JAHRESVERZEICHNIS 2011

I. Verzeichnis der Rezensentinnen und Rezensenten

Prof. Dr. Reinhard Achenbach, 48143 Münster, Sp. 239–240.
Prof. Dr. Reinhild Ahlers, 48143 Münster, Sp. 82–83.
Dipl. Theol. Luise Ahmed, 48143 Münster, Sp. 480–481.
Prof. Dr. Rüdiger Althaus, 33098 Paderborn, Sp. 169–170.
PD Dr. Stefan Altmeyer, 53113 Bonn, Sp. 148–149.
Dr. Christoph J. Amor, 6020 Innsbruck, Österreich, Sp. 414–416.
Prof. i. R. Dr. Arno Anzenbacher, 55126 Mainz, Sp. 327–328.
Dr. Henryk Anzulewicz, 53111 Bonn, Sp. 397–398.
Prof. Dr. Edmund Arens, 6000 Luzern 7, Schweiz, Sp. 340–341.
Prof. Dr. Andreas Arndt, 10099 Berlin, Sp. 398–400.
Dr. Thomas Johann Bauer, 79098 Freiburg i. Br., Sp. 309–311.
Dr. Patrick Becker, 52062 Aachen, Sp. 325–326.
Prof. Dr. Uwe Becker, 07737 Jena, Sp. 201–202.
Prof. Dr. Katrin Bederna, 71634 Ludwigsburg, Sp. 47–50.
Prof. Dr. Wolfgang Beinert, 93080 Pentling, Sp. 165–166.
Dipl. Theol. Christine Berberich, 48143 Münster, Sp. 236–239.
PD Dr. Bernd Biberger, 56016 Koblenz, Sp. 285–287.
Dr. Michael Biehl, 22609 Hamburg, Sp. 428–429, 431–432, 478–479.
Dr. Elisabeth Birnbaum, 1010 Wien, Österreich, Sp. 456–457.
PD Dr. Matthias Blum, 14195 Berlin, Sp. 16–17, 79–81.
Prof. Dr. Michael Böhnke, 42119 Wuppertal, Sp. 141–142.
Prof. Dr. Stefan Böntert, 44801 Bochum, Sp. 161–163.
Prof. Dr. Dick Boer, 1077 LA Amsterdam, Niederlande, Sp. 235–236.
Prof. Dr. Karl Bopp SDB, 83671 Benediktbeuern, Sp. 78–79.
Dipl. Theol. Johannes Bremer, 53113 Bonn, Sp. 199–201.
Prof. Dr. Thomas Bremer, 48149 Münster, Sp. 245–247, 350KR, 396–397, 438KR, 477, 523KR.
Prof. Dr. Jürgen Bründl, 96045 Bamberg, Sp. 53–54.
Prof. Dr. Achim Buckenmaier, 00165 Rom, Italien, Sp. 479–480.
Prof. Dr. Franz-Peter Burkard, 97070 Würzburg, Sp. 438KR.
Prof. Dr. Paul S. Chung, 55108-1496 St. Paul MN, USA, Sp. 319–320.
Andrea Claaßen, 48149 Münster, Sp. 253–255.
PD Dr. Claudia von Collani, 48149 Münster, Sp. 212–214.
Dr. Burkhard Conrad, 20099 Hamburg, Sp. 329–330.
Dr. Benjamin Dahlke, 55122 Mainz, Sp. 43–44, 235.
Prof. Dr. Jan-Dirk Döhling, 44801 Bochum, Sp. 458–460.
Prof. Dr. Christoph Dohmen, 93054 Regensburg, Sp. 371–372.
Dr. Eva Ebel, 8057 Zürich, Schweiz, Sp. 468–470.
Dr. Bernhard A. Eckerstorfer OSB, 4550 Kremsmünster, Österreich, Sp. 311–313.
Prof. Dr. Margit Eckholt, 46069 Osnabrück, Sp. 429–431.
Dipl. Theol. Julia Enxing, 48143 Münster, Sp. 322–323.
Prof. Dr. Dr. Jörg Ernesti, 39042 Brixen, Italien, Sp. 126–128.
PD Dr. Gregor Etzelmüller, 69117 Heidelberg, Sp. 231–232.
Prof. Dr. Heinz-Josef Fabry, 53111 Bonn, Sp. 374–377.
Prof. Dr. Massimo Faggioli, 55105 St. Paul MN, USA, Sp. 81–82, 484–486.
Dipl. Theol. Stephanie Feder, 48143 Münster, Sp. 149–150, 350KR.
Dr. Gotthard Fuchs, 65203 Wiesbaden, Sp. 45–47, 248–251, 504–505, 506–507.
Prof. Dr. Ingeborg Gabriel, 1010 Wien, Österreich, Sp. 420–421.
Dr. Georg Gäbel, 48143 Münster, Sp. 380–382.
Dr. Stefan Gärtner, 5000 LE Tilburg, Niederlande, Sp. 91–104, 437KR.
Prof. Dr. Erich Garhammer, 97070 Würzburg, Sp. 349–350, 507–508.
Prof. Dr. Ute Gause, 44780 Bochum, Sp. 29–30.
Prof. Dr. Hacik Gazer, 91054 Erlangen, Sp. 317–318.
Prof. Dr. Christine Gerber, 20146 Hamburg, Sp. 112–114, 117–118.
M. A. Andreas Gerstacker, 04107 Leipzig, Sp. 475–477.
Prof. Dr. Manfred Gerwing, 85072 Eichstätt, Sp. 230–231.
Prof. Dr. Antonia Giannouli, Nikosia 1678, Zypern, Sp. 514–515.
Prof. Dr. Bernd Goebel, 36037 Fulda, Sp. 385–387.
Dipl. Theol. Vanessa Görtz, 48145 Münster, Sp. 172KR, 355–368.
Prof. Dr. Anton Grabner-Haider, 8010 Graz, Österreich, Sp. 332–334.
Prof. Dr. Josip Gregur SDB, 83671 Benediktbeuern, Sp. 516–517.
Prof. Dr. Hans-Peter Großhans, 48143 Münster, Sp. 142–144.
Prof. Dr. Franz Gruber, 4020 Linz, Österreich, Sp. 488–489.
MMag. Wolfgang Grünstäudl, 76829 Landau, Sp. 206–207.
Dr. Diana Güntner, 82377 Penzberg, Sp. 252–253.
Dr. Stefan Habel, 30159 Hannover, Sp. 408–410.
Prof. Dr. Gerd Häfner, 80539 München, Sp. 294–296.
Prof. Dr. Stephan Haering, 80539 München, Sp. 518–520.
Prof. Dr. Theresia Hainthaler, 60599 Frankfurt, Sp. 27–29, 296–298.
Dr. Jyri Hasecker, 48143 Münster, Sp. 298–299.
Dr. Görge K. Hasselhoff, 14469 Potsdam, Sp. 377–378.
Prof. Dr. Marianne Heimbach-Steins, 48149 Münster, Sp. 355–368.
Dr. Axel Heinrich, 22008 Hamburg, Sp. 421–422.
P. Paul D. Hellmeier OP, 80333 München, Sp. 221–222.
Christian Hengstermann, 48143 Münster, Sp. 26–27, 308–309, 433–434.
Dr. Jutta Henner, 1070 Wien, Österreich, Sp. 158–159.
Prof. Dr. Bernd Jochen Hilberath, 72076 Tübingen, Sp. 65–67, 326–327.
Dr. Michael Hirschfeld, 49377 Vechta, Sp. 217–218.
Prof. Dr. Reinhard Hoeps, 48149 Münster, Sp. 256–258, 434–435.
Prof. Dr. Gerhard Höver, 53113 Bonn, Sp. 144–146.
Dr. Veronika Hoffmann, 99089 Erfurt, Sp. 335–337.
Prof. Dr. Friedrich Wilhelm Horn, 55099 Mainz, Sp. 463–464.
Dr. Christian Hornung, 53111 Bonn, Sp. 474–475.
Dr. Esther Hornung, 44780 Bochum, Sp. 303–304.
Prof. Dr. William J. Hoye, 48149 Münster, Sp. 334–335, 435–437.
Björn Igelbrink, 49545 Tecklenburg, Sp. 291–292, 344–345, 348–349.
M. A. Sarah Jahn, 48148 Münster, Sp. 174–175KR.
Dr. Ursula Ulrike Kaiser, 20146 Hamburg, Sp. 383–384.
Prof. Dr. Rainer Kampling, 14195 Berlin, Sp. 107, 116–117, 173KR, 220, 241–242, 256, 351KR.
Dr. Michael Kappes, 48143 Münster, Sp. 64–65.
Prof. Dr. Othmar Keel, 1700 Fribourg, Schweiz, Sp. 11–14.
Prof. Dr. Tom Kerger, 4965 Clemency, Luxemburg, Sp. 432–433.
Prof. Dr. Rainer Kessler, 35037 Marburg, Sp. 198–199.
Dr. Ben Khumalo-Seegelken, 26129 Oldenburg, Sp. 300–302.
Dr. Rade Kisić, 11060 Belgrad, Serbien, Sp. 118–121, 123–125.
Dr. Tobias Kläden, 99084 Erfurt, Sp. 137–139.
PD Dr. Julia Knop, 79085 Freiburg i. Br., Sp. 508–510.
Prof. Dr. Dr. Felix Körner SJ, 60599 Frankfurt a. M., Sp. 154–156.
Prof. Dr. Ulrich H. J. Körtner, 1010, Wien, Österreich, Sp. 410–411.
AR Dr. Norbert Köster, 48143 Münster, Sp. 215–216, 384–385.
Prof. Dr. Beate Kowalski, 44227 Dortmund, Sp. 290–291, 378–379.
Dr. Boris Krause, 48153 Münster, Sp. 87KR.
Dr. René Küpper, 81669 München, Sp. 35–36.
Prof. Dr. Raimund Lachner, 49377 Vechta, Sp. 226–227.
Prof. Dr. Dr. h.c. mult. Peter Landau, 80539 München, Sp. 517–518.
Prof. Dr. Dr. h.c. Bernhard Lang, 33098 Paderborn, Sp. 197.
Dr. Annegret Langenhorst, 90409 Nürnberg, Sp. 47–50.
Dr. Sandra Lassak, 48153 Münster, Sp. 150–151.
Prof. Dr. Andreas Lehnardt, 55099 Mainz, Sp. 455.
Dipl. Theol. Bastian Lemitz, 06099 Halle (Saale), Sp. 205–206.
Dr. Thomas Lentes, 48149 Münster, Sp. 267–282.
Dr. Markus Lersch, 36037 Fulda, Sp. 407–408.
Prof. Dr. Martin Leuenberger, 48143 Münster, Sp. 372–374.
Prof. Dr. Athina Lexutt, 35394 Gießen, Sp. 330–332.
Prof. Dr. Ulrike Link-Wieczorek, 26111 Oldenburg, Sp. 63–64.
Dr. Dominik Lorenz, 76137 Karlsruhe, Sp. 486–488.
Prof. em. Dr. Klaus Lüdicke, 48143 Münster, Sp. 86.
PD Dr. Peter Lüning, 33098 Paderborn, Sp. 44–45, 131–134.
Prof. Dr. Dr. Hubertus Lutterbach, 45117 Essen, Sp. 121–123, 207–210, 243–245, 306–307.
Prof. Dr. Bernd Lutz, 50999 Köln, Sp. 152–154.
Prof. Dr. Hans-Christian Maner, 55128 Mainz, Sp. 302–303.
Dipl. Theol. Andreas Matena, 86159 Augsburg, Sp. 307–308.
Prof. Dr. Martin Meiser, 66123 Saarbrücken, Sp. 462–463.
Prof. Dr. Dr. h.c. Norbert Mette, 44227 Dortmund, Sp. 512–513.
Prof. Dr. Anja Middelbeck-Varwick, 14195 Berlin, Sp. 346.
Prof. Dr. Ralf Miggelbrink, 45141 Essen, Sp. 128–129, 139–141, 232–234, 443–456.
M.A. Melanie Möller, 48149 Münster, Sp. 343–344.
Dipl. Theol. Stephan Mokry, 80539 München, Sp. 33–35.
Prof. Dr. Matthias Morgenstern, 72076 Tübingen, Sp. 520–521, 523KR.
Prof. Dr. Dr. Klaus E. Müller, 48143 Münster, Sp. 54–58, 129–131.
Prof. Dr. Wolfgang W. Müller OP, 6000 Luzern 7, Schweiz, Sp. 42–43.
Prof. Dr. Ilse Müllner, 34127 Kassel, Sp. 283–284.
PD Dr. Martin Mulzer, 58239 Schwerte, Sp. 14–16.
PD Dr. Daniel Munteanu, 96045 Bamberg, Sp. 324–325.
Ann-Kathrin Muth, 48143 Münster, Sp. 157–158.
Prof. Dr. Thomas Naumann, 57068 Siegen, Sp. 70–71.
Prof. Dr. Hermann Michael Niemann, 18051 Rostock, Sp. 103–105.
Dr. Aurica Nutt, 48149 Münster, Sp. 3–10.
Prof. Dr. Martin Ohst, 42097 Wuppertal, Sp. 223–225.
Prof. Dr. Karl-Heinrich Ostmeyer, 34109 Kassel, Sp. 68–69.
Dr. Gregor Ploch, 40883 Ratingen-Hösel, Sp. 216–217.

LS : theol A 010
Gd 128.4

Dr. Christian Polke, 20146 Hamburg, Sp. 247–248.
M. A. Menno Preuschaft, 48143 Münster, Sp. 73–75.
PD Dr. Nicole Prieshing, 97070 Würzburg, Sp. 125–126, 225–226.
Dr. Michael Quisinsky, 1217 Meyrin (Genève), Schweiz, Sp. 394–395, 418–419.
Prof. Dr. Volker Reinhardt, 1700 Fribourg, Schweiz, Sp. 214–215.
Prof. Dr. Matthias Remenyi, 14195 Berlin, Sp. 179–198, 337–339, 497–499, 499–502.
Prof. em. Dr. Dr. h.c. Klemens Richter, 48143 Münster, Sp. 160–161.
Dipl. Theol. Anna Maria Riedl, 48149 Münster, Sp. 146–147.
Prof. Dr. Günter Röhser, 53113 Bonn, Sp. 21–23, 470–473.
Dr. Martin Rohner, 49074 Osnabrück, Sp. 401–405, 510–512.
Prof. Dr. Cornelius Roth, 36037 Fulda, Sp. 513–514.
PD Dr. Ulli Roth, 77654 Offenburg, Sp. 156–157.
Prof. Dr. Karlheinz Ruhstorfer, 76829 Landau, Sp. 405–407, 411–414.
Prof. Dr. Thomas Ruster, 44227 Dortmund, 339–340, 494–497
Prof. Dr. Dr. Hans-Joachim Sander, 5020 Salzburg, Österreich, Sp. 416–417.
PD Dr. Stefan Schapdick, 53113 Bonn, Sp. 107–110, 460–461.
Dr. Johannes Schelhas, 50937 Köln, Sp. 17–20.
Dr. Hildegard Scherer, 48143 Münster, Sp. 20–21, 292–293.
Prof. Dr. Rolf Schieder, 10099 Berlin, Sp. 425-426.
Prof. em. Dr. Jens Holger Schjørring, 8000 Aarhus C, Dänemark, Sp. 219–220.
Dipl. Theol. Manuel Schlögl, 48151 Münster, Sp. 251–252, 502–504.
Dr. Hansjörg Schmid, 70184 Stuttgart, Sp. 350–351KR.
Dr. Herbert Schmid, 80539 München, Sp. 240–241.
Prof. Dr. Bernward Schmidt, 52062 Aachen, Sp. 173KR, 483–484.
Dr. Eckart David Schmidt, 55099 Mainz, Sp. 110–112.
Dr. Josef Schmidt, 97074 Würzburg, Sp. 473–474.
Prof. Dr. Rüdiger Schmitt, 48143 Münster, Sp. 284–285.
Dr. Christian Schramm, 06110 Halle (Saale), Sp. 23–25.
Prof. Dr. Stefan Schreiber, 86159 Augsburg, Sp. 287–289.
Prof. Dr. Jens Schröter, 10099 Berlin, Sp. 293–294.
Prof. Dr. Thomas Schüller, 48143 Münster, Sp. 167–169.
Prof. Dr. Dr. Werner Schüßler, 54296 Trier, Sp. 134–137.
Prof. Dr. Heiko Schulz, 45117 Essen, Sp. 58–60.
Prof. Dr. Ludger Schwienhorst-Schönberger, 1010 Wien, Österreich, Sp. 105–106.
Prof. Dr. Folker Siegert, 48143 Münster, Sp. 464–466.
Prof. Dr. Michael Sievernich, 60599 Frankfurt, Sp. 304–306, 341–343.
PD Dr. Anke Silomon, 10627 Berlin, Sp. 392–394.
Prof. Dr. Matthias Skeb OSB, 00153 Rom, Italien, Sp. 210–211.
Dr. Tobias Specker SJ, 60322 Frankfurt, Sp. 72–73.
Prof. Dr. Heinz-Meinolf Stamm OFM, 33098 Paderborn, Sp. 522–523.
Prof. Dr. Christoph Stenschke, 51702 Bergneustadt, Sp. 86–87KR, 172KR, 172–173KR, 174KR, 203–204, 255, 351KR, 438–439KR, 439KR, 439KR, 523KR, 524KR.
Prof. Dr. Hans Ulrich Steymans OP, 1700 Fribourg, Schweiz, Sp. 369–371.
Prof. Dr. Klaus von Stosch, 33098 Paderborn, Sp. 396.
Prof. Dr. Christian Strecker, 91564 Neuendettelsau, Sp. 379–380.
Prof. Dr. Magnus Striet, 79085 Freiburg i. Br., 400–401.
Prof. Dr. Eva Synek, 1010 Wien, Österreich, Sp. 170–171.
Prof. Dr. Martin Tamcke, 37073 Göttingen, Sp. 505–506.
Prof. Dr. Wolfgang Thönissen, 33098 Paderborn, Sp. 36–39.
Prof. Dr. Markus Tiwald, 45141 Essen, Sp. 202–203.
Prof. Dr. Karl Ubl, 72074 Tübingen, Sp. 298.
AOR PD Dr. Klaus Unterburger, 48143 Münster, Sp. 30–33, 40–42, 222–223, 387–389.
Dr. Dirk van de Loo, 48431 Rheine, Sp. 491–494.
Dr. Stephanie van de Loo, 48527 Nordhorn, Sp. 423–425.
Prof. Dr. Markus Vinzent, WC2R 2LS London, UK, Sp. 320–321.
Prof. Dr. Marie-Theres Wacker, 48143 Münster, Sp. 457–458.
Prof. em. Dr. Heribert Wahl, 81927 München, Sp. 347–348.
Dr. Ludger Weckel, 48153 Münster, 419–420.
Prof. Dr. Hans-Ulrich Weidemann, 57068 Siegen, Sp. 114–116.
Prof. Dr. Dr. Andreas Weiß, 85072 Eichstätt, Sp. 83–85.
Prof. Dr. Manfred Weitlauff, 86161 Augsburg, Sp. 313–317.
Prof. Dr. Saskia Wendel, 50931 Köln, Sp. 174KR.
Prof. Dr. Gunther Wenz, 80799 München, Sp. 60–63, 227–229, 481–483, 489–491.
Dipl. Theol. Maria Wernsmann, 48149 Münster, Sp. 87KR.
Dr. Katharina Westerhorstmann, 79104 Freiburg i. Br., Sp. 50–51.
Prof. Dr. Dr. Oliver J. Wiertz, 60599 Frankfurt, Sp. 51–53.
Prof. Dr. Hubert Wolf, 48143 Münster, Sp. 389–390.
Prof. em. Dr. Eike Wolgast, 69047 Heidelberg, Sp. 211–212.
Dr. Gianmaria Zamagni, 48143 Münster, Sp. 390–392.
Dr. Alexander Zerfaß, 55099 Mainz, Sp. 163–165.
Prof. Dr. Dr. Hans-Georg Ziebertz, 97070 Würzburg, Sp. 75–78, 426–428.
Prof. Dr. Jean Zumstein, 8001 Zürich, Schweiz, Sp. 466–468.

II. Verzeichnis der Leitartikel und Sammelbesprechungen

Glaube und Geschlecht. Neuere Publikationen im Feld geschlechtersensibler Theologien (Aurica Nutt), Sp. 3–10.
Pastoral in der Fremde? Zum Bedarf von Wirtschaft und Management an Theologie und Spiritualität (Stefan Gärtner), Sp. 91–104.
Unaufgeregt innovativ. Aktuelle Beiträge zur Eschatologie (Matthias Remenyi), Sp. 179–198.
Liturgie und Bildlichkeit im Mittelalter (Thomas Lentes), Sp. 267–282.
Sexuelle Gewalt und die Krise der katholischen Kirche – ein Literaturbericht (Vanessa Görtz / Marianne Heimbach-Steins), Sp. 355–368.
Öffentliche Theologie. Neues zur gesellschaftlichen Ortsbestimmung von Religion und Theologie (Ralf Miggelbrink), Sp. 443–456.

III. Verzeichnis der besprochenen Schriften

A Companion to the Catholic Enlightenment in Europe, hg. v. Ulrich L. Lehner / Michael Printy, Leiden/Boston 2010, Sp. 483–484.
Ästhetik – Religion – Säkularisierung. Bd. II: Die klassische Moderne, hg. v. Silvio Vietta / Stephan Porombka, München 2009, Sp. 434–435.
Albert der Große: Über die fünfzehn Streitfragen. Lateinisch-deutsch, hg. v. Henryk Anzulewicz / Norbert Winkler., Freiburg i. Br. 2010, Sp. 221–222.
Albertus Magnus [Alberto Magno]: Quaestio de prophetia. Visione, immaginazione e dono profetico, a cura di Anna Rodolfi, Firenze 2009, Sp. 397–398.
Altermatt, Urs: Konfession, Nation und Rom. Metamorphosen im schweizerischen und europäischen Katholizismus des 19. und 20. Jahrhunderts, Frauenfeld 2009, Sp. 33–35.
Anselm von Havelberg: Anticimenon „Über die eine Kirche von Abel bis zum letzten Erwählten und von Ost bis West", eingeleitet, übersetzt und kommentiert von Hermann Josef Sieben, Münster 2010, Sp. 396–397.
Ansorge, Dirk: Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes. Die Dramatik von Vergebung und Versöhnung in bibeltheologischer, theologiegeschichtlicher und philosophiegeschichtlicher Perspektive, Freiburg i. Br. 2009, Sp. 179–198LA.
Antichrist. Konstruktionen von Feindbildern, hg. v. Wolfram Brandes / Felicitas Schmieder, Berlin 2010, Sp. 242–243.
Apokalyptik. Zeitgefühl mit Perspektive?, hg. v. Gerda Riedl / Manfred Negele / Christian Mazenik, Paderborn 2011, Sp. 410–411.
Arnold, Jochen: Was geschieht im Gottesdienst? Zur theologischen Bedeutung des Gottesdienstes und seiner Formen, Göttingen 2010, Sp. 163–165.
Atlas of Global Christianity 1910–2010, hg. v. Todd M. Johnson / Kenneth R. Ross, Edinburgh 2009, Sp. 478–479.
Auferstehung des Leibes – Unsterblichkeit der Seele, hg. v. Godehard Brüntrup / Matthias Rugel / Maria Schwartz, Stuttgart 2010, Sp. 179–198LA.
Aus dem Dunkel ans Licht. Fakten und Konsequenzen des sexuellen Missbrauchs für Kirche und Gesellschaft, hg. v. Wunibald Müller / Myriam Wijlens, Münsterschwarzach 2011, Sp. 355–368LA.
Barnes, Timothy D.: Early Christian Hagiography and Roman History, Tübingen 2010, Sp. 474–475.
Barth, Emmy: An Embassy Besieged. The Story of a Christian Community in Nazi Germany. With a Foreword by Johann Christoph Arnold, Eugene, Oregon (USA) 2010, Sp. 479–480.
Barth, Karl: Erklärungen des Epheser- und des Jakobusbriefes. 1919–1929, hg. v. Jörg-Michael von Bohnet, Zürich 2009, Sp. 17–20.
Bauks, Michaela: Jephtas Tochter. Traditions-, religions- und rezeptionsgeschichtliche Studien zu Richter 11,29–40, Tübingen 2010, Sp. 201–202.
Bausenhart, Guido: Einführung in die Theologie. Genese und Geltung theologischer Aussagen, Freiburg i. Br. 2010, Sp. 230–231.
Bazyliński, Stanislaw: A Guide to Biblical Research, Rom 2009, Sp. 350.
Bekken, Per Jarle: The Word is Near You. A Study of Deuteronomy 30:12–14 in Paul's Letter to the Romans in a Jewish Context, Berlin 2007, Sp. 172.
Bender, Melanie: Auf den Spuren von Narnia. Eine religiöse Weltgeschichte, Paderborn 2010, Sp. 435–437.
Bendik, Ivana: Paulus in neuer Sicht? Eine kritische Einführung in die „New Perspective on Paul", Stuttgart 2010, Sp. 110–112.
Berner, Christoph, Die Exoduserzählung. Das literarische Werden einer Ursprungslegende Israels, Tübingen 2010, Sp. 371–372.
Beuken, Willem A. M.: Jesaja. Herders theologischer Kommentar zum Alten Testament; 3 Bd.e: Jesaja 1–12; Jesaja 13–27; Jesaja 28–39, Freiburg 2003–2009, Sp. 372–374.
Beyond the Yellow Badge. New Approaches to Anti-judaism and Anti-semitism in Medieval and Early Modern Visual Culture, hg. v. Mitchell B. Merback, Leiden/Boston 2007, Sp. 351.
„Biblische Radikalitäten". Judentum, Sozialismus und Recht in der Theologie Friedrich-Wilhelm Marquardts, hg. v. Andreas Pangritz, Würzburg 2010, Sp. 235–236.
Bill-Mrziglod, Michaela: „Wie lebst du, ohne den du nicht leben kannst?" / „¿Cómo vives, sin quien vivir no puedes?" Die mystische Poesie Luisa de Carvajal y Mendozas (spanisch/deutsch), Hamburg 2010, Sp. 47–50.
Birkenmeier, Jochen: Via regia. Religiöse Haltung und Konfessionspolitik Kaiser Maximilians II. (1527–1576), Berlin 2008, Sp. 387–389.

Bitterli, Marius Johannes: Wer darf zum Priester geweiht werden? Eine Untersuchung der kanonischen Normen zur Eignungsprüfung des Weihekandidaten, Essen 2010, Sp. 522–523.

Bjergsø, Michael O.: Kierkegaards deiktische Theologie. Gottesverhältnis und Religiosität in den erbaulichen Reden, Berlin / New York 2009, Sp. 58–60.

Blum, Georg Günter: Die Geschichte der Begegnung christlich-orientalischer Mystik mit der Mystik des Islams, Wiesbaden 2009, Sp. 505–506.

Blume, Michael: Neurotheologie. Hirnforscher erkunden den Glauben, Marburg 2009, Sp. 137–139.

Blutzeuge – Tod und Grab des Petrus in Rom, hg. v. Stefan Heid / Christian Gnilka / Rainer Riesner, Regensburg 2010, Sp. 473–474.

Böttrich, Christfried: Geschichte Melchisedeks, Gütersloh 2010, Sp. 377–378.

Böttrich, Christfried: Der Jahrhundertfund. Entdeckung und Geschichte des Codex Sinaiticus, Leipzig 2010, Sp. 380–382.

Böttrich, Christfried / Ego, Beate / Eissler, Friedemann: Abraham in Judentum, Christentum und Islam, Göttingen 2009, Sp. 70–71.

Borel, Denis: Engel, Wunder und Dämonen. Phänomene zwischen Himmel und Erde, Augsburg 2010, Sp. 339–340.

Bräunlein, Peter J.: Passion/Pasyon. Rituale des Schmerzes im europäischen und philippinischen Christentum, München 2010, Sp. 343–344.

Brankaer, Johanna: Die Gnosis. Texte und Kommentar, Wiesbaden 2010, Sp. 240–241.

Brantl, Johannes: Entscheidung durch Unterscheidung. Existentialethik als inneres Moment einer medizinischen Ethik in christlicher Perspektive, Berlin 2007, Sp. 172.

Braun, Heike: Geschichte des Gottesvolkes und christliche Identität. Eine kanonisch-intertextuelle Auslegung der Stephanusrede Apg 6,1–8,3, Tübingen 2010, Sp. 86–87.

Brodersen, Ingke: Judentum. Eine Einführung, Frankfurt a. M. 2011, Sp. 523.

Brox, Norbert: Der Glaube als Weg und als Zeugnis. Nach biblischen und altchristlichen Zeugnissen, Ostfildern 2010, Sp. 116–117.

Brünenberg, Esther: Der Mensch in Gottes Herrlichkeit. Psalm 8 und seine Rezeption im Neuen Testament, Würzburg 2009, Sp. 460–461.

Bruno Bauer (1809–1882). Ein ‚Partisan des Weltgeistes'? hg. v. Klaus-M. Kodalle / Tilman Reitz, Würzburg 2010, Sp. 227–229.

Brusanowski, Paul: Rumänisch-orthodoxe Kirchenordnungen (1786–2008). Siebenbürgen – Bukowina – Rumänien, hg. v. Karl W. Schwarz / Ulrich A. Wien, Köln/Weimar/Wien 2011, Sp. 477.

Bucher, Anton A: Die dunkle Seite der Kirche, Etsdorf am Kamp 2010, Sp. 355–368LA.

Büchner, Christine: Wie kann Gott in der Welt wirken? Überlegungen zu einer theologischen Hermeneutik des Sich-Gebens, Freiburg i. Br. 2010, Sp. 335–337.

Building a Better Bridge. Muslims, Christians, and the Common Good, hg. v. Michael Ipgrave, Washington DC 2008, Sp. 350–351.

Butler, Judith / Habermas, Jürgen / Taylor, Charles / West, Cornel: The Power of Religion in the Public Sphere, hg. v. Eduardo Mendieta / Jonathan Van Antwerpen, New York 2011, Sp. 340–341.

Caputo, John D.: The Weakness of God. A Theology of the Event, Bloomington/Indianapolis 2006, Sp. 405–407.

Ceylan, Rauf: Die Prediger des Islam. Imame – wer sie sind und was sie wirklich wollen, Freiburg 2010, Sp. 73–75.

Children's Voices. Children's Perspectives in Ethics, Theology and Religious Education, hg. v. Annemie Dillen / Didier Pollefeyt, Leuven 2010, Sp. 148–149.

Childs, Brevard S.: The Church's Guide for Reading Paul. The Canonical Shaping of the Pauline Corpus, Grand Rapids, MI / Cambridge, UK 2008, Sp. 293–294.

Choi, Young Sook: „Denn wenn ich schwach bin, dann bin ich stark": Die paulinischen Peristasenkataloge und ihre Apostolatstheologie, Tübingen/Basel 2010, Sp. 523.

Christentum und Religionen elementar. Lebensweltlich – theologisch – didaktisch, hg. v. Rainer Lachmann / Martin Rothgangel / Bernd Schröder, Göttingen 2010, Sp. 348–349.

Christusbild. Icon + Ikone. Wege zu Theorie und Theologie des Bildes, hg. v. Peter Hofmann / Andreas Matena, Paderborn u. a. 2010, Sp. 350.

Chung, Paul S.: Public Theology in an Age of World Christianity. God's Mission as Word-Event, New York 2010, Sp. 443–456.

Clay, John-Henry: In the Shadow of Death. Saint Boniface and the Conversion of Hessia, 721–754, Turnhout 2011, Sp. 385–387.

Copan, Victor A.: Saint Paul as Spiritual Director: An Analysis of the Concept of the Imitation of Paul with Implications to the Practice of Spiritual Direction, Milton Keynes 2007, Sp. 172–173.

Dahlke Benjamin: Die katholische Rezeption Karl Barths. Theologische Erneuerung im Vorfeld des Zweiten Vatikanischen Konzils, Tübingen 2010, Sp. 44–45.

Decorzant, Alain: Vom Gericht zum Erbarmen. Text und Theologie von Micha 6–7, Würzburg 2010, Sp. 198–199.

Demel, Sabine: Handbuch Kirchenrecht. Grundbegriffe für Studium und Praxis, Freiburg i. Br. 2010, Sp. 165–166.

Demel, Sabine: Spiritualität des Kirchenrechts, Münsterschwarzach 2009, Sp. 82–83.

Der Koran. Aus dem Arabischen neu übertragen von Hartmut Bobzin unter Mitarbeit von Katharina Bobzin, München 2010, Sp. 154–156.

Der Weg Europas und die öffentliche Aufgabe der Theologien, hg. v. Peter Hünermann / Joachim Schmiedl, Berlin 2007, Sp. 443–456.

Diakonat der Frau. Befunde aus biblischer, patristischer, ostkirchlicher, liturgischer und systematisch-theologischer Perspektive, hg. v. Dietmar W. Winkler, Berlin 2010, Sp. 170–171.

Diakonisch führen im Wettbewerb. Herausforderungen und Aufgaben, hg. v. Volker Herrmann / Heinz Schmidt, Heidelberg 2010, Sp. 437.

Die Aktualität des Seelenbegriffs. Interdisziplinäre Zugänge, hg. v. Georg Gasser / Josef Quitterer, Paderborn u. a. 2010, Sp. 134–137.

Die Rezeption der antiken Literatur: Kulturhistorisches Werklexikon, hg. v. Christine Walde / Brigitte Egger, Stuttgart/Weimar 2010, Sp. 255.

Die sächsischen Kurfürsten während des Religionsfriedens von 1555 bis 1618. Symposium anläßlich des Abschlusses der Edition „Politische Korrespondenz des Herzogs und Kurfürsten Moritz von Sachsen" vom 15. bis 18. September 2005 in Leipzig, hg. v. Helmar Junghans, Stuttgart 2007, Sp. 30–33.

Die Sichtbarkeit des christlichen Glaubens. Kirche und Theologie in der Öffentlichkeit, hg. v. Henning Wrogemann, Neunkirchen-Vluyn 2010, Sp. 443–456.

Dietrich, Jan: Kollektive Schuld und Haftung. Religions- und rechtsgeschichtliche Studien zum Sündenkuhritus des Deuteronomiums und zu verwandten Texten, Tübingen 2010, Sp. 284–285.

Dietzfelbinger, Christian: Der Sohn. Skizzen zur Christologie und Anthropologie des Paulus, Neukirchen-Vluyn 2011, Sp. 463–464.

Dormeyer, Detlev: Einführung in die Theologie des Neuen Testaments, Darmstadt 2010, Sp. 107–110.

Eins im Eifer? Monismus, Monotheismus und Gewalt, hg. v. Siegfried Grillmeyer / Erik Müller-Zähringer / Johanna Rahner, Würzburg 2010, Sp. 414–416.

Endangst und Erlösung. Bd. 1: Untergang, ewiges Leben und Vollendung der Geschichte in Philosophie und Theologie, hg. v. Peter Koslowski / Friedrich Hermanni, München 2009, Sp. 499–502.

Enders, Markus: Gelassenheit und Abgeschiedenheit. Studien zur Deutschen Mystik, Hamburg 2008, Sp. 504–505.

Engel, Ulrich: Europa als Versprechen. Philosophisch-theologische Debattenbeiträge, Wien 2010, Sp. 329–330.

Enzyklopädie des Mittelalters. 2 Bd.e, hg. v. Gert Melville / Martial Staub, Darmstadt 2008, Sp. 243–245.

Enzyklopädie Philosophie, hg. v. Hans Jörg Sandkühler unter Mitarbeit von Dagmar Borchers, Arnim Regenbogen, Volker Schürmann und Pirmin Stekeler-Weithofer, Hamburg 2010, Sp. 129–131.

Ernst, Stephan: Anselm von Canterbury, Münster 2011, Sp. 396.

Eros – Körper – Christentum. Provokation für den Glauben?, hg. v. Stefan Orth, Freiburg i. Br. 2009, Sp. 3–10LA.

Esch-Wermeling, Elisabeth: Thekla – Paulusschülerin wider Willen? Strategien der Leserlenkung in den Theklaakten, Münster 2008, Sp. 379–380.

Evers, Alexander: Church, Cities, and People – A Study of the *Plebs* in the Church and Cities of Roman Africa in Late Antiquity, Leuven/Walpole MA 2010, Sp. 475–477.

Fehling, Ruth: „Jesus ist für unsere Sünden gestorben". Eine praktisch-theologische Hermeneutik, Stuttgart 2010, Sp. 508–510.

Feministische Theologie. Initiativen, Kirchen, Universitäten – eine Erfolgsgeschichte, hg. v. Gisela Matthiae / Renate Jost / Claudia Janssen / Anette Mehlhorn / Antje Röckemann, Gütersloh 2008, Sp. 3–10LA.

Finnern, Sönke: Narratologie und biblische Exegese. Eine integrative Methode der Erzählanalyse und ihr Ertrag am Beispiel von Matthäus 28, Tübingen 2010, Sp. 378–379.

Fischer, Helmut: Einheit der Kirche? Zum Kirchenverständnis der großen Konfessionen, Zürich 2010, Sp. 87.

Flasch, Kurt: Kampfplätze der Philosophie. Große Kontroversen von Augustin bis Voltaire, Frankfurt a. M. 2008, Sp. 51–53.

Flüchter, Sascha: Die Anrechnung des Glaubens zur Gerechtigkeit. Auf dem Weg zu einer sozialhistorisch orientierten Rezeptionsgeschichte von Gen 15,6 in der neutestamentlichen Literatur, Tübingen 2010, Sp. 462–463.

Flusser, David: Judaism of the Second Temple Period. Vol. 2: The Jewish Sages and Their Literature, Grand Rapids Michigan / Cambridge UK 2009, Sp. 173.

Fragen nach dem einen Gott, hg. v. Gesine Palmer, Tübingen 2007, Sp. 411–414.

Frankemölle, Hubert: Das jüdische Neue Testament und der christliche Glaube. Grundlagenwissen für den jüdisch-christlichen Dialog, Stuttgart 2009, Sp. 68–69.

Frankemölle, Hubert: Das Matthäusevangelium. Neu übersetzt und kommentiert, Stuttgart 2010, Sp. 292–293.

Frau – Gender – Queer. Gendertheoretische Ansätze in der Religionswissenschaft, hg. v. Susanne Lanwerd / Márcia Elisa Moser, Würzburg 2010, Sp. 3–10LA.

Frenz, Thomas: Das Papsttum im Mittelalter, Köln 2010, Sp. 298.

Frisch, Hermann-Josef: Aufbruch oder Betriebsunfall? Das II. Vatikanische Konzil und seine Folgen, Ostfildern 2010, Sp. 128–129.

Funke, Dieter: Die Wunde, die nicht heilen kann. Die Wurzeln des sexuellen Missbrauchs. Eine Psychoanalyse der Kirche, Oberursel 2010, Sp. 355–368LA.

Gamm, Gerhard: Philosophie im Zeitalter der Extreme. Eine Geschichte philosophischen Denkens im 20. Jahrhundert, Darmstadt 2009, Sp. 54–58.

Gemeindeleitung durch Laien? Internationale Erfahrungen und Erkenntnisse, hg. v. Michael Böhnke / Thomas Schüller, Regensburg 2011, Sp. 512–513.

Gemeinhardt, Peter: Die Heiligen. Von den frühchristlichen Märtyrern bis zur Gegenwart, München 2010, Sp. 384–385.

Gender – Religion – Bildung. Beiträge zu einer Religionspädagogik der Vielfalt, hg. v. Annebelle Pithan / Silvia Arzt / Monika Jakobs / Thorsten Knauth, Gütersloh 2009, Sp. 3–10LA.

Geschlecht quer gedacht. Widerstandspotenziale und Gestaltungsmöglichkeiten in kirchlicher Praxis, hg. v. Maria Elisabeth Aigner / Johann Pock, Münster 2009, Sp. 3–10LA.

Gespräch über Jesus. Papst Benedikt XVI. im Dialog mit Martin Hengel, Peter Stuhlmacher und seinen Schülern in Castelgandolfo 2008, hg. v. Peter Kuhn, Tübingen 2010, Sp. 287–289.

Gestrich, Christof: Die Seele des Menschen und die Hoffnung der Christen. Evangelische Eschatologie vor der Erneuerung, Frankfurt a. M. 2009, Sp. 179–198LA.

Giesen, Rut von: Ökonomie der Kirche? Zum Verhältnis von theologischer und betriebswirtschaftlicher Rationalität in praktisch-theologischer Perspektive, Stuttgart 2009, Sp. 91–104LA.

Gilich, Benedikt: Die Verkörperung der Theologie. Gottesrede als Metaphorologie, Stuttgart 2011, Sp. 407–408.

Girardet, Klaus Martin: Der Kaiser und sein Gott. Das Christentum im Denken und in der Religionspolitik Konstantins des Großen, Berlin 2010, Sp. 118–121.

Glauben und Wissen. Ein Symposium mit Jürgen Habermas, hg. v. Rudolf Langthaler / Herta Nagl-Docekal, Berlin 2006, Sp. 131–134.

God's sacramental presence in the contemporary world. FS Lambert Leijssen, hg. v. Lieven Boeve / Joris Geldhof / Thomas Knieps-Port le Roi, Leuven 2010, Sp. 513–514.

Graf, Friedrich Wilhelm: Kirchendämmerung. Wie die Kirchen unser Vertrauen verspielen, München 2011, Sp. 355–368LA.

Greschat, Martin: Philipp Melanchthon. Theologe, Pädagoge und Humanist, Gütersloh 2010, Sp. 29–30.

Greschat, Martin: Protestantismus im Kalten Krieg. Kirche, Politik und Gesellschaft im geteilten Deutschland 1945–1963, Paderborn u.a. 2010, Sp. 219–220.

Hälbig, Klaus W.: Der Baum des Lebens. Kreuz und Thora in mystischer Deutung, Würzburg 2011, Sp. 502–504.

Hände weg! Sexuelle Gewalt in der Kirche, hg. v. Michael Albus / Ludwig Brüggemann, Kevelaer 2011, Sp. 355–368LA.

Hallermann, Heribert: Ratlos – oder gut beraten? Die Beratung des Diözesanbischofs, Paderborn 2010, Sp. 169–170.

Handbuch Gender und Religion, hg. v. Anna-Katharina Höpflinger / Ann Jeffers / Daria Pezzoli-Olgiati, Göttingen 2008, Sp. 3–10LA.

Handbuch Interreligiöse Seelsorge, hg. v. Helmut Weiß / Karl Federschmidt / Klaus Temme, Neukirchen-Vluyn 2010, Sp. 152–154.

Handl, Karin: Auf spirituellen Abwegen – Biographie des Missbrauchs, Neckenmarkt 2008, Sp. 355–368LA.

Hastetter, Michaela Christine: Pneumatologische Bildpastoral. Neue Zugänge zur Seelsorge mit Heilig-Geist-Bildern, Regensburg 2011, Sp. 507–508.

Haub, Rita / Oberholzer, Paul: Matteo Ricci und der Kaiser von China. Jesuitenmission im Reich der Mitte, Würzburg 2010, Sp. 212–214.

Hauber, Michael: Unsagbar nahe. Eine Studie zur Entstehung und Bedeutung der Trinitätstheologie Karl Rahners, Innsbruck 2011, Sp. 235.

Hebräische Bibel – Altes Testament. Tora, hg. v. Irmtraud Fischer / Mercedes Navarro Puerto / Andrea Taschl-Erber, Stuttgart 2010, Sp. 11–14.

Heil und Geschichte. Die Geschichtsbezogenheit des Heils und das Problem der Heilsgeschichte in der biblischen Tradition und in der theologischen Deutung, hg. v. Jörg Frey / Stefan Krauter / Hermann Lichtenberger, Tübingen 2009, Sp. 470–473.

Heilige Kirche – sündige Kirche. Brixner Theologisches Jahrbuch 1/2010, hg. im Auftrag des Professorenkollegiums der Philosophisch-Theologischen Hochschule Brixen v. Jörg Ernesti / Ulrich Fistill / Martin M. Lintner, Innsbruck 2011, Sp. 355–368LA.

Heimbach-Steins, Marianne: „nicht mehr Mann und Frau". Sozialethische Studien zu Geschlechterverhältnis und Geschlechtergerechtigkeit, Regensburg 2009, Sp. 3–10LA.

Herms, Eilert: Kirche in der Gesellschaft, Tübingen 2011, Sp. 443–456LA.

Hersperger, Patrick: Kirche, Magie und Aberglaube. „Superstitio" in der Kanonistik des 12. und 13. Jahrhunderts, Köln 2010, Sp. 517–518.

Heyden, Katharina: Die „Erzählung des Aphroditian". Thema und Variationen einer Legende im Spannungsfeld von Christentum und Heidentum, Tübingen 2009, Sp. 27–29.

Hinkel, Sascha: Adolf Kardinal Bertram. Kirchenpolitik in Kaiserreich und Weimarer Republik, Paderborn 2010, Sp. 216–217.

Hoff, Gregor Maria: Stichproben: Theologische Inversionen. Salzburger Aufsätze, Innsbruck/Wien 2010, Sp. 141–142.

Hoffmann, Paul: Jesus von Nazaret und die Kirche. Spurensicherung im Neuen Testament, Stuttgart 2009, Sp. 20–21.

Hohl, Heinrich: Das Amt des Metropoliten und die Metropolitanverfassung in der Lateinischen Kirche. Geschichte, Theologie und Recht, Essen 2010, Sp. 518–520.

Horn, Cornelia B. / Martens, John W.: "Let the little children come to me". Childhood and Children in Early Christianity, Washington D. C. 2009, Sp. 117–118.

Horst, Ulrich: Dogma und Theologie. Dominikanertheologen in den Kontroversen um die Immaculata Conceptio, Berlin 2009, Sp. 313–317.

Hourihane, Colum: Pontius Pilate, Anti-Semitism, and the Passion in Medieval Art, Princeton 2009, Sp. 256.

Huber, Michael: Gab es ein davidisch-salomonisches Großreich? Forschungsgeschichte und neuere Argumentationen aus der Sicht der Archäologie, Stuttgart 2010, Sp. 103–105.

In wilder zügelloser Jagd nach Neuem. 100 Jahre Modernismus und Antimodernismus in der katholischen Kirche, hg. v. Hubert Wolf / Judith Schepers, Paderborn 2009, Sp. 126–128.

Institutionalisierung und Profil der Religionspädagogik. Historisch-systematische Studien zu ihrer Genese als Wissenschaft, hg. v. Bernd Schröder, Tübingen 2009, Sp. 75–78.

Interkulturalität. Begegnung und Wandel in den Religionen, hg. v. Mariano Delgado / Guido Vergauwen, Stuttgart 2010, Sp. 341–343.

Ioan, Ovidiu: Muslime und Araber bei Īšō'yahb III. (649–659), Wiesbaden 2009, Sp. 296–298.

Israel's God and Rebecca's Children: Christology and Community in Early Judaism and Christianity. Essays in Honor of Larry W. Hurtado and Alan F. Segal, hg. v. David B. Capes / April D. DeConick / Helen K. Bond / Troy A. Miller, Waco, TX 2007, Sp. 107.

Jaap, Tanja: „Alle Juden sind ...". 50 Fragen zum Antisemitismus, hg. v. Anne Frank Haus Amsterdam, Mühlheim an der Ruhr 2008, Sp. 344–345.

Jäckel, Karin: Er war ein Mann Gottes, Köln 2010, Sp. 355–368LA.

Jens, Tilman: Freiwild. Die Odenwaldschule – Ein Lehrstück von Opfern und Tätern, Gütersloh 2011, Sp. 355–368LA.

Johannes Bugenhagen (1485–1558). Der Bischof der Reformation, hg. v. Irmfried Garbe / Heinrich Kröger, Leipzig 2010, Sp. 211–212.

Judaistik und neutestamentliche Wissenschaft. Standorte – Grenzen – Beziehungen, hg. v. Lutz Doering / Hans-Günther Waubke / Florian Wilk, Göttingen 2008, Sp. 16–17.

Jung, Christian: Meister Eckharts philosophische Mystik, Marburg 2010, Sp. 320–321.

Jung, Martin H.: Kirchengeschichte, Göttingen 2010, Sp. 207–210.

Karl Barth im europäischen Zeitgeschehen (1935–1950). Widerstand – Bewährung – Orientierung, hg. v. Michael Beintker / Christian Link / Michael Trowitzsch, Zürich 2010, Sp. 43–44.

Kasper, Walter: Die Liturgie der Kirche, Freiburg 2010, Sp. 160–161.

Katastrophen – und die Antworten der Religionen, hg. v. Wolfram Kinzig / Thomas Rheindorf, Würzburg 2011, Sp. 443–456LA.

Katholizimus im Kommen. Katholische Identität und gegenwärtige Veränderungsprozesse, hg. v. Claude Ozankom, Regensburg 2011, Sp. 443–456LA.

Kehl, Medard / Kessler, Stephan Ch.: Priesterlich werden. Anspruch für Laien und Kleriker, Würzburg 2010, Sp. 510–512.

Kerger, Tom: Pia interpretatio. Vier christliche Theologen im Gespräch mit dem Islam, Trier 2009, Sp. 156–157.

Killermann, Stefan: Die Rota Romana. Wesen und Wirken des päpstlichen Gerichtshofes im Wandel der Zeit, Frankfurt a. M. u. a. 2009, Sp. 83–85.

Kinder und Jugendliche als Opfer von Sexual- und Gewaltdelikten – wer nimmt ihre Interessen wahr? Dokumentation des 18. Mainzer Opferforums 2007, hg. v. WEISSER RING e.V., Baden-Baden 2008, Sp. 355–368LA.

Kirche und Katholizismus seit 1945, Bd. 6: Lateinamerika und Karibik, hg. v. Johannes Meier / Veit Straßner, Paderborn u. a. 2009, Sp. 304–306.

Kirche: Zeichen des Heils – Stein des Anstoßes. Vorträge der vierten Innsbrukker Theologischen Sommertage 2003, hg. v. Willibald Sandler / Andreas Vonach, Frankfurt 2004, Sp. 416–417.

Klein, Rebekka A.: Sozialität als Conditio Humana. Eine interdisziplinäre Untersuchung zur Sozialanthropologie in der experimentellen Ökonomik, Sozialphilosophie und Theologie, Göttingen 2010, Sp. 327–328.

Klerus und Pastoral, hg. v. Rainer Bucher / Johann Pock, Münster 2010, Sp. 349–350.

Klieber, Rupert: Jüdische – christliche – muslimische Lebenswelten der Donaumonarchie 1848–1918, Wien/Köln/Weimar 2010, Sp. 302–303.

Knoll, Alfons: „Derselbe Geist". Eine Untersuchung zum Kirchenverständnis in der Theologie der ersten Jesuiten, Paderborn 2007, Sp. 40–42.

Knorre, Peter von: Vergeblicher Gottesdienst. Die kultpolemischen Texte im Alten Testament, Stuttgart 2010, Sp. 197.

Körtner, Ulrich H. J.: Reformatorische Theologie im 21. Jahrhundert, Zürich 2010, Sp. 231–232.

Kolfhaus, Florian: Pastorale Verkündigung – Grundmotiv des Zweiten Vatikanischen Konzils. Untersuchungen zu „Unitatis Redintegratio", „Dignitatis Humanae" und „Nostra Aetate", Münster 2010, Sp. 128–129.

Koschorke, Martin: Jesus war nie in Bethlehem, Darmstadt 2007, Sp. 291–292.

Koslowski, Jutta: Die Einheit der Kirche in der ökumenischen Diskussion. Zielvorstellungen kirchlicher Einheit im katholisch-evangelischen Dialog, Berlin 2008, Sp. 65–67.

Kreiner, Armin: Das wahre Antlitz Gottes. Oder was wir meinen, wenn wir Gott sagen, Freiburg 2006, Sp. 332–334.

Krieg und Christentum. Religiöse Gewalttheorien in der Kriegserfahrung des Westens, hg. v. Andreas Holzem, Paderborn 2009, Sp. 423–425.

Kulturgeschichte des frühen Mittelalters. Von 500 bis 1200 n. Chr., hg. v. Anton Grabner-Haider / Johann Maier / Karl Prenner, Göttingen 2010, Sp. 121–123.

Kurowski, Philipp: Der menschliche Gott aus Levi und Juda. Die „Testamente der zwölf Patriarchen" als Quelle judenchristlicher Theologie, Tübingen 2010, Sp. 309–311.

L'autorité et les autorités. L'herméneutique théologique de Vatican II, hg. v. Gilles Routhier / Guy Jobin, Paris 2010, Sp. 418–419.

La réception du Concile Vatican II par les théologiens suisses / Die Rezeption des II. Vaticanums durch Schweizer Theologen, hg. v. Guy Bedouelle / Mariano Delgado, Fribourg 2011, Sp. 394–395.

Lahl, Alexander: Hoffnung auf ewiges Leben. Entscheidung und Auferstehung im Tod, Freiburg i. Br. 2009, Sp. 337–339.

Lassak, Sandra: „Wir brauchen Land zum Leben!" Widerstand von Frauen in Brasilien und feministische Befreiungstheologie, Ostfildern 2011, Sp. 429–431.

Lawrence Jr., Raymond J.: Sexualität und Christentum. Geschichte der Irrwege und Ansätze zur Befreiung, Innsbruck 2010, Sp. 355–368LA.

Lebkücher, Anja: Theologie der Natur. Wolfhart Pannenbergs Beitrag zum Dialog zwischen Theologie und Naturwissenschaft, Neukirchen-Vluyn 2011, Sp. 489–491.

Lehmann, Hartmut: Religiöse Erweckung in gottferner Zeit. Studien zur Pietismusforschung, Göttingen 2010, Sp. 215–216.

Linnenborn, Marius: Der Gesang der Kinder in der Liturgie. Eine liturgiewissenschaftliche Untersuchung zur Geschichte des Chorgesangs, Regensburg 2010, Sp. 516–517.

Liturgiereform vor Ort. Zur Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils in Bistum und Pfarrei, hg. v. Jürgen Bärsch / Winfried Haunerland, Regensburg 2010, Sp. 161–163.

Lochbrunner, Manfred: Hans Urs von Balthasar und seine Theologenkollegen. Sechs Beziehungsgeschichten, Würzburg 2009, Sp. 42–43.

Loretan, Adrian: Religionen im Kontext der Menschenrechte, Zürich 2010, Sp. 167–169.

Losansky, Sylvia: Öffentliche Kirche für Europa. Eine Studie zum Beitrag der christlichen Kirchen zum gesellschaftlichen Zusammenhalt in Europa. Eine Studie zur Öffentlichen Theologie, Leipzig 2010, Sp. 425–426.

Lutterbach, Hubertus: Kinder und Christentum. Kulturgeschichtliche Perspektiven auf Schutz, Bildung und Partizipation von Kindern zwischen Antike und Gegenwart, Stuttgart 2010, Sp. 383–384.

Lutterbach, Hubertus: Tot und heilig? Personenkult um „Gottesmenschen" in Mittelalter und Gegenwart, Darmstadt 2008, Sp. 307–308.

Mack, Ulrich: Handbuch Kinderseelsorge, Göttingen 2010, Sp. 252–253.

„... männlich und weiblich schuf er sie ..." (Gen 1,27). Zur Brisanz der Geschlechterfrage in Religion und Gesellschaft, hg. v. Sigrid Eder / Irmtraut Fischer, Innsbruck/Wien 2009, Sp. 3–10LA.

Malburg, Volker: Glauben lernen?! Inhaltliche Mindestanforderungen an die Sakramentenkatechese, Regensburg 2010, Sp. 78–79.

Malibabo, Balimbanga: Interkultureller Transfer und Lokalisierung des christlichen Glaubens im afrikanischen Kontext. Das Beispiel der Jamaa-Bewegung und der Cité Yeso-Nkumi im Kongo, Würzburg 2009, Sp. 149–150.

Management und Spiritualität. epd-Dokumentation Nr. 44/45, 21. Oktober 2008, hg. v. Gemeinschaftswerk der Evangelischen Publizistik (GEP), Frankfurt a. M. 2008, Sp. 91–104LA.

Mannsbilder. Kritische Männerforschung und theologische Frauenforschung im Gespräch, hg. v. Marie-Theres Wacker / Stefanie Rieger-Goertz, Berlin 2006, Sp. 3–10LA.

Maschmeier, Jens-Christian: Rechtfertigung bei Paulus. Eine Kritik alter und neuer Paulusperspektiven, Stuttgart 2010, Sp. 112–114.

Meier, Esther: Handbuch der Heiligen, Darmstadt 2010, Sp. 306–307.

Meißner, Axel: Martin Rades „Christliche Welt" und Armenien. Bausteine für eine internationale Ethik des Protestantismus, Berlin 2010, Sp. 317–318.

Mekhaiel, Nashaat: Untersuchungen zur Entstehungs- und Überlieferungsgeschichte des koptischen Difnars, Münster 2009, Sp. 158–159.

Mekhilta de-Rabbi Jishma'el. Ein früher Midrasch zum Buch Exodus. Aus dem Hebräischen übersetzt und hg. v. Günter Stemberger, Berlin 2010, Sp. 455.

Mendonca, Clemens: Christliche Spiritualität im indischen Kontext. Der Beitrag einer Minderheitenreligion zum interreligiösen Lernen, Ostfildern 2009, Sp. 431–432.

Mierau, Heike Johanna: Kaiser und Papst im Mittelalter, Köln 2010, Sp. 125–126.

Miggelbrink, Ralf: Lebensfülle. Für die Wiederentdeckung einer theologischen Kategorie, Freiburg 2009, Sp. 63–64.

Mikkelsen, Hans Vium: Reconciled Humanity. Karl Barth in Dialogue, Michigan 2010, Sp. 319–320.

Mink, Peter-Josef: Die Religiosität von Männern. Eine qualitativ-empirische Untersuchung von Männern der Jahrgänge 1945 bis 1955, Berlin 2009, Sp. 3–10LA.

Missbrauch: Kirche – Täter – Opfer, hg. v. Rotraud A. Perner, Wien u. a. 2010, Sp. 355–368LA.

Mission Revisited. Between Mission History and Intercultural Theology, hg. v. Volker Küster, Berlin 2010, Sp. 428–429.

Morgenthaler, Christoph: Seelsorge. Lehrbuch Praktische Theologie Bd. 3, Gütersloh 2009, Sp. 347–348.

Moritz von Sachsen – Ein Fürst der Reformationszeit zwischen Territorium und Reich. Internationales wissenschaftliches Kolloquium vom 26. bis 28. Juni 2003 in Freiberg, hg. v. Karlheinz Blaschke, Stuttgart 2007, Sp. 30–33.

Mühlen, Heribert: Im-Wir-sein. Grundlegung der Wir-Wissenschaft. Beitrag zu einer wirgemäßen Lebens- und Weltordnung. Aus dem Nachlass hg. v. Wilhelm Maas, Paderborn u. a. 2008, Sp. 326–327.

Müller, Barbara: Führung im Denken und Handeln Gregors des Großen, Tübingen 2009, Sp. 123–125.

Müller, Wunibald: Verschwiegene Wunden. Sexuellen Missbrauch in der katholischen Kirche erkennen und verhindern, München 2010, Sp. 355–368LA.

Munteanu, Daniel: Was ist der Mensch? Grundzüge und gesellschaftliche Relevanz einer ökumenischen Anthropologie anhand der Theologien von K. Rahner, W. Pannenberg und J. Zizioulas. Mit einem Vorwort von Jürgen Moltmann, Neukirchen-Vluyn 2010, Sp. 139–141.

Mutschler, Bernhard: Glaube in den Pastoralbriefen. Pistis als Mitte christlicher Existenz, Tübingen 2010, Sp. 294–296.

Mystik heute. Anfragen und Perspektiven, hg. v. Hermann Lichtenberger / Jürgen Moltmann / Elisabeth Moltmann-Wendel, Neukirchen-Vluyn 2011, Sp. 506–507.

„Nahe ist dir das Wort...". Schriftauslegung in Christentum und Islam, hg. v. Hansjörg Schmid / Andreas Renz / Bülent Ucar, Regensburg 2010, Sp. 72–73.

Naturwissenschaften und Theologie. Methodische Ansätze und Grundlagenwissen zum interdisziplinären Dialog, hg. v. Joachim Weinhardt, Stuttgart 2010, Sp. 325–326.

Neumann, Burkhard: „Gott Alles in Allem" (1 Kor 15,28). Eine Studie zum eschatologischen Denken Franz Anton Staudenmaiers, Münster 2010, Sp. 226–27.

Nielsen, Jasper Tang: Die kognitive Dimension des Kreuzes. Zur Deutung des Todes Jesu im Johannesevangelium, Tübingen 2009, Sp. 114–116.

Obst, Thorsten: Das Heilige und das Denken. Untersuchungen zur Phänomenologie des Heiligen bei Klaus Hemmerle, Würzburg 2010, Sp. 486–488.

Ordination – mehr als eine Beauftragung?, hg. v. Konrad Huber / Andreas Vonach, Münster 2010, Sp. 520–521.

Origeniana Nona. Origen and the religious practice of his time (Papers of the 9th International Origen Congress, Pécs, Hungary, 29 August – 2 September 2005), hg. v. György Heidl / Róbert Somos, Leuven 2009, Sp. 26–27.

Ornella, Alexander D.: Das vernetzte Subjekt. Eine theoretische Annäherung an das Verständnis von Subjektivität unter den Bedingungen der Informations- und Kommunikationstechnologien, Wien/Berlin 2010, Sp. 443–456LA.

Orsy, Ladislas: Receiving the Council. Theological and Canonical Insights and Debates, Dublin 2009, Sp. 81–82.

Otto, Eckart: Die Tora. Studien zum Pentateuch: Gesammelte Schriften, Wiesbaden 2009, Sp. 355–368.

Parker, David C.: Codex Sinaiticus. The History of the World's Oldest Bible, Peabody 2010, Sp. 380–382.

Pelgen, Franz S.: P. Joseph Fuchs O.S.B. professus Seligenstadiensis (1732–1782). Ein Mainzer Gelehrter und die Editionsgeschichte seiner archäologischen und klosterpolitischen Schriften, Mainz 2009, Sp. 298–299.

Pemsel-Maier, Sabine: Der Traum vom ewigen Leben. Jetzt verstehe ich die letzten Dinge, Stuttgart 2010, Sp. 179–198LA.

Peng-Keller, Simon: Einführung in die Theologie der Spiritualität, Darmstadt 2010, Sp. 248–251.

Personen-Lexikon Ökumene. Im Auftrag des Johann-Adam-Möhler-Instituts für Ökumenik hg. v. Jörg Ernesti / Wolfgang Thönissen, Freiburg i. Br. 2010, Sp. 64–65.

Pervo, Richard I.: Acts: A Commentary, Minneapolis 2009, Sp. 203–204.

Pesch, Otto H.: Katholische Dogmatik. Aus ökumenischer Erfahrung, Bd. 2: Die Geschichte Gottes mit den Menschen. Ekklesiologie – Sakramentenlehre – Eschatologie, Ostfildern 2010, Sp. 179–198LA.

Petrynko, Oleksandr: Der jambische Weihnachtskanon des Johannes von Damaskus. Einleitung – Text – Übersetzung – Kommentar, Münster 2010, Sp. 514–515.

Pilipenko, Evgeny: Person im Sakrament. Systematische Analysen der Entwürfe katholischer Theologen des 20. Jahrhunderts mit einem Brückenschlag zum Dyotheletismus, Regensburg 2010, Sp. 60–63.

Pius XI: Keywords. International Conference Milan 2009, hg. v. Alberto Guasco / Raffaella Perin, Münster 2010, Sp. 390–392.

Prejudice and Christian beginnings. Investigating Race, Gender, and Ethnicity in Early Christian Studies, hg. v. Laura Nasrallah / Elisabeth Schüssler-Fiorenza, Minneapolis, MN 2009, Sp. 241–242.

Public Theology for a Global Society. Essays in Honor of Max L. Stackhouse, hg. v. Deirdre King Hainsworth / Scott R. Paeth, Grand Rapids 2010, Sp. 443–456LA.

Pulsfort, Ernst: Herders Neuer Atlas der Religionen, Freiburg 2010, Sp. 438.

Pustejovsky, Otfrid: Christlicher Widerstand gegen die NS-Herrschaft in den Böhmischen Ländern. Eine Bestandsaufnahme zu den Verhältnissen im Sudetenland und dem Protektorat Böhmen und Mähren, Münster 2009, Sp. 35–36.

Quellen und Texte zur Benediktusregel, hg. v. Michaela Puzicha OSB, St. Ottilien 2007, Sp. 210–211.

Rahner, Johanna: Einführung in die christliche Eschatologie, Freiburg i. Br. 2010, Sp. 179–198LA, 408–410.

Ramadan, Tariq: Radikale Reform. Die Botschaft des Islam für die moderne Gesellschaft, München 2009, Sp. 87.

Ratzinger, Joseph – Benedikt XVI.: Jesus von Nazareth. Zweiter Teil. Vom Einzug in Jerusalem bis zur Auferstehung, Freiburg/Basel/Wien 2011, Sp. 287–289.

Reading Second Peter with New Eyes. Methodological Reassessments of the Letter of Second Peter, hg. v. Robert L. Webb / Duane F. Watson, London / New York 2010, Sp. 206–207.

Reber, Joachim: Spiritualität in sozialen Unternehmen. Mitarbeiterseelsorge – spirituelle Bildung – spirituelle Unternehmenskultur, Stuttgart 2009, Sp. 91–104LA.

Reception of Paulinism in Acts – Réception du paulinisme dans les Actes des apôtres, hg. v. Daniel Marguerat, Leuven 2009, Sp. 205–206.

Reinert, Andreas: Die Salomofiktion. Studien zur Struktur und Komposition des Koheletbuches, Neukirchen-Vluyn 2010, Sp. 456–457.

Reinhard, Wolfgang: Paul V. Borghese (1605–1621). Mikropolitische Papstgeschichte. Mit CD-ROM (Mitglieder und Positionen der Kurie Pauls V.), Stuttgart 2009, Sp. 389–390.

Religion und Wende in Ostmittel- und Südosteuropa 1989–2009. Tagungsband zum gleichnamigen Symposion anlässlich des 20. Jahrestags des Falls des Eisernen Vorhangs. Wien, im Oktober 2009, hg. v. Johann Marte / Vincenc Rajšp / Karl W. Schwarz / Miroslav Polzer, Innsbruck/Wien 2010, Sp. 245–247.

Religionen – Wahrheitsansprüche – Konflikte. Theologische Perspektiven, hg. v. Walter Dietrich / Wolfgang Lienemann, Zürich 2010, Sp. 443–456LA.

Religionsfreiheit und Pluralismus. Entwicklungslinien eines katholischen Lernprozesses, hg. v. Karl Gabriel / Christian Spieß / Katja Winkler, Paderborn 2010, Sp. 420–421.

Religionspolitik – Öffentlichkeit – Wissenschaft. Studien zur Neuformierung von Religion in der Gegenwart, hg. v. Martin Baumann / Frank Neubert, Zürich 2010, Sp. 443–456LA.

Richter, Hedwig: Pietismus im Sozialismus. Die Herrnhuter Brüdergemeine in der DDR, Göttingen 2009, Sp. 392–394.

Ringleben, Joachim: Gott im Wort. Luthers Theologie von der Sprache her. Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie, Tübingen 2010, Sp. 481–483.

Ritter, André: Nebeneinander oder miteinander vor dem Einen Gott? Eine Studie zur Frage des gemeinsamen Betens und Feierns von Juden, Christen und Muslimen, Münster u. a. 2010, Sp. 346.

Robinson, Geoffrey: Macht, Sexualität und die katholische Kirche. Eine notwendige Konfrontation, Oberursel 2010, Sp. 355–368LA.

Rompuy, Herman van: Christentum und Moderne. Werte für die Zukunft Europas. Aus dem Niederländischen übersetzt von Karl Georg Cadenbach, Kevelaer 2010, Sp. 443–456LA.

Rose, Miriam: Fides caritate formata. Das Verhältnis von Glaube und Liebe in der Summa Theologiae des Thomas von Aquin, Göttingen 2007, Sp. 334–335.

Rüpke, Ulrike / Rüpke, Jörg: Die 101 wichtigsten Fragen: Götter und Mythen der Antike, München 2010, Sp. 433–434.

Ruhstorfer, Karlheinz: Gotteslehre, Paderborn u. a. 2010, Sp. 232–234.

Sadzio, Maik: Kulturenwende. Transkulturelle und transreligiöse Identitäten – Auswertung einer empirischen Studie unter pädagogischen MultiplikatorInnen in Bélem-Pará/Brasilien, Norderstedt 2010, Sp. 150–151.

Sancho Fermín, Francisco Javier: Loslassen. Edith Steins Weg von der Philosophie zur karmelitischen Mystik. Eine historische Untersuchung, hg. v. José Sánchez de Murillo / Martin Thurner, Stuttgart 2007, Sp. 50–51.

Schallenberg, Peter: Gott, das Gute und der Mensch. Grundlagen katholischer Moraltheologie, Paderborn 2009, Sp. 144–146.

Schiffman, Lawrence H.: Qumran and Jerusalem. Studies in the Dead Sea Scrolls and the History of Judaism, Grand Rapids / Cambridge 2010, Sp. 374–377.

Schlegel, Helmut: Spiritual Coaching. Führen und Begleiten auf der Basis geistlicher Grundwerte, Würzburg 2009, Sp. 91–104LA.

Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst: Christliche Sittenlehre (Vorlesung im Wintersemester 1826/27). Nach größtenteils unveröffentlichten Hörernachschriften und nach teilweise unveröffentlichten Manuskripten Schleiermachers hg. u. eingel. v. Hermann Peiter. Bd. 1: Hörernachschriften, Münster 2011, Sp. 398–400.

Schmemann, Alexander: Die Mutter Gottes. Aus dem Russischen und Amerikanischen übers. v. Marta Pavlíková und Cornelia Capol, Einsiedeln/Freiburg 2010, Sp. 438.

Schmid, Konrad: Hiob als biblisches und antikes Buch. Historische und intellektuelle Kontexte seiner Theologie, Stuttgart 2010, Sp. 105–106.

Schmidt, Christine D: Sühne oder Sanktion? Die öffentliche Kirchenbuße in den Fürstbistümern Münster und Osnabrück während des 17. und 18. Jahrhunderts, Münster 2009, Sp. 173.

Schnocks, Johannes: Rettung und Neuschöpfung. Studien zur alttestamentlichen Grundlegung einer gesamtbiblischen Theologie der Auferstehung, Göttingen 2009, Sp. 458–460.

Scholl, Norbert: Religiös ohne Gott? Warum wir heute anders glauben, Darmstadt 2009, Sp. 247–248.

Schule für Frieden und Hoffnung. Zusammen leben und lernen von Christen und Muslimen im Nahen Osten. Einführung und Unterrichtsbausteine für Schule und Gemeinde, hg. v. Katja Baur / Michael Landgraf, Münster 2010, Sp. 157–158.

Schultze, Andrea: „In Gottes Namen Hütten bauen". Kirchlicher Landbesitz in Südafrika: Die Berliner Mission und die Evangelisch-Lutherische Kirche Südafrikas zwischen 1834 und 2005, München 2005, Sp. 300–302.

Schulz, Günther / Ziemer, Jürgen: Mit Wüstenvätern und Wüstenmüttern im Gespräch. Zugänge zur Welt des frühen Mönchtums in Ägypten, Göttingen 2010, Sp. 311–313.

Schuster, Norbert: Kursbuch Management und Theologie. Führen und Leiten als spirituelle und theologische Kompetenz, Freiburg i. Br. 2008, Sp. 91–104LA.

Sexuelle Gewalt: Fragen an Kirche und Theologie, hg. v. Stephan Goertz / Herbert Ulonska, Münster 2010, Sp. 355–368LA.

Sia, Marian F. / Sia, Santiago: From Question to Quest. Literary-Philosophical Enquiries into the Challenges of Life, Newcastle upon Tyne 2010, Sp. 322–323.

Sister, carry on! Ökumenische Feministische Theologie. Ein Arbeitsbuch, hg. v. Bärbel Fünfsinn / Kerstin Möller, Kiel/Hamburg 2009, Sp. 3–10LA.

Sohn-Kronthaler, Michaela / Sohn, Andreas: Frauen im kirchlichen Leben. Vom 19. Jahrhundert bis heute, Kevelaer u. a. 2008, Sp. 303–304.

Sorace, Marco A.: Avantgarde nach ihrem Ende. Von der Transformation der avantgardistischen Kunst des 20. Jahrhunderts. Ein Beitrag zur theologischen Kunstkritik, Freiburg 2007, Sp. 256–258.

Spangenberg, Volker / Heinze, André: Der historische Jesus im Spannungsfeld von Glaube und Geschichte, Leipzig 2010, Sp. 290–291.

Speck, Tobias: Quod omnes tangit. Rezeption als ekklesiologisches Phänomen bei Matthäus Romanus und Wilhelm von Ockham, Freiburg 2009, Sp. 222–223.

Spehr, Christopher: Luther und das Konzil. Zur Entwicklung eines zentralen Themas in der Reformationszeit, Tübingen 2010, Sp. 223–225.

Spiritus et Littera. Beiträge zur Augustinusforschung. Festschrift zum 80. Geburtstag von Cornelius Petrus Mayer OSA, hg. v. Guntram Förster / Andreas E. J. Grote / Christof Müller, Würzburg 2009, Sp. 480–481.

Sprinkle, Preston M.: Law and Life: The Interpretation of Leviticus 18:5 in Early Judaism and in Paul, Tübingen 2008, Sp. 438–439.

Stein, Hans Joachim: Frühchristliche Mahlfeiern. Ihre Gestalt und ihre Bedeutung nach der neutestamentlichen Briefliteratur und der Johannesoffenbarung, Tübingen 2008, Sp. 468–470.

Stettler, Christian: Das letzte Gericht. Studien zur Endgerichtserwartung von den Schriftpropheten bis Jesus, Tübingen 2011, Sp. 285–287.

Stinglhammer, Hermann: Einführung in die Schöpfungstheologie, Darmstadt 2011, Sp. 488–489.

Stobbe, Heinz-Günther: Religion, Gewalt und Krieg. Eine Einführung, Stuttgart 2010, Sp. 421–422.

Stock, Alex: Poetische Dogmatik. Schöpfungslehre. Erster Bd.: Himmel und Erde, Paderborn 2010, Sp. 491–494.

Strube, Sonja Angelika: Bibelverständnis zwischen Alltag und Wissenschaft. Eine empirisch-exegetische Studie auf der Basis von Joh 11,1–46, Münster 2009, Sp. 23–25.

Surall, Frank: Ethik des Kindes. Kinderrechte und ihre theologisch-ethische Rezeption, Stuttgart 2009, Sp. 146–147.

Taxacher, Gregor: Apokalyptische Vernunft. Das biblische Geschichtsdenken und seine Konsequenzen, Darmstadt 2010, Sp. 179–198LA.

Taylor, Charles: Ein säkulares Zeitalter. Aus dem Englischen v. Joachim Schulte, Frankfurt a. M. 2009, Sp. 401–405.

The Council Notes of Edward Schillebeeckx 1962–1963. Critically annotated bilingual, hg. v. Karim Schelkens, Leuven 2011, Sp. 484–486.

The Problem of Hell. A Philosophical Anthology, hg. v. Joel Buenting, Farnham 2010, Sp. 53–54.

The Reception and Interpretation of the Bible in Late Antiquity: Proceedings of the Montreal Colloquium in Honour of Charles Kannengiesser, hg. v. Lorenzo DiTommaso / Lucian Turcescu, Leiden 2008, Sp. 220.

The Role of Religion in 21st Century Public Schools, hg. v. Steven P. Jones / Eric Sheffield, New York u. a. 2009, Sp. 426–428.

The Routledge Companion to Early Christian Thought, hg. v. D. Jeffrey Bingham, London 2009, Sp. 308–309.

THEOBALD, Michael: Das Evangelium nach Johannes. Kapitel 1–12, Regensburg 2009, Sp. 466–468.

Theologie und Geschlecht. Dialoge querbeet, hg. v. Heike WALZ / David PLÜSS, Zürich/Berlin 2008, Sp. 3–10LA.

THIESSEN, Jacob: Die Auferstehung Jesu in der Kontroverse. Hermeneutisch-exegetische und theologische Überlegungen, Berlin 2009, Sp. 21–23.

TONEY, Carl N.: Paul's Inclusive Ethic. Resolving Community Conflicts and Promoting Mission in Romans 14–15, Tübingen 2008, Sp. 439.

TORRES QUEIRUGA, Andrés: Die Wiederentdeckung der Schöpfung. Für eine menschliche Religion, Darmstadt 2008, Sp. 324–325.

VEGGE, Ivar: 2 Corinthians. A Letter about Reconciliation: A Psychological, Epistolographical and Rhetorical Analysis, Tübingen 2008, Sp. 351.

VIALLE, Cathérine: Une analyse comparée d'Esther TM et LXX. Regard sur deux récits d'une même histoire, Leuven 2010, Sp. 457–458.

WABEL, Thomas: Die nahe ferne Kirche. Studien zu einer protestantischen Ekklesiologie in kulturhermeneutischer Perspektive, Tübingen 2010, Sp. 142–144.

WAGENSOMMER, Georg: How to teach the Holocaust. Didaktische Leitlinien und empirische Forschung zur Religionspädagogik nach Auschwitz, Frankfurt a. M. 2009, Sp. 79–81.

Was letztlich zählt. Eschatologie, hg. v. Rudolf ENGLERT / Helga KOHLER-SPIEGEL / Norbert METTE / Elisabeth NAURATH / Friedrich SCHWEITZER, Neukirchen-Vluyn 2010, Sp. 497–499.

WASSERMANN, Emma: The Death of the Soul in Romans 7. Sin, Death, and the Law in Light of Hellenistic Moral Psychology, Tübingen 2008, Sp. 439.

WASSILOWSKY, Günther: Die Konklavereform Gregors XV. (1621/22). Wertekonflikte, symbolische Inszenierung und Verfahrenswandel im posttridentinischen Papsttum, Stuttgart 2010, Sp. 214–215.

WEBER, Beat: Werkbuch Psalmen III. Theologie und Spiritualität des Psalters und seiner Psalmen, Stuttgart 2010, Sp. 199–201.

WEDDERBURN, Alexander J. M.: Jesus and the Historians, Tübingen 2010, Sp. 202–203.

Wege zum Frieden. Die internationale Friedensarbeit der Gemeinschaft Sant'Egidio, hg. v. Roberto MOROZZO DELLA ROCCA, Würzburg 2010, Sp. 253–255.

WEIMAR, Peter: Eine Geschichte voller Überraschungen. Annäherungen an die Jonaerzählung, Stuttgart 2009, Sp. 14–16.

WEIß, Andreas / IHLI, Stefan / FRANK, Engelbert: Ius processuale matrimoniale. Synopsis normarum Ecclesiae Catholicae, Norderstedt 2010, Sp. 86.

WEIß, Bardo: Jesus Christus bei den frühen deutschen Mystikerinnen. Teil II: Das Wirken, Paderborn 2010, Sp. 45–47.

Weltkirchliche Grundoptionen. 30 Jahre Puebla. Erinnerungen und Impulse für die deutschsprachige Theologie und Glaubenskommunikation, hg. v. Thomas SCHREIJÄCK / Knut WENZEL, Berlin 2009, Sp. 419–420.

Weltkonstruktionen. Religiöse Weltdeutung zwischen Chaos und Kosmos vom Alten Orient bis zum Islam, hg. v. Peter GEMEINHARDT / Annette ZGOLL, Tübingen 2010, Sp. 239–240.

WENDEBOURG, Dorothea: Essen zum Gedächtnis. Der Gedächtnisbefehl in den Abendmahlstheologien der Reformation, Tübingen 2009, Sp. 36–39.

WENDEL, Saskia: Religionsphilosophie, Stuttgart 2010, Sp. 400–401.

WENGST, Klaus: Das Regierungsprogramm des Himmelreichs. Eine Auslegung der Bergpredigt in ihrem jüdischen Kontext, Stuttgart 2010, Sp. 464–466.

Wenn sich Tiere in der Theologie tummeln. Ansätze einer theologischen Zoologie, hg. v. Rainer HAGENCORD, Regensburg 2010, Sp. 236–239.

WENZ, Gunther: Studium Systematische Theologie. Bd. 5: Christus. Jesus und die Anfänge der Christologie; Bd. 6: Geist. Zum pneumatologischen Prozess altkirchlicher Lehrentwicklung, Göttingen 2011, Sp. 494–497.

WERBICK, Jürgen: Einführung in die theologische Wissenschaftslehre, Freiburg i. Br. 2010, Sp. 174.

WHITFORD, David M.: The Curse of Ham in the Early Modern Era. The Bible and the Justifications for Slavery, Farnham/Burlington 2009, Sp. 225–226.

Wie lässt sich über Gott sprechen? Von der negativen Theologie Plotins bis zum religiösen Sprachspiel Wittgensteins, hg. v. Werner SCHÜßLER, Darmstadt 2008, Sp. 330–332.

WIEDMAIER, Manuela: Wenn sich Mädchen und Jungen Gott und die Welt ausmalen ... Feinanalysen filmisch dokumentierter Malprozesse, Berlin 2008, Sp. 3–10LA.

WINTERSTEIN, Ulrike: Vertriebener Klerus in Sachsen 1945–1955, Paderborn u. a. 2010, Sp. 217–218.

WITMER, Stephen E.: Divine Instruction in Early Christianity, Tübingen 2008, Sp. 174.

WOLLBOLD, Andreas: Als Priester leben. Ein Leitfaden, Regensburg 2010, Sp. 251–252.

WOLZ-GOTTWALD, Eckard: Atlas der Weltreligionen. Das Basiswissen, Petersberg 2010, Sp. 174–175.

Wunder. Poetik und Politik des Staunens im 20. Jahrhundert, hg. v. Alexander C. T. GEPPERT / Till KÖSSLER, Berlin 2011, Sp. 523.

YATES, John W.: The Spirit and Creation in Paul, Tübingen 2008, Sp. 524.

Zeit wahrnehmen. Feministisch-theologische Perspektiven auf das Erste Testament, hg. v. HEDWIG-JAHNOW-FORSCHUNGSPROJEKT, Stuttgart 2010, Sp. 283–284.

Zeugnis, Einladung, Bekehrung. Mission in Christentum und Islam, hg. v. Hansjörg SCHMID / Ayse BASOL-GÜRDAL / Anja MIDDELBECK-VARWICK / Bülent UCAR, Regensburg 2011, Sp. 432–433.

ZINDEL, Daniel: Geistesgegenwärtig führen. Spiritualität und Management, Schwarzenfeld 2009, Sp. 91–104LA.

IV. Theologische Literatur

Sp. 258–263, 524–527.

V. Dissertations- und Habilitationsverzeichnis

Dissertationen: Sp. I–XIV (ThRv 2/2011)
Habilitationen: Sp. XIV–XVI (ThRv 2/2011)

VI. Jahresverzeichnis

106. Jahrgang / 2010: Sp. V–XIV (ThRv 1/2011)

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 1 | **2011** | **107. Jahrgang**

Glaube und Geschlecht. Neuere Publikationen im Feld geschlechtersensibler Theologien
(Aurica Nutt) . . . . . Sp. 3

Exegese / Bibelwissenschaft . . . . . Sp. 11

Hebräische Bibel – Altes Testament. Tora, hg. v. Irmtraud Fischer / Mercedes Navarro Puerto / Andrea Taschl-Erber (Othmar Keel)

Weimar, Peter: Eine Geschichte voller Überraschungen. Annäherungen an die Jonaerzählung (Martin Mulzer)

Judaistik und neutestamentliche Wissenschaft. Standorte – Grenzen – Beziehungen, hg. v. Florian Wilk / Lutz Doering / Hans-Günther Waubke (Matthias Blum)

Barth, Karl: Erklärungen des Epheser- und des Jakobusbriefes. 1919–1929 (Johannes Schelhas)

Hoffmann, Paul: Jesus von Nazaret und die Kirche. Spurensicherung im Neuen Testament (Hildegard Scherer)

Thiessen, Jacob: Die Auferstehung Jesu in der Kontroverse. Hermeneutisch-exegetische und theologische Überlegungen (Günter Röhser)

Strube, Sonja Angelika: Bibelverständnis zwischen Alltag und Wissenschaft. Eine empirisch-exegetische Studie auf der Basis von Joh 11,1–46 (Christian Schramm)

Kirchengeschichte . . . . . Sp. 26

Origeniana Nona. Origen and the religious practice of his time (Papers of the 9th International Origen Congress, Pécs, Hungary, 29 August – 2 September 2005), hg. v. György Heidl / Róbert Somos (Christian Hengstermann)

Heyden, Katharina: Die „Erzählung des Aphroditian". Thema und Variationen einer Legende im Spannungsfeld von Christentum und Heidentum (Theresia Hainthaler)

Greschat, Martin: Philipp Melanchthon. Theologe, Pädagoge und Humanist (Ute Gause)

Moritz von Sachsen – Ein Fürst der Reformationszeit zwischen Territorium und Reich. Internationales wissenschaftliches Kolloquium vom 26. bis 28. Juni 2003 in Freiberg, hg. v. Karlheinz Blaschke
Die sächsischen Kurfürsten während des Religionsfriedens von 1555 bis 1618. Symposium anläßlich des Abschlusses der Edition „Politische Korrespondenz des Herzogs und Kurfürsten Moritz von Sachsen" vom 15. bis 18. September 2005 in Leipzig. Veranstaltet von der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig und dem Theologischen Arbeitskreis für Reformationsgeschichtliche Forschung Berlin, hg. v. Helmar Junghans (Klaus Unterburger)

Altermatt, Urs: Konfession, Nation und Rom. Metamorphosen im schweizerischen und europäischen Katholizismus des 19. und 20. Jahrhunderts (Stephan Mokry)

Pustejovsky, Otfrid: Christlicher Widerstand gegen die NS-Herrschaft in den Böhmischen Ländern. Eine Bestandsaufnahme zu den Verhältnissen im Sudetenland und dem Protektorat Böhmen und Mähren (René Küpper)

Theologiegeschichte . . . . . Sp. 36

Wendebourg, Dorothea: Essen zum Gedächtnis. Der Gedächtnisbefehl in den Abendmahlstheologien der Reformation (Wolfgang Thönissen)

Knoll, Alfons: „Derselbe Geist". Eine Untersuchung zum Kirchenverständnis in der Theologie der ersten Jesuiten (Klaus Unterburger)

Lochbrunner, Manfred: Hans Urs von Balthasar und seine Theologenkollegen. Sechs Beziehungsgeschichten (Wolfgang W. Müller)

Karl Barth im europäischen Zeitgeschehen (1935–1950). Widerstand – Bewährung – Orientierung, hg. v. Michael Beintker / Christian Link / Michael Trowitzsch (Benjamin Dahlke)

Dahlke, Benjamin: Die katholische Rezeption Karl Barths. Theologische Erneuerung im Vorfeld des Zweiten Vatikanischen Konzils (Peter Lüning)

Mystik . . . . . Sp. 45

Weiß, Bardo: Jesus Christus bei den frühen deutschen Mystikerinnen. Teil II: Das Wirken (Gotthard Fuchs)

Bill-Mrziglod, Michaela: „Wie lebst du, ohne den du nicht leben kannst?" / „¿Cómo vives, sin quien vivir no puedes?" Die mystische Poesie Luisa de Carvajal y Mendozas (spanisch/deutsch) (Katrin Bederna / Annegret Langenhorst)

Sancho Fermín, Francisco Javier: Loslassen. Edith Steins Weg von der Philosophie zur karmelitischen Mystik. Eine historische Untersuchung, hg. v. José Sánchez de Murillo / Martin Thurner (Katharina Westerhorstmann)

Philosophie . . . . . Sp. 51

Flasch, Kurt: Kampfplätze der Philosophie. Große Kontroversen von Augustin bis Voltaire (Oliver J. Wiertz)

The Problem of Hell. A Philosophical Anthology, hg. v. Joel Buenting (Jürgen Bründl)

Gamm, Gerhard: Philosophie im Zeitalter der Extreme. Eine Geschichte philosophischen Denkens im 20. Jahrhundert (Klaus E. Müller)

Systematische Theologie . . . . . Sp. 58

Bjergsø, Michael O.: Kierkegaards deiktische Theologie. Gottesverhältnis und Religiosität in den erbaulichen Reden (Heiko Schulz)

Pilipenko, Evgeny: Person im Sakrament. Systematische Analysen der Entwürfe katholischer Theologen des 20. Jahrhunderts mit einem Brückenschlag zum Dyotheletismus (Gunther Wenz)

Miggelbrink, Ralf: Lebensfülle. Für die Wiederentdeckung einer theologischen Kategorie (Ulrike Link-Wieczorek)

Ökumene und interreligiöser Dialog . . . . Sp. 64

Personen-Lexikon Ökumene. Im Auftrag des Johann-Adam-Möhler-Instituts für Ökumenik hg. v. Jörg Ernesti und Wolfgang Thönissen (Michael Kappes)

Koslowski, Jutta: Die Einheit der Kirche in der ökumenischen Diskussion. Zielvorstellungen kirchlicher Einheit im katholisch-evangelischen Dialog (Bernd Jochen Hilberath)

Frankemölle, Hubert: Das jüdische Neue Testament und der christliche Glaube. Grundlagenwissen für den jüdisch-christlichen Dialog (Karl-Heinrich Ostmeyer)

Böttrich, Christfried / Ego, Beate / Eissler, Friedemann: Abraham in Judentum, Christentum und Islam (Thomas Naumann)

„Nahe ist dir das Wort …". Schriftauslegung in Christentum und Islam, hg. von Hansjörg Schmid / Andreas Renz / Bülent Ucar (Tobias Specker)

Ceylan, Rauf: Die Prediger des Islam. Imame – wer sie sind und was sie wirklich wollen (Menno Preuschaft)

Religionspädagogik . . . . . Sp. 75

Institutionalisierung und Profil der Religionspädagogik. Historisch-systematische Studien zu ihrer Genese als Wissenschaft, hg. v. Bernd Schröder (Hans-Georg Ziebertz)

Malburg, Volker: Glauben lernen?! Inhaltliche Mindestanforderungen an die Sakramentenkatechese (Karl Bopp)

Wagensommer, Georg: How to teach the Holocaust. Didaktische Leitlinien und empirische Forschung zur Religionspädagogik nach Auschwitz (Matthias Blum)

Kirchenrecht . . . . . Sp. 81

Orsy, Ladislas: Receiving the Council. Theological and Canonical Insights and Debates (Massimo Faggioli)

Demel, Sabine: Spiritualität des Kirchenrechts (Reinhild Ahlers)

Killermann, Stefan: Die Rota Romana. Wesen und Wirken des päpstlichen Gerichtshofes im Wandel der Zeit (Andreas Weiß)

Weiß, Andreas / Ihli, Stefan / Frank, Engelbert: Ius processuale matrimoniale. Synopsis normarum Ecclesiae Catholicae (Klaus Lüdicke)

Kurzrezensionen . . . . . Sp. 86

LS: theol A 010

TR

Gd 128.4

ZIDV

Glaube und Geschlecht. Neuere Publikationen im Feld geschlechtersensibler Theologien

Von Aurica Nutt

Die schon oft totgesagte feministische Theologie ist nicht verschwunden, sondern ihre Ansätze sind weitestgehend zu geschlechtersensiblen Theologien übergegangen. Diese nehmen die Analysekategorie Geschlecht als eine ernst, die Männer *und* Frauen betrifft. Wie feministische Theologien intendieren sie das Ende geschlechterbedingter Ungerechtigkeiten. Bereits seit den 90er Jahren des 20. Jh.s wird „Geschlecht" in zweierlei Hinsicht analysiert und diskutiert, als soziales Konstrukt – „gender" – und als biologisches Geschlecht – „sex". Auch letzteres wird mittlerweile häufig nicht mehr als naturgegeben verstanden, da durchaus nicht alle Menschen eindeutig einem der beiden Geschlechter zugeordnet werden können. Dies widerspricht der gängigen Vorstellung, dass jeder Mensch „von Natur aus" entweder männlich oder weiblich sei.

Was ist mit dem im Titel verwendeten Begriff „geschlechtersensibel" gemeint? Um auszudrücken, dass „Geschlecht" eine zu hinterfragende Konstruktion darstellt, kann auch das deutsche anstelle des englischen Worts „gender" verwendet werden. „Das deutsche Wort Geschlecht kann sowohl das biologische Geschlecht (des Körpers) als auch das soziale Geschlecht umfassen […]."[1] Die Theologin Heike Walz zieht die Bezeichnung „geschlechtersensibel" dem Begriff „feministisch" vor, um darauf hinzuweisen, „dass beide Geschlechter in Relation zueinander behandelt werden"[2]. Allerdings fehlt dem Begriff ‚geschlechtersensibel' die Implikation der Parteilichkeit „für den Feminismus als Bewegung"[3] und für die besonderen Interessen von Frauen, während zugleich ‚Feminismus' oder ‚feministisch' durchaus beide Geschlechter im Blick hat.[4]

In diesem Überblick sollen ausgewählte neuere deutschsprachige Monographien und Sammelbände vorgestellt werden, wobei eine Konzentration auf systematisch- und praktisch-theologische Werke erfolgt. Um zu beschreiben, auf welch unterschiedliche Weisen Geschlecht thematisiert wird, ist eine von Heike Walz vorgenommene Unterscheidung hilfreich, eine „Systematik von fünf Geschlechterwahrnehmungsweisen"[5], die „unterscheidet zwischen *abwesender Anwesenheit von Geschlecht, Geschlechterfestlegungen, Geschlechter-Differenzen, Geschlechterkonstruktivismus* und *Geschlechterdekonstruktivismus.*"[6]

Die erste Wahrnehmungsweise nennt Walz die in vielen theologischen Ansätzen feststellbare „abwesende Anwesenheit von Geschlecht"[7]. „Diese Theologien entziehen sich einer Reflexion der Geschlechterproblematik, negieren deren Relevanz für die Theologie oder gehen von der Annahme aus, die Reflexion der Geschlechterproblematik verdanke sich partikularen Interessen, meist einiger weniger Frauen, die für ‚das Ganze der Theologie' keine Bedeutung hätten."[8] Eine weitere Wahrnehmungsweise von Geschlecht nennt Walz „Frausein und Mannsein festgelegt": „Die Frau- oder Mannsein festlegende Wahrnehmungsweise meint, dass in der Theologie von konkreten Erfahrungen oder Ideen auf ein grundlegendes, überzeitliches und interkulturell gleichbleibendes Frausein geschlossen wird."[9] In diesem Überblick werden Schriften, welche einer dieser beiden Kategorien zuzuordnen sind, nicht besprochen, tauchen aber als Gegenstand der Kritik in zahlreichen der vorliegenden Bücher auf.

Die dritte Wahrnehmungsweise bezeichnet Walz als „Geschlechter-Differenzen: Verflechtung von Konfliktlinien". Hier wird die komplexe Verschränkung von Benachteiligung aus unterschiedlichen Gründen in den Blick genommen.

Die vierte Wahrnehmungsweise, „Gender interaktiv und soziokulturell konstruiert", beschreibt eine konstruktivistische Sicht auf Geschlecht: ‚Männlichkeit' stellt als Geschlechtszugehörigkeit eine Norm dar, die auf vergleichbare Weise konstruiert ist wie ‚Weiblichkeit'.[10] Die fünfte Wahrnehmungsweise, „Natürliches Körpergeschlecht in Frage gestellt", bezeichnet die Dekonstruktion von Geschlecht sowohl im Sinne von „gender" als auch von „sex" und stellt Geschlecht als Kategorie grundsätzlich in Frage.[11]

Werke Feministischer Theologie

Der dritten Wahrnehmungsweise von Geschlecht können die Bücher „Feministische Theologie. Initiativen, Kirchen, Universitäten – eine Erfolgsgeschichte"[12] und „Sister, carry on! Ökumenische Feministische Theologie"[13] zugeordnet werden: Beide verorten sich selbst im Feld feministischer Theologie und sind ausschließlich von Frauen verfasst, reflektieren aber nicht ausschließlich die Geschlechterthematik und zeigen damit die „Verflechtung von Konfliktlinien" auf, von denen Geschlecht lediglich eine ist.

„Feministische Theologie" stellt einen historischen Rückblick und eine aktuelle Bestandsaufnahme der Verankerung feministischer Theologie in und neben „der" Kirche dar. Das umfassende Werk ist ein Projekt der „Initiative *tempo!* zur Institutionalisierung Feministischer Theologie" und daher vor allem auf die protestantischen Kirchen bezogen, was verständlich, aber zugleich aus römisch-katholischer Perspektive zu bedauern ist. Von Format und Umschlaggestaltung her ähnelt die „Erfolgsgeschichte" dem „Wörterbuch Feministische Theologie", das 2002 in zweiter, überarbeiteter Auflage erschien, und dem „Kompendium Feministische Bibelauslegung" von 1999 (ebenfalls in zweiter Auflage) und kann wie diese beiden durchaus den Status eines Standardwerks beanspruchen.[14]

Die Einführung erläutert „Phasen feministischer Theologie", den dem Bd. zugrunde gelegten Begriff von Institutionen, das überwiegend protestantische Profil und den Aufbau des Buchs. Jedes der nun folgenden Kap. kann eine eigene Einführung und ein eigenes Fazit aufweisen.

Das erste Kap., „Initiativen, Netzwerke, Vereine" listet „Veröffentlichungen" sowie Möglichkeiten zum „Studieren und Forschen" und der „Vernetzung – Kommunikation – Begegnung" auf. „Kirche als Ort Feministischer Theologie" ist Gegenstand von Kap. 2, das „Frauenarbeit", „Frauenbildungsarbeit in der Evangelischen Kirche", „Feministische (Religions-)Pädagogik", „Liturgie und Sprache", „Pfarrerin-

[1] Walz, Heike: „nicht mehr männlich und weiblich …"? Ekklesiologie und Geschlecht in ökumenischem Horizont, Frankfurt a. M.: Lembeck 2006, 53. Walz nennt die zahlreichen Felder, in denen Geschlecht eine Rolle spielt; es „durchzieht sämtliche individuellen, sozialen und gesellschaftlichen Lebensbereiche: die individuelle Psyche, Sozialisierungsprozesse, soziale Interaktionen, das Alltagshandeln, Geschlechterbeziehungen in Partnerschaften und Ehen, politische Systeme, Machtverhältnisse, Wissenschafts- und Alltagsdiskurse, Sprache und Sexualität – und Geschlecht ist mit anderen sozialen Konfliktlinien verwoben." (Walz, 47f).

[2] Walz, 50. „Als *feministisch* bezeichne ich kritische und emanzipatorische Ansätze, die (bei aller Vielfalt der Richtungen) Frauendiskriminierung kritisieren und politisch verändern wollen." (ebd., 48f) Gender- oder Geschlechterforschung hingegen sei nicht unbedingt feministisch, de facto aber „verfolgen die meisten Autorinnen und Autoren mit einer geschlechterbewussten Optik auch eine normativ-politische Absicht, nämlich die Veränderung von Geschlechterverhältnissen". (ebd., 49f).

[3] *Ute Gerhard*, Feminismus, in: Wörterbuch Feministische Theologie, hg. v. Elisabeth Gössmann u. a., Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus ²2002, 134–138, hier 136.

[4] Vgl. Gerhard, 136f.

[5] Walz, 54.

[6] Walz, 54. Zur weiteren Erläuterung vgl. ebd, 53–73.

[7] Walz, 56.

[8] Walz, 57.

[9] Walz, 59f.

[10] „Geschlecht gilt im Konstruktivismus nicht als Fiktion, sondern als physisch vorhanden. Stattdessen geht es darum, nach den Bauplänen zu fragen, die die Architektinnen und Architekten verwenden, so dass wir ein Gedankengebäude mit zwei Geschlechtern vor uns sehen […]." (Walz, 63) „Ferner werden *beide Geschlechter* als *Subjekte und Objekte* der Forschung verstanden." (ebd., 64. Hervorhebung im Original).

[11] „Ich verstehe unter dem Begriff Dekonstruktivismus die radikalisierte Auffassung, dass kein Aspekt von Geschlecht mehr als natürlich gegeben gilt." (Walz, 66, Anm. 46).

[12] Feministische Theologie. Initiativen, Kirchen, Universitäten – eine Erfolgsgeschichte, hg. v. Gisela Matthiae, Renate Jost, Claudia Janssen, Annette Mehlhorn, Antje Röckemann, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2008. 408 S., geb. € 39,95 ISBN 978–3–579–08032–1.

[13] Sister, carry on! Ökumenische Feministische Theologie. Ein Arbeitsbuch, hg. v. Bärbel Fünfsinn / Kerstin Möller, Hamburg: Nordelbisches Zentrum für Weltmission und Kirchlichen Weltdienst (NMZ) / Kiel: Nordelbisches Frauenwerk (NEF) 2009. 104 S., brosch. € 3,00 (o. ISBN).

[14] Wörterbuch Feministische Theologie, hg. v. Elisabeth Gössmann u. a., Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus ²2002. Kompendium Feministische Bibelauslegung, hg. v. Luise Schottroff / Marie-Theres Wacker, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus ²1999.

nen in Amt und Würde" sowie die „Institutionalisierung Feministischer Theologie durch die Gleichstellungsarbeit in der EKD und ihren Gliedkirchen" beschreibt. Im dritten Kap. geht es um „Feministische Theologie an Universitäten und kirchlichen Hochschulen" und es werden „Erfolgsmodelle der Institutionalisierung an Universitäten und kirchlichen Hochschulen" und Orte für „Feministische Theologie an weiteren Universitäten" benannt. Das vierte Kap. beschreibt „Feministische Theologie und Praxis in der christlichen und interreligiösen Ökumene": Unter „Entwicklungen im christlichen Kontext" werden die „Entwicklungen im römisch-katholischen Kontext" von *Angelika Fromm* in einem sehr kompakten, aber aufschlussreichen Überblick beschrieben (300–308) – gefolgt von den „Entwicklungen in der altkatholischen Kirche" und einem Blick auf „Feministische Theologie im christlich-ökumenischen Dialog". Desweiteren wird in diesem Kap. die Situation „Jüdische[r] Feministinnen im Land der Schoa" und von „Muslimische[r] Feministische[r] Theologie" sowie der von feministischen Theologinnen geführte „Dialog zwischen monotheistischen Traditionen" beschrieben. Der Ausblick des Kap.s stellt die Frage nach einer „Feministische[n] Theologie der Religionen". Zum Schluss bleibt festzuhalten: „Kirche lebt [...] zu einem wesentlichen Teil vom großen Potenzial, das Frauen in den Kirchen, in ihren Strukturen und der Forschung einbringen." (381) Dieses Potenzial wird in den evangelischen Kirchen in Deutschland auf verschiedenen Ebenen eingebracht und genutzt – dies ausführlich zu zeigen, „zum einen als Erfolgsmeldung, zum anderen aber auch als bleibende Herausforderung" (382), gelingt diesem Buch auf beeindruckende Weise.

Ein Anhang mit „Daten zur Geschichte feministischer Theologie in Deutschland" (386–390) und Kurzbiographien der 63 Autorinnen (davon 53 Protestantinnen, 6 römisch-katholische Frauen, eine Altkatholikin, zwei Muslimas und eine Jüdin) runden den Bd. ab. Dieser stellt sicherlich eine wertvolle Zusammenstellung der zahlreichen „organisierten Formen" feministischer Theologie dar.

Das Arbeitsbuch „Sister, carry on!" stellt die Materialien eines Studiengangs in Ökumenischer Feministischer Theologie zusammen, herausgegeben von *Bärbel Fünfsinn* (Nordelbisches Zentrum für Weltmission und Kirchlichen Weltdienst, Hamburg) und *Kerstin Möller* (Nordelbisches Frauenwerk, Kiel). Die 14 Autorinnen, international und interreligiös, liefern Beiträge aus der Sicht brasilianischer Befreiungstheologie, rassismuskritischer deutscher Theologie, zur Problematik von HIV/AIDS in Tansania und Hamburg, zu orthodoxer Spiritualität und Theologie, zu Judentum und Islam sowie koreanischem Christentum. Auf einen ersten Teil mit kurzen, leicht zugänglichen Artikeln folgen ein zweiter Teil mit Arbeitsmaterialien zu den sechs Einheiten des ersten Teils, liturgische Elemente (d.h. Texte und Lieder) und Literaturhinweise. Das Arbeitsbuch zeigt die Herausforderungen, aber auch die Bereicherungen, die eine Weitung der eigenen Perspektive auf globale und interreligiöse Themen beinhaltet.

Theologische Gender- oder Geschlechterforschung

Monographien und Sammelbd.e im Bereich der theologischen Gender- oder Geschlechterforschung können der vierten und fünften von Walz beschriebenen Wahrnehmungsweise zugeordnet werden. An den zahlreichen kürzlich veröffentlichten Sammelbd.en fällt zunächst die *gemeinsame* Autor/inn/enschaft von Frauen und Männern auf, wenn auch die Zahl der von Frauen stammenden Beiträge meist überwiegt. Auch werden die Begriffe „feministisch" und „feministische Theologie" eher gemieden, zugleich aber die damit benannten Verdienste und Anliegen gewürdigt.

Dies ist auch in der Monographie der römisch-katholischen Sozialethikerin *Marianne Heimbach-Steins* „... nicht mehr Mann und Frau'. Sozialethische Studien zu Geschlechterverhältnis und Geschlechtergerechtigkeit"[15] erkennbar, die der vierten Kategorie, „Gender interaktiv und soziokulturell konstruiert", zugeordnet werden kann.

Im ersten Teil präsentiert H.-S. „Sichtbehinderungen: Frauenbild und Geschlechterverhältnis in kirchlicher Soziallehre und christlicher Sozialethik". Im ersten Kap. legt sie die „Perspektiven der Analyse" fest und geht dabei von einem Modell christlicher Sozialethik als „eine[r] von drei Säulen oder Trägern des sozialen Lehrens der Kirche neben der Stimme der Basis und der lehramtlichen Sozialverkündigung" (14) aus. Die Analyse kirchlicher Verlautbarungen (im zweiten und vierten Kap. des ersten Teils) sowie christlicher Sozialethik (im dritten Kap.) erfolgt mit der Fragestellung, inwiefern diese die Kategorie Geschlecht mit einbeziehen, d.h. „die gesellschaftlich dominierenden *Konstruktionen von Geschlecht/Geschlechterverhältnis*, andererseits *die geschlechtsspezifischen Wirkungen politischer, ökonomischer und kultureller Prozesse*" (16) in Sprache, Symbolisierungen, Ideologemen und Orten. Im zweiten Kap. nimmt H.-S. eine kritische und differenzierte Lektüre kirchlicher Verlautbarungen vor, in denen als Folge des Zweiten Vatikanums ansatzhaft ein Wandel von einer vorherigen „dualistischen und hierarchisierenden Anthropologie" (86) zu einer Wahrnehmung von Frauen als gesellschaftliche Subjekte erkennbar ist. Zugleich ist eine gegenläufige Entwicklung in Texten Johannes Pauls II. erkennbar. Die Realität von Frauen wird am ehesten in Dokumenten widergespiegelt, an deren Entstehung Frauen beteiligt waren. Insgesamt ist eine Aporie zwischen der verkündigten Gleichwertigkeit von Frauen in Christus und ihrer fehlenden innerkirchlichen Gleichberechtigung feststellbar.

Im dritten Kap. ergibt H.-S.' Sichtung christlicher Soziallehre unter der Frage, inwiefern diese die Geschlechterfrage reflektiert, ein „ernüchterndes Bild" (156): Frauen sind unterrepräsentiert, darum müssen weithin androzentrische Denkstrukturen überprüft und korrigiert werden und androzentrische Entwürfe von Gerechtigkeit durch Neuentwürfe universalistischer Ethik abgelöst werden. Dies ist lediglich möglich, wenn dem eine kritische „Selbstreflexion der Wissenschaft treibenden Subjekte" (159) vorausgeht. Im vierten Kap. analysiert H.-S. das Schreiben der Kongregation für die Glaubenslehre „Über die Zusammenarbeit von Mann und Frau in der Kirche und in der Welt" von 2004. Sie unterzieht den Text einer detaillierten und zugleich klaren Kritik als „Beispiel einer hermeneutischen Binnenkommunikation" (173) und „Dokument der fehlenden Auseinandersetzung" (174) mit der in dem Schreiben pauschal verurteilten Gender-Debatte.

Im zweiten Teil, „Sichtachsen: Frauenrechte – Menschenrechte – Geschlechtergerechtigkeit" eröffnet H.-S. Perspektiven, zunächst zur Körper-Thematik. Auf eine Analyse „verschiedener moderner ‚Ikonen' des Körpers" folgt hier ein kurzer Ausblick auf deren Relevanz für die christliche Sozialethik. Zur Quotendebatte stellt die Autorin fest, die Tauglichkeit von Quoten zum Schaffen von Gerechtigkeit werde von ihr „bedingt bejaht" (214), sie plädiert jedoch für „leistungsbezogene, flexible Quoten" (ebd.). Am Beispiel Bildung konstatiert H.-S. einen deutlichen „Zusammenhang von Gender-Perspektive und Gerechtigkeit im Hinblick auf den Zusammenhang von Bildungsbeteiligung und Entwicklungschancen" (229f) und leitet daraus das Erfordernis einer genderbewussten Bildungsförderung zur Herstellung gleicher Chancen von Männern und Frauen ab. Weitere Kap. zu Menschen- und Frauenrechten sowie zu „Geschlechterdifferenz und universalistische[r] Ethik" folgen. Das Schlusskap. „Unsichtbar Gemachte(s) sichtbar machen: Für eine gendersensitive kontextuelle Sozialethik" bietet im Anschluss an die Philosophin Seyla Benhabib Ansätze eines kontextsensitiven Universalismus mit der Gender- als Leitperspektive.

H.-S.' Buch stellt ein Beispiel dafür dar, dass die Verwendung des Genderbegriffs nicht zu einer Abschwächung ethischer Forderungen führen muss, die aufgrund geschlechtsspezifischer Analysen gestellt werden. H.-S. führt anhand ihres eigenen Faches vor, was vielen theologischen Disziplinen gut täte: eine kritische Selbstanalyse des jeweiligen Fachs und seiner scheinbar selbstverständlichen, aber faktisch geschlechtsblinden Implikationen.

Eine zentrale Thematik geschlechtersensibler Theologie ist der Körper als Ort, an dem sich Geschlecht manifestiert, so etwa in dem anregenden Bd. „Eros – Körper – Christentum. Provokation für den Glauben?"[16]. Hg. *Stefan Orth* stellt die Frage, wie sich Theologie zum „gegenwärtigen Körperkult mit all seinen Auswüchsen", aber auch „einem fundamentaleren neuen Körperbewusstsein der Menschen heute" (12) verhalten solle.

Theresia Heimerl nimmt dazu gleich mit zwei Texten Stellung: Zum einen verfolgt sie Blicke auf den Eros von der Antike über biblische Texte, die Kirchenväter und Nietzsche bis heute: „Der christianisierte Eros ist ein sehr geschlechtsspezifischer." (32) Heute, so H., ist der postmoderne Idealkörper die „einzige Utopie, die uns noch geblieben ist" (36). In einem zweiten Text, „Woran der Roman ‚Feuchtgebiete' die Theologie erinnern sollte", stellt H. fest, dass das Christentum ursprünglich die Religion des Körpers gewesen sei, da

[15] Heimbach-Steins, Marianne: „... nicht mehr Mann und Frau". Sozialethische Studien zu Geschlechterverhältnis und Geschlechtergerechtigkeit, Regensburg: Pustet 2009. 384 S., pb. € 29,90 ISBN 978–3–7917–2195–8.

[16] Eros – Körper – Christentum. Provokation für den Glauben?, hg. v. Stefan Orth, Freiburg i. Br.: Herder 2009. 145 S., kt € 9,95 ISBN 978–3–451–30213–8.

ein Mensch gewordener Gott in seinem Zentrum stehe. Dem Glauben an diesen verliehen Märtyrer/innen und Asket/inn/en körperlichen Ausdruck und die von diesem Gott geweckte Auferstehungshoffnung schließe den Körper mit ein, der sich damit als „Dreh- und Angelpunkt der Soteriologie" (86) erweise. Heute muss der postmoderne Körper rein und unsterblich sein, ohne Vergangenheit oder Zukunft. Entgegen einer Geschichte, in der Frauen mit ihrem Körper identifiziert wurden, aber ihn selbst nicht beschreiben durften – und schon gar nicht ihre eigene Sexualität –, schreibt die Autorin des Skandalromans „Feuchtgebiete", Charlotte Roche, wie ähnlich vor ihr bereits Elfriede Jelinek und Catherine Millet. Diese Autorinnen „verweisen wieder radikal auf die ganze Gebrochenheit und Widerspenstigkeit des Körpers trotz aller scheinbaren Normierungen und Befreiungen" (94). Die Theologie, so H., sei der Versuchung der plakativen Idealisierung des „Leibs" einerseits und der Normierung des Körpers andererseits erlegen und habe sich damit vom „wirkliche[n] Skandal" (95) der Inkarnation weit entfernt.

Das Fazit beider Texte H.s ist, dass Theologie dem drohenden Relevanzverlust ihrer Botschaft nur entgehen kann, wenn sie sowohl die Idealisierung und Abstrahierung des Körpers als „Leib" als auch seine Normierung mit Ver- und Geboten beendet und die am Ursprung des Christentums stehende Botschaft von der Körper-Werdung Gottes wieder in ihrer ganzen physischen Konsequenz ernst nimmt. Nur dann habe sie dem postmodernen Idealkörper, der in seiner Geschichtslosigkeit und scheinbaren Unsterblichkeit längst selbst zur Religion geworden ist, etwas entgegenzusetzen.

Der Beitrag von *Stefanie Knauß* befasst sich mit Sexualität im Film, wobei der Film „ein wichtiger Partner in einem durchaus kontroversen und kritischen Dialog" (48) mit der Theologie sein kann, ist er doch ein Spiegel aktueller Veränderungen im Umgang mit Sexualität. Er zeigt in Mainstream- und Arthouse-Kino die Ambivalenz von Sexualität, aber auch das „transgressive Potential" in „Analogie zur Funktion der Religion" und ist damit eine wichtige Quelle für eine theologische Reflexion gelebter Sexualität.

Regina Ammicht Quinn plädiert für eine kritische Reflexion der Verbindung von Körper, Sexualität und Sünde und fragt, wie moralische Bewertungen sexueller Handlungen formuliert werden können. Ist im Neuen Testament der Körper noch Ort der Heilszusage Gottes, ändert sich dies bei den Kirchenvätern und im Mittelalter. „Die Konsequenz dieser Geschichte ist eine sich allmählich herausbildende traditionelle ordnende und kontrollierende Sexualmoral […]." (69) Diese Wahrnehmung des Körpers als zutiefst problematisch stellt eine frühe christliche Formulierung des anthropologischen Dualismus dar; ähnlich kann heutiger Körper-Kult umschlagen in -Verachtung oder gar -Hass. A. Q. betrachtet die „abendländisch-christliche Körperfeindlichkeit als *das* große und tragische Missverständnis des Christentums" (73) auf zwei Ebenen: der Wahrnehmung von Geschlecht und Sexualität zum einen und der Moral zum anderen. Deshalb ist der Neuentwurf einer Sexualmoral erforderlich, die sich an reformulierten „Grundanliegen traditioneller kirchlicher Moraltheologie" orientieren kann: „*Ganzheitlichkeit, Endgültigkeit* und *Fruchtbarkeit*" (77). Der Beitrag endet mit dem Hinweis auf die Ähnlichkeit der „Erfahrungsfelder religiösen und sexuellen Erlebens" (79).

Ulrike Kostka weist darauf hin, dass im biblischen Verständnis der unversehrte Körper schön ist; heute sei der perfekte Körper „Statussymbol". K. unterscheidet zwischen plastischer Chirurgie und Schönheitsoperationen und betont, dass für die Finanzierung letzterer die Gemeinschaft bei Einzelnen nicht aufkommen muss. Zugleich sieht sie in einer Reduktion auf den Körper die Gefahr der Diskriminierung und Enthumanisierung.

Saskia Wendel nimmt eine kritische Analyse der doppelten „Fetischisierung des ‚schönen' Körpers" vor, entweder durch die Modellierung des eigenen Körpers oder durch die Schaffung eines Wunschkörpers im virtuellen „second life". Dies ist ein Computerspiel, in dessen Rahmen Menschen sich selbst einen virtuellen Körper verleihen – meist einen, der den gängigen Idealen von Schönheit, Jugend und Gesundheit entspricht. Dies bewertet W. als Ausdruck illusorischer Allmachtswünsche und setzt diesen den christlichen Inkarnationsgedanken entgegen.

Magnus Striet fragt in seinem Beitrag, was an heutigen Formen des Umgangs mit dem Körper aufgrund welcher Kriterien als „bizarr" zu bewerten sei. In der Gender-Debatte um Judith Butler werde deutlich, dass Menschen ihre Existenz gestalten *müssen*. Ein modernes Phänomen ist aber, „dass der Mensch hier […] zum völlig freien, aber gerade dadurch abstrakten Selbstexperiment wird" (137) und damit ein Verlust an Verbindlichkeit drohe. Der christliche Glaube habe hier eine ambivalente Position, biete aber die Perspektive, „dass nämlich verbindliche Selbstwahl eingefordert wird, aber Gott auch im Horizont seines Treueversprechens zu dieser ermutigt" (140).

Ein umfangreicher religionspädagogischer Sammelbd. zeigt eine Vielfalt von Themen, aber etabliert auch „Vielfalt" *als* Thema, das die Geschlechterthematik aufnimmt und zugleich erweitert: „Gender – Religion – Bildung. Beiträge zu einer Religionspädagogik der Vielfalt"[17]. Der Untertitel ist recht bescheiden gewählt, besser passt die Selbstbeschreibung als „ein Überblickswerk, das den Stand der Forschung bündelt" (23). Die Herausgeber/innen beziehen „beide Perspektiven einer pluralitätsbewussten und einer geschlechterreflektierenden religiösen Bildung" (10) auf die 1993 von Annedore Prengel formulierte „Pädagogik der Vielfalt" und haben 35 Autor/inn/en zur Mitarbeit an diesem Projekt eingeladen. Auf die ausführliche Einleitung folgen sechs Teile mit den Titeln „Grundlagen" – „Rückblicke" – „Glaubenswelten" – „Lebenstexte" – „Bildungsorte" – „Werkstatt". Von den zahlreichen Beiträgen seien lediglich einige herausgegriffen.

Der Überblicksartikel zur Genderdebatte von *Gisela Matthiae*[18] stellt eine hilfreiche und erfrischende Nachzeichnung des bisherigen Verlaufs dar. Die Stationen sind mit „Emanzipation" – „Re-Konstruktion von Geschlecht" – „Dekonstruktion" – „Restauration" treffend benannt. Als Ausblick formuliert M., dass Geschlecht in eine „Theorie zur Intersektionalität von Diskriminierungsverhältnissen" (44) eingebunden werden sollte – oder noch besser, so die Hoffnung, als Ursache von Diskriminierung ganz verschwinden möge. *Monika Jakobs* zeichnet „Religionspädagogische Entwicklungen zur Frauen- und Geschlechterforschung" nach. Im Anschluss an terminologische Klärungen (Feministische Theologie – Feministische Religionspädagogik – Feministische Pädagogik) stellt J. bisherige Forschungserträge zusammen (Lehrmittel – Methoden – Religionslehrerinnen – Gottesvorstellungen – Gelebte Religion von Frauen – Historische Forschung – Identität und Körper) und formuliert abschließend aktuelle Herausforderungen, darunter das „Desiderat[,] *pädagogische und religionspädagogische Erkenntnisse stärker miteinander zu vernetzen*" (63), und fordert eine intensivere Auseinandersetzung der Religionspädagogik mit „der Vielfalt innerhalb des Christentums, aber auch mit *Interkulturalität und Interreligiosität*" (65). Auch J. befasst sich mit der Frage, ob sich feministische Positionen überlebt haben, verneint dies jedoch. „Die Genderperspektive hat sich dann bewährt, wenn sie dazu beiträgt, die soziale, kulturelle und historische Analyse zu differenzieren. Sie darf nicht dazu führen, dass Frauen (und man muss hinzufügen, nicht-dominierende Männer) wieder in der wissenschaftlichen Unsichtbarkeit verschwinden." (66f)

Thorsten Knauth formuliert eine „Bestandsaufnahme und Perspektiven" zu „Jungen in der Religionspädagogik" angesichts des „Dilemma[s] der Jungenforschung", das darin bestehe, „dass es eine Gleichzeitigkeit von permanenten Geschlechter(re)konstruktionen und einer stetigen Öffnung von Optionen des Jungeseins gibt" (75f). K. plädiert für eine „kritische Jungenarbeit und Männerforschung" (76) und kritisiert scharf aktuell erfolgreiche „mythopoetische und essentialistische Ansätze" (79). Er benennt einige Aspekte einer jungenbezogenen Religionspädagogik der Vielfalt: „Lebenslagenorientierung", das „Modell ‚Balanciertes Junge- und Mann-Sein'", die Entdeckung „alternative[r] Formen des Mann-Seins in biblischen Texten", die Schaffung anderer Kontexte als Orte des Religionsunterrichts, die Aufnahme der Erfahrungen von Jungen, aber auch „Exkursionen in andere Geschlechterwelten" (89), die Konstruktion geschlechterhomogener Räume und die Auseinandersetzung mit der zentralen Frage „Und von welchem Gott erzählen wir den Jungen?". Dazu hält K. fest: „Jungen brauchen keine anderen Gottesbilder als Mädchen." (91)[19]

[17] „Gender – Religion – Bildung. Beiträge zu einer Religionspädagogik der Vielfalt", hg. v. Annebelle Pithan, Silvia Arzt, Monika Jakobs, Thorsten Knauth, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2009. 464 S., geb. € 39,95 ISBN 978–3–579–08093–2.

[18] Von der Emanzipation über die Dekonstruktion zur Restauration und zurück. Genderdiskurse und Geschlechterverhältnisse, 30–46.

[19] Mit den Gottesbildern von Kindern befasst sich Wiedmaier, Manuela: Wenn sich Mädchen und Jungen Gott und die Welt ausmalen … Feinanalysen filmisch dokumentierter Malprozesse (Wahrnehmende Theologie. Studien zur Erfahrung und religiösen Lebenswelt 2), Berlin: LIT 2008. 412 S., pb. € 34,90 ISBN 978–3–8258–1430–4. Eine kürzlich vorgelegte empirische Studie im Bereich theologischer Männerforschung stammt von Mink, Peter-Josef: Die Religiosität von Männern. Eine qualitativ-empirische Untersuchung von Männern der Jahrgänge 1945 bis 1955 (Religion und Biographie / Religion and Biography 19), Berlin: LIT 2009. 226 S., pb. € 24,90 ISBN 978–3–8258–1834–0.

Ein eng verzahnter Dialog beider Geschlechter zu ausgewählten Themen erfolgt in „Theologie und Geschlecht. Dialoge querbeet“[20]. Dieses Werk ist sicherlich der fünften Walzschen Kategorie zuzuordnen, „Natürliches Körpergeschlecht in Frage gestellt“. Der von *Heike Walz* und *David Plüss* 2008 veröffentlichte Bd. entstand im Kontext des „Netzwerks geschlechterbewusste Theologie“ als Versuch eines durchgehenden Austauschs zwischen Frauen *und* Männern.

In der Einleitung schildert *Heike Walz* die Genese des Projekts, des ihres Wissens ersten Dialogs zwischen Männern und Frauen, der Geschlecht in seiner ganzen Bandbreite thematisiere.[21] Dabei bleibt die Dekonstruktion von Geschlecht eine „vorläufige *Arbeitshypothese*“ (20), da es queerem Denken widerspräche, von nicht diskutierbaren Gegebenheiten auszugehen. Bemerkenswert ist, dass W. zugleich an der „dekonstruktivistischen Vorstellung eines *fluiden Geschlechts*“ (17) *und* am „befreiungstheologischen Erbe“ (17) festhalten will, da beide oft als einander ausschließend eingeschätzt werden, als ob mit einer Dekonstruktion von Geschlecht jegliche ethischen Ansprüche obsolet würden.

In fünf Teilen werden die „Dialoge querbeet“ durchgeführt: Sie thematisieren zunächst „Theologie und Geschlechterbilder“ (hier mit den Schwerpunkten „Mutter/Vater durch Geburt“ und „Geschlecht und Körper in christlicher Tradition: Eine Herausforderung“), während im Mittelpunkt des zweiten Teils, „Theologie und Geschlechtsidentitäten“, zum einen „Die Unzulänglichkeit, eins zu sein“ und zum anderen „Queer Theory“ stehen. Im dritten Teil geht es um „Theologie und Männergeschlecht“ unter den Aspekten der symbolischen Dekonstruktion männlicher Megalomanie und von „Theologische[r] Männerforschung versus theologische[r] GeschlechterDeKonstruktion“. Der vierte Teil betrachtet „Theologie und Geschlecht im Gottesdienst“ im Hinblick auf Liturgie und Predigt. Der fünfte Teil befasst sich mit der Frage nach „Theologie und Geschlechter-Gerechtigkeiten“ in zwei Dialogen zu „Bildung und Beteiligung“ sowie zu „Gender – Macht – Entwicklung“.

So befasst sich der bereits 2008 veröffentlichten Bd. – wie auch „Sister, carry on!“ – mit der Thematik des Postkolonialismus. Eine Weitung des oft eurozentrischen Blicks vieler Beiträge geschlechtersensibler Theologie ist nicht nur wünschenswert, sondern in einer globalisierten Welt dringend geboten.

Paradigmatisch für „queere Theorie“ und „queere Theologie“ als Folge der Dekonstruktion von Geschlecht steht das von *Susanne Lanwerd* und *Márcia Elisa Moser* herausgegebene „Frau – Gender – Queer. Gendertheoretische Ansätze in der Religionswissenschaft“[22], das in den ersten beiden religionswissenschaftlichen Kap.n „Religionen, Geschlechter, Sexualitäten“ bzw. das Verhältnis von „Religionswissenschaft und Gender Studien“ untersucht. Der dritte Teil stellt erfreulicherweise „Gender Studien als Feld des Dialogs zwischen Theologie und Religionswissenschaft“ vor. Hier erkundet zunächst *Ulrike Auga* die Schwierigkeiten und Herausforderungen zwischen Theologie, Religionswissenschaft und Geschlechterstudien. Sie beschreibt den grundlegenden „Perspektivenwechsel zur theologischen Geschlechterforschung“ mit dem Bd. „Theologie und Geschlecht“ von 2008 und plädiert für einen „Geschlechterbegriff […], der die verdrängten Dimensionen von Geschlecht einbezieht und der unterstreicht, dass Geschlecht ein grundlegendes Strukturprinzip des Wissens und der Gesellschaft ist“ (240). A. formuliert Neuorientierungen unter den Überschriften „Interkulturelle Theologie“, „Kritische Männlichkeitsforschung“ und „Biomacht“. Im letztgenannten Abschnitt schlägt sie einen spezifischen Schwerpunkt geschlechtersensibler Theologie vor, den „Fokus auf prekäres Leben“ (244).

Michael Brinkschröder formuliert in „Der Logos in Sodom“[23], „dass die Übermittlung des Evangeliums bzw. des Logos einen oder mehrere Akte der Päderastie zwischen Paulus und Christus impliziert“ (269). Das christliche Symbolsystem verurteile zwar gleichgeschlechtliche Liebe, bediene sich ihrer aber zugleich. Und *Kerstin Söderblom* verdeutlicht anhand des Films „Fremde Haut“ Aspekte einer queeren Theologie. Sie erklärt zunächst den Begriff „queer“; dieser „bezeichnet theoretische und praktische Opposition gegen alles, was als *normal* angesehen wird. Normalitätskonstruktionen werden kritisiert und ihre Normierungsfunktionen aufgezeigt.“ (273) Dies bringe mit sich, dass „queer“ sich immer wieder auf andere Inhalte beziehen lasse und dadurch seine Bedeutung verändern könne. Dementsprechend stelle „Queer Theologie“ keine vollständige Theologie dar, sondern formuliere „zahlreiche Anfragen, Impulse und Positionen zu theologischen Themen aus der Sicht von Lesben, Schwulen, Bisexuellen, Transsexuellen und anderen Interessierten“ (275). Anhand der Filmanalyse verdeutlicht Söderblom die drei Schritte von „queer sehen – queer rekonstruieren – queer gestalten“.

Im Jahr 2010 präsentiert sich das Feld geschlechtersensibler und queerer Theologie als gut bestellt und reich bestückt. Es wird von Frauen bearbeitet, von denen sich viele als feministische Theologinnen verstehen, *und* von Männern, die die Bedeutung von Geschlecht für „Jungesein“, „Mannsein“ und „Männlichkeiten“ reflektieren. Die kritischen Anfragen an scheinbar selbstverständliche Vorstellungen von „gender“, „sex“ und Sexualität(en) öffnen den Blick für Realitäten jenseits der Normierungen und entfalten eine befreiende Wirkung. Der oft zu hörende Vorwurf, dies gehe mit einem Verlust an ethischem Anspruch einher, ist unberechtigt; vielmehr ist an vielen Stellen ein sorgfältiges Nachdenken über den Zusammenhang von Dekonstruktion, Gerechtigkeit und Glaube erkennbar.

Weitere Forschungen werden selbstverständlich folgen, besonders wünschenswert erscheinen sie mir in folgenden Bereichen: eine Vertiefung und Intensivierung des Austauschs mit geschlechtersensibler Religionswissenschaft und deren pluralistischen Ansätzen; eine weitere und intensive Auseinandersetzung mit der Frage, was es bedeutet, geschlechtersensibel und queer von *Gott* zu sprechen. Durch die intensive und sicherlich notwendige Debatte um die Kategorie Geschlecht ist eine anthropozentrische Engführung zu beobachten. Diese sollte angesichts der massiven ökologischen Herausforderungen um die Frage erweitert werden, was geschlechtersensible und queere Theologie nicht nur zum Menschen, sondern auch zur Umweltthematik in Bezug auf Tiere, Pflanzen, Böden, Wasser, Luft und Klima zu sagen haben. Zudem müssen inakzeptable Denkverbote aller Art, fehlende Freiheit im Umgang mit dem eigenen Körper, zum Himmel schreiende Armut nicht nur auf anderen Kontinenten und viele andere Ungerechtigkeiten die geschlechtersensible Theologie – wie jede andere Theologie selbstverständlich auch – weiterhin umtreiben.

[20] Theologie und Geschlecht. Dialoge querbeet, hg. v. Heike Walz / David Plüss (Theologie und Geschlecht 1), Zürich/Berlin: LIT 2008. 266 S., pb. € 39,90 ISBN 978–3–03735–222–9. Zwei weitere aktuelle Sammelbd.e sind die Dokumentation einer Ringvorlesung im Wintersemester 2007/8: „… männlich und weiblich schuf er sie …“ (Gen 1,27). Zur Brisanz der Geschlechterfrage in Religion und Gesellschaft, hg. v. Sigrid Eder / Irmtraud Fischer unter Mitarbeit von Patrick Marko, Innsbruck/Wien: Tyrolia 2009. 326 S., pb. € 29,00 ISBN 978–3–7022–2931–3 sowie aus pastoraltheologischer Perspektive: Geschlecht quer gedacht. Widerstandspotenziale und Gestaltungsmöglichkeiten in kirchlicher Praxis, hg. v. Maria Elisabeth Aigner / Johann Pock (Werkstatt Theologie. Praxisorientierte Studien und Diskurse 13), Wien u. a.: LIT 2009. 320 S., pb. € 29,90 ISBN 978–3–8258–1654–4.

[21] Zwar dokumentiere auch der Konferenzbd. „Mannsbilder“ den Dialog zwischen Männern und Frauen, dort werde aber die Kategorie „Geschlecht“ nicht grundlegend problematisiert. (Mannsbilder. Kritische Männerforschung und theologische Frauenforschung im Gespräch, hg. v. Marie-Theres Wacker / Stefanie Rieger-Goertz, Münster: LIT 2006. 389 S., br. € 24,90 ISBN 3–8258–9267–0).

[22] Frau – Gender – Queer. Gendertheoretische Ansätze in der Religionswissenschaft, hg. v. Susanne Lanwerd / Márcia Elisa Moser, Würzburg: Königshausen und Neumann 2010. 292 S., geb. € 36,80 ISBN 978–3–8260–4003–0. Einen Überblick über den Stand und die Vielfalt religionswissenschaftlicher geschlechtersensibler Forschung bietet ebenfalls: Handbuch Gender und Religion, hg. v. Anna-Katharina Höpflinger / Ann Jeffers / Daria Pezzoli-Olgiati, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2008 (vgl. ThRv 1/2010, 9–12).

[23] Der Logos in Sodom. Methodische Überlegungen zur Symbolanalyse und zur Wahrnehmung gleichgeschlechtlicher Sexualität.

Exegese / Bibelwissenschaft

Hebräische Bibel – Altes Testament. Tora, hg. v. Irmtraud Fischer / Mercedes Navarro Puerto / Andrea Taschl-Erber. – Kohlhammer: Stuttgart 2010. 443 S. (Die Bibel und die Frauen. Eine exegetisch-kulturgeschichtliche Enzyklopädie, 1,1), kt € 36,00 ISBN: 978–3–17–020975–6

Das vorliegende Buch ist der erste Bd. einer auf 20 Bd.e geplanten Reihe „Die Bibel und die Frauen". Die Bd.e sollen fast gleichzeitig in vier Sprachen erscheinen. Im ersten Bd. wird sowohl das Gesamtkonzept als auch der erste Teil der Hebräischen Bibel vorgestellt: der Pentateuch, die fünf Bücher Mose. Dieser Bd. ist auch in italienischer Sprache bereits erschienen.

Es ist dankenswert, dass die Hg.innen ein so umfangreiches Werk zu „Die Bibel und die Frauen" im europäischen Kontext in Angriff genommen haben. Nach über 30 Jahren feministischer Theologie ist eine Bestandsaufnahme sinnvoll.

Der erste hier zu besprechende Bd. enthält nach der ausführlichen Einleitung zwei große Teile:

I. Die Bibel als gewachsene Schrift einer Epoche

Dieser Teil besteht aus vier lesenswerten Beiträgen, die für den ganzen Bd. wichtig sind: Altorientalische Ikonographie (Silvia Schroer), Archäologie (Carol Meyers), juristische Texte im Alten Orient (Sophie Démare-Lafont) und Tora und Kanon (Donatella Scaiola).

II. Frauentexte und genderrelevante Fragestellungen in der Tora

Er enthält acht Beiträge, wobei die beiden über die Genesis (Gen 1–11: Mercedes Navarro Puerto und Gen 12–50: Irmtraud Fischer) am meisten Platz beanspruchen. Sie sind auch für die angesprochene Fragestellung die ergiebigsten. Die Schöpfungstexte der Urgeschichte werden schon im Vorwort (5) als die Texte benannt, die „bis heute auf die Ordnung der Geschlechterverhältnisse in Christentum und Judentum Einfluss haben." Dem kann man nur zustimmen.

Den übrigen Einzelbeiträgen, angefangen mit „Genealogie als Mittel der Geschichtsdarstellung in der Tora" (Thomas Hieke) sowie einzelnen Frauengestalten: „12 Töchter in Ex 1 und 2" (Jopie Siebert-Hommes), „Zippora" (Ursula Rapp) und „Mirjam" (Mercedes Garcia Bachmann) folgen zum Schluss zwei Beiträge über Kult und Recht (Dorothea Erbele-Küster) und „Genderrelevantes in den Gesetzestexten der Tora" (Karin Finsterbusch).

Das Vorwort und die ausführliche Einleitung formulieren das Ziel des Gesamtwerks. Die ESWTR (Europäische Gesellschaft für theologische Forschung von Frauen) wird als jene Instanz genannt, die für die grundlegende Idee Patin gestanden hat. Diese Gesellschaft hat seit ihrer Gründung 1986 (Sitz: Basel) den Anspruch und die Aufgabe, ein Gegengewicht zur US-amerikanischen Dominanz darzustellen und die eigenen, vielfältigen Gestaltungen feministischer Theologie(n) in Europa besser zur Geltung zu bringen und zu vernetzen. V. a. sollte das Projekt die in Europa lange vom Nordwesten (Skandinavien, deutsch- und englischsprachige Länder, Niederlande) beherrschte Diskussion um Beiträge aus dem mediterranen Europa ergänzen. Das ist ein wichtiges und begrüßenswertes Anliegen. Inhaltlich will das Projekt der „Geschlechterrelation sowie deren Entwicklungen" in der Bibel und in deren Rezeption nachgehen (13).

Der mit Spannung erwartete erste Bd. mit den Beiträgen zur Tora weckt aufgrund dieses Programms große Erwartungen. Die Beiträge sind, wie bei Werken dieser Art naheliegend, von unterschiedlicher Qualität. Bei der Auswahl der Autor/inn/en fällt auf, dass sie vorwiegend aus Vertreterinnen der zweiten und dritten Generation feministischer Exegese, besonders aus dem Umfeld von Irmtraud Fischer, stammen. Leider fehlt ein Verzeichnis, das über die Herkunft der Autor/inn/en informiert.

Dem Anspruch, eine bestimmte Forschung repräsentativ darzustellen, wird leider schon die Einleitung nicht ganz gerecht. Ab S. 12 werden die früher erschienenen übergreifenden Projekte und Reihen verschiedener Sprachen vorgestellt, darunter auch solche, die für weitere Kreise verfasst wurden (14, Anm. 9). In der Auflistung fehlt aber das „Wörterbuch der Feministischen Theologie" (Hg.innen: Elisabeth Gössmann, Elisabeth Moltmann-Wendel, Herlinde Pissarek-Hudelist, Ina Praetorius, Luise Schottroff, Helen Schüngel-Straumann). Dieses 1991 erschienene, weltweit erste feministisch-theologische Wörterbuch dürfte die wichtigste feministisch-theologische Veröffentlichung in deutscher Sprache im 20. Jh. sein. Man kann einwenden, es handle sich dabei nicht um ein exklusiv biblisches Werk. Aber gerade die erste Auflage war stark biblisch geprägt. In mehreren Artikeln zu Themen der Tora (z.B. „Bibel", „Eva", „Geist", „Gottebenbildlichkeit", „Schöpfung") hat Helen Schüngel-Straumann diese zum ersten Mal breitenwirksam ins feministische und in das – soweit an solchen Dingen noch interessierte – allgemeine Bewusstsein gerückt. In einer Aufzählung, die zahlreiche Veröffentlichungen von weit geringerem Rang aufführt, sollte dieses Wörterbuch nicht fehlen, zumal andere, nicht ausschließlich biblische Publikationen erwähnt werden, so z.B. das zehnbändige „Archiv für philosophie- und theologiegeschichtliche Frauenforschung" von Elisabeth Gössmann, München 1984ff, das allerdings mit dem Untertitel des 1. Bd.es „Das wohlgelahrte Frauenzimmer" angeführt wird (14, Anm. 8). Diese Reihe enthält übrigens einen eigenen Bd. zum Thema „Eva – Gottes Meisterwerk?" (Bd. 2, 1985), der ignoriert wird.

Die Ankündigung, die Beiträge seien „historisch und philologisch präzise gearbeitet" und hätten „wissenschaftliche, keine populärwissenschaftliche Ausrichtung" (16), regt an, die einzelnen Beiträge an diesem Anspruch zu messen.

„Wissenschaftlich" heißt u. a., Probleme unter Berücksichtigung der forschungsgeschichtlichen Fragestellungen anzugehen. Dem wird nicht Genüge getan, wenn einzelne Autorinnen nur ihre eigene, oft kontroverse Sicht vorlegen, wie es in einzelnen Fällen geschieht.

Die in Teil I vorangestellten Beiträge über Ikonographie und Archäologie sind insofern wichtig, als sie ein Verständnis infrage stellen, das sich auf die biblischen Texte beschränkt. Ein solcher Zugang, der andere Zeugen und Zeugnisse als die biblischen Texte ignoriert, droht ahistorisch und d.h. beliebig oder fundamentalistisch zu werden. *Silvia Schroer* wird ihrer Aufgabe in mustergültiger Weise gerecht. Souverän bringt sie eine Reihe altorientalischer Bildmotive mit einschlägigen Texten ins Gespräch. Aus forschungsgeschichtlichen Gründen hätte die Diskussion um den sog. „Sündenfallzylinder" (British Museum WAA 89326), der im „Bibel-Babel-Streit" eine zentrale Rolle spielte, kurz erwähnt werden müssen. Er geistert auch heute noch gelegentlich durch die Diskussionen. Warum angesichts der angestrebten Fokussierung auf europäische Forschung für den zweiten Beitrag eine amerikanische Autorin (*Carol Meyers*) gewählt wurde, bleibt ein Rätsel. Die Autorin ist zwar eine anerkannte Kapazität, leider ignoriert sie jedoch die gesamte deutschsprachige Literatur. Von einer amerikanischen Autorin ist nicht zu erwarten, dass sie deutsche Veröffentlichungen berücksichtigt. Hätten da nicht die Hg.innen, wenn sie für ein europäisch konzipiertes Unternehmen schon eine Amerikanerin engagieren, ergänzend eingreifen müssen? Ein Standardwerk wie Helga Weipperts „Palästina in vorhellenistischer Zeit" (Handbuch der Archäologie II,1, München 1988) unerwähnt zu lassen, heißt auf Repräsentativität verzichten. In puncto „Siegel" beschränkt sich Meyers auf die Namenssiegel. Der Verzicht auf die viel zahlreicheren anepigraphischen Siegelamulette verrät einen überholten, philologisch bestimmten Zugang zu dieser Denkmälergruppe. Und das, obwohl diese vom Rez. und Christoph Uehlinger in „Göttinnen, Götter und Gottessymbole. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener Quellen" (Freiburg i. Br. 1992, 5. Aufl. 2001) zusammenfassend und teilweise unter explizit feministischen Gesichtspunkten dargestellt wurde und seit 1998 auch auf Englisch zugänglich ist. Die von Christian Herrmann in einer langen Reihe von Publikationen aufgearbeiteten zahlreichen Amulette aus Palästina, bei denen etwa der Schutzgott der Frauen und Säuglinge, Bes, eine große Rolle spielt, werden ebenfalls nicht erwähnt.

Der dritte Beitrag widmet sich den Texten zur Rechtsstellung der Frau im Alten Orient (110–132). Hier finden sich zahlreiche Einzelheiten aus altorientalischen Rechtstexten. Es fehlt aber jeder Bezug darauf, wie sie in biblischen Texten aufgenommen werden. Das ist umso bedauerlicher, als diesen Sommer in Hazor ein Keilschriftfragment mit einem Rechtstext im Stil des Codex Hammurabi ausgegraben wurde (siehe Google: Hazor Codex Hammurabi). Am Schluss des Bd.es findet sich ein weiterer Beitrag zum Thema „Recht", „Genderrelevantes in den Gesetzestexten der Tora" (375–400). Dieser Beitrag widmet sich speziell, und das innovativ, der Sklavinnenfrage und weniger innovativ der Anrede „Du-Ihr" (388–399), die für Männer und Frauen im Hebräischen unterschiedlich ist. Das (männliche) „Du" wird grundsätzlich für den freien, erwachsenen Mann gebraucht. Diese Feststellung ist auch für den Dekalog relevant. Dieser fehlt leider vollständig, sowohl im Text des gesamten Bd.es wie auch im Bibelstellenregister. Dabei ist der Dekalog doch einer jener Texte, der besonders bekannt und geschichtswirksam geworden und auch feministisch relevant ist (vgl. schon Adrian Schenker, Die Stellung der Frau im Sabbatgebot, in: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 32, 1985, 330–333, oder Helen Schüngel-Straumann, Biblisches Ethos aus feministischer Perspektive, in: Das Gewicht der Gebote und die Möglichkeiten der Kunst. Krysztof Kieslowskis ‚Dekalog'-Filme als ethische Modelle [Studien zur theologischen Ethik 53], hg. v. Walter Lesch / Matthias Loretan, Fribourg 1993, 131–144).

Der vierte Beitrag von *Donatella Scaiola* über den Kanon gibt zunächst einen Überblick über Begriff und Entstehung des jüdischen Kanons. Die in der feministischen Theologie heiß umstrittene Kanonfrage, die mit zahlreichen grundsätzlichen Fragen zur Bibel (Überlieferung, Autorität, Gemeinschaften usw.) verknüpft ist, wird kurz dargestellt. Zumeist wird eine „Öffnung" des Kanons verlangt, da weder Zeit noch Autoren der jeweiligen Festlegungen exakt zu eruieren sind. Die Vf.in bezeichnet die Kanonfrage als „Baustelle", da es in der feministischen Forschung unterschiedliche Lösungen gibt.

Im zweiten Teil nimmt der Beitrag über Gen 1–11 den größten Raum ein (51 Seiten, 186–237). Diesem ist besondere Aufmerksamkeit zu widmen (s. o.). Eigentlich behandelt werden jedoch nur die Kap. 1–3, wie es auch schon der Titel zum Ausdruck bringt: „Abbild und Ebenbild Gottes: Frau und Mann in Gen 1–3 als offenes System im Kontext von Gen 1–11". Die letzten Seiten über Gen 4 und 6,1–4 erscheinen wie angehängt (231–237). Hier fehlt auch jeder Bezug zur deutschsprachigen Literatur, die v. a. zu Gen 6,1–4 schon wesentlich mehr erarbeitet hat als hier aufscheint (vgl. dazu besonders Max Küchler, Schweigen, Schmuck und Schleier. Drei neutestamentliche Vorschriften zur Verdrängung der Frauen auf dem Hintergrund einer frauenfeindlichen Exegese des AT im antiken Judentum, Fribourg/Göttingen 1986). Keine Spur davon, wie sehr dieser Text schon in atl. Zeit dazu gedient hat, Frauen abzuwerten und als gefährliche Verführerinnen darzustellen, v. a. in vielen verschiedenen zwischentestamentlichen Schriften. Weder Küchler noch die umfangreiche Untersuchung von Norbert Clemens Baumgart zur Sintflutgeschichte (Die Umkehr des Schöpfergottes. Zu Komposition und religionsgeschichtlichem Hintergrund von Gen 5–9, Freiburg 1999) kommen im Literaturverzeichnis vor, obwohl in beiden eine intensive Auseinandersetzung mit feministisch-exegetischen Veröffentlichungen vorliegt. So erfährt man hier nicht, was Silvia Schroer (45) schon kurz andeutet, dass die bessere Hälfte JHWHs in der Sintflutgeschichte eine Göttin ist.

Im Folgenden kurz ein paar Bemerkungen zu Gen 1–3, dem Kernstück des Buches: Zunächst darf gefragt werden, warum für den wichtigsten Beitrag des Buches nicht eine Exegetin, sondern eine spanische Theologin gewählt wurde,

die als „psychoanthropologische Interpretin" vorgestellt wird (87). Schon anfangs wird (entschuldigend?) gesagt: „Die Artikel sind aus methodologisch und hermeneutisch unterschiedlichsten Perspektiven gearbeitet. Für die deutsche LeserInnenschaft entsprechen die meisten Artikel (außer dem psychoanthropologisch-narratologischen Beitrag zu den Schöpfungserzählungen, der großes systematisches Interesse zeigt [...]) dem breiten Spektrum ihrer Wissenschaftstradition." (6) Die gewundene Sprache der Autorin klingt für Ohren, die deutsche Exegese gewohnt sind, befremdlich. Häufig wiederkehrende Gegensatzpaare wie „abhängige Autonomie und autonome Abhängigkeit" (195) oder „bewegliche Unbeweglichkeit oder unbewegte Beweglichkeit" (205) und viele ähnliche Begriffskonstruktionen vernebeln eher, als dass sie neue Einsichten vermitteln. Die Vf.in jongliert willkürlich zwischen Zeiten und Themen, zitiert sich meist selbst und nimmt keinerlei Bezug auf die reiche, gerade auch feministische Auslegungstradition von Gen 1–3.

Begonnen wird mit Gen 1. Obwohl die Vf.in sagt, sie halte Gen 2–3 für älter als Gen 1 (203, Anm. 29), wird vorher gesagt, der Begriff *adam* in Gen 1,26 bereite die „Erzählung von der Menschenschöpfung aus Lehm vor (Gen 2)" (196). In Gen 1 sieht sie eine Progression vom Undifferenzierten zum Differenzierten, vom Einfachen zum Komplexen, vom Unvollkommenen zum Vollkommenen. Traditionsgeschichtlich gesehen dürfte Gen 1,26f eine Art Zusammenfassung von Gen 2 sein und diese Auffassung erklärt erst die höchst erstaunliche Aussage über die gleichwertige Ebenbildlichkeit von Mann und Frau. Nachfolgend bringt die Vf.in die traditionelle Deutung: „Der Mensch stellt also wesensmäßig die Repräsentation der abwesenden Gottheit [...] in der Welt dar." (199f) Auf die feministisch höchst interessante Aussage, dass das Bild Gottes in einer männlichen und einer weiblichen grundsätzlich gleichwertigen Variante existiert, was von der männlich beherrschten Exegese bis in die neueste Zeit schlicht ignoriert wurde, geht sie nicht ein. Dass der Herrschaftsauftrag an beide ergeht und so der Mann schöpfungsmäßig nicht über die Frau zu herrschen befugt ist, fehlt, obwohl das schon im Artikel „Gottebenbildlichkeit" des o.g. „Wörterbuchs der Feministischen Theologie" (1991) nachzulesen ist. Die Bilanz ihrer Erläuterungen zu Gen 1,26–28 zieht die Vf.in auf S. 205: „Die Gottebenbildlichkeit wird nicht erläutert, sie ist ein Rätsel." Da waren wir doch schon einmal weiter.

Ein Abschnitt (196–198) ist überschrieben mit *„Rûah" und „schöpferisches Chaos"* (Gen 1,2). Hier werden teilweise fast wörtlich Ergebnisse von Helen Schüngel-Straumanns Studie „RUAH bewegt die Welt. Gottes schöpferische Lebenskraft in der Krisenzeit des Exils" (Stuttgart 1992) ohne Quellenangabe zitiert. Dieses wenig erbauliche Verhalten entspricht nicht ganz dem erbaulichen Schlusswort zum Gen 1-Abschnitt: „Die soziokulturellen Geschlechterzuschreibungen assoziieren die Identität, die aus der Scheidung entsteht, mit Männern, die Identität, die aus der Kontinuität und der Beziehung hervorgeht, dagegen mit Frauen. [...] Die Vorherrschaft des Scheidens ist destruktiv, jene des Zusammenwirkens und der Verknüpfung jedoch konstruktiv, da sie die Entstehung eines gewaltigen Netzwerks des Lebens bewirkt." (206) So schön die Behauptungen sind, der Zusammenhang mit dem Text von Gen 1 bleibt ein Rätsel.

Der Exeget vermisst, was die „Netzwerke des Lebens" betrifft – sowohl im Blick auf Gen 1 wie auf Gen 2 –, Verweise auf altorientalische Schöpfungsüberlieferungen, sei es das ägyptische „Denkmal memphitischer Theologie", sei es das babylonische „Enuma elisch". Die Exegese der Vf.in erinnert *mutatis mutandis* auf weite Strecken an scholastische Abhandlungen, in denen das „geoffenbarte Wort" ausschließlich mit Hilfe einer bestimmten Philosophie oder in diesem Falle Soziologie bzw. Psychologie in Beschlag genommen wird, und hat mit dem Anspruch einer wissenschaftlichen Exegese im historisch-kritischen Sinn kaum etwas zu tun. Eine erfreuliche Ausnahme, eine Art Oase, erlebt man im Abschnitt „Wiederaufnahme weiblicher Gottheiten in der Frau von Gen 2–3" (226ff). Erstmals erscheinen Gottheiten aus dem altorientalischen Raum. Dabei wird der Name „Eva" (*hawwah*) mit der hurritischen Göttin Hebat (Hepat), „der Muttergöttin schlechthin", in Verbindung gebracht (227f).

Im zweiten Beitrag zur Genesis von *Irmtraud Fischer* (Gen 12–50) wird wie in ihrer Habil.schrift (Die Erzeltern Israels, Berlin 1994) mit der Engführung auf die männlichen Patriarchen Abraham – Isaak – Jakob aufgeräumt und die Rolle der Frauen auf intelligente und überzeugende Art herausgestellt. Die Erfinderin des Begriffs „Erzelternerzählungen" versteht die Anfänge der Geschichte Israels als Familiengeschichte, wobei es Frauen sind, die wiederholt das Schicksal des Volkes zum Guten wenden. Neben den großen Patriarchenfrauen Sara, Rebekka, Lea und Rahel werden auf den letzten Seiten (268–275) auch noch Dina, Tamar, Bilha, die Frau des Potiphar und Asenet kurz nachgetragen. Die Erzählungen seien aus vielen Einzelüberlieferungen entstanden, der Endpunkt ihrer Bearbeitung vor 400 v. Chr. anzusetzen. Dabei sind „die Frauen ebenso Trägerinnen der Verheißung, und sie bestimmen auch die Erbfolge der Söhne. Hierin sind die Erzelternerzählungen nur noch mit den Erzählungen um die Entstehung des Königtums zu vergleichen." (275) Wie schon in der oben genannten Habil.schrift beschränkt sich die Vf.in im Wesentlichen auch hier auf Gen 12–36. Eine Analyse der Josefsgeschichte (Gen 37–50) fehlt fast ganz.

Während der Beitrag von *Jopie Siebert-Hommes* zu den „Retterinnen des Retters Israels" eher poetisch-homiletischen als historisch-kritischen Charakters ist, informieren *Ursula Rapp* und *Mercedes Garcia Bachmann* umfassend und sowohl historisch kritisch wie feministisch relevant über die Zippora- und die Mirjam-Traditionen.

Der zweitletzte Beitrag über „Geschlecht und Kult" (*Dorothea Erbele-Küster*) untersucht v. a., und das sehr differenziert, die zahlreichen Bestimmungen im Buch Leviticus über die körperlichen Ausflüsse. „Reinheit und Unreinheit des Mannes" (364–366) werden zuerst besprochen, dann die viel zahlreicheren Bestimmungen über Frauen. Männlicher und weiblicher Körper werden je in Beziehung zum Kult behandelt, mit unterschiedlichen genderrelevanten Auswirkungen. Die „in den biblischen Texten angelegte Tendenz, die Kultunfähigkeit (Unreinheit) des weiblichen Körpers besonders zu markieren, wird in der Rezeptionsgeschichte verstärkt" (374).

Schließlich ist kurz auf das Literaturverzeichnis einzugehen. Eine kritische Durchsicht der 31 Seiten Literaturangaben erweckt streckenweise den Eindruck eines Sammelsuriums. Sie spiegeln die sehr unterschiedlichen Zugänge wider. Vermutlich hat ein Computerprogramm oder eine gewissenhafte Hilfskraft sämtliche Zitierungen aus den Anmerkungen ins Literaturverzeichnis gesetzt, wobei es auch zu Doppelungen kam. Die Art der angegebenen Beiträge – v. a. der Autor/inn/en – entspricht oft nicht den in der Einleitung postulierten Kriterien (Wissenschaftlichkeit, historische Relevanz usw.). Die Auswahl erscheint oft willkürlich, so wird z.B. aus dem Standardwerk „Kompendium Feministische Bibelauslegung" (vgl. 14f, Anm. 10) der zweite Beitrag von Irmtraud Fischer über Gen 37–50 angegeben, nicht aber der erste über Gen 1–11. Der Versuchung, die Gelegenheit zu nutzen, einmal mehr die eigene Bibliografie einem breiteren Publikum bekannt zu machen, wurde nicht immer widerstanden.

Als Fazit lässt sich sagen, dass die hohen Ansprüche der Einleitung teilweise eingelöst, teilweise verfehlt wurden. Auch andere vergleichbare Sammelbd.e scheinen dem hohen Anspruch auf Repräsentanz nicht gerecht zu werden. So drängt sich auch hier eine Bemerkung von Jeannine Kunert auf, die in der ersten Nummer 2010 dieser Zeitschrift eine Rezension über das „Handbuch Gender und Religion" (ThRv 106, 9–12) mit den Worten schließt: „Zusammenfassend lässt sich sagen, dass trotz der durchaus hohen Qualität der meisten Beiträge das Anliegen, ein Handbuch für Gender und Religion zu erstellen, gescheitert ist. [...] Leider nehmen die Artikel nur wenig Bezug aufeinander, sodass das vertretene Konzept nicht immer transparent wird." (12)

Ohne die Verdienste des vorliegenden Bd.es zu ignorieren, darf man wünschen, dass der folgende Bd. (Propheten), der noch in Arbeit ist, dem hochgesteckten Ziel näher kommt. Ohne eine aufwendige Zusammenarbeit zwischen der deutschsprachigen Hg.in und eventuellen romanischen Autorinnen wird das schwer zu erreichen sein.

Fribourg Othmar Keel

Weimar, Peter: **Eine Geschichte voller Überraschungen**. Annäherungen an die Jonaerzählung. – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 2009. 263 S. (Stuttgarter Bibel-Studien, 217), kt € 29,90 ISBN: 978–3–460–03174–6

Der emeritierte Münsteraner katholische Alttestamentler Peter Weimar legt hier einen Bd. zur Jonaerzählung vor, der sich weder als Kommentar (ein solcher ist geplant) noch als Sammelbd. älterer Aufsätze versteht, sondern als neuerliche Annäherung an die Jonageschichte.

Das Buch gliedert sich neben Einleitung (13–22) und Schluss (239–248) in fünf Teile, die jeweils mit einer die Erzählung charakterisierenden Überschrift versehen sind: „Eine Geschichte, die mit einer Frage endet – Die literarische Eigenart der Jonaerzählung" (23–55), „Eine Geschichte, die Rätsel aufgibt – Literarische und kompositorische Gestaltung der Jonaerzählung" (56–106), „Eine Geschichte, an der Generationen mitgeschrieben haben – Literarisches Wachstum der Jonaerzählung" (107–158), „Eine Geschichte, die voller Anspielungen ist – Literarisch-theologisches Profil der Jonaerzählung" (159–204) und „Eine Geschichte, die dem Rätsel der Barmherzigkeit Gottes nachspüren will – Der literarisch-theologische Zusammenhang der Jonaerzählung" (205–238). Ebenso hatte W. schon im Jahre 2000 eine Aufsatzfolge überschrieben, die in der Zeitschrift „Bibel und Liturgie" (73. Jg., 54–59.129–136.183–188.240–246) – allerdings in gedrängter Form und ohne den literarkritischen dritten Teil – erschien.

W. stellt zunächst die Bedeutung des offenen Schlusses in 4,10–11 heraus (27–40). Dieser ist wegen seiner Bezüge auf die ganze Erzählung und über diese hinaus ein eigenständiges Element der Erzählung und nicht nur der Abschluss der Rizinusepisode V. 5–9.

Die Schlussfrage Jahwes (EÜ „mir aber sollte es nicht leid sein um Ninive [...]?") in V. 11 richtet sich nicht nur an Jona, sondern auch an die Leser des Buches. In seiner Deutung legt W. ein besonderes Gewicht auf das Fehlen der Adressatenangaben in den Redeeinleitungen in V. 10a „und Jahwe sagte" und V. 9c „und er [scil. Jona] sagte" (28–30) (Satzzählung hier nach W. Richter, BH[1]). Die knappe Ausdrucksweise lässt sich m.E. aber sprachökonomisch und mit Blick auf die Textkohärenz (vgl. 4,8f „und er [scil. Jona] sagte"; 4,9a „und Gott [Elohim] sagte zu Jona") zureichend begründen.

Brisanter ist an dieser Stelle der Wechsel der Gottesbezeichnungen von Elohim in V. 9a zu Jahwe in V. 10a. Die gesamte Rizinusepisode 4,5–9 bedarf hier einer Erläuterung (111 und Anm. 20; 114–116). Allerdings ist m.E. die Reihe „JHWH-Gott" (4,6a) – „der Gott" (4,7a) – „Gott" (4,8a) – „Gott" (4,9a) (114) noch durch „JHWH" (4,10a) zu ergänzen. Mit Jahwe am Anfang (in der Doppelbezeichnung) und am Ende ergibt sich so eine Inklusion. Während W. daran interessiert ist, die Verbindungslinien von 4,6a zu 1,9; 2,2.7 einerseits und von 4,7a zu 3,9–10 andererseits aufzuzeigen (115), habe ich versucht, die Singularität der Doppelbezeichnung Jahwe-Elohim (4,6a) und der nicht durch ein appellativisches „Gott" vorbereiteten Rede von „dem Gott" (4,7a) innerhalb des Jona-

buches zu akzentuieren.[1] Auch bei dieser Interpretation ist man nicht zur Literarkritik gezwungen.[2] Das zentrale Textelement ist für mich dabei nicht „der Gott" in 4,7a (W., 114), sondern „Jahwe-Elohim" in 4,6a (Mulzer, 50). Die Verbindung beider Bezeichnungen und die Deutung des Gottes der Seeleute und der Niniviten als Elohim und zugleich als Jahwe stellt eine eminent theologische Aussage dar und drückt keine „Gebrochenheit des Verhältnisses" (scil. Jahwes zu Jona) aus (so W., 115 in Aufnahme einer Formulierung von Gerhards, 32). Anders als W., der in 4,7 eine Gleichsetzung des Gottes, der den Wurm beordert, mit dem Gott, auf den die Niniviten hoffen und der sie letztlich verschont, erkennt (115), verstehe ich V. 7 als theologische Explikation von V. 6: Jahwe-Elohim ist „der" (scil. einzige) Gott (vgl. Mulzer, 50f.).

Jona selbst ist für W. eine Figur mit einer offenen Identität (16). Zwar lässt sich die Textstelle Jona 1,1 intertextuell mit 2 Kön 14,25 verbinden, wo ein namensgleicher Prophet zur Zeit Jerobeams II. genannt wird. Da diese Passage aber von W. dem prophetischen Deuteronomisten zugewiesen wird, gewinnt der zweite Jona keine historischen Konturen (ebd.). Selbst die scheinbar klare diachrone Abfolge beider Texte (Jona ist jünger als 2 Kön 14,25) wird in Frage gestellt (ebd. Anm. 15). Jona, Sohn des Amittai, erweist sich als ganz und gar literarische Figur mit einem programmatischen Namen, in dem sich Unbeständigkeit bzw. „Flatterhaftigkeit" (יונה „Taube", vgl. Hos 7,11) und Treue (Amittai von der Basis אמן) verbinden (ebd.).[3] Die Kontextualisierung des Namens Jona ausschließlich von Hos 7,11a her (EÜ „Efraim ist wie eine Taube, leicht zu betören, ohne Verstand") erscheint mir allerdings problematisch. Zum einen wird dort auf die Torheit und nicht auf die Unbeständigkeit abgehoben (auch nicht in der Fortsetzung Hos 7,11b–c, EÜ „Sie rufen Ägypten zu Hilfe und laufen nach Assur", da es sich dort um gleichzeitige Handlungen Efraims und nicht der Taube handelt), zum anderen ist die metaphorische und nicht-metaphorische Verwendung der Taube im AT vielschichtig und keinesfalls negativ. So bezeichnet Taube die Geliebte bzw. deren Augen im Hld (etwa 6,9 u. ö.), die Taube ist die Botin in der Sintfluterzählung Gen 8,8ff, die Taube ist Opfertier (Lev 1,14 u. ö.), ihre Lebensweise wird genau beobachtet (vgl. z.B. Jer 48,28). Tiernamen als Personennamen sind zwar selten, aber nicht unbekannt (vgl. Debora „Biene"). Gegen eine rein literarische Bildung und insbes. gegen eine Abhängigkeit des Beleges 2 Kön 14,25 von Jona 1,1 spricht auch die unmotivierte Herkunftsbezeichnung Jonas „aus Gat-Hefer" (2 Kön 14,25), ein Ortsname, der sonst nur in der Gebietsbeschreibung Sebulons in Jos 19,13 belegt ist.

Literarisch ist die Jonaerzählung durch überraschende Wendungen (die unerwartete Flucht Jonas, die unerwartete Bekehrung Ninives und die unerwartete Reue Jahwes), märchenhafte Erzählzüge und eine dichte poetisierende Diktion ausgezeichnet (41–55). Wie weit aber gehen die sprachlichen Besonderheiten? „Denkt" das Schiff des Jona wirklich daran, auseinanderzubrechen (Jona 1,4)? Wird hier eine Sache personalisiert (49 und Anm. 73)? Das Verb חשב ist hier mit einer präpositionalen Infinitivkonstruktion und passivischer Verbform („zerbrochen werden") gefügt. Die passivische Formulierung zeigt, dass die Einwirkung auf das Schiff von außerhalb (durch den Sturm und die Wellen) erfolgt. Eine eigenständige Handlung, ein Denken des Schiffes erscheint somit auch auf sprachmetaphorischer Ebene ausgeschlossen. Es handelt sich um einen – zugegeben im AT singulären – modifizierenden Gebrauch von חשב: Das Schiff stand im Begriff / war gerade dabei zerbrochen zu werden (EÜ: „und das Schiff drohte auseinanderzubrechen"; vgl. z.B. Wolff, 82f).

Ein neuralgischer Punkt in der Interpretation des Jonabuches ist Jona 4,5. Nach der Umkehr Ninives, Jahwes Vergebung und der Klage Jonas (3,5–4,4) heißt es: „Da verließ Jona die Stadt und setzte sich östlich vor der Stadt nieder [...], um abzuwarten, was mit der Stadt geschah." (EÜ) Was will er hier noch sehen? Was soll der Stadt jetzt noch passieren? Kommt der Beobachtung literarkritische Relevanz zu? W. unterscheidet hier zwischen der Funktion der hebräischen wayyiqtol-Form in 4,5a auf der Ebene des Endtextes und einer literarischen Vorstufe des Textes. Er schließt sich (65f) für den vorliegenden Textzusammenhang der plusquamperfektischen Deutung N. Lohfinks (1961) an, hält jedoch in seiner Textrekonstruktion (ohne 4,1–4.5c–f; s. u.) an der gewöhnlichen Deutung als Narrativ und Progress fest (119). Diese Lösung überzeugt nicht. Für den Ausdruck von Vorzeitigkeit stehen der hebräischen Syntax andere Verbformationen zur Verfügung (insbesondere w-x-qatal), die auch in der Jonaerzählung Verwendung finden (vgl. z.B. 1,5d). In 4,5a–b wird die Erzählung also mit einer Ortsveränderung weitergeführt. Damit wird eine Szenerie für die Rizinusepisode geschaffen: Nur außerhalb der Stadt kann der Rizinus seine Funktion als Schattenspender entfalten und die Sonne mit dem heißen Ostwind dem Jona auf den Kopf brennen. 4,5a–b ist also ganz auf 4,6–9 bezogen und eröffnet einen neuen Abschnitt (vgl. 87). Die zweite Vershälfte 4,5c–f gibt an, wie Jona sich an diesem Ort einrichtet (5c–d: er baut sich eine Hütte, um Schatten zu haben) und warum er sich dort niederlässt (5e–f: er kann nun die weitere Entwicklung in der Stadt beobachten). Wenn man 4,5c–f für literarisch sekundär hält (117–119), fehlt ein Motiv für die Platzwahl Jonas. Dass der Ort aber in Sichtweite Ninives liegen sollte, könnte dem Autor wegen des Schlussvergleiches in 4,10–11 ein Anliegen gewesen sein. In solcher Nähe zur Stadt wäre aber ein Aufenthalt Jonas wenig plausibel. Die Passage 4,5c–f ist nicht spannungsfrei, aber als Einleitung zu V. 6–9 vielleicht doch verständlich. Der für die Jonaerzählung charakteristische „nachholende Erzählstil" (66.69) zeigt sich somit nicht in der Rizinusepisode.

Zielt das von Jona über Ninive ausgerufene Wort (3,4: „Noch vierzig Tage und Ninive ist zerstört" [EÜ]) auf das Gericht oder die Mahnung zur Umkehr? W. differenziert hier zwischen der Perspektive Jonas und der des Erzählers (74). Schon in der offeneren Formulierung des zweiten Redeauftrags an Jona (3,2) gegenüber dem ersten (1,2) sieht W. einen Hinweis dafür, dass die Botschaft Jonas vom Erzähler als ultimative Warnung und Ruf zur Umkehr verstanden wird (95). So eindeutig Jona das Gericht ansagt (182–184), so zweideutig ist das Wort für den Erzähler: Das hebr. Verb הפך, „umwenden, zerstören", kann auch auf eine „Umwandlung" Ninives bezogen werden (183, vgl. 91 Anm. 84). W. deutet Jona vom deuteronomistischen Prophetenbild her, da er die älteste Fassung der Erzählung als Teil des deuteronomistischen Fünf-Propheten-Buches Hosea – Amos – Jona – Micha – Zefanja auffasst (210–222): Der Prophet soll „Israel selbst da, wo sein Schicksal eigentlich schon verwirkt ist, zu erneuter Zuwendung zu JHWH herausfordern" (219). Demgegenüber ist die Aussage des Königs von Ninive in 3,9 zu bedenken: „Vielleicht wendet sich Gott um und übt Zurückhaltung und lässt ab von seinem glühenden Zorn, so dass wir nicht zugrunde gehen." Die Rettung aus dem Gericht steht unter dem Vorbehalt des „Vielleicht"[4] und ist allein Gott vorbehalten. Es ist das letzte Fünkchen Hoffnung, das in der Gerichtsbotschaft bleibt. Tatsächlich setzt sich im Fall Ninives die Barmherzigkeit Gottes gegen die göttliche Gerechtigkeit durch. Der göttliche Vorbehalt, den der Erzähler hier einbringt, verwehrt es (trotz 4,10–11), in Jonas Wort nur einen Umkehrruf, und sei es auch den allerletzten, zu finden. Umkehr ist die „unabdingbare Voraussetzung einer *möglichen* [Hervorhebung M. M.] Nichtrealisierung des göttlichen Gerichts" (202, vgl. 199). Für W. ist 3,9 „ein nach vorne wie hinten vermittelnder späterer Zusatz im Entstehungsprozess der Jonaerzählung" (122 Anm. 49). Er weist ihn der zweiten und jüngsten Redaktionsstufe zu. Sein literarkritisches Argument dafür ist die enge Verbindung von 3,8c und 10a–b (122; vgl. noch 196 Anm. 85). Diese Beobachtung lässt aber ein Urteil über V. 9 nicht zu.

Im literarkritischen Teil (106–158) arbeitet W. drei Schichten der Jonaerzählung heraus: I 1,1–5a*.7.15; 2,1.11; 3,3a.4b.5.10b; 4,5a.6–8*.10–11 – II 1,5b–6.10aβ–14aα; 2,2.3b.4a.7b; 3,1–2.3b.4a.6–8.10a; 4,1–2a.3–4.9 – III 1,8a–10aα.14aβb.16; 2,3a*.4b–7a.8–10; 3,9; 4,2b.5b.10b.11bβ (134f; Satzzählung hier nach W.). Demgegenüber scheint mir das literarkritische Urteil von Vanoni immer noch gut begründet: „Die Prosateile von Jon[a] bilden eine geschlossene Einheit." (Vanoni, 35)

Nur der Jonapsalm 2,3–10 wird von Vanoni diskutiert. Bei W. gehört er nicht der ältesten Textschicht an und wird nochmals in ein Klagegebet (erste Redaktionsschicht) und ein Danklied (zweite Redaktionsschicht) aufgeteilt (108–110.125–128). Hauptgrund für die Ausscheidung des Psalms ist die Andersartigkeit des Jonabildes (110). W. erkennt aber an, dass in der Endgestalt der Jonaerzählung der Psalm notwendig ist, um ein Ungleichgewicht der Abschnitte zu vermeiden (109). Das gilt auch, wenn man die übrige Jonaerzählung für literarisch nahezu einheitlich hält. Da aber die Spannungen zwischen Psalm und Kontext unübersehbar sind, habe ich angenommen, dass der Psalm ein kürzeres Gebet des Jona verdrängt hat, das die Anerkennung der Größe Jahwes und die Bitte um Errettung enthalten hat.[5]

Von den drei nach der Personenstruktur des Buches möglichen thematischen Schwerpunkten kommt Jahwe und seiner Barmherzigkeit gegenüber Jona als Prophet und den frommen „Heiden" der Vorrang zu (241). Dies und noch vieles mehr kann man dem lehr- und kenntnisreichen Buch von Peter Weimar entnehmen, das seinen Platz in der Forschung zur Jonaerzählung einnehmen wird.

Bamberg Martin Mulzer

Judaistik und neutestamentliche Wissenschaft. Standorte – Grenzen – Beziehungen, hg. v. Lutz Doering / Hans-Günther Waubke / Florian Wilk. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2008. 416 S. (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, 226), geb. € 79,90 ISBN: 978–3–525–53090–0

Der anzuzeigende Sammelbd. geht auf ein zu Ehren des Theologen Berndt Schaller veranstaltetes Symposium aus dem Jahr 2005 zurück.

Der vier Kap. umfassende Bd. bietet im ersten Kap. „grundsätzliche und wissenschaftsgeschichtliche Reflexionen" über „Judaistik und neutestamentliche Wissenschaft" (Günter Stemberger), „Neutestamentliche Wissenschaft und Judaistik" (Karlheinz Müller) sowie über „Paul Billerbecks ‚Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch'. Wege und Abwege, Leistung und Fehlleistung christlicher Judaistik" (Berndt Schaller). Das zweite Kap. „Multiperspektivische Annäherungen" befasst sich im ersten Unterkap. mit der „historischen Auswertung der Quellen für die Pharisäer" mit Beiträgen über „Die synoptischen Evangelien des Neuen Testaments als Quellen für die Geschichte der Pharisäer" (Florian Wilk), „Die talmudische *Haberim*-Halacha und die Pharisäer" (Hans-Günther Waubke) und „On Pharisees and Sadducees

[1] Vgl. M. Mulzer, Die Gottesbezeichnungen im Jonabuch, in: Irsigler, H. (Hg.), „Wer darf hinaufsteigen zum Berg JHWHs?". FS S. Ö. Steingrímsson: ATSAT 72, St. Ottilien 2002, 45–62.

[2] Gegen M. Gerhards, Studien zum Jonabuch: BThSt 78, Neukirchen-Vluyn 2006, 31.

[3] Im Anschluss an den Kommentar von H. W. Wolff, Dodekapropheton 3: Obadja und Jona: BK XIV/3, Neukirchen-Vluyn 1977, 76.

[4] Zur adverbialen Funktion der Wortfügung „wer weiß" vgl. G. Vanoni, Das Buch Jona: ATSAT 7, St. Ottilien 1978, 49.

[5] Vgl. M. Mulzer, Syntax, Sprechakte und Metaphorik im Jonapsalm (Jona 2,3b–10), in: Diller, C. u. a. (Hg.), „Erforsche mich Gott, und erkenne mein Herz!". FS H. Irsigler: ATSAT 76, St. Ottilien 2005, 105–126, hier 106.

in the Mishnah: From Composition Criticism to History" (Daniel R. Schwartz). Im zweiten Unterkap. werden „frühchristliche Deutungen des Todes Jesu" thematisiert mit Beiträgen über „Jüdisches Märtyrertum und der Tod Jesu" (Jan Willem van Henten), „Jesus' Crucifixion in Luke and Acts. The Search for a Meaning vis-à-vis the Biblical Pattern of Persecuted Prophet" (Serge Ruzer) sowie „Der Erweis der Gerechtigkeit Gottes im Tod Jesu nach Röm 3,21–26" (Wolfgang Kraus). Eine Reihe von „Einzelstudien" wird im dritten Kap. geboten: „Much Ado about Nothing? Jesus' Sabbath Healings and their Halakhic Implications Revisited" (Lutz Doering), „Die Heiligung des Gottesnamens im Vaterunser. Erwägungen zum antik-jüdischen Hintergrund" (Annette Steudel), „Zeugnis in Öffentlichkeit. Zur Entwicklung des Begriffs der Heiligung des Gottesnamens in der frühen rabbinischen Überlieferung" (Friedrich Avemarie), „Schöpfung und Ehe in Texten aus Qumran sowie Essenerberichten und die Bedeutung für das Neue Testament" (Hermann Lichtenberger), „Die Wirklichkeit als Schöpfung. Die Rezeption eines frühjüdischen Theologumenons bei Paulus" (Reinhard Feldmeier), „Das Ziel des Gesetzes nach Röm 10,4–13" (Wolfgang Reinbold) und „Das Matthäusevangelium im Wandel der Horizonte: vom ‚Hause Israel' (10,6) zu ‚allen Völkern' (28,19)" (Peter J. Tomson). Der Bd. bietet mit dem abschließenden vierten Kap. einen Einblick in „Polemik und Gegenpolemik in Antike und frühem Mittelalter" mit Beiträgen über „Mordanklage und Todesurteil. Realität, Religion und Rhetorik in der Predigt Melitos ‚Über das Passa'" (Peter von der Osten-Sacken), „Erbstreit. Kirchenschriftsteller über das Erbe Abrahams. Ein Konflikt mit dem rabbinischen Judentum?" (Rainer Kampling) und „Die Verwendung der Bergpredigt im ältesten erhaltenen Text der jüdischen Adversus-Christianos-Literatur" (Roland Deines).

Der Bd. zeigt in aller Deutlichkeit auf, wie wichtig es für die ntl. Wissenschaft und damit für die Theologinnen und Theologen überhaupt ist, sich mit der Geschichte des Frühjudentums und den entsprechenden Texten zu befassen, ohne dabei das Eigenrecht dieser Texte zu Gunsten des gesuchten Vergleichs mit dem NT vorschnell aus dem Blick zu verlieren. Dass die lange geübte Praxis, die Parallelen zum NT dem Kommentar (Strack-)Billerbecks zu entnehmen und darin einer entsprechend eingeschränkten Perspektive und Rezeption zu erliegen, zu revidieren ist, ist nicht nur nach der Lektüre des Beitrages von Berndt Schaller mehr als offensichtlich. Die einführenden Beiträge vermitteln ebenso wie die einzelnen Studien grundlegende und detailreiche Auseinandersetzungen und bieten eine Fülle von Anstößen für weitere Forschungsarbeiten und Diskurse. Den Hg. ist es gelungen, einen überaus anregenden Bd. vorzulegen.

Berlin Matthias Blum

Barth, Karl: **Erklärungen des Epheser- und des Jakobusbriefes**. 1919–1929. – Zürich: Theologischer Verlag 2009. (XXXVIII) 556 S. (Karl Barth-Gesamtausgabe: II. Akademische Werke), geb. € 88,00 ISBN: 978-3-290-17538-2

Das Barth'sche Œuvre weist neben den kleinen und großen systematischen Arbeiten des evangelisch-reformierten Theologen (1886–1968) auch zahlreiche exegetische Arbeiten auf. Häufig angeführt wird das zu einem Standardtitel der sog. dialektischen Theologie avancierte Werk „Der Römerbrief (Zweite Fassung) 1922". B. schloss diese zweite Kommentierung im Herbst 1921 vor Antritt seiner universitären Lehrtätigkeit ab. Das Werk steht in direkter Verbindung mit dem als „Tambacher Rede" 1919 vorgelegten Manifest reformatorischer Theologie „Der Christ in der Gesellschaft". Es ist ferner nur im Vergleich mit dem vorausgehenden „Der Römerbrief (Erste Fassung) 1919" zureichend zu würdigen. Neben den beiden verfügbaren, stark differierenden Römerbriefauslegungen liegt in der im Entstehen begriffenen Karl Barth-Gesamtausgabe bereits die „Erklärung des Johannesevangeliums 1925/1926" (Kap. 1–8) vor. Nun können innerhalb der stattlichen, in sechs Abteilungen untergliederten Edition unter den akademischen Werken die „Erklärungen des Epheser- und des Jakobusbriefes 1919–1929" vorgestellt werden.

Der vorzüglich edierte Bd. 46 der Gesamtausgabe enthält den „Epheserbrief 1919/20" (3–44); die „Erklärung des Epheserbriefes W.S. 1921/22" (45–156) sowie die „Erklärung des Jakobusbriefes W.S. 1922/23 und Erklärung des Jakobusbriefes W.S. 1928/29 im Paralleltext" (157–529). Abgesehen von einem kurzen Abschnitt aus der Jakobusbriefvorlesung von 1922/23 werden die Texte nun erstmalig publiziert. Die beigefügten drei Register erleichtern den Zugriff auf den Text beträchtlich. Enzyklopädiker werden vermittels der Lemmata, überdies dank der hohen Differenzierung bei den „Begriffen", schnell fündig.

Den Epheserbrief 1919/20 legte B. als Gemeindepfarrer im schweizerischen Safenwil aus, wo er von 1911 bis 1921 weilte. Die Auslegung entstand u. a. für den Konfirmandenunterricht und die Predigt. Die von November 1921 bis Februar 1922 vorgetragene Erklärung des Eph bietet den Stoff der Vorlesung dar, die B. während seines ersten Semesters in Göttingen mit bloß einer Wochenstunde abgehalten hat. Schwerpunktmäßig kommt hier Eph 1 zur Auslegung; Eph 2–6 werden nur noch kursorisch abgehandelt. Leser der Werke B.s wissen dieses Defizit mit den späteren in ihrer Aussage christozentrisch gereinigten, weitverzweigten Ausführungen in der „Kirchlichen Dogmatik" (1932–1967) auszugleichen. Die Epheserbriefauslegung von 1919/1920 ist nach der Aussage des Hg.s Jörg-Michael Bohnet „die einzige vollständige exegetische Auslegung dieser Schrift von Barth" (XI). Sie erschließt die einzelnen Abschnitte des Eph in gleicher Gewichtung. Zudem untermauert sie die ebenso „pastoral" und „kirchlich" wie wissenschaftlich orientierte Schriftauslegung mit jeweils nachgestellten entsprechenden Ausschnitten aus zeitnahen Predigten B.s. Es entsteht das authentische Bild eines Menschen, der in seinem Habitus treu des einen und selben Gottes wissenschaftlicher Theologe am Katheder und amtlicher Zeuge auf der Kanzel ist.

(1) Die Epheserauslegung von 1919/20 und die dialektische Gottesrede:

K. G. Adolf Harnack in Berlin und J. Wilhelm Herrmann in Marburg haben zwischen 1906 und 1909 B.s christozentrisches Denken inspiriert. Beiden hat er zugestimmt; von beiden hat er sich abgesetzt. Die Gründe, die ihn prozessual zur Abkehr von der liberalen Theologie, ihrer historischen Jesusforschung und ihrer moralischen Humanität und Innerlichkeit führen, wiegen so schwer, dass B. bei der Erschließung von Eph 3,1–13 unter der Überschrift „Das Geheimnis der göttlichen Weitherzigkeit" in der Predigt, die er am Himmelfahrtstag anno 1919 über die Perikope gehalten hat, auf ebendieses Geheimnis zu sprechen kommt. Die Christozentrik des Gottesgeheimnisses tritt in der tönenden Rede in sprachlichen Antinomien, die die dialektische Figur bezeichnen, mächtig hervor: „Der Mensch ist Gottes. Das ist die Sache Jesu auf Erden, die Errungenschaft seines Lebens und Sterbens, das Christentum. Nicht der religiöse, der kirchliche, der gute, der edle Mensch, sondern der Mensch als solcher. Menschliche Gerechtigkeit verbindet nicht mit Gott und menschliche Ungerechtigkeit scheidet nicht von Gott. Der Mensch ist unmittelbar [im Original hervorgehoben] zu Gott in Christus. Aber das ist keine ruhige, sondern eine bewegte Wahrheit, kein Gemeinplatz, sondern eine Entdeckung, die in der Erkenntnis Jesu immer aufs Neue gemacht werden muss." (15) In dieser Passage wird u. a. deutlich, dass B. nicht den ontisch vollkommensten Menschentyp dem Evangelium gemäß, den Heiligen, vor Augen hat. Ihn sollte Hans Urs von Balthasar, B.s späterer Basler Weggefährte, zum Prototyp des Menschen machen. B. betrachtet den Menschen in seinem Sosein und Dasein in Bezug auf Gott in Christus als christologisches Bild und Geschöpf. Gläubigkeit und Glaube, Zeugenschaft und Bekennen sind für ihn keine moralisch-erbaulichen Elemente christlichen Lebens in der Gesellschaft. Sie sind vielmehr Forderung und Anspruch, die aus *dem* Wort herrühren, das jeden Menschen zu allen Zeiten und an jedem Ort unbedingt angeht. Wo aber das Wort am Menschen seine Wirkung nur gering entfalten kann, in der Religion des Herzens, die B. zuallererst im liberalen reformatorischen Christentum verbreitet sieht, besteht permanent die Gefahr: „[D]as Geheimnis bleibt nicht Geheimnis, das Reden davon wird glatt, moralisch und erbaulich." (42)

(2) Eph 3,14–21 als Skopus des Epheserbriefes:

B. bezeichnet den Abschnitt als „Höhepunkt des ganzen Briefes" (152). Diesem Abschnitt kommt als Abschluss des vorhergehenden Teils 1,1–3,13 und als Einleitung zum folgenden Text 4,1–6,24 innerhalb des Briefes eine Brückenfunktion zu. Die Aussage dieser Verse ist eng mit dem Gebet 1,15–19 des Paulus verflochten, den B. für den realen Verfasser des Briefes hält (dazu 45–50; er erörtert exegetische Einleitungsfragen generell mit großer Akribie, was er in den beiden Jakobusbrieferklärungen noch stärker unter Beweis stellen sollte). B. wendet bzgl. 1,17 den Blick der Leser auf den Ursprung, den Gott Jesu Christi: „Da steht der Mensch mit leeren Händen vor Gott, bedürftig, arm, ganz auf Gott angewiesen, da muss gebetet werden" (135 [Hervorhebungen getilgt]). Diese Ausrichtung vertieft er in 3,14–21. Im Horizont der Offenbarung, die sich als und in der Selbstgabe Christi auslegt, fährt B. fort: Paulus lehre die Leser zu begreifen, „dass die Wahrheit mehr als zwei Dimensionen hat, dass die Liebe Christi größer ist als alle einzelne, direkte, diskursive Erkenntnis, die wir von den Dingen und von den Menschen haben können (V. 18–19), dass Gott gibt und geben will über alles Bitten und Verstehen der Menschen. Eben der Ort, wo Gott diese Einsicht gibt und wo sie gefasst wird, der Ort, wo Gott auf den Plan tritt mit seinem Ich bin! [vgl. Ex. 20,2 ff; Dtn. 5,6 ff; im Original]" (151f). Während B. in der Auslegung dieser Stelle von 1919/20 lediglich den Horizont der Wahrheit, die „nicht nur zwei Dimensionen" hat, aufreißt (16f) und damit „[l]etzte Möglichkeiten" (15) des neuen Menschen mehr vage und dialektisch andeutet als konkret und analog aufzeigt, erschließt er jene Möglichkeiten im Februar 1922 im Horizont der Liebe Gottes zum Menschen und der responsorischen Liebe des Menschen zu Gott sowie vor dem Hintergrund der Korrelation von Liebe und Erkenntnis, wobei der Liebe die Prärogative zukommt. Die Akzentverschiebung im Detail zeigt ein Element des Umbaus innerhalb der B.'schen Theologie zu Beginn der 1920er-Jahre an. Beide Auslegungen lassen sich dahingehend verknüpfen: In Christus gibt es Menschen und Dinge stets paarweise (vgl. 34; 155). Ein Mensch kann infolge der Liebe Christi, in der Gott selbst sich offenbart, jedes irdische Maß übersteigen. Eine solche Bewegung zu Gott kann jedoch diskursiv aufgrund der „Krisis von Diesseits und Jenseits in Christus" (153) nicht restlos gedacht werden; sie ist nach B. dialektisch. B. wird das diskursive Denken zur Auslegung der Offenbarung gemäß der Hl. Schrift in seiner 1931 vorgelegten Anselmstudie „Fides quaerens intellectum" in der Unterscheidung von ontischer und noetischer Rationalität noch weiter reflektieren (vgl. in der Gesamtausgabe: Zürich ^{3}2002, 44–47): in der Unterscheidung der Rationalität Gottes, des Glaubensgegenstandes und der Rationalität menschlicher Erkenntnis Gottes. Dabei ist die Rationalität menschlicher Erkenntnis der Rationalität Gottes nach- und auf sie hingeordnet. B. begreift wissenschaftliche Theologie folglich als Suche noetischer Rationalität entsprechend, analog (im Glauben) der Rationalität Gottes (vgl. ders., Gespräche 1963, Zürich 2005, 141).

Den Jakobusbrief hat B. bereits in seinem Genfer Vikariat von September 1909 bis Juni 1911 in Predigten ausgelegt. Er hat ihn auch mehrfach in Vorlesun-

gen erläutert, wovon im Buch zwei Fassungen dargeboten werden. Die erste Auslegung des Jak trägt er von November 1922 bis Februar 1923 einstündig in Göttingen vor. Die Auslegung kommt mit Jak 2,26 zum Abschluss. In stark veränderter Form legt B. von Neuem den Jak im Wintersemester 1928/29 – gleichfalls einstündig – in Münster aus und wiederholt die Vorlesung in dieser Fassung während des Sommersemesters 1930 in Bonn. In der zweiten Auslegung fügt er dem noch ausführlich behandelten Abschnitt 2,14–26 eine den Text summarisch auslegende, wiederum abschnittsweise gegliederte Übersicht über Jak 3–5 hinzu. Damit dem Leser der theologische Weg, den B. von 1922/23 bis 1928/29 zurückgelegt hat, deutlich werden kann und um den theologiegeschichtlichen Vorzügen beider Auslegungen gerecht zu werden (dazu XVIIf), entschloss sich der Hg., beide Fassungen in der Form einer Synopse von Abschnitten, nicht von Zeilen darzubieten. Der Hg. merkt nüchtern an, „wie reizvoll und aufschlussreich es ist, die Differenzen wahrzunehmen und zu untersuchen" (XVIII), von denen er etliche herausgestellt hat (XVIII bis XXV). Die Leser können sich bereits an dieser Stelle einen an Material reichhaltigen Überblick über Akzentverschiebungen bei B. verschaffen (weshalb der Rez. sich hier kurz fasst). Die benannten und die in den Auslegungen noch schlummernden Aspekte können Anstoß zu weiteren Studien zum Werk Karl Barths geben. Die Epheserbriefvorlesung von 1921/22 und die Jakobusbriefvorlesung von 1922/23 gehen noch nach dem didaktischen Schema: Analyse des Textes und inhaltliche Erklärung vor. In der Jakobusbriefvorlesung von 1928/29 lässt B. dieses Schema bereits hinter sich zurück (vgl. XVIII). Er kann es umso leichter tun, je stärker sich in seinem Denken die Einsicht den Weg bahnt, wonach in der Theologie die eine „Sache" organisch die Methode ihrer Erforschung bestimmt, und das lebendige Wort Gottes die christozentrische Hermeneutik samt der Methodik der Schriftauslegung dominiert (vgl. K. Barth, Einführung in die evangelische Theologie [1962], Zürich ^{6}2006, 95–103). In seiner Barthmonografie von 1951 stellt H. U. von Balthasar, mit dem B. einmal mehr in Nähe, dann mehr in Distanz kollegial verbunden war, heraus, dass „Leidenschaftlichkeit und Sachlichkeit" die beiden Komponenten sind, die B.s christozentrisches Denken kennzeichnen (ders., Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie, Einsiedeln ^{4}1976, 35).

(3) „[…] wird hier der Römerbrief getrieben, aber auch der Jakobusbrief nicht als ‚stroherne Epistel' [...] verdächtigt" (K. Barth, Reformierte Lehre, ihr Wesen und ihre Aufgabe [1923], in: ders., Vorträge und kleinere Arbeiten 1922–1925, Zürich 1990, 202–247, hier 243 [Hervorhebungen getilgt]):

An den Jakobusbrief, den Luther wegen des gegensätzlichen Andersseins gegenüber Paulus als „stroherne Epistel" bezeichnet und in der Reihenfolge der ntl. Schriften den drei Johannesbriefen und dem Hebräerbrief um seiner „evangelischen Artlosigkeit" willen nachgestellt, ihn aber nicht aus dem Kanon entfernt hat, geht B. vorbehaltlos heran. Diese Vorbehaltlosigkeit zeigt sich darin, dass B. Luthers „Parteivotum" (172f) gegen den Jakobusbrief, der „ein direktes Zeugnis für die spezifisch paulinische Rechtfertigungslehre und Christusbotschaft" (173) nicht enthalte, ablehnt. In beiden Jakobusbriefauslegungen wendet sich B. gegen die von Luther vorgenommene, christologisch infrage gestellte Regelung des Platzes des Jakobusbriefs innerhalb des ntl. Kanons. Der Auffassung B.s gemäß ist Luthers Entscheidung der materialen und formalen Abwertung des Jakobusbriefs keine Bagatelle, weil mit dem Jakobusbrief, mit seiner Stellung innerhalb des ntl. Kanons, die Einheit des AT und NT steht und fällt. Die gegenwärtige wissenschaftliche Schriftauslegung erachtet diese Einheit als ein unverzichtbares Auslegungskriterium. Nach B.s Verständnis entspricht der Jakobusbrief inhaltlich in provokatorischer Weise dem Evangelium, das hier in seiner viergestaltigen Einheit als Offenbarungszeugnis des lebendigen Wortes Gottes aufgefasst wird, und der paulinischen Christusverkündigung (vgl. 206f).

(4) Die Adressaten des Wortes Gottes:

B. unterscheidet beim Jakobusbrief zweierlei Adressaten: Als Adressat des *historischen* Jakobusbriefs kommt Israel, das einst erwählte und künftige eschatologische Zwölf-Stämme-Volk, oder – vermutlich eher – ein konkretes Konglomerat des „auserwählten Geschlechts" (1 Petr 2,9) aus Kirche und Israel in Betracht (vgl. 194–201). Als Adressat des Jakobusbriefs *in der Gegenwart* macht B. die Christen und die Gemeinde (Kirche) aus, nicht das heutige Israel-Judentum, dem Gott seine Offenbarung nicht entzogen hat. Hinter den Erstadressaten stehen geradezu unsichtbar die Zweitadressaten, die B. in seiner Schriftauslegung direkt ansprechen will. Erst in der zweiten Jakobusbriefauslegung von 1928/29 tritt dieser Gedanke *implizit* hervor (vgl. zum einen 203 mit 202 und zum anderen, hier deutlicher, 441 gegenüber 440, wo jeweils im letzten Satz der Gebrauch des Tempus das exakte Kriterium der Unterscheidung abgibt und diesen Gedanken denkbar macht): Was der Gebrauch des Präteritums in der Fassung von 1922/23 nicht zulässt („wohin Jakobus seine Leser führen wollte"), ermöglicht der Gebrauch des Präsens in der Fassung von 1928/29 („wohin Jakobus seine Leser führen will"): die Öffnung nach vorn und damit den Einbezug der Adressaten in der Gegenwart. Katholische Theologen zuvorderst verstehen B.s Achtsamkeit auf die Leser und Hörer des Jakobusbriefs in der Gegenwart, die heute das Wort Gottes selbst ansprechen möchte, vor dem Hintergrund der Formulierung des Zweiten Vatikanums in „Dei Verbum", Artikel 12,1: Die wissenschaftlichen Schriftausleger – das sind nicht allein die Fachexegeten – sollen „erfassen, was Gott *uns* mitteilen" will.

Karl Barth hat seine für den Vortrag bestimmten Texte größtenteils lebendig gehalten und interessant sowie gut lesbar geschrieben. Sie machen den Schrifttext vortrefflich verständlich. Das Buch bereichert den Blick der Leser auf den derzeit kaum beachteten Theologen Karl Barth, der in der Zusammenstellung dieses Werks primär als Schriftausleger hervortritt. Es zeigt Züge und Veränderungen des B.'schen Denkens an, die die theologische Wissenschaft auf der Basis von bestimmten ntl. Schriften künftig weiter reflektieren sollte. Es ergänzt die wissenschaftlichen Kommentierungen dieser Schriften in der jüngeren Vergangenheit durch ältere, die erst mit diesem Buch für eine breite Leserschaft offenstehen.

Jörg-Michael Bohnet hat sein editorisches Werk in der Barth-Gesamtausgabe der ntl. Diss. vorausgeschickt. Während der Arbeit an der Edition suchte er wie B. Pfarramt und Wissenschaft redlich zu verbinden (vgl. XXX). Als Hg. hat er seine filigrane Arbeit vorzüglich geleistet: konzis, umsichtig, ordnend, horizonterweiternd. Der Rez. wertschätzt Bohnets Arbeit an der Edition mit der auch für die homiletische Programmatik noch neu zu entdeckenden Sentenz Karl Barths zur Schriftauslegung: „Wir würden […] weniger sagen, wenn wir mehr sagen wollten." (73)

Köln Johannes Schelhas

Hoffmann, Paul: **Jesus von Nazaret und die Kirche**. Spurensicherung im Neuen Testament. – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 2009. 206 S., geb. € 18,90 ISBN: 978-3-460-30023-1

Der Bd. aus dem Verlag Katholisches Bibelwerk verspricht eine Verhältnisbestimmung, die im Laufe der exegetischen Forschung nicht ohne polemische Brisanz blieb. P. Hoffmann geht sie jedoch in konstruktiver Weise an, indem er zwölf seiner Arbeiten aus den Jahren 1978–2008, die für ein breites Publikum gedacht waren, vereinigt und systematisiert. Der erste Abschnitt widmet sich dabei der Verkündigung Jesu, die folgenden der Christologie sowie der kircheninstitutionellen Entwicklung.

Wer Christologie und kirchliche Institution an den historischen Jesus rückzubinden versucht, muss zunächst einmal die wesentlichen Züge seiner Worte und Taten rekonstruieren. Diesem Anliegen widmet H. die ersten vier Beiträge, in denen er die großen Linien seiner Jesus-Gestalt an markanten biblischen Belegen festmacht. Eine genaue Analyse der Textgrundlage, die H. Jesus von Nazaret zuschreibt, wird allerdings nicht vorgenommen. So beansprucht er z.B. die Samaritererzählung (Lk 10,30–35) oder die Parabel vom verlorenen Sohn (Lk 15,11–32) ohne Wenn und Aber für den historischen Jesus (19.47).

H. zeichnet Jesus von Nazaret als einen prophetischen Charismatiker (16), der eine Gegenwelt aufzubieten hat, sowohl in seiner Verkündigung als auch in seiner Praxis. Jesus spricht von der Basileia Gottes als einer dynamischen Heilssphäre (32), die bereits situativ in die Zeit des Unheils hineinragt und damit einen Gott nahebringt, der menschliche Grenzen überschreitet und sich unbedingt zuwendet (22–24). Kennzeichnend für H.s Auslegung der Basileia-Botschaft ist deren Universalität, die sich aus dem Schöpfungsgedanken ableitet: Adressat des göttlichen Heils ist der Mensch als Geschöpf Gottes (19f); in der Basileia wird sich Gott als Herr seiner Schöpfung erweisen („Zukunftserwartung und Schöpfungsglaube in der Verkündigung Jesu", 25–38). Damit wird die apokalyptische Hoffnung, die sich auf nur wenige Gerechte bezog, modifiziert, ebenso eine jüdisch-nationale Engführung. Doch erst durch die Verbindung von Wort und Tat wird in Jesus erfahrbar, was „Heil" ausmacht (41f). Dementsprechend gilt seine Zuwendung den Deklassierten (20f), wie Seligpreisungen, Heilungen und Feste zeigen. Jesus setzt die Koinzidenz von Gottes- und Nächstenliebe selbst in soziale Praxis um.

Nicht zu vernachlässigen ist für H. ein weiterer Aspekt der Verkündigung Jesu, die gesellschaftliche Veränderung. Dies zeigen die Forderung der Feindesliebe, die gewaltfreie Friedensethik, konkret abzulesen in der Bergpredigt (53–62), und die Kritik an machtförmigen Herrschaftsstrukturen (23f; 51; „Die Überwindung der Herrschaft von Menschen über Menschen", 63–72).

Nach Ostern nimmt die christologische Reflexion ihren Lauf, indem Jesus mit Konzepten aus der religiösen und kulturellen Umwelt gedeutet wird („Die Pluralität der Jesus-Deutungen im Neuen Testament", 74–95). Die Apokalyptik versteht ihn als Menschensohn, Paulus als Messias und präexistenten Sohn, Mt und Lk als Immanuel oder neuen Herrschertyp. Die verschiedenen Identifikationen sind bedingt durch die jeweiligen Verständnis- und Traditionsbereiche. Über diese gängige Analyse der christologischen Interpretationen hinaus setzt H. Akzente, indem er zum einen auf die Christologie von Q (91–95), zum anderen auf die gesellschaftspolitische Pragmatik und Relevanz der Christologien hinweist („‚Er ist unsere Freiheit' – Aspekte einer konkreten Christologie", 96–106). Er betont z.B. mit Gal 3,28, dass Christologie sich nicht von der Sozialgestalt der Trägergruppe trennen lässt und dass ihr immer eine universal bedeutsame Praxis anhaftet, die einer Verengung auf das Individuum oder die Gemeinde entgegensteht. Anschaulich wird dies an H.s existentialer Auslegung des Römerbriefs („Gottes Gerechtigkeit und die Moral der Menschen", 107–122): Führt jeder Versuch menschlicher Normgebung (so H.s Auflösung der Metonymie „Gesetz", 112) zum Scheitern, so bringt das Christus-Geschehen eine Wende mit sich. Die Neukonstituierung als „Neue Schöpfung" in der Taufe bewirkt eine Bewusstseinsänderung und damit eine neue Existenzmöglichkeit, in welcher der Mensch sich durch Gottes Treue gerettet weiß.

Im letzten Abschnitt seiner Sammlung schlägt H. den Bogen vom historischen Jesus zur Institution Kirche. Aus den „Sympathisanten für die Herrschaft Gottes in Israel" (126), die Jesus von Nazaret zu begeistern suchte, erwuchsen Gemeinschaften mit kulturell und situativ bedingter Struktur.

Die heidenchristlichen Gemeinden des Paulus entwickeln sich zu religiösen Sondergemeinschaften. Es bilden sich charismatisch fundierte Leitungsstrukturen aus, die von Egalität gekennzeichnet sind – sogar die Funktionen der Apostel, Lehrer und Propheten werden wie alle anderen unter die Geistesgaben subsumiert (1 Kor 12,27–31; 130–136). Die Gemeinden haben mit Paulus einen Organisator, der nicht unumstritten war, wie bspw. der galatische Konflikt zeigt. Paulus muss argumentieren; in einem freien Diskurs werden auf dem Apostelkonzil unterschiedliche Theologien verhandelt und sogar deren Pluralität bejaht („Paulus als Zeuge des Widerspruchs", 144–150).

Die Gemeinde des Mt (127–130) versteht sich als Gruppe von Geschwistern, die auf den einen Lehrer Jesus hören. In diesem Kontext beleuchtet H. in einem Beitrag, der 1978 erstmals von J. Ratzinger ediert wurde, die wirkungsgeschichtlich einflussreiche, aber ambivalente Petrus-Figur dieses Evangeliums („Die Bedeutung des Petrus für die Kirche des Matthäus", 151–167). Er arbeitet heraus, wie sich Einmaliges und Exemplarisches in ihr vermischen. Paradigmatisch steht dafür die Spruchreihe Mt 16,17–19. Die Seligpreisung des Petrus ist redaktionell eingebunden in entsprechende Aussagen an die Adresse aller Jünger (Mt 11,25f; 13,16). Seine Vollmacht zu binden und zu lösen wird in 18,18 ebenfalls demokratisiert. In Petrus spiegelt sich der Typus des christlichen Schriftgelehrten, den die matthäische Gemeinde benötigte, der aber mit Mt 23,8–10 nicht patriarchal gedacht war. Entscheidend an dieser Figur ist laut H., dass sie für die ursprüngliche Rückbindung an Christus steht.

H. stellt darüber hinaus den Wandel in der Kirchenverfassung der kleinasiatischen Gemeinden (1 Petr, Jak, Apg) hin zur presbyterialen Verfassung dar, ebenso wie den monarchischen Ansatz der Pastoralbriefe. Dabei problematisiert er noch exkursartig aus ntl. Sicht ein sacerdotales Verständnis des Priestertums (140–142).

H. fasst mit diesem Bd. im Überblick ein wichtiges Anliegen seines bisherigen Œvres allgemeinverständlich und abseits exegetischer Einzeldiskussionen zusammen: Er fordert nicht nur die kritische Konfrontation mit den jesuanischen Ursprüngen ein (10), sondern auch den Blick auf die historischen Bedingtheiten von christologischer wie institutioneller Entwicklung. Daraus schöpft er ein Repertoire an ntl. fundierten Alternativen, die, so H.s Aktualisierung, neue Wege nach vorn eröffnen können. Diese praktischen Visionen münden in zwölf abschließende Thesen zu „Perspektiven für eine Kirche der Zukunft" (168–178), in der er einschneidende Reformen anregt. Damit wird seine Aufsatzsammlung zum Denk- und Diskussionsanstoß, der zu ernsthafter Reflexion und Argumentation herausfordert.

Münster Hildegard Scherer

Thiessen, Jacob: **Die Auferstehung Jesu in der Kontroverse**. Hermeneutisch-exegetische und theologische Überlegungen. – Berlin: Lit 2009. 184 S. (Studien zu Theologie und Bibel, 1), pb. € 18,90 ISBN: 978–3–643–80029–9

Jacob Thiessen, Prof. für NT und Rektor der „Staatsunabhängigen Theologischen Hochschule Basel", eröffnet mit diesem Bd. eine neue, von ihm und zwei weiteren Dozenten derselben Hochschule hg. Reihe („Studien zu Theologie und Bibel") mit – wie es auf der Umschlagseite heißt – „Forschungsbeiträge[n] zu biblisch-theologischen Fragestellungen und zu Themen des gesellschaftlichen, kirchlichen und christlichen Lebens". Die Hochschule – früher „Freie Evangelisch-Theologische Akademie" (FETA) – versteht sich laut ihrem Internetauftritt als „bibeltreue Alternative" zu den theologischen Fakultäten an staatlichen Universitäten und bezeichnet es in ihrem „Bekenntnis zur Heiligen Schrift" (siehe STH-Hauptprospekt unter „Downloads") als Anliegen ihrer Mitglieder, „das Vertrauen in die Zuverlässigkeit der Bibel zu fördern und die gegen sie vorgebrachten Argumente zu entkräften". Das vorliegende Buch bewegt sich ganz auf dieser Linie und begibt sich sogleich in ein Sturmzentrum der Diskussion, wenn es laut Umschlagtext folgende Fragen beantworten will: „Ist die Auferstehung Jesu ein ‚historisches Ereignis'? Kann oder muss man davon ausgehen, dass das Grab Jesu leer war? Wie sind die Erscheinungen des Auferstandenen einzuordnen?"

Im Vorwort wird festgestellt, dass „das Verständnis der Thematik in mancher Hinsicht grundsätzlich von der jeweiligen Weltanschauung geprägt wird" (7). „In der wissenschaftlichen Theologie stellt sich somit die Frage nach Objektivität solcher Weltanschauungen." (ebd.) In einer knappen (anderthalbseitigen) „Allgemeine[n] Einführung" wird das Interesse deutlich, nicht nur „über den Glauben der Jünger an die Auferstehung Jesu", sondern auch „über die Tatsache der Auferstehung Jesu etwas Konkretes sagen" zu können (9). Dazu werden zunächst unterschiedliche „Exegetische und theologische Standpunkte zur Auferstehung Jesu" dargestellt (11–24): Jürgen Roloff, Werner Georg Kümmel, Karl Barth, Rudolf Bultmann, Leonhard Goppelt (dessen Vorname im Buch wiederholt falsch geschrieben ist), Willi Marxsen, Wolfhart Pannenberg und Rudolf Pesch kommen in Kurzreferaten und Zitaten zu Wort (und werden durch weitere Autoren in den Fußnoten und im Text ergänzt und kommentiert); die Darstellung verfolgt das Ziel, deutlich zu machen, „inwiefern das Weltbild der Aufklärung den jeweiligen Standpunkt mit prägt" (11). Durch die Auswahl der Autoren und die Kritik U. Schnelles an Bultmann (20) wird diese Tendenz noch unterstrichen. Es folgt ein Kap. „Vertreter und Begründung der Visionshypothesen" (25–54): David Friedrich Strauß, Carl Holsten, Adolf von Harnack, Emanuel Hirsch, Hans Graß, Gerd Lüdemann und Wilhelm Michaelis werden mit ihren jeweiligen Positionen (subjektive oder objektive Visionshypothese, Art der Seinsweise Jesu nach der Auferstehung) vorgestellt; dies wird durch einen eigenen Abschnitt „Zum Gebrauch von ὤφθη in der LXX und im Neuen Testament" ergänzt. Dieser exegetische Abschnitt dient offenbar auch zur Bewertung der dargestellten Positionen, denn er kommt zu dem Ergebnis, dass es sich bei den Erscheinungen des Auferstandenen nur um ein leibliches Sehen (mit den physischen Augen) des verwandelten Leibes Jesu und nicht um ein solches mit dem „inneren Auge" handeln könne und somit bei ὤφθη auch nicht nur (gegen Michaelis) um einen „terminus technicus für die Offenbarungsgegenwart" ohne jegliche sinnliche Dimension.

Analog wird auch das „Problem mit dem leeren Grab" behandelt (55–78). Auch hier wird wieder U. Schnelle gegen Bultmann zitiert (zentrale Bedeutung des leeren Grabes von Anfang an) und auf die Prägung des Verständnisses durch „die jeweilige Weltanschauung" hingewiesen (55; vgl. auch 145f). Referiert und zitiert werden die Positionen von Leonhard Goppelt, Ingo Broer, Willi Marxsen, Hans Freiherr von Campenhausen, Hans Graß, Hans Kessler, Gerd Lüdemann, Ingolf U. Dalferth, Ludger Schenke, Franz Mussner, Walter Künneth, Martin Hengel und einigen weiteren (unter „Andere Standpunkte" zusammengefasst); dies wird durch eine „Auswertende Stellungnahme" abgeschlossen, in der „verschiedene Gründe" für „die Überzeugung, dass das Grab für Paulus ‚leer' war" (69), zusammengetragen werden. Dabei spielen seine angebliche Kenntnis der Evangelienüberlieferung, sein schöpfungsbezogen-physisches, nicht-platonisches Auferstehungsverständnis und der Zusammenhang der Auferstehung Jesu mit derjenigen der Gläubigen eine entscheidende Rolle. Behauptet wird auch eine Erscheinung Jesu vor den Jüngern noch am Auferstehungstag („am dritten Tag" = „Sonntag") in Jerusalem.

Der Umgang mit den dargestellten Standpunkten und Autoren in diesem Teil des Buches ist wenig befriedigend. Auf der einen Seite sind die Zitate teilweise sehr speziell und detailbezogen, auf der anderen Seite stehen Ergebnis und Bewertung schon von vornherein fest, sodass die Zitate manchmal merkwürdig verloren herumstehen. Die Sammlung fragmentierter Textstücke und Referate auf engstem Raum lässt es nicht zu, die jeweiligen Standpunkte im Zusammenhang darzustellen, zu diskutieren und ihnen so wenigstens einigermaßen gerecht zu werden.

Den Hauptteil des Buches bildet eine fortlaufende, detaillierte Auslegung von 1 Kor 15,1–11 unter dem Gesichtspunkt der „Tatsache der Auferstehung Jesu" (79–139) bzw. deren historischer Faktizität (90 Anm. 474) und ihren Folgen für die leibliche Auferstehung der Gläubigen. Ihr besonderes Profil erhält die Auslegung durch zwei Schwerpunkte: Zum einen konzentriert T. sich auf die Datierungsangabe „am dritten Tag" (V. 4) und bringt sie mit der Bezeichnung des auferstandenen Jesus als „Erstlingsfrucht der Entschlafenen" (V. 20) in Zusammenhang. Die Auferstehung Jesu werde damit im Horizont der Darbringung der „Erstlingsgabe" der Gerstenernte am 16. Nisan (= 3. Tag nach dem Passa [sic!]) gemäß Lev 23,11 gedeutet und zugleich ihre Datierung auf den 3. Tag indirekt historisch bestätigt. Eine Ableitung aus Hos 6,2 sei – mit M. Hengel – „ganz unwahrscheinlich" (100, 113). Zum andern erklärt T. die Selbstbezeichnung des Paulus als „Fehlgeburt" (V. 8) aus dem Bewusstsein des Apostels von der zeitlichen Begrenztheit und „offiziellen" Abgeschlossenheit der Ostererscheinungen, wie sie auch in Apg 1 zum Ausdruck komme (130). Das γάρ in V. 9 begründe demzufolge nicht diese seine Sonderstellung, sondern expliziere sie durch die besonderen Umstände seiner Berufung (132f). Zudem insistiert der Vf. – mit W. Schrage – auf „der qualitativen Sonderstellung der Ostererscheinungen": „Paulus war augenscheinlich davon überzeugt, dass der Auferstandene tatsächlich mit den physischen Augen in seiner leiblichen Auferstehungserscheinung gesehen wurde. Denn es geht im Text ja um die Tatsache der Auferstehung Jesu, welche die Grundlage der Argumentation des Apostels in Bezug auf die leibliche Auferstehung der Gläubigen bildet." (118f mit Anm. 613).

Über all die genannten (und die nicht genannten) exegetischen Einzelbeobachtungen und -argumente der Untersuchung – auch wenn sie teilweise etwas gezwungen wirken – wird man diskutieren können und müssen. Das meiste ist zwar nicht neu, aber doch in seiner besonderen Zuspitzung interessant. Ebenso wenig kann es verboten sein, „konservative" Positionen in der ntl. Wissenschaft zu vertreten: Frühdatierungshypothesen (49f mit Anm. 254; 73), Ablehnung der Zweiquellentheorie (74), Ursprünglichkeit des langen Markusschlusses (103 Anm. 529), Authentizität der Auferstehungsweissagungen Jesu (100f), Harmonisierung der Texte zur Damaskusvision (131 mit Anm.en). Die eigentliche Problematik der Arbeit liegt nicht in diesen Einzelheiten, sondern – wie der Vf. selbst weiß und darstellt – in ihren hermeneutischen Voraussetzungen. Auf einen kurzen Nenner gebracht, lautet die entscheidende Anfrage: Unterliegt nicht das „biblizistische" Beharren auf der „historischen Tatsache" (was ist das?!) der Auferstehung Jesu und des leeren Grabes demselben Irrtum wie die aufgeklärt-rationalistische Bestreitung derselben, wenn sie mit einem Tatsachenbegriff arbeitet, der nur historische und naturwissenschaftliche „Fakten" im heutigen, modernen Sinn, nach heutigen Maßstäben und weltanschaulichen Voraussetzungen kennt – nur eben jetzt angewandt auf ganz „wunderbare" Erfahrungen einer fer-

nen, antiken Kultur? Wo bleibt hier der Respekt vor den ganz anderen Wahrnehmungs- und Erfahrungsmöglichkeiten von „Religion" im Unterschied zu Geschichts- und Naturwissenschaft?

Durchaus sachgemäß schließt das Buch mit einem kurzen Abschnitt „Hermeneutische Überlegungen zur Auferstehung" (141–148) und einem noch kürzeren zur „Biblische[n] Auferstehungshoffnung" (149–154), in denen noch einmal Theologenzitate nebeneinandergestellt werden sowie die Differenz des Auferstehungsglaubens zu griechischen Zukunftsvorstellungen herausgestellt wird.

Höchst ärgerlich ist die große Zahl wirklich gravierender Druck- und sogar Satzfehler (fehlende Satzteile, doppelt gedruckte Zeilen, falsche Zählung von Anmerkungen [83–85], fehlerhafte Bibelstellenangaben und zahllose Flüchtigkeitsfehler), über die man beim Lesen ständig stolpert. Wer hat hier Korrektur gelesen?

Bonn Günter Röhser

Strube, Sonja Angelika: **Bibelverständnis zwischen Alltag und Wissenschaft**. Eine empirisch-exegetische Studie auf der Basis von Joh 11,1–46. – Münster: Lit 2009. 448 S. (Tübinger Perspektiven zur Pastoraltheologie und Religionspädagogik, 34), brosch. € 39,90 ISBN: 978–3–643–10095–5

„Ich wünsche mir also Exegetinnen und Exegeten, welche sich für die Bibellektüren des ‚ordinary reader' [...] interessieren."[1] Dieser Wunsch des Neutestamentlers U. Luz scheint aktuell in Erfüllung zu gehen. Es ist nämlich eine vermehrte Forschungstätigkeit von Exeget/inn/en rund um den alltäglichen Bibelleser zu verzeichnen, auch wenn die strittige Frage, ob heutiges Bibelverständnis ein Gegenstand exegetischen Nachdenkens ist bzw. sein kann/soll oder ob hier nicht ausschließlich die Praktische Theologie zuständig ist, nach wie vor mehrheitlich zugunsten der letzteren Option entschieden wird.

Doch muss dies nicht so bleiben! Parallel sind zwei entsprechende „Aufbrüche" unternommen worden: Das DFG-Projekt „Bibelverständnis in Deutschland" (Univ. Münster, 2004–2006) hat unter explizit exegetischer Beteiligung (Prof. Ebner, NT) das Phänomen „Alltagsexegese(n)" erforscht, und das Habil.projekt von Sonja Angelika Strube, dessen Hauptfrucht die zu besprechende Arbeit darstellt, nimmt in empirisch-*exegetischer* Hinsicht „Alltagsbibellektüren" unter die Lupe. Damit macht S. (von Haus aus Neutestamentlerin mit Freude an „Grenzgängen" jenseits der „klassischen" exegetischen Forschung, vgl. ihre Diss.[2]) mit dem von ihr wiederholt ausgesprochenen Plädoyer für ein – im Blick auf die exegetisch zu erforschenden Gegenstände – erweitertes Selbstverständnis der Exegese[3] selbst ernst. Allerdings untersucht sie im Rahmen ihrer Studie zu „Bibelverständnis zwischen Alltag und Wissenschaft" nach „Konzeption und Fundierung" (Teil I) nicht nur auf empirischem Wege (zehn) Alltagsbibellektüren (Teil II) zu Joh 11,1–46 (61f), sondern – und in diesem Punkt betritt sie Forschungsneuland – analysiert darüber hinaus (ebenfalls zehn) „aktuelle Exegesen" zu diesem Text (Teil III) und vergleicht abschließend beides kritisch würdigend miteinander (Teil IV – Teil V umfasst Resümee und Ausblick). An dieser Stelle liegt das große Innovationspotenzial dieser „Pilotstudie" (171; vgl. 58 Anm. 145, 60), allerdings auch der entscheidende Knackpunkt: Nicht nur, dass man sich auf „Glatteis" begibt, wenn man das exegetische Treiben von Kolleg/inn/en kritisch reflektierend durchleuchtet, sondern es stellt sich auch die theoretische Frage, ob Alltagsinterviews mit wissenschaftlichen Artikeln überhaupt sinnvoll verglichen werden können. Die grundlegende Problematik ist der Vf.in selbst bewusst (68, 286, 363f, 369), doch ist sie zuversichtlich, diese Hürden meistern zu können, gewisse „Passungenauigkeiten" werden im übergreifenden Forschungsinteresse in Kauf genommen.

Das Grundanliegen der Vf.in, exegetische Wissenschaft und alltägliche Bibellektüre in ein Gespräch miteinander zu bringen (13), ist sehr zu würdigen: Hermeneutische Grundeinsichten bzgl. der Sinnkonstruktion bei Textverstehensprozessen und der Beteiligung des auslegenden Subjekts an der Auslegung gelten eben nicht nur für alltägliche, sondern auch für universitär-wissenschaftliche Bibelleser/-innen. Diese Erkenntnis in einer empirisch-vergleichenden Studie gewissermaßen „verifiziert" und weiterführend fruchtbar gemacht zu haben, ist das bleibende Verdienst von S.

Doch stellt sich die kritische Frage, ob das dafür gelegte theoretisch-methodische Fundament ausreicht und trägt. Unproblematisch ist die Methode der empirischen Datenerhebung: Alltagsbibellektüren mittels offener qualitativer Leitfadeninterviews (57–59) zu ermitteln, stellt einen gangbaren Weg dar, auch wenn die Vf.in selbst an einzelnen Stellen die Vorzüge eines Gruppenkontextes einräumt (385, 58 Anm. 144). Die im Rahmen empirischer Forschungen immer zu treffenden Folgeentscheidungen (u. a. Vergleichsgruppen, Auswahlsample, ...) sind nachvollziehbar und plausibel. Jedoch gilt es kritisch einzuhaken, wenn es um die Auswertung der Interviews geht: Hier wird ein wirklich greifbares methodisches Instrumentarium sowie das zugehörige theoretische Fundament vermisst. Die Vf.in lehnt nämlich sowohl reduktive (z.B. die Inhaltsanalyse nach Mayring) als auch explikative Auswertungsverfahren (z.B. objektive Hermeneutik nach Oevermann) ab, da diese für das vorliegende empirische Material sowie das leitende Forschungsinteresse unbrauchbar seien (65–67), und wählt die Option, im „Sinne einer gegenstandsbezogenen Theoriebildung [...] ein für [... ihre] speziellen Zwecke geeignetes Auswertungsverfahren" (66) selbst zu entwickeln. Was es mit ihrer Konzeption „textimmanente semantische Analyse" und „Suche nach Sinnlinien" (66) genauerhin auf sich hat und wie dies operationalisierbar ist, wird leider nicht explizit erläutert. Ebenso bleibt das Verhältnis dieser stärker am Inhalt orientierten Auswertung zu den zusätzlichen „formalen Beobachtungen" (66f) unklar. In diesem Zusammenhang fällt auf, dass die Vf.in verhältnismäßig ausführlich ihr praktisches Vorgehen (bis hin zu ihrer Praxis farbiger Markierungen) beschreibt, die theoretische Reflexion des Vorgehens hingegen nur sehr knapp abhandelt. Diese dünne theoretisch-methodische Basis zeitigt denn auch Konsequenzen für Teil II.2.: Auch wenn die Einzelanalysen der Interviews über große Strecken spannend zu lesen sind und für sich genommen interessante Einzeleinblicke bieten, so fehlt doch eine übergreifende Systematik, die auch im Interesse der Vergleichbarkeit die Einzelinterviews zusammenbinden und strukturierend wirken könnte. In dieser Hinsicht erweisen sich die Querbeobachtungen (II.3.) als wesentlich ergiebiger. Dass der subjektiv-persönliche Eindruck der Vf.in in argumentativen Zusammenhängen immer wieder zur Sprache kommt (z.B. 77, 86–88, 101, 108, 111), ist vermutlich unvermeidlich, jedoch trägt dies nicht zur Steigerung der argumentativen Überzeugungskraft bei. Eine Verifizierung am empirischen Material ist – wie meist bei entsprechenden Studien – nicht möglich; die Ankündigung eines Anhangs mit den leicht bereinigten Transkripten (65) wird wenig später (69f) widerrufen.

Vergleichbare Anfragen sind auch an die Untersuchung der aktuellen Exegesen (Teil III), die „in einer zur Analyse der Interviews möglichst parallelen Weise" (67; vgl. 177, 181) ausgewertet werden sollen, sowie an den abschließenden Vergleich (Teil IV) zu stellen: Auch hier bleibt die theoretisch-methodische Basis jeweils dünn (67–69). Damit sind die Einzelbeobachtungen in ihrem Wert nicht gemindert, jedoch lässt sich stellenweise der Eindruck einer etwas zufälligen Zusammenstellung nicht vermeiden. Teil III liest sich ab und zu wie eine ausführlich-detaillierte Rezension des jeweiligen exegetischen Beitrags. Dabei führt der von der Vf.in favorisierte kritische Blick auf die wissenschaftlichen Exegesen (56, 68, 181, 286) bei fast allen „Kurzporträts" zu Bewertungen, die m. E. im Interesse einer analysierenden Darstellung eher zu vermeiden wären; Gleiches gilt für die eigenen exegetischen Überzeugungen, die in die Untersuchung der Fremdexegesen einfließen (z.B. 187, 192, 207, 213, 220, 223, 229, 241–244, 254, 268, 276, 278f, 283). In der Folge wird dann nicht in erster Linie das Bibelverständnis der jeweils analysierten „aktuellen Exegese" erarbeitet, sondern es findet eine exegetische Auseinandersetzung um Einzelaspekte statt.

Doch bei allen kritischen Anfragen im (theoretisch-methodischen) Detail: Das oben bereits auf den Punkt gebrachte Grundanliegen der Vf.in sowie ihr Bestreben, auf diese Weise die exegetische Wissenschaft aus gewissen „Sackgassen" herauszuholen, sie um einen spannenden Forschungsgegenstand zu bereichern und im kontextüberschreitenden Vergleich selbst zu durchleuchten, ist zu unterstützen –

[1] U. Luz, Was hast du, das du nicht empfangen hast?, in: E.-M. Becker (Hg.), Neutestamentliche Wissenschaft. Autobiographische Essays aus der Evangelischen Theologie (UTB 2475), Tübingen 2003, 295–305, hier 303.

[2] S. A. Strube, Wegen dieses Wortes. Feministische und nichtfeministische Exegesen im Vergleich am Beispiel der Auslegungen zu Mk 7,24–30, Münster 2000.

[3] S. A. Strube, Den „garstig breiten Graben" überwinden. Plädoyer für ein erweitertes Selbstverständnis der Exegese – ein Diskussionsanstoß, in: Orientierung 68 (2004), 242–245; S. A. Strube, Den „garstig breiten Graben" überwinden. Empirische Erforschung heutiger Alltagslektüren als Teil exegetischen Forschens – Plädoyer für ein erweitertes Selbstverständnis der Exegese, in: R. G. Czapla / U. Rembold (Hg.), Gotteswort und Menschenrede. Die Bibel im Dialog mit Wissenschaften, Künsten und Medien. Vorträge der interdisziplinären Ringvorlesung des Tübinger Graduiertenkollegs „Die Bibel – ihre Entstehung und ihre Wirkung" 2003–2004 (Jahrbuch für Internationale Germanistik. Reihe A: Kongressberichte, Bd. 73), Bern 2006, 327–340.

ob man terminologisch nun von „Alltagsbibellektüren" oder „Alltagsexegesen" spricht (21f, 48f Anm. 114; 167 und 356 wird dann aber inkonsequenterweise doch „Laien"-Exegesen verwendet, vgl. 242). Und das Wagnis, empirische und exegetische Forschung zu verbinden, das immer kritische Rückfragen provozieren wird, erbringt grundsätzlich spannende Erkenntnisse. So machen die inhaltlichen Clous sowie die Beobachtungen und die pointierten Schlussfolgerungen von Kap. IV und V wieder wett, was in theoretisch-methodischer Hinsicht zum Teil vermisst wird. S. behauptet die prinzipielle Vergleichbarkeit von alltäglicher und wissenschaftlicher Bibelauslegung v. a. mit Blick auf die Prägung der Auslegung durch das jeweils auslegende Subjekt nicht nur (30–32, 55), sondern es wird ansatzweise auch der empirische Beweis dafür angetreten, u. a. indem der Vergleich erfolgreich durchgeführt wird. Und im Großen und Ganzen ist es überzeugend gelungen, beide Lektürearten – inkl. der jeweiligen Profilierung (363–374) bei einer zu begrüßenden Wertschätzung der Alltagsbibellektüren – in einen fruchtbaren Dialog miteinander zu bringen, der wechselseitig weiterführend sein kann. Die aufgezeigten Konvergenzen und Divergenzen verblüffen teilweise und können einen für die Exegese selbst sehr produktiven Reflexionsprozess in Gang setzen – z.B. kann sich die wissenschaftliche Exegese in Sachen „Bewusstsein für die eigene Subjektivität" (343, 355, 362, 387) sowie „Bedeutung der aktuellen lebenspraktischen Relevanz" (356f) von den Alltagsbibellektüren noch einiges abschauen.

Ob die vorliegende Studie wirklich so viele Folgeuntersuchungen anregen wird, wie von der Vf.in mehrfach geäußert (u. a. 58 Anm. 145, 60, 69, 167, 171, 173, 180, 385), wird die Zeit zeigen müssen – zu wünschen wäre es! Und die eine oder andere Frage ist zwischenzeitlich bzw. parallel zur vorliegenden Studie auch bereits unter die Lupe genommen worden. An dieser Stelle sei nur auf das eingangs bereits erwähnte interdisziplinäre DFG-Projekt „Bibelverständnis in Deutschland" (www.uni-muenster.de/FB2/bibel – hier finden sich auch zugehörige Publikationen) hingewiesen, das u. a. „die Verbindung von Biographie und Bibelauslegung" (171 Anm. 2; vgl. 385) bzw. von Lebenskontext und Bibelverstehen – mittels Datenerhebung per Gruppendiskussion (385 erwähnt S. „teilnehmende Beobachtung von Gruppengesprächen" als Methodik einer möglichen Folgestudie) – beleuchtet hat (Diskussionsangebot: „konjunktiver Erfahrungsraum" und „Orientierungsrahmen" inkl. Dokumentarischer Methode der Interpretation) und auf die Frage nach dem Warum eines bestimmten Textverstehens Antwortwege aufzeigt. Gerade die Frage nach dem Warum wird in der vorliegenden Arbeit aufgrund des gewählten Vorgehens und Fokusses nur ab und zu angedeutet, aber eine erklärende Entfaltung und Durchdringung wird nicht geleistet (z.B. 88: „ließe sich die sprachliche Textgebundenheit auch mit Annetts Ausbildung und Beruf als Juristin erklären", 89/92, 170, 284f, 290, 303f, 393: „deutliche Fingerabdrücke ihrer heutigen exegetisch forschenden RezipientInnen tragen"), auch wenn die Frage nach dem Warum manchmal geradezu unter den Nägeln brennt (vgl. 250, 268f, 300, 315–319, 329). „Vertiefen und differenzierter bearbeiten ließe sich die [...] Frage nach den kognitiven Operationen, die erwachsene Menschen durchführen, um zu einem kohärenten Verständnis eines Bibeltextes zu gelangen" (385) – auch diese Fragestellung kommt im Rahmen des genannten DFG-Projekts zu Geltung (Diskussionsangebot: „Hypertextkonzeption" mit Textwahrnehmung/-ausblendung, Verlinkung, Positionierung ...). Es gibt somit neben J. Kügler durchaus weitere „Verbündete [...] auf Seiten der Exegese" (20 Anm. 9)[4] und der angekündigte wissenschaftliche Austausch (16 Anm. 2) ist sehr zu begrüßen. Bedauerlich ist nur, dass vom Forschungsinteresse so ähnlich gelagerte Studien parallel laufen, ohne groß voneinander Notiz zu nehmen.

Ob die Vf.in mit ihrem abschließenden Plädoyer für eine „praktische Exegese" als „Dialograum" (400–402) erfolgreich sein wird, ist für den innerexegetischen Kontext leider fraglich (trotz des charmanten „Selbstversuchs" am Ende, 403–426) – zumal angesichts des Publikationsortes des Buches, das bezeichnenderweise in einer dezidiert pastoraltheologisch-religionspädagogischen Reihe erschienen ist. Trotzdem oder vielleicht gerade deshalb lohnt die Lektüre auch für Exeget/inn/en – die Arbeit von S. ist in vielfacher Hinsicht inspirierend, regt in ungewöhnlichen Punkten zum Nachdenken an und kann einem selbst als Exeget/in heilsam einen Spiegel vorhalten!

Halle Christian Schramm

[4] Vgl. etwa meine Arbeit: C. Schramm, Alltagsexegesen. Sinnkonstruktion und Textverstehen in alltäglichen Kontexten (SBB 61), Stuttgart 2008, die im Rahmen des Münsteraner DFG-Projekts entstanden ist.

Kirchengeschichte

Origeniana Nona. Origen and the religious practice of his time (Papers of the 9th International Origen Congress, Pécs, Hungary, 29 August – 2 September 2005), hg. v. György Heidl / Róbert Somos. – Leuven: Uitgeverij Peeters 2009. (XIV) 752 S. (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, 228), pb. € 95,00 ISBN: 978–90–429–2234–1

Entsprechend der Themenstellung des neunten *Colloquium Origenianum* widmen sich die rund 50 Beiträge des vorliegenden Tagungsbd.es aus unterschiedlichen Forschungsperspektiven dem Themenfeld der religiösen Praxis zur Zeit des Origenes und darüber hinaus. Deren Bedeutung für das Leben und das Denken des ersten großen christlichen Theologen und seine Rezeption in späteren Jahrhunderten wird in fünf unterschiedlich umfangreichen thematischen Blöcken untersucht: Der umfangreichste erste Block ist der origeneischen Exegese und ihrer praktischen Dimension gewidmet. Ein zweiter Teil befasst sich mit wichtigen Formen der christlichen Praxis bei O., insbes. mit dem Martyrium und dem Gebet. Gegenstand des dritten und vierten Teils sind origenistische Traditionen im östlichen Christentum, insbes. im Mönchtum und im Werk seines geistigen Vaters Antonius. Ein abschließender fünfter Teil bietet einen allgemeinen Ausblick und umfasst Beiträge zu Kernthemen der christlichen Philosophie des Alexandriners.

Der erste der fünf Teile vereint Referate, die sich mit den praktischen Aspekten der origeneischen Schriftauslegung und Theologie im Allgemeinen befassen. So lässt sich etwa am Johanneskommentar, dem exegetischen Hauptwerk des O., zeigen, dass seine Schriftthermeneutik, in der sich die reiche philologische Tradition der antiken Gelehrtenmetropole Alexandria verdichtet, insgesamt eine praktische Ausrichtung hat: Bereits der programmatische Prolog des großen Werkes folgt einer praktischen, näherhin einer pädagogischen Zielsetzung. Demgemäß begreift O. die in der Hl. Schrift dokumentierte Heilsgeschichte als Abfolge pädagogischer Etappen der von Christus, dem Wort Gottes, ins Werk gesetzten Wiederherstellung der vernunftbegabten Schöpfung. In diesem Sinne durchzieht auch die späteren Einzelkommentierungen leitmotivisch die Idee des geistigen und sittlichen Fortschritts des Einzelnen. Ein reiches Methodeninventar, das von eindringlichen Paraphrasen thematisch einschlägiger Bibelstellen über anspruchsvolle Allegorisierungen des Begriffsfeldes „Weg" bis hin zur Christologie der aufsteigenden Christus-Prädikate reicht, kommt zur Anwendung, um den in der biblischen Vorlage häufig nur angedeuteten Gedanken eines Fortschritts im Glauben besonders zu akzentuieren. Nicht nur die Exegese, auch die origeneische Theologie, die sich insgesamt aus der Schrift herleitet, hat den Charakter einer praktischen Philosophie. Gemäß dem existentiellen *quid ad me*, das sie bestimmt, will sie weniger theoretisches Dogma als Hingabe an Christus in Wort und Tat sein. Zu ihren Themen zählt auch die von O. höchst differenziert behandelte Frage des gerechten Krieges. Zwar betont der Alexandriner, dass die Christen dem Gemeinwesen durch ihr Gebet für den Kaiser in hinreichendem Maße beistehen. Dennoch schließen sich in seinen Augen Kriegsdienst und Christsein keineswegs aus. Mehr noch äußert sich O. ausführlich zu einer humanitären Art der Kriegsführung in unvermeidbaren Waffengängen zwischen den Völkern. Neben der praktisch-existentiellen Bibelhermeneutik des Alexandriners ist auch die Beeinflussung seines Denkens durch die religiösen Praktiken seines geistigen Umfeldes Thema des ersten inhaltlichen Blocks. Zu den Traditionen, auf die O. in seinen zahlreichen exegetischen Schriften rekurriert, gehört bspw. das Opferverständnis der Rabbinen. Desgleichen zieht er ausführlich apokryphe Traditionen wie das Hebräerevangelium heran, auf dessen Grundlage er insbes. im genannten Kommentar zum Johannesevangelium eine Deutung der dritten trinitarischen Person als Mutter erwägt. Neben jüdischen, apokryphen und gnostischen Traditionen hat wohl auch die ägyptische Religiosität, die ihm als allgegenwärtiges Phänomen im antiken Alexandrien, seiner Heimatstadt, beständig vor Augen stand, einen nachhaltigen Einfluss auf seine theologische Schriftstellerei ausgeübt. Beispiele einer solchen ägyptischen Prägung sind Legion und beinhalten etwa die Hochschätzung einer streng asketischen religiösen Praxis, das quasimagische Verständnis der Gottesnamen sowie insbes. die auch liturgisch vergegenwärtigte Kosmosfrömmigkeit der Ägypter. Die ägyptische Form des Eunuchentums ist schließlich für die *quaestio vexata* der buchstäblichen Befolgung von Mt 19,12 durch den jungen O. von Relevanz, in der sich nach Euseb, seinem wichtigsten antiken Biografen, Exegese und Praxis auch in seiner eigenen Vita auf berüchtigte Weise verbinden. Allerdings scheint es mit Blick auf sein allenfalls rudimentäres Wissen um die antike medizinische Praxis der Kastration und ihre weitreichenden nachträglichen körperlichen Folgen unwahrscheinlich, dass O. sich als junger enthusiastischer Christ tatsächlich hat entmannen lassen. Schließlich ist neben den bekannten dogmatischen Vorbehalten gegen die origeneische Heilsmetaphysik auch die religiöse Praxis ein Faktor, der in den Streitigkeiten um seine Person zu seiner Verurteilung geführt hat. So spielt der Traktat über das Gebet, in dem O. das an den Sohn gerichtete Gebet rundweg abzulehnen scheint, eine bislang nicht beachtete Rolle in der v. a. vom alexandrinischen Bischof Theophilus betriebenen Verurteilung seiner Theologie: Den origeneischen Subordinatianismus, wie er sich in der Praxis des ausschließlich an den Vater gerichteten Gebets ausdrückt, begreift Theophilus in einer Zeit, da das *lex orandi lex credendi* zum kanonischen theologischen Grundsatz zu wer-

den beginnt, als Gefährdung der von ihm bischöflich protegierten monastischen Gemeinschaften in Ägypten.

Schwerpunkte des zweiten inhaltlichen Teils des Bd.es sind das Gebet und das Martyrium, zwei religiöse Vollzüge, die, wie die Beiträge im Einzelnen belegen, einmal mehr die konstitutive praktische Ausrichtung des christlichen Denkens des Alexandriners vor Augen führen. Das Martyrium ist für O. die Vollendung eines christlichen Lebens, in dem Leib und Seele, wie er v. a. im Rekurs auf kanonische und deuterokanonische Erzählungen vom Tod religiöser Vorbilder wie Jesaja oder Johannes des Täufers allegorisierend aufzeigt, wie mit einem Schwert voneinander getrennt werden und der göttliche Geist im Menschen triumphiert: Der physische Tod im Martyrium führt zum ewigen geistigen Leben. Die allgemeine Verinnerlichung des Christlichen, wie O. sie propagiert, betrifft freilich auch seine Konzeption dieser höchsten christlichen Praxis: O. spiritualisiert das Martyrium nicht etwa dadurch, dass er, wie oft behauptet wird, die asketische Praxis zum täglichen Christus-Martyrium stilisiert, sondern dadurch, dass er es von allen sozialen und gemeindlichen Bezügen, die es als geistliche Autorität besitzende Höchstform des Christlichen auszeichnen, loslöst und es ganz von der Unmittelbarkeit der christlichen Seele zu Gott her begreift. Insofern gilt ihm auch die Seele, die innerlich für Gott zu sterben bereit ist, als Märtyrerin im eigentlichen Sinne des Wortes. Anders als die eigene praktische Theologie des Martyriums führen andere christliche Spezifika wie das persönliche Gebet, die Offenbarung religiösen Wissens oder die Inkarnation und Kenosis des Gotteswortes entgegen manch einer neueren O.-Deutung nicht zu einer Aufsprengung des platonischen Paradigmas, innerhalb dessen sich der Alexandriner mit seiner apophatischen Theologie des transzendenten Gottes und der subordinatistischen Christologie einer ontischen Mittelnatur bewegt. Vielmehr erscheint die christliche Praxis, durch die auch einfache Gläubige an den erhabenen Wahrheiten des göttlichen Geistes teilhaben, als vollendeter Platonismus, der dem paganen Pendant insofern sogar noch überlegen ist. Schließlich stellt sich der byzantinische Bilderstreit, ein klassischer Disput um die rechte Gottesverehrung im Christentum, ausweislich des von Ikonoklasten verwendeten Vokabulars auch als Debatte um die origeneische Christologie der Seele Jesu dar: Wie kann ein Bild, so die im Kategoriensystem einer platonisch-origeneischen Religionsphilosophie formulierte Leitfrage des Streits, ohne eine zwischen Transzendenz und Immanenz stehende Seele Mittler der Göttlichkeit sein?

Die rezeptionsgeschichtlichen Beiträge des dritten und vierten Teils befassen sich schwerpunktmäßig mit der Bedeutung des origeneischen Denkens für die Praxis des orientalischen Mönchtums. Neben Evagrius Ponticus, dem wohl bedeutendsten Vermittler origeneischen Denkens innerhalb der monastischen Tradition, erscheint insbes. Antonius, der geistige Vater des Mönchtums im kirchlichen Osten, in der ihm gewidmeten Biografie des Athanasius und in den eigenen Briefen und Maximen als Erbe des O. So stellt die Mönchsbiografie des alexandrinischen Bischofs, die das hagiografische O.-Bild in Eusebs Kirchengeschichte Detail für Detail nachahmt, den Mönch Antonius als Vorbild christlichen Lebens dar. V. a. die ihm zugeschriebene Lehre von der Unterscheidung der Geister, wie sie auch die (mit großer Wahrscheinlichkeit als authentisch anzusehenden) Briefe des Mönchsvaters entfalten, trägt die Handschrift der origeneischen Theologie: Inmitten der Anfechtungen durch allerlei Dämonen und widergöttliche Mächte bewährt sich der Asket Antonius im Bericht des Athanasius wie im eigenen Werk als Personifikation einer christlichen Vollkommenheit und Weisheit nach origeneischem Vorbild.

Ein mehr theologisch-philosophischer Anhang beschließt den Tagungsbd. in Form eines knappen fünften inhaltlichen Blocks. Themen sind der Freiheits- und der Wahrheitsbegriff des O., die in materialreichen Überblicken vom philosophischen Kontext und vom theologischen Denken des O. her kenntnisreich beleuchtet werden, sowie seine im homiletischen Werk entworfene Christologie und Kosmologie, die beide den Primat praktisch-soteriologischer Anliegen im Œuvre des Alexandriners belegen.

Der umfangreiche Sammelbd. dokumentiert nicht nur eindrucksvoll die Bandbreite und Lebendigkeit der gegenwärtigen O.-Forschung, sondern leistet auch Anerkennung verdienende Pionierarbeit, die eine Reihe von bislang kaum behandelten Themen in höchst differenzierter Form behandelt. Besonderes Lob verdient dabei, dass die Vielzahl der Beiträge durch ein inhaltliches Band zusammengehalten wird: Die christliche Praxis, so die Leitthese des Bd.es, die in den Einzelbeiträgen an verschiedenen Aspekten des Lebens und Nachlebens, des Denkens und Wirkens des O. erprobt wird, ist ein zentraler *locus* der großen origeneischen und origenistischen Tradition. Ergebnis ist ein höchst lesenswertes Kompendium der gegenwärtigen O.-Forschung, das sich einem bislang kaum hinreichend erschlossenen Themengebiet aus einer Vielzahl von unterschiedlichen Perspektiven annähert.

Münster Christian Hengstermann

Heyden, Katharina: **Die „Erzählung des Aphroditian"**. Thema und Variationen einer Legende im Spannungsfeld von Christentum und Heidentum. – Tübingen: Mohr Siebeck 2009. 440 S. (Studien und Texte zu Antike und Christentum, 53), geb. € 79,00 ISBN: 978–3–16–149815–2

Wer ist Aphroditian? Auch die Suche über Google führt immer wieder auf die hier zu besprechende Publikation der Promotion von Katharina Heyden, die 2008 an der Theol. Fak. in Jena bei Prof. Wallraff entstand.

Aphroditian ist auf Bronzetüren (Anfang des 16. Jh.s) der Verkündigungskathedrale und der Entschlafungskirche im Moskauer Kreml unter Persönlichkeiten und Göttern der griechischen Antike (wie Plato, Apollo, Plutarch, Homer) dargestellt als einer, der die Geburt Christi verkündete. Er gilt in der slawischen Tradition als Autor der „Erzählung des Aphroditian" (des Persers, wie es zuweilen heißt), einer apokryphen Legende, die erzählt, wie es zum Aufbruch der Magier aus dem Osten kam, und die auch ihre Reise nach Bethlehem und ihre Rückkehr beschreibt (vgl. Mt 2,1–12).

Im slawischen Kulturraum gehört sie zu den ntl. Apokryphen, in der *Clavis Apocryphorum Novi Testamentum* (M. Geerard, 1992) ist sie unter den *Apocrypha de Nativitate et de Infantia* als Nr. 55 „Narratio Aphroditiani" aufgeführt. Die älteste erhaltene schriftliche Fassung der „Erzählung" ist Teil des sog. „Religionsgesprächs am Hof der Sassaniden" *(De gestis in Perside)* in Griechisch, CPG 6968, kritisch ediert von E. Bratke in TU IV, 19, Leipzig 1899; dort findet sich der Text auf p. 1–45, die Erzählung des Aphroditian auf p. 11,3–19,7 (eine neue Edition von Pauline Bringel, verteidigt an der Pariser Sorbonne im November 2007, ist noch nicht erschienen). H. bietet in ihrem umfangreichen Teil „Materialien" (303–361) eine deutsche Übersetzung (p. 353–359 mit Anm. p. 359–360).

Die „Erzählung" berichtet von einem Wunder im persischen Hera-Tempel: Hera ist schwanger und die übrigen Götterstatuen fallen vor dem Ungeborenen nieder und bezeugen, dass alle Verehrung sich künftig allein auf den Ungeborenen vereinen wird. Das Dach des Tempels öffnet sich, ein Stern erscheint. Der König ruft die Weisen herbei, um das Zeichen zu deuten; für sie zeigt es das Ende des jüdischen Gesetzes und der paganen Gottesverehrung an. Der König sendet die Weisen aus und sie reisen nach Jerusalem, finden schließlich in der Gegend von Bethlehem, vom Stern geleitet, Maria und den fast zweijährigen Jesus, den sie verehren und beschenken.

Diese Erzählung oder Legende ist mehrfach verarbeitet, H. spricht von „Variationen" und macht dadurch schon deutlich, dass es hier nicht um die Rekonstruktion einer „Urschrift" geht (6–10). Jede dieser fünf Variationen hat ihr eigenes Gewicht. Im Einzelnen findet die Erzählung des Aphroditian ihren Niederschlag: a) im mittelalterlichen Russland (ab dem 13. Jh. gibt es slawische Übersetzungen, vormongolische und südslawische); b) in einer Weihnachtspredigt des Johannes von Damaskos, zusammen mit zwei illuminierten Handschriften (11. Jh.); c) im sog. Religionsgespräch am Hof der Sassaniden *(De gestis in Perside)* aus dem 5. oder 6. Jh.; d) in der nur in Fragmenten erhaltenen Fassung der *Historia christiana* (CPG 6026) des Philippos von Side, einer zwischen 434 und 439 verfassten Weltgeschichte; e) in ihren Ursprüngen in frühen, teilweise vorkonstantinischen Texten (Kaiser Julian, Epiphaniefest, Motive Quelle, Fisch, Speisung; Kult der Dea Syria; Alexandertraditionen etc.).

In der Auswertung (295–302) geht H. dann den chronologisch umgekehrten Weg: von der christlichen Interpretation eines hellenistischen Kults (etwa der Dea Syria in Hierapolis) zur Integration der hellenischen Kultur in die christliche Heilsgeschichte (Philippos von Side), Kritik der christlichen Kultur (Religionspolitik Justinians, Zustände der Kirche) durch hellenische Ideale in Persien, Bewahrung der hellenischen Kultur im Christentum (Johannes von Damaskos), Legitimation christlicher Machtansprüche mit Hilfe hellenischer Autoritäten im mittelalterlichen Russland; sie endet mit einer ungeschriebenen sechsten Variation: Historisierung von Antike und Christentum in der neuzeitlichen Forschung.

Die Behandlung der sehr unterschiedlichen Quellen erfordert nicht nur Spezialkenntnisse orientalischer und slawischer Sprachen oder der Ikonografie, sondern hat die Vf.in auch zu neuen methodischen Überlegungen angeregt. Das Buch präzisiert nach einer Einführung (1–12) die Themenstellung (13–18). Die fünf „Variationen" sind Gegenstand des III. Teils (19–294), auf den die knappe Auswertung (IV) folgt (295–302). Hilfreich ist der breit angelegte Materialteil (303–361), in dem die Belege der unterschiedlichen Epochen aufbereitet sind, einschließlich der entsprechenden Abbildungen aus illuminierten Manuskripten. H. bietet dabei die beiden slawischen Übersetzungen, die griechische Weihnachtspredigt des Johannes von Damaskos und die griechische Erzählung aus *De gestis* jeweils im Original mit eigener Übersetzung. Die schon aufgrund der sehr unterschiedlichen und weithin unabhängigen Themenkreise und Epochen notwendigerweise umfangreiche Bibliografie (363–404) bringt zunächst ein Quellenverzeichnis, gegliedert nach den einzelnen „Variationen" (Begründung, 364) und dann die Sekundärliteratur in einem Block; beides ist sinnvoll. Abbildungsnachweis (405–406), Stellenregister (Biblische Schriften, Antike Autoren und Werke, Mittelalterliche Handschriften, Moderne Autoren, sowie Personen, Orte, Sachen, Begriffe) beschließen das Buch.

Mit Recht macht H. deutlich, dass es bei dieser so komplexen Überlieferungsgeschichte nicht darum gehen kann, einen Urtext zu rekonstruieren, sondern dass die unterschiedlichen Fassungen des Textes jeweils ihren Eigenwert besitzen. H. bringt grundsätzliche Überlegungen zu „kreativen Überlieferungsvorgängen" vor, die sie von einer konservierenden Überlieferung unterscheidet: Während die letztgenannte an der möglichst treuen Bewahrung eines Originals orientiert ist, handelt es sich im ersten Fall darum, dass ein relativ konstant bleibender Textbestand „in einen ganz neuen literarischen und historischen Kontext" eingetragen wird (7). Ihre präzisen und klaren Über-

legungen dürften allgemein bedeutsam sein für die „Erfassung von lebendigen Überlieferungsvorgängen, wie sie für populäre erzählende Literatur [...], aber auch etwa für liturgische und rechtliche Texte typisch sind" (6). Liturgiewissenschaftler oder Rechtshistoriker könnten sich hier angesprochen fühlen. Es geht H. darum, „die unterschiedlichen Fassungen eines Textes [...] als eigenständige Schöpfungen mit eigenen Intentionen" (6) in den Blick zu nehmen und so „ihre Innovationskraft in ihrem jeweiligen Kontext zum Leuchten" (8) zu bringen. Das ist vorbildlich gelungen. Mit stupender Gelehrsamkeit, knapp und präzise sowie gut lesbar führt sie durch die verschiedenen Traditionsstufen der Erzählung, die sie „in Anlehnung an eine musikalische Gattung als ‚Thema und Variationen'" (8) auffasst. Methodisch sehr reflektiert und breit angelegt, zeichnet sich diese Arbeit durch eine souveräne Beherrschung der Quellen in mehreren Sprachen und verschiedenen Disziplinen aus. Beeindruckend ist die Fähigkeit der Vf.in, knapp und doch engagiert in anschaulicher Sprache zu schreiben. Die Arbeit wurde von der „Gesellschaft zum Studium des Christlichen Ostens" (= GSCO) 2009 in Wien mit dem dort erstmals verliehenen GSCO-Preis ausgezeichnet.

Frankfurt a. M. Theresia Hainthaler

Greschat, Martin: **Philipp Melanchthon**. Theologe, Pädagoge und Humanist. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2010. 208 S., geb. € 19,80 ISBN: 978–3–579–08091–8

Nach dem 500. Geburtstag Calvins 2009 lag auch im Jahr 2010 ein Jubiläum an, das in besonderer Weise mit der Reformation verknüpft ist, nämlich der 450. Todestag von Philipp Melanchthon (1497–1560), dem Wittenberger Professor für Griechisch, dem engen Vertrauten Luthers und dem als „praeceptor Germaniae" verehrten, aber häufig übersehenen Theologen. Martin Greschats Darstellung beginnt mit einem kurzen Forschungsüberblick, der zeigt, dass man M. zu Beginn des 20. Jh.s weithin als „unheilvollen Verderber lutherischen Geistes" (H. Bornkamm) wahrgenommen hat. Dies korrigiert G. im Folgenden, allerdings unter Auslassung neuester Untersuchungen – wie die von Heinz Scheible (1997), Martin Jung (1998) und Nicole Kuropka (2002) –, die auf je ihre Art dieses Bild ebenfalls bereits bestritten haben.[1]

M. wurde 1497 in Bretten, der kurpfälzischen Amtsstadt, geboren. Er wuchs als Philipp Schwarzerdt, der 1509 von seinem Großonkel Reuchlin die ehrenvolle Gräzisierung seines Namens zu Melanchthon erhielt, zunächst dort auf. Ab 1508 besuchte er eine berühmte Lateinschule in Pforzheim, in der er neben Latein nun auch Griechisch lernte. Seit 1509 studierte M. in Heidelberg die Artes liberales und schloss das Studium zunächst 1511 mit dem Baccalaureus artium ab. In Tübingen erwarb er 1514 den Magister artium. Neben einem theologischen Studium eignete sich M. danach vielfältige weitere Kenntnisse an. 1518 veröffentlichte er eine griechische Grammatik.

Seit dem Sommer 1518 lehrte er als Kollege Luthers Griechisch an der 1502 neu gegründeten Univ. Wittenberg. Theologisch rückte M. nach und nach an die Seite Luthers, so unterstützte er durch seine Berichterstattung massiv Luthers Position bei der Leipziger Disputation mit Eck 1519. Im selben Jahr erfolgte die Promotion zum Baccalaureus biblicus, die wiederum eine intensive Beschäftigung mit der Bibel nach sich zog. Theologisch machte sich M. Luthers Rechtfertigungslehre mehr und mehr zu eigen und vollzog plakativ gesprochen die Wende von Erasmus zu Luther. G. betont zu Recht, dass es sich hier nicht um rein intellektuelle Erkenntnis, sondern um eine Glaubenshaltung handelt. 1521 heiratete M. Katharina Krapp. 1521 erschien die erste Auflage von M.s „Loci communes", eine Antwort der Reformation auf die theologischen Summen der Scholastiker. Sie sollten ein „Kompendium der wahren christlichen Lehre" (39) bieten. Auch wenn der Terminus Rechtfertigung (iustificatio) nicht erscheint, geht es im Wesentlichen um diese, indem M. dem Gedankengang des Römerbriefes folgt: „Der zerknirschte, reuige Sünder hörte das Evangelium von der Vergebung der Sünden um Christi willen. Er nahm diese ‚Wohltat Christi' im Glauben an und wusste sich dadurch gerechtfertigt und gerettet." (40)

Während der Wittenberger Unruhen blieb M. abwartend; erst Luthers persönliches Eingreifen beendete sie. Die seit Mitte der 20er Jahre vollzogenen Trennungen Luthers, sei es von Erasmus im Disput um die Willensfreiheit, sei es von den Bauern, vollzog M. solidarisch und zustimmend mit. Im Abendmahlsstreit argumentierte er mit dem 1. Korintherbrief dafür, dass der natürliche Leib Christi empfangen werde. Eine Rationalisierung durch ein signifikatives Verständnis würde letztlich alle dogmatischen Aussagen auflösen. Das nächste Kap. schildert M.s pädagogische Bemühungen, die sich sowohl in seinen Veröffentlichungen, u. a. Lehrbüchern, Schul- und Studienordnungen, als auch in Schulgründungen und Visitationen niederschlugen.

Die Protestation der evangelischen Stände auf dem Speyrer Reichstag 1529 wurde von M. nicht gut geheißen. Er hoffte immer noch auf religiöse und politische Verständigung, jedoch nicht mit den Schweizern. Zwinglis Abendmahlslehre und sein Alternativbekenntnis zur Confessio Augustana lehnte er schroff ab. M. stellte die CA und ihre Apologie betont als eine Fortführung der „gesamtchristlichen Dogmen- und Theologiegeschichte" (107) dar. Luther dagegen verstand beide Schriften vorwiegend als „bekenntnishafte Abgrenzung von den Päpstlern" (108). Stärker als Luther war M. an Frieden und Einheit der Christenheit gelegen, weswegen er im Jahrzehnt von 1542 bis 1552 in Sachen Einigung die treibende Kraft war. Auch die Wittenberger Konkordie von 1536 kam mit der Unterstützung M.s zustande. Angriffe aus dem eigenen Lager im Hinblick auf andere Akzente in der Rechtfertigungslehre klärte M. direkt mit Luther. Die Religionsgespräche von Hagenau und Worms und der Regensburger Reichstag 1541 scheiterten. Immerhin erhielten die Protestanten für weitere 18 Monate reichsrechtlichen Schutz. Gräben zwischen den Parteien, aber auch untereinander hatten sich aufgetan. Das Regensburger Religionsgespräch 1546 verlief wiederum ergebnislos; dass Karl V. gegen den Schmalkaldischen Bund Krieg führen wollte, lag in der Luft. Auch M. bestritt nunmehr das Recht militärischen Widerstandes nicht mehr. Der Tod Luthers am 18. Februar destabilisierte die Lage weiter.

Der Schmalkaldische Krieg, der im April 1547 mit der Niederlage der Protestanten endete, besiegelte vorerst den Sieg der Altgläubigen mit dem Augsburger (und dann auch dem Leipziger) Interim. M. trat als Vermittler zwischen den Wünschen des neuen Kurfürsten Moritz, dessen theologischer Berater er war, und dem Kaiser auf. Zwar blieb er in der Lehre hart, in Bezug auf die Zeremonien machte er aber weitgehende Zugeständnisse. Seine ehemaligen Gefolgsleute, u. a. Matthias Flacius, Nikolaus von Amsdorf – die sog. Gnesiolutheraner –, attackierten ihn deswegen massiv. M. stand auf einmal als Verräter der reformatorischen Wahrheit da. Nachdem Moritz eine erneute politische Kehrtwendung machte und sich mit anderen Fürsten im Reich gegen den Kaiser verbündete, gelang es 1552, den Passauer Vertrag auszuhandeln, der die Vorform zum Augsburger Religionsfrieden 1555 darstellte. Diese Befriedung führte jedoch nicht zu einer Beruhigung der theologischen Streitigkeiten. Gnesiolutheraner und Philippisten lieferten sich auch noch in den letzten Lebensjahren M.s heftige Auseinandersetzungen. Flacius und mit ihm die Univ. Jena erwiesen sich als unerbittliche Gegner M.s. M. hatte immerhin seine Taktik in Bezug auf das Interim ausdrücklich als Sünde bezeichnet, zu einem noch weitergehenden Schuldbekenntnis war er allerdings nicht bereit. Das scheiternde Religionsgespräch in Worms 1557 trug die Uneinigkeit der Protestanten in die breite Öffentlichkeit. Entschieden wandte sich M. gegen die römische Kirche und ihre Lehren, und er versuchte ökumenische Kontakte zu knüpfen, indem er eine griechische Übersetzung der CA (CA variata) an den Patriarchen der Ostkirche schickte. 1559 erschien die letzte von ihm überarbeitete Fassung der Loci theologici. Unermüdlich, trotz zunehmender Schwäche und einer heftigen Erkältung, lehrte M. noch am 8. April 1560; Erschöpfung zwang ihn, die Vorlesung abzubrechen. Am 19. April 1560 verstarb er.

Im Schlusskap. hebt G. die bleibende Bedeutung M.s für den Protestantismus hervor: M. sei es zu verdanken, dass das Christentum „historisch vermittelte Religion" (180) blieb und nicht das unvermittelte religiöse Erleben zum Maßstab wurde. Voraussetzungen, um diese Buchreligion zu verstehen, waren zunächst die Sprachkenntnisse. Danach ging es darum, die Botschaft in den Horizont der jeweiligen Gesellschaft hinein zu transportieren. M. sah die Aufgabe des Pfarrers und Lehrers als eine pädagogische. Er betrachtete die Reformation als die Erneuerung der einen Kirche Jesu Christi. Dem galt sein lebenslanger Einsatz. Ihm ging es auch nicht vornehmlich um eine bekenntnismäßige Absicherung des Protestantismus, sondern er wollte mit Hilfe der wissenschaftlichen Theologie die Lehre der Kirche rational entfalten. Er bot den Bürgern seiner Zeit ein Evangelium und eine Kirche an, die mit gut gebildeten Pfarrern den Fragenden Antworten geben konnten. Das Evangelium „sollte auf einer reflektierten Ebene beleuchten, was Menschsein im Licht der Offenbarung Gottes bedeutete" (187).

Wohltuend an der Darstellung G.s ist jegliches Vermeiden, eine Rivalität zwischen Luther und M. zu konstruieren, beide gegeneinander auszuspielen. G. macht klar – und zahlreiche Aussagen Luthers über M. und seine Lehre belegen –, dass Luther M. als den maßgeblichen Theoretiker der reformatorischen Lehre über alles schätzte. Gleichzeitig wird M. durchaus in seiner steten Bezogenheit auf Luther wahrgenommen, nicht als genialischer, aber verkannter und Luther überlegener Reformator positioniert. Trotzdem werden M.s eigene Akzente, v. a. sein vitales Interesse an den Sprachen und der damit verbundenen intellektuellen Bildung hinreichend deutlich. Als einführende Biografie sei die Lektüre v. a. Studierenden ans Herz gelegt.

Bochum Ute Gause

Moritz von Sachsen – Ein Fürst der Reformationszeit zwischen Territorium und Reich. Internationales wissenschaftliches Kolloquium vom 26. bis 28. Juni 2003 in Freiberg, hg. v. Karlheinz Blaschke. – Stuttgart: Franz Steiner 2007. 336 S. (Quellen und Forschungen zur sächsischen Geschichte, 29), geb. € 72,00 ISBN: 978–3–515–08982–1

Die sächsischen Kurfürsten während des Religionsfriedens von 1555 bis 1618. Symposium anläßlich des Abschlusses der Edition „Politische Korrespondenz des Herzogs und Kurfürsten Moritz von Sachsen" vom 15. bis 18. September 2005 in Leipzig. Veranstaltet von der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig und dem Theologischen Arbeitskreis für Refor-

[1] Vgl. auch den Beitrag von Athina Lexutt in ThRv 5 (106) 2010, 355–373.

mationsgeschichtliche Forschung Berlin, hg. v. Helmar Junghans. – Stuttgart: Franz Steiner 2007. 364 S. (Quellen und Forschungen zur sächsischen Geschichte, 31), geb. € 74,00 ISBN: 978–3–515–09125–1

Anzuzeigen sind zwei bedeutende Tagungsbd.e zur kursächsischen Landesgeschichte im 16. Jh., die mit einer Schlüsselgestalt der Reichs- und Reformationsgeschichte verbunden sind, Moritz von Sachsen (1521–1553). Widmet sich der erste der beiden Bd.e anlässlich des 450. Todestags dem Begründer der albertinischen Kurfürstenwürde direkt, so behandelt der zweite die darauf folgende Zeit bis zum Ausbruch des Religionskriegs 1618, dies aber aus Anlass des Abschlusses eines auf das Jahr 1896 zurückgehenden Unternehmens, nämlich der Edition von Moritz' politischer Korrespondenz, die eine wechselvolle Geschichte in den politischen Umbrüchen hinter sich hat (einschließlich der Diskussionen um die Frage der Editionskriterien, vgl. den Beitrag von *Helmar Junghans*, in: Moritz, 298–312). So fällt helleres Licht nicht nur auf die Politik eines Schlüsselterritoriums in der Reichsgeschichte des 16. Jh.s, sondern auch auf zentrale Entwicklungen in der deutschen Reformationsgeschichte.

In Bezug auf Moritz von Sachsen umreißt der sächsische Landeshistoriker *Karlheinz Blaschke* das Spannungsfeld, in dem sich die Politik des Albertiners bewegte, zwischen konfessionell-verwandtschaftlicher Solidarität zu den Schmalkaldenern und reichspolitischen Interessen, dazu die Ausgangslage eines wirtschaftlich blühenden Territoriums mit einem hohen Grad an Urbanisierung, dessen politische Stellung durch die Leipziger Teilung von 1485 aber geschwächt war. Der Außenpolitik widmen sich so die ersten Beiträge: M.s wichtigste außenpolitische Entscheidungen, die Parteinahme gegen die Schmalkaldener 1547, die zur Erlangung der Kurwürde und bedeutender ernestinischer Territorien führte, dann sein Doppelspiel und das Bündnis von Chambord 1552 mit den Schmalkaldenern und Frankreich, um deren Revanche zu vermeiden, schließlich die Kompromissbereitschaft mit dem Habsburger Ferdinand in Passau, waren durchaus Politik im „italienischen Stil", also Machiavellismus, so der französische Gesandte Jean du Fraisse. Noch der Kampf gegen Albrecht Alkibiades, in dem M. fiel, war, so *Thomas Nicklas*, dieser Politik geschuldet, musste M. den Kulmbacher doch als bewaffneten Arm des mit der sich in Passau abzeichnenden ständisch-libertären Ordnung unzufriedenen Kaisers halten. Bereits seit 1532 bestanden tiefergehende politische Divergenzen zwischen Ferdinand und seinem kaiserlichen Bruder. Grund waren v. a. die Prioritäten, je nachdem, ob eine Koalition in Ungarn gegen die Osmanen (den Verlauf der Kämpfe schildert *Ernst D. Petritsch*) oder die religiöse Einheit und Herrschaft im Reich im Zentrum des Interesses standen. Dabei, so zeigt *Alfred Kohler*, kamen diese Divergenzen seit 1552 mit Ferdinands Option für einen dauerhaften Religionsfrieden deutlich zum Ausbruch, was M. mit seiner Überzeugung, dass die Einbindung der neutralen Reichsstände für eine dauerhafte Sicherung von Frieden und Status quo entscheidend sein müsse, klar erfasst hatte. Eine solche auf die fürstlichen Libertäten setzende Reichspolitik war bereits durch die seit Jahrhunderten engen Beziehungen der Wettiner mit Hessen grundgelegt (seit 1373 Erbverbrüderung), eine reichsständische Fürstensolidarität in der Mitte des Reichs, die auch den konfessionellen Dissens in der ersten Hälfte des 16. Jh.s überstrahlte und ausglich, so *Manfred Rudersdorf*, und die noch die Ehe M.s mit Agnes von Hessen und den überaus starken Einfluss seines Schwiegervaters Philipp auf sein Denken prägte. Dennoch führte die albertinisch-habsburgische Annäherung schließlich doch zu einer tiefen Entfremdung, die zur Gefangennahme und Inhaftierung des Landgrafen führte, was nun freilich M. indirekt unter einen derartigen Druck setzte, dass er nur durch einen Bündniswechsel versuchen konnte, seinen Kopf aus der Schlinge zu ziehen; nach 1555 gewann Württemberg einen immer wichtigeren Einfluss auf die hessische Politik, die Beziehungsintensität zu Kursachsen nahm ab; die Landesteilungen seit 1567 und die hessische Konfessionspolitik führten zur Ausbildung zweier differentkonfessioneller Landeskirchen (Hessen-Kassel und Hessen-Darmstadt).

Der andere Verwandte, der durch M.s Neutralität 1547 in kaiserliche Gefangenschaft geriet, war der ernestinische Vetter Johann Friedrich. *Enno Bünz* zeigt, wie der Kaiser im Wittenberger Vertrag noch sehr viel weitere Annexionspläne M.s ausbremste, die Ernestiner ihre Verluste aber in der Folgezeit auch nicht zurückerlangen konnten; vielmehr zersplitterten die Reichsexekution von 1567 und die folgenden Landesteilungen Thüringen in eine Vielzahl von Herrschaften. Die Gründung der Jenaer Univ. sollte hingegen 1548 gegen das verlorene Wittenberg und das Interim eine Hochburg des authentischen Luthertums gegen alle „Adiaphoristen" und „Philippisten" werden, eine Form von theologischer Verarbeitung und symbolischer Kompensation des Machtverlustes, wie es auch *Volker Leppin* deutet, ehe sich dann ab 1572 mit der abhängigen Satellitenexistenz der ernestinischen Gebiete die theologischen Gegensätze abschliffen. Mit dem Tod M.s waren die außenpolitischen Optionen der folgenden Jahrzehnte vorgegeben. Nun grenzte man sich gegen das pfälzische Werben immer klar von der Kurpfalz ab, so *Eike Wolgast*, sodass die Beziehungen beider 1574/75 an einem Tiefpunkt standen, an dem es auch zur Ausweisung der Kryptocalvinisten kam, zumal zu dieser Zeit Wilhelm von Oranien Anna von Sachsen wegen Ehebruchs aus der Ehe verstieß. Nur unter Christian I. (1586–1591) kam es kurzzeitig zu einer Annäherung an die Kurpfalz. Bei der kaiser- und reichsfreundlichen Außenpolitik Kursachsens ist es nicht verwunderlich, dass seit den Zeiten von Kurfürst M. eine enge Zusammenarbeit mit den dänischen Königen bestand, was *Jens E. Olesen* zeigt; 1548 heiratete der spätere Kurfürst August (1553–1586) Anna von Dänemark, allerdings führte der Sturz der „Kryptocalvinisten" und die Einführung der Konkordienformel zu einer Distanzierung.

Moritz von Sachsen habe sich aus dem Einfluss seiner Mutter Katharina erst zu lösen gehabt und musste selbstständig agieren lernen, so *Johannes Herrmann*. Seine evangelischen Überzeugungen wurden am Hof in Freiberg grundgelegt und durch seine Dresdner Tante Elisabeth und den Rat Georg Komerstadt bestärkt. Den Aufbau der albertinischen Landeskirche analysiert *Günther Wartenberg*: Trotz einer gewissen Distanzierung von Wittenberg in den 1540er Jahren auf dem Gebiet der Kirchenorganisation blieb die Wittenberger „Normaltheologie" doch bestimmend, wofür auch die „Confessio Saxonia" (1551 als Grundlage für die Verhandlungen in Trient) steht. Den Weg zu einer obrigkeitlichen lutherischen Landeskirche ging August dann konsequent weiter, mit dem Ziel, dass sich die Patronatsherren den Konsistorien unterordnen mussten. Mit den von Melanchthon begutachteten „Generalartikeln" von 1557 war, so *Heiko Jadatz*, erstmals eine kursächsische Kirchenordnung geschaffen. August grenzte sich dabei zunächst, wie *Christian Peters* darlegt, von den Flacianern ab, unterstützte aber auch weitgehend die Herzöge Christoph und später Ludwig von Württemberg in ihren Bestrebungen, die Lutheraner, die bekenntnismäßig auseinanderzufallen drohten, zu einigen. Die Melanchthon-nahe Dresdener Bekenntnispolitik provozierte aber Widerstand bei den Ernestinern und in Norddeutschland. Auch die Württembergischen Versuche, die CA zur alleinigen Grundlage der Einheit zu machen oder eine Kompromissformel zu suchen, scheiterten zunächst; nach der Inhaftierung der sog. Kryptocalvinisten in Dresden (wichtig wurde nun der Geheimsekretär Johann Jenitz, so *Johannes Herrmann*, den dann Christian I. entfernte) trat man ab 1575 aber dem württembergisch-niedersächsischen Konkordienwerk bei und wurde ebenfalls Motor der innerlutherischen Einigung, was 1577 zum „Bergischen Buch" und 1580 zum Konkordienbuch führte, das sich mit der Entlassung des Generalinspektors Jakob Andreae in Kursachsen endgültig durchsetzte. Die auf die Visitation Andreaes zurückgehende Kirchen- und Schulordnung von 1580 analysiert *Helmar Junghans* und deutet sie als frühabsolutistisches Instrument lutherischer Konfessionalisierung, wenn dann auch zwischen Norm und Exekution ein enormes Umsetzungsdefizit klaffen sollte, wobei der Ordnung ohnehin das befreiende Potential der lutherischen Theologie der Rechtfertigung des Sünders gefehlt habe. Die Visitationen und das Kirchenregiment seit Christian II. (1591–1611) beschreibt schließlich *Anne-Kristin Kupke*, wobei sie zeigt, dass das Instrumentarium der Visitation in Kursachsen nicht systematisch und konsequent eingesetzt wurde, obwohl sich in ihm das Machtgefüge des frühmodernen Staates und seine Verwaltungspraxis widerspiegele.

Johannes Herrmann stellte die Räte der albertinischen Kurfürsten vor. Während des 16. Jh.s kamen zum landsässigen Adel auch in Sachsen zunehmend bürgerliche Gelehrte als Ratgeber hinzu. Eine universitär-humanistische Weltsicht und Praxis kennzeichnete sie, wobei seit Georg dem Bärtigen wichtige Kontinuitätslinien in der Verwaltung (etwa die dominante Stellung eines einzelnen Rates) konstatiert werden müssen; auch die Kurfürstinnen, etwa die Gemahlin Augusts, Anna, konnten Einfluss gewinnen. Deren Einflussmöglichkeiten auf die Politik beschreibt *Katrin Keller* genauer, indem sie nachweist, dass neben der Verwandtschaftspflege gerade auf dem Gebiet der Religionspolitik den Ehefrauen (ebenso wie den mit Ausnahme der Zeit 1586–1591 entschieden anticalvinistischen Hofpredigern, die *Wolfgang Sommer* vorstellt) erhebliche Spielräume zukommen konnten. Prägender Ratgeber für M. war Christoph von Carlowitz (1507–1578), der Hauptexponent einer an dem Habsburger Ferdinand orientierten Außenpolitik, den – mit den anderen in diese Richtung agierenden Räten – der Beitrag von *Christian Winter* vorstellt; am antikaiserlichen Bündnis waren die Räte hingegen nicht beteiligt. Dem Einfluss Carlowitz' ist es auch zuzuschreiben, dass nach einem Einbruch der Studentenzahlen das Universitätswesen sowie das höhere Schul- und Stipendienwesen zur Vorbereitung des Universitätsbesuchs explizit als staatliche Einrichtungen begriffen wurden, was v. a. zur Gründung der berühmten, anderen Territorien als Vorbild dienenden Landesschulen in Meißen, Grimma und Pforta führte, wie *Winfried Müller* kenntnisreich schildert; eine der Folgen war eine zunehmende Akademisierung des Klerus, die, so *Andreas Gößner*, auf eine zielstrebige Rekrutierungs- und Stipendienpolitik gestützt war, die in den wechselnden konfessionellen Ausrichtungen der 1570er Jahre auch jeweils massiv in die Besetzung der theologischen Fakultäten in Leipzig und Wittenberg eingriff. Obwohl aus der Regierungszeit des Herzogs M. nur eine zentrale Kammerrechung (1549/50) überliefert ist, kann *Uwe Schirmer* aus ihr doch eruieren, dass sich die Steuereinnahmen, auch durch die Säkularisation des geistlichen Besitzes, unter ihm vervielfacht haben und weiterhin der Bergbau einen erheblichen Überschuss abwarf, die persönliche Konsumtion bei ihm hingegen keine herausragende Rolle spielte, aber seine Kriegszüge, Festungsbauten und der Bau am Dresdener Residenzschloss erhebliche Mittel verschlangen, wobei Sachsen nach der kaiserlichen Hofkammer die höchsten Einnahmen im Reich hatte. In den Jahren 1547/48 ordnete M. seine Verwaltung neu, so wird durch die Kanzleiordnung der Hofrat völlig neu konstituiert, aber auch das Hofgericht reorganisiert, was nach *Reiner Gross* wichtige Schritte hin zu größerer Effektivität und Modernisierung waren. Dies heißt jedoch nicht „Absolutismus", war das innenpolitische Regiment der Kurfürsten in Sachsen doch durch den Rat der Landstände geprägt und nicht nur in der Steuerpolitik konsensorientiert (dies zeigt stringent *Uwe Schirmer*). Das sog. „Politische Testament" Melchior von Osses (1506–1557), das „erste Hauptwerk des deutschen Kameralismus", riet August 1556 zu konfessionellpolitischer Uniformität, sparsamer Ausgabenpolitik und gezielter Einnahmenvermehrung sowie zum Verwaltungsausbau. Durch seinen Gegensatz zu den Schmalkaldenern 1547 hatte M., so *Gabriele Haug-Moritz*, im medialen Diskurs überwiegend eine „schlechte Presse", sodass er seither häufiger als „Judas"

(erstmals vom Ernestiner Johann Philipp, später auch von der kaiserlichen Partei) denn als „Gotteskrieger" tituliert wurde, ein Urteil, dem M. die Selbststilisierung des *rex pacificus*, der nur zur Abwehr von Übeln einen *bellum iustum* führen müsse, entgegensetzte. Dieses Bild wurde auch in den Kondolenzschreiben zu seinem Tod, so *Christian Winter*, immer wieder bemüht, auch wenn privat etwa der brandenburgisch-küstrinische Markgraf Johann den Schlachtentod M.s als gerechtes Gottesurteil ansah. Der Selbststilisierung sollten auch das Monument M.s an der östlichen Bastion in Dresden und das Grabmal im Freiberger Dom dienen, die, so *Heinrich Magirius*, die Legitimität und Kontinuität der albertinischen Kurwürde ebenso symbolisieren sollten wie die Devotion vor dem Gekreuzigten, dargestellt mit Elementen der Renaissancekunst. Die Schlossbauentwicklung seit dem Ende des 15. Jh.s beschreibt *Steffen Delang* kenntnisreich, wobei mit dem Dresdener Residenzschloss und partiell auch mit der etwas späteren Augustusburg wichtige Meilensteine im deutschen Residenzenbau der Renaissance gesetzt wurden. In den Schauspielen und der (national orientierten) Literatur seit dem 19. Jh., die M. und seine Kämpfe zur Darstellung brachten, gilt Karl V. in der Regel als der Spanier, demgegenüber M. das Reich durch Verrat retten musste, trotz des ihn zutiefst schmerzenden Verlusts des Reichsgebiets von Metz, Toul und Verdun an Frankreich, so *Martina Fuchs*.

Aufs Ganze gesehen handelt es sich um zwei gewichtige landesgeschichtliche Sammelbd.e mit erheblicher Bedeutung für die Reichs- und Reformationsgeschichte. Alteingewurzelte Vorurteile, etwa ein Negativbild von der sächsischen Politik nach 1553 als allein reichs- und habsburgfreundlich und so machtpolitische Chancen vergebend, werden zu Recht widerlegt (so im Beitrag von *Jens Bruning*), nicht zuletzt, da nur diese Politik den Religionsfrieden im Reich sicherte, sodass man die partielle und kurzzeitige Neuorientierung unter Christian I. bzw. Nikolaus Krell doch kaum als vertane Chance charakterisieren kann. Voraussetzung hierfür war der Einfluss des „humanistisch-reformatorisch geprägten Wittenberger Kommunikationsraums", so *Günther Wartenberg*. Erst unter Christian II. und Johann Georg I. (1611–1656) scheint die Anlehnung an Habsburg laut *Bruning* – soweit der rudimentäre Forschungsstand zu diesen Kurfürsten hier gesicherte Aussagen zulässt (einen Überblick über die Quellenlage zu den Kurfürsten nach 1553 gibt *Guntram Martin*) – den reichspolitischen Realitäten weniger angemessen gewesen zu sein. Nur vereinzelt mögen in den Beiträgen noch etwas veraltete Fragestellungen nach historischer Größe nachklingen, mag das modernisierende Potential kleinerer Herrschaften bzw. von Landesteilungen unterschätzt und Modernität einfachhin mit der protestantisch-reformatorischen Option gleichgesetzt werden; aufs Ganze gesehen dokumentieren die Tagungsbd.e die Fruchtbarkeit landesgeschichtlicher Fragestellungen für die Kirchengeschichte.

Regensburg Klaus Unterburger

Altermatt, Urs: **Konfession, Nation und Rom**. Metamorphosen im schweizerischen und europäischen Katholizismus des 19. und 20. Jahrhunderts. – Frauenfeld: Huber 2009. 442 S., geb. € 39,90 ISBN: 978–3–7193–14

Urs Altermatt, Prof. für Zeitgeschichte an der Univ. Freiburg/Schweiz, legt mit dem hier anzuzeigenden Buch quasi eine Bilanz seines katholizismusgeschichtlichen Forschungsschwerpunktes vor, die zugleich auch Desiderat ist – Desiderat deshalb, da er angesichts der von ihm im Vorwort als Essay bezeichneten Darstellungsweise (vgl. 11) und mit Blick auf die Gliederung des Buches und den Duktus der Ausführungen keinen stringent systematischen und folglich endgültigen Entwurf bietet: Vielmehr lotet er, wie der Titel andeutet, vor der Folie der jüngeren und jüngsten Geschichte das spannungsreiche Verhältnis der drei Bezugsgrößen Konfession – Nation – Rom über die letzten 200 Jahre aus; zum Ende des Buches nimmt er auch kritisch die aktuelle Gegenwart in den Blick.

In der Einleitung (I. Einführung. Von Bürgern zweiter Klasse zu Gralshütern der Konkordanz, 15–26) skizziert A. die Ausgangsposition des Buches. Anhand zweier für das Verhältnis von Katholiken und Protestanten in der Schweiz fanalartiger Ereignisse – nämlich der Gleichstellung der (vormals konservativ-katholischen) Christlichdemokratischen Partei mit der Freisinnig-Demokratischen Partei auf der Ebene der Landesregierung im Dezember 1954 und der Aufhebung der diskriminierenden Jesuiten- und Klosterartikel im Mai 1973 – stellt er sich die Frage nach den Wandlungsprozessen, die die wirkmächtigen kulturkämpferischen Reflexe der mit stark freisinnig-antikatholischer Note formulierten Verfassungen von 1848 und v. a. 1874 allmählich überwinden halfen und letztlich zur Integration einer katholischen Subgesellschaft, deren Glieder pauschal als unpatriotische Jesuitengefolgschaft angesehen wurden, in den modernen eidgenössischen Bundesstaat führten. Vor diesem spannungsreichen Tableau konturiert A. seine Untersuchungsabsichten, nämlich „die komplexen Konkurrenzsituationen, Verschränkungen und Überlagerungen von Nationalstaat und Katholizismus" stärker hervorheben zu wollen und dabei zentral „erstens die kulturellen Diskurse der Katholiken über ihre nationale und religiöse Identität und zweitens ihre politische Emanzipation im Nationalstaat" zu behandeln (24).

Im folgenden Kap. (II. Religion und Nation in europäischer Perspektive, 27–108) holt er dieses Ziel am deutlichsten ein; über vier Unterkap. erstrecken sich die Ausführungen. Die ersten beiden dienen der hermeneutischen Grundlegung, indem A. Religion und Nation je für sich als durch Symbole und Erinnerungskulturen geformte Kommunikationsgemeinschaften vorstellt, die sich im 19. Jh. zusehends gegenseitig beeinflussten, wobei schließlich die religiöse durch die politisch-nationale als die Gesellschaftsteile inkludierende Größe immer mehr verdrängt wurde. Angesichts der von ihm betonten Komplexität lässt A. offen, ob man (in Anlehnung an Friedrich Wilhelm Graf) eher von einer Theologisierung der Nation oder einer Nationalisierung der Religion sprechen sollte (37f). Sodann geht er überblicksartig auf die vier gängigsten, modellhaften Konstellationen ein, über die sich die Zuordnung von Staat und Religion/Kirche v. a. im 19. Jh. nachvollziehbar und historisch greifbar machen lässt. Die folgenden Hauptausführungen beruhen nicht zuletzt auf seinen bisherigen Grundlagenforschungen (v. a. „Der Weg der Schweizer Katholiken ins Ghetto", Zürich/Köln 1972; „Katholizismus und Moderne", Zürich 1989; vgl. auch die „Nachweise" überschriebene Rubrik im Anhang (441f), wo die jeweils zugrundeliegenden Beiträge A.s genannt werden). Dabei zeichnet er am Beispiel der katholischen Konservativen Volkspartei fundiert nach, wie sich auf politischer Ebene der Schweizer Katholizismus in durchs Tagesgeschäft abgenötigter Pragmatik immer mehr in die liberal-protestantische, bundesstaatliche Gesamtkonzeption der Eidgenossenschaft integrierte. Die teilweise noch ultramontanistisch-kulturkämpferisch eingefärbte Fundamentalopposition wandelte sich, je mehr politische Ämter von Katholiken bekleidet wurden (hervorzuheben ist z.B. Philipp Anton von Segesser, 1871–88 erster konservativer Regierungsrat, der jedoch als kritisch-liberaler Katholik seiner Zeit auffällt) und je mehr die Katholiken sich zur Erreichung ihrer Ziele durch das aufblühende Presse- und Vereinswesen gleichsam selbst modernisierten. Dass nach dem II. Weltkrieg ein bis dato relativ geschlossenes Milieu zusehends erodierte, stellt A. hier und andernorts im Sinne einer Zwischenbilanz fest und entfaltet diesen Gedanken über historische Beobachtungen ausführlicher in den Schlusskap.n. Der exkursartige Appendix zum II. Kap. über die erfolgreiche Angliederung des Tessins an die Eidgenossenschaft bringt diskussionswürdige Gedanken zur aktuellen Integrationsdebatte (Integration von Muslimen) (vgl. 107f).

Im III. Kap. (Das Kulturkampfparadigma: Konflikte, Krisen und Integration, 109–157) vertieft A. die Schwerpunkte der vorangegangenen Kap., um sie so inhaltlich auszudifferenzieren.

Die letzten beiden Kap. schließlich konkretisieren die bisher eher abstrakt vorgetragenen Ergebnisse durch spezielle historische Sondierungen an ausgewählten Beispielen. So widmet sich das vorletzte Kap. (IV. Geschichte, Gedächtnis und Kulte, 159–257) in vier Unterabschnitten Phänomenen, die hinsichtlich der Funktionsweise einer Kommunikationsgemeinschaft identitätsstiftend wirkten: A. schildert, wie sich der Nationalheilige Bruder Klaus von den unterschiedlichen Interessengruppen, v. a. staatstragendem Freisinn und Katholizismus, instrumentalisieren ließ und dabei gerade in den Krisenzeiten des 20. Jh.s je nach Intention äußerst vielfältige Facetten als Vorbildfigur gewann: vom gleichsam konfessionell neutralen Nationalhelden hin zum katholischen Urschweizer. Ähnliches lässt sich bei der Bundesfeier 1891 beobachten, in deren Rahmen sich besonders die Katholiken gegen die freisinnige Agitation als die wahren Eidgenossen zu profilieren versuchten. Darauf stellt A. die schon zuvor immer wieder betonte Macht ultramontaner Netzwerke plausibel dar und arbeitet dazu die Bedeutung des späteren Genfer Bischofs Gaspard Mermillod sowie der publizistischen Aktivitäten Joseph Schorderets und mit ihnen verbundener Akteure heraus. Bemerkenswert – und in gewisser Weise das Ziel, auf das A.s Ausführungen zuzusteuern scheinen – sind schließlich die Abschnitte, die sich besonders der Gegenwartsanalyse verschrieben haben:

Der letzte Unterabschnitt von Kap. IV skizziert aus Sicht des Zeithistorikers bisweilen messerscharf und objektiv schonungslos, wie sich der Katholizismus in der Schweiz, aber auch in Europa, wandelte: Vom Ende der sog. pianischen Epoche über das II. Vatikanum und die Diskussion um die Pillenenzyklika hin zu Konflikten unter dem Pontifikat Johannes Pauls II. wird der Bogen gespannt und anhand von Theologenschicksalen (natürlich – neben anderen – Hans Küng) und speziell des Falls um den Churer Bischof Haas veranschaulicht. A. insistiert sehr gut nachvollziehbar darauf, dass die Wandlungsprozesse v. a. Ergebnis der nach dem Krieg rapide aufkommenden Freizeitgesellschaft seien (vgl. 289–291). Entsprechend hätten kirchliche Werte und Verlautbarungen des Lehramtes genauso rapide an Bindungskraft verloren, neue Bindungskraft zeigten vielmehr die antirömischen Affektbewegungen im Zuge der binnenkirchlichen Autoritätskrise nach dem Konzil, die mit der gesellschaftlichen Gesamtentwicklung korrespondierte. Bindungspotential im althergebrachten Sinne habe allein die Debatte um Hochhuths papstkritisches Stück „Der Stellvertreter" (1963) besessen, so dass sich „zum letzten Mal das gesamte katholische Milieu [...] hinter dem Papst [vereinigte]" (239).

Im Schlusskap. (V. Vom Konfessionalismus zur universalen Religion, 259–313) greift A. besonders die Affäre um die Pius-Bruderschaft auf. Ihm zufolge breiten sich derzeit mustergültig alte Denkstrukturen wieder aus, die ihre Wurzeln eigentlich im 19. Jh. haben bzw. wenigstens zu sehr binnenkirchlich und theologisch ausgerichtet sind und die Veränderung der Welt und der Stellung des Religiösen in ihr nicht berücksichtigen. Eine entscheidende Ursache dafür sieht er letztlich in den „persönlichen Intentionen und Anschauungen des Papstes über Kirche und Welt" (302). Angesichts seiner religionssoziologischen Schlaglichter, die er der aktuellen Forschung ebenso wie seinem wissenschaftlichen Lebenswerk verdankt, sympathisiert er trotz derzeitiger Krisen nicht mit der Behauptung eines Verfallsprozesses, vielmehr sieht er als Historiker eine Rückkehr zu einem ‚Normalzustand vor 1850', da er die „historische Einmalig-

keit" (305) der Jahre von 1850 bis 1950 hervorhebt. Sein Buch beschließt er mit der Verpflichtung der Kirche auf den Dialog mit der Welt im Sinne der Pastoralkonstitution *Gaudium et Spes* des II. Vatikanums (vgl. 313).

Insgesamt bietet das Buch eine rundweg anregende Lektüre, die jedoch erarbeitet werden muss. So setzt A. ein Wissen voraus, das durch den Hauptfokus auf die Schweiz (trotz des Titels, der auch den europäischen Katholizismus paritätisch behandelt wissen will) die landes- wie konfessionsgeschichtlich weniger versierten Leser z.T. herausfordern dürfte, zumal etliche Begriffe oder Ereignisse zwar früh genannt, aber erst deutlich später erklärt werden, wie z.B. die Jesuitenartikel, von denen von Beginn an öfters die Rede ist (77 u. ö.), die aber erst in der zur S. 148 gehörenden Fußnote 72 zitiert werden. Zudem erweist sich bisweilen der Anmerkungsapparat als Last, nicht nur, da er als Endnoten rund ein Drittel des Gesamtumfangs ausmacht: Eine erschöpfende Menge an Titeln wird darin angeführt, die nach der vollständigen Erstnennung nur in Kurzzitation wieder auftauchen, was bei rund 50–70 Anmerkungen pro Kap. viel Suchanstrengung im Kleingedruckten abnötigt – ein Gesamtliteraturverzeichnis mit Kurztitelkennzeichnung wäre eine wünschenswerte Ergänzung. Erwähnenswert ist die qualitätvolle Ausstattung des Werkes (Papier, Umschlag, Satz).

Urs Altermatt legt mit seinem Buch sozusagen sein wissenschaftliches Vermächtnis vor, das neben Zustimmung auch zum Nachfragen oder gar Widerspruch herausfordert – und damit die weitere Forschung außerordentlich befruchten kann.

München Stephan Mokry

Pustejovsky, Otfrid: **Christlicher Widerstand gegen die NS-Herrschaft in den Böhmischen Ländern**. Eine Bestandsaufnahme zu den Verhältnissen im Sudetenland und dem Protektorat Böhmen und Mähren. – Münster: Lit 2009. (VII) 238 S. (Beiträge zur Theologie, Kirche und Gesellschaft im 20. Jahrhundert, 18), brosch. € 29,90 ISBN: 978–3–8258–1703–9

Die vorliegende Studie bezweckt mittels einer um 25 Lebensbeispiele, 14 Kurzbiographien und einen Dokumentenanhang ergänzten Darstellung nicht weniger, als „die weiterhin kolportierte unkritische Verwendung der Formel von den Sudetendeutschen als ‚5. Kolonne Hitlers' weitgehend" zu relativieren und legt nahe, den Widerstand nicht nur sozialdemokratischer und kommunistischer, sondern auch politisch weiter rechts stehender sowie v. a. christlicher Sudetendeutscher „zu einem Bestandteil eines umfassenderen deutschen Geschichtsbildes" (29) zu machen.

Die auf den „Aufruf an alle über 70jährigen sudetendeutschen Landsleute (oder Nachkommen) als Zeitzeugen des Widerstands gegen die NS-Herrschaft" (190) der Ackermann-Gemeinde und des Autors vom Mai 2007, der am Ende des Buches erneuert wird (237), eingegangenen Aussagen bilden im Wesentlichen die Quellenbasis der Studie.

Es ist verdienstvoll, diese Zeugnisse zu sammeln und vorzustellen, bevor „die Generation der unmittelbaren Zeitzeugen bald nicht mehr aussagen kann oder aus dem Leben scheidet und ihr Wissen ‚mitnimmt'" (237), um damit zu einer Erhellung der bisher in der Tat relativ wenig behandelten Problematik sudetendeutschen Widerstandes in der NS-Zeit beizutragen.

Zu kritisieren ist aber, dass der Autor, der selbst einräumt, dass sein Buch „nur als Anfang einer groß angelegten Forschung betrachtet werden kann" (15, vgl. auch 233), aus seinem Quellenmaterial sehr weitreichende Folgerungen zieht, ohne es mit zeitgenössischen Quellen abgeglichen zu haben. Ohne Einbeziehung der Akten von Staatsverwaltung, Partei und Polizei im sog. Reichsgau Sudetenland sind die gesammelten „Fakten, Daten, Geschehnisse" eben nicht „so gesichert, daß sie somit öffentlich diskutiert werden müssen und zur Überprüfung mancher Vorstellungen führen können" (II). Es genügt nicht, als Beleg für „die verschiedensten Formen und Inhalte von Obstruktion und Widerstand" auf „die flächendeckenden Geheimberichte von Gestapo und SD" zu verweisen, die „parteiamtlichen ‚Erfolgsmeldungen' über die Haltung der Bevölkerung" (234f) aber ungeprüft abzutun. Gerade in den Berichten der NSDAP-Kreisleiter, die der Verfasser dieser Rezension ausgewertet hat[1], wurde regelmäßig und keineswegs beschönigend über Kirchen und Kirchenvolk berichtet, ebenso in den Berichten der drei Regierungspräsidenten im Sudetengau. Den genannten Quellen ist z.B. zu entnehmen, dass nach Ansicht verschiedener Kreisleiter, aber auch Oberlandräte der „Kirchenkampf" durch aus dem sog. „Altreich" in den Sudetengau versetzte Pfarrer eingeschleppt worden sei[2]. Wenn das so war, ist es dann sudetendeutscher „Oppositionsgeist, der vor allem aus dem christlichen Milieu und hier vor allem von Ortsgeistlichen kam" (234)? Sind andersherum in den böhmischen Ländern geborene, aber als Angehörige der „Österreichischen Freiheitsbewegung" hingerichtete Menschen (145–149) sudetendeutsche und nicht österreichische Widerständler? Das legitime Bemühen, auf „Umfang, nachweisliche Inhalte und örtliche Ausdehnung widerständlichen Verhaltens und Tuns Sudetendeutscher" (104) hinzuweisen, wird aber ad absurdum geführt, wenn der Autor vermutet, viele seien „den netzförmigen Schnüffeleien [...] geradezu listig durch Parteieintritt in die NSDAP begegnet", und daher komme womöglich „die enorm hohe Mitgliederzahl an Parteimitgliedern in den Sudetengebieten" (71), oder als untersuchenswerten Einzelfall einen Protektoratsangehörigen anführt (233): die NSDAP hat im Sudetengau wie anderswo auch Neumitglieder überprüft, und ein Protektoratsangehöriger war Tscheche, ein Sudetendeutscher wäre Reichsbürger gewesen.

Methodologisch sehr problematisch ist zudem, dass der Autor im legitimen Bestreben, eine „sudetendeutsche ‚Kollektivschuld'" (55) zurückzuweisen, durch seine Entscheidung, undifferenziert „jede Opposition [...] als Widerstandshaltung" zu werten und den „‚Widerstands'-Begriff sehr weit zu fassen" (13f), den sudetendeutschen Widerstand unzulässig vergrößert. Dieser mag umfangreicher gewesen sein als bisher oft angenommen, aber es scheint fraglich, dass sich die Relationen tatsächlich erheblich verschieben. Der Autor betont zutreffenderweise, weil im Sudetengau die „‚Einheit von Partei und Staat' weitgehend verwirklicht" gewesen sei, habe „ein wesentlich höherer Druck von Partei und Staat auf die Bevölkerung" (34) bestanden. Gewiss, aber das unterstreicht eben das Dasein des Widerstandes als Insel im braunen Meer, zumal die Vertreter von Staat und Partei eben auch zum größten Teil Sudetendeutsche waren. Der Autor betont ferner die „Bewahrung von Freiräumen" (81), was in gewissem Widerspruch dazu steht, dass „jegliche Äußerung von Nichtübereinstimmung mit der Ideologie, den Zielen und Realisierungen des Regimes mit mittelbarer, ja unmittelbarer Gefährdung von Leib und Leben für den einzelnen, seine Familie, Freunde, Bekannten [...] verbunden" (68) gewesen sei. Nur, das ‚Dritte Reich' gewährte auch Freiräume, sogar während des Krieges. Das belegen gerade die Berichte der Kreisleiter aus dem Sudetengau, die sich jahrelang beschwerten, während des Krieges nicht gegen Geistliche und Kirchen vorgehen zu dürfen, wie sie es gern gewollt hätten, weil die Parteizentrale ihnen dies verboten hatte[3]. Völlig außer Acht bleibt auch die von Staat und Partei geduldete Grauzone. Ist gelegentliches „Meckern" bei sonstigem „Funktionieren" schon Widerstand?[4] Waren tatsächlich Gottesdienstbesuche, Taufenlassen und Beteiligung der eigenen Kinder am Religionsunterricht beinahe Widerstand, wie der Autor nahelegt (71)? Dann wären NSDAP-Funktionäre und Staatsbeamte, die so handelten[5], keine Nazis, sondern Widerständler gewesen?

Insgesamt ist festzustellen, dass der Autor zwar manche wichtige und richtige Frage aufwirft und interessantes neues Material zum Thema präsentiert, aber in den Schlussfolgerungen übers Ziel hinausschießt, weil u. a. der Widerstandsbegriff zu weit und damit zu unbestimmt ist. Zudem scheinen die erhaltenen zeitgenössischen Quellen derart weitreichende Schlussfolgerungen nicht zu stützen. Trotzdem sollte, wie es der Autor unternimmt, dem moralischen Anspruch Verfolgter weiterhin und in größerem Ausmaß als bisher „Genüge getan werden" (233).

München René Küpper

Theologiegeschichte

Wendebourg, Dorothea: **Essen zum Gedächtnis**. Der Gedächtnisbefehl in den Abendmahlstheologien der Reformation. – Tübingen: Mohr Siebeck 2009. 268 S. (Beiträge zur historischen Theologie, 148), ln. € 79,00 ISBN: 978–3–16–149970–8

Drei Faktoren sind es, die das Abendmahl zu einem der großen Themen der westlichen Theologie gemacht haben: die theologischen Kon-

[1] René Küpper: Nationalsozialistische Religions- und Kirchenpolitik im Reichsgau Sudetenland, in: Martin Schulze Wessel / Martin Zückert (Hg.): Handbuch der Religions- und Kirchengeschichte der böhmischen Länder und Tschechiens im 20. Jahrhundert. München 2009, 317–357.

[2] Belege bei Küpper, Religions- und Kirchenpolitik, 345f.

[3] Nachweise bei Küpper: Religions- und Kirchenpolitik, 323–325.

[4] Als Analyse, was im Sudetengau wie geahndet wurde, vgl. Freya Anders: Strafjustiz im Sudetengau 1938–1945. München 2008. Diese Untersuchung hat der Autor nicht berücksichtigt.

[5] Nachweise bei Küpper: Religions- und Kirchenpolitik, 326f.

troversen im 16. Jh., die daraus folgende Spaltung der abendländischen Kirche und der ökumenische Dialog im 20. Jh. Alle drei Faktoren gehören auf das Engste zusammen und bedingen einander. Auch wenn es in der vorliegenden Studie nicht um die ökumenische Fragestellung geht, schwingt sie immer mit. Der Blick ist allerdings auf das ausgehende Spätmittelalter und das frühe 16. Jh. gerichtet, auf den Beginn der Kontroversen. Die Autorin sucht dabei in erster Linie eine Engführung zu vermeiden, nämlich die Rückführung der Kontroversen auf die Messopferfrage. Wer die damaligen Kontroversen verstehen will, muss das Verständnis des Abendmahls vom „Gedächtnis" her angehen – das ist ihre Leitperspektive, gerade dieses spielt in den verschiedenen reformatorischen Theologien eine entscheidende Rolle. Das gilt allerdings nur unter der Voraussetzung, dass die fundamentale Bedeutung der Messopferfrage nicht vernachlässigt wird. Denn die Ausführungen über das Abendmahl als Gedächtnis zeigen, dass die hier obwaltenden innerreformatorischen Kontroversen immer zugleich auch eine Antwort auf die Messopferfrage waren. Demgemäß ist es nicht allein der Streit zwischen den Reformatoren und Rom, der in der Abendmahlsfrage eskalierte, sondern auch die innerreformatorische Kontroverse, die zu bestimmten Deutungen und Interpretationen unter den Reformatoren selbst führte.

Das Buch ist klar gegliedert. Es folgt dem Gang der Kontroversen auf den Spuren der Theologen, die die Autorin für ihre Untersuchungen heranzieht. Beim Nachdenken über das Abendmahl beschäftigte sich kaum eine Epoche in der Geschichte der Christenheit so ausgiebig mit dem Motiv des Gedächtnisses wie das späte Mittelalter. Der Gesichtspunkt des Gedächtnisses spielte die Hauptrolle, wo das Abendmahl theologisch erörtert wurde. Das Abendmahl ist *memoriale* der Passion Jesu Christi. Auskunft darüber gibt das an der Schwelle zur Reformation hg. Lexikon *Vocabularius theologiae* des Johannes Altenstaig. Obwohl es keinen Anspruch auf Originalität erhebt, sind seine Aussagen repräsentativ für weite Kreise der spätmittelalterlichen Theologie. Für das kirchliche Leben ist das existenziell prägende Gedächtnis der Passion wesentlich. Doch bei einer näheren Betrachtung schiebt sich ein anderer Gedanke in den Vordergrund, der eine auffällige Gewichtung darstellt: das Messopfer. Dessen Adressat ist Gott und nicht die Gemeinde der Kommunikanten. Daraus lässt sich erkennen, was im Mittelpunkt der kirchlichen Abendmahlpraxis des Spätmittelalters steht: das zu allen Zeiten und an allen Orten vollzogene Messopfer. Im Verständnis des Abendmahls als Opfer kommen alle genannten Spannungen spätmittelalterlicher Auffassungen von Abendmahl zum Ausdruck. Das Abendmahl ist in erster Linie ein Opfer, darin sind sich die spätmittelalterlichen Quellen einig. Wohl lassen sich die Anschauungen vom Abendmahl im Vorfeld der Reformation nicht zu einem geschlossenen Ganzen fügen. Ob man überhaupt von einer Messetheologie sprechen kann, muss offen bleiben, doch wird die Herausforderung klar, vor der die Theologen der Reformation stehen werden, nämlich vor einer überzeugenderen Bestimmung der Koordinaten Gedächtnis, Mahl und sakramentaler Christusgegenwart.

Auch bei Erasmus von Rotterdam hat die Rede vom Gedächtnis im Zusammenhang des Abendmahls eine zentrale Bedeutung. Hier zeigt ein knappes Referat, dass das Abendmahl bei Erasmus eine rituelle und geistlich-geistige Vergegenwärtigung des Geschehens von Golgatha darstellt. Dieser Grundausrichtung der Anschauung zum Abendmahl bleibt Erasmus sein Leben lang treu. Nur am Rande befasst er sich mit dem Messopfer. Anders wiederum scheint es bei der Frage der Realpräsenz zu sein. Ihr hatte Erasmus zunächst keine Relevanz zuerkannt, je stärker er aber in die Auseinandersetzung mit den Reformatoren eintrat, umso schärfer ging er nun auf diesen Gegenstand ein. Ganz im Einklang mit seiner Zeit ging auch Martin Luther bis zum Abendmahlsstreit auf das Gedächtnis oder Gedenken ein. Das Abendmahl führt zur *memoria passionis Domini*. Mehr und mehr ist aber erkennbar, dass neben diese traditionellen Ausführungen ein neuer Gedanke tritt, der nunmehr das theologische Terrain bei Luther allein zu beherrschen beginnt. Das Abendmahl ist wesentlich als Gabe Gottes zu verstehen, in der den Menschen das Heil gegenwärtig begegnet. Dieser Gedanke ist der rote Faden, der sich fortan durch Luthers Theologie ziehen wird. Das Abendmahl ist eine Gabe oder ein Geschenk, das wir von Gott empfangen. Formal gesprochen fügt sich damit das Abendmahl in die Korrelation von Gabe und Empfang oder Zusage und Glaube. Diese Richtung des sakramentalen Geschehens verlässt Luther nicht mehr. Somit ist nicht mehr ein andächtiges Versenken in das Kreuzesgeschehen leitend, sondern die Gabe, in der der Herr selbst das Heil mitteilt. Diese Neubestimmung im Rahmen der Korrelation lässt auch das Wort vom Gedächtnis erheblich zurücktreten. Die Konsequenz hieraus ist klar: Ein Verständnis der Messe als Opfer ist ausgeschlossen, denn mit dem Opfer wird aus der Gabe Gottes an die Christen eine Gabe für Gott, eine Umkehrung der sakramentalen Richtung, die die Substanz des Sakramentes selbst veränderte.

Andreas Karlstadt gibt dem Gedächtnismotiv ein Gewicht, das dessen Bedeutung bei Luther weit übertrifft. Karlstadt geht von der Gegenwart des Leibes und Blutes im Sakrament aus. In seinen gegen Luther gerichteten Abendmahlsschriften aus dem Jahre 1524 macht sich eine Verschiebung seiner Argumentation geltend, die jede sakramentale Vermittlung um der Einmaligkeit des Kreuzes Christi willen ausschließt. Christus hat geboten, das Abendmahl in seinem Gedächtnis zu halten. Das Gedächtnis ist nicht der Zweck, sondern die Voraussetzung der Feier. Die Kommunikanten sollen gedenken, dass Christus damals am Kreuz für sie gestorben ist. Solches Ge-Denken bringt die Gläubigen zusammen, ohne dass das ein für alle Mal geschehene Ereignis beeinträchtigt würde. Auch die Schweizer Reformatoren Ulrich Zwingli und Johannes Oekolampad folgen in der Auseinandersetzung mit Luther dem Gedächtnismotiv. Das Gedächtnis hat grundlegende abendmahlstheologische Bedeutung. Die Intention dahinter ist klar, weil sie gegen das Messopfer gerichtet ist. An die Stelle des Messopfers tritt nun das einmalige Selbstopfer Christi am Kreuz. Im Zuge des innerreformatorischen Abendmahlstreites tritt nun aber auch das Gedächtnismotiv als Leitkategorie zurück. Im Kampf gegen den Reformator aus Wittenberg ist die Feststellung wichtig, es gehe im Abendmahl nur noch um ein geistliches Mahl. Diese Auffassung bedeutet den Abschied von der Realpräsenzvorstellung. Mit dem Gedächtnis tritt auch die Funktion des Abendmahls innerhalb der ekklesialen Wirklichkeit ganz zurück. Eine vermittelnde Funktion will der Basler Reformator Johannes Oekolampad einnehmen. Im Abendmahlstreit hält er zwar an Luthers Auffassung fest, das Abendmahl sei eine Gabe Gottes an die Feiernden, zum anderen aber wird er kritisch gegenüber dem Motiv der Realpräsenz. Stärker treten dafür das Symbol, Zeichen und Bild hervor. Das Abendmahl ist die Reaktion der Glieder des Leibes Christi auf seine Heilstat und macht so diesen Leib zu einer sozialen Größe. Wie reagiert nun Luther seit dem Abendmahlstreit auf diese innerreformatorische Kontroverse?

Erkennbar ist, dass Luther im zweiten Drittel der 1520er-Jahre seine abendmahlstheologische Argumentation modifiziert. Seitdem die Realpräsenz bestritten wurde, legt Luther gerade darauf den Akzent und bemüht sich, ihr ein stärkeres theologisches Gewicht zu geben. Mit der Infragestellung der Realpräsenz war ein Nerv berührt, den Luther nicht außer Acht lassen konnte. Das Verständnis des Abendmahls als Gabe selbst stand in Gefahr, eine Konsequenz, die Luther bei seinen innerreformatorischen Gegnern bestätigt finden konnte. Vor dieser Herausforderung gerät Luther in eine fast aussichtslose Lage: Lässt nur eine Gedächtnispräsenz des Kreuzesopfers das Messopfer vermeiden, dessen Korrelat die symbolische Bedeutung der Einsetzungsworte ist, so die Schweizer Reformatoren, führt auf der anderen Seite das Festhalten an der leiblichen Gegenwart Christi zum Festhalten am Messopfer. Damit mündeten diese Kontroversen in deren Argumentation in die Parallelisierung von Symbol und Gedächtnis einerseits und von Realpräsenz und Messopfer andererseits. Aber in diese Falle läuft Luther nicht. In diesem Zusammenhang eröffnet er mit der Rede vom Gedächtnis noch einmal eine neue Argumentation. Kurz gefasst: Indem er sich ausführlich seinen Gegnern zuwendet, entwickelt er nun die Rede von einem Opfer in Bezug auf das Gedächtnis Christi: das Gedächtnis Christi ist ein Opfer. Negativ gesprochen: Weder die Messe noch das Sakrament sind Opfer, sondern das Gedächtnis selbst. Im Gedächtnis wird das Opfer selbst als Dankopfer entgegengenommen. Die Rede von einem Opfer lässt sich nur verstehen als ein Empfangen. Nur in dieser Bedeutung kann man überhaupt die Rede von einem Opfer erwägen. Luther muss die fast zwangsläufig anmutende Konsequenz seiner Argumentation vermeiden, dass sich die sakramentale Bewegungsrichtung implizit umkehrt. Leib und Blut als Gabe zu bestimmen, ist die Voraussetzung des Dankes, und nur in dieser Hinsicht kann man von einem Dankopfer sprechen. Weil Christus sich ein für alle Mal am Kreuz geopfert hat, kann es nur eine *memoria sacrificii* geben. Nicht das Kreuz, sondern der Gekreuzigte ist es, der sich den Seinen im Abendmahl zum Gedächtnis schenkt. Luther sucht also Realpräsenz und Vergegenwärtigung der Passion zu verbinden. Christus macht sich nicht erst real präsent und dann zur Gabe, sondern er macht sich im Abendmahl gegenwärtig, indem er sich leiblich zur Speise gibt. Mit den römischen gegenüber den Schweizer Gegnern ist Luther sich im Interesse an der leiblichen Gegenwart Christi einig, sieht er jedoch anders als diese im sakramentalen Gedächtnis kein Darbringungshandeln gegenüber Gott. Die Richtung des Heilshandelns Gottes behält er konsequent bei.

Noch einmal tritt in dieser Kontroverse eine neue Variante auf, wenn die Autorin abschließend auf Philipp Melanchthon, den treuen Gefährten Luthers, eingeht. Auch wenn Melanchthon an der Abendmahlkonzeption des späten Luther festhielt, so übernahm er trotzdem nicht die neue Gewichtung der leiblichen Gegenwart Christi. Mit Luther hält er an der Ablehnung des Opferbegriffes fest – das Abendmahl ist keine Handlung auf Gott hin, sondern ein Nehmen, kein Geben. Mit Eberhard Jüngel könnte man sagen: Nehmen können ist seliger als Geben können. Ansonsten widerspräche das Abendmahl der einzigartigen und umfassenden Geltung des Erlösungstodes Christi. Das Mahl zu seinem Gedächtnis zu halten ist die einzige Leitlinie, auf der sich Melanchthon bewegt. Melanchthon wird immer klarer, dass die Rede vom Gott wohlgefälligen *sacrificium laudis* nur verwendet werden kann, wenn die im Mahl mitgeteilte Gabe zur reinen Antwort der gedenkenden Empfänger wird.

Was folgt aus dieser Kontroverse? Zunächst einmal ist der Leser, vor aller theologischen Erwägung, verblüfft ob der inneren Dramatik des Geschehens, wohlgemerkt einer theologischen Debatte des 16. Jh.s, die sich, obwohl die Autorin eine Fülle von Material verarbeitet hat, liest wie ein Krimi. Wer mit besonderer Aufmerksamkeit auf Luther und seine Position blickt – er steht zweifelsfrei im Mittelpunkt der Studie –, gewinnt neues Verständnis für einen Reformator, der sich gleich gegen zwei mächtige Gegner zu wappnen versteht. Es ist eben nicht nur der römische Gegner, der ihm zu schaffen macht, sondern der Schweizer ebenso. Gegen die unausweichliche Konsequenz, von seinen Mitstreitern auf die Seite seiner römischen Gegner gezwungen zu werden, scheut sich Luther nicht, mit ihnen gegen die Schweizer zu argumentieren, ohne ihnen aber auf den Leim zu gehen. Bei all dem zeigt sich nun, dass es bei den theologischen Kontroversen des 16. Jh.s eben nicht allein darum geht, wem Autorität und Macht in kirchlichen

Dingen zukommt, sondern um die christliche Grundfrage schlechthin, wie sich Christen ihres Herrn vergewissern können unter der Prämisse, dass er ein für alle Mal am Kreuz gestorben ist und doch ihr Herr hier und jetzt in der ekklesialen Gegenwart ihrer Gemeinschaft ist. Die Gegenwart des Wortes Gottes im Leben der Kirche, sprich im Abendmahl, ist die zentrale Frage ihrer Existenz. Darum wird seit fast 500 Jahren gerungen. Dieses Ringen zeigt: die Abendmahlsfrage ist nicht müßig, kein Glasperlenspiel, nicht eine akademische Debatte unter gebildeten Theologen, sondern Sache der Christenheit. In diesem Geflecht unterschiedlicher Interessen und Anliegen erscheint Martin Luther geradezu als Vermittler ganz eigener Art, als Verfechter der Realpräsenz, ohne die Opferfrage auszublenden.

Wohl muss man sich fragen, ob Intention und Darstellung vollends zueinander passen. Wenn es eingangs heißt, die Engführung der Messopferfrage müsse vermieden werden, so zeigt sich doch, dass sie der implizite Leitfaden der gesamten Diskussionslage über das Gedächtnis ist. Freilich fragt man sich auch, wenn man die betreffende Literatur durchsieht, ob die aus dem späten Mittelalter kommende Messopferfrage wirklich der unumgängliche Horizont ist, als der sie sich im Laufe der Darstellung entpuppt. Gemeint ist die Beobachtung, dass der Gedanke des Opfers in spätmittelalterlichen Messerklärungen kaum eine Rolle spiele, wie die Autorin selbst nebenbei bemerkt. Zu denken gibt dann doch die Frage, warum die Reformatoren genau entlang dieser Frage ihre reformerischen Gedanken im Abendmahl entwickeln. Wenn das Opferverständnis die Richtung des sakramentalen Geschehens umkehrt und letztlich verkehrt, dann steht doch die Frage im Raum, woran die Diagnose der Reformatoren Maß genommen hat. Jedenfalls nicht allein und vorrangig an den theologischen Auseinandersetzungen und Positionen des Spätmittelalters. Wenn doch, müsste man sagen, an bereits verengten und einseitig geführten Auseinandersetzungen des Spätmittelalters. Die Ursachen müssen anderswo gesucht werden. Das bleibt aber außerhalb der vorliegenden Studie.

Zu fragen bleibt schließlich, welches Verständnis von Gedächtnis zugrunde gelegt und entfaltet wird. Zunächst schwankt der lateinische Gebrauch des im Deutschen wiedergegebenen Begriffes Gedächtnis, so die Beobachtung, zwischen *memoria*, *memoriale* und *commemoratio*. Nach Altenstaig ist das Abendmahl *memoriale* der Passion, Gedenken, das sich in der *memoria*, dem Gedächtnis des Menschen abspielt. Die *memoria* ist das Vermögen des Menschen, Vorgegebenes in seinem Inneren zu speichern und zu aktivieren. Ans Ziel kommt dieser Vorgang der Vergegenwärtigung, wenn die im Gedenken sich abspielende „Erfahrung der Passion" den *affectus* des Menschen anrührt. Wenn Luther nun auf dieses zusammenfassende, wenn auch nicht repräsentative Verständnis zuzugreifen scheint, um sich von ihm abzuheben, so wird bei ihm das Neue darin erkennbar, dass das Evangelium anredendes Wort ist, mit dem Abendmahl verbunden, dass Gedächtnis in Form der Verkündigung geschieht. Das von außen kommende hörbare Wort der Zusage Christi verändert aber die Rolle des Gedächtnismotivs erheblich und macht aus dem Geschehen der Vergegenwärtigung weithin einen kognitiven *actus*. Das Gedächtnis des Leidens Christi, sagt Luther explizit, muss durch die Predigt geschehen. An dieser Stelle muss aber doch gefragt werden, ob damit nicht das Gedächtnismotiv völlig entleert und überflüssig wird, reduziert auf den Gedächtnis-Befehl, nicht Geschehen der sakramentalen Vergegenwärtigung als liturgischer Vollzug. Das Gedächtnis Christi als ein Dankopfer zu verstehen, wie Luther dies nach dem Abendmahlstreit tut, scheint diese Deutung zu bestätigen. Das Spezifikum solchen Gedächtnisses ist dann Mitteilung in gesprochener Form. Ob dies aber das letzte Wort Luthers zur Sache des Gedächtnisses war, darf bezweifelt werden.

Es gibt aber auch einen ökumenischen Ertrag. Die ökumenische Debatte unserer Tage leidet nicht selten am Fehlen einer klaren historischen Analyse der Ausgangsbedingungen der konfessionellen Kontroversen. Diese beherrschten lange das Feld der Auseinandersetzungen. Je klarer aber wird, dass die pure Entgegensetzung der Argumente nicht selten die Sachauseinandersetzung verdeckt, ja verschleiert, wachsen auf der anderen Seite Erwartungen und Hoffnungen, die sich längst von den realen Bedingungen abgekoppelt haben. Da hilft nur die exakte Frage nach den historischen Ausgangsbedingungen weiter. Diese nachzuzeichnen ist eine unabdingbare Aufgabe für die ökumenische Verständigung. Dafür eine exemplarische Analyse geboten zu haben, die Standards setzt, ist das Verdienst der vorliegenden Studie, die ohne jede Polemik und falschen Zungenschlag objektiv-distanzierend darstellt, ohne vorschnell zu bewerten. Das verdient Respekt.

Paderborn Wolfgang Thönissen

Knoll, Alfons: **„Derselbe Geist"**. Eine Untersuchung zum Kirchenverständnis in der Theologie der ersten Jesuiten. – Paderborn: Bonifatius 2007. 842 S. (Konfessionskundliche Studien, 74), geb. € 66,00 ISBN: 978–3–89710–208–8

Die 2001 bei Peter Walter in Freiburg fertiggestellte Habil.schrift befasst sich – ausgehend vom gegenwärtig noch immer bestehenden Dissens in ekklesiologischen Fragen in der Ökumene – mit dem sich ausbildenden Kirchenverständnis der ersten Jesuiten, deren Ansätze in eine spirituelle Erfahrung und ein geistliches Anliegen integriert waren. Diese gelte es herauszuarbeiten, damit von hier aus trotz des doktrinären Gegensatzes ein Weg des gegenseitigen Verstehens gebahnt werden könne. Grundthese dabei ist, dass hier Ansätze vorliegen, die helfen könnten, den Grund des späteren Missverstehens zu überwinden; habe doch die individualistische Grundvoraussetzung des Spätmittelalters, dass das Heil und das geistliche Leben primär eine Sache des Einzelnen in seiner Gottesbeziehung sei, die Kirche aber etwas rechtlich-äußerliches, ebenso die Reformation wie dann die katholische Ekklesiologie auch der Gegenreformation geprägt (vgl. u. a. 129–138). Doch auch in kirchenhistorischer Perspektive verspricht die Arbeit Erkenntnisgewinn, hat das jesuitische Ausbildungssystem doch später weltweit in die katholische Geisteswelt gewirkt und auch die Studenten anderer Orden erfasst, sodass der Tübinger Kirchenhistoriker Rudolf Reinhardt von einer „jesuitischen Inspiration" der alten Orden nach 1600 sprechen konnte, die dadurch gekennzeichnet war, dass die Kirche in ihrer hierarchischen Struktur immer mehr selbst zum Gegenstand einer affektiven Verehrung wurde. Alfons Knoll grenzt seinen Gegenstand dabei ein, indem er sich auf die frühe Zeit vor 1548 (also das Ende der ersten Trienter Sitzungsperiode) konzentriert, was zwar nur „ein Baustein" (23) zu einer Geschichte der frühen Jesuitentheologie bis Bellarmin sein könne, dafür aber eine Art jesuitische Ekklesiologie *in statu nascendi* biete, die aus einem spirituellen Anliegen erwachse, das es einzuholen gelte. So beschränkt er sich darauf, die ekklesiologischen Konsequenzen aus den spirituellen Schriften des Ignatius von Loyola herauszuarbeiten, dann das *Memoriale* des Petrus Faber, die handschriftlichen Konzepte und Notizen in einem Codex des Claude Jay aus dem Archiv der oberdeutschen Jesuitenprovinz in München und schließlich die ekklesiologischen Implikationen der jesuitischen Voten in Trient, besonders der ersten Sitzungsperiode, zu analysieren. So wird eine relativ schmale Textbasis sorgfältig und behutsam gemäß der Fragestellung ausgewertet und auf die spirituelle Erfahrung von Kirche hin befragt.

Auch Ignatius von Loyola (1491–1556) stand in einer spätmittelalterlichen Frömmigkeitstradition, was K. zu Recht konstatiert. Bereits in seinem Schreiben an Teresa Rejadell (1536), dann aber besonders in den Kirchenregeln seiner Exerzitien wird freilich ein besonderes *sentire cum ecclesia* gefordert – walte in dieser doch jener selbe Hl. Geist, der jede Frömmigkeit beseelen müsse –, das den Rahmen für das Apostolat, für das geistliche Leben und das apostolische Wirken zu bilden habe. Mit augustinischer, Luther-naher Theologie waren die ersten Jesuiten durch den in Rom lehrenden Augustiner Agostino Mainardi (1482–1563) konfrontiert, der von diesen gerade im zentralen Aspekt der Gnadentheologie attackiert wurde, da die jesuitischen Frömmigkeitspraktiken dem Sichtbaren und Äußerlichen einen hohen Stellenwert einräumten. Auch die spirituelle Erfahrung Petrus Fabers (1506–1546) speiste sich – ähnlich der des Ignatius – aus den Quellen der Frömmigkeitstheologie der *devotio moderna*, auch wenn Fabers Theologie noch viel stärker von der Erfahrung des Hl. Geistes geprägt war. Seit 1542 dokumentiert sein *Memoriale* sein geistliches Leben. Alle äußerlichen, traditionellen kirchlichen Andachts- und Frömmigkeitsformen sind in diese Erhebung der Seele integriert und werden als Teilelemente des spirituell-innerlichen Vollzugs hochgeschätzt. Hier wirken die Kirchenregeln des Ignatius weiter, handelt es sich doch bei der äußerlichen Frömmigkeit um den Vollzug der kirchlichen Praxis, die ebenfalls vom Hl. Geist geleitet wird. Die äußeren Zeremonien werden in den Aufstieg der Seele integriert, nicht als unvollkommen zurückgelassen. Die sichtbare Kirche ist ihm so Ort der Gnade, in der der Papst direkt Christus als Haupt repräsentiert, auch wenn sich die Seelsorge der frühen Jesuiten noch immer primär dem Heil des Einzelnen widmete.

Den Schwerpunkt der Studie bildet die „ekklesiologische Werkstatt" Claude Jays (1504–1552). Eine Notiz im Münchener Handschriftenkodex beweist, dass dieser sich später im Besitz des Petrus Canisius (1521–1595) befand, und identifiziert J. eindeutig als Verfasser in den Jahren 1541–1545, der die Aufzeichnungen (48 kaum verbundene Einheiten in vier Blöcken) vielleicht als kontroverstheologisches Handbuch für seine Tätigkeit als Prokurator des Augsburger Bischofs in Trient zusammengestellt hat (247–256). Die Materialien zu Kontroverstheologie, Rechtfertigungslehre und Kirchenverständnis werden dabei v. a. aus Alfons de Castro OFM (1495–1558), *Adv. omnes haereses* geschöpft, aber auch aus kontroverstheologischen Schriften etwa von Jodocus Clichtoveus, Johannes Driedo, Albert Pigge u. a., dazu aus spätmittelalterlichen Theologien wie der ekklesiologischen Summa des Juan de Torquemada. Zu Exzerpten treten eigene Reflexionen; diese recht ungeordnete Materialsammlung auf die spirituell-ekklesiologische Fragestellung hin zu erschließen wird in einer minutiösen Rekonstruktion unternommen. Die Kirche als der vom Gesetz Gottes zusammen-

gehaltene mystische Leib Christi ist für J. dabei jener Rahmen, aus dem heraus sich die ntl. Schriften erst entwickelt haben. Die kirchliche Paradosis ist ihm also die umfassendere und grundlegendere Glaubensquelle als die Hl. Schrift, die folglich nur durch die Kirche verbindlich ausgelegt werden könne, da in dieser derselbe Geist wirke, in dem die biblischen Bücher verfasst worden seien. In diesem kontroverstheologischen Traditionsverständnis knüpft er an Castro an, dessen ekklesiologische Position eher konziliaristisch war. Aus dem ebenfalls eher konziliaristisch geprägten Clichtoveus (1472–1543) schöpft J. ebenfalls kontroverstheologisch-ekklesiologische Grundsätze, die einem antireformatorischen Pariser Humanismus entwachsen sind. Auch hier übernimmt er v. a. Argumente für die Autorität der Kirche und die Authentizität apostolischer Traditionen außerhalb der Schrift, die er freilich deutlicher von der späteren kirchlichen Gesetzgebung unterscheidet. Daneben sind die Exzerpte und Reflexionen J.s aber stark am kirchlichen Anteil am Rechtfertigungsgeschehen interessiert, wo das Gesetz und der Anteil der menschlichen Mitwirkung betont wird. Das Thema Kirche kommt dabei v. a. im Kontext der Sakramente zur Sprache, wobei J. besonders die autoritative Gewalt der Kirche und damit ihre äußere und sichtbare Gestalt und ihre Unfehlbarkeit (gipfelnd im Konzil) betont, die sich beide – gestützt auf Pigge – notwendig aus deren Einheit und Heiligkeit ergeben. Papsttum und Papalismus, das zeigt die Benutzung gerade konziliaristischer Kontroverstheologie, stehen hingegen nicht im Mittelpunkt von J.s Interesse, der die „potestas clavium" noch eher sakramententheologisch als (wie spätere Scholastiker) jurisdiktionell versteht. Bei J. findet sich, trotz seines Hauptinteresses an der äußeren Autorität, noch der ältere, weite, heilsgeschichtliche Begriff der vor- und außerchristlichen Kirche, d. h. die Reduktion auf die empirisch sichtbare Kirche, die die neuzeitliche Ekklesiologie prägen wird, steht hier noch an ihrem Anfang; mit der alttestamentarischen Kirche verbinden sich Glaube und Gesetz. Dennoch bleibe die Tragweite „des zunächst vorgelegten mystischen Kirchenverständnisses doch sehr begrenzt und kann nur unzureichend auf das protestantische Kirchenbild antworten" (511f), so K. Ignatianische Impulse wirken in den Exzerpten sicher insofern nach, als die Heilsbedeutsamkeit der menschlichen Werke, die essentiell-spirituelle Kirchlichkeit und die Einbettung der (Kontrovers-)theologie in eine seelsorgliche Orientierung prägend sind.

Auf dem Tridentinum war die Gesellschaft Jesu in der ersten Tagungsperiode mit Claude Jay, Diego Laínez und Alfonso Salmerón präsent, nachdem Petrus Fabers Gesundheit eine Teilnahme nicht mehr zuließ (die beiden letzteren waren auch in der zweiten und dritten Periode die wichtigsten Vertreter des Ordens). K. konzentriert sich dabei auf den Beitrag J.s v. a. zur Traditionsdebatte, um nach den Früchten der vorherigen Erwägungen zu fragen und weil eine detaillierte Analyse aller jesuitischen Beiträge in den Konzilsberatungen 1545–1547 in seinen Augen den Rahmen der Arbeit sprengen würde (521f). Obwohl aufgrund der konträren Parteien unter den Konzilsteilnehmern ekklesiologische Fragen eher nur mitlaufend und implizit behandelt wurden, spielen sie v. a. in die Reformdebatte mit ihrer Zielrichtung auf die *salus animarum* und in die Diskussionen um die Geschäftsordnung und das Selbstverständnis des Konzils, aber natürlich indirekt auch in die dogmatischen Festlegungen immer wieder hinein. Gerade im Dekret über Schrift und Tradition kommt die Kirche – entgegen den Absichten und Erläuterungen del Montes vom 12. Februar 1546 – aber nur mehr als Empfängerin der Tradition und nicht mehr als deren Trägerin in den Blick. In der Debatte um Schrift, Tradition und Kirche teilt J. mit Castro das Anliegen, den übergreifenden Zusammenhang dieser Instanzen deutlich zu machen; er wollte in seinen Voten wesentliche von unwesentlichen Traditionen scheiden. In diesem Kontext entstand sein Traktat *De traditionibus ecclesiae*. J.s Verfasserschaft kann K. mit guten, v. a. inhaltlichen Gründen erhärten. Das christliche Gnadenereignis wird von außen empfangen und damit äußerlich weitergegeben, die Schrift stehe nicht über der Kirche, da beide vom selben Geist inspiriert seien und das Evangelium und die Kirche vor den schriftlichen Evangelien stehe. Der rechtfertigende Hl. Geist ist also jener Geist, der die äußeren kirchlichen Voraussetzungen schafft, damit die Gnade den Einzelnen überhaupt erreichen könne (637). So ist der Hl. Geist die innere Verbindung von Gnade und Kirche (vgl. 644f). Im Grundduktus stimmt J. hier mit Castros und Marcello Cervinis Entwürfen überein; das Anliegen J.s in der Debatte war also die ekklesiale Verankerung des Traditionsentwurfs, was in der Endgestalt des Dekrets aber weitgehend ausgespart wurde.

In der folgenden Rechtfertigungsdebatte hätte, so K., gerade das jesuitische Anliegen einer ekklesialen Einbindung der Gnade das Potential besessen, die Diastase zwischen inhärierender oder imputativer Gerechtigkeit ebenso zu überwinden wie diejenige zwischen Schrift und Kirche. Doch muss er selbst zugeben, dass die Jesuiten selber hierfür eher nur Anstöße gegeben haben, die in die Richtung der Theologie des 20. Jh.s zeigten (vgl. u. a. 663). In der Debatte um das Weihesakrament werden die Jesuiten schließlich die (abtrennbare) Jurisdiktionsgewalt in Unterordnung unter den Papst und deren Zielrichtung hin auf die Seelsorge betonen.

Die minutiöse Arbeitsweise und die vielen theologiegeschichtlichen Exkurse machen die Arbeit von Alfons Knoll vielleicht zu keiner einfachen Lektüre, dafür aber zu einer lehrreichen Fundgrube an theologiegeschichtlichen Pfaden und Hinweisen. Neben der historischen Darstellung wertet K. Entwicklungen von seinem Ansatz her häufig als „einseitig" etc. Dies ist eine Stärke, aber auch eine gewisse Grenze der Arbeit. Diese liegt darin, dass ein sehr stark von Romano Guardinis „Erwachen der Kirche in den Seelen" und Karl Rahners „Logik der existentiellen Erkenntnis" geprägtes spirituell-ekklesiologisches Anliegen des 20. Jh.s als hermeneutischer Untersuchungsschlüssel für die jesuitischen Texte genommen wird; ein solcher hermeneutischer Schlüssel ist natürlich nicht illegitim, kann aber leicht der Gefahr erliegen, die parallelen ekklesiologischen Ansätze spätmittelalterlicher und zeitgenössischer Theologen als Interpretationshintergrund zu unterschätzen und unterzubelichten. So ist man sich am Ende nicht sicher, wir originär die Ansätze dieser frühen Jesuiten sich von anderen Kontrovers- und Frömmigkeitstheologien wirklich unterscheiden und ob sich von dort aus tatsächlich teleologisch ekklesiologische Entwicklungslinien ziehen lassen. Selbst in ökumenischer Hinsicht ist überdies eine spirituelle Verinnerlichung der Ekklesiologie zumindest zweischneidig, baut sie doch einerseits Brücken, die helfen, ein juridisch-äußerliches Kirchenverständnis zu überwinden, birgt andererseits aber doch die Gefahr eines um so intensiveren hierarchisch-autoritativen Gehorsamsanspruchs nun auch auf den innerlichen Menschen, der im Protestantismus wohl nicht nur auf Sympathien stoßen dürfte. Trotz dieser Anfragen: Die Arbeit von Alfons Knoll ist ein Muster an historisch-dogmengeschichtlicher Gelehrsamkeit und genauer Interpretation, der es gelingt, die spirituelle Erfahrungsdimension der sich ausbildenden frühneuzeitlichen Ekklesiologie einzuholen.

Regensburg Klaus Unterburger

Lochbrunner, Manfred: **Hans Urs von Balthasar und seine Theologenkollegen.** Sechs Beziehungsgeschichten. – Würzburg: Echter 2009. 582 S., brosch. € 48,00 ISBN: 978–3–429–03147–3

Manfred Lochbrunner gilt als ausgewiesener Kenner von Leben und Œuvre des Schweizer Theologen Hans Urs von Balthasar. Die vorgelegte Studie reiht sich ein in die Porträtstudien, die von Balthasars Verbindungen mit Philosophen und Literaten anzeigen und kritisch reflektieren (Hans Urs von Balthasar und seine Philosophenfreunde, 2005; Hans Urs von Balthasar und seine Literatenfreunde, 2007). Alle drei Bücher sollen, so der Vf., vernetzt gelesen werden und bilden eine ‚Trilogie': „Der Reiz des Ganzen […] liegt in der Vernetztheit." (16) Die sechs ausgewählten ‚Beziehungsgeschichten' verstehen sich als eine Vorstudie zur Erforschung der Theologiegeschichtsschreibung des 20. Jh.s. In der Gestalt des Basler Theologen werden Brennpunkte theologischen Schaffens fokussiert, die das Theologietreiben im vergangenen Jahrhundert prägten: Ökumene, Öffnung zur Moderne, Konzil und Nachkonzilszeit.

Die Auswahl (und Begrenzung) auf sechs Theologen wird vom Autor durch zwei Kriterien erklärt. Einerseits werden nur verstorbene Theologen herangezogen, andererseits soll durch die Aufarbeitung archivarischer Quellen nicht nur Bekanntes wiederholt werden, sondern es sollen auch neue Quellen erschlossen werden (vgl. 4f). Ausgehend von der vorliegenden Korrespondenz und der zeitlichen Beschäftigung mit dem Werk des jeweiligen Theologen, mit dem von Balthasar in Kontakt stand, ergibt sich folgende Reihung: Erich Przywara, Karl Rahner, Karl Barth, Otto Karrer, Johannes Feiner und Theobald Beer. Alle genannten Beziehungen kennen Höhen und Tiefen, die sowohl die sachliche als auch die persönliche Beziehung betreffen.

Die Begegnung von Balthasars mit dem Münchner Jesuitenpater Przywara unterteilt der Vf. in drei Perioden. Während sich die erste Periode auf geistliche Aktivitäten bezieht, steht in der zweiten Periode das theologisch-systematische Gespräch im Mittelpunkt, bei dem besonders die Konzeption der Analogia Entis das Interesse auf sich zieht, in der dritten Begegnungszeit rücken dagegen ekklesiologische Themen sowie Fragen einer theologischen Ästhetik in den Vordergrund.

Karl Rahners Begegnungen mit von Balthasar werden vom Autor einerseits durch die gemeinsame Zeit in der Gesellschaft Jesu, aber auch anhand von Zensurgutachten, der Arbeit an dem Plan einer gemeinsamen heilsgeschichtlich konzipierten Dogmatik (Mysterium Salutis) sowie der Schrift ‚Cordula oder der Ernstfall' (1966) und der Einladung an Rahner zur Mitarbeit an den ‚Klarstellungen' strukturiert. Klar und einsichtig werden die menschliche Ebene und die sachlich-theologische Ebene in dieser Beziehung differenziert. Aufs Ganze gesehen qualifiziert der Vf. die unterschiedlichen Lehrmeinungen beider Theologen nicht als divergierend, sondern versteht sie als einander ergänzende und sich gegenseitig korrigierende Perspektiven (vgl. 254f).

Die Zusammenarbeit mit Karl Barth steht unter dem Zeichen der Musik und der gemeinsamen Liebe zu W. A. Mozart. Durch die Beschäftigung mit der Theologie Barths rücken bei von Balthasar die Christozentrik und die ökumenische Dimension der Theologie in den Blickpunkt. Die Studie zu Karl Barth zeugt vom tiefen Verständnis dieser Theologie und stellt einen Meilenstein in der ökumenischen Theologie dieser Jahre dar. Der schwierigen und sperrigen Genese dieses Buches wird ein ganzer Abschnitt gewidmet (405ff). Die Korrespondenz beider Theologen ist deshalb ein theologiegeschichtlich äußerst wichtiges Dokument, das neben seinem systematischen Tiefgang auch durch seinen heiteren

und humorvollen Ton besticht. Mit Interesse und einem hohen Erkenntnisgewinn liest man in diesem Abschnitt des Buches über die Verbindungen und Einflüsse A. von Speyers auf die Beziehung der beiden Theologen.

Die Darstellung der Beziehung zwischen von Balthasar und Karrer zeigt viele Ähnlichkeiten in den beiden Lebensläufen: Austritt aus der Gesellschaft Jesu, schwierige Akzeptanz im damaligen kirchlichen Umfeld, das gemeinsame Interesse an einer Verlebendigung der Theologie sowie auch die ökumenische Dimension der Theologie. Die Begegnung mit J. Feiner geht zunächst über die ‚Studentische Schulungsgemeinschaft', bei der Feiner einen Vortrag hielt, und mündet in eine intensive theologische Zusammenarbeit (‚Fragen der Theologie heute', Mitarbeit an MySal). Während dieser Zeit entstand von Balthasars eschatologischer Entwurf, der schulbildend wurde. Mit der Begegnung mit Theobald Beer findet in dieser Studie die spätere Phase der Arbeit Balthasars ihren Niederschlag. Neben den theologiegeschichtlichen Arbeiten Beers zu Martin Luther spielt in dieser Beziehung das kirchenpolitische Umfeld eine sehr große Rolle.

Jedes Kap. enthält ein ausführliches Repertorium der Korrespondenz; zu Przywara und Barth werden im Blick auf deren Werkgenese wichtige biografische wie sachliche Themen in zwei Nachtragkap.n geliefert.

Das vorliegende Buch stützt seine Aussagen und Schilderung der theologischen Biografien auf eine breite Quellenbasis und greift – bei allen Studien! – auf bisher unveröffentlichtes Archivmaterial zurück. Das Buch liest sich spannend und bietet – für den deutschsprachigen Raum – einen Durchgang durch die Theologiegeschichte des letzten Jh.s. Die Studie manifestiert zugleich die enge Vernetzung von Biografie und Theologie. Im Rückblick und durch die historische Distanz zeigen sich damalige Konflikte in einem anderen Licht und lassen Diskontinuität wie Kontinuität in den Werken der besprochenen Theologen besser verstehen. Für die noch zu schreibende Theologiegeschichte des 20. Jh.s bildet dieses Buch einen interessanten Zwischenschritt. Eine Frage bleibt dem Rez.: Wäre angesichts der ‚europäischen Dimension' der Theologie, die seit dem II. Vatikanum bis heute immer stärker ins Bewusstsein der Theologieschaffenden dringt, nicht auch die Hereinnahme der nicht deutschsprachigen Theologie geraten gewesen (hier wäre z.B. an Henri de Lubac oder Yves Congar zu denken)? Oder könnte gar die internationale Theologenkorrespondenz von Balthasars eine neue Studie L.s zur Werkgeschichte des Theologen von Balthasar werden?

Luzern Wolfgang W. Müller

Karl Barth im europäischen Zeitgeschehen (1935–1950). Widerstand – Bewährung – Orientierung, hg. v. Michael Beintker / Christian Link / Michael Trowitzsch. – Zürich: Theologischer Verlag Zürich 2010. 528 S., geb. € 54,00 ISBN: 978-3-290-17531-3

Wegen seiner dezidierten Ablehnung des NS-Regimes und seines Engagements im Kirchenkampf wurde Karl Barth, bis dahin Prof. in Bonn und als solcher Staatsbeamter, im Sommer 1935 zwangsweise in den Ruhestand versetzt. Noch im selben Jahr begann er an der Univ. Basel zu lehren. Fortan musste er verfolgen, wie sich das Deutsche Reich unentwegt auf die Katastrophe eines neuen Weltkriegs zubewegte, in dessen Folge die Welt in die Einflusssphäre zweier Systeme geteilt wurde.

Mit diesem Abschnitt von B.s Leben und Werk befasst sich der vorliegende Sammelbd. Er dokumentiert ein Symposion, das Anfang Mai 2008 in Emden stattfand, veranstaltet vom Reformierten Seminar der Univ. Münster, dem Wissenschaftlichen Beirat der Karl Barth-Gesellschaft sowie der örtlichen Johannes a Lasco Bibliothek. Die Teilnehmer kamen ebenso aus dem deutschen Sprachraum wie aus Dänemark, den Niederlanden, Ungarn und den USA – ein deutliches Zeichen für die zunehmende Internationalisierung der B.-Forschung. Dem Tagungsprogramm folgend sind im Sammelbd. 22 Vorträge abgedruckt, ferner der Verlauf zweier Podiumsdiskussionen. In inhaltlicher Hinsicht lassen sich zwei Schwerpunkte ausmachen: das politische Engagement und die theologische Arbeit.

1) B. war ein streitbarer Intellektueller, der sich in das politische Geschehen seiner Zeit einmischte. Was die Schuld der Deutschen in Bezug auf den Nationalsozialismus angeht, äußerte er sich wiederholt (229–242), außerdem nahm er aktiv Einfluss auf die kirchliche Reorganisiation in Nachkriegsdeutschland (243–265). In politischer Hinsicht vertrat er mitunter allerdings Positionen, die ihm scharfe Kritik selbst langjähriger Weggefährten und enger Freunde einbrachten. Nicht anders als viele damalige Intellektuelle plädierte er z. B. für einen dritten Weg jenseits von Kommunismus und Kapitalismus, was Emil Brunner als illusorisch ansah (287–308). Auch die Berner Regierung war nicht immer von B.s Wortmeldungen erfreut, ebenso wenig die Schweizer Presse (47–65). Teilweise fanden regelrechte Kampagnen statt. Der dabei angeschlagene Ton mag oftmals unangemessen gewesen sein, wenn nicht gar schrill. Doch verwundert schon, wie sehr sich B., der aus seiner Affinität zum Sozialismus keinen Hehl machte, scheute, klar gegen den linken Totalitarismus Stellung zu beziehen (267–286).

2) Doch verbrauchte sich B. nicht in tages- und kirchenpolitischen Debatten. Im Zentrum stand für ihn die Arbeit an der *Kirchlichen Dogmatik* [= KD]. War deren erster Teilbd. noch beim Münchner Kaiser-Verlag erschienen, kamen alle weiteren in der Schweiz heraus, betreut durch Arthur Frey, mit dem B. eine enge Freundschaft verband (213–228). Neben den Prolegomena entstanden die Gotteslehre und, fast vollständig, die Schöpfungslehre. Viele der Beiträge widmen sich einzelnen Paragraphen bzw. Teilbd.en. Im Einzelnen sind dies: KD I/1+2 (15–45), I/2 § 17 (447–456), II/1 (83–108), II/2 §§ 32–35 (67–82), II/2 §§ 36–39 (109–136), III/1–3 (137–159), III/3 §§ 50f (395–411). Allerdings handelt es sich weitgehend um Paraphrasen, die auf eine nähere Diskussion der Sekundärliteratur verzichten. Ebenso wenig wird der historische Kontext erläutert, was gerade im Fall der in KD II/2 §§ 32–35 behandelten Erwählungslehre bedauerlich ist. Über die systematische Relevanz der Debatten, die sich in jüngster Zeit im englischsprachigen Raum an ihr entzündet haben, mag man durchaus geteilter Meinung sein; für B.s theologische Entwicklung ist die Erwählungslehre jedoch von größter Bedeutung. Das hat Matthias Gockel in seiner 2006 erschienenen Studie gezeigt, die aber unerwähnt bleibt.[1] Mehr wäre auch über den berühmten § 17 zu sagen, der in der gegenwärtigen Religionstheologie oftmals zur Illustration der exklusivistischen Position dient. Ob eine solche Kennzeichnung die Argumentation des Paragraphen wirklich trifft, müsste eingehend diskutiert werden. Es reicht nicht, bloß anzudeuten, dass B. mit seiner harschen Kritik der Religion eine Kritik des zeitgenössischen Christentums intendiert (456). Neben der KD werden noch ekklesiologisch-ökumenische Schriften aus der Nachkriegszeit in den Blick genommen (471–483), außerdem jene Vorlesungen über das Apostolicum, die er Anfang 1935 fast wöchentlich in Utrecht hielt. Für deren umgehende Übersetzung sorgte Kornelis Heiko Miskotte, damals noch Pfarrer, nach dem Zweiten Weltkrieg dann Professor für Dogmatik (355–365). Er beförderte die Rezeption B.s in den Niederlanden wesentlich (161–179). Mit der dortigen Rezeption setzen sich auch zwei Beiträge eines anderen Sammelbd.es auseinander, der leider ungenannt bleibt.[2]

Emden entwickelt sich für die B.-Forschung zu einem wichtigen Forum. Hatte sich ein erstes, ebenfalls durch einen Sammelbd. dokumentiertes Symposion mit B.s früher Entwicklung befasst, erschließt der vorliegende Bd. die für ihn politisch ereignisreichen und theologisch ertragreichen Jahre 1935 bis 1950. Während die der KD gewidmeten Beiträge kaum neue Einsichten zutage fördern, gewinnt B. als streitbarer, politisch engagierter Theologe deutlichere Konturen als bisher. Das ist zumal für eine noch zu schreibende intellektuelle Biografie wichtig. Obwohl Eberhard Buschs entsprechendes, im Jahr 1975 erstmals aufgelegtes Werk *Karl Barths Lebenslauf* eine überaus zuverlässige Quelle ist, wäre es an der Zeit, die inzwischen stark fortgeschrittene und differenzierte Forschung einzubeziehen. Einige Punkte, die noch weiterer Klärung bedürfen, werden im Rahmen der beiden Podiumsdiskussionen benannt (367–392, 493–514). Für das Jahr 2013 ist bereits eine weitere Tagung angekündigt, die sich der letzten Phase von B.s Leben widmen und dabei besonders die Versöhnungslehre, also KD IV/1–4, in den Blick nehmen soll.

Mainz Benjamin Dahlke

Dahlke, Benjamin: **Die katholische Rezeption Karl Barths**. Theologische Erneuerung im Vorfeld des Zweiten Vatikanischen Konzils. – Tübingen: Mohr Siebeck 2010. (IX) 257 S. (Beiträge zur historischen Theologie, 152), kt € 79,00 ISBN: 978-3-16-150382-5

Die vorliegende Arbeit stellt die überarbeitete Version der 2009 von der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Mainz angenommenen Diss. des Autors dar. Sie beschäftigt sich mit der deutschsprachigen katholischen Barth-Rezeption in der Zeit vor dem II. Vatikanum. Die Arbeit wird dabei von drei Motiven getragen, von der Erhellung der Wirkungsgeschichte B.s in katholischer Theologie, von einem Einblick in den damaligen Stand katholischer Diskurse und vom Ziel eines besseren Verstehens des II. Vatikanums (3). Deshalb setzen die entsprechenden Analysen bereits mit dem Ende des Ersten Weltkrieges ein (d.h. mit dem Aufkommen der Dialektischen Theologie mit und im Umfeld von Karl Barths „Römerbrief").

Dazu untersucht der Autor, gerahmt von einer Einleitung und einer Zusammenfassung (sowie Bibliographie, Namen- und Sachregister), in elf Hauptkap.n chronologisch die Rezeption von B. in der katholischen Theologie seit seiner Veröffentlichung des „Römerbriefes" (1919) bis zu „Balthasars Fortschreibung des Barthschen Denkens (seit 1951)".

[1] Vgl. Matthias Gockel: *Barth and Schleiermacher on the Doctrine of Election. A Systematic-Theological Comparison*. Oxford u. a.: Oxford University Press, 2006, 158–197. Zur Bedeutung dieser Studie siehe Bruce McCormack: *Theologische Dialektik und kritischer Realismus. Entstehung und Entwicklung von Karl Barths Theologie 1909–1936*. – Zürich: Theologischer Verlag Zürich 2006, 22.

[2] Karl Barths Theologie als europäisches Ereignis, hg. v. Martin Leiner / Michael Trowitzsch. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2008, 138–171.

Die ersten sieben Kap. konzentrieren sich dabei auf den Aufbruch des deutschen Katholizismus aus einer Selbstgenügsamkeit hin zur Erkenntnis der Notwendigkeit einer Stellungnahme gegenüber zeitgenössischer Literatur und Philosophie. In dieser Periode kommt es dann zu einem ersten katholischen Interesse an Karl Barth und der Dialektischen Theologie, da diese auf analoge Weise wie auch die katholische Theologie den bisherigen neuzeitlichen Protestantismus ablehnte: aufgrund seiner Degradierung zur anthropozentrisch ausgerichteten „historischen Kulturwissenschaft" (4). Der Vf. kann dabei deutlich machen, dass zwar katholisches Interesse an B. in dieser Zeit bestand, zugleich aber aufgrund von B.s kategorischer Ablehnung der *analogia entis* „[...] die Auseinandersetzung deutschsprachiger katholischer Theologen mit seinem Denken massiv [gehemmt wurde]" (6).

Die Kap. 8–11 blicken anschließend auf die mit dem Aufkommen der *Nouvelle Théologie* einsetzende Kritik und Abwendung von der Neuscholastik als dem historischen und theologischen Kontext für den von B. theologisch beeinflussten Hans Urs von Balthasar. Letzterer setzte sich für eine theologisch radikale Wende und Erneuerung der Theologie ein. Dies hieß für ihn eine Abkehr der katholischen Theologie von religionsphilosophischen Abstrakta und eine Hinwendung zu einer an B. erinnernden christologisch-heilsgeschichtlichen Fundierung von Theologie.

Dem Autor ist es gelungen, den Nachweis für B.s unmittelbaren Einfluss auf einzelne bedeutende, häufig jesuitisch geprägte katholische Theologen (bisweilen auch in Gestalt ihres kritischen Sichreibens an ihm und seinem Ansatz einer „Offenbarung von oben") zu erbringen.

Allerdings ist ebenso zu bedenken, dass es auch vermittelte (d. h. über dritte, auch katholische Theologen laufende) theologische Einflussnahmen B.s auf katholische Theologen gab (und gibt). Ein Paradebeispiel, bereits vor dem II. Vatikanum, ist Karl Rahner. Zwar hat der Vf. Recht, wenn er auf Rahners große theologische Vorbehalte gegenüber der Dialektischen Theologie verweist, die dieser im Rahmen eines Aufsatzes zur deutschen protestantischen Christologie der Gegenwart 1936 zum Ausdruck bringt. Doch ist es gerade Rahner, der sich als „Schüler" des in fruchtbarer Auseinandersetzung mit B. stehenden Przywara verstand, indem er wie dieser die für die ignatianischen Exerzitien zentrale Vorstellung einer *Begegnung mit dem Gekreuzigten* zum Ausgangs- und Angelpunkt seines theologischen Ansatzes erhoben hat (vgl. dazu P. Lüning, Der Mensch im Angesicht des Gekreuzigten, Münster 2007, 123–228). Rahners zentrale Frage nach dem Menschen, die B.s Frage nach dem Gottsein Gottes scheinbar diametral gegenübersteht, ergibt sich für ihn erst aus der theologisch grundlegenden Logik der Christologie in ihrem universalen (Wahrheits-)Anspruch und nicht andersherum!

Paderborn Peter Lüning

Mystik

Weiß, Bardo: **Jesus Christus bei den frühen deutschen Mystikerinnen**. Teil II: Das Wirken. – Paderborn: Ferdinand Schöningh 2010. 1127 S., geb. € 118,00 ISBN: 978–3–506–76973–2

Versteht man das 12. Jh. als glaubens- und spiritualitätsgeschichtliche Achsenzeit mit einer neuen Wende zur Subjektivität, Affektivität und Innerlichkeit, dann kommt Studien wie dieser besonderes Interesse zu. Geht es doch um die Anfänge dessen, was man Moderne oder auch Neuzeit nennen kann. Weiß treibt sein gigantisches Projekt voran, durch die Zusammenstellung von Wortfeldern, Zentralbegriffen und auch Bildreden christlicher Frauenmystik des Mittelalters motivgeschichtlich zunächst „eine Grundlage auf sprachlicher Ebene für weitere Überlegungen" zu schaffen, wie er im ersten Teil dieser christologischen Studien notiert (24). Gestalt und Bedeutung Jesu Christi werden bei 20 frommen Frauen im deutschsprachigen Raum (inkl. Brabant) befragt und zusammengestellt – von der Mitte des 12. bis zum Ende des 13. Jh.s. Nur von sieben dieser Autorinnen haben wir eigene Texte, angefangen von Hildegard von Bingen und Elisabeth von Schönau bis zu Mechthild von Magdeburg und den Helftaer Zisterzienserinnen. Über das Christusverständnis der anderen wissen wir nur durch Viten und sonstige Quellen aus der Feder anderer. Immer ist also die Differenz zwischen unmittelbarer Erfahrung und deren sprachlicher Vermittlung im Spiel, und dies in unterschiedlicher Autorschaft, was oft vergessen wird. Durchgängig werden zusätzlich jene (Mönchs-)Theologen befragt, die – bisweilen auch explizit – im Hintergrund solcher „Frauenmystik" stehen, besonders Bernhard und andere Zisterzienser, die Viktoriner und auch die damals weit verbreiteten Schriften des David von Augsburg. Alle Texte werden verdienstvollerweise zugleich im Original und in neuhochdeutscher Übersetzung geboten. Wie in den bisherigen Bd.en werden die einzelnen Zitate und Belege in numerischer Reihung aufgelistet und dann abschnittweise zusammengefasst. Diese Übersichtlichkeit lässt die fehlenden Register etwas leichter verschmerzen.

Zwar stand auch im ersten Teilbd. ein 200seitiges Kap. unter der Überschrift: „Das Wirken Jesu", dort aber auf Namen und (Hoheits-)Titel bezogen. In diesem zweiten Bd. aber werden die zentralen Ereignisse des Lebens, des Sterbens und Auferstehens Jesu in sozusagen heilschronologischer Darstellung ab initio differenziert dargestellt, vergleichbar den Evangelien. (Denkbar wäre durchaus eine andere Lesart: nämlich explizit und uranfänglich schon von Ostern her und aus der Geschichte des Geistes in der Kirche heraus – der exegetischen Einsicht folgend, dass alle biblischen Darstellungen des Lebens Jesu nach vorn verlängerte Passions- und Ostergeschichten sind!) Für den heutigen Leser überraschend und aufschlussreich steht also das erste Kap. unter der Überschrift: „Der Ratschluss zur Erlösung", der trinitarische Prolog im Himmel sozusagen (vergleichbar dem Beginn des Markusevangeliums oder Hebr 10,5ff). Derart kommt sowohl in der Sendung des Vaters wie im Gesandtsein des Sohnes das frei Erwählende des ganzen Christusgeschehens in den Blick. Naheliegend, aber nicht selbstverständlich ist, dass die kirchliche Zwei-Naturen-Christologie unhinterfragt die reflexe Auslegung des Inkarnationsgeheimnisses bestimmt – durchaus in Spannung zur Wucht unmittelbarer mystischer Erfahrung mit einer daraus resultierenden Sprengmetaphorik im Grenzgebiet zwischen Dogma und Poesie. Das zweite Kap. „Die Menschwerdung" belegt, wie stark in den Zeugnissen der Mystikerinnen die kenotische Dimension der Menschwerdung in den Blick kommt, höchst folgenreich für die spirituelle Alltagspraxis z.B. der Demut. Auch die Gestalt Mariens wird frömmigkeitsgeschichtlich in diesen Texten wichtig. Dass das ganze Leben Jesu in allen seinen Stationen und Ereignissen von besonderer Bedeutung ist, zeigen das knappe dritte Kap. „Das Leben Jesu" und v. a. die ausführliche Darstellung im fünften Kap. „Die Christusfrömmigkeit". Bei den Nonnen von Helfta findet z.B. die Kindheit Jesu auffällige Beachtung. Schon rein quantitativ steht das vierte Kap. „Das Leiden, das Sterben und die Auferstehung" mit fast 500 Seiten im Mittelpunkt des Bd.es. Ausführlich werden die unterschiedlichen Motive und Perspektiven des Erlösungsgeschehens dargestellt, dann die einzelnen Stationen des Leidens Jesu von seinem Einzug in Jerusalem bis zu Auferstehung, Himmelfahrt und Wiederkunft. Im ebenfalls umfangreichen letzten Kap. „Die Christusfrömmigkeit" werden zunächst Präpositionen und Verben der Verehrung Christi zusammengestellt, um dann zentrale Gesichtspunkte der Passionsmystik im Einzelnen durchzugehen, bis hin zur Wundenmystik und der beginnenden Stigmatisationsfrömmigkeit. Weitere Spiritualitätsaspekte betreffen den Zusammenhang von Christologie und Tugendlehre (bzw. -praxis), den Ort der Christologie in der Liturgie und schließlich, ausführlich und differenziert, „die persönliche Beziehung in der Liebe".

Immens ist das verarbeitete Material, bewundernswert die Arbeitsleistung, mitvollziehbar und in sich stringent sind Gliederung und Durchführung. Auch dieser Bd. ist eine unersetzliche Fundgrube zum Verständnis christlicher Mystik in dieser bedeutsamen Umbruchszeit. Dass freilich diese Epoche z.B. sozialgeschichtlich nirgends wirklich porträtiert wird, bringt die christologischen Motive und ihre spirituelle Aneignung um ihren präziseren Kontext. Wird etwa die Geld-Metaphorik für das Erlösungsgeschehen derart in den Mittelpunkt gerückt wie in den Exerzitien der Gertrud von Helfta, dann ist dies ein bezeichnender Reflex auf die veränderte Geldwirtschaft seit dem 12. Jh., die höchst folgenreiche kirchliche Aufhebung des Zinsverbots eingeschlossen. Der Preis für die weithin doch additive Zusammenstellung der vielfältigen Motive und Perspektiven, die das Werk eher zu einem Nachschlagewerk denn zu einem Lesebuch machen, ist also nicht unerheblich. Dazu gehört auch, dass originelle geistliche Entdeckungen der Mystikerinnen in ihrer (sprachlichen wie inhaltlichen) Besonderheit in der Fülle des Materials schier unterzugehen drohen und auch schwer auffindbar sind. „Gottesentfremdung" im Glauben als kenotischer Mitvollzug des Christusweges z.B. bei Mechthild von Magdeburg – frömmigkeitsgeschichtlich zweifellos ein epochaler Durchbruch – ist als besonderes Thema kaum zu entdecken (so sehr es schon in den theozentrischen Vorläuferbd.en eine Rolle spielte). Dank der in sich stimmigen Gliederung und Durchführung lässt sich der Verzicht auf Register einigermaßen verschmerzen, und doch könnte man sich wenigstens Ansätze zu einer systematischen Strukturierung und Auswertung der immensen Textsammlungen gut vorstellen. W. sieht trotz aller Verschiedenheit und Diskontinuitäten zwischen damals und heute sehr viel mehr unmittelbare Textevidenz über die Jahrhunderte hinweg als Unterschiede und Befremdlichkeiten. Die Gemeinsamkeiten anthropologischer und theologischer Art seien sehr viel stärker. W. ist überzeugt, „dass in der Mystik viele Antworten auf Fragen liegen, welche die Menschen aller Zeiten stellen "(1207). Genau dies wäre m. E. hermeneutisch zu diskutieren. Was heißt „die" Mystik, hier natürlich „die" christliche? Wie realisiert sie sich konkret unter den Bedingungen einer feudalen Gesellschaft massiv im Übergang und zudem in gregorianisch reformierter Kirchengestalt – im Unterschied zu heutigen Konstellationen und

dringlichen Umbrüchen von Kirche und Frömmigkeit? W. scheint zudem eine bestimmte kirchliche Dogmatik (irgendwo im konziliaren Kompromiss zwischen Neuscholastik und Moderne angesiedelt) als eher selbstverständliche Matrix zur Lektüre damaliger Texte und ihrer systematisierenden Zusammenstellung vorauszusetzen. Bezeichnend ist etwa die Notiz am Ende des ersten Teilbd.es im Blick auf Christustitel damals: „Man scheut sich auch nicht, solche Namen zu verwenden, welche die Gefahr eines Missverständnisses bergen." (Nachwort): Wo liegen die Kriterien für solche „Missverständnisse"? „Mystik" dagegen offensiv an der schmalen Grenze zwischen Orthodoxie und Häresie angesiedelt zu sehen, brächte die zusammengestellten Texte womöglich nochmals anders zum Sprechen. Solche Fragen sind W. im Prinzip bewusst, sie sind z.T. auch in seinem hermeneutisch grundlegenden Schlüssel zum Gesamtwerk „Ekstase und Liebe" (2000) angesprochen und entfaltet. Im Unterschied etwa zu Otto Langers „Christliche Mystik im Mittelalter" (Darmstadt 2004) wählt W. in concreto freilich die Methode themenzentrierter Zitatauswahl. In diesem Fangnetz sammelt er aus dem Meer der Texte eine Fülle von Belegen, mit denen sich weiterarbeiten (und -meditieren) lässt. Aber die Weite des Meeres, seine besonderen Fangzonen und -zeiten und die jeweiligen Fischarten werden nicht ebenso klar erkennbar. Es bleibt also jeweils wichtig, nach dem Studium der immensen Textteppiche und ihrer kundigen Interpretation die Originalwerke selbst – am besten im ganzen – zu lesen, um Profil, Biografie und Stimmung der jeweiligen Mystik auch im Gesamtporträt deutlich wahrzunehmen. Solche Lektüre aber gewinnt dank dieser immensen Erschließungshilfe, dank der brillanten Miniaturen und kurzmonografischen Verdichtungen eine wichtige Vertiefung und resonanzreiche Präsenz. Hoffentlich ergeben sich noch weitere Schatzpräsentationen aus diesem reichen Gelehrtenwissen und -leben.

Wiesbaden Gotthard Fuchs

Bill-Mrziglod, Michaela: **„Wie lebst du, ohne den du nicht leben kannst?" / „¿Cómo vives, sin quien vivir no puedes?"** Die mystische Poesie Luisa de Carvajal y Mendozas (spanisch/deutsch). – Hamburg: DOBU 2010. 240 S. (Religionsgeschichtliche Studien, 2), kt € 28,80 ISBN: 3–934–632–40–8

Die vorliegende zweisprachige kommentierte Werkausgabe der Gedichte Luisa de Carvajal y Mendozas (1566–1614) entstand an der Univ. des Saarlandes im Rahmen eines von der Fritz Thyssen-Stiftung für Wissenschaftsförderung finanzierten Projekts zum weiblichen Semireligiosentum im Katholizismus des 17. Jh.s. Dem ansprechend gestalteten Buch kommt das Verdienst zu, die Poesie einer bisher im deutschsprachigen Bereich weitgehend unbekannten geistlichen Schriftstellerin erstmalig in Original und deutscher Übersetzung zugänglich machen zu wollen, Person und Werk vorzustellen und literarische Bezüge aufzuzeigen. Dieses Vorhaben scheitert leider.

Das lyrische Werk der spanischen Adeligen Luisa de Carvajal y Mendoza liegt auf Spanisch in einem Bd. der renommierten Reihe der Biblioteca de Autores Españoles vor (Doña Luisa de Carvajal y Mendoza. Epistolario y poesías, hg. v. Camilo María Abad / Jesús González Marañón [BAE 179], Madrid 1965). Ebenfalls in den 1960er Jahren wurden weitere von ihr verfasste Schriften ediert (Venerable Doña Luisa de Carvajal y Mendoza. Escritos Autobiográficos, hg. v. Juan Flors, Barcelona 1966). Auf die beiden Editionen aus den 1960er Jahren verlässt sich die vorliegende spanisch-deutsche Ausgabe sowohl bei der Werkauswahl als auch in ihrem knappen Überblick über die Biografie der Dichterin Luisa de Carvajal y Mendoza. Die neuere Werkausgabe von María Luisa García-Nieto Onrubio (Badajoz 1990) wird von Michaela Bill-Mrziglod erwähnt (48), aber aus ungeklärten Gründen nicht weiter genutzt und folglich in der Bibliographie nur unter der Sekundärliteratur geführt.

Die früh verwaiste Luisa de Carvajal hatte durch ihren Onkel Zugang zu klassisch-humanistischer Bildung, erfuhr aber auch eine ungemein strenge Erziehung. Nach dem Tod des Onkels gründete sie – in räumlicher wie spiritueller Nähe zum Jesuitenorden – in Madrid die Laiengemeinschaft *Compañía de la Soberana Virgen María, Nuestra Señora*, welche der Bewegung der spanischen „Beatas" zuzuorden ist. Inspiriert vom jesuitischen Missionsgedanken realisierte Luisa 1605 ihren Wunsch einer Missionsreise nach England, gründete in London eine semireligiöse Frauengemeinschaft, wurde zweimal inhaftiert und starb 1614 an den Folgen einer Lungenentzündung.

Luisa de Carvajal dichtet ihre religiöse Poesie in den traditionellen lyrischen Formen (Romanzen, Redondillas, Coplas, Quintillanas, Octavas …) des spanischen Barocks, den die Literaturgeschichte unter dem Namen „Siglo de Oro" auf das 16. und die erste Hälfte des 17. Jh.s datiert. Der Klappentext der vorliegenden Werkausgabe zählt sie „zu den herausragenden spanischen Frauen in der Frühen Neuzeit" und hält sie für „in ihrer mystischen Erfahrung […] Teresa von Ávila und Johannes vom Kreuz vergleichbar". Das ist gelinde gesagt übertrieben. Während den beiden großen Sprachschöpfern Teresa und Johannes durch die Wucht und Originalität ihrer Sprache und mystischen Erfahrung ein herausragender Platz in der spanischen Literaturgeschichte zukommt, sucht man dort aus guten Gründen vergebens nach Luisa de Carvajal, deren Gedichte in Form und Bildwelt zeittypisch bleiben (vgl. die immer noch grundlegenden Standardwerke: Geschichte der spanischen Literatur, hg. v. Christoph Strosetzki, Tübingen 1991; Die spanische Lyrik von den Anfängen bis 1870, hg. v. Manfred Tietz, Frankfurt a. M. 1997). Interessant erscheint Luisa de Carvajal weniger als herausragende Einzelperson als vielmehr im Kontext des Zeitalters der Konfessionalisierung als Vertreterin der aktiven Laienspiritualität des Semireligiosentums. Das herauszuarbeiten ist eine gesonderte umfassende Untersuchung wert, welche die Hg.in Anne Conrad im Vorwort als Teil des Projektes zum „Innovationspotenzial des frühneuzeitlichen Katholizismus" ankündigt.

Die vorliegende kommentierte Textausgabe will zunächst allein die 50 Gedichte der Spanierin einem deutschsprachigen Publikum zugänglich machen. Bereits die Einleitung lässt Leserinnen und Leser allerdings mit vielen offenen Fragen zurück: So hätte man in der Biografie Luisas gern Genaueres über die Art der Gründung ihrer Gemeinschaft und deren Nähe zu den Jesuiten gewusst. Haben wir es hier mit einer zweiten Mary Ward zu tun? Was weiß man über die Zeit in England? Was bedeutet „die Seelsorge und Mission im englischen Untergrund" (30) konkret? Eine Einordnung in den religiösen Kontext ihrer Zeit und eine kritische Bewertung des im Klappentext „konfessionspolitisches Engagement" genannten Wirkens Luisas wird ebenso wenig geleistet wie eine Klärung des Begriffs Mystik und der Behauptung, die vorliegenden Werke seien „meditativ-mystische Lyrik" (32).

Stattdessen sucht die Vf.in nach Einflüssen, die das lyrische Schaffen Luisa de Carvajals bestimmt haben. Die Kernthese der Studie lautet, „dass neben den spezifisch jesuitischen und karmelitischen Einflüssen auch die mittelalterliche Mystik, und hier besonders die Spiritualität Gertrud von Helftas, für Luisa de Carvajal prägend wurde" (32f). Um dies zu begründen, stellt die Vf.in die Großen der christlichen Mystik knapp, offensichtlich ohne eigene Quellenkenntnis und teils fehlerhaft dar (vgl.: „Gott wurde Mensch, damit der Mensch Gott werden konnte" für das augustinische „fieret" [43] oder die schiefe Auslegung des Verhältnisses von Aktion und Kontemplation [36]). Sie reiht Einzelaspekte zusammenhanglos aneinander und behauptet Bezüge, ohne diese zu belegen (bspw.: „Die Unaussprechlichkeit der Liebeserfahrung drückte sich dabei [im *Cantico espiritual* des Johannes vom Kreuz] in Antithesen und Paradoxa aus. Auch hier lassen sich direkte Parallelen zu Luisa de Carvajal ausmachen. Eine Abweichung von der theologischen Auffassung Teresas von Ávila, die sich bei Johannes vom Kreuz ebenso wie bei Luisa de Carvajal findet, war die Lehre von der Göttlichkeit Jesu, die vor seiner Menschlichkeit stehe. Durch eine jesuitische Ausbildung war Johannes vom Kreuz wie Teresa auch jesuitisch beeinflusst." [40]) Offenbar fehlt der Vf.in der theologische und historische Überblick, um Informationen zu gewichten und aufeinander zu beziehen.

Die Hauptaufgabe der Edition, die Gedichte einem deutschsprachigen Publikum zugänglich zu machen, wurde ebenfalls enttäuschend fehlerhaft gelöst. Die Autorin entscheidet sich nachvollziehbar, in der Übersetzung „die einzelnen Verszeilen möglichst wortgetreu ohne große Änderungen der Syntax wiederzugeben" und „die jeweilige Strophen- und Gedichtform" beizubehalten (48). Diese Entscheidung wird allerdings gleich im ersten übersetzten Vers nicht eingehalten: Es macht für eine genaue literarische Übersetzung durchaus einen Unterschied, ob der Name einer angerufenen Person in der Versmitte (so das Original) oder als erstes Wort am Versanfang (so die deutsche Übersetzung) steht, was sich im Deutschen leicht hätte vermeiden lassen. Auch wird die Strophen- und Gedichtform entgegen der erklärten Intention nirgends gewahrt, denn nicht nur der Reim, sondern auch Metrum und Sprachmelodie fallen der beabsichtigten wörtlichen Syntaxübertragung zum Opfer.

Insgesamt macht die Entscheidung, die spanische Syntax möglichst ins Deutsche zu übernehmen, die deutsche Übersetzung nahezu unlesbar. So ist bspw. das spanische Gerund im Deutschen unbedingt in einen Nebensatz aufzulösen, die Autorin übersetzt aber Verse wie: „Y siendo amor, su potencia no asesta pajas ni en heno" (194) wörtlich: „Und die Liebe seiend, richtet sie ihre Kraft nicht auf Heu und Stroh" (195). Hier wäre der kausale Adverbialsatz „und weil sie die Liebe ist" im Deutschen unbedingt vorzuziehen, um einen verständlichen Text zu erhalten (ebenso z.B. 77 „nicht abhelfen könnend" unter Missachtung der Versgrenze). Die Leser müssen über holprige Formulierungen stolpern (z.B. 65 „seine schwerwiegende Strenge"; 77 „Ich sehe mich in einem großen Engpass", besser: „in großer Bedrängnis"; 73 „Und danach strebend sich zu ermutigen, nahm sie dieses Hilfsmittel so sehr ein, dass sie sich nicht mehr an sich erinnerte"; 55 „Wenn die Blumen vor sich die Realpräsenz spürten"; im Spanischen ist durch die Majuskel „la Real presencia" eindeutig „die königliche Gegenwart" gemeint!). Schwer erträglich sind auch die zahlreichen ungeschickten wörtlichen Übernahmen aus dem Spanischen (z.B. 65 „rigorose Anstürme"; besser: „heftige Anstürme"; 55 „akzeptierte", besser: „erhörte") und Fehler der Syntax (z.B. 53: „Und du kannst sicher sein, / dass sie in Gestalt und Verfassung,

/ wie es sie unter normalen Menschen gibt, / man nicht solche Schönheit gesehen hat."). Und nicht zuletzt finden sich klare Übersetzungsfehler (z. B. 51 „a maravilla" wird mit „merkwürdigerweise" übersetzt, sinnvoll im Kontext ist aber nur „wunderbarerweise"; 53 „lindeza" kann im Kontext der „roten Wunden" – hier fälschlich als „rotblonde Wunden" übersetzt! – nicht „Niedlichkeit", sondern muss „Anmut" heißen; „Su fuerte amor satisfecho" ist wohl kaum die „stark befriedigte Liebe" [69], sondern die „starke, erfüllte Liebe"). Die Übersetzung ist bedauerlicherweise so mangelhaft, dass ganze Strophen völlig unverständlich bleiben. So besingt bspw. in der „Romance de Silva" die Dichterin die Schönheit Jesu: „Aquel de los garzos ojos / y del caballo castaño, / a do el primor de lindeza / quedó más perficionado." Die deutsche Übersetzung macht völlig ratlos: „Jener mit den hellblauen Augen und dem kastanienbraunen Haar, dem die Niedlichkeit des Geschicks am perfektesten blieb" (99). Ein Blick in das Standardwörterbuch Spanisch-Deutsch von Slaby/Grossmann hätte gezeigt, dass „primor" nicht „Geschick", sondern „Geschicklichkeit, Meisterschaft" heißt, und „quedar" nur in der Grundbedeutung mit „bleiben" zu übersetzen ist, so dass sich die Verse drei und vier also auflösen ließen in: „in dem sich aufs vortrefflichste die Anmut vollendet hat". Die Folgestrophe der oben zitierten Romanze lautet in der Übersetzung von B.-M.: „Jener, großzügig und verschwenderisch, / im Geben nicht begrenzt, / dass wenn er bleiben könnte / ohne das Unendliche, das er gegeben hat, / tausend Male sähe er sich vor der Tür; / denn er wurde darin grenzenlos" (99). Was wollen uns diese Worte sagen?

Es würde den hier zur Verfügung stehenden Raum sprengen, all die problematischen Übersetzungspassagen aufzulisten. Wer „aquesta suerte venturosa" mit „jenes glückliche Glück" (209) übersetzt, lässt jedes Sprachgefühl im Deutschen vermissen! Auch rein handwerkliche Flüchtigkeitsfehler müssten vermieden werden (bspw. wird ein und derselbe Gedichttitel in Gedicht 3 groß, in Gedicht 4 klein geschrieben; im Deutschen ist die Versgrenze nicht immer richtig gesetzt, z. B. 203 und 211; Trennungsstriche am Versende, z. B. 211). Ein benutzerfreundlicheres Inhaltsverzeichnis, dem man die Gedichttitel entnehmen kann, wäre wünschenswert. Insgesamt wäre eine sorgfältige und dem literarischen Niveau der Dichterin angemessene Überarbeitung unerlässlich.

Bedauerlicherweise sind die Gedichtkommentare von ähnlicher Güte wie Einleitung und Übersetzung. Allzu dominant wirkt sich hier die Fokussierung auf Luisas „Orientierung an der Bildsprache und an den Motiven anderer Mystiker und Mystikerinnen" (31) aus. Es erfolgt kaum eine Textinterpretation, sondern eine unvollständige, willkürliche Aspekte herausgreifende Nacherzählung, gepaart mit der Aufzählung von Motivgleichheiten: „Das Motiv der Stille findet sich auch [...]. Ein weiteres Symbol wird verwendet [...]. Es wurde von Augustinus verwendet aber auch von Teresa von Ávila. Luisa de Carvajal ist hier wohl von Gertrud von Helfta beeinflusst. [...] Weiterhin eindeutig ignatianisch ist [...]" (59). Selten helfen die Kommentare beim Lesen weiter. So besteht z.B. der Kommentar zur oben erwähnten „Romance de Silva" vornehmlich aus dem Verweis auf zeitgenössische niederländische Jesusdarstellungen in der bildenden Kunst, die Luisa gekannt haben konnte. Zwar ist dies ein spannender Fund, doch die eigentliche Gedichtkommentierung bleibt mager. Auch dürften Hinweise der Art, dass eine der Passionsmystik gewidmete Romanze Luisas „nicht zur Minnelyrik" (97) gehört, bereits durch die Datierung der Minnelyrik ins Mittelalter selbstverständlich sein. Insgesamt irritieren die Kommentare durch Aussagen wie: „Die Welt suche ihr Leid und fliehe vor dem Guten, was als ausdrückliche Gesellschaftskritik Luisa de Carvajals und mitunter auch genuin als Reformaspekt zu verstehen ist. Das Gute sieht sie nämlich durch den Katholizismus verwirklicht, der von den protestantischen Konfessionen abgelehnt wurde, was den Menschen insgesamt Leid durch die Konfessionskriege brachte." (93) oder: „Die Seele ist hier unabhängig vom Körper, in dem sie wohnt, was einen Aspekt der Leib-Seele-Beziehung darstellt, die gänzlich anthropologisch verstanden wird, was relativ untypisch für die Mystik war." (87) Würde man solche Formulierungen in einer Seminararbeit durchgehen lassen?

Leider nutzt die Vf.in auch so originelle Gedichte wie die Weihnachtsbetrachtungen Luisas theologisch nicht. B.-M. kommentiert etwa das Gedicht „Al nacimiento" (mit „Bei der Weihnachtskrippe" auch allzu frei übersetzt) so: „Auch Maria wird in diesem Gedicht genannt, ohne dass ihr jedoch eine theologisch eigenständige Bedeutung zukommt." (201) Doch beschreibt das Gedicht den Wandel des Gottes der Rache, der verwundet durch die Liebe ist, mit aufregenden Bildern: „Die höchste Größe" sei „angewiesen darauf, an der Mutterbrust zu saugen" (das spanische Verb „mamar" [198] intensiviert den Bezug zur menschlichen Mutter noch). Die „heilige Mutter" wird in der Schlussstrophe gar dem „unermesslichen Vater" durch Stellung im Vers und Großschreibung gleichgestellt. Nur durch sie konnte das göttliche Wort Mensch werden (theologisch bedeutsam spricht Luisa von „humanarse"). Wenn Maria hier nicht theologisch bedeutsam wird, wo dann?

Sehr wohl scheint die Beschäftigung mit Luisa de Carvajal also theologisch reizvoll. Hier hebt eine weibliche Stimme (im Spanischen als solche durch die femininen Endungen naturgemäß klarer erkennbar als im Deutschen) kunstvoll zum Lob Gottes an. Die Aufgabe, ihr Werk zu erschließen, wäre verdienstvoll, ihre Bearbeitung voraussetzungsreich an Zeit, Sorgfalt sowie an mystisch-theologischer, literarischer und sprachlicher Kompetenz. An all diesem mangelt es hier. Es bleibt zu hoffen, dass die angekündigte umfassendere Studie zum Werk Luisa de Carvajals diese anspruchsvolle Aufgabe erfüllt.

Ludwigsburg Katrin Bederna / Annegret Langenhorst

Sancho Fermín, Francisco Javier: **Loslassen**. Edith Steins Weg von der Philosophie zur karmelitischen Mystik. Eine historische Untersuchung, hg. v. José Sánchez de Murillo / Martin Thurner.— Stuttgart: Kohlhammer 2007. 260 S. (Ursprünge des Philosophierens, 17), kt € 25,00 ISBN: 978–3–17–019980–4

Der Titel des Buches verspricht eine spannende Lektüre. Wenngleich der Untertitel die Studie als eine „historische Untersuchung" kennzeichnet, legt der Titel die Vermutung nahe, dass es sich dabei um eine biografische und zugleich systematische Aufarbeitung der geistigen und spirituellen Entwicklung Edith Steins handeln wird, die eine Lücke in der aktuellen Edith-Stein-Forschung füllen könnte. Als deutsche Übersetzung des ursprünglich spanisch verfassten Werkes „Edith Stein: modelo y maestra de espiritualidad (en la escuela del carmelo teresiano)" (1. Aufl. 1997) ist es 2007 als Bd. 17 in der von José Sánchez de Murillo und Martin Thurner hg. Reihe *Ursprünge des Philosophierens* erschienen.

Auf das Vorwort des Hg.s José Sánchez de Murillo muss vorab eigens eingegangen werden. Der Hg. erläutert darin den „tiefenphänomenologischen" Ansatz des Edith-Stein-Instituts in München (9), das einen in der Edith-Stein-Forschung bewusst einmaligen Zugang verfolge. Mit an Ideologie grenzender Schärfe (z.B. einem Vergleich zwischen nationalsozialistischem Regime und dem Karmel) (14) lehnt de Murillo dabei die Grundzüge und Ergebnisse der bisherigen einschlägigen Forschungen zu Leben und Werk S.s weitgehend ab, mit dem Ziel, dazu beizutragen, die bislang unerkannte, „volle Wahrheit über Edith Stein" (18) endlich ans Licht zu bringen. Die erwähnten Hinweise sind für den Leser jedoch irreführend, da sich die angegebene Betrachtungs- und Deutungsweise im folgenden Werk Sancho Fermíns nicht wiederfindet. So muss ernsthaft bezweifelt werden, dass das Vorwort zum Verstehen des Buches einen nennenswerten Beitrag leisten kann.

Das Buch des Autors Francisco Javier Sancho Fermín enthält neben dem Vorwort fünf Kap., die sich jeweils entweder eher systematisch mit dem Denken S.s befassen oder ihren „Ort" im Rahmen der karmelitischen Ordensfamilie auszuloten versuchen. Das erste Kap. (21—55) beschäftigt sich mit dem teresianischen Karmel zur Zeit S.s, wobei nicht nur die Situation des Ordens in Deutschland dargestellt wird, sondern auch die großen Linien karmelitischer Mystik anhand ihrer Hauptgestalten Johannes vom Kreuz, Teresa von Ávila und Theresia von Lisieux. Daneben wird auf ausgewählte Sekundärliteratur eingegangen, die zur Zeit S.s zur karmelitischen Spiritualität vorlag, wobei sich der Autor auf Werke von Personen beschränkt, die in irgendeiner Verbindung zu S. standen. Das zweite Kap. (56—115) beschreibt „die spirituelle Entwicklung Edith Steins" (56) von der phänomenologischen Philosophie zur Mystik und zeichnet biografisch die Stationen im Leben der Philosophin und Heiligen nach. Die beiden anschließenden Kap. sind der Darstellung der „mystischen Philosophie" S.s gewidmet, zunächst bezogen auf die „Grundinhalte" in Kap. 3 (116—156) und im Anschluss daran auf die spezifisch „karmelitischen Grundzüge" in Kap. 4 (157—181), worunter auch die „Spiritualität des Loslassens" gefasst ist, die sich im Titel der Publikation wiederfindet. Das letzte Kap. (182—224) beschreibt die Bedeutung des Beitrags S.s innerhalb der „literarischen Tradition der unbeschuhten Karmelitinnen" und enthält zugleich abschließend eine darauf bezogene „Analyse und Kritik" (197—224). Zwei Übersichtstabellen (225—226) zum jeweiligen „Charakter" (Persönlich, Apostolisch, Kommunität) der im Zusammenhang mit dem Karmel verfassten Schriften S.s bilden inhaltlich den Abschluss des Werkes, dem noch das Literatur- und Quellenverzeichnis angefügt sind.

Die Darstellung des Karmels in Deutschland zur Zeit S.s eröffnet zunächst interessante Einblicke hinsichtlich der Struktur und Spiritualität der Ordensfamilie zu Beginn des 20. Jh.s. Auch die vielfältigen Verweise auf die Akten des Heiligsprechungsverfahrens („Positio") sind für den Leser durchaus lohnend, da diese bislang allgemein weniger bekannt sind. Die originäre Erarbeitung der (zum Zeitpunkt der spanischen Erstveröffentlichung) z.T. noch unveröffentlichten Schriften S.s durch den Vf. ist anhand der Quellenarbeit unverkennbar. Immer, wenn der Vf. sich auf das karmelitische Leben und die entspre-

chende Tradition bezieht, wird zudem deutlich, dass er selbst als Ordensangehöriger aus eigener Erfahrung und der Kenntnis der klassischen Schriften schöpft. Dass sich im 3. Kap. zuweilen Zitat an Zitat reiht, mit lediglich kurzen erläuternden Einschüben, mag der Wertschätzung des Vf.s für das Werk S.s zuzurechnen sein. In den fundierten Darlegungen zur mystischen Philosophie wird die philosophische Kenntnis des Vf.s deutlich, jedoch bleibt dem kundigen Leser nicht verborgen, dass an manchen Stellen des Kap.s Originalzitate weder gekennzeichnet noch vom laufenden Text abgehoben sind. Die Überlegungen des Vf.s zu jenem Grundmotiv karmelitischer Mystik, dem „Loslassen" (4. Kap.), bergen sodann wertvolle Hinweise zu einer Interpretation von Leben und Werk S.s, die kontrastierend zur modernen und postmodernen Lebenswirklichkeit Hingabe und (Selbst-) Entäußerung als Erfahrungen christlichen Lebens vorstellt. Dass dieses Kap. kaum 30 Seiten umfasst (157—181), obwohl es sich dabei nach Ansicht des Vf.s um den „Mittelpunkt des spirituellen Lebens und auch der Veröffentlichungen Edith Steins" handelt, ist daher zu bedauern. Das als „Anhang" bezeichnete 5. Kap. greift noch einmal einige Schriften S.s sowie Persönlichkeiten der karmelitischen Ordensfamilie heraus, um die herausragende Stellung S.s zu betonen, deren philosophisches Werk als „absolut originell in Hinsicht auf die ganze literarische Tradition des weiblichen Karmels" (214) hervorgehoben wird. V. a. die Vorstellung und Erläuterung geistlicher Kleinschriften, Gedichte und Briefe (197—224) anhand der sich im Kölner Edith-Stein-Archiv befindlichen Originale bergen noch einmal anregende Hinweise, wenngleich ein Großteil der angegebenen Quellen inzwischen in der Edith-Stein-Gesamtausgabe erschienen ist. Dass die Publikation die seit dem Jahr 2000 sukzessiv erscheinende „Edith-Stein-Gesamtausgabe" lediglich nennt, indes noch nicht zugrunde legt, sondern sich noch an die älteren Bd.e der Ausgabe „Edith Steins Werke" hält, mag damit zusammenhängen, dass die ursprünglich spanische Fassung, die Grundlage der vorliegenden deutschen Übersetzung war, bereits von 1997 stammt. Der häufige Rekurs auf das Werk der Karmelitin Teresia Renata de Spiritu Sancto (69, 74, 76, 79, 80 usf.) verkennt leider, dass trotz der verdienstvollen Arbeit der ersten Biografie über S. v. a. in Bezug auf die Konversion S.s das Legendenhafte die Tatsachen überlagerte (69), worauf bereits vielerorts hingewiesen wurde (u. a. Dobhan 2006; Schandl 2007).

Insgesamt verlangt die Motivation des hier vorgestellten Buches, die Verbindungs- und Konvergenzlinien der Biografie und Spiritualität S.s zum Karmel sowohl inhaltlich wie anhand der Persönlichkeiten des Karmels darzustellen, Anerkennung und v. a. hinsichtlich der Einblicke in die Situation des Karmels (Kap. 1), der intensiven Textarbeit in Kap. 3 und 4 sowie der Berücksichtigung der bis dahin zum Teil unveröffentlichten Schriften S.s eine positive Würdigung. Der Anstoß, das Leben und Werk S.s unter dem spirituellen Gesichtspunkt des „Loslassens" zu betrachten, bleibt indes der spannendste Aspekt des vorgestellten Buches und gibt sicher zu weiterer Forschung Anlass.

Freiburg Katharina Westerhorstmann

Philosophie

Flasch, Kurt: **Kampfplätze der Philosophie**. Große Kontroversen von Augustin bis Voltaire. – Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann 2008. 362 S., kt € 34,00 ISBN: 978–3–465–04055–2

Kurt Flasch hat mit „Kampfplätze der Philosophie" (KP.) ein neues Beispiel seines Verständnisses von historischer Philosophie vorgelegt. In 20 Kap.n schildert er in gewohnt unterhaltsamer und sprachlich ansprechender Weise 18 Kontroversen und analysiert deren philosophisch-theologische, aber auch geistes- und sozialgeschichtliche Voraussetzungen. Die Palette reicht von der Polemik zwischen Julian von Aeclanum und Augustinus (F.s *bête noir* der abendländisch-christlichen Geistesgeschichte) über den Abendmahlsstreit zwischen Berengar und Gottschalk und die Auseinandersetzung zwischen Erasmus und Luther über den freien Willen bis zu Voltaires Kritik an Pascal.

Im Durchgang durch die philosophischen Auseinandersetzungen eröffnet F. dem Leser interessante Einblicke in zum Teil entlegenere Regionen der Philosophiegeschichte und weist auf diverse sich hartnäckig haltende Missverständnisse und Einseitigkeiten in der Beurteilung historischer Philosophen hin, z. B. die immer noch anzutreffende Einschätzung Meister Eckharts als Vertreter einer entintellektualisierten Mystik, der die Nichtberücksichtigung seiner philosophisch-theologischen Schriften zugrunde liege. Über manche Schwerpunktsetzungen und Details der Darstellung lässt sich streiten.

So ist z. B. F.s Darstellung von Luthers Vernunftskepsis, nach der für Luther die Vernunft „Werkzeug in der Hand einer widergöttlichen Instanz" (250) ist, etwas zu pauschal geraten. Das auch von F. bemühte berüchtigte Luther-Zitat von der Vernunft als Teufelshure bezieht sich auf den Gebrauch der „natürlichen" Vernunft in der Sphäre des Glaubens bzw. der Theologie. Davon unberührt bleibt bei Luther der Vernunftgebrauch in rein irdischen Angelegenheiten und die vom Glauben in Dienst genommene Vernunft, die auch in der Theologie hilfreich sein kann. Ansonsten wäre der auch von F. erwähnte Rat Luthers an Melanchthon, die Logik, Rhetorik und Poetik des Aristoteles für den Gebrauch an evangelischen Universitäten zu bearbeiten, nur schwer verständlich. Und sogar in Bezug auf den Gebrauch der natürlichen Vernunft in Glaubensdingen findet sich in Luthers Auslegung von Jona 1,5 die erstaunliche Aussage: „So weit reicht das natürliche Licht der Vernunft, dass sie Gott für einen gütigen, gnädigen, barmherzigen, milden achtet; das ist ein großes Licht." (WA 19, 206) – auch wenn er dieses Lob gleich wieder relativiert.

Wichtiger als die Diskussion solcher Einzelheiten ist die Auseinandersetzung mit den KP. zugrunde liegenden Zielen und allgemeinen philosophischen Annahmen F.s. Er will mit KP. eine neue Betrachtungsweise der Zeit zwischen ausgehender Antike und dem 18. Jh. anstoßen, die den lebenspraktischen Bedürfnissen hinter den philosophischen Werken der jeweiligen Zeit gerecht wird. Gerade die Darstellung der philosophischen Polemiken könne vereinfachte und generalisierende Epocheneinteilungen und -charakterisierungen zurechtrücken.

So arbeitet er z. B. deutlich den gesellschaftlich-politischen Hintergrund der *Libri Carolini* und ihre Nutzung der Philosophie zur Abgrenzung gegenüber Ostrom und der „Selbstaufwertung des Westens" (66) heraus. Wer solche Hintergründe missachte und nicht auf die Funktion achte, die die Philosophie in ihrer Zeit erfüllte, sondern sich auf eine abstrakt überzeitliche Attitüde versteife, könne den Philosophen der Vergangenheit nicht gerecht werden, weil er nicht die zeit- und kulturgebundenen Grenzen des Philosophierens respektiere. Auf einer noch allgemeineren Ebene wendet sich F. mit KP. gegen ein bestimmtes Philosophieverständnis, das sich Philosophie „als ruhige Weisheit oberhalb aller Parteiungen" und durch große, immer gleichbleibende Themen konstituiert denkt (7). Dagegen betont er den polemischen Charakter von Philosophie, deren Geschichte sich nicht in einer „einzigen fortlaufenden Erzählung" fassen lasse. F. vertritt also zwei Thesen: 1. Die Geschichte der Philosophie ist nicht von kontemplativer Ruhe, sondern von Auseinandersetzungen bestimmt. 2. Philosophie ist kein fortlaufendes Ringen um die Suche nach der wahren Antwort auf gleichbleibende Fragen. F.s erste These bedarf nicht weiterer Aufmerksamkeit. Ihre Wahrheit ist offensichtlich und wird durch KP. hervorragend illustriert. Weniger offensichtlich ist die Wahrheit der zweiten These, die auf keinen Fall aus der ersten notwendig folgt und zusätzlicher Begründung bedarf. Die problemgeschichtliche Prämisse, in der Philosophiegeschichte kehrten „ewige Menschheitsprobleme" immer wieder (70), löst nach F. die philosophischen Fragen und Probleme aus ihrem geschichtlichen Kontext, werte so die Geschichte ab und behindere die historische Forschung. Die dahinter steckende Angst vor dem Relativismus verhindere eine Erkenntnis des Zusammenhangs von Philosophie und der geschichtlichen Welt, in der sie immer spielt – v. a. auch des eigenen geschichtlichen Kontexts des jeweiligen Philosophiehistorikers. F.s Vorgehen in KP. zur Untermauerung seiner beiden Thesen weist Ähnlichkeiten mit Wittgensteins Methode der übersichtlichen Darstellung auf, in der der Leser durch kluge Auswahl von Beispielen dazu gebracht wird, bis dahin übersehene Zusammenhänge zu erkennen. Und wie bei Wittgensteins Methode stellt sich die Frage nach den theoretischen Annahmen im Hintergrund, die bestimmen, welche Beispiele ausgewählt und wie sie beschrieben und angeordnet werden.

So lässt sich fragen, wie es zu F.s Auswahl der Autoren und v. a. zu dem Schwerpunkt auf dem polemischen Charakter kam. Sein Argwohn gegen die lange Zeit herrschende synthetisierende Darstellung der Philosophiegeschichte und eine vorschnelle Rede von einer *philosophia perennis* ist sicher berechtigt, aber es stellt sich die Frage, ob es nicht mehr Kontinuitäten gibt, als es in seiner Darstellung den Anschein hat. F.s Darstellung selbst legt nahe, dass die ständige direkte oder indirekte Auseinandersetzung mit Augustinus (oder allgemeiner dem Augustinismus) einen roten Faden bildet. Augustins Diskussion der Willensfreiheit, Luthers und Erasmus' Kontroverse um die Willensfreiheit und die zeitgenössischen Auseinandersetzungen zwischen Inkompatibilismus und Kompatibilismus um den richtigen Freiheitsbegriff scheinen sich, trotz aller Unterschiede, doch so weit zu ähneln, dass man sie als philosophische Behandlungen eines Themas ansehen kann. Wenn man sie etwas allgemeiner formuliert, scheint es doch große Menschheitsprobleme zu geben, die sich durch die Philosophiegeschichte in wechselnder Gewichtung und Form und durchaus auch mit Unterbrechungen durchhalten und die es ermöglichen, ältere Texte fruchtbringend mit neueren logischen und begrifflichen Mitteln erneut anzugehen, um Aussageabsichten und Argu-

mentationsstruktur deutlicher herauszuarbeiten und so für uns lehrreicher zu machen, was nicht notwendig ein Symptom „äternistischer Verblasenheit" (10) sein muss. Wenn F. tatsächlich die Existenz sich durchhaltender großer Themen der Philosophie leugnen sollte, leugnete er damit auch die Möglichkeit diachroner Meinungsverschiedenheit in der Philosophie und würde damit das ganze philosophische Unternehmen seines Sinns berauben. In diesem Zusammenhang ist F.s markantes Diktum „Das Zeitlose ist das Unwahre" (127) zumindest interpretationsbedürftig. Ein substanzieller Wahrheitsbegriff zeichnet sich gerade durch die Zeitlosigkeit der Wahrheitswerte von Propositionen aus. Den Wahrheitswert von Propositionen zu erkennen ist ein durch und durch zeitliches Unternehmen: Was heute mit guten Gründen für wahr gehalten wird, kann morgen mit guten Gründen für falsch gehalten werden; die Wahrheit selbst ist aber in dem Sinn zeitlos, dass eine hinreichend spezifizierte Aussage bzw. die durch sie ausgedrückte Proposition, die heute wahr ist, morgen nicht falsch sein kann. Wenn zur Zeit Augustins und Erasmus' Willensfreiheit notwendige Bedingung für moralische Verantwortung war, gilt das heute noch genauso.

Teilweise ist F. bereits in seinen zwei Bd.en zur Beschreibung und theoretischen Untermauerung seiner Methode der historischen Philosophie auf diese und ähnliche Fragen eingegangen, aber in KP. stellen sie sich am konkreten Beispiel noch einmal in deutlicher Weise. Diese Anfragen sollen aber nicht verdecken, dass KP. ein interessantes und lehrreiches Werk der Philosophiehistorie darstellt, das gerade den mehr an systematischen Fragestellungen interessierten Philosophen zur Vorsicht vor der Geringachtung des historisch-kontingenten Aspekts des Philosophierens mahnt.

Auf S. 294 findet sich ein sinnentstellender Druckfehler: 1704 starb John Locke und nicht David Hume.

Frankfurt a. M. Oliver J. Wiertz

The Problem of Hell. A Philosophical Anthology, hg. v. Joel Buenting. – Farnham: Ashgate Publishing 2010. 236 S., geb. € 56,85 ISBN: 978–0–7546–6763–6

Dass die Hölle zum Gegenstand eines philosophischen Sammelbd.es gemacht wird, überrascht aus kontinentaleuropäischer Perspektive. Die Überraschung verstärkt sich, wenn man wahrnimmt, wie unbefangen die kanadischen und US-amerikanischen Autoren, die Joel Buenting in seiner Anthologie versammelt, mit diesem Thema umgehen. Der Generalnenner, der die einzelnen Beiträge miteinander verbindet, das vom Titel annoncierte *Problem* der Hölle, besteht in der Frage, ob bzw. wie die Verdammnis- und ggf. Strafoption, welche die traditionelle Lehre von der Hölle zum Ausdruck bringt, mit der Basisüberzeugung des christlichen Glaubens an einen gerechten und liebenden Gott vereinbart werden kann. In einer für den englischsprachigen Forschungsdiskurs typischen Art wird diese Problemstellung in doppelter Weise bearbeitet: Sprachanalytisch abstrakte Thesenreihen, welche die logische Struktur der einzelnen Ansätze repräsentieren, werden ergänzt durch konkrete Beispiele und Analogien, sodass dem Leser die Konsequenzen der Theorien anschaulich vor Augen treten. Der Aspektreichtum, den die Darstellung auf diese Weise erreicht, und die durchaus offensiv vertretenen unterschiedlichen Meinungen machen den Bd. zu einer abwechslungsreichen Lektüre, die insbes. darüber Aufschluss gibt, was nicht-fachtheologische und tendenziell konservative christgläubige Intellektuelle im englischsprachigen Raum zur Hölle zu sagen haben.

Zunächst werden einige grundlegende Sichtweisen einander gegenübergestellt. *Thomas Talbott* argumentiert aus der Sicht des Heilsuniversalismus für die erzieherische Unwiderstehlichkeit der Gnade Gottes, während *Raymond J. VanArragon* den freien Willen des hartnäckigen Sünders für unüberwindlich hält. Dagegen macht *Justin D. Barnard* geltend, dass man nicht „aus", sondern „gegen" seinen freien Willen in der Hölle ist. Rekurrierend auf H. Frankfurts Konzept des „wanton" – einer Person, die analog etwa zu einem Drogensüchtigen zu einer freien Willensänderung trotz besserer Einsicht nicht mehr fähig ist – bietet Barnard eine Möglichkeit an, die Wirklichkeit höllischer Verdammnis mit der Rechtfertigung der Güte Gottes zu verbinden. Eine vermittelnde Perspektive nehmen auch annihilatorische Positionen ein, nach denen die Verdammten anstelle ihres ewigen Höllenleidens der Vernichtung anheimfallen. Allerdings sind, wie *Claire Brown* und *Jerry L. Walls* zeigen, alle entsprechenden Theorien in ihrer Begründung inkonsistent, insbes. weil sie Gottes allgemeinen Heilswillen infrage stellen. Noch einmal anders erproben eskapistische Ansätze, nach denen Gott in seiner Liebe die Hölle als Ort/Zustand für jene Menschen solange zulässt, wie sie nicht in Gemeinschaft mit ihm sein wollen, ein *vorläufiges* Verständnis von Hölle, das mit der Möglichkeit eines Entkommens des Verdammten rechnet. *Andrei A. Buckareff* und *Allen Plug* argumentieren in diese Richtung und setzen sich v. a. mit Anfragen auseinander, ob hier die höllische Wirklichkeit nicht zu positiv bzw. noch endgültig genug gesehen wird. Mit starkem Bezug auf die hl. Schrift und die Tradition des Höllenabstiegs Christi lässt *Stephen T. Davies* deshalb die Möglichkeit endgültigen menschlichen Ungehorsams offen, optiert aber ebenso für eine Evangelisierung der Sünder noch nach dem Tod. *Gordon Knight* geht die Problematik der Verdammnis aus der Warte göttlicher Vorsehung an und bringt auf instruktive Weise die molinistische Konzeption eines zwischen dem Wissen des Wirklichen und des Notwendigen liegenden „mittleren" Vorauswissens Gottes ein, das die von einer Situation jeweils eröffneten Möglichkeiten betrifft. Diese kompatibilistische Perspektive würde Gott die Feinabstimmung seines Heilsplanes für die Schöpfung erlauben, ohne geschöpfliche Freiheitsentscheidungen unmittelbar beeinträchtigen zu müssen. Allerdings bleibt nach Knights Urteil Gott als Schöpfer auch dann für die Wirklichkeit letztendlicher Verdammnis verantwortlich.

Ein zweiter großer thematischer Block arbeitet sich am poenitenzialen Charakter der Hölle ab: Während *Stephen Kershnar* einen solchen Strafaspekt ablehnt, weil seine höllische Ewigkeit der je nur begrenzten Verschuldung endlicher Geschöpfe unangemessen sei, hält *James Cain* an der traditionellen Sichtweise fest, bzw. schlägt ein analoges und relativitätstheoretisch zwischen „endlosem", aber nicht „unbegrenztem" Leiden unterscheidendes Strafverständnis vor (vgl. 138–142). *Kenneth Einar Himma* schließt sich dagegen Kershnars Einwand an und untermauert dessen Proportionalitäts-Argument mit der moralphilosophischen Erwägung, dass die Geburt eines Kindes in eine Welt, die unter der Drohung einer ewigen Hölle steht, nicht verantwortet werden kann. In religionspluralistischer Perspektive votiert *Bradley L. Sickler* zugunsten der Relativierung des christlichen Exklusivismus, sodass die Erlösungsfähigkeit anderer Religionen nicht ausgeschlossen werden muss. Sickler nimmt dazu v. a. auf das Schrifttum von C. S. Lewis und dessen Konzept einer Selbstverurteilung des Sünders Bezug. Aber erfordert die Gerechtigkeit Gottes nicht die Bestrafung hartnäckiger Sünder wenn schon nicht zu deren Lebzeiten, so doch nach ihrem Tod? Nach *Keith E. Yandell* jedenfalls bedarf ein konsistenter Gottesbeweis der Affirmation der Wirklichkeit der Hölle. Im Gegensatz dazu kommen *John Kronen* und *Eric Reitan*, die zuletzt die Kombination verschiedener Höllenkonzeptionen mit möglichen, d. h. die Güte Gottes nicht diskreditierenden Verurteilungsgründen untersuchen, zu dem Ergebnis, dass kein Verdammnisurteil mit einem moralischen Gottesverständnis vereinbar ist.

Die theologische Rückfrage nach dem zugrunde liegenden, z. T. traditionalistische Züge tragenden Gottesverständnis drängt sich an den beiden letztgenannten und vielen ähnlichen Stellen des Buches auf. Insofern die einzelnen Argumentationsgänge aber durchweg nachvollziehbar und kritisch durchgeführt sind, zeigen die Beiträge die interne Logik vornehmlich konservativer Argumentationsmuster und der Einwände, die gegen sie erhoben werden können. Allein diese Erkenntnis-Leistung macht die Lektüre des Sammelbd.es interessant und gewinnbringend. Darüber hinaus erhält der Leser Einblick in die Funktionsweise sprachanalytischer Beweisführungsstrategien. B. hat insgesamt ein vielschichtiges Buch vorgelegt, das nicht einfach die Hölle, sondern die Problematik, vor die ihre Konzeptionen den Glauben wie das Denken stellen, ins Licht rückt.

Würzburg Jürgen Bründl

Gamm, Gerhard: **Philosophie im Zeitalter der Extreme**. Eine Geschichte philosophischen Denkens im 20. Jahrhundert. – Darmstadt: Primus 2009. 368 S., geb. € 24,90 ISBN: 978–3–89678–399–8

Immer geht ein Wagnis ein, wer den Versuch unternimmt, die Geschichte von unmittelbar Vergangenem zu schreiben. Zu sehr drängt sich die Frage auf, ob der Historiograph, der doch selbst noch mit einem Bein im zu beschreibenden Geschehenszusammenhang steht, so viel an Distanz aufzubringen vermag, dass ihm Ordnungsmuster im Geschichtsverlauf erkennbar werden. Denn um solche muss ihm ja zu tun sein, wenn sich sein Bemühen nicht auf die chronologische oder enzyklopädische Auflistung von Namen und Positionen beschränken soll.

Gerhard Gamm hat einen solchen Versuch mit Blick auf die Philosophie des letzten Jahrhunderts (mit einigen Ausgriffen ins vorletzte) getan. Die Selbstbescheidung im Untertitel – *Eine* (Herv. K. M.) Geschichte philosophischen Denkens im 20. Jh. (statt *Die* Geschichte …) – markiert das klare Bewusstsein der Konstruktivität eines solchen Unterfangens, das sich eigentlich nur durch Selbstevidenz ausweisen kann. Der Weg, den G. dazu einschlägt, ist nicht neu: Schon in den 70er Jahren des letzten Jh.s hat etwa der lange an der Gregoriana in Rom lehrende Philosoph Carlo Huber SJ immer wieder darauf hingewiesen, dass nach dem Zerfall der großen idealistischen Systemphilosophien ab dem zweiten Drittel des 19. Jh.s im Grunde nur die drei Themenfelder „Leben", „Sprache" und „Gesellschaft" als universal plausible Untersuchungsgegenstände der Philosophie anerkannt waren, gleichsam als neue Transzendentalien – und zwar nicht zuletzt deshalb, weil in allen drei Fällen auch empirische Grundlagen zur Verfügung standen, ohne die nach der Diskreditierung allen spekulativen Denkens ein ernsthaftes wissenschaftliches Arbeiten prinzipiell

nicht mehr denkbar war. 1983 hat dann Herbert Schnädelbach mit seinem Buch *Philosophie in Deutschland 1831–1933*[1] diese Perspektive vertieft und den die zweite Hälfte des 19. Jh.s prägenden Zerfall der Philosophie in die Vielzahl der Teildisziplinen von der Wissenschaftstheorie über die Hermeneutik, Wertphilosophie und Anthropologie bis hin zur Ontologie nachgezeichnet.

G. schließt sich dieser Form philosophierender Philosophiegeschichtsschreibung an, geht aber gleichsam einen Mittelweg zwischen Huber und Schnädelbach, indem er seine übersichtliche Darstellung des philosophischen Denkens im 20. Jh. in vier Motivkomplexe bündelt, denen er dann herausragende Einzelansätze oder markante Theoriekonstellationen einschreibt.

Der erste Komplex ist überschrieben mit „Vorphilosophische Welterfahrung" (22–128). G. erblickt ein entscheidendes Merkmal der jüngsten Philosophievergangenheit mit Wirkungen bis in die unmittelbare Gegenwart darin, den Hiat zwischen abstraktem Denken (und jedes Denken ist per se abstrakt!) und konkretem Leben in aller Härte selbst zum Thema der Reflexion zu machen. „Das Offene und das Veränderliche, das Schöpferische und das Intuitive, das Plötzliche und das Zufällige, das Explorative und das Experimentelle, das Fremde und das Verdrängte, das Endliche und das Problematische […]" (25) müssen ins Denken geholt werden, selbst um den Preis von „Sinnzusammenbrüche[n]" (ebd.) und des Verdachts, Sinn selber könnte „ein Agent der Unterdrückung" (ebd.) sein. Dafür stehen ihm die Existenzphilosophie eines S. Kierkegaard und eines M. Heidegger, die ganze Debatte um den Humanismus von J.-P. Sartre bis M. Foucault, die Rehabilitierung der Leiblichkeit von L. Feuerbach bis F. Nietzsche einschließlich der bewusstseinsanalogen Eigenleiblichkeit des inkarnierten Ichs bei M. Merleau-Ponty, die gesellschaftlich-ökonomischen Bedingungen allen Denkens bei K. Marx und die mit G. Lukács einsetzende Weitung dieser Perspektive auf die Pathologien der Moderne generell im westlichen Marxismus, die Entdeckung des Unbewussten durch S. Freud und der Einbezug des gesellschaftlich Unbewussten von M. Weber über M. Horkheimer / Th. W. Adorno bis G. Bataille.

G.s zweiter Motivkomplex trägt den Titel „In Auseinandersetzung mit den Wissenschaften" (129–165). Außer Frage steht, dass die modernen Wissenschaften *die* Lebensmacht der reflexiv gewordenen Moderne repräsentieren, wenngleich die Faszination durch ihre Leistungen und Erfolge seit je auch von einer Kritik der technisch-instrumentellen Vernunft begleitet wird und die sich öffnende Schere zwischen Lebenswelt und wissenschaftlicher Weltzurichtung vielfältig zur Herausforderung des Eigensinns lebensweltlicher Praxis provoziert. Nicht diese beiden generellen Problemperspektiven allerdings hat G. im Blick, sondern eine doppelte Bindung der Philosophie an die Wissenschaften, die sich zugleich im Gang seiner Überlegungen als ausgesprochen ambivalent entpuppt: Zum einen nämlich verspricht sich die Philosophie in ihrer seit dem Zusammenbruch der Systemphilosophien dringlich gewordenen Suche nach der eigenen Identität eine Erneuerung ihrer selbst durch Orientierung an den Wissenschaften. Von ihnen her soll klar werden, was eigentlich Rationalität bedeutet und „[…] worin eine realistische Weltsicht fundiert werden kann" (131). Das führt andererseits dazu, dass „[…] der Philosophie nur die Analyse der epistemologischen und methodologischen Voraussetzungen der Wissenschaft [bleibt] – mit der Physik als Modell" (ebd.). Folge: Philosophie transformiert sich nahezu ausschließlich in „(analytische) Wissenschaftstheorie" (ebd.). Jedoch tappt die Philosophie mit dem darin verkapselten subkutanen normativen Anspruch in eine Falle: Scheint sie zunächst in Gestalt des Neopositivismus von A. Comte bis R. Carnap und W. v. O. Quine selbst wieder wissenschaftliches Niveau erreicht zu haben, so zeigt sich schnell, dass das von dieser Denkform beanspruchte Verifikationsprinzip einer Selbstanwendung nicht standhält und deswegen vom Paradigma des Falsifikationismus in Gestalt des Popperschen und Albertschen Kritischen Rationalismus abgelöst wird. Doch auch dieser wird durch die pragmatische Wendung der Wissenschaftstheorie, ihre Dynamisierung, Vergeschichtlichung und Zurückstellung in soziale und politische Kontexte durch Th. Kuhn, I. Lakatos, L. Fleck und P. Feyerabend in ihrem Anspruch auf homogene, kontinuierliche Rationalität dekonstruiert – bis dahin, dass heute mit B. Latour der ganze Komplex von Wissenschaft und Forschung als „[…] *kollektives Experimentieren* mit dem, was Menschen und nichtmenschliche Wesen verkraften oder zurückweisen könnten" (165), verstanden wird. Philosophieren als die Verständigung über die Frage, was es heißen könnte, ein bewusstes Leben zu führen, welches so etwas wie die Wahrheitsfrage mit einschließt, scheint unter diesen Voraussetzungen nicht einmal von Ferne in Sicht zu kommen.

Der dritte Motivkomplex heißt „In Anlehnung an die Sprache" (167–255) und nimmt mit dem *linguistic turn* das in der Tat „[…] herausragende Kennzeichen der Philosophie der westlichen Welt im 20. Jahrhundert" (168) in den Blick. Diese generelle Titulierung, die sich als Chiffre für die Wendung weg von einer Untersuchung der Phänomene hin zu einer solchen der Sätze über die Phänomene eingebürgert hat, darf freilich nicht die Heterogenität der sprachphilosophischen Ansätze und Paradigmen überspielen, die G. unter diesem Titel zusammenführen muss: Er skizziert den Doppeleinsatz der analytischen Sprachphilosophie mit der normalsprachlichen (G. E. Moore) und der idealsprachlichen (B. Russell, L. Wittgenstein I) Ausrichtung, u. a. mit ausführlicheren Erläuterungen zu Wittgensteins *Tractatus logico-philosophicus*, in denen sich Sätze solcher Prägnanz finden – etwa: „Die Suche nach dem Absoluten dominiert jeden Gedanken und jede Zeile" (178) –, dass sie ganze Tonnen Wittgenstein-Literatur zu Makulatur stempeln. Von dort zeichnet G. den Weg zum späten Wittgenstein der *Philosophische[n] Untersuchungen* mit ihren Angelpunkten „Lebensform", „Sprachspiel" und „Familienähnlichkeit", an denen sich dann die Sprechakttheorie von J. L. Austin bis J. Butler festmacht. Dem stellt G. dann eine knappe Skizze zum Strukturalismus von F. de Saussure über C. Lévi-Strauss bis M. Foucault an die Seite, wobei der für den Strukturalismus charakteristische Holismus inklusive seiner Eskamotierung des Subjekts bereits eine Brücke zur hermeneutischen Philosophie H.-G. Gadamers schlägt, für den – ähnlich wie schon für M. Heidegger – das Einbezogensein in den Strom von Sprache das Primäre gegenüber dem sprechenden Subjekt ist, dem allenfalls noch zuerkannt ist, ein Flackern im geschlossenen Stromkreis geschichtlichen Lebens zu sein, wie es in *Wahrheit und Methode* einmal heißt.[2] P. Ricoeurs groß angelegtes Projekt einer Philosophie der Narrativität wird demgegenüber als Programm einer „‚Wiedergewinnung des Sinns' wie des ‚Subjekts'" (218) beschrieben, aber immer und nur innerhalb des Mediums der Sprache, also gebrochen in den Erzählungen, Narrativen und Erinnerungen, durch die hindurch allein sich Identität konstituiert. Als Vermittlung und Zusammenführung sprachanalytischen und hermeneutischen Sprachdenkens lassen sich die Projekte der Universal- (J. Habermas) bzw. Transzendentalpragmatik (K.-O. Apel) beschreiben, die gegen einen „bodenlosen Relativismus" (224) von Sprachspielen eine kommunikative Transformation kantianischer Universalisierungsmotive vornehmen und diese intersubjektiv zugänglich in die Akte kommunikativen Handelns, speziell solche des Argumentierens, einlagern. Der bei Apel mit der nicht zirkelfrei zu unterlaufenden Unhintergehbarkeit des Argumentierens einhergehende Letztbegründungsanspruch – sozusagen die kontradiktorische Position zum Sprachspielrelativismus – hat bis heute (gerade auch in Teilen der katholischen Theologie) andauernde Debatten über Begründungs- und Rechtfertigungsstrategien ausgelöst (vgl. 230–231). Der „Anlehnung an die Sprache" subsumiert G. darüber hinaus auch die Rezeption des Pragmatismus von W. James und Ch. S. Peirce über J. Dewey bis R. Rorty, der bislang einzigen originär amerikanischen Philosophie. Das ist insofern nachvollziehbar, als der Pragmatismus im deutschsprachigen Raum bislang so gut wie ausschließlich als Zeichentheorie (Semiotik) und im Fall Rortys als Programm der Substitution von Philosophie durch Rhetorik rezipiert worden ist; der eigentliche Schwerpunkt namentlich Peirces gigantischen Œuvres, seine holistisch-monistische Metaphysik, ist hierzulande noch nicht einmal anfanghaft in den Blick gekommen. Abgeschlossen wird dieser Motivkomplex mit einem Blick auf J. Derrida und J.-F. Lyotard als Repräsentanten des Denkens der Differenz, das kraft des endlosen Verweisens von Zeichen auf Zeichen den okzidentalen Logozentrismus aufsprengen und so „den stammelnden und unfreien Sprache(r)n zur Selbstartikulation verhelfen soll" (255). Dass der darin implizierte radikale Fallibilismus am Ende die Differenz zwischen Wissenschaft und Philosophie einerseits, Mythos andererseits einebnet, findet G. nicht beruhigend (vgl. 250).

Den Abschluss des Werkes bildet derjenige Motivkomplex, von dem sich auch der Haupttitel des Buches herleitet: „Im Zeitalter der Extreme" (257–340). Im Zwielicht des Verdachts, die Gräuel des 20. Jh.s könnten auch durch das Versagen der Philosophie heraufgeführt worden sein, benennt G. zunächst mit „Auschwitz und Kolyma" (259) die *„negativen Geschichtszeichen"* (275), unter denen heute – wenn überhaupt – nur noch Philosophie getrieben werden kann. Er ist sich der Gratwanderung bewusst, die er mit diesem Ansatz zu meistern hat: einen Weg zu finden zwischen der Skylla einer Instrumentalisierung der Opfer und der Charybdis eines Verstummens, gar einer Erklärung des „Endes" aller Philosophie, die nur die Täter noch einmal und endgültig über die Opfer triumphieren ließe (vgl. 258–260). Dem kann nur ein adäquates Denken des Anderen entgehen, weshalb G. diesen Motivkomplex, der eine Gesamtübersicht über das ethische Denken in der Philosophie des 20. Jh.s bieten soll, mit Ausführungen über E. Levinas' zur kontrafaktischen Erstphilosophie ausgestalteten Ethik der Nächstheit, die ihr Maß subjektkritisch am Maß des Primats des Antlitzes des Anderen nimmt, und mit Th. W. Adornos flammendem Plädoyer für den „neue[n] kategorische[n] Imperativ" (272) des Eingedenkens des Singulären und der Würdigung des Besonderen an Mensch und Ding gegenüber allen diskursiven Begründungsansprüchen beginnt. Dieser prinzipiellen Sensibilisierung schließt G. einen Überblick über die seit den 70er Jahren des 20. Jh.s in Gang befindliche „[…] Rehabilitation der praktischen Philosophie" (277) an, der summarisch die wesentlichen ethisch-moralphilosophischen Diskurslagen Neoaristotelismus (Ritter-Schule, aber auch eine Generation später Ph. Foot und M. Nussbaum) versus Diskursethik (Apel/Habermas; A. Honneth fehlt trotz der ansonsten bis zur unmittelbaren Gegenwart durchgezogenen Linien), Liberalismus (J. Rawls) versus Kommunitarismus (M. Walzer, A. McIntyre, A. Etzioni), Utilitarismus (J. Bentham, J. Mill) versus Kantische Moralphilosophie nachzeichnet. Sozusagen quer zu all diesen Debatten verlaufen diejenigen Stränge gesellschaftskritischen und damit ethischen Philosophierens, die als *„Kritik totalisierenden Denkens"* (294) unter dem eher unglücklichen Sammelnamen „Postmoderne" zusammengefasst werden. Alle großen Kritikprogramme von I. Kant und K. Marx über W. Dilthey bis zur jüngeren Frankfurter Schule als unzureichend und erschöpft diskreditierend soll nach dem Bewusstwerden des Elends und der Entfremdungsmacht des Kolonialismus, des Rassismus, des Kalten Krieges, des Patriarchats und des Sexismus, des Euro- und Ethnozentrismus dem Denken und der Praxis alle Versuchung aufs Totalisierende ausgetrieben,

[1] Vgl. Schnädelbach, Herbert: Philosophie in Deutschland 1831–1933. Frankfurt a. M. 1983.

[2] Vgl. Gadamer, Hans-Georg: Hermeneutik I. Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. 6. Aufl. Tübingen 1990, 281.

soll dem Heterogenen, dem Ausgegrenzten und dem „Vielfall" (O. Marquard) eine Stimme geliehen werden. Und die neuen Informations- und Kommunikationsmedien mit ihren innovativen Formen von crossover-Vernetzung und Interaktivität tun das Ihre zu diesen Programmen der Brechung alles Identischen hinzu. Trotzdem sieht G. hinter all den heterogenen Stimmen dieser Postmoderne eigentlich nur zwei Motive wirksam: „‚Eröffnung' und ‚Ernüchterung'" (299). Oder anders: „Die Postmoderne besteht in dieser ständig reflektierten Gratwanderung zwischen Ausbruchsversuchen und Desillusionierungsstrategien." (303) Mit dem Hinweis auf die mediale Neuformatierung der Gegenwartskultur hat G. zugleich ein weiteres Segment der ethischen Reflexion intoniert: den Zusammenhang von „Ethik und Ästhetik" (309). Dieser ist nicht neu, sondern schon Thema bei demjenigen, mit dem G. seine Diagnosen zur Philosophie des 20. Jh.s eröffnete: Kierkegaard, der mit „ästhetisch" – im Gegensatz zu ethisch – „[…] auf ein eher betrachtendes, genießendes, wenig engagiertes Verhältnis zu einem Artefakt oder auch zum Leben anspielt" (ebd.). Ein solches im Medium *„ironisch-reflektierte[r]"* Indifferenz geführtes Leben, das den „[…] Komödien und Tragödien […]" (312) des Daseins eher zuschaut anstatt an ihnen teilzunehmen, sieht G. seit einiger Zeit und gegenwärtig flächendeckend zum Mainstream der westlichen Wohlstandsgesellschaften werden. Verschärft wird diese Tendenz für ihn zudem durch den Trend zur medial-ästhetischen Selbstinszenierung und v. a. die Verhübschungsstrategien, die den Körper zum Design-Projekt machen, von dessen Gelingen und Wirkung auf andere das Glück des Lebens erwartet wird (vgl. 328–340). G. gibt sich im Anschluss an R. Bubner überzeugt, dass „[…] die auf Verschönerung und Verbesserung angelegte Befreiung des Menschen sie [die Menschen; K. M.] nicht aus ihrer mitverschuldeten Unmündigkeit heraus-, sondern noch tiefer in sie hineinführt; […] dass, aufs ganze gesehen, die Ästhetisierung der Moral und der Politik eine Leichtigkeit des Seins vorgaukelt, die glauben macht, sich die Auseinandersetzung mit der anstrengenden Wirklichkeit ersparen zu können […]" (330). Diese auf Selbstverwirklichung justierten Lebensprojekte sind in der Regel in eine moralische Intuition eingelassen, die man „Ethik der Authentizität" (315) nennen kann – und das wäre durchaus ein orientierender Gedanke, wenn Authentizität nicht – wie soeben angedeutet – in den meisten Fällen eine inhaltsleere Chiffre für das ästhetisierende Spiel mit Patchworkidentitäten bliebe, sozusagen der Parole „Design" statt „Sein" folgte. Moralisch aufgeladene Intuitionen von Authentizität lägen philosophisch durchaus bereit, zum einen vorgedacht auf der existenzialistischen Spur von Kierkegaard über Heidegger und Jaspers bis (partiell zumindest) zum späten Foucault. Und monumental ausgearbeitet findet G. eine solche gefüllte Ethik der Authentizität in den Werken Ch. Taylors, zuletzt dargeboten in *A Secular Age*.[3] Authentizität kann für Taylor dort aufkommen, wo sich narzisstisch verkrümmte Individualismen aufbrechen lassen und das Lebensgefühl durch Kontakt mit Natur und Kunst, durch eine Kultur der Emotionen und durch das Verständnis des Todes „[…] als Ausweg aus den Beschränkungen des Lebens hin zu dem höchsten Aussichtspunkt, von dem aus das Leben seinen Sinn offenbart"[4], – also kurz durch Bezug auf Transzendenz und/oder Religion – vertieft wird.

G.s Sympathie gilt ersichtlich – und gerade angesichts der von ihm scharf kritisierten Option Rortys für die Ersetzung von Philosophie durch Rhetorik, die er gar eines demokratiegefährdenden „Terrors […] vom Inneren her" (326) zeiht – einem Programm wie demjenigen Taylors. Aber gerade dessen elementare Gelingensbedingung – die wie auch immer angelegte Auseinandersetzung mit Transzendenz – verschweigt G. (weshalb ich soeben auch Taylor im Original zitieren musste). Und das ist auch genau der Punkt, den ich der so glänzenden Studie G.s kritisch entgegenhalte: dass sie auf das Thema „Religion" so gut wie gar nicht zu sprechen kommt, obwohl diese Dimension selbstverständlich auch in der Philosophie des 20. Jh.s – und sei es in Gestalt radikaler Religionskritik – eine fundamentale Rolle spielt. Ich werfe G. in keiner Weise vor, dass er etwa nicht den einflussreichen Strang des christlich-katholischen Existenzialismus von P. Wust und H. U. von Balthasar über den frühen K. Rahner, E. Przywara, M. Müller und J. Pieper erwähnt – und auch nicht die Bedeutung der evangelischen Theologie von R. Bultmann, E. Fuchs und G. Ebeling für die Entwicklung der Hermeneutik des 20. Jh.s. Aber wie kann man einen Kierkegaard, einen Feuerbach (dieser Anti-Theologe der authentischen Liebe), einen Heidegger ohne Einbezug der Gottesfrage verstehen? Wie einen Wittgenstein, einen Apel, einen Peirce? Wo bleibt das Bewusstsein der Präsenz des prophetischen Gerechtigkeitspathos jüdisch-christlicher Provenienz in der gesamten gesellschaftskritischen Philosophie von Lukács bis Habermas – um von Levinas zu schweigen? Es ist ja alles andere als ein Zufall, dass Taylor sein Monumentalprojekt unter das Leitwort „Katholische Moderne"[5] gestellt hat (katholisch natürlich nicht im konfessionellen, aber eben doch eminent religiösen Sinn).

Indirekt allerdings wird dieser Defekt an G.s Studie auf philosophischer Ebene abgemildert (und das ist vielleicht die größte Provokation, die von diesem Buch ausgehen könnte): Den sachlichen Einstieg in seine Diagnosen nimmt G. nämlich mit dem Erzidealisten Fichte und dessen scharf geschnittenem Hinweis auf den Hiat zwischen Leben und Spekulation, also Daseinsvollzug und Philosophie, den zu schließen „[…] den eigentlichen Kampfplatz der Philosophie im 19. und 20. Jahrhundert" (23) ausmacht (vgl. 22–23). Und er endet sachlich mit seinem Hinweis auf das Authentizitätsprojekt Taylors, der – mag er in bestimmter Hinsicht gewiss (liberalistischer) Kommunitarist sein – ausweislich seines glänzenden Monumentalwerks über Hegel[6] tief in idealistischen Traditionen verankert ist und von ihnen zehrt. Könnte es sein, dass der ästhetisierenden und biopolitisch befeuerten Zerfaserung des Phänomens eines bewussten Lebens und des Phänomens „Mensch" insgesamt, mit deren Beschreibung G.s Buch abrupt endet, nur noch im Rekurs auf solche holistischen Intuitionen von weit her (und redimensioniert in das Format einer Metaphysik nach Kant) widerstanden werden kann? Dann hätte G. zugleich und sozusagen als Kollateraleffekt vorgeführt, wie das aussehen könnte, was man heute bisweilen „Vergegenwärtigung des Idealismus" nennt.

Münster Klaus E. Müller

[3] Vgl. Taylor, Charles: A Secular Age. Cambridge, Mass. / London 2007. Deutsch: Ein säkulares Zeitalter. Frankfurt a. M. 2009.

[4] Taylor: Ein säkulares Zeitalter, 1202.

[5] Vgl. Taylor, Charles: A Catholic Modernity? In: Heft, James F.: A Catholic Modernity? Charles Taylor's Marianist Award Lectures. Oxford 1999. 13–28. Vgl. dazu Buß, Gregor: Identität Religion Moderne. Charles Taylors Kritik des säkularen Zeitalters in Auseinandersetzung mit Stanley Hauerwas und Jeffrey Stout. Wien/Zürich 2009.

[6] Vgl. Taylor, Charles: Hegel. 5. Aufl. Frankfurt a. M. 1983.

Systematische Theologie

Bjergsø, Michael O.: **Kierkegaards deiktische Theologie**. Gottesverhältnis und Religiosität in den erbaulichen Reden. – Berlin / New York: Walter de Gruyter 2009. 280 S. (Kierkegaard Studies. Monograph Series, 20), ln. € 84,00 ISBN: 978–3–11–020729–3

1. Bei der vorliegenden Arbeit handelt es sich um die deutsche Übersetzung einer ursprünglich dänischsprachigen theol. Diss. an der Univ. Kopenhagen. Sie darf in mindestens dreierlei Hinsicht als innovativ gelten und erfüllt damit prima facie diejenigen Erwartungen, denen eine Doktorarbeit generell, insbes. aber eine auf geisteswissenschaftlichem Gebiet entsprechen muss. Erstens betritt sie in *thematischer* Hinsicht Neuland: Abgesehen von ganz vereinzelten Staatsarbeiten und Monografien (die letzte stammt m. W. von George Pattison: *Kierkegaard's Upbuilding Discourses*, 2002) und kaum mehr als einer Handvoll einschlägiger Aufsätze in Zeitschriften und Sammelbd.en (vgl. dazu 14–18) führt Kierkegaards unter eigenem Namen veröffentlichtes erbauliches Werk im Vergleich zur Forschung an den pseudonymen Texten nach wie vor ein Schattendasein; dies dürfte sich nach meiner Einschätzung durch B.s Arbeit zumindest ein Stück weit ändern, denn deren Überlegungen sind nicht nur in der Sache anregend, sondern sie belegen mit aller Deutlichkeit – und wenn ich recht sehe: durchaus im Sinne Kierkegaards –, dass die erbaulichen Texte sehr viel mehr Aufmerksamkeit verdienen, als ihnen bisher zuteil wurde. Zweitens scheint mir in *hermeneutischer* Hinsicht bemerkenswert, dass B. neben einer Reihe von Zusatztexten, v. a. *Einübung im Christentum* und *Taten der Liebe*, das *gesamte* erbauliche Werk in seine Untersuchung einbezieht (anders als z. B. Pattison) – freilich am Leitfaden einer nach inhaltlichen Gesichtspunkten vorgenommenen Auswahl aus allen einschlägigen Texten zwischen 1843 und 1851 (vgl. 5 u. 12f). Drittens und v. a. aber besticht die Studie durch ihren dezidiert *systematischen* Zuschnitt: Die einschlägigen Texte werden nicht nach äußerlichen (z. B. rein chronologischen) Gesichtspunkten geordnet und referiert, sondern auf der Basis entsprechender Leitthesen in einen werkgenetisch wie sachlich verbindlichen inneren Zusammenhang gestellt.

2. Wie sieht dieser Zusammenhang aus? Zunächst und dem Aufbau nach klar dreigliedrig: Auf die Einleitung (1–25) folgt ein Abschnitt über ‚die Existenz [des Menschen] in der Welt' (26–129), der ausgewählte Reden aus den Jahren 1843–45 interpretiert; daran schließt Teil zwei über ‚Gott in der Welt' an (131–194), dessen hermeneutischer Schwerpunkt auf den Reden 1847 sowie den *Taten der Liebe* (1847) liegt; für den abschließenden dritten Teil über ‚die Welt des Kreuzes' (195–274) stehen abgesehen von einigen späten Texten die sog. *Christlichen Reden* von 1848 sowie die *Einübung im Christentum* (1850) im Mittelpunkt. Bei näherem Hinsehen zeigt sich freilich, dass diese auf den ersten Blick rein chronologische bzw. werkgruppenspezifische Gliederung einer inneren Systematik folgt, in der sich auf höchst kunstvolle Weise ein ganzes Netz von triadischen Sachbezügen und Entsprechungsverhältnissen entfaltet:

	Struktur-element	Religionstyp	Theologietyp	Kierkegaard-Texte
Teil I.: Die *Existenz* in der Welt (26–129)	*Mensch* (als in Reue und Selbstverleugnung verwiesen auf Gott)	Religiosität *A*	Deiktische Theologie: *schöpfungstheologischer* Akzent	*Erbauliche Reden* (ER) 1843, 1844, 1845
Teil II.: *Gott* in der Welt (131–194)	*Gott* (im ‚Verweis' des Menschen auf den bzw. die Liebe zum Nächsten)	Religiosität *C*	Deiktische Theologie: *trinitäts-theologischer* Akzent	ER 1847, *Taten der Liebe* (1847)
Teil III.: Die Welt des *Kreuzes* (195–274)	*Welt* (als zu Christus als Versöhner ‚hingezogene')	Religiosität *B* (im Verhältnis zu A und C)	Traktische Theologie: *christologischer* Akzent	ER 1847, *Christliche Reden* 1848, *Einübung im Christentum* (1850), ER 1849, 1851

2.1 B. orientiert sich methodisch und hermeneutisch an drei anthropologisch-theologischen Leitthesen, die er als solche Kierkegaard unterstellt und der Interpretation des erbaulichen Werkes zugrunde legt. Erstens ist danach menschliche Existenz *strukturell relational*, d. h. als ein Selbstverhältnis bestimmt, das sich als solches vermittelt über ein gleichursprüngliches und irreduzibles Verhältnis zur Welt (hier vorverstanden als Mitwelt) und zu (etwas als) Gott konstituiert und durchhält (vgl. Vorwort, 3 u. 24). Zweitens kann menschliches Dasein im Vollzug der Aktualisierung dieser strukturellen Vorgaben nur dann glücken, wenn es im Selbst-, Welt- und Gottesverhältnis des Individuums zu einem bewussten Ausgleich dieser Strukturelemente kommt; ein solcher Ausgleich ist aber laut (B.s Lesart von) Kierkegaard nur im Medium des *christlichen Glaubens* möglich – jenem Medium nämlich, in dem und in dem allein der Einzelne nicht nur imstande ist, der unbedingten Verpflichtung zur Nächstenliebe als Ideal des Verhältnisses zur Mitwelt Folge zu leisten, sondern auch prinzipiell gutzuheißen und zu akzeptieren vermag, dass diese Verpflichtung integraler Bestandteil jenes ursprünglichen Gottesverhältnisses ist, in und zu dessen Verwirklichung er von Gott geschaffen wurde, zu dessen Realisierung er aber nunmehr – d. h. postlapsarisch – erneut durch Gott bzw. dessen Selbstoffenbarung in Christus instand gesetzt werden muss, insofern er sich ihr bislang als Sünder schuldhaft widersetzt und entzogen hat. Vor diesem Hintergrund ist drittens von einer unaufhebbaren *Kontinuität* zwischen dem Menschen als Geschöpf Gottes und als (gerechtfertigtem) Sünder, von humaner und christlicher Existenz (vgl. 4) und in Entsprechung dazu von einer bloßen Restituierung – und keiner vollständigen Annihilation – des Geschaffenen in seinem ursprünglichen Schöpfungssinn durch das göttliche Offenbarungshandeln auszugehen (vgl. 2, 128f, 162f, 177, 190, 261, 272, 274): Mit der und durch die Versöhnung Christi wird all das nur „*vollendet*, was dem Menschen im Grunde bereits gegeben war" (261; Hervorh. H. S.); es liegt hier mithin „keine Neuschöpfung im traditionell lutherisch-orthodoxen Verständnis (als eine andere *creatio ex nihilo*) [vor], sondern es […] geht um Neuschöpfung in der Perspektive der Erhaltung als fortwährende Durchführung der *creatio ex nihilo*" (261).

2.2 In der produktiven Spannung zwischen den genannten Polen entfaltet sich B. zufolge die Gesamttheologie des erbaulichen Werkes, und zwar mit der doppelten Stoßrichtung einer sog. deiktischen und traktischen Theologie. Deiktisch wird derjenige Theologietyp genannt, der dem Doppelgebot der Liebe entspricht (vgl. 190). Er fußt auf der – erbaulichen – Prämisse, dass sich der Mensch im unvermeidlichen Scheitern des Versuchs, eine gelingende Selbst- und Weltbeziehung aus eigener Kraft ins Werk zu setzen, qua Reue und Selbstverleugnung auf Gott bzw. das Gebot der Gottesliebe verwiesen sieht; dieser aber – so jedenfalls akzentuieren B. zufolge die früheren Reden sowie die *Taten der Liebe* – verweist den Menschen mit dem Gebot der Nächstenliebe seinerseits zurück an und in die Welt als den genuinen Ort (der Bewährung) des Gottesverhältnisses. In jener Spannung *und* Verknüpfung von Schöpfungs- und Offenbarungsperspektive, die laut Terminologie der *Nachschrift* für die Religiosität A charakteristisch ist (vgl. 272), findet sich also ein „unauflösliches Verhältnis zwischen Verwiesensein [auf Gott] und Hinweis" (190; vgl. 4 u. 264) an und auf die Welt, kurzum: ein Stück genuin deiktischer Theologie. Die Religion der erbaulichen Reden geht aber faktisch über das, was Climacus Religiosität A nennt, hinaus, und zwar in Richtung auf die von B. so genannte Religiosität C (vgl. 272). Denn der Gott, „den Kierkegaard hinter der deiktischen Theologie sieht, ist vor allem der christliche Gott der Trinität" (192) – jener Gott also, der vor dem Hintergrund von Auferstehung und Himmelfahrt Jesu den Geist an Stelle des letzteren gesandt und damit diejenige Liebe zur Mitwelt allererst möglich gemacht hat, die Gott als „Gott in der Welt" (272) und diese als den genuinen Ort (der Bewährung) des Gottesverhältnisses zu begreifen lehrt.

2.3 Während die christologische Perspektive in den einschlägigen Texten bis ca. 1847 zwar durchaus Berücksichtigung findet, hier aber trinitätstheologisch integriert und überboten wird, dominiert sie auf Kosten aller anderen Aspekte das erbauliche Spätwerk und hier v. a. die *Einübung im Christentum* von 1850. Deren ‚traktische' Theologie der Nachfolge, die als solche ganz und gar vom radikal entweltlichenden Grundgedanken des Hingezogenseins zur Hoheit des Gottmenschen auf Kosten jedes Verhältnisses zur (Mit-)Welt beherrscht wird, markiert nach Ansicht des Autors eine weitgehende und theologisch durchaus nicht unproblematische Rückkehr zur christologischen Engführung im Christentumsverständnis der *Nachschrift* i. S. der Religiosität B (vgl. 4, 251, 253ff, 265, 269). Die v. a. von Anticlimacus favorisierte Form der Religiosität ist in einem derart hohen „Maße christozentrisch […], dass sie einer Schöpfungstheologie keinen Platz mehr einräumt, weder als Ausgangs- noch als Zielpunkt, und die einen trinitarischen Gottesbegriff weder voraussetzt noch entfaltet" (4). Während also der Gott der deiktischen Theologie von sich weg auf die Welt weist, verweist der Christus der traktischen Theologie nurmehr „auf sich selbst: ‚kommt zu mir'" (254).

3. B.s Untersuchung scheint mir in systematisch-theologischer Hinsicht nicht zuletzt deshalb verdienstvoll, weil sie einen originellen und werkgenetisch wie sachlich differenzierten Vorschlag zur Beantwortung der nach wie vor kontrovers diskutierten Frage macht, ob und inwieweit die Religion des erbaulichen Werkes der sog. Religiosität A oder B (in der Terminologie der *Nachschrift*) – oder keiner von beiden – entspricht. Aber auch darüber hinaus und ganz allgemein kann den Überlegungen des Autors, abgesehen von einer Reihe treffender Einzelbeobachtungen (vgl. z. B. 29, 41, 58, 82, 91, 110, 112, 145, 148, 170, 204, 224, 254, 267), ein beeindruckend hohes Maß an theologischer Sachkenntnis, hermeneutischer Sensibilität, methodischer Umsicht sowie eine ausgeprägte Eigenständigkeit und Reflexionsstärke im systematischen Zugriff attestiert werden. Gewisse Schwächen, Einseitigkeiten und wohl auch regelrechte Fehler sind freilich ebenso wenig übersehbar: So wirken die religions- und theologiespezifischen Äquivalente innerhalb der gliederungstechnisch bzw. binnensystematisch leitenden Triadik allzu konstruiert, um wirklich überzeugen zu können. Analog hierzu scheint mir die Kontrastierung von deiktisch-trinitarischem und traktisch-christologischem Gottesbild bei Weitem zu schroff – nicht zuletzt deshalb, weil (wie B. selber sieht: vgl. 192f) Trinitätsgedanke und/oder Pneumatologie bei Kierkegaard in der Tat eher schwach ausgebildet sind. Einige der systematisch besonders selbstständigen Passagen des Buches lassen es daher bezeichnenderweise an verifizierenden Quellenbelegen fehlen. Im Dienste der von B. favorisierten Kontrastierung zwischen den beiden genannten Religiositätsformen hätte m. E. auch der Titel des Buches anders lauten sollen, z. B.: ‚Von der deiktischen zur traktischen Theologie. Gottesverhältnis und Religiosität in Kierkegaards erbaulichen Reden'. Ein kaum entschuldbares Manko liegt ferner darin, dass im einleitenden Forschungsüberblick (vgl. 14–18) einerseits ausschließlich dänischsprachige Arbeiten Berücksichtigung finden, andererseits zwei der äußerst raren Monografien zum Thema schlicht ignoriert werden (neben der eingangs erwähnten Arbeit von George Pattison Hermann Deusers Diss. über *Die paradoxe Dialektik des politischen Christen*, 1974). Dass Merold Westphal in seinem Kommentar zur *Nachschrift* bereits 1996 für Begriff und Sache einer eigenständigen Form von Religiosität C im Kierkegaardschen Œuvre votiert (vgl. *Becoming a Self*, 1996, 197), ist dem Autor entweder unbekannt oder jedenfalls keiner Erwähnung wert. Neben einer Reihe formaler Fehler (vgl. 9, 35, 110, 122, 193, 206, 218, 220, 232, 234, 247, 255, 260, 262, 278) treten gelegentliche dänisierende Kuriositäten in der ansonsten durchweg gelungenen und sprachlich klaren, ja streckenweise geradezu eleganten deutschen Übersetzung auf: z. B. S. 43 (‚Voraussagungen' statt ‚Voraussagen'); S. 126 (‚Wiederschöpfung' statt ‚Wiedererschaffung'); S. 153 (‚in erster Reihe' statt ‚in erster Linie'); S. 193 (‚Altartisch' statt ‚Altar').

4. Fazit: Mit B.s Buch liegt eine im besten Sinne anregende, weil systematisch-theologisch ebenso eigenständige wie diskussionswürdige Studie vor, der – eben deshalb – nicht nur innerhalb, sondern auch außerhalb der Kierkegaard-Forschung im engeren Sinne zahlreiche aufmerksame Leser zu wünschen sind.

Frankfurt a. M. Heiko Schulz

Pilipenko, Evgeny: **Person im Sakrament**. Systematische Analysen der Entwürfe katholischer Theologen des 20. Jahrhunderts mit einem Brückenschlag zum Dyotheletismus. – Regensburg: Friedrich Pustet 2010. 264 S., pb. € 34,90 ISBN: 978–3–7917–2291–7

Zwei Naturen in einer Person: Die Bestimmungen des Konzils von Chalcedon 451 bereiteten den christologischen Streitigkeiten in der Alten Kirche kein Ende, sondern trugen eher zu ihrer fortgesetzten Steigerung bei. Um eine Streiteskalation zu vermeiden, den sog. Monophysiten entgegenzukommen und die radikal nestorianische Annahme zweier Subjekte im Inkarnierten abzuweisen, wurden auch

von Theologen, die grundsätzlich chalcedonisch dachten und den Dyophysitismus verteidigten, monenergetische und monotheletische Ansätze in Vorschlag gebracht, um die dringend nötige Vermittlung zu leisten. Doch statt dieser ergaben sich neue Kontroversen, bis schließlich nach langen theologischen und politischen Wirren das Reichskonzil von Konstantinopel 680/81 unter kaiserlicher Leitung den Monenergismus und Monotheletismus zugunsten der Lehre von zwei Energien und zwei Willen in der Person des Gottmenschen Jesus Christus verwarf. Im Westen wurde diese Entscheidung unterstützt, während sie in Teilen des außerbyzantinischen Ostens auf erheblichen Widerstand stieß.

Nach Maßgabe des dritten Konzils von Konstantinopel sind in Jesus Christus sowohl zwei Willen bzw. natürliche Weisen des Wollens als auch zwei natürliche Tätigkeiten ungetrennt, unveränderlich, unteilbar und unvermischt in personaler Einheit verbunden. Sie sind weder einander entgegengesetzt noch unmittelbar identisch, sondern auf differenzierte Weise eins dergestalt, dass der menschliche Wille samt den aus ihm hervorgehenden Tätigkeiten dem göttlichen vollkommen entspricht, ohne deshalb aufgehoben zu werden und aufzuhören, ein eigener Wille zu sein. Es ist im Gegenteil so, dass Wollen und Tun des Menschen Jesus Christus gerade in der gegensatz- und widerspruchslosen Übereinstimmung mit dem Logoswillen und seiner göttlichen Energie ihre menschliche Bestimmung realisieren, wie denn der Logos seinerseits als willentlich und tätig aufgeschlossen für das Selbstsein menschlichen Wollens und Tuns zu gelten hat (vgl. DH 553–559). Ins Soteriologische gewendet bedeutet die christologische Aussage, dass Jesus Christus das eine Heil für Menschheit und Welt zugleich auf göttliche und menschliche Weise will und wirkt, wie dies seiner gottmenschlichen Person gemäß ist.

Im letzten Paragraphen von Evgeny Pilipenkos systematischer Analyse ausgewählter Entwürfe katholischer Sakramentstheologie des 20. Jh.s wird der Vorschlag unterbreitet, dem christologischen Dyotheletismus eine Grundlegungsfunktion für den modernen Sakramentsdiskurs zuzuerkennen. Dieser Vorschlag ist bemerkenswert und eröffnet Perspektiven, die nachgerade in ökumenischer Hinsicht interessant sind. P. ist orthodoxer Theologe und lehrt derzeit am Doktorandenkolleg des Moskauer Patriarchats. Vorliegende Diss. wurde von Thomas Bremer wissenschaftlich begleitet und im Sommersemester 2009 von der Kath.-Theol. Fak. der WWU Münster als Diss. angenommen. Wesentliches Ziel der Untersuchung ist es, den personal-interaktiven Sinn der christlichen Sakramente herauszuarbeiten und einem interkommunikativen Sakramentsverständnis zum Durchbruch zu verhelfen. Dazu werden umfangreiche Fallstudien zu vier exemplarischen Konzeptionen vorgelegt, zu Odo Casel (Person im mystischen Kultraum), Karl Rahner (Menschliche Existenz und die Symbolvollzüge der sakramentalen Gnade), Edward Schillebeeckx (Sakramentale Gottesbegegnung als Realisierung der gott-menschlichen Intersubjektivität) und Lothar Lies (Das Sakrament als perichoretisches Ereignis der personalen Koinonia). Die Abfolge der Studien will als Klimax verstanden sein, sofern die Erfassung des Sakraments als interpersonaler Wirklichkeit in der Konzeption von Lies nach P.s Urteil ihren vorläufigen Höhepunkt erreicht hat. Während die Ansätze Casels und Rahners „in vielerlei Sicht noch stark ontologisch und monistisch" (13) geprägt seien, ohne die Stellung der Person im Sakrament einfachhin zu verkennen, werde der Aspekt existentieller Interaktivität und Intersubjektivität von Schillebeeckx bereits sehr viel breiter in die kultischen Vollzüge der Kirche integriert, um schließlich bei Lies die sakramentstheologische Gesamtperspektive zu bestimmen. Lies' betont personalistische Methode stelle das sakramentale Geschehen klar und deutlich als einen interkommunikativen Vorgang heraus, in dem sich göttliche und menschliche Wirklichkeit in personaler und dialogischer Weise perichoretisch durchdringen.

Um genauer zu verstehen, was damit gemeint ist, muss man den Perichoresebegriff von Lies und seine These näher ins Auge fassen, wonach Person an sich selbst eine perichoretische, kommunikative Wirklichkeit sei. Die Personalität von Personen besteht in ihrer Selbstunterscheidung und simultanen Beziehung zu dem, was sie nicht unmittelbar selbst sind, namentlich zur Personalität anderer Personen. Person ist, was sie ist, nicht ohne das Andere ihrer selbst, sondern in, mit und durch dieses. Das Wesen von Personsein ist somit nur dialektisch, näherhin so zu erfassen, wie dies vom trinitarischen Verhältnis der wesenseinen Personen der Gottheit Gottes gilt. Die Dreieinigkeitslehre bildet bei Lies entsprechend das Fundament der Sakramentstheologie, freilich dergestalt, dass die christologischen und pneumatologischen Implikationen und Folgen dieser Grundlegung stets zu bedenken sind. Müsste doch die trinitätstheologische Lehre von der Perichorese missverstanden werden, wenn sie nicht elementar auf die christologische bezogen wäre, derzufolge sich in Jesus Christus Gott und Mensch in der ihnen je angemessenen Wechselseitigkeit personal durchdringen, damit sich in der Kraft des Geistes jene *communicatio* vollziehe, ohne welche weder das Heilsgeschehen selbst noch das sakramentale Heilsereignis zu fassen ist, in dem das Heilsgeschehen sich real präsentiert. Die anthropologischen, ekklesiologischen und sonstigen Aspekte der Sakramentswirklichkeit sind von daher zu begreifen.

Sakramentale Realität hat als wirksame Wirklichkeit personaler Kommunikation Gottes und des Menschen zu gelten, wie sie in der Offenbarung der göttlichen Trinität in der gottmenschlichen Person Jesu Christi beschlossen und im Geist erschlossen ist. Bereits in dem Lies-Kap. hat P. auf die Schwierigkeit hingewiesen, welche ein streng monopersonales Verständnis der hypostatischen Union göttlicher und menschlicher Natur in Jesus Christus einem konsequent kommunikativ-dialogischen Verständnis der Christologie bereitet. Zur Behebung dieser für die Gesamttheologie und nachgerade für die Sakramentstheologie gravierenden Schwierigkeit soll der im Laufe der Dogmengeschichte der Alten Kirche ausgebildete Dyotheletismus hilfreich sein. Nach P. ist eine recht verstandene dyotheletische Christologie in der Lage, die personale Gottmenscheinheit Jesu Christi nicht lediglich im Sinne der traditionellen Lehre von der Idiomenkommunikation als gegenseitige Mitteilung und als Austausch von Eigentümlichkeiten der beiden Naturen zu begreifen, sondern im Sinne einer personhaften Begegnung. Dabei muss die Tatsache, dass nach traditioneller Lehre der Logos die Hypostase bzw. den hypostatischen Einheitsgrund des Gottmenschen bildet, kein zwangsläufiger Hinderungsgrund sein, die Beziehung Gottes und des Menschen in Jesus Christus als Begegnung im Sinne einer beiderseits personal bestimmten *communio* bzw. *communicatio* zu bestimmen. Vorausgesetzt ist dabei aber, dass das Verhältnis von Logos und Menschsein Jesu nicht nach Maßgabe einer Subsumtionslogik, sondern in der Logizität wechselseitiger Anerkennung verstanden wird, die Alterität nicht in Gegensatz zu Identität setzt. Der Logos expliziert sich im Anderen der menschlichen Natur Jesu Christi und ist gerade so, was er ist und wozu er sich selbst bestimmt hat. Der Mensch Jesus hinwiederum vollendet seine selbstbestimmte Individualität und personale Eigenheit gerade darin, dass er nichts anderes will und tut, als was dem göttlichen Logos gemäß ist. Eben diese Logizität wechselseitiger Selbstexplikation im Anderen (und zwar unter Wahrung des jeweiligen Andersseins) will P. aus der Tradition des christologischen Dyotheletismus heraus entwickeln, um eine Einheit denken zu können, in der Identität und Alterität paritätisch in Geltung stehen, wie das unter personalen Bedingungen unverzichtbar ist.

Werden die synergetisch-konkreativen, dynamisch-voluntativen Aspekte des christologischen Dyoenergismus und Dyotheletismus, die auf wechselseitige Durchdringung und perichoretische Kooperation göttlichen und menschlichen Willens und Wirkens hin angelegt sind, in Struktur und Verständnis der Sakramente integriert, dann wird es viel glaubwürdiger gelingen, deren personal-interaktive Aspekte ohne Verluste ihrer naturhaft-ontologischen Dimension darzulegen. Auf diese These ist P.s gesamte Untersuchung angelegt. Sie bildet ihren Skopus und ihre eigentümliche Pointe, die im Schlussparagraphen konzentriert zur Geltung kommt, wo die Lehre von den zwei Energien und Willen in Jesus Christus v. a. in der Form bedacht und diskutiert wird, die ihr Maximus Confessor gegeben hat. Dies geschieht auf außerordentlich anregende und hoch spekulative Weise, wobei die Diktion gelegentlich die Grenzen, die kommunikativer Verständigung gesetzt sind, überschreitet und hinter sich lässt. Vielleicht kann in diesem Zusammenhang Hegels Lehre vom spekulativen Satz weiterhelfen, wie überhaupt eine Erweiterung des Horizonts auf neuzeitliche Theoriebildungen und Systemkonzeptionen moderner Philosophie für die Durchführung des Anliegens des Vf.s hilfreich sein könnte.

Was P. über den menschlichen Willensvollzug als integratives Element des Erlösungsmysteriums Christi, zu Präzisierungsversuchen des neuchalcedonischen Hypostasenbegriffs, zu Synergie und Willenskooperation göttlicher und menschlicher Natur in Jesus Christus, zu ihrem wechselseitigen Zusammen- und personalen Übereinkommen, zur Aufhebung des Gegensatzes von Aktivität und Passivität im Personleben des Gottmenschen oder zur Verbindung von Natur und Personalität in ihm ausführt, ist äußerst spannend. Spannend ist auch, wie er sich im Interesse einer synergetisch und willentlich-personalen Koinonia von Gott und Mensch in Jesus Christus mit dem Versuch auseinandersetzt, die Identität des Gottmenschen durch einen gnomischen Einheitswillen zu gewährleisten, was P. unter Berufung auf die orthodoxe Tradition als eine unstatthafte, monovoluntative Unifizierung des Christusereignisses zurückweist. Wie unter den Bedingungen dieser Kritik konstruktiv zu gewährleisten ist, dass die hypostatische Einheit Jesu Christi nicht in den Dual zweier Willens- und Wirksubjekte auseinanderfällt, wäre einer eigenen Diskussion wert. Zu ihr gibt P. wichtige Anregungen, die theologisch in hohem Maße bedenkenswert sind. Dies gilt auch in sakramentstheologischer Hinsicht. Doch wäre noch präziser, als in P.s Studie geschehen, das Verhältnis zu klären, das zwischen Sakramententheologie und Christologie als Lehre von der Ursakramentalität Jesu Christi waltet.

P. spricht von einer allgemeinen Modell-, von einer Urbild- bzw. archetypischen Vorbildfunktion und programmatischen Bedeutung, die der Christologie in sakramentstheologischer Hinsicht zukommt. Das ist nicht falsch, aber doch nicht differenziert und präzise genug. Zu erwarten wäre eine solche Präzisierung und Differenzierung, wie P. zum Schluss seiner Arbeit selbst mit Recht vermerkt, von einer Pneumachristologie, welche „die schöpferisch erneuernde Präsenz und damit höchst konstitutive Rolle der Geistperson im Mysteriumereignis

Christi schrift- und erfahrungsgerecht auszuloten" (244) hätte. Im pneumatologischen Kontext einer entsprechenden Geistchristologie wäre nicht nur der differenzierte Zusammenhang von Ursakramentalität Jesu Christi und den kirchlichen Sakramentsvollzügen über die bei P. gegebenen Andeutungen hinaus zu bestimmen, sondern zugleich zu bedenken, was es mit der vom Vf. erstaunlich wenig in Anschlag gebrachten Geistlosigkeit und Geistwidrigkeit von Bosheit und Sünde und mit dem ebenso unbegreiflichen wie faktischen Tatbestand eines grundlos in sich verkehrten Menschenwillens und eines menschlichen Wirkens auf sich hat, das mit Fleiß darauf ausgerichtet ist, den Grund seiner selbst mutwillig zu verwirken. Die gesteigerte Wahrnehmung solcher hamartiologischer Gesichtspunkte müsste zugleich Anlass geben, die inkarnationstheologische Orientierung der Christologie zwar selbstverständlich nicht aufzugeben, aber mit der nötigen staurologischen und ostertheologischen Konzentration zu verbinden. So wäre zugleich einem wesentlichen Anliegen evangelischer Theologie in ökumenischer Aufgeschlossenheit Rechnung getragen.

München Gunther Wenz

Miggelbrink, Ralf: **Lebensfülle**. Für die Wiederentdeckung einer theologischen Kategorie. – Freiburg: Herder 2009. 264 S. (Quaestiones disputatae, 235), kt € 26,00 ISBN: 978–3–451–02235–7

Können wir vom Leben reden, ohne dabei in die Abstraktion zu verfallen? Vom konkreten menschlichen Leben, wie es in Vielfalt und Dynamik nie in seiner Gänze überschaubar ist? Wir können es und wir müssen es, wenn wir unser christliches Credo ernst nehmen und in die heutige Zeit hineinsprechen wollen. Denn gerade die biblische Tradition hat hier ihr Ureigenstes zu bieten. Diese These entfaltet der Essener katholische systematische Theologe Ralf Miggelbrink auf 260 anregenden Seiten dieser *Quaestio Disputatae*. Sie stellt eine beherzte Streitschrift für eine lebensbezogene Theologie des Wirkens Gottes dar, deren Kernelemente die biblische Metapher der Fülle (Gottes), *pleroma*, die Rede von der Leiblichkeit im Zusammenhang von Auferstehung und Inkarnation sowie eine prozessual und intersubjektiv verstandene Pneumatologie sind, die mit der Rezeption jüngerer philosophischer und sozialwissenschaftlicher Gabe-Theorien verbunden werden. Heraus kommt eine bis in die Trinitätslehre durchbuchstabierte und aus allen konfessionellen Traditionen schöpfende Theologie des Lebens als Lebensfülle, das in seiner Dynamik und Vielfalt aus Gottes Hand empfangen werden will, uns zu Verstehen und Gestalten in unverzichtbarer Bezogenheit zum Anderen hin und vom Anderen her aufruft, das zu Freude, Dank und Staunen verlockt und in Notzeiten zum Ausharren in Widerstand und Ergebung ermutigt.

Dieses Leben nennt das Johannesevangelium *pleroma*, Lebensfülle. Der Name ist nicht nur Schall und Rauch, sondern höchst ernst zu nehmen, denn er stellt die biblische Gegenposition zu gegenwärtigen außertheologischen Positionen dar. Der Vf. entfaltet sie in drei Kap.n:

Der Ausgangspunkt des ersten Kap.s „Leben in der Mangelobsession" (22–67) bildet die klare Abgrenzung von Lebenskonzepten in Ökonomie und evolutionstheoretischer Soziobiologie. Ihnen wird eine zugrundeliegende Mangel-Fixiertheit bescheinigt, in der Leben als letztlich notwendiger egoistischer Konkurrenzkampf um Ressourcen beschrieben wird. Das zweite Kap. „Kultur der Lebensfülle" (74–164) mündet in die christliche Tradition einer von biblischer Perspektive getragenen Wirklichkeitssicht, die inmitten der Erfahrung von Not und Konkurrenz, wie sie sich auch im Leiden und Sterben Jesu zeigte (150ff), von einer intersubjektiven Gegen-Dynamik des Gebens und Empfangens bestimmt ist, in der sich die qualitative Fülle des Lebens Gottes realisiert und die somit der Welt des „individualistische(n) Schachern(s) um das eigene Überleben" (140) etwas entgegenzusetzen hat. Dass dies nicht nur ein schöner Traum frommer Christenmenschen ist, sondern auch außerhalb ihres Diskurses plausibel ist, erweist sich dem Vf. an allerlei nicht biblisch initiierten Erkenntnissen und Denkentwicklungen in lebensphänomenologischen Diskursen (74–105) sowie im theologisch rezipierten sozialwissenschaftlichen „Gabedenken" im Anschluss an Marcel Mauss (105–164).

Im dritten Kap. „Theologie der Lebensfülle Gottes" (165–261) werden die bisher gesponnenen Fäden dogmatisch zusammengebunden. Das geschieht in einer Fülle-theologischen Revision von Pneumatologie (166–198) und nonstaurischer Inkarnationslehre nach Irenäus sowie des neu gelesenen Thomas v. Aquin (199–216). Beides führt schließlich zu einer kleinen Dogmatik der „pleromatischen Theo-logie" (216–261) mit insgesamt acht Themen, von Kenosis über Gotteserkenntnis, Gottes Gerechtigkeit, Eschatologie und Häresie, deren interessantesten Teil vielleicht die an Joseph Scheeben angelehnte Trinitätsspekulation darstellt, die die Dreiheit nicht personal, sondern in der Dynamik von Gabe, Geburtlichkeit und Beziehungshaftigkeit entfaltet (239ff). Am Ende staunt man also nicht schlecht, was auf 260 Seiten alles untergebracht werden konnte!

Was kommt heraus? Der Grundzug der gottgegebenen Lebensfülle liegt in einer Würdigung der Wirklichkeit als Vielfalt des Lebens, mit der der Autor sich gegen eine Tendenz zur „Entwichtigung" der Wirklichkeit in theologischem Denken, z. B. in idealistischen oder transzendentalphilosophisch geprägten Ansätzen, wehren will. Auch Traditionen der Askese werden kritisiert (213f und passim). Ein Leben, das sich der Fülle Gottes verdankt, zielt nicht auf Abkehr von allem Leiblichen, sondern auf dessen Würdigung als Wahrnehmung der inkarnativen Gegenwart Gottes. Damit treten Vielfalt, Intersubjektivität und Prozessualität als Charakteristika eines von Gott permanent als Gabe angebotenen Lebens ins Zentrum dieser Theologie. Diese Lebendigkeit wird nicht in rechter Weise wahrgenommen, wenn sie an messbarer Quantität mit mechanistisch-kausallogischen Ursprungsmodellen zu erfassen versucht wird. Für Christenmenschen gerät sie vielmehr als Ausrichtung auf die Ermöglichung von Lebensvielfalt der Anderen *im* eigenen Leben und durch das eigene Leben in den Blick, wobei das Motiv der *imitatio dei* stets unterschwellig mitläuft.

Woher kann man nun dies alles wissen? Diese Frage ist in allen drei Kap.n des Buches gegenwärtig. Vermieden werden sollen: Biblizismus und Fideismus, ein steiles Konzept von Letztbegründung sowie eine mechanistische Kausal-Ursprungslogik. Deutlich zielt der Autor auf ein Konzept, mit dem die theologisch skizzierte schöpferische Vielfalt des Seins auch als rational denknotwendig erwiesen werden kann (bes. 229–235). Die Lebensfülle wird vom Menschen im verstehenden Geist Gottes deutend freigelegt aus sozusagen noch rohen naturhaften Voraussetzungen des Lebens gedacht. Im Grunde in einer Kombination aus *analogia entis* und *analogia fidei* soll menschliches lebensgestaltendes Handeln im Empfangen der Lebensfülle Gottes als Partizipation am göttlichen Schöpfungswirken verstanden werden, sodass sich damit ein steil duales Verhältnis von Gott und Welt verbietet. Damit verbunden wird eine rechtfertigungstheologisch untermauerte Kritik an Konzeptionen, die auf dem neuzeitlichen autonomen Subjekt aufruhen, wie auch eine kritische Re-Vision der Rede vom Gehorsam gegenüber Gott.

Das Buch kann also als Plädoyer für eine bewusst erfahrene Lebensgestaltung verstanden werden, die von der Realität eines gottermöglichten erfüllten Lebens in Intersubjektivität und unerschöpflicher Vielfalt ausgeht, das es am je eigenen Lebensort wahrzunehmen, zu achten und zu formen gilt. Auch die Integration der Erfahrung von Scheitern und Schuldigwerden gehört dazu. M. vermeidet den Ausdruck „aktiv gestalten", redet stattdessen von Hingabe oder davon, „das eigene Leben durchprägen [zu] lassen" (260). Manchmal stellt sich der Eindruck ein, dass der aus der Lebensfülle Gottes lebende Mensch hier passiver und abwartender wirkt, als es der theologischen These nach nötig wäre. Vielleicht ist das schon ein Effekt der noch keimhaft hinter allem stehenden Ontologie, in der die eigentliche Aktivität der Lebensgestaltung eine immer schon vorhandene Grundströmung Gottes ist? Oder ist es einfach der Preis, der mit der dual-typologischen Entweder-Oder-Konzeption des Buches – Fülle statt Mangel, Leben statt Tod, Hingabe statt egomanischer Selbstbehauptung – gezahlt werden muss? Der Mut zur Typologie macht dieses Buch sehr lesbar, aber er riskiert auch Generalisierungen, die stutzig machen. V. a. auf den letzten acht Seiten der „Häresiologie" münden sie in ein forsches Plädoyer für klare christliche Wahrheitserkenntnis und Postmoderne-Schelte, bei der nicht immer sicher ist, ob im Eifer des Gefechtes die Intentionen des zudem nur in Andeutungen identifizierten Gescholtenen wirklich unverkürzt und in notwendiger kategorialer Differenzierung wahrgenommen werden. Das mit diesem Kampfruf Transportierte freilich, eine äußerst originelle und ernsthaft theologisch vergewissernde Ermutigung zum Leben aus der Lebensfülle Gottes, hat die Rez.in dankbar und mit unbedingter Weiterempfehlung schon als Entschädigung für diesen Lärm empfangen.

Oldenburg Ulrike Link-Wieczorek

Ökumene und interreligiöser Dialog

Personen-Lexikon Ökumene. Im Auftrag des Johann-Adam-Möhler-Instituts für Ökumenik hg. v. Jörg Ernesti und Wolfgang Thönissen. – Freiburg i. Br.: Herder 2010. 248 S., kt € 19,95 ISBN: 978–3–451–30600–6

Bekanntlich bieten Jubiläen einen willkommenen Anlass für geschichtliche Rückschau und Vergewisserung über das Erreichte. Das vorliegende Lexikon verdankt sich dem 100-jährigen Jubiläum der ökumenischen Bewegung, als deren Geburtsstunde gemeinhin die erste Weltmissionskonferenz 1910 in Edinburgh gilt. Als kleines „Who is Who" der Ökumene porträtiert es einzelne Personen – Geistliche, Theologen und Laien – aus allen konfessionellen Traditionen, die in herausragender Weise die ökumenische Bewegung geprägt und vorangebracht haben.

Vorgestellt werden insgesamt 147 Personen (davon 63 röm.-kath., 38 ev.-luth. bzw. ev.-reform., 25 orth., 11 anglik. und 10 freikirchl./pfingstl.). Die einzelnen Artikel informieren jeweils knapp und prägnant über die Biographie, das

Wirken und die theologischen Impulse der einzelnen Persönlichkeiten. Hinweise auf wichtige Primär- und Sekundärliteratur beschließen jeden Artikel. Das mit knapp 250 Seiten kurzgefasste Lexikon ist nach Auskunft der Hg. als eine „bio-bibliographische" Ergänzung zu den verschiedenen vorliegenden Darstellungen der Geschichte der ökumenischen Bewegung und dem vor Kurzem neu herausgegebenen, umfänglichen „Lexikon der Ökumene und Konfessionskunde" zu verstehen. Der begrenzte Umfang des Werkes verlangt natürlich eine Auswahl und Beschränkung. Die Vielzahl und Interpretationsbedürftigkeit der von den Hg. selbst genannten Auswahlkriterien, die zu berücksichtigen waren, zeigen die nicht unerheblichen Schwierigkeiten einer begründeten Auswahl und entsprechend ihre prinzipielle Angreifbarkeit. Als Hauptkriterium der Auswahl gilt „der Beitrag, welchen der jeweilige Theologe (oder die Theologin) zur Entwicklung des ökumenischen Gedankens geleistet hat" (7). Als weitere Auswahlkriterien werden genannt: Die Beachtung der Zugehörigkeit zu unterschiedlichen Kulturkreisen, Nationalitäten, Konfessionen, die Repräsentanz der drei großen Stränge der ökumenischen Bewegung (Missionsbewegung; Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung; Bewegung für praktisches Christentum), die verschiedenen Fachgebiete der Theologie, Vertreter der Dialogökumene, Geistliche und Laien, bereits verstorbene wie noch lebende Persönlichkeiten. Bei der nationalen Zugehörigkeit der vorgestellten Personen zeigt sich – aus ökumenegeschichtlichen Gründen verständlich – ein Schwerpunkt auf dem deutschsprachigen und angelsächsischen Bereich. Bei der Auswahl der orthodoxen Theologen ist der hohe Anteil von Exilrussen (z. B. Bulgakov, Evdokimov, Florovsky) augenfällig, aber auch nicht überraschend, weil ihr Lebenskontext unmittelbar zur ökumenischen Auseinandersetzung mit anderen Konfessionen und den westlichen Theologien herausforderte. Bei der konfessionellen Zugehörigkeit fällt das zahlenmäßig deutliche Übergewicht römisch-katholischer Persönlichkeiten auf. Der Hinweis der Hg. auf die forschungsgeschichtlich gebotene und sicher auch begrüßenswerte Einbeziehung römisch-katholischer Theologen, die bereits vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil ökumenisch initiativ und engagiert waren (z. B. Metzger, Grosche, Jaeger), erklärt dieses Übergewicht wohl nur bedingt. Aus dem Bereich der Freikirchen erhalten die Methodisten – ökumenegeschichtlich zu Recht – besonderes Gewicht (z. B. Mott, Potter, Wainwright). Aber auch das Spektrum der gegenwärtig stark anwachsenden Pfingstkirchen kommt mit profilierten Theologen wie McGee und Du Plessis zumindest in den Blick. Betrachtet man die Personenauswahl unter Rücksicht der verschiedenen theologischen Fachgebiete, so zeigt sich ein Schwerpunkt auf der systematischen Theologie (Barth, Balthasar, Congar, Rahner, Fries, Lehmann, Kasper, Küng, Schlink, O. H. Pesch, Pannenberg, Moltmann) und der Kirchengeschichte (Lortz, Manns, Iserloh, Pfnür, B. Lohse). An namhaften Vertretern der Dialogökumene begegnen z.B. Gassmann, H. Meyer, Vischer. Neben den Fachtheologen werden herausragende Persönlichkeiten der geistlichen Ökumene (z. B. Couturier, Metzger, R. Schütz) ebenso wie kirchenleitende Vertreter (Pius XI., Pius XII., Johannes XXIII., Paul VI., Johannes Paul II., Benedikt XVI., Jaeger, Volk, Stählin, König, Lehmann, Scheele, Runcie, Willebrands, Nikodim, Zizioulas) behandelt.

Aufs Ganze gesehen erscheint die Auswahl und Darstellung dieser Protagonisten der ökumenischen Bewegung überzeugend und gelungen. Der an ökumenischen Fragen interessierte Leser erhält mit diesem Lexikon – im Unterschied zu oft fehlerhaften Auskünften im Internet – eine solide Grundinformation über herausragende Persönlichkeiten der ökumenischen Bewegung aus der Feder ökumenischer Experten verschiedener Konfessionen und bekommt über die gegebenen Literaturhinweise einen schnellen Zugriff auf weiterführende Literatur. Ein hilfreiches Arbeitsinstrument, das unterstreicht, wie entscheidend für den Fortgang der ökumenischen Bewegung das Engagement einzelner Personen ist. „Exempla trahunt"! Zu wünschen bleibt, dass dieses Personenlexikon beim Leser nicht nur dankbare Erinnerung an ökumenische Vorbilder weckt, sondern auch eine neue Motivation schafft, sich in der Zukunft persönlich nach Kräften für die Einheit der Christen zu engagieren.

Münster Michael Kappes

Koslowski, Jutta: **Die Einheit der Kirche in der ökumenischen Diskussion**. Zielvorstellungen kirchlicher Einheit im katholisch-evangelischen Dialog. – Berlin: Lit 2008. 589 S. (Studien zur systematischen Theologie und Ethik, 52), pb. € 49,90 ISBN: 978–3–8258–1485–4

Die Frage, in welcher Form die Einheit der getrennten christlichen Kirchen wiederhergestellt werden könnte, begleitet die ökumenische Bewegung von Anfang an. Dies gilt insbes., sobald ein Stadium erreicht ist, in dem vorliegende Konvergenzen oder erarbeitete differenzierte Konsense den Ruf nach entsprechenden Konsequenzen laut werden lassen. Nach der Unterzeichnung der gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre 1999 wurde auf evangelisch-lutherischer Seite der Eindruck erweckt, als müsse v. a. die römisch-katholische Kirche nun konsequent Reformen oder gar Revisionen vornehmen, damit auch ihre Gestalt von Kirche der Rechtfertigungslehre entspreche. Auf katholischer Seite waren ekklesiologische und v. a. amtstheologische Fragenkomplexe allerdings nicht quasi automatisch durch den Bezug auf die gemeinsame Erklärung aufzulösen. Seitdem ist die öffentliche Diskussion beherrscht durch den Streit um das, was „Kirche im eigentlichen Sinn" ist und was „Ökumene der Profile" bedeuten könnte. In dieser Situation scheint es hilfreich, wenn in einer umfangreichen Monografie wie der hier zu besprechenden, bei dem erfahrenen Ökumeniker Peter Neuner in München angefertigten Diss. die diskutierten und relevanten Einheitsvorstellungen und Einheitsmodelle erstmals in dieser Ausführlichkeit analysiert und bewertet werden.

Von der Einleitung an bis zu dem Epilog, in dem die Vf.in ein eigenes „theologisch verantwortbares" Modell vorstellt, wird gründlich und detailliert dargestellt und problembewusst geurteilt. Mit dieser Arbeit liegt einerseits so etwas wie ein Kompendium zur ökumenischen Diskussion um die Einheit der Kirchen vor. Für einen kurzen Überblick reichten auch die einschlägigen Publikationen von Harding Meyer, Peter Neuner u. a. Im Anschluss eben an Harding Meyer, mit dem die Vf.in in engem Kontakt stand, wird eine Unterscheidung der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung aus dem Jahre 1973 aufgegriffen. Demnach können die Zielvorstellungen kirchlicher Einheit „noch einmal unterteilt werden in *Einheitsvorstellung* [...] und *Einheitsmodell*" (31). Eine Chance für die Ökumene liegt darin, dass eine Einheitsvorstellung ggf. mehrere Modelle der Einigung bzw. Einung ermöglicht. Die Vf.in befasst sich in ihrer Arbeit insbes. mit zwei Modellen, dem der organischen Union und dem der versöhnten Verschiedenheit.

Schon in der Einleitung hält sie fest, dass „das Modell der organischen Union gleichsam das Endziel der ökumenischen Bewegung" (25) bildet, was die Vf.in ja auch veranlasst, im Epilog ein eigenes Modell der „korporativen Union" (492) zu entwickeln. Das Modell der organischen Union war in der Anfangsphase der ökumenischen Bewegung aktuell, hat sich aber zunehmend als wenig konsensfähig erwiesen. In der jüngeren Phase der ökumenischen Bewegung dominiert das Modell der versöhnten Verschiedenheit die Diskussion. Ebenfalls in der Einleitung markiert die Vf.in ihre Einschätzung, dass „auf sprachlicher Ebene zwar eine breite Zustimmung zu diesem Modell vorhanden ist, dass diese jedoch nicht selten auf einer oberflächlichen und äquivoken Verwendung des Begriffs beruht. Letztlich ist das Modell der Einheit in versöhnter Verschiedenheit trotz aller seiner Vorzüge zutiefst in den theologischen Voraussetzungen des Protestantismus verhaftet, in dessen Kontext es auch entstanden ist, und kann darum zur Verwirklichung von Kircheneinheit weder mit der katholischen noch mit der orthodoxen Kirche genügen." (26) Die Adverbien „letztlich" und „zutiefst" signalisieren, dass hier durchaus Differenzierungen möglich sind, die Autorin freilich zu dezidierten Beurteilungen neigt. Zu dieser grundsätzlichen Einschätzung passt, dass das Urteil über die Konzeption von Eilert Herms, „Dialog über die Differenz" überschrieben (307–317), besonders deutlich ausfällt: Dieser Ansatz sei „einseitig auf die theoretisch-intellektuelle Ebene fixiert" und beziehe „die Bereiche der spirituellen Erfahrung und des praktischen Handelns nicht ausreichend" mit ein (317). Ja, es handele sich um „einen elitären und autoritären Ansatz in der Einheitsdiskussion", der „keinen überzeugenden Vorschlag [darstelle], wie [...] die Kircheneinheit verwirklicht werden soll" (ebd.).

Die umfangreiche Arbeit, deren roter Faden durch (vielleicht zu häufig eingesetzten) Kursivdruck markiert wird, gliedert sich in vier Teile: Der Einleitung, die nicht nur den Aufbau vorstellt, sondern in groben Umrissen schon das Ergebnis vorwegnimmt, folgt der historische Überblick über die Entwicklung der Einheitsdiskussion. Anhand von Dokumenten werden die wichtigsten Einheitsmodelle (organische Union, konziliare Gemeinschaft, versöhnte Verschiedenheit, Kirchengemeinschaft, Koinonia) in ihrer historischen Entwicklung vorgestellt. Jeweils in einem letzten Punkt („Die weitere Diskussion") referiert die Vf.in, welche Bedeutung das jeweils dargestellte Modell nach der Hochphase seiner Entwicklung bzw. Propagierung noch erreichen konnte. Dem historischen Überblick des zweiten Kap.s folgt im dritten der systematische unter der Überschrift „Ekklesiologische Grundlagen der Einheitsdiskussion" (339–475). Hier geht die Darstellung fast in der Manier klassischer Handbücher vor, insofern zunächst die biblischen Grundlagen, dann die dogmatische Entfaltung und schließlich die ökumenische Diskussion vorgestellt werden. Dies geschieht getrennt einerseits für die evangelische und andererseits für die katholische Theologie; in einem dritten Unterkap. folgen die Fragen der apostolischen Sukzession, des Bischofs- und Papstamtes unter der Überschrift „Ökumenische Diskussion".

Mögliche Konvergenzen in der Einheitsdiskussion werden in dem kurzen, „Ausblick" überschriebenen vierten Kap. (477–493) gezogen. Das Fazit: „Am Ende zeigt sich nun das Ergebnis, dass eine gemeinsame Zielvorstellung tatsächlich möglich ist." (493) Die Vf.in sieht das Modell der korporativen Union als ökumenisch konsensfähig an, da es „die Synthese" zwischen dem auf evangelischer Seite favorisierten Modell der versöhnten Verschiedenheit bzw. der Kirchengemeinschaft und den katholischen Zielvorstellungen, welche in Richtung des Modells der korporativen Wiedervereinigung bzw. der Gemeinschaft von Gemeinschaften tendieren, bildet (492). Zumal angesichts der aktuellen ökumenischen Diskussionslage kann bezweifelt werden, ob diese Synthese eine große Anhängerschaft finden wird. Auf der anderen Seite ist positiv festzuhalten, dass die Vf.in etwas tut, was man von offizieller römisch-katholischer

Seite bislang vergebens erwartet hat: Sie legt ein Einheitsmodell vor, das mehr ist als nur das Zurückweisen des Modells der „Rückkehrökumene". Bevor die Vf.in im Epilog Konturen nachzeichnet, skizziert sie ihr Modell der korporativen Union so: Es „ähnelt in vielem dem in der evangelischen Theologie entwickelten Modell der *versöhnten Verschiedenheit* bzw. der *Kirchengemeinschaft*: Auch hier soll erreicht werden, dass die Konfessionen in ihrer traditionellen Gestalt erhalten werden. Die Kirchen, die sich zur Einheit zusammenfinden, sollen als eigenständige Größen erkennbar bleiben und der Union nicht zum Opfer fallen. Im Unterschied zu den Modellen versöhnte Verschiedenheit und Kirchengemeinschaft betont die Zielvorstellung der korporativen Union jedoch stärker folgende Aspekte: *die strukturelle Verwirklichung der Einheit, die universalkirchliche Dimension* und *die Bedeutung der Amtsfrage*, einschließlich des Bischofsamtes in historischer Sukzession und des Papsttums in Gestalt des Petrusdienstes. Somit bringt die Verwirklichung dieses Einheitsmodells eine konkret sichtbare Veränderung mit sich und vermeidet die Gefahr, die Fortschreibung des *status quo* zu legitimieren." (492)

Weshalb ein Epilog (495–524)? Hier führt die Vf.in eine nicht unproblematische Unterscheidung ein zwischen dem Einheitsmodell, das als „ökumenisch konsensfähig" gelten kann, wie das der korporativen Union, und dem Einheitsmodell, das „am ehesten als ‚theologisch verantwortbar' erscheint" (495). Allerdings schränkt sie selbst ein: „Solange eine institutionalisierte Gestalt der Einheit nicht als theologisch verantwortbar gilt, *kann* sie gar nicht ökumenisch konsensfähig sein. Und umgekehrt: Wenn sie als theologisch legitim erkannt wird, erhöht sich möglicherweise ihre ökumenische Akzeptanz." (515) Aus der Perspektive der Zielvorstellung „Einheit in Vielfalt" will die Vf.in „einen eigenständigen Entwurf" (495) vorlegen, den sie als „eine subjektive ‚Idealvorstellung'" charakterisiert. In dem Modell „Einheit in Vielfalt" will die Vf.in „die beiden Aspekte ‚Einheit' und ‚Vielfalt' miteinander [...] verbinden, und zwar so, dass in *struktureller* Hinsicht ein hohes Maß an *Einheit* verwirklicht wird, in *spiritueller* Hinsicht dagegen ein hohes Maß an *Vielfalt*" (497). Zu Recht bezeichnet die Autorin ihr Modell als eine Art Gegenentwurf, insofern die Einheit die äußere Gestalt, Vielfalt dagegen die „innere Qualität" beschreibt. In struktureller Hinsicht handle es sich um eine Erweiterung des alten Modells der organischen Union, in Bezug auf die spirituelle Dimension gäbe es eine große Nähe zu dem Modell der versöhnten Verschiedenheit. Die Voraussetzung zur Realisierung dieses Modells ist die Aufhebung der Lehrverurteilungen, was die Vf.in als Verbot der wechselseitigen Verfluchung präzisiert. Wahrheitsaussagen sollen nicht mehr „mit einer apodiktischen Verurteilung der Gegenposition" (505) verbunden werden. Dass mit einem Anathema auch „darüber hinaus die *Person* verflucht" wurde (507), müsste allerdings in historischer Hinsicht differenziert werden. Dass die Grundlage der angestrebten Einheit das gemeinsame Glaubensbekenntnis bildet, kann kurz abgehandelt werden, da es wohl zu den ökumenischen Selbstverständlichkeiten gezählt werden muss. Im Duktus ihres Gedankengangs ist der Vf.in wichtig, dass das Credo *„auf spiritueller Ebene immer wieder durch vielfältige individuelle Glaubensaussagen ergänzt werden"* müsse (512/513). Nachdem Voraussetzung und Grundlagen der Idee „Einheit in Vielfalt" beschrieben wurden, heißt es kurz und knapp „Der Vollzug: Gemeinschaft der Kirchen" (513–515). Hier ist die Vf.in ganz klar: „Sodann wäre es erforderlich, sich gegenseitig vorbehaltlos als ‚Kirchen' anzuerkennen. Außerdem bedürfte es einer Anerkennung der Ämter und Amtshandlungen und schließlich einer ‚Versöhnung' der Ämter mit wechselseitiger Handauflegung." (513) Einen neuen Akzent setzt die Autorin, indem sie neben die Glaubensgemeinschaft auch die Gütergemeinschaft als von zentraler Bedeutung charakterisiert. Als Folge des Ausgeführten nimmt sie nun die institutionelle Gestalt in den Blick (515–522). Auch hier sieht sie sich in einem gewissen Gegenstrom zur ökumenischen Bewegung, insofern sie der strukturellen Dimension der Einheit besondere Beachtung schenken will. Einheit in Vielfalt solle als Gemeinschaft von Teilkirchen institutionalisiert werden, wobei die Ortsgemeinde „die zentrale Manifestation dieser Kirche wäre" (516). Das bedeutet aber zugleich: *„Die gegenwärtige Situation, dass an vielen Orten zahlreiche verschiedene Gemeinden nebeneinander her leben, sollte beendet werden."* (ebd.) Konkret bedeutet das, „die Amtsträger wären zwar nach wie vor für eine bestimmte Ortsgemeinde zuständig und dort residenzpflichtig – die Gläubigen könnten jedoch ihre Gemeinde frei wählen" (517). Insofern ist *„die Wiedervereinigung der Kirche auf Ortsebene [...] ein zentrales Element dieses Modells"* (518). Schließlich müssen im Rahmen dieses Modells auch die Fragen des Petrusdienstes und der Frauenordination ökumenisch konsensfähig gelöst werden.

Abschließend sieht die Vf.in die Aussichten auf eine Realisierung ihres Modells als „wohl noch viel geringer, als bei den meisten anderen Einheitsmodellen" an, „weil es besonders anspruchsvoll und aufwendig in der Umsetzung ist" (522). Dies liegt ihrer Meinung nach v. a. an den nicht-theologischen Faktoren. Das führt sie zur abschließenden These, die ich durchaus für bedenkenswert halte: *„Die Einheit der Christenheit ist nicht verwirklicht, weil sie nicht genügend gewollt wird."* (523)

Die vorgelegte Diss. ist in doppelter Hinsicht beachtenswert: Zum einen lässt sie sich als Kompendium in Fragen der Einheitsvorstellungen und Einheitsmodelle verwenden; zum anderen sollte sie, weil vielfach gegen den Strom schwimmend, die aktuelle ökumenische Diskussion, die Christenheit insgesamt und die Kirchenleitungen im Besonderen herausfordern, sich der Frage zu stellen: Welche Einheit wollen wir wirklich?

Tübingen Bernd Jochen Hilberath

Frankemölle, Hubert: **Das jüdische Neue Testament und der christliche Glaube**. Grundlagenwissen für den jüdisch-christlichen Dialog. – Stuttgart: Kohlhammer 2009. 256 S., kt € 27,00 ISBN: 978–3–17–020870–4

Der christlich-jüdische Dialog ist ein Terrain, das viele gern beträten, wären da nicht Unsicherheit und Furcht vor tatsächlichen oder vermuteten Fallstricken. Gesprächsfähigkeit im Dialog bedarf der Grundkenntnisse über „die andere Seite". Sie bedarf aber noch mehr des Wissens über die eigene Position, ihre Hintergründe und ihre historische Entwicklung. Um konstruktiv miteinander ins Gespräch zu kommen, ist sowohl die Kenntnis der Trennlinien als auch der Gemeinsamkeiten der beiden Religionen vonnöten. Hubert Frankemölle: „Es fehlt auf dem Büchermarkt ein Sachbuch, das dem interessierten Publikum den momentanen Standpunkt der kirchlichen Stellungnahmen und wissenschaftlichen Erkenntnisse knapp, aber möglichst pointiert vermittelt, ebenso Übereinstimmungen von jüdischem und christlichem Glauben zur Zeit des NT, nicht weniger aber die Differenzen, die zur Trennung von Judentum und Christentum führten." (17)

F. möchte mit seinem Buch einen Kompass zur besseren Orientierung im nicht immer leicht zugänglichen Gelände des christlich-jüdischen Dialogs bieten. Der Schwerpunkt liegt auf der Darstellung der christlichen Seite und ihrer jüdischen Wurzeln.

Nach einem Vorwort (9f) gibt F. in zwei Eingangskap.n einen Überblick über das NT im Allgemeinen (11–14) und die Entwicklung sowie den Stand des christlich-jüdischen Dialogs (15–34). Als römisch-katholischer Theologe bezieht F. dezidiert auch päpstliche Positionen und Verlautbarungen mit ein (z. B. 22–28.129–131.229–231).

Mit Recht macht F. seine Leserinnen und Leser darauf aufmerksam, dass im christlich-jüdischen Dialog nicht selten das Jesus-Bild der frühen Konzilien und das Judentum der rabbinischen Zeit zueinander in Beziehung gesetzt werden (24–26.33). F. hingegen liegt daran, Jesus in seiner Zeit und vor dem Hintergrund des zeitgenössischen Judentums plausibel zu machen. Folgerichtig widmet er sich im dritten und vierten Hauptkap. der Person Jesu von Nazareth (35–85) und dessen antikem Umfeld (87–118). Hier vermittelt F. in der Hauptsache Grundlagenwissen, nicht ohne dabei deutlich Position zu beziehen: So sei Jesu Selbstverständnis das eines (leidenden) Propheten (z. B. 66), und im Einklang mit seinem jüdisch-aramäischen Kontext sei sein Gott ein Gott, der sich zu den Menschen hinneigt (63–66). Hierin sieht F. wesentliche Anknüpfungspunkte für die Christologien des NT (66–74). Wird die Jesusbewegung in ihren Ursprüngen im Judentum ihrer Zeit verortet, dann sind die Differenzen zwischen Judentum und Christentum in der Anfangszeit der christlichen Bewegung als ein innerjüdisches Phänomen zu verstehen (30).

Auf der Basis des von F. zugrunde gelegten Jesus- und Gottesbildes ist seine Gedankenführung schlüssig. Jedoch sind seine Prämissen nicht ohne Gegenpositionen. Divergierende und durchaus beachtenswerte anders lautende Deutungsmöglichkeiten bleiben unerwähnt oder werden zuweilen recht schnell abgetan: „Kurzum: Jesus verkündigt als ‚Erzjude' sich nicht selbst (wie Kirchenväter vermuteten [...])" (58); „Paulus kennt keine ‚Erbsünde', er geht von persönlichen Sünden aus" (67); „Paulus hat ohne Zweifel Ritualgebote [...] abgelehnt" (77); Jesus „maßt [...] sich nicht göttliche Autorität an" (80). F.s Beschreibung „des vielfältigen Judentums" zur Zeit Jesu (87–118) spiegelt den Stand der 80er Jahre des vergangenen Jh.s wider. So bleiben die Erkenntnisse der jüngeren (archäologischen) Forschung zu Qumran und zu Galiläa weitgehend unberücksichtigt.

F. macht deutlich, dass Jesus von Nazareth den Rahmen des Judentums und zeitgenössischer jüdischer Anschauungen nicht verlassen hat. Den Bruch verortet er „in der Bindung an die Person Jesu" [... einen] „Anspruch, dem nicht-an-Christus-gläubige Juden nicht zustimmten und nicht zustimmen können" (73; vgl. 81.125). Das Bild, das ein Autor von Jesus zeichnet, korrespondiert in der Regel dem Jesus zugeschriebenen Gottesbild, das wiederum dem Gottesbild des jeweiligen Interpreten nahe kommt. So zeichnet F. Jesus als einen weltoffenen Juden: „Berührungsängste mit Nichtjuden hatte Jesus prinzipiell nicht (QLk 7,1–10; Mk 7,24–30), denn dies entsprach nicht seinem Gottesbild" (99). Jesu Verhältnis zu Nichtjuden ist nicht so unumstritten, wie F.s Ausführungen vermuten lassen, und wäre kritisch zu diskutieren.

Eine Reihe kleinerer Versehen stellt die Beschreibung Jesu vor dem Hintergrund des Judentums seiner Zeit zwar nicht in Frage, verhindert es aber, Einzelaussagen ungeprüft zu übernehmen. Z. B. wird der aus dem untergaliläischen Nazareth stammende Jesus konsequent in „Obergaliläa" verortet; die Orte Japha und Iotapata sind fälschlich miteinander identifiziert (42); das Geburtsjahr von Jules Isaac ist auf 1877 zu korrigieren (36), bezogen auf Apg 12,19–23 werden der bereits verbannte Herodes Antipas und Herodes Agrippa miteinander verwechselt (98). Eine Liste der Corrigenda stellt der Rez. gern zur Verfügung.

Das fünfte Hauptkap. (119–127) beschreibt die hebräischen Schriften, von denen viele später den Kernbestand des AT bildeten, als Wurzelgrund. Sowohl die Literatur des rabbinischen Judentums als auch das Schrifttum der christlichen Gemeinden haben ihren Ursprung in diesen Texten. Als Differentia specifica benennt F.: „Neu allerdings war der Glaube an das Handeln JHWHs durch Jesus Christus. Dies macht den Anspruch Jesu und die Grundlage des christlichen Glaubens aus." (125)

F. bezeichnet die verschiedenen Auffassungen als „innerjüdischen ‚Familienstreit'" (127), der erst mit der staatlichen Duldung und Anerkennung des

Christentums ab 311 und 313 n. Chr. in eine neue Dimension getreten sei. „Von seinem Ursprung her und vom Selbstverständnis der frühen Theologen ist die Jesusbewegung als eine der vielen Reformrichtungen im damaligen Judentum zu bezeichnen, die die tradierten Glaubensbekenntnisse für die eigene Zeit und Situation aktualisiert." (126)

Nach der Frage nach Gemeinsamkeiten und den eigentlichen Unterschieden zwischen dem Judentum und dem sich herausbildenden Christentum widmet F. sich den innerchristlichen Beurteilungen Jesu und seiner Lehre. Das sechste Kap. ist mit fast 90 Seiten zugleich das umfangreichste des Buches. Es behandelt die zentralen christologischen Glaubensaussagen im NT und zielt darauf, sie innerjüdisch zu verorten. Programmatisch lautet der Titel des Abschnitts: „Vielfältige Antworten im jüdischen Neuen Testament" (129–208).

Wesentlich ist F.s Unterscheidung zwischen dem aramäisch-hebräischsprachigen und dem griechischsprachigen Kontext. Das Gottesbild des erstgenannten sei das des sich (v. a. in den Propheten) zur Welt hin neigenden Gottes, während im griechischen Kontext Jesus als präexistent und als eine der Wirkweisen Gottes (Hypostasen) verstanden werde (136f). Beide Kontexte existierten parallel, wobei griechische Motive durchaus die älteren sein könnten (185). Laut F. setzt die aramäisch-hebräischsprachige Tradition „von unten" an: Beim irdischen Jesus und seinem Tod. Dahingegen „gehen jüdisch-griechische Theologen wie Paulus [...] vom vielfältigen Gottesbild des griechischen Judentums, sozusagen ‚von oben', aus [...]. Diesen Ansatz verbinden sie mit den Vorstellungen von Himmelfahrt, Entrückung, Erhöhung Jesu Christi." (173) Die Christus-Titel haben demnach keine fixe Bedeutung, „sondern erhalten ihre Begriffsstruktur durch den jeweiligen Kontext" (175).

F. präsentiert ein weites Spektrum christologischer Aussagen und Hoheitstitel des NT. Er untersucht deren Parallelen im griechisch- bzw. aramäisch-hebräischsprachigen Judentum und ist bestrebt zu zeigen, dass die christologischen Motive an keiner Stelle aus dem zeitgenössischen Judentum und seinem Monotheismus herausfallen (vgl. 226f). Das Logos-Konzept des Philo von Alexandrien versteht F. als Vorbild für die „griechisch geprägte Christologie aller ntl Autoren" (198; vgl. 200). Als ein roter Faden zieht sich durch die Studie, dass nicht die Denkmuster und Motive, sondern deren Bezug auf den „konkreten Menschen Jesus von Nazaret" das Neue am Christentum ausmachen (198; vgl. 212).

Die Ausführungen zur essentiellen Verankerung des NT und der christologischen Motivik im antiken Judentum machen den ersten Teil des Titels im siebten Kap. von vornherein als rhetorische Frage erkennbar: „Auflösung des Monotheismus im NT?" (209–231). F. betont die exklusive Rolle Gottes und die Subordination des Logos als Hypostase (209): „Alle Verfasser der ntl Schriften bleiben innerhalb der Grenzen jenes vielgestaltig entfalteten Glaubens an Gott, den Einen und Einzigen." (226)

Am Ende des siebten Kap.s (228–231) geht F. auf jüdische und christliche Stellungnahmen zum Verhältnis von Christentum und Judentum insbes. nach 1945 ein und nennt noch einmal die Absicht seiner Studie: „Das vorliegende Buch will dieses Gespräch erleichtern, deutlich machen, wo die Differenzen wirklich liegen und wo sie aufgrund jahrhundertealter Vorurteile nur angenommen werden." (231)

Im Abschlusskap.: „Vom Neuen Testament zu den ersten Konzilien" bietet F. eine Zusammenfassung der zentralen Aussagen seiner Studie als Voraussetzung eines Dialogs „auf gleicher Augenhöhe im gegenseitigen Verstehen" (233): „Ziel dieses Buches war es, deutlich zu machen, warum man das ntl ‚Evangelium als Urkunde der jüdischen Glaubensgeschichte' verstehen kann [...]. Die eigentlichen Trennungsgründe sind innerjüdisch vorgegeben in der doppelten sprachlichen Entwicklung von hebräisch-aramäischer Theologie einerseits und griechischer Theologie andererseits." (233) Wenn sich das Christentum als eine anfänglich im hellenistischen Judentum verankerte Glaubensrichtung verstehen lässt, stellt sich die Frage nach dem Punkt, an dem sich die Wege endgültig voneinander trennten. F. verortet die „Entfremdung" in den „Wesensspekulationen ab dem 4. Jh. in den großen Konzilien" (234).

F. verzichtet auf Fuß- und Endnoten, stattdessen bietet er im Text in Klammern die Ziffern der im Literaturverzeichnis (241–247) durchnummerierten Titel samt Seitenzahl. Eine eingehende Diskussion der Positionen der Sekundärliteratur ist nicht intendiert. Ausführliche Register beschließen den Bd. (237–256).

F. vertritt klare Positionen, sein Entwurf ist anregend und stringent. Mit seiner Studie gibt er seinen Leserinnen und Lesern eine weitgehend zuverlässige Karte zur Orientierung auf dem Gebiet des christlich-jüdischen Dialogs an die Hand. Sie ermöglicht eine eigene Standortbestimmung und setzt über gemeinsame und unterschiedliche Positionen der Diskussionspartner ins Bild. Insofern ist F. für ein hilfreiches Instrumentarium zu danken. Der Rez. hätte sich gewünscht, dass auch öfter anders lautende, durchaus gewichtige Positionen zumindest benannt worden wären.

Wer sich längere Zeit auf dem Terrain des christlich-jüdischen Dialogs bewegt, wird feststellen, dass es auf beiden Seite auch andere Standpunkte und Wege gibt als die benannten; Wege, die gangbar sind, ohne den Rahmen eines konstruktiven Dialogs zu verlassen. Der christlich-jüdische Dialog ist als dynamischer Prozess zu verstehen, der nicht auf ein bestimmtes Ziel hinführt und mit dessen Erreichen ein Ende findet. Das Ziel ist das Gespräch selbst.

Fulda Karl-Heinrich Ostmeyer

Böttrich, Christfried / **Ego**, Beate / **Eißler**, Friedemann: **Abraham in Judentum, Christentum und Islam**. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2009. 188 S., geb. € 19,90 ISBN: 978–3–525–63398–4

Juden, Christen und Muslime haben es nicht leicht miteinander. Gemeinsam schöpfen sie aus dem reichen Fundus der großen biblischen Erzählungen, teilen ein monotheistisches Gottesverständnis und sind in ihrer Geschichte und Gegenwart vielfach auf- und gegeneinander bezogen. Was immer noch (und immer wieder) fehle, so die Hg., sei ein gründliches Wissen von den Traditionen der jeweils anderen, bei dem theologische Gemeinsamkeiten ebenso wie auch Asymmetrien und Verschiedenheiten sichtbar werden. Solches Wissen wollen die Autoren in allgemeinverständlicher Sprache einem breiteren Publikum vermitteln, in der Hoffnung, damit eine wichtige Voraussetzung zur Verständigung in der Begegnung der Religionen zu schaffen. Der Start mit einem Abraham-Bd. ist naheliegend. Doch ist dieser nur der erste einer auf fünf Bd.e angelegten Reihe, in der noch Monografien zu „Mose", „Jesus und Maria", „Elia und andere Propheten" sowie „Adam und Eva" folgen werden. Alle drei Autoren sind evangelische Gelehrte: Die Osnabrücker Alttestamentlerin und Judaistin Beate Ego verfasst die jüdischen Abschnitte, der Greifswalder Neutestamentler Christfried Böttrich die christlichen, und Friedemann Eißler, Islamwissenschaftler und wissenschaftlicher Referent an der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen in Berlin, steuert die Darstellung der islamischen Abrahamtraditionen bei. Warum nicht jüdische und islamische Autor/inn/en gewonnen werden konnten, verrät das Reihenvorwort nicht. Aber die Autoren legen zu Beginn offen, dass die Beiträge zwar „von einem gemeinsamen christlichen Standpunkt aus geschrieben" wurden, jedoch „mit aller notwendigen Fachkompetenz für jüdische, christliche und islamische Theologie" und im Bemühen verfasst, „dem Selbstverständnis von Juden, Christen und Muslimen so weit wie möglich gerecht zu werden" (7).

Es ist die große Stärke dieses Buches, wichtige Grundinformationen über die Eigengeprägtheit der jeweiligen Abrahamtraditionen zur Verfügung zu stellen. Die Beiträge sind durchweg in einer verständlichen Sprache verfasst und sehr gut lesbar. Sie verzichten auf jeden wissenschaftlichen Apparat, beschränken sich auf zentrale Themen und stellen auch die Eigenarten der ausgewerteten Quellen jeweils vor. Im Anhang findet sich zudem eine Zusammenstellung der behandelten Quellen sowie weiterführender Literatur, so dass mit diesem Taschenbuch sehr gut auch im akademischen Lehrbetrieb gearbeitet werden kann. Die Darstellung folgt akademischer Vorgehensweise und Systematik. Die antiken bzw. frühmittelalterlichen Traditionen, die für die „kanonischen" Abrahamtraditionen maßgeblich sind, werden in geschichtlicher Reihenfolge behandelt. Hinweise auf Abrahamrezeptionen in den gegenwärtig gelebten Religionen gibt es nur sehr sporadisch.

Beate Ego wendet sich nach einer knappen Übersicht über die biblischen Abraham-Überlieferungen v. a. den breit gefächerten frühjüdischen vorrabbinischen Texten zu, die sie im Hinblick auf wesentliche Facetten des Abrahambildes auswertet: Abraham als Völkervater, als Entdecker des Monotheismus, als Vater der Proselyten und Lehrer der Völker, seine Gebetsfrömmigkeit, seine Glaubenstreue und sein Toragehorsam. Diese Systematik ist angesichts der Disparatheit der Quellenlage didaktisch geschickt. Allerdings wird die rabbinische Tradition eher selten in den Blick genommen, so dass nicht klar wird, welchen Beitrag die hellenistisch-jüdischen Quellen zum Abrahambild des gegenwärtigen Judentums leisten. Auch die Rezeption Abrahams als Völkervater im Jubiläenbuch scheint mir nicht ausgeschöpft. Ego bezieht sich allein auf Jub 15,29f (Ausschluss Ismaels, Esaus und ihrer Nachkommen aus dem Bund) und interpretiert dies als Zeichen antihellenistischer Abgrenzung von den Völkern. Daneben bietet aber Jub 20 die Vorstellung einer Völkergemeinschaft aller Abrahamnachkommen unter Einschluss der Araber, die durch die gemeinsame Verpflichtung des Monotheismus, der Beschneidung, ethischen Lebenswandels und der Vermeidung von Götzendienst bestimmt ist. Ferner wäre noch an die Rezeption von Gen 18,19 und an das für das Jubiläenbuch zentrale Wochenfest zu erinnern, das Isaak beim Tod Abrahams gemeinsam mit Ismael begeht (Vgl. u. a. P. Söllner in FS K. Berger, 2000).

Christfried Böttrich zeigt zunächst, wie wichtig der frühchristlichen Überlieferung die Kontinuität zur jüdischen Heilsgeschichte war, und wie sie dann wegen der überwältigenden Christuserfahrung in und gegen die jüdische Tradition eigene Wege gehen musste, in denen Abraham zum Platzhalter jener Hoffnung wurde, die sich in Christus erfüllt hatte, die aber alle Christen unlösbar mit dem Gottesvolk Israel verbindet (67). Diese Wege werden im Hinblick auf die ntl. Schriften und ihre Hermeneutik atl. Texte (Allegorie, Typologie) aufmerksam und detailliert nachgezeichnet, wobei der Vf. für ein historisch sachgerechtes Verständnis für diesen uns heute fremden Schriftgebrauch wirbt, bei dem Abraham zum Paradigma christlichen Glaubens wird, ohne dabei die Traditionslinien zu unterschlagen, die besonders in den Schriften der Alten Kirche zur christlichen Enterbungslehre geführt haben. Den altkirchlichen Traditionen wendet er sich in einem eigenen Kap. zu, wo neben dem Dauerthema, wer als wahres Kind Abrahams gelten kann, eine Vielzahl von Abrahammotiven anzutreffen ist, nicht zuletzt die trinitarisch gedeutete Episode vom Gottesbesuch in

Mamre (Gen 18) und die Hochschätzung der Gastfreundschaft Abrahams als „Philoxenia" (Fremdenfreundlichkeit). Da Abraham in der liturgischen Tradition der Christenheit eher eine Nebenrolle spielt, sucht Böttrich auch im Evangelischen Gesangbuch, wo er einige „pointierte Erinnerungen an die biblische Abrahamsgestalt" aufspürt. In einem Ausblick sucht er „Gemeinsame Zugänge zu Abraham" und erinnert nicht nur an den Schweriner Kirchentag von 2006, der unter dem Thema „und Abraham lachte. Leben im Gegenwind" stand, sondern u. a. an das Abrahamgrab in Mamre, an dem im 4. Jh. ein multireligiöses Opferfest zum Ruhm Abrahams gefeiert wurde, das aber von Kaiser Konstantin unterbunden wurde, wie die Kirchengeschichte des Sozomenos berichtet.

Friedemann Eißler stellt zunächst das besondere Offenbarungs- und Geschichtsverständnis im Islam vor und entfaltet das islamische Abrahambild nicht als eine systematisierende Zusammenschau aller Abrahamtexte des Korans, sondern entlang der Lebensgeschichte des Propheten Mohammed, geht also in den Bahnen der europäischen Islamwissenschaft seit Snouck Hugronje. Danach wird in den mekkanischen Verkündigungsperioden Abraham als exemplarischer Prophet in seinem Kampf gegen die Götzen im Vaterhaus wichtig. Die ausführlich behandelte Bindungsgeschichte des Sohnes (Sure 37) versteht er als Hoffnungsgeschichte eines von Gott selbst verhinderten Sohnesverlustes, die Mohammeds (vergebliche) Hoffnung auf einen männlichen Nachkommen reflektiert. Die Verbindung Abrahams und Ismaels mit dem Heiligtum in Mekka (Sure 2) wird mit der frühen Verkündigungsphase in Medina verbunden und ist, wie auch die Veränderung der Gebetsrichtung, Teil einer durchgehenden Islamisierung und Mekka-Orientierung der biblischen Überlieferung. Der Islam wird nun als „legitime Wiederherstellung des ursprünglichen Gottesglaubens (Abrahams) unter Absehung von Juden und Christen profiliert" (141). Jetzt rückt Abraham als Vater einer neuen Zeit ins Zentrum islamischen Selbstverständnisses, das sich zuweilen hart und scharf gegen andere Religionsformen absetzt. Wie stark die islamische Tradition von Abraham, Hagar und Ismael die Riten am Heiligtum der Kaaba bis heute prägen, zeigt Eißler in großer Ausführlichkeit (150–163). Die Abgrenzungstendenz wird dann gegen das Lebensende Mohammeds noch stärker und äußert sich u. a. darin, dass die Fürbitte des weichherzigen Abraham um Vergebung für seinen götzendienerischen Vater nicht zur Nachahmung empfohlen wird. „So enden die koranischen Nachrichten über Abraham eher düster gestimmt." (167) Die nachkoranische Überlieferung wird sodann in einigen prägnanten Erzählsequenzen erhellt. Das bleibt knapp, doch bietet die neue deutsche Übersetzung der Prophetengeschichten von at-Thalabi durch Heribert Busse (2006) für Interessierte weiteres umfangreiches Material. Eißler bietet die bekannte historisch-kritische Rekonstruktion der Entwicklung der koranischen Abrahamtraditionen. Muslime könnten hier kaum folgen, schon gar nicht Eißlers Schlussakkord. Spannender und im Hinblick auf das angestrebte Ziel, auch dem Selbstverständnis des Islam gerecht zu werden (7), weiterführend wären Einblicke in den tatsächlichen Gebrauch der inklusiven wie der exklusiven Abrahamtraditionen des Korans in der islamischen Theologie wie in der religiösen Praxis.

Blickt man auf alle drei Essays, so hat man den Eindruck, dass sie jeder für sich geschrieben sind. Gegenseitige Bezugnahmen, auch dort, wo sie naheliegen, fehlen. Auch eine vergleichende Perspektive, bei der Gemeinsamkeiten und Unterschiede sichtbar würden, fehlt bzw. bleibt dem Leser überlassen. Nur Eißler beendet seine Darstellung mit einem Ausblick auf das gegenwärtig viel verhandelte Thema: „Abrahamische Ökumene?". Dies ist der einzige Beitrag des Bd.es, der sich zu aktuellen Fragen des interreligiösen Dialogs im Zeichen Abrahams explizit äußert. Eißler kritisiert ganz im Sinne gegenwärtiger EKD-Papiere Karl-Josef Kuschels Konzept einer „abrahamischen Ökumene" auf der ganzen Linie als reduktionistische, eurozentrische und letztlich totalitäre Vereinnahmung Abrahams, der nur für das stehen darf, „was von vornherein als religiös, moralisch, ethisch, menschlich akzeptabel gilt" (183). Dagegen seien die Bezugnahmen auf Abraham in den großen Religionen „offensichtlich so unterschiedlich, dass die Behauptung einer grundlegenden Gemeinsamkeit" nur „Hülle ohne Inhalt" ist. Demgegenüber hätte sich interreligiöse Toleranz gerade darin zu erweisen, „dass sie die Religion des Anderen nicht in das Prokrustesbett einer Gemeinsamkeit zwängt, die nur durch Reduktion und Abstraktion zu erreichen ist, sondern sie als vitale Glaubens- und Lebensweise je in ihrem Zusammenhang akzeptiert und respektiert" (184f). Nicht um Abgrenzung und Selbstbehauptung gehe es, sondern „um *mehr* Respekt" vor der Andersartigkeit des Anderen. Aber gerade dies, so Eißler ganz zum Schluss, ließe sich ja mit Abraham einüben. „Denn Abraham eignet sich zwar kaum zur interreligiösen Ökumene, aber er eröffnet einen von verschiedenen Seiten her offenen Raum wechselseitiger Gastfreundschaft und Beherbergung." (184) Wie dieser im Einzelnen aber aussehen könnte, welche Anregungen und Hilfen praktische Dialoginitiativen landauf landab aus den Abrahamtraditionen gewinnen können, darüber schweigt das Buch. Es bietet zuverlässige und gut lesbare Informationen über wichtige Abrahamtraditionen der drei Religionen. Aber Ermutigung, Anregung, Orientierung und Begleitung für die in unserem Land längst praktizierte Religionsbegegnung (auch im Zeichen Abrahams) bietet es nicht.

Siegen Thomas Naumann

„Nahe ist dir das Wort ...". Schriftauslegung in Christentum und Islam, hg. von Hansjörg Schmid / Andreas Renz / Bülent Ucar. – Regensburg: Friedrich Pustet 2010. 277 S. (Theologisches Forum Christentum-Islam), kt € 19,90 ISBN: 978–3–7917–2256–6

Es sind einfache, aber für das interreligiöse Gespräch im wahrsten Sinne des Wortes grundlegende Fragen, die den Anstoß zu vorliegendem Sammelbd. gegeben haben: (Wie) Kann man den Koran interpretieren? Welche Auslegung der Bibel ist (noch) angemessen? Was können die Auslegungen von Bibel und Koran voneinander lernen? Damit wendet sich die fünfte Publikation des Theologischen Forums Christentum-Islam nach materialen Themen des interreligiösen Dialogs – Gebet, Leid, Identität und Ethik – auf hohem Niveau und in einem wirklichen Gleichgewicht christlicher und muslimischer Autor/inn/en den Bedingungen des Verstehens und der Verständigung selbst zu. Sie thematisiert diese sowohl im Blick auf grundsätzliche hermeneutische Überlegungen als auch im Blick auf konkrete Themen der Schriftauslegung. Im Mittelpunkt des Bd.es stehen vier Einzelfragen, die das Problem der Textdeutung greifbar machen: Die Frage der Übersetzung, die Frage nach dem Interpretationskontext, die die feministische Exegese beispielhaft formuliert, die Frage nach der Intertextualität, die als interreligiöse Interdependenz in den Blick kommt, und die Frage nach Deutungsmonopolen. Diese Einzelfragen werden gerahmt durch zwei eröffnende Grundsatzartikel, die Aspekte der den Religionen jeweils eigenen Hermeneutik skizzieren, und zwei abschließende Artikel, die sich der Aufgabe stellen, Konturen einer gemeinsamen Hermeneutik zu entwerfen. Als zwei sehr unterschiedliche Vorzeichen kann man schließlich den Eingangsvortrag des damaligen Innenministers *Wolfgang Schäuble* sowie den ambitionierten Versuch *Assaad E. Kattans* ansehen, die Interpretationsgeschichten der beiden Religionen zu parallelisieren.

Methodologisch reflektieren die Hg. ausdrücklich, dass Koran und Bibel auf sehr unterschiedliche Weise „Urkunden des Glaubens" (263) sind: Der Koran ist sprachliche Offenbarung Gottes, wohingegen die Bibel als „Gotteswort im Menschenwort" Zeugnis vom Offenbarungsereignis gibt. Die Hg. lösen dieses methodologische Problem, indem sie auf die „vergleichbaren hermeneutischen Ausgangsbedingungen für die Rezeption" (13) schauen: Sowohl christliche als auch muslimische Interpreten haben es mit der „Distanz zwischen Geschichtlichkeit und aktuellem Lebensbezug, zwischen Universalität und Kontextualität" (262) zu tun.

Unbestritten dieser Vergleichbarkeit ist es gerade ein Verdienst des Buches, die unauflösliche Verbindung der Form des Offenbarungsglaubens mit der Schrifthermeneutik vor Augen zu führen.

Sehr deutlich wird dies in den zwei Artikeln von *Eckart Reinmuth* und *Burhanettin Tatar*, die sich mit zwei entscheidenden Kategorien der Hermeneutik – Literarizität und Historizität – auseinandersetzen: Paradoxerweise erlaubt die primäre Nichttextualität des Offenbarungsereignisses im Christentum eine stärkere Annäherung von Offenbarung und Literatur. Umgekehrt betont Tatar – im Unterschied zu den Überlegungen von *Ömer Özsoy* – die Verbindung von Offenbarung und Textualität und wendet dann die hermeneutische Verunsicherung durch eine Umkehrung der Anfrage ab: Muss die Hermeneutik, die um das Vorverständnis des Interpreten weiß, nicht (meta)kritisch – im Sinne einer „Dekonstruktion der säkularen Moderne" (*Ismail H. Yavuzcan*) – bedenken, dass die historisch-kritische Frage an den Text selbst wieder historisch bedingt ist? Die hermeneutischen Kategorien der Literarizität und Historizität werden auf diese Weise entschärft und allein auf die Seite des Rezipienten verwiesen.

Neben die instruktiven Differenzen kann man eine Reihe interessanter Verständigungen stellen. Die Ebenen der Verständigung reichen von einem reflektierten Respekt über eine Praxis des Gesprächs bis zu der Frage nach einer gemeinsamen Hermeneutik. Auf der Ebene des reflektierten Respekts wurde ein explizites Ziel des Sammelbd.es (264) auf erfreuliche Weise erreicht: Insbes. die Beiträge von *Stefan Schreiner* und *Abdullah Takım* bieten neue Perspektiven in der Überwindung des wechselseitigen Vorwurfs der Schriftverfälschung und münden in der Charakterisierung des Korans als „multireferentielles, schriftlich fixiertes mündliches Wort [...], das über sich und die anderen heiligen Schriften reflektiert" (185). Auf der Ebene des Gesprächs sind es die beiden Positionen feministischer Exegese von *Muna Tatari* und *Kerstin Rödger*, die die in der Konzeption des Sammelbd.es vorausgesetzte Gemeinsamkeit des Interpreten auch tatsächlich einlösen, indem sie beide eine kritische Reflexion der Tradition vor dem Hintergrund eines befreienden Gottesbildes unternehmen. Auf der Ebene einer gemeinsamen Hermeneutik schließlich skizziert *Klaus von Stosch* diese auf dem Boden einer universalen kritischen Vernunft, der sich beide Religionen in der „Götzenkritik" und der „historischen Rückfrage" zu stellen haben. Gegenüber von Stoschs gemeinsamer Hermeneutik vertritt *Enes Karić* eine Hermeneutik der Gemeinsamkeit. Der mitunter eher appellative als argumentative Beitrag des bosnischen Theologen möchte aufgrund von postulierten Gemeinsamkeiten, die „unumgänglich" zu einer gemeinsamen Hermeneutik führten, „die Botschaft der heiligen Bücher auf universale Weise darbieten." (241)

Die Universalität als hermeneutisches Kriterium lässt aber nicht nur unbestimmt, worin sie neben der „Sehnsucht nach Frieden" und einer „gemeinsamen Wertegrundlage" eigentlich besteht, sondern räumt auch dem Selbstverständnis der Religionen keinen Raum ein. So zeigen die Ausführungen Karićs zumindest ex negativo eine Richtung an: Anstelle einer normativ postulierten Gemeinsamkeit gilt es, das Selbstverständnis des Anderen in der eigenen Theologie zu bedenken. In Anbetracht dieser Aufgabe ist es umso bedauerlicher, dass kein christlicher Beitrag auf die Bedeutung des Korans für die christliche Schriftauslegung eingegangen ist.

Ausblickend kann man festhalten, dass das Verständnis der Schriftauslegung als eine Beziehung von einem Wort zu einem Du, das in der Einleitung formuliert wurde, in vielen Facetten ausgeleuchtet wird. Unausgeführt bleibt die implizit oft angefragte Beziehung des Wortes zu einem „Wir": Tradition, Glaubensgemeinschaft und Autorität sind konstitutive Aspekte einer religiösen Hermeneutik, die in diesem Bd. eher beiläufig reflektiert werden. Das Niveau der Artikel und die durchdachte interreligiöse Konzeption des Bd.es lassen auf weitere Ausführungen hoffen.

Frankfurt Tobias Specker

Ceylan, Rauf: **Die Prediger des Islam**. Imame – wer sie sind und was sie wirklich wollen. – Freiburg i. Br.: Herder 2010. 191 S., pb. € 12,95 ISBN: 978-3-451-30277-0

Rauf Ceylan, seit 2009 Inhaber der Professur für Religionswissenschaft mit dem Schwerpunkt islamische Religionspädagogik an der Univ. Osnabrück, widmet sich in seinem Buch „Die Prediger des Islam" einer Darstellung und Kategorisierung der in Deutschland lebenden und tätigen Vorsteher muslimischer Gemeinden. C. geht dabei von der These aus, dass Imame als „*die* theologische Instanz und [...] wichtige gesellschaftliche sowie politische Multiplikatoren" „Schlüsselpersonen" im Prozess der Integration von Muslimen in die Mehrheitsgesellschaft sind (17). Trotz dieser zentralen Stellung seien sie bisher kaum in diesen Prozess eingebunden und über die Gruppe selbst, ihre religiösen und politischen Überzeugungen, ihre Funktionen und ihr Wirken innerhalb der Gemeinden sowohl in der Öffentlichkeit als auch in der Wissenschaft sei bislang wenig bekannt. Daher plädiert C. dafür, die Imame „ins Visier der Integrationspolitik" (175) zu nehmen und die bestehenden Wissenslücken zu schließen. Schließlich will er selbst Arbeitsvorschläge formulieren, welche zukünftig zur Stärkung der Rolle der Imame beitragen könnten. Einen Hinweis, worauf es dabei seines Erachtens ankommt, gibt C. dem Leser bereits zu Beginn des Buches: „Die Qualität ihrer (sprachlichen und theologischen) Ausbildung, ihre politische und religiöse Orientierung und ihre Einstellung zur deutschen Gesellschaft bzw. zum deutschen Staat werden in Zukunft darüber entscheiden, ob sich die Muslime erfolgreich in die hiesige Gesellschaft integrieren werden oder ob dieser Prozess zum Scheitern verurteilt ist." (17)

Nachdem der Autor zunächst kurz auf den historischen Hintergrund der Entstehung der mehrheitlich türkisch geprägten islamischen Gemeinden in der Bundesrepublik als „Produkt der Arbeitsmigration" (10) eingeht, skizziert er im Anschluss die Funktionen und Aufgabenbereiche der Imame, etwa die Leitung des Gemeinschaftsgebets, die wöchentliche Freitagspredigt, aber auch die seelsorgerische und formelle Betreuung der Gemeinde. Allein mit ihren Freitagspredigten, so konstatiert C., erreichen die schätzungsweise 2000 Imame etwa 500.000 bis 600.000 der in Deutschland lebenden Muslime. Bislang berührten die Predigten jedoch meist nicht die Lebenswirklichkeit der Gemeinden in Deutschland, sondern beschäftigten sich nicht selten mit Themen der Herkunftsländer (33). Diese Diagnose erscheint als geradezu symptomatisch: Aufgrund der häufig großen inhaltlichen, aber auch sprachlichen Ferne zwischen Imamen und der Lebenswirklichkeit muslimischer Gläubiger und Gemeinden in Deutschland liege das positive, integrative Potential der Predigten, wie auch der Imame als Institution, weitgehend brach.

C. weiß um die Heterogenität der Gruppe der Imame und betont, dass die von ihm angestrebte Kategorisierung der Imame auf der Grundlage von Analyse und Darstellung der rund 40 Interviews nicht darauf ziele, „die Grundgesamtheit der Imame repräsentativ abzubilden, sondern [es] vielmehr darum [geht], die Typenvielfalt innerhalb der Imamgruppe aufzuzeigen" (49). So ordnet C. die Imame vier unterschiedlichen Kategorien zu, welche er in einem jeweils eigenen Abschnitt bespricht.

Die erste der vier Gruppen, die „traditionell-konservativen" Imame, bilden nach Aussagen des Autors mit 75 Prozent die Mehrheit unter den Imamen Deutschlands. Sie zeichnen sich durch ihre Verbundenheit zur dogmatischen und liturgischen Tradition sowie durch „Autoritätsgläubigkeit, Gehorsam, Gottesfurcht bei religiöser Toleranz und Patriotismus" aus (51). Häufig sähen sich die mehrheitlich in der Türkei aufgewachsenen und ausgebildeten Imame selbst vor die Herausforderung gestellt, den Weg in eine fremde Umgebung und Sprache zu finden. Dies betrifft dabei nicht allein ihre eigene Integration in die Mehrheitsgesellschaft, sondern auch ihre Eingliederung in die deutsch-türkischen Gemeinschaften, die sich in ihren Strukturen, Problemen und Erwartungen an die Imame häufig erheblich von deren Heimatgemeinden unterscheiden (62f, 67f). Auch der grundlegende Wertekonservativismus wirkt dabei oft erschwerend. Obschon sie sich durchaus mit dem deutschen Sozial- und Rechtsstaat identifizieren, da er von ihnen als „islamkonformes Land bewertet" wird (77), könnten sie eine Vermittlerrolle zwischen Mehrheitsgesellschaft und muslimischer Minderheit jedoch meist nicht ausfüllen.

Die zweite, ihrer Zahl nach nicht näher bestimmbare, wohl aber im Rückgang befindliche Gruppe bilden die „traditionell-defensiven Imame", „ein Konglomerat u. a. aus türkischem Nationalismus, apokalyptischem Weltbild, dem Glauben an eine Geheimlehre, Okkultismus und praktiziertem Exorzismus" (79). Sie verweigern sich den Herausforderungen und Entwicklungen der Moderne und sind daher als defensiv zu bezeichnen. Sie verspürten einerseits ein „Sendungsbewusstsein für Europa" (83), während ihnen aufgrund ihres fatalistischen Weltbildes politischer Aktivismus gleichzeitig fremd sei (86). Auch ihnen fällt der Zugang zu den jugendlichen Gemeindemitgliedern, deren schwindende Moral sie anprangern, schwer und sie bewerten Integrationsprojekte, etwa die Einführung eines deutschsprachigen Islamunterrichts an Schulen, nicht selten als Versuch, den Islam zu manipulieren (93).

Der dritte Typus von Imamen wird von C. als „intellektuell-offensiv" bezeichnet. Sie zeichnen sich durch ihren rationalen Zugang zum Islam und eine offensiv-kritische Auseinandersetzung mit der islamischen Tradition aus. Bei ihnen sieht C. das verwirklicht, was er für die gelungene Wahrnehmung der Schlüsselrolle der Imame im Prozess der Integration von Muslimen in Deutschland als notwendig ausmacht: Das multikulturelle und multireligiöse Umfeld betrachten sie als stimulierend und nehmen es zum Anlass, sich mit der eigenen Religion sowie mit anderen Religionen und Weltanschauungen kritisch und mit Blick auf die aktuellen Herausforderungen und Ansprüche einer modernen Gesellschaft auseinanderzusetzen (116). Allerdings sind sie häufig dem Widerstand der Gemeindevertreter und Verbände ausgesetzt, die sich nur langsam von ihren Traditionen lösen mögen (125f). Der Einfluss und die Erfolge der intellektuell-offensiven Imame auf die Entwicklung der Gemeinden bleiben daher bislang gering, auch was ihre Bemühungen angeht, „Jugendliche vor dem Sumpf des Extremismus zu schützen" (138).

Die „neo-salafitischen" Imame haben mit den Moscheen und Verbänden gebrochen und treten als „Gegenkultur zum Mainstream-Islam auf" (142). Sie wenden sich gegen den weltanschaulich-religiösen Pluralismus und sind „revolutionär und reaktionär zugleich". Meist sind es Autodidakten, die zur Profanisierung und Politisierung der Religion neigen und die Wiedererrichtung des goldenen islamischen Zeitalters anstreben, durchaus auch mit Gewalt. Demokratie und Pluralismus setzen sie einfache Antworten der Unterscheidung von wahr und falsch, gläubig und ungläubig und schließlich ein theokratisches System entgegen und sammeln damit gerade bei jungen Leuten Zuspruch und Anhänger. Integrationsmaßnahmen lehnen sie strikt ab. Obwohl nur eine Minderheit der Imame und der Muslime insgesamt diesen Extremisten angehört, geht nach C.s Einschätzung von ihnen eine Gefahr aus, die insbes. aus ihrem hohen Mobilisierungspotential resultiert (178).

Um den Integrationsprozess voranzutreiben und insbes. junge Muslime vor dem Einfluss extremistischer Ideologien zu schützen, erachtet C. es schließlich als unumgänglich, die Moscheegemeinden, allen voran die Imame, stärker einzubinden. Er fordert, dies solle kurzfristig durch die Fortbildung der Imame geschehen, indem sie mit der politischen und gesellschaftlichen Wirklichkeit Deutschlands vertraut gemacht werden und Kenntnisse im Bereich Migration, Medien und Bildung erhalten. Mittelfristig hält C. jedoch nur die Errichtung islamisch theologischer Lehrstühle in Deutschland für zielführend. Hier könnten angehende Imame sowohl fundierte theologische Kenntnisse als auch Wissen über die Herausforderungen der Moderne erlangen und Strategien im Umgang mit diesen entwickeln. Zukünftig sollten Imame in Deutschland daher nur lehren und predigen dürfen, „wenn sie ein Zertifikat an [sic] einer deutschen Fakultät nachweisen können" (186).

C. setzt sich zum Ziel, Wissenslücken über die Lebenswirklichkeit, das Wirken, die religiösen und weltanschaulichen Positionen der Imame in Deutschland zu schließen und deren Bedeutung als Schlüsselpersonen für den Integrationsprozess der muslimischen Minderheit hervorzuheben. Dabei ist er bestrebt, auch auf Probleme und Defizite auf Seiten der Imame selbst zu verweisen, vor Fehlentwicklungen zu warnen und Vorschläge zu deren Behebung und zur Stärkung der Rolle der Imame zu unterbreiten. Tatsächlich bestehen in diesem Bereich auch in der Wissenschaft noch weitreichende Wissenslücken. Dennoch liegt eine Anzahl von Artikeln und Studien vor, die sich mit einigen der von C. thematisierten Fragestellungen auseinandersetzen, jedoch von ihm weitestgehend unberücksichtigt bleiben. Dies ist insofern bedauerlich, als der Zugewinn seiner Arbeit für den wissenschaftlichen Diskurs dadurch noch klarer erkennbar wäre. Auch wird der interessierten, jedoch nicht im Wissenschaftsbetrieb tätigen Leserschaft damit die Möglichkeit erschwert, sich nach der Lektüre seines Buches einen weitergehenden Einblick in den Kenntnisstand zu erschließen. Gerade weil so wenig über die Thematik bekannt ist, kann man seiner Ankündigung, zu einem späteren Zeitpunkt weitere quantitative Daten zu diesem Thema zu veröffentlichen, nur die Bitte anschließen, diesem Vorhaben bald nachzugehen.

Den Vorsatz, sein Buch nicht zu „verwissenschaftlichen" (19) und damit einer breiten Leserschaft zugänglich zu machen, verfolgt C.

stringent, bietet seinen Lesern jedoch auch allerhand zusätzliche Informationen etwa zu den historischen Bedingungen der Migration, Entwicklungen und Gruppen islamischer Theologie und den Spezifika des islamischen Volksglaubens. All dies ist wissenswert und erklärt die zahlreichen Zusammenhänge von Migration, Integration und Religion, überdeckt zuweilen jedoch auch die angestrebte Charakterisierung der Kategorien von Imamen in Deutschland. Eine etwas „verwissenschaftlichtere" Sprache hätte hier und dort vielleicht für mehr Klarheit gesorgt.

Erst Anfang 2010 hat der Wissenschaftsrat die Einrichtung islamischer Fakultäten an deutschen Hochschulen empfohlen, welche noch Ende desselben Jahres beschlossen wurde. Mit seiner Forderung nach der Etablierung einer universitären Ausbildung von Imamen rennt C. daher gewissermaßen offene Türen ein. Da sein Buch zum Zeitpunkt dieser Empfehlung vermutlich jedoch bereits fertiggestellt war, darf es als zusätzlicher Appell in diese Richtung gewertet und begrüßt werden.

Nichtsdestotrotz scheint es angebracht, die Vehemenz, mit der die Schlüsselposition der Imame für den Integrationsprozess im Buch betont wird, zumindest mit einem Fragezeichen zu versehen: Denn auch wenn sie als Multiplikatoren innerhalb der Gemeinden wirken können, so stellt sich zunächst die Frage, inwieweit gerade die „intellektuell-offensiven" Imame, die nach Vorstellung des Autors zukünftig die islamischen Fakultäten in Deutschland verlassen sollen, auf offene Ohren bei den Gemeindemitgliedern und den Verbänden stoßen werden.

Überdies muss aber auch die vielleicht absichtlich etwas provokativ formulierte These, die Qualität der Ausbildung, die politische und religiöse Orientierung und die Einstellung zur deutschen Gesellschaft unter den Imamen würden zukünftig darüber entscheiden, ob sich Muslime erfolgreich in Deutschland integrierten, als zu einseitig kritisiert werden: Gewiss kommt den Imamen eine wichtige Rolle in diesem Prozess zu; sie für eine aktive Beteiligung daran zu gewinnen, sie bestmöglich auszubilden und für ihre zentrale Rolle zu sensibilisieren ist unabdingbar.

Dennoch tragen zur mangelnden Integration und dem Gefühl der Nichtzugehörigkeit, v. a. bei Jugendlichen aus muslimisch geprägten Familien, viele weitere Faktoren erheblich bei: einseitige Stigmatisierungen, etwa als latent gewaltbereit, soziale Ungleichheiten, die sog. Ghettoisierung und das Maß an Erwartungsdruck, sowohl den Vorstellungen und Traditionen der Eltern als auch denen der Mehrheitsgesellschaft zu entsprechen, sollen hier nur beispielhaft genannt werden. Es sind auch, neben vielen weiteren, diese Faktoren, die einige Jugendliche für extremistische Ideologien empfänglich machen. C. scheint sich dieser Umstände bewusst zu sein; dennoch läuft seine Forderung nach der Einrichtung einer universitären Ausbildung von Imamen Gefahr, als „Patentrezept" verstanden zu werden. Damit aber würden die Erwartungen an die Ausbildung von Imamen in Deutschland und schließlich an diese selbst zu hoch gesteckt: Imamausbildung und Imame als Ansprechpartner, Vermittler, soziale und v. a. gefestigte Vorbilder in einem weltoffenen Glauben sind ein – unbestreitbar äußerst wichtiger – Aspekt von vielen auf dem Weg, den die muslimische Minderheit und die nicht-muslimische Mehrheit gemeinsam gehen müssen, um die Integration der Gesellschaft zu vollziehen.

Münster Menno Preuschaft

Religionspädagogik

Institutionalisierung und Profil der Religionspädagogik. Historisch-systematische Studien zu ihrer Genese als Wissenschaft, hg. v. Bernd Schröder. – Tübingen: Mohr Siebeck 2009. 526 S. (Praktische Theologie in Geschichte und Gegenwart, 8), brosch. € 89,00 ISBN: 978–3–16–149173–3

Die Religionspädagogik gilt als eine der jüngsten Disziplinen im theologischen Fächerkanon. Ihr Entstehen wird auf den Übergang zum 20. Jh. datiert. Daneben gibt es – von der frühen Kirche bis heute – die *Katechetik* als Lehre von der Glaubensunterweisung (Katechese). Von Katechetik wird heute v. a. im Blick auf binnenkirchliche Lehr- und Lernprozesse (den Glauben betreffend) gesprochen. Zur Bezeichnung von Lernprozessen zum Gegenstand Religion im öffentlichen Raum hat sich die Bezeichnung *Religionspädagogik* durchgesetzt. Sie erschien zu Beginn des 20. Jh.s als anschlussfähiger an die Terminologie der Bildungswissenschaften. Die Katechetik rückte in den Hintergrund der Aufmerksamkeit und findet heute stärkere Beachtung im kirchlichen als im akademischen Bereich. Immerhin hat es unter dieser Bezeichnung gehaltvolle Studien gegeben, denkt man an die „Katechetik" Johann Baptist Hirschers, die 1831 in erster Auflage erschien und als starker Impuls für die Fachentwicklung gewürdigt werden muss. Der Aufstieg der Bezeichnung Religionspädagogik wurde mit angestoßen durch die Reformbewegung der „Wiener und Münchener Katechetischen Methode", die etwa 1890 einsetzte und sich von der Professionalisierung des pädagogischen Feldes außerhalb von Kirche und Theologie inspirieren ließ. Die Katechetik stand unter Druck, sich als Disziplin „auf der Höhe der Zeit" auszuweisen. Es galt, in pädagogisch-didaktischer Hinsicht Standards zu entwickeln, die mit denen der übrigen Bildungsfächer gleichzogen. Zudem waren neue Konzepte für die Professionalisierung des Personals notwendig, eine Überarbeitung der Lehrmittel usw. Es ging letztlich um die Verwissenschaftlichung der Disziplin, die religiöse Lernprozesse theoretisch zu verantworten hatte. In diesem Zusammenhang setzt sich zu Beginn des 20. Jh.s die Bezeichnung „Religionspädagogik" durch, also eine „Pädagogik der Religion", so wie es eine Pädagogik der übrigen Fächer gab, die zum Bildungscurriculum der Schule gehörten. Die Religionspädagogik entwickelte sich (trotz weiterer Handlungsfelder wie Familie, Erwachsenenbildung, Jugendarbeit, Medien usw.) aufgrund des strukturellen Bedarfs v. a. zur Betreuungsdisziplin für das Lernen über (mit, in) Religion in der Schule. Das etablierte Berufsfeld Schule erzeugt eine entsprechend große Zahl von Lehramtsanwärtern, womit diese Ausrichtung faktisch zementiert wird. Neben der akademisch-wissenschaftlichen Religionspädagogik mit der Aufgabe der Theoriereflexion wird die Bezeichnung „Religionspädagogik" auch von Institutionen und Vereinen verwendet, die Praxisreflexion betreiben – v. a. in Einrichtungen der Bistümer und Landeskirchen.

Der vorliegende Bd. stellt sich zur Aufgabe, die Genese und Identität des Faches mit Blick auf ihre Institutionalisierung („organisierte Sozialgestalt") zu beschreiben. An der umfangreichen Studie, die der Saarbrücker Religionspädagoge Bernd Schröder initiiert hat, haben weitere 16 namhafte Religionspädagogen mitgewirkt. Schröder begründet das Interesse an der Institutionalisierung mit der wissenssoziologischen Erkenntnis, „dass Wissenschaftler ihren Ideen durch Institutionalisierung Geltung und dauerhaft-nachhaltige Wirkung zu verschaffen suchen – und umgekehrt einmal geschaffene Wissenschaftsinstitutionen Ideen und Konzepte stabilisieren" (1). Insofern bietet sich die Analyse des Institutionalisierungsprozesses an, um auf diesem Weg das Fach selber zu studieren.

Das Buch leistet diese Aufgabe in sechs Abteilungen, gefolgt von einer abschließenden Bilanz durch den Hg. Im ersten Teil des Bd.es beleuchten *Werner Simon, Johannes Wischmeyer* und *Raimund Hoenen* die Institutionalisierung der Katechetik als wissenschaftlicher Disziplin. Simon zeichnet knapp die ersten Hochschulgründungen ab dem 14. Jh. nach und widmet sich ausführlich der Studienreform durch Franz Stephan Rautenstrauch (1774), der die Einrichtung einer Pastoraltheologie vorbereitete, um den veränderten Bedingungen in der Verkündigung besser gerecht werden zu können. Diese neue Disziplin war auf den Seelsorger (Priester) bezogen und sie sollte das Teilgebiet Katechetik einschließen. An einzelnen Standorten wird nachvollzogen, wie die Implementierung vonstatten ging. Johannes Wischmeyer beleuchtet das 18. und 19. Jh. für den protestantischen Bereich. Als wichtigen Impulsgeber stellt er den Pietismus mit dem zentralen Anliegen der Hinführung zu einer „tugendhaften praxis pietatis" (54) dar. Weil die Pietisten der praktischen Wirksamkeit des Glaubens hohe Bedeutung beimaßen, förderten sie eine Pädagogisierung der Theologie und den Aufbau zahlreicher katechetischer Seminare. Parallel zur Aufklärungspädagogik (u. a. betrieben durch die Philanthropen zwischen 1750 und 1780) durchlief auch die evangelische Katechetik den Weg der Professionalisierung und Verwissenschaftlichung. Wischmeyer analysiert die Etablierung des Fachs im universitären Fächerkanon im 19. Jh. und hebt die Kontroversen um die Richtungsbestimmung der Theologie respektive Katechetik hervor, dokumentiert an Personen und Orten/Universitäten. Raimund Hoenen beschäftigt sich mit der Institutionalisierung der Katechetik in der DDR und geht v. a. auf kirchliche Regelungen für Studium und Ausbildung der Katecheten in 40 Jahren DDR-Geschichte ein. Die Perspektive ist vornehmlich nach innen gerichtet. Eine Analyse des Einflusses staatlicher Entscheidungen auf Institutionalisierungsprozesse findet nur am Rande statt.

Der zweite Teil des Bd.es geht auf die Entwicklungen im Kaiserreich und der Weimarer Republik ein. *Anke Edelbrock* untersucht exemplarisch drei evangelische Lehrer- bzw. Erziehungsvereine, beleuchtet deren Ansätze in der Theorie- und Praxisreflexion und ermöglicht damit eine genaue Einsicht in die konzeptuellen Auseinandersetzungen jener Zeit. *Ulrich Hemel* beschäftigt sich mit dem 1887 gegründeten und bis heute bestehenden Katecheten-Verein (erst Münchener Katecheten-Verein, ab 1921 Deutscher Katecheten-Verein). Er beschreibt diesen Verein zutreffend als die maßgebliche Reformbewegung auf katholischer Seite, die um die Jahrhundertwende gegen die Dominanz der neuscholastischen Theologie didaktisch-methodische Neuorientierungen entwickelte. Hemel geht auch auf parallele Entwicklungen in den Nachbarländern ein und verdeutlicht an herausragenden Persönlichkeiten (wie z. B. Joseph Göttler) die inhaltliche Profilierung der Katechetik. *Henrik Simojoki* konzentriert sich auf das Religi-

onspädagogische Institut zu Berlin, das 1923 gegründet und für die religionspädagogische Forschung und Fortbildung zu einer wichtigen Adresse wurde. Nach dem politischen Wechsel 1918 sah es seine besondere Aufgabe darin, den kirchlichen Einfluss in den Schulen zu wahren und sich als Bildungsinstitution anzubieten, die für Professionalisierung des Schulpersonals und wissenschaftliche Standards in der Religionspädagogik stand. Die drei Beiträge leisten ergänzend ein anschauliches Portrait von der Dynamik innerhalb der Religionspädagogik, zu einer wissenschaftlichen Fundierung des Fachs zu kommen und sich als kirchenverbundene Disziplin den gesellschaftlichen Herausforderungen zu stellen.

Der dritte Teil des Bd.es nimmt die Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg in den Blick. Mit der Verabschiedung des GG 1949 und dem bedeutsamen Art. 7 zum Religionsunterricht entsteht ein klar definierter Bedarf an einer theoretischen Fundierung des obligatorischen Fachs Religionslehre und an der professionellen Ausbildung von Religionslehrern. *Christoph Scheilke* stellt dar, dass sich die ev. Kirche von Beginn an stark engagiert hat, indem Katechetische Ämter und Religionspädagogische Institute in den Landeskirchen gegründet wurden. Ihre Aufgabe lag u. a. in der Ausgestaltung der Lehrpläne, der Erarbeitung von Unterrichtsmaterialien und der Fort- und Weiterbildung der Religionslehrer sowie des Gemeindepersonals, das mit katechetischen Aufgaben betraut war und teilweise Unterricht in der Schule zu geben hatte. Seine Aufstellung der gegenwärtigen Herausforderungen ist lesens- und bedenkenswert. *Wolfgang Michalke-Leicht* beleuchtet die katholische Seite und stellt entsprechende Diözesaninstitute vor. Er sieht die Bedeutung der Institute v. a. im Blick auf deren Scharnierfunktion zwischen Theorie und Praxis. Auch ist deren Funktion zur konfessionellen Imprägnierung von Personen und Inhalten nicht zu unterschätzen. Das Comenius-Institut (ev.) in Münster erhält ein eigenes Kap. *Karl Ernst Nipkow* stellt das CI als wichtigen „Akteur protestantischer Bildungsverantwortung" vor, wobei dessen Dienstleistungen heute gerne auch von katholischen Religionspädagogen in Anspruch genommen werden. Das Comenius-Institut gehört zu den bekanntesten religionspädagogischen Instituten in Deutschland. Die jeweiligen Leitungen haben es verstanden, das CI in ökumenischer Offenheit, fachlicher Solidität und internationaler Perspektive zu einer auch für Universitätsreligionspädagogen wichtigen Kommunikationsstätte zu machen.

Die Teile vier und fünf des Bd.es stellen einzelne universitäre Standorte vor und beschreiben die Etablierung der Religionspädagogik, deren personelle Ausstattung und inhaltliche Ausrichtung im Kanon der Theologie. Die Kaiserzeit und die Weimarer Republik werden von *Michael Wermke*, *Stephan Leimgruber* und *Martin Rothgangel* untersucht. Wermke geht auf die Religionspädagogik an Preußischen Akademien ein, Leimgruber nimmt die Kath.-Theol. Fak. an der Univ. München in den Blick und Rothgangel die Ev.-Theol. Fak. Göttingen. Für Interessierte bieten diese Kap. zahlreiche Detailinformationen über Personen, Inhalte und Prozesse. Die Nachkriegszeit untersuchen *Christian Grethlein* mit einem Beitrag über die ev. und *Norbert Mette* über die kath. Fakultät in Münster. *Rainer Lachmann* beschäftigt sich mit Pädagogischen Hochschulen und theologischen Instituten außerhalb der Fakultäten. Durch die Einbettung der Religionslehrerbildung in die Lehrerbildung insgesamt ist es aufschlussreich, wie die beiden Münsteraner Theologischen Fakultäten die Religionspädagogik zuordnen, insbes. im Blick auf die Integration der Pädagogischen Hochschule in die Universität. Bis auf Baden-Württemberg haben alle Bundesländer in den 1970er Jahren die PHs eingegliedert und nehmen seitdem unterschiedliche Lehrerbildungsaufgaben wahr. Das Verhältnis von Lehramtsstudierenden zu Vollzeitstudierenden zwingt die Fakultäten zu größerer Aufmerksamkeit für didaktische Belange. Theologische Institute an Universitäten ohne Theologische Fakultät haben in der Regel eine gute Vernetzung mit den anderen Fächern, allerdings eine teilweise schmale Vertretung der sog. Fachwissenschaften. Die Kap. lassen die Genese verstehen und machen die Schwierigkeit begreiflich, strukturelle Anpassungen in die Wege zu leiten, die den Erfordernissen der Rationalität der Theologie als Wissenschaft ebenso gerecht werden wie den Ausbildungsbelangen für zukünftige Lehrerinnen und Lehrer sowie den örtlichen Gegebenheiten.

Ein sechster Teil fragt nach Institutionalisierungsprozessen im Spiegel einschlägiger Lexika und Zeitschriften. *Bernd Schröder* verfolgt die Eintragungen zu den Lemmata Katechetik und Religionspädagogik in den verschiedenen Auflagen des LThK, TRE und RGG. Sie behandeln v. a. die Wissenschaftsgeschichte und Systematik der universitären Disziplinen, wobei überwiegend die Katechetik als „Erstentwurf" und die Religionspädagogik als ihre Nachfolgedisziplin betrachtet wird. *Friedrich Schweitzer* und *Henrik Simojoki* werten (religions-)pädagogische Zeitschriften im Blick auf die Genese der Religionspädagogik als Wissenschaft aus. Auch in diesem Beitrag wird eine Fülle historischen Materials vom 18. Jh. bis in die Gegenwart zusammengetragen und analysiert, wobei die Aufmerksamkeit für die religionspädagogische Publikationslandschaft im „Dritten Reich" besonders hervorzuheben ist. Der Beitrag zeigt auch, dass katholische und evangelische Diskurse teilweise sehr unterschiedliche Schwerpunktsetzungen hatten. Zudem wird deutlich, wie sich gesellschaftliche Veränderungen in der religionspädagogischen Problemwahrnehmung widerspiegeln und programmatische Umbrüche evozieren.

Eine wohlreflektierte Bilanz zieht der Hg. *Bernd Schröder* am Ende des Bd.es. Auf der Basis der zusammengetragenen Befunde verortet er die Institutionalisierung der Katechetik im letzten Drittel des 18. Jh.s und die der Religionspädagogik gegen Ende des 19. Jh.s. Die Institutionalisierung hat in den kirchlichen, universitären und verbandlichen Initiativen viele Akteure, die nicht unbedingt abgestimmt und zielgerichtet die Institutionalisierung betrieben haben, aber deren Initiativen und Impulse letztlich eine Etablierung der Religionspädagogik als „Systembetreuungswissenschaft" religiöser Bildungsprozesse möglich gemacht haben. Die Analysen erklären auch die doppelte Ausrichtung der Religionspädagogik: einerseits betraut mit der Aufgabe der Theoriebildung und Konzeptentwicklung, andererseits mit der Ausrichtung auf Praxisreflexion. V. a. nach dem Zweiten Weltkrieg explodieren die Schulbildungen und Selbstverständnisse der Disziplin, die zwischen Wissenschaft, Berufstheorie und Praxisanleitung oszillieren, praktiziert an Hochschulen und außeruniversitären Institutionen, im Verbund mit Theologie und den benachbarten Humanwissenschaften.

Dem vorliegenden Bd. gelingt es auf eindrucksvolle Weise, ein eng gefasstes Thema (Institutionalisierung) in hoher Komplexität aufzugreifen und zu entfalten. Im Tenor dominieren historische Zugänge. Man könnte sich einen weiteren gegenwartsbezogenen Bd. vorstellen, in dem soziologische und gesellschaftstheoretische Komponenten stärkere Beachtung finden. Darin könnte die zeitgenössische Debatte reflektiert werden, ob und warum es überhaupt Theologie an öffentlichen Universitäten und Religionsunterricht an öffentlichen Schulen geben – oder allgemeiner, wie der Diskurs über Religion in der Öffentlichkeit institutionalisiert sein soll. Der Blick muss dann zwangsläufig auf solche Disziplinen ausgeweitet werden, die sich auch mit Religion als Materialobjekt beschäftigen. Dazu gehören nicht nur andere Theologien (islamische Theologie, jüdische Theologie), sondern auch die Religionswissenschaft. Es darf angenommen werden, dass die christlichen Theologien von diesen Diskursen nicht unbeeinflusst bleiben. Dem vorliegenden Bd. kommt das Verdienst zu, ein Problem, das zwar bekannt war, aber wenig beachtet wurde, in gehaltvoller Weise aufzugreifen und der Diskussion zugänglich zu machen.

Würzburg Hans-Georg Ziebertz

Malburg, Volker: Glauben lernen?! Inhaltliche Mindestanforderungen an die Sakramentenkatechese. – Regensburg: Friedrich Pustet 2010. 492 S. (Studien zur Spiritualität und Seelsorge, 1), pb. € 49,90 ISBN: 978–3–7917–2290–0

Die 2009 von der Kath.-Theol. Fak. der Ludwig-Maximilians-Univ. München angenommene Diss. des in der Diözese Trier tätigen Pfarrers Volker Malburg eröffnet – als Bd. 1 – die neue Reihe „Studien zu Spiritualität und Seelsorge", die von Andreas Wollbold (München), der die vorliegende Arbeit betreut hat, und Peter Schallenberg (Paderborn) herausgegeben wird. Mit dieser neuen Reihe wird ein deutliches programmatisches Zeichen gesetzt; denn gegen den in Deutschland herrschenden Mainstream einer anthropologisch gewendeten und erfahrungsorientierten kirchlichen Katechese setzt die Arbeit, im Anschluss an die 1983 in Frankreich gehaltene Rede des damaligen Kurienkardinals Joseph Ratzinger („Die Krise der Katechese und ihre Überwindung"), auf ein pointiert traditionsorientiertes, deduktives und inhaltsbezogenes Seelsorge- und Katechesekonzept.

Bezeichnend für den Ansatz des Vf.s ist, dass er mit seiner Problemanalyse bei nachkonziliaren römischen Dokumenten (u. a. „Allgemeines Direktorium für die Katechese" von 1997) ansetzt. Diese „Römische Perspektive – Katechese als systematische Glaubensunterweisung", so die Überschrift zum ersten Kap., bildet die diagnostische Leitnorm für die weitere Argumentation: nämlich dass in Deutschland seit der Würzburger Synode – so der Tenor im zweiten Kap. – durch einen einseitig induktiv-anthropologischen Ansatz die zentralen Inhalte der Katechese vernachlässigt worden seien. Diese These wird im dritten Kap. durch eine eigene empirische Studie zur Erstkommunionkatechese im Dekanat Bad Kreuznach untermauert, wonach u. a. ein Bedeutungsverlust der theologischen Inhalte festzustellen sei. In kriteriologischer Absicht fragt der Vf. daraufhin im vierten Kap. nach „inhaltlichen Mindestanforderungen an die Katechese mit Kindern und Jugendlichen" und analysiert dazu drei maßgebende theologische Quellen in folgender Reihung: das Kirchenrecht (!), die Bibel und ausgewählte (!) Vertreter der kirchlichen Tradition (Augustinus, Thomas v. Aquin, Robert Bellarmin und Joseph Ratzinger). Sein Ergebnis lautet: „Ausgangspunkt für die Sakramentenkatechese müssen die wesentlichen Inhalte des christlichen Glaubens sein, die die Tradition im Apostolischen Glaubensbekenntnis, im Vaterunser, in den Zehn Geboten und in den sieben Sakramenten erblickt." (322) Folgerichtig entfaltet das fünfte Kap. ein gut durchdachtes, acht Monate dauerndes Praxismodell der Erstkommunionvorbereitung, das am Ziel „einer systematischen und inhaltlich vollständigen Glaubensunterweisung" (356f) ausgerichtet und inhaltlich „an den vier Hauptstücken der Katechese orientiert" ist; darüber hinaus wird eine engere „Verbindung von Katechese und Liturgie" (354) angestrebt. Nach der „Zusammenfassung der Ergebnisse" im sechsten Kap. folgen noch, sorgfältig erarbeitet, ein Abkürzungs-, Literatur-, Abbildungs- und Tabellenverzeichnis sowie die Dokumentation des für die empirische Untersuchung verwendeten Fragebogens.

Die vorliegende Arbeit zielt auf eine inhaltliche Neuausrichtung der Sakramentenkatechese in Deutschland und begründet dies mit durchaus solide erhobenen empirischen Fakten und mit einer angeblich eindeutigen kirchlichen Katechese-Tradition; tatsächlich aber wird hier ein leicht modernisiertes Katechesekonzept des 19. Jh.s geboten, das weder theologisch noch wissenschaftstheoretisch überzeugen kann. Zwar verdienen manche kritische Anmerkungen zu aktuell

verbreiteten Katechesemodellen in Deutschland durchaus Beachtung – z. B. hinsichtlich der notwendigen Klärung des Katechesebegriffs oder einer theologisch angemessenen didaktischen Korrelation zwischen menschlicher Erfahrung und theonomer Offenbarung. Aber die entscheidenden Defizite der Arbeit liegen darin, dass der theologische Erkenntnisfortschritt des Zweiten Vatikanischen Konzils und die heute geltenden wissenschaftlichen Standards in zentralen Passagen der Arbeit nicht eingeholt werden: Die Ausführungen in Kap. 1 u. 2, in denen römische Dokumente die unhinterfragte Autorität für die Bewertung der aktuellen Katechese in Deutschland bilden, zeigen nicht nur methodisch-hermeneutische Mängel, sondern gründen letztlich in einem vorkonziliaren Kirchenbild einer romzentrierten „Papstkirche" und nicht in der konziliaren Communio-Ekklesiologie nach LG, wonach alle Ortskirchen miteinander im Dialog stehen und – u. a. auch in der Katechese – voneinander lernen. Der im dritten Kap. versuchte empirische Zugang „zur katechetischen Situation in Deutschland" bewertet die mit Methoden quantitativer Sozialforschung ermittelten religionssoziologischen Daten letztlich nur von kircheneigenen Kriterien her; eine solche wissenschaftstheoretisch überholte „Kirchensoziologie" kann in der (spät-)modernen Gesellschaft weitgehend nur Distanz zur eigenen Wahrheit (oder gar Abfall) feststellen, wird aber – entgegen der vom Konzil anerkannten „Autonomie der irdischen Wirklichkeiten" (GS 36) – der heute gelebten individualisierten und pluralen Kinder- und Familienreligiosität und der Lebenssituation heutiger Menschen nicht gerecht. Im vierten Kap. ermittelt der Vf. die unverzichtbaren Inhalte der Katechese, indem er – in teilweise willkürlicher Auswahl und ohne kritische Reflexion der eigenen Erkenntnisinteressen – aus der spannungsreichen Vielfalt der kirchlichen Gesamttradition eine sich harmonisch entwickelnde kirchliche Einheitstradition (Einheitsideologie?) rekonstruiert; bei dieser theologischen Urteilsbildung nimmt zudem nicht die Bibel – nach dem Konzil die „Seele der ganzen Theologie" (OT 16) –, sondern eher das Kirchenrecht die kriteriologische Leitrolle ein. Das im fünften Kap. vorgeschlagene Modell einer stärker inhaltsorientierten Eucharistiekatechese ist in der Logik der Arbeit durchaus stimmig, aber in seiner materialen Fixierung auf einen inhaltlich festen Themenkanon und durch die Ausblendung seiner geschichtlichen Kontingenz und des sozial-kulturellen Kontextes entspricht es kaum einer Pastoral bzw. Katechese, die die „Zeichen der Zeit" (GS 4) ernsthaft prüft und vom Evangelium her Antwort gibt auf „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute" (GS 1).

Die vorliegende Arbeit verharrt letztlich im Bellarminschen Denkmodell einer Kirche als „societas perfecta", die ihre Tradition offenbarungspositivistisch (miss-)versteht und darum glaubt, nur ihre stets gleichbleibenden Inhalte „systematisch" und „inhaltlich vollständig" weitergeben zu müssen. Diese Art von zeit- und kontextenthobener Katechese ist aber heute nicht mehr geeignet, um (junge) Menschen zu mündigen Gliedern einer Kirche zu machen, die sich als durch die Geschichte pilgerndes Gottesvolk stets um Erneuerung (vgl. LG 9) bemühen muss, um im Dialog mit der Welt das Evangelium zeitgemäß bezeugen zu können.

Benediktbeuern Karl Bopp

Wagensommer, Georg: **How to teach the Holocaust**. Didaktische Leitlinien und empirische Forschung zur Religionspädagogik nach Auschwitz. – Frankfurt a. M.: Peter Lang 2009. 416 S. (Übergänge. Studien zur Ev. und Kath. Theologie/Religionspädagogik, 12), kt € 68,50 ISBN: 978–3–631–57858–2

Die Religionspädagogik ist vor dem Hintergrund einer „Theologie nach Auschwitz" *und* einer „Erziehung nach Auschwitz" (Adorno 1966) herausgefordert, Chancen und Grenzen religiöser Erziehung nach Auschwitz aufzuzeigen. Die ausdrückliche Rede von einer „Religionspädagogik nach Auschwitz" ist „relativ jung", wie Reinhold Boschki 2001 herausstellt.[1] Auch wenn die „Frage nach einer profanen oder religiösen Erziehung nach Auschwitz […] am Ende immer eine ausweglose Frage ohne Antwort [bleibt]", wie Michael Langer betont,[2] hat das Bemühen um eine kategoriale und programmatische Ausrichtung einer Religionspädagogik nach Auschwitz nicht zuletzt aufgrund der Ungeheuerlichkeit des Geschehens durchaus seine bleibende Berechtigung.[3] In der Religionspädagogik steht die Frage einer möglichen kategorialen Ausrichtung einer anamnetischen Religionspädagogik nach Auschwitz[4] ebenso zur Diskussion wie die bisher angestoßenen Projekte christlich-jüdischer Lernprozesse[5].

Georg Wagensommer, Religionslehrer und evangelischer Religionspädagoge, fragt in seiner Forschungsarbeit zur Religionspädagogik nach Auschwitz, der seine Freiburger Diss. aus dem Jahr 2008 zugrunde liegt, vor dem Hintergrund der intergenerativen Tradierung von Nationalsozialismus und Holocaust nach dem Rezeptionsverhalten von Schülerinnen und Schülern zu den Themen Judentum, Nationalsozialismus und Holocaust.

Den drei der eigentlichen Untersuchung gewidmeten Kap.n über „Methodendiskussion und Forschungsprozess" (Kap. IV), die „Ergebnisse qualitativer Unterrichtsforschung" (Kap. V) sowie die „Rezeption von Judentum, Nationalsozialismus und Holocaust aus Schülerperspektive" (Kap. VI) gehen drei Kap. voraus, die einen grundsätzlichen Überblick über die themenspezifischen Diskurse bieten. So befasst sich W. im ersten Kap. mit den Paradigmen einer „Erziehung nach Auschwitz" und einer „Religionspädagogik nach Auschwitz". Im zweiten Kap. thematisiert er „Rezeptionsprobleme und Schulunterricht", während er sich im dritten Kap. eingehend mit den „Generationenthematiken" beschäftigt. Der Untersuchung liegen im Jahr 2005 geführte Interviews (Gruppendiskussionen und Einzelinterviews) mit fünf bzw. vier Gruppen von jeweils fünf bis neun Schülerinnen und Schülern aus insgesamt vier Realschulen in Nordbaden zugrunde (vgl. 284ff). Die befragten Schülerinnen und Schülern, Mitglieder der evangelischen Landeskirche und deutscher Nationalität, sind zwischen 15 und 18 Jahre alt, besuchten zum Erhebungszeitraum die 10. Klasse und legten die Prüfung zur Mittleren Reife ab.

Aus den pädagogischen und theologischen Überlegungen ergibt sich für W. zunächst „eine doppelte Subjektorientierung in der Theologie bzw. in einer ‚Religionspädagogik nach Auschwitz'. Zum einen gilt es im Sinne einer konkreten Erinnerung am Glauben der erinnerten Subjekte anzusetzen: Religionspädagogik als Praktische Theologie sollte hier die Glaubenspraxis reflektieren, genauer: die Glaubenspraxis der Opfer an erster Stelle wahrnehmen. Zum anderen sollten die erinnernden Subjekte im Blick bleiben: die Schülerinnen und Schüler heute." (70) Die Untersuchung zeigt, dass „Judentum und Juden mehrheitlich im Modus von Verfolgung, Ausgrenzung und Holocaust" thematisiert werden – vor dem Hintergrund der Anonymisierung von Opfern und Tätern (291). Von den Schülerinnen und Schülern können – wenn überhaupt – nur einzelne Aspekte jüdischer Tradition aufgezeigt werden, wobei jeweils das „Anderssein von Judentum und Juden" betont wird, während etwa der „Bezug zwischen dem Judentum und Jesus […] dünn [bleibt]" (298, 303). Dass W. in der Präsentation und Auswertung des Erhebungsmaterials immer wieder auf den vonseiten der Schülerinnen und Schüler geäußerten Modus der scheinbaren „Dichotomie" „wir versus Juden" verweist (302, 369ff u. ö.), ist im Resultat erschreckend und dürfte nicht zuletzt vor dem Hintergrund intendierter jüdisch-christlicher Lernprozesse mehr als zu denken geben. Entsprechend schreibt W. in seinem Resümee bezüglich des Bewusstseins und Kenntnisstandes der Schülerinnen und Schüler selbst von einem „enttäuschend[en]" Ergebnis (384), so dass auch kritisch zu fragen wäre, „inwiefern der betreffende Religionsunterricht den Blick der Jugendlichen für die biblisch-christliche Tradition geöffnet hat" (368).

Die Arbeit vermittelt insgesamt den Eindruck, dass W. zunächst viel präsentiert und an Literatur rezipiert, ohne dies immer kontextuell einzubinden und für den pädagogischen und religionspädagogischen Diskurs fruchtbar zu machen. Es fehlen allerdings an grundsätzlicher Literatur u. a. Publikationen von Viola Georgi und Micha Brumlik, obwohl etwa der von Bernd Fechler u. a. 2001 hg. Sammelbd. „Erziehung nach Auschwitz" angeführt wird, in welchem beide mit einem einschlägigen Beitrag vertreten sind. Bedenkt man, dass auf Wilhelm Heitmeyers Studie „Deutsche Zustände" (Frankfurt a. M. 2007) verwiesen wird (371), hätte ebenfalls die wichtige Untersuchung von Meik Zülsdorf-Kersting „Sechzig Jahre danach: Jugendliche und Holocaust. Eine Studie zur geschichtskulturellen Sozialisa-

[1] Vgl. Reinhold Boschki, Zugänge zum Unzugänglichen. Religionspädagogik nach Auschwitz, in: Ottmar Fuchs u. a. (Hg.), Zugänge zur Erinnerung. Bedingungen anamnetischer Erfahrung. Studien zur subjektorientierten Erinnerungsarbeit (Tübinger Perspektiven zur Pastoraltheologie und Religionspädagogik, 5), Münster 2001, 346–371, 348.

[2] Vgl. Michael Langer, Auschwitz lehren? Prolegomena zu einer anamnetischen Religionspädagogik, in: Manfred Görg / Michael Langer (Hg.), Als Gott weinte. Theologie nach Auschwitz, Regensburg 1997, 203–217, 216.

[3] Vgl. etwa das Heft 1/2010 der Katechetischen Blätter zum Thema „Schoah – Erinnern lernen".

[4] Vgl. ebd.; Friedrich Schweitzer, Forgetting about Auschwitz? Remembrance as a Difficult Task of Moral Education, Neue Sammlung 1990, 355–365; Ottmar Fuchs u. a. (Hg.), Zugänge zur Erinnerung [s. Anm. 1]; Reinhold Boschki, Auschwitz ‚elementarisieren'? Sackgassen und Chancen einer religionspädagogischen ‚Kultur der Erinnerung', in: Religionspädagogische Beiträge 46 (2001), 81–84; Reinhold Boschki / Wilhelm Schwendemann, Vier Generationen nach Auschwitz: Wie ist Erinnerungslernen heute noch möglich?, in: Freiburger Rundbrief 15 (2008), 114–121; Wilhelm Schwendemann u. a. (Hg.), Vier Generationen nach Auschwitz: Wie ist Erinnerungslernen heute noch möglich?, Berlin 2008.

[5] Vgl. Stefan Leimgruber, Religionspädagogik im Kontext jüdisch-christlicher Lernprozesse, in: Hans-Georg Ziebertz / Werner Simon (Hg.), Bilanz der Religionspädagogik, Düsseldorf 1995, 193–203, 197ff; Albert Biesinger, Lernprozess Christen Juden. Das Freiburger Forschungsprojekt und aktuelle Perspektiven, in: Ottmar Fuchs u. a. (Hg.), Zugänge zur Erinnerung [s. Anm. 1], 269–290; Religionsunterricht an höheren Schulen 50 (2007), 333–378: Juden und Christen – heute (Themenheft).

tion" (Münster 2007) Berücksichtigung finden müssen, zumal sie vom Erhebungsdesign her ähnlich angelegt ist. Obwohl W. auch auf politische Debatten hinweist, bleiben die Berichte und pädagogischen Überlegungen der *Task Force for International Cooperation on Holocaust Education, Remembrance and Research* unbeachtet.

Der Obertitel „How to teach the Holocaust" verspricht mehr, als er hält. Das liegt zum einen daran, dass jeder „Erziehung nach Auschwitz" sowie jeder „Religionspädagogik nach Auschwitz" an sich eine gewisse Vorläufigkeit und eine gewisse der Thematik und ihrem Anspruch geschuldete Unzulänglichkeit eignet. Das hat zum anderen aber auch darin seinen Grund, dass die Ergebnispräsentation und Auswertung von W.s empirischen Untersuchungen erstaunlich schmal bleibt – was nicht nur durch die mangelhafte Schülerinnen- und Schülerbildung erklärt werden kann – und differenzierte religionspädagogische Schlussfolgerungen eher zurückgehalten als vorgetragen werden. So ist die „abschließende Bewertung" viel zu knapp und allgemein geraten (383–386) und es überrascht, dass W. die von ihm als „hoch aktuell" eingestufte Kriteriologie von Peter Fiedler neben einem knappen Hinweis in seiner Einführung (18) erst wieder in seiner Auswertung anführt (379, 382, 384), ohne diese bereits vorher im und für den religionspädagogischen Diskurs zur Diskussion zu stellen. Die vorliegende Publikation zeigt allerdings einmal mehr die Notwendigkeit auf, die Chancen und Grenzen empirischen Arbeitens zur Diskussion zu stellen.

Berlin Matthias Blum

Kirchenrecht

Orsy, Ladislas: **Receiving the Council**. Theological and Canonical Insights and Debates. – Dublin: Liturgical Press 2009. (XIV) 161 S., kt € 25,00 ISBN: 978–0–8146–5377–7

Ladislas Orsy is well known in the USA and not only as one of the canon lawyers who still has a passion for the theological side of the *genius* of canon law. He is a professor at Georgetown University Law Center in Washington DC (whose motto is "Law is but the means – justice is the end") and the author of many books (among them *The Evolving Church and the Sacrament of Penance*, 1978; *Marriage in Canon Law: Texts and Comments, Reflections and Questions*, 1986; *The Church. Learning and Teaching: Magisterium, Assent, Dissent, Academic Freedom*, 1987). In this collection of articles and essays originally published between 1995 and 2008, O. tackles the issue of the relationship between law and life of the Church as well as some problematic aspects of the most recent legislative acts of John Paul II. Both the dedication of the book to the memory of John XXIII (quoting an anonymous ticket collector's wonderful remark on a Roman bus on 4 June 1963, the day after the pope's death) and the exergo from the recently beatified John Henry Newman's *Essay on the Development of Christian Doctrine* are telling about his approach.

O. opens this book by affirming that this is a particular moment for Catholic theology and canon law: "Our times are the times for the reception of the Council" (xi), but at the same time "we are still too close to the Council to sense and appreciate its full significance and potential impact" (xiii). O. illuminates some of the most crucial theological-canonical issues of the Church of post-Vatican II, starting from the issue of the *communio* in the Church. In the first chapter, "In Praise of Communio: The Church of the Third Millennium", he defines Vatican II as "a seminal council, probably more so than any other in history" (4), and examines the different aspects of the *communio*: the universal communion of the baptized, of the ordained, the communion in the local churches, the communion among the bishops, and the communion between Rome and the other churches. The second chapter analyzes the episcopal conferences as structures embodying the *communio* among the bishops. In the light of the idea of "synodality", O. advocates for the episcopal conferences an authority much stronger than the one given the conferences in the post-Vatican II period, narrowed as it was by John Paul II's motu proprio *Apostolos suos* about "the theological and juridical nature of Episcopal Conferences" (1998).

Far from an aseptic and technical approach to canon law, O.'s work examines the doctrinal and pastoral ramifications of the reception of Vatican II into the law of the Church. The author is not shy of courageous assessments of the actual state of the Church, and, in particular, the state of the laity in the Church: "We live in a time of progress and regress." (36) O. is cautious and reluctant to give either a triumphalistic or pessimistic analysis of the situation. His approach is trustful and, what matters most for a juridical mind, well aware of the limits of the law (as in the chapter "Reception of the Laws"), especially in a post-conciliar situation: "an increasing number of textbooks are slipping back to the comfortable position of never asking about a law's link to theological values." (89)

The most important part of the book (the part that most fully expresses the author's mind) are chapters 8 and 9, "The Case of Definitive Doctrine" and "Definitive Doctrine and Ordinances Supporting It: Debating the Issues." O. takes issue with the recent trend of the papal doctrinal policy (between the 1983 Code of Canon Law and the 1998 motu proprio *Apostolos Suos*) to affirm "definitive and non-infallible" teachings: "The document [*Apostolos suos*] certainly intends to protect the stability of the doctrinal foundations, but it seems to extend them beyond the traditional limits. It attributes unchangeable permanency to doctrines to which the universal church has not committed itself infallibly. At the very core of the new legislation is the idea of non-infallible but unchangeable teaching. It is difficult to locate the origins of the idea in the Tradition." (112) Chapter 9 is especially useful for English-speaking readers, with the translation of the tense and fascinating exchange between O. and Cardinal Ratzinger that was published in two separate issues of the journal *Stimmen der Zeit* (216 and 217 of 1999) after the publication of the motu proprio *Ad tuendam fidem* (May 1998). The motu proprio *Ad tuendam fidem* inserted new norms into the Code of Canon Law and into the Code of Canons of the Eastern Churches, and O. clearly does not seem convinced by Cardinal Ratzinger's response to his objections about the lack of coherence between the "teaching definitively" of *Lumen gentium* 25 and the category of "definitive teaching" introduced by the motu proprio of 1998: *Lumen gentium* 25 defined the case of infallible acts either by the episcopal college or by the pope, and the second kind of "definitive teaching" proposed by the motu proprio is not in the category of infallible acts.

The motu proprio of 1998 was at the origin of the new and expanded Profession of Faith and Oath of Fidelity, and this is evidence of the crucial role of canon law in the Church of Vatican II: "The question is not only a matter for disputation, because the Holy See enacted laws and ordinances to enforce the acceptance of definitive doctrines." (141)

In the epilogue, O. respectfully submits a proposal: "Whereas the years from 2012 through 2015 will be the fiftieth anniversaries of the Council, they should be solemnly declared the years of the Council – when the entire people, 'from the bishops to the last of the faithful' (*Lumen gentium* 12, quoting St. Augustine), recalls the memory of the 'sacred Council' (*Sacrosanctum Concilium* 1), studies its determinations, and exposes itself to the transforming light and force of the Spirit – as the Council Fathers did." (152)

St. Paul (Minnesota) Massimo Faggioli

Demel, Sabine: **Spiritualität des Kirchenrechts**. – Münsterschwarzach: Vier-Türme-Verlag 2009. 127 S. (Münsterschwarzacher Kleinschriften, 173), kt € 7,90 ISBN: 978–3–89680–573–7

Spiritualität des Kirchenrechts – dieser Titel mutet zunächst einmal ungewöhnlich an, und zwar nicht nur der/dem gläubigen Christin/-en, sondern auch der/dem Theologin/-en, ja auch der/dem Kanonistin/-en. Denn wer verbindet mit Kirchenrecht schon Spiritualität?

Diese Überlegung greift die Autorin gleich zu Anfang auf und erklärt, was sie in diesem Zusammenhang unter Spiritualität versteht, nämlich „gläubige[n] Umgang mit der Realität bzw. […] Verwirklichung des (christlichen) Glaubens unter den konkreten Lebensbedingungen" (10). Darauf gründet sie ihre Eingangsthese: „wer spirituell sein will, muss auch kirchenrechtlich sein" und umgekehrt „spirituell sein muss, wer kirchenrechtlich ist" (ebd.). Diese These entfaltet Sabine Demel zunächst in drei Kap.n.

Im ersten Kap. zeigt sie die Chancen und Gefahren von Recht auf. Sie legt dar, dass Recht zunächst einmal dazu da ist, das menschliche Zusammenleben in Frieden und Freiheit zu ermöglichen. Dabei ist das kirchliche Recht ausgerichtet auf die Offenbarung Gottes in Jesus Christus. Insofern nehmen kirchliche Gesetze „primär die sozialen Beziehungen der Gläubigen in den Blick, gelegentlich aber auch deren Verhältnis zu Gott" (19). Dabei ist das Recht darauf angewiesen, dass der Mensch moralisch handelt, und zugleich bedarf es eines Zwanges, um die „Ernsthaftigkeit des Willens zum wirksamen Schutz der existentiellen Güter und Werte der Gemeinschaft zum Ausdruck zu bringen" (23). Bisweilen kann auch ein verantworteter Ungehorsam notwendig sein, der aus einer „kreative[n] Auseinandersetzung mit der Vorschrift unter dem Aspekt der Gerechtigkeit" (29) entspringt und zu einer gerechten Rechtsordnung beiträgt.

Im zweiten Kap. stellt D. unter der Überschrift „Zwischen Rechtspositivismus und Kirchenspiritismus" die theologische Grundlegung des Kirchenrechts dar. Positivismus und Kasuistik zu Beginn des 20. Jh.s führten zu der (evangelischen) Kritik von Rudolph Sohm, und die wiederum zur (katholischen) Antwort von Klaus Mörsdorf, dessen Bemühungen um eine theologische Begründung von Recht in der Kirche eine Vertiefung durch das II. Vatikanische Konzil erhalten haben. Daher gilt: „Theologie und Recht können in der Kirche nicht voneinander getrennt werden, ohne dadurch das Wesen der katholischen Kirche zu verfälschen." (53)

Das dritte Kap. befasst sich mit dem Zusammenhang von Recht und Glauben, dem persönlichen Heil und den Gesetzen der Kirche. D. zeigt die Notwendigkeit einer Kirche auf. Darin müssen dem Gläubigen sowohl Rechte für sein persönliches Glaubensleben eingeräumt als auch Pflichten für die Gemeinschaft auferlegt werden. Die personale Glaubensbeziehung ist dann Gegenstand kir-

chenrechtlicher Bestimmungen, wenn der Glaubensakt nach außen hin wahrnehmbar ist und einen Bezug zur kirchlichen Gemeinschaft hat. D. zeigt rechtliche Aspekte im personalen Glaubensvollzug auf und beschreibt Sinn und Ziel der Normierungen im Bereich der personalen Gottesbeziehung.

Nach diesen grundlegenden Überlegungen zur wechselseitigen Abhängigkeit von Theologie und Kirchenrecht hält D. im vierten Kap. ein Plädoyer für ein funktionierendes Recht in der Kirche, das vom Hindernis zur Hilfe für den Glauben werden muss. Sie erklärt zunächst, warum das Kirchenrecht sich in einer Dauerkrise befindet. Rahmenbedingungen für ein Kirchenrecht als Hilfe für den Glauben sind die Überwindung der Alternative Liebes- oder Rechtskirche, die stärkere Anwendung der Lehre vom Glaubenssinn des ganzen Gottesvolkes im Rechtsleben der Kirche, das Verstehen des Kirchenrechts als ein diakonisches Recht, in dem Einzelfallgerechtigkeit (Dispens, kanonische Billigkeit, Epikie) Platz hat, sowie die Berücksichtigung der Metaebene des Rechts, auf der nach Sinn und Zweck der Rechtsvorschriften gefragt, also die Frage nach dem gerechten Recht gestellt wird. D. erläutert die konziliare Lehre vom Glaubenssinn des ganzen Gottesvolkes und konstatiert, dass diese Lehre „im höchsten Maße unbefriedigend" (93) in den CIC eingegangen ist. Als Belege dafür führt sie an: das unfehlbare Lehramt, die Gremien der Mitverantwortung, die Dienste und Ämter von Laien sowie die Besetzung von wichtigen Ämtern. Auf diese Bereiche beziehen sich dann auch die Reformvorschläge von D. Sie formuliert Ergänzungen der cc. 747, 750, 212, 204 und 208–223 CIC, die den allgemeinen Glaubenssinn festschreiben. Weitere Gesetzesänderungen schlägt D. für die Bereiche Aufgaben, Dienste und Ämter für Laien, Mitspracherechte der Laien in verschiedenen Bereichen sowie maßgebliche Vertretung von Laien bei synodalen Prozessen vor. Für Letzteres stellt sie die Statuten der „Würzburger Synode" als mustergültig vor. In einem letzten Abschnitt führt sie zwei Beispiele an, bei denen gleiche rechtliche Sachverhalte unterschiedlich bewertet werden können: den Kommunionempfang von wiederverheirateten Geschiedenen und die kirchliche Schwangerschaftskonfliktberatung. Ein Schlussgedanke der Autorin rundet die Ausführungen ab.

Der geltende CIC hat in weit höherem Maße, als es sein Vorgänger getan hat, communiale Elemente aufgenommen und umgesetzt. Dies ist eine Folge des II. Vatikanums, dessen kanonistische Umsetzung der CIC sein soll. Dass dies noch in einem weit konsequenteren Maße hätte erfolgen können, zeigen D.s Überlegungen anschaulich auf. Es ist das Verdienst des kompakten und gut lesbaren Bändchens, das Bewusstsein für die ständige Reformbedürftigkeit grundlegender kirchenrechtlicher Normen wach zu halten. Im Zusammenhang mit dem Glaubenssinn schreibt D., dass zu dessen Wesen die vorübergehende Meinungsverschiedenheit und der zeitweise Dissens gehöre. „Doch am Ende wird der Konsens stehen!" (92) Hören wir also nicht auf zu streiten!

Münster Reinhild Ahlers

Killermann, Stefan: **Die Rota Romana**. Wesen und Wirken des päpstlichen Gerichtshofes im Wandel der Zeit. – Frankfurt am Main u. a.: Peter Lang 2009. (XIX) 671 S. (Adnotationes in Ius Canonicum, 46), geb. € 101,00 ISBN: 978–3–631–59334–9

Die Rota Romana (zukünftig: RR) wurde seit ihrer Wiederbelebung im Jahre 1908 in vielen Detailfragen erforscht, worüber das 65-seitige Literaturverzeichnis (553–618, klein und engzeilig geschrieben) der zu rezensierenden Studie Auskunft gibt. Die Frage, wie sich „Wesen und Wirken des päpstlichen Gerichtshofes im Wandel der Zeit" entwickelt haben, blieb dabei unterbelichtet. Es war also an der Zeit, in rechtshistorischer Perspektive eine aktualisierte Gesamtdarstellung zum Auftrag der RR und zu dessen Konkretisierung in den einzelnen Epochen ihrer Geschichte vorzulegen und „den Anspruch aufzuzeigen, der heute und morgen an ein päpstliches Tribunal wie das der Rota Romana zu stellen ist" (11). Der Eichstätter Domkapitular und Offizial Msgr. Dr. Stefan Killermann war für diese Aufgabe prädestiniert, konnte er doch aufgrund seiner dreizehn Dienstjahre an der RR umfangreiches, teils unveröffentlichtes Quellenmaterial mehrerer Dikasterien der Römischen Kurie verarbeiten. Er hat damit der RR ein Geburtstagsgeschenk zur Wiederbelebung vor 100 Jahren gemacht, das dem Leser ihre Einzigartigkeit vor Augen führt. Die Arbeit geht in ihren Grundlinien auf eine Diss. zurück, die K. bei Prof. P. Dr. Domingo J. Andrés Gutiérrez C.M.F. zur Erlangung des Doktorgrades beider Rechte 1995 an der Lateranuniv. in Rom erstellte und 1999 in Auszügen veröffentlichte. Sie wurde nicht nur im Umfang „beträchtlich gesteigert" (Vorwort), sondern auch inhaltlich vertieft und bis in die Gegenwart fortgeschrieben.

Kap. 1 (13–73) ist überschrieben mit „Die Entstehung". Es beleuchtet die Entwicklung des päpstlichen Gerichtswesens bis zur offiziellen Konstituierung der RR durch die Bulle *Ratio Iuris* Johannes' XXII. vom 16. November 1331. Bereits 1336 sei der Name „Rota" nachweisbar. Er dürfte die *rota porphyretica* des Petersdomes in Erinnerung rufen, den runden Gerichtsplatz des Papstes, dessen Bezeichnung später auf die in seinem Auftrag Recht sprechenden und in Avignon nachweislich in einer kreisförmigen Sitzordnung versammelten Richter – und damit auf den Gerichtshof selbst – übergegangen ist. Habe der Nachfolger Petri im ersten Jahrtausend über ihm vorgelegte Streitverfahren noch selbst geurteilt, seien durch die seit dem 11. Jh. immer häufigere Inanspruchnahme des Rechtsweges nach Rom die Anhörungen und die Entscheidung der meisten Rechtsstreitigkeiten – ausgenommen die *causae maiores* – durch die Kardinäle unausweichlich geworden. Innozenz III. habe ihnen zur besseren Bewältigung der gerichtlichen Aufgaben feste Mitarbeiter zur Seite gestellt, die *capellani Papae*. Diese hätten in der ersten Hälfte des 13. Jh.s die Kardinäle aus deren gerichtlichen Tätigkeiten verdrängt. Zunächst nur von Fall zu Fall habe der Papst aus ihnen *auditores* ernannt. Innozenz IV. änderte dies: Er berief erstmals ständige Auditoren und schuf so einen eigenen Richterstand. Dessen schrittweise Ausformung zum kollegialen Entscheidungsorgan zeichnet K. akribisch nach (51–61). Als der Apostolische Stuhl nach Avignon verlegt wurde, sei das *auditorium sacri palatii* als päpstliches Gericht längst fest etabliert gewesen, in der genannten Bulle wurde es „rund eineinhalb Jahrhunderte nach seiner Entstehung definitiv in der Gerichtsstruktur der Kirche verankert" (62).

„Die Erstarkung" der Rota im zweiten Kap. (75–107) umfasst deren Blüte im Spätmittelalter bis hin zur Frühen Neuzeit. Die RR sei zur „beispielhafte[n] Institution der Rechtspflege" (76) herangereift, wozu viele Faktoren beigetragen hätten: u.a. die überragende juristische Bildung und forensische Erfahrung der Auditoren, weltumfassende Gerichtstätigkeit, umfangreiche Sammlung von Rechtssätzen und -lagen in den *decisiones* und deren Verbreitung, Einfluss der RR auf das *ius commune*, Ausweitung der Kompetenzen in geistlichen und weltlichen Verfahren (jetzt auch Berufungsgericht für Klagen aus dem Kirchenstaat). Am Vorabend der Reformation seien Tausende von laufenden Verfahren an der RR anhängig gewesen.

Doch mit der „Schwerpunktverlagerung vom geistlichen zum weltlichen Gericht" (109) war auch einer der Keime für ihren Niedergang in sie eingedrungen. K. überschreibt diese Periode in Kap. 3 mit „Die Schwächung" (109–151). Durch die Spaltung der Kirche habe die RR nicht mehr wie bisher auf ganze Länder und Völker zugreifen können, und mit dem Erstarken des Absolutismus hätten manche Staaten von sich aus den Zugang zur RR erschwert (Frankreich) oder gar die Anrufung des päpstlichen Gerichts in Rom (*recursus ab abusu*) ganz untersagt (England). Dezentralisierungsbestrebungen in den eigenen Reihen nötigten dem Papst zudem Privilegien für ausländische Gerichte ab (Ungarn, Spanien, Amerika). Missstände am Gerichtshof (u. a. Ämterhäufung, Simonie, Ausübung des Richteramtes durch Stellvertreter, Dauer der Verfahren) taten ihr Übriges zum Niedergang der RR. Benedikt XIV. habe zudem 1746 in der Bulle *Iustitiae et pacis* den Einflussbereich der RR in den *causae graviores* geschmälert, da er für diese die Kongregationen der Kurie kumulativ für zuständig erklärte. Diese aber hätten immer häufiger Streitfälle außergerichtlich beigelegt. Mitte des 19. Jh.s sei die RR zwar *de iure* noch Appellationsforum für geistliche und weltliche Verfahren aus dem Kirchenstaat gewesen, *de facto* hätten aber weltliche Verfahren aller Art überwogen, insbes. Berufungen in Zivilsachen und Handelsstreitigkeiten. Die RR „hatte aufgehört, richterliche Entscheidungsinstanz der höchsten geistlichen Autorität zu sein" (147). Mit dem Untergang des Kirchenstaates 1870 habe sie auch noch die weltlichen Prozesse als letzten Zuständigkeitsbereich verloren, was den *finis Rotae* bedeutete, das „Erlöschen jeder ordentlichen richterlichen Aktivität" (150) an ihr.

Da die Gerichtstätigkeit der RR für fast 40 Jahre eingestellt war, hätten die einzelnen Auditoren Ersatzfunktionen in anderen Behörden der Römischen Kurie wahrnehmen müssen. Die Rechtspersönlichkeit der RR sei aber nie für erloschen erklärt worden, weshalb K. die Etappe von 1870 bis 1908 in Kap. 4 (153–176) zutreffend mit „Die Unterbrechung" überschreibt. Die Folgen der „gestörte[n] Funktionsfähigkeit des kirchlichen Gerichtswesens" (164) waren gravierend. Die Diözesen der ganzen Welt entbehrten nun „einer adäquaten Berufungsinstanz" (165), denn alle Appellationen an den Stuhl Petri seien „vom juristischen auf den administrativen Weg umgeleitet oder doch wenigstens von Verwaltungsbehörden – und nicht von Gerichten – nach den Regeln des Prozessrechts entschieden" (165) worden. Die Kongregationen hätten aber vielfach nach Opportunität geurteilt und die Entscheidungsgründe nicht offengelegt. Die Objektivität der Urteilsfindung sei so erheblich verdunkelt und der „Schutz der Rechte des Einzelnen durch die Verwaltungsorgane der Kirche nicht gewährleistet" (409) gewesen. Dies habe zu der Forderung geführt, im Interesse der Gläubigen die RR zu reaktivieren. Die Auditoren der RR selbst ergriffen dazu im November 1889 die Initiative.

„Die Erneuerung" der RR – so die Überschrift des fünften Kap.s (177–219) – durch die Ap. Konstitution *Sapienti consilio* Pius' X. im Jahre 1908 sei nicht als Neuschöpfung zu verstehen, sondern als deren *restitutio* und Ausstattung mit neuem Auftrag. Erstmals wurde ihr die Gerichtsbarkeit in Strafverfahren zugewiesen. *Lex propria* und *Ordo servandus* hätten Gerichts- und Prozessbetrieb strukturiert und der RR „den ihr eigenen Charakter eines ordentlichen päpstlichen Berufungsgerichts in geistlichen Angelegenheiten" (189) zurückgegeben. Das erste Urteil nach fast 39 Jahren (coram Sebastianelli vom 15. März 1909) unterstreiche symbolhaft die Unabhängigkeit der RR: Die Richter erklärten „einen Bescheid für rechtlich unwirksam, den ein Bischof sich unter Verschweigung eines bestehenden Rechtes mündlich von Papst Pius X. hatte geben lassen" (208).

Im sechsten Kap. (221–284) geht es unter der Überschrift „Die Bestätigung" um die Verankerung der RR im CIC von 1917 und die Präzisierung ihres Auftrages. Das erste Gesetzbuch der lateinischen Kirche habe die RR in c. 1599 CIC/1917 nun fest in die Verfassung der Kirche eingebunden. Doch erst ab 1940, als nur noch wenige verwaltungsrechtliche Entscheidungsbefugnisse bei der Sakramentenkongregation verblieben waren, konnte die RR „definitiv das Recht beanspruchen, auch in Ehenichtigkeitsverfahren alleiniges ordentliches Beru-

fungstribunal des Apostolischen Stuhls zu sein" (241). Mit der Neufassung der *Normae S. Romanae Rotae Tribunalis* von 1934 sei das Gericht „bestens zur Bewältigung des täglichen Arbeitspensums gerüstet" (271) gewesen. Waren dort anfangs noch ganz unterschiedliche Fragen zu entscheiden – neben Ehesachen (1909: 47%) v. a. straf- und zivilrechtliche Sachverhalte –, sei die RR nach Inkrafttreten des CIC/1917 trotz ihrer weitreichenden Kompetenzen „nahezu ausschließlich zum Ehegericht" (409) geworden, das seit 1950 als oberstes Berufungsgericht auch für die mit Rom unierten orientalischen Kirchen zuständig sei.

Mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil begann für die RR ein neuer Abschnitt ihrer Geschichte, den K. im siebten Kap. (285–326) mit „Die Anpassung" überschreibt. Um die hohe Anzahl von Eheprozessen an den Gerichten schneller bewältigen zu können, erließ Paul VI. 1971 und 1973 zwei Motu proprios mit einschneidenden Veränderungen. Neben der äußeren Reform war jedoch auch das Eigenrecht des Tribunals im Geist des Konzils zu überprüfen. Dies geschah in den *Nuove Norme del Tribunale della Sacra Romana Rota* von 1969, die 1982 durch die *Normae Sacrae Romanae Rotae Tribunalis* abgelöst wurden. In ihrer Jurisprudenz sei die RR freilich auf Ehesachen fokussiert geblieben.

Das letzte Kap. ist das umfangreichste (327–405). Es beinhaltet die Revision der Gesetzesgrundlagen der RR unter Johannes Paul II. und trägt die Überschrift „Die Vervollkommnung". Der Autor zieht als Parameter die Stellung der Rota im neuen *Corpus Iuris Canonici* (327–362), die Angleichung territorialer Sonderregelungen an das universale Recht (362–372) und die derzeitige Konkretisierung des Auftrags der RR (372–405) heran. Der CIC von 1983 charakterisiere in c. 1443 die RR als vom Papst errichtetes „ordentliches Berufungsgericht", aus dessen Zuständigkeit lediglich die dem Papst persönlich, der Glaubenskongregation (Lehr- und Glaubensfragen) und der Ap. Pönitentiarie vorbehaltenen Fälle ausgenommen seien, außerdem Weihenichtigkeits- und Weihepflichtendispensverfahren, Heilig- und Seligsprechungsprozesse sowie Verwaltungsverfahren. *Pastor Bonus* nenne in Art. 126 erstmals die drei der RR zukommenden Aufgaben: Schutz der Rechte in der Kirche durch Entscheidung der vorgelegten Klagen, Förderung einer einheitlichen Rechtsprechung und Hilfestellung für Untergerichte durch die eigenen Urteile. Eine starke Einschränkung ihrer Kompetenzen erfahre die RR jedoch im Gesetzbuch der Katholischen Ostkirchen (CCEO). Wenige Exklusivkompetenzen in erster Instanz ausgenommen, sei die RR für die katholischen Kirchen des Orients „ordentlicher Gerichtsstand nur in dritter Instanz und auch da lediglich für Gebiete außerhalb des jeweiligen Patriarchates" (404). Nirgendwo anders als in der Instruktion *Dignitas connubii* des Päpstlichen Rates für Gesetzestexte (PCLT) von 2005 sei freilich die Rolle der RR im Gesamtgefüge der kirchlichen Gerichtsbarkeit genauer und vollständiger dargelegt worden. Dies zeige nicht nur die Anweisung der untergeordneten Gerichte in der Einleitung, sich in ihrer Rechtsprechung an den römischen Höchstgerichten zu orientieren, sondern v. a. die in Art. 27 DC erstmals ausdrücklich erwähnte konkurrierende Kompetenz der RR als Appellationsgericht zweiter Instanz mit anderen Tribunalen und ihr Erstzugriffsrecht bei gleichzeitiger Anrufung der RR und eines anderen Berufungsgerichts. Die Vielzahl der Verfahren erschwere es der RR freilich zusehends, ihrem Auftrag nachzukommen. Diese Beobachtung führt den Rota-Kenner K. zu der Schlussfolgerung: „Es wird deshalb nötig sein, entweder die Zuständigkeit der Rota Romana in Ehesachen zweiter und dritter Instanz ein weiteres Mal neu zu definieren oder aber das Tribunal auf Dauer mit dem Personal auszustatten, das nötig ist, um den erforderlichen Schutz der Rechte in angemessener Form zu gewährleisten." (405)

Vier Anhänge runden die Arbeit ab: Zeittafel (413–418), biografisch-bibliografisches Verzeichnis der Rota-Richter seit 1908 (419–475), Übersicht über die seit 1908 amtierenden Dekane (477–484) und ein Abbildungsteil (485–501). Die Auflistung der benutzten Quellen ist unterteilt in unveröffentlichte (521–528) und veröffentlichte (529–551); die Verzeichnisse und Register (Abkürzungen 503–519, Canones 619–622, Incipit 623–627, Stichworte 629–671) erleichtern das Studium der Arbeit sehr.

Insgesamt gesehen hat K. eine bestechende Studie vorgelegt, welche die bisherigen Erkenntnisse zur RR systematisch aufarbeitet und bis in die Gegenwart aktualisiert. Überzeugend ist dem Autor der Nachweis gelungen, dass „Papst und Kirche nicht auf ein weltweit tätiges oberstes Berufungsgericht verzichten [sollten], das die Einheit der Rechtsprechung fördert sowie gleichermaßen für alle Glieder des Volkes Gottes übergeordneter und sicherer Bezugspunkt ist" (412). Die Studie arbeitet methodisch sauber, ist gut lesbar und enthält nur wenige Tippfehler. Der Autor argumentiert scharfsinnig, schlüssig und ausgewogen, klärt aus seinen umfassenden Recherchen heraus bisherige Fehler in der Wissenschaft auf (z. B. 244 Fn. 116) und zeigt sich auch sonst dem in der Literatur vorgefundenen Mainstream gegenüber kritisch (z. B. 123 Fn. 77, 134 Fn. 134, 190 Fn. 56, 360 Fn. 148). Dankbar wird der Leser, der viele interessante Details (z. B. 146f Fn. 192) und ebenso das eine oder andere Kuriosum (z. B. 127 Fn. 97) erfährt, auch annehmen, dass in den Fußnoten die wichtigste Literatur zugeordnet ist. Der nicht der lateinischen und italienischen Sprache mächtige Leser hätte sich gefreut, wenn die zahlreichen und oft langen Zitate übersetzt worden wären – eine gleichwohl im Hinblick auf den schon jetzt stattlichen Umfang des Werkes unrealistische Vorstellung. Die ertragreiche Studie ist für jeden, der im Dienste der kirchlichen Gerichtsbarkeit steht, Pflichtlektüre, aber auch jeder andere Leser wird sie mit großem Gewinn aus der Hand legen.

Eichstätt Andreas Weiß

Weiß, Andreas / **Ihli**, Stefan / **Frank**, Engelbert: **Ius processuale matrimoniale**. Synopsis normarum Ecclesiae Catholicae. – Norderstedt: Books on Demand 2010. (IX) 596 S., geb. € 39,90 ISBN: 978-3-8391-7262-9

Bei diesem voluminösen Buch handelt es sich um Arbeitsmaterial, um ein Hilfsmittel für wissenschaftliche Studien. In tabellarischer Form werden sechs Normtexte zum kirchlichen Ehenichtigkeitsprozess parallelisiert:

Als Leit-Text dient die Instruktion des Päpstlichen Rates für die Gesetzestexte „Dignitas connubii" vom 25. Januar 2005, die das jüngste Dokument zu diesem Thema ist. Jeweils rechts daneben werden die älteren Dokumente zunächst des lateinischen Kirchenrechts gestellt, das sind der Codex Iuris Canonici vom 25. Januar 1983, die Instruktion der Sakramentenkongregation vom 15. August 1936 und der Codex Iuris Canonici vom 27. Mai 1917. Durch einen Doppelstrich als dem anderen, dem orientalischen Bereich der katholischen Kirche zugehörig gekennzeichnet folgen der Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium vom 18. Oktober 1990 und das Motu Proprio P. Pius' XII. „Sollicitudinem Nostram" vom 6. Januar 1950.

Ein siebtes Dokument, das für die Entwicklung des Eheprozessrechtes die größte Bedeutung gehabt hat, weil es wirklich Neuerungen in die durch den CIC/1917 und seine Vorgeschichte begründete Disziplin gebracht hat, ist nicht in die Tabelle aufgenommen. Es handelt sich um das Motu Proprio P. Pauls VI. „Causas matrimoniales" vom 28. März 1971. Es hat, anders als die sechs parallelisierten Texte, nur wenige Vorschriften und hätte eine Menge leeren Platz in der Synopse verlangt. Die Autoren haben sich daher dazu entschlossen, das Dokument als einfachen, fortlaufenden Text im Appendix abzudrucken und durch kleine Buchstaben und Ziffern im Stil einer Anmerkungszahl die einschlägigen Bestimmungen im Text der „Dignitas connubii" kenntlich zu machen. In der Praefatio geben die Autoren an, dass auch bei kontinuierlicher Lektüre des Textes der Instruktion „Provida Mater" auf „Causas matrimoniales" verwiesen werde, doch habe ich das nicht gefunden. Sinnvoll hätte ich es gefunden, wenn im Abdruck von „CM" die parallelen Normen aus den anderen Dokumenten nicht als Text, sondern lediglich als Ziffern angegeben worden wären. Soviel fast alles zu der Aufforderung, Ratschläge zur Korrektur und Perfektionierung des Werkes mitzuteilen. Es ist nicht möglich, die Synopse wirklich zu lesen und eventuelle Irrtümer zu benennen: Diese werden, wenn es denn solche geben sollte, erst bei der Arbeit damit zutage treten.

Fragt sich, welchen Nutzen eine solche Fleißarbeit hat. Und eine Fleißarbeit ist es, auch wenn der Computer manche Vorgänge einfach gemacht hat. Das Prozessrecht – das Eheprozessrecht ist der einzige wirklich viel genutzte Teil davon – ist *ius mere ecclesiasticum*, rein kirchliches Recht, also der freien Gestaltung des Gesetzgebers überlassen. Es tradiert eine lange Entwicklung der Judikatur, die aufgrund der engen Verwobenheit zwischen kirchlichem und staatlichem Recht viele Parallelen mit den zivilen Prozessrechten aufweist, freilich gerade nicht im Eheprozessrecht, weil die Kirche mit der Gültigkeit unscheidbarer Ehen ringt, während der Staat scheidet.

Die Synopse lässt eine hohe Stabilität und Variationsarmut im Eheprozessrecht sichtbar werden. Veränderungen haben das MP „Causas Matrimoniales" und der CIC/1983, ihm folgend der CCEO gebracht, und die sind marginal und im Wesentlichen auf Beschleunigung ausgerichtet. Impulse aus der Arbeit des 2. Vatikanischen Konzils („Ehevotum", in: LThK^2 Bd. 14, 596–606) sind aufgenommen worden, aber Systemänderungen, wie sie eine Alternativkommission zu der, die die Instruktion „Dignitas connubii" verfasst hat, unter Leitung des damaligen Präfekten der Apostolischen Signatur, Kard. Pompedda, vorgeschlagen hat, haben nicht stattgefunden. Dass der Gesetzgeber den schon ausgetretenen Weg nicht verlassen hat – er hat den schmalen Weg nicht als zielführender erkannt –, ist der Zusammenschau der Normtexte gut abzulesen: Das Prozessrecht ist (fast), wie es immer war. Aber auch das ist ja eine Erkenntnis!

Münster Klaus Lüdicke

Kurzrezensionen

Braun, Heike: **Geschichte des Gottesvolkes und christliche Identität**. Eine kanonisch-intertextuelle Auslegung der Stephanusrede Apg 6,1–8,3. – Tübingen: Mohr Siebeck 2010. (XIII) 515 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament II, 279), pb. € 94,00 ISBN: 978-3-16-150227-9

Diese Monografie geht auf eine Doktoraldiss. an der Kath.-Theol. Fak. Regensburg zurück. B. bietet nach einem detaillierten Forschungsüberblick hermeneutisch-methodische Überlegungen zur Stephanusrede mit ihrer ausführlichen und auf ein bestimmtes Argumentationsziel zugespitzten Interpretation der Geschichte Israels als Text der *christlichen* Bibel (34–56), die als Geschichtserzählung der Gottesbegegnung verstanden wird. Dem folgt die Beschreibung kanonisch-intertextueller Auslegung (56–76): Die Textstruktur des Endtextes, die von Intertextualität geprägt ist, und die Leser leisten den entschei-

denden Beitrag zur Sinnkonstitution. Der Hauptteil besteht aus einer Strukturanalyse von Apg 6,1–8,3 (77–97), gefolgt von einer „biblischen Auslegung" der Stephanusepisode (98–445). Die zusammenfassende Reflexion (446–469) beschreibt den Abschnitt als eine „Schwellenerzählung der Geschichte des Gottesvolkes" zwischen der Verkündigung in Jerusalem und in Judäa und Samarien. Sie diene damit der Selbstvergewisserung durch die Vergegenwärtigung der Geschichte vor dem Eintreten in eine neue Etappe des Weges des Heils. Stephanus stehe dabei an der Schwelle zwischen Judentum und Christentum. Obwohl eher mit prophetischen Zügen charakterisiert, ist er ein Prototyp des christlichen Zeugen. Die Episode zeigt durchweg die Dialektik von Gemeinschaft und Trennung im Verhältnis zwischen Judentum und Christentum.

Die gründliche Studie kommt ohne den Vergleich mit den anderen lk. Verweisen auf die Geschichte Israels und ohne Vergleiche mit deren frühjüdischer Rezeption aus. Freilich bleibt auch nach dieser Schwelle das lk. Christentum Jerusalem, Judäa und dem Diasporajudentum verbunden, so dass man von Christentum (in Anknüpfung an die Beobachtungen J. Jervells) nur als einem messianisch Jesus-gläubigen universalistischen Judentum sprechen kann. Chr. St.

Fischer, Helmut: **Einheit der Kirche?** Zum Kirchenverständnis der großen Konfessionen. – Zürich: Theologischer Verlag Zürich 2010. 160 S., kt € 12,80 ISBN: 978–3–290–17550–4

Die unterschiedlichen Selbstverständnisse der Kirchen sind ein zentrales Problem der Ökumene, da sie die konfessionellen Einheitsvorstellungen bedingen. Aus diesem Grund wendet sich F. den Kirchenverständnissen der „großen Konfessionen" zu. Dabei stellt er die Kirchenmodelle der orthodoxen, der römisch-katholischen und der protestantischen Kirche in den Mittelpunkt, um Lesern und Leserinnen elementare Informationen zum Thema zu bieten. Neben der Bedeutung der Konfessionsbezeichnungen, der Entwicklung von Gemeinde und Kirche im Urchristentum, der Bedeutung der Hl. Schrift für das Kirchenverständnis und der Frage der Kirchengründung gehört für den Vf. hierzu v. a. die Ämterfrage, nach der Grundstrukturen der Kirchen beschrieben werden. Die ökumenische Haltung der drei Konfessionen zu Einheit und Vielfalt der Kirchen wird abschließend thematisiert.

Der protestantische Vf. will Kritik an seiner Kirche selbst üben, Kritik an den anderen Konfessionen jedoch durch Stimmen aus diesen Kirchen zu Wort kommen lassen. Mit Hilfe lehramtlicher Texte (wobei häufig der Katechismus der Katholischen Kirche herangezogen wird) und katholischer Theologen wie Gotthold Hasenhüttl, Georg Denzler und Hans Küng zeichnet F. ein provokantes Bild v. a. der katholischen Kirche. Der kleine Überblick regt darum in jedem Fall zur Auseinandersetzung mit der Thematik an.

M. We.

Ramadan, Tariq: **Radikale Reform**. Die Botschaft des Islam für die moderne Gesellschaft. – München: Diederichs 2009. 427 S., geb. € 24,95 ISBN: 978–3–424–35000–5

Der in der Schweiz geborene Denker ägyptischer Abstammung hat sich in den letzten Jahren unter Kenntnisnahme einer breiten intellektuellen Öffentlichkeit verstärkt dem Diskurs „Moderne und Islam" zugewandt. Bei R. liegt freilich die im Zuge globaler Entwicklungsprozesse entstandene Prämisse zugrunde, dass das Monopol der Modernedefinition nicht allein in „westlichen" Händen liegt. In seinen Beiträgen folgt er einem in der „islamischen" Geistesgeschichte von prominenten muslimischen Gelehrten vertretenen Anliegen der Konzeptualisierung einer autochthonen Modernegestalt.

„Radikale Reform" beinhaltet die Forderungen, die koranische Botschaft ins Heute zu übersetzen und sie als eine Quelle moralischen Handelns herauszustellen. R. geht davon aus, dass insbes. die Übersetzungsanforderung nicht als von außen diktierter Fremdanspruch, sondern als ein in Koran und Sunna bereits grundgelegter Impetus zu erachten ist. So legt er dem islamischen Denken innewohnende, bislang nicht hinreichend zur Geltung gekommene Erneuerungskonzepte frei. Gewählt wird der Weg der „Wiederbelebung" von Glauben und Religion, und zwar „durch einen Ansatz des beständig reformierten *Verstehens des Textes* und *Verstehens des Kontextes*". Diese Ausrichtung sei „wesentlicher Bestandteil der islamischen Tradition und ist es immer gewesen". Die bei vielen Muslimen verbreitete „Angst vor Veränderung und Selbstverlust" sowie die Ablehnung jeglicher kritischer Ansätze stellen für R. „eine der größten Bedrohungen für das zeitgenössische muslimische Bewusstsein" dar. Bo. K.

Anschriften der Rezensentinnen und Rezensenten

Prof. Dr. Reinhild Ahlers, Domplatz 27, 48143 Münster;
Prof. Dr. Katrin Bederna, Reuteallee 46, 71634 Ludwigsburg;
PD Dr. Matthias Blum, Schwendenerstr. 31, 14195 Berlin;
Prof. Dr. Karl Bopp SDB, Don-Bosco-Str. 1, 83671 Benediktbeuern;
PD Dr. Jürgen Bründl, Sanderring 2, 97070 Würzburg;
Dr. Benjamin Dahlke, Forum 5, 55122 Mainz;
Prof. Dr. Massimo Faggioli, 2115 Summit Avenue, MN 55105 St. Paul, USA;
Dr. Gotthard Fuchs, Ringoldstr. 3, 65203 Wiesbaden;
Prof. Dr. Ute Gause, Universitätsstr. 150, 44780 Bochum;
Prof. Dr. Theresia Hainthaler, Offenbacher Landstr. 224, 60599 Frankfurt;
Christian Hengstermann, Johannisstr. 8–10, 48143 Münster;
Prof. Dr. Bernd Jochen Hilberath, Liebermeisterstr. 18, 72076 Tübingen;
Dr. Michael Kappes, Domplatz 27, 48143 Münster;
Prof. Dr. Othmar Keel, Av. de l'Europe 20, 1700 Fribourg, Schweiz;
Dr. René Küpper, Hochstr. 8, 81669 München;
Dr. Annegret Langenhorst, Löbleinstr. 10, 90409 Nürnberg;
Prof. Dr. Ulrike Link-Wieczorek, Postfach 2503, 26111 Oldenburg;
Prof. em. Dr. Klaus Lüdicke, Johannisstr. 8–10, 48143 Münster;
PD Dr. Peter Lüning, Leostr. 19a, 33098 Paderborn;
Dipl.-Theol. Stephan Mokry, Geschwister-Scholl-Platz 1, 80539 München;
Prof. Dr. Dr. Klaus Müller, Johannisstr. 8–10, 48143 Münster;
Prof. Dr. Wolfgang W. Müller, Gibraltarstr. 3 / Postfach 7763, 6000 Luzern 7, Schweiz;
PD Dr. Martin Mulzer, Helenweg 1, 58239 Schwerte;
Prof. Dr. Thomas Naumann, Adolf-Reichwein-Str. 2, 57068 Siegen;
Dr. Aurica Nutt, Hüfferstr. 27, 48149 Münster;
Prof. Dr. Karl-Heinrich Ostmeyer, Diagonale 9, 34109 Kassel;
Menno Preuschaft, M.A., Domplatz 20–22, 48143 Münster;
Prof. Dr. Günter Röhser, Am Hof 1, 53113 Bonn;
Dr. Johannes Schelhas, Nikolausplatz 15, 50937 Köln;
Dr. Hildegard Scherer, Johannisstr. 8–10, 48143 Münster;
Dr. Christian Schramm, Franckeplatz 1, 06110 Halle (Saale);
Prof. Dr. Heiko Schulz, Universitätsstr. 12, 45117 Essen;
Dr. Tobias Specker SJ, Elsheimer Str. 9, 60322 Frankfurt;
Prof. Dr. Wolfgang Thönissen, Leostr. 19a, 33098 Paderborn;
Prof. Dr. Klaus Unterburger, Universitätsstr. 31, 93053 Regensburg;
Prof. Dr. Dr. Andreas Weiß, Luitpoldstr. 4, 85072 Eichstätt
Prof. Dr. Gunther Wenz, Schellingstr. 3/III Vgb., 80799 München;
Dr. Katharina Westerhorstmann, Stefan-Meier-Str. 26, 79104 Freiburg;
Prof. Dr. Dr. Oliver J. Wiertz, Offenbacher Landstr. 224, 60599 Frankfurt;
Prof. Dr. Dr. Hans-Georg Ziebertz, Paradeplatz 4, 97070 Würzburg

Impressum

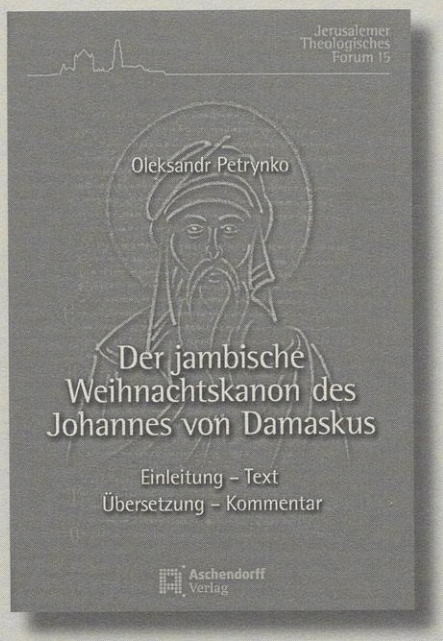
Theologische Revue (ThRv)
Johannisstraße 8–10, D-48143 Münster
Tel. (02 51) 8 32 26 56, Fax (02 51) 8 32 83 57, http://www.uni-muenster.de/FB2/thrv/, E-Mail: thrv@uni-muenster.de

Herausgeber: Die Professorinnen und Professoren der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster
Schriftleitung: Prof. Dr. Thomas Bremer
Mitarbeiter: Christine Berberich, Katharina Del Re, Doris Kreutzmann, Vera Naber
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 2011
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

© 2011 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



Oleksandr Petrynko

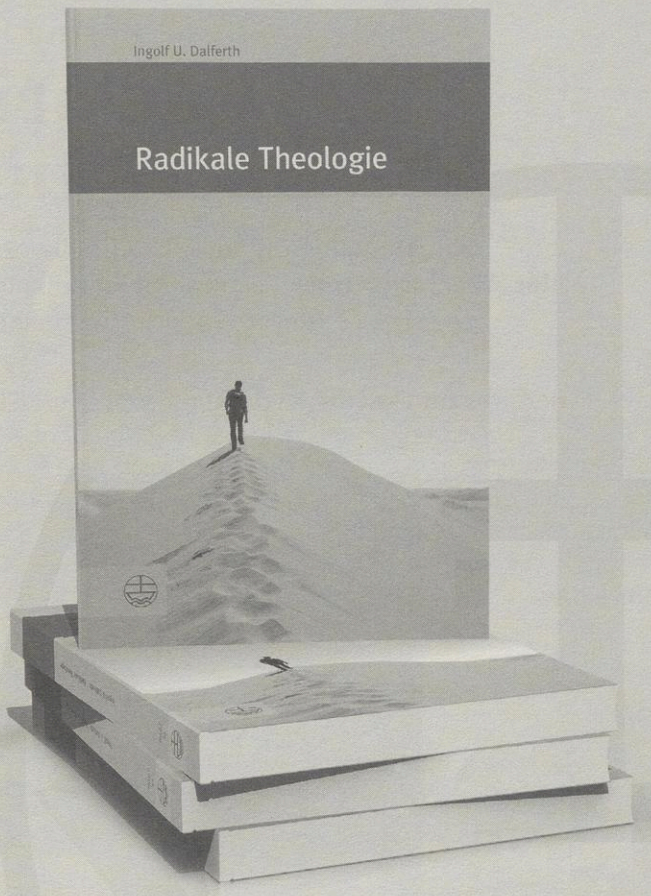
Der jambische Weihnachtskanon des Johannes von Damaskus

Einleitung – Text – Übersetzung – Kommentar

400 Seiten, kart. 52,– € / sFr 89,–.
ISBN 978-3-402-11022-5
Jerusalemer Theologisches Forum, Band 15

Der Weihnachtskanon des Johannes von Damaskus († um 745) ist ein in jambischen Trimetern griechisch verfasster gottesdienstlicher Hymnus. Er ist ein wichtiger Zeuge der palästinischen liturgischen Hymnographie und gehört bis heute zum zentralen byzantinischen Hymnenbestand für das Hochfest der Geburt Christi.
Zunächst befasst sich der Verfasser mit der Geschichte der literarischen Gattung der Kanones im Festtagsoffizium Jerusalems von den Anfängen bis zum voll entwickelten Kanon Ende des 6. / Anfang des 7. Jh.s. Anschließend geht er auf die Biographie des Johannes von Damaskus, des Verfassers des Weihnachtskanons, ein, dessen hymnographisches Schaffen die bedeutendste Phase der Kanones-Dichtung prägt. Nach editionstechnischen Vorarbeiten bietet er eine kritische Edition des Weihnachtskanons mit begleitender deutscher Übersetzung und kurzer Kommentierung. Zum Schluss sichert er den griechischen Text mit Hilfe von Einzeluntersuchungen und geht seinen biblischen und patristischen Quellen nach. Auf diese Weise deckt er den theologischen Gehalt des Weihnachtskanons auf und erschließt die auch für den heutigen Gottesdienstbesucher aktuelle Intention seines Verfassers.

ASCHENDORFF VERLAG
www.aschendorff-buchverlag.de



Ingolf U. Dalferth

Radikale Theologie

Forum Theologische Literaturzeitung (ThLZ.F) | 23

288 Seiten | 12 x 19 cm | Paperback
ISBN 978-3-374-02786-6 EUR 18,80 [D]

In knapper und klarer Weise stellt Ingolf U. Dalferth die theologischen und philosophischen Denkansätze der Hermeneutik des letzten Jahrhunderts vor. Das Ergebnis seiner begrifflich höchst präzisen Denkanstrengung ist eine »Radikale Theologie«, die weder auf antimoderne Verklärung der Vormoderne noch auf mystische Vertiefung des Säkularen abhebt, sondern auf den radikalen Wechsel in eine theologische Perspektive.

»Die Welt ist mehr als das, was der Fall ist, das Leben mehr als das, was wir aus ihm machen, beides mehr, als in Wissenschaften und Philosophie zur Sprache kommt.« Von hier aus entfaltet Dalferth die Wirklichkeit der Offenbarung und tritt im christlichen Sinne für eine unbedingte Hoffnung ein, die alles profan Vorfindliche grundsätzlich übersteigt und die Welt am anderen Horizont ihrer selbst ausrichtet – dem Horizont ihres sie liebenden Schöpfers.

Dalferth bietet mit diesem Buch nicht nur eine beeindruckende systematische Zusammenschau, sondern auch ein ausgezeichnetes Hilfsmittel für jede einschlägige Prüfung in Theologie, Religionsphilosophie oder Philosophie.

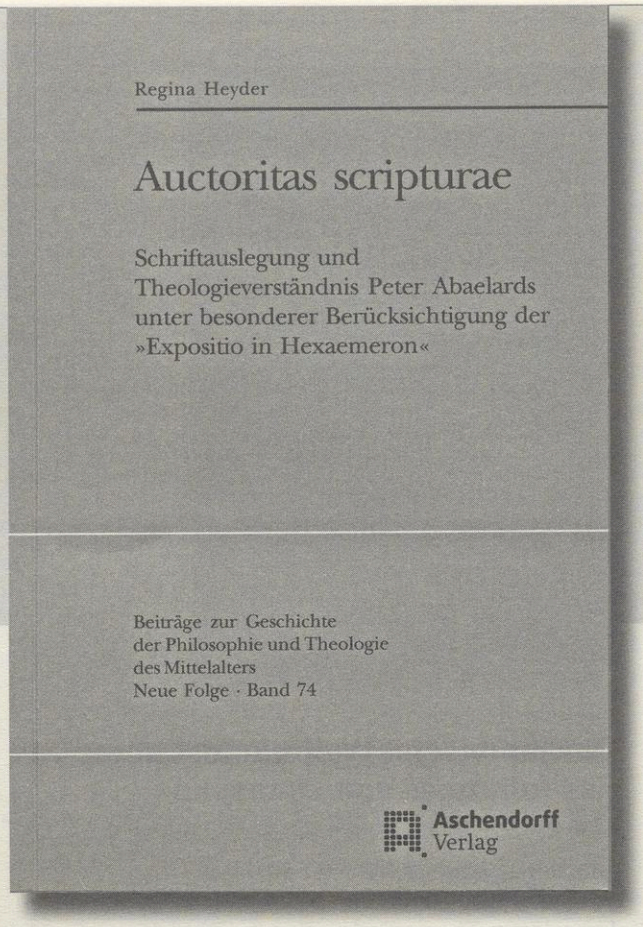
EVANGELISCHE VERLAGSANSTALT
Leipzig www.eva-leipzig.de

Regina Heyder

Auctoritas scripturae

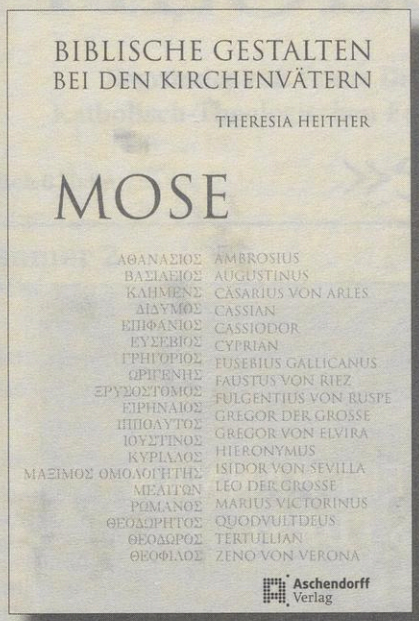
Schriftauslegung und Theologieverständnis Peter Abaelards unter besonderer Berücksichtigung der »Expositio in Hexaemeron«

Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. Neue Folge, Band 74
712 Seiten, kart. 78,– € / sFr 131,–
ISBN 978-3-402-10283-1



Peter Abaelard (1079–1142) stellt Fragen der Schrifthermeneutik und Schriftauslegung zunehmend ins Zentrum seiner Theologie. Gleichzeitig definiert er in seinen Schriften für das Kloster des Paraklet ein wissenschaftliches Bibelstudium als eigentliche »Arbeit« der Nonnen im Sinne der Benediktsregel.
Abaelards »Expositio in Hexaemeron«, ursprünglich für die Nonnen des Paraklet verfasst und dann für Vorlesungen überarbeitet, ist eine Auslegung der biblischen Schöpfungsberichte in Gen 1-2. Die vorliegende Studie interpretiert sie vor dem Hintergrund der Kirchenväterexegese, zeitgenössischer Naturphilosophie und jüdischer Auslegungstraditionen.

ASCHENDORFF VERLAG
www.aschendorff-buchverlag.de



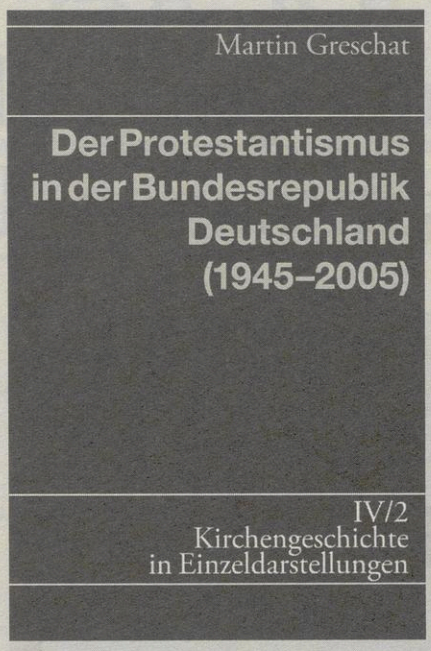
Theresia Heither

Biblische Gestalten bei den Kirchenvätern: Mose

326 Seiten, geb. 36,– € / sFr 62,10
ISBN 978-3-402-12852-7

Mose hat im Alten Testament eine herausragende Stellung, denn er verkörpert die Tora, das Gesetz, also den Kern des Alten Testamentes, den die Prophetenschriften interpretieren und ergänzen. Mose ist mit niemand vergleichbar, wie die Schrift bezeugt. Christen müssen sich mit ihm beschäftigen, weil er Jesus Christus als den neuen Mose verheißt, den Gott seinem Volk senden wird: »Einen Propheten wie mich wird dir der Herr, dein Gott, aus deiner Mitte, unter deinen Brüdern, erstehen lassen. Auf ihn sollt ihr hören!« (Dtn 18,15). Benedikt XVI. schreibt zu Anfang seines Jesus – Buches: »Das Entscheidende an der Gestalt des Mose sind nicht all die Wundertaten, die von ihm berichtet werden, nicht all die Werke und Erleidnisse auf dem Weg vom Sklavenhaus Ägypten durch die Wüste bis an die Schwelle des Gelobten Landes. Das Entscheidende ist, dass er mit Gott geredet hat wie ein Freund: Nur von dorther konnten seine Worte kommen; nur von dort konnte das Gesetz kommen, das Israel den Weg durch die Geschichte weisen sollte«.
Die Kirchenväter setzen denselben Akzent und zeigen Mose, in heutiger Terminologie ausgedrückt, bei all seinen politischen Aufgaben im Volk Gottes als Mystiker.

ASCHENDORFF VERLAG
www.aschendorff-buchverlag.de



Martin Greschat
Der Protestantismus in der Bundesrepublik Deutschland (1945–2005)
248 Seiten | 17 x 24 cm
Hardcover
ISBN 978-3-374-02498-8
EUR 38,00 [D]



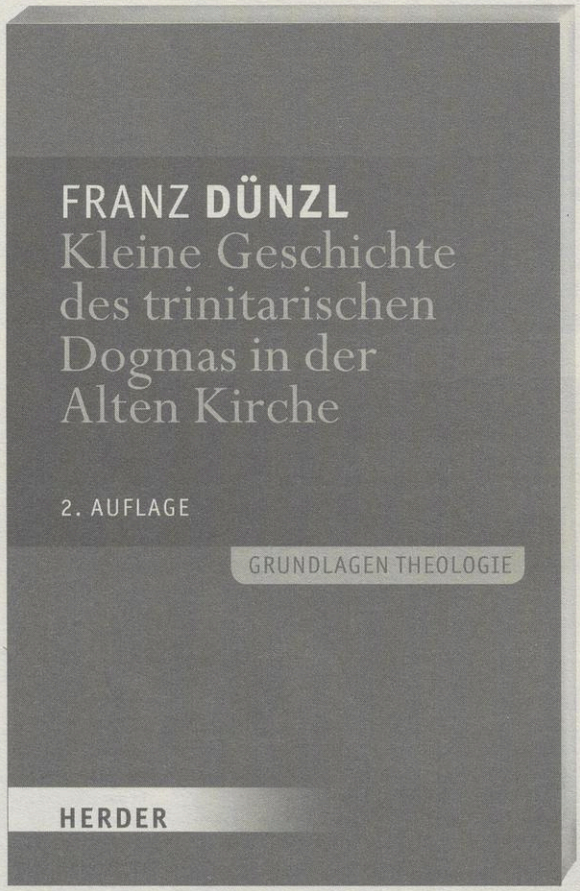
Martin Greschat
Der Protestantismus in der Bundesrepublik Deutschland (1945–2005)
248 Seiten | 17 x 24 cm
Broschur
ISBN 978-3-374-02828-3
EUR 28,00 [D]

60 Jahre sind in der Geschichte der Kirche eine kurze Zeit. Aber wenn man auf Deutschland blickt und insbesondere auf die Bundesrepublik, bietet die Zeitspanne von 1945 bis 2005 dem Betrachter ein Bild rasanter Veränderungen.

Die evangelische Kirche und der Protestantismus waren in diese radikalen Umbrüche nicht nur eingebunden, sondern sie agierten von Anfang an gestaltend und prägend mit. Diesen Prozess u entfalten und seine Kontexte zu erhellen, ist Greschats Anliegen. Insofern gibt das Buch dringend notwendige Orientierung. Christen sollten wissen, woher sie kommen. Denn nur dann sind sie befähigt, verantwortlich zu entscheiden, wohin sie gehen sollen.

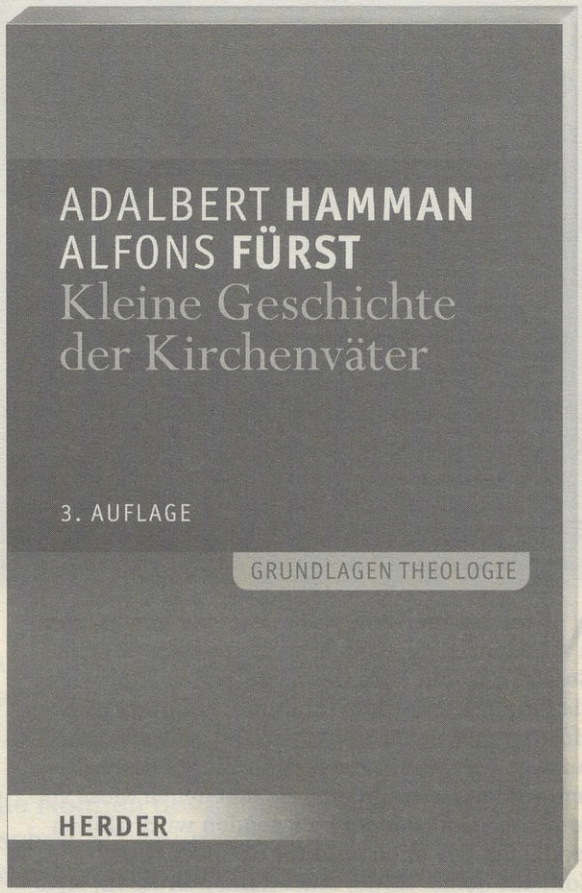
EVANGELISCHE VERLAGSANSTALT
Leipzig www.eva-leipzig.de

Neu in der Reihe »Grundlagen Theologie«



Franz Dünzl
Kleine Geschichte des trinitarischen Dogmas in der alten Kirche
2. Auflage | 160 Seiten | Paperback
€ 14,95 / SFr 23.50 / € [A] 15,40
ISBN 978-3-451-30946-5

Wer das trinitarische Dogma verstehen will, muss sich mit seiner Geschichte befassen und wird dann sehr bald entdecken, dass sie nicht einfach als Verteidigung der Rechtgläubigkeit gegen Irrlehren zu beschreiben ist, sondern als echtes Ringen um die Wahrheit des christlichen Gottesbildes.



Adalbert Hamman / Alfons Fürst
Kleine Geschichte der Kirchenväter
3. durchgesehene und bearbeitete Auflage
200 Seiten | Paperback
€ 14,95 / SFr 23.50 / € [A] 15,40
ISBN 978-3-451-30516-0

Dieses Buch entdeckt die Kirchenväter für unsere Zeit. Aus blassen Schemen einer fast vergessenen Vergangenheit werden kraftvolle, individuell sehr verschiedene Menschen aus Fleisch und Blut ihrer Zeit, mit Schwächen und Fehlern, Vorzügen und genialen Begabungen.

HERDER
Lesen ist Leben

Neu in allen Buchhandlungen oder unter www.herder.de

theol (Liste d. Diss+Habil. i. akad. Jahr 2009/10 eingebunden)

THEOLOGISCHE REVUE

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

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

Nummer 2 | **2011** | **107. Jahrgang**

Pastoral in der Fremde? Zum Bedarf von Wirtschaft und Management an Theologie und Spiritualität

(Stefan Gärtner) . . . . . Sp. 91

Exegese / Bibelwissenschaft . . . . . Sp. 103

Huber, Michael: Gab es ein davidisch-salomonisches Großreich? Forschungsgeschichte und neuere Argumentationen aus der Sicht der Archäologie (Hermann Michael Niemann)

Schmid, Konrad: Hiob als biblisches und antikes Buch. Historische und intellektuelle Kontexte seiner Theologie (Ludger Schwienhorst-Schönberger)

Israel's God and Rebecca's Children: Christology and Community in Early Judaism and Christianity. Essays in Honor of Larry W. Hurtado and Alan F. Segal, hg. v. David B. Capes / April D. DeConick / Helen K. Bond / Troy A. Miller (Rainer Kampling)

Dormeyer, Detlev: Einführung in die Theologie des Neuen Testaments (Stefan Schapdick)

Bendik, Ivana: Paulus in neuer Sicht? Eine kritische Einführung in die „New Perspective on Paul" (Eckart David Schmidt)

Maschmeier, Jens-Christian: Rechtfertigung bei Paulus. Eine Kritik alter und neuer Paulusperspektiven (Christine Gerber)

Nielsen, Jasper Tang: Die kognitive Dimension des Kreuzes. Zur Deutung des Todes Jesu im Johannesevangelium (Hans-Ulrich Weidemann)

Kirchengeschichte . . . . . Sp. 116

Brox, Norbert: Der Glaube als Weg und als Zeugnis. Nach biblischen und altchristlichen Zeugnissen (Rainer Kampling)

Horn, Cornelia B. / Martens, John W.: "Let the little children come to me". Childhood and Children in Early Christianity (Christine Gerber)

Girardet, Klaus Martin: Der Kaiser und sein Gott. Das Christentum im Denken und in der Religionspolitik Konstantins des Großen (Rade Kisić)

Kulturgeschichte des frühen Mittelalters. Von 500 bis 1200 n. Chr., hg. v. Anton Grabner-Haider / Johann Maier / Karl Prenner (Hubertus Lutterbach)

Müller, Barbara: Führung im Denken und Handeln Gregors des Großen (Rade Kisić)

Mierau, Heike Johanna: Kaiser und Papst im Mittelalter (Nicole Priesching)

In wilder zügelloser Jagd nach Neuem. 100 Jahre Modernismus und Antimodernismus in der katholischen Kirche, hg. v. Hubert Wolf / Judith Schepers (Jörg Ernesti)

Frisch, Hermann-Josef: Aufbruch oder Betriebsunfall? Das II. Vatikanische Konzil und seine Folgen

Kolfhaus, Florian: Pastorale Verkündigung – Grundmotiv des Zweiten Vatikanischen Konzils. Untersuchungen zu „Unitatis Redintegratio", „Dignitatis Humanae" und „Nostra Aetate" (Ralf Miggelbrink)

Philosophie . . . . . Sp. 129

Enzyklopädie Philosophie, hg. v. Hans Jörg Sandkühler unter Mitarbeit von Dagmar Borchers, Arnim Regenbogen, Volker Schürmann und Pirmin Stekeler-Weithofer (Klaus Müller)

Glauben und Wissen. Ein Symposium mit Jürgen Habermas, hg. v. Rudolf Langthaler / Herta Nagl-Docekal (Peter Lüning)

Die Aktualität des Seelenbegriffs. Interdisziplinäre Zugänge, hg. v. Georg Gasser / Josef Quitterer (Werner Schüßler)

Blume, Michael: Neurotheologie. Hirnforscher erkunden den Glauben (Tobias Kläden)

Fundamentaltheologie . . . . . Sp. 139

Munteanu, Daniel: Was ist der Mensch? Grundzüge und gesellschaftliche Relevanz einer ökumenischen Anthropologie anhand der Theologien von K. Rahner, W. Pannenberg und J. Zizioulas. Mit einem Vorwort von Jürgen Moltmann (Ralf Miggelbrink)

Hoff, Gregor Maria: Stichproben: Theologische Inversionen. Salzburger Aufsätze (Michael Böhnke)

Wabel, Thomas: Die nahe ferne Kirche. Studien zu einer protestantischen Ekklesiologie in kulturhermeneutischer Perspektive (Hans-Peter Großhans)

Ethik . . . . . Sp. 144

Schallenberg, Peter: Gott, das Gute und der Mensch. Grundlagen katholischer Moraltheologie (Gerhard Höver)

Surall, Frank: Ethik des Kindes. Kinderrechte und ihre theologisch-ethische Rezeption (Anna Maria Riedl)

Children's Voices. Children's Perspectives in Ethics, Theology and Religious Education, hg. v. Annemie Dillen / Didier Pollefeyt (Stefan Altmeyer)

Interkulturelle Theologie und interreligiöser Dialog . . . . . Sp. 149

Malibabo, Balimbanga: Interkultureller Transfer und Lokalisierung des christlichen Glaubens im afrikanischen Kontext. Das Beispiel der Jamaa-Bewegung und der Cité Yeso-Nkumi im Kongo (Stephanie Feder)

Sadzio, Maik: Kulturenwende. Transkulturelle und transreligiöse Identitäten – Auswertung einer empirischen Studie unter pädagogischen MultiplikatorInnen in Bélem-Pará/Brasilien (Sandra Lassak)

Handbuch Interreligiöse Seelsorge, hg. v. Helmut Weiss / Karl Federschmidt / Klaus Temme (Bernd Lutz)

Der Koran. Aus dem Arabischen neu übertragen von Hartmut Bobzin unter Mitarbeit von Katharina Bobzin (Felix Körner)

Kerger, Tom: Pia interpretatio. Vier christliche Theologen im Gespräch mit dem Islam (Ulli Roth)

Schule für Frieden und Hoffnung. Zusammen leben und lernen von Christen und Muslimen im Nahen Osten. Einführung und Unterrichtsbausteine für Schule und Gemeinde, hg. v. Katja Baur / Michael Landgraf (Ann-Kathrin Muth)

Liturgiewissenschaft . . . . . Sp. 158

Mekhaiel, Nashaat: Untersuchungen zur Entstehungs- und Überlieferungsgeschichte des koptischen Difnars (Jutta Henner)

Kasper, Walter: Die Liturgie der Kirche (Klemens Richter)

Liturgiereform vor Ort. Zur Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils in Bistum und Pfarrei, hg. v. Jürgen Bärsch / Winfried Haunerland (Stefan Böntert)

Arnold, Jochen: Was geschieht im Gottesdienst? Zur theologischen Bedeutung des Gottesdienstes und seiner Formen (Alexander Zerfaß)

Kirchenrecht . . . . . Sp. 165

Demel, Sabine: Handbuch Kirchenrecht. Grundbegriffe für Studium und Praxis (Wolfgang Beinert)

Loretan, Adrian: Religionen im Kontext der Menschenrechte (Thomas Schüller)

Hallermann, Heribert: Ratlos – oder gut beraten? Die Beratung des Diözesanbischofs (Rüdiger Althaus)

Diakonat der Frau. Befunde aus biblischer, patristischer, ostkirchlicher, liturgischer und systematisch-theologischer Perspektive, hg. v. Dietmar W. Winkler (Eva Synek)

Kurzrezensionen . . . . . Sp. 172

20

Pastoral in der Fremde? Zum Bedarf von Wirtschaft und Management an Theologie und Spiritualität

Von Stefan Gärtner

Das Interesse an Theologie und Spiritualität als Orientierung für wirtschaftliches Handeln kann als eine zeittypische Erscheinung gelten. Unter den Bedingungen eines *capitalism light* werden die traditionellen Plausibilitäten des Wirtschaftens fragwürdig.[1] Wie lässt sich z. B. ein globales Finanzsystem steuern, in dem nicht einmal mehr die Insider alle Folgewirkungen der Produkte kennen, die sie anbieten und verkaufen? Die Reichweite und Konsequenzen der eigenen Interventionen sind nicht mehr zu überblicken. Ein anderer Aspekt ist die Ausweitung des ökonomischen Denkens auf viele Bereiche des Lebens. Der Geldwert vermittelt zwischen den an sich voneinander geschiedenen sozialen Systemen in der funktional differenzierten Gesellschaft. Die neoliberale Gouvernementalität erwartet eine unternehmerische Haltung schließlich sogar mit Blick auf das eigene Selbst.[2]

Aus diesen und anderen Entwicklungen entsteht die Frage, wie sich die scheinbar selbstlaufenden wirtschaftlichen Prozesse in der Spätmoderne überhaupt noch steuern und verantworten lassen. Es gibt bei den Handlungsträgern einen entsprechenden Bedarf an Beratung und Orientierung. Beides erwartet man in Zeiten der Krise nicht zuletzt von außen, u. a. auch von Christentum und Kirche.

Kirchliche Einrichtungen sind allerdings ebenfalls mit dem Plausibilitätsdruck der ökonomischen Logik konfrontiert. Dies zeigt sich konkret in ihrer Doppelstruktur als Wirtschaftsunternehmen und als institutioneller Ausdruck der Sendung der Kirche zum Weltdienst. Die Führungskräfte und Verantwortlichen in der Kirchen- und Organisationsleitung sind hin- und hergerissen zwischen betriebswirtschaftlichen Notwendigkeiten und ihrer christlichen Motivation. Offenbar gibt es auch auf dieser Ebene einen großen Bedarf an Beratung und Orientierung. Es wird sich zeigen, dass dieser seine Ursache in dem manchmal spannungsvollen Verhältnis von theologischer und ökonomischer Rationalität hat.

In diesem Artikel sollen einige praktisch-theologische Reflexionen zu dem genannten Bedarf an Orientierung besprochen werden. Die Beiträge sind also nicht in erster Linie sozial- und wirtschaftsethisch. Bei dieser Auswahl ist zu berücksichtigen, dass es ein disziplingeschichtliches Dialogdefizit zwischen der Praktischen Theologie und ökonomischen bzw. betriebswirtschaftlichen Fragestellungen gibt.[3] Es begegnen sich häufig unterschiedliche Welten, d. h. die Pastoral findet sich auf wenig vertrautem Terrain wieder. Erst in den letzten Jahren besteht in der Praktischen Theologie ein verstärktes Interesse an Fragen der Personal- und Organisationsentwicklung, der Kirchenleitung, der institutionellen Diakonie und der kirchlichen Sozialarbeit. Einige ausgewählte Ergebnisse werden im Weiteren diskutiert.

Dabei ist unser Interesse von der Frage geleitet, wie in den verschiedenen Überlegungen jeweils das Verhältnis von (praktisch-)theologischer und ökonomischer Logik bestimmt wird. Wir gehen also von der Prämisse aus, dass es sich bei diesen Bereichen um in der Tat füreinander zunächst fremde Welten handelt. Damit ist aber nicht gesagt, dass es nicht auch transversale Überlappungen und das fruchtbare Gespräch zwischen beiden Seiten geben kann und muss.[4] Die besprochenen Beiträge suchen jedenfalls dieses Gespräch, wenn auch mit deutlich unterschiedlicher Schwerpunktsetzung.

Das Verhältnis von Praktischer Theologie und Betriebswirtschaftslehre

Es gehört zu den Nachwirkungen des genannten Dialogdefizits, dass eine wissenschaftstheoretische Verantwortung des Grenzverkehrs zwischen Praktischer Theologie und Betriebswirtschaftslehre noch weitgehend ein Desiderat ist. Hierin drücken sich nicht zuletzt die lange Zeit gewachsene Entfremdung und eine gewisse Zurückhaltung auf beiden Seiten aus.

Insofern ist das Anliegen der Tübinger Diss. von *Rut von Giesen* an und für sich verdienstvoll.[5] Das Ziel dieser Untersuchung ist, „sich des schwierigen und belasteten Verhältnisses von Theologie und Betriebswirtschaftslehre anzunehmen und eine Klärung der Voraussetzungen zu versuchen, unter denen ein gelingender und wirklicher Dialog möglich erscheint" (18). Dabei wird dieses Anliegen nicht nur wissenschaftstheoretisch angegangen, sondern auch an zwei Fallstudien exemplifiziert, einmal am Beispiel der kirchlichen Vermögensverwaltung und einmal mit einer empirischen Studie zur Katholischen Kirche als Marke auf dem weltanschaulichen Markt.

Was die empirischen Teile angeht, so konstatiert die Autorin v. a. die Grenzen eines betriebswirtschaftlichen Denkens in Bezug auf die Kirche. So erweist sich in ihrem Dialogversuch zur Kirche als Marke, „dass die Qualität der erhobenen Daten in vielen Bereichen fragwürdig war und bleibt" (291) und dass sich „mit Methoden, die der Betriebswirtschaftslehre entlehnt sind, das entdecken lässt, was in gewisser Hinsicht bereits in der theologischen Debatte angesprochen wurde" (292).

Abgesehen davon, dass Letzteres nichts über den Wert ihrer Studie aussagt, stapelt die Autorin an diesem Punkt zu tief. Eine empirische Untersuchung misst genau das, was in ihren Items vorgegeben ist. Insofern deren Entwicklung, wie dies hier der Fall ist, verantwortet geschieht, ist eine rückwirkende Neubewertung der Ergebnisse obsolet – etwa mit dem Hinweis, die Kirche habe eben auch Züge, die betriebswirtschaftlich nicht verrechenbar seien. Das hat nämlich ausschließlich mit den unterschiedlichen Grammatiken des theologischen und des ökonomischen Sprachspiels zu tun.

Außerdem kann die Autorin auf eine verhältnismäßig große Anzahl von Respondenten bei ihrer Untersuchung verweisen. Auch dies spricht für die Qualität der Ergebnisse. Die wichtigste Auskunft ist die relative Schwäche der Katholischen Kirche bei denjenigen, die nicht bereits eine Affinität zu ihrem Angebot und ihren Kommunikationsformen haben. In Teilen der Bevölkerung hat sie also ein echtes Imageproblem. Die marktökonomische Analyse bestätigt an diesem Punkt, was in Zeiten einer milieusensiblen Pastoral zum praktisch-theologischen Common Sense gehört.[6]

Die selbstkritische Bewertung der eigenen Arbeit könnte damit zu tun haben, dass die wissenschaftstheoretische Verhältnisbestimmung von theologischem und betriebswirtschaftlichem Denken bei v. G. insgesamt zu allgemein bleibt. So wird unter der Überschrift ‚Das Verhältnis von Theologie und Betriebswirtschaftslehre' stattdessen das Verhältnis von Christentum und Ökonomie in der Bibel und in der Kirchengeschichte referiert (197–206). Für die Autorin ist es Ausdruck der Interdisziplinarität zwischen beiden Disziplinen, dass deren Methoden „dargelegt werden und auf der Basis ihrer Voraussetzungen in den Dialog einbezogen werden, um sich dann wechselseitig einer kritischen Reflexion zu unterziehen, die zu einem Erkenntnisfortschritt für beide beteiligten Disziplinen führt" (195). Dieser allgemeinen Aussage dürfte niemand widersprechen.

Eine stärkere inhaltliche Konturierung der von ihr vertretenen Interdisziplinarität hätte den Eindruck relativiert, dass die Autorin entgegen ihrer Intention an manchen Stellen der Arbeit doch mit einem Ancilla-Modell hantiert, also einer funktionalen Übernahme betriebswirtschaftlicher Methoden (165f). Hiermit fällt sie in gewisser Hinsicht auf eine frühere Phase der praktisch-theologischen Debatte über den Grenzverkehr mit anderen Wissenschaften zurück. An diesem Punkt äußert sich wohl ihr Bemühen, sich nicht dem Vorwurf einer Kolonialisierung der Theologie durch die Ökonomie auszusetzen.

Wenig unterbaut ist auch die unvermittelte Forderung, die Kirche müsse irgendwie ‚moderner' werden (59; 119). Eine modernisierungs-

[1] Vgl. Zygmunt Bauman, Liquid Modernity, Cambridge/Oxford 2000.

[2] Vgl. Michel Foucault, Geschichte der Gouvernementalität I. Sicherheit, Territorium, Bevölkerung, Frankfurt a. M. 2004, bes. 134–172; ders., Geschichte der Gouvernementalität II. Die Geburt der Biopolitik, Frankfurt a. M. 2004, bes. 112ff.

[3] Vgl. Hanns-Stephan Haas, Theologie und Ökonomie. Management-Modelle – theologisch-ökonomische Grundlegung – Diskurspartnerschaft, Stuttgart 2010, 121–275.

[4] Vgl. Wolfgang Welsch, Vernunft. Die zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft, Frankfurt a. M. 1996.

[5] **von Giesen**, Rut: **Ökonomie der Kirche**? Zum Verhältnis von theologischer und betriebswirtschaftlicher Rationalität in praktisch-theologischer Perspektive. – Stuttgart: Kohlhammer 2009. 325 S. (Praktische Theologie heute, 100), kt € 39,80 ISBN: 978–3–17–020818–6.

[6] Vgl. Michael N. Ebertz / Hans-Georg Hunstig (Hg.), Hinaus ins Weite. Gehversuche einer milieusensiblen Kirche, Würzburg ^{2}2008; Themenheft ‚Kirche in (aus) Milieus', in: Lebendige Seelsorge 57 (2006–4).

theoretische Kontextbestimmung der Voraussetzungen für Pastoral vermisst man nämlich gerade in dieser Diss. Dies hätte den inneren Zusammenhang ökonomischer Prozesse in der Kirche mit anderen sozialen Veränderungen in der spätmodernen Gesellschaft deutlich werden lassen.

Insgesamt wird der Dialog zwischen Praktischer Theologie und Betriebswirtschaftslehre in dieser Arbeit zwar vielversprechend begonnen, er hätte aber weiter durchgeführt werden können. Interessante Ansätze dazu gibt es durchaus, etwa in der Analyse der Kirche als Non-Profitorganisation nach dem Freiburger Management-Modell (144–164). Dem stellt die Autorin das Kirchenverständnis des Zweiten Vatikanischen Konzils gegenüber (92–120). Dass sie beide Seiten sauber herausarbeitet, markiert eine Stärke ihrer Arbeit. Welche produktive Spannung sich aber aus der Bestimmung der Kirche als religiösen Dienstleister in der spätmodernen Gesellschaft einerseits und als ekklesiologische Größe andererseits ergibt, wird nur angedeutet. Die Versöhnung beider Perspektiven unter dem Metteschen Diktum von der Kommunikation des Evangeliums[7] bleibt oberflächlich (215ff). Statt einer konstruktiven Konfrontation beider Rationalitäten werden in Übersichten die finanzielle, kirchenrechtliche und institutionelle Lage der Katholischen Kirche als Großorganisation in Deutschland oder Grundbegrifflichkeiten und die Methodologie der Betriebswirtschaftslehre breit ausgefaltet.

Sosehr also dem Anliegen der Arbeit und verschiedenen Einzelergebnissen zuzustimmen ist, sosehr bleibt die verantwortete Bestimmung des Verhältnisses von praktisch-theologischer und betriebswirtschaftlicher Logik weiterhin ein Desiderat. Außerdem geht die Autorin für den postulierten Dialog zwischen beiden Rationalitäten eigentlich nur von einem Einbahnstraßenverkehr aus. Die Auswanderung pastoraler Sprachspiele in die Fremde des ökonomischen Diskurses kommt als Möglichkeit überhaupt nicht in den Blick.

Theologische Kritik an der Spiritualität im Management

Andere Autoren stellen diese Wanderungsbewegung und deren Folgen dagegen in den Mittelpunkt ihrer Beiträge. So dokumentiert der Evangelische Pressedienst unter dem Titel *Management und Spiritualität* die verschiedenen Vorträge einer wissenschaftlichen Konsultation des Sozialwissenschaftlichen Instituts der Evangelischen Kirche in Deutschland.[8] Sie zeichnen sich in der Mehrheit durch eine kritische Haltung gegenüber dem Transfer pastoraler Spiritualitätskonzepte in betriebswirtschaftliche Zusammenhänge aus. Wer nämlich Grundeinsichten einer theologischen Anthropologie ernst nimmt, der wird an dem fundamentalen „'gap' […] between the world of the corporation and the world of faith" (*Michael Black*, 47) nicht vorbeigehen können. Die Grenzen im Dialog zwischen Praktischer Theologie und Betriebswirtschaftslehre bzw. zwischen Seelsorge und Management werden in diesem Bd. also enger gezogen als bei R. von Giesen.

Managementkonzepte gehen trotz aller faktischen Kontingenzen letztlich von der Steuerungsfähigkeit betrieblicher Prozesse aus. Es gilt eine „Primärorientierung am Machen, Planen, Steuern, Kontrollieren und Versichern" (*Markus Huppenbauer*, 35). Auf der Seite der Führungskräfte wirkt sich dies in Machbarkeits- und Perfektionsansprüchen mit Blick auf die eigene Rolle aus. Man glaubt betriebliche Prozesse fest im Griff zu haben. Von den verschiedenen Angeboten eines weltanschaulichen Coachings wird ein effektiver Beitrag zum Erhalt und zur Steigerung der eigenen Funktions- und Leistungsfähigkeit erwartet.

Christliche Spiritualität enthält dagegen ein mutmaßliches Stör- und Unterbrechungspotential für dieses Denken (30–32). Eine Antwort auf den Sinnbedarf z. B., der mit den natürlich nie zu verdrängenden Kontingenzen betriebswirtschaftlichen Handelns aufbricht, lässt sich nicht selbst herstellen, sondern muss empfangen werden. Die faktischen Grenzen der Steuerungsfähigkeit lassen sich nicht überspielen. Der Mensch ist letztlich sich selbst gegenüber unverfügbar, unbeschadet seiner Fähigkeit, wirtschaftliche Prozesse verantwortet gestalten zu können und zu müssen.

Christliche Spiritualität erweist sich somit immer auch als widerständig, und zwar insbes. gegenüber dem Machbarkeits- und Nutzendenken in der Ökonomie. Wenn sie sich auf diesen Sektor begibt, etwa in Form von entsprechenden Angeboten für Führungskräfte, dann droht die Gefahr, dass dies zum „spirituellen Tuning" (39) verkommt. Die theologische Logik droht also verfremdet und den wirtschaftlichen Interessen untergeordnet zu werden. Man scheint nur dann im Managementkontext anschlussfähig zu sein, wenn man sich vorher den kritischen Stachel des Evangeliums gezogen hat. So aber wird auch die Pastoral unter dem in diesem Kontext vorherrschenden Nutzenkalkül vereinnahmt. Die ökonomische Logik dominiert die theologische.

Werden die möglichen Gefahren dieser Dynamik in verschiedenen Beiträgen der Dokumentation deutlich herausgearbeitet, so gibt es darin durchaus auch andere Stimmen. Sie gehen von der positiven Wirkung eines pastoralen Sprachspiels auf die Managementtätigkeit aus. Es ist zu vermuten, dass es auf dem Studientag lebendige Diskussionen gegeben hat, die in dem Bd. leider nicht dokumentiert werden.

Wie ist z. B. die harmonische Verbindung von christlicher Spiritualität und Führungsverantwortung im Betrieb über die Persönlichkeit des gläubigen Managers / der gläubigen Managerin bei *Gerhard Wegner* mit der Einsicht von *Bernd Wannenwetsch* zu verbinden, dass evangelische Frömmigkeit mehr als eine Sache der reinen Innerlichkeit und der persönlichen Überzeugung ist (54–78)? Folgen die in dem Bd. dokumentierten Praxisbeispiele von Angeboten für Manager im Kloster unter den Stichworten ‚Benedikt for Management' und ‚Spiritual Consulting' (10–20) nicht implizit selbst einer ökonomischen Rationalität? Zumindest scheinen sie zu implizieren, dass die Führungskraft diese Rationalität nun auch auf sich selbst und ihre Funktion anwenden müsse.

Eine überzeugende Kritik dieses Denkens gelingt *Ulrich Bröckling* in seinem Beitrag, der darin auf eine frühere Monographie zum selben Thema zurückgreift.[9] Interessanterweise handelt es sich dabei nicht um eine praktisch-theologische Perspektive. Der Autor weist auf die Folgen der drohenden Parallelisierung von Unternehmen und Unternehmer hin. Dieser müsse sich sozusagen permanent aus der selbst verschuldeten Unproduktivität befreien. Eine ökonomische Haltung wird auch mit Blick auf die eigene Person verlangt. Es geht um Selbstmanagement, ohne dass die damit verbundenen Ansprüche und Erwartungen allerdings jemals völlig einzulösen wären. Ideale der Unternehmensführung wie Innovationsbereitschaft, Findigkeit, Führungsstärke und Risikobereitschaft soll man also auch auf die eigene Lebensführung und die unternehmerische Rolle anwenden, mit dem Ziel der Selbstoptimierung. Die strukturelle Überforderung durch die Unabschließbarkeit dieses Prozesses widerspricht seinem normativen Anspruch nicht.

„Das unternehmerische Selbst ist ein Humankapitalist des eigenen Lebens: Es behandelt sein Wissen und seine Fertigkeiten, seinen Gesundheitszustand, aber auch äußeres Erscheinungsbild, soziale Kontakte und persönliche Gewohnheiten als knappe Ressourcen, die aufzubauen, zu erhalten und zu steigern Investitionen erfordert. Selbst wenn es keinerlei materielle Güter besitzt, verfügt es zumindest über seine Lebenszeit und kann sie nutzenmaximierend einsetzen." (23) Mit Kollegen und Mitarbeitern muss man entsprechend dem Marktdenken strategisch umgehen, was für diese umgekehrt ebenfalls zur handlungsleitenden Maxime wird. Es dürfte deutlich sein, dass diese Maxime den Grundsätzen einer christlichen, auch ökonomischen Weltverantwortung diametral entgegensteht.

Seelsorge und Management

Neben dieser grundlegenden Kritik am Transfer theologischer und pastoraler Sprachspiele in wirtschaftliche Zusammenhänge gibt es auch Beiträge, die sich diesen Transfer selbst zur Aufgabe machen. Das gilt z. B. für einen Sammelbd. zum Thema Management und Theologie.[10] Mit seinen in der Regel sehr gut strukturierten und lesbaren Aufsätzen will er gewissermaßen Diener zweier Herren sein. Zum einen geht es um den ersten Teil einer Werkausgabe des 2006 früh verstorbenen Professors für Praktische Theologie an der Kath. Fachhochschule in Mainz, *Norbert Schuster*. Auf der anderen Seite umfasst der

[7] Vgl. Norbert Mette, Einführung in die katholische Praktische Theologie, Darmstadt 2005.

[8] **Management und Spiritualität.** epd-Dokumentation Nr. 44/45, 21. Oktober 2008, hg. v. Gemeinschaftswerk der Evangelischen Publizistik (GEP). – Frankfurt a. M. 2008. 78 S., kt € 5,90 ISSN: 1619–5809.

[9] Vgl. ders., Das unternehmerische Selbst. Soziologie einer Subjektivierungsform, Frankfurt a. M. 2007.

[10] **Schuster**, Norbert: **Kursbuch Management und Theologie**. Führen und Leiten als spirituelle und theologische Kompetenz. – Freiburg i. Br.: Lambertus 2008. 472 S. (Gesammelte Werke 1, hg. v. Heribert W. Gärtner / Elisabeth Jünemann / Thomas Schmidt / Martin Wichmann), kt € 28,00 ISBN: 978–3–7841–1802–4.

Bd. auch Beiträge anderer Autoren, die außerdem als Hg. verantwortlich zeichnen. Es handelt sich nämlich gleichzeitig um das Kursbuch zu einem zehntägigen Training für Führungskräfte in kirchlichen Einrichtungen, die das cts-LernZentrum in Saarbrücken seit 2004 unter gleichlautendem Titel anbietet. S. war wesentlich an der Entwicklung und Durchführung dieses Kurses beteiligt.

Der Aufbau des Bd.es richtet sich nach der Struktur dieser Fortbildungsveranstaltung. Allerdings zielt er nicht auf einen eindimensional verlaufenden Lehr- und Lernprozess. Es geht eher um unterschiedliche Bausteine, die auch anders miteinander kombiniert werden könnten. So stehen Beiträge mit Begriffsklärungen und Grundlagenreflexionen neben Strategieüberlegungen zum Konfliktmanagement oder zum Leitungshandeln (207–225; 397–411). Zum Bausteincharakter des Buches trägt auch bei, dass einige Artikel nur bemüht unter dem jeweiligen Thema der Fortbildungsveranstaltung ihren Platz finden. So steht z.B. ein instruktiver Beitrag von S. zu den Grundbegriffen sozialräumlicher Stapelung und Pastoral unvermittelt unter dem Thema ‚Theologie der Leitung' (279–296). Auf der anderen Seite ist gerade zwischen seinen Beiträgen durchaus eine durchlaufende inhaltliche Linie zu erkennen.

Die Autorinnen und Autoren wählen für ihre Überlegungen einen system- und organisationstheoretischen Rahmen. Es geht um die Frage, wie das konfessionelle bzw. christliche Profil von Einrichtungen in kirchlicher Trägerschaft im Sozial- und Gesundheitswesen erkennbar gestärkt werden kann. Eine Konsequenz des systemischen Denkens ist, dass diese Profilierung nicht zunächst an den Mitarbeitern und Mitarbeiterinnen festgemacht wird, also etwa an ihrer Kirchenbindung oder ihrer persönlichen Lebensführung. Diese individualisierende Zuspitzung, die einigermaßen typisch für kirchliche Institutionen ist, wird der Komplexität einer sozialen Organisation mit dem Ziel personenbezogener Dienstleistungen nicht gerecht. Diese agieren nämlich „wesentlich personunabhängig" (*Heribert W. Gärtner*, 53), d.h. sie entfalten eine systemische Eigendynamik. Die kirchliche Profilierung der Einrichtung ist darum nicht nur eine Sache der Personal-, sondern v.a. auch der Organisationsentwicklung.

Der Leitung bzw. den Führungskräften kommt dabei eine zentrale Bedeutung zu. In dem Sammelbd. wird der Logik der Organisationsentwicklung entsprechend eine Top-down-Strategie verfolgt. Man könnte praktisch-theologisch von einem Implementierungsparadigma sprechen. Es geht um die Frage, wie die Religion bzw. das Evangelium in die Organisation kommt, und um die Verantwortung der Leitung bei der Beantwortung dieser Frage und deren praktischer Umsetzung (41–58; 115–134).

Dieser Ansatz kann leicht die Einsicht überdecken, dass eine evangeliumsgemäße Praxis in kirchlichen Häusern bereits tagtäglich umgesetzt wird und dass die Verantwortung dafür bei allen Mitarbeitern liegt. Das leugnen die Autoren natürlich nicht; in ihrem systemischen Denken ziehen sie aber andere Konsequenzen. Entgegen der hier durchaus plausiblen Implementierung des Evangeliums von oben bestünde Leitungsverantwortung gerade in der Fähigkeit, die immer schon vorhandene evangelische Praxis in der Einrichtung mäeutisch aufzuspüren, sie wertschätzend als solche zu benennen, sie zu fördern und zu steuern. Es gibt Organisationsentwicklungsprojekte, die genau in diese Richtung weisen.[11] Sie kommen teilweise zu anderen Handlungsstrategien als das vorliegende Kursbuch.

Hier scheint nämlich vieles von der Leitung abzuhängen. Die Verantwortung für eine evangeliumsgemäße Kultur im Betrieb wird an dessen Spitze verortet. Das führt in diesem Bd. manchmal zu schrägen Formulierungen, bei denen man den Eindruck haben könnte, die Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen bildeten eher ein lästiges Widerstandspotential für die notwendigen Veränderungen: „Organisationen brauchen Personal, das sich rechnet, müssen aber mit Persönlichkeiten arbeiten, die tendenziell unberechenbar sind. Wie soll dann erst der Widerspruch balanciert werden, dass kirchliche Organisationen ChristInnen brauchen, aber mit Menschen arbeiten müssen?" (*Thomas Schmidt*, 59)

Ausdruck des Implementierungsparadigmas in diesem Bd. sind auch Aussagen wie z.B. die, dass „Führungsverantwortliche biblisch betrachtet als Hirten und von neuzeitlichen Bewegungskonzeptionen her durchaus als sich selbst bewegende Beweger verstanden werden können" (*Norbert Schuster*, 178). Biblisch gesehen ist die Hirtenmetapher freilich streng christologisch gefasst. Die Kirche als ganze hat Anteil an der Hirtentätigkeit Jesu Christi. Dies impliziert einen gemeinsamen Weltgestaltungsauftrag an alle Gläubigen und letztlich an alle Menschen guten Willens, deren einziger und wahrer Hirte Jesus Christus ist.[12] Von diesem Ansatz her ist das Implementierungsdenken in der Pastoral also gerade kritisch zu befragen. Und nach Thomas von Aquin ist Gott allein der erste Beweger.

Mit der Kritik am Implementierungsdenken soll nicht der Eindruck erweckt werden, als hätte das vorliegende Kursbuch keinen klaren praktisch-theologischen Grundansatz. Er ist sogar deutlich profiliert. Konkret werden Traditionselemente und maßgebliche Texte des Christentums, wie das Herrengebet oder die Enzyklika *Deus Caritas est*, dem Anliegen der Autorinnen und Autoren gemäß interpretiert. Dabei gehen sie von einer inhaltlichen Analyse dieser Texte hin zu konkreten Handlungs- und Strukturvorschlägen (191–206; 443–470). Das mutmaßliche Stör- und Verfremdungspotential der jüdisch-christlichen Traditionen, das schon im letzten Abschnitt angesprochen wurde, ist dabei durchaus im Blick. Es kommt in kirchlichen Einrichtungen konkret etwa in der Begrenzung des menschlichen Machbarkeits- und Nützlichkeitsdenkens, beim Umgang mit Sterben und Tod, in einer besonderen Aufmerksamkeit für die spirituelle Dimension bei der Arbeit oder als Option für Marginalisierte zum Ausdruck.

Christliche Kernsätze und Texte sowie der Zentralwert ‚Liebe' werden in dem Bd. also – auch darin ist er wieder typisch systemtheoretisch – als Kontingenzformeln reformuliert, diese in eine strategische Grundoption für die Leitung übersetzt und schließlich in konkreten Handlungsvorschlägen operationalisiert, was sogar in betriebswirtschaftlichen Kennzahlen ausgedrückt werden kann. Ein Beispiel für dieses Verfahren führt von Jesu Aufschrei der Gottverlassenheit am Kreuz über das Postulat der Berührbarkeit und Leidensfähigkeit hin zum Qualitätskriterium der Barmherzigkeit. Dieses wird wiederum übersetzt in die Förderung einer Fehlerkultur in der Einrichtung und die Einsetzung interdisziplinärer Ethikkomitees (351–372).

An anderen Stellen führt dieses praktisch-theologische Vorgehen allerdings zu Problemen. Es stellt sich z.B. die Frage: „Wie muss eine unbedingt auszusprechende Abmahnung vonstatten gehen, wenn man zu Recht sagen will, ihre Kernqualität sei Seelsorge?" (*N. Schuster*, 276) Mit dem praktizierten Ableitungsverfahren stößt man also durchaus auf die mögliche Spannung zwischen wirtschaftlicher und pastoraler Rationalität. Sie wird aber manchmal zu harmonisch gelöst. So wäre mit Blick auf das angedeutete Problem zurückzufragen, ob das, was ökonomisch gesehen ‚unbedingt auszusprechen' ist, pastoral genauso unabdingbar sei. Werden dem Betroffenen nicht arbeitsrechtliche Schritte nach der Abmahnung erschwert, weil der Arbeitgeber diese als Seelsorge auflädt? Führt dies nicht letztlich zu einer paternalistischen Verbrämung des eigentlichen Geschehens?

Zugegebenermaßen ist das Buch an anderen Stellen zurückhaltender und theologisch genauer bei dem angedeuteten Begründungsverfahren. So können wertvolle und häufig auch überraschende Einsichten gewonnen werden. Trotzdem stellt sich insgesamt die Frage nach der hermeneutischen Tragfähigkeit dieses Vorgehens. Werden die maßgeblichen Texte bei der Lektüre nicht zu stark einem strategischen Interesse unterworfen? Praktisch-theologisch gesprochen geht es hier jedenfalls um einen ableitungs- und anwendungsorientierten Ansatz, wie man ihn in klassischer Form als Pastoraltheologie kennt.[13]

Die Grenzen dieses Konzepts werden auch bei den Aufsätzen deutlich, in denen ekklesiologische Aussagen zur Kirche als *communio* und *ministratio*, also als Glaubens- und Dienstgemeinschaft, unvermittelt und ungebrochen auf kirchliche Einrichtungen im sozialen, diakonischen, pädagogischen oder medizinischen Bereich übertragen werden (263–278; 375–396). Diese sind aber keine christlichen Gemeinden im Vollsinn, sondern zunächst einmal betriebswirtschaftliche Größen. Andererseits werden in diesem Bd. Ansätze zu einer ekklesiologischen Verortung angedeutet, die diesem Faktum Rechnung tragen. Es geht um das Konzept einer diakonischen Gemeindebildung *in* der (nicht *als*) Einrichtung und um die Entwicklung einer entsprechenden diakonischen Spiritualität (49f; 355f).

[11] S. den nächsten Abschnitt. Vgl. als Hintergrund Frans J. H. Vosman / Andries J. Baart, Aannemelijke zorg. Over het uitzieden en verdringen van praktische wijsheid in de gezondheidszorg, Den Haag 2008.

[12] Vgl. Henk C. van der Meulen, „Zeggen dat er een Herder is". Over de vraag: wat is pastoraat?, in: ders. (Hg.), Liefdevol oog en open oor. Handboek pastoraat in de christelijke gemeente, Zoetermeer 1999, 9–32, hier: 19–23.

[13] Vgl. Stefan Gärtner, Praktische Theologie als Pastoraltheologie? Wissenschaftstheoretische Erwägungen zu einer (un-)zeitgemäßen Option, in: International Journal of Practical Theology 13 (2009), 1–21.

Die Überlegungen in diesem Buch sind also durchaus plural, was angesichts der Bandbreite der Autorinnen und Autoren nicht überraschen kann. Gemeinsam fordern sie, dass es sich bei der konfessionellen Profilierung eines kirchlichen Hauses nicht nur um ein gegenüber der Ökonomie additives Verfahren handeln dürfe. Stattdessen muss die ganze Einrichtung von diesem Geist durchdrungen sein. Es geht um die Sinndimension aller Handlungen und Strukturen und nicht nur um ein ergänzendes Angebot, das die übrigen Vollzüge unberührt lässt. Zur funktionalen Sachqualität der erbrachten Dienstleistung tritt eine explizit christliche Tiefenqualität (56).

Wie diese gestaltet und auch betriebswirtschaftlich anschlussfähig gemacht werden kann, zeigt N. Schuster mit dem Modell des *Contingency Mastering* bzw. mit dem Instrument der sog. *Balanced Scorecard* (BSC) (89–114; 241–260). Es geht dabei um ein mehrdimensionales betriebswirtschaftliches Verfahren, in dem die verschiedenen Ressourcen, Aufgaben und Prioritäten einer Organisation sichtbar gemacht und miteinander abgeglichen werden können. Das bildet die Grundlage verantworteter Entscheidungen. Für kirchliche Einrichtungen sind in dieses Schema auch andere Werte und Prioritäten einzutragen als bei freien oder staatlichen Trägern. Das sollte Folgen für alle anderen Bereiche haben.

Die Dominanz der betriebswirtschaftlichen Rationalität könnte allerdings dazu führen, dass es entgegen diesem Postulat doch nur zu einer additiven Umsetzung der christlichen Werte und Prioritäten kommt. Es geht an diesem Punkt um eine Einschätzung der tatsächlichen Reichweite dieses Modells. In dem Bd. selbst wird darauf hingewiesen, dass die ökonomische Logik alle Bereiche der Einrichtung, jede Prioritätenliste und jede Leitungsintervention dominieren will (138–144). Die jeweils angestrebte Balance zwischen verschiedenen Zielwerten dürfte darum zumindest nicht konfliktfrei zu erreichen sein.

Zur mutmaßlichen Dominanz der Ökonomie gehört auch, dass der Geldwert den zentralen „Verständigungscode“[14] zwischen den unterschiedlichen Systemen in der spätmodernen Gesellschaft bildet. Gerade die Notwendigkeit einer Profilierung kirchlicher Einrichtungen auf dem Markt des Sozial- und Gesundheitswesens, die diesem Bd. am Herzen liegt, entsteht häufig aus einem wirtschaftlichen Druck heraus bzw. sie ist eine typische und angemessene Reaktionsweise auf diesen.

Trotz des gemeinsamen Verständigungscodes bleibt die schwierige Vermittelbarkeit von selbstreferentiellen Systemen wie Medizin, Ökonomie, Pflege oder Religion natürlich bestehen. Das kann die Zusammenarbeit in kirchlichen Einrichtungen zwischen den verschiedenen Professionen aus diesen Feldern heikel und prekär machen (137–160; 315–330). Jede Seite ist in der Gefahr, die andere dominieren zu wollen und die eigene Sichtweise für richtig(er) zu halten. Die Reichweite der Antworten auf diese Problemanzeige wird in dem vorliegenden Bd. begrenzt. Man vertritt die „Unlösbarkeitsthese“ (*H. W. Gärtner*, 42), d.h. die nüchterne Anerkennung der Grenzen einer zentralen Systemsteuerung durch Leitung.

Hinzu kommt, dass systemtheoretische Konzeptionen bei den Möglichkeiten der Selbstaufklärung und bzgl. der vorhandenen Veränderungsbereitschaft sowieso ausgesprochen zurückhaltend sind. Jedes System neigt schließlich zur Stabilisierung und Kontinuität und ist unfähig zur Selbstbeobachtung zweiter Ordnung.[15] Dieser nüchterne Blick wird in diesem Bd. durchaus geteilt. „Gelingende Veränderung ist erst einmal unwahrscheinlicher denn wahrscheinlich.“ (*H. W. Gärtner*, 84) Interessanterweise gibt man den Leitungsanspruch selbst aber nicht auf, wie bereits an unseren Beobachtungen zum Implementierungsparadigma deutlich wurde. Letztlich ist man also doch optimistisch, was die Steuerungsfähigkeit des Gesamtsystems und damit auch die Möglichkeiten einer christlichen Durchdringung betrieblicher Prozesse angeht.

Außerdem gibt es sogar Interferenzen zwischen Ökonomie und Religion, weil z.B. die Wertekultur eines Unternehmens nachweislich auch zu dessen wirtschaftlichem Erfolg beiträgt (324–330). Hier ist die Frage, ob dies für das oben benannte Stör- und Irritationspotential des Christentums in gleicher Weise gilt oder ob man hierbei nicht vielmehr vom Gegenteil ausgehen muss. So ist die Katholische Kirche z.B. in Sorge um den Erhalt dieses Potentials aus der Sicherheit der staatlich finanzierten Schwangerenkonfliktberatung ausgestiegen. Ökonomische und theologische Rationalität schienen also unvereinbar zu sein, unabhängig von der Frage, ob Letztere schlüssig und ausreichend begründet war.[16]

Eine gewisse Skepsis gegenüber der möglichen Interferenz von Wirtschaft und Christentum scheint auch bei der Rede vom Standortvorteil Religion in diesem Bd. als ent- und unterscheidendem Qualitätskriterium kirchlicher Einrichtungen angebracht (415–470). Man vernachlässigt dabei die religionskritischen Implikate der jüdisch-christlichen Traditionen. Es geht darin zuallererst um die Ehre Gottes und das Heil des Menschen. Der Glaube lässt sich nicht ökonomischen Zielen unterordnen. Dies ist genauso abzulehnen wie etwa sein Einsatz als moralisches Erziehungsmittel oder zur Verteidigung kirchlicher Privilegien gegenüber dem Staat.

Dagegen sind die Autorinnen und Autoren in diesem Buch viel optimistischer bzgl. der Möglichkeiten einer Koexistenz von Religion und Wirtschaft. Denn „die ethischen Prinzipien einer systemischen Organisationsentwicklung, ihre Leitwerte, stehen in keinem Gegensatz zu dem, was basale praktisch-theologische Prämissen eines nachkonziliaren Konsenses sind“ (*Andreas Heller / Thomas Schmidt*, 235). Ich habe versucht, deutlich zu machen, dass der Erweis dieser These nicht immer überzeugend gelingt.

Mitarbeiterseelsorge und Spiritualität

„In vielen sozialen Organisationen und Einrichtungen christlicher Trägerschaft rückt das Thema ‚Spiritualität‘ in den letzten Jahren zunehmend ins Zentrum der Aufmerksamkeit. Dies hängt [...] mit einer verstärkten Suche nach dem jeweils eigenen (christlichen, kirchlichen, konfessionellen) Profil zusammen, welche unter sich verschärfenden Marktbedingungen im Sozialbereich eingesetzt hat.“[17] Ich habe bereits im letzten Abschnitt darauf hingewiesen, dass die kritische Selbstvergewisserung an diesem Punkt offenbar nicht nur ein internes Bedürfnis der Einrichtungen und Unternehmen ist. Damit reagieren sie v.a. auch auf eine ökonomische Notwendigkeit. Hierin kommt die eingangs benannte Doppelstruktur solcher Einrichtungen als Wirtschaftsunternehmen und als institutionalisierte Caritas zum Ausdruck, wobei einer Herausforderung des ersten Pols dieser Doppelstruktur interessanterweise mit einer Stärkung des zweiten begegnet werden soll.

Bei dem Bd. von *Joachim Reber* handelt es sich um eine Praxisreflexion, was freilich nicht zu begrifflichen Unschärfen führt. Im Gegenteil, zu den einzelnen Themenbereichen werden zunächst die benutzten Grundkategorien sauber herausgearbeitet, danach wird das Konzept der spirituellen Profilierung kirchlicher sozialer Einrichtungen beschrieben, um abschließend konkrete Praxisbeispiele zu präsentieren. Sie sind im Rahmen eines Pilotprojekts der Diözese Rottenburg-Stuttgart zusammen mit zwei großen Trägern caritativer Einrichtungen entstanden. Im Jahr 2005 wurde, zunächst auf drei Jahre befristet, eine Referentenstelle für ‚Mitarbeiterseelsorge und spirituelle Bildung‘ eingerichtet, um dem Bedürfnis nach verstärkter Profilierung zu begegnen. Der Autor reflektiert mit diesem Buch seine eigene Arbeit, die aufgrund ihres Erfolgs seit 2008 in eine feste Stelle überführt wurde. Insofern handelt es sich um eine Übung in praktisch-theologischer Theoriebildung.

R. wählt bei seiner Arbeit einen anderen Ansatz als N. Schuster und andere. Einig ist man sich darin, dass die religiösen Aspekte eines kirchlichen Unternehmens keinen bloß additiven Charakter haben dürfen. Stattdessen geht es um eine Durchdringung aller Ebenen mit dem christlichen Geist. Es geht also nicht sosehr darum, was gegenüber sozialen Unternehmen in nichtkonfessioneller Trägerschaft anders gemacht wird, sondern darum, warum und wie etwas gemacht wird (60). Um diese Qualität zu bestimmen, wählt der Autor einen personalen Schwerpunkt, im Gegensatz zum institutionellen im zuletzt besprochenen Bd.

Wo vom Autor doch die organisatorischen Aspekte einer spirituellen Unternehmenskultur angesprochen werden, da bedient er sich keiner betriebswirtschaftlichen Begrifflichkeit. Stattdessen benutzt er organische Bilder, in denen die verschiedenen Ebenen der Unternehmung scheinbar spannungsfrei interferieren. Der Charakter der Steue-

[14] Herbert Haslinger, Diakonie. Grundlagen für die soziale Arbeit der Kirche, Paderborn et al. 2009, 160.

[15] Vgl. Stefan Gärtner, Gottesrede in (post-)moderner Gesellschaft. Grundlagen einer praktisch-theologischen Sprachlehre, Paderborn et al. 2000, 65–81.

[16] Vgl. Ottmar Fuchs, Klerus im Verlust der Heiligkeit, in: Rainer Bucher / Johann Pock (Hg.), Klerus und Pastoral, Wien/Berlin 2010, 43–60, hier: 48.

[17] **Reber**, Joachim: **Spiritualität in sozialen Unternehmen**. Mitarbeiterseelsorge – spirituelle Bildung – spirituelle Unternehmenskultur. – Stuttgart: Kohlhammer 2009. 131 S., kt € 18,00 ISBN: 978–3–17–020719–6; hier: 11.

rung und Veränderung im Betrieb wird dementsprechend als organisches Wachstum gedeutet (103–108). Es ist die Frage, ob dies in allen Fällen der betriebswirtschaftlichen Realität entspricht.

Zu dem personalen Ansatz gehört, dass die christliche Profilierung der Einrichtung v.a. in der Seelsorge an den Mitarbeitern und Mitarbeiterinnen sowie über deren spirituelle Fortbildung erreicht werden soll. Der Autor geht dabei von einem ganzheitlichen und existentiellen Seelsorge- und Spiritualitätskonzept aus. Beides muss integraler Bestandteil der Arbeit und der Lebenswelt sein. R. lässt sich damit in eine aktuell starke Strömung in der Praktischen Theologie einordnen.[18] Er will von Ressourcen ausgehen, die von den einzelnen Mitarbeitern in ihrer Arbeit bereits verwirklicht werden. In deren professioneller Einstellung und in den konkreten Handlungen kommt immer schon ein ganz bestimmter Geist zum Ausdruck, auch wenn er nicht in jedem Fall christlich oder konfessionell profiliert ist.

Der Sinn sozialer Arbeit in kirchlicher Trägerschaft und zugleich auch das Ziel der hier vorgestellten Maßnahmen ist nicht zuerst die ökonomische Maximierung, sondern die Förderung des menschlichen und spirituellen Wachstums der Mitarbeiter selbst. Der Tradition der Katholischen Soziallehre folgend soll Arbeit dem Menschen dienen und nicht umgekehrt. Dabei richten sich die Fortbildungsangebote in diesem Bd. durchaus auf Kenntnisse und Fertigkeiten, „die in unmittelbarem Zusammenhang zur beruflichen Professionalität in den verschiedenen Feldern sozialer Arbeit stehen" (58f). Pastoral wird mit dem Berufsalltag verbunden. Es geht letztlich darum, über eine Stärkung der individuellen Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen eine religiöse Profilierung des Unternehmens als ganzen zu erreichen.

Letzteres ist allerdings nicht das erste Ziel. Seelsorge hat ihren Zweck zunächst in sich selbst. Der Nutzen für das Unternehmen ist eher abgeleitet, etwa in Form einer Verbesserung der internen Kommunikation oder in der Teamentwicklung. Diese positiven Effekte werden aber nicht als solche angezielt, sondern sind eher willkommene Nebenprodukte. Sie müssen im Zweifel gegenüber der (Seel-)Sorge um das Wohl des einzelnen Mitarbeiters um seiner selbst und des Evangeliums willen zurückstehen (33f). Das Buch hat demnach deutlich und überzeugend eine pastorale Grundoption und einen mäeutischen Ansatz bei der Umsetzung dieser Option. Ihm gelingt die wechselseitige Durchdringung von Erfahrungen bei der Arbeit und theologischer Deutung.

Der Bd. bietet eine Fülle von reflektierten Praxisbeschreibungen, wie dieser Ansatz konkret umgesetzt wurde. Es geht z.B. um Angebote im Rahmen eines seelsorglichen Begleitungsmodells, bei dem die Verbindung von existentiellen Themen in der Berufsbiographie der Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen mit Texten und Zeichenhandlungen der christlichen Traditionen gesucht wird. Auf Letzteres legt der Bd. übrigens einen interessanten und wichtigen Schwerpunkt. Ein Kernelement spiritueller Bildung der Mitarbeiter ist dementsprechend die Förderung ihrer symbolischen und rituellen Handlungskompetenz. Das betrifft nicht nur den Umgang mit Sterben und Tod. Daneben geht es z.B. um religionskundliche Wissensvermittlung, um eine Sensibilisierung für die spirituellen Aspekte als Querschnittsdimension der Arbeit oder um kollegiale Fallberatung im offenen Ethikforum.

Ein anderer wichtiger Aspekt spiritueller Bildung in der Spätmoderne betrifft die Pluralitätsfähigkeit mit Blick auf unterschiedliche Lebensentwürfe und religiöse Überzeugungen.[19] Das gilt natürlich nicht nur für die Arbeit mit den Klientinnen und Klienten, sondern auch für die Mitarbeiter selbst. Auch sie haben unterschiedliche lebensanschauliche Hintergründe bzw. sie interpretieren Konfessionalität in einer für die spätmoderne Gesellschaft typischen individuellen Art und Weise. Dieses Problem wird an verschiedenen Stellen benannt, etwa in der Forderung nach differenzierten liturgischen Feierformen (49f) oder in der Feststellung, dass biblische Texte eine unterbrechende und das Leben erschließende Wirkung haben können, auch wenn sie nicht als Glaubenstext gelesen werden (44f).[20]

Trotz seines insgesamt überzeugenden personalistischen Ansatzes ergibt sich als Anfrage an dieses Buch, wie es auch die Struktur einer Einrichtung christlich oder kirchlich konturieren will. Eine besondere Verantwortung hierfür liegt bei der Leitung bzw. den Führungskräften. An diesem Punkt greift R. etwas kurz. Entsprechend seinem Schwerpunkt werden Fragen der Organisationsentwicklung ebenfalls personal beantwortet. So wird im vorgestellten Modell des spirituellen Coachings die mögliche Spannung wegen der genannten Doppelstruktur der Einrichtung als Wirtschaftsunternehmen und als kirchliche Organisation über die Person des Seelsorgers gelöst (121–130). Er soll als systemischer Berater der Leitung Mahner und Anwalt der christlichen Elemente sein. Hier droht die Gefahr, dass er zum Feigenblatt wird. Die aus der Doppelstruktur entstehenden Konflikte werden möglicherweise nicht erkannt, geschweige denn bearbeitet, sondern an den Seelsorger delegiert und damit verschoben: Es gibt ja jemanden, der für die religiösen Aspekte zuständig ist, also braucht man sie unter dem Regime der Ökonomie nicht weiter zu beachten.

Spiritual Coaching

Eine parallele Tendenz findet sich auch in Beiträgen zum Spiritual Coaching, die sich an die Leitungsverantwortlichen selbst richten. Hier besteht ebenfalls die Gefahr, dass die möglichen Spannungen zwischen theologischer und betriebswirtschaftlicher Rationalität personalisiert werden bzw. nun über die Identität der Führungskraft kanalisiert werden sollen.

Im Praxis- und Übungsbuch des Leiters der Meditationskirche in Frankfurt a.M., *Helmut Schlegel*, greift dieser auf seine eigenen Erfahrungen u.a. als Provinzial der thüringischen Franziskanerprovinz zurück.[21] Der Bd. hat weniger einen theoretischen als einen praxisbezogenen Anspruch. Sein Ziel ist ein ausdrücklich geistlicher Beitrag zur Verbesserung der Leitungskompetenz. Dazu sollen die spirituellen Aspekte dieser Arbeit bewusst gemacht und gestaltet werden. Führungskräfte können nach ihren spirituellen Ressourcen fragen und die entsprechenden Kompetenzen im Umgang damit einüben.

Die Anregungen, die ihnen dieses Buch dazu an die Hand gibt, sind deutlich in einem christlichen Kontext verwurzelt. Darin unterscheidet es sich von der kaum übersehbaren Managementliteratur zum selben Thema, mit der es andererseits den typischen Ratgeberjargon teilt: „Lebensfreude kann ich lernen." (122) Es geht aber eigentlich um geistliche Übungen mit den entsprechenden Instrumenten wie Bibeltexten, Gebeten, Reflexionsfragen und Handlungsimpulsen. Thematisch sind diese an ethischen bzw. spirituellen Kernbegriffen wie Klugheit, Mut oder Achtsamkeit orientiert. Die Texte wollen in eine diesen Werten und Tugenden entsprechende Lebenshaltung einführen. Der Weg dazu kann und muss vom Leser / von der Leserin individuell gestaltet werden, etwa in einer bewusst genommenen Auszeit (202–208).

Der Tradition der christlichen Exerzitien folgend, werden Arbeit und geistliches Leben wechselseitig aufeinander bezogen. Es geht darum, die Tiefendimension der betrieblichen Führungspraxis zu entdecken. Spiritual Coaching ist Hilfe zur Selbsthilfe für Leitungsverantwortliche, um ihren Alltag spirituell zu durchdringen und sich bei der Arbeit verantwortlich und ganzheitlich zu entfalten. Hierfür enthält dieses Buch eine Fülle gelungener Anregungen, von denen manche mit lebenspraktischer Alltagsweisheit durchaus übereinstimmen.

Wie eingangs angedeutet, richtet sich die Kritik an diesem Bd. v.a. auf seinen einseitig personalistischen Ansatz. Dieser wird zu selten mit strukturell-systemischen oder ausdrücklich ökonomischen Fragestellungen verbunden. Der Kontext des betrieblichen Alltags ist z.B. in den narrativen Teilen auffallend abwesend. Außerdem zeigt der Bd. die Tendenz, Fragen der Unternehmensführung als bloß individuelle Herausforderungen der Leitungsverantwortlichen aufzufassen. Das führt manchmal zu Schlagseiten. Bei den Ausarbeitungen zu den Themen Echtheit oder Selbstvertrauen etwa entsteht die Frage, ob sich hier nicht eine typische *culture of narcissism* bzw. eine einseitige Kultur der Selbstverwirklichung äußert. Authentizität ist schließlich ein Leitwort der spätmodernen Gesellschaft.[22]

Ein anderes Beispiel für die individualisierende Tendenz kommt im folgenden Zitat zum Ausdruck: „Jede Führungskraft wird bestäti-

[18] Vgl. als Grundlagentext nach wie vor Henning Luther, Religion und Alltag. Bausteine zu einer Praktischen Theologie des Subjekts, Stuttgart 1992.

[19] Vgl. Helmut Weiß et al. (Hg.), Handbuch Interreligiöse Seelsorge, Neukirchen-Vluyn 2010 (vgl. Sp. 152 in diesem Heft).

[20] Vgl. hierzu auch Stefan Gärtner, Das Wort Gottes verstehen. Hermeneutische Überlegungen zum Bibelgebrauch in der spätmodernen Seelsorge, in: Theologie und Glaube 100 (2010), 119–132.

[21] **Schlegel**, Helmut: **Spiritual Coaching**. Führen und Begleiten auf der Basis geistlicher Grundwerte. – Würzburg: Echter ²2009. 208 S., geb € 14,80 ISBN: 978-3-429-02923-4

[22] Vgl. Alessandro Ferrara, Modernity and Authenticity, Albany 1993; Charles Taylor, Das Unbehagen an der Moderne, Frankfurt a.M. 1995.

gen, dass ein Großteil ihrer Arbeit Beziehungsarbeit ist. Gewiss geht es vordergründig um Arbeitsorganisation, um Unternehmensziele, um Effektivität. Wie aber könnten wir diese Ziele erreichen, wenn wir nicht offen sind für die tieferen Werte, für Humanität, Solidarität, Verständnis?" (142) Damit ist zu Recht die Spannung zwischen ökonomischer und ethisch-spiritueller Orientierung bei der Unternehmensführung angesprochen. Sie kann aber nicht einfach dadurch gelöst werden, dass man die unternehmerische Seite als nur vordergründig desavouiert. So droht die Gefahr, dass betriebswirtschaftliche Entscheidungen einseitig personal verschoben werden und darum nur unterkomplex getroffen werden können.

Die strukturell-wirtschaftliche Ebene von Leitung und Führung bleibt in diesem Bd. sogar an den Stellen unterbelichtet, an denen sie sich besonders anbieten würde. Stattdessen wird z. B. das Thema Gerechtigkeit in Hilfen für eine gelungene Gesprächsführung umgesetzt. Auch der Grundwert des Maßhaltens wird ausschließlich nichtökonomisch interpretiert (77–89; 147–159). Andere in diesem Buch ausgeführte Grundwerte sind von vornherein weiter von diesem Fokus entfernt.

Spiritual Coaching unterstützt mit diesem Ansatz die individuelle Zuspitzung von Leitungsverantwortung. Die Motivation, Optionen und Ziele, die spirituellen Quellen, die Haltungen und die persönliche Entwicklung der Führungskraft stehen im Vordergrund. Indem diese ihre Kompetenzen in diesem Bereich schult, hat dies Auswirkungen auf ihr professionelles Handeln. Hieraus kann eine spürbare Verbesserung der Unternehmenskultur folgen, etwa durch mehr Transparenz, durch Aufmerksamkeit für den Mitarbeiter / die Mitarbeiterin als Mensch oder durch eine verbesserte Kommunikation.

Die hierfür nötigen strukturellen und betriebswirtschaftlichen Veränderungen sind freilich ebenfalls wichtig. Sie formen aber offenbar keine Kernelemente des Spiritual Coachings. Denn „nur wenige Menschen können die ihnen vorgegebenen Arbeitsbedingungen selbst bestimmen, aber wir alle können unsere Einstellung zur Arbeit selbst bestimmen" (72). Wer, so wäre zurückzufragen, wenn nicht die Führungskräfte sind in der Lage und in der Verantwortung, die Arbeitsbedingungen nach ethischen Maßstäben zu gestalten? Dies umfasst mehr als nur eine individuelle Einstellungsänderung.

Gewissermaßen eine reformatorische Variante des Buches von H. Schlegel ist das Werk des Schweizer Pfarrers *Daniel Zindel*.[23] Er ist Leiter eines christlichen Sozialwerks und lässt den Leser / die Leserin häufig an dem gewonnenen Erfahrungsschatz in dieser Funktion teilhaben. Die Zielgruppe seines Konzepts des geistesgegenwärtigen Führens sind christliche Leitungsverantwortliche, wobei sich deren Unternehmungen auf den Non-Profitbereich beschränken sollten, auch wenn der Anspruch des Autors durchaus umfassender ist. Die Marktwirkung bleibt bei seinen Ausführungen aber im Hintergrund. Der Bd. zeigt formal alle Kennzeichen der Ratgeberliteratur von Bildmeditationen, Gebetstexten, Beispielgeschichten, Handlungsvorschlägen bis hin zu Vertiefungsfragen.

Inhaltlich kann sein Konzept des Spiritual Coachings als biblisch-charismatisch typisiert werden. Es geht darum, die spirituelle Dimension, die im Wirtschaftsleben allzu oft vermisst wird, über eine entsprechende Bewusstwerdung der Führungskräfte dort zu verankern. Diese sind gewissermaßen Gefäße des Hl. Geistes und wirken so an Gottes Handeln mit. Kontur bekommt ihre Praxis, wo sie sich an Kerntexten der christlichen Tradition orientiert. Dies sind neben Bibelstellen v. a. die Aussagen der Benediktregel. Die Übersetzung solcher Texte in betriebswirtschaftliche Orientierung geschieht recht unvermittelt. Es gibt z. B. keine wirtschaftsethische Zwischenstufe bei der Reflexion.

Dabei weiß der Autor durchaus um die Differenz von ökonomischem und theologischem Denken. So unterscheidet er etwa bei christlichen Unternehmen eine spirituelle, eine organisatorische und eine betriebswirtschaftliche Ebene, wobei ersterer eine Leitfunktion für die anderen zukommen soll (19–36). Es gibt also ein Sinn-, ein Gemeinschafts- und ein Leistungsniveau im Betrieb. Das Verhältnis dieser Niveaus zueinander muss jeweils neu in eine passende Balance gebracht werden. In keinem Fall darf dabei die Sinnebene ausfallen. Sie bekommt eine bestimmende Rolle.

Ein analoger ganzheitlicher Führungsstil muss nicht nur die wirtschaftlichen Entscheidungen des Unternehmers prägen, sondern er soll ihn auch den Mitabeitern und Mitarbeiterinnen gegenüber an den Tag legen (103–126). Denn diese sind mehr als nur Arbeitnehmer, sie sind v. a. auch individuelle Persönlichkeiten und schließlich sogar Brüder und Schwestern im Herrn. Das kann sich konkret darin äußern, dass ein Mitarbeitergespräch auch seelsorgliche Anteile hat, wenn der Arbeitnehmer dies als passend und hilfreich empfindet (121f).

Dass eine pastorale Beziehung zwischen Vorgesetztem und Untergebenen durchaus problematisch ist, weiß Z. natürlich. Dass er trotzdem an diesem Weg festhält, hat mit seinem großen Vertrauen in die Steuerungsfähigkeit der Unternehmung und in die Führungsstärke der Leitenden zu tun. Sie halten das Ruder fest in der Hand. Für sie ist entscheidend, dass sie sich mit einer empfangsbereiten Haltung ihrer eigenen Berufung gemäß in den Dienst der Sache Gottes stellen. Diese wird auffallend bruchlos mit der Sache der Organisation identifiziert. Alles andere ergibt sich aus dieser Symbiose.

Mögliche Spannungen zwischen Glauben und Wirtschaften werden zu einer Sache der richtigen Einstellung umdefiniert: „Marktwirtschaftliches Denken geht von der Knappheit aller Güter aus. […] Biblisches Denken, dem christliche Organisationen verpflichtet sind, hat einen anderen Denkansatz. Es vertritt das Weltbild: Es ist genug vorhanden." (155) Der Umgang mit ökonomischem Mangel oder mit Sparzwängen wird in der Folge zur Frage der rechten Perspektive und des Gottvertrauens. So aber behandelt man wirtschaftliche Zusammenhänge unterkomplex. Dieselbe Tendenz findet sich auch in den Anregungen zum Konfliktmanagement. Im Modell der einseitigen Bereinigung eines Problems fragt man zuerst nach den eigenen Anteilen und Einstellungen (110–114).

Beim Spiritual Coaching zeigt sich insgesamt eine Entwicklung, die betriebswirtschaftliche Herausforderungen als persönliche Herausforderungen für die (gläubige) Führungskraft begreift. Wenn diese ihrer Berufung von Gott her und ihrem individuellen spirituellen Weg gerecht zu werden versucht, eine glaubwürdige und integre Vorbildfigur für die Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen ist und daneben über entsprechende Grundkompetenzen in Sachen Kommunikation, Menschenführung oder Entscheidungsbildung verfügt, dann lassen sich mögliche Konflikte zwischen ökonomischer und theologischer Logik überwinden. Denn „berufliches Können und begnadete Kunst durchdringen sich. Professionalität und Spiritualität sind Freunde." (16) Hier bleibt die Frage offen, ob man so nicht zwei immer auch widerstreitende Rationalitäten allzu harmonisch miteinander verbindet.

Pastoral und Wirtschaft: fremde Welten?

Ich habe in diesem Beitrag ausgewählte praktisch-theologische Reflexionen zum Bedarf von Wirtschaft und Management an Theologie und Spiritualität diskutiert. Dabei ging unsere Fragestellung von einer Differenz zwischen pastoraler und wirtschaftlicher Rationalität aus. Neben den hieraus entstehenden Konflikten ergaben sich auch interessante Überlappungen und Befruchtungen zwischen diesen auf den ersten Blick fremden Welten. Beides möchte ich ohne Anspruch auf Vollständigkeit als Ergebnis unserer Übung festhalten.

An verschiedenen Stellen sind die Spannungen zwischen ökonomischer und theologischer Logik deutlich geworden. Wir stießen auf die Grenzen der Vermittelbarkeit zwischen beiden Welten. Wo diese Differenz bei einzelnen Autoren *nicht* in den Blick kam, entstand der Eindruck, dass sie bestehende Gegensätze bereits im Vorhinein nivelliert hatten oder einfach ignorierten. Das wiederum hatte zur Folge, dass entweder die pastorale Grammatik der betriebswirtschaftlichen untergeordnet wurde oder dass genau das Umgekehrte der Fall war. So aber wird man beiden Seiten nicht gerecht.

Auch die in verschiedenen Ansätzen angezielte organische Durchdringung der Unternehmung mit dem christlichen Geist – nicht etwas anderes tun, sondern was man tut, anders tun – drohte manchmal auf ein gegenüber der Betriebswirtschaft bloß additives Verfahren reduziert zu werden. Die funktionale Sachqualität einer sozialen Dienstleistung bleibt so von der gewollten christlichen Tiefenqualität unberührt. Damit aber wird die Pastoral in der Wirtschaft zugleich vereinnahmt und ausgegrenzt. Nimmt man dagegen ihre bleibende Fremdheit ernst, lassen sich gerade aus dieser Differenz heraus interessante Impulse für eine ethisch-spirituelle Orientierung in der Welt der Ökonomie gewinnen. Das betraf z. B. die Option für die Arbeitnehmer als Mitmenschen oder die Relativierung des Selbstoptimierungsanspruchs der Führungskraft.

Eine solche Orientierung gründet v. a. im Stör- und Unterbrechungspotential der jüdisch-christlichen Traditionen. Sie erweisen sich in der Ökonomie als widerständig, wo die Pastoral als religiöser

[23] **Zindel**, Daniel: **Geistesgegenwärtig führen**. Spiritualität und Management. – Schwarzenfeld: Neufeld Verlag 2009. 192 S., geb. € 17,90 ISBN: 978–3–937896–72–4

Standortvorteil, als Mittel zur Verbesserung der Unternehmenskultur oder als spirituelles Angebot für Manager einseitig einem wirtschaftlichen Verwertungs- und Nutzenkalkül unterworfen wird. Auch an diesem Punkt wurde die bleibende Fremdheit der Pastoral gegenüber der Wirtschaft deutlich. Kann diese Fremdheit einerseits eine potentielle Quelle für Orientierung sein, so ist sie andererseits nur schwer zu vermitteln. Denn was als prophetische Kritik im Christentum und in der Kirche einen festen, wenn auch marginalen Platz hat, wirkt im Wirtschaftsleben leicht exzentrisch. Darum muss man es hier entweder ignorieren oder von allen kritischen Implikationen säubern.

Allerdings sind an verschiedenen Stellen auch die inhärenten Grenzen des ökonomischen Diskurses selbst deutlich geworden, obwohl er in der Spätmoderne mit einem umfassenden, d.h. auch andere Bereiche einschließenden Anspruch auftritt – ein Anspruch, der lange Zeit gerade dem gläubigen Diskurs unterstellt wurde. Wir stießen an verschiedenen Stellen auf die relative Steuerungsfähigkeit wirtschaftlicher Prozesse. Die Implementierung des Evangeliums im Betrieb durch die Führungskraft von oben ließ sich also nicht nur aus praktisch-theologischen Gründen hinterfragen. Dagegen kann die Wahrnehmung von Leitungsverantwortung auch mit einem mäeutischen Ansatz zusammengehen, der bei den Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern und ihren spirituellen Ressourcen ansetzt.

Damit sind der innere Zusammenhang von Personal- und Organisationsentwicklung sowie die notwendige Verbindung von Top-down- und Bottom-up-Strategien angesprochen. Hierzu gehört auch die Vermittlung von individuell-personaler und strukturell-systemischer Ebene. Wir sahen manchmal eine Tendenz zur Verschiebung institutioneller Herausforderungen auf die persönliche Ebene der Handlungsträger und ihrer individuellen Verantwortlichkeit. Die Gefahr hierbei ist, dass wirtschaftliche Entscheidungen unterkomplex getroffen werden. Die personale und die institutionelle Dimension hängen zusammen, sie müssen aber in ihrer Differenz Beachtung finden. Offenbar kommt es auch hier auf eine dialektische Balance zwischen beiden an.

Exegese / Bibelwissenschaft

Huber, Michael: **Gab es ein davidisch-salomonisches Großreich?** Forschungsgeschichte und neuere Argumentationen aus der Sicht der Archäologie. – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 2010. 213 S. (Stuttgarter Biblische Beiträge, 64), kt € 48,00 ISBN: 978–3–460–00641–6

Der Vf. referiert in Teil A (15–64) die traditionelle Sicht der Epoche Davids und Salomos bis in die 80er Jahre des 20. Jh.s, die damals gängige Interpretation biblischer und außerbiblischer Quellen, die Diskussion um die Ausdehnung des „Großreiches Davids und Salomos" und aufkommende Zweifel und Debatten um den Grad historischer Auswertbarkeit biblischer Texte. Er legt das Schwergewicht auf die Darstellung der Diskussion um die Interpretation archäologischer Funde, die für die Frage des davidisch-salomonischen „Reiches" von Belang sein könnten (Jerusalem, Hazor, Megiddo, Gezer, Ezion-Geber).

Damit wird eine Vorentscheidung der Darstellung deutlich: Die forschungsgeschichtlichen Fragen werden vom biblischen Text vorgegeben, die Arbeit geht im doppelten Sinne traditionsorientiert vor. Der Rez. hält für Studien zur Geschichte Israels und Judas einen Zugang für angemessener, der Israel und Juda im Rahmen eines *world-systems approach* (I. Wallerstein) historisch-anthropologisch analysiert und die für diese Studie wichtige gesellschaftliche Entwicklung (Staatsentstehung, Grad der Staatlichkeit, Sozioökonomie, Demographie, Kultur) von Sachkriterien her untersucht, z.B. Instrumenten und Merkmalen von Herrschaft und Staatlichkeit. So ist der Rez. in seiner Habil.schrift 1991[1] vorgegangen, zeitlich parallel mit D. W. Jamieson-Drake[2], der freilich im Unterschied zum Rez. nur Juda, nicht auch Israel untersuchte. Der Rez. kam zu dem Ergebnis, dass z. Zt. Davids und Salomos keinesfalls plötzlich ein „Großreich" entstanden sein kann, sondern allenfalls der Beginn von Staatlichkeit, ein chiefdom oder frühe, rudimentäre Staatlichkeit existierte. Nach dem Zerfall der personenbasierten Herrschaft Davids und Salomos waren ca. 50 Jahre später im Norden mit den Omriden im 9. Jh. erste Zeichen von strukturierter staatlicher Herrschaft erkennbar, im öfters von Israel abhängigen „Juniorpartner" Juda erst im 8. Jh. v. Chr. Dieses Ergebnis, das inzwischen fast schon zum Allgemeingut der Forschung geworden ist, hat der Rez. seitdem in mehreren Publikationen ausgebaut. Zu demselben Ergebnis kommt nun erneut der Vf.

Was bietet der Vf. an Neuem, was ist Spezifikum seines Buches? Dazu ist auf Teil B („Diskussion", 65–144) hinzuweisen. Der Vf. betrachtet v.a. die Diskussion um die sog. Tel-Dan-Inschrift sowie die Mescha-Inschrift und die Frage, ob David auf Schoschenqs I. „Liste der Besiegten in Karnak" genannt sei. Er prüft archäologische Literatur hinsichtlich einer evtl. „königliche[n] Bebauung" in Jerusalem als Zentrum eines evtl. „Großreiches", in Hazor, Megiddo, Gezer und Ezion-Geber. Hier zeigt sich wieder das Problem des Ansatzes der Arbeit: Sie lässt sich die *historische* Fragestellung nicht nur von der Forschungsliteratur vorgeben (das mag bei forschungsgeschichtlicher Arbeit berechtigt sein), sondern auch vom biblisch-*theologischen* Text (1Kön 3–11, speziell 1Kön 5,1–8; 9,15–19), der vom Vf. allerdings nicht literarisch und traditionsgeschichtlich untersucht wird. Teil B enthält auch drei Exkurse, a) zur Keramik, b) zur Demographie und Sozialstruktur und c) zur Frage der Wirtschaftskraft Judas im 10. Jh. v. Chr. Sie bilden gute, leider nicht weiter ausgeführte Ansätze des Vf.s, indem er mit ihnen von der Bibeltextzentriertheit und der Zentriertheit auf Tradition und Forschungsliteratur weg zu Sachfragen kommt, die hätten wesentlich weiterführen können. Zu b) und c) hat der Rez., wie gesagt, ausführlich publiziert. Der Vf. hätte hier die Ergebnisse aufgreifen können. Er zitiert einen Aufsatz von W. G. Dever[3], der sich mit archäologischer Interpretation salomozeitlicher Grabungsbefunde beschäftigt, lässt sich aber den unmittelbar folgenden Beitrag desselben Buches über soziologische Probleme der David- und Salomozeit entgehen.[4] Der Vf. greift auch die Landschaftsarchäologie[5] nicht auf, die über die architektonischen und inschriftlichen Funde und Befunde der Archäologie, auf die der Vf. sich in seiner Diskussion konzentriert, wesentlich hinausführen würde, indem für eine historische (Re-)Konstruktion Strukturen sowie natur- und sozialräumliche, landschaftliche, wirtschaftliche und verkehrsgeographische Gegebenheiten der David- und Salomozeit deutlich würden. Das hätte über einzelne Bauwerke und (fehlende) Inschriften als Basis für historische Konstruktion hinausgeführt und ein umfassenderes Bild der David- und Salomozeit geliefert. Für die Untersuchung des Vf.s wäre auch eine methodologische Betrachtung zum Verhältnis von Text und Artefakten von Nutzen gewesen; ein besonders wichtiger einschlägiger Aufsatz von E. A. Knauf[6] wird im Literaturverzeichnis genannt, aber die Konsequenzen werden kaum gezogen; im Literaturverzeichnis fehlen auch weitere methodologische Aufsätze[7]. Autoren im Literaturverzeichnis wie H. Shanks, der häufig herangezogen wird, und J. Neumann brauchen nicht in wissenschaftlichen Arbeiten genannt zu werden.

Teil C des Buches (145–182) schildert „Positionen" von Forschern, soweit sie das „davidisch-salomonische Großreich" betreffen. Der Vf. skizziert sachgerecht und mit kritischem Urteilsvermögen. Darüber, ob die Auswahl der in Kategorien eingeordneten Forscher/innen immer glücklich ist, mag man streiten. Die Benutzung der m. E. abwegigen Kategorien „Maximalisten", „Minimalisten" und „Nihilisten" durch den Vf., die aus einer polemischen, für ernsthafte Forscher beschämenden Phase der Diskussion um die Tel-Dan-Inschrift stammen, sollte nicht prolongiert werden. Bescheiden versteckt der Vf. seine eigene kritische, ausgewogene Position als Punkt 4 des Abschnittes C. Sie entspricht ziemlich exakt den Ergebnissen des Rez. von 1993. Sie hätte freilich noch genauer und umfassender sein können, wenn der Vf., wie oben vorgeschlagen, strukturelle und sachbezogene Fragestellungen einbezogen hätte. Methodologisch zu widersprechen oder mindestens stark zu differenzieren ist der/die Aussage des Vf.s, die Archäologie könne „als Hilfe verstanden werden, den biblischen Text immer besser zu verstehen" (193)[8], denn mit dieser Formulierung droht die gegenüber Textwissenschaften (auch gegenüber der Bibelwissenschaft) selbstständige Archäologie[9] wieder in eine dienende Rolle als *ancilla theologiae* wie vor Jahrzehnten zurückversetzt zu werden.

[1] Druckfassung: Herrschaft, Königtum und Staat. Skizzen zur soziokulturellen Entwicklung im monarchischen Israel.Tübingen 1993 (= FAT 6).

[2] Scribes and Schools in Monarchic Judah. A Socio-Archaeological Approach. Sheffield 1991 (= JSOT S 109).

[3] Archaeology and the 'Age of Solomon'. In: Handy, L. K. (ed.), The Age of Solomon (SHCANE XI.), Leiden 1997, 217–251.

[4] H. M. Niemann: The Socio-Political Shadow Cast by the Biblical Solomon. In: Handy, The Age of Solomon [s. Anm. 3], 252–299.

[5] T. J. Wilkinson: Archaeological Landscapes of the Near East, Tucson 2003.

[6] From History to Interpretation. In: Edelman, D. V. (ed.), The Fabric of History, Sheffield 1991, 26–64.

[7] U. a. C. Frevel: „Dies ist der Ort, von dem geschrieben steht …". Zum Verhältnis von Bibelwissenschaft und Palästinaarchäologie (BN 47), 1989, 35–89; H. M. Niemann: Von Oberflächen, Schichten und Strukturen. Was leistet die Archäologie für die Erforschung der Geschichte Israels und Judas? In: C. Hardmeier (Hg.), Steine – Bilder – Texte (ABG 5), Leipzig 2001, 79–121.

[8] Vgl. neben den Studien in Anm. 6 und 7 auch K. Bieberstein: Vom Nutzen und Nachteil der Archäologie für die Theologie. In: E. Ballhorn u.a. (Hg.), Lernort Jerusalem (Jerusalemer Theol. Forum, 9), Münster 2006, 159–174.

[9] S. A. Rosen: The Tyranny of Texts: A Rebellion against the Primacy of Written Documents in Defining Archaeological Agendas. In: A. M. Maeir and P. de

Für die an der einschlägigen Forschung beteiligten Fachleute bringt das Buch keinen Nutzen. Für Nichtfachleute kann es durch die sorgfältigen Referate und die kritischen eigenen Abwägungen des Vf.s eine Heranführung an Probleme und Fragen der Geschichte Israels darstellen. Auf kleinere Irrtümer und Versehen (u.a. 48; 163; 189) gehe ich nicht ein. Fehlende methodologische Grundlegungen und Literaturlücken machen sich freilich ungünstig bemerkbar. Krankt nicht die Forschung, wie auch dieses Buch, daran, dass z.B. mit Begriffen unreflektiert oder undefiniert umgegangen wird? Was bedeutet in der Diskussion um die Geschichte des antiken Israel und Juda „Reich", was bedeutet „Großreich", was bedeutet „Staat" und „König"? Was können wir über die zeitliche Einordnung Davids und Salomos sagen, deren Existenz der Rez. nicht bezweifelt, aber bei Salomo z. Zt. nicht, bei David nur indirekt (sog. Tel-Dan-Inschrift) belegen kann? Können wir mehr sagen, als dass sie wahrscheinlich im 10. Jh. v. Chr. gelebt haben, jener vielleicht im zweiten, dieser vielleicht im dritten Viertel des 10.Jh.s?

Insgesamt stellt das Buch im Titel eine Frage, die der Rez. vor bald zwei Jahrzehnten verneinend beantwortet hatte, offensichtlich mit Recht, wie inzwischen viele Autoren und nun auch der Vf. bestätigen. Man kann und soll wichtige Probleme und Thesen immer wieder hinterfragen. Verwunderung erregt es freilich, dass der Vf. zwei Aufsätze des Rez. zitiert, dessen dort genannte einschlägige Monographie von 1993 sowie weitere Aufsätze gekannt haben kann, aber nicht erwähnt, obwohl die Monographie die umfassendste Studie zur Sache im deutschen Sprachraum ist. Ebenso fehlen – im an sich reichhaltigen Literaturverzeichnis – u.a. einschlägige Studien von R. Kessler.

Es steht außer Zweifel, dass der Vf. bei der Arbeit eine Menge gelernt hat. Es wird auch erkennbar, dass er sich einen guten Durchblick erarbeitet hat und komplizierte Sachverhalte verständlich darstellen kann. Diese Diplomarbeit hat auch unter Beweis gestellt, dass der Vf. kritisches Urteilsvermögen und das Potential besitzt, wissenschaftliche Forschung zu betreiben.

Rostock Hermann Michael Niemann

Schmid, Konrad: **Hiob als biblisches und antikes Buch**. Historische und intellektuelle Kontexte seiner Theologie. – Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk 2010. 110 S., brosch. € 22,80 ISBN: 978–3–460–0319–4

Das hier vorzustellende Buch des Zürcher Alttestamentlers Konrad Schmid gehört zu den interessantesten Studien, die in jüngster Zeit zum Buch Ijob erschienen sind. Die Arbeit ordnet sich in die gegenwärtige atl. Forschungslage insofern ein, als sie entstehungsgeschichtliche Fragen zurückstellt, sich tendenziell auf die Auslegung des Endtextes konzentriert und die dabei zum Vorschein kommenden Positionen nach Analogie eines offenen Diskurses versteht, und zwar in einem dreifachen Kontext: zum einen im Kontext des Ijobbuches selbst, zum anderen im innerbiblischen (primär inneratl.) und schließlich im Kontext antiker, näherhin altorientalischer Literatur.

Kurz geht S. auf die neuerdings mehrfach zur Diskussion gestellte These ein, der Dialogteil und nicht – wie gewöhnlich angenommen – die Rahmenerzählung bilde den ältesten Kern des Ijobbuches. S. hält diese These vor dem Hintergrund altorientalischer Beispiele zwar prinzipiell für möglich, aber letztlich doch für weniger überzeugend als das bisher weitgehend vertretene diachrone Standardmodell, demzufolge eine ursprünglich selbstständige Ijoberzählung, bestehend aus Prolog und Epilog, den ältesten Kern des Buches bilde. Aber auch dieses Modell wird von S. mit dem bedenkenswerten Einwand problematisiert, eine derartige Erzählung (Ijob 1,1–5.13–21[.22] und 42,11–16/17) sei doch „von einer sonderbaren Banalität" (14). So gelangt er zu dem salomonischen Urteil, dass „die Annahme einer jedenfalls substanziellen Zusammengehörigkeit von Rahmen und Reden, die je für sich aber durchaus auf Textwachstum und mündliche Vorstufen hin befragbar bleiben, textgenetisch ohne Weiteres vertretbar" ist. „Namentlich der in literarkritischer Hinsicht oft als besonders gravierend empfundene Wandel Hiobs vom Dulder zum Rebell ist ein dramatischer Progress, der als solcher gar nicht zu beanstanden ist. Hiob ist eben zuerst Dulder und wird dann zum Rebellen." (16)

Die interessantesten Passagen des Buches finden sich dort, wo S. das Zusammenspiel der einzelnen Buchteile beschreibt und auswertet. Eine Schlüsselrolle spielt dabei der Prolog. Dieser präsentiert gleichsam die vorauslaufende Interpretation aller folgenden Teile. „Hiobs Leiden hat laut Prolog einen bestechend einfachen, um nicht zu sagen grotesk simplen Grund: Hiob wird einem himmlischen Test unterworfen, deshalb, und nur deshalb, muss er leiden. Gott betreibt ein grausames Experiment mit Hiob, und dabei gilt trotz der Figur des Satans, dass es Gott alleine ist, der für das Ergehen Hiobs verantwortlich ist (vgl. 1,11 mit 1,12; 2,3; s. auch 1,21; 2,10). […] Hiob selbst weiß von dieser Lösung nichts, ebenso wenig seine Frau und seine Freunde […] Es sind allein die Leserinnen und Leser, die den wahren Grund der Schläge kennen, die Hiob treffen; sie aber kennen ihn von Anfang, vom ersten Kap. des Hiobbuches an." (21f) Von dieser Beobachtung ausgehend formuliert S. folgende These: „Diese Zuordnung von vorweggenommener Lösung des Hiobproblems im Hiobprolog und den nachfolgenden Lösungsversuchen im Rest des Buches ist nachgerade konstitutiv für die Theologie des Hiobautors." (23) S. wendet das so entwickelte Verständnis auf die einzelnen Teile des Buches an. „Die Freunde spielen nahezu die gesamte Bandbreite möglicher Erklärungen für das Hiobproblem durch […] Gegen alle diese Erklärungsversuche lehnt sich Hiob jedoch auf, und die Leserinnen und Leser seines Buches wissen: Er hat recht!" (23) So kritisiert der Prolog also vorweg die Positionen der Freunde: „Was die Freunde an Überlegungen anstellen, mag zwar zum üblichen Erklärungsrepertoire der Theologie zum Hiobproblem gehören, der Prolog aber hält dagegen: Mit demjenigen, was tatsächlich der Fall ist, hat dies ganz und gar nichts zu tun […] Im Licht des Prologs wird die Theologie der Freunde zur bloßen Mutmaßung über Gott, die mit ihm selber aber nichts zu tun hat." (23) Vom Prolog her gesehen rücken nach S. aber auch die Gottesreden in eine „eigentümliche Ambivalenz": „Gott spricht zu Hiob, aber er teilt ihm nicht mit, was der Fall ist […] Das seitens Gottes vorgetragene Gefüge rhetorischer Fragen führt zwar eindrucksvoll dessen Souveränität vor Augen, doch es bleibt der bittere Nachgeschmack: Kann es sich diese Souveränität Gottes nicht leisten, Hiob den wahren Grund seines Leidens kundzutun? Im Licht des Prologs verblasst der Glanz der Gottesreden zusehends. Der Prolog dividiert göttliche Offenbarung und Wahrheit auseinander und treibt einen Keil zwischen sie […] Der Prolog kritisiert nicht nur die Theologie der Freunde, er kritisiert auch die Offenbarung Gottes." (26) Das ist ein weitreichendes Urteil, das sich m. E. nicht notwendig aus der von S. richtig beobachteten Spannung zwischen Prolog und Gottesreden ergibt. Göttliche Offenbarung und Wahrheit werden hier nicht auseinanderdividiert. Vielmehr zeigen die Gottesreden, was unter „Offenbarung" zu verstehen ist: offensichtlich nicht die Mitteilung von dem, „was der Fall ist". Das Ijobbuch versteht Offenbarung Gottes nicht als Instruktion und Mitteilung von Sachverhalten, sondern als Selbstmitteilung Gottes. Ijob schaut diesen Gott (42,5) und damit ist für ihn die Auseinandersetzung beendet. Er gibt nicht zu verstehen, dass er darüber hinaus noch etwas wissen möchte. Bezeichnenderweise spielt Ijob 42,5 in der Auslegung S.s – soweit ich sehe – keine besondere Rolle.

Damit ist eine zweite kritische Anmerkung anzubringen. Mit vielen Auslegern tendiert auch S. zu der These, dass das Ijobbuch letztlich keine Lösung des in ihm verhandelten Problems biete. Es problematisiere alle dort vertretenen Lösungsansätze und lasse so den Leser in der Schwebe: „Alle Lösungsangebote innerhalb des Hiobbuchs erscheinen von vornherein in kritischem Licht, sie werden vom Prolog her relativiert." (55) Bezüglich des Epilogs spricht S. dann aber doch zu Recht von einer „Lösung des Problems auf lebensweltlicher Ebene – Hiob wird restituiert –, aber nicht in theoretischer Hinsicht." (55) M.E. ist mit diesem Urteil zu wenig gesagt. Auch der Dialog präsentiert eine Lösung, indem er im Anschluss an die Gottesreden von einer Ijob zuteil gewordenen Schau Gottes („theoria") spricht und dieser damit tatsächlich die Auseinandersetzung für beendet erklärt. Das Ijobproblem wird also gelöst, ohne dass Ijob den wahren Grund seines Leids erfährt.

Nach S. beantwortet das Ijobbuch „mit seinem ausgeklügelten System von literarischen checks and balances zwischen Prolog, Dialog und Gottesreden das Hiobproblem nicht, sondern gibt es – in seiner Kritik der Lösungen – den Leserinnen und Lesern zurück. Dieser Prozess des Zurückgebens des Problems ist zugleich ein theologischer Aufklärungsprozess, dessen eigentliche Spitze darin liegt, jegliches objektivierende Reden über Gott, das sich Gott zum handlichen Reflexions- und Projektionsgegenstand macht, strikt abzuweisen. Was oder wer Gott ist, das bleibt laut Hiobbuch den Menschen entzogen." (30) Tatsächlich besteht die Lösung des Problems nicht in einer Mitteilung von Wahrheiten über Gott. So gesehen gibt das Buch das Problem den Lesern zurück. Darin ist S. zuzustimmen. Gleichwohl erzählt das Buch von einer Lösung, die seinem Protagonisten zuteil wird. Bezüglich der vom Ijobbuch präsentierten Lösung ist also deutlich zwischen Ijob und den Lesern des Buches zu unterscheiden. Dem Leser wird im Unterschied zu Ijob zwar mitgeteilt, „was der Fall ist", warum Ijob leiden muss; ob der Leser allerdings einen Zugang zu der Ijob zuteil gewordenen Lösung des Problems findet, ob ihm also die erlösende Gottesschau zuteil wird, bleibt naturgemäß offen. Möglicherweise gibt es sogar einen Zusammenhang zwischen dem Nichtwissen Ijobs und seiner erlösenden Gottesschau. Zumindest weiß die christliche Tradition, dass der Mensch, der Gott schauen will, in die „Wolke des Nichtwissens" einzutreten hat. Trotz der hier vorgetragenen Anfragen gilt: Konrad Schmid hat eine äußerst anregende Interpretation des Ijobbuches vorgelegt, die als eine gut lesbare Einführung in die im Buch verhandelten exegetischen und theologischen Themen empfohlen werden kann.

Wien Ludger Schwienhorst-Schönberger

Miroschedji (eds.), "I Will Speak the Riddles of Ancient Times". Archaeological and Historical Studies in Honor of A. Mazar on the Occasion of His Sixtieth Birthday, Winona Lake, IN 2006, 879–893.

Israel's God and Rebecca's children: Christology and Community in Early Judaism and Christianity. Essays in Honor of Larry W. Hurtado and Alan F. Segal, hg. v. David B. Capes / April D. DeConick / Helen K. Bond / Troy A. Miller. – Waco, TX: Baylor University Press 2007. 480 S., geb. € 59,90 ISBN: 978–1–60258–026–8

Der vorliegende Sammelbd. ist eine Festschrift für Larry W. Hurtado und Alan F. Segal, in der sich auch Beiträge der zu Ehrenden finden. Man lud den Einen ein, einen Beitrag zu einer FS für den Anderen und vice versa zu schreiben. Dies hohe Maß der Logistik und Verschwiegenheit hat sich gelohnt, wobei es nicht Wunder nehmen kann, dass die Breite der Forschungsthemen sich auch in den Beiträgen niederschlägt.[1]

Eine der Mitherausgeberinnen, *April DeConick*, beginnt den Sammelbd. mit einer Reflexion über die Modelle des Sprechens über Christologie und verweist auf deren historische und geographische Entstehungskontexte. Der Wille zur Vollständigkeit geht hier auf Kosten einer exakten Exegese, was sich nicht zuletzt daran zeigt, dass hier ohne jede Argumentation dem Markusevangelium eine adoptianistische Christologie unterstellt wird (7). Auch wenn man *Paula Fredriksens* Aufforderung, man solle auf die Schlagworte Konversion, Nationalismus, *religio licita* und Monotheismus (notabene: es verwundert, dass nicht auch Universalismus genannt wird) verzichten, weil die Ergebnisse der Forschung dadurch notwendig unpräzise sein müssen, nachvollziehen kann, weiß man doch nur zu gut, dass die Langlebigkeit solcher Worte unerschöpflich scheint. *Richard Bauckham* vertritt in seiner Studie zur Gottestitulatur den Ansatz, dass die Verwendung von Titulaturen die genauesten Einblicke in das theologische Verständnis ermöglichen, und plädiert daher für eine Intensivierung der Forschung auf diesem Gebiet. *Adela Yarbro Collins* setzt sich intensiv mit der Arbeit von Hurtado auseinander; sie plädiert dafür, den Theisierungsprozess mit dem Bekenntnis zu Jesus als dem Messias einsetzen zu lassen und starke Einflüsse aus der nichtjüdischen hellenistischen Welt anzunehmen. *James D. G. Dunn* hebt die Funktion der Hellenisten für die Ausformulierung der Deutung des Todes Jesu hervor, wobei er zugibt, dass solche Thesen letztendlich spekulativ bleiben müssen, da ihnen der literarische Beleg fehlt (181). Überaus geistreich ist der Beitrag von *Helen K. Bond* zu Joh 19,23f. Die Gewandung Jesu sei, so ihre These, ein Verweis auf das hohepriesterliche Gewand und zeige damit das Interesse des Johannesevangeliums an dieser spezifischen Christologie. *Paul Forster* beschäftigt sich mit der vernachlässigten Frage des *fiscus iudaicus* für die matthäische Gemeinde; Mt 17,24–27 habe ihr als „Anweisung" gedient. *Alan Segal* stellt in seinem verdienstvollen Beitrag die Erträge von Forschern jüdischen Glaubens zu Paulus vor und zeigt deren Besonderheit auf. Der Sammelbd. wird durch eine Untersuchung von *John T. Fitzgerald* über Mt 5,21–26 im Kontext nichtjüdischer und jüdischer ethischer Konzepte abgeschlossen.

Die Vielfältigkeit der Aufsätze macht ein Fazit fast unmöglich. Festhalten kann man dennoch, dass, was wenig verwunderlich ist, die Theisierungsdebatte heftig weitergehen wird und dass, sollten die Beiträge für die angelsächsische Forschung repräsentativ sein, ein neu erwecktes Interesse an der Beeinflussung ntl. Theologien durch nichtjüdische Kontexte und Konzepte entsteht.

Berlin Rainer Kampling

Dormeyer, Detlev: **Einführung in die Theologie des Neuen Testaments.** – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2010. 160 S., kt € 14,90 ISBN: 978–3–534–15190–5

Wer sich über die Theologie des NT informieren möchte, wird zwar schnell fündig, begegnet aber zumeist (auch physikalisch) schwergewichtiger Literatur. Aufgrund der faszinierenden und zugleich herausfordernden Vielfalt und Vielstimmigkeit der theologischen Ideenwelt des NT handelt es sich nämlich oft um voluminöse Werke, die vielfach über 1000 Seiten lang sind und sich daher häufig in mehrere Teilbd.e gliedern. Insofern ist es ein verdienstvolles und lohnenswertes Unternehmen des inzwischen emeritierten Dortmunder Neutestamentlers Detlev Dormeyer, zur Theologie des NT eine knappe Einführung zu geben, die Studierenden der Theologie oder theologisch Interessierten einen Überblick über die theologische Denkwelt des NT vermitteln soll, und zwar im Rahmen der bewährten Reihe „Einführung Theologie" der WBG Darmstadt.

Eine Theologie des NT kann grundsätzlich auf zwei Weisen gestaltet werden, einerseits als Theologiegeschichte des Urchristentums (diachrone Perspektive), andererseits als rein sachlich-thematische Darlegung des theologischen Denkens (synchrone Perspektive). D. belegt dies in seinen Eingangsüberlegungen durch einen kurzen Einblick in die Forschungsgeschichte, in der er wichtige Werke zur Theologie des NT (u. a. die Theologie von R. Bultmann) behandelt (14–19) und einer diachronen (14–17) oder synchronen Perspektive (18f) zuordnet. Für sich selbst bevorzugt D. grundsätzlich eine synchrone Herangehensweise (19), möchte aber auch nicht die jeweilige Entstehungsgeschichte der Schriften des NT ignorieren. Insofern präferiert er eine Behandlung von Einzelschriften, weil er zu Recht auf die Autonomie der jeweiligen Schriftverfasser hinweist (14). Für die Abfolge der NT-Schriften fließen auch chronologische Erwägungen ein. So wird in der Darstellung der paulinischen Theologie der älteste Brief des Paulus, der 1. Thessalonicherbrief, zuerst behandelt (17.20–36) – die weiteren authentischen Paulusbriefe werden dann auch nach sachlichen Gemeinsamkeiten zusammengestellt: 1/2 Kor; Phil/Phlm, Gal/Röm (36–59) – und bei der Behandlung der synoptischen Evangelienliteratur (63–128) die durch die Zweiquellentheorie mit vorgegebene Zeitabfolge der Schriften beachtet (Q und Mk vor Mt und Lk/Apg).

In seiner theologischen Sachdarstellung fokussiert sich D. darauf, eine Einführung in den biblischen Monotheismus des NT zu geben. Dieser wird als explizite Rede von dem einen Gott (Theologie) entfaltet, welche durch die Rede vom Geist (Pneumatologie) und von Jesus Christus (Christologie) erweitert sei (9). Theologie inkl. Pneumatologie und Christologie bilden somit die thematischen Schwerpunkte dieser Einführung zur Theologie des NT. Sie werden je nach Notwendigkeit durch theologisch relevante Hinweise aus den Bereichen Ekklesiologie, Anthropologie, Ethik oder Eschatologie ergänzt. Zuvor weist D. zumindest knapp auf zwei entscheidende biblisch-alttestamentliche Voraussetzungen eines christlichen Monotheismus hin, wobei er sowohl die Vorstellung der *Schekhina* (Einwohnung) Gottes als auch das weisheitliche Hypostasendenken (Weisheit Gottes als eigenständige Wirkmacht in Gott) in den Mittelpunkt rückt (10–12).

Als Bezugsgröße einer Theologie des NT weist D. die 27 Schriften aus, die sich in der christlichen Lesepraxis ab dem 2. Jh. n. Chr. als (christlich biblische) Schrift (NT) durchgesetzt haben (12). Dieser Kanon enthalte „multifunktionale" Schriften, die von christlichen Autoren verfasst und an alle Menschen (Glaubende, Nicht-Glaubende, Noch-nicht-Glaubende) gerichtet seien (13). Letzteres ist vielleicht zu verallgemeinernd, weil in den meisten Schriften des NT zumindest der Autorenintention nach die binnenchristliche Perspektive dominiert. D. betont jedoch zu Recht, dass es sich beim NT nicht um Geheimliteratur nur für Eingeweihte handelt, sondern um offene Literatur, die potenziell alle Menschen ansprechen kann, was auch durch die intertextuelle Verarbeitung anderer Literatur von Juden, Griechen und Römern ermöglicht werde. Die von D. betonte Bedeutsamkeit des Kanons als Referenzgröße für eine Theologie des NT (im Gegensatz zur Religionswissenschaft) spiegelt sich in dieser Einführung allerdings nur teilweise wider. Unverständlicherweise fokussiert sich D. einzig auf die Behandlung der authentischen Paulusbriefe, der Evangelien (mit der Apostelgeschichte) und der Johannesbriefe als Teil johanneischer Literatur. Die restlichen Schriften des NT werden in einem zweiseitigen (!) Kap. am Ende des Buches zumindest angesprochen (149f). Über verschiedene Einleitungsbemerkungen sowie die Betonung ihrer theologischen Eigenständigkeit reichen die Ausführungen jedoch nicht hinaus. Dieses Vorgehen ist enttäuschend, denn so entsteht der Eindruck vernachlässigbarer Schriften innerhalb des Kanons. Darüber hinaus ist anzufragen, warum D. stattdessen der Spruchquelle Q ein eigenes Kap. widmet (63–71). Diese ist ja als separate Quelle kein Teil des Kanons, sondern nur über das Matthäus- und Lukasevangelium in diesen integriert. Zwar ist die Existenz von Q in keiner Weise zu bestreiten; Textumfang und Wortlaut können aber nur hypothetisch rekonstruiert werden, sodass Aussagen zu ihrer Theologie unter Vorbehalt stehen. Gerade im Rahmen dieser Einführung in die Theologie des NT wäre eine stärkere Orientierung am vorliegenden Kanon der Einzelschriften sicherlich sinnvoller gewesen.

Seinen Durchgang durch die Einzelschriften des NT beginnt D. mit den sieben authentischen Paulusbriefen (20–60); er fügt sodann als verbindenden Zwischenschritt Überlegungen zum Begriff Evangelium ein, der sich von der Metapher zur Gattungsbezeichnung von Jesusbiografien gewandelt habe (61f), bevor er sich den für die vier Evangelien inkl. Apostelgeschichte verantwortlichen Autoren widmet (63–148). Es folgt der schon erwähnte Ausblick auf weitere Schriften des NT als Schlusskap. (149f). D. beginnt die Behandlung der Einzelschriften jeweils mit teils ausführlichen Einleitungsbemerkungen zu ihrem geschichtlichen Hintergrund, die durch Hinweise zur Struktur ergänzt werden. Dabei rekurriert er besonders bei den Paulusbriefen auf eine auf antiker Rhetorik basierende Gattungsbestimmung und Gliederungsstruktur, die allerdings nur selten zur theologischen Sachdarlegung beiträgt. Die vier Evangelien werden

[1] April DeConick, How We Talk About Christology Matters; Paula Fredriksen, Mandatory Retirement: Ideas in the Study of Christian Origins Whose Time Has Come to Go; Richard Bauckham, The "Most High" God and the Nature of Early Jewish Monotheism; Adela Yarbro Collins, "How on Earth Did Jesus Become a God?": A Reply; Pheme Perkins, Resurrection and Christology: Are They Related?; Eldon Jay Epp, Are Early New Testament Manuscripts Truly Abundant?; Maurice Casey, Prophetic Identity and Conflict in the Historic Ministry of Jesus; David B. Capes, Pauline Exegesis and the Incarnate Christ; Carey Newman, Christophany as a Sign of "the End"; James D. G. Dunn, When Did the Understanding of Jesus' Death as an Atoning Sacrifice First Emerge?; Helen K. Bond, Discarding the Seamless Robe: The High Priesthood of Jesus in John's Gospel; Larry W. Hurtado, Remembering and Revelation: The Historic and Glorified Jesus in the Gospel of John; Marianne Meye Thompson, Jesus: "The One Who Sees God"; Charles Gieschen, The Lamb (Not the Man) on the Divine Throne; John R. Levison, The Promise of the Spirit of Life in the Book of Ezekiel; Jonathan Klawans, Sadducees, Zadokites, and the Wisdom of Ben Sira; Rachel Elior, On the Changing Significance of the Sacred; Paul Foster, Vespasian, Nerva, Jesus and Fiscus Judaicus; Alan Segal, Paul's Religious Experience in the Eyes of Jewish Scholars; Troy Miller, Liturgy and Communal Identity: Hellenistic Synagogal Prayer and the Character of Early Syrian Christianity; John T. Fitzgerald, Anger, Reconciliation, and Friendship in Matt 5:21–26.

bei gleichzeitiger Betonung ihrer literarischen Eigenständigkeit jeweils der Gattung der Idealbiografie zugeordnet.

In der theologischen Sachdarstellung orientiert sich D. primär an wichtigen Stichworten oder Motiven, welche vom jeweiligen Autor einer Schrift verwendet werden und so Ausdruck seines theologischen Denkens sind. Kommt ein solches Motiv vor, so wird es im Hinblick auf sein gesamtneutestamentliches Vorkommen und unter Rekurs auf seinen religionsgeschichtlichen Hintergrund aus dem AT, frühjüdischer oder paganer Literatur in seinem theologischen Sachgehalt erläutert. Die Reihenfolge der behandelten Stichworte und Motive wird einerseits durch die Textabfolge der jeweiligen Schrift, andererseits durch ihre Zuordnung zu Aussagen über Gott, den Geist bzw. die Geistmächte (Dämonen, Engel etc.), Jesus Christus und den Menschen (Anthropologie, Ekklesiologie, Ethik) bestimmt.

So wird bspw. im 1. Thessalonicherbrief – ausgehend vom Präskript des Briefes – zunächst die Gottestitulatur Vater behandelt, bevor die christologischen Hoheitstitel Christus / Sohn Gottes und Kyrios thematisiert werden; es folgt die Erläuterung der Gottesgaben Gnade und Friede (21–25). Aus dem Proömium 1 Thess 1,2–10 werden u.a. die Stichworte Erwählung und Evangelium (Gottes) behandelt (25–30), bevor die Glaubensformel aus 1 Thess 1,9f mit den Themen bzw. Stichworten Götterkritik und Ein-Gott-Glaube, Zorn Gottes sowie Jesus als Retter in den Mittelpunkt gestellt wird (30–32). Es folgen allgemeinere Überlegungen zu den sog. Pistis-Formeln (32–34), bevor auf die eschatologischen Metaphern Königsherrschaft Gottes und Tag des Herrn (Jesus) eingegangen wird (34f). Abschließend werden „anthropologisch" konturierte Sachthemen behandelt: Dazu gehören die theologischen Stichworte Glaube, Apostel, (Apostel-)Mitarbeiter und Bruder bzw. Schwester (35f).

Diese vorkommensbezogene, stichwortartige Zugangsweise zur Theologie des NT ist zunächst irritierend, hebt aber gerade bei Paulus deren situative Gebrochenheit gut hervor. Was freilich im weiteren Durchgang durch die authentischen Paulusbriefe mehr oder minder offen bleibt, ist die Frage nach dem theologischen Zentrum seines Denkens, in dem die vielen von ihm adaptierten theologischen Motive und Vorstellungen miteinander verbunden sind. Hier wäre gerade am Ende des Paulusteils der eine oder andere Hinweis hilfreich gewesen. Stattdessen formuliert D. Anfragen an die paulinische Theologie (60). Einerseits wird dem Völkerapostel zugestanden, die Sinnfrage des Menschen zu beantworten. Andererseits übt D. Kritik an der von Paulus propagierten Vorbildfunktion der Evangeliumsverkündiger, weil diese zwar auf dem Vorbild Jesu beruhe, dieses aber nur im Blick auf dessen soteriologischen Kern (Leiden, Tod, Auferstehung) wahrnehme. Bei Paulus käme das Vorbild einer idealen Praxis Jesu während seines irdischen Lebens zu kurz. In diesem Zusammenhang ruft D. dazu auf, „die ideale Praxis Jesu wieder zu erkennen und im Glauben an sie die eigene christliche Praxis zu entwerfen" (60). Diese ideale Praxis erkennt D. dann in den nachfolgend behandelten Evangelien. Damit wird ein Werturteil über die paulinische Theologie getroffen, welches besser den Leserinnen und Lesern vorbehalten bliebe. Der theologische Beitrag des Paulus für die Gestaltung eines christlichen Lebenswandels im Zuge der Gemeindebildung verdient m.E. keine solche Abwertung.

Im Evangelienteil ordnet D. die vorkommenden theologischen Vorstellungen und Themen verstärkt den jeweiligen Handlungsfiguren in der Lebensgeschichte Jesu zu. Auf diese Weise werden nicht nur Gott, Christus und Geist bzw. Geistmächte in den Vordergrund gerückt, sondern auch die verschiedenen Jüngerkreise, die Gegner Jesu, das Volk und weitere Charaktere; ihre theologische Betrachtung erfolgt jeweils unter anthropologischen, ekklesiologischen oder ethischen Perspektiven, d.h. es werden Fragen des Glaubens bzw. der angemessenen Glaubensgestaltung sowie der Gemeinde, des Gemeindebildes bzw. der Gemeindestruktur behandelt. Dominierender Blickwinkel der Darstellung bleibt jedoch die theologische Redeweise von Gott, Geist und Jesus Christus, wobei gerade in den christologischen Teilen die verschiedenen Hoheitstitel Jesu in den Vordergrund gerückt werden (Mk: 79–87, Mt: 102–109, Lk/Apg: 122–124, Joh: 137–143). Jedoch werden auch theologisch relevante Schwerpunkte in der Verkündigung Jesus in den Blick genommen, wozu bspw. die Themen Schweigegebote bei Mk (87–91), Gerechtigkeit bei Mt (109–111), die Israelwahrnehmung bei Lk (127–129) oder der glaubensbezogene Dualismus des JohEvg (143–146) gehören.

Als Fazit bleibt: Es handelt sich um eine verständlich geschriebene Einführung in die theologische Denkwelt (von allerdings nur wesentlichen Teilen!) des NT. Die thematische Darstellung gibt einen luziden Einblick in die Kreativität der ersten christlichen Theologen, welche ihre Glaubensüberzeugung unter Bezugnahme auf Vorstellungen und Motive atl., frühjüdischer und paganer Religiosität in Worte gefasst haben. Was dabei etwas zu kurz kommt, ist eine Würdigung der gesamttheologischen Leistung der jeweiligen ntl. Autoren; dafür tritt der fragmentarische Charakter ihres theologischen Schaffens klar zutage. Bedauerlich ist, dass faktisch nur 15 der 27 Schriften des NT behandelt werden, was einem Buch mit dem Titel „Einführung in die Theologie des Neuen Testaments" wohl kaum gerecht wird. Der Schlussteil des Buches kann dieses Manko in keiner Weise kompensieren. Ein Verzicht auf die Behandlung der nur hypothetisch rekonstruierbaren Spruchquelle Q sowie eine Reduzierung der für die Themenstellung des Buches oft verzichtbaren Einleitungsbemerkungen (z.B. zur rhetorischen Gliederung paulinischer Briefe) hätte hier zusätzlichen Raum für eine Einbeziehung der restlichen Briefliteratur des NT inkl. der Offenbarung des Johannes ermöglicht. Für die Lektüre des Buches ist darauf hinzuweisen, dass D. keinen theologisch systematisierenden Entwurf zu verschiedenen Themen ntl. Theologie vorlegt, sondern einen Zugang, der an theologischen Motiven und Vorstellungen orientiert ist. Deren Behandlung wird dabei durch ihr Vorkommen in den behandelten Einzelschriften gesteuert. Für das Vorhaben eines fortdauernden Lesens ist diese Präsentationsform nicht geeignet; das Buch befördert vielmehr die Lektüre nach Art eines Lexikons. Wer sich bspw. über den Begriff der Gerechtigkeit bei Paulus und Matthäus informieren möchte, muss die entsprechenden Passagen im jeweiligen Paulus- oder Matthäusteil aufschlagen. Gerade angesichts dieser Darstellungsform ist es jedoch misslich, das Buch nur mit einem Textstellenregister auszustatten. Hier wäre ein Sachregister der theologischen Stichworte, Motive und Vorstellungen besonders hilfreich gewesen. Die reihentypischen Stichworthinweise am Textrand reichen hierzu nicht aus. Wer sich jedoch weder an der Präsentationsform noch an der Fokussierung auf das paulinische und evangeliare Denken stört, wird in diesem Buch einen informativen Einblick in das theologische Denken ntl. Autoren erhalten. Insofern ist die Lektüre dieses Buches trotz genannter Einschränkungen auch angesichts des günstigen Preises zu empfehlen.

Bonn Stefan Schapdick

Bendik, Ivana: **Paulus in neuer Sicht?** Eine kritische Einführung in die „New Perspective on Paul". – Stuttgart: Kohlhammer 2010. 211 S. (Judentum und Christentum, 18), kt € 24,00 ISBN: 978–3–17–021151–3

Diese Studie geht auf Ivana Bendiks 2008 an der Univ. Basel eingereichte Diss. zurück; sie wurde dort mit dem Amerbach-Preis ausgezeichnet.

Gegliedert ist die Arbeit in vier Großabschnitte nebst Literaturverzeichnis, Namens- und Bibelstellenregister. Die ersten drei dieser Hauptabschnitte sind im Wesentlichen forschungsgeschichtlich orientiert. Teil I (13–61) holt dabei weit aus, um zu zeigen, wie konstant eine unsachgemäße Kontrastierung des „Judentums" gegenüber dem „Christentum" in der Paulusforschung zu beobachten ist: F. Chr. Baurs kontrastive Darstellung der Gerechtigkeit „aus Gesetzeswerken" im Judentum und „aus Glauben" im pln. Christentum bestimme die Exegese bis in die Gegenwart. Nach differenzierten Darlegungen der Positionen W. Wredes (Rechtfertigungslehre als „Kampfeslehre" in antijudaistischer Auseinandersetzung) und W. Boussets (das antike Mysterienwesen als Wurzel von P.s Soteriologie) kritisiert B. an A. v. Harnacks Pauluslektüre (P.s Verdienst sei die Universalisierung des Evangeliums auf griechisch-römischem Boden gegenüber einer partikularen „Gesetzesreligion"), dass auch hier das Judentum zu einer obsoleten Religion degradiert werde. An A. Schweitzers eschatologischem Konzept lobt sie, dass in ihm die pln. Rede von der Äonenwende nicht in eine „Religionswende" umgedeutet werde; die antithetische Sicht auf das Christentum als Überbietung und Ablösung vom Judentum fehle bei Schweitzer daher völlig.

Der II. Hauptteil der Arbeit, unter dem Titel „Die *New Perspective*" (62–148), fährt mit Kap.n zu R. Bultmann und J. Munck – also mit Vertretern, die entgegen dem Titel gewiss noch nicht der New Perspective zuzurechnen sind – fort. Mit Bultmanns existentialer Pauluslektüre erwächst – so B. mit Berufung auf W. Stegemann – eine neue Dimension in der Antithese Judentum-Christentum: Da P. nach Bultmann die menschliche Existenz vor der Offenbarung der πίστις als von der Sünde pervertiertes Sein beschreibt, sähe dieser „Paulus das Judentum dieser Sphäre des weltlich verfügbaren und damit pervertierten Seins zugeordnet" (77). Damit werde das Judentum nicht nur als leistungsorientierte Gesetzesreligion verzeichnet, sondern allgemein „‚negative Eigenschaften der menschlichen Existenz, die im christlichen Glauben und Leben angeblich überwunden werden', auf das Judentum projiziert" (78[1]). J. Muncks Verdienst sei es schließlich, P. weniger als systematischen Theologen, sondern als aus konkreten Bedingungen heraus schreibenden Denker und prophetischen Heidenmissionar dargestellt zu haben.

Nach dieser forschungsgeschichtlichen Hinführung wendet sich B. dreien der eigentlichen Vertreter der *New Perspective* zu: K. Stendahl betone – ähnlich wie Munck – P.s Selbstverständnis als Prophet und Heidenmissionar; die Rechtfertigungslehre diene bei ihm einzig dem Zweck, die Möglichkeit der Aufnahme der Heiden ins Gottesvolk darzustellen, ließe aber keine Rückschlüsse auf P.s Sicht auf das Judentum zu. Seine Grenzen erreiche Stendahls Ansatz durch die völlige Dekonstruktion der Themenkreise Schuld und Sünde. An E. P. Sanders' ausgearbeitetem Konzept des „Bundesnomismus" als grundlegender jüdischer Religionsstruktur lobt B. die eigenständige Analyse des Judentums, die es vor einer vorschnellen „paulinischen Vereinnahmung" schützt (122). Kritisch sieht

[1] Binnenzitat Stegemann, W., Das Verhältnis Rudolf Bultmanns zum Judentum, in: KuI 1 (1990), 26–44, hier: 37.

sie jedoch, dass die Opposition zwischen Juden- und Christentum nun auf die Religionsstrukturen übertragen werde, wodurch P. als von seinen Wurzeln losgerissen und dadurch der *Paulinismus* tatsächlich als eigenständige Größe erscheine. Dem dritten großen Vertreter der *New Perspective*, J. D. G. Dunn, sei es durch die Deutung des pln. Syntagmas der „Werke des Gesetzes" als innerjüdische soziale Identitäts- und Abgrenzungsmerkmale zwar gelungen, die Antithesen „Werke" vs. „Glaube" sowie „Bundesnomismus" vs. „Glaube an Christus" aufzubrechen. Doch auch ohne explizite Antithese „Werke" vs. „Glaube" unterstelle Dunn dem Judentum die Pervertierung der eigenen Religion durch eifriges Festhalten am Buchstaben und Verkennung der *„wahre[n] universale[n] Intention"* des Bundesschlusses (144, originale Kursivsetzung). Der Irrtum Dunns läge gerade in der Begrenzung der „Werke des Gesetzes" auf Identitäts- und Abgrenzungsmerkmale. Da die allgemein negative Konnotation des Begriffs der σάρξ bei P. gerade bei Dunns Exegesen zu Gal 2,16 und Röm 3,20 unberücksichtigt bliebe, träten die „Werke des Gesetzes" nicht nur als unfähig auf, von der sündigen σάρξ zu befreien, sondern seien „an und für sich schon das Unheil, weil sie sich gegen Gottes Gerechtigkeit richten" (146). Scharf fasst B. zusammen: „Auch in Dunns Darstellung tritt Israel als ein klassisches Exempel für die an die Sündenmacht verfallene Menschheit auf." (ebd.)

Im III. Hauptteil ihrer Arbeit (149–181) setzt B. ihre Kritik an den Hauptvertretern der *New Perspective* fort: Sie seien in ihrem Anliegen, P. aus der antijüdischen Struktur der traditionellen Auslegungen zu entbinden, gescheitert: „Die alte Antithese Judentum – Christentum, die sich in der Frage des Gesetzes zuspitzt, geistert in allen vorgestellten Entwürfen weiter herum." (151) Stendahls Interpretation des pln. Gesetzesverständnisses als zeitlich begrenzt sei unzureichend; er ignoriere die pln. Anthropologie zugunsten seines missiologischen Ansatzes. Sanders Gegenüberstellung von Glaube und Gesetz, „um weiter zu behaupten, Paulus hätte die ‚Fundamente des Judentums: [...] Erwählung, Bund und Gesetz' abgelehnt" (162f[2]), sei unzutreffend. Sanders und Dunn führten die Debatte zu religiöser „Identität" eher auf dem Boden des Historismus des 19. Jh.s als dem der Antike.

Im letzten, IV. Teil (182–199) legt B. den „Versuch einer Skizze der paulinischen Theologie" dar, der versucht, „ohne die Antithese Judentum – Christentum [sic!] auszukommen" (179). Der Schlüssel zur pln. Theologie läge in der Eschatologie, die Begriffe „Neue Schöpfung" und „Neuer Äon" seien hierfür zentral; die Äonenwende sei mit Christi Tod und Auferstehung vollzogen. Grundsätzlich seien alle Menschen, Juden wie Hellenen, von der Sünde kontaminiert und könnten vor Gottes Gericht nicht bestehen; dies den Juden gegenüber zu erweisen, sei eine Funktion der Tora gewesen. Jesu Treue aber (πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ als Gen. subj.) habe nun stellvertretend den Fluch der Tora auf sich genommen. Wo dieses Evangelium angenommen wird, könne sich Rettung und Aufnahme in den Stand der „Neuen Schöpfung" ereignen. Das einzig relevante Differenzkriterium innerhalb der Menschheit, quer durch beide Ethnien hindurch, sei nur noch das Aufgenommen-Sein in die Neue Schöpfung. Solange ganz „Israel" noch nicht ans Ziel gekommen sei, bestände die ausgleichende Chance für die Völker; bei der Parusie Christi jedoch werde auch diese endzeitliche Isolation Israels beendet sein und es gerettet werden.

Angesichts der hohen Diversifikation der Diskussion um die „New Perspective on Paul" ist eine gebündelte „kritische Einführung" zu dieser Forschungsrichtung nur zu begrüßen. Da eine solche Einführung einsichtigerweise nur durch Beschränkung auf deren wichtigste Vertreter einzuholen ist, übergeht B. mit Grund die Frage, wer oder was überhaupt der *New Perspective* zuzurechnen ist. Die forschungsgeschichtliche Gesamtausrichtung des Großteiles des Buches und die gebündelten Informationen zu einzelnen Autoren machen das Buch zu einer guten Nachschlagequelle zur Geschichte der Paulusforschung. Weiterhin ist B.s Hauptkritik, die Vertreter der *New Perspective* fielen in die oppositionelle Negativzeichnung des Judentums zurück, aus der sie eigentlich herausführen wollten, und erlägen neuzeitlichen Denkkategorien, trotz der zahlreichen bereits vorliegenden kritischen Beiträge (vgl. jüngst etwa Frey, Bachmann, Theißen) m. W. tatsächlich neu. B.s Arbeit sollte die Diskussion um die *New Perspective* an dieser Stelle erheblich bereichern!

Ihre Kritiken wären sogar noch deutlicher profilierbar. V. a. ein Gespräch zwischen B. und Dunn wäre zu ermutigen. Eine so harte Aussage wie z. B., dass die „boundary markers" nach Dunn „die Sünde schlechthin bedeuten" (147), wäre durch Zitat abzusichern. Auch Dunns „Anmaßung", „Israels Verhalten dafür verantwortlich [zu machen], dass Gott die ursprüngliche Intention des Bundes nicht durchzusetzen vermag" und ihm, Israel, damit die „Macht" zuzusprechen, „Gottes Pläne zu sabotieren" (145), scheint durch den einzigen indirekten Verweis auf Dunns frühen Aufsatz „The New Perspective on Paul"[3] (zuerst 1983) wenig stark belegt[4]. Dass Dunns späterer Aufsatz „The New Perspective on Paul: whence, what and whither?" (2005) in der gesamten Arbeit nicht berücksichtigt ist, scheint dem Rez. ein weiterer Schwachpunkt in B.s Dunn-Lektüre. Ebenso hätte die von B. nur ganz allgemein formulierte Prämisse des „weitgehend[en] Konsens[es]" zur Negativkonnotation des Begriffs σάρξ bei P. (146) konkret in Bezug auf die beiden in Frage stehenden Verse Röm 3,20 und Gal 2,16 geführt und belegt werden können. Nähere Beleuchtung verdiente auch ihre Kritik eines anachronistischen Gebrauchs der neuzeitlichen Begriffe „Identität" und „Religion" durch die Vertreter der *New Perspective*. Wie wäre die Selbstdefinierung des Judentums gegenüber Fremdvölkern, der zentrale Teile der Tora doch ganz wesentlich dienen, besser zu bezeichnen? Und wäre eben diese Kritik gegen den von B. selbst häufig verwendeten Begriff „Ethnie" nicht erst recht zu richten?

Der knappe Teil IV ist als positiver Vorschlag gegenüber den von B. ausgesprochenen Kritiken zu begrüßen. Einzelne offene Fragen beträfen hier die Berücksichtigung einer etwaigen Entwicklung der pln. Theologie – auch in Einzelaspekten wie P.s Verhältnis zu seiner jüdischen Tradition – und die Einbeziehung der für eine israelsensible Darstellung der pln. Theologie bekannten „Problemverse", namentlich 1Thess 2,14–16 und 2Kor 3,14–16 (die von B. unberücksichtigt bleiben). Die spannendste Frage im Anschluss an B.s Ansatz ist jedoch die nach der Kriteriologie einer israelsensiblen Darstellung pln. Theologie überhaupt. Es muss ja schon Wunder nehmen, wenn einem Forscher wie Dunn in seinem Bestreben, eine „antijudaistische" Paulusrezeption zu vermeiden, gerade diese vorgeworfen wird. In ihrem eigenen Ansatz vermeidet B. die bei anderen Forschern kritisierte antithetische Gegenüberstellung Judentum – Christentum zwar tatsächlich, aber um den Preis, jüdische Soteriologie nun sehr eng an frühchristliche zu knüpfen. Wie aber würde sich eine solche Darstellung zur jüdischen Messias-Erwartung verhalten? Solche Fragen werden gewiss weitergeführt werden und der Rez. wünscht dem vorliegenden Buch dabei alle Beachtung!

Varia: Die Abschnitte zu Bultmann und Munck (2.2.; 2.3.) könnten in Teil I der Arbeit integriert werden, um so Teil II den Vertretern der *New Perspective* zu belassen (vgl. die Überschrift zu II!, s. o.); die kritischen Unterabschnitte zu Stendahl, Sanders und Dunn (2.4.7; 2.5.3; 2.6.6) und der Großabschnitt III wären zur Vermeidung von Doppelungen zusammenführbar.

Mainz Eckart David Schmidt

Maschmeier, Jens-Christian: **Rechtfertigung bei Paulus**. Eine Kritik alter und neuer Paulusperspektiven. – Stuttgart: Kohlhammer 2010. 312 S. (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament, 189), kt € 39,80 ISBN: 978–3–17–021305–0

„Rechtfertigung bei Paulus" – mutig ist wohl, wer sich dieses Thema für seine Doktorarbeit vornimmt. Die von P. Wick betreute Bochumer Diss. unternimmt unter diesem Stichwort nichts weniger, als das Grundanliegen der pln. Theologie in Aufnahme der Thesen der „New Perspective on Paul" wie der Kritik der lutherisch geprägten Paulusauslegung an dieser zu bestimmen. Dass die Theologie des P. hier letztgültig rekonstruiert würde, will man nicht erwarten; so stellt sich neben der Frage nach dem *Was*, der These des Buches, v. a. die nach dem *Wie*: Wie wird das Thema „handhabbar" gemacht, welche Texte werden (nicht) ausgelegt, mit wem wird diskutiert?

Die These will aus einem „Patt" zwischen neuen und der lutherischen Tradition verpflichteten Paulusdeutungen herausführen. Mit der *New Perspective* geht M. davon aus, dass P. nicht das Judentum als legalistisch kritisiert: Das sei es nicht, da Gottes Bundeszusage und Gnade der Forderung nach Toraobservanz vorausgehe, was seit E. P. Sanders gern auf die Formel „Bundesnomismus" gebracht wird. Auch für P. sei und bleibe die Tora von Gott gegeben, damit sie eingehalten wird, und nicht per se unerfüllbar. M. wehrt sich gegen die „größte Aporie lutherischer Paulusexegese", dass „die Tora dem zum Tun ihrer Gebote unfähigen Menschen gegeben ist und sich der Mensch trotz dieser Unfähigkeit für seine Übertretungen verantworten muss" (125). Aber die Toraerfüllung führe nicht zum eschatologischen Heil wegen des faktischen Ungehorsams der Menschen. Diesen erkenne P. nämlich aufgrund der Erfahrung, dass Gott den Menschen neu geschaffen habe durch Jesu stellvertretenden Sühnetod und seine Auferweckung. Denn P. denke grundsätzlich heilsgeschichtlich, in Unterscheidung des neuen Bundes vom alten, aber so, dass beide gleichzeitig bestünden und die Kontinuität die Diskontinuität überwiege: Die Erwählung Israels sei nicht hinfällig, aber mit Jesus sei der neue Bund von Gott geschlossen. Auch in diesem sei der Mensch zur Toraobservanz gefordert, aber als Gerechtfertigter nicht mehr unter dem Zorn Gottes und als neue Schöpfung zum „eschatologischen Gehorsam" (passim) fähig. Mit der lutherischen Paulusauslegung sieht

[2] Binnenzitat Sanders, E. P., Paulus und das palästinische Judentum. Ein Vergleich zweier Religionsstrukturen, Göttingen 1985, 513.

[3] B. zitiert aus Dunn, J. D. G., Jesus, Paul and the Law. Studies in Mark and Galatians, London 1990, 183–206, hier mit Verweis auf 197 (vgl. 145, Anm. 1075).

[4] Vgl. auch B.s selbsteinschränkende Anm. 1089!

M. im Mittelpunkt der pln. Theologie den Glauben an die soteriologisch gemeinte Rechtfertigung, die besage, „dass Gott den Menschen trotz seiner Sünden und Übertretungen neu schafft und ihm so ewiges Leben schenkt" (285). M. wendet sich damit gegen die These der New Perspective, dass P. die Rechtfertigungsaussagen erst im missionstheologischen Streit um das Hinzukommen der nichtjüdischen Menschen einbringe (Gal und Röm).

Ist so das „Was" zusammengefasst, stellt sich die Frage nach dem „Wie". Ein Drittel des Buches widmet M. der Darstellung der Forschungsdiskussion, in deren Verlauf er seine eigene Sicht entfaltet. Er stellt zunächst die Thesen einzelner Exponenten der *New Perspective* dar, v. a. E. P. Sanders' und N. T. Wrights. Dann referiert er „Kritik der Old Perspective", namentlich die Frage, ob das Konzept des „Bundesnomismus" das Judentum zur Zeit des P. richtig charakterisiere und ob Rechtfertigung nicht doch eine soteriologische Kategorie sei. Es folgen umgekehrt Anfragen an die lutherische Auslegung, insbes. deren anthropologische These, der Mensch könne als solcher das Gesetz nicht erfüllen. Der sich anschließende Blick in die Texte wird nicht als Erarbeitung der These präsentiert, sondern hat diese „an zentralen Paulustexten (2 Kor 3,1–11; Gal 2,14–21; 3,10–14; Röm 2,25–29) zu verifizieren" (99). 2 Kor 3 ist der Einstiegstext, weil er die Basis für die heilsgeschichtliche Lektüre eines Gegenüber von altem und neuem Bund gibt. Genauer ausgelegt ist hier freilich nur 3,3.6 und das Verständnis des neuen Bundes ist aus atl. Texten implementiert. Der Widerlegung der lutherischen Zweifel an einer heilsgeschichtlichen Kontinuität von Israel und neuem Bund gilt die Exegese von Gal 2,14–21 und 3,10–14 (die argumentativ und exegetisch m. E. stärksten Passagen des Buches). Hier wird die Diskussion mit Dunn geführt, dessen These mir freilich nicht pariert scheint. Anhand von Röm 2,25–29 soll schließlich belegt werden, dass P. nicht gegen ein jüdisches Erwählungsbewusstsein polemisiert. Die abschließende Zusammenfassung ist kurz gehalten; die Arbeit ist, obschon ein Sach- und Autor/inn/enindex seiner Anlage entsprächen, nur durch ein Stellenregister erschlossen.

Die vorgeschlagene Paulusdeutung ist diskussionswürdig, wiewohl sie mir in Teilen nicht so neu und widerspruchsfrei scheint wie behauptet. Gut unterstreicht die Arbeit einerseits den Widerspruch gegen die lutherische Unterstellung, P. polemisiere gegen Werkgerechtigkeit, andererseits, dass die Rede von „Rechtfertigung" auf die Soteriologie zielt. Weniger plausibel ist m.E., dass das postulierte heilsgeschichtliche Denken des P. post Christum keinen negativen Blick auf den Sinaibund impliziert. Problematischer aber ist die Weise, in der das Buch seine These zu begründen sucht. Diese wird nicht induktiv von Paulustexten hergeleitet, sondern im Gespräch mit Sekundärliteratur, das die Darstellung in ermüdenden Redundanzen dominiert. Auch die exegetischen Partien nehmen kaum auf Detailfragen und den jeweiligen rhetorischen Kontext Bezug und ignorieren einschlägige Literatur. Metakonzepte wie „Heilsgeschichte", „Synergismus", „freier Wille", „eschatologischer Gehorsam" etc. bestimmen die Darstellung, ohne dass ihre heuristische Validität geprüft würde. Misslicher noch ist, dass scheinbar quellensprachliche Begriffe ungeklärt verwendet werden.

Dies gilt zuallererst für den Begriff „Rechtfertigung", der ohne semantische Analyse des pln. Wortfeldes als allgemeine soteriologische Kategorie gebraucht wird (sodass z. B. das Konzept „Partizipation in Christus" dieser subsumiert werden kann). Der Ausdruck „neuer Bund" wie die Metapher von der „neuen Schöpfung" fallen bei P. nur je zweimal in spezifischen Kontexten, werden hier aber hypostasiert zu fundamentalen Parametern, um zu behaupten, dass die Idee der kontinuierlichen Heilsgeschichte das Denken des P. bestimmt. Jesu Tod wird ohne Rekurs auf den exegetischen Diskurs als „stellvertretender Sühnetod" definiert; für νόμος setzt M. einfach stets „Tora" (und auch für ἐντολή Röm 7,10), für ἔργα νόμου (Gal 2,16; Röm 3,28 u. ö.) mal „Toragebote" (25 u. ö.), aber auch „Werke des Gesetzes" (160 u. ö.). Auch der Vorschlag, zwischen dem „Gottesvolk Israel, dessen Identität eine jüdische ist, und dem eschatologischen Gottesvolk, dessen Identität eine pneumatisch-jüdische ist" (44), zu unterscheiden, zwingt die pln. Ausführungen in eine fremde Systematik.

Dass P. selbst nicht begrifflich fixiert, sondern nur metaphorisch vom Heil und der neu entstehenden Gemeinschaft aus jüdischen und nichtjüdischen Menschen spricht und verschiedene Deutungen des Todes Jesu anführt, dürfte jedoch Indiz dessen sein, dass er kein fertiges System hat. M. stellt sprachlich eine Kohärenz her, welche die pln. Briefe nicht bieten.

Und so reihen sich Fragezeichen am Buchrand, von denen hier nur drei große zu nennen sind: 1) Unterscheidet P. den atl. Erwählungsglauben nicht von der Praxis des ihm zeitgenössischen Judentums? Obschon eine Einsicht der jüngeren Exegese ist, dass „das Judentum" zur Zeit des NT höchst vielgestaltig ist, wird jüdische Theologie von M. pauschal und oft nur anhand atl. oder rabbinischer Texte konstruiert. 2) Überwiegt nicht in der Argumentation des Galaterbriefes die „Diskontinuität" zwischen dem – um die Begriffe des Buches aufzunehmen – in Christus aufgerichteten „neuen Bund" und dem Sinaibund? Der Rekurs auf die Abrahamsverheißung noch vor der Gabe des Gesetzes relativiert doch auch den Sinaibund (s. Gal 3,6–29). 3) Spricht nicht Röm 7,18ff selbst aporetisch von der wesenhaften Unfähigkeit des Menschen zur Erfüllung des Gesetzes?

Dass diese Texte die Interpretation der Theologie des P. erschweren, wenn nicht gar frustrieren, ist nicht dem Vf., sondern P. anzulasten (oder: zu danken). Doch der Anspruch, die Theologie des P. zu erklären, hätte zur Plausibilierung v. a. einer exegetischen Analyse der zentralen Texte bedurft. Wer die theologische Metadiskussion schätzt, wird das Buch mit Gewinn lesen, wer überzeugt werden will, muss aber die Thesen des Buches an den Texten selbst und der jeweiligen exegetischen Diskussion prüfen.

Hamburg Christine Gerber

Nielsen, Jasper Tang: **Die kognitive Dimension des Kreuzes**. Zur Deutung des Todes Jesu im Johannesevangelium. – Tübingen: Mohr Siebeck 2009. (XIII) 335 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament I, 263), brosch. € 69,00 ISBN: 978–3–16–150017–6

Die Diskussion um die Bedeutung des Kreuzestodes im Johannesevangelium bringt nach wie vor exegetische Früchte hervor. Warum musste Jesus sterben? Welche Rolle spielt der Tod Jesu in der johanneischen Erzählung und inwiefern trägt er „zum Heilsprojekt" bei (25)? Im Titel seiner 2003 in Aarhus eingereichten Diss. ist bereits die Grundthese Jasper Tang Nielsens formuliert: Durch seine narrative Präsentation werde dem Tod Jesu im Johannesevangelium „kognitive Funktion" beigemessen. Während die Inkarnation und das Offenbarungswirken des irdischen Jesus das soteriologische Hauptgewicht trügen, sei Jesu Kreuzestod die „notwendige Voraussetzung für die Annahme des Heils" (11). Denn Tod und Auferstehung Jesu enthüllen, „dass Jesus tatsächlich die Person ist, die er während seines Erdenlebens zu sein behauptete" (26), sie sollen also zeigen, ob Jesus der Status des Geheimnisses oder der Lüge zukommt. Damit sei der Tod Jesu ein unumgänglicher Teil einer „Beweisführung", denn im Kreuzestod erwerbe sich Jesus die „Kompetenz", die er zur Persuasion benötige (26), erst durch den Tod werde Jesus als Sohn Gottes anerkannt. Seine Stigmata bewiesen, dass er auch in seiner menschlichen Existenz göttliche Autorität hatte (268), der Kreuzestod sei damit „Teil einer glorifizierenden Demonstration" (274). Die dadurch hervorgerufene „kognitive Reaktion" und (An)Erkenntnis habe zugleich konstituierende Bedeutung für die „Gemeinde".

Dieser Ansatz impliziert, dass der Tod Jesu im vierten Evangelium nicht in erster Linie in den Bahnen von Sühne oder Stellvertretung verstanden werden könne. N. lehnt auch ein Modell „hermeneutischer Horizontverschmelzung" ab, laut dem das Heil zwar erst im stellvertretenden Sühnetod Jesu begründet ist, dieses „nachösterliche Ergebnis" jedoch in die literarische Darstellung der vorösterlichen Geschichte miteinfließt und Jesus somit so dargestellt wird, als sei das Heil immer schon in seiner Person zugänglich (42f). Keineswegs trete der joh. Jesus im Evangelium anders auf, als es ihm vorösterlich möglich war. Denn mit Ostern ändere sich nicht die Person Jesu, sondern die Verstehensbedingungen der Menschen. Der Unterschied zwischen den Zeiten ist *kognitiv* (44).

Methodologisch schließt N. an A.-J. Greimas und dessen Analyse der kognitiven Dimension erzählender Texte an. Greimas unterscheidet die kognitive von der pragmatischen Dimension. In der kognitiven Dimension, in der die pragmatische interpretiert wird, findet das Verstehen der konkreten Ereignisse und Personen statt. Es geht also nicht um die Behebung eines Informationsdefizits (Beseitigung von Unkenntnis), sondern um den Umschlag einer falschen in eine zutreffende Kenntnis.

Greimas bezieht sich mit seinem Konzept wiederum explizit auf Aristoteles' Poetik. In dieser nehmen die Übergänge (*metabaseis*) vom Anfang über die Mitte zum Ende der Erzählung eine Schlüsselstellung ein. In gut gestalteten *mythoi* geschieht der Übergang durch einen Umschlag (*peripateia*) und/oder eine Wiedererkennung. Aristoteles versteht unter Wiedererkennung (*anagnorisis*) die Wende von der Unkenntnis in die Kenntnis, die zu Glück oder Unglück führt.

N. kombiniert dies mit einem narrativen Ansatz: Allein der „autonome narrative Text" in seiner vorliegenden Gestalt dient als Grundlage (inkonsequenterweise aber unter Einklammerung von Joh 21 als „Anhang"), auf ihn werden die mittlerweile „klassischen" narrativen Analysemodelle (Culpepper, Chatman, Powell u. a.) angewandt, die zwischen „Enonciateur und Enonciataire" sowie zwischen „Narrateur und Narrataire" differenzieren. Diese werden weder diskutiert noch angefragt. Dabei ist m. E. schon die hier zumeist vorausgesetzte Fiktion eines „impliziten Lesers" als Erstleser problematisch. Hinzu kommt, dass N. von vornherein die Chance verschenkt, Kommentierungs- und Relecturereprozesse im Evangelium selbst nachzuzeichnen.

N. geht weiterhin davon aus, dass das Verständnis eines Textes von seiner historischen Situation grundlegend beeinflusst ist (39f). Mit U. Eco betont er, dass zum Verständnis der Zeichen eines Textes die geläufigen Codes des kulturellen Kontextes bekannt sein müssen. Daher kombiniert er narrative Exegese mit historischen Exkursen zur Semantik einzelner Wortfelder und geht meist

in einem methodischen Dreischritt vor: Zunächst skizziert er den traditionsgeschichtlichen Hintergrund, dann die narrative Entfaltung des jeweiligen Motivs bzw. Themas im JohEv, gefolgt von einer Auswertung für das joh. Verständnis des Todes Jesu.

Im Anschluss an diese Weichenstellungen versucht N. zunächst, den Tod Jesu innerhalb der narrativen Struktur der Erzählung zu platzieren (II. Teil: „Die Anerkennung des Gottessohnes"). Dieser Teil ist in drei Unterkap. unterteilt, die die Überschriften „Die Sendung", „Die Verherrlichung" und „Die epochale Wende" tragen. Hier sind jeweils narrative Durchgänge, die am roten Faden bestimmter Begriffe und Wortfelder das Evangelium durchschreiten, mit ausführlichen traditionsgeschichtlichen Exkursen zu eben diesen Begriffen kombiniert. Sind diese auch streckenweise konventionell, so setzt der Vf. doch durchaus eigene Akzente: Die joh. Sendungsaussagen passt er z.B. in das Greimas'sche Schema Manipulation (= Aussendung, vor der Inkarnation), Kompetenz (= Inkarnation), Performanz (= Jesu irdisches Leben) und Sanktion (= Heimkehr/Aufstieg) ein. Was den Tod Jesu angeht, so diene dieser – wie mehrfach wiederholt – dazu, die Identität Jesu zu bestätigen: „[D]as Heil gründet sich in der Inkarnation und Offenbarung und eben nicht erst in der Kreuzigung." (88). Mit Käsemann sieht N. Inkarnation v.a. unter dem Leitwort der Kommunikationsmöglichkeit. Weiterführend ist im Falle der Verherrlichung die Unterscheidung von sozialer und ästhetischer Herrlichkeit bzw. Verherrlichung: göttliche Erscheinungsform und soziale Anerkennung. Dies ermöglicht es N., einen Teil der Verherrlichungsaussagen als „Gewinnung von Anhängern für seine Botschaft und damit Bildung der glaubenden Gemeinde" ausgesagt zu sehen (139). Die soziale Verherrlichung ist also letztlich ekklesiologisch ausgerichtet.

Im III. Teil („Die Gemeinschaft des Gottessohnes") wendet sich N. einigen Einzelmotiven zu, die dem Tod Jesu eine Bedeutung zuschreiben: Unter der Überschrift „Die Gründung der Gemeinde" untersucht er Texte, in denen sich auf den Tod Jesu bezogene ὑπέρ-Formulierungen finden (die Hirtenrede, die unfreiwillige Prophetie des Hohenpriesters, die Weinstockrede sowie die Selbstheiligung Jesu), außerdem das Bildwort vom Weizenkorn und die Königsterminologie. Leitende These ist dabei, dass in diesen Texten dem Tod Jesu keine soteriologische, sondern ekklesiologische Bedeutung beigemessen wird. So diene die Selbstopferung des Hirten dem Schutz der Herde (die ja schon vor dem Tod des Hirten seine Herde ist und nicht erst durch den Tod konstituiert ist), analog ist das Freundschaftsmotiv in Joh 15 schon vor dem Tod Jesu etabliert usw.

Im Anschluss daran untersucht N. einige Motive, die mit kultischen Sachverhalten verbunden sind: Der Tempel, „die Stunde", Wasser und Geist sowie Blut und Fleisch.

Es ist zunächst zuzugeben, dass N.s Ausführungen oft anregend sind und gewohnte Paradigmen auf den Prüfstand stellen. Ob die Reduktion des gesamten joh. Befundes zum Tod Jesu auf die kognitive Dimension letztlich überzeugt, sei dahingestellt (mich überzeugt sie letztlich nicht). In jedem Fall bringt er so einen Aspekt in die Diskussion ein, der durchaus Aufmerksamkeit verdient.

Dennoch ergeben sich eine Reihe von Anfragen. Zunächst fällt auf, wie unbefangen (und unkritisch?) N. außerjohanneische (und nachbiblische) Begrifflichkeit wie bspw. „göttliche Natur Jesu" (43) und „von gleichem Wesen wie der Vater" (46) benutzt, deren Einsatz aber nicht weiter begründet. Dasselbe gilt für die (anachronistische) Rede von „Sakramenten". Kann man einfach behaupten, der johanneische Jesus „stiftet Taufe und Abendmahl" (255)? Aber nicht nur die Begriffe der altkirchlichen Konzilien, auch die Terminologie neuzeitlicher systematischer Offenbarungstheologie (wonach z.B. Jesus „die Offenbarung Gottes" ist) kommt ungeschützt zum Einsatz.

Dazu passt, dass tiefergehende und eigenständige Textanalysen nicht unbedingt das Zentrum der Arbeit bilden. Große Partien des Buches dienen der elementarisierenden Nachzeichnung von Passagen des vierten Evangeliums in einer Sprache, die sich teilweise weit von der joh. Begrifflichkeit entfernt und sie in andere Sprachspiele transformiert.

Deswegen hat es auch wenig Sinn, die einzelnen Interpretationen N.s der Reihe nach durchzugehen und auf den Prüfstand zu stellen. Die schon beschriebene Grundthese des Buches erweist ihre Plausibilität in unterschiedlichen Abstufungen.

Unbegreiflich ist aber die völlige (!) Ausblendung der Johannesbriefe, die ja – v.a. falls sie zeitlich nach den zentralen Partien des Evangeliums zu datieren wären – gerade im Falle des *Todes* Jesu großen Interpretationsbedarf sehen und daher den Befund des Evangeliums durch die Rede von der Sühne oder der Reinigung durch Blut etc. zu vereindeutigen suchen. Schon im Hinblick auf die traditionsgeschichtlichen Tiefenbohrungen N.s ist die Ignorierung der Briefe schwerwiegend, denn nach allgemeiner Auffassung enthalten die Briefe – unabhängig davon, ob sie vor oder nach der Abfassung des Evangeliums zu datieren sind – ältere Traditionen und Überlieferungsgut, weswegen sie zumindest in den entsprechenden Partien des Buches unbedingt hätten berücksichtigt werden müssen.

Überhaupt wäre in Zukunft wohl stärker methodologisch zu reflektieren, dass der Befund des Evangeliums, gerade was den Tod Jesu angeht, in gewisser Hinsicht mehrdeutig ist. Der Hauptautor des vierten Evangeliums sah hier offenbar (noch) keinen Klärungsbedarf – anders dann die Johannesbriefe. Gerade der Umstand, dass diese ganz massiv den Sühnecharakter des Todes Jesu und die Reinigungskraft seines Blutes einschärfen und damit die Rezeption der joh. Aussagen über den Tod Jesu in eine bestimmte Richtung lenken wollen, könnte ja N.s These unterstützen, dass die Sühnevorstellung zumindest in ihrer expliziten Form nicht im Zentrum des joh. Verständnisses des Todes Jesu stand. Vielleicht haben die von den Briefen anvisierten Gegner ja in diese Richtung gedacht.

Noch einige Bemerkungen zu N.s Auslegung von Joh 6,51–58: Mit Recht fragt er die „opfertheologische Auslegung" von 6,51c an. Leider unterlässt er hier jedoch eine traditionsgeschichtliche Rückbindung der eucharistischen Passage, sonst wären ihm die Bezüge zu den synoptisch-paulinischen Fassungen aufgefallen – und zugleich die Differenz zu den synoptischen Passionsberichten, denn das JohEv kennt ja gerade keinen „Einsetzungsbericht" im Kontext der Passion. Daher ist es problematisch, wenn N. das Futur δώσω „eindeutig" auf die Passion bezieht (264) – genauer: 19,34 sei die „Erfüllung" von 6,51 (268). N. meint das in dem Sinne, dass Jesus laut der joh. Darstellung im Kreuzestod sein Fleisch zugunsten des Lebens der Welt übergibt, er stifte hier einen Kult (267). Doch heißt es im joh. „Brotwort" von 6,51 ja: „Das *Brot*, das ich geben werde, ist mein Fleisch für das Leben der Welt", es geht also um Brot, das Jesus nachösterlich geben wird (Futur!) und das er mit seinem Fleisch identifiziert. N. beobachtet ja durchaus mit Recht, dass in 6,51–58 nicht auf den Tod Jesu angespielt wird, was ja angesichts anderer frühchristlicher Eucharistieüberlieferungen (Paulus!) bemerkenswert ist. Auch hier hätte ein traditionsgeschichtlicher Vergleich mit frühchristlichen Eucharistietraditionen weitergeführt, die keinen Bezug auf den Tod Jesu erkennen lassen (z.B. die Didache oder auch die Apg). Doch N. verschenkt diese Chance durch seinen ganz auf den „Ursprung des Abendmahls im Tod Jesu" (268) eingeschränkten, vermutlich konfessionell geprägten Blickwinkel.

Alles in allem also ein durchaus anregendes, neues Licht auf manche alten Texte werfendes Buch, das seine Überzeugungskraft weniger durch exegetische Einzelanalysen und traditionsgeschichtliche Längsschnitte, sondern durch eine umfassende Perspektive zu gewinnen sucht, die den Einzelstudien gleichsam vorgelagert wird, anstatt sich aus ihnen zu ergeben.

Siegen Hans-Ulrich Weidemann

Kirchengeschichte

Brox, Norbert: **Der Glaube als Weg und als Zeugnis**. Nach biblischen und altchristlichen Zeugnissen. – Ostfildern: Grünewald 2010. 156 S., pb. € 19,90 ISBN: 978–3–7867–2813–9

In den 60er und 70er Jahren des letzten Jahrhunderts gab es im Kösel-Verlag die Reihe *Kleine Schriften zur Theologie*. Namhafte Autoren unterschiedlicher Provenienz wie etwa Walter Dietz, Walter Kasper und Joseph Ratzinger stellten auf hohem wissenschaftlichen Niveau theologische Grundfragen vor, die auch nicht theologisch Gebildeten dazu verhalfen, zentrale Fragen der Theologie besser zu verstehen und so an der wissenschaftlichen Diskussion zu partizipieren. Die zeitliche Nähe zum Zweiten Vatikanischen Konzil ist keineswegs zufällig, sondern ursächlich. In dieser Reihe erschien 1966 *Der Glaube als Zeugnis* und dann 1968 in einer ähnlichen Reihe des Verlags Pustet, Bücherei der Salzburger Hochschulwochen, *Der Glaube als Weg*. Beide Schriften sind nun in dieser vorliegenden Neuausgabe wieder zugänglich.

Liest man die Texte heute, so wird man zunächst der besonderen Meisterschaft Norbert Brox' inne: Er, der ausgewiesene Exeget des NT, war zugleich einer der bedeutendsten Patristiker deutscher Sprache des letzten Jahrhunderts. Wie wenige andere vermochte er, Zusammenhänge zwischen den ntl. Schriften und den Texten der Alten Kirche aufzuzeigen und Gemeinsamkeiten und Divergenzen zu entdekken. Seine Arbeiten waren die praktische Umsetzung des Verständnisses der *traditio sacra*, wie es sich im 19. und 20. Jh. herausgebildet hatte.

Gewiss merkt man den Texten ihre Entstehungszeit an. So würde etwa im Abschnitt über das „Blutzeugnis" (133–140) heute wohl kritischer nachgefragt werden; die Israel-Thematik (vgl. 83–85) ist heute klarer und positiver formulierbar, obwohl es anzumerken gilt, dass theologischer Antijudaismus B. fremd ist, und bei der Befassung mit

dem „Osterzeugnis“ (87–92) würde man heute vielleicht doch die Frage nach den Osterzeuginnen stellen. Positiv fällt allerdings die sprachliche und begriffliche Klarheit auf. Xeno- und Neologismen begegnen wohltuenderweise nicht.

Seine bleibende Aktualität gewinnt das Buch durch den Gegenstand selbst, nämlich das Wort des Evangeliums. B. legt überzeugend dar, dass nach biblischem und altkirchlichem Zeugnis Glauben ein Geschehen ist, das sich im konkreten menschlichen Leben vollzieht. Das alte Motiv des Weges ist nicht nur metaphorisch zu verstehen, sondern benennt aufs Genaueste Akt und Haltung des Glaubens zugleich. Dass Erfolgs- und Leistungsdenken christlichem Leben fremd ist, da dieses sich ausschließlich und allein auf den Gnadenerweis Gottes gründet, weist B. auch beim Begriff des Zeugnisses auf. Gegen die Gefahr, dass aus dem Zeugnisgeben eitle Selbstbezüglichkeit wird, argumentiert er von Ostern als einzigem Ermöglichungsgrund christlichen Zeugnisses her, dass das Zeugnis nicht im menschlichen Wollen begründet ist. Damit sind Glauben und Zeugnis eins. Es geht mithin nicht um das spektakuläre, eitle Sich-In-Szene-Setzen beim Zeugnis, vielmehr gilt: „Das in der Hoffnung auf Gottes Zukunft gelebte Leben mag das unaufdringlichste und zugleich beredteste Zeugnis sein, ohne dessen Antreffbarkeit jeder andere Ausweis des Glaubens schwerlich überzeugt.“ (140)

Die Entdeckung der „Normalität“ von Glauben und Zukunft ist ein Beitrag zur Befreiung christlicher Existenz aus den Zwängen der Leistung bzw. des Leisten-Müssens. Daher ist dieses Buch im wahrsten Sinne wohltuend, weil es an das Eigentliche erinnert. Auch gegen anödende Jammereien, die wissenschaftliche Exegese vermöge keinen Weg zum Glauben zu weisen, ist dieses Buch ein Heilmittel. In jeder Zeile liest man von der Freude und der Großartigkeit, glauben zu dürfen. Dem Buch ist als Prolog eine Reflexion über Walter Dirks von B. vorangestellt. Dort heißt es: „Wir brauchen Zeugen, die uns ein Stück voraus und wegweisend sind, und wir können und sollten solche nennen.“ (1) Mit Gewissheit darf man sagen, Norbert Brox war ein solcher Zeuge.

Berlin Rainer Kampling

Horn, Cornelia B. / **Martens**, John W.: **“Let the little children come to me”**. Childhood and Children in Early Christianity. – Washington D. C.: The Catholic University of America Press 2009. 451 S., kt $ 44,95 ISBN: 978–0–8132–1674–4

Wer mit kleinen Kindern lebt, braucht Geduld und Beweglichkeit. Auch wer über Kinder in der Frühzeit des Christentums, im NT und in der Alten Kirche forscht, braucht beides: Geduld ist notwendig, da die literarischen Quellen aus dieser Zeit Kinder oft nur nebenbei erwähnen. Wer wissen will, wie Kinder wahrgenommen wurden und lebten, muss die frühchristlichen Quellen oft gegen ihre Intention lesen, da sie in ihrem androzentrischen Fokus auf erwachsene Männer kaum eigenes Interesse an Kindern haben. Beweglichkeit ist nötig, weil bereits klärungsbedürftig ist, bis wann jemand in der Antike als Kind galt, und allgemeine Aussagen über „das Kind“ gar nicht möglich sind. Je nach Status und Geschlecht, nach ökonomischen Voraussetzungen und Wohnort sah das Leben eines Kindes grundlegend anders aus. Die althistorische Forschung hat in den letzten Jahrzehnten aus literarischen und epigraphischen Quellen differenzierte sozialgeschichtliche Daten für die verschiedenen Gruppen der römischen Gesellschaft erhoben. So wurde deutlich, wie fern die Lebenssituation dieser Kinder von dem Ideal der kindzentrierten Familie der modernen westlichen Welt ist. V. a. die hohe Kindersterblichkeit und die nach römischem Recht legitime Praxis von Abtreibung, Aussetzung und Infantizid sowie die ökonomische und sexuelle Ausbeutung von versklavten Kindern sind hier zu nennen. Gleichwohl ist inzwischen auch deutlich, dass dies keine prinzipielle Missachtung von Kindern oder geringere Liebe von Eltern zu ihren Kindern bedeutete.

Das vorzustellende Buch des Neutestamentlers John Martens und der Patristikerin Cornelia Horn nimmt diese Forschungsergebnisse auf und fragt weiter nach dem Einfluss des Christentums in der Antike: Inwiefern hat es die Situation von Kindern, ihre Wertschätzung, ihre Lebensmöglichkeiten verändert? Hat das Wort Jesu, „Lasst die Kinder zu mir kommen ...“ (Mk 10,13) eine Wirkung gezeigt? Diese Frage ist von grundsätzlicher Bedeutung, denn sie zeigt, wie sich die christliche Botschaft und die Gemeinschaft selbst veränderten. Stand am Anfang die Mission unter Erwachsenen, denen angesichts des nahen Endes Heirat und Kindergebären sinnlos erschienen, und die Skepsis Jesu gegenüber der leiblichen Familie (Mk 3,31–35), so lebten kaum zwei Generationen später die meisten Christ/inn/en in Haushalten (*oikoi*), die wie die vaterzentrierten Großfamilien der Umwelt organisiert waren. So ist bedeutsam, wie Kinder religiös sozialisiert wurden und ob sie mehr geachtet wurden als in der Umwelt.

Das Buch zeichnet sich besonders durch seinen interdisziplinären Zugriff in der Verbindung von ntl. und patristischer Forschung vor dem Hintergrund der Paganhistorik aus. Es richtet sich nicht nur an ein Fachpublikum und will nicht in erster Linie neue Details zum Kinderleben entdecken. Vielmehr wird hier die Fülle des inzwischen gesammelten Materials über Kinderleben in der Antike allgemein und im entstehenden Christentum dargestellt und in acht Kap.n systematisiert. So entsteht ein Gesamteindruck vom Impuls des frühen Christentums und soll weitere Forschung angestoßen werden. In vielen Fußnoten und einer mehr als 50-seitigen Bibliographie wird auf den Forschungsstand verwiesen, während der Text v.a. die Primärquellen diskutiert. Indizes erschließen das Buch auch der partiellen Lektüre.

Am Anfang steht die Frage: „What Is a Child?“ (Kap.1). Kindheit endete in der Antike schon mit etwa zwölf Jahren, eine eigene Adoleszenzphase war nicht im Blick. Unter den genannten Sozialfaktoren berücksichtigt das Buch besonders die Unterschiede zwischen Jungen und Mädchen und die Situation von versklavten Kindern. Das christliche Kinderleben wird unter Einbeziehung dieser Unterschiede im Blick auf Alltag, Erziehung und gottesdienstliches Leben nachgezeichnet (Kap. 3–5 und 7) und die Kritik an der nach römischem Recht legitimen Gewalt gegen Kinder wird dargestellt (Kap. 6). So zeigt sich, dass zwar nicht das Leben einzelner Kinder notwendig besser wurde – hat doch das Christentum die Sklaverei nicht aufgehoben –, aber Kinder als Wert an sich geachtet wurden. Auf diese Weise wurden auch die Gesellschaften, in denen sich das Christentum ausbreitete, allmählich verändert. Den theologischen Ausdruck für die Aufwertung der Kinder im frühen Christentum sehen die Vf. in der Kind-Gottes-Metaphorik, mit der die Bibel das Verhältnis Israels bzw. des einzelnen Menschen zu Gott beschreibt (Kap. 2). Das ist freilich keine hinreichende theologische Begründung für die Hochschätzung der Kinder, denn die metaphorische Sprache verweist zunächst nur auf die basale Bedeutung der familiären Beziehungen für die antike Gesellschaft. Wichtiger ist, dass hier die atl.-jüdische schöpfungstheologische Überzeugung wirkt, dass Kinder ein Segen Gottes und sein Ebenbild sind. Auch steht Jesu zeichenhafte Zuwendung zu den Kindern im Kontext seiner Botschaft, dass Gottes Heil gerade den Geringgeachteten gilt.

Für die Kirche folgte daraus z.B. eine Kritik an der sexuellen Gewalt gegen Kinder (Kap. 6); die Vf. weisen allerdings auch darauf hin, dass sich heute die im frühen Christentum nicht in Frage gestellte Verheiratung von zwölfjährigen Mädchen als sexuelle Gewalt darstellt. Steht das Christentum in seiner Kritik an der nach römischem Recht legitimen Gewalt gegen Kinder in jüdischer Tradition, so ist das asketische Leben, das sich als Alternative zum Leben in *oikoi* etablierte, eine christliche Eigentümlichkeit (Kap. 8). Ein solches begann idealerweise bereits in der Kindheit, denn von großen Asketen wie Johannes dem Täufer, Jesus oder dem Wüstenvater Antonius wurde beispielhaft erzählt, wie sich diese bereits als Kinder nicht für Spielzeug und Altersgenossen interessierten, sondern in Selbstkontrolle übten. Familien gaben oft ein Kind zur Erziehung in die Hände von Asketinnen und Asketen, um ihnen das Himmelreich zu sichern. Aus heutiger Sicht ist das eine neue Art von Gewalt gegen Kinder. Immerhin sind einzelne ägyptische Kanones des 4. und 5. Jh.s erhalten, die verboten, Töchter gegen ihren Willen in diese Lebensform zu drängen.

Dies sind nur einige Mosaiksteine aus dem facettenreichen Bild, welches das Buch entstehen lässt. Zuweilen verlangt es wegen seiner Detailtreue von den Leser/inne/n auch Geduld und Beweglichkeit. Aber wie beim Leben mit Kindern werden sie belohnt.

Hamburg Christine Gerber

Girardet, Klaus Martin: **Der Kaiser und sein Gott**. Das Christentum im Denken und in der Religionspolitik Konstantins des Großen. – Berlin: de Gruyter 2010. 213 S. (Millennium-Studien zu Kultur und Geschichte des ersten Jahrtausends n. Chr., 27), geb. € 69,95 ISBN: 978–3–11–022788–8

Im Vorwort (V–VI) gibt der Autor an, dass das Buch auf drei seiner kleineren Studien zu Einzelaspekten dieser Thematik basiere, die zum Anlass der Trierer Konstantin-Ausstellung des Jahres 2007 verfasst wurden. Die in diesen Studien bearbeiteten Themen und Inhalte wurden für das Buch weiter ausgearbeitet und modifiziert. Die Ergebnisse der Untersuchung wurden vor dem Hintergrund der neueren Forschungsgeschichte seit Jakob Burckhard bewertet und dargestellt.

Im ersten Kap. (2–9) legt Girardet die Grundlagen seines methodologischen Vorgehens fest, indem er sich von der berühmten Formulierung Mommsens – das Ziel der Arbeit des Historikers sei „das Erkennen des Gewesenen aus dem Gewordenen mittels der Einsicht in die Gesetze des Werdens“ – wegen ihres aprioristischen Charakters absetzt (3). Das Ziel seiner Untersuchung definiert der Autor prägnant folgendermaßen: „Angestrebt ist also nicht eine neue politische Biographie des Kaisers, sondern ein politisch-historisch orientiertes Bild von K.s Weg zum Christentum und von den verschiedenartigen Konsequenzen

des Neuen in der Religionspolitik während seiner Herrschaft." (4) Dieses Ziel verfolgt der Autor konsequent, indem er auch die bisherige K.-Forschung kritisch betrachtet, darunter v.a. das veraltete, aber in der Forschung immer noch präsente negative K.-Bild von J. Burckhardt. Hier kritisiert G. treffend Burckhardts These von der „hohen geschichtlichen Notwendigkeit" (7). Burckhardt meinte, dass diese Notwendigkeit die weltgeschichtlichen Prozesse zur Zeit K.s wesentlich beeinflusste bzw. sogar vollständig steuerte, sodass der Aufstieg des Christentums als notwendiges Resultat einer geschichtlichen Entwicklung erscheint.

Die Auseinandersetzung mit der älteren und neuesten Forschung führt der Autor in Kap. II (10–25) weiter, indem er die These vom Christentum als „Weltmacht" bestreitet, und stellt anschließend überzeugend fest, dass der „Sieg des Christentums" nicht auf die angeblich relevante und sogar unübergehbare gesellschaftliche Macht der Christen bzw. der christlichen Kirche zurückzuführen sei, weil die Christen damals (besonders im Westen) im Vergleich zu den Anhängern anderer Religionen nur eine innerlich nicht sonderlich kompakte und keinesfalls einflussreiche Minderheit darstellten. Der Aufstieg des Christentums beruht also nicht auf einer innerlichen und immensen Kraft der christlichen Religion selbst, sondern basiert dem Autor nach auf der systematischen Christianisierungspolitik K.s und seiner Nachfolger und auf der ebenso systematischen Verdrängung des Paganismus (21).

Mit der chronologisch gegliederten Untersuchung beginnt G. in Kap. III (26–43), in dem der Prozess von K.s *conversio* in seinen ersten Regierungsjahren (306–310) analysiert wird. Den ersten Schritt auf dem Weg der allmählichen *conversio* sieht der Autor durch die sog. Traumvision des Kaisers veranlasst, die K. im Frühjahr 310 vom heutigen Dorf Grand in den Vogesen aus sah. Das Ereignis dieser „Vision" wird anhand der drei Quellenzeugnisse – a) *Panegyrici Latini* VII 6 (310) 21,2–7; b) Lactantius, *De mortibus persecutorum* 44,5f; c) Eusebius von Caesarea, *Vita Constantini* I 28ff – erläutert. Das in diesen Quellen (a und c) Berichtete versucht der Autor nicht als Phantasie oder Propaganda abzuschreiben, sondern sieht interessanterweise hinter dem „Wunder" von Grand ein Naturphänomen bzw. einen Ringhalo (36), der dem antiken Menschen wohl als eine übernatürliche Botschaft Gottes erscheinen konnte. Dieses kreuzartige Sonnenphänomen wurde als die Erscheinung des *Sol Invictus* verstanden und vom Panegyristen (*Panegyrici Latini* VII 6 (310) 21,2–7) als das Zeichen der göttlichen Unterstützung der Herrschaft K.s ausgelegt. Die Entstehung der christlichen Interpretation dieses Lichtphänomens bzw. die Wende in der religiösen Orientierung des Kaisers datiert der Autor (Kap. IV, 43–62) vor dem Herbst 311 bzw. vor dem Beginn des Feldzugs gegen Maxentius und möglicherweise kurz nach dem Galeriusedikt vom April 311, das die ohnehin christenfreundliche Politik K.s beeinflusst haben soll. Den Bericht Eusebius' bezieht G. aufgrund der Quellenlage einleuchtenderweise auf das Erlebnis in Grand und betrachtet ihn nicht wie die meisten Forscher als „legendarische Ausgestaltung der Notiz bei Laktanz" (45). Der Identifizierung der Traumepisode bei Laktanz mit dem Bericht über die Vision bei Eusebius widerspricht der Autor entschieden (66) und datiert die Traumepisode bei Laktanz auf die Zeit kurz vor dem Ende des Feldzuges in Italien (Oktober 312). Mit dem Ende des Krieges gegen den *hostis rei publicae* Maxentius (Kap. V, 63–88) im Jahre 312 war „die ‚Konstantinische Wende' im Sinne des Prozesses der Abwendung des Kaisers vom Paganismus und Hinwendung zum Christengott als seinem Beschützer und Siegeshelfer, deren einzelne Phasen seit 310, wie mehrfach betont, teilweise nur hypothetisch, wenn auch durch Indizien gestützt, rekonstruierbar sind" (76), abgeschlossen, was u.a. durch die aufgrund der Quellen sehr wahrscheinliche Unterlassung des Dankopfers an den höchsten Staatsgott Iupiter Optimus Maximus bestätigt wird.

Seine These von der Beendigung der „Konstantinischen Wende" versucht G. durch die Analyse der „Selbstzeugnisse" des Kaisers zu untermauern (Kap. VI, 89–108). In dieser Hinsicht analysiert der Autor sorgfältig sowohl die Anwendung der christlichen oder potenziell christlichen Symbole auf der militärischen Ausrüstung (das Christogramm am Helm des Kaisers, das kreuzgestaltige Labarum mit Christogramm usw.) oder auf den zwei Statuen K.s in Rom als auch die kaiserlichen Briefe (an den Prokonsul von Afrika, Anullinus, und an den römischen Bischof Miltiades) und die Programmrede von 314. K.s christliches Selbstverständnis kommt besonders offen in dieser vor einem christlichen Publikum vorgetragenen Rede, die am Karfreitag, dem 16. April 314, in Trier gehalten wurde, zum Ausdruck.

Ohne das kaiserliche christliche Selbstzeugnis in Frage zu stellen, konstatiert G. unter Anführung zahlreicher Zeugnisse treffend, dass der Kaiser in Anbetracht der Mehrheit seines paganen Volkes und besonders seiner Soldaten und Heerführer (bzw. der Oberschicht) keine systematische Bekämpfung des Paganismus durchführte, sondern versuchte, langsam pagane religiöse Manifestationen zu „entpaganisieren", d.h. die paganen Bräuche allmählich aus dem öffentlichen Leben verschwinden zu lassen (98–103). Trotz dieses vorsichtigen Umgangs des Kaisers mit der paganen Tradition des römischen Reiches behauptet der Autor, dass über K.s persönliche religiöse Orientierung seine Zeitgenossen – und zwar Christen wie Heiden – nicht im Zweifel sein konnten. Diese These erfährt Aufwind durch K.s Programm der Errichtung der christlichen Kirchen, das bereits seit 312/13 im Westen (z.B. die fünfschiffige Lateranbasilika) aufgenommen wurde. In der Forschung wird das Christsein des Kaisers wegen seiner späten Taufe häufig angezweifelt. Dieses Argument versucht G. durch die Feststellung zu entkräften, dass die Verschiebung der Taufe in der Spätantike durchaus keine Ausnahme war und dass deswegen dem Katechumenen das Christsein nicht abgesprochen wurde (z.B. Kaiser Valentian II.). Das persönliche Verhältnis des Kaisers zum Christentum schildert der Autor anhand einer detaillierten Analyse von K.s *oratio ad sanctorum coetum* in Exkurs 2 (108–123). In der kaiserlichen Ablehnung des Polytheismus und Götterdienstes bzw. in seiner offenkundigen Proklamation der eigenen Aufgabe, die Paganen zum Christentum hinzuführen, findet der Autor wichtige Anhaltspunkte für seine Darstellung des Christseins K.s.

Dieses spiegelt sich in seinen Maßnahmen zur Förderung von christlichem Klerus und Kirchengemeinden (Kap. VII, 124–139) wider. Da Religion und Kult im römischen Recht Objekte des öffentlichen Rechts waren und der Sorge des Kaisers als dem *pontifex maximus* oblagen, ergriff K. neben dem Kirchenbau auch andere Maßnahmen zu Förderung des Christentums: Restitution des in der Verfolgungszeit beschlagnahmten Gemeinde- und Privateigentums, finanzielle Unterstützung der Gemeinden, Steuerfreiheit. Darüber hinaus führte er zuerst im westlichen Teil und seit 324 im ganzen Reich die Heiligung des Sonntags ein und erkannte den Bischöfen das Recht zu, Sklaven freizulassen, sowie die inappellable Entscheidungsbefugnis in Zivilstreitigkeiten (132f).

Die kaiserliche Fürsorge für die Kirche beschränkte sich nicht auf die Sicherung äußerer Voraussetzungen für die ungehinderte Christianisierung des Reiches. Der Kaiser mischte sich in die theologisch begründeten Konflikte ein, um die Einheit der katholischen Kirche zu schützen und somit die *salus imperii et imperatoris* nicht zu gefährden (Kap. VIII, 140–149). G. erläutert K.s Wahrnehmung seiner Pflichten als *pontifex maximus* gegenüber dem Christengott in Anlehnung an kaiserliches Engagement gegen die christlichen Schismatiker und Häretiker. Hier macht der Autor eine theologisch fragliche Unterscheidung zwischen einem altkirchlichen *concilium* bzw. „der Synode aus rein kirchlicher Initiative und unter bischöflicher Leitung" und einem *concilium imperiale* bzw. dem „Kaiserkonzil" oder der „Kaisersynode" (142), das vom Kaiser zur Klärung der dogmatischen und disziplinären Streitigkeiten (z.B. Donatistenstreit, Arianismus) einberufen wurde. Hinsichtlich des neuen Systems des *concilium imperiale* merkt G. an, „dass die Christenheit der antiken Welt in der Gestalt K.s auf der Basis des traditionellen römischen *ius publicum* erstmals in ihrer Geschichte ein sichtbares Oberhaupt erhalten hatte, das als christlicher *pontifex maximus* nicht nur über die äußere Ordnung des Kultus und die Disziplin des Klerus, sondern auch über den rechten Glauben wachte und nötigenfalls persönlich eingriff und Entscheidungen traf" (147). Wenngleich diese Feststellung diskussionsbedürftig erscheint (m. E. besonders – aus der christlichen Perspektive – die staatsrechtliche Fundierung der Leitungsrolle des Kaisers), hat der Autor doch Recht mit der Behauptung, dass diese Rolle des Kaisers bei den christlichen Zeitgenossen nicht kritisiert wurde, sondern vielmehr eine „theologisch subtil ausgearbeitete Deutung" (149) in den Schriften des Eusebius von Caesarea erfuhr, indem dem Kaiser der Rang eines über der Amtspriesterschaft stehenden Hohenpriesters bzw. *episcopus episcoporum* zugeschrieben wurde.

Im letzten Kap. des Buches (IX, 150–163) schildert G. K.s eigene Wahrnehmung des christlichen *pontifex maximus* vor dem Hintergrund des antiken Verständnisses der Einheit von Politik und Religion bzw. der Korrelation von Wohlstand und Stabilität des Imperiums einerseits und der Einheit des *populus Romanus* in der rechtgläubigen Ausübung des Kultus andererseits. In Anlehnung an diese imperiale Konzeption setzte sich K. die Christianisierung des ganzen *populus Romanus* und die Erhaltung der kultischen und theologischen Einheit der Christenheit als sein politisches Ziel. Als K.s *spiritus movens* bei dieser Zielsetzung führt G. die Sorge um den politischen Erfolg und um das metaphysische Heil der Seelen aller (154) an. Die Verantwortung des Kaisers gegenüber dem Helfer-Gott, der ihm militärischen und politischen Erfolg gewährte, manifestierte sich in K.s Streben nach der Einheit des Episkopats der Kirche bzw. in der systematischen Bekämpfung der Schismatiker und Ketzer, die die kultische Einheit und folglich das Wohlergehen des Imperiums gefährden konnten. Wenngleich diese politisch-religiöse Weltanschauung dem heutigen Menschen fremd ist, akzentuiert G. treffend diese Verknüpfung von Religion und Politik in der Antike (150–151). K.s programmatisches Ziel der Christianisierung war – möglicherweise vor dem Hintergrund des universalen kirchlichen Missionsauftrags – nicht auf das Imperium beschränkt, sondern umfasste die ganze Ökumene. Aufgrund der Programmrede von 314 und anderer schriftlicher Selbstzeugnisse des Kaisers stellt der Autor fest, dass K. als seine zentrale Herrschaftsaufgabe die Christianisierung aller Menschen bzw. „eine Erneuerung des Reiches und der Menschheit, eine *renovatio imperii* und des *orbis terrarum*" (159), ansah.

G.s Buch bietet eine gründliche und detaillierte Darstellung der Religionspolitik Konstantins des Großen. In seiner Abhandlung der Thematik geht der Autor häufig von der bisherigen Forschungsgeschichte aus und benutzt sie als Ansatz zur Entfaltung eigener Thesen. Auf diese Weise bietet dieses Buch einen kritischen Einblick in die Forschungsgeschichte zum religionspolitischen Denken des Kaisers.

In seiner Untersuchung wählt G. das chronologische Vorgehen, das es ihm ermöglicht, die Verschiebungen im religionspolitischen Denken K.s herauszuarbeiten und zu bewerten – vom Polytheismus über den solaren Henotheismus bis zum christlichen Monotheismus. Obgleich viele Thesen bei der Analyse dieser „Stationen" auf dem Weg von K.s *conversio* wegen der mangelhaften Quellenlage im Bereich des Hypothetischen bleiben müssen (z.B. die These vom Halo), versucht der Autor erfolgreich aufgrund der Selbstzeugnisse des Kaisers und anderer antiker Quellen (besonders der Werke von Eusebius von Caesarea) sowie durch die Heranziehung des allgemeinen antiken Religionsverständnisses den phasenweisen Ablauf der konstantini-

schen Wende zu erfassen. Darüber hinaus verdienen die Analysen der archäologischen Artefakte (des Labarums, der militärischen Ausrüstung, der Münzen, des Konstantin-Bogens von 315) besondere Beachtung, da sie angesichts des Mangels an schriftlichen Zeugnissen an Bedeutung gewinnen.

Der Autor stellt Kaiser Konstantin als überzeugten Christen (139) dar, dessen *conversio* „nach antiken Maßstäben ein sehr rationaler, einem entschieden erfolgreichen Kalkül entspringender Vorgang" (51) war. Das Gottesverständnis des Kaisers wurzelt tief in den römischen religiösen Vorstellungen, sodass er Christus v.a. als den Helfer-Gott bzw. Schlachtenhelfer betrachtete. Darüber hinaus boten der Universalitätsanspruch des Christentums und sein monotheistischer Charakter dem Kaiser den ideologischen Hintergrund zur Entfaltung und theoretischen Fundierung seiner imperialen Ambitionen. Hinsichtlich dieser Problematik wäre es interessant gewesen, wenn sich G. ausführlicher und dezidierter mit der Rolle der christlichen Bischöfe bei der Formung von K.s religionspolitischer und imperialer Konzeption beschäftigt hätte.

Ungeachtet dieser kleinen Anmerkungen stellt G.s Buch eine gelungene Studie dar. Seine These von der politisch-historischen Überbewertung des „Ediktes von Mailand" (129f) dürfte nicht nur für Fachwissenschaftler, sondern auch für eine breite Leserschaft von Belang sein. Demgemäß besteht kein adäquater Grund, „1700 Jahre Mailänder Edikt" zu feiern. In Bezug auf die doch wahrscheinlich bevorstehende Feier des Jubiläums stellt G. fest: „Wenn man schon eine 1700-Jahr-Feier veranstalten will, dann wäre allenfalls 2011 geeignet: zum Gedenken an die definitive reichsweite Anerkennung des Christentums im Jahr 311 durch das Duldungsedikt des paganen Kaisers Galerius – und an die immens folgenreiche Hinwendung Konstantins zum Gott der Christen im gleichen Jahr." (VI)

Belgrad Rade Kisić

Kulturgeschichte des frühen Mittelalters. Von 500 bis 1200 n. Chr., hg. v. Anton Grabner-Haider / Johann Maier / Karl Prenner. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2010. 304 S., geb. € 39,90 ISBN: 978–3–525–54006–0

Der vorliegende Überblick über die Zeit zwischen 500 und 1200 sucht sich von den bereits vorhandenen Panoramadarstellungen zum Mittelalter dadurch abzuheben, dass er die Geschichte des Christentums mit der mittelalterlichen Geschichte von Judentum und Islam zusammenbindet. Den auf das Christentum bezogenen Teil verantwortet der in Graz lehrende Religionsphilosoph Anton Grabner-Haider, während der über viele Jahre hinweg in Köln tätig gewesene Judaist Johann Maier die judentumsbezogene Passage und der in Graz wirkende Religionswissenschaftler Karl Prenner den Abschnitt zum Islam beigesteuert hat.

Das ambitionierte Vorhaben präsentiert sich als „Kulturgeschichte" mit besonderem Blick auf jene Phänomene und Entwicklungen, die „die Lebenswelt und Lebensform der meisten Menschen dieser Zeitepoche geprägt haben" (9). Eingehender heißt es zur Methodik: „Ausgegangen wird von der Pragmatischen Philosophie, welche primär Lebensformen und Lebenswelten untersucht, um dadurch Denkformen und Glaubensweisen verständlich zu machen." (10) Zeitlich befasst sich die Darstellung – in bemerkenswerter Abweichung vom Titel der gesamten Studie – „mit dem frühen Mittelalter" und der „Zeit des Hochmittelalters", da sich – so die von den Autoren angefügte Begründung – „eine scharfe Trennungslinie [zwischen Früh- und Hochmittelalter] weder kulturell noch politisch ziehen lässt" (10). Geographisch greift die Studie weit aus und bezieht folgende Regionen ein: „die Länder Mitteleuropas, aber auch Süd-, Nord- und Westeuropas", als Regionen mit reichem kulturellen Austausch besonders Spanien, Süditalien und das Byzantinische Reich. Wegen jener in den zuletzt genannten Landstrichen auffälligen Beziehungen des Christentums zu Judentum und Islam „wird hier auch die Entwicklung der jüdischen und der islamischen Kultur in dieser Zeitepoche umfassend dargestellt", wie die Autoren ihr anspruchsvolles Vorhaben formulieren.

Die gesamte Monographie besteht aus 13 Hauptkap.n, von denen sich elf auf die Christentumsgeschichte beziehen und jeweils eines auf das Judentum und den Islam eingeht. Überschrieben sind die Kap. mit folgenden Titeln: „Die neue politische Situation", „Lebenswelt und Sozialstruktur", „Mythologie der Stammeskulturen", „Christliche Weltdeutungen", „Die Kultur der Klöster", „Religion, Lebenswelt und Politik", „Die Byzantinische Herrschaft", „Entwicklungen der westlichen Kultur", „Herrschaft und Religion", „Anfänge der Dichtkunst", „Baukunst, Malerei und Musik", „Die jüdische Kultur" (Johann Maier), „Islamische Kultur" (Karl Prenner).

Angesichts des ambitionierten Vorhabens bleibt ein in vielen Hinsichten enttäuschender Leseeindruck zurück.

Als erstes fällt auf, dass die zeitlichen Zuordnungen sowohl makro- als auch mikroskopisch durchgängig unsicher bleiben: Während für die Unterscheidung zwischen dem europäischen Früh- und Hochmittelalter in der historischen Forschung zahlreiche Argumente vorliegen, suggeriert das Autorenteam – und hier besonders Anton Grabner-Haider – ein kaum scheidbares Ineinander der Epoche zwischen 500 und 1200. Jedenfalls findet sich von den drei Renaissancen, mittels derer man das Mittelalter einzuteilen vermag, bei ihm keine Spur. Diese Unklarheit in den zeitlichen Zuordnungen durchzieht den gesamten christentumsgeschichtlichen Teil, also mehr als zwei Drittel des gesamten Buches. Konkrete Jahreszahlen oder Angaben zu den jeweils gemeinten Jahrhunderten haben kaum Eingang in die Darstellung gefunden; stattdessen beginnen auffällig viele Abschnitte mit „nun", „zu dieser Zeit", „nach der Christianisierung (der Stämme)" etc. Anders gesagt: Wer nicht tiefgründige und chronologisch solide Hintergrundkenntnisse zu den Entwicklungen des Mittelalters mitbringt, kann dieser (chronologisch oftmals ungeordneten) Darstellung nicht durchgängig folgen! Ohne jede Erklärung bleibt auch, warum die eigentlich auf die Zeit zwischen 500 und 1200 ausgerichtete Gesamtperspektive in den meisten Kap.n kaum ‚ausgeschöpft' wird. So kommt selbst das für die folgende Argumentation grundlegende erste Kap. („Die neue politische Situation") kaum über das 10. Jh. hinaus.

Zweitens wird der methodische Anspruch einer alltagskonkret bei den Lebensverhältnissen ansetzenden Argumentation nicht eingelöst: Entscheidend für die geistesgeschichtlichen Entwicklungen im Früh- und Hochmittelalter (Bildung etc.) sind die mit der ausgehenden Antike einsetzenden Veränderungen in der Bevölkerungsentwicklung, also der Zerfall der antiken Stadtzivilisation und der im Frühmittelalter starke Rückgang bzw. der im Hochmittelalter bedeutsame Anstieg der Bevölkerung. Von diesen grundlegenden Zusammenhängen erfährt man im vorliegenden Buch allenfalls beiläufig.

Drittens weisen die Ausführungen von G.-H. oftmals schwere inhaltliche Mängel auf, wie anhand einiger weniger Beispiele erläutert sei.

So heißt es zur frühmittelalterlichen Christianisierung Englands: „Mehrere Diözesen der Bischöfe wurden zu Erzdiözesen gefasst, sie standen in enger Verbindung mit dem Bischof in Rom." (26) Tatsächlich wurden zwei der im frühmittelalterlichen England installierten Bischofssitze zu Metropolitansitzen (also romverbundenen Erzbischofssitzen) erhoben, welchen man jeweils einige umliegende Bischofssitze mit dem Ziel zuordnete, diese vor der Vereinnahmung durch Lokalkönige zu schützen. – Mit Blick auf die Christianisierung Irlands im Frühmittelalter zeigt sich G.-H. in puncto „Peregrinatio" ebenso kenntnislos wie in puncto „Buße und Beichte" (22f); im einen Fall unterschlägt er die drei grundlegenden Variationen der ‚religiösen Wanderschaft', im anderen kennt er die Zusammengehörigkeit von Bußredemption und -kommutation nicht. – Das Entstehen des christlichen Mönchtums erklärt er mittels Rekurs auf das buddhistische Mönchtum so, dass „historisch gesehen hinter sexualasketischen Lebensformen und der Verweigerung der Lebensweitergabe gesellschaftliche Marginalisierungen bestimmter Personen und Gruppen" stünden (83). Dagegen bleibt die Beziehung des spätantiken und frühmittelalterlichen christlichen Asketentums zum blutigen und unblutigen Lebensopfer unbeachtet. – Das Mühen um die Romverbundenheit als Grundkonstante mittelalterlichen Frömmigkeitslebens lässt er in seiner Relevanz durchgängig unerklärt. – Unter der Überschrift „Die großen Ordensgründer" folgt als erster Benedikt von Nursia, dem man bekanntlich eine Regel zuschreibt, der aber keinen Orden gründete. – Auch mit Blick auf die Fachsprache mangelt es an grundlegenden Kenntnissen: Während die Termini ‚clericus' und ‚monachus' noch im 9. Jh. weitgehend austauschbar waren und sich sowohl auf die Mitglieder eines Klosters als auch auf die Mitarbeiter des Bischofs beziehen konnten, heißt es bei G.-H.: „In manchen [frühmittelalterlichen] Gemeinschaften waren ungefähr 30 Prozent der Mönche Kleriker, in anderen ungefähr 60 Prozent." (94) – Schließlich sei auch die weitgehende Auslassung der Liturgie als Ausdrucksform mittelalterlichen Christenlebens kritisch erwähnt; die wenigen eingefügten Bemerkungen zur Sache vermögen nicht zu befriedigen. Beispiel: „Vor allem der Salbung des Kranken mit Pflanzenöl [sic] wurde heilende Wirkung zugesprochen." (19)

Viertens bündeln sich die aufgezeigten Defizite im inhaltlichen Ergebnis der gesamten Studie: Die christlich-gewaltsame Auslöschung einer ehedem naturwüchsigen und artenreichen religiösen Pluralität zugunsten des christlichen Ein-Gott-Glaubens sowie die Abwertung der Frau in Alltag und Kult werden beklagt, während das gleichzeitige neuartige christliche Engagement im Bereich von Nächstenliebe und Caritas bei G.-H. auf Anerkennung stößt. Hätte der Vf. freilich darüber reflektiert, ob es tatsächlich angemessen ist, vor-aufgeklärte oder vor-naturwissenschaftliche Kulturen anhand nach-aufgeklärter Kategorien zu bewerten, wäre sein Ergebnis unter zusätzlicher Konsultation von vorliegenden religions- und sozialgeschichtlichen Untersuchungen zum Leben im Früh- und Hochmittelalter vermutlich anders aus-

gefallen. Schließlich hätten ohne die aufgelisteten gravierenden Defizite auch die beiden Kap. zu Judentum und Islam sinnvoll einbezogen werden können, was in der vorliegenden Studie kaum der Fall ist. So konvergieren die Erläuterungen zu den drei Religionen zwischen 500 und 1200 darin, dass auch in puncto Judentum und Islam kaum sozialgeschichtliche Grundfakten zur Sprache kommen, stattdessen in Denkwelten eingeführt wird, deren Bezug zum Alltag im früh- und hochmittelalterlichen Europa meist nur erahnbar ist.

Essen Hubertus Lutterbach

Müller, Barbara: **Führung im Denken und Handeln Gregors des Großen**. – Tübingen: Mohr Siebeck 2009. (X) 476 S. (Studien und Texte zu Antike und Christentum, 57), kt € 84,00 ISBN: 978–3–16–149534–2

In ihrer überarbeiteten Habil.schrift beschäftigt sich Barbara Müller mit dem Thema Führung in Theorie und Praxis Gregors des Großen. Hinsichtlich der bisherigen G.-Forschung kritisiert sie das Bemühen, „ein um jeden Preis konsistentes Bild G.s zu zeichnen – als hätte sich G. in verschiedenen Kontexten und insbesondere zu verschiedenen Zeiten seines Lebens nicht verschieden äußern und verhalten können" (2). Diese erstrebte Konsistenz werde jedoch entweder durch Systematisierung und Kategorisierung der Strukturelemente von G.s Denken oder durch Konzentration auf Ausschnitte seines Werkes erzwungen.

Das systematische Vorgehen ablehnend, wählt M. dagegen den induktiven Weg der Untersuchung, um die Verbindung von Theorie und Praxis bei G. richtig herausarbeiten zu können und der möglicherweise voreingenommenen Systematisierung der Theologie G.s aus dem Weg zu gehen. Wenngleich dieser Forschungsansatz möglich ist, bleibt es doch grundsätzlich fraglich, ob es nicht doch möglich ist, die der Theologie G.s zugrunde liegenden Prinzipien aufzuzeigen, ohne dass sich dabei notwendigerweise ein um jeden Preis konsistentes Bild G.s aufdrängt bzw. ohne dass die Vielseitigkeit (und gelegentliche Widersprüchlichkeit) des Wirkens und Lehrens G.s verloren geht.

Das zweite Charakteristikum des Forschungsansatzes von M. stellt das chronologische Vorgehen dar: G.s „Werke werden entlang der lebensgeschichtlichen und äußeren Ereignisse gelesen" (6). Durch diese Untersuchungsmethode versucht die Autorin synchrone theoretische Ansichten und praktische Handlungen G.s zu verknüpfen bzw. die für das Thema ‚Führung' relevanten Aspekte aus dem Zusammenhang synchroner Werke und Taten zu erläutern. Dieser Zugang zu G. ist umso bemerkenswerter, als er in der bisherigen Forschung kaum angewendet wurde. Den Preis für dieses streng chronologische Vorgehen bezahlen leider die *Moralia in Iob*, weil ihre nicht hinlänglich zu bestimmende Entstehungsgeschichte dazu beitrug, dass dieses umfangreichste und fundamentale Werk G.s in M.s Arbeit verhältnismäßig wenig Beachtung findet. Andererseits ist zu den positiven Aspekten dieser Studie die Einbeziehung aller anderen (mit Gewissheit) authentischen Werke des Papstes zu zählen, darunter auch die *Dialoge*, die in der modernen G.-Forschung aus ganz verschiedenen Gründen häufig übergangen wurden.

Im ersten Teil des Buches (11–110) wird die Zeit vor der Papstwahl G.s in Augenschein genommen. Beim Aufspüren von Führungsideen in den zu dieser Zeit entstandenen Werken (der Hohelied-Kommentar und die *Moralia in Iob*) sollte man jedoch die gebotene Vorsicht walten lassen. In diesen frühen Werken betont G. häufig die Loslösung von der Diesseitsorientierung als Voraussetzung für die Verwirklichung der Orientierung auf das Jenseits. Hier ist seine weltflüchtige Spiritualität unübersehbar. Wenngleich M. mit Recht sagt, dass G.s monastisches Ideal kein weltabgewandtes sei (62), und ebenso richtig die Verkündigung als eine Aufgabe des Mystikers erkennt, bleibt es m. E. fraglich, ob in diesen Werken die Verkündigungsaufgabe und die Sorge für die Welt, die Mystikern obliegt, unbedingt mit Führungsideen zu verknüpfen sind (55: „Der Mystiker ist in der Perspektive G.s keine möglichst weltabgewandte Person, vielmehr kommt ihm eine aktive, ja sogar führende Rolle in der Kirche zu."). Zur Verdeutlichung des Verständnisses des Mystikers gemäß dem Hohelied-Kommentar zieht M. G.s Darstellung des Andreas aus der fünften Evangelien-Homilie heran (63f). Im Vergleich zum Hohelied-Kommentar ist in den viel später entstandenen Evangelien-Homilien die Konzeption der *vita mixta*, die eine Verbindung von *actio* und *contemplatio* darstellt, viel stärker entfaltet, sodass die Berechtigung der unmittelbaren argumentativen Verknüpfung dieser beiden Texte erklärungsbedürftig erscheint.

G.s Aufenthalt in Konstantinopel betrachtet M. sehr treffend als wichtig für sein Bischofsverständnis und im weiteren Sinne natürlich für sein Führungskonzept: „Gregor fand in Konstantinopel das ihn später kennzeichnende östlich anmutende Bischofsideal vorgelebt: Monastisch in Gesinnung und Lebensart, jedoch großkirchlich und damit auch kirchenpolitisch im Handeln." (109) Das oströmische (byzantinische) Modell der Harmonie zwischen Kirche und Staat bzw. die östliche staatsfreundliche Kirchlichkeit (109) prägte zusammen mit G.s römischem Patriotismus sein Verständnis des Aufgabenbereichs des Bischofs.

Mit der konkreten Umsetzung dieses Bischofsideals bei G. beschäftigt sich M. im weiteren Verlauf des Buches. In Teil II (111–203) untersucht sie die *Regula pastoralis*, die Evangelien-Homilien und das Briefregister (bis Februar 592). Aufgrund der detaillierten Analyse der Pastoralregel stellt sie fest, dass gemäß G.s Anforderungen an kirchliche Führungspersonen gerade die Mönchsbischöfe bzw. „Äbte mit gesamtkirchlichem Verantwortungsbereich" (144) als ideale Führer erscheinen. Die Richtigkeit dieser These lässt sich einfach durch das Interesse G.s erweisen, Mönche in kirchliche Ämter einzusetzen. Die Missstände in der Kirche, die G. bereits am Anfang seines Pontifikates zu beseitigen hatte, brachten den neugewählten Papst dazu, sich intensiv sowohl theoretisch als auch praktisch mit den Themen Führung und Verkündigung auseinanderzusetzen. Infolgedessen werden in den öffentlich gehaltenen Evangelien-Homilien häufig v. a. die kirchlichen Amtsträger angesprochen (155f). Wenngleich diese Predigten als Volkspredigten gelten, betrachtet M. sie daher hauptsächlich als Ermahnung an den Klerus (201). G.s Vorgehensweise in Sizilien zeigt, dass er es bei Personalfragen und der Kontrolle des Klerus nicht bei bloßen Ermahnungen beließ, sondern im Interesse der Kirchenordnung nicht vor der Ausübung seiner Führungsmacht zurückschreckte.

Die Autorin schildert G.s Führungsstil in dieser Zeit als vielschichtig. Einerseits erkennt man in G.s Werken den kontemplativ-monastisch lebenden Mönch, andererseits einen engagierten Kirchenführer. Zur Auflösung des Spannungsverhältnisses zwischen dem asketischen und dem kirchenpolitisch engagierten Mönch bzw. zwischen der *vita contemplativa* und der *vita activa* kommt es nach Meinung M.s wahrscheinlich in der Zeit zwischen März 592 und Oktober 594, die sie in Teil III (205–311) bearbeitet. Zu dieser Zeit gab der Papst das Ideal des rein kontemplativen Lebens auf, sei es wegen der vielfachen weltlichen Pflichten, sei es wegen der dem gefallenen Menschen angeborenen Unmöglichkeit der kontinuierlichen Kontemplation. Andererseits betrachtete G. die kontemplative und die aktive Lebensweise nicht mehr als antithetisch, sondern als komplementär. Diese neue, versöhnte Sichtweise G.s charakterisiert M. als die *vita circumspecta*: Die idealen Verkünder und Führer „sind [...] über und über mit Augen bedeckt, um die Welt in all ihrer Nuanciertheit mit der gebotenen Unterscheidungsgabe wahrnehmen zu können" (271).

In diesem Teil des Buches schildert die Autorin weiterhin, wie G. seine Funktion des Wächters – „des spirituellen Typus des Bischofs" (271) – bzw. das Ideal der *vita circumspecta* in seiner Machtausübung konkret umsetzte. Aufgrund der Analyse von G.s Führungstätigkeit stellt sie ein verstärktes Bemühen um die kirchliche Einheit bzw. um die Festigung der Kirche fest. Zu dieser Zeit suchte der Papst nach versöhnlichen neuen Lösungsmöglichkeiten im Streit über die Drei-Kapitel-Schismatiker. Auf der anderen Seite befasste er sich intensiv mit der Missionierung der Juden und der süditalienischen Bevölkerung, worüber Informationen im Briefregister vorhanden sind. Aus diesem missionsbezogenen Kontext heraus betrachtet M. sehr treffend die Dialoge, die ihrer Meinung nach als Missionsschrift gelesen werden können (307). Sie vermag hier zu zeigen, dass sich G.s missionarische Tätigkeit theoretisch in den Dialogen und in den Ezechiel-Homilien widerspiegelt.

In Kap. 12 (312–340), das eine verhältnismäßig große Zeitspanne (594–601) umfasst und gewissermaßen als Bindeglied zwischen Teil III und Teil IV dient, analysiert die Autorin G.s Hinwendung zu den westlichen Herrschern (u. a. die Angelsachsenmission), während sein Verhältnis zum Osten sowohl auf der kirchlichen als auch auf der politischen Ebene von zahlreichen Spannungen gekennzeichnet war. Diese neue Beziehung zum Westen und zum Osten stellt M. überzeugend dar, ohne sie auseinander abzuleiten. Die politischen Spannungen mit dem Osten bedingten die verschiedenen Strategien des Krieges gegen die Langobarden, die Konstantinopel und G. verfolgten. G.s (gezwungenermaßen) friedfertige Politik gegenüber den Langobarden stieß auf das Unverständnis des Kaisers und des ravennatischen Exarchen. Diesem Trend der Verschlechterung des Verhältnisses zum Osten folgten auch die bereits gestörten kirchlichen Beziehungen (vgl. 295f). M. schildert dies v. a. anhand des Titelstreits zwischen G. und Johannes dem Faster, der keinesfalls nur theologische, sondern hauptsächlich kirchenpolitische Implikationen hatte (324–329).

Die Beziehungen zum Osten verbesserten sich auch nicht in der Spätzeit von G.s Pontifikat, die M. in Teil IV analysiert (341–415). Als theoretische Grundlage zu dieser Zeit zieht die Autorin neben dem Briefregister den *Libellus responsionum* heran, den sie mit gutem Grund für ein authentisches Werk G.s hält (abgesehen von der fünften Antwort), wenngleich die in Bedas Kirchengeschichte präsentierte literarische Form der ursprünglichen sehr wahrscheinlich nicht entspricht (341–345). Anhand dieses Werkes und der Briefkorrespondenz charakterisiert M. G.s vorsichtigen und bedächtigen Umgang mit den Problemen, mit denen Augustins Mission in Britannien konfrontiert war (z. B. die ungenügende Unterstützung des Herrschers und die Frage der Bußpraxis). Interessanterweise bemerkt die Autorin in dieser Periode G.s intensivere Beschäftigung mit den Bedürfnissen der Untergebenen sowie seinen milderen Umgang in persönlichen und kirchlichen Konflikten, den sie u. a. am Beispiel des Streits mit den Bilderverehrern in Marseille schildert.

Zusammenfassend kann M.s Buch als eine sehr gelungene und gut ausgearbeitete Studie betrachtet werden. Die Autorin versucht, die in der G.-Forschung oft vorhandene Dichotomie zwischen Theorie und Praxis zu vermeiden. Sie arbeitet in ihrer Untersuchung chronologisch, um „die Einseitigkeit, die zahlreiche Gregor-Studien kennzeichnet" (417), zu umgehen. Indem sie die bisherige G.-Forschung als von einem systematisch-deduktiven Vorgehen bestimmt charakte-

risiert, beabsichtigt sie, „den Fokus vom Forscher mit seinem nicht selten mystifizierenden Zugang zu Gregor ‚dem Gutem' abzuwenden und stattdessen Gregors Schriften und der möglichst ungeschönten historischen Situation zuzuwenden. Gregor soll damit nicht demontiert, sondern in einem realistischeren Licht gewürdigt werden." (417) Dieser Forschungsansatz ist sehr zu begrüßen und M. wird in ihrer Studie ihrem Vorhaben gerecht, wenngleich einige ihrer Thesen diskussionsbedürftig sind (u.a. die Erläuterung zu den Gründen für die Weihe des Klosters an den Apostel Andreas).

Die chronologische Herangehensweise ermöglicht es M., eine Entwicklung im Denken G.s zu konstatieren. Die Autorin merkt dabei zu Recht an, dass sich G. über die Jahre „vom zerrissenen Mönch zum Jenseits orientierten versöhnten Friedenspolitiker" (424) bewegte. Unter den positiven Aspekten der vorliegenden Studie soll besonders hervorgehoben werden, dass sich die Autorin nicht nur auf die Pastoralarbeit oder das Primatsverständnis des Papstes konzentriert, sondern das ganze Spektrum der Führungsideen bzw. der Führungsmodalitäten einbezieht. Dabei stellt M. die Entwicklungsprozesse in fast allen Aspekten der Theologie G.s dar: Ekklesiologie, Pastoraltheologie, Welt- und Missionsverständnis usw. Darüber hinaus findet die Autorin hinsichtlich G.s Führungsideen und Führungstätigkeit sowohl Konsistenz und Entwicklung als auch situationsbedingte Flexibilität und Inkonsistenz (426). Diese Ergebnisse rechtfertigen das chronologische Verfahren in der Studie und werden in der künftigen G.-Forschung gewiss aufgegriffen und weiter diskutiert werden.

Belgrad Rade Kisić

Mierau, Heike Johanna: **Kaiser und Papst im Mittelalter**. – Köln: Böhlau 2010. 328 S., geb. € 24,90 ISBN: 978–3–412–20551–5

Papstgeschichten und Kaisergeschichten gibt es viele. Das vorliegende Buch zeichnet sich v.a. dadurch aus, dass es Struktur, Entwicklung und symbolische Repräsentation der Bipolarität von kaiserlicher und päpstlicher Gewalt von der Spätantike bis ins Spätmittelalter darstellt und analysiert. Dementsprechend gliedert es sich in zwei Teile: Der erste Teil widmet sich in chronologischer Folge den wesentlichen Entwicklungsstufen des bipolaren Mit- und Gegeneinanders. Der zweite Teil analysiert das Wechselverhältnis zwischen Päpsten und Kaisern systematisch an zentralen Diskussionspunkten. Die Hauptthese des Buches wird gleich zu Beginn formuliert: „Die Bipolarität der kaiserlichen und päpstlichen Gewalt lässt sich entgegen den bisherigen Einschätzungen als vormoderne Aufteilung von sich bewusst gegenseitig beschränkenden *regimina* zur Herstellung gesellschaftlicher Ordnung innerhalb der Christenheit begreifen und kann auf diese Weise als Teil der Entstehungsgeschichte moderner Staatlichkeit gewertet werden." (7) Es gelingt der Autorin hervorragend, dem Leser die Einsicht zu vermitteln, dass „Weltgeschichte" im Mittelalter als Geschichte der Päpste und Kaiser verstanden wurde, wobei beide „als wesentliche Regulatoren in einem die *christianitas* umgreifenden, auf das Seelenheil zielenden Rückversicherungssystem" (255) agierten.

Der erste Teil setzt mit dem Verhältnis von Kaiser Konstantin und Papst Silvester (314–335) ein. Souverän zeichnet M. die Grundlinien der kaiserlichen Religionspolitik nach, die „nicht auf eine Reduzierung im Sinne des Monotheismus aus" (15) gewesen sei. Konstantin habe sich aber als Nachfolger Christi verstanden. Seine Einberufung des Konzils von Nicäa wurde im Mittelalter zu einer Erblast, zeigte dies doch die starke Stellung des Herrschers (ebd., 17–19). Interessant sind die späteren Schritte der Traditionsbildung, nach welcher die Päpste und Kaiser am Beispiel von Konstantin und Silvester lernen konnten, eine Ausgewogenheit der Interessen anzustreben (22). Dabei geht M. auf die zentralen Quellen wie *Actus Silvestri*, *Liber pontificalis* und die *Konstantinische Schenkung*, die erst ab dem 15. Jh. von Bedeutung war (24), ein. Schön ist die Einbindung der berühmten, im 13. Jh. entstandenen Fresken der Silvesterlegende in der Kirche St. Quattro Coronati in Rom, die dem Trierer Reichskloster Maximin gehörte (vgl. 25).

Bis ins 8. Jh. hinein war das bipolare Ordnungssystem durch eine ehrfürchtige Haltung der Päpste gegenüber den Kaisern geprägt, solange diese nicht in Lehrfragen die römischen Ansichten provokativ kritisierten. Da der oströmische Kaiser aber immer weniger zum Schutz der römischen Kirche vor äußeren Bedrohungen beitrug, brach der Papst mit ihm und bestimmte in einem selbstbewussten Krönungsakt im Jahr 800 den Franken Karl den Großen zum neuen Kaiser. Dieser Bruch wurde mit der Idee der *translatio imperii* legalisiert (42). In den nächsten Kap.n (es gibt leider keine Nummerierung) folgt eine Beschreibung des Wechselverhältnisses unter den Karolingern, den Ottonen, den Saliern und den Staufern. Dabei wird auch der Investiturstreit in seiner Bedeutung für die Bipolarität erörtert. Betont wird, dass der Gang nach Canossa erst in der Neuzeit zur Entzweiung der Einheit in der Christenheit stilisiert worden sei (73). Das Verbot der Bischofsinvestitur habe keinen säkularen Herrscher hervorgebracht.

Doppelwahlen konnten sowohl auf päpstlicher wie auf kaiserlicher Seite zur Destabilisierung der Verhältnisse beitragen. So führte z.B. die Doppelwahl von 1314 zu einem Machtkampf zwischen Ludwig dem Bayern und dem Habsburger Friedrich dem Schönen sowie zum Zerwürfnis zwischen Ludwig und Papst Johannes XXII. (1316–1334). Die Gewinner des Streites zwischen König und Papst waren letztlich die Kurfürsten, die ihre Bedeutung bei einem Treffen 1338 in Oberlahnstein zementierten (125).

Im Laufe des 14. Jh.s erweiterte sich das bipolare System: Auf weltlicher Seite wurden die Kurfürsten wichtiger, auf kirchlicher die Kardinäle. So konnte das Papstschisma nach der Doppelwahl von 1378 letztlich erst im Zusammenspiel von Konzil (Konstanz, 1414–1418) und König (Sigismund) beseitigt werden. Das bipolare System hatte unter dem moralischen Niedergang der Renaissance-Päpste am Ende des 15. Jh.s sehr gelitten. Nach M. liegt hier eine Ursache dafür, dass sich die Vorstellungen von der Verfassung des Reiches im Gefolge der Reformation grundsätzlich veränderten. So kam es in den protestantischen Gebieten zur Trennung von Reich und Papstkirche.

Der systematische Teil behandelt zuerst die Rechtsgrundlagen. Die Verfassung des *Imperium Romanum* beruhte auf dem römischen Recht und wurde im Laufe der Zeit ergänzt durch neue Kaisergesetze, Synodalbeschlüsse sowie päpstliche Dekrete (163). In der Spätantike wurde die Kirche in das rechtliche Gebäude des Reiches einbezogen, was beide Teile miteinander verschweißt hat (165). Unter Karl dem Großen wurden die römischen Rechtsgrundlagen aktiv neu belebt. Gleichzeitig wurden Kirchenrechtssammlungen vereinheitlicht. Die Rechtsvermischungen in der Ottonen- und Salierzeit sollten die Bipolarität in gelebte Wirklichkeit umsetzen. Das führte jedoch nicht dazu, dass das eigene Recht jeweils verwässert worden wäre. Beide Rechte sollten eingehalten, Wichtiges im Konsens entschieden werden (vgl. 171f). Ausführlich wird das Rechtsproblem der „Konstantinischen Schenkung" thematisiert, die nach dem Konstanzer Konzil als Fälschung erkannt wurde (175f).

Ein weiterer Aspekt ist die Zwei-Gewalten-Lehre in der politischen Theorie (177–189). Ausgehend vom bipolaren Konzept des Gelasius werden die wichtigsten theoretischen Entwürfe bis ins 16. Jh. nachgezeichnet. Schließlich fokussiert M. zuerst die Vorstellungen von päpstlicher Hierokratie, bevor sie auf der Gegenseite die Konzeptionen einer selbstbewussten kaiserlichen Weltlenkung vorstellt. Dadurch werden beide theoretischen Pendelschläge buchstäblich ausgelotet. Es wird deutlich, dass alle Schwerpunktsetzungen auf der einen wie der anderen Seite das Grundkonzept der Bipolarität voraussetzten.

Schließlich behandelt M. die Symbolik der Bipolarität sowie die Symbole, die jeweils nur von Papst und Kaiser verwendet wurden. Interessant ist der Hinweis, dass das häufig verwendete Gleichnis von Sonne (Papst) und Mond (Kaiser) für die beiden Gewalten keineswegs nur in eine Richtung ausdeutbar war. Dante war z.B. überzeugt, dass der Mond seinen eigenen Beweger habe und nicht von der Sonne abhänge (210). Ausführlich werden reziproke Aneignungen von Kaiserkrone und Papsttiara, Papst- und Kaisermantel und anderer Symbole vorgestellt sowie symbolische Umgangsformen und Rituale, die im bipolaren Konzept entstanden waren.

Interessant, aber etwas zu knapp fällt die Beschreibung der Handlungssphären bipolarer Lenkung aus. Wichtig ist die Feststellung: Als zu Beginn des 10. Jh.s die beiden potentiellen Universalgewalten, Kaisertum und Papsttum, zu Kleinherrschaften verkümmert waren, trugen sie dennoch die aus dem Erbe erwachsenen Aufgaben in sich, die sich wider alle Realitäten auf den *totus mundus* bezogen (235). Dies macht den konzeptionellen Bezugsrahmen im Kontrast zu den realen politischen Verhältnissen deutlich. So musste der „Weltherrscher" z.B. die Eigenständigkeit der Königreiche in Frankreich und auf der iberischen Halbinsel faktisch anerkennen. Es gab Grenzen der Geltung. „Die theoretisch formulierte Lenkung stand einer Realität gegenüber, in der persönliche, rechtliche und geographische Nähe große Bedeutung hatten." (247) Hier wünschte man sich weitere Informationen über die Entstehung des französischen Königtums und seiner Vorstellung von König und Reich.

Das letzte Kap. „Die Einheit der westlichen Christenheit unter Kaiser und Papst" (249–263) fasst die wichtigsten Ergebnisse der Studie nochmals zusammen und führt sie argumentativ der Ausgangsthese zu: Das bipolare System war eine Art Notfallkontrollsystem gegenseitiger Machtbeschränkung. Beide blieben dem Urteil Gottes unterworfen. Die Gewaltenteilung verhinderte so „ein übersteigertes Kaisergebaren totalitärer Herrschaftsvergötterung ebenso wie einen papalistischen Christentumsstaat" (262).

Das vorliegende Buch ist sehr gut geschrieben und auch als Einführung für Studierende bestens geeignet. Eine gute Ergänzung wäre ein Begleitbuch mit den besprochenen Quellentexten. 17 Abbildungen tragen zur Veranschaulichung bei und unterstreichen den didaktischen Wert der Studie. Besonders beeindruckend ist der disziplinierte systematische Zugang zu einer sehr komplexen Geschichte mit permanenter Konzentration auf das Wesentliche.

Würzburg Nicole Priesching

In wilder zügelloser Jagd nach Neuem. 100 Jahre Modernismus und Antimodernismus in der katholischen Kirche, hg. v. Hubert Wolf / Judith Schepers. – Paderborn: Schöningh 2009. 705 S. (Römische Inquisition und Indexkongregation, 12), geb. € 88,00 ISBN: 978–3–506–76511–6

Als „Modernismus" bezeichnet man eine zeitlich schwer abzugrenzende kirchliche Strömung, deren Vertreter um einen Ausgleich zwischen den Erkenntnissen der modernen Wissenschaft und Kultur auf

der einen Seite sowie der Theologie auf der anderen bemüht waren. Wie in der protestantischen Universitätstheologie um 1900 sollten historisch-kritische Methoden auf die Bibel und die Dogmengeschichte angewandt werden, um damit eine scholastische Erstarrung zu vermeiden. Unter Papst Pius X. (1903–1914) kam es zu lehramtlichen Gegenmaßnahmen, von denen v.a. Theologen in Italien, Deutschland, Frankreich und England betroffen waren („Antimodernismus"). Namentlich im Dekret *Lamentabili* und in der Enzyklika *Pascendi* wurden im Jahr 1907 vermeintliche Irrtümer in der Bibelwissenschaft, in der Philosophie, in der Ekklesiologie und in der Dogmengeschichte namhaft gemacht. Zwar war mit dem Tod des Papstes der Höhepunkt der „Ketzerjagd" bereits erreicht, doch blieb der von ihm eingeführte Antimodernisteneid bis 1967 für alle Kleriker verpflichtend.

Der vom Münsteraner Kirchenhistoriker Hubert Wolf, dem Leiter des DFG-Langzeitprojektes „Römische Inquisition und Indexkongregation" am Seminar für Mittlere und Neuere Kirchengeschichte der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Münster, und der Projektmitarbeiterin Judith Schepers hg. Bd. sammelt Vorträge, die Ende Oktober 2006 im Rahmen einer Tagung in der Villa Vigoni am Comer See gehalten wurden. Er steht auch im Zusammenhang mit dem 100. Jahrestag der beiden genannten päpstlichen Dokumente. Bemerkenswert ist die Internationalität des Unternehmens, für das sowohl renommierte Fachvertreter, die durch einschlägige Publikationen ausgewiesen sind, als auch Nachwuchskräfte aus dem Umfeld des Münsteraner Langzeitprojektes gewonnen werden konnten. Der Verbreitung des Bd.es über den deutschen Sprachraum hinaus dienen Zusammenfassungen in deutscher, italienischer und englischer Sprache.

Unter den behandelten Italienern dürfte der Kirchenhistoriker Ernesto Buonaiuti der einflussreichste gewesen sein (Artikel von Fabrizio Chiappetti, Bologna, 105–116). Mit Louis Duchesne (Bernard Joassart, Brüssel, 151–171), Marie-Joseph Lagrange (Bernard Montagnes, Rom, 171–186), Henri Bremond (Francois Trémolières, Paris, 187–200) und Alfred Loisy (Claus Arnold, Frankfurt a.M., 261–270) werden vier bekanntere französische Theologen thematisiert. Daneben werden spanische, englische und deutsche Beschuldigte behandelt (239–260.271–336). Einen Sonderfall stellt der sog. Amerikanismus dar, eine liberale Strömung im amerikanischen Katholizismus, die schon 1895 von Leo XIII. verurteilt worden war (Gerald P. Fogarty, Charlottesville/Virginia, und Sabine Schratz, Münster, 213–238).

Ein erster Schwerpunkt wird damit auf die angeklagten Autoren und die zugehörigen lokalen Kontexte gelegt, ein zweiter dagegen auf die römische Seite mit ihren spezifischen Untersuchungsmethoden. Hervorzuheben ist hier der kenntnisreiche prosopographische Überblick über die Verantwortlichen in Indexkongregation und Heiligem Offizium von Herman H. Schwedt (Limburg, 369–376; zu fragen ist, wieso gerade hier die Zusammenfassung fehlt. Warum ist der Aufsatz in italienischer Sprache verfasst?). Schwedt war von Anfang an entscheidend an dem Projekt „Römische Inquisition und Indexkongregation" beteiligt. Der vorliegende Überblick basiert auf der von ihm erstellten und von Hubert Wolf hg. *Prosopographie von römischer Inquisition und Indexkongregation 1814–1917* (2 Bd.e, 2005). An diesem Beispiel wird deutlich, dass die meisten der hier zusammengestellten Beiträge auf langjährigen Forschungen beruhen. Umberto Benigni, einer antimodernistischen Schlüsselfigur unter Pius X., widmet sich Klaus Unterburger (Münster, 377–406), während Albert Cecilio A. Flores das Wirken Merry del Vals untersucht, der unter diesem Papst Kardinalstaatssekretär war (Manila, 473–489).

Hilfreich ist die einleitende Vorstellung der vatikanischen Archivbestände zum Thema (Alejandro Mario Diguez, Rom, 13–31), nützlich und spannend zu lesen die Dokumentation der römischen Zensurverfahren gegen deutschsprachige Publikationen aus dem Zeitraum 1893–1922, die den Artikeln als Anhang beigegeben ist (527–685). Dabei überrascht, dass sich unter den genannten Autoren auch zahlreiche allgemein als loyal oder gar konservativ geltende kirchliche Persönlichkeiten finden und selbst apologetische Versuche nicht unbehelligt blieben. Bisweilen überraschen die Begründungen für das Verbot von bestimmten Schriften. Der Vortrag des Kirchenhistorikers Sebastian Merkle „Die katholische Beurteilung des Aufklärungszeitalters" (1909) wurde abgelehnt, weil es nach dem Verbot der Werke Hermann Schells „nicht opportun" sei, sich offen mit aufklärerischen Ideen auseinanderzusetzen. Auch schöngeistige und allgemein weltanschauliche Schriften gerieten ins Visier der Zensoren.

Insgesamt hätte man dem Bd. ein gründlicheres Lektorat gewünscht (im Index heißt es z.B. Valedesi statt Valdesi, im Personenregister Trémolière statt Trémolières). Die Übersetzungen in den Abstracts sind bisweilen etwas holprig. Warum muss ein Tagungsbd. solch einen fast reißerischen Titel tragen? Im Klappentext, der im Internet ständig zitiert wird, heißt es, Pius X. habe zu einem „Rundumschlag" gegen die Moderne ausgeholt; „Bücher über Bücher" seien verurteilt worden; Theologen hätten „abschwören" und „unerschütterliche Unterordnung geloben" müssen. Hat ein seriöser Verlag das nötig?

Der breit angelegte Bd. behandelt wichtige Dimensionen einer Entwicklung, durch welche die katholische Theologie massiv erschüttert wurde und deren Folgen noch bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil nachwirken sollten. Die vorgestellten Ergebnisse zeigen mustergültig, wie wichtig die internationale Vernetzung bei der Aufarbeitung universaler kirchlicher Phänomene ist.

Brixen Jörg Ernesti

Frisch, Hermann-Josef: **Aufbruch oder Betriebsunfall?** Das II. Vatikanische Konzil und seine Folgen. – Ostfildern: Patmos 2010. 144 S., kt € 14, 90 ISBN: 978–3–491–72565–2

Kolfhaus, Florian: **Pastorale Verkündigung – Grundmotiv des Zweiten Vatikanischen Konzils**. Untersuchungen zu „Unitatis Redintegratio", „Dignitatis Humanae" und „Nostra Aetate". – Münster: Lit 2010. 256 S. (Theologia mundi ex urbe. Römische Studien/Roman Studies, 2), geb. € 39,90 ISBN: 978–3–643–10628–5

Nahezu ein halbes Jahrhundert nach dem Beginn des Zweiten Vatikanischen Konzils tritt die publizistische Auseinandersetzung über das Konzil in eine neue Phase, die anhand der beiden kleinen Veröffentlichungen von Frisch und Kolfhaus illustriert werden kann.

Der Kölner Priester Hermann Josef Frisch liefert eine didaktisch hervorragend gegliederte, mit Tabellen, Grafiken und Übersichten aufbereitete, sehr sorgfältig gearbeitete Einführung in das Konzil und seine Dokumente über Liturgie, Kirche (*Lumen gentium* und *Gaudium et spes*), Offenbarung, Religionsfreiheit, Religionen und Ökumene.

Der Vf. richtet sich dabei sachbuchartig an den theologischen Laien, der im Kap. über das Konzil (10–19) den Begriff des Konzils vom Jerusalemer Apostelkonzil an erklärt bekommt. Auch die übrigen Kap. betten die Informationen über das Konzil jeweils in erläuternde Schilderungen der Problemgeschichte etwa des Kirchenbegriffes oder des Priester- und Liturgieverständnisses ein. Das Strukturprinzip dieser knappen Erläuterungen ist der Kontrast zwischen dem Liturgie-, Kirchen- und Offenbarungsdenken vor dem Konzil und dem konziliaren Selbstverständnis der Kirche. Die vorkonziliare Situation wird mit den Stichworten von liturgischem Stillstand (25), Papst-dominierter Hierarchie (47), kultischer Fixierung (59), ekklesialer Esoterik (70) und Rückkehrökumene skizziert. Dem steht das Programm einer Kirche gegenüber, die die Zeichen der Zeit erkennt, die ihre Riten als Ausdruck des verbindenden Glaubens kultiviert, die Menschen auf allen Ebenen zur Beteiligung aufruft und die schließlich aus ihrer Teilhabe am Leben aller Menschen von innen her deren Einheit in der Hinorientierung auf Jesus Christus geschichtlich aufleuchten lässt.

Eine solche Information über das Konzil ist für weite Kreise von Katholiken deshalb nötig, weil vielen Gläubigen aus der Praxis ihrer jeweiligen Gemeinden und Diözesen die Programmatik des Konzils mittlerweile unbekannt ist. Die Titelfrage des Buches knüpft scheinbar an diese Problemanzeige an. Sie findet jedoch in dem Buch keine argumentierende Behandlung. Der Autor optiert vielmehr für die Deutung des Konzils als „Aufbruch", ohne die Betriebsunfall-These ernsthaft zu erwägen. Es wäre zu viel verlangt, vom Autor auch noch Perspektiven und ermutigende Signale des Aufbruches zu erwarten oder eine Anzeige, in welche Richtung die Entwicklung der konziliaren Impulse weitergehen kann. Dem Bedürfnis vieler Gläubiger aber würde genau eine solche prospektive Aufnahme des Konzils sehr entsprechen. Sie wäre ein Beitrag gegen eine romantisierende Vergangenheitsverhaftung, die mittlerweile auch die Freunde des Konzils befallen kann. Mehrfach betont der Vf. die pastorale „Grundhaltung" des Konzils. Diese nicht weiter erläuterte Einschätzung bildet in einer weiteren Veröffentlichung zum Konzil den Ausgangspunkt einer Relativierung der Geltung von dessen Aussagen.

Florian Kolfhaus will mit seiner theologischen Diss. auf einer ungewöhnlich schmalen und sehr lückenhaften Basis an Sekundärliteratur sowie anhand einer nicht begründeten Auswahl von drei Konzilsdokumenten (2) die Frage nach der dogmatischen Geltung der Konzilsbeschlüsse des Zweiten Vatikanischen Konzils klären, indem er jeweils fragt, welche *Intentionen* hinsichtlich der *Objekte* und *Adressaten* bei den Konzilsvätern in den Dokumenten selbst und im Prozess ihrer Entstehung als leitend erkennbar sind. Dem so entwickelten Bild wird ein rechtsförmiger Purismus der Verbindlichkeitsgrade entgegengestellt (23–34): Nur Katholiken gegenüber spreche die Kirche in Ausübung des *munus docendi*, das mit einem *„munus determinandi"* identifiziert wird, welches von einer *„pouvoir déclaratif"* getragen sei (215f). Mit einer derart dezisionistischen Sicht kirchlichen Lehrens kann der Autor kein Verständnis für die Bedeutung der kirchlichen Überzeugung von der prinzipiellen Wahrheitsfähigkeit aller Menschen entwickeln. Er bietet eine konservative Variante von postmodernem Relativismus: Katholische Glaubenslehren gelten nur für Katholiken, für die aber umso entschiedener.

Konsequenterweise wird Thomas v. Aquin mit seiner Überzeugung, es gebe ein theologisches Lehramt, also eines, das auf Wahrheitserkenntnis beruht, zurückgewiesen. Dafür reicht dem Vf. der Verweis auf eine nicht weiter begründete heutige Praxis: „Heute wird unter *magisterium* ausschließlich das Lehramt der Bischöfe und des Papstes verstanden." (211) Dementsprechend wird auf zehn Seiten Walter Kaspers Begriff „theologischer Verbindlichkeit" zurückgewiesen (111–121). Für die kirchliche Kommunikationsrichtung *ad extra* schlägt der Vf. den Begriff vom *„munus annuntiandi"* vor. Für alle auf die Lebenspraxis zielenden Texte empfiehlt er, von Ausübungen des *munus praedicandi* (217; 227f) zu sprechen: „Es geht eben nicht um die Klärung doktrinärer Fragen, sondern um die Darstellung katholischer Prinzipien […]." (81) Grundlegend für das Werk ist die Trennung von Vernunft und Autorität, Glaube und Praxis, Welt und Kirche, Volk und Amtsträgern, Doktrin und Verkündigung.

Die Art, wie K. dogmatisches Lehren über die Kirche nach Art der Verfügung einer Vereinssatzung missversteht, läuft auf eine schroffe Trennung zwischen dem Innen und Außen der Kirche hinaus, die die Ekklesiologie von *Lumen gentium* verfehlt. Das Konzil ließ sich durch das Gleichnis vom Sauerteig inspirieren. Der Vf. dagegen zielt mehr auf eine amtskirchliche Esoterik. Das Buch steht damit im diametralen Gegensatz zu den Gehalten, die Hermann-Josef Frisch als Leitintentionen des Konzils versteht. K. deutet sein Werk als Beitrag zum Gespräch mit Sedisvakantisten (26). Die Lebenswelt zeitgenössischer Katholiken spielt für ihn keine erkennbare Rolle, schon gar nicht die Lebenswelt aller Menschen, denen das Zweite Vatikanische Konzil den christlichen Glauben als die Wahrheit eines jeden Menschenlebens anbieten wollte. So aber kann der Vf. die Kommunikationsabsicht des Konzils gerade nicht würdigen. Beiträge im fünfbändigen, von Peter Hünermann hg. Konzilskommentar, von dem der Vf. in seinem Literaturverzeichnis aus dem Jahre 2010 behauptet, die Bd.e 4 (erschienen 2005) und 5 (erschienen 2006) seien „noch nicht veröffentlicht", werden ignoriert. Der Name eines bekannten Theologen der Konzilszeit wird im gesamten Buch falsch geschrieben. Die angehängte Bibliographie ist lückenhaft und hinsichtlich der in den Fußnoten zitierten Werke teilweise fehlerhaft in den Angaben.

Duisburg-Essen Ralf Miggelbrink

Philosophie

Enzyklopädie Philosophie, hg. v. Hans Jörg Sandkühler unter Mitarbeit von Dagmar Borchers, Arnim Regenbogen, Volker Schürmann und Pirmin Stekeler-Weithofer. – Hamburg: Felix Meiner 2010. 3 Bd.e, 3209 S. inkl. CD-ROM, geb. € 348,00 ISBN: 978–3–7873–1999–2

Gewöhnlich heißt es, wenn eine Disziplin in eine Phase der Erschöpfung eintrete, sammle sie den Status quo des Erreichten in Lexika und Enzyklopädien. Trifft dies zu, dann gönnt sich die deutschsprachige Philosophie fürs Nächste eine ordentliche Atempause. Denn nahezu zeitgleich erschienen drei philosophische Wörterbuch-Klassiker in buchstäblich radikal überarbeiteten Neuauflagen: Schon seit Jahren angekündigt, liegt nunmehr das *Handbuch der philosophischen Grundbegriffe* in deutlich erweiterter Form als *Neues Handbuch der philosophischen Grundbegriffe* vor.[1] Ohne lange Annoncierung erschien – verblüffenderweise im gleichen Verlag – der seit Jahrzehnten von Jesuiten-Philosophen verantwortete „Brugger" in Neuaufl. als von Walter Brugger und Harald Schöndorf hg. *Philosophisches Wörterbuch.*[2] Und als dritte im Bunde kam – ebenso kurzfristig angekündigt – zehn Jahre nach der Erstaufl. auch die von Hans Jörg Sandkühler hg. *Enzyklopädie Philosophie* neu heraus. Um sie allein geht es nachfolgend.

Auch in diesem Fall ist das ursprüngliche zweibändige Werk auf drei Bd.e angewachsen. 266 Lemmata sind neu hinzugekommen, weniger als 20 sind weggefallen (so etwa *Christologie, philosophische, Dialog* oder *Ökologie*), einige wurden umstrukturiert (so etwa *Philosophie)* oder in Gegenbegriffe integriert (z. B. *Transzendenz* in *Immanenz*). Klar, dass sich ein solches Opus nicht linear besprechen lässt. Ich suche deshalb einige Artikel aus, deren theologische Relevanz auf der Hand liegt.

Den Artikel *Absolute, das* (Bd. 1, 13–17) hat der Idealismus-Spezialist *Wilhelm G. Jacobs* verfasst. Nach einer wortgeschichtlichen Skizze und dem Hinweis, dass Nikolaus von Kues die substantivierte Form von „absolutus" als Gottesbezeichnung in die philosophische Fachsprache eingeführt habe, entfaltet der Artikel die gänzlich in den Bereich der Kantischen Philosophie und des Idealismus gehörende Begriffs- und Problemgeschichte des Absoluten. Obwohl Kant selbst den Term A. nicht verwendet, ist sein „[…] Begriff des Unbedingten der Ausgangspunkt für den Begriff des A. geworden […], wie er im Deutschen Idealismus gedacht wurde" (15). Von Kant her lässt sich die Gottesidee qua Totalität aller möglichen Bedingungen denken und so mit dem A. identifizieren. Eben diese Denkbewegung haben die Nachkantianer in je ihrer Weise ausgefaltet: Hegel im Licht des Systembegriffs als „[…] jede Beschränkung aufhebende Negation" (ebd.), Fichte gemäß der Logik des transzendentalen Bildbegriffs, für den alles, was nicht das A. ist, nur dessen Erscheinung sein kann, Schelling unter der Prärogative des Freiheitsbegriffs, die ihn „[…] den Gedanken des A. auf den des persönlichen Gottes hin" (ebd.) überschreiten lässt, weil nur dadurch so etwas wie menschliche Freiheit denkbar werde. Alle diese Theorien des Absoluten, die aus einer intimen Verschränkung von Epistemologie und Gottesgedanken hervorgehen, kollidieren allerdings mehr oder weniger (und meist mehr) mit dem christlich-theistischen Gottesbegriff. Letztendlich wurzelt der Gedanke des A. in den Problemen der theoretischen und praktischen Philosophie Kants, die auch bereits jene bei Schelling zur Geltung kommenden Motive einer Selbstüberwindung des Idealismus in Gestalt seiner Selbstvollendung implizieren. Jacobs' Auswahlbibliographie repräsentiert den *state of art* in Sachen „A".

Aus theol. Perspektive zieht natürlich der Artikel *Analogia entis* besonderes Interesse auf sich (Bd. 1, 66–69), er stammt von *Detlev Pätzold.* Einleitend erinnert der Autor daran, dass der Terminus erst neuscholastisch durch E. Przywara in Umlauf kam, und skizziert dann problem- und begriffsgeschichtlich die alles andere als lineare Entfaltung des leitenden Gedankens von Albertus Magnus über Thomas v. Aquin und Duns Scotus bis Meister Eckhart. Dem folgt ein Blick auf die (ansonsten häufig übersehene) Nachgeschichte des Lehrstücks in den frühmodernen Rehabilitierungen der Metaphysik eines Descartes und eines Spinoza, um zu Przywaras Kombination philosophiehistorischer Analysen mit genuin metaphysischer Spekulation zurückzukehren, die zeitgeschichtlich prominenteste Stimmen der Theologie (wie Karl Barth, Paul Tillich und Wolfhart Pannenberg) in Bann schlug, die andererseits de facto nur Spezialisten im Kern zugänglich war und ist. Unbeschadet dieser Geschlossenheit rührt ein großes Defizit dieses Beitrags daher, dass er mit keinem Wort darauf eingeht, dass die *Analogia entis*-Thematik von ihren aristotelischen Anfängen her und auch bei den Scholastikern – zumal dem Aquinaten – eine ontosemantische Dimension mit sich führt, die sie in eine nachgerade urwüchsige Beziehung zu Einsichten des späten Wittgenstein führt. Die seit Anfang der 1980er Jahre erschienenen Monografien zu dieser Thematik sind dem Vf. offenkundig entgangen.

Den Artikel *Atheismus* (Bd. 1, 169–172) verantwortet der einschlägig ausgewiesene Spezialist *Winfried Schröder.* Sehr instruktiv werden zunächst begriffsgeschichtlich gängige Vorurteile entzaubert: Zieht man die Bezeichnung von religiösen Nonkonformisten als „Atheisten" ab, lassen sich erst ab Mitte des 17. Jh.s atheistische Texte nachweisen, ab Mitte des 18. Jh.s einschlägige philosophische Positionierungen. Sie alle entwachsen einem (natur-)wissenschaftlichen Hintergrund, den die prominenten Atheismen eines Feuerbach, Marx, Nietzsche und Freud nicht beanspruchen – sie stützen sich alle auf spekulative Argumente. Gegenwärtige philosophische Diskussionen um den A. wählen den Weg genetischer bzw. naturalistischer Entzauberung oder tendieren dahin, unter Inanspruchnahme eines Präsumptionsarguments auf die epistemische Asymmetrie zwischen Behauptung und Bestreitung der Existenz Gottes abzuheben: dass also der Theist wegen der von ihm erhobenen gehaltvollen Behauptung die Beweislast zu tragen habe, nicht der Atheist. Ausgehebelt werden kann die Asymmetrie nur durch entsprechende Gegenargumente – und das bedeutet: „Die Prüfung der Validität der Gottesbeweise […] bleibt somit grundsätzlich eine Aufgabe der Philosophie." (171)

Der Artikel *Gottesbegriffe/Gottesbeweise* (Bd. 1, 937–944) wird von einem längeren redaktionellen Vorspann (937–938) eröffnet, wofür der Grund wohl in dem von *Edward Baert* verantworteten Hauptartikel zu suchen ist. Dieser zeichnet einigermaßen rhapsodisch die Begriffs- und Problemgeschichte der „[a]lten Schulen" (938) nach (gemeint ist damit Ciceros Rekonstruktion der Auffassungen der Epikureer, der Akademie und der Stoa), geht umfänglich auf den von Augustinus entwickelten axiologischen Gottesbeweis am Leitfaden des Wahrheitsbegriffs ein und geht von dort zu Anselm, Thomas von Aquin, Heinrich von Gent, Duns Scotus und Francesco Suarez weiter. Höchst befremdlich nimmt sich dabei die Übersetzung der Anselmschen Gottesbegriffformel mit „etwas, als das nichts Größeres vorgestellt werden kann" (940) aus, desgleichen die Rede von der „Heiligen Lehre" bei Thomas (offenkundig eine Übersetzung ad litteram von „sacra doctrina", also dem thomanischen Fachterminus für Theologie) sowie die These, bei der *tertia via* des Aquinaten handle es sich um das, was „[…] man später ‚ontologisches Argument' nennt" (941). Diesem Durchgang durch die klassischen Argumentformen folgt der Blick auf Descartes' Relecture des ontologischen Arguments, das in der Tat vom Gedanken einer „Selbstbekundung Gottes" (942) getragen wird, ein extrem kurzer Abschnitt zu Kants Transformation von Metaphysik in Moraltheologie sowie zum Idealismus, für den der Autor mit wenigen Stichworten einzig auf Hegel rekurriert. Und dann folgt abschließend eine Passage über „Die Postmoderne" (943–944) mit einigermaßen enigmatischen Bemerkungen zu Merleau-Ponty und Derrida. Jedoch kein Wort über die vielfältige Renaissance des ontologischen Arguments bei Ch. Hartshorne und in der analytischen Religionsphilosophie, nichts über Gödel, nichts zu den probabilistischen Reformulierungen der klassischen Argumente und ihrem kumulativen Gebrauch bei R. Swinburne oder St. Unwin, ganz zu schweigen von R. Spaemanns Argument aus dem Futurum exactum oder der Annäherung des späten D. Henrich an die Gottesfrage aus der Logik seiner existenzialen Metaphysik bewussten Lebens. Wer sich in der Gottesfrage auf den Stand der Dinge bringen möchte, sollte diesen Artikel tunlichst meiden.

Pirmin Stekeler-Weithofer hat das Stichwort *Metaphysik/Metaphysikkritik* übernommen (Bd. 2, 1584–1591). Ausgehend von der thematischen Schwan-

[1] Neues Handbuch philosophischer Grundbegriffe, hg. v. Petra Kolmer und Armin Wildfeuer. 3 Bd.e. München/Freiburg 2011.

[2] Philosophisches Wörterbuch, hg. v. Walter Brugger und Harald Schöndorf. München/Freiburg 2010.

kungsbreite des Themas bei Aristoteles zeichnet er zunächst die Amalgame klassisch-griechischer Theoreme zur Prinzipienlehre und zur Ontologie mit christlichen Traditionsstücken nach. Danach geht er auf die empiristische und transzendentalphilosophische Metaphysikkritik ein; in diesem Zusammenhang wird Kant als Repräsentant einer nicht-transzendenten Metaphysik „[...] des Dinges als Erfahrungsobjekt" (1587) und der menschlichen Praxis identifiziert. Dem schließt sich ein Durchgang durch „Heideggers existenzialanalytische Metaphysikkritik und Metaphysik" (1588–1589) sowie den sprachanalytischen Anspruch auf Überwindung der Metaphysik an (1589–1590), der abschließend mit einem Blick auf die „Metaphysik in der Analytischen Philosophie" (1590–1591) konterkariert wird. Völlig zu Recht identifiziert der Autor neo-materialistische Positionen als Formen einer kritikfernen Metaphysik, die genau besehen als „Glaubensphilosophie" (1591) zu betrachten sei.

Hans Gerhard Kippenberg hat den Artikel *Religion/Religionsphilosophie* beigesteuert (Bd. 3, 2297–2306). Glänzend wird zunächst über „Historische Religionen im philosophischen Diskurs" (2297–2302) referiert. Die einschlägigen Positionen von Th. Hobbes bis Nietzsche bringt der Autor auf den Nenner: „Am Anfang stand die rigorose Abwertung aller historischen R(eligion) durch eine reflektierende nachdenkliche Vernunft. Am Ende wurden die historischen R(eligionen) zu einer dem aufgeklärten Denken überlegenen Quelle von Selbst- und Weltverständnis." (2302) Der nachfolgende Abschnitt „Religionsgeschichte in der Wissenschaftstheorie" (2302–2304) geht dem Religionsproblem im Historismus und dem Neukantianismus nach und endet mit Ausblicken auf M. Weber und E. Durkheim. Das entscheidende Problem in der gegenwärtigen Debatte über Religion erblickt der Autor in der Frage „[...] nach der Wirkung des wissenschaftlichen Begriffes von R(eligion) auf die R(eligionsgeschichte) der Moderne" (2304). Auch wer dem vorbehaltlos zustimmt, wird bedauern, dass in dem Artikel die v.a. im angelsächsischen und italienischen Sprachraum laufenden Debatten über Religion (Stichwort: Panentheismus) und die primär deutschsprachig geführte Debatte über die aufregenden Thesen von J. Assmann keinerlei Erwähnung finden.

Summa summarum lässt sich sagen: Zahlreiche Stichproben bestätigen das Bild, das sich aus den vorstehend näher analysierten Beiträgen ergibt: Die Qualität der Artikel schwankt zwischen perfekt und prekär, wobei dem weitaus größeren Teil die Zugehörigkeit zu ersterer Kategorie zu attestieren ist. Qualitative Schwankungen sind freilich in einem Werk, an dem hunderte Autoren und Autorinnen beteiligt sind, unvermeidlich. Und natürlich darf man von einer Enzyklopädie „säkularen" Philosophierens nicht ein gesteigertes Interesse an theologisch Einschlägigem erwarten. Gleichwohl handelt es sich bei dieser stark erweiterten Neuausgabe von Sandkühlers *Enzyklopädie* nicht nur um ein äußerst sorgfältig und schön verlegtes Arbeitsinstrument, auf das professionell in der Philosophie Arbeitende nicht verzichten werden, sondern auch um eine Ressource, in der Theologie Treibende viele Grundinformationen auf neuestem Stand finden.

Münster Klaus Müller

Glauben und Wissen. Ein Symposium mit Jürgen Habermas, hg. v. Rudolf Langthaler / Herta Nagl-Docekal. – Berlin: Akademieverlag 2006. 424 S. (Wiener Reihe, 13), pb. € 39,80 ISBN: 978–3–05–004291–6

Das vorliegende Buch stellt die Ergebnisse einer philosophisch-theologischen Klausurtagung an der Univ. Wien 2005 dar. Dieser ging bereits ein Jahr zuvor ein erstes Symposion anlässlich des 200. Todestages Immanuel Kants zur Wirkungsgeschichte und aktuellen Bedeutung von Kants Religionsphilosophie voraus. Bei dem hier zur Sprache kommenden zweiten Symposion konzentrierten sich die Teilnehmenden (unter ihnen wie auch bereits ein Jahr zuvor Jürgen Habermas) v.a. auf das Thema „Religion in der modernen Gesellschaft" und H.s Konzept der „post-säkularen Gesellschaft". Im Mittelpunkt von H.s Konzept, das auf der Tagung kritisch diskutiert wurde, steht der Grundgedanke einer kulturellen und gesellschaftlichen Säkularisierung als eines „doppelten Lernprozesses" sowohl für die Tradition der Aufklärung, aus der heraus H. sich und seinen Ansatz versteht, als auch für die des religiösen Lehrens. Mit den an der Klausurtagung Teilnehmenden kommen dabei sehr unterschiedliche Denkrichtungen zu Wort, die in fünf Kap.n entsprechend ihrer thematischen Ausrichtung zusammengestellt sind.

Das erste Kap. versteht sich als „Relektüren der Religionsphilosophie Kants" (Danz, Langthaler, Nagl-Docekal). Das zweite Kap. thematisiert die „Aktualität nachkantischer Religionsbegriffe" (Lütterfeld, Schneider, Nagl, Müller). Im dritten Kap. wird „Jürgen Habermas als kritischer Gesprächspartner der zeitgenössischen Theologie" behandelt (Raberger, Striet, Reikerstorfer). Das vierte Kap. thematisiert „Religion in einer ‚postsäkularen Gesellschaft'" (Esterbauer, Schmidt, Cooke). Im fünften Kap. „Replik" sucht H. auf die unterschiedlichen Einwände und Anregungen einzugehen.

In seinem Beitrag widmet sich *Christian Danz* der systematischen Frage nach dem impliziten Religionsverständnis von H., das – so seine These – im Rahmen der Kantischen Religionsbegründung zu verstehen ist (13f). Dazu verweist D. sowohl bei Kant als auch bei H. auf die Realisierung von Moral als ausschließlichen Kontext für eine Bedeutung von Religion (bei beiden ist diese Bedeutung von Religion mit Blick auf die Geltungsbegründung von Moral ausgeschlossen). Allerdings stellt D. fest, dass der von H. verwendete Religionsbegriff widersprüchlich ist. Hierin sieht er das Grundproblem von H.s Ansatz (25ff). Einerseits, so D., stellt H. die Notwendigkeit für die Religion heraus, angesichts des in der Moderne vorherrschenden religiösen bzw. weltanschaulichen Pluralismus den eigenen Standort selbstkritisch zu relativieren. Andererseits darf aber nach H. mit dieser Relativierung keine Relativierung der eigenen Wahrheiten verbunden sein. Wenn damit jedoch (lediglich) das Einräumen von *formal* gleichwertigen Wahrheits*ansprüchen* anderer durch das Christentum verstanden wird, muss kein Widerspruch zum eigenen Wahrheitsanspruch vorliegen. Dann ist es sogar – von D. her gesehen – möglich, die Transformation von Religion in der Moderne auch positiv zu deuten (28). Wenn aber, wie er bei H. aufdeckt, einerseits Religion als für die säkulare Vernunft wegen ihres Offenbarungsanspruches als uneinnehmbar zu gelten hat und insofern die Grenze zwischen Glaube und Wissen bzw. Vernunft von beiden Seiten her zu beachten ist (26), aber andererseits Religion bei H. tendenziell als ausschließlich in einem ethisch-funktionalen Sinn relevant für das normative Bewusstsein moderner Öffentlichkeit begriffen wird, liegt bei H.s Religionsbegriff in der Tat eine gravierende Schwierigkeit vor. Eine rationale Funktionalisierung von Religion für eine ethische Selbstverständigung menschlicher Vernunft widerspricht der von ihm selbst herausgestrichenen Eigenständigkeit von Religion gegenüber säkularer Vernunft.

Bei *Rudolf Langthalers* präziser Analyse von Kants Religionsphilosophie wird deutlich, dass H.s Kritik an einer bei Kant scheinbar auffindbaren Verunklarung der Unterscheidung von Glauben und Vernunft nicht stichhaltig ist. H.s Kritik setzt voraus, dass Kant mit dem sich selbst genügenden moralischen Gesetz für den Einzelnen eine „höhere" ethikotheologische Pflicht hinzufügt („Beförderung des höchsten Gutes", d.h. der „allgemeinen Glückseligkeit"), die sich aber nicht aus dem sich selbst genügenden moralischen Gesetz ableiten könne. Dagegen weist L. aber nach (41ff), dass Kant im „endlichen Vernunftwesen" bzw. im „vernünftigen Weltwesen" Mensch ein Sollen aufdeckt, das gerade aufgrund der Reflexion auf seine Endlichkeit in seinem Weltstand, d.h. in Ansehung „unseres *ganzes Zustandes*" über die Ethik („Was soll ich tun?") *hinaus* in den (davon unterschiedenen) Sinnbereich umfassender Hoffnung („Was darf ich hoffen?") reicht („wie Moral unumgänglich zur Religion" führt). Diese beiden religionsphilosophischen Grundfragen Kants sieht L. gerade in der anthropologischen Leitfrage „Was ist der Mensch?" bei Kant unlösbar miteinander verbunden, weil in der Frage nach dem Menschen das *Ganze* zur Sprache kommen will bzw. soll. In seiner Replik auf L. setzt H. um der tatsächlich notwendigen Grenzziehung zwischen Glauben und Wissen mit Blick auf transmoralische Sinnzusammenhänge willen die Erkenntnisgrenzen menschlicher Vernunft, erst recht im nachmetaphysischen Kontext, deutlich enger (368). L. kritisiert an H.s proklamierter Zurückhaltung der Philosophie gegenüber einem Sich-Einlassen auf theologische Fragen zu Recht die Unvereinbarkeit einer solchen Einstellung mit dem „Anspruch des ‚kantischen Weltbegriffs der Philosophie'" (92). Eine solche berechtigte Kritik an H.s Philosophieverständnis ließe sich auch wie folgt formulieren: Wo Philosophie nicht mehr das Ganze fragend in den Blick nimmt, verliert sie ihre ureigenste Aufgabe.

Herta Nagl-Docekal vertritt die These, dass H.s Kritik an Kant nicht zutrifft, dieser habe den „Versuch einer reflexiven Aneignung religiöser Gehalte" vorgenommen, sich aber zugleich ein religionskritisches Ziel gesetzt (95). Dagegen verweist die Autorin auf Kants Voraussetzung, dass alle Menschen in Form der „reinen moralischen Religion" gläubig sind, insofern die praktische Vernunft das Sinnganze als immer schon praktisch notwendig voraussetzt (109). Kant ist somit für N.-D. kein „Religionskritiker", sondern jemand, der nachzuweisen sucht, dass in der moralisch-praktischen Vernunft auch die Religion bereits angelegt ist. Aber zugleich weist die Autorin darauf hin, dass dieser umfassende Ansatz von Religiosität innerhalb heutiger Philosophie nicht vermittlungsfähig ist. Denn letztlich heißt der kantische Ansatz für N.-D. nichts anderes, als die Philosophie in den Dienst der Reform von bestehenden Religionen zu stellen und ihre Glaubensinhalte gegenwartsgemäß zu plausibilisieren, was sie aber bereits als Aufgabe der Theologie selbst betrachtet (118f). Demgegenüber ist sie davon überzeugt, dass Philosophie angesichts eines pluralistischen Kontextes nicht auf für sie „externe" Narrative der Religionen für eine universale Verbindlichkeit ethischer Prinzipien zurückgreifen kann. Die Vernunft besitzt für N.-D. genügend eigene Ressourcen, um der Privatisierung von Moral entgegenzutreten. Hat sie aber genügend bedacht, dass die „eigenen Ressourcen" neuzeitlicher Vernunft häufig christliche Prägung oder sogar christliche Herkunft aufweisen?

In seinem Beitrag setzt sich *Wilhelm Lütterfeld* kritisch mit H.s These auseinander, „dass sich eine autonome Vernunft-Moral ohne einen praktischen Vernunftglauben ausbilden und begründen lässt" (120). Im Heranziehen von Wittgensteins Unterscheidung zwischen der Gemeinsamkeit sprachlicher Zeichen und der trotz übergreifender gemeinsamer „Vernunft" (im Sinne anthropologisch universaler ‚Lebensform') bleibenden semantischen Inkommensurabilität von Zeichen zwischen unterschiedlichen kulturellen Sprachspielen (144ff) sucht L. Folgendes deutlich zu machen: Vor dem Hintergrund der von Wittgenstein erkannten Vernunft-Paradoxie (147f), dass zwar der Begriff (interkultureller) Vernunft a priori für jeden Menschen formal vorausgesetzt werden muss, aber dieser Begriff zugleich inhaltlich jeweils kulturzentrisch bestimmt wird, ist es die Aufgabe der Philosophie, „diese interkulturelle Paradoxie ‚ans Licht der öffentlichen Vernunft' zu ziehen" (148). Dabei darf allerdings, so L., die Philosophie die These Wittgensteins von einer „prinzipiellen Inkommensurabilität der religiösen und nichtreligiösen kulturellen Sprachspiele" nicht übergehen.

Eine „Übersetzung" zwischen solchen Sprachspielen – oder gar die „Erbschaft" des anderen anzutreten – ist deshalb für L. im kritischen Blick auf H. letztlich nicht möglich, da solche Versuche vom und am je Eigenen des Verstehens gebunden bleiben. Soll eine daraus entstehende Verzerrung bzw. Verkürzung des Anderen als immer schon begrifflich einholbaren Teil des Eigenen nicht geschehen, hat die Philosophie, so L., ihr (Selbst-)Wissen im Glauben selbst zu begrenzen und auf diese Weise dem eigenen religiösen Vernunftglauben Rechnung zu tragen (154). Wie sind aber ein Glaube und sein Wahrheitsanspruch zu bewerten, wenn sich dieser Glaube (des Christentums) von Anfang an als transnational und interkulturell verstanden hat, obwohl oder gerade weil er ursprünglich aus einem bestimmten religiösen und kulturellen Kontext erwachsen ist?

Hans Julius Schneider beabsichtigt unter Aufnahme von Wittgensteins Spracheinsichten einfache Sprachmodelle zu überwinden, die dem Spezifikum von Religion nicht gerecht werden können. Er kommt zu dem Ergebnis, dass Religion eine „Sicht auf das Ganze" (182f) vor dem Hintergrund zahlreicher anderer, konkurrierender Sichtweisen darstellt. H. ist allerdings Recht zu geben, wenn er in seiner Replik darauf hinweist, dass eine solche rationale Erklärung von Religion(en) dazu führt, die spezifische Unterscheidung von Religion und Philosophie einzuebnen (387f). Dies kann letztlich von beiden Seiten aus möglicherweise unterschiedlichen Gründen nicht gewollt sein.

Ludwig Nagl sucht festgefahrene Positionen im religionsphilosophischen Feld dadurch aufzubrechen, dass er die Vertreter eines angelsächsischen Pragmatismus (v. a. Peirce, James und Royce) ins Gespräch mit den klassischen „Polen" Kant und Hegel bringt. So stellt er z. B. das pragmatische Religionskonzept von Peirce vor, der mit seiner „God hypothesis" nicht einfach eine „Argumentation" (in einem logisch-technischen Sinn) meint, sondern ein (potentiell) allen Menschen einsichtiges „Argument", das deshalb sowohl an der Vernunft partizipiert als auch sich als „untechnische" Argumentation gegen eine durch und durch rationale Herleitungsstruktur wehrt (213).

Klaus Müller zeichnet Ursprung und jüngere Renaissance der Athen-Jerusalem-Debatte nach. Insbes. kommt er auf die Auseinandersetzung zwischen Johann Baptist Metz und Jürgen Habermas zu sprechen (217ff). Dabei hält er Metz vor, mit seiner These der „Halbierung der Vernunft" bei der Hellenisierung der Theologie eine geschehene „Judaisierung" und „Christifizierung" der hellenistischen Philosophie zu unterschlagen (218f). H. hält er hingegen vor, die Kantische Verbindung zwischen Inhalt und Glaubensmodus methodisch zu „glatt" trennen zu können bzw. zu wollen, was seiner Unterscheidung von Theologie und Philosophie entgegenkäme (228f). M. selbst sieht angesichts des „verminten Geländes" eines reziproken Ernstnehmens von Vernunft und Glauben (229) in einer „existenzphilosophischen Ortsbestimmung" unter Rückgriff auf Henrichs Subjektmetaphorik „letzte" Wahrheitsfragen für den Menschen, insofern er seinem Dasein in der Welt „Bewandtnis zuerkennt" (236).

Walter Raberge sucht als Theologe unter Aufnahme sowohl der Transzendentaltheologie Karl Rahners (keine Theologie ohne Anthropologie, keine Anthropologie ohne Theologie) als auch der von H. getroffenen Unterscheidung zwischen einer „Transzendenz von innen" und einer „Transzendenz ins Diesseits" (239) kritisch die Grunddifferenz zu H. aufzudecken. Dies dient ihm dazu herauszustellen, dass „der unbedingte Sinn des Humanen aber letztlich nicht ohne das Rettende einer Transzendenz (Inkarnation) gedacht werden könnte." Deshalb stimmt R. Adornos Wort zu: „Erkenntnis hat kein Licht, als das von der Erlösung her auf die Welt scheint: alles andere erschöpft sich in der Nachkonstruktion und bleibt ein Stück Technik." (240, Anm. 8) Wenn dies stimmt, dann gibt es mit guten Gründen ein wechselseitiges Aufeinander-Angewiesensein von Theologie und säkularen Wissenschaften in ihrer wechselseitigen Erhellung im Vorletzten.

Magnus Striet sieht in postkantianisch-kritischer Absetzung von Hegels Geistmonismus und Nietzsches Wiederkehr des Gleichen (unendliche Kreisbewegung des Weltprozesses) in dem bei H. gefundenen Prinzip egalitärer Freiheit der Menschen die säkularisierte Gestalt bestimmter schöpfungstheologischer Grundsätze. Diese können und müssen nur dann ohne Einschränkung gelten, wenn sie eine von Gott gesetzte Grundunterschiedenheit zwischen ihm und dem in zeitlich begrenzter Welt freigesetzten Menschen zur fundamentalen Voraussetzung haben (268f). Gerade trotz dieser spezifisch christlichen Deutung von Welt und Mensch gilt es, in zentralen Menschheitsfragen einen ‚common sense' mit allen Menschen „guten Willens" zu suchen (277).

Johann Reikerstorfer erkennt in der nachmetaphysischen Bejahung von Religionen als „semantische Potentiale" das Problem, dass sich jüdisch-christlicher Glaube gerade im Raum der Nichtidentität mit den geschichtlichen Gefährdungen der Verheißung, die in einem Eintreten für den Anderen ihr Erfordernis konkretisiert (297), eben auch als kritischer Begleiter pluralistischer Öffentlichkeit zu verstehen hat (gegen eine „semantische Charakterisierung" von Religion, da dies eine gnostische Entwicklung der Geschichte impliziere). Dazu gehört vor dem Hintergrund eines Geschichtsvergessens in der Moderne auch das notwendige Aufdecken der Genealogie der Moderne (298). Die Nähe zu Metz' Grundgedanken einer „anamnetischen Vernunft" ist hier unübersehbar.

Reinhold Esterbauer erkennt eine Problematik für das Bild von Religion, wenn bei H. der Religion eine vorwiegend moralische Funktion für den Staat zukommt. Aber kann dies die Religion bzw. das Christentum auf Dauer auch leisten? Für E. hängt die Beantwortung dieser Frage am Offenbarungsbegriff (abgeschlossen oder fortlaufend?). Aber ist hier nicht zu fragen, ob nicht auch eine als abgeschlossen begriffene Offenbarung nach christlichem Verständnis einer Gesellschaft je neu zu denken gibt? H.s „Erwartung einer fortdauernden Nicht-Übereinstimmung von Glauben und Wissen" bedeutet nicht unbedingt die Vorstellung von einer nicht abgeschlossenen Offenbarung. Ist nicht bereits Theologie ein primärer und beständiger Ort kreativen Übersetzens der abgeschlossenen Offenbarung in die jeweilige Gegenwart? Wenn aber, so E., nach H. die philosophische Vernunft selbst eine Interpretationsaneignung von religiösen Ressourcen vornehmen soll, dann wäre Religion nur noch der Lieferant des zu Säkularisierenden. Letztlich, so kann daraus gefolgert werden, würde dies aber beiden Seiten in ihrem Selbstverständnis nicht gerecht (v. a. mit Blick auf die Philosophie, 319f).

Thomas M. Schmidt weist in seinem Beitrag darauf hin, dass traditionelle Religion und moderne Lebenswelt deshalb gleichzeitig bestehen können. Dies liegt für ihn nicht nur darin begründet, dass der überlieferte christliche Glaubensbegriff um seine Ratio bzw. um das kognitive Moment seiner selbst weiß und bereits der traditionelle Christ eine Kohärenz mit anderen eigenen („säkularen") Überzeugungen herzustellen vermochte. Ähnlich kennt auch säkulare Vernunft einen Glaubensbegriff, der sich in diesem Fall (aber?) auf utopische Ideale (Leben in authentischer Freiheit und reziproke Solidarität) richtet. Ein mit der Ratio verbundener christlicher Glaube als unmittelbare Gewissheit (Vertrauen) umfasst zugleich ein Fürwahrhalten. Ein solcher Glaubensbegriff ist damit in der Lage, mögliches oder tatsächliches Scheitern beim wechselseitigen Lernen von vernunftfähigem Glauben und säkularer Vernunft als Teil des Lernprozesses zu verstehen. Eine letzte („metaphysische") Garantie für das Gelingen des Lernprozesses gibt es jedoch laut S. für keinen der beiden Partner (339f). Aber kann und darf dies aus christlicher Perspektive das *Letzte* bzw. das letzte Wort sein oder hat die Erkenntnis möglichen Scheiterns beider Lernpartner lediglich (in Anlehnung an Bonhoeffer) als das *Vorletzte* zu gelten?

Maeve Cooke stellt sich in ihrem Beitrag der Frage nach dem Umgang mit religiösen Beiträgen in der demokratischen Öffentlichkeit (343). Dabei erkennt die Autorin, dass H. keine „postreligiöse" Sicht braucht, um epistemischen und ethischen Autoritarismus zu vermeiden. Dazu muss aber, so C., der starke Begriff nachmetaphysischen Denkens durch einen schwächeren Begriff des nichtautoritären Denkens ersetzt werden. Ein hierauf aufbauender postsäkularer Staat hätte für C. den Vorteil, dass auch Christen explizit als solche (mit ihrem von ihm unterstellten „metaphysischen" Denken bzw. Glauben) den Staat gemeinsam mit anderen Gruppen mitgestalten dürfen und können. Auch wenn C. bei H. die Gleichsetzung von „allgemein zugänglicher" mit „säkularer Sprache" zu Recht kritisiert (356), so bleibt dennoch die entscheidende Frage unbeantwortet, ob christliche Überzeugungen ohne allgemeine Verstehbarkeit auf dem gemeinsamen philosophischen Boden von der säkularen Öffentlichkeit überhaupt ernst genommen und als gesamtgesellschaftlich relevant verstanden werden können und sollen.

In seiner Replik auf die Einwände gegenüber seinem Ansatz sucht *Jürgen Habermas* deutlich zu machen, dass es ihm entscheidend auf *„die Grenzen nachmetaphysischen Denkens"* (368) ankommt. Dies bedeutet für ihn gerade nicht, (eigenständige) Religion für die Moderne instrumentalisieren zu wollen. Er hält stattdessen Religion für eine „kontemporäre Gestalt des Geistes" (370). Deshalb nimmt er die „gegenwärtige Konstellation von Glauben und Wissen [...] als ein Faktum innerhalb der Geschichte der Vernunft ernst" (369). H. sucht von daher deutlich zu machen, dass eine Religion nur dann mithelfen kann, dem Absterben des Bewusstseins von einer „normative[n] Struktur" des Geistes Einhalt zu gebieten, wenn sie (die Religion) selbst ihren Wahrheitsanspruch trotz oder gerade angesichts des weltanschaulichen Pluralismus nicht „einklammert" bzw. relativiert (372–373). Diese Aussage von H. erfolgt aber nicht aus einem religiös motivierten Interesse an Religion. Es geht ihm stattdessen um eine – ausschließlich einer eigenständigen Religion mögliche – Hilfe bei der ethischen *„Selbstverständigung"* der Vernunft (378), deren Interesse nach seinem Verständnis aber nicht nur angesichts des akuten Schwindens des Normbewusstseins, sondern grundsätzlich „auf sich selbst gerichtet [ist]" (371).

Eine solche, bei H. in sich selbst zentrierte Vernunft bedarf dann allerdings zu Recht einer notwendigen Begrenzung ihrer selbst im Glauben, weil sie wie auch der Glaube im *Vorletzten* nicht alles *letztlich* umfassen kann.

Paderborn Peter Lüning

Die Aktualität des Seelenbegriffs. Interdisziplinäre Zugänge, hg. v. Georg Gasser / Josef Quitterer. – Paderborn u. a.: Schöningh 2010. 362 S., kt € 44,90 ISBN: 978–3–506–76905–3

Der Optimismus des sog. „Neuen Naturalismus", demzufolge die Deutungshoheit unserer Wirklichkeit nicht in den Bereich der Philosophie, sondern letztlich in den der Naturwissenschaften fällt, hat sich 2004 in dem sog. „Manifest" von elf Neurowissenschaftlern dokumentiert. In dem vorliegenden Sammelbd. geht es in 15 Beiträgen darum, diesen szientistischen Dogmatismus kritisch zu beleuchten, und das von verschiedenen Seiten her: in Auseinandersetzung mit der Physik, der Biologie, den Neurowissenschaften, im Ausgang von Überlegungen zum Hylemorphismus sowie im Dialog mit der Theologie.

In dem Beitrag „Zeit und Naturalismus" (29–53) geht *Brigitte Falkenburg* der Frage nach, ob sich das subjektive Zeiterleben auf die objektive Zeit der Physik reduzieren lässt, geht doch eine naturalistische Sicht des menschlichen Geistes implizit von dieser Annahme aus. F. zeigt, „dass die Versuche, alles mentale Erleben naturwissenschaftlich zu erklären, angesichts dieses Problems in ein Dilemma führen" (29). Zu Recht kritisiert sie auch die „laxe naturalistische

Rede vom Determiniert-Sein durch neurobiologische und biologische Prozesse" (34), beruht doch „die Molekül-, Atom-, Kern- und Teilchenphysik, die der modernen Chemie und Biochemie (... und damit der Neurowissenschaften!) zugrundeliegt, auf quantentheoretischen Gesetzen" (35). Diese sind aber probabilistischer Natur, d.h. die Einzelergebnisse sind gerade *nicht* determiniert. Hinzu kommt noch das Problem, dass „der Unterschied von früher und später [...] nicht durch die Physik erklärt [wird], sondern [...] als unerlässliche kognitive Voraussetzung in die Physik hineingesteckt" wird, was bedeutet, „dass der physikalische Zeitpfeil selbst von unserem subjektiven Zeiterleben abhängt" (38). Fazit: „Die objektive, physikalische Zeit wird also ihre subjektiven Grundlagen nicht vollständig los." (44) Von daher dürfte „eine naturalistische Reduktion der subjektiven, mentalen Zeit auf das objektive, physikalische Zeitmaß des neuronalen Hirngeschehens [...] illusorisch sein" (45).

Klaus von Stosch geht in seinem Beitrag „Gottes Handeln denken" (56–80) der Frage nach, „ob der heutige naturwissenschaftliche Forschungsstand tatsächliche Argumente gegen die Möglichkeit der Rede von einem besonderen und unvermittelten Handeln Gottes in der Welt enthält oder ob die nicht zuletzt durch die Quantentheorie im Lauf des 20. Jahrhunderts erforderlich gewordene Revision des mechanistischen Weltbildes einen Anknüpfungspunkt für eine kausale Verortung eines besonderen Handelns in der Welt bietet" (56). Die Selbstmitteilung Gottes in Jesus Christus setzt ja die menschliche Willensfreiheit voraus. Mit Blick sowohl auf die mikro- als auch die makrophysikalische Ebene macht v. S. deutlich, dass „die Deutungsoffenheit physikalischer Wirklichkeit" die Rede von einem Handeln Gottes auch im Dialog mit den Naturwissenschaften möglich macht (74). (Dieser Beitrag streift allerdings nur peripher das eigentliche Thema des Sammelbd.es.)

Uwe Meixner versucht in seinem Beitrag „Eine dualistische Konzeption mentaler Verursachung" (81–103) – geradezu als „Reaktion auf die Flut von Verachtung und Spott, die auf Dualisten in den letzten Jahrzehnten unverdientermaßen losgelassen wurde" (102) – nachzuweisen, dass selbst eine dualistische Position von Seiten der Physik nicht prinzipiell ausgeschlossen ist.

In seinem Beitrag „Die Freiheit der Person als wissenschaftliches Basiskonzept" (105–127) geht es *Franz Mechsner* um eine Fundierung des Personbegriffs. Ausgehend von der Unterscheidung zwischen „Dingen", „Lebewesen" und „Personen" versucht er zu zeigen, dass die hierauf aufbauenden verschiedenen „Prozessontologien" nicht ineinander überführt werden können und für verschiedene wissenschaftliche Betrachtungsweisen stehen (107), die in Bezug auf ihre kausalen Grundkonzepte zu unterscheiden sind (108). Das ist natürlich philosophisch alles andere als neu, nur dass M. von der Psychologie herkommt und diese drei Ontologien quasi postuliert und experimentalpsychologisch auch untersucht (112, 114). Wenn er aber dann, ausgehend von Manfred Eigens Theorie der molekularen Evolution, das Konzept „evolutionärer Emergenz" auf den angeblichen Übergang von Leben zu Person übertragen möchte (118), habe ich meine Probleme, hat man sich doch von diesem Erklärungsversuch – selbst von wissenschaftlicher Seite aus – schon längst verabschiedet. M. scheint mir aber hier die wissenschaftliche und die philosophische Sachebene zu vermischen und trägt darum nur wenig zur Erhellung der eigentlichen Thematik bei.

Johannes Seidel geht in seinem Beitrag der Frage nach, „was ein biologisches Individuum konstituiert bzw. was es nicht konstituiert" (129–154). Ihm zufolge geht es nicht um den „Beginn des Lebens", sondern um den „Beginn des Individuums", wird doch „ein bestimmtes *zeitliches* (und räumliches) Kompartiment des *einen Gesamt*lebensprozesses zum Leben *eines* bestimmten *Individuums*" (130). S. spricht aber weniger vom Menschen, sondern mehr von „Prokaryonten, Protozoen oder Insekten", da hier zuweilen Merkmale studiert werden können, die deutlicher hervortreten oder leichter zu untersuchen sind als beim Menschen (131). „Was macht biogenes Material zu einem biologischen Individuum?" (133) Weder der Begriff des Systems noch der Begriff des Genoms ist S. zufolge geeignet, diese Frage zu beantworten, entgegen der Auffassung so mancher Theologen, Philosophen und sogar Humanmediziner, denen zufolge das „einzigartige Genom" als Individuationsprinzip fungiert (135). Nach S. weist das aristotelisch-thomistische Individuationsprinzip in die richtige Richtung: *Metaphysisch* ist es nicht die Form, sondern die raum-zeitlich abgegrenzte Materie, die individuiert (150). *Biologisch* entscheidet „die Struktur einer geschlossenen Außenschicht [...] über Identität und Individualität des biologischen Individuums" (152). Man fragt sich hier allerdings, weshalb S. nicht auf Konzepte von Plessner zurückgreift, die hier evtl. hilfreicher wären als der Rekurs auf den Hylemorphismus.

Der Beitrag des Mediziners *Martin Kurthen*, „Neurowissenschaft des Selbst", macht deutlich, dass sowohl Neurophilosophen wie Metzinger als auch Neurowissenschaftler wie Roth/Singer zu wenig bzw. zu viel behaupten/versprechen. Ganz im Sinne von Jaspers' Forderung eines „methodologischen Bewusstseins" sagt er demgegenüber klar, was die Neurowissenschaft kann (und will) und was sie nicht kann (und nicht will) (182–184). Kurz gesagt: Die Neurowissenschaft muss „grundsätzlich indifferent gegen die Interpretation der Beziehung zwischen einem kognitiven mentalen Prozess oder Konstrukt (z.B. dem Selbst) und dem dazugehörigen neuralen Korrelat bleiben", da sie nur deren zeitlich (weitgehend) paralleles gemeinsames Auftreten erfassen und aus diesem Grunde die Frage nach dem ontologischen Status des Selbst nicht beantworten kann (182). Dem Schlusssatz von K. ist darum uneingeschränkt zuzustimmen: „Der Rest ist nicht Neurowissenschaft, sondern von Neurowissenschaftlern versuchsweise formulierte Philosophie, die sich im Wettstreit der Argumente behaupten oder (dies ist wahrscheinlicher) darin untergehen mag." (185)

Der Medizinhistoriker *Olaf Breidbach* macht in seinem Beitrag „Die Evolution des Gehirns und die Geschichte des Geistes – Bemerkungen zur Physiologisierung des Denkens" (191–217) darauf aufmerksam, dass die heutige Neurowissenschaft konzeptionell immer noch in älteren Traditionen wie derjenigen von Galls Schematismus steht (198). Aus diesem Grunde ruft er zur Bescheidenheit auf. Gerade weil Hirnbilder immer auch „eine eigene Aura" haben (200), sollte man sich darüber im Klaren sein: „Wir wissen nicht genau, was wir in den Bildern sehen, die wir als Plakate zur Demonstration der Hirnaktivität herumreichen." (211) Oder anders formuliert: Die Neurowissenschaftler „bestimmen [...] nicht, was Bewusstsein ist, sondern docken – wenn auch unbewusst – an eine philosophische Diskussion an" (214).

Dieter Sturma sucht in seinem Beitrag „Naturalismus, Selbstbewusstsein und das psychophysische Problem" (219–233) den Gegensatz der Differenz- und Geschlossenheitsthese – also einen wie auch immer verstandenen Dualismus auf der einen und einen eliminativen Naturalismus auf der anderen Seite – durch einen „integrativen Naturalismus" zu überwinden. Dieser Ansatz erscheint mir aber wenig überzeugend, denn zum einen verzichtet er darauf, das „psychophysische Problem [...] zu lösen" (was nicht unbedingt neu ist, denn darauf haben übrigens auch schon Plessner und Gehlen verzichtet!), zum anderen ist auch ein „integrativer Naturalismus" letztlich „naturalistisch" – wenn dieser Begriff auch zugegebenermaßen eine weitere Ausdeutung erfahren kann. An diesem Beitrag wird zudem auch deutlich, dass der Seelenbegriff nicht geklärt wird. Denn wenn S. meint, dass „in der aristotelischen Philosophie des Geistes [...] die Seele eine natürliche Bestimmung [ist] und [...] als immanente Form des Körpers definiert" wird (226), dann werden die entscheidenden Aussagen des Aristoteles zum „intellectus agens" einfach unter den Tisch fallen gelassen. Es irritiert, wenn S. auf der anderen Seite dann wieder gerne vom „Körper-Geist-Bewusstsein" spricht. Und der Dualismusthese in diesem Zusammenhang „Weltverdopplung" vorzuwerfen (231), erinnert an Nietzsches wenig angemessene Platonpolemik.

In ihrem Beitrag „Der aristotelische Begriff des Lebewesens" (235–252) bezieht sich *Marianne Schark* seltsamerweise nur zu Anfang kurz auf Aristoteles, um dann mit Hilfe von Locke (240) den Lebensbegriff mit „Am-Leben-Sein" gleichzusetzen, was entscheidend mit „Stoffwechsel" zu tun habe (242). Man hätte sich hier doch eine stärkere Konzentration auf Aristoteles gewünscht und auch eine Herausarbeitung dessen, was menschliche Lebewesen von nichtmenschlichen unterscheidet. Wenn gegen Ende des Beitrages gesagt wird, dass allein Menschen Handlungsfreiheit besitzen, dann klingt das wie eine Behauptung ohne jeden Versuch einer Begründung (251).

Tobias Kläden schließt in seinem Beitrag „Anima forma corporis. Zur Aktualität der nichtdualistischen Sicht des Menschen bei Thomas von Aquin" (253–270) verschiedene Defizite des vorangegangenen Beitrages und ist der Auffassung, dass die hylemorphistische Theorie „eine nicht zu unterschätzende Bereicherung der *mind-brain*-Debatte" darstellt (263), bietet sie doch nicht nur eine Alternative zum dualistischen Weltbild eines Descartes oder Platon, sondern ebenso zu jeder Form von Physikalismus (265f). Zweifellos hat diese Position den Vorzug, „die Einheit des Menschen zu denken" (268), und doch stellt sich auch hier die Frage, ob Thomas nicht doch eine schwache Form des Dualismus vertritt, da die *anima intellectiva* – wie K. auch selbst zu Recht zugesteht – unvergänglich ist (257). Ob hier schon ein modifiziertes Verständnis des *Begriffs* „Dualismus" (260) das Problem löst, wage ich zu bezweifeln.

Josef Quitterer geht in seinem Beitrag „dem Erklärungspotential des [aristotelisch-thomistischen] Seelenbegriffs" nach (270–283). Dieses sieht er in Folgendem: „Im Unterschied zu neurowissenschaftlichen Hypothesen rekurriert die Seelenhypothese nicht auf bestimmte Antezedenzbedingungen, die dem zu erklärenden Verhalten als Ursachen zeitlich vorausgehen. Vielmehr geht es bei der Seelenhypothese darum, verschiedene empirisch feststellbare Vollzüge in einen funktional einheitlicheren Zusammenhang zu bringen, welcher das Gesamtverhalten eines Lebewesens erklärt." (280) Die Fruchtbarkeit des Seelenbegriffs wird Q. zufolge durch die Arbeiten des Neurobiologen Antonio Damasio bestätigt, die deutlich machten, dass mentale Fähigkeiten nur „vor dem Hintergrund der Gesamtorganisation des Organismus, in dem sie auftreten", verstanden werden können (282).

Die vier letzten Beiträge des Bd.es gehen schließlich auf den religiösen bzw. theologischen Seelenbegriff ein. In seinem Beitrag „Seele – was ist das? – Ein interdisziplinärer Verständigungsversuch zwischen Biologie und Theologie" (285–308) macht der Biologe und Theologe *Ulrich Lüke* deutlich, dass der theologische Begriff der Seele im Sinne einer „Beseelung" letztlich „in ontogenetischer Hinsicht als Bedingung der Möglichkeit von Karyogamie verstanden und ebenso als bei der Karyogamie richtig terminiert und lokalisiert begriffen werden kann" – ohne dass daraus notwendig Widersprüche zwischen der Theologie und der Biologie resultieren (301). Letztlich leitet sich hieraus auch „die Würde eines jeden Menschen" ab (307), wie sie im grundlegenden Art. 1 unseres Grundgesetzes formuliert ist.

Peter Marinkovic geht in seinem Beitrag „Seele – Geist ohne Körper?" (309–326) dem „Personverständnis im Judentum der persischen und hellenistischen Zeit" nach. Bekanntlich ist *näfäsch* „das wichtigste Schlüsselwort für alttestamentliche Seelenkonzepte"; die griechische Septuaginta übersetzt dieses mit *psyche*. *Näfäsch* bezeichnet zwar in der hebräischen Bibel an keiner Stelle den körperlosen Teil eines Lebewesens, der den Tod überlebt, jedoch weisen spätere jüdische Schriften „auch Elemente dualistischer Vorstellungen" auf (319) – so besonders die frühjüdische Schrift „Weisheit Salomos" sowie die Schriften Philos (322f), bei dem Anklänge an Platon zu finden sind.

Theo K. Heckel betont in seinem Beitrag „Die Seele im hellenistischen Judentum und frühen Christentum" (327–342), der sich z.T. mit dem vorherigen Beitrag überschneidet, dass dualistische Seelenkonzepte im Judentum in dem Moment an die Stelle eines ganzheitlichen Menschenbildes treten, als im 2. Jh.

v. Chr. die Auferstehungshoffnung Fuß fasst (331). Paulus erwartet gemäß 1 Kor 15,44 „keine leiblose Existenz, sondern eine Existenz mit verwandeltem Leib, einem *soma pneumatikon*" (335), aber da die Korinther mit dieser Antwort offenbar nicht zufrieden waren, unterscheidet er in 2 Kor 4,16–5,10, platonische Momente aufgreifend, zwischen einem inneren und einem äußeren Menschen. Aber insgesamt lässt sich festhalten: „Die auf Christi Auferstehung gründende Hoffnung auf ein Leben nach dem Tod verlangt nach einem Begriff, der die individuelle Existenz ohne den irdischen Leib zu explizieren vermag. Die frühen Christen einschließlich Paulus haben dafür den Begriff der Seele gewählt und zugleich die platonischen Vorgaben modifiziert, weil sie bei der Auferstehung einen neuen, geistigen Leib erwarteten statt einer leiblosen Existenz." (342)

Der letzte Beitrag von *Rudolf Christian Henning* thematisiert „die protestantische Seele – der Mensch vor Gott" (343–360). Hat Luther noch die Vorstellung von der Unsterblichkeit der Seele vertreten, so vertritt 400 Jahre später Paul Schlatter die sog. „Ganztodlehre", wonach „der ganze Mensch [...] tot" ist (344). Mit dem Tod gehen beide, Leib *und* Seele *gänzlich* zugrunde (352). Diese Ganztodlehre bildet nach H. „den *mainstream* der Protestantischen Theologie des 20. Jahrhunderts" (344). Er zeichnet den Weg nach, wie es dazu kommen konnte: Hier ist vornehmlich die Kritik der Aufklärung, die den traditionellen Seelenbegriff destruiert hat, sowie Kant zu nennen. Auf Letzteren konnte man sich aber von protestantischer Seite her nicht beziehen, da dessen Ethik, in der der Seelenbegriff seinen Ort hat, „nichts anderes als eine Anleitung zur Werkgerechtigkeit" ist (346). Schleiermachers Lösung, die auf das fromme Selbstbewusstsein rekurriert, wird schließlich durch die Einwände der radikalen Religionskritik hinfällig. Was aber bleibt nach der Ganztodlehre vom Menschen übrig? Selbst Pannenbergs Überlegungen, nach denen „man [...] nach dem Tode zu einem Moment im ewigen Gedächtnis Gottes" geworden sei, hält H. für wenig überzeugend, da „Identität ohne Kontinuität" nichts weiter sei als „eine leere Metapher" (Th. Mahlmann) (353). Nach H. muss man aber „eine Antwort auf die Frage geben können, was das denn sein soll, das den Tod des Menschen überdauert". Und so „wird man die Begriffe Leib und Seele wieder einführen müssen" (353). Das heißt letztlich, dass „der Gedanke der leiblichen Auferstehung – was immer darunter zu verstehen ist – [...] keineswegs aufgegeben werden" darf (355).

Bei diesem Sammelbd. handelt es sich ohne Zweifel um einen gewichtigen Beitrag zur Diskussion um den sog. Neuen Naturalismus. Allerdings vermisst man in der „Einleitung" (9–27) von *Georg Gasser* eine nähere Klärung des Seelenbegriffs, der ja alles andere als klar ist und nur selten univok verwendet wird, kann doch Seele das Lebensprinzip, die Geistseele, aber auch die religiöse Seele meinen. Weiter fällt auf, dass Vertreter der modernen philosophischen Anthropologie, sieht man einmal von ganz wenigen Bezügen auf Plessner ab, so gut wie keine Rolle spielen. Immerhin spielt der Begriff des Seelischen (im Sinne des Lebendigen) ja auch bei Max Scheler eine ganz entscheidende Rolle.

Der Seelenbegriff verweist nach G. darauf, „dass Menschen als Lebewesen strukturierte Einheiten sind, bei denen physische und psychische Merkmale wesentlich aufeinander verwiesen sind und darüber hinaus psychische Merkmale den Menschen in besonderer Weise von anderen Lebewesen abheben" (18). Wieso gerade psychische Merkmale den Menschen „in besonderer Weise" von anderen Lebewesen abheben, erscheint mir wenig plausibel. Hätte G. von geistigen Merkmalen gesprochen, wäre alles klar. Dass er aber einen Anknüpfungspunkt für theologische Überlegungen sucht, lässt erahnen, worum es ihm hier geht: Er möchte einen Körper-Geist-Dualismus vermeiden, da er den Auferstehungsglauben nur schwer mit einer „vom Körper losgelösten in sich subsistierenden geistigen Substanz" zusammendenken kann (19). „Unsere Weiterexistenz [ein seltsamer Begriff! W. S.] ist leiblich verfasst und darin steht sie mit unserem diesseitigen Leben in Kontinuität. Dieselbe Seele und dieselbe leibliche Verfasstheit garantieren sozusagen die Identität des Individuums über den Tod hinaus." (19) Hat aber nicht auch Aristoteles den *nous poietikos* gerade als abtrennbar, leidensunfähig, unvermischt, unsterblich und ewig bezeichnet, was auch innerhalb der Beiträge zuweilen unter den Tisch fallen gelassen wird?

Aber diese kritischen Einwände dürfen nicht den Blick dafür verstellen, dass dieser Sammelbd. allen an der Diskussion um den Neuen Naturalismus Interessierten, also nicht nur Philosophen und Theologen, sondern auch Einzelwissenschaftlern ganz verschiedener Couleur, nur wärmstens empfohlen werden kann.

Trier Werner Schüßler

Blume, Michael: **Neurotheologie**. Hirnforscher erkunden den Glauben. – Marburg: Tectum 2009. 251 S. (Reihe Theologie, 6), geb. € 29,90 ISBN: 978–3–8288–9933–9

Dieses Buch ist die um zwei knappe Kap. erweiterte Diss. des Religionswissenschaftlers Michael Blume, die dieser 2005 an der Fak. für Kulturwissenschaften der Univ. Tübingen vorgelegt hat und die in dieser Fassung auf dem Hochschulschriftenserver dieser Univ. frei als Manuskript zugänglich ist. B. will mit dieser Arbeit Chancen und Grenzen der sog. Neurotheologie aus religionswissenschaftlicher Perspektive beleuchten. ‚Neurotheologie' stellt ein Konglomerat von Forschungsarbeiten und darauf aufbauenden Theorien zur Erklärung von Religion und Religiosität mithilfe der Neurobiologie dar, dessen Anfänge in die 80er Jahre zurückgehen; der Begriff wurde erstmals 1984 geprägt.

Im ersten Kap. ruft B. den Kontext des aktuellen Interesses an der Hirnforschung auf und dehnt den Begriff der Neurotheologie weit aus. So sieht er z. B. eine „neurotheologische Volksreligiosität" (30) in der virtuellen Realität des Cyberspace oder in Kinofilmen wie Bladerunner, Terminator, den Star Trek-Folgen oder der Matrix-Trilogie. Sieben Merkmale der Neurotheologie werden identifiziert: 1. Inklusivistische Herleitungen von Religion (Betonung der Gemeinsamkeit unterschiedlicher Religionen), 2. individuelle Gehirntätigkeiten als Ausgangspunkt der Entwürfe, 3. relativistische Annahmen hinsichtlich der religiösen Wahrheitsansprüche, 4. einfache Lösung erkenntnistheoretischer und anderer philosophischer Fragen, 5. Forderung von post-reduktionistischer, immanenter Spiritualität, 6. Stützung der Theorie durch Evolutionsmythologien, 7. Skizzierung negativer Konsequenzen für den Fall, dass sich der jeweiligen Auffassung nicht angeschlossen wird. Im Mittelpunkt von B.s Studie steht der auch in Deutschland bekannt gewordene Ansatz des amerikanischen Neurobiologen Andrew Newberg (University of Pennsylvania), der seine Religionstheorie gemeinsam mit seinem Kollegen, dem 1998 verstorbenen Psychologen Eugene d'Aquili, entwickelte (vgl. die deutsche Übersetzung: A. Newberg / E. d'Aquili / V. Rause, Der gedachte Gott. Wie Glaube im Gehirn entsteht, München 2003). Newberg geht von einem erkenntnistheoretischen Konstruktivismus aus, der alle menschlichen Wahrnehmungen und Erfahrungen als durch die Aktivität des Gehirns bestimmt ansieht. Weiterhin sind religiöse Erfahrungen für Newberg als Transzendenzerfahrungen zu bestimmen, die er auf einem Kontinuum von Einheitszuständen anordnet, von leichten Verschmelzungszuständen etwa beim Genuss von Musik bis hin zur durch Meditation zu erlangenden Erfahrung eines absoluten Einsseins. Als Mittel zur Transzendierung gelten Mythos, Ritual und Mystik, deren evolutionären Ursprung Newberg in ätiologischen Narrationen zu plausibilisieren versucht („emplotment"). In der Beurteilung von Newbergs Ansatz attestiert B. hier insgesamt eine „erkenntnistheoretisch fruchtbare Kombination von Neuro- und Evolutionsbiologie" (99) und arbeitet dessen Verwurzelung in der US-amerikanischen Zivilreligion, aber auch spezifische Differenzen dazu heraus. Deutlich wird für B., dass trotz seiner Wertschätzung der Newbergschen Transzendenztheorie diese die Vielfalt religiöser Systeme nicht abbilden kann und ein neurotheologisch viables, d. h. brauchbares bzw. gangbares Religionskonzept weiterhin ein Desiderat bleibt.

Im Anschluss an Newberg diskutiert B. in knapperer Form die Positionen weiterer acht Vertreterinnen und Vertreter einer Neurotheologie, zunächst vier religionskritische (Michael Persinger, Richard Dawkins, Susan Blackmore und Pascal Boyer), dann vier religionsaffirmative (Humberto Maturana / Francisco Varela, Laurence McKinney, Matt Ridley und Loyal Rue); alle Ansätze werden jeweils als wissenschaftlicher und als religiöser Entwurf gewürdigt. Im (ursprünglich die Diss. abschließenden) Fazit plädiert B. für eine „neurologische[n] Erweiterung" der Religionswissenschaft, „die biologische neben individuell-psychologischen und kulturell-sozialen Faktoren gleichberechtigt und ergänzend berücksichtigen könnte" (211.213). Angesichts der „groben Reduktionismen und quasi-religiösen Ansprüche der ‚Neurotheologen'" (211) empfiehlt B. der Religionswissenschaft, sich an ihre eigenen Jugendsünden zu erinnern und auf allzu große Schelte zu verzichten, stattdessen vielmehr mehrdimensionale Modelle der Religionsbeschreibung unter Einbezug der neurowissenschaftlichen Perspektive zu fördern.

In den 2009 ergänzten Kap.n sieht B. seine Erwartungen erstaunlicherweise bereits erfüllt und „die Einzelbefunde verschiedenster Disziplinen zu einem neuen Bild der Evolution von Religiosität und Religionen" (215) zusammengefügt. Die von ihm als Belege angefügten Beispiele (zur Stärkung der Kooperationsbereitschaft durch religiöse Vergemeinschaftung bei gleichzeitiger Verhinderung von missbrauchenden Trittbrettfahrern durch kostspielige Verhaltensgebote sowie zum Reproduktionsvorteil religiöser Gemeinschaften) vermögen B.s enthusiastische Diagnose allerdings nicht überzeugend zu unterfüttern. B. schließt mit einem Plädoyer für die weitere Förderung einer gerade im Entstehen begriffenen Religionsbiologie, um zu einer naturwissenschaftlichen Vertiefung der Religionswissenschaft zu gelangen.

Sosehr B.s Plädoyers zustimmungswürdig sind – und dies nicht nur aus religionswissenschaftlicher, sondern auch aus theologischer Perspektive, für die die Frage nach den neuronalen Grundlagen des Glaubens und der Religiosität ebenfalls von Belang ist –, so wundert man sich bei der Lektüre seines Buches, wie wenig die empirischen Befunde der Hirnforschung selbst dargestellt und diskutiert werden (dies gilt bereits für das Buch von Newberg et al., das zum größten Teil aus einer mit den zu Beginn des Buches geschilderten Experimentalbefunden z. T. nur locker verknüpften Religionstheorie besteht). Einen größeren Anteil der Überlegungen und der dargestellten Autorinnen und Autoren macht die Auseinandersetzung um die *evolutions*biologische Erklärung von Religion und Religiosität aus, deren Problematik hier freilich nicht diskutiert werden kann. Eine religionswissenschaftliche und v. a. theologische Würdigung der *neuro*wissenschaftlichen Befunde und Erkenntnisse bleibt daher ein Desiderat.

Dass die einschlägigen Ansätze zu Unrecht als Neurotheologie firmieren, da sie nur in einem uneigentlichen, äquivoken Sinn Theologie betreiben, bedarf angesichts der Einbürgerung des Begriffs ‚Neurotheologie' eigener Erwähnung; adäquater könnte man von einer – theologisch durchaus relevanten – ‚Neurobiologie religiösen Erlebens und Verhaltens' sprechen.

Leider sind B.s Arbeit auch einige Mängel zu attestieren: Neben handwerklichen Fehlern wie diversen orthografischen und typografischen Versehen und häufigen Fehlschreibungen von Namen (z.B. Bischof „Kamphausen" statt Kamphaus [37], Charles S. „Pierce" statt Peirce [125 u. ö.], Caspar „Solling" statt Söling [143] oder Emile „Durkeim[s]" statt Durkheim [211]) leidet die Arbeit daran, dass die Argumentationslinie oft wenig stringent durchgeführt wird, sondern eine Menge an assoziativen Verknüpfungen anbietet, die für das eigentliche Thema – Hirnforschung und Glaube – nur bedingt etwas austragen. Viele vertiefungswürdige Punkte werden nur angetippt, sodass zwar ein (sowohl für den religionswissenschaftlichen als auch für den neurowissenschaftlichen Laien) leicht zugängliches Buch entstanden ist, das jedoch auf einem eher populärwissenschaftlichen Niveau verbleibt.

Erfurt Tobias Kläden

Fundamentaltheologie

Munteanu, Daniel: **Was ist der Mensch?** Grundzüge und gesellschaftliche Relevanz einer ökumenischen Anthropologie anhand der Theologien von K. Rahner, W. Pannenberg und J. Zizioulas. Mit einem Vorwort von Jürgen Moltmann. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 2010. (XXII) 573 S. (Neukirchener Theologie), kt € 59,00 ISBN: 978-3-7887-2430-6

Der rumänisch-orthodoxe Vf. ist *in oecumenicis* kein Unbekannter. 2002 wurden seine Promotionsstudien in Jena und Tübingen an der Theol. Fak. Heidelberg abgeschlossen. Seine hier nun veröffentlichte und durch ein Vorwort von Jürgen Moltmann empfohlene Habil.-schrift, die 2009 an der Univ. Bamberg angenommen wurde, nennt eine konfessionell gemischte Phalanx an Betreuern (H. Bedford Strohm, M. Heimbach-Steins, A. Vletsis) und weiteren Gutachtern (U. Link-Wieczorek, D. Sattler) (XXIf), deren konfessionelle Pluralität die interkonfessionelle Bildung und Orientierung des Vf.s spiegelt, die er mit diesem Werk in der gründlichen vergleichenden Erforschung der anthropologischen Positionen dreier Exponenten der neueren Theologie weiter verfolgt.

Nach einer Einleitung, die die Auswahl von Pannenberg, Rahner und Zizioulas begründet (1–51), folgt eine eher traditionelle Gliederung, die zwischen protologischen Aspekten der Anthropologie (Teil A, 51–120) sowie soteriologischen Perspektiven (Teil B, 282–445) der drei Referenzautoren unterscheidet.

Der Vf. nimmt sehr umfangreich Sekundärliteratur zu seinen Autoren zur Kenntnis, die innerhalb der Einleitung in drei großen Berichten über den „Stand der Forschung" in naturgemäß vergröbernder Weise referiert wird (18–46). Oft wird dabei klug das Anliegen verschiedener Disputanten erkannt und referiert. Nicht selten führen aber auch höchstens halbseitige Referate zu begründungsfrei vorgetragenen, abschließenden Einschätzungen oder werden einfach nur mit einem Meinungsurteil des Vf.s abgeschlossen, das als letztgültige Einschätzung stehen bleibt, obwohl dieses Urteil sich lediglich der Orientierung des Vf.s an einem sensibel wahrgenommenen *mainstream* gegenwärtiger Diskussion verdankt. Hier wären mehr bescheidener Realismus und eine entsprechende kluge Einschränkung des Untersuchungsgegenstandes angeraten gewesen. Nach Auffassung des Rez. ist bei einer so globalen Fragestellung, wie sie der Vf. verfolgt, eine abschließend wertende Stellungnahme auch nur der wichtigsten Sekundärliteratur zu Rahner, Pannenberg und Zizioulas mit ihren jeweiligen Spezialfragen nicht zu leisten und sollte deshalb ehrlicherweise auch nicht versucht werden.

Jeder der beiden Hauptteile endet mit einem an das Referat der drei Klassiker anschließenden, zusammenfassenden Vergleich der Positionen. Ein dritter Hauptteil beschreibt als Ergebnis der Analysen „Kriterien, Aufgaben und Perspektiven einer ökumenischen Anthropologie" (Teil C, 447–500). Jürgen Moltmann hat Recht, wenn er in seinem Vorwort die Tatsache als überraschend hervorhebt, dass in der ökumenischen Theologie „die Anthropologie noch nie als Hauptthema behandelt wurde" (XIX). Allerdings führt die Anthropologie auch in den konfessionellen Theologien eher ein so randständiges Dasein, wie das nach der anthropologischen Wende der Theologie insgesamt eigentlich nur verwundern kann. Umso berechtigter ist es, dass der Vf. ausgerechnet dieses Thema für seine ökumenische Forschung herausgreift.

M. erarbeitet sich an seinen drei Bezugsautoren ein recht genaues Bild der Theologien Rahners, Pannenbergs und Zizioulas'. Gegensätze hinsichtlich der protologischen Bestimmung des Menschen will er in dezidiert ökumenischer Perspektive integrieren, indem er an jeden Theologen die Maxime heranträgt, er müsse sich der „Relativität und Perspektivität seines philosophischen Diskurses bewusst" bleiben (239). Darin liege die Chance „der Überschreitung der eigenen Provinzialität" (241).

Der Vf. selbst aber missachtet in der Selbstanwendung diese von ihm aufgestellte Maxime, indem er es an hermeneutischer Benevolenz besonders gegenüber Karl Rahner fehlen lässt: So formuliert er denunziatorisch, Karl Rahners „evolutionistische Weltanschauung" erwecke den Eindruck, die Menschwerdung Gottes gehöre „zum natürlichen Verlauf der Evolution" (313). Die Behauptung des Vf.s, die *unio hypostatica* könne keine „real ontologische Bestimmung der menschlichen Natur sein, da sie kennzeichnend für die Natur Christi" sei (312), zeigt wenig Sinn für Perspektivität, wohl aber einen die Tautologie nicht scheuenden Willen zur dogmatischen Selbstbehauptung, also für etwas, das nach der Maxime des Vf.s wohl als „Provinzialismus" zu gelten hätte. Ähnlich grob fällt die Kritik an der Rahnerschen Erbsündenlehre aus: Hätte sich der Vf. hier den Unterschied zwischen logisch und chronologisch verdeutlicht, wären seine Einschätzungen zur Natur-Gnade-Sünde-Problematik bei Rahner (114–121) sachgerechter ausgefallen. Schließlich wird beiläufig auch noch die „Glaubwürdigkeit der Rahnerschen Freiheitstheologie" in Frage gestellt, indem ein Gegensatz zwischen der Freiheit des Gott verneinenden Menschen auf der einen und der Rahner unterstellten Behauptung einer „allmächtigen [!] *Selbstmitteilung Gottes*" (318ff) auf der anderen Seite konstruiert wird.

Im positiven Ergebnis des ersten Teils seiner Arbeit liefert M. eine recht harmonische Skizze ökumenischer Anthropologie in protologischer Perspektive: Der Mensch empfängt als Geschöpf sein Sein (244), das vorzugsweise durch die Würde der Personalität gekennzeichnet ist (246). Durch ihre Gottebenbildlichkeit sind alle Menschen Freiheitswesen (Rahner), Vernunftwesen (Pannenberg) und *imago trinitatis* (Zizioulas) (247f), was sich v.a. in ihrer Soziabilität zeigt (248–250). Am deutlichsten erscheint bei Rahner der Mensch als *homo ineffabile*, als Wesen, das auch angesichts seiner selbst in die Apophase verwiesen ist (251–253). Weitere Bestimmungen, die M. jeweils kurz beschreibt, sind: Sterblichkeit, Vergänglichkeit, Sprachbegabtheit, Sündenbelastetheit (vom Vf. missverständlich mit „Mängelwesen" bezeichnet: 260), Freiheit, Verantwortlichkeit, Geschichtlichkeit, Religiosität, Gefühlsbegabtheit und schließlich die Kulturproduktivität.

Den Abschluss des ersten Teils bildet die Überleitung von der protologischen zur soteriologisch-eschatologischen Perspektive. Hier hebt M. „die dynamische Natur der Gottesebenbildlichkeit bzw. der eschatologischen Offenheit des Menschen als Pilger *(homo viator)* zum Reich Gottes" als Merkmal aller drei untersuchten Theologien hervor (276). Rahner entfalte die anthropologische Offenheit im Rahmen einer „Phänomenologie der Berufungen des Menschen" (277) als Berufung für die Gott-Offenheit, als „soziale Berufung" und „kosmische Berufung". Bei Pannenberg diagnostiziert M. einen „Primat der Eschatologie" in der Anthropologie (279), bei Zizioulas findet die „dynamische Präsenz des Eschatons" ihre Deutung als „Dynamik der Theosis" (281).

Die drei interpretierenden Darstellungen des zweiten Teils der Untersuchung M.s gliedern die soteriologischen Anthropologien Rahners, Pannenbergs und Zizioulas' jeweils nach den Perspektiven von „Heilsermöglichung" und „Heilszueignung". Unter dem Stichwort der „Heilsermöglichung" beschreibt der Vf. die Christologie, Soteriologie und soteriologische Pneumatologie seiner Referenzautoren. Unter das Stichwort „Heilszueignung" fallen die Themen der *virtutes divinae*, der Erwählung, Prädestination und des Glaubens. Alle drei Autoren werden hinsichtlich ihrer soteriologischen Anthropologie auch kritisiert: Während die Anfragen an Rahner schwer wiegen und zum Teil auf erheblich missverständlichen Deutungen beruhen, werden gegen Pannenberg vergleichsweise harmlose Einwände formuliert: Wäre nicht „Gottesgemeinschaft" ein treffenderer Begriff für das Ziel göttlichen Handelns als „Gottesherrschaft" (341)? Sollte nicht besser von der menschlichen Gotteskindschaft statt der Sohnschaft gesprochen werden (343)? Gravierender ist da schon M.s Urteil, Pannenbergs Trinitätslehre beruhe im Kern auf einem „Sophismus" (342). An Zizioulas richtet der Vf. die Anfrage, ob seine Zurückweisung von Individualität in Bezug auf Christus nicht die Gefahr einer „monophysitischen Soteriologie" berge (411), er kritisiert die zu geringe Beachtung der Heilsbedeutung von Leiden und Sterben Jesu (415) und bemängelt eine unterentwickelte Perichoresis-Lehre bei Zizioulas (416f). Ähnlich wie bei anderen Kritiken wird auch hier der Bewertungsmaßstab vorausgesetzt, aber nicht begründet.

Auch der zweite Teil wird mit einem wiederum recht harmonisierenden, zusammenfassenden Vergleich der drei Autoren abgeschlossen (419–446).

Der dritte Teil des gesamten Werkes öffnet nun den Blick über den Ertrag aus drei Einzelinterpretationen hinaus auf „Kriterien, Aufgaben und Perspektiven einer ökumenischen Anthropologie" (447). Hier sieht der Vf. das Desiderat einer biblischen Begründung im Alten wie Neuen Testament und fordert eine hermeneutische, dialogische, pluralistische, kulturanthropologische und politische Anthropologie, die *„public theology"* sein soll, sozial relevant für die Humanisierung der Gesellschaft und liturgisch auf die Doxologie *„ad maiorem Dei gloriam"* (491) konzentriert.

Insbes. das kleine Kap. über *„public theology"* offenbart ein Grundproblem der Habil.schrift von Daniel Munteanu: Dass Christen sich in den Problemfeldern der menschlichen Selbstmanipulation für die „unantastbare Personenwürde" (485) einsetzen, ist eine Einsicht, zu deren Untermauerung es schwerlich 21 Fußnoten von zum Teil immensem Ausmaß auf den S. 483–488 bedarf, zumal die Maxime des

Respekts vor der Personenwürde nicht einmal außerhalb der christlichen Ökumene angezweifelt wird. Dass aber in zahlreichen und mächtigen gesellschaftlichen Diskursen Personenwürde praktisch sehr anders bestimmt wird, als es sich aus der christlichen Tradition nahelegt, wäre doch der eigentliche Punkt, an dem eine ökumenische Anthropologie ihren Beitrag als *public theology* pointiert zur Geltung bringen müsste, als das sapientiale Wissen des Christentums um das Verständnis dessen, was Personenwürde ist.

Hier macht sich eine Überbreite der Anlage des Buches verhängnisvoll bemerkbar: Wer von drei theologischen Bezugsautoren herkommend so etwas wie eine ökumenische Anthropologie skizziert, tut sich am Ende schwer, gesellschaftliche Fragen anders denn als Appendix zu behandeln. Wer umgekehrt von sehr konkreten gesellschaftspolitischen Fragen ausgeht, dringt nicht bis zur Analyse der Architektur anthropologischen Denkens in sehr unterschiedlich angelegten Gegenwartstheologien vor. In seiner fundierten Art des Arbeitens scheint M. fast so etwas wie ein Handbuch verfasst zu haben. Und doch liegt in diesem Eindruck eine fatale Versuchung des Buches, das dazu verführt, die zahlreichen Urteile des Vf.s auch da zu übernehmen, wo sie kaum begründbar sind.

Die breite Anlage dieser Untersuchung von M. hat Vorteile: Die vergleichende Auseinandersetzung mit drei prominenten Theologen unterschiedlicher Konfession und die abschließende Sichtung der Problemfelder theologischer Anthropologie steckt das Feld in der Weite ab und markiert einige Grundeinsichten als trigonometrische Punkte seiner Vermessung. Bei einer so breiten Themenstellung anhand einer solch großen Materialbasis aber sind Übereiltheiten des Autorenurteils ebenso schwer zu vermeiden, wie sie für den Leser eines so opulenten Werkes schwer als solche zu identifizieren sind. Diese Kritik betrifft allerdings das Genus einer vergleichenden Klassikerstudie, die zugleich Grundlegung eines ökumenischen Traktates sein soll, insgesamt.

Daniel Munteanu ist trotz der aufgezeigten Schwierigkeiten seines Werkes sehr zu danken, dass er sich dem Unternehmen der Anthropologie in ökumenischer Perspektive in einer sehr anspruchsvollen und (arbeits-)intensiven Weise gestellt hat. Insbes. durch seine sachgerechte Bindung der Anthropologie an die Erlösungslehre baut er einer theologischen Marginalisierung des Anthropologietraktates vor und lädt ein zu einer Konzentration des Ganzen der Theologie auf das für den gesellschaftlichen Diskurs überaus relevante Thema des menschlichen Selbstverständnisses und Selbstentwurfes.

Duisburg-Essen Ralf Miggelbrink

Hoff, Gregor Maria: **Stichproben: Theologische Inversionen**. Salzburger Aufsätze. – Innsbruck/Wien: Tyrolia 2010. 443 S. (Salzburger Theologische Studien, 40), pb. € 42,00 ISBN: 978–3–7022–3106–4

Die zu besprechende Aufsatzsammlung enthält 36 Beiträge, davon sechs Erstveröffentlichungen (fünf Vorträge), aus den Jahren 2004 bis 2010. Deren Anordnung erfolgt nicht chronologisch. „Ihre Ordnung ergibt sich aus dem Zusammenhang, den die Gelegenheit so stiftet." (5) Diese Selbsteinschätzung gilt für die anlassbezogen gewählten oder vorgegebenen Themenfelder, in denen die Stellproben vorgenommen werden. Denn um solche handelt es sich bei den vorgenommenen Inversionen, die die Lektüre der Beiträge anregend und spannend machen, eher als um „Stichproben".

Die Umstellungen sind Resultate einer die disparaten Themenfelder durchstreifenden „differenztheoretisch argumentierende[n] Fundamentaltheologie" (233), die selbstreflexiv „ihr eigenes Scheitern konstitutiv ein[zu]beziehen" (283) vermag. Sie versteht sich als Negative Theologie und bezieht sich auf die „biblische Tradition des Bilderverbots als Denkform des Nicht-Identischen" (403). Ihr „Ausgangspunkt [...] ist der Ortsverlust Gottes in der Welt" (267). Ihre Intention ist, „Unsagbares zur Sprache" zu bringen (201), vornehmlich an fremden Orten, die eben dadurch (mit Bezug auf Melchior Cano [307–321]) als *loci theologici* qualifiziert werden. Ideologiekritisches Differenzdenken vermag Identität nur im Modus der Differenz (vgl. 210) auszusagen. Ihr theologischer Nukleus ist die Kreuzestheologie des Paulus ebenso wie die paradoxe Christologie des Konzils von Chalkedon. „Die Christo-logik der Differenz wird mit Chalkedon zur Leseanweisung jeder christlichen Theo-Logik." (197) Die Denkform des Nicht-Identischen ist theologisch motiviert von der „Bereitschaft, sich von Gott relativieren zu lassen" (298). Diese „erlaubt eine angemessene Sprache für seine je größere Wirklichkeit" (ebd.), die in der „theologische[n] Doppelcodierung von Verborgenheit und Offenbarung" (291) ihren Niederschlag findet.

Erstaunen ruft die bisweilen mangelnde Radikalität der Formulierungen hervor. Was soll man davon halten, wenn es heißt: „Gott tritt auch [!] im Modus der *Inversion* auf, einer scharfen Umstellung der Lebensverhältnisse" (124) oder: „Der Ort Gottes ist allzu oft [!] ungewiss." (267) Wenn mit H. Inversionen als „Transformationen, also die Durchbrechung von Sekuritätstechniken" (101) verstanden werden sollen, dann grenzt die folgende Formulierung wegen ihrer mangelnden Radikalität gar an einen performativen Selbstwiderspruch: „Der dekonstruktive Zugang ist dabei Modus einer unausweichlichen Kritik der Religion(en), um sich ihrer unabgegoltenen Potentiale zu *vergewissern* [!] [kursiv: M. B.]." (74) Wird damit eine differenztheoretisch argumentierende Fundamentaltheologie als Glasperlenspiel entlarvt? Handelt es sich bei den Beiträgen um nichts anderes als intellektuell brillant „inszenierte Selbstmarginalisierungen im Namen Gottes" (114), „theologische Experiment[e]" (428) eines der kirchlich „marginalisierte[n] Intellektuelle[n]" (428), in denen Sinn im Dienst der christlichen Selbsterhaltung durch die Präsentation einer eigenen Rationalität, d.h. durch differenztheoretische Denkroutinen, ersetzt wird? Dann wären die Stellproben nichts weiter als geschickte „theologische Sprachpolitik" (224). Ihr Anspruch ist gleichwohl größer, wollen sie doch das „Befremden unverstellter" wahrnehmbar machen, „das die Botschaft von der Auferweckung des Gekreuzigten ursprünglich bedeuten musste" (5) und zugleich Möglichkeiten benennen, das Evangelium vom Reich Gottes ausgehend von den „Zeichen der Zeit" und in diesen angemessen zur Sprache zu bringen. In dieser Weise dem Zweiten Vatikanischen Konzil ebenso wie der postmodernen Avantgarde verpflichtet, entscheidet sich der Ernst einer differenztheoretisch argumentierenden Fundamentaltheologie daran, ob es ihr gelingt, im Anschluss an *Nostra Aetate* eine „fundamentaltheologische Ortsbestimmung des Jüdischen im Christlichen" vorzunehmen (vgl. 234–259), ob ihr eine „theologische Topographie nach Auschwitz" (276) glückt. Dann hätte sie das *andauernde* „Befremden" der Juden über „die Botschaft von der Auferweckung des Gekreuzigten", als eschatologisch angemessene Rede von Gott, die „den Wahnsinn" der Botschaft von der Auferweckung des gekreuzigten Gottes „ursprünglich" zum Ausdruck bringt, zu bezeichnen. Das bedeutete aber, dass Christen den Juden die gegen jeden Triumphalismus in Anspruch genommene theologische Grammatik schulden. An dieser Stelle gilt es weiter zu denken, gilt es zu bedenken, dass andauerndes „Befremden" – auch im Modus der Ablehnung – Zeichen der Hoffnung ist. Auf die für die Praxis des jüdisch-christlichen Dialogs höchst relevanten Ergebnisse darf man gespannt sein.

Wuppertal Michael Böhnke

Wabel, Thomas: **Die nahe ferne Kirche**. Studien zu einer protestantischen Ekklesiologie in kulturhermeneutischer Perspektive. – Tübingen: Mohr Siebeck 2010. (XVII) 570 S. (Religion in Philosophy and Theology, 50), kt € 89,00 ISBN: 978–3–16–150369–6

Fragen der Abgrenzung von der Umwelt und der Zugehörigkeit haben die Kirche von Anfang an beschäftigt. Meistens hielt es die Kirche nicht so, wie es Goethe für das Naturbetrachten empfahl: „Nichts ist drinnen, nichts ist draußen; denn was innen, das ist außen. So ergreifet ohne Säumnis heilig öffentlich Geheimnis." Vielmehr kann man angefangen von den ntl. Texten durch die ganze Kirchen- und Theologiegeschichte hindurch in der Kirche ein Ringen um die Zulassungsbedingungen und um die Abgrenzung von „den Anderen" bzw. von „der Welt" beobachten. In diesem von wechselnden Konstellationen und Gewichtungen geprägten Problemfeld bewegt sich die hier zu besprechende Untersuchung von Thomas Wabel, die 2009 als Habil.-schrift an der Theol. Fak. der Humboldt-Univ. zu Berlin angenommen worden war und für den Druck teilweise überarbeitet wurde. Allerdings setzt sich W. nur am Rande mit traditionellen Konzeptionen auseinander, die das Verhältnis der selbst einen Teil der Welt bildenden Kirche zur „Welt" zu klären suchten. Seine Studien sind keine theologiegeschichtlichen, sondern wollen systematisch-theologische Beiträge zur *gegenwärtigen* Ekklesiologie sein. Deshalb behandelt er sein ekklesiologisches Thema – einem gegenwärtig populären Trend folgend – in einer kulturhermeneutischen Perspektive.

Der erste Teil der Studien von W. handelt entsprechend von den „Rahmenbedingungen gegenwärtiger Ekklesiologie". Dabei beschreibt er das Verhältnis von „Zugehörigkeit und Fremdheit in Bezug auf die Kirche", präzisiert unter der Überschrift „Selbstdeutung und Artikulation" den von ihm verwendeten Religionsbegriff v.a. im Anschluss an Niklas Luhmann und Matthias Jung und geht auf einige Verhältnisbestimmungen von Kirche und Kultur ein. Etwas erstaunlich ist in diesem ersten Teil, dass zwar der Religionsbegriff, nicht aber

der Begriff des Christlichen (oder Kirchlichen) geklärt wird – immerhin geht es um „Ekklesiologie". Dies zeigt bereits, dass W. das Thema „Kirche" in dem weitest möglichen Raum des Religiösen verortet haben möchte.

Im zweiten und dritten Teil der Untersuchung stehen die Wissenschafts- und Kulturphilosophie Ernst Cassirers (Teil II) und die Kulturphänomenologie Bernhard Waldenfels' (Teil III) im Zentrum. W. bedient sich in den zwei umfangreichen Teilen dieser beiden kulturhermeneutischen Theorien zum Verhältnis von Eigenem und Fremdem, um die Frage der Zugehörigkeit zur Kirche und die Frage der Abgrenzung der Kirche von ihrer Umwelt im Lichte allgemeiner gegenwärtiger Theoriebildung neu verstehen und bestimmen zu können. Insbes. bei Waldenfels findet W. eine ekklesiologisch höchst interessante Theorie über das Präsenthalten eines Außerhalb der Ordnung innerhalb derselben. Hier arbeitet W. eine Haltung heraus, die für das Fremde im Eigenen sensibel ist. Dies ist nun eine Haltung, die in Zeiten weltweiter Migrationsbewegungen und gestärkten Bewusstseins von der weltweiten Christenheit nicht genug gepflegt werden kann, auch wenn W. selbst dabei ekklesiologisch hauptsächlich das Verhältnis von Kerngemeinde und sog. Distanzierten in den deutschen evangelischen Kirchen vor Augen hat.

Unter den Stichworten „Imagination" und „Institution" kommt W. dann im vierten Teil wieder zum Thema „Kirche" im engeren Sinn zurück, indem er den Umgang mit Eigenem und Fremdem am Ort der Kirche reflektiert. Ausgangspunkt ist für ihn dabei das Verhältnis von Individualität und Allgemeinheit am Ort der Kirche (Abschnitt A). Daran schließt er Überlegungen zur Identität der Kirche (B), zur Kirche als Institution (C) und zur Kirche als Raum öffentlicher Kommunikation (D) an. Mit dem letzten Abschnitt (E) über „Diesseits und Jenseits – Öffnung und Grenzen kirchlicher Zugehörigkeit" schließt der Vf. seine Studien ab, wobei ganz am Ende dieses Abschnitts eine „Rückbesinnung" auf die „Katholizität der Kirche" erfolgt. Darin will W. klären, ob es in gegenwärtiger evangelischer Perspektive „noch sinnvoll" ist, von der Katholizität „*der* Kirche" (497) zu sprechen. Dass dies durchaus noch sinnvoll ist, will er mit seiner gesamten Untersuchung zeigen. Er greift dabei die Verwendung von „katholisch" im Sinne von „allumfassend" auf, meint damit allerdings nicht nur die Integration geographischer Vielfalt, sondern auch die Möglichkeit der Kirche, „milieutranszendierend zu wirken" (497).

Ein höchst positiv zu würdigendes Markenzeichen des Buches von W. sind die ausgiebigen Diskurse, die er in seiner systematisch-theologischen Untersuchung mit gegenwärtigen Theoriebildungen in anderen wissenschaftlichen Disziplinen führt. Die Darstellung und Diskussion von Ernst Cassirers Wissenschafts- und Kulturphilosophie und von Bernhard Waldenfels' Kulturphänomenologie sind glänzende Studien, die als solche Beachtung über ihren Zusammenhang mit dieser ekklesiologischen Studie hinaus verdienen. Insbes. mit der Darstellung von Waldenfels' Kulturphänomenologie hat W. Neuland betreten und sich Verdienste um die Rezeption von Waldenfels erworben.

Ausgiebig werden aber auch einige andere Beiträge zum gegenwärtigen Religionsdiskurs herangezogen: Neben Luhmann und Jung wird das ausführliche und kritische Gespräch mit Aleida und Jan Assman, Jürgen Habermas („Einbeziehung des Anderen") und mit besonders großer Sympathie mit Cornelius Castoriadis gesucht. Auch mit aktuellen Beiträgen zum Religions- oder Kirchenthema in der evangelischen Theologie – freilich in einer etwas einseitigen Auswahl, durch die er seine eigene Zugehörigkeit zu einem bestimmten theologischen Milieu zum Ausdruck bringt – setzt sich W. ausgiebig und kritisch auseinander, so bspw. mit Wolfgang Huber, Michael Welker oder Eilert Herms. Insbes. mit Letzterem sucht W. mehrfach die Diskussion. Es ist dabei ein Vergnügen mitzuvollziehen, wie W. scharfsinnig die Schwächen so mancher gefeierter philosophischer und theologischer Theoriebildung offenlegt.

Schade ist, dass W. seine aus kulturhermeneutischer Perspektive gewonnenen Überlegungen nicht mit den traditionellen kirchlichen Prozessen zum Umgang mit dem Anderen und Fremden verbunden hat, also z. B. mit Fragen der Bekenntnisbildung und -fortschreibung, mit der Bestimmung von kirchlicher Tradition oder der Bestimmung und Abgrenzung von Orthodoxie, Heterodoxie und Häresie. Auch die Theologie selbst als das diskursive Verfahren zur Bestimmung des evangelischen Dogmas kommt in diesen evangelisch-theologischen Studien nicht eigens in den Blick. Insofern bleibt es in der Summe bei dem allgemeinen Plädoyer, die stilistischen und dogmatischen Grenzen in der Kirche nicht zu eng zu ziehen, sondern das Heterodoxe als ein wesentliches Element kirchlichen Lebens zu akzeptieren und zu stärken.

Insgesamt sind die lesenswerten und zum Nachdenken anregenden, scharfsinnigen Studien von W. ein Plädoyer für eine Kirche, die sich ihres Eigenen bewusst ist und sich deshalb selbstbewusst nicht mit starren Grenzen von dem Anderen und Fremden abgrenzt, sondern sich auf die vielfältigen Kommunikationsprozesse mit der Kultur und Gesellschaft, deren Teil sie ist, einlässt. Für solche Interaktionen möchte W. die Kirche offen halten; insofern sind seine Studien ein Beitrag wider das Erstarren kirchlicher Strukturen und für die Beweglichkeit und Offenheit kirchlichen Lebens.

Münster Hans-Peter Großhans

Ethik

Schallenberg, Peter: **Gott, das Gute und der Mensch**. Grundlagen katholischer Moraltheologie. – Paderborn: Bonifatius 2009. 160 S., kt € 19, 90 ISBN: 978–3–89710–450–1

„Theologie hat es denkend – und zuletzt immer betend – mit der Frage zu tun: Gibt es Gott? Ethisch interessierte und engagierte Theologie führt die Frage weiter: Wenn es Gott gibt – was müsste und würde sich folgerichtig ändern? Moraltheologie schließlich spitzt die Frage nochmals zu: Wenn es Gott endgültig gibt in der Menschwerdung Jesu Christi, in der Offenbarung der Sakramente mithin – was folgt daraus für den Menschen?" (7) Sich dieser Frage konsequent zu stellen und sie geradezu zur epistemischen Richtlinie der Grundlagen katholischer Moraltheologie zu machen, kennzeichnet das Anliegen des Buches von Anfang an. Wenn Gott gedacht wird – und es ist die „beste Denkmöglichkeit", wenn das Denken die „beste Möglichkeit des Menschen" ist (13) –, was ändert sich dann im Leben und Handeln (vgl. 20)?

Theologische Ethik kann den Blick nur auf das Ganze richten, oder sie hört auf, theologisch zu sein. Sie kann sich nicht mit einer bloß endlich gedachten Freiheit bescheiden und sich in den Grenzen innerweltlicher Vernunft einrichten. Theologische Ethik muss auf ein Mehr hin abzielen; sie muss „die in Zeit und Raum begrenzte Perspektive eines bloß überlebend gelebten Lebens aufbrechen hin zur Möglichkeit eines umfassend gut gelebten Lebens. Leitend wird die Frage: Wofür lohnt sich mein Leben, wenn es mehr sein soll als bloß ein geschicktes Hinausschieben der Todesstunde?" (14) Eine solche Intentionalität und Perspektive wäre aber eine hoffnungslose Überforderung christlicher Ethik, müsste sie die Grundlagen dafür aus der menschlichen Handlungsperspektive heraus entwickeln. Theologische Ethik ist daher für S. „nicht nur und nicht einmal zuerst Reflexion menschlichen Verhaltens, sondern göttlicher Handlung. Wenn die philosophische Ethik auf Ethos im Sinne von Charakter und Gewohnheit reflektiert, dann reflektiert theologische Ethik gleichsam auf das Ethos Gottes, den Charakter und die Gewohnheit Gottes, der ewiges Sein und ewige Gutheit, kurz: der vom Wesen her Liebe ist. […] Das richtige Handeln folgt der richtigen Erkenntnis, und diese richtet sich auf das menschliche Sein: als Ebenbild Gottes. Diese Ebenbildlichkeit besteht im Menschen durch die Schöpfung und in höherer Weise durch die Erlösung in Christus." (63) Theologische Ethik buchstabiert quasi die Liturgie in ihren Konsequenzen für die menschliche Lebensführung durch, nämlich dass Gott den Menschen in der Substanz seiner Würde wunderbar erschaffen und noch wunderbarer erneuert hat. In diese „Theo-Logik Gottes" weiß sich die theologische Ethik hineingestellt, „in die Perspektive seiner Wirklichkeit, die zum Ideal unserer Wirklichkeit wird. Erst so schließt sich der garstige Graben zwischen Idealität und Realität, gerade hier liegen das Moment der Erlösung und die Vollendung der platonischen Idee. Denn Gottes Zentralperspektive, die nicht zufällig in der Renaissance und mit dem Neuplatonismus in Form der bildenden Künste wiederentdeckt wurde, hält in der Gebrochenheit menschlicher Existenz die Erinnerung an das ungebrochene Ideal wach; die theologische Ethik identifiziert platonisch das Normale mit dem Idealen." (152f)

In einer ersten Lektüre wird man eine solche Aussage als durchaus kühn und zumindest erklärungsbedürftig empfinden. Der nähere Kontext lässt den eschatologischen Bedeutungshorizont erkennen, in dem diese Aussage steht. Mit Hans Urs von Balthasar betont S., dass christliche Ethik von ihrem Wesen her eine Ethik der Hoffnung ist, und zwar einer Hoffnung, die sich nicht einfach als ein Streben auf etwas hin versteht, sondern „im Blick auf eine endgültige Erfüllung aller Hoffnung bei Gott; hier liegt das unterscheidend Christliche der Ethik." (147) Das Moment der Hoffnung betont dabei mehr als die theologische Tugend des Glaubens „den individuellen Charakter der Gottesbeziehung" (92). Die Stärke v. a. der Schlusspassagen des Buches liegt u. a. darin, dies in einer Verknüpfung von Spiritualität und Ethik herauszuarbeiten. Dies schlägt auch den Bogen zurück zu den biblischen Grundlagen der Moraltheologie, durch die gerade die Geschichtlichkeit des Menschen und seiner Welt einen völlig veränderten Stellenwert erhält. Die spirituelle Substanz der Menschheit, so betont S. mit Philippe Nemo, erwächst aus ihrer Geschichtlichkeit: „Das menschliche Sein ist menschlich nur in seiner Geschichtlichkeit, und es kann heilig nur sein, wenn es in eine Zeit der Verwandlung eingebettet ist." (zit. 36) Damit wäre wohl der Horizont umschrieben, in dem die Aussage „Die theologische Ethik identifiziert platonisch das Normale mit dem Idealen" interpretiert werden könnte. Gleichwohl bleiben Fragen offen, nämlich ob und inwieweit eine theologische bzw. christliche Ethik, insoweit sie eben auch Ethik ist, einen platonisch-neuplatonischen Kern hat, wie auch immer zu verstehen sein mag, was „platonisch" eigentlich bedeutet.

Dieser Frage nach der „Ethik der theologischen Ethik" weicht S. natürlich nicht aus, vielmehr sucht er sie durch den Aufriss des ganzen Buches systematisch zu beantworten. Es sind die Traktate, die zu den unverzichtbaren Grundlagen katholischer Moraltheologie zählen: Ethik als theologische Wissenschaft (Kap. 1), Geschichte und Entwicklung der Moraltheologie (Kap. 2), das christ-

liche Menschenbild (Kap. 3), Tugend und Glück (Kap. 4), Schuld und Sünde (Kap. 5), Quellen der Moralität (Kap. 6), Norm und Gewissen (Kap. 7), Spiritualität (Kap. 8). Die theologische Perspektive, die S. hierbei im Medium von Ethik reflektiert, ist für Überraschungen gut, gerade da, wo sie Fragen beim Lesenden provoziert. Dies beginnt bereits bei der Verortung von Ethik im Rahmen der theologischen Zentralperspektive. Naturgemäß stehen hierbei Schöpfungstheologie und Protologie, die Frage nach dem Anfang, im Vordergrund. Da es Ethik ohne die Freiheit des Menschen nicht geben kann, gehören Offenheit, Instinktungebundenheit, „Mängelcharakter", also die Merkmale, wie sie die philosophische Anthropologie reflektiert, auch in theologischer Sicht zur *conditio humana*. Gleichwohl ist Ethik für S. ein postlapsarisches Phänomen, wenn er angesichts der essentiellen Freiheit im Sinne des eigenverantwortlichen Stellungnehmen- und Sich-Entscheiden-Müssens festhält: „Theologisch gesprochen ist die Ethik eine notwendige Folge des Abfalls einer existentiellen Freiheit zum Guten (im Paradies) hin zur optionalen Freiheit des Auswählens (außerhalb des Paradieses); sie ist also eine notwendige und notwendende Folge des Sündenfalles." (15) Im Paradies bedarf es keiner Ethik, hier herrscht ein „‚geordnetes Chaos'" (15) der „idealen Gemeinschaft mit Gott und untereinander", hier „braucht es keine bewusste Reflexion auf das Gute, es herrscht die Spontaneität absichtsloser, zweckfreier und genießender Liebe" (16). S. verweist auf Rousseau, aber auch seine eigenen Studien zu Fénelon dürften dabei im Hintergrund stehen. Ethik beginnt erst dort, wo die Sphäre des „Einen" verlassen und der Bereich der „Zweiheit" betreten ist: „Erst der Zwang zur Entscheidung zwischen Gut und Böse, erst der Wille zum Widerstand gegen das Böse, erst die Instinktlosigkeit des Mängelwesens Mensch im Unterschied zum Tier schafft den Zwang zur künstlichen Begrenzung. Ethik ist also eine Erscheinung und Frucht der Kultur, eine nachträgliche und reflexive, die Instinkte ersetzende Selbstbegrenzung und Veredelung um höherer Ideale willen. Nicht Bedürfnisse sollen befriedigt, sondern Ideale sollen verwirklicht werden; daraufhin werden die besten Kräfte angespannt. Das höchste Ideal heißt in der Sicht christlicher Ethik die reine und uneigennützige Liebe. Diese ist das letzte Ziel der theologischen Ethik und trägt seit der Offenbarung Gottes in Jesus Christus ein menschliches Antlitz." (16)

Dies mag theologisch plausibel erscheinen, und dennoch impliziert die Aussage die These, dass Ethik ein sekundäres Phänomen, ein Kulturphänomen sei. Dies aber, nähme man das wörtlich, stünde im Widerspruch zur Apriorität der Ethik als eines originären, nicht von etwas anderem ableitbaren Phänomens. Die späteren Aussagen S.s über Menschenwürde, sittliches Naturgesetz, Naturrecht beinhalten ja genau diese mit dem Gottebenbildlichkeitsgedanken verbundene Apriorität. Man könnte also fragen, ob nicht ein neuplatonistisches Residuum aufgrund der metaphysisch-ontologischen Implikate eine Schieflage in die Konzeption theologischer Ethik hineinbringt, die S. am Ende nur dadurch wieder auszugleichen vermag, dass er in den starken Teilen über die theologisch-ethische Bildung des Menschen Romano Guardini folgt – und damit einem Konzept einer eben von Anfang an diskret gedachten Freiheit. Das Konzept einer Freiheit im Sinne anfänglich purer und spontaner Liebe übersieht ein metaphysisches Grundprinzip, nämlich dass das Kontinuum, um das es gehen muss, soll der Blick auf das Ganze wirklich durchgehalten werden können, je schon diskret gemessen ist und im Sinne der verantwortlichen Findung einer intelligiblen Ordnung der Freiheit diskret zu messen ist. Daher sind, was die metaphysisch-ontologische Justierung von Moraltheologie betrifft, einige weitere Probleme in der Erarbeitung einer theologischen Ethik mit angelegt. Es kann nicht sein, dass es Ethik nur gibt, weil es Sündenfall, Kultur und Geschichte gibt, Ethik bedeutet originär die Kommunikabilität des Guten als der – eben platonisch gedachten – obersten Idee. Dies kommt in dem Buch interessanterweise eher dort zum Ausdruck, wo S. deutlich macht, dass Moraltheologie in ihrer Geschichte ein „Augenmerk auf die Kultur des Konkreten und Alltäglichen" (21, vgl. auch 147) hat. Demgegenüber kontrastiert er eine doppelte Freiheit, nämlich die Vorstellung „einer existentiellen Freiheit zum Guten" und die einer „auswählenden und vergleichenden Freiheit", als Folge des Tabubruchs im Paradies, „mit der Last und Lust vergleichender Güterabwägung und verwirrender Güterfolgenabschätzung, aus welcher Verwirrung Sünde und Schuld entstehen" (26). Richtig daran ist freilich, dass sich entgegen nicht wenigen Versuchen heutiger philosophischer Ethik der „Wert" des Lebens nicht aus einem bilanzierenden Vergleich eigenen und fremden Lebens ermitteln lässt – und auf diese Tendenzen hin sind die Aussagen kritisch abgestellt. Ebenso lässt sich auch das, was „Menschenwürde" konkret bedeutet, nicht aus einer wertenden Gesamtschau aller relevanten Umstände heraus ermitteln. Zu fragen ist allerdings, ob sich gegenüber den mit solchen Versuchen oft verknüpften evolutionistischen Tendenzen eine wirkungsvolle schöpfungstheologische und eschatologische Perspektive entwickeln lässt, wenn hierbei mit einem unklaren Begriff des „Optimum", des „Besten", gearbeitet wird. „Stets steht das Optimum der Menschenwürde im Blickpunkt des ethischen Interesses" (130) – das mag man noch recht verstehen können als Abgrenzung gegen jeden ethischen Relativismus. Wenn aber von der „Würde Gottes" die Rede ist, deren Abbild der Mensch ist, welcher die Würde der Schöpfung und die Würde des Menschen vertritt (64), hätte man es entweder mit einer univoken Redeweise zu tun, die theologisch im Hinblick auf die Heiligkeit Gottes eigentlich nicht möglich ist, oder mit einer analogen Redeweise, die aber dann die Gefahr eines graduierbaren Würdebegriffs beinhaltet, wenn man die Analogiefrage bzw. die klassischen Fragen der *analogia fidei* und der *analogia entis* nicht klärt.

Im Ganzen: Es sind gerade die theologischen Fragen, welche das ethische Denken in Gang bringen. Indem S. sich so konsequent der Frage nach der Theologie christlicher Ethik stellt, leistet er damit einen wichtigen Beitrag zur ethischen Grundlegung katholischer Moraltheologie.

Bonn Gerhard Höver

Surall, Frank: **Ethik des Kindes.** Kinderrechte und ihre theologisch-ethische Rezeption. – Stuttgart: Kohlhammer 2009. 389 S. (Forum Systematik, 31), kt € 34,80 ISBN: 978–3–17–020516–1

Die UN-Kinderrechtskonvention feierte im vergangenen Jahr gerade ihr 20-jähriges Bestehen. Da mag es nicht verwundern, dass sich ein Autor mit dem Thema beschäftigt. Doch die Habil. des evangelischen Theologen Frank Surall ist mehr als nur ein weiteres Buch zu den Kinderrechten – es ist ein Beitrag zur längst überfälligen Auseinandersetzung der systematischen Theologie mit dem Thema Kind. Denn während allerorten das Thema Kindheit boomt, sieht es in der Theologie seit dem Ende der 60er Jahre (mit Ausnahme der Religionspädagogik) bisher eher düster aus. Das erstaunt v.a., weil sich „vom gegenwärtigen Wandel des Kindheitskonzeptes her, der sich in der modernen Konzeption der Kinderrechte niedergeschlagen hat, eigene systematisch-theologische Fragestellungen aufdrängen, die über den religionspädagogischen Horizont hinausreichen" (15).

Ausgehend von dieser Problemanzeige konzipiert S. seine „Ethik des Kindes" auf der Grundlage einer theologisch-ethischen Rezeption der Kinderrechte. Die Grundthese lautet, dass die Zentralnorm Kindeswohl sich nur verwirklichen lässt, wenn die drei Basisnormen Schutz, Förderung und Beteiligung, die jedem Kinderrecht gemeinsam zugrunde liegen, in ihrem prozessualen Verhältnis zum Zuge kommen. Dabei gebietet die eigene normative Tradition des christlichen Glaubens, dass er sich für dieses Verständnis der drei Basisnormen einsetzt.

S. stellt dafür, nach einer kurzen Einführung in den biblischen und kinderrechtlichen Sprachgebrauch zu Beginn und Ende der Kindheit (Kap. 1), die historische Entwicklung der Kinderrechte (Kap. 2) dar. Dabei liegt der Schwerpunkt darauf, aufzuzeigen, wie eine sich verändernde Vorstellung von Kindheit – v.a. seit dem 19. Jh. – in Verbindung mit der modernen Idee der Menschenrechte zur Ausformulierung von Kinderrechten führte. Neben dem geschichtlichen Rückblick werden zugleich die normativen Grundzüge der UN-Kinderrechtskonvention als wichtigster Bezugspunkt dieser Entwicklung entfaltet. Kindeswohl wird dabei als Zentralnorm verstanden, die sich durch die Basisnormen Schutz, Förderung und Beteiligung verwirklicht. Diese erhalten altersspezifisch unterschiedliche Betonung, dürfen aber nicht als Klassifikationsschema verstanden werden. Im Gegenteil: Jedes Kinderrecht der UN-Konvention beruht auf allen drei Basisnormen, die sich gegenseitig ergänzen und bedingen. Diese Theorie begründet S. zum einen aus dem Aufbau der Konvention selber und zum anderen durch die Faktizität der Rezeption in Deutschland, die diesem Ansatz folgt. Schade, dass er hier Autoren nicht berücksichtigt, die dieses Verständnis der Konvention und das Verhältnis ihrer Rechte als zusammenhängend, sich gegenseitig verstärkend und ohne Hierarchie, bereits früher diskutierten (u.a. Verhellen, E.: *Convention on the Rights of the Child*, Leuven 1997; Flekkøy, M. C. and Kaufman, N. H.: *The Participation Rights of the Child*. London 1997; Lurie, J.: *The Tension Between Protection and Participation*, in: IUC [Inter University Centre Dubrovnik] Journal No. 7. [2003/2004], 1–9).

Es fällt zudem auf, dass S. sehr schnell über die Problematik und Kritik am Kindeswohlbegriff hinweggeht (77f). Er kommt rasch zu dem Schluss: „Im Konzept des Kindeswohls sind die objektive Tradition des Wohlergehens und die subjektive Tradition des Wohlbefindens des Kindes eine untrennbare Verbindung eingegangen." (78) Die von S. vertretene Theorie ist sicher so auch von der theoretischen Konzeption der Kinderrechte gewollt. In der Umsetzung verläuft die „untrennbare Verbindung" jedoch keineswegs immer so harmonisch wie beschrieben: Paternalismus und historische Muster, Verhaltensweisen, Rollen- und Familienbilder sind, trotz zunehmender Betonung von Beteiligungsrechten, nach wie vor ebenso wirkmächtig wie offensichtlich vielfach interessengeleitete Umgänge mit dem Begriff Kindeswohl. Gerade im Kindeswohl, in dem sich – wie von S. benannt – objektives Wohlergehen und subjektives Wohlbefinden begegnen, brechen eben auch die Spannungen der beiden Traditionen auf und damit die Diskrepanz von Ideal und Wirklichkeit.

Mehr als positiv hingegen fällt die starke Betonung der Förderung als gleichrangig zu den anderen Basisnormen auf. Zu Recht weist S. darauf hin, dass sie

oft im Konflikt um das richtige Verhältnis von Schutz und Beteiligung untergeht. Dabei ist gerade diese Komponente als dynamische, prozessuale Norm geeignet, die beiden Pole miteinander zu verknüpfen. Förderung, wie S. sie versteht, „löst das im aktuellen Entwicklungsstand des Kindes antagonistische Verhältnis zwischen Schutz und Beteiligung auf, indem sie Schutz als notwendige Voraussetzung von Beteiligung und Beteiligung als notwendiges Ziel des Schutzes versteht" (336).

Um die theologischen Zugänge zu den kinderrechtlichen Basisnormen (Kap. 3) aufzuarbeiten, greift der Autor breit auf die reformatorische Tradition zurück, die er von der Bibel über Luther, Schleiermacher, von Harleß, Althaus bis Bonhoeffer erschließt. Dabei geht es S. nicht um eine Konstruktion der Kinderrechte aus der reformatorischen Tradition. Im Gegenteil: Kinderrechte bzw. die normative Binnenstruktur der UN-Konvention bilden vielmehr die Rezeptionsgrundlage, um einen Bezug zwischen theologischen Aussagen und außertheologischer Wahrnehmung von Kindern herzustellen (vgl. 16). Die theologischen Quellen werden daraufhin befragt, inwieweit sie die kinderrechtlichen Basisnormen begründen bzw. ihnen widersprechen. Das Kap. gliedert sich nach den drei Basisnormen und schließt diese jeweils mit einer theologisch-ethischen Rezeption in kinderrechtlicher Perspektive ab. Dabei wird der „Frage nach dem Zusammenhang eines Kinderrechts auf Religion mit den übrigen, in einer menschenrechtlichen Tradition stehenden Kinderrechten" (25) nachgegangen. S. kommt zu dem Schluss, das Recht auf Religion „setzt als ein theologisches Interpretament der Kinderrechte deren normativ-ethischen Gehalt voraus. Der christliche Glaube kann und muss sich [...] in kritischem Rückbezug auf seine normativen Überlieferungen aus eigenen Gründen für den Schutz, die Beteiligung und die Förderung von Kindern einsetzen." (339f)

Durch die Gliederung der theologischen Zugänge nicht nur nach den drei Basisnormen, sondern auch nach dem Verhältnis zwischen Kindern und Erwachsenen, das ihnen zugrunde liegt, wird das dynamische, prozessorientierte Konzept der Kinderrechte noch einmal deutlich betont. Die Schutznorm wird als ein Ausdruck der Differenz von Kindern und Erwachsenen *coram mundo*, die Beteiligungsnorm als Gleichheit von Kindern und Erwachsenen *coram deo* verstanden. Die Vermittlung zwischen diesen Differenzen und Gleichheiten findet durch die Fördernorm statt.

In seinem abschließenden Kap. 5 „Auf dem Weg zu einer Ethik des Kindes" gliedert S. dieses Modell in drei Ebenen (vgl. 336). Auf der ersten, der anthropologischen Ebene, geht es um die natürliche Entwicklung des Kindes: Sein Leben ist am Anfang v.a. durch die Differenz zu Erwachsenen geprägt. Mit zunehmendem Alter nimmt diese Differenz ab und verwandelt sich in Gleichheit. Da Aufwachsen im Sinne des Kindeswohls aber mehr sein soll als biologisches Älterwerden, beschreibt S. auf einer zweiten Ebene, der normativen, wie dieser Prozess gestaltet wird: Das Kind, das zu Beginn noch sehr auf Schutz angewiesen ist und nur über wenige Beteiligungsmöglichkeiten verfügt, soll durch Förderung (Erziehung/Bildung) zunehmend zur Partizipation gelangen. Bis hierher lässt sich das Modell auch ohne Theologie plausibel vermitteln. Es kann aber auch als Ganzes theologisch verstanden werden, daher fügt S. eine dritte Ebene hinzu. Auf dieser wird das Recht auf Förderung mit der Gleichheit der Menschen, also sowohl Erwachsener als auch Kinder, vor Gott begründet, die sich in den sukzessive wachsenden Beteiligungsmöglichkeiten ausdrückt.

Dass sein Modell tragfähig ist, untersucht S. selbst, indem er es exemplarisch am Kinderrecht auf Gesundheit (Kap. 4) durchspielt und damit eine materialethische Konkretion einholt.

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass S. mit seiner Habil. eine längst überfällige Rezeption kinderrechtlicher Entwicklungen aus theologischer Perspektive bietet. Er stellt überzeugend dar, dass die reformatorische Tradition an die normative Konzeption der Kinderrechte anknüpfen kann und identifiziert damit den spezifisch theologischen Beitrag zu einer Ethik des Kindes. Damit trägt er endlich auch theologisch dem gesellschaftlichen Wandel im Verständnis der Kindheit Rechnung. Eine verantwortete theologische Ethik kann den Subjektstatus von Kindern, wie ihn die UN-Kinderrechtskonvention bereits seit 20 Jahren kennt, nicht länger ignorieren. Von dieser Basis aus wäre nun – zur Schließung weiterer Forschungslücken –, neben dem kritischen Blick auch auf die katholische Tradition und ihren Umgang mit Kindern, weiterzudenken. S. selbst verweist auf das Desiderat einer lebensalterspezifischen Ethik (vgl. 345), die Notwendigkeit interdisziplinärer Gespräche (vgl. 342) und die Frage nach den Konsequenzen im theologischen Umgang mit der Metapher ‚Kind', in der bisher eher die Differenz und Unmündigkeit betont wird (vgl. 343). Hier müssen Fragen nach dem Umgang mit Macht, Autonomie und verweigerter Mündigkeit im Bezug auf Kinder in unserer Gesellschaft im Allgemeinen anschließen. Dafür wäre es notwendig, über materialethische Erweiterungen hinaus, nach Kriterien der Operationalisierung und den institutionellen Voraussetzungen für eine solche zu suchen, damit in Institutionen (wie z.B. Familie, Kindertageseinrichtungen, Schule, Kirche etc.), die in besonderem Maße dem Kindeswohl verpflichtet sind, ein überzeugendes Konzept wie das vorgelegte greifen kann.

Münster Anna Maria Riedl

Children's Voices. Children's Perspectives in Ethics, Theology and Religious Education, hg. v. Annemie Dillen / Didier Pollefeyt. – Leuven: Peeters 2010. (X) 450 S. (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, 230), pb. € 72,00 ISBN: 978–90–429–2247–1

Seit bald einem halben Jahrhundert ist es zu einer Selbstverständlichkeit geworden, christliche Theologie als anthropologisch gewendete Theologie zu verstehen und zu betreiben. Der von *Karl Rahner* und anderen vorangetriebene fundamentaltheologische Grundsatz, theologische Rede von Gott sei nicht ohne die Rede vom Menschen zu verstehen und umgekehrt, hat alle Felder theologischen Denkens und Handelns nachhaltig verändert. Durchgesetzt hat sich auch die grundlegende Einsicht der gendersensiblen Theologie, dass vom Menschen nur unter Berücksichtigung seiner sozial und historisch realisierten Geschlechtlichkeit gesprochen werden kann. Ein weithin blinder Fleck des theologischen Blicks auf den Menschen scheint es aber bis heute zu sein, auch dessen altersbezogene Eigenart ernst zu nehmen. Wenn es denn so ist, dass jede Lebensphase des Menschen ihren Sinn und theologischen Wert in sich selbst hat, müsste dann nicht auch die Theologie diese unterschiedlichen Perspektiven konsequent in den Blick nehmen? Wenn jede theologische Rede von Gott auf den Menschen bezogen sein soll, welchen Menschen welchen Alters hat sie dann konkret vor Augen?

Im Kontext der deutschsprachigen Religionspädagogik ist es seit einigen Jahren v.a. das Verdienst der sog. Kinder- und Jugendtheologie, die theologische Eigenlogik und -wertigkeit kindlicher und jugendlicher Zugänge zu theologischen Themen zu erheben – allerdings mit spärlicher Resonanz in den anderen theologischen Disziplinen. Die Perspektive der Kinder und Jugendlichen wird dem Bereich der Theorie und Praxis religiöser Bildung zugeordnet, darüber hinaus findet sie in der Theologie wenig Beachtung. Genau an diesem kritischen Punkt setzt der aus einer internationalen ökumenischen Konferenz an der Kath. Univ. Leuven entstandene Sammelbd. an. Sein Ziel ist es, die als theologisch eigenwertig verstandene Perspektive von Kindern zur Geltung zu bringen. Autor/inn/en aus Belgien, Großbritannien, den USA und Deutschland widmen sich aus unterschiedlichen Fachperspektiven der Frage: „are 'children's voices' really heard?" (3) – in Theologie und Religionspädagogik, in Gesellschaft und Kirche.

Der Bd. umfasst 17 eigenständige Beiträge, die in fünf thematische Blöcke gruppiert sind. Den Anfang bilden zwei programmatische Aufsätze, die in konvergierender Perspektive das thematische Spektrum aufzeigen. Auf der einen Seite macht *Bonnie J. Miller-McLemore* (Nashville) am Beispiel des gegenwärtig (praktisch-)theologisch hoch gehandelten Spiritualitätsbegriffs deutlich, wie traditionelle theologische Begriffsbildung fast ausschließlich auf die Lebens- und Glaubensform von Erwachsenen bezogen ist und kaum Raum für kindliche Ausdrucksformen lässt. Auf der anderen Seite sensibilisiert *Karen-Marie Yust* (Richmond) dafür, wie die Wahrnehmung kindlicher Glaubensvollzüge und -reflexionen auch ‚erwachsenes' theologisches Nachdenken befruchten kann. In diese Grundspannung zwischen dem Aufdecken einer systemlogisch bedingten *Vernachlässigung der Kindperspektive* in theologischen und gesellschaftlich-ethischen Diskursen hier und der *Wahrnehmung kindlicher spiritueller und theologischer Originalität* dort lassen sich auch die weiteren, thematisch zugespitzten Beiträge des Bd.es einordnen.

Der *zweite Teil* widmet sich in drei Artikeln den *biblischen Traditionen*. Als hilfreich erweist sich hier die elementare Unterscheidung zwischen dem meist geschichtlich bedingten Umgang mit Kindern und dem prominenten Gebrauch der Metapher ‚Kind' in den Theologien beider Testamente. *Adrian Thatcher* (Exeter) schließlich spricht in pointierter Zuspitzung von einer „'adultisation' of the faith" (140) und stellt die Frage, inwieweit ein einseitig auf Erwachsene hin orientiertes Glaubensverständnis tatsächlich dem Anspruch einer Theologie gerecht wird, die den Glauben an die Selbstoffenbarung Gottes im Menschen Jesus *von Geburt an* als ihren zentralen Gegenstand erkennt.

Der *dritte Teil* richtet den Blick auf die *gesellschaftlichen Bedingungen des Kindseins*. Soziologische Zugänge lassen Kindheit als ein gesellschaftliches Konstrukt erkennen, das in Geschichte und Gegenwart unterschiedliche Ausprägungen erfahren hat und erfährt: von der Vorstellung des unschuldigen Kindes (und deren ökonomischer Instrumentalisierung) über die Romantisierung bis hin zur Rede vom Verschwinden oder von der Bedrohung der Kindheit. Teilweise in deutlichem Gegensatz zu solchen Kindheitskonstrukten stehen die realen Lebensbedingungen von Kindern, die auch in westlichen Gesellschaften, so *Pamela D. Couture* (Kansas City) in ihrem Beitrag, Anlass zur Sorge geben. Für die Perspektive der Kinder einzutreten formuliert von daher auch, so *Roger Burggraeve* (Leuven), einen ethischen Anspruch, der Verantwortlichkeit für die Kinder einfordert und zugleich nach der den Kindern selbst zu ermöglichenden Verantwortlichkeit fragen lässt.

Im *vierten Teil* kommt dann die *Familie* als zentraler Bezugspunkt der Lebenswelt von Kindern in den Blick, wobei der Schwerpunkt hier auf dem theologischen Zugang liegt. Drei Beiträge beschäftigen sich mit der Frage, wie die familiären Beziehungen und Rollenstrukturen im Sinne einer Theologie der Familie gedacht werden können, und zwar einer Theologie, die den je eigenen Gaben und Begabungen von Eltern und Kindern gerecht wird.

Im *fünften Teil* schließlich geben vier weitere Aufsätze Einblick in Möglichkeiten, Wege und Ergebnisse eines praktischen *Theologisierens mit Kindern*. An konkreten, teilweise durch empirische Forschung erhobenen Beispielen wird deutlich, wie Kinder als authentische theologische und spirituelle Akteure erkannt und gefördert werden können.

Insgesamt liefert der Bd. ein erfreuliches Beispiel dafür, wie die Perspektive von Kindern produktiv in theologische Diskurse eingebracht werden kann. Man erkennt, wie auch eine anthropologisch gewendete Theologie an vielen, teilweise zentralen Punkten auf das Bild des erwachsenen Menschen und des Erwachsenenglaubens reduziert ist. Die Beiträge deuten an, wie Theologie sich verändern könnte und müsste, wenn sie die Perspektive des Menschen *als Kind* integrieren wollte. Dass in diesem Bd. noch kein in allen Punkten überzeugendes Bild einer derart veränderten Theologie entsteht, muss kein Nachteil sein. Es unterstreicht nur die Notwendigkeit, in dieser Richtung weiterzudenken. Gerade der deutschsprachigen (Praktischen) Theologie steht mit diesem Buch eine sehr hilfreiche Bündelung des schwer überschaubaren und bislang kaum wahrgenommenen englischsprachigen Diskurses zur Verfügung.

Bonn Stefan Altmeyer

Interkulturelle Theologie und interreligiöser Dialog

Malibabo, Balimbanga: **Interkultureller Transfer und Lokalisierung des christlichen Glaubens im afrikanischen Kontext**. Das Beispiel der Jamaa-Bewegung und der Cité Yeso-Nkumi im Kongo. – Würzburg: Echter 2009. (XII) 336 S. pb. € 36,00 ISBN: 978–3–429–03148–0

Der aus dem Kongo stammende Theologe und Philosoph Balimbanga Malibabo hat in seiner Monografie die Ergebnisse seines Forschungsprojektes zu den zwei katholischen Bewegungen Jamaa und Cité Yeso-Nkumi im Kongo gebündelt vorgelegt. Dabei verfolgt er das Anliegen, die beiden Bewegungen exemplarisch als Modelle einer inkulturierten Kirche vorzustellen und aufzuzeigen, wie sich afrikanische Kultur und Christentum gegenseitig beeinflusst und auch verändert haben.

Die Jamaa (Swahili für Familie), die 1953 von ihrem Begründer Placide Tempels ins Leben gerufen wurde, wird von M. in einem ersten Teil präsentiert. Sie orientiert sich am Modell der heiligen Familie von Nazareth; als Grundlage für die Konstitution und die Katechese der Jamaa nutzte Tempels die vom ihm erarbeitete Bantu-Philosophie. Der zweite, kürzere Teil widmet sich der Cité Yeso-Nkumi (Stadt Christ König), die 1978 von Nkombe Oleko gegründet wurde und sich v.a. am Ideal des „ora et labora" orientiert. Sie versucht ebenfalls, afrikanische Weltsicht und christliches Leben miteinander zu verbinden.

Methodisch geht der Autor in beiden Teilen analog vor: Zunächst zeichnet er die geschichtlichen Entwicklungen der jeweiligen Bewegung nach. Hierbei spielen v.a. die beiden Gründer – der Belgier Placide Tempels und der aus dem Kongo stammende Nkombe Oleko –, die die Gemeinschaften in besonderer Weise geprägt haben, eine herausragende Rolle. Anschließend geht M. der Wirkungsgeschichte der Bewegungen detailliert nach. In den dritten Kap.n der beiden Teile stellt der Autor die Theologie der Jamaa und der Cité Yeso-Nkumi vor. Dabei schickt M. hier schon voraus, inwieweit die Anliegen der beiden Bewegungen sowohl genuin afrikanisch als auch christlich sind. Zudem zeigt er auf, wie das Christentum afrikanisiert und das Afrikanisch-Sein christianisiert wird.

Im vierten Kap. der beiden Teile wird das Entwicklungspotential der zwei Bewegungen aufgezeigt. Abschließend bezieht der Autor in einem dritten, allerdings sehr kurz geratenen Teil selbst Stellung und geht der Frage nach, wie die Zukunft dieser, aber auch anderer afrikanisch-christlicher Bewegungen aussehen könnte und inwieweit Inkulturation bei den beiden vorgestellten Bewegungen gelungen ist.

M. analysiert sehr detailliert und systematisch. Die Kap. sind teilweise sehr stark untergliedert, so dass die Leserin/der Leser sich immer wieder vergewissern muss, in welchem Kap. sie/er sich gerade befindet. Die Zusammenstellung zur Jamaa und auch zur Cité Yeso-Nkumi ist jedoch einzigartig. M. hat zahlreiche Dokumente zusammengetragen, wie z.B. Briefe, Artikel, Veröffentlichungen und Kartenmaterial, die z.T. nur im Kongo zugänglich sind, und hat so eine fundierte Geschichte und Theologie der beiden Bewegungen erarbeitet.

Die beiden vorgestellten Bewegungen sind in der Tat interessante Modelle der Inkulturation, v.a. wenn man die Zeit und die Umstände bedenkt, in der sie entstanden sind. Sowohl die Jamaa als auch die Cité Yeso-Nkumi existieren noch heute, jedoch mit reduzierten Mitgliederzahlen. M. hat v.a. (viel) Material systematisch zusammengestellt; eine Reflexion über die hier dargestellten Formen der Inkulturation fehlt jedoch. So ist z.B. Placide Tempels schon zu seinen Lebzeiten für die von ihm entwickelte Bantu-Philosophie kritisiert worden, in der sich viele stereotype Bilder von Afrikaner/inne/n wiederfinden. Zwar ist Tempels hoch anzurechnen, sich für ein inkulturiertes Christentum eingesetzt zu haben; es stellt sich aber dennoch die Frage, ob ein von einem Europäer entwickeltes Modell der Inkulturation aus heutiger Sicht als ein tragfähiges Beispiel der Inkulturation gelten kann.

Münster Stephanie Feder

Sadzio, Maik: **Kulturenwende**. Transkulturelle und transreligiöse Identitäten – Auswertung einer empirischen Studie unter pädagogischen MultiplikatorInnen in Bélem-Pará/Brasilien. – Norderstedt: Books on Demand 2010. 371 S. (Transkulturelle Edition), pb. € 30,00 ISBN: 978–3–8391–5006–1

Jugendliche in Deutschland konstruieren seit den 80er Jahren Religion und religiöse Praxis zunehmend selbst, in Ablösung von den traditionellen religiösen Institutionen, den Volkskirchen. Dies ist die Ausgangsthese der Diss. von Maik Sadzio. Es entstehen „Bricolage-Religionen" (Lévi-Strauss), die individuell mit Elementen verschiedener Religionen jeweils neu gestaltet werden. Religionslehrer/innen sind vor die Herausforderung gestellt, mit diesen Veränderungen umzugehen, und das nicht nur in Bezug auf den religiösen Wandel unter Schüler/inne/n, sondern es betrifft auch die heranwachsenden Lehrer/innengenerationen selbst, die ebenfalls von dieser Tendenz zunehmender religiöser Bindungslosigkeit und Individualisierung geprägt sind. Auch globale Entwicklungen tragen zu diesen Veränderungen im Bereich des Religiösen bei. Das vielfältige Aufeinandertreffen von Menschen verschiedener Kulturen, Ethnien und sozialer Realitäten führt dazu, dass Orientierungs- und Bezugssysteme pluraler und differenzierter geworden sind.

Wie ein möglicher weiterführender Umgang mit pluralisierten religiösen Entwürfen und Praxen aussehen kann, dazu sieht der Vf. in Brasilien gewinnbringende Ansatzpunkte, auch für den deutschen Kontext. Seit Beginn der Kolonialzeit hat Brasilien unterschiedliche Erfahrungen von Religionsvermischung oder -adaptation gemacht. Eine zentrale Frage lautet deshalb, wie in diesen selbstkonstruierten „Wandelreligiositäten" (38) eine religiöse Praxis entwickelt werden kann, die sich der eigenen Verortung bewusst sowie sinn- und identitätsstiftend ist und somit handlungsfähig macht. Deshalb reicht es nicht mehr aus, Identitätsfindung und Vermittlung zwischen den verschiedenen Kulturen zu leisten, wie es Ansätze interkultureller Bildung intendieren, sondern es erscheint notwendig, eine über die Kulturen hinausgehende, also transkulturelle Perspektive einzubeziehen. Die Konzepte Transkulturalität und -religiosität, die in der theologischen Forschung bisher noch wenig bearbeitet wurden, anhand von Identitätsfindungsprozessen pädagogischer Multiplikator/inn/en empirisch zu untersuchen, stellt deshalb auch die innovative Leistung der vorliegenden Studie dar.

Mit 22 an Methoden der qualitativen Sozialforschung angelehnten Interviews mit Multiplikator/inn/en aus fünf unterschiedlichen Jugendgruppen in Bélem möchte S. aufzeigen, wie sich trotz der Unterschiedlichkeit der Räume und der sich darin konstituierenden Identitäten gemeinsame Muster herauskristallisieren, die aufschlussreich für demokratische und von gegenseitigem Respekt gekennzeichnete Lernprozesse sind. Für seine Befragung wird ein bemerkenswert breites gesellschaftliches Spektrum untersucht: angefangen von einer aus der Hip-Hop-Bewegung stammenden revolutionären Gospelgruppe mit überwiegend schwarzen Jugendlichen aus einem sozial benachteiligten und von Gewalt geprägten Stadtteil, zwei Folkloregruppen aus ländlichen und urbanen Peripherien bis hin zu in traditionellen Großstrukturen der katholischen und baptistischen Kirche verankerten Jugendgruppen, denen v.a. gut situierte bis wohlhabende Mitglieder angehören. Die Gruppen unterscheiden sich nicht nur hinsichtlich ihrer sozialen Herkunft und religiösen Traditionen, sondern auch in Bezug auf Inhalte und Zielsetzungen und durch ein unterschiedlich ausgeprägtes politisiertes Bewusstsein und damit gesellschaftsveränderndes Potenzial.

Vor der umfassenden Auswertung der Interviewergebnisse legt der Vf. im ersten Teil in fünf Kap.n seinen theoretischen Ausgangspunkt dar und zeigt aus der Perspektive verschiedener Disziplinen (Pädagogik, Sozialpsychologie, Psychoanalyse, Psychosymbolik) die Erfahrungen auf, die Transkulturalität und -religiosität prägen, sowie die sich daraus ergebenden Kompetenzanforderungen für die pädagogische Arbeit. Er setzt sich v.a. mit den Bedingungen postmoderner Subjektwerdung auseinander und plädiert für ein differenziertes Verständnis neoreligiöser Jugendphänomene.

Zwei das erste Kap. abschließende Exkurse zu neuen Pfingstkirchen in Brasilien und fundamentalistischen Tendenzen weltweit zeigen Inhalte und Mechanismen der gegenwärtig die Massen mobilisierenden christlich-charismatischen Gemeindebildung und die fundamentalistischen Deutungsmuster, aus denen sich manche Pfingstkirchen speisen, auf. Deren Verständnis ist insofern

wichtig, als eine der von S. untersuchten Gruppen im Kontext der Pfingstbewegung entstand bzw. Gruppenmitglieder aus Pfingstgemeinden kommen.

Zum Schluss des methodischen Teils arbeitet S. Gemeinsamkeiten und Differenzen in der Ausbildung religionspädagogischer und individueller Kompetenzen im religiösen Sozialisationsprozess der fünf Gruppenmitglieder heraus und stellt in Teil C die Ergebnisse der Befragung vor. Trotz der Unterschiedlichkeit in der Gestaltung transreligiöser Lehr- und Lernprozesse, in denen die Gruppen ohne explizit kirchliche Verankerung durch eine größere Flexibilität und Offenheit hinsichtlich der Integration verschiedener religiöser Elemente auffallen, lässt sich bei allen Gruppen als charakteristisches Muster die Inkonsistenz der Glaubensentwürfe, Authentizität, Zusammenhang von Politik, Kultur und Religion, die Zentralität religiöser Sozialisation sowie das Verhältnis von Religion und Kirche beobachten.

S.s Studie nähert sich aus einer differenzierten Perspektive dem Phänomen religiöser Pluralisierung unter veränderten gesellschaftlichen Voraussetzungen und erarbeitet ausführlich die komplexen Bedingungen und Herausforderungen religionspädagogischer Sozialisationsprozesse. Plausibel werden dabei Transkulturalität und -religiosität als zukunftsweisendes Konzept sowohl in persönlichen Entwicklungsprozessen als auch im pädagogischen Handeln aufgezeigt. Transkulturalität bietet einen Ansatz, religiöse Traditionen ausgehend von konkreten Lebenssituationen, den Fragen und Bedürfnissen der Menschen neu zu vermitteln und dadurch Handlungsfähigkeit im Leben zu erlangen. Damit wird der Vf. auch seinem zentralen Anliegen, Prozesse der Transkulturalität und -religiosität sichtbar zu machen und zu analysieren, gerecht und arbeitet wichtige Elemente und Muster heraus, wie diese Prozesse pädagogisch konzeptionalisiert werden können.

In seiner breit angelegten theoretischen Analyse aktueller Entwicklungen im Bereich des Religiösen und entgegen seinem Anliegen, Komplexitäten sichtbar zu machen und vereinfachte Kausalitäten und Interpretationen aufzubrechen, spart S. jedoch eine für die behandelte Fragestellung wichtige Differenzierung existierender Verständnisse von Religion aus. Die postmoderne Ausweitung der Bedeutung des Begriffs Religion, unter den alle möglichen Ausprägungen von Sinnsuche gefasst und als „religiöse" begriffen werden, wobei gleichzeitig die Unterschiede zwischen Religion und Spiritualität verwischt werden, erfordert eine (religions-)kritische Lektüre seiner diskursiven Sinngehalte und seiner praktischen Verwendung. Dazu gehört auch, die Kehrseiten und Ambivalenzen von Privatisierung und Individualisierung religiöser Bedürfnisse zu diskutieren und die Frage zu stellen, inwiefern sie sich in den Gesamtrahmen der kapitalistischen Gesellschaft einpassen, der Kapitalismus selbst religiöse Züge hat und die Religion in seinen Dienst nimmt. Dies geschieht bspw. durch neopentekostale Bewegungen, die von der privatisierten Religion profitieren, wie es der Vf. im Exkurs zu Pfingstbewegungen auch andeutet.

Eine kritische Lektüre existierender Religionsbegriffe wäre auch weiterführend für die Frage nach theologischen und religionspädagogischen Herausforderungen angesichts der beschriebenen Veränderungen. Wenn es um die religionspädagogische Frage der Vermittlung von Religion und christlichen Traditionen sowie der Bildung neuer sinnstiftender Orte geht, stellt sich die Frage, ob ein funktionalistisches Verständnis von Religion als Ausdruck des Transzendenzbedürfnisses des Menschen und der jeweiligen „individuellen Gestaltung jedes Menschen dieser Gottesbeziehung" (30) ausreicht. Eine Differenzierung des Religionsbegriffs würde nicht nur die verbreitete These der „Rückkehr der Religion" auf den Prüfstand stellen, sondern auch andere Antwortversuche auf die Frage nach den Herausforderungen für die Kirchen ermöglichen. Dem zunehmenden gesellschaftlichen Bedeutungsverlust der Volkskirchen scheint mir nicht nur mit einer Haltung größerer Offenheit gegenüber „authentischer, ästhetisierender oder auch ekstatischer Religiosität" (352) entgegenzuwirken zu sein, sondern zentral ist auch die Frage, wie sich Kirche angesichts der sich verschärfenden gesellschaftlichen Spaltungen positioniert und engagiert, d. h. für welche Inhalte und Optionen sie steht und ob sie diese authentisch umsetzt. Dadurch könnte sie für einen großen Teil der Bevölkerung wieder an Attraktivität gewinnen.

Eine Kontextualisierung der Ergebnisse im Hinblick auf die europäischen Diskussionen um den Religions- und Spiritualitätsbegriff bleibt eher beim Aufzeigen allgemeiner Herausforderungen.

Vielmehr gibt das Buch Anhaltspunkte, die Entwicklung neuer religionspädagogischer Konzepte unter Einbezug der Transkulturalität wissenschaftlich sowie in der Praxis voranzutreiben. Die Schwierigkeit dabei wird sein, über dem „Wie" authentischer religiöser Kommunikation nicht das „Was", also ihren Inhalt, zu vergessen.

Münster Sandra Lassak

Handbuch Interreligiöse Seelsorge, hg. v. Helmut Weiß / Karl Federschmidt / Klaus Temme. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlagsgesellschaft 2010. 428 S., pb € 34,90 ISBN: 978-3-7887-2448-1

„Kultur und Religion sind eng miteinander verflochten und aufeinander bezogen. Es gibt keine Kultur, die nicht durch Religion(en) und religiöse Vorstellungen geprägt ist und keine Religion, die nicht in einem bestimmten kulturellen Gewand ihre konkrete Gestalt findet." (*Werner Höbsch*, 358) Mithin ist es nur konsequent, dass in Zeiten zunehmender Globalisierung und weltweiter Migration dem „Handbuch Interkulturelle Seelsorge"[1] ein „Handbuch Interreligiöse Seelsorge" folgt. Es wird von dreien der damals fünf Hg. verantwortet. Verstanden als „Seelsorge zwischen Menschen unterschiedlicher Religionen" (12) umfasst „interreligiöse Seelsorge" ein weites und komplexes Feld, das im vorliegenden Handbuch in 31 Artikeln von 32 Autor/inn/en, die wie auch die Hg. im Anhang (421–428) biographisch vorgestellt werden, in Theorie und Praxisreflexionen kenntnisreich und erhellend erschlossen wird.

Gegliedert ist das Werk in fünf Teile: Teil A (17–70) bietet unter der Überschrift „Zum Verständnis der Religionen" sowohl Analysen zur Situation von Religion in der Gegenwart (*Christoph Hutter*, 53–70) wie auch Überlegungen zu Möglichkeiten von interreligiöser Begegnung aus christlicher (*Christian Danz*, 17–28), jüdischer (*Jonathan Magonet*, 29–40) und muslimischer Perspektive (*Serdar Günes*, 40–52). Mit dem ausführlichen Bezug auf die abrahamitischen Religionen ist der aufgrund der gesellschaftlichen Gegebenheiten verständliche Schwerpunkt des Handbuches angedeutet; doch gehen dankenswerterweise einzelne der folgenden Artikel darüber hinaus und beziehen auch Buddhismus und Hinduismus ein. Die v. a. für Afrikaner wichtigen animistischen Religionen fallen dagegen fast vollständig aus, obwohl sie in vielfältiger Weise selbst für hier lebende, getaufte Schwarzafrikaner wichtig bleiben.

Zu Recht wird vermerkt, dass das Profil einer interreligiösen Seelsorge „noch wenig ausgebildet" ist, was „sich schon im Sprachgebrauch gerade auf internationaler Ebene zeigt" (*Helmut Weiß*, 344). Trotzdem aber muss interreligiöse Seelsorge nicht völlig neu erfunden werden. Sie kann vielmehr an Erfahrungen und Konzeptionen von Seelsorge im Allgemeinen und von interkultureller Seelsorge im Besonderen anknüpfen, denn „interkulturelle und interreligiöse Konstellation ist [...] kein kategorialer Sonderfall von Seelsorge. Sie macht die Frage, die jedes Verstehen betrifft, nur offensichtlicher [...]" (*Eberhard Hauschildt*, 153f).

Dann aber kann nicht verwundern, dass sich in den Artikeln des Handbuches das ganze Spektrum von Seelsorgekonzeptionen spiegelt.[2] Während die einen Religion primär von der Kontingenzbewältigung her und Seelsorge damit v. a. als individuelle Beratung in Krisensituationen verstehen, erscheint z. B. *Ottmar Fuchs* ein solcher Ansatz überholt und er stellt fest: „Die meisten Religionen haben von ihrem eigenen Selbstverständnis her überhaupt nicht das Anliegen, sich auf Kontingenzbewältigung reduzieren zu lassen. Sie haben immer auch das Ganze der Welt und der Gesellschaft im Blick, beziehen sich in ihren eigenen Traditionen explizit auf wirtschaftliche und politische Zusammenhänge. Dies gilt für die prophetische Tradition des Christentums und des Judentums genauso wie für entsprechende Traditionen des Islam." (320) Ähnlich auch *Ursula Riedel-Pfäfflin*, die Seelsorge „auch als Begleitung der Reifung von Gruppen und Gesellschaften" versteht (109).

Es würde zu weit führen, wollte man im Rahmen eines Handbuches auch nur die gängigsten Seelsorgekonzeptionen ausführlich diskutieren oder sie gar auf ein einheitliches Verständnis als Basis für alle Artikel des Handbuches zusammenführen. Doch wäre es m. E. hilfreich gewesen, wenn ein Beitrag sich ausdrücklich den unterschiedlichen Seelsorgekonzepten gewidmet und damit eine Hintergrundfolie für die in den verschiedenen Artikeln gegebenen Hinweise bereitgestellt hätte.

Unabhängig jedoch vom jeweiligen Seelsorgeverständnis ist einsichtig, dass „interreligiöse Seelsorge" von „interreligiösem Dialog" und „interreligiöser Bildung" zu unterscheiden ist.[3] Bei ihr stehen „nicht religiöse Inhalte im Vordergrund, sondern hilfreiche Beziehungen" (73) und diese ereignen sich weniger auf einer theoretischen Ebene als in der unmittelbaren Praxis vor Ort, wie nicht zuletzt *H. Weiß* in seinem Artikel (73–96) im Teil B: „Grundlagen und Bezugspunkte interreligiöser Seelsorge" (73–149) hervorhebt. Auch in diesem Teil findet sich ein Beitrag speziell zur „muslimischen Sicht" (*Hamideh Mohagheghi*,

[1] K. Federschmidt / E. Hauschildt / Chr. Schneider-Harpprecht / K. Temme / H. Weiß (Hg.): Handbuch Interkulturelle Seelsorge. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlagsgesellschaft 2002.

[2] Einen systematisierenden Überblick über die Unterschiedlichkeit der Seelsorgekonzeptionen bietet Doris Nauer: Seelsorgekonzepte im Widerstreit. Ein Kompendium (Praktische Theologie heute, 55), Stuttgart: Kohlhammer 2001.

[3] „In vielen Bereichen und auch in den Kirchen wird [zwar – B. L.] über das Verhältnis der Religionen zueinander intensiv nachgedacht. Seit vielen Jahren engagieren sich Menschen im interreligiösen Dialog, interreligiöses Lernen für Schule und Erwachsenenbildung ist inzwischen ein selbständiges pädagogisches Konzept und zu all diesen Themen gibt es inzwischen zahllose Literatur auf dem Markt. Doch zu Fragen einer interreligiösen Seelsorge gibt es im deutschsprachigen Raum noch kaum bekannte Veröffentlichungen." (10)

129–135). Das ist insofern angemessen, als die Begegnung mit dem Islam zweifellos das vorrangige Thema einer „interreligiösen Seelsorge" in Deutschland ist.

Die bereits erwähnte Nähe von interkultureller und interreligiöser Seelsorge ist jedoch nicht nur Entlastung für die Konzeptbildung, sondern kann auch dazu verführen, die Spezifika einer „interreligiösen Seelsorge" nicht klar zu profilieren und das „interreligiös" begrifflich einfach an das „interkulturell" anzuhängen (so in dem ansonsten lesenswerten Artikel von *Hans-Martin Gutmann*, 114–128). Ähnlich verbleibt auch *Gernot Meier* mit seinem Artikel zur „Wahrnehmung von Ritualen" (136–149) im Allgemeinen, obwohl gerade (Heilungs)rituale in der „interreligiösen Seelsorge" bedeutsam werden können, jedoch nur sehr behutsam und reflektiert eingesetzt werden dürfen.

Der Beitrag von *E. Hauschildt* (153–161) zum Thema „Sprache" eröffnet Teil C, „Themen interreligiöser Seelsorge" (153–226). Er hätte auch im Teil B platziert werden können, denn er stellt sehr grundlegende und wichtige Überlegungen „zur Kommunikation zwischen unterschiedlichen religiösen Welten" an. Die folgenden Artikel (*Wolfram Reiss*, 162–178; *Karl Federschmidt*, 179–197; *Norbert Kunze*, 198–212; *Henning Wrogemann*, 213–226) wenden sich nicht weniger kenntnisreich und erhellend deutlich spezifischeren Einzelthemen (Schuld und Versöhnung im Judentum, Islam und Buddhismus; Familie und Individualität; Konfliktbearbeitung bei bireligiösen Paaren; Religionswechsel als Thema interreligiöser Seelsorge) zu.

Spätestens an dieser Stelle ist auch deutlich, in welcher Breite faktisch schon heute interreligiöse Seelsorge begegnet oder doch begegnen kann. Sie reicht von der Seelsorge mit Christ/inn/en, die sich in ihrem Alltag oder Arbeitsumfeld (Nachbarschaft, bireligiöse Ehe, Kindertagesstätten oder Schule) mit unterschiedlichen Religionen befassen (müssen), über die Begegnung mit Menschen, die zum oder vom Christentum weg konvertieren wollen, bis hin zu Angehörigen anderer Religionen, die aufgrund der Umstände (z. B. in Gefängnis, Krankenhaus oder Psychiatrie) keinen oder nur schwer eine/n „Seelsorger/in" ihrer Religion zu Rate ziehen können, wobei v. a. *W. Reiss* zu Recht darauf hinweist, dass mit „Seelsorger/in" und „Beratung" schon terminologisch spezifische christlich-westliche Vorverständnisse verbunden sind. Für Buddhisten z. B. wird „Seelsorge" eher in Anleitung zur Meditation bestehen und für Muslime in der Suche nach Weisung aus dem Koran (167–176). Außerdem steht für die einen die individuelle Beratung im Vordergrund, während andere ohne Ein- und Rückbindung an die Familie keine Hilfe erfahren können.

Diese Herausforderungen spitzen sich in einzelnen kirchlichen Arbeitsfeldern zu. Dem ist Teil D („Praxis interreligiöser Seelsorge in verschiedenen Arbeitsfeldern") gewidmet (229–315). Neben den schon erwähnten Praxisfeldern Kindertageseinrichtungen (*Johanna Wittmann*, 229–236), Krankenhaus (*Ulrike Mummenhoff*, 245–254), Psychiatrie (*Claus Scheven*, 255–262) und Gefängnis (*W. Reiss*, 299–308) werden Erfahrungen aus Jugendarbeit (*Josef Freise*, 237–244), berufsbildender Schule (*Wolfgang Bauer*, 263–278), Hochschule (*Kai Horstmann / Dietrich Spandick*, 279–287), diakonischer Stadtteilarbeit (*Christel Powileit*, 288–298) und Notfallseelsorge (*Joachim Müller-Lange*, 309–315) anhand z. T. sehr illustrativer Praxisbeispiele analysiert.

Aus der Fülle interessanter Themen sei an dieser Stelle eines herausgegriffen, weil es sich durch alle Praxisbereiche hindurchzieht: Wie so oft erscheinen Systeme und Institutionen – und so auch die Religionen – von außen betrachtet monolithischer, als sie de facto sind. Das gilt auch für den Islam. Christliche Seelsorger/innen müssen sich die Frage stellen, welchen muslimischen Geistlichen aus welcher Tradition oder Richtung des Islam sie hinzuziehen sollen oder können. Das gilt in besonderer Weise bei der „Notfallbegleitung von Muslimen für Muslime" (*Müller-Lange*). Zwar bringen „gläubige Menschen anderer Religionen kirchlichen Einrichtungen (Schulen und Kindergärten) [und ihren Mitarbeiter/inne/n – B. L.] gerade wegen ihrer Glaubens- und Wertebindung oft hohes Vertrauen" entgegen (*Fuchs*, 330). Doch speziell in Krisensituationen wird die Vertrautheit von je eigener Religion, Kultur und Sprache gesucht. Freilich kann dies vom Genderaspekt überlagert werden, denn „es scheint, dass Frauen – gleich welchen ethnischen, kulturellen oder religiösen Hintergrunds – bevorzugen, von Fachfrauen behandelt zu werden" (*Mualla Kaya*, 383).

Dies ist freilich nur ein Aspekt der „Perspektiven" interreligiöser Seelsorge, die in Teil E (319–417) erörtert werden. Eröffnet wird dieser Teil mit dem schon zitierten Artikel von *O. Fuchs* (319–342), der sein Verständnis einer „interreligiösen Leib- und Seelsorge" auf der Grundlage der Reich-Gottes-Botschaft Jesu am Beispiel der Diakonie aus christlich-theologischer Perspektive entwickelt und dabei zu überraschenden, sicher auch kontroversen Schlussfolgerungen kommt. So z. B. wenn er dafür plädiert, dass eine Profilierung der Diakonie nicht durch Abgrenzung, sondern durch Qualität zu leisten ist, und für sie mithin eine Besetzung der hauptamtlichen Stellen primär durch Christ/inn/en keine Bedeutung haben sollte. Unverkennbar hat ein solches Verständnis Konsequenzen für die „Unternehmenskultur: Je offener in solchen Einrichtungen mit den Motiven und Glaubensanteilen der Beteiligten umgegangen wird, desto mehr kann auch der Glaube der christlich motivierten Mitarbeiter/innen als etwas erfahren werden, was nicht indoktriniert, sondern aufhilft." (335)

Wie die anderen Autor/inn/en des Handbuches will auch *O. Fuchs* keine Gleichmacherei der religiösen Positionen. Sie sollen auch nicht integralistisch vereinnahmt und erst recht nicht exklusivistisch ausgegrenzt werden. Vielmehr geht es um Zusammenarbeit und Verstehen und damit das Bewusstsein einer Konvergenz in der Praxis, die Differenzen nicht auflöst, sondern ggf. stehen lassen und aushalten kann.

Das freilich stellt hohe Anforderungen an die Seelsorger/innen selbst. Sie brauchen nicht nur ein Mindestmaß an Grundkenntnissen über die verschiedenen Religionen, ohne gleich selbst Religionswissenschaftler/innen sein zu müssen. Zugleich brauchen sie Ambiguitätstoleranz sowie die Fähigkeit, sich in andere Denkungs- und Deutungsarten hineinzuversetzen. Damit sind freilich nur einige der Anforderungen genannt, die in den Handbuchartikeln mehr oder weniger deutlich aufscheinen. Jede Begegnung mit dem Anderen und Fremden fordert immer auch die eigene Identität heraus (biographisch erläutert von *U. Mummenhoff*, 247f). In dieser Hinsicht mag es überraschen, dass das Verständnis „transversaler Vernunft" von Wolfgang Welsch nicht und Emmanuel Levinas nur an einer Stelle in den Texten des Handbuches erwähnt werden.

Indem jedoch die Anforderungen an die in der interreligiösen Seelsorge Tätigen deutlich werden, ist die Forderung nach entsprechenden (Fort)Bildungsprogrammen nur konsequent. Dem widmen sich die Artikel von *H. Weiß* („Zur Bildung interreligiöser Kompetenzen in der Seelsorge", 343–357) und *W. Höbsch* („Fortbildung zu interreligiöser Kompetenz in Bildung, Seelsorge und sozialer Arbeit", 358–365), wobei *Höbsch* auf konkrete Erfahrungen in einem seit mehreren Jahren laufenden Caritas-Fortbildungsprogramm zurückgreifen kann, bei dem großer Wert darauf gelegt wird, dass alle Teilnehmenden ein Praxisprojekt zur interreligiösen Seelsorge absolvieren.

Einen weiteren Schwerpunkt in Teil E bildet der Blick über den „deutschen Kirchturm" hinaus in europäische Nachbarländer. Bedenkenswerte Aspekte einer interreligiösen Seelsorge werden schon wegen der Unterschiedlichkeit der „Träger- und Gesellschaftssysteme" deutlich. So stellt die Rabbinerin *Melinda Michelson-Carr* ihre Überlegungen zu „interreligiöser Seelsorge in britischen Krankenhäusern aus jüdischer Sicht" vor (366–379). Ihre Erfahrungen in der „muslimischen Krankenhausseelsorge mit Frauen und Kindern" in den Niederlanden reflektiert *M. Kaya* (380–389). Gleichfalls aus den Niederlanden berichtet *Ari van Buuren* („Spirituelle Begleitung im Krankenhaus", 390–395). Die „Herausforderungen und Entwicklungen" „interreligiöser Seelsorge in Norwegen" stellen *Leif Gunnar Engesal* und *Iselin Jorgensen* vor (396–404) und *Karin Ritter* berichtet aus der Schweiz (405–417).

In allen Teilen des Handbuches wird deutlich, wie facettenreich, aber auch wie dringlich ein Verständnis für interreligiöse Seelsorge bzw. für interreligiöse Aspekte in der Seelsorge ist. Interreligiöse Seelsorge mag zwar (noch) als Randthema erscheinen, doch insofern auch Christ/inn/en ihren Glauben immer individueller – ggf. auch mit Versatzstücken aus anderen Religionen – gestalten, wird interreligiöse Kompetenz zur „Alltagsanforderung" in der Seelsorge, die entsprechende Kompetenzen und Kenntnisse erfordert. Das wäre nicht zuletzt in der Aus- und Fortbildung stärker zu berücksichtigen. Aus europäischer – speziell deutscher – Perspektive mag Religion und Religiosität gesellschaftlich und kulturell nicht mehr (so) wichtig erscheinen. Wie sehr dies jedoch ein Trugschluss ist, macht das – nicht nur in dieser Hinsicht – sehr lesenswerte Handbuch deutlich.

Köln Bernd Lutz

Der Koran. Aus dem Arabischen neu übertragen von Hartmut Bobzin unter Mitarbeit von Katharina Bobzin. – München: C.H. Beck 2010. 831 S., geb. € 38,00 ISBN: 978–3–406–58044–4

Ein gutes Dutzend deutscher Koranübersetzungen ist derzeit lieferbar. Dennoch ist Hartmut Bobzins Neuübertragung eine originelle, ja wichtige Erscheinung auf dem Buchmarkt. Wer den Koran übersetzt, trifft – bewusst oder unbewusst – eine Reihe von Entscheidungen. Der Erlanger Islamwissenschaftler und Semitist B. (geb. 1946), der seit Jahrzehnten zur Koranübersetzung und -rezeption geforscht hat und von dem eine Reihe einschlägiger Artikel und Bücher stammen, entscheidet erwartungsgemäß wohlüberlegt.

1. Welchen Ausgangstext soll man zugrunde legen? B. führt keine eigenen textkritischen Forschungen durch, um sich erst seinen eigenen arabischen Text zu erstellen; vielmehr übernimmt er den Kairiner Text von 1924. Eine vernünftige Entscheidung, da sich auch fast alle Muslime heute auf ihn beziehen.

2. Wie soll man die Suren anordnen, chronologisch etwa? Einen solchen Versuch hatte der französische Orientalist Régis Blachère im Jahre 1947 vorgelegt. Da aber jede Chronologie auf einer ganzen Reihe von unsicheren Hypothesen basiert und da so v. a. das Auffinden der Stellen erschwert wird und kaum ein Muslim das Ergebnis ernst nehmen würde, entscheidet sich B. für die klassische Anordnung, die in etwa der Surenlänge folgt.

3. Sollen die Suren ihren arabischen Titel behalten, soll dieser Name übersetzt werden, oder ist einfach durchzunummerieren? Nichtmuslime sind Surennummern gewohnt, viele Muslime dagegen kennen die Nummern gar nicht. In B.s Ausgabe finden wir stets die Nummer, den übersetzten und den arabischen Namen, etwa „Sure 2 – Die Kuh – al-baqara". Das erleichtert die Benutzung allen. Er schreibt auch, wie in muslimischen Koranausgaben üblich, die Versanzahl der Sure darüber sowie, ob sie traditioneller Chronologie zufolge vor oder nach der Auswanderung Muhammads von Mekka nach Medina verkündet wurde, „Mekkanisch" bzw. „Medinensisch".

4. Wie soll man Arabisches transkribieren? Soll man diakritische Zeichen verwenden oder bspw. bei den Geistwesen „Dschinn" schreiben? Soll man „Isa" oder „Jesus" schreiben? „Allah" oder „Gott" sagen? B. entscheidet sich im Text für deutsche Namens- und Schreibformen, in Überschriften und Erläuterungen aber verwendet er das beste wissenschaftliche Umschriftsystem (Deutsche Morgenländische Gesellschaft). So titelt er etwa „Sure 72 – Die Dschinne –

al-ğinn". All das zeigt, dass er eine deutsche Koranübertragung vorlegen wollte, die zwar wissenschaftlich abgesichert ist, aber auch vom Nichtfachmann gerne benutzt wird.

5. Wie ist mit dem koranischen Endreim zu verfahren? Der Koran reimt ständig, was wegen der arabischen Morphologie, die viele gleiche oder assonante Suffixe kennt, auch leicht durchzuhalten ist. Übersetzt man wie Friedrich Rückert († 1866) gereimt, empfindet man zwar die Form der Vorlage nach, fällt aber leicht in eine spröde, verspielte oder gespreizte Sprache, die dann merkliche Präzisionsopfer bringt. B. reimt nur äußerst selten, und zwar dann, wenn er keine Bedeutungskompromisse eingehen muss. So lauten 111:3–5 bei ihm: „Brennen wird er in einem Feuer, das Flammen schlägt, samt seiner Frau, die das Brennholz trägt – um ihren Hals einen Palmfaserstrick gelegt."

6. Eine wichtige Entscheidung ist auch, wie man mit erläuternden Bemerkungen verfährt. Rudi Parets Übersetzung (ab 1966) arbeitete mit runden Klammern für Erläuterndes, wörtliche Wiedergabe („w.") und Alternativübersetzungen. Berühmt ist Parets Vers 112:2, der im Arabischen aus zwei Wörtern besteht, nämlich *Allāhu ṣamad*: „Gott, durch und durch (er selbst)(?) (w. der Kompakte) (oder: der Nothelfer(?), w. der, an den man sich (mit seinen Nöten und Sorgen) wendet, genauer: den man angeht?)." B. verzichtet nun auf jederlei Klammer im Textteil. Bei ihm lautet der Vers denn auch schlicht: „Gott, der Beständige". Das ist gut getroffen, denn das schwierige Ausgangswort war höchstwahrscheinlich das arabische Übersetzungswort für die Bezeichnung Gottes als „Fels" in der hebräischen Bibel. Sprachliche Kommentare lagert B. in einen 170-seitigen Erläuterungsteil am Ende des Bd.es aus, wo sich übrigens auch ein nützliches Glossar und 20 Seiten Index finden. Außerdem macht B. die Leser mit häufigem Verweis vom Erläuterungsteil auf einen eigenen Korankommentar gespannt. Dass B. alles Technische aus dem Text selbst heraushält, zeigt deutlich, was er wollte: Es sollte ein lesbarer Koran entstehen. Ja, es ist gleich (unter Nr. 8) noch eine weitere Vermutung zu Absicht und Wirkung dieser Übersetzung vorzutragen.

7. Zuvor aber zur graphischen Gestaltung und Materialausstattung des Buches. Denn auch hier sind ja folgenschwere Entscheidungen zu treffen. B. hat sich mit dem Beck-Verlag für farblich und haptisch äußerst angenehmes Papier, für eine klassische rote Leinenbindung, für eine unaufdringlich-seriöse Type (Minion) und für eine Aufteilung in Sinnzeilen entschieden. Die Surennummern stehen in etwas kleinerer Schrift am linken Rand, sodass man einen gesuchten Vers schnell findet, ohne dass die Ziffern beim Lesen stören könnten. Eigene Erwähnung verdienen die Kalligraphien von Shahid Alam aus Pakistan. So steht über jedem Surenbeginn deren Name auch in arabischer Schrift, und zwar in einer künstlerischen, aber lesbaren Handschrift. Warum den Umschlag ausgerechnet 16:125 *ud'u ilā sabīli rabbika bi-l-ḥikmati wa-l-maw'iẓati l-ḥasanati* ziert? Also: „Rufe auf zum Wege deines Herrn mit Weisheit und mit schöner Predigt." Es handelt sich immerhin um einen Vers, der von der Auseinandersetzung mit Juden spricht („streite mit ihnen auf gute Weise!", ebd.). Nehmen wir an, dass der Künstler Alam dies nicht als „Einladung" (zum Islam, *da'wa*, vgl. den Imperativ *ud'u* in 16:125) verstanden wissen will. Ein derartiges Motto kann sich ja auch auf die Zusammenarbeit des „weisen" Wissenschaftlers und des mit seiner Kalligraphie „schön predigenden" Künstlers beziehen. Offenkundig sollte eine Koranausgabe entstehen, die man gerne zur Hand nimmt und gerne verwendet. Verwendet, wofür?

8. Hiermit kommen wir zur entscheidenden Frage: Welche Sprachebene hat Hartmut Bobzin gewählt und getroffen? Er hat mit seiner ebenfalls orientalistisch ausgebildeten und bibelfesten Frau, Katharina Bobzin, den ersten deutschen Koran geschaffen, der sich vorlesen lässt, sei es in der Gottesdienst-, sei es in der Dichter-Lesung (unabhängig von der Frage, wer denn der Dichter ist). Man findet sogar die „Kinder Israel" wieder (2:40 u. ö.), die schon im revidierten Luthertext von 1912 nicht mehr so, sondern „Kinder Israels" hießen. Ein anderes Beispiel wäre 17:9; es lautete bei Paret: „Dieser Koran leitet zu dem, was wirklich richtig ist (oder: was richtiger ist)". Hier hören wir nun: „Siehe, diese Lesung leitet zu dem, was recht und richtig ist".

Hier haben zwei Muttersprachler in gehobenem Deutsch, in dem oft klassische Bibelübersetzungen anklingen, ein Buch geschaffen, das den gebildeten Deutschsprachigen verlocken kann, sich dem Koran auszusetzen. Übersetzungstechnisch ist noch zu fragen, ob eine konkordante Übertragung vorgelegt wurde. Denn es gibt im Koran häufiger identische Formulierungen, die an der biblischen Literarkritik Geschulte sogar zu der Bezeichnung „innerkoranische Parallelen" verleiten können. Nicht immer bringt B. solche im Koran gleichlautenden Stellen in gleicher deutscher Wortwahl. Er überträgt beispielsweise *iṣbir 'alā mā yaqūlūna* (38:17//73:10) einmal als „sei geduldig gegenüber dem […]", das andere Mal mit „sei geduldig dem gegenüber […]". Das ist eine Kleinigkeit. Bei der Übersetzung von *qabla ṭulū'i š-šamsi* (20:130//50:39) entscheidet er sich einmal für verbale, einmal für nominale Wiedergabe: „vor dem Aufgang der Sonne" – „bevor die Sonne aufgeht". Das zeigt eher, dass er nicht mechanisch vorgegangen ist. Auffällig ist allerdings der Unterschied in der Übersetzung von *limā bayna yadayya mina t-Tawrāti* (3:50 //61:6): „was vor mir war von der Tora" – „was vom Gesetz schon vor mir war". Hier kommt man mit Paret möglicherweise weiter, der beide Male schrieb: „was von der Thora vor mir da war (oder: was vor mir da war, nämlich die Thora)". Und das sonst immer mit „Lobpreis sei Gott" übersetzte *al-ḥamdu li-llāhi* lautet dreimal (14:39; 17:111; 23,28): „Gelobt sei Gott". Das ist nicht verkehrt, aber auch nicht konsequent. Es wurde also keine neue Übersetzung für einen Textforscher ohne Arabischkenntnisse verfasst. Der Bobzin'sche Koran ist interessante Lektüre für den interessierten Laien. Aber er ist noch entscheidend mehr. Er ist tatsächlich eine „Einladung" (vgl. die Titelkalligraphie); eine Einladung an Muslime im deutschsprachigen Raum, ihren Glauben auf Deutsch zum Ausdruck zu bringen, in würdigem Deutsch, das ohne Exotismen auskommt wie „Allah der Allhöchste deklariert in seiner Sure al-Ihlas […]" (so eine von türkischen Muslimen verfasste Broschüre). Zugleich ist diese Übersetzung bereits ein Beleg, wie eindrucksvoll deutschsprachige muslimische Frömmigkeit sein kann, und wie schön.

Rom Felix Körner

Kerger, Tom: **Pia interpretatio**. Vier christliche Theologen im Gespräch mit dem Islam. – Trier: Paulinus Verlag 2009. 558 S. (Trierer theologische Studien, 75), geb. € 44,90 ISBN: 978–3–7902–1230–3

Das Gespräch zwischen Christentum und Islam, inzwischen auch politisch mehr und mehr befördert oder gar befeuert durch Worte wie „der Islam gehört zu Deutschland" oder „das Christentum gehört zur Türkei", kennt trotz aller Gesprächsverweigerungen eine lange Tradition. Die gegenwärtigen Möglichkeiten und Notwendigkeiten im Dialog dieser beiden Weltreligionen abzuklären, ist von großer Dringlichkeit, um eine gemeinsame Verständigung über das weltpolitisch oder national Erzwungene hinaus endlich Wirklichkeit werden zu lassen. Der luxemburgische Theologe Tom Kerger möchte mit seiner 2009 an der Theol. Fak. in Trier eingereichten Diss. zu dieser grundsätzlichen Besinnung auf die Gesprächsmöglichkeiten klärend beitragen. Er befragt dazu vier bedeutende christliche Autoren auf ihren innerchristlichen Standpunkt und überprüft diesen hinsichtlich seiner Tragfähigkeit für den Dialog, sowohl was das Selbstverständnis des Christentums als auch das des Islams betrifft.

Der Aufbau der Arbeit folgt genau diesem Arbeitsprogramm. Die knappe Einführung weist auf die Relevanz des Themas hin, reflektiert den Dialogbegriff und stellt das Vorgehen und die Textauswahl aus dem Werk der vier Theologen vor (13–25). Die folgenden vier Hauptkap. sind Petrus Venerabilis (12. Jh.), Nikolaus von Kues (15. Jh.), Hans Küng und Christian W. Troll (Gegenwart) gewidmet. Die abschließende „Zusammenschau" (482–524) versucht ein Gesamturteil über die vier Ansätze abzugeben.

Die vier Kap. haben einen jeweils ähnlichen Aufbau. Nach einer Kurzbiographie geht der Vf. chronologisch die einzelnen einschlägigen Schriften der Autoren durch, stellt die wesentlichen Inhalte knapp dar und bewertet sie dann. Dieses Vorgehen gibt dem Ganzen eine klare Struktur und ermöglicht dem Leser, bei jedem Unterkap. erneut einzusteigen. Für größere Werke wie die *Cribratio Alkorani* des Kusaners oder das große Islambuch von H. Küng kann dies durchaus gewinnbringend sein, da deren eigenes Gepräge klar hervortritt. Doch führt dieses Vorgehen zwangsläufig zu Wiederholungen, denn die Autoren nehmen in ihren verschiedenen Werken oftmals zur selben Sache und in ähnlicher Weise Stellung (z. B. 45–47 und 53f; 375f und 444–448). Jeden Aufsatz der Aufsatzsammlung „Unterscheiden um zu klären" des Jesuiten Troll in gleicher Weise durchzugehen, ist zu gezwungen.

Die Wahl zweier mittelalterlicher Autoren bietet einerseits einen guten Kontrast zu den modernen Theologen und zeigt zugleich, wie zentrale dogmatische Streitfragen aus der Gotteslehre, Christologie und Prophetie unverändert bleiben. Die dabei zutage tretenden unversöhnlichen Überlegenheitsvorstellungen, die eklatanten Wissensmängel und Missverständnisse und die vehemente Polemik der Christen gegen den Islam, der als teuflische Verdrehung des wahren Christentums angesehen wurde, verschweigt der Vf. nicht (96–100; 163f; 217–225). Doch stellt er auch heraus, dass beide Autoren den Islam weniger als militärische denn als geistige Herausforderung erkannten (91; 128), sich um verbürgte Kenntnisse über diese Religion bemühten und beide die Vernunft als Basis für die Auseinandersetzung hervorhoben. Darin bleibt für den Vf. besonders Cusanus aktuell und hebt sich sogar gegen Küng und Troll ab (516f). Doch erhebt sich sogleich die Frage, welche heutige Vernunft Christentum und Islam gemeinsam sein soll und wie sich beide Religionen etwa zur Aufklärung stellen. Hier müsste weitergedacht werden, denn die Basis einer allen gemeinsamen Vernunft ist heute nicht gegeben und galt z. B. im Hochmittelalter durch die Aristoteles- und Neuplatonismusrezeption auch nur für bestimmte Theologenkreise.

Der Blick zurück in die Geschichte der Auseinandersetzung des Christentums mit dem Islam bereichert den Blick auf die gegenwärtigen Debatten, zumal der Vf. beide Autoren sehr differenziert mit ihren Licht- und Schattenseiten darstellt. Sein eigenes Denken entfaltet sich dabei aber nur so, dass er den bisherigen Forschungsstand ausgewogen zusammenfasst. Neue historische Ergebnisse oder Aspekte in den Werkinterpretationen werden leider nicht beigesteuert – darauf ziele seine Arbeit auch nicht ab (171).

Am meisten Farbe gewinnt die Arbeit in der Auseinandersetzung mit Küngs Projekt Weltethos und seiner Darstellung des Islam. Hier bezieht der Vf. oft kritisch Position. Denn Küng „distanziert sich von diesem christlichen Wahrheitsanspruch" (357), der aber in den Augen des Vf.s unerlässlich für einen wirklichen Religionsdialog ist (ebd. mit Gerd Neuhaus) – ähnlich sah das schon die

Internationale Theologenkommission 1996. Für den Vf. reduziert Küng die Religionen auf ein übergreifendes Humanum, in dem „von dem Jesus des christlichen Glaubens nicht mehr sehr viel übrig bleibt" (361).

Mit Christian W. Troll stellt der Vf. einen Islamwissenschaftler vor, dessen Wirken immer größere Beachtung und Zustimmung findet, selbst aber noch kaum analysiert ist. Hier betritt der Vf. Neuland. Minutiös und ausgedehnt geht er die wichtigsten Veröffentlichungen aus dem großen Werk Trolls durch (365–464). Trotz vieler Referenzen für den einzigen wirklichen Islamexperten unter den vier Theologen ergibt die anschließende Bewertung (465–481), dass der Vf. zwar mit Troll in einigen wesentlichen Punkten hinsichtlich der christlichen Ausgangsposition für den Religionsdialog übereinstimmt – Begegnung in gegenseitigem Respekt, vertieftes Kennenlernen des Anderen, Überzeugung von der Fülle der Gottesoffenbarung in Jesus Christus –, aber das Argumentieren auf der Basis der Vernunft stärker hervorheben möchte (468f) und es überhaupt für unerlässlich ansieht, „wenn man Jesus Christus wirklich als Zentrum unseres christlichen Glaubens erfahrbar machen will" (510). Denn dass es bei der Auseinandersetzung mit dem Islam nicht nur um eine politisch-kulturelle oder gar allein akademische Aufgabe geht, sondern auch um eine Frage des Heils der Menschen, möchte der Vf. mit den mittelalterlichen Autoren gegenüber den modernen festhalten (471; 493).

Tom Kergers Arbeit ist solide gemacht und orientiert umfassend über vier wichtige Autoren. Sein Urteil erweist sich, obgleich er sehr viel Sekundärliteratur verarbeitet, stets als sehr treffend, ausgewogen und überlegt. Hervorzuheben sind seine umfassenden Sprachkenntnisse. Modischen Trends, wie etwa Cusanus als frühen Vertreter des Pluralismus anzupreisen, versagt er sich (142–146). Die Grundlagendiskussion zum Religionsdialog mit dem Islam wird dagegen nur im Ansatz weitergeführt. Doch macht der Vf., bei aller wissenschaftlichen Nüchternheit, darauf aufmerksam (522) – und dies darf man im akademischen Elfenbeinturm nicht übersehen –, dass es der Christusbotschaft in dieser Auseinandersetzung um das Heil aller Menschen geht.

Offenburg Ulli Roth

Schule für Frieden und Hoffnung. Zusammen leben und lernen von Christen und Muslimen im Nahen Osten. Einführung und Unterrichtsbausteine für Schule und Gemeinde, hg. v. Katja Baur / Michael Landgraf. – Münster: Lit 2010. 132 S. (Arbeitsbücher für Schule und Bildungsarbeit, 10), kt € 17,90 ISBN: 978–3–643–10794–7

Bereits in der Überschrift werden die zwei zentralen Themen dieses Arbeitsbuches markiert: Frieden und Hoffnung. Aufgrund von fortschreitender Globalisierung und zugleich starker medialer Präsenz des Nahostkonflikts ist es den Autoren ein Anliegen, „Kindern und Jugendlichen einen Einblick in das Leben ihrer Altersgefährten zu geben, die im Nahen Osten leben und dort eine Schneller-Schule besuchen" (3). Dabei werden verschiedene Lernschwerpunkte thematisiert, u.a. „Leben in Armut", „Situation der Christen und Muslime" und „Mission und Vision", aber auch die Arbeit der Schneller-Schulen sowie deren Geschichte um ihre Gründer Johann Ludwig und Theodor Schneller.

Das Arbeitsbuch gliedert sich dabei in zwei Teile. Der erste Teil enthält 49 zum größten Teil eine Seite umfassende Unterrichtsbausteine für die Primarstufe/Kinderkirche und Konfirmandenarbeit. Die Autoren geben die anvisierte Alters- bzw. Klassenstufe mit 3 bis 7 an. Um den Schüler/inne/n das Leben in Jordanien greifbarer zu machen, führen zwei Identifikationsfiguren, der christliche Johannan sowie der muslimische Mahmud, durch die Bausteine. Da bei diesem Arbeitsbuch die Unterrichtsbausteine deutlich im Vordergrund stehen, fehlt eine ausführlichere Einführung für die Lehrenden, die deshalb zusätzliche Informationen selber einholen müssen.

Die Bausteine in diesem ersten Teil sind durchweg gut gelungen. Besonders für jüngere Schüler/innen sind die beiden jordanischen Kinder Johannan und Mahmud eine Hilfe, um sich die fremde Welt Jordaniens vorstellen zu können. Auffällig ist hier, dass sich die Arbeitsaufträge häufig auf Vergleiche zwischen der Lebenswelt der angesprochenen Schüler/innen und den Kindern im Nahen Osten beziehen. Solche Aufgabenstellungen ermöglichen durch den direkten Vergleich zum einen, dass Kinder und Jugendliche sich besser in die Situation vor Ort einfühlen können (z.B. „Was ist am Leben von Johannan anders als bei dir?", 18). Zum anderen kann so eine Schärfung des Bewusstseins der eigenen Lebensumstände erfolgen. Im Baustein „Schule hier und dort" (26) wird bspw. der Stellenwert von Schulbildung thematisiert. Bevor der Text gelesen werden soll, erfolgt durch drei Arbeitsanregungen die Aufgabe, sich mit den eigenen Assoziationen zum Thema Schule auseinanderzusetzen. Durch den Vergleich mit dem Text, in dem Mahmud von der Bedeutung der Schulbildung für ihn erzählt, kann bei den Kindern und Jugendlichen hier ein Bewusstsein für den Wert von Bildung entstehen. Dieser Baustein schließt dann auch mit den Arbeitsanregungen „Wenn du hörst: ‚Morgen fällt der Unterricht aus': Wie reagierst du?" und „Aus welchem Grund reagiert Mahmud anders?". Bei manchen Arbeitsblättern fehlt allerdings auch eine Arbeitsanregung. Hier wäre ein zusätzlicher Hinweis für die/den Lehrende/n sicher hilfreich gewesen. Außerdem lässt sich insgesamt fragen, ob die Bausteine unabhängig voneinander eingesetzt werden können. Die Einführung von Identifikationsfiguren bringt zwar durchaus Vorteile, erschwert jedoch ein flexibles Umgehen mit den einzelnen Arbeitsblättern.

Der zweite Teil des Arbeitsbuches umfasst dann fünf ausführliche und auf einen längeren Zeitraum ausgelegte Unterrichtsbausteine für die Sekundarstufen I und II, sowie für Konfirmandenarbeit und Erwachsenenbildung. Die Einführung zu diesen Bausteinen erklärt die didaktische Aufbereitung des Friedensgedankens, die sich unter den Stichworten „Vision", „Mission", „Kommunikation" und „Begegnung/Dialog" fassen lässt. Auch hier werden – wie im ersten Teil – Identifikationsfiguren geschaffen, die einen direkten Bezug zur Lebenswelt der Jugendlichen in Jordanien bieten sollen.

Auch wenn die Beschäftigung mit realen Personen sicherlich ein gewisses Lernpotential bietet, so überrascht doch die Aussage der Autoren über eine Einbindung in den Religionsunterricht: „Ein Religionsunterricht, der kommunikative Kompetenz fördert, sollte deshalb eine Begegnung von Mensch zu Mensch ins Zentrum stellen. Idealiter wäre ein Dauergast im Unterricht, der durch seine Person einlädt zum ‚Lernen in Gegenwart des Anderen'." (65) Von diesem „Dauergast", der mittels seiner Andersartigkeit oder Andersgläubigkeit zum Lernobjekt wird, ist jedoch abzuraten. Denn auch wenn das Ziel Kommunikation lautet, stellt sich doch schnell die Frage, welchen Nutzen dieser Fremde aus einem konfessionellen Religionsunterricht ziehen kann. Als Auskunftsgeber über sein Leben und seinen Glauben wäre dieser Gast dann kein Gast mehr, sondern würde buchstäblich zum Lernobjekt funktionalisiert. Dass eine personale Begegnung mit anderen Menschen im Unterricht grundsätzlich zu begrüßen ist, soll nicht bestritten werden. „Dauergäste" sollten daraus aber nicht werden.

Die fünf folgenden Bausteine sind vom Material her sehr umfangreich, lassen verschiedene methodische Zugänge zu und bieten viele gute und durchaus abwechslungsreiche Lernangebote. Diese beziehen sich dann nicht nur auf die Lebenswelt der Jugendlichen in der Schneller-Schule in Jordanien und den Vergleich zu deutschen Schüler/inne/n, sondern es findet eine ausführliche Thematisierung der Geschichte der Schneller-Bewegung statt. Formal sind hier die Übersichten zur Unterrichtsverlaufsplanung besonders hilfreich. Allerdings sind die Einheiten eben angesichts des Materialumfangs vielleicht nicht immer in 90 Minuten umsetzbar. Denn auch wenn die einzelnen Arbeitsblätter mit Hinweisen zum Schwierigkeitsgrad versehen sind, so sind sie dennoch nicht in Sekundarstufe I und II gleich gut einzusetzen. Die Lehrerin bzw. der Lehrer ist dort also besonders gefordert, das passende Angebot für ihre bzw. seine Schüler/-innen zu finden. Auch befinden sich auf einigen Arbeitsblättern Texthinweise für die Lehrperson, so dass diese nur bedingt als Kopiervorlagen verwendet werden können. Inhaltlich fällt an wenigen Stellen eine einseitige Darstellung auf, die für das Anliegen des Arbeitsbuches kaum förderlich ist. Der 17jährige Jordanier Illias berichtet im Zusammenhang über den Stellenwert von Politik: „Oder schaut euch die israelischen Siedler in den palästinensischen Gebieten an, die meinen, ganz Israel gehöre den Juden, nur weil ihr Stammvater Abraham dort vor über 2000 Jahren einwanderte – übrigens in ein Land, das meine Vorfahren schon damals besiedelten." Diese Darstellung kann Konflikte eher schüren als sie lösen, da der Blick auf die Vergangenheit und nicht auf die Zukunft gerichtet ist. Um jedoch zukünftig in Frieden leben zu können, sind solche Sätze eher wenig weiterführend und sollten daher in einer Arbeitshilfe für Jugendliche, die für eine friedliche Zukunft plädiert, nicht angeführt werden.

Das umfangreiche und vielfältige Material, das durch die beiliegende CD noch ergänzt wird, macht aber diese kleineren Ungenauigkeiten wett und ist somit ein sehr gelungener Beitrag zum interreligiösen Lernen in Schule und Gemeinde, bei dem sich die Kompetenz der Autoren auf diesem Gebiet zeigt.

Münster Ann-Kathrin Muth

Liturgiewissenschaft

Mekhaiel, Nashaat: **Untersuchungen zur Entstehungs- und Überlieferungsgeschichte des koptischen Difnars**. – Münster: Aschendorff 2009. 506 S. (Jerusalemer Theologisches Forum, 14), kt € 59,00 ISBN: 978–3–402–11019–5

In seinem im Jahr 2009 an der Westf. Wilhelms-Univ. zu Münster als Diss. eingereichten umfangreichen Opus widmet sich Nashaat Mekhaiel gleichsam einem Stiefkind der koptisch-liturgischen Forschung: dem Difnar – und hier insbes. dessen komplexer Überlieferungsgeschichte. M. stellt gleich zu Beginn seines Werkes klar, dass er nicht auf einzelne Hymnen eingehen will, sondern seine Studien

als „Grundlagenforschung, die das Difnar als Sammlung in ihrer Vielfalt in den Blick nimmt, indem sie deren einzelne Teile zu erfassen sucht" (15), versteht.

So führt M. nach einer Einleitung (15–18) zunächst in einem ersten Kap. (19–62) ausführlich in das Difnar, eines der wichtigsten liturgischen Bücher der koptischen Kirche, ein. Insbes. stellt M. die sieben bekannten Handschriften des Difnars vor. Die älteste Handschrift A, eine koptisch (bohairischer Dialekt) -arabische Bilingue aus dem Antonius-Kloster, stammt aus dem Jahr 1384/85. Diese ist zu einem nicht näher bekannten Zeitpunkt für einige Zeit nach Kairo gebracht und dort mehrfach kopiert worden; im Jahr 1791 jedenfalls kam die Handschrift A dann wieder ins Antonius-Kloster zurück. Sechs weitere Handschriften stammen alle aus dem 18. Jh. (Handschrift K aus dem koptischen Museum sowie die Handschriften V53, V101, V102 und V104 aus der Biblioteca Apostolica Vaticana und schließlich Handschrift P aus dem Alten Patriarchat). Bereits auf S. 59 kann M. vorläufig feststellen, „dass sich alle uns bekannten und erhaltenen Difnar-Handschriften auf die Hs. A aus dem Antonius-Kloster direkt oder indirekt zurückführen lassen (oder zumindest im Falle der Hs. V104 in einem Verwandtschaftsverhältnis zu ihr stehen)".

Im zweiten, dem umfangreichsten Kap. (63–344) untersucht M. die zuvor vorgestellten Handschriften. Zunächst werden Parallelen innerhalb ausgewählter Hymnen der Handschrift A im Detail untersucht, wobei jeweils der bohairische und der arabische Text parallel abgedruckt werden und beide Fassungen danach auch in deutscher Übersetzung geboten werden. Im Folgenden werden dann einzelne ausgewählte Texte aus den verschiedenen Handschriften der entsprechenden Fassung in Handschrift A vergleichend gegenübergestellt. M. hat den in der Tat umfangreichen Text dabei eingegrenzt und beschränkt sich auf exemplarische Texte für die vier letzten ägyptischen Monate und den kleinen Monat Nasi (also den Zeitraum von Mai bis August). M. bezieht auch die jüngst veröffentlichte, deutlich ältere sahidische Handschrift M575[1] der Pierpont Morgan Library (9. Jh.), die ja in der Forschung gerne als eine der Vorstufen des Difnars gesehen wird, in seine Untersuchungen ein.

Im dritten Kap. geht M. dem Verhältnis des Difnars zum *Synaxarium* nach (345–443), um schließlich in einem vierten Kap. auch noch bei entsprechenden Hymnen im Difnar deren Verhältnis zu den jeweiligen Heiligenviten zu analysieren (445–461). In diesen Kap.n stellt M. jeweils detailgenaue exemplarische Textvergleiche an, um Parallelen, mögliche Abhängigkeiten der Textfassungen voneinander, aber auch Abweichungen und Erklärungen für deren Entstehen herauszuarbeiten.

Im knappen fünften Kap. (463–474) bündelt M. die Ergebnisse der vorigen Untersuchungen, um sie in einem weiteren, noch kürzeren sechsten Kap. (475–480) noch einmal zusammenzufassen. Ein Literaturverzeichnis (481–487), in dem Lexikonartikel aus der *CoptEncyc* dominieren, geht einem koptischen Index der Personen und geographischen Bezeichnungen (489–495) sowie einem Index der griechischen Wörter (495–506) voran.

Der Vf. kommt schließlich für die Überlieferungsgeschichte des Difnars zu dem Ergebnis, dass aufgrund der geringen Abweichungen der Handschriften voneinander „alle späteren erhaltenen Handschriften direkt oder indirekt auf die Hs. A zurückgehen bzw. mit ihr verwandt sind. Somit lassen die erhaltenen Handschriften den Schluss zu, dass nur eine einzige Fassung des Difnars existiert hat." (478)

Die Frage nach möglichen Quellen bzw. Vorstufen des Difnars klingt im Verlauf der Arbeit immer wieder an, nimmt aber verhältnismäßig geringen Raum ein. Entsprechend vage muss dann auch die Zusammenfassung der Ergebnisse hinsichtlich der Entstehungsgeschichte des Difnars beantwortet werden: „Das Difnar erweist sich eindeutig als heterogenes Werk, dessen Texte ursprünglich unter Hinzuziehung verschiedener Quellen verfasst worden sind. Hier ist an Viten bzw. Enkomien und an liturgische Texte wie Antiphonen, die entweder bereits auf Sahidisch oder bereits auf Bohairisch vorlagen, zu denken." (479) Die sahidische Handschrift M575 kann aufgrund der Vergleiche M.s zwar als eine Quelle unter zahlreichen anderen für das Difnar, nicht jedoch als dessen direkte Vorlage in Frage kommen. Das Difnar, eines der weiteren Ergebnisse, sei sicher früher entstanden als das Synaxarium.

So verdienstvoll die vorgelegten Erkenntnisse sind, so wichtig jede einzelne der wenigen Studien im Bereich der koptischen Liturgie ist, so schmerzlich bleibt das Desiderat einer kritischen Edition des Difnars. Der Vf. selbst sieht seine Ergebnisse erst als Anfang für weitergehende Studien am Difnar und nennt in diesem Zusammenhang eben eine Textedition als zukünftige Aufgabe. Eine solche Edition könnte auch einen spannenden Vergleich mit dem Text des „koptischen Antiphonars" (M575) im Detail erlauben und weitere Studien bspw. zur Textgestalt bestimmter Hymnen im Rahmen ihres Kontextes (bestimmte Festtage, Heilige) über das Difnar hinaus ermöglichen. Weil die Textbasis noch nicht zur Verfügung steht, stellen die vorgelegten Untersuchungen zwar einen sehr wichtigen Schritt dar; die weitere wissenschaftliche Diskussion um diese Fragen wie die liturgiegeschichtliche Weiterarbeit kann jedoch erst geführt werden, wenn der gesamte Text des Difnars in einer entsprechenden Edition vorliegt.

Wien Jutta Henner

[1] Vgl. dazu M. Krause / M. Cramer (Hg.), Das koptische Antiphonar (M 575 und P 11967), JThF 12, Münster 2008.

Kasper, Walter: **Die Liturgie der Kirche**. – Freiburg: Herder 2010. 544 S. (Walter Kasper, Gesammelte Schriften, 10), kt € 32,00 ISBN: 978–3–451–30610–5

Sowohl die auf 16 Bd.e geplante Reihe „Gesammelte Schriften" von Joseph Ratzinger wie nun auch die auf 17 Bd.e angelegte Reihe „Gesammelte Schriften" von Walter Kasper widmen jeweils einen Bd. der Liturgie: „Theologie der Liturgie" von R. (Bd. 11, Freiburg 2008; vgl. dazu ThRv 106, 2010, 425ff) wie nun auch „Die Liturgie der Kirche" von K. (Bd. 10, Freiburg 2010). Beide Dogmatiker unterstreichen damit, dass für sie die Feier des Glaubens „das Herz der Kirche" ist – so der erste Satz bei K. (15) und dass – so R. auf seiner ersten Seite mit einem Zitat aus der Benediktregel – „dem Gottesdienst nichts vorzuziehen" ist. Beide betonen zudem, dass sie mit ihren Publikationen zur Liturgie – bei R. der erste Bd. seiner Schriften, bei K. der fünfte – die erste Konstitution des Konzils „Sacrosanctum Concilium" in ihrer besonderen Bedeutung für das Leben der Kirche würdigen wollen. Anhand der zitierten Literatur ist ersichtlich, dass sich beide dabei kaum mit nachkonziliaren liturgiewissenschaftlichen Veröffentlichungen befasst haben.

Nun soll es im Folgenden nicht um einen Vergleich der Sichtweisen beider Kardinäle auf die Liturgie gehen, doch darf festgehalten werden, dass R. nicht zuletzt durch die Wiederveröffentlichung seines Werkes „Der Geist der Liturgie" als Hauptteil seines Schriften-Bd.es (Freiburg 2000; vgl. ThRv 96, 2000, 324ff) auf eine Fülle von Einzelheiten liturgischer Riten wie auch des liturgischen Raumes eingeht – er hat ja als Präfekt der Glaubenskongregation in Rom nachweislich auf viele Entscheidungen der Gottesdienstkongregation Einfluss genommen –, während K. im Vorwort erklärt: „Die gegenwärtigen Diskussionen um die lateinische Sprache, um Hand- oder Mundkommunion, Zelebrationsrichtung, sogenannten alten oder erneuerten Ritus betreffen im Grunde Symptome, aber erfassen nicht die tiefere Krise der Liturgie in unserer postmodernen Gesellschaft. Eine grundlegende Besinnung auf Geist und Wesen der Liturgie schien mir in dieser Situation angemessener zu sein." Damit scheint K. zunächst einer Konfrontation mit den oft pointierten und nicht selten der Liturgiekonstitution sowie den konkreten Reformschritten nach dem Konzil entgegenstehenden Thesen R.s aus dem Wege zu gehen.

Der Bd. K.s enthält vornehmlich zwischen 1968 und 1989 publizierte Aufsätze aus dogmatischer Sicht über Taufe und Eucharistie sowie Buße und Ehe. Darin wird die erneuerte Liturgie berücksichtigt, aber nicht eigentlich thematisiert. Seine Arbeiten zum Sakrament der Weihe finden sich in dem bereits publizierten Bd. 12 über „Die Kirche und ihre Ämter", die Beiträge zur ökumenischen Dimension um Taufe, Eucharistie und Amt sollen in späteren Bd.en folgen. Als Erstveröffentlichungen sind besonders aus liturgiewissenschaftlicher Sicht v.a. der eigens für diesen Bd. verfasste Grundsatzbeitrag „Aspekte einer Theologie der Liturgie" (15–83), „Die Eucharistie. Zeichen und Symbol des Lebens" (206–221) sowie „Der Weg der eucharistischen Ekklesiologie in der katholischen Kirche" (314–333) zu nennen.

K.s Ausführungen zur Theologie der Liturgie sind ganz von „Sacrosanctum Concilium" bestimmt, wobei diese Konstitution als Folge „der pastoralliturgischen Erneuerungsbewegung" vornehmlich zwischen den beiden Weltkriegen gesehen und mit ihrem Art. 43 „als Durchgang des Heiligen Geistes durch die Kirche" bestimmt wird. Er beruft sich für den deutschen Sprachbereich v.a. auf Odo Casel, Ildefons Herwegen, Romano Guardini, Johannes Pinsk, Pius Parsch und Josef Andreas Jungmann. Mit diesem verweist er darauf, „dass die konkrete Gestalt der Liturgie etwas geschichtlich Gewordenes ist. Das gilt von der vorkonziliaren, sogenannten tridentinischen Gestalt der Liturgie ebenso wie von ihrer nachkonziliaren Gestalt." (16) Nach Ausführungen über die Begründung der Liturgie in der Schöpfung (vom Sabbat zum Sonntag) folgt eine heilsgeschichtliche Begründung im österlichen Paschamysterium, wobei ein Abschnitt über die pneumatologisch-epikletische Struktur der Liturgie (34ff) konkret auf die Gewichtung der Elemente des eucharistischen Hochgebetes eingeht. Mit Recht sieht K. nicht in den Einsetzungsworten das alles entscheidende Element, sondern in der auch in den anderen Weihegebeten erneuerten Geist-Epiklese, die er gerade unter ökumenischen Aspekten deutlich heraushebt. Fast nebenbei weist er darauf hin, dass es in der Liturgie „Brüche und Neuanfänge" gibt. Obwohl K. mehrfach anmerkt, dass er sich kaum von R. unterscheide, hat R. doch nicht zuletzt die Wiederzulassung der vorkonziliaren Liturgie damit begründet, dass es Brüche in der Entwicklung der Liturgie nicht gegeben habe, dass das, was einmal heilig war, immer heilig sei. Dass es diese Brüche aber tatsächlich immer wieder gab, belegt zuletzt überzeugend Arnold Angenendt am Beispiel des Hochgebetes: „Lobpreis der Alten Liturgie?": StdZ 228, 2010, 651–662. K. betont weiter ganz auf der Linie von Konzil und Liturgiereform den Gemeinschaftscharakter der Liturgie, denn „das Volk Gottes (ist) in seiner Gesamtheit Subjekt der Liturgie, und dies in einer Weise, die jeden einzelnen an der Liturgie Teilnehmenden persönlich in Dienst nimmt" (55). So weist er ausdrücklich auf Lumen Gentium Art. 10 hin, wonach alle Gläubigen „kraft ihres königlichen Priestertums an der eucharistischen Darbringung mitwirken".

Damit spricht er zugleich das Verhältnis von Ekklesiologie und Liturgie an, das er an mehreren Stellen entfaltet. Im Anschluss an Henri de Lubac und Yves Congar, v.a. aber in Anknüpfung an ostkirchliche Theologie, ist ihm eine eucha-

ristische Ekklesiologie wichtig, die er schon vor drei Jahrzehnten in seinem Kommentar zum Schreiben Johannes Pauls II. „Ein Leib und ein Geist werden in Christus" (Freiburg 1980) ausführlich dargelegt hat. Davon werden nur die S. 67–96 (hier 187–205) wiedergegeben. Da „das Wesen der Kirche von der Eucharistie her gedacht werden muss [...], muss man von der Eucharistie feiernden Ortskirche her denken" (so schon 62f). Mit einem Verweis auf seine mit R. geführte Diskussion, in der er diesem gegenüber die Ortskirche als ursprünglich gegenüber der Universalkirche ansieht (329 Anm. 55; vgl. M. Kehl, Zum jüngsten Disput um das Verhältnis von Universalkirche und Ortskirche, in: Kirche in ökumenischer Perspektive, FS W. Kasper, Freiburg 2003, 81–101), werden weitere Ausführungen verständlich, die sich wohl nicht immer mit den Ansichten von Benedikt XVI. decken. „Sollen Einheit und Frieden in der Kirche bewahrt werden, dann kann diese Regelung", die Wiederzulassung des tridentinischen Ritus, „lediglich eine Übergangslösung sein [...]", denn „grundsätzlich sollte gelten: eine Kirche, eine Liturgie", wobei der Nachdruck „auf einer Liturgie nicht eine bis aufs letzte Wort und Komma einheitliche Liturgie bedeutet" (69). Und wenn K. weiter „keine wortwörtliche, sondern eine dem Geist und der Struktur der jeweiligen Sprache und Kultur entsprechende Übersetzung" wünscht, dann kann dies durchaus als Kritik an „Liturgiam authenticam" von 2001 gelesen werden, denn dort fordert Rom genau das im Gegensatz zur bis dahin gültigen Übersetzerinstruktion von 1969, die K. im Auge zu haben scheint. Die praktischen Folgen dieser Unterschiede sind derzeit sichtbar, wenn 2010 die deutschsprachigen Bischöfe das erst 2009 gedruckte liturgische Buch zur Beerdigung zurückziehen mussten, weil es gerade nicht den von K. genannten Prinzipien entsprach und auf den Widerstand der Pfarrer stieß. Im Zusammenhang mit einer eucharistischen Ekklesiologie benennt K. bei aller Zustimmung auch Probleme mit der eucharistischen Anbetung, die „auf dem Boden einer individualistischen eucharistischen Theologie gewachsen" ist (329).

Vielleicht nicht ganz so deutlich wie früher äußert sich K. zur Eucharistiegemeinschaft mit Nicht-Katholiken: „Die Grundvoraussetzung der Zulassung zur Eucharistie ist die Frage, ob man am Ende des eucharistischen Hochgebets und beim Kommunionempfang ehrlichen Herzens mit der ganzen versammelten Gemeinde Amen sagen kann." (259) In seinem Festvortrag zum einhundertjährigen Bestehen der ThRv über „Kirchengemeinschaft als ökumenischer Leitbegriff" in Münster (ThRv 98, 2002, 3–11) machte er sich die sog. Handregel des Wiener Kardinals Christoph Schönborn zu eigen, wonach „jeder Getaufte bei Vorliegen ernsthafter individueller Gründe zur Eucharistie hinzutreten (kann), der aus Glaubensüberzeugung am Ende des eucharistischen Hochgebets [...] Amen sagen kann zu dem, was im Eucharistischen Hochgebet gesagt wird [...]" (Sp. 5f). Damals sagte er noch, dass dieses Kriterium auch für die Katholiken selbst gelte. Es gibt noch weitere Aspekte, die verdienten hervorgehoben zu werden. Mehrfach geht er auf die verschiedenen Gegenwartsweisen Christi in der Liturgie ein, wobei dessen reale Gegenwart in der Gemeinde wiederum ekklesiologische Folgen hat.

K. kritisiert an keiner Stelle seines Bd.es die Liturgiereform. Ganz im Gegenteil, denn „insgesamt hat die liturgische Erneuerung gute Früchte gebracht, für die wir nur dankbar sein können. Sie hat unser Verständnis der Liturgie vertieft und die Mitfeier aller Gläubigen verlebendigt. Kein Verantwortlicher will dahinter zurück, auch nicht in Rom." (207) Der Rez. liest dies gern.

Ein Namens- und Sachregister beschließt den Bd., in dem sich nur wenige Druckfehler – allerdings gerade bei Begriffen wie *latreutisch* (279) und *beraka* (280) – finden.

Münster Klemens Richter

Liturgiereform vor Ort. Zur Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils in Bistum und Pfarrei, hg. v. Jürgen Bärsch / Winfried Haunerland. – Regensburg: Pustet 2010. 376 S. (Studien zur Pastoralliturgie, 25), kt € 44,00 ISBN: 978–3–7917–2250–4

Die Liturgiereform, die das II. Vatikanum im Zuge der Erneuerung für die Kirche anordnete, darf aus dem Abstand von fast fünf Jahrzehnten als eines der wichtigsten Ereignisse des kirchlichen Lebens im 20. Jh. bezeichnet werden. Gemessen an ihren Zielen, ihrem Umfang und ihrer Reichweite hat keine andere Reform in der Geschichte eine derartige Bedeutung besessen. Der Wille zur Erneuerung bezog sich zwar nicht allein auf den Gottesdienst, doch ist die veränderte Liturgie nach wie vor das sichtbarste Ergebnis des Konzils. Seine Beschlüsse griffen tief in das Leben aller Diözesen, Pfarreien und Gemeinschaften ein. Was auf weltkirchlicher Ebene vorgegeben war, bedurfte in den Ortskirchen der Aneignung und Umsetzung. Es verwundert nicht, dass dieser Prozess keine schlichte Übernahme war, die sich an allen Orten in gleicher Intensität und mit gleichen Akzentsetzungen abspielte. Weil Liturgie immer in kulturelle Rahmenbedingungen, geistliche Prägungen und gewachsene Traditionen eingebunden ist, unterlag die nach 1965 einsetzende Reform zahlreichen Einflüssen. Dass sich dies in Praxis und Interpretation niederschlagen würde, war zu erwarten, kommt allerdings erst in der Rückschau mehr und mehr zum Vorschein.

Inzwischen ist die Reform zu einem Ereignis geworden, das historisches Interesse auf sich zieht. Jüngst nimmt die Liturgiewissenschaft den zeitlichen Abstand zum Anlass, die Rezeption des Reformwerkes zu erforschen. Die Frage nach den Wegen und Prozessen der Umsetzung gehört zu den anregendsten Feldern, auf denen sich die Liturgiewissenschaft derzeit bewegt. Denn es geht nicht allein um eine historische Bestandserhebung, so sehr äußere Faktoren für das Verstehen unverzichtbar sind. Der besondere Reiz liegt darin, zu erkennen, wie die konziliare Liturgietheologie ihren Weg in die Ortskirchen fand. Die Erforschung eröffnet den Blick für theologische Grundlagen und Überzeugungen, die bei der Umsetzung die Feder geführt haben.

Noch steht die Arbeit am Anfang, denn erst langsam zeichnet sich ab, welche Methoden und Fragestellungen das Forscherinteresse leiten bzw. leiten sollen. Erfreulicherweise liegen mittlerweile einige kleinere Studien vor, etwa aus den Bistümern Münster und Essen sowie aus der Deutschschweiz. Ihre Ergebnisse lassen ahnen, wie umfangreich die Sachlage ist. Schon jetzt ist erkennbar, dass für ein umfassendes Bild sehr kleinteilig vorgegangen werden muss und eine breite Quellengrundlage erforderlich ist, bis hinein in einzelne Pfarreien oder in die Biografien der Reformer. Ebenso wird man regionale Unterschiede berücksichtigen müssen. Der vorliegende Sammelbd., entstanden aus Expertengesprächen, leistet in 16 Artikeln einen detail- und perspektivenreichen Beitrag zum Thema und setzt Maßstäbe, die wesentliche Anstöße für die Weiterarbeit geben. Die behandelten Themen spannen ein weites Spektrum auf, ohne dabei ihre Verbindung aus dem Auge zu verlieren: Die verschiedenen Wege und Prozesse, auf bzw. in denen die Reform Gestalt annahm. Alle Aufsätze wären es wert, im Detail vorgestellt und gewürdigt zu werden – als Rez. wird man sich mit einem Überblick begnügen müssen.

Eine der wichtigsten Maßnahmen der Reform bestand zweifellos in der Überarbeitung des Missale. Bis das neue Messbuch fünf Jahre nach seinem Erscheinen 1975 in deutscher Sprache vorlag, waren zahlreiche Personen und Instanzen auf gesamt- und ortskirchlicher Ebene mit der Materie befasst. *Winfried Haunerland* (15–42) zeichnet die Prozesse nach und gibt einen anschaulichen Einblick in ein Geflecht, in dem Übersetzungsfragen, Zuständigkeiten und theologische Kriterien tief ineinander griffen. Mit der Instruktion ‚Liturgiam Authenticam' von 2001 begann eine neue Phase der Reform, die mit ihrer Forderung nach Einheitlichkeit und Treue zu den lateinischen Urtexten ganz neue Herausforderungen beschert. Haunerland hält fest, es sei noch nicht absehbar, welche Auswirkungen diese neue Ausgangslage mit sich bringt. In jedem Fall hat die Rezeption damit eine Richtung eingeschlagen, die sich von der Linie der letzten Jahre entfernt.

Markus Roth stellt mit Josef Pascher († 1979) eine zentrale Figur der liturgischen Bewegung in den Mittelpunkt (43–61). Pascher steht stellvertretend für eine Generation von Theologen, die sowohl vor als auch nach dem Konzil zu den Vordenkern und Motoren der Reform zählten. Nach dem II. Vatikanum brachte er ideenreich und mit großem Einsatz die Anliegen zur Geltung, die er schon vor dem Konzil vertreten hatte und die nun ihre weltkirchliche Deckung erhalten hatten. Eine bisher kaum beachtete Gattung liturgischer Bücher sind die provisorischen Missalien, die nach dem Konzil bis zur Veröffentlichung des nachvatikanischen Messbuches 1970 in Gebrauch waren (*Andrzej Hoinkis*, 63–80). Sie stellten an die Seite der alten lateinischen Texte die muttersprachlichen Übersetzungen. Erstaunlich ist, mit welchem Tempo diese Bücher in vielen Teilen der Welt erschienen. Es dürfte zutreffen, wenn der Autor zu der Einschätzung kommt, man habe möglichst schnell Fakten schaffen wollen, aus Angst, die Reform könne noch scheitern. Gleichwohl griffen die Bücher nicht weit genug, den Erneuerungswillen des Konzils schöpften sie nicht aus. Irreführungen bei Verantwortlichen und Gläubigen waren die Folge.

Das Herzstück des Buches stellen die neun Beiträge dar, die sich einzelnen Ortskirchen zuwenden: Baskenland (*Angel Maria Unzueta*, 81–99), Bistum Essen (*Reimund Haas*, 101–130; *Verena Schmidt*, 211–232; *Jürgen Bärsch*, 233–280), Erzbistum Köln (*Norbert Trippen*, 131–143), Bistum Linz (*Christoph Freilinger*, 145–170), Erzbistum Boston (*Martin Stuflesser*, 171–193), Bistümer Mainz, Speyer und Trier (*Franz-Rudolf Weinert*, 195–210; *Johannes Krämer*, 281–292). Die Beiträge lesen sich wie Werkstattberichte, sie wählen unterschiedliche Fragestellungen und tragen wertvolle Einsichten in die Forschungslandschaft ein, die über ihren Erkenntnisgewinn im Detail weit hinausgehen. In der Zusammenschau belegen sie, dass von einer einheitlichen und überall gleichen Wegen folgenden Umsetzung des Konzils nicht die Rede sein kann. In Nordspanien stand die Reform ganz im Zeichen der Frage, inwieweit die baskische Sprache sich in einem spanisch sprechenden Umfeld auch in der Liturgie niederschlagen sollte. Politische und soziale Gesichtspunkte des öffentlichen Lebens übten einen erheblichen Einfluss auf die Praxis aus, mit der man die ekklesiologischen Leitlinien sowie den Auftrag der Kirche zur Versöhnung zur Geltung brachte.

Eine andere Situation herrschte in den deutschsprachigen Bistümern. Zwar verliehen Mentalität und Kultur auch hier der Reform ein eigenes Gepräge, sie führten allerdings zu anderen Schwerpunkten. Selbst innerhalb einer Diözese konnte der Prozess uneinheitlich verlaufen, wie der Vergleich zwischen exemplarisch ausgewählten Pfarrgemeinden im Bistum Essen eindrucksvoll belegt. Während einige Gemeinden schon vor dem Konzil mit Anliegen der liturgi-

schen Bewegung in Kontakt gekommen waren, mussten andere große Lernschritte bewältigen. Oftmals hing es von den Priestern und den Räten ab, mit welchen Begleitmaßnahmen die Gläubigen etwa auf die Einführung der Muttersprache oder die Veränderungen im Kirchenraum vorbereitet wurden. Besonders hervorgehoben sei der Beitrag von Jürgen Bärsch, der eine bisher kaum beachtete Quelle befragt: Festschriften, die in den Pfarrgemeinden anlässlich von Jubiläen erschienen und einen sehr konkreten Einblick in die Reform vor Ort ermöglichen. Eine Auswertung dieser Gattung auch für andere Bistümer könnte wichtige Hinweise darauf liefern, inwieweit die Konzilsbeschlüsse nicht nur rechtlich erfasst und praktisch umgesetzt, sondern auch internalisiert worden sind.

Um die Reform zu vermitteln, griff man auf ein breites Spektrum an Maßnahmen zurück. Sowohl im deutschen Sprachraum als auch in den USA erschienen Arbeitshilfen, engagierten sich liturgieinteressierte Einzelpersönlichkeiten im Bildungsbereich oder hielten Priester Predigten, um in die neue Liturgie einzuführen. Letztere untersucht *Norbert Weigl* in einem aufschlussreichen Beitrag (293–313) und kommt zu dem Ergebnis, dass die Predigten insbes. das Prinzip der tätigen Teilnahme, die Umgestaltung des Altarraumes, die Einführung der Volkssprache sowie die geistliche Vertiefung der Feier entfalteten und für die Gläubigen ins Bewusstsein hoben.

Wie die Erforschung der Rezeption der Liturgiereform zum Gegenstand der liturgiewissenschaftlichen Lehre werden kann und welche Erfahrungen mit ersten Versuchen vorliegen, beschreiben zum Schluss zwei Beiträge von *Bettina Kaul* (315–323) und *Stephan Steger* (325–359). Für die Lehre bietet sich dieses Feld v.a. deshalb an, weil es vielgestaltige Zugänge erlaubt und sich gut für eine eigenständige Forschung, etwa in größeren Schriften zum Studienabschluss, eignet.

Zum Schluss wird man ein vierfaches Fazit ziehen können. Erstens betritt der Sammelbd. auf breiter Basis ein Feld, das in der Liturgiewissenschaft bisher nicht über kleinere Fallstudien hinausgekommen ist. Die Artikel leisten mehrere Aufgaben in einem: eine fundierte Zusammenschau von Rezeptionswegen, von Parallelen und Unterschieden sowie die Herausstellung von weiteren Themenbereichen, die zu einem differenzierteren Verstehen der Entwicklungen unabdingbar sind. Es dürfte deshalb nicht übertrieben sein, ihn als Grundlagenwerk zu bezeichnen, das künftige Forschungsarbeit wird beiziehen müssen. Zweitens legen die Autoren beinahe nebenbei eine Methodik vor, die disziplinübergreifend ansetzt und darin zu beweisen vermag, dass die Liturgiewissenschaft eine kompetente Gesprächspartnerin in Theologie und Kulturwissenschaften ist. Drittens zeigt sich, dass das Forschungsfeld noch weit mehr Aufmerksamkeit verlangt, als es bisher erhalten hat. Ein Gesamturteil über die Rezeption der Liturgiereform liegt noch in weiter Ferne, doch mit dem Sammelbd. liegt eine Sammlung von Fragestellungen vor, anhand derer die Forschung einen großen Schritt nach vorn tun kann. Viertens zeigen die Debatten, die seit der Freigabe der vorkonziliaren Liturgie im Jahr 2007 geführt werden, dass die Rezeption der Reform keineswegs an ein Ende gelangt ist. Mit dem Nebeneinander der beiden Riten steht die Rezeption in völlig neuem Licht. Umso mehr ist es erforderlich, ihre Bedingungen und Ergebnisse in den letzten vier Jahrzehnten offenzulegen und das Bewusstsein für ortskirchliche Zusammenhänge zu schärfen. Dazu einen bedeutenden Beitrag geleistet zu haben, ist das Verdienst der Hg. und Autoren des hiermit angezeigten Bd.es.

Bochum Stefan Böntert

Arnold, Jochen: **Was geschieht im Gottesdienst?** Zur theologischen Bedeutung des Gottesdienstes und seiner Formen. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2010. 220 S., kt € 19,95 ISBN: 978–3–525–61049–7

Jochen Arnold, evangelischer Theologe und Kirchenmusiker, legt mit dem vorliegenden Bd. die für ein breiteres Publikum bestimmte Neubearbeitung von Gedanken aus seiner 2004 erschienenen Diss. „Theologie des Gottesdienstes. Eine Verhältnisbestimmung von Liturgie und Dogmatik" (2. Aufl. Hannover 2008) vor. Das Buch versteht sich „als eine Hilfe, in liturgischen Grundfragen auskunftsfähig zu werden" (7); sein Gegenstand ist der evangelische Gottesdienst, wobei sich insbes. die grundlegenden liturgietheologischen Teile „nicht im konfessionellen Binnenraum, sondern [...] in ökumenischer Weite" verorten (9).

Das erste Kap. bietet „Grundsätzliche theologische Überlegungen" (11–38), die nicht zuletzt durch die gelungene Kombination verschiedener Perspektiven überzeugen. Neben eher klassischen Herangehensweisen wie der Erläuterung der katabatisch-anabatischen Grundstruktur der Liturgie und einer trinitätstheologischen Entfaltung des Eingangsvotums werden originelle schriftbasierte Zugänge gewählt: Anhand einer versweisen Auslegung der Emmaus-Perikope werden Grundelemente christlicher Liturgie bestimmt; ein weiterer Abschnitt umreißt existentielle Themenfelder, die von der Bibel her die Liturgie prägen und damit zugleich ihren konkreten Lebensbezug sicherstellen. Schließlich kommen auch aktuelle Milieustudien in den Blick und werden auf ihre Konsequenzen für die gottesdienstliche Kultur hin bedacht.

Das zweite Kap. (39–81) behandelt unter der Überschrift „Die Voraussetzungen des Gottesdienstes" basale räumliche („Der gottesdienstliche Raum"), zeitliche („Das Kirchenjahr") und personelle („Rollen, Ämter und Dienste") Strukturen der Liturgie. Außerdem wird der Ablauf der beiden Grundformen des evangelischen Sonntagsgottesdienstes vorgestellt: Grundform I, die sich an der Messe orientiert, sowie Grundform II, die vom Predigtgottesdienst her kommt.

Diese überblicksartige Darstellung wird im umfangreichen Kap. 3 „Die Formen des evangelischen Gottesdienstes" (83–170) nach einzelnen Elementen vertieft: Mess-Ordinarium, Gebet, Abendmahl (zu den stärksten Passagen zählt auch hier wieder, ähnlich wie die Auslegung der Emmauserzählung in Kap. I, eine Auswertung der zentralen biblischen Quellen [117–121]), Kirchenmusik und Segen. Überraschenderweise, zumal für eine evangelische Liturgik, erfährt ausgerechnet das Thema Schriftverkündigung (in Lesung und Predigt) an dieser Stelle keine vertiefte Behandlung.

Sehr knapp kommen im vierten Kap. „Andere Gottesdienste" zur Sprache (171–182). Auffällig ist hier die Gewichtung: Während die traditionellen Kasualien (Taufe, Konfirmation, Trauung, Beerdigung) nur gestreift werden (171–173), erhalten neue, alternative Gottesdienstformen, das sog. liturgische „zweite Programm", mehr Raum und Aufmerksamkeit (175–182).

Die sich darin abzeichnende Akzentuierung prägt auch das abschließende fünfte Kap. „Der Gottesdienst in der Mitte des (kirchlichen) Lebens" (183–212), das nach Auffassung des Rez. zu stark das Thema eines liturgischen Qualitätsmanagements gewichtet (bes. 196–206). Dies könnte sich aus der Biographie des Autors erklären, der seit 2001 Direktor des Michaelisklosters in Hildesheim und als solcher auf diesem Feld engagiert ist.

Der knappe Anhang (213–216) enthält einige Modelle für psalmbasierte Formen. Eine weiterführende Bibliographie (217–220) schließt den Bd. ab.

Das Buch bedient sich einer frischen und gut lesbaren Sprache. Mit theologischem Tiefgang und sensibler Wahrnehmung der Praxis wird eine große Fülle von Themen in anregender Form präsentiert. Gleichwohl sind einige Anfragen zu markieren, die sich teilweise auf liturgietheologische Weichenstellungen, teilweise auf die Darstellung liturgiehistorischer Details beziehen. Auf liturgietheologischem Gebiet geht es dabei neben dem bereits erwähnten Fehlen einer expliziten Theologie liturgischer Schriftverkündigung v.a. um die Grundfrage nach dem Verhältnis von liturgiespezifischen Vorgegebenheiten und adressatenorientierter Gestaltung. Auch wenn man die unterschiedlichen konfessionellen Akzentsetzungen in Rechnung stellt, denen gemäß der Autor verständlicherweise immer wieder für „evangelische Freiheit" im Umgang mit liturgischen Formen plädiert, ist es doch konfessionsübergreifend ein Desiderat, das Proprium der Liturgie zu pflegen. Dergleichen wird vom Autor wiederholt betont, doch erscheint die konkrete Durchführung dieses Gedankens nicht immer konsequent. Dies soll an einem Beispiel demonstriert werden: Unter den Ergebnissen einer vom Michaeliskloster Hildesheim durchgeführten Gottesdienstinitiative findet sich die Beobachtung, dass die teilnehmenden Gemeinden in ihren Gottesdienstkonzepten „in aller Regel ein sprechendes Thema" suchten, wobei „klassische und bisweilen vielleicht depressiv wirkende kirchliche Themen (Sünde, Vergebung, Buße usw.) eher zurücktreten" und „explizite Christusthemen" selten sind (194f). Man vermisst an dieser Stelle eine kritische Erörterung, ob christlicher Gottesdienst unter Absehung von ‚expliziten Christusthemen' ernsthaft in der Lage sein kann, seinen Auftrag zu erfüllen: „die Menschenfreundlichkeit Gottes" (199) widerzuspiegeln. Soll wirklich die Menschenfreundlichkeit *Gottes* und nicht nur die Menschenfreundlichkeit des Gottesdienstteams zum Ausdruck kommen, führt an den expliziten Christusthemen kein Weg vorbei.

Eine zweite grundlegende liturgietheologische Rückfrage bezieht sich auf den Themenkomplex Eucharistiegebet. Der Autor lässt keinen Zweifel an seiner von Luthers Gottesdienstreformen her kommenden Überzeugung, die Einsetzungsworte seien der Gemeinde als Verkündigung zugesprochen und keinesfalls Bestandteil eines an Gott gerichteten Gebetsvollzugs (vgl. 45, 80, 130f, 134f). Vor dem Hintergrund des liturgiehistorisch eindeutigen Befundes, dass in der ganzen Tradition die Einsetzungsworte selbstverständlich zum an den Vater gerichteten Eucharistiegebet gehören, namentlich als Höhepunkt des anamnetischen Abschnitts, und im Blick auf eine interkonfessionelle Verständigung über den Charakter des Eucharistiegebets ist es bedauerlich, dass die im evangelischen Bereich ja durchaus stattfindende Diskussion um diese Frage nicht aufgegriffen wird (die kurze Bemerkung dazu auf S. 128 reicht nicht aus). Ein fehlendes Verständnis für das Eucharistiegebet wird auch im entsprechenden historischen Teil erkennbar, etwa wenn das Hochgebet der *Traditio Apostolica* ausgerechnet unter Auslassung seines zentralen ersten Teils („gratias tibi referimus") zitiert wird (123).

Damit ist zugleich der letzte Punkt angeschnitten, der kritisch anzumerken ist: Es gibt einige liturgiewissenschaftliche, v.a. liturgiegeschichtliche Details, die nicht korrekt dargestellt sind. Zwei Beispiele seien genannt: Das Gloria ist in seiner gottesdienstlichen Gestalt

ursprünglich nicht lateinisch (84), sondern griechisch. Die Transsubstantiationslehre des IV. Laterankonzils im Jahr 1215 wurde nicht „auf dem Hintergrund der Theologie des Thomas von Aquin" (124) formuliert, denn Thomas war zu diesem Zeitpunkt noch nicht geboren. Sollte es eine zweite Auflage des Buches geben, wäre eine Überarbeitung in dieser Hinsicht wünschenswert, damit das Werk von solchen vermeidbaren Fehlern unbeeinträchtigt seine beachtlichen Stärken entfalten kann.

Mainz Alexander Zerfaß

Kirchenrecht

Demel, Sabine: **Handbuch Kirchenrecht**. Grundbegriffe für Studium und Praxis. – Freiburg i. Br.: Herder 2010. 688 S., geb. € 58,00 ISBN: 978–3–451–30389–0

Das Kirchenrecht (KR) gilt gemeinhin nicht als fröhliche Wissenschaft. Dass es aber sogar ungemein spannend, anregend und erhellend sein kann, beweist dieses umfangreiche Werk, das man am liebsten in einem Zug lesen würde. Natürlich verfügt die Regensburger Ordinaria über ein profundes Fachwissen, aber sie vermag die von Natur aus meist spröde Materie klar, überzeugend und das Nach- und Weiterdenken fördernd darzulegen – auch und gerade denen, die sich um Erstkenntnis bemühen, den Studierenden. Großen Wert legt sie auf Praxisnähe: Bereits der Nomenklator berücksichtigt besonders die Themen, die derzeit auch in weiteren Kreisen als denen der Fachgelehrten zur Diskussion stehen, wie die Rechtsstellung von „Donum Vitae", die Kirchenaustrittsfrage, die Alternativen zum Kirchensteuerreglement, die LER-Thematik usw. Ausdrücklich werden nicht nur das deutsche Sonderrecht und deutsche Spezialitäten („Zentralkomitee der deutschen Katholiken") berücksichtigt, sondern auch die Partikularregelungen in Österreich und in der Schweiz. Besonders hervorzuheben ist die allenthalben deutlich gemachte Verankerung der Kanonistik in der (systematischen) Theologie, die zwar das Spezifikum dieser gegenüber anderen rechtsverpflichteten Wissenschaften ist, welche aber in den entsprechenden Darlegungen nicht immer sachgerecht sichtbar wird. So wird eine eigene Überlegung dem Zusammenhang von „Tradition und Sukzession" gewidmet. Als exzellent dürfen die Gedanken zu „Kirche: komplexe Wirklichkeit und Sakrament des Heils" und „Kirche des Charismas und des Weihesakraments" gelten. In griffigen Formulierungen werden die Basisprobleme der kirchlichen Verfassung ans Licht gebracht (vgl. z. B. Gehorsam, Religionsfreiheit). Sorgsam wird man in die komplexen Schwierigkeiten des Eherechts eingeführt (vgl. z. B. 183 zur Wiederverheiratung). Es kann nicht ausbleiben, dass dadurch auch insgesamt die Schwachstellen des KRs zutage treten – sein manchmal auf die Spitze getriebener Zentralismus, das Fehlen genügenden Rechtsschutzes für die *subiecta legis*, der Mangel an einer unabhängigen Verwaltungsgerichtsbarkeit. D. hält an keiner Stelle mit der Kritik am KR hinterm Berg (Beispiele: Bischofsbestellung, Inkonvenienzen der Stellung des Diakons nach der Regelung von 2009, Meinungsfreiheit). Angesichts der durchgehenden tiefen Loyalität der Autorin zum ekklesialen Rechtssystem wirkt sie umso überzeugender. Es geht ihr nicht um kanonistische Feinheiten, sondern um die Treue zum Zweiten Vatikanischen Konzil, dem sich der CIC 1983 ausdrücklich verpflichtet wissen wollte. – Sehr dankbar zu vermerken ist der durchgehende Usus, an Ort und Stelle die zentralen Gesetzestexte wörtlich abzudrucken.

Das „Handbuch" wird gewiss Diskussionen anregen. Unter formalem Aspekt beginnen sie bereits beim Titel. Nicht die gesamte Thematik des Kirchenrechts wird vorgelegt, sondern nur jene Gebiete, denen die Vf.in Praxisbezug bescheinigt. So fehlen bewusst nahezu ganz das Ordensrecht und das Prozessrecht, nur gelegentlich wird das Recht der Unierten herangezogen. Bei anderen Stichworten werden starke Akzentuierungen vorgenommen: Bei „Krankensalbung" steht etwa die heute diskutierte Spenderfrage im Mittelpunkt. Umgekehrt werden Überlegungen dargeboten, die eher nur Berührungspunkte mit dem KR aufweisen – sehr auffällig bei dem Komplex „Pfarrei", der in neun Einzelartikel auf 30 Seiten (482–512) aufgeteilt ist. Damit ist bereits ein weiteres Formalproblem angesprochen: Das Werk stellt sich als „Handbuch" vor – es geht aber nicht systematisch und in Darbietung der jeweiligen Gesamtmaterie vor, sondern lexikalisch von „Ablass" bis „Zweites Vatikanisches Konzil". Jedenfalls prinzipiell: Manchmal werden dann doch wichtige Lemmata, die der Praktiker sucht, in anderem Zusammenhang eingeordnet: Wer über „Frauenordination" Bescheid wissen will, muss unter „Weihesakrament, Ausschluss von Frauen" nachschauen. Da stehen in Nachbarschaft alle anderen einschlägigen Antworten: „Vollmacht, heilige", „Weihesakrament" und „Weihesakrament, Zulassungsbedingungen". Nun könnte dem ein Register abhelfen – welches auch existiert (659–688). Es ist allerdings schlicht ärgerlich, weil augenscheinlich mit heißer Nadel gefertigt. Man kann sich gewiss damit abfinden, dass es nicht auf die entsprechenden Seiten, sondern auf die ganzen (manchmal sehr langen) Artikel verweist, doch dann sollte es wenigstens genau sein und die verstreute Materie zusammenfassen. Das aber ist oft nicht der Fall. Wer wissen möchte, in welchen Konfessionen die Taufe gültig gespendet wird oder wie die Regelung bzgl. ökumenischer Sonntagsgottesdienste ist, muss unter „Ehe, bekenntnisverschiedene" suchen (148, 154) – was im Register bei „Taufe" resp. „Sonntagspflicht" nicht erwähnt wird. Wesentliche Erläuterungen zur päpstlichen Unfehlbarkeit stehen unter „Glaubenssinn der Gläubigen" – was der Nutzer des Registers nicht ahnen kann. Dort findet er zwar neun mit dem Thema „Laien" zusammenhängende Artikel, erfährt aber nicht, dass dazu wesentliche Auskünfte bei „Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland" (240f) und „Kirche als Volk Gottes der Laien und der Kleriker" (301–303) zu entdecken sind. Andererseits wird im Register auf den eher seltenen Ausdruck „Ephebophilie" hingewiesen, das viel öfter vorkommende Wort „Pädophilie" hingegen fehlt – beide werden an der gleichen Stelle angesprochen („Weihesakrament, Zulassungsvoraussetzungen", 635f). Das sind nur wenige Beispiele, die leicht ergänzbar sind. Bei der wünschenswerten Neuauflage sollten diese Lakunen ausgefüllt werden. Außerdem empfänden die Nutzer es als sehr hilfreich, wenn eine eigene Literaturübersicht geliefert würde, in der wenigstens die Standardwerke zu weiterer Beschäftigung mit dem Stoff aufgelistet würden. Das Abkürzungsverzeichnis, dem dieser Dienst zugedacht wird, ist nicht ausreichend.

Die materialen Darlegungen zeichnen sich durch Sachkenntnis aus. Für ein „Handbuch" sehr breiten Raum und großes Gewicht nehmen die schon erwähnten kritischen Stellungnahmen der Autorin ein, die an nicht wenigen Stellen eigene Vorschläge für eine Neuformulierung einzelner Canones macht. Man kann erwarten, dass sie die eine oder andere Debatte in Gang bringen. Das ist wohl der Fall, wenn dem Bischof Selbstbindung nahegelegt wird, wo ihm von Rechts wegen absolute Vollmacht eignet („Diözesansynode"). Unbefriedigend hingegen sind die Ausführungen zum sog. Bußschweigen („Forschungsfreiheit in der Theologie"). Immer wieder tritt das Bestreben der Vf.in zutage, die Bedeutung des Laien herauszustreichen, um die Kleruszentriertheit des KRs zu mildern: Die sich damit beschäftigenden Einlassungen 399–439 verdienen nachdrücklich Beachtung. Wenn Frau Demel gleich eingangs die Warnung ausstößt: „Vorsicht! Kirchenrecht aus Frauenhand", kann man das Augenzwinkern nicht übersehen. Übersehen kann man auch nicht das manische Bestreben, die Geschlechtergleichheit an bald jeder Stelle sprachlich festzunageln, wo die generische Form auch genügte: Eine ökumenische Trauung, lesen wir Leserinnen und Leser exempelshalber, ist eine Trauung, „bei der der/die nichtkatholische AmtsträgerIn" oder „bei der der/die katholische AmtsträgerIn" mitwirkt (578). Auf die Dauer nervt das schlicht; was sich aber die Vf.in gewisslich nicht zu Herzen nehmen wird. Übrigens: Ein eigener Artikel „Frau" fehlt; Wichtiges findet sich unter „Gleichberechtigung" und angelegentlich der Ausführungen über das Weihesakrament.

Einige wenige sachliche Anmerkungen seien gestattet: Die Lehre vom allgemeinen/amtlichen Priestertum geht nicht auf das Vaticanum II zurück (523), sondern auf die Bibel und eine breite patristische Überlieferung; unmittelbar vor dem Konzil wird sie u. a. von Pius XI. und Pius XII. vorgebracht. Unerfindlich bleibt die These, die Sonntagspflicht gelte nach can. 1247 (dessen erster Satz nicht zitiert wird!) nicht mehr für jeden Sonntag. Wenn in can. 1246 § 1 als Grund des Kirchengebotes das Ostergeheimnis angeführt wird, so ist klar, dass es immer dann gilt, wenn dieses begangen wird, also allsonntäglich. Im Artikel „Glaubenssinn der Gläubigen" sollte Rekurs auf den *sensus fidei* als dessen Grundlage genommen werden. Unklar bleibt, wieso der Täufling noch nicht der vollen Kirchenmitgliedschaft teilhaft wird. Historisch nicht gedeckt ist die Aussage, die päpstliche Unfehlbarkeit werde nur im Konfliktfall aktualisiert: Für die Mariendogmen 1854 und 1950 gab es einen solchen nicht.

Ungeachtet dieser Inkonvenienzen stellt das neue Handbuch ein bedeutungsvolles und gut handhabbares Instrument zur Erschließung des kirchlichen Rechtssystems dar. Es verdient alle Empfehlung.

Pentling Wolfgang Beinert

Loretan, Adrian: **Religionen im Kontext der Menschenrechte**. – Zürich: Theologischer Verlag 2010. 300 S. (Religionsrechtliche Studien, Teil 1), geb. € 30,00 ISBN: 978–3–290–20055–8

Wer wie Adrian Loretan (Luzern) in der Schweiz Kirchenrecht lehrt, kommt nicht daran vorbei, zugleich das Fach Staatskirchenrecht zu vertreten, denn nur so wird er bspw. die rechtliche Doppelgestalt der Pfarrei nach kirchlichem und der Kirchengemeinde nach staatlichem Recht darstellen können. L. ist seit Langem im Gebiet des Staatskirchenrechts ausgewiesen und dabei immer im Kontakt mit der staatskirchenrechtlichen „Szene" in Deutschland geblieben. Mit dem zu besprechenden Bd. liegt nun erstmalig eine Sammlung seiner wichtigsten Beiträge vor, die nach verschiedenen Themenfeldern aufbereitet sind.

Dabei reflektiert L. die einzelnen Themen stets auf der Folie der Menschenrechte mit besonderer Schwerpunktsetzung auf der Religionsfreiheit. Die Religionsfreiheit bezeichnet er als „cantus firmus" (14) seines Forschens.

Dies klingt bereits in dem einleitenden, für diesen Bd. eigens verfassten Essay zum Thema „Menschenrechte und Religionen" (17–26) an, wo er die berechtigte Frage stellt, wie sich „in den Rechtsordnungen der Religionsgemeinschaften subjektive Freiheitsrechte mit objektiven Glaubenswahrheiten theologisch verbinden" (19) lassen. Mit Kardinal Walter Kasper, einem seiner Tübinger Lehrer, fordert L. von der Kirche, dass sie sich als Institution der christlichen Freiheit verstehen müsse und es somit ihre Aufgabe sei, nach innen und außen für die Menschenrechte als Voraussetzung christlicher Freiheit einzutreten. Er erliegt dabei nicht der aktuell in der deutschen „Islamdebatte" oft zu beobachtenden Gefahr, ausgehend vom christlichen Verständnis des Menschen als Abbild Gottes die Kirchen als eigentlichen Hort und Geburtsort der Menschenrechte zu vereinnahmen. Mit Wolfgang Huber, dem ehem. Ratsvorsitzenden der EKD, der in den Beiträgen häufig zitiert wird, weist L. zutreffend darauf hin, dass die Menschenrechte ausdrücklich gegen den erheblichen Widerstand der Kirchen (Plural!) „durchgesetzt werden" (18) mussten.

Nachdem L. in einem ersten Beitrag „Überpositive Gerechtigkeitskriterien sind unentbehrlich!" (29–50) eher rechtsphilosophisch die Spannung von Gerechtigkeit und Freiheitsrechten mit besonderer Bezugnahme auf das Werk des von ihm geschätzten John Rawls bearbeitet, kommt er in einem Teil B auf die Frage nach den Menschenrechten und dem Verhältnis der Kirchen zu ihnen zu sprechen, wobei im Mittelpunkt aus katholischer Perspektive die Konzilserklärung zur Religionsfreiheit *Dignitatis humanae* steht. In einem ersten Beitrag „Allgemeine Erklärung der Menschenrechte – eine Herausforderung für die Kirche" (51–56) fällt besonders der Hinweis auf den Kanonistenpapst Paul VI. auf, der sich nach dem II. Vaticanum nachhaltig für die Menschenrechte, auch eingearbeitet in den neu entstehenden Codex von 1983, einsetzte. Papst Paul VI. im Originalton: „Aus ihrer eigenen Erfahrung weiss die Kirche, dass ihr Einsatz für die Förderung der Menschenrechte eine ständige Selbstprüfung und Reinigung ihres eigenen Lebens, ihrer Gesetze, Institutionen und Planungen verlangt." (55) Dies schließt nach diesem Papst auch die Bereitschaft ein, im Blick auf die Kirchengeschichte die eigenen Verstöße gegen die Menschenrechte zu identifizieren und einzugestehen. Im zweiten Artikel in diesem Themenfeld greift L. unter der Überschrift „Die Konzilserklärung über die Religionsfreiheit – oder ist der Kirchenaustritt Privatsache?" (57–90) die im Moment auch in Deutschland kontrovers diskutierte Fragestellung nach dem Verhältnis von Religionsfreiheit und Kirchenzugehörigkeit auf. In der Erklärung des II. Vaticanums zur Religionsfreiheit sieht L. die „entscheidende Grundlage für das Vertrauensverhältnis in der Ökumene und im Verhältnis zu den anderen Religionsgemeinschaften. Sie ist die lehramtliche Grundlage der katholischen Kirche für ein friedliches Zusammenleben mit den Religionen in einer pluralistischen Gesellschaft." (64) In diesem Beitrag sind es oft auch die Nebensätze, die zeigen, wie geschickt L. es versteht, aktuelle Diskussionen der Kanonistik und Theologie in die Gedankenführung einzubeziehen. Beispielhaft hierfür ist seine Anmerkung, „dass der Kodex gemäss der Lehre des Konzils zu interpretieren ist und nicht umgekehrt" (65), womit er sich eindeutig von den Positionen der Vertreter einer sog. korrekten Kanonistik (Lüdecke, Bier) abgrenzt. Was die Kirchenaustrittsthematik angeht, so kritisiert er m. E. zutreffend Entwicklungen in der Judikatur in der Schweiz, die Zugehörigkeit zu einer Religionsgemeinschaft allein aus staatlichrechtlicher Perspektive einseitig festzulegen. Auch ist L. zuzustimmen, dass man einen Austritt aus der Kirchengemeinde als staatlicher Rechtsgröße nicht vornehmen könne, ohne auch die entsprechende Kirche zu meinen (73). Was die innerkirchlichen Folgen des Kirchenaustritts angeht, müsste L. seine Ausführungen (80–84) nach dem Motu Proprio *Omnium in mentem* (2010) überarbeiten, v. a. was die eherechtlichen Aspekte der Themenstellung angeht. Da die Schlussredaktion dieses Buches Ende 2009 abgeschlossen wurde, konnte L. das Motu Proprio von 2010 noch nicht kennen. Verwunderlich ist die deutliche Wortwahl „Trittbrettfahrer" (87) für diejenigen, die durch ihren Kirchenaustritt der Kirche die finanzielle Unterstützung versagen.

Im Abschnitt C sind die Beiträge von L. zusammengestellt, die über das Verhältnis von Rechtsstaat und Religionen handeln. Er beginnt mit einer Abhandlung „Brauchen die Kirchen den Staat noch? Zum Kontext der Religionsfreiheit" (91–110). Mit Bezugnahme auf die berühmte Stelle aus GS Nr. 76 mit der Rede von der wechselseitigen Autonomie von Kirche und Staat bei gleichzeitiger Sorge um die beiden anvertrauten Menschen plädiert L. nach Darstellung verschiedener Modelle der Beschreibung von Kirchen (Religionen) und Staat für das von ihm „Kooperatives Entflechtungsmodell (Trennungsmodell): Verbindungen zwischen Kirchen bzw. anderen Religionsgemeinschaften und dem Staat" (104–109) bezeichnete Modell. Nachdem er sich in einem weiteren Beitrag mit der „Religionsfreiheit und Gleichstellung aus religionsrechtlicher und rechtsphilosophischer Sicht" (111–120) beschäftigt, geht es in den beiden nächsten Beiträgen in diesem Themenblock um die Frage, welche anderen Religionsgemeinschaften neben den beiden großen verfassten Kirchen in der Schweiz öffentlichrechtlich anerkannt werden können (121–134, 135–154). Besondere Bedeutung erfährt diese Thematik durch die steigende Zahl von muslimischen Bürgerinnen und Bürgern, die sich zumeist vereinsrechtlich organisieren. L. plädiert dafür, dass der Staat „nur solche Religionsgemeinschaften unterstützen" könne, „die die Grundwerte des Rechtsstaates anerkennen" (130). Der Theologie, insbes. der Kanonistik weist er die Aufgabe zu, hierüber in einen Dialog mit den Rechtswissenschaften zu treten, „d. h. mit der freiheitlich-demokratischen Rechtskultur eines Landes" (140). Bei allen möglichen öffentlichrechtlichen Anerkennungsprozessen müssten die drei Interessen der Religionsgemeinschaften, der Kantone und der Mitglieder der Religionsgemeinschaften im Sinne des sog. „Magischen Dreiecks" (Hafner) unterschieden und miteinander abgeglichen werden.

Aktuell und auf der Höhe der Zeit diskutiert L. im Abschnitt „D. Die religiöse Bildung der Kirche" (155) in mehreren Beiträgen zum einen die Stellung der „Theologie in der Universität von morgen – staatskirchenrechtliche Modelldiskussion" (155–172) und „Die Katholisch-Theologischen Fakultäten im Spannungsfeld von Wissenschaftsfreiheit und Religionsfreiheit" (173–184), zum anderen in einem umfänglichen Rahmen die „Religionsunterrichtskonzepte und ihre rechtlichen Koordinaten" (185–207). Die katholische Theologie lebe dabei immer zwischen der wissenschaftlichen Freiheit und ihrer lehramtlichen Bindung. Abschließend warnt L. vor einer zu engen binnenwissenschaftlichen Fixierung der katholischen Theologie. Notwendig seien Interdisziplinarität, Kontakt mit anderen Fachwissenschaften auf wissenschaftlichen Kongressen und die Erweiterung des Theologiestudiums durch Nebenfächer, sodass schon in dieser Breite interdisziplinäres Denken angeregt werde. Auch beim Thema Religionsunterricht in der Schweiz, der nicht die verfassungsrechtlich starke Stellung wie im deutschen Grundgesetz in Art. 7 erfahren hat, kommt L. auf den islamischen Religionsunterricht als neue Herausforderung zu sprechen. Dabei zeigt er zunächst auf, dass der Religionsunterricht die Kirchen und andere Religionsgemeinschaften davor bewahre, sich in ein gesellschaftliches Ghetto zurückzuziehen, um dort „eine sektenhafte Religiosität zu pflegen" (186). Von daher werde die Einführung eines islamischen Religionsunterrichts die Integration der muslimischen Minderheit in die demokratischen Verfassungsstaaten Europas fördern. Erschwerend tritt hierbei in der Schweiz hinzu, dass die Schulhoheit bei den einzelnen Kantonen liegt. Die Konzeptionen eines wie auch immer gearteten Religionsunterrichts an den Schulen sind daher sehr vielfältig: „Konfessioneller Unterricht im Raum der Schule, aber ohne Mitverantwortung der Schule; konfessioneller RU im Rahmen des schulischen Lehrkanons in Absprache mit der Schule, aber in Verantwortung der Kirchen; konfessionell neutraler christlicher RU in der Verantwortung der Schule und allenfalls – nach Absprache – unter personeller Mitwirkung der Kirchen." (200) Interessant ist die Information, dass in zwei Orten im Kanton Luzern islamischer Religionsunterricht erteilt wird, wobei die Entwicklung inzwischen sicher weitergegangen sein wird. Abschließend plädiert L. „für die verschiedenen Formen des RU in der öffentlichen Schule je nach religionssoziologischer Kontextualität" (206).

Im Abschnitt E geht es um die „Gleichstellung der Geschlechter und die Kirchen" (209), die L. in zwei Beiträgen bearbeitet. Im ersten Aufsatz „Impulse des staatlichen Gleichstellungsrechts für die Kirchen" (209–223) geht er der Frage nach, ob die katholische „Kirche mit Billigung des Staates für sich einen gleichstellungsfreien Raum beanspruchen kann" (210). Dahinter kommt die Grundfrage ins Spiel, ob sich „theologisch ausgewiesene Glaubenswahrheiten mit subjektiven, am neuzeitlichen Autonomiebegriff orientierten Freiheitsrechten in einer Kirchenordnung verbinden" (211) lassen. L. sieht massive Probleme auf die katholische Kirche zukommen, wenn sie Frauen durch die Nichtzulassung zum Priesteramt auf Dauer von kirchlichen Leitungsämtern im engeren Sinn ausschließt. In dem weiteren Beitrag „Frauen in kirchlichen Ämtern. Eine rechtliche Standortbestimmung" (225–240) entfaltet L. ämterrechtlich und damit an seine kirchenrechtliche Diss. anknüpfend die Möglichkeiten der Amtsübertragung an Frauen in der Kirche. Da er dabei fast von selbst auf die Problematik der Nichtzulassung von Frauen zur Priesterweihe kommen muss, versucht L. es mit einer Art Doppelstrategie: „Die Frage nach dem geltenden Recht muss ergänzt werden um die Frage nach dem richtigen Recht." (226) So fordert er die Diakonatsweihe der Frau (235/237) als „Minimallösung" (238), wolle die Kirche nicht noch weiterhin breite Schichten von Frauen verlieren.

Der Bd. wird mit einem Beitrag zu den Grundrechten in den Religionen (241–257) abgeschlossen. Grundrechte sind nach L. ein „klares Instrument gegen den Machtmissbrauch in den Kirchen und Religionen" (242). Bei der theologischen Begründung der Menschenrechte rezipiert L. dabei die von Wolfgang Huber beschriebenen sechs Grundtypen, die ihren Ausgang von der Würde der Person nehmen.

Der Sammelbd. wird abgerundet durch ein umfängliches Literaturverzeichnis (259–293), ein Verzeichnis der Erstveröffentlichungen (295–296), ein Inhaltsverzeichnis (5–10) und ein Verzeichnis der wichtigsten Abkürzungen (297–299). Eher versteckt mitten im Buch (27–28) findet sich der Hinweis, dass diesem ersten Bd. ein zweiter folgen wird, in dem mehrere Autoren die Grundrechtsthematik weiter entfalten werden.

Das vorgestellte Buch ist uneingeschränkt zur Lektüre zu empfehlen und erleichtert den Zugang zum staatskirchenrechtlichen Œuvre

von L., der in der Schweiz ein angesehener Gesprächspartner in der Politik, in Kirchen und Gesellschaft und im Austausch mit den weltlichen Rechtswissenschaften ist. Vorteilhaft wirkt sich aus, dass er immer wieder auch die staatskirchenrechtlichen Verbindungen zum deutschen Recht aufzeigt, sodass der Leser gut die Rechtslage in beiden Ländern vergleichen kann. Auch formal besticht der Sammelbd., v.a. überzeugt auch seine Druckqualität.

Münster Thomas Schüller

Hallermann, Heribert: **Ratlos – oder gut beraten?** Die Beratung des Diözesanbischofs. – Paderborn: Schöningh 2010. 315 S. (Kirchen- und Staatskirchenrecht, 11), kt € 39,90 ISBN: 978–3–506–76964–0

Das geltende Recht kennt eine Vielzahl verbindlich vorgeschriebener oder fakultativ einzurichtender Gremien mit unterschiedlicher Zuständigkeit, die den Diözesanbischof beraten sollen. C. 391 § 1 CIC erklärt zwar in Umsetzung des II. Vatikanischen Konzils, der Diözesanbischof leite die ihm anvertraute Teilkirche nach Maßgabe des Rechtes mit gesetzgebender, ausführender und richterlicher Gewalt, doch bedeutet dies kein autarkes Agieren. Vielmehr hat sich das Konzil „um die synodale Einbindung dieses Hirtenamtes gesorgt und von daher eine grundlegende Reform der bischöflichen Beratungsgremien angestoßen. Dieser Anstoß wurde von der nachkonziliaren kirchlichen Gesetzgebung aufgegriffen und im geltenden Codex Iuris Canonici von 1983 für die lateinische Kirche kodifiziert. Die seit der Promulgation vergangenen etwa 25 Jahre [...] sind ein Anlaß, um nach der tatsächlichen Umsetzung dieser wichtigen Reformen zu fragen." (7)

Ein erstes Kap. behandelt die *Beratung als praktizierte Form der Mitverantwortung* (27–58); so dürften weder demokratische Spielregeln aus dem politischen Bereich einfach auf die Kirche übertragen noch Organe der Mitverantwortung lediglich in formalem Gesetzesgehorsam ohne tatsächliche Wirksamkeit eingerichtet werden (27–28). Aufgezeigt werden die theologischen Grundlagen der Mitverantwortung, die kommuniale Leitung des Diözesanbischofs, die Mitwirkung und Mitverantwortung der Gläubigen sowie die rechtliche Ausgestaltung der Beratung, insbes. durch die Beispruchsrechte gemäß c. 127 CIC.

Das umfangreiche zweite Kap. stellt die verschiedenen *Verfassungsrechtlich verankerte[n] Gremien der Beratung und Mitverantwortung* (59–246) – Diözesansynode, Priesterrat, Konsultorenkollegium, Kathedralkapitel, Bischofsrat, Diözesanpastoralrat, Diözesanvermögensverwaltungsrat – unter folgenden Aspekten detailliert vor: 1. Grundlagen und Entstehung der Normen, 2. Definition des Gremiums im geltenden Recht, 3. Mitglieder, 4. Verhältnis zwischen Diözesanbischof und Gremium, 5. Aufgaben und Kompetenzen, 6. Statuten, 7. Amtsdauer.

Kap. 3: *Weitere Felder und Formen der Beratung des Diözesanbischofs* (247–257) behandelt *Die sachverständigen Berater in der kodikarischen Ordnung* und *Die Berater und Beratungsorgane mit außerkodikarischen universalkirchlichen Rechtsgrundlagen* (Diözesane Kommissionen für Liturgie, Kirchenmusik, sakrale Kunst, Ökumene).

Gegenstand des vierten Kap.s: *Gremien der Beratung und Mitverantwortung ohne universalkirchliche Rechtsgrundlage* (259–284) sind *Ordinariatskonferenz oder Geistlicher Rat, Diözesanrat der Katholiken* und *Dekane- oder Dechantenkonferenz.*

Kap. 5 widmet sich dem *Verhältnis zwischen den verschiedenen Räten und Beratungsorganen* (287–303); das geltende Recht lege hierfür die Unterscheidung der jeweiligen Rechtsgrundlagen, die funktionale Zuordnung der Räte und Gremien sowie deren Reduzierung nahe.

Kap. 6 will einen *Anstoß für eine kommuniale Leitungs- und Beratungskultur* geben (305–306).

Das vorliegende Werk bietet – in einer auch für Nichtkanonisten nachvollziehbaren Sprache – über die bisherigen Kommentierungen und Handbücher hinaus eine umfassende und systematische Darstellung der einzelnen Beratungsgremien samt einer theologisch-rechtlichen Rückbindung an die Aussagen des II. Vatikanischen Konzils. Dies verdient insofern Beachtung, als in einzelnen Diözesen mitunter Beharrungstendenzen anzutreffen sind, die einer fruchtbaren Beratungsarbeit hinderlich sein können. So mag dieses Buch auch aufgrund seiner klaren und nachvollziehbaren Diktion sicher Diskussionsbeitrag und Anregung zur Reflexion bestehender teilkirchlicher Strukturen der Beratung und entsprechender Ordnungen sein. Denn: „Eine Kirche, die sich selbst als Communio versteht, ist auf beides angewiesen: Auf die Mitverantwortung der Gläubigen durch Beratung und auf die kommuniale Leitung durch den jeweiligen Vollmachtsträger. Insofern gilt, daß die tatsächliche Praxis der Beratung in einer Teilkirche und das Maß, in dem dort eine kommuniale Leitung verwirklicht wird, verläßlich widerspiegeln, ob oder wie weit das zentrale theologische Verständnis von der Kirche als Communio nicht nur theoretisch, sondern auch praktisch rezipiert worden ist." (305) Gleichwohl seien einige Aspekte kritisch angemerkt, bspw.:

- Die Interpretation der kodikarischen Normen erfolgt in der Regel anhand der Redaktionsgeschichte, was nach den Interpretationsregeln des c. 17 CIC fragen lässt.
- Als Literaturhinweis dienen häufig nur Artikel des unter Mitarbeit des Vf.s hg. Lexikons für Kirchen- und Staatskirchenrecht, sodass einschlägige Monografien nur indirekt aufgefunden werden können.
- Mit abweichenden Meinungen geht der Vf. teilweise oberlehrerhaft um. Sicher sind Aussagen und Thesen zu hinterfragen, doch resultieren diese nicht selten aus wissenschaftlich verantworteten Studien.
- Zu fragen ist auch, ob die parakodikarischen Gremien tatsächlich allesamt unreflektiert dem CIC/1917 folgen, ohne das II. Vatikanischen Konzil zu beachten (259–260). Kann sich nicht teilkirchlich in Anbetracht besonderer Gegebenheiten etwas – auf der Grundlage des Konzils – bewährt haben? In der rechtserheblichen Gewohnheit tritt ja auch das Wirken des Geistes Gottes zutage (vgl. c. 1506 CCEO).
- Eine Prüfung der Rezeption der kodikarischen Vorgaben kann sich nicht allein auf eine systematische Darstellung der Canones beschränken, sondern bedarf auch einer eingehenden Analyse des diözesanen Rechts und diözesaner Rechtsanwendung.
- Leider findet der staatskirchenrechtlich vorgeschriebene diözesane Kirchensteuerrat, dessen Kompetenzabgrenzung zum Diözesanvermögensverwaltungsrat schwierig ist, keine Erwähnung.
- Die Beschlüsse der „Gemeinsamen Synode" aufgrund der im Periodicum „Synode" protokollierten Redaktionsgeschichte zu erhellen, wäre – wie es hinsichtlich der Canones geschieht – mitunter hilfreich gewesen.

Bei aufmerksamer Lektüre fallen auch immer wieder kleinere Ungenauigkeiten auf; hierfür einige Beispiele:

- Unzutreffend ist, dass „den Beschlüssen der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland in der Regel keine Rechtsverbindlichkeit zukommt" (94), denn die einzelnen Diözesanbischöfe haben diese für ihre Teilkirche in Kraft gesetzt und in ihren Amtsblättern promulgiert.
- Zwar hat die Deutsche Bischofskonferenz keine Partikularnorm zu c. 496 CIC erlassen (114), wohl aber die Berliner Bischofskonferenz.
- Das Preußenkonkordat stammt nicht aus dem Jahre 1924 (162), sondern von 1929.
- Eine klare Abgrenzung (auch vor dem Hintergrund der Bulle *De salute animarum*) zwischen residierenden Domkapitularen und Ehrendomherren unterbleibt (173).
- Die *„Allgemeine Einführung zum Römischen Meßbuch"* (253) heißt offiziell „Grundordnung des Römischen Meßbuches" (fehlt auch im Quellenverzeichnis).
- Eine genaue partikularrechtliche Abgrenzung zwischen Ordinariatskonferenz, Hauptabteilungsleiterkonferenz bzw. Geistlichem Rat wäre hilfreich gewesen (262).
- Die Kritik an dem Beschluss der Deutschen Bischofskonferenz „Institutionelle Neuordnung des Laienapostolates in Deutschland" von 1967 (271) verkennt, dass es sich lediglich um Vorschläge zur Erprobung handelt.
- Der vermögensrechtliche Begriff „Untergrenze" kann – kodikarisch verantwortet – nicht kommentarlos auf den Wert von 15.000 € bezogen werden (250 Anm. 925); zudem verwundert die Angabe der Sammlung von Wenner (statt eines kirchlichen Amtsblattes) als Beleg.
- Im Quellenverzeichnis führt die schematische alphabetische Systematik zu Ungenauigkeiten; zudem fällt auf, dass Dokumente des Hl. Stuhles häufig nur mit Sekundärliteratur belegt werden.

Insgesamt aber stellt dieses Werk einen wichtigen Diskussionsbeitrag für Entscheidungsträger in den Diözesen, Mitglieder der Beratungsgremien sowie für Interessierte dar.

Paderborn Rüdiger Althaus

Diakonat der Frau. Befunde aus biblischer, patristischer, ostkirchlicher, liturgischer und systematisch-theologischer Perspektive, hg. v. Dietmar W. Winkler. – Berlin: Lit 2010. 155 S. (orientalia – patristica – oecumenica, 2), pb. € 19,90 ISBN: 978–3–643–50181–3

Dass sich in dem 2009 in der renommierten theologischen Reihe „Quaestiones Disputatae" erschienenen Bd. zum ständigen Diakonat kein Beitrag zum Diakonat von Frauen findet, ist nicht mangelndem Problembewusstsein der Hg. anzulasten. Mehrere Autor/inn/en waren angefragt worden, hatten aber, wie Dietmar Winkler in seiner Einleitung zu dem neuen Sammelbd. „Diakonat der Frau" herausstellt (4), alle abgelehnt, wobei u.a. Weisungen „von oben" und Karriereängste eine Rolle spielten.

Dagegen ist vorliegendes Buch, das den *status quo* der im Laufe der letzten Jahrzehnte erfolgten historisch-theologischen Forschung zum Thema Frauendiakonat resümiert, mit seinem offenen Plädoyer an „den Papst, die Kurie und die Bischofskonferenzen in der römisch-katholischen Kirche sowie die Hll. Synoden in den orthodoxen Kirchen um die einschlägige Wiederherstellung" (*Basilius J. Groen*, 115) v. a. als mutiger Gegenakzent zu einem „macht- und angstbesetzt[en]" (*Dietmar W. Winkler*, 4) kirchlichen Klima zu würdigen.

Es wurden aber auch wichtige ökumenische Akzente gesetzt, insofern etwa der Beitrag des Athener Emeritus *Evangelos Theodorou* (43–57) über die historische Bestandsaufnahme zum Frauendiakonat und die Befürwortung seiner Wiederbelebung hinaus eine vorsichtige Öffnung griechischer Theologie für die Diskussion der Normativität der Tradition des Ausschlusses von Frauen vom Priestertum signalisiert.

Wenn der Erneuerung des weiblichen Diakonats katholischerseits von ihren Gegnern gern die „Einheit des Ordo" entgegengehalten wird, so macht der systematische Beitrag von *Regina Radlbeck-Ossmann* (119–134) die Schwächen dieser Argumentation sehr deutlich. *Basilius J. Groen* (89–115) spannt in seinem liturgiewissenschaftlich akzentuierten Aufsatz einen breiten Bogen von den (gelegentlich bestrittenen) historischen Fakten hin zu einer kreativen Vision, wie ein erneuerter Frauendiakonat heute aussehen könnte, wobei er Problemzonen nicht ausklammert. Interessante Akzente enthält auch der bibeltheologische Grundlagenbeitrag: *Marlis Gielen* (11–40) deutet die Qualifikation von Phoebe – wahrscheinlich die Überbringerin des Römerbriefes – in Röm 16,1–2 als *diakonos* ausgehend von einer sorgfältigen Analyse der authentischen Paulusbriefe als Verweis „auf eine theologisch qualifizierte Verkündigungsarbeit dieser Frau, die auf den inneren Aufbau und die evangeliumsgemäße Weiterentwicklung ihrer Heimatgemeinde [= Kenchreä bei Korinth] zielte" und resümiert: „Mit ihrer Wahrnehmung von Verkündigungsaufgaben und ihrer damit gegebenen Einbindung in die Gemeindeleitung – kurz als Diakon(in) – stellt Phöbe […] keine Ausnahme dar. Vielmehr erwähnt Paulus […] verschiedene andere Frauen namentlich, die vergleichbare […] Tätigkeiten […] für die Gemeinden erfüllen." Hinsichtlich variierender Begrifflichkeiten „ist zu berücksichtigen, dass sich in dieser Zeit noch keine feste Amtsterminologie herausgebildet hat" (38).

Die Beiträge von Theodorou, dem der weibliche Diakonat bekanntermaßen zeitlebens ein wichtiges Anliegen war, und der Armenologin *Jasmine Dum-Tragut* (71–85) gehen auf Vorträge bei einem rezenten Salzburger Symposion zurück und fassen *grosso modo* v. a. ältere Forschungsergebnisse zusammen. Letzteres gilt auch für den speziell die byzantinische Entwicklung des Diakonats im Kontext des weiblichen Mönchtums behandelnden Ergänzungsbeitrag von *Ekaterini Mitsiou* (59–70), der allerdings neben den üblichen Testimonien durchaus auch einige weniger bekannte Beispiele aus der hagiographischen Literatur enthält.

Den Abschluss des Bändchens bildet ein hilfreicher bibliografischer Überblick im Anhang (139–152).

Damit wurde eine lesenswerte „Summa" bisheriger Forschung vorgelegt, die in den historischen Teilen allerdings z. T. klischeehaft (vgl. z. B. 55: „judaisierende Tradition der Diskriminierung der Frau") verbleibt, im Detail sicher nicht immer hinreichend differenziert und auch einige Mystifizierungen hartnäckig repetiert. So gehört die sowohl von Theodorou (50) als auch von Mitsiou (61) als Diakonin vereinnahmte Makrina zwar zu den historisch bestbezeugten Christinnen der Spätantike, wird aber (im Unterschied zu einer anderen Frau aus Makrinas Frauengemeinschaft) in den alten Quellen nicht als solche bezeichnet. Auch kann man nicht sagen, dass „heute noch" Kartäuserinnen „durch den Bischof zu Diakonissen geweiht [werden] und zwar unter Verwendung des gleichen Pontifikale, wie es für die Diakonenweihe üblich ist" (54): Kartäuserinnen genießen zwar immer noch das Privileg, eine Stola zu tragen und das Evangelium zu lesen. Sie empfangen aber nicht die Diakonen-, sondern die Jungfrauenweihe[1]. Dass „bis heute die Äbtissinnen in einigen römisch-katholischen Frauenklöstern das […] Recht haben, die vorgeheiligten kostbaren Gaben an die eigenen Nonnen auszuteilen" (52), ist zwar grundsätzlich durchaus korrekt, suggeriert aber fälschlich ein Sonderrecht (*„loco diaconissatus"*), obwohl das nun auch schon bald 30 Jahre alte „neue" Kirchenrecht für den Bedarfsfall generell die Möglichkeit der Kommunionspendung durch Laien beiderlei Geschlechts geschaffen hat und diese in der kirchlichen Praxis auch breit üblich ist. Solch ungeschickte Formulierungen bzw. ungesicherte historische Behauptungen schaden dem Anliegen und hätten durch ein etwas sorgfältigeres Lektorat, das dem Bändchen auch in drucktechnischer Hinsicht nicht geschadet hätte, vielleicht entschärft werden können.

Wien Eva Synek

[1] Vgl. näherhin Becker, Hansjakob: Diakoneninsignien bei der Jungfrauenweihe. Zum Ordo Consecrationis Virginum proprius Monialium Ordinis Cartusiensis, in: Manifestatio Ecclesiae. Studien zu Pontifikale und bischöflicher Liturgie (StPaLi 17), hg. v. Winfried Haunerland u. a. – Regensburg: Pustet 2004, 261–272.

Kurzrezensionen

Bekken, Per Jarle: **The Word is Near You.** A Study of Deuteronomy 30:12–14 in Paul's Letter to the Romans in a Jewish Context. – Berlin: De Gruyter 2007. (XIII) 294 S. (Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche 144), ln. € 94,95 ISBN: 978–3–11–019341–1

Das Zitat aus Dtn 30,11–14 in Röm 10,6–9 gilt als einer der gewagtesten Bezüge des Apostels Paulus auf die Schriften Israels. Die vorliegende Untersuchung des Norwegers Bekken gilt Dtn 30,11–14 im Zusammenhang des Deuteronomiums und in der pln. Verwendung. Besonderes Augenmerk liegt auf der Erarbeitung der philonischen Verwendung von Dtn 30,11–14 (als repräsentativem „Jewish referential background", 223; auch Seitenblicke auf Baruch) und dem Vergleich mit Paulus. Nach einem knappen Forschungsüberblick und der Beschreibung des eigenen Vorgehens beginnt B. mit literarischen Beobachtungen zu Philo, *De Virtutibus* 183f, *De Praemiis et Poenis* 79–84 und Röm 10,4–17 (Kontext, Textaufbau, Gedankengang). Auf Beobachtungen zur angewandten exegetischen Methode (B. spricht von „exegetical paraphrase") folgen detaillierte Untersuchungen der Philo-Stellen (83–152), von Röm 10,4–7 im Kontext des Röm (insbes. 9,30–10,21) und zur frühjüdischen Schriftverwendung (Zusammenstellung von Lev 18,5 und Dtn 30, der Bezug von Dtn 30 auf die Glaubensgerechtigkeit und die eschatologische Anwendung und Perspektive). Nach B. bleibt der pln. Gebrauch von Dtn 30 als exegetische Paraphrase eines Zitates im Rahmen frühjüdischer Hermeneutik. Mit der Paraphrase von Dtn 30 möchte Paulus die Grenzziehung zwischen Juden und Heiden durch die Darlegung der eigentlichen Bedeutung des Gesetzes (nicht die engere Bestimmung in Lev 18,5) und damit des Glaubens als Kriterium der Zugehörigkeit zum Gottesvolk neu bestimmen. In summa: eine überzeugende Analyse und Interpretation der Philotexte und von Röm 9,30–10,21, die in der Römerauslegung, der Erforschung des pln. Schriftgebrauchs sowie seiner Soteriologie und Eschatologie, aber auch in der Philo-Forschung Beachtung verdient. Chr. St.

Brantl, Johannes: **Entscheidung durch Unterscheidung**. Existentialethik als inneres Moment einer medizinischen Ethik in christlicher Perspektive. – Berlin: Lit 2007. 312 S. (Studien der Moraltheologie, 37), brosch. € 34,90 ISBN: 978–3–8258–0563–0

In seiner Habil.schrift sucht der Trierer Theologe Johannes Brantl nach einer „Kultur der neuen Nachdenklichkeit" im spannungsvollen Bereich der modernen Medizinethik. Sein Schwerpunkt liegt dabei auf existentialethischen Überlegungen zum Thema „Selbstvergewisserung von Entscheidungs- und Handlungssubjekten im Rahmen moderner Medizin" (281), also auf innerlich-biographischen Dispositionen des/der Einzelnen in komplexen medizinischen Entscheidungssituationen. B. verbindet seine Überlegungen mit Kategorien christlicher – v. a. ignatianischer – Spiritualität und fragt dabei nach der Verhältnisbestimmung von „Mystik und Medizin" im Dienste der individuellen Bewusstseinsbildung. Erprobungsfelder sind z. B. das Leitbild des „Christus Medicus" im Vergleich zur heutigen Realität des Arztberufs oder die Bedeutung von „Trost und Misstrost" im Verhältnis von Patienten und ihren Angehörigen. Mit dieser Herangehensweise löst sich B. von der klassischen normativ-ethischen Fokussierung auf medizinethische Fragen und weitet den Blick für die spirituellen Dimensionen des individuellen Herausgefordert-Seins im Handlungsfeld Gesundheit/Krankheit, wohl wissend, dass „der Glaube die sittliche Vernunft nicht ersetzen, ihr aber sehr wohl zusätzlich zu denken geben kann" (13). Die Arbeit ist daher besonders für jene interessant, die sich als Theolog/inn/en im Bereich der Krankenhausseelsorge bewegen, in kliniknahen Ethikkommissionen aktiv sind oder im Schnittfeld von Spiritualität, Ethik und Medizin forschen. V. G.

Copan, Victor A.: **Saint Paul as Spiritual Director: An Analysis of the Concept of the Imitation of Paul with Implications to the Practice of Spiritual Direction.** – Milton Keynes: Paternoster 2007. (XXVI) 296 S. (Paternoster Biblical Monographs), pb. € 19,99 ISBN: 978–1–84227–367–8

Die vorliegende Monographie untersucht die paulinischen Aufforderungen zur Nachahmung seiner selbst und zeigt die Implikationen und mögliche Anwendungen für die Praxis geistlicher Begleitung („spiritual direction") auf. Nach einer knappen Einführung (ohne eigenen Forschungsüberblick) und Klärung der gemeinten Sache und Begrifflichkeit bietet C. zunächst einen Überblick über Vorkommen und Verständnis der Nachahmung in der griechisch-römischen Welt.

Von besonderer Bedeutung ist die absichtliche Nachahmung bestimmter Charaktereigenschaften und Tugenden. Ferner geht es um die Nachahmung bestimmter Menschen im hellenistisch-jüdischen Umfeld (etwa Eltern-Kind, erweiterte Verwandtschaftsbeziehungen, Lehrer-Schüler, Führer-Volk). Auf diesem Hintergrund erscheint Paulus als Vater, Lehrer und Führer. Ferner schildert C. die Beziehung zwischen Nachahmung und Nachfolge. Der Hauptteil der Studie besteht aus gründlichen Analysen des Nachahmungsmotivs in 1 Thess 1,5–7 („an active imitation of the lifestyle, ethos, and message of Paul and his companions", 104), in 1 Kor 4,16 und 11,1 sowie in Phil 3,17 und 4,9 (Betonung der Lehre des Paulus und seines an Christus orientierten Lebens). Dem folgt die gründliche, kritische Auseinandersetzung mit E. Castellis (*Imitating Paul*) Interpretation des Nachahmungsmotivs als pln. „Machtspiel". Nach der Zusammenfassung (219–228) zieht C. anregende Linien in die in der praktischen Theologie bzw. Spiritualität beheimatete Praxis geistlicher Begleitung (die freilich nicht auf das Nachahmungsmotiv beschränkt werden darf!). Bei vereinzelten Anfragen im Detail eine überzeugende Analyse des exegetischen Befunds, die in der ntl. Ethik Berücksichtigung verdient, und ein gelungener interdisziplinärer Brückenschlag, der neben dem Missionar und Theologen auch den pastoralen Paulus zeigt. Chr. St.

Flusser, David: **Judaism of the Second Temple Period**. Volume 2: The Jewish Sages and Their Literature. – Grand Rapids Michigan / Cambridge U. K.: Eerdman 2009. 380 S., geb. € 33,99 ISBN: 978–0–8028–2458–5

Es handelt sich um den zweiten Bd.[1] der ursprünglich auf Hebräisch verfassten Beiträge in englischer Übersetzung, wobei der Begriff *The Jewish Sages* hier nicht, wie sonst üblich, auf Rabbinen verweist. In diesen Aufsätzen erweist sich David Flusser als einer der originellsten Denker auf diesem Gebiet. Seine geradezu unerschöpfliche Quellenkenntnis führt nicht nur zu erhellenden Aussagen, sondern auch zu manch außergewöhnlicher Kombination sehr verschiedener Texte und Texttypen, sodass es bisweilen überraschende Ergebnisse gibt, die F. mit der ihm eigenen Vehemenz vorträgt. Nun wird man nicht übersehen können, dass die Erforschung der Zeit des Zweiten Tempels andere Wege beschritten hat, mithin es sich bei dieser Aufsatzsammlung bereits um eine Dokumentation der Wissenschaftsgeschichte handelt. Gleichwohl kann man dankbar sein, dass sie Einblick gewährt in die Arbeit eines der gewiss bemerkenswertesten Vertreter seiner Zunft. Zu bemängeln bleibt freilich, dass der Verlag keinen Nachweis der Erstpublikationen beigefügt hat. Daher bleiben die Artikel ohne Kontext, da man weder den Anlass noch die Zeit ihrer Entstehung erfährt. R. K.

Schmidt, Christine D.: **Sühne oder Sanktion?** Die öffentliche Kirchenbuße in den Fürstbistümern Münster und Osnabrück während des 17. und 18. Jahrhunderts. – Münster: Aschendorff 2009. 221 S., kt € 34,00 ISBN: 978–3–402–15044–3

Während öffentliche Buße bislang v. a. in der Mediävistik untersucht wurde, widmet sich die vorliegende Münsteraner historische Diss. (in gekürzter Fassung publiziert) diesem Phänomen anhand der Diözesen Münster und Osnabrück für die Frühe Neuzeit. S. weist überzeugend nach, wie die hier auch nach dem Trienter Konzil noch lebendigen Archidiakonate Formen der öffentlichen Kirchenbuße gezielt und planmäßig zur Durchsetzung sozialer Ordnungsmodelle und politischer Interessen einsetzten – Letzteres v. a. in der konfessionell komplexen Verfassungslage Osnabrücks. Einen Vergleich beider Territorien strebt S. aufgrund der sehr unterschiedlichen Quellen- und Rechtslage zu Recht nicht an; dadurch stehen die beiden Hauptteile der Arbeit freilich etwas unverbunden nebeneinander. In beiden Fällen werden ausführlich die institutionengeschichtlichen Rahmenbedingungen und juristischen Voraussetzungen für Verhängung und Durchführung der Kirchenbuße erläutert, ohne dass dabei die angekündigte Handlungsorientierung als leitende Analysekategorie zu kurz käme. Zu bedauern sind jedoch Defizite in der theologischen Bestimmung der Kirchenbuße und ihres Verhältnisses zur sakramentalen Buße, da theologische Literatur nur rudimentär rezipiert und diese Deutungskategorien den sozialhistorischen stark untergeordnet wurden. Diese Perspektive wäre jedoch gerade vor dem Hintergrund der von S. anschaulich dargestellten Wahrnehmung und Anwendung der Kirchenbuße eher als (ausgrenzende) Strafe denn als (integrierende) Sühne interessant. Der kultur- und landeshistorische Wert der Studie ist jedoch unbestreitbar. Be. S.

[1] Bd. 1: David Flusser, Qumran and Apocalypticism, Grand Rapids 2007.

Werbick, Jürgen: **Einführung in die Theologische Wissenschaftslehre**. – Freiburg i. Br.: Herder 2010. 383 S. geb. € 29,95 ISBN: 978–3–451–30222–0

In dieser Einführung geht Jürgen Werbick den Fragen nach dem Spezifikum der Theologie als Wissenschaft und nach der Möglichkeit einer wissenschaftstheoretischen Fundierung der Theologie als „Glaubenswissenschaft" nach. Der Vf. widmet sich in den einzelnen Kap.n, die stets mit einer Zusammenfassung der zentralen Thesen abgeschlossen werden, Reflexionen über das Verständnis des Glaubens und das Verhältnis von Glauben und Erkennen, über den Wahrheitsanspruch des Glaubens, über das Verständnis der Theologie als (Glaubens-)Wissenschaft und als Hermeneutik sowie über das Verhältnis der Theologie zu den anderen Wissenschaften. Dabei nähert sich W. diesen Themen deutlich von seinem eigenen theologisch-hermeneutischen Ansatz her und bezieht sich hier denn auch primär auf fundamentaltheologische und wissenschaftstheoretische Diskussionen im Feld der kontinentalen Theologie und Philosophie. Die ausführliche wissenschaftstheoretische Debatte im Bereich der angelsächsischen Theologie und Philosophie, etwa analytischer Provenienz, wird zwar erwähnt und durchaus thematisiert, steht aber nicht im Zentrum der Überlegungen. Insgesamt ein guter, lesenswerter Überblick über Grundfragen der theologischen Wissenschaftstheorie. S. W.

Witmer, Stephen E.: **Divine Instruction in Early Christianity**. – Tübingen: Mohr Siebeck 2008. (XII) 237 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament II, 246), kt € 54,00 ISBN: 978–3–16–149608–0

Die vorliegende Monografie (Diss. Cambridge, 2007) untersucht das biblische Motiv der direkten Belehrung von Menschen durch Gott. Zunächst beleuchtet W. göttliche Belehrung im AT (am Sinai und anderweitig). Ferner geht es um das Motiv im Frühjudentum. Teil zwei gilt der göttlichen Belehrung im *Corpus Johanneum* (64–152): Lehre und Offenbarung im JohEv, das Verhältnis von Lehre Jesu und Lehre Gottes (Jesus als der von Gott Gelehrte *par excellence*), die Funktion göttlicher Belehrung und im 1 Joh die Salbung, die die Gläubigen alle Dinge lehrt. Teil drei beschreibt göttliche Belehrung bei Paulus und im MtEv. W. behandelt die eschatologische, göttliche Belehrung im paulinischen Verständnis, Inhalt und Funktion göttlicher Belehrung und das Verhältnis zu menschlicher Lehre. Im MtEv erscheint Jesus als der eine Lehrer. Abschließend fasst W. die interessanten Implikationen für die ntl. Eschatologie, Christologie, Pneumatologie, Ekklesiologie und Hermeneutik zusammen. In Jesus bzw. in der Gabe des Geistes erfüllt sich die atl. Verheißung direkter göttlicher Belehrung. Insgesamt eine überzeugende Studie, die ein vernachlässigtes, vielschichtiges biblisches Motiv beschreibt, das neben der ntl. Theologie auch Implikationen für das Selbstverständnis der Kirche und ihre Sendung hat, da die Überzeugung der ersten Christen, von Gott gelehrt worden zu sein, gegenwärtig und auch zukünftig belehrt zu werden, Bestandteil ihres Selbstverständnisses war. Chr. St.

Wolz-Gottwald, Eckard: **Atlas der Weltreligionen.** Das Basiswissen. – Petersberg: Via Nova 2010. 162 S., geb. € 24.95 ISBN: 978–3–86616–181–8

Eckard Wolz-Gottwald stellt in seinem „Atlas der Weltreligionen" sechs Religionen vor (Christentum, Judentum, Islam, Hinduismus, Buddhismus und Daoismus). Das Buch soll ein Basiswissen vermitteln, um fremde Religionen kennenzulernen und mit ihnen in Dialog treten zu können (Klappentext). Dabei richtet sich das Buch v. a. an Studierende und interessierte Laien (10).

Entsprechend übersichtlich und systematisch ist der Atlas aufgebaut. Insgesamt zählt das Buch sieben etwa gleichlange Kap. Während sechs die einzelnen Religionen vorstellen, beschäftigt sich das siebte Kap. mit der Wahrheitsfrage in den Religionen. Die Religionskap. sind gleich aufgebaut und wurden nach Daten und Symbolen, Entstehung und Geschichte, Hl. Schriften, Lehren und Praxis sowie Mystik systematisiert. Neben einer prägnanten Einleitung finden sich hilfreiche Anhänge zu Fachbegriffen (jeweils nach Religionen geordnet und mit einer Einführung zum Sprachgebrauch), weiterführender Literatur sowie ein ausführliches Sach- und Personenregister.

Leider ist weder ein Abbildungsverzeichnis noch ein Verweis auf Datenquellen vorhanden und die Überblicks- und Nachschlagewerke sind nicht auf dem aktuellen Stand. Dafür besticht das Buch durch seine Übersichtlichkeit und die einfache Darstellung komplexer Sachverhalte, die durch zahlreiche (leider) schwarzweiße Abbildungen verdeutlicht werden. Erfrischend ist die Behandlung des Daoismus. In Kompendien wie diesem scheint es oft ein Zufallsprinzip zu sein, ob nun fünf oder sechs Weltreligionen existieren und welche Religionen zugehörig sind. W.-G. verweist in diesem Zusammenhang darauf,

dass ausschließlich Religionen dargestellt sind, „mit welchen wir gegenwärtig in unserer westlichen Welt" (7) Kontakt haben. Ob diese Auswahl dann zutrifft, sei dahingestellt. Fest steht, dass sich das Buch für einen ersten Eindruck der aufgeführten Religionen für interessierte Laien eignet. Für den Studien- und Schulgebrauch ist es jedoch zu undifferenziert und nicht aktuell genug. S. J.

Preisarbeit

Die Joseph Ratzinger / Papst Benedikt XVI.-Stiftung schreibt eine Preisarbeit aus zum Thema: *Die Bedeutung der Heiligenverehrung für die Konstituierung gemeinsamer Identität in Europa.*

Der erste Preis ist mit 5000 € dotiert, der zweite mit 3000 € und der dritte mit 2000 €.

Der Beitrag im Umfang von etwa 100 S. ist bis zum 31.10.2012 bei der Geschäftsstelle der Stiftung in München: Agnes-Bernauer-Straße 181, 80687 München, Deutschland (vgl. http://www.ratzinger-papst-benedikt-stiftung.de/kontakt.html) einzureichen. Er ist in einer der folgenden Sprachen vorzulegen: Deutsch, Englisch, Französisch, Italienisch oder Spanisch.

Ansprechpartner für Interessenten ist Prof. Dr. Vinzenz Pfnür, Lange Kuhle 23, 48163 Münster, Deutschland; über E-Mail: VPfnuer@aol.com.

Hinweise zur Thematik:

Die verheerenden Auswirkungen des Tribalismus zeigen sich noch heute (vgl. z. B. in Afrika die blutigen Stammesauseinandersetzungen zwischen Hutu und Tutsi). Der große Beitrag des Mittelalters und der Kirche zur Konstituierung von Stammesdenken und Nationalitäten übergreifender gemeinsamer Identität in Europa wird in der EU immer noch zu wenig gewürdigt.

Auf der Basis eines gemeinsamen Bildungsprogramms, gepflegt in Kloster- und Kathedralschulen und Universitäten, das mit Latein als gemeinsamer Sprache eine intensive Kommunikation ermöglichte, sowie einem Band von romanischen und gotischen Kirchen und Kathedralen in ganz Europa, von Sizilien bis Skandinavien, von Portugal bis Polen, war auch die Heiligenverehrung ein wichtiger Faktor von Gemeinsamkeit. Dies kommt bis in die Gegenwart zum Ausdruck in Nationalitäten übergreifenden gemeinsamen Patronen (wie z. B. Namens-, Kirchen-, Stadt-, Landespatron); in selbst Kriege überstehenden Städte- und Bistumspartnerschaften, begründet durch Reliquientranslationen; in Wallfahrten zu Reliquien gemeinsam verehrter Heiliger.

Die Zielsetzung des Beitrages könnte sein

- ein zusammenfassender Überblick,
- eine Untersuchung der Auswirkung auf das Verhältnis einzelner Stämme und Nationen zueinander
  [Waren die Ungarn zur Zeit Ottos d. Gr. noch verhasste Feinde, die plünderten und raubten (Schlacht auf dem Lechfeld 955), so wird deren König Stephan ein Jahrhundert später zum gemeinsamen Heiligen (Kanonisierung 1083), dessen Reliquien zusammen mit zwei weiteren hl. ungarischen Königen, Emerich und Ladislaus, in Analogie zu den hl. Drei Königen in Köln und Aachen verehrt wurden. Vgl. Z. Szilárdfy, in: LCI VIII, 407–409. – Akt von Gnesen im Jahre 1000: Überreichung einer Nachbildung der hl. Lanze durch Otto III und eines Armreliquiars des hl. Adalbert durch Boleslaw Chrobry],
- eine Spezialuntersuchung auf der Basis fundierter Quellenstudien.

Anschriften der Rezensentinnen und Rezensenten

Prof. Dr. Rüdiger Althaus, Kamp 6, 33098 Paderborn
Dr. Stefan Altmeyer, Am Hof 1, 53113 Bonn
Prof. Dr. Wolfgang Beinert, Großberger Weg 9, 93080 Pentling
Prof. Dr. Michael Böhnke, Gaußstr. 20, 42119 Wuppertal
Prof. Dr. Stefan Böntert, Universitätsstr. 150, 44801 Bochum
Prof. Dr. Dr. habil. Jörg Ernesti, Seminarplatz 4, 39042 Brixen, Italien
Dipl. Theol. Stephanie Feder, Johannisstr. 8–10, 48143 Münster
Dr. Stefan Gärtner, Postbus 90153, 5000 LE Tilburg, Niederlande
Prof. Dr. Christine Gerber, Sedanstr. 19, 20146 Hamburg
Prof. Dr. Hans-Peter Großhans, Universitätsstr. 13–17, 48143 Münster
Dr. Jutta Henner, Breite Gasse 4–8/1, 1070 Wien, Österreich
Prof. Dr. Gerhard Höver, Am Hof 1, 53113 Bonn
Prof. Dr. Rainer Kampling, Schwendenerstr. 31, 14195 Berlin
Dr. Rade Kisić, Dragoslava Srejovića 169v, 11060 Belgrad, Serbien
Dr. Tobias Kläden, Holzheienstr. 14, 99084 Erfurt
Prof. Dr. phil. Dr. theol. habil. Felix Körner SJ, Offenbacher Landstr. 224, 60599 Frankfurt a. M.
Dr. Sandra Lassak, Friedrich-Ebert-Str. 7, 48153 Münster
PD Dr. Peter Lüning, Leostr. 19a, 33098 Paderborn
Prof. Dr. Dr. Hubertus Lutterbach, Universitätsstr. 12, 45117 Essen
Prof. Dr. Bernd Lutz, Rheinaustr. 6.b, 50999 Köln
Prof. Dr. Ralf Miggelbrink, Universitätsstr. 12, 45141 Essen
Prof. Dr. Dr. Klaus Müller, Johannisstr. 8–10, 48143 Münster
Ann-Kathrin Muth, Hüfferstr. 27, 48143 Münster
Prof. Dr. Hermann Michael Niemann, Schwaansche Str. 5, 18051 Rostock
PD Dr. Nicole Priesching, Paradeplatz 4, 97070 Würzburg
Prof. em. Dr. Dr. h.c. Klemens Richter, Johannisstr. 8–10, 48143 Münster
Dipl.-Theol. Anna Maria Riedl, Hüfferstraße 27, 48149 Münster
PD Dr. Ulli Roth, Weingartenstr. 97, 77654 Offenburg
PD Dr. Stefan Schapdick, Regina-Pacis-Weg 1a, 53113 Bonn
Dr. Eckart David Schmidt, Forum universitatis, Eingang 5, 55099 Mainz
Prof. Dr. Thomas Schüller, Johannisstr. 8–10, 48143 Münster
Prof. Dr. Dr. Werner Schüßler, Universitätsring 19, 54296 Trier
Prof. Dr. Ludger Schwienhorst-Schönberger, Schenkenstr. 8–10, 1010 Wien, Österreich
Ass.-Prof. Dr. Eva Synek, Schenkenstr. 8–10, 1010 Wien, Österreich
Prof. Dr. Hans-Ulrich Weidemann, Adolf-Reichwein-Str. 2, 57068 Siegen
Dr. Alexander Zerfaß, Forum Universitatis 6, 55099 Mainz

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, Katharina Del Re, Doris Kreutzmann, Vera Naber
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.

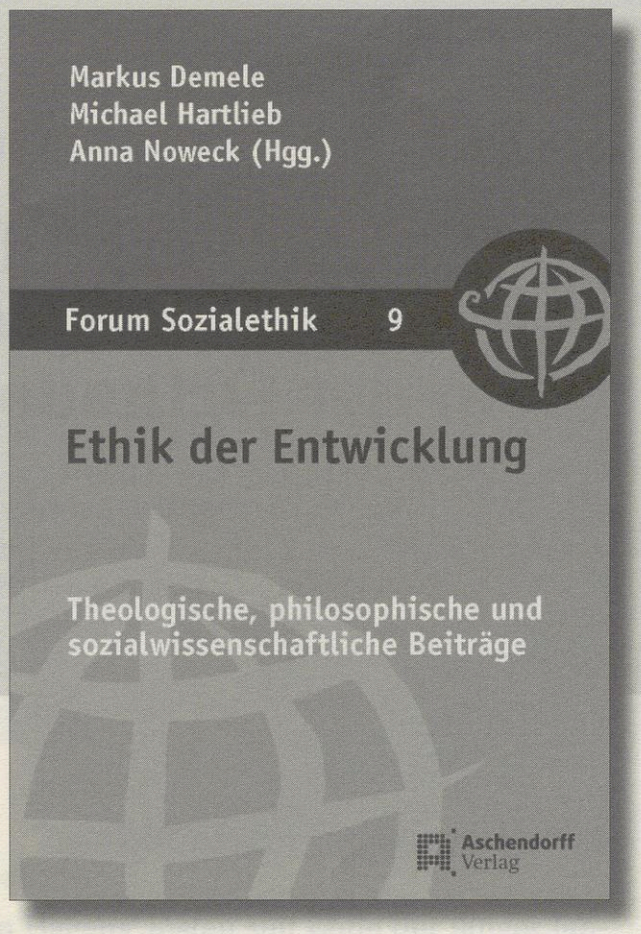
Verlag und Anzeigen
Verlag Aschendorff GmbH & Co. KG, D-48135 Münster
Bezugspreise: Einzelheft: € 19,90,–/sFr 35,70,
Jahresabonnement: € 109,00/sFr 189,40,
Studentenabonnement: € 87,–/sFr 150,90.
Die Preise verstehen sich zzgl. Porto und inkl. 7 % MwSt. im Inland.
Gesamtherstellung: Aschendorff Druckzentrum GmbH & Co. KG, Münster 2011
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

© 2011 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

Markus Demele / Michael Hartlieb
Anna Noweck (Hrsg.)

Ethik der Entwicklung

Theologische, philosophische und sozialwissenschaftliche Beiträge



2011, 208 Seiten, kart. 19,80 € / sFr 34,80.
ISBN 978-3-402-10635-8
Forum Sozialethik, Band 9

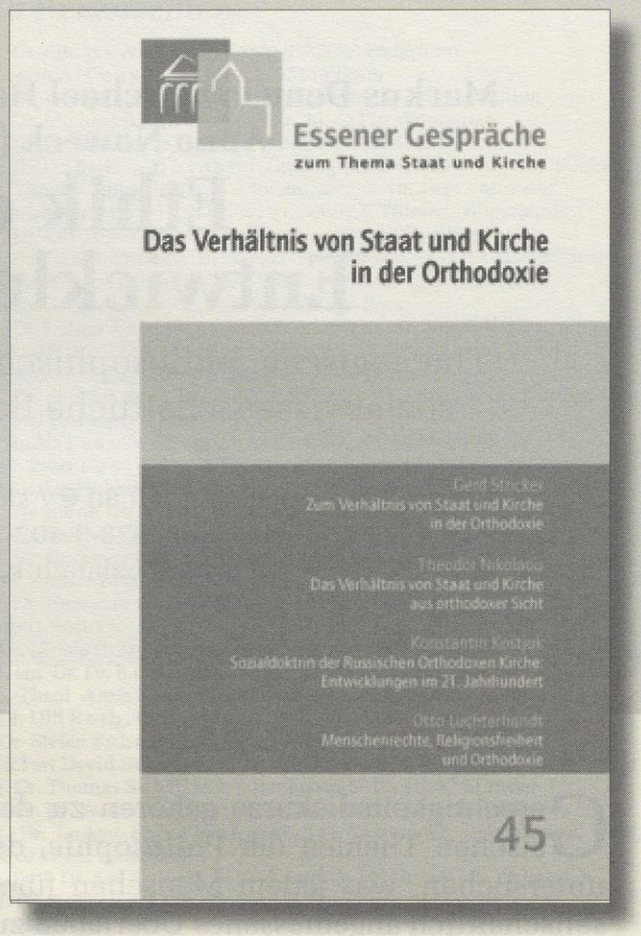
Gerechtigkeitsdiskurse gehören zu den klassischen Themen der Philosophie, denn sie untersuchen, was jedem Menschen für ein gesellschaftlich angemessenes Überleben zugestanden werden muss. Diese Suche nach Gerechtigkeit erfolgt heute in einer radikal globalen Perspektive, da das Nebeneinander von Überfluss und tödlicher Not durch Medien, moderne Kommunikationsmöglichkeiten und vernetzte Ökonomien für jeden Menschen sichtbar und erfahrbar ist.
Unter dem Schlagwort »Entwicklung« treten die Ergebnisse und Auswirkungen des Gerechtigkeitsdiskurs für das Leben des Menschen deutlich hervor. Sie betreffen dabei nicht nur den Bereich der Politik, die den Aufbau tragfähiger Überlebensstrukturen in ärmeren Volkswirtschaften zum Ziel haben, sondern sie erhellen auch in grundlegender Weise die Suche nach normativen Ordnungen für das Zusammenleben von Menschen auf der ganzen Erde.
Dieser Tagungsband bietet zunächst eine theoretisch-anthropologische Grundlegung, die den weiten Begriff der Entwicklung vor allem in der Auseinandersetzung mit T. W. Pogge pointiert. Daran schließt sich eine Diskussion praxisbezogener Fragen an, die zum einen die Diskurse um Nachhaltigkeit und Umweltethik aufnimmt und zum anderen interkulturelle Perspektiven vorstellt, die die Relevanz der Vermittlung zwischen divergierenden Konzepten guten Lebens in der Entwicklungszusammenarbeit deutlich machen. Die Problematisierung der Rolle supranationaler institutioneller Akteure in der globalen Domäne wie ILO, UN und der christlichen Kirchen schließt die Zusammenstellung dieser Schlaglichter auf das Thema Entwicklung ab.

ASCHENDORFF VERLAG
www.aschendorff-buchverlag.de

Burkhard Kämper /
Hans-Werner Thönnes (Hgg.)

Das Verhältnis von Staat und Kirche in der Orthodoxie

2011, X und 277 Seiten, kart. 34,80 € / sFr 60,20.
ISBN 978-3-402-10563-4
Essener Gespräche
zum Thema Staat und Kirche, Band 45



Im Zuge einer sich vergrößernden Europäischen Union gewinnt das Zusammenwachsen von West- und Osteuropa zunehmend an Bedeutung. Dabei stoßen sehr verschiedene Kulturen aufeinander. Dies wird insbesondere an den unterschiedlichen Verhältnissen deutlich, in denen der Staat zu den Kirchen und zur Religion steht. Während sich in Westeuropa und im westkirchlich geprägten Mitteleuropa Formen der Trennung und Kooperation von Staat und Kirche entwickelt haben, besteht im Territorium der orthodoxen Kirchen die Tradition der »Symphonie«, die eine enge Verbindung von Staat und Kirche kennzeichnet. Nach dem Zusammenbruch des Kommunismus müssen die orthodoxen Kirchen ihr Verhältnis zum Staat neu definieren. Aus westlicher Sicht konnte man einen Aufschwung der orthodoxen Kirchen und eine zunehmende religiöse Bindung der Bevölkerung beobachten. Welche Gründe haben dazu geführt?
Was kennzeichnet vor diesem Hintergrund die Orthodoxie und ihr Verhältnis zu Staat und Gesellschaft? Welche weiteren Entwicklungen sind abzusehen?
Mit diesen und anderen Fragen befasste sich das 45. Essener Gespräch unter der Überschrift »Das Verhältnis von Staat und Kirche in der Orthodoxie«.

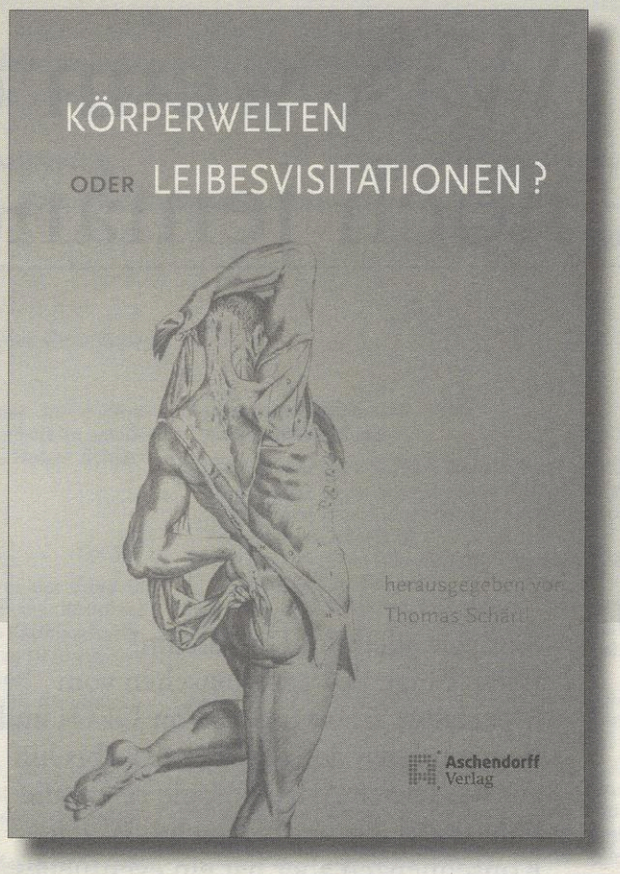
ASCHENDORFF VERLAG
www.aschendorff-buchverlag.de

Thomas Schärtl (Hg.)

Körperwelten oder Leibesvisitationen?

Eine philosophisch-theologische Auseinandersetzung mit Gunther von Hagens' Ausstellung

2011, 156 Seiten, kart. 14,80 € / sFr 26,60.
ISBN 978-3-402-12868-8
Erscheint Juni 2011



Die »Körperwelten«-Ausstellungen Gunther von Hagens' lösten seit Ende der 90iger Jahre eine Welle heftiger und kontroverser öffentlicher Diskussionen aus. Der vorliegende Band greift diese Themen auf und sucht eine Auseinandersetzung aus vornehmlich theologischen, philosophischen und ethischen Blickwinkeln.

Den Beiträgen geht es vor allem um die Würde der menschlichen Leiblichkeit, die mit dem Tod nicht schlicht und einfach verschwindet. Wenn die Toten, die als Exponate in der »Körperwelten«-Ausstellung dem Blick eines neugierigen Publikums dargeboten werden, ihre Leiblichkeitsdimension noch nicht abgestreift haben, dann stellt sich die Frage, ob wir in den Plastinaten der »Körperwelten«-Ausstellung etwas vor uns haben, dem wir noch etwas schuldig sind – und sei es nur den Respekt der Unzudringlichkeit ...

Das Buch enthält Beiträge von Klaus Arntz, Thomas Hausmanninger, Hubertus Lutterbach, Thomas Marschler und Thomas Schärtl.

ASCHENDORFF VERLAG
www.aschendorff-buchverlag.de

Was, wenn da draußen noch jemand ist?

Sind wir allein im Universum? Diese Frage bewegt Menschen vom Mittelalter an bis heute. Von UFOs und Begegnungen der »dritten Art« bis hin zur modernen Astrobiologie reicht die Palette der Antwortversuche. Welche Konsequenzen aber hat ein eventuelles Auffinden außerirdischer Intelligenz für den christlichen Glauben? Was würde das für die Einmaligkeit und Unüberbietbarkeit der Menschenwerdung Gottes in Jesus Christus bedeuten? Muss die Theologie am Ende sogar gegen außerirdische Intelligenz argumentieren? Armin Kreiners Überlegungen dazu sind klar und präzise und verhelfen zu einem eigenen Standpunkt in dieser Frage.



Armin Kreiner
Jesus, UFOs, Aliens
Außerirdische Intelligenz als Herausforderung für den christlichen Glauben
220 Seiten | Gebunden
mit Schutzumschlag
€ 17,95 / SFr 27.50 / € [A] 18,50
ISBN 978-3-451-30701-0

HERDER
Lesen ist Leben

Neu in allen Buchhandlungen oder unter www.herder.de

THEOLOGISCHE REVUE

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

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

Nummer 3 | 2011 | 107. Jahrgang

Unaufgeregt innovativ. Aktuelle Beiträge zur Eschatologie (Matthias Remenyi) . . . . . Sp. 179

Exegese / Bibelwissenschaft . . . . . Sp. 197

Knorre, Peter von: Vergeblicher Gottesdienst. Die kultpolemischen Texte im Alten Testament (Bernhard Lang)

Decorzant, Alain: Vom Gericht zum Erbarmen. Text und Theologie von Micha 6–7 (Rainer Kessler)

Weber, Beat: Werkbuch Psalmen III. Theologie und Spiritualität des Psalters und seiner Psalmen (Johannes Bremer)

Bauks, Michaela: Jephtas Tochter. Traditions-, religions- und rezeptionsgeschichtliche Studien zu Richter 11,29–40 (Uwe Becker)

Wedderburn, Alexander J. M.: Jesus and the Historians (Markus Tiwald)

Pervo, Richard I.: Acts. A Commentary (Christoph Stenschke)

Reception of Paulinism in Acts / Réception du paulinisme dans les Actes des apôtres, hg. v. Daniel Marguerat (Bastian Lemitz)

Reading Second Peter with New Eyes. Methodological Reassessments of the Letter of Second Peter, hg. v. Robert L. Webb / Duane F. Watson (Wolfgang Grünstäudl)

Kirchengeschichte . . . . . Sp. 207

Jung, Martin H.: Kirchengeschichte (Hubertus Lutterbach)

Quellen und Texte zur Benediktusregel, zusammengestellt u. hg. v. Michaela Puzicha in Zusammenarbeit mit J. Gartner und P. Hungerbühler. Im Auftrag der Salzburger Äbtekonferenz (Matthias Skeb)

Johannes Bugenhagen (1485–1558). Der Bischof der Reformation, hg. v. Irmfried Garbe / Heinrich Kröger (Eike Wolgast)

Haub, Rita / Oberholzer, Paul: Matteo Ricci und der Kaiser von China. Jesuitenmission im Reich der Mitte (Claudia von Collani)

Wassilowsky, Günther: Die Konklavereform Gregors XV. (1621/22). Wertekonflikte, symbolische Inszenierung und Verfahrenswandel im posttridentinischen Papsttum (Volker Reinhardt)

Lehmann, Hartmut: Religiöse Erweckung in gottferner Zeit. Studien zur Pietismusforschung (Norbert Köster)

Hinkel, Sascha: Adolf Kardinal Bertram. Kirchenpolitik in Kaiserreich und Weimarer Republik (Gregor Ploch)

Winterstein, Ulrike: Vertriebener Klerus in Sachsen 1945–1955 (Michael Hirschfeld)

Greschat, Martin: Protestantismus im Kalten Krieg. Kirche, Politik und Gesellschaft im geteilten Deutschland 1945–1963 (Jens Holger Schjørring)

Theologiegeschichte . . . . . Sp. 220

The Reception and Interpretation of the Bible in Late Antiquity: Proceedings of the Montreal Colloquium in Honour of Charles Kannengiesser, 11–13 October 2006, hg. v. Lorenzo DiTommaso / Lucian Turcescu (Rainer Kampling)

Albert der Große: Über die fünfzehn Streitfragen (lat.-dt.), hg. v. Henryk Anzulewicz / Norbert Winkler (Paul D. Hellmeier)

Speck, Tobias: Quod omnes tangit. Rezeption als ekklesiologisches Phänomen bei Matthäus Romanus und Wilhelm von Ockham (Klaus Unterburger)

Spehr, Christopher: Luther und das Konzil. Zur Entwicklung eines zentralen Themas in der Reformationszeit (Martin Ohst)

Whitford, David M.: The Curse of Ham in the Early Modern Era. The Bible and the Justifications of Slavery (Nicole Priesching)

Neumann, Burkhard: „Gott Alles in Allem" (1 Kor 15,28). Eine Studie zum eschatologischen Denken Franz Anton Staudenmaiers (Raimund Lachner)

Bruno Bauer (1809–1882). Ein „Partisan des Weltgeistes"?, hg. v. Klaus-M. Kodalle / Tilmann Reitz (Gunther Wenz)

Systematische Theologie . . . . . Sp. 230

Bausenhart, Guido: Einführung in die Theologie. Genese und Geltung theologischer Aussagen (Manfred Gerwing)

Körtner, Ulrich H. J.: Reformatorische Theologie im 21. Jahrhundert (Gregor Etzelmüller)

Ruhstorfer, Karlheinz: Gotteslehre (Ralf Miggelbrink)

Hauber, Michael: Unsagbar nahe. Eine Studie zur Entstehung und Bedeutung der Trinitätstheologie Karl Rahners (Benjamin Dahlke)

„Biblische Radikalitäten". Judentum, Sozialismus und Recht in der Theologie Friedrich-Wilhelm Marquardts, hg. v. Andreas Pangritz (Dick Boer)

Wenn sich Tiere in der Theologie tummeln. Ansätze einer theologischen Zoologie, hg. v. Rainer Hagencord (Christine Berberich)

Religionsgeschichte und Religionssoziologie . . . . . Sp. 239

Weltkonstruktion. Religiöse Weltdeutung zwischen Chaos und Kosmos vom Alten Orient bis zum Islam, hg. v. Peter Gemeinhardt / Annette Zgoll (Reinhard Achenbach)

Brankaer, Johanna: Die Gnosis. Texte und Kommentar (Herbert Schmid)

Prejudice and Christian beginnings. Investigating Race, Gender, and Ethnicity in Early Christian Studies, hg. v. Laura Nasrallah / Elisabeth Schüssler-Fiorenza (Rainer Kampling)

Antichrist. Konstruktionen von Feindbildern, hg. v. Wolfram Brandes / Felicitas Schmieder (Jürgen Bründl)

Enzyklopädie des Mittelalters. 2 Bde., hg. v. Gert Melville / Martial Staub (Hubertus Lutterbach)

Religion und Wende in Ostmittel- und Südosteuropa 1989–2009. Tagungsband zum gleichnamigen Symposion anlässlich des 20. Jahrestags des Falls des Eisernen Vorhangs. Wien, im Oktober 2009, hg. von Johann Marte / Vincenc Rajšp / Karl W. Schwarz / Miroslav Polzer (Thomas Bremer)

Scholl, Norbert: Religiös ohne Gott? Warum wir heute anders glauben (Christian Polke)

Praktische Theologie . . . . . Sp. 248

Peng-Keller, Simon: Einführung in die Theologie der Spiritualität (Gotthard Fuchs)

Wollbold, Andreas: Als Priester leben. Ein Leitfaden (Manuel Schlögl)

Mack, Ulrich: Handbuch Kinderseelsorge (Diana Güntner)

Wege zum Frieden. Die internationale Friedensarbeit der Gemeinschaft Sant'Egidio, hg. v. Roberto Morozzo della Rocca (Andrea Claaßen)

Theologie und Kultur . . . . . Sp. 255

Die Rezeption der antiken Literatur: Kulturhistorisches Werklexikon, hg. v. Christine Walde / Brigitte Egger (Christoph Stenschke)

Hourihane, Colum: Pontius Pilate, Anti-Semitism, and the Passion in Medieval Art (Rainer Kampling)

Sorace, Marco A.: Avantgarde nach ihrem Ende. Von der Transformation der avantgardistischen Kunst des 20. Jahrhunderts. Ein Beitrag zur theologischen Kunstkritik (Reinhard Hoeps)

Bibliographie . . . . . Sp. 258

Unaufgeregt innovativ
Aktuelle Beiträge zur Eschatologie

Von Matthias Remenyi

Es scheint, als sei die Zeit der großen Zerreißproben in der eschatologischen Debatte bis auf Weiteres vorbei. Sowohl in der Osterfrage als auch in der Diskussion um die Auferstehung im Tod – beides ja Dauerbrenner der vergangenen Jahrzehnte – ist ein gewisser Ermüdungsfriede eingekehrt. Resümierende Beiträge arbeiten Vergangenes auf. Man geht kleinschrittiger vor und müht sich an Folgefragen ab. Dass ein solches eher unaufgeregtes Arbeiten durchaus innovatorisches Potential enthält, soll der folgende Literaturüberblick über einige eschatologische Neuerscheinungen der vergangenen zwei Jahre zeigen. Ich bespreche dabei zunächst Titel mit Überblickscharakter, wende mich dann der personalen und der geschichtlichen Eschatologie zu und schließe mit einem kurzen Fazit, das aktuelle Arbeitsfelder und Perspektiven der eschatologischen Theoriebildung zu umreißen versucht.

I. Gesamtdarstellungen

Johanna Rahner legt mit ihrer **Einführung in die christliche Eschatologie**[1] in der Reihe ‚Grundlagen Theologie' des Herder Verlags eine leicht lesbare, dabei aber immer präzise argumentierende Gesamtdarstellung des Traktates vor. Das Werk gliedert sich in zwei Blöcke. Ein erster Teil behandelt hermeneutische und religionsgeschichtliche Grundfragen, ein zweiter widmet sich den klassischen eschatologischen Einzelthemen. Um es vorneweg zu sagen: R.s Buch informiert zuverlässig und umfassend über den Sachstand, und das in einer beneidenswert flüssigen Schreibweise. Die Autorin belässt es aber keineswegs bei einer distanzierten Aufbereitung des Stoffs, sondern bezieht Position und entwickelt ihre Thesen aus einer – von Anfang an offengelegten – theologischen Grundentscheidung heraus: „Apocalypse no!" (36). Leitend für diese Absage ist der Geschichtspessimismus der Apokalyptik: „Die hiesige Geschichte läuft ins Leere; es ist ein vollkommen böser Äon, der nur noch der Vernichtung anheim gegeben wird." (34) Der hinter der apokalyptischen Endzeiterwartung stehende Dualismus wird solchermaßen „geradezu ontologisiert" (32). Gegen die damit verbundene radikale Befristung der Zeit setzt R. zeittheoretisch mit Giorgio Agamben die „Idee der *erfüllten* Zeit" (36), der „Zeit, die bleibt" (37), die sich „als entscheidende Zeitsignatur des Christentums erweisen" (41) muss. Mit der klaren Unterscheidung von Eschatologie und Apokalyptik weiß sie sich nahe bei ihrem berühmten Namensvetter und dessen programmatischem Aufsatz zur Hermeneutik eschatologischer Aussagen (67ff). Über Karl Rahner hinaus geht allerdings ihre Forderung, die bisweilen so verstörenden eschatologischen Bilder der Schrift nicht nur formal in ihrem Bildcharakter zu würdigen, sondern in ihnen material „keine Zukunftsvisionen, sondern ein inneres Moment des menschlichen Selbstverständnisses hier und jetzt" zu lesen (70). Über Rahner hinaus geht schließlich auch ihre steile, an anderer Stelle geäußerte These: „Die Sprache der neutestamentlichen Eschatologie ist zwar apokalyptisch, nicht aber das Denken." (169)

Zentral ist für die Autorin dabei die „Relativierung der apokalyptischen Bilder, Motive und Sprache durch die Christologie" (80), näherhin durch die Inkarnation. Diese christologische und inkarnatorische Mitte der ntl. Eschatologie wiederum hat ihren historischen Ankerpunkt in der von R. stark präsentisch gedeuteten Reich-Gottes-Botschaft des Jesus von Nazareth, die „letztlich in offener Spannung" (149) zu apokalyptischem Denken steht, weil dieses das Gottesheil gerade nicht – wie Jesu Ansage der bereits im Hier und Jetzt angebrochenen Gottesherrschaft – an die Gegenwart heranreichen, sondern diese nur abbrechen lässt. Konsequent wird dann auch das Ostergeschehen jenseits der Motivwelt der Apokalyptik situiert. Ähnlich wie Jahre zuvor Verweyen interpretiert R. die Auferstehung Jesu als die Tiefendimension des Kreuzes. Entscheidend an Ostern ist die Zusage der bleibenden Wirklichkeit der Nähe Gottes. „Demgegenüber erscheint das auf die apokalyptische Bildwelt zurückgreifende Sprechen von der Auferstehung […] eher als ein Rückschritt." (161)

Personaleschatologisch folgt R. der von Ulrich Lüke entwickelten Spielart einer Auferstehung im Tod und versteht Seele als die „immaterielle ‚Matrize'" (198), in die sich Geschichtlichkeit und Weltbezug des Menschen dauerhaft einprägen. Breiten Raum nehmen weiter die Fragen nach Gericht und Allversöhnung, nach dem Fegefeuer und der (Denk-)Möglichkeit oder Unmöglichkeit ewigen Verlorengehens ein. Ausführlich kommen biblische, historische und lehramtliche Weichenstellungen und Modellbildungen zur Sprache. Ein inhaltliches Schwergewicht liegt dabei auf der Frage nach einer endgültigen Versöhnung von Opfern und Tätern, die problemsensibel diskutiert wird (227–232). Die systematische Pointe des Ganzen liegt in der eschatologischen Denkfigur des Wartens: Das Warten Gottes, der um seiner Liebe willen notfalls auch unendlich lange auf das Ja geschöpflicher Freiheit zu warten bereit ist, entscheidet über die einzig angemessene Gestalt christlicher Hoffnung, die solchermaßen nur eine Hoffnung für alle sein kann (231f). Und das Warten der Geschöpfe mit- und aufeinander, in Tod und Auferstehung hineingenommen in den mystischen Leib des auferstandenen und auf die universale Vollendung wartenden Christus, ist das einzige nach neuzeitlichen Ikonoklasmen und Projektionsthesen noch verbleibende Bild des Himmels, wie die Autorin unter Aufnahme der grandiosen Leviticus-Homilie des Origenes abschließend verdeutlicht (300–302). Diese Überlegungen zur Hoffnung auf eschatologische Versöhnung und zur Denkfigur des Wartens sind mir existentiell nahe und theologisch sehr plausibel.

Wer sich entscheidet, wer Position bezieht, der macht sich angreifbar. Das ist die Not all derer, die aus den Allgemeinplätzen bloß theologiegeschichtlichen Referierens heraustreten. Nun ist es natürlich mitnichten so, dass R.s verdienstvolles Buch auf diese eine antiapokalyptische Zentralthese reduzierbar wäre. Der Bogen ist im Gegenteil viel weiter gespannt, das Material ist viel reicher. Und trotzdem: R.s Umgang mit der Apokalyptik scheint mir doch an manchen Stellen allzu einseitig zu sein. Apokalyptik denkt nicht per se geschichtsnihilistisch. Geschichte gerade in ihrer Bedrängnis ist apokalyptischem Denken vielmehr der hervorragende Ort der Bewährung, an dem sich Wohl und Wehe der Frommen entscheidet. Apokalyptik lehrt auch keinen absoluten ontologischen Dualismus zwischen altem und neuem Äon. Vielmehr ist immer klar, dass Gott der Herr über beide Äonen bleibt, ja dass er auch die widergöttlichen Mächte für seine Zwecke in Dienst nimmt. Das lässt sich gerade am Buch Daniel mehrfach und exemplarisch aufzeigen.[2]

Ebenso wenig lässt sich heilsgeschichtliche Prophetie gegen eine vermeintlich geschichtsvergessene Apokalyptik ausspielen, wie es R. in Aufnahme einer alten tabellarischen Gegenüberstellung von F.-J. Nocke zu insinuieren scheint (142). Treffender scheinen mir da vorangehende Ausführungen im geschichtstheologischen Kap., in dem das Verhältnis von Apokalyptik und Prophetie als dialektisch gezeichnet (79f, 85) und der Wert beider Denkformen gewürdigt wird. Denn etwas zugespitzt formuliert, könnte man Apokalyptik mit gleichem Recht als eine Form heilsgeschichtlichen Denkens unter krisenhaft verschärften Bedingungen verstehen, das Gottes Macht auch über eine Gegenwart aussagt, die dem augenscheinlich Hohn zu sprechen scheint. Gerade der die nationalen Grenzen sprengende Universalismus apokalyptischen Denkens wäre das *missing link*, um von den harten Gerichtsdualismen apokalyptischen Schrifttums den Bogen zur Hoffnung für alle zu schlagen: Wenn es nicht mehr um Volks- oder Religionszugehörigkeit geht, sondern einzig und allein um das Frommsein vor dem Herrn, wer kann da im Ernst noch bestehen? Klar ist aber auch, und hier ist R. in vollem Umfang zuzustimmen, dass diese Verbindung von den Texten selbst nicht gezogen wird. Hier ist vielmehr eine erschreckende Lust an Straf- und Rachephantasien zu beobachten, die nur mühsam als psychohygienischer Reflex einer politisch und religiös marginalisierten Minderheit gedeutet werden kann. In dem Punkt bin ich mit Johanna Rahner ganz einig: Eine Würdigung apokalyptischen Denkens kann immer nur kritisch, und das heißt eben auch in ideologiekritischer Brechung des traditionellen Stoffs, erfolgen.

Dass weiter das apokalyptische Denken nicht nur in seiner ganzen Ambivalenz wahrgenommen, sondern v. a. auch christologisch modi-

[1] Rahner, Johanna: Einführung in die christliche Eschatologie. Grundlagen Theologie. – Freiburg i. Br.: Herder 2010. 317 S., kt € 16,95 ISBN 978–3–451–30337–1.

[2] Vgl. hierzu mein Plädoyer für das bleibende Recht apokalyptischer Wirklichkeitswahrnehmung: M. Remenyi, Hermeneutik der Hoffnung. Replik auf Franz Gruber, in: E. Arens (Hg.), Zeit denken. Eschatologie im interdisziplinären Diskurs. Freiburg 2010, 58–77, hier 65–68.

fiziert werden muss, ist ebenso unzweifelhaft richtig. R. hat selbstverständlich recht: In Christus ist die Äonenwende geschehen, hat sich der Herr der Zeit in der Zeit inkarniert, ihr zum Heil und zur Rettung. Nur, eben das zu verdeutlichen unternimmt genau die erste genuin christliche Apokalypse, die Offenbarung des Johannes, die das geschlachtete Lamm zum hermeneutischen Schlüssel aller Bilder macht.[3] Fraglich scheint mir die glatte Frontstellung der Reich-Gottes-Botschaft des ursprünglichen Johannes-Jüngers aus Nazareth zu apokalyptischem Denken zu sein. Das gelingt nur, indem man die Gerichtspredigt Jesu ebenso relativiert wie die klar futurischen Momente seiner Reich-Gottes-Botschaft. Was schließlich die ntl. Schriften insgesamt anbelangt, so ist doch vor und jenseits aller hermeneutischen Aneignungsversuche schlicht zu konzedieren, dass die Textautoren und -redaktoren über weite Strecken ganz selbstverständlich apokalyptisch gefärbt sprechen *und* denken, dass also (um das Beispiel R.s aufzugreifen) die Osterberichte und ihre Auferstehungsbotschaft vonseiten der Textautoren und -redaktoren mitnichten als die Tiefendimension des Kreuzes, sondern als ein von Kreuz und Tod zu unterscheidendes, neues Handeln Gottes am toten Jesus verstanden werden wollten. Das schließt nicht aus, mit Johanna Rahner und Hansjürgen Verweyen Jesu Selbsthingabe in Leben und Sterben als den Sachgrund des Ostergeschehens zu identifizieren, fordert aber zumindest dazu heraus (mit der alten These Kesslers), nach einer möglichen Differenz zwischen dem Erkenntnis- und dem Sachgrund von Ostern zu fragen. Das schließt weiter nicht aus, nach der Differenz von sprachlichem Ausdruck und kommuniziertem Sachgehalt zu fragen. Hier allerdings kurzerhand zwischen apokalyptischer Sprache und vermeintlich unapokalyptischem Denken trennen zu wollen, ist wohl nicht nur exegetisch, sondern auch – wenn Sprache Haus des Seins ist – sprachlogisch und erkenntnistheoretisch keine ernsthaft belastbare These.

Ebenfalls kritisch mit dem apokalyptischen Erbe der christlichen Eschatologie setzt sich der **Traktat XI: Vollendung – des Menschen und der Welt. Eschatologie** in der großen Dogmatik **Otto Hermann Peschs**[4] auseinander. Natürlich kann es an dieser Stelle nicht um eine Einschätzung des Gesamtwerks gehen. Allein die monographische Länge des eschatologischen Schlusstraktats rechtfertigt aber eine gesonderte Besprechung. Der Text gliedert sich nach einer ausführlichen Hinführung in drei große Teile mit insgesamt elf Kap.n. Die Gesamtstruktur ist theologiegeschichtlich angelegt: Ein erster Teil zeichnet – so die Überschrift – den Weg „von der Perspektive zum Traktat" (847) nach und bietet neben biblischen Rekapitulationen die theologiegeschichtliche Entwicklung von der noch offenen eschatologischen Systematik der Kirchenväter hin zum thematisch geschlossenen Traktat in der Zeit der großen Summen des 13. Jh.s. Der zweite Teil schreitet dann weiter „vom Traktat zu offenen Fragen" (888). Der Schwerpunkt liegt hier ganz auf dem Eschatologie-Traktat in der *Summa Theologiae* des Thomas von Aquin. Verschiedene Faktoren – P. nennt u.a. den Korrektorienstreit, die Reformationswirren sowie die liberale und ihr nachfolgend die konsequente Eschatologie – führen allerdings zu einer bis dahin nicht gekannten Krise der Eschatologie und zur schließlichen Dekonstruktion des klassischen Traktates im 20. Jh. Es bleibt eine Vielzahl an offenen Fragen. Diesen widmet sich schließlich der dritte Teil: „Von den offenen Fragen zu neuen und alten Antworten" (915), der neben Überlegungen zur Hermeneutik eschatologischer Aussagen dementsprechend die materialeschatologischen Einzelthemen behandelt.

Sucht man nach einer grundlegenden Charakteristik dieser Eschatologie aus der Feder P.s, so kommt einem unwillkürlich das Wort „souverän" in den Sinn: Hier schreibt einer in intimer Kenntnis der großen Traditionslinien beider Konfessionen, aus lebenslangem Forschen und Lehren bestens vertraut mit den theologischen Schwergewichten des 20. Jh.s (und ist dabei ja fraglos selbst eines). Ständige Gesprächspartner sind nicht nur – wie könnte es anders sein – Thomas und Luther, sondern ebenso und neben vielen anderen Barth und Ebeling auf protestantischer, Karl Rahner auf katholischer Seite. Theologische Klassiker des 20. Jh.s wie das Handbuch der Dogmengeschichte werden dabei nie detailverliebt referiert, sondern immer aus dem großen Überblick dessen heraus, der die seltene Gabe hat, nicht nur große theologiegeschichtliche Bögen zu schlagen, sondern Dogmatik im besten Sinn des Wortes zu erzählen. Denn bei allem geht es P. nie um akademische Spezialdiskussionen, sondern immer „um konkrete Menschen und ihr Leben in und mit der Kirche", wie es im Vorwort dieses zweiten Bd.es heißt. Es ist kein Zufall, dass eine immer wieder auftauchende Lieblingswendung P.s „im Klartext" (837, 849, 857, 865, 908, 917, 922, 969) lautet: Er will die Dinge auf den Punkt bringen, in einer einfachen und klaren Sprache die Lebensrelevanz eschatologischer Themen und Problemfelder aufzeigen.

Formal handelt es sich dabei um eine klassisch moderne, heilsgeschichtliche Dogmatik, darin dem großen *Mysterium salutis* gar nicht so unähnlich. Das geht bis dahin, dass P. als – isoliert gelesen etwas missverständliche – „Grundaussage christlicher Eschatologie" formulieren kann: „Dieses Leben *ist* das ewige Leben – und nicht etwa eine strapaziöse Aufnahmeprüfung dafür, jenseits derer etwas ganz Neues kommt." (994) Beständig in Kraft bleibt aber der eschatologische Vorbehalt, jeglicher Form von präsentischer Eschatologie, die die Eschata ins Hier und Jetzt vorverlegen wollte, wird eine klare Absage erteilt. So zeigt sich P. überzeugt davon, dass wir „den Fragen der ‚futurischen Eschatologie' nicht ausweichen können und dürfen" (841), weil anders das Gottsein Gottes kupiert würde. Aus dem Gott der Bibel, der die endgültige und durch nichts korrumpierbare Zukunft des Menschen sein will, wäre ein von Menschen gemachter Götze geworden. Dieser Glaube an das „*Gottsein Gottes im Leben und im Tode*" (860) ist, das zeigt gerade die Besinnung auf die atl. Hoffnungsbilder, „die eiserne Ration" (859) aller christlichen Eschatologie.

Während P. der Eschatologie der Kirchenväter nicht besonders viel zuzutrauen scheint – im Einzelnen könne man davon „ohnehin nicht sehr viel lernen" (872) –, legt er in den Abschnitten über die Eschatologie des Thomas von Aquin ein weit über das historische Interesse hinausgehendes Meisterstück dogmengeschichtlicher Theologie vor. Ganz fraglos beinhaltet die *Summa* des Thomas für P. einen Kernbestand jener alten, aus der Tradition überkommenen Antworten, die „Perlen der Wahrheit enthalten, die wir nicht deshalb vor die Säue werfen dürfen, weil es nicht immer gelungen ist, sie sauber zu putzen" (923). Lesenswert sind hier besonders die Ausführungen über die thomanische Theologie des Todes, die, obwohl eigentlich gar kein Thema des klassischen Traktats im Supplementum der *Summa*, bei P. breiten Raum einnehmen. Natürlich schöpft P. hier, auch was eigene Vorarbeiten anbelangt, aus dem Vollen. Und dennoch: Es ist schon stark, mit welcher Präzision er sowohl die Sollbruchstellen als auch die bleibende Relevanz dieser weit über 700 Jahre alten Thanatologie und Eschatologie herausarbeitet.

Die Grundlinie, heilsgeschichtliche Theologie und futurische Eschatologie zusammen zu denken, führt zu einer eng an Karl Rahner angelehnten Hermeneutik eschatologischer Aussagen. P.s hermeneutische Zentralthese lautet: „Grundlage und Quelle aller möglichen realitätshaltigen eschatologischen Aussagen ist das und nur das, was uns jetzt schon im Glauben an Gott als Schöpfer und Erlöser der Menschen gegeben und gewiss ist." (926) Negativ bedeutet das eine Absage an eine unreflektierte Übernahme spekulativer bzw. mythologischer Vorstellungen aus dem Feld der Apokalyptik, die Unmöglichkeit einer Repristination der biblischen Naherwartung sowie die schlichte Notwendigkeit, zwischen Sachgehalt und Sprachform eschatologischer Aussagen zu differenzieren. Positiv resultieren daraus aber das Recht und die Pflicht einer futurischen Eschatologie, deren Gehalte sich zwar entsprechend dem Analogieprinzip nur tastend formulieren lassen, die aber durchaus die „Kraft der Hoffnung" (932) wie die „Kraft der Motivation" (933) nicht nur allgemein biblischer, sondern erklärtermaßen auch apokalyptischer Bildwelten für eine neue, nachkritische Bildersprache zur Ausformulierung eschatologischer Hoffnungen fruchtbar werden lassen will. Was P. hier im Sinn hat, scheint mir nicht unähnlich dem, was man mit Paul Ricoeur „zweite Naivität" nennen könnte: „Die Reinigung unserer theologisch-eschatologischen Hermeneutik eröffnet uns einen neuen, legitimen Umgang mit den alten Texten." (933)

Freilich bleibt die Durchführung dieses Programms dann auf wenige Seiten begrenzt. Und wieder ist es die Theologie des Todes, die als besonders eindrücklich heraussticht. Die theologischen wie die philosophischen Argumente gegen die These vom sog. „natürlichen Tod" überzeugen ebenso wie die Entscheidung, alle Thanatologie mit Luther in eine Theologie des Sterbens zu überführen und damit existentiell und lebenspraktisch werden zu lassen (951–956).

[3] Vgl. R. Siebenrock, „Seht, ich mache alles neu." Thesen zur Hermeneutik eschatologischer Bilder und Aussagen im Zeitalter der säkularen Apokalyptik. Ein Orientierungsversuch, in: T. Herkert / M. Remenyi (Hg.), Zu den letzten Dingen. Neue Perspektiven der Eschatologie. Darmstadt 2009, 15–42.

[4] Pesch, Otto Hermann: Katholische Dogmatik. Aus ökumenischer Erfahrung, Bd. 2: Die Geschichte Gottes mit den Menschen. Ekklesiologie – Sakramentenlehre – Eschatologie. – Ostfildern: Grünewald 2010. 1047 S., geb. € 78,00 ISBN 978–3–7867–2638–8; hier: 821–1001.

Systematisch unbefriedigend bleibt aber die Aufnahme der klassischen Gegenthese zum natürlichen Tod, also des Theologumenons vom Tod als Sündensold: „In irgendeiner Weise hat der Mensch sich den Tod selbst zuzuschreiben, weil sein Leben dem Leben und der Liebe Gottes widerspricht." (948) Der Satz ist in seiner offenbaren Ratlosigkeit eher als Problemanzeige denn als Lösungsansatz zu lesen. Vielleicht ist es ja so, dass beide thanatologischen Grund-Sätze, der moderne vom Tod als natürlichem Ende wie der traditionelle vom Tod als Sündenstrafe, in ihrer Absolutheit falsch sind. Und vielleicht ist es ja so, dass die Theologie hier (wie an vielen anderen Stellen auch) vor einem Dilemma steht, das zwar in seiner Paradoxie benannt werden kann, sich aber gegen eine letzte systematische Synthetisierung sperrt: Einerseits ist der Tod als das schlechthin Widergöttliche ganz zutreffend auch als der Sünde Sold zu bezeichnen, andererseits aber ist er als offensichtlicher Teil der guten Schöpfungsordnung von Gott zumindest zugelassen. Die klassische Vermittlungsthese (etwa von Barth), die zwischen Gerichtstod und biologischem Tod unterscheidet, trägt nicht, weil sie den biblischen Verheißungen die Spitze bricht: Nicht von einem seligen Sterben ist bei Jesaja die Rede, sondern vom Ende des Todes. Den kreatürlichen Tod aber (z. B. mit Röm 8,18ff) als Teil der ersten, unfertigen und durch die eschatologische Neuschöpfung zu überwindenden Schöpfungsordnung zu denken, führt bestenfalls in die offene Theodizeefrage, schlimmstenfalls aber in einen subkutanen schöpfungstheologischen Dualismus.

Etwas ratlos lassen mich schließlich die allzu knappen Ausführungen zum Purgatorium (zwei Seiten), zur Hoffnung auf die Neue Erde (eine Seite) sowie – in einem Kap. auf etwas über fünf Seiten gebündelt – zu Wiederkunft Christi, Auferweckung der Toten und Gericht zurück. Auch wenn man die angegebenen Querverweise mit hinzunimmt: Das soll es dann materialeschatologisch gewesen sein? Um mein Unbehagen an dieser Stelle zu illustrieren: P. referiert in aller Kürze die Debatte um die Auferstehung im Tod und schließt mit der Bemerkung, diese Theorie sei eine von verschiedenen möglichen theologischen Thesen. Sein Fazit lautet dann: „Sie ist also [...] so viel wert, wie sie erklärt. [...] Für mein Verstehen erklärt sie nicht genug." (962) Diese Kritik ist natürlich legitim und aller Ehren wert, aber ich hätte mir schon zu erfahren gewünscht, wie er denn dann die Erklärungskraft der Alternativen einschätzt. Immerhin kennt kaum einer die Aporien der klassischen *anima separata*-Konzeption so gut wie Otto-Hermann Pesch! Und diese Frage ist beileibe keine akademische Spitzfindigkeit, sondern – wie das Rätselraten um das nun wieder zurückgezogene neue Begräbnisrituale von 2009 zeigt – von höchstem seelsorglichen Interesse.

Die dritte lehrbuchartige Monographie zum Thema stammt von **Sabine Pemsel-Maier, Der Traum vom ewigen Leben**[5]. Das im Katholischen Bibelwerk erschienene, ansprechend aufgemachte Büchlein braucht an dieser Stelle nur in aller Kürze angezeigt zu werden, weil es sich hier um eine überarbeitete und aktualisierte Neuauflage zweier inzwischen vergriffener Vorarbeiten der Autorin handelt. P.-M. beschränkt sich auf eine knappe Zusammenstellung der wichtigsten Sachinhalte zum Thema und bietet so einen allerersten Einstieg in die Eschatologie; nicht mehr, aber auch nicht weniger. Die Stoffauswahl ist dabei durchaus ambitioniert: In vierzehn Einzelkap.n schreitet die Autorin alle relevanten eschatologischen Themenfelder ab und ermöglicht dem Leser auf diese Weise, sich einen ersten Überblick zu verschaffen. Grundsätzliches zur Hermeneutik biblischer und eschatologischer Aussagen findet sich ebenso wie eine kurze Darstellung der Apokalyptik. Klassische bibeltheologische Themen wie die atl. Entwicklungswege hin zur Hoffnung auf eine Überwindung des Todes und das ntl. Osterzeugnis werden referiert, aber auch entsprechende Folgeprobleme wie die verblassende Naherwartung angesichts der Parusieverzögerung nicht ausgespart. Einschlägige eschatologische Stichpunkte, die jeweils in einem eigenen Kap. bedacht werden, sind schließlich: Leibliche Auferweckung, Auferstehung im Tod oder am Ende der Zeit, Gericht, Himmel, Hölle, Allerlösung, Limbus, Fegefeuer, Vollendung. Den Abschluss bildet ein Hinweis auf die lebenspraktische Relevanz eschatologischer Bilder und Modellvorstellungen.

Die Grundstruktur ist dabei stets ähnlich: Ein knappes Referat der theologischen Urteilsbildung zum Thema wird durch eine – bisweilen allzu – große Anzahl an Schriftstellen grundiert und ggf. durch einschlägige Lehrentscheide (aber auch durch längere Passagen aus *Spe salvi*) ergänzt. Die inhaltliche Darstellung verbleibt zumeist in der synchronen Stoffaufbereitung, Theologiegeschichtliches wird eingefügt, wenn es zum Verständnis der Sache dienlich ist (z. B. im Abschnitt über das Purgatorium). Bisweilen ist die Zahl der Schriftbeispiele aber so groß, dass der ohnehin knappe Fließtext zum bloßen Stichwortgeber reduziert wird. Einen direkten Bezug auf Fachliteratur, die Zitation einschlägiger Forschungsquellen oder auch nur die Nennung eines Referenzautors (die einzige Ausnahme bilden Hans Urs von Balthasar und Charles Péguy im Zusammenhang mit der Hoffnung auf Allerlösung) sucht man allerdings vergebens. Das ist nicht als Kritik (miss-) zu verstehen, sondern der konsequenten Umsetzung einer konzeptuellen Grundentscheidung geschuldet. Trotzdem ist das Material nämlich bei aller gebotenen Knappheit immer seriös aufbereitet, was bei dem hier vorgelegten Grad an Elementarisierung keine Selbstverständlichkeit und schon gar kein einfaches Unterfangen darstellt.

In aller Regel folgt die Autorin der These einer Auferstehung im Tod. Zweifellos steht G. Lohfink Pate, wenn P.-M. formuliert: Jeder Mensch erlebt „im eigenen Tod zugleich den Tod [...] der anderen, unabhängig davon, wann dieser Tod stattfindet. Zugleich erlebt jeder im eigenen Tod die Vollendung der Welt. Der eigene Todestag und der ‚Jüngste Tag' fallen dann in eins." (81f) Und G. Greshake ist zu hören, wenn die Vollendung der nichtmenschlichen Schöpfung nur über ihre Teilhabe an der des Menschen zu denken ist (155). Es überrascht daher etwas, mit welchem Nachdruck P.-M. zwischen individuellem und universalem Gericht unterscheidet (99). Gegenteilige Positionen wie das Lehrschreiben der Kongregation für die Glaubenslehre von 1979 werden in ihrem dogmatischen Gehalt gewürdigt, aber entsprechend hermeneutisch eingeordnet.

II. Personale Eschatologie

Ausdruck eines bedeutsamen Perspektivenwechsels innerhalb der evangelischen Eschatologie ist die Monographie von **Christof Gestrich, Die Seele des Menschen und die Hoffnung der Christen**[6]. Der Titel spricht für sich: G. legt hier ein eindrückliches Plädoyer für eine Rehabilitation des seiner Ansicht nach in der evangelischen Eschatologie der Gegenwart weithin verloren gegangenen Seelenbegriffs vor. Im Sinn hat er nichts Geringeres als eine programmatische Neuausrichtung der evangelischen Eschatologie, der er attestiert, bisher auf einem falschen Weg gewesen zu sein. G. geht in vier großen Schritten vor: Ein einleitendes Kap. bietet eine Problemexposition, in der u. a. die diagnostizierten Sackgassen der eschatologischen Verkündigung als mitursächlich für die momentane Kirchenkrise gedeutet werden. Das zweite Kap. ist christologisch bzw. soteriologisch ausgerichtet und fragt nach der Erlösung in und durch Jesus Christus. Virulentes Thema ist hier das Verhältnis zwischen dem ‚Christus in uns' und unserer personalen Identität. In einem dritten Kap. vertieft G. seine eingangs formulierte Zentralthese und unternimmt angesichts divergierender Deutungen eine ‚evidente' (119) Beschreibung des Seelenbegriffs. Philosophiegeschichtliche Ansätze werden ebenso Gegenstand der Überlegungen wie das Verhältnis von Seele und Geist oder die Frage nach einem angemessenen Todesbegriff. Den Abschluss bildet schließlich in einem vierten Kap. die Frage nach Konsequenzen für eine erneuerte eschatologische Modellbildung und Verkündigung.

In der Tat, der von G. gewählte Buchtitel ist Programm: Die evangelische Eschatologie steht seiner Ansicht nach vor einer Erneuerung, und diese ist nur über eine Wiederaneignung eines konsistenten theologischen Redens von der den Tod überdauernden Seele des Menschen zu gewinnen. Was dabei überwunden werden muss (und als Negativfolie der weiteren Überlegungen stets präsent bleibt), ist klar: die sog. Ganztod-Hypothese, der zufolge im Tod „nichts Substanzielles von uns übrig" bleibt (19). G.s Gegenentwurf zeigt sich inspiriert durch jüngste Anstrengungen einer Gruppe von Innsbrucker Religionsphilosophen, die zu einem nicht-dualistischen, aristotelisch geprägten Seelenbegriff (zurück-)finden wollen. Stellvertretend wird hier Edmund Runggaldier zitiert (21f). Auch G. will den überkommenen metaphysischen Substanzendualismus unbedingt vermeiden. Im Blick ist dabei v. a. das intentionale Moment: Seele wird bestimmt als „die in jedem Menschen lebendige Strebekraft der Übereinstim-

[5] Pemsel-Maier, Sabine: Der Traum vom ewigen Leben. Jetzt verstehe ich die letzten Dinge. – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 2010. 176 S., geb. € 18,90 ISBN 978-3-460-30026-2.

[6] Gestrich, Christof: Die Seele des Menschen und die Hoffnung der Christen. Evangelische Eschatologie vor der Erneuerung. – Frankfurt a. M.: Hansisches Druck- und Verlagshaus 2009. 246 S., geb. € 34,00 ISBN 978-3-86921-004-9.

mung mit sich selbst" (22, vgl. auch 75, 140). Es geht um ein zureichendes „Erfassen der menschlichen Seele auf ihrem Weg zur Identität" (74), die vor der Aufgabe steht, ihre individuellen und kollektiven sowie ihre rationalen und emotionalen Dimensionen allererst miteinander in Einklang zu bringen; dies indes stellt ein Unterfangen dar, das über die Schwelle des Todes hinausreicht (75).

Aufs Engste damit verbunden ist die Frage nach der christologischen und soteriologischen Dimension dieses Selbstwerdungsprozesses. Es stellt sich die Frage, ob denn der auferstandene, geistgewirkte ‚Christus in uns' (vgl. 116 u. ö.) unsere Identitätsfindungsprozesse aufhebt. Nicht ohne Grund stellt G. dem entsprechenden Abschnitt das Wort des Paulus aus dem Galaterbrief voran: Nicht mehr ich lebe, sondern „Christus lebt in mir" (Gal 2,20a; S. 95). Tritt am Ende etwa statt meiner selbst ein *Christus alienus* an die Stelle meines Identitätskerns? Hier kommt der Gedanke ins Spiel, dass die Seele kein statisches Gebilde ist, sondern durchwebt wird von einer Vielzahl teilweise konkurrierender Strebeakte und Volitionen, die nicht immer zur Gänze rational einholbar und auch nicht immer miteinander zur Deckung zu bringen sind. Aus eigener Kraft kann das bewusste Ich den Überschritt zur gelingenden Selbst-Identität nicht schaffen. Der im Glauben verinnerlichte Christus hilft nun, so der entscheidende Gedanke G.s, Projektionen und Ich-Totalisierungen zu überwinden, indem er der menschlichen Seele schenkt, was diese sich selbst nicht geben kann: „eine von Gott her eröffnete Identität" (101). Theologisch gesprochen, indem er den über sich selbst verzweifelnden Sünder rechtfertigt.

Eschatologisch entscheidend ist allerdings, dass „die seelische Identitätssuche während der biographischen Lebenszeit eines Menschen nicht zum Ziel kommt" (140). Was bedeutet das dann für ein Sein des Menschen im und nach dem Tod bei Gott? Wir stehen hier an einer ersten Sollbruchstelle des Ansatzes von G. Denn konsequenterweise gilt es dann mit der Möglichkeit zu rechnen, „dass die Toten noch einer ‚Entwicklung' entgegensehen, entgegenwarten" (168). Gegen Luthers Seelenschlaf geht G. mit Calvin von einer Wachheit der Toten aus. Ebenso affirmiert er Moltmanns These von einer weitergehenden Geschichte Gottes mit den Toten, von deren neuer und verwandelter Lebenszeit im Eschaton (168f). Ewigkeit ist für G. nichts Zeitjenseitiges, sondern „ein Raum mit Kräften, um unvollendetes individuelles Leben zur Vollendung zu bringen" (185). Wie verhält sich das aber zum alten Theologumenon vom Tod als dem Ende des irdischen Pilgerstandes, und wie zur Fähigkeit des Menschen, in der Zeit Endgültiges zu wirken? Wird hier in einer „Geschichte nach der Geschichte"[7] Irdisches entwertet? Doch geht es G. ja mitnichten um das alte Vorurteil Feuerbachs, dass der Mensch nur die Pferde zu wechseln bräuchte, um erneut ins Rennen zu gehen; sondern es geht ihm um den Umstand, dass ewiges Leben, soll der Begriff nicht seinen guten Sinn verlieren, sich nicht in reiner Passivität und Bewahrung des Vergangenen erschöpfen kann, sondern Aktivität, Bewegung und Begegnung, mithin eben einen eschatologisch verwandelten Begriff auch geschöpflicher Freiheit impliziert. Wie dieser mit irdischer Freiheit auszutarieren ist, bleibt dabei die theologische Herausforderung. Aber dieses Problem stellt sich nicht allein G., sondern jeder Eschatologie, die mit Ratzinger von dialogischer Unsterblichkeit, mit Balthasar von dramatischem Gericht oder mit Tück, Ansorge und vielen anderen von einer Hoffnung auf eschatologische Versöhnung von Opfern und Tätern spricht.

Eng damit verbunden ist die zweite Sollbruchstelle in G.s Arbeit, der zugrunde gelegte Todesbegriff. An dieser Stelle – und das scheint mir bezeichnend zu sein – argumentiert G. unklar. Einerseits werden nämlich durchaus die Negativität, das Nichtseinsollende und das Zerstörerische des Todes betont. Christen, so G., „können diesen äußersten Feind nicht als einen oft verkannten ‚Freund' weichzeichnen" (196). Denn der Tod als (nochmals) „größter Feind" des Lebens betrifft nicht nur den Körper, sondern die Seele des Menschen selbst „mit aller Wucht" (206). Andererseits aber ist mit der Absage an die Ganztodhypothese auch der radikalen Negativität des Todes die Spitze gebrochen. Der Tod wird zum Tor, zum Durchgang, zur Metamorphose, zur (so möchte man hinzufügen) bloßen „Schwelle" (157): „Die menschliche Seele ist vom biologischen Tod nicht so betroffen, wie man es meistens meint. Die Seele überragt diesen Tod." (156) Das führt nahe heran an eine Thanatodizee, an eine Gerechtsprechung des Todes um unserer Identitätsfindung willen: Der „Tod ist die Beseitigung einer Grenze in Bezug auf die Selbstverwirklichung der Seele" (183). Nun ist klar, dass der christliche Auferstehungsglaube den Tod gar nicht anders denn als Durchgang, Tor und Schwelle zu neuem Leben denken kann, wenn der Auferstehungsbegriff als Identitätsaussage des neu aus der Kraft Gottes Lebenden mit dem einst Verstorbenen nicht seinen Sinn verlieren soll. Aber es ist doch auch evident, dass wer immer solches betont, zugleich Gefahr läuft, das Gewaltsame und Diskontinuierliche, das Nichtseinsollende und Gottwidrige des Todes unterzubelichten. Die Theologie steht hier, so könnte man sagen, vor einem Kontinuität-Diskontinuität-Dilemma, das letztlich wohl nicht restlos auflösbar ist.[8]

Die letzte Frage, die sich stellt, zielt auf die Umsetzung dieses Ansatzes in der eschatologischen Modellbildung. Welche Konsequenzen zeitigt dieser neu gewonnene Seelenbegriff für die Ausformulierung unserer Hoffnungsbilder? Vor allem: Wie verhält sich G.s Begriff einer den Tod überdauernden Seele zur Erwartung der leiblichen Auferstehung? Es wurde schon erwähnt, dass G. weit davon entfernt ist, alte substanzendualistische Aporien einfach zu rekapitulieren. Vielmehr geht es ihm um einen Begriff personaler „Ganzwerdung" (185) im und nach dem Tod. Den Fokus richtet er dabei nicht auf einen neu zu erweckenden Leib, sondern auf „das Erlangen einer neuen Gestalt, die Christus entspricht", um ein Subsistieren in und an der Gestalt des Auferstandenen (185f). Der Gestaltbegriff ist für G. von zentraler Bedeutung, weil er den Blick von den falschen Fragen nach einer Restitution der Körperlichkeit weg lenkt und stattdessen den Gedanken erlaubt, „dass ein identisch Bleibendes sich radikal verändert" (177). Mit einem Wort: „Als Erlöster wird der Mensch eine neue Gestalt haben, die seine erreichte Identität zum Ausdruck bringt." (186) Ich halte die Einführung des – gewiss: ästhetisch aufgeladenen – Gestaltbegriffs nicht nur deshalb für zielführend, weil er hilft, die personaleschatologische Spannung zwischen Kontinuität (Identität) und Diskontinuität (Erlösung) sowie zwischen Physizismus und Spiritualismus im Auferstehungsleben auszutarieren, sondern mehr noch, weil er hilft, die personaleschatologische Hoffnung auf ein neues Sein im und nach dem Tod bei Gott mit der kosmisch-eschatologischen Hoffnung auf einen neuen Himmel und eine neue Erde, denen ebenfalls eine neue Gestaltwerdung verheißen ist, zu vermitteln.[9]

Ebenfalls personaleschatologische Kernfragen diskutiert der folgende, von Vertretern der Hochschule für Philosophie München – **G. Brüntrup, M. Rugel, M. Schwartz** – hg. Sammelbd. **Auferstehung des Leibes – Unsterblichkeit der Seele**[10]. Gegenstand des Buchprojektes ist die Frage nach der Denkbarkeit einer leiblichen Auferstehung. Diese muss zumindest so auszuformulieren sein, dass sie vernünftigem philosophischen Nachdenken nicht widerspricht. Im Kern geht es dabei in allen Beiträgen um die Denkmöglichkeit einer im und durch den Tod hindurch persistierenden personalen Identität. Auch hier steht im Hintergrund die Ganztodhypothese, weil sich bei deren Begriff einer Auferstehung als *nova creatio ex nihilo* die Frage nach der sich durchhaltenden numerischen Personidentität in aller Schärfe stellt: Ist der Auferstandene derselbe wie der Verstorbene, oder wurde von Gott ein Duplikat neu erschaffen? Eng damit verbunden sind natürlich die jeweiligen zugrunde liegenden metaphysischen Basisentscheide – z. B. die Alternative zwischen materialistischem Monismus und Leib-Seele-Dualismus –, die ebenfalls dargestellt und in ihrer Reichweite geprüft werden. Innovativ ist der Bd. aber v. a. deshalb, weil hier m. W. erstmalig paradigmatische Positionen der deutschsprachigen personaleschatologischen Debatte mit neueren Ansätzen der englischsprachigen analytischen Philosophie ins Gespräch gebracht werden. Auf diese Weise wird ein Bogen zwischen der kon-

[7] So der Vorwurf, den Bernhard Nitsche den Vertretern einer Hoffnung auf eschatologische Aussöhnung von Opfern und Tätern macht. B. Nitsche, Eschatologie als dramatische Nach-Geschichte?, in: ders. (Hg.), Von der Communio zur Kommunikativen Theologie (FS Hilberath), Münster 2008, 99–109, hier: 103.

[8] Vgl. E. Stock, Art. Tod V. Dogmatisch, in: TRE 33 (2002), 614–619, hier: 616. Stock kommt dann auch ganz folgerichtig zur Frage, „ob der Sachgehalt und das Problemlösungspotential der Rede von der Unsterblichkeit der Seele nicht in einer für christliche Theologie annehmbaren Weise reformuliert werden kann" (ebd., 617). Eben dieses Programms nimmt sich G. mit vorliegender Monographie an.

[9] Näheres siehe M. Remenyi, Hoffnung für den ganzen Kosmos. Überlegungen zur kosmischen Eschatologie, in: ders. / T. Herkert (Hg.), Zu den letzten Dingen. Neue Perspektiven der Eschatologie, Darmstadt 2009, 174–222, bes. 200–213.

[10] Auferstehung des Leibes – Unsterblichkeit der Seele, hg. v. Godehard Brüntrup / Matthias Rugel / Maria Schwartz. – Stuttgart: Kohlhammer 2010. 272 S., kt € 24,80 ISBN 978-3-17-020979-4.

tinentalen, eher hermeneutisch geprägten Tradition und der angelsächsischen, analytisch ausgerichteten Denkform geschlagen.

Den Anfang macht – gleichsam als Problemexposition des Folgenden – ein Auszug aus *Oscar Cullmanns* Klassiker zur Ganztodhypothese: „Unsterblichkeit der Seele oder Auferstehung der Toten?". Der sich anschließende Text von *Gisbert Greshake* referiert dessen Zentralthese: „Im Tod geschieht [...] die Auferstehung der Toten." (38) Als Antipode ist der Textauszug von *Gerd Haeffner* platziert, entnommen der QD 106 über den eschatologischen Problembegriff Seele aus dem Jahr 1986. Während Greshakes Begriff von Auferstehungsleiblichkeit ontologische Dualismen vermeiden will, kommt Haeffners philosophische Annäherung an den Begriff der Seele nicht um einen „Dualismus von Körper und Seele" (45) herum, weil anders für ihn ein Unzerstörbares im Menschen gar nicht vernünftig denkbar ist.

Besonderes Augenmerk verdient der Aufsatz von *Thomas Schärtl*, der um einen philosophisch konsistenten Begriff leiblicher Auferstehung ringt. Der Text diskutiert die aus der Tradition überkommenen Fragestellungen mit Hilfe eines analytisch zugespitzten Begriffsinstrumentariums und hat gerade so das Zeug, die personaleschatologische Debatte voranzutreiben. Schärtl will zwar den Substanzendualismus cartesianischer Prägung vermeiden, zeigt sich aber überzeugt, dass sich „eine gewisse Form von Dualismus (nennen wir sie vorsichtig ‚Aspekt'-Dualismus oder ‚Eigenschafts'-Dualismus) gar nicht vermeiden" lässt (61f). Das gilt auch dann, wenn man (wie er) Auferstehung nicht als Restitution, sondern als Transformation im Moment des Todes denkt. Denn auch hier stellt sich die Frage: Was garantiert über die zu fordernde Sortenstabilität hinaus die numerische Identität der Person? Klar ist für ihn, dass personale Identität nicht an das Kriterium körperlicher Kontinuität gebunden sein kann, dass also materialistische Ansätze zu kurz greifen. Denn „Personen [sind] nicht mit ihren Körpern identisch" (72 u. ö.). Der Körper ist lediglich ein „Phasensortal", ein zeitweiliger „Phasenbestandteil" (70) einer menschlichen Person, mit dessen Hilfe sie sich als eine lebendige Struktur in der Zeit realisiert und der im Tod als Leichnam getrost verwesen mag. Identitätsrelevant ist vielmehr die lebendige Struktur eines verleiblichten Ichs, einer verleiblichten Person, die prä- und postmortal zwar immer leiblich, aber „nicht notwendigerweise biologisch [...] realisiert sein" (72) muss. Inhaltlich ist das ganze Unterfangen Schärtls sehr nah bei den Thesen Greshakes: „Auferstehung ist die eschatologische Transformation einer Person P – eine Verwandlung, die im Augenblick des Todes einsetzt." (ebd.) Natürlich muss sich Schärtl fragen lassen, ob die hier angelegte Leib-Körper-Differenzierung angesichts der intimen Verbindung identitätsrelevanter mentaler Ereignisse mit unserem biologischen Substrat, wie es gerade die neurophysiologische Hirnforschung ans Licht gebracht hat, wirklich alle Last der Argumentation tragen kann. Und er muss sich weiter fragen lassen, ob sein „Aspekt-Dualismus" nicht doch gefährlich eng an den klassischen Substanzendualismus heranrückt, nur dass eben die Gegensatzpaare nicht mehr Seele und Leib/Körper lauten, sondern verleiblichtes Ich und körperliches Phasensortal (wobei Letzteres eschatologisch entbehrlich ist). Andererseits aber – und das ist von mir durchaus selbstkritisch gemeint – muss sich, wer etwa dezidiert nichtdualistisch von ganzheitlicher Auferstehungsgestalt sprechen will, fragen lassen, ob er mit solcher Rede nicht glättend über entscheidende metaphysische Identitätsprobleme hinweggeht.

Die klassische thomistische Position zum Thema will der nachfolgende Beitrag von *Eleonore Stump* einholen. Systematisch entscheidend ist die Frage nach dem ontologischen Status der *anima separata*. Mit Nachdruck wird die These abgelehnt, die in der Zwischenzeit zwischen Tod und Auferstehung von ihrem Leib getrennte Seele sei für Thomas nicht identisch mit Person und Wesen des betreffenden Menschen. Eine solche Interpretation, so unterstellt Stump, ließe Thomas' „theologische Position bizarr oder häretisch werden" (89). Entsprechende, dem aristotelischen Hylemorphismus geschuldete Passagen werden hermeneutisch ganz und gar der platonischen Interpretationslinie des Thomas untergeordnet, die die *anima separata* der *visio beatifica* teilhaftig und insofern personal, bei rationalem Bewusstsein und vollkommen selig sein lässt. Dass Thomas an dieser Stelle aufgrund divergierender Aussageinteressen schlicht inkonsistent argumentiert haben könnte, kommt der Autorin nicht in den Sinn. Was Stump hier vorlegt, ist – zwar auf hohem Niveau, aber eben doch – apologetisch. Bei allem Respekt vor dieser Spielart des amerikanischen Thomismus: Die Arbeiten eines Heinzmann und Kluxen, eines Pesch oder auch (teilweise in deren Aufnahme und Weiterführung) eines Greshake sind ausgewogener.

Es folgen zwei Artikel, die sich der monistisch-materialistischen Position verschrieben haben. Stark diskutiert wird in der analytischen Debatte *Peter van Inwagen*, der im vorliegenden Aufsatz strikt für einen physikalistischen Monismus optiert. Entsprechend ist Auferstehung als körperliche Restitution zu verstehen, bei der es „irgendeine materielle und kausale Kontinuität zwischen der Materie" hier und dann geben wird (114). Ein Durchgang durch biblische Schlüsseltexte soll zeigen, dass auch der gläubige Christ nicht auf den Dualismus festgelegt ist. Obwohl nach eigener Auskunft (121) eigentlich Substanzendualist, setzt sich *Dean Zimmermann* zum Ziel, die monistische Position van Inwagens probehalber zu stützen. Der Tod, so führt er metaphorisch aus, ist mit einem fallenden Aufzug vergleichbar, aus dem der menschliche Körper unter Abspaltung immanent-kausaler Prozesse heraus springt. Selbst wenn diese Kausalprozesse raumzeitlich lückenhaft sein sollten, ändert das nichts an der materiellen Selbigkeit des Auferstehungslebens.

Die genaue Gegenposition vertritt *Alvin Plantinga*: Der calvinistisch geprägte Modallogiker und Vertreter der *free-will-defense* ist cartesianischer Dualist, der den Materialismus nicht nur aus philosophischen Gründen problematisiert, sondern auch als unbiblisch zurückweist. Intensiv wird die Zentralthese verteidigt, dass Person/Ich und Körper nicht identisch sind, dass also „ich kein materielles Objekt" (145) bin. Personale Existenz ist auch dann denkmöglich, „wenn gleichzeitig weder mein Körper noch irgendein Teil davon existiert" (143). Wenig verwunderlich, dass sich das als anschlussfähiger für die Vorstellung postmortaler Fortexistenz erweist als ein harter materialistischer Monismus. Ob – und wenn ja, in welchem Maß – das freilich dem Gehalt und dem Anspruch biblischer Überlieferung wirklich entspricht, steht auf einem anderen Blatt.

Eine vermittelnde Position im Streit zwischen monistischem Materialismus und strengem Geistdualismus nehmen die Ansätze von Hasker und Baker ein. *William Hasker* verficht die These eines emergenten Dualismus, der besagt, dass Geist aus materiellen Grundlagen emergiert, dabei aber dennoch etwas „qualitativ Neues" (180), von der Materie Unterschiedenes darstellt. Geist emergiert aus den physischen Prozessen des Gehirns und ist doch eine von diesem „ontologisch distinke Entität" (182). Nichtsdestotrotz ist Auferstehung nicht der Selbstmächtigkeit des Geistes geschuldet, sondern bleibt „ein Wunder der Macht Gottes" (183). Die von *Lynn Baker* vertretene Konstitutionstheorie teilt die dualistische Annahme, dass menschliche Personen nicht mit ihren Körpern identisch sind. Gleichwohl konstituieren organische Körper lebende Personen, die über eine Erste-Person-Perspektive verfügen. Entscheidend ist: Die Konstitutionsbedingungen mögen sich ändern, einzige Persistenzbedingung der Person ist die Erste-Person-Perspektive (196). Notwendige Möglichkeitsbedingung für Auferstehung ist daher lediglich die prä- und postmortale „Selbigkeit der Erste-Person-Perspektive" (204).

Den Abschluss bilden – nach einer Replik Peter van Inwagens auf Lynn Baker – zwei Positionen, die ein besonderes Augenmerk auf die Zeit als vierte Dimension legen. *Hud Hudson* entwickelt die Alternative zwischen einer vielfach und einer einfach verorteten Auferstehung, und der prozessontologische Ansatz des Mithg.s *Godehard Brüntrup* schließlich hält ein Überleben des natürlichen Todes nur dann für denkmöglich, wenn die in der Zeit ablaufende Kette von Ereignissen, die meine Erste-Person-Perspektive ausmacht, durch „göttliche [...] Mitwirkung" (264) über den Tod hinaus erhalten bleibt.

Was bleibt als Fazit dieses Sammelbd.es? Evident ist, dass streng materialistische Monisten – abgesehen von der lebensweltlichen Kontraintuitivität dieser Position – personale Auferstehung nur als materielle Restitution verstehen können. Das ist nicht nur theologisch defizitär, sondern macht beim Versuch einer denkerischen Plausibilisierung außerdem allzu fantastische Zusatzannahmen nötig: Man denke nur an van Inwagens Body-snatch-Theorie, der zufolge Gott den eigentlichen Körper wegnimmt und ihn durch ein *simulacrum* ersetzt, oder an Zimmermanns Theorie des (durch göttliche Körperspaltung verfügt) über zeitliche Lücken hinweg springenden materiellen Körpers. Streng cartesianische Substanzendualisten haben andererseits keine Möglichkeit, die durch hirnphysiologische Experimente so nachdrücklich aufgewiesene intime Verbindung der beiden vermeintlich distinkten Substanzen zu verdeutlichen. Für sie muss (nach einem Wort Gilbert Ryles) der Geist wie ein ‚Gespenst in der Maschine' wirken. Ernsthaft weiterführen werden folglich Vermittlungstheorien: seien es klassische Ansätze aristotelischer und thomanischer Natur, oder seien es moderne Versuche emergenz- und konstitutionstheoretischer Provenienz. Die analytische Schärfe der Letzteren mit der jahrhundertealten Überzeugungskraft der Ersteren zu verbinden, dürfte

die eigentliche Herausforderung zukünftiger personaleschatologischer Theoriebildung sein.

III. Geschichtliche Eschatologie

Ganz der Kategorie des Apokalyptischen widmet sich **Gregor Taxacher, Apokalyptische Vernunft**[11]. Dabei geht es ihm aber nicht um eine Diskussion der literarischen Gattung der Apokalypsen oder des Phänomens der Apokalyptik aus einer religionswissenschaftlichen Perspektive. Was T. vorlegt, ist vielmehr die Archäologie einer Denkform, die er apokalyptische Vernunft nennt, und deren Spuren er durch das biblische Geschichtsdenken und die sich anschließenden Epochen der Kirchengeschichte hindurch verfolgt und für gegenwärtiges theologisches Nachdenken fruchtbar werden lässt. Im Hintergrund steht die Kritik an der „unapokalyptischen Haltung der Großkirchen und der Theologie" (19), deren Ausrichtung am klassisch modernen Projekt eines kleinbürgerlichen Zukunftsoptimismus als anachronistisch verworfen wird. Denn als gegenwartsbestimmend sieht er das Zeitgefühl einer säkularen Apokalyptik an, der zufolge zwar nicht das gottgewirkte, wohl aber das menschengemachte Ende der Geschichte durchaus im Rahmen des Möglichen liegt. Zielperspektive des Buches ist es, „aus dem biblischen Geschichtsdenken für heute eine Geschichtstheologie ab[zu]leiten" (12), die darauf zu antworten vermag.

Im Mittelpunkt steht für T. ein Begriff apokalyptischer Vernunft, der „weiter und wörtlicher" (13) als das entsprechende literarische und religionsgeschichtliche Phänomen gespannt ist. ‚Weiter' reicht der Begriff, insofern sich T. um die Genealogie einer ganz grundsätzlichen, Epochen übergreifenden Denkstruktur müht. ‚Wörtlicher' ist der von T. angelegte Begriff apokalyptischer Vernunft, weil es ihm wirklich um die Apokalypsis, die Offenbarung und Kundgabe Gottes in Geschichte hinein zu tun ist. Im Ergebnis wird apokalyptisches Geschichtsdenken damit praktisch deckungsgleich mit biblischem: „Das Denken aus dieser Herkunft [...] macht das biblische Geschichtsdenken aus." (19)

Es folgt ein breiter diachroner Durchgang durch die Geschichte der Heiligen Schriften Israels und des Christentums, angefangen mit den ältesten Schichten altisraelitischer, jahwistischer Geschichtstheologie bis hin zu den jüngsten Texten des NT. Die Analysen der jeweiligen historischen Epochen werden von T. – den Vergleich wählt er selbst (144f) – wie Overhead-Folien übereinandergelegt, so dass sich nach und nach ein sich vervollständigendes Bild der dahinter liegenden apokalyptischen Denkform ergibt. Zunehmend kristallisieren sich Aspekte apokalyptischer Vernunft heraus und formieren sich zu einer Gestalt. Das wohl wichtigste Moment dabei: Apokalyptische Vernunft ist für T. immer dialektisch strukturiert. Deshalb wird sie zur kontrafaktischen Vernunft, die im Untergang die Rettung, im Gericht das Heil ansagt. Und eben darin unterscheidet sie sich von neuzeitlichem Fortschrittsglauben, denn Heil ist für sie kein frommer Automatismus und kein entelechischer Prozess, sondern nur durch das Gericht hindurch zu haben. Als entscheidende Transformationskraft wirkt dabei die Prophetie des babylonischen Exils, deren Ansage baldigen Heils in einer als heillos wahrgenommenen Gegenwart „‚Urknall'" (37), „Gründungsvorgang" (52) und „‚Achsenzeit'" (56) biblisch-apokalyptischer Vernunft darstellt. Damit verbunden ist eine erste Dekontextualisierung und Universalisierung des Denkens: Die Dialektik von Gericht und Heil wird „zum Interpretationsschlüssel der Geschichte Israels, ja der Weltgeschichte insgesamt" (53) erhoben.

Nachexilisch fächert sich die apokalyptische Vernunft dann in drei prägende Formen des denkerischen Umgangs mit Wirklichkeit aus: die Deuteronomistik, die eigentliche Apokalyptik und die Weisheit. Charakteristisch für deuteronomistisches Geschichtsdenken ist eine kritische Erinnerungskultur, eine Geschichtsschreibung gewissermaßen gegen sich selbst, die die eigene Geschichte als „Geschichte von Versuchung, Irrtum und Abfall" (65) deutet. Für die Apokalyptik nun im engeren religionsgeschichtlichen Sinn gilt für T. „immer noch" das Wort Käsemanns, diese sei die Mutter der christlichen Theologie (75). Entscheidend ist für ihn die Kontinuität zur älteren Prophetie. Denn auch apokalyptischer Geschichtsreflexion geht es um die „Bestimmung der eigenen Gegenwart vor den Augen Gottes" (78), um die Frage nach der Gerechtigkeit Gottes angesichts einer als heillos erfahrenen Gegenwart, letztlich um eine „Rettung der Heilsverheißung" (90). Weisheit schließlich konkretisiert das universale Geschichtsdenken in die je konkrete individuelle Lebenspraxis hinein und ist so „das komplementäre, tragende Unterfutter der apokalyptischen Vernunft" (99). Kaum verwunderlich, dass auch Jesus von Nazareth als Apokalyptiker gezeichnet wird. Aber nicht nur seine Botschaft, sondern auch sein Tod und seine Auferstehung werden in diese apokalyptische Grundstruktur eingezeichnet: „Die israelitische Dialektik vom Heil, das durch das Gericht kommt, von der Erlösung, die erst in der Stunde null wieder sichtbar wird, [...] wird an Jesus selbst vollzogen." (139)

Die Lage ändert sich dramatisch, wenn es nun an die Durchsicht des kirchenhistorischen Befundes geht. Denn hier diagnostiziert T. durchgängig eine „anti-apokalyptische Spitze" (163) in der kirchlichen Hermeneutik apokalyptischer Vernunft. Das gefährliche Erbe apokalyptischen Denkens wird vergessen und verdrängt, die christliche Hoffnung individualisiert, spiritualisiert und von ihren Weltbezügen isoliert. Eine Umwertung der Werte setzt ein: Apokalyptische Vernunft wird aus ihren eschatologischen Bezügen herausgelöst und instrumentalisiert. Theologisch führt das zum Begriff der Kirche als einer *societas perfecta*, als bereits realisiertes tausendjähriges Reich Christi. Solcherart „in das Präsens gezwungen" (181), entsteht aus apokalyptischem Denken politisch eine Geschichtstheologie der Macht, die jede opfersensible Dialektik hinter sich lässt und sich stattdessen ganz auf die Seite der Sieger schlägt. So legt das Christentum selbst die Grundlage zur stetigen Politisierung und Säkularisierung des apokalyptischen Denkens, die dann in der – von T. so charakterisierten (189–217) – globalisierten Apokalyptik der Neuzeit auf einen traurigen Höhepunkt zuläuft.

Die Wiederentdeckung apokalyptischer Vernunft ist also theologisch ein „heikles Unternehmen" (207). Trotzdem – oder vielleicht gerade deshalb – dient das Schlusskap. einer systematischen Aktualisierung apokalyptischer Vernunft, die aus den säkularen Zerrbildern kupierter Apokalypsen befreit und als gegenwartskritische Hoffnungsfigur neu ans Licht gebracht werden soll. Eine solche ideologiekritische Anwendung apokalyptischer Vernunft kommt unter drei Leitkriterien zu stehen: die „Opfer-Orientierung" (226), die „Situations- und Kontext-Verbundenheit" (228) sowie der politische, soziale und ökonomische Realismus des biblischen Geschichtsdenkens. Im Kern geht es T. freilich um eine Wiederentdeckung des Gerichts: Gott wird sich solcher Vernunft „gerade heute als Gott des Gerichts zeigen. ‚Gericht' wird die unumgängliche theologische Qualifikation unserer Gegenwart lauten." (235) Die „zentrale inhaltliche Provokation" (244) apokalyptischer Vernunft liegt darin, dass die Dialektik von Gericht und Heil nicht zugunsten eines billigen Gnadenmechanismus aufgehoben werden darf.

Wer sich entscheidet, wer Position bezieht, der macht sich angreifbar. Das gilt nicht nur für Johanna Rahner, sondern ebenso für Gregor Taxacher, nur eben in umgekehrter Perspektive. So ließe sich gewiss mit Leichtigkeit eine Fülle von Anfragen an dieses engagierte Projekt apokalyptischen Denkens stellen: Ist die hier angelegte Reichweitenbestimmung apokalyptischer Vernunft nicht allzu großzügig bemessen? Kann man wirklich das gesamte biblische Geschichtsdenken unter diesen einen Generalnenner kehren? Wird der Begriff apokalyptischer Vernunft nicht inhaltlich entleert, wenn er auf so viele unterschiedliche religions- und theologiegeschichtliche Phänomene gleichermaßen anwendbar sein soll? Kann man wirklich eine Archäologie apokalyptischer Vernunft betreiben, ohne sich um deren genuine literarische Produkte, die Apokalypsen, auch nur im Mindesten zu scheren? Ohne sogar nur das religionsgeschichtliche Phänomen Apokalyptik wirklich ernsthaft zu würdigen, wie T. ja selbst betont: „Ich habe von vorne herein nicht die Apokalyptik zum Thema gemacht, sondern die apokalyptische Vernunft" (222)?

Und doch ist T. ein gutes und wichtiges Buch geglückt. Denn die darin ausgedrückte Grundintuition ist zweifellos zutreffend: Das Phänomen apokalyptischen Denkens reicht weiter als das entsprechende literarische Produkt. Apokalyptik steht nicht konträr zur Prophetie, sondern hält deren heilsgeschichtliche Perspektive in einer kontrafaktischen Wirklichkeit auf paradoxe Weise aufrecht. Sie ist dialektisch strukturiert und ruft die Gerechtigkeit Gottes über einer oft so heillos scheinenden Welt aus. In eben dieser Spur stehen auch Leben, Sterben und Auferstehung Jesu Christi. Weil aber das universale Offenbarwerden der im Christusereignis endgültig wahr gewordenen Heilswende noch offen bleibt, weil also der eschatologische Vorbehalt in Kraft bleibt und mit ihm all die alten Verheißungen, die noch nicht als erfüllt beiseitegeschoben werden dürfen, deshalb hat apokalyptische Vernunft auch post Christum natum ihre Daseinsberechtigung als dia-

[11] Taxacher, Gregor: Apokalyptische Vernunft. Das biblische Geschichtsdenken und seine Konsequenzen. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2010. 254 S., geb. € 39,90 ISBN 978–3–534–23547–6.

lektische Gegenwartswahrnehmung, die auf das Morgen hofft und sich im Heute um das Vorletzte kümmert.

All das sieht T. m. E. ganz richtig. Und er sieht auch richtig, dass apokalyptische Vernunft kein unschuldiges Phänomen ist, sondern in hohem Maße missbrauchsanfällig und ideologiegefährdet. Seine diesbezüglichen kirchengeschichtlichen Analysen leuchten über weite Strecken ein. Gerade deshalb gilt es sensibel darauf zu achten, wes Geistes Kind denn die Aktualisierungsversuche biblisch-apokalyptischen Denkens in einer globalisierten Moderne sind, die sich ja ihrerseits schon als durchzogen von ganz unterschiedlichen Spielarten säkularisierter Apokalyptik erweist. Kerncharakteristikum einer apokalyptischen Vernunft im Sinne T.s ist das Gericht. Apokalyptik heute, davon zeigt er sich überzeugt, hat das Gericht über die Gegenwart anzusagen. Nun hat die Gerichtsrede die pikante Eigenart, dass man sie mit Vorliebe den anderen zuzurufen, sich selbst bei der anstehenden Scheidung der Geister aber tendenziell auf die gute Seite zu stellen pflegt. Das Gericht ergeht über eine Epoche, über eine Geschichtszeit, wie könnte es auch anders sein; aber wirklich betroffen davon sind doch die anderen, je nach Kontext variierend: die Täter des abgründig Bösen, die Ungläubigen, die Umweltzerstörer, die Despoten und Kriegsherren, die Großkapitalisten und Ausbeuter usw. So naiv spricht T. selbstverständlich nicht, und so denkt er auch inhaltlich nicht. Aber hat er wirklich die Kraft, sein diesbezüglich inkludierendes Reden in der ersten Person Plural – das Gericht ist uns allen und so auch mir angesagt – als letztes Wort zur Sache auch existentiell durchzubuchstabieren? Vom Propheten Hosea wird berichtet, er habe seine Kinder Lo-Ruhama (Kein Erbarmen) und Lo-Ammi (Nicht mein Volk) genannt (Hos 1,6.9). Wer kann im Ernst das Gericht in seiner ganzen Härte so im intimsten Nahbereich des eigenen Lebens verankern? Hatte ein Augustinus die Kraft, sich wirklich und ernsthaft zur *massa damnata* zu rechnen? Wenn nicht, wäre die Rede vom Gericht als alleinigem Kernbegriff einer gleichermaßen vernünftigen wie glaubenden Weltdeutung wohlfeil. Führt also solche intransitive Gerichtsrede in der ersten Person Singular nicht ganz unweigerlich zur Frage Luthers nach dem barmherzigen, gnädigen, sich erbarmenden Gott?

Denn darum geht es im Letzten wirklich und T. ist ehrlicher Makler genug, das offen zu benennen. Die Frage hinter allen Fragen zur apokalyptischen Vernunft ist die nach dem sich darin offenbarenden Gottesbild: „Welcher Gott, angemessener gesagt: Wie kommt Gott da zur Sprache?" (249) Wenn es aber beim sich uns entziehenden, verdunkelten Gott bleibt, bei dem Gott, „den wir verloren haben" (250), worin liegt dann der Mehrwert biblischen Geschichtsdenkens gegenüber den kupierten Apokalypsen der säkularen Moderne? T. schließt mit dem Hinweis auf jenen „Gott, der eschatologisch denkbar wird" (250). Eschatologisch denk- und erhoffbar wird dieser Gott aber nur, weil er sich in der Geschichte als der für uns und unser Heil unbedingt entschiedene, menschenfreundliche Gott positiv geoffenbart hat, und weil er diese Offenbarung seiner selbst als Liebe in Jesus Christus unüberbietbar bekräftigt hat. Gerade weil sie diesen Gedanken einzufangen vermag, ist T.s Nachzeichnung von Tod und Auferstehung Jesu in den Koordinaten apokalyptisch-dialektischer Vernunft so gelungen!

Wenn dem aber so ist, wenn sich im Kreuz Jesu alle Sünde, aller Tod der Welt ein für allemal an Gott selbst ausgetobt haben, wenn die Auferstehung des Gekreuzigten den Tod des Todes und das Gottsein Gottes über unsere Weltgeschichte ausruft, dann ist mir schwer nachvollziehbar, warum all das im Nachhinein bei T. theologisch keine Rolle mehr spielt. Ein Grund dürfte sein, so steht zu vermuten, dass das in eins mit der Frage nach der soteriologischen Dignität dieses Geschehens die Frage nach der Hoffnung auf universale eschatologische Rettung aller aufwirft. Eine solche theologisch ausformulierte Hoffnung auf Allerlösung oder Allversöhnung wäre für T. eine schlechte geschichtstheologische Metaphysik, die sich in hegelscher Manier aus den konkreten Ungerechtigkeiten in eine eigentlich geschichts- und kontextlose, alle historischen Differenzen einebnende, jenseitige Versöhntheit flüchtet.[12] Unter keinen Umständen ist es demgegenüber erlaubt, „das Gericht im Rücken nur noch auf den Heilswillen Gottes als die endlich erreichte Conclusio des durchlaufenen Prozesses zu blicken" (236). Apokalyptische Vernunft kann den Widerspruch zwischen dem Willen Gottes und der Geschichtswirklichkeit „nicht vernünftig auflösen" (241). Das ist wahr. Aber die Hoffnung auf eschatologische Versöhnung ist keine Repristination hegelscher Spekulation, sondern eine theologische Denkfigur, die an der aus dem Offenbarungszeugnis der Schrift wie des Christusereignisses genährten Hoffnung, dass der Wille Gottes sich am Ende durchsetzen und Gott in diesem Sinn wirklich ‚alles in allem' (1 Kor 15,28) sein wird, auch systematisch-theologisch festhalten will. Dass T. freilich selbst eine solche Metatheorie der Geschichte vorlegt und sich dabei in einen performativen Selbstwiderspruch zu verstricken droht, ist ihm offensichtlich bewusst. Zumindest weist er bereits in der Einleitung darauf hin, dass die transgeschichtliche, strukturale Abstraktheit seiner Vernunftanalyse nicht der inhaltlichen Prämisse konkreter Situationsbezogenheit biblischen Denkens widerspricht: „Zeichnet sich doch die apokalyptische Wirklichkeitsauffassung dadurch aus, dass sie höchste, geradezu materialistische Konkretion ihrer Prinzipien mit entschiedener Überbietung jeder möglichen Konkretion verbindet." (22)

Um den Nachweis, dass eine solche, von T. inkriminierte Hoffnung auf eschatologische Versöhnung mitnichten eine billige Gnade darstellt, sondern vielmehr gerade um eines unverkürzten Gottesbegriffs willen zumindest als Hoffnungsfigur denknotwendig ist, müht sich die letzte hier anzuzeigende Arbeit, eine Habilitationsschrift aus Münster: **Dirk Ansorge, Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes**[13]. Gegenstand der Studie ist die genuin theo-logische Frage nach dem Zu- und Miteinander von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit in Gott. Von Anfang an macht A. klar, dass diese Frage angesichts des mit dem Namen Auschwitz verbundenen Ungeheuerlichen niemals geschichtsvergessen, sondern immer nur im Angesicht der Opfer geschichtlichen Unrechts diskutiert werden kann. So ist die eigentliche Brisanz des Themas immer präsent: Darf Gott den Tätern des Bösen auch gegen den Willen der Opfer Barmherzigkeit und Vergebung zuteil werden lassen? Diese Frage stellt sich nicht nur aus Respekt vor der Würde der Opfer, sondern auch aus der spezifisch neuzeitlichen Denkvorgabe heraus, die die Freiheit und Autonomie des Subjekts in den Mittelpunkt stellt: „Lässt sich also die These des neuzeitlichen Freiheitsbewusstseins, das sittliche Individuum sei im Versöhnungsgeschehen eine unhintergehbare Instanz, auch theologisch nachvollziehen?" (20) Die Zielperspektive A.s besteht darin, theologisch verantwortet an der Hoffnung festzuhalten, „dass am Ende der Geschichte doch noch [...] eine universale Versöhnung der Menschen untereinander und mit Gott möglich wird, die von allen Beteiligten – Tätern wie Opfern – frei gewollt und mitvollzogen wird" (21). Diese Hoffnung will er anhand einer ausgedehnten biblischen und theologiegeschichtlichen Spurensuche zum Verhältnis von Barmherzigkeit und Gerechtigkeit in Gott tiefer ausloten. Die neuzeitliche Leitidee des in seiner Freiheit unhintergehbaren Subjektes soll dann die Kriterien bereitstellen, anhand derer diese theologische Verhältnisbestimmung unter heutigen Verstehensbedingungen plausibilisiert werden kann.

In einem ersten großen Fragenkreis kommt das Verhältnis von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes im Horizont biblischer Theologie zur Sprache (49–201). Weil aufs Ganze gesehen in den Schriften des Alten wie des Neuen Testaments der Zorn Gottes nicht gleichberechtigt neben seiner Barmherzigkeit steht, Gott sich vielmehr als Liebe offenbart, und weil diese Selbstmitteilung Gottes als „norma normans non normata jeder theologischen Reflexion" fungiert, sieht sich A. berechtigt, ganz grundsätzlich „von einem Vorrang der göttlichen Barmherzigkeit gegenüber seinem Zorn und seiner vergeltenden Gerechtigkeit aus[zu]gehen" (53). Das bringt freilich keine Unterbelichtung des Aspekts der Gerechtigkeit mit sich. Die ist vielmehr im Rahmen des Bundesgedankens der „zentrale Begriff für das Heilshandeln Gottes" (75), wird aber biblisch nicht als strafende oder vergeltende, sondern als rettende, das Opfer ins Recht setzende Gerechtigkeit verstanden. Mit Blick auf das Alte Testament erweist sich folglich „Gottes Gerechtigkeit als ein Moment seiner Barmherzigkeit, und diese wiederum besteht in einer entschiedenen Parteinahme für die Opfer" (138). Das ist im Neuen Testament nicht anders, erhält aber durch die Figur des Jesus von Nazareth eine neue Zuspitzung. Denn der wird nicht als Apokalyptiker gezeichnet (wie überhaupt A. diesem

[12] Von seiner harschen inhaltlichen Kritik an bestehenden derartigen Versuchen einmal ganz abgesehen, vgl. die entsprechende Auseinandersetzung mit Tück und Striet in der Open Access-Zeitschrift theologie.geschichte: G. Taxacher, Kollektivvergebung statt Kollektivschuld? Ein Zwischenruf, in: theologie.geschichte 6 (2011), zuletzt eingesehen am 7.4.2011 – http://aps.sulb.uni-saarland.de/theologie.geschichte/inhalt/2011/151.html

[13] Ansorge, Dirk: Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes. Die Dramatik von Vergebung und Versöhnung in bibeltheologischer, theologiegeschichtlicher und philosophiegeschichtlicher Perspektive. – Freiburg i. Br.: Herder 2009. 639 S., kt € 48,00 ISBN 978–3–451–32252–5.

religionsgeschichtlichen Phänomen mit erheblicher Skepsis gegenüberzustehen scheint), sondern als der in seiner Vollmacht zur Sündenvergebung wirkmächtige Offenbarer der Barmherzigkeit Gottes. Diese Spur wird in den ntl. Texten insgesamt weiterverfolgt. Etwas aus dem Rahmen fällt einzig die Johannesapokalypse, deren „unbedingte [...] Vergeltungslogik" (167) entsprechend kritisiert wird. Als Fazit des bibeltheologischen Durchgangs kann gelten, dass hier zwar noch nicht die Problemsensibilität neuzeitlichen Freiheitsbewusstseins eingeholt ist (wie sollte es auch anders sein!), sich Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes aber sehr wohl darin erweisen, „dass Gott das Subjektsein des Menschen zur Geltung bringt und auf diese Weise neue Gemeinschaft ermöglicht" (199).

Der zweite große Themenkreis beschäftigt sich mit der Frage nach Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes in theologiegeschichtlicher Perspektive (202–401). Grundsätzlich gilt für diesen theologiegeschichtlichen Durchgang: Auch wenn die Zielperspektive der Darstellung klar ist und interpretative Tendenzen daher schnell absehbar werden, so referiert A. doch die entsprechenden Referenzautoren zuverlässig, seriös und unter reichhaltigen Quellenverweisen. Das gilt neben Irenäus, Origenes, Augustinus, Abaelard und (zum Schluss des Abschnitts) Martin Luther auch für Anselm von Canterbury, dessen Satisfaktionstheorie zwar in ihrer Verortung im Rahmen des mittelalterlichen Ordnungsdenkens (*rectitudo*) gewürdigt, aber doch als eine „Anthropologie der Freiheit" (273) gedeutet wird. Bestimmend bei Thomas von Aquin ist demgegenüber die Verortung der Thematik im Kontext der Eigenschaftslehre Gottes. Weil hier das Apathieaxiom übermächtig wirkt, kommt es zu einem Ungleichgewicht: „Während Gott im eigentlichen Sinne (*proprie*) gerecht heißen darf, ist er barmherzig nur im übertragenen Sinne (*metaphorice*) zu nennen." (306) Gerechtigkeit und Barmherzigkeit in Gott fallen auseinander. Auch Bonaventura begreift – so die Diagnose A.s – das Verhältnis von göttlicher Barmherzigkeit und Gerechtigkeit letztlich „im Sinne eines ausschließenden Gegensatzes" (352).

Ganz anders dagegen der theologiegeschichtliche Kronzeuge A.s, Duns Scotus, dessen Theologie auf eine „Vollendung der Freiheit als reine Liebe" zielt und der daher „von Gott und Mensch primär in Kategorien der Freiheit" (352) spricht. Dieses Leitmotiv bei Duns Scotus wird dann im Folgenden breit ausgeführt. Entscheidend ist dabei die scotistische Bestimmung der Gott-Mensch-Beziehung als ein Freiheitsverhältnis, in dem Gott auf die freie Erwiderung seiner Liebe durch den Menschen als seinen ‚Mitliebenden' setzt. Der entsprechende Kernsatz des Duns Scotus ist von tragender Relevanz nicht nur für A., sondern für die gesamte, durch Thomas Pröpper inspirierte freiheitsanalytische Denkform in der Gegenwartstheologie, der sich A. verpflichtet weiß: „Deus vult alios habere condiligentes" (zit. 363). Als Ertrag dieses langen zweiten Durchgangs bleibt, dass sich die neuzeitliche Prämisse einer konstitutiven Rolle der Opfer zwar „nicht bestätigen" lässt, mithin die „Frage nach den Subjekten einer möglichen universalen Versöhnung zwar noch nicht gestellt, wohl aber theologisch unabweislich geworden" ist (401).

Der dritte von A. gezogene Kreis widmet sich dem Verhältnis von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit in der Perspektive neuzeitlicher Philosophie (402–527). Neben Leibniz ist es v.a. Immanuel Kant, der hier die Betrachtung dominiert. Denn mit Kant, davon zeigt sich A. überzeugt, ist das Problemniveau neuzeitlicher Philosophie erreicht, hinter das keine Gotteslehre und auch keine Theologie der Versöhnung je zurückfallen dürfen. Im Mittelpunkt steht die These von der Unvertretbarkeit der sittlichen Person. Ausführlich wird die Kernaussage Kants zitiert, der zufolge Schuld keine transmissible Verbindlichkeit ist, die einfach an einen Dritten abgetreten werden kann (444f). Für Kant reduziert sich damit die Rolle Christi auf eine ethische Vorbildfunktion. Für A. ist klar, dass eine Hoffnung auf Versöhnung dieser Unvertretbarkeit des Subjekts nicht ausweichen darf. Auch die sich an Kant anschließende Zeugenliste bestätigt A.s hermeneutische Grundlinie und hilft ihm, weitere Aspekte zusammenzutragen: Beim Neukantianer Hermann Cohen ist das die identitätsstabilisierende Funktion von Vergebung und Versöhnung, bei Levinas dagegen die „Asymmetrie der ethischen Beziehung" (479), die in der Bitte um Verzeihung evident wird. Bei Derrida rückt die absolute Ungeschuldetheit des Verzeihens in den Mittelpunkt (502), bei Ricoeur dagegen der Begriff eines das Vergangene nicht verdrängenden und dennoch einen Neuanfang ermöglichenden „bewahrenden Vergessens" (520).

Die systematische Zusammenschau im Schlusskap. des Werkes widmet sich nun eben der Frage, wie eine eschatologische Versöhnung denkbar sein kann, die diese – theologisch legitimen – neuzeitlichen Vorgaben ernst nimmt. Der Unvertretbarkeit des sittlichen Subjekts ist nur gerecht zu werden, wenn „die Opfer [...] als unhintergehbare Instanzen im Versöhnungsgeschehen zur Geltung gebracht werden" (530). Damit ist Stellvertretung als Substitution ebenso undenkbar geworden wie der traditionelle Begriff eines Gerichts als einseitiges Handeln Gottes an den rein rezeptiv verharrenden Tätern, das zudem an den Opfern vorbei erfolgt. Vielmehr rückt der Gedanke eines Gerichts als dramatisches eschatologisches Interaktionsgeschehen in den Mittelpunkt. A. bringt dabei einen ebenso „gehaltvolle[n] Begriff von Freiheit" ins Spiel, der jenseits der Indifferenz der Wahl situiert und mit Hilfe des augustinischen „non posse peccare" (570) näher bestimmt wird, wie er eine „gehaltvolle Bestimmung des Begriffs der Versöhnung" (571) mit Gott und untereinander denken will. Hier setzt er theologisch ganz auf die persuasive Liebesmacht Gottes, die „die Freiheit des Menschen dazu bewegt, sich selbst dazu zu bestimmen, sich von der begegnenden Freiheit her bestimmen zu lassen: von der Freiheit Gottes zuerst, aber auch von der Freiheit der Mitmenschen" (570). Mit Blick auf das Jüngste Gericht bedeutet das: Es darf darauf gehofft werden, dass die Täter sich von ihrer Vergangenheit distanzieren und die Opfer um Verzeihung bitten werden. Und es darf „darauf gehofft werden, dass Gottes Liebe den Opfern die Möglichkeit einräumt, [...] Verzeihung zu gewähren und Vergebung zu ermöglichen" (573).

Es ist nicht ohne bittere Ironie, dass dieser Ansatz – der ja seit Ende der 1990er Jahre u.a. von Striet, Tück und O. Fuchs vertreten wird und dem ich mich auch verpflichtet weiß – zwar einerseits versucht, Würde und Recht der Opfer im Gerichtsgeschehen unverkürzt zur Geltung zu bringen, andererseits aber gerade dafür hart in der Kritik steht, dass hier angeblich den Opfern alle Last der Versöhnung aufgezwungen werde und sie um einer fragwürdigen eschatologischen Harmonie willen zum Verzeihen verpflichtet würden. Eben diesem Vorwurf nun stellt sich A. in einem abschließenden Abschnitt, betitelt als „Problemüberhänge" (574–579). Hier macht er deutlich, dass die Möglichkeit nicht auszuschließen ist, dass sich Menschen diesem Versöhnungsgeschehen entziehen. Gerade jedoch das unermessliche Leid der Opfer „fordert allzu sehr menschlichen Respekt heraus, als dass aus philosophischen oder theologischen Gründen darauf bestanden werden müsste, dass es allein die Vergebung ist, die Zukunft eröffnet, nicht aber deren Verweigerung" (576). A. zitiert Hermann Häring, demzufolge der Anschein, man stehe auf Seiten der Opfer und erwarte deren Vergebung, die schlimmste Ideologie ist, die man den Opfern antun kann, und folgert seinerseits daraus: Die „Achtung vor dem Leiden der Opfer [ist] zu wahren. Dieses Leiden scheint es zu verbieten, den Opfern die moralische Verpflichtung aufzuerlegen, ihren Peinigern zu verzeihen. Deshalb kann die Versöhnung der Menschen untereinander und mit Gott nicht als sittliches Gebot verstanden werden. Als freies Geschehen kann sie zwar erhofft und erbeten, darf aber nicht gefordert werden." (578)

So ehrlich wie ernsthaft diese Sätze auch sind, im gesamten argumentativen Duktus der Arbeit sind sie inkonsistent. Denn A. grundiert – ganz in Übereinstimmung mit seinem Lehrer Thomas Pröpper – die philosophischen Prämissen seiner These mit der Freiheitsanalytik von Hermann Krings (549–556). Krings allerdings beansprucht nicht nur, dass der erfüllende Gehalt für das ursprüngliche Sich-Öffnen von Freiheit einzig wiederum Freiheit sein kann, sondern fordert (so das sachlich zutreffende wie zustimmende Referat A.s), „die Anerkennung fremder Freiheit [...] nicht mehr deskriptiv, sondern normativ zu fassen" (551). Das individuelle Freiheitssubjekt *soll* andere Freiheit unbedingt anerkennen. Damit gilt nicht nur positiv im Sinne Krings': „Die Anerkennung anderer Freiheit ist um der Selbstvermittlung des Subjekts willen unbedingt gefordert." (552) Sondern es folgt eben auch negativ, dass die Verweigerung solcher Anerkennung „als Selbstverfehlung von Freiheit" (553), ja als Schuld aufzufassen ist. Denn von Schuld kann dort gesprochen werden, wo eine subjektive Freiheit „der ihr begegnenden Freiheit die Anerkennung verweigert" (ebd.). Deshalb darf die Anerkennung von Freiheit nicht auf reziproke Anerkennungsverhältnisse beschränkt bleiben: „Vielmehr ist sie auch dort gefordert, wo die Affirmation der anderen Freiheit nur einseitig erfolgt." (553) Soweit A.s relecture von Krings.

Übertragen auf das Freiheitsverhältnis von Opfer und Täter im eschatologischen Gericht kann das aber nur bedeuten, dass (aus dieser Warte heraus!) eine Vergebung durch das Opfer selbst dann gefordert ist, wenn der Täter sich verschließt. Soweit geht A. im Übertrag kringsscher Philosophie auf die Täter-Opfer-Problematik nicht. Aber er deutet an, dass die Opfer ihren Peinigern verzeihen sollen: „Das *Sollen* aber ergibt sich aus der Analytik der Freiheit: Wenn Freiheit sein *soll*, dann ist Verzeihen dann gefordert, wenn es den Selbstvollzug anderer

Freiheit – und der eigenen Freiheit – befördert. Das dürfte aber ausnahmslos zu unterstellen sein." (577, FN 90, Hervorhebung im Original) Und zwischen das erwähnte Zitat von Häring und die eigene Absage an eine Pflicht zur Vergebung schiebt sich der inhaltsreiche Satz: „Zwar ist daran festzuhalten, dass Vergebung und Versöhnung Gestalten der Begegnung von Freiheiten sind, die ihnen angesichts menschlicher Schuld zuhöchst angemessen sind, weil nur so eine Neubestimmung von Freiheit möglich ist." (578) Zugleich aber, so folgt dann unmittelbar, „ist die Achtung vor dem Leid der Opfer zu wahren".[14]

Mir scheint, dass diese argumentative Inkonsistenz so lange unvermeidlich ist, wie der von Krings vorgenommene Überschritt von einer deskriptiven Bestimmung des transzendentalen Begriffs endlicher Freiheit als unbedingtes Sich-Öffnen hin zur normativen Setzung eines eben nicht nur unbedingten, sondern auch unspezifizierten Anerkennungsgebotes anderer Freiheit – und zwar unter gänzlicher Absehung der material-symbolischen Realisierungsform dieser begegnenden Freiheit in Zeit und Geschichte – unkritisch mitvollzogen wird. Denn dieser Schritt zu Ende gedacht macht eigentlich trotz aller anderslautender Beteuerungen eine Vergebungspflicht für die Opfer unausweichlich. Das ist nicht als Desavouierung einer Hoffnung auf eschatologische Versöhnung zu verstehen. Ich halte eine solche in der Tat und nach wie vor um Gottes wie der Menschen willen für denknotwendig, und es ist zweifellos die Stärke von A.s Arbeit, dieses Hoffnungsdenken auch im Gottesbegriff selbst verankert sowie philosophiegeschichtlich plausibilisiert zu haben. Es steht aber zu bezweifeln, dass die kringssche Philosophie hier das letzte systematisch-philosophische Wort zur Sache hat.

IV. Arbeitsfelder und Perspektiven

Die vorangehenden Titel wurden ausgewählt, weil sich an ihnen exemplarisch einige aktuelle Arbeitsfelder und Perspektiven eschatologischer Theoriebildung verdeutlichen lassen. Zunächst scheint mir bemerkenswert, dass ganz augenscheinlich der Trend, Eschatologie als formale Dimension der Theologie zu verstehen, durch eine erneute Hinwendung zu materialen eschatologischen Einzelfragen zwar nicht abgelöst, aber ergänzt wird. Beides ist unaufgebbar: Die Rede von Gott als dem Eschatos ist Ferment jeder Gottesrede, und doch ist die sog. futurische Eschatologie nicht nur um eines unverkürzten Gottesbegriffs willen unaufgebbar, sondern auch aufgrund der Rechenschaftspflicht des Glaubens, der auf die existentielle Frage des Menschen nach dem, was nach dem Tod ist, zu antworten hat und dem dafür aus Schrift und Tradition ein Reichtum an Bildern und Begriffen zur Verfügung steht, die brachliegen zu lassen ein großer Verlust wäre.

Freilich war die bisherige Wortkargheit und Bilderarmut der Eschatologie nicht zuletzt der Sensibilität gegenüber historisch-kritischen Fragen der Hermeneutik eschatologischer Aussagen und der damit verbundenen Sorge vor einem Rückfall in überkommene mythologische Vorstellungen geschuldet. Dass all das noch lange nicht erschöpfend beantwortet ist, zeigen auch die besprochenen Arbeiten. Neben die Verhältnisbestimmung von sprachlichem Ausdruck und kommuniziertem Sachgehalt eschatologischer Aussagen treten außerdem die Frage nach einer angemessenen Metaphorologie der traditionellen Bildwelten sowie die Frage nach dem performativen Charakter biblischer Gottesrede. All das harrt noch einer abschließenden Bearbeitung, deren Hauptaufgabe darin bestehen wird, das Vertrauen in die tröstende Kraft der Bilder mit dem (ideologie-)kritischen Anspruch wissenschaftlicher Theoriebildung zu vermitteln. Das Bild vom wartenden Christus als eschatologisches Vollendungssymbol ist dafür ein gutes Beispiel.

Damit hängt der Umgang mit den Bildwelten der Apokalyptik eng zusammen – sozusagen ein Dauerbrenner, der der eschatologischen Reflexion auf absehbare Zeit hin erhalten bleiben wird. Die ganz konträren theologischen Positionen hierzu zeugen allerdings nicht nur von der religionsgeschichtlichen Komplexität, sondern auch von der theologischen und lebensweltlichen Relevanz des Themas. Klar ist, dass Karl Rahners Verdikt gegenüber Apokalyptik als wahrsagerischer Zukunftseinsage nicht nur historisch, sondern auch hermeneutisch nicht das letzte Wort zur Sache sein kann. Dabei hängt der Umgang mit Apokalyptik entscheidend von der dabei angelegten Weite oder Enge des Begriffs ab: Je weiter er gefasst wird, desto leichter fällt eine affirmative Rezeption der religionsgeschichtlichen Traditionsgestalt. Wer Apokalyptik als eine opfer- und leidsensible Denkform auffasst, die Gottes Gerechtigkeit angesichts kontrafaktisch scheinender Wirklichkeit denkerisch zu verantworten sucht, der wird das Phänomen anders werten als derjenige, der die drastischen Gerichtsdualismen der unterschiedlichen frühjüdischen und urchristlichen Apokalypsen vor Augen hat. Wenn freilich die Beobachtung zutrifft, dass Dogmatik und Fundamentaltheologie auch deshalb immer näher zusammenrücken, weil der Glaube nur dann rational verantwortbar ist, wenn er nicht unter Absehung von den Zeichen der Zeit sowie der Lebenswirklichkeit und Wirklichkeitswahrnehmung der Adressaten ausformuliert wird, dann müsste es doch zumindest zu denken geben, dass sich auch ein volles Jahrzehnt nach der Millenniumswende apokalyptisches Denken ungebrochener gesellschaftlicher Virulenz erfreut; man muss dazu gar nicht die medialen Reaktionen auf Fukushima bemühen, ein Blick auf den (Jugend-)Buchmarkt oder in die Fernsehzeitschrift reicht völlig aus.

Davon sind auch die Diskussionen um Gericht und Versöhnung im Feld der geschichtlichen Eschatologie mit betroffen. Ich bin überzeugt, dass die Debatte um die Hoffnung auf eschatologische Versöhnung von Opfern und Tätern – wenn denn endlich die Polemiken einer wechselseitigen Anerkennung der jeweiligen theologischen Leitinteressen gewichen sind – auch weiterhin ein bleibendes eschatologisches Arbeitsfeld darstellt. Denn diese Denkfigur ist ja nicht allein deshalb so umstritten, weil es dabei um den Gehalt christlicher Hoffnung angesichts der Unvertretbarkeit des freien Subjektes geht. Vielmehr geht es auch um die Art und Weise, wie konkrete geschichtliche Tatsachen (Auschwitz) Eingang in theologische Reflexion finden und ob (davon abgeleitet dann) diese sich über die Mehrdimensionalität ihrer Theoriebildung Rechenschaft gibt, die ja – das wird gerade hier augenfällig – niemals im Stande der akademischen Unschuld verbleiben kann. Konkret: Wie verhält sich die eschatologische Theoriebildung zu ihren historischen Kontexten, wie reflektiert sie ihre eigenen politischen und gesellschaftlichen Bedingtheiten und Missbrauchsanfälligkeiten? Aber auch und mit gleichem Recht: Wie lässt sich angesichts und eingedenk historischer und lebensweltlicher Kontextsituiertheit die universale Weite christlicher Hoffnung unverkürzt zur Geltung bringen? Dass das natürlich die jeweils zugrunde gelegte theologische Denkform zuvörderst tangiert, braucht nicht weiter erläutert zu werden. Denn der Streit um die Hoffnung auf eschatologische Versöhnung ist auch ein Streit um theologische Denkformen.

Anders die personaleschatologische Debatte: Hier sind die Versuche, unterschiedliche Methoden und Denkformen miteinander ins Gespräch zu bringen, in vollem Gange. Mit Spannung darf erwartet werden, was die Beschäftigung mit analytischer Philosophie speziell angelsächsischer Provenienz für das personaleschatologische Kernproblem prä- und postmortaler personaler Identität austragen wird. Dass dieses Arbeitsfeld auch weiterhin aufgegriffen wird, zeigt ein entsprechendes Forschungscluster der Univ. Innsbruck. Dabei wird man der klassischen hermeneutisch-kontinentalen Tradition keine Absage erteilen müssen. Aber die kleinschrittige, formallogisch ausgerichtete und sich an Fallbeispielen selbst erprobende Vorgehensweise der analytischen Philosophie kann helfen, sprachliche Glättungen zu vermeiden und die Tiefenschärfe der personalen Identitäts- und Auferstehungsproblematik auszuloten. Davon ganz unbenommen ist die Frage, ob – und wenn ja, inwieweit – ästhetisch aufgeladene Begriffe wie der Gestaltbegriff helfen können, solche genuin eschato-*logischen* Problemkreise erfolgreich zu bearbeiten. Auch das stellt gewiss ein bleibendes Arbeitsfeld eschatologischen Nachdenkens dar.

Dass gerade Christof Gestrichs Überlegungen zum Seelenbegriff weitreichende ökumenische Konvergenzen in der neuesten eschatologischen Forschung erkennen lassen, ist ein besonders erfreuliches Fazit dieses Literaturüberblicks. Dass andererseits damit die Fragen nach dem Seelenbegriff bzw. der leiblichen Auferstehungsgestalt noch nicht erschöpfend behandelt sind, versteht sich von selbst. Ganz grundsätzlich gilt: Die eschatologischen Debattenstränge verlaufen nicht entlang der Konfessionsgrenzen. Und doch lässt sich wech-

[14] A. steckt hier in exakt dem gleichen Dilemma, in dem sich der junge Magnus Striet 1998 wiederfindet, der ebenfalls die Täter-Opfer-Problematik mit Hilfe kringsscher bzw. pröpperscher Freiheitsanalytik beleuchtet: Es ist gezeigt, „dass in ethischer Hinsicht Vergebung die größere Möglichkeit der Freiheit darstellt. Jemanden in seiner Schuld zu fixieren, muss auf der Linie dieser Reflexion seinerseits als Schuld in dem Sinn qualifiziert werden, dass sich Freiheit selbst verfehlt. […] Wenn Vergebung nur frei gewährt werden kann, dann muss natürlich selbstverständlich hinzugesagt werden, dass das Opfer niemals unter einen Vergebungszwang gesetzt werden kann und darf. […] Und das Opfer anders denn in der Weise der Bitte um Verzeihung zu bitten, müsste seinerseits als Schuld qualifiziert werden." M. Striet, Versuch über die Auflehnung. Philosophisch-theologische Überlegungen zur Theodizeefrage, in: H. Wagner (Hg.), Mit Gott streiten. Neue Zugänge zum Theodizee-Problem (QD 169), Freiburg 1998, 48–89, hier 69.

selweise viel voneinander lernen: Katholische Eschatologie hat vielleicht das protestantische *sola gratia* immer noch nicht ernsthaft genug zur Kenntnis genommen (hier harrt die Eschatologie Christine Janowskis immer noch der Würdigung), ebenso wie das radikal Diskontinuierliche des Todes, das die Ganztod-Hypothese stark gemacht hat, auch weiterhin nicht aufgegeben werden darf.

Ein letztes Arbeitsfeld, das bisher noch gar nicht zur Sprache kam, liegt im Bereich der kosmischen Eschatologie. Hier gilt es, die immer noch virulente anthropozentrische Engführung der Eschatologie zu überwinden und die eigene, auch eschatologische Dignität der nichtmenschlichen Schöpfung neu zu bedenken. Der Bochumer evangelische Systematiker Günter Thomas hat im Jahr 2009 hierzu seine Habil. vorgelegt, die aus Platzgründen nicht in diesen Literaturbericht einfließen konnte. Eine Besprechung in dieser Zeitschrift wird in Kürze erfolgen, ebenso die einiger anderer Werke zur Eschatologie, die in diese Sammelrezension keinen Eingang gefunden haben.

Exegese / Bibelwissenschaft

Knorre, Peter von: **Vergeblicher Gottesdienst**. Die kultpolemischen Texte im Alten Testament. – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 2010. 323 S. (Stuttgarter Biblische Beiträge, 65), kt € 49,00 ISBN: 978–3–460–00651–5

„Ich hasse, ich verabscheue eure Feste, ich kann eure Festversammlungen nicht mehr riechen. Denn wenn ihr mir Ganzopfer und eure Gaben darbringt, gefallen sie mir nicht", lautet eines der Urteile von Israels Gott über den Kult Israels (Am 5,21f). Das Thema Kultkritik oder Kultpolemik, das in den prophetischen Texten wiederholt auftaucht, gehört zu den oft verhandelten und kontrovers erörterten Themen der atl. Wissenschaft. Worauf sich diese Kultkritik letztlich bezieht und was ihr Ziel ist, ist umstritten. Zielt sie auf eine kultlose, geistige, ethische Religion, als deren aufgeklärte Vertreter die Propheten erscheinen? Oder wird der Opferkult nur deshalb verworfen, weil die ihn Begehenden Sünder sind und damit die von Gott geforderten Voraussetzungen für den ihm angenehmen Kult nicht erfüllen?

Die vorliegende, von Cornelis Houtman betreute und von der Protestantse Theol. Univ. Kampen (Niederlande) angenommene Diss. geht in der Interpretation eigene, wenn auch nicht völlig neue Wege.

Der Vf. bietet zuerst eine Übersicht über die Interpretationen, welche die Kultkritik von den Kirchenvätern bis zur neueren Exegese erfahren hat, um dann fünf klassische Prophetentexte vorzustellen (Jes 1,10–17; Jer 7,21–28; Hos 6,4–6; Am 5,21–27; Mi 6,6–8). Abgeschlossen wird die Untersuchung durch einen knappen Ausblick auf kultkritische Passagen in den Psalmen und in der Weisheitsliteratur (Ps 40,7; 50,8–15; 51,18–19; Spr 15,8; Koh 4,17 u.a.) sowie eine Auswertung und Interpretation des exegetischen Befundes. Der Autor sucht nach einem übergreifenden Interpretationsrahmen für die von ihm vorgestellten Einzeltexte. Er findet diesen Rahmen in der Bundestheologie: Es bestehe ein Bund zwischen Israel und seinem Gott; dieser Bund verpflichte Israel zur Treue gegenüber seinem Gott; diese Treue sei jedoch verletzt worden. Israel sei bundesbrüchig geworden, daher nütze sein Kult nichts.

Peter von Knorres Arbeit verfolgt ein bibeltheologisches Ziel. Auch wenn das Stichwort „kanonische Lektüre" nicht fällt, ist seine Studie diesem Ansatz verpflichtet. Er selbst erwähnt – fast beiläufig – „dass diachrone Fragestellungen bewusst nicht oder nur am Rande verarbeitet wurden, um in dieser Arbeit die Botschaft der Texte aus dem kanonischen Zusammenhang heraus zu erarbeiten" (222f). Grundlegend für die kanonische Lektüre ist die Annahme einer wie auch immer näher zu beschreibenden einheitlichen biblischen Gedankenwelt. Vor dem Hintergrund dieser Annahme hat K. eine plausible Interpretation der prophetischen Kultpolemik vorgelegt.

Fraglich ist allerdings, ob die kanonische Lektüre dem Befund der Quellen wirklich gerecht werden kann. Die Alternative zur kanonischen ist die religionsgeschichtliche Lektüre. Diese unterstellt nicht die Einheit, sondern die Vielfalt der Stimmen, die uns in den prophetischen Büchern begegnen. Nur die Kultpolemik von Hosea und Jeremia lässt sich mit Hilfe des Bundesbegriffs erfassen, denn aus der Reihe der von unserem Autor berücksichtigten Propheten gehen nur sie von einer Art geregelter Bundesbeziehung zwischen Jahwe und dem von ihm erwählten Volk Israel aus. Innerhalb der Bundesbeziehung kommt dem Kult eine besondere Bedeutung zu, doch der faktisch praktizierte Kult entspricht in keiner Weise den Regeln des Bundes und wird daher insgesamt verworfen. Die Kultpolemik bei Amos, Jesaja und Micha hat einen anderen Hintergrund. Ihr liegt nicht die Bundesordnung, sondern die Schöpfungsordnung zugrunde. Innerhalb der Schöpfungsordnung gilt ein Kult, der nicht von Ethos getragen wird oder der sich sogar in den Dienst der Ausbeutung stellt, als schweres Vergehen; vor diesem Hintergrund ist neben der Kultpolemik bei Amos, Jesaja und Micha auch die sapientiale Kultkritik zu verstehen (Spr 15,8; 21,3.27). In kanonischer Perspektive mögen Bundes- und Schöpfungstheologie als die beiden Ansätze der Jahwereligion miteinander verschmelzen, doch wird der religionshistorisch arbeitende Exeget stets bestrebt sein, das historische Relief der biblischen Quellen zu erkennen.

Paderborn Bernhard Lang

Decorzant, Alain: **Vom Gericht zum Erbarmen**. Text und Theologie von Micha 6–7. – Würzburg: Echter 2010. 263 S. (Forschung zur Bibel, 123), brosch. € 30,00 ISBN: 978–3–429–03319–4

Die von Georg Fischer SJ betreute und in Innsbruck angenommene Diss. des Genfer Jesuiten Alain Decorzant bietet in ihrem Hauptteil eine detaillierte, Vers für Vers vorangehende Kommentierung der beiden letzten Kap. des Michabuches. Sie umfasst zwei Drittel des Buches. Dabei ist der Kommentar stark statistisch orientiert, zählt also jeweils eine Fülle von mit der Konkordanz erhobenen Parallelen auf, ohne diese immer in ihrer Bedeutung für den auszulegenden Text angemessen zu gewichten.

D. sieht in Mi 6–7 den dritten Hauptteil des Buches, was in der Forschung unumstritten ist. Er untergliedert ihn in die Einheiten 6,1–8/6,9–16/7,1–7/7,8–13 und 7,14–20. Auch diese Einteilung ist wenig kontrovers; allenfalls die letzten beiden Einheiten werden von den meisten zusammengenommen (also 7,8–20), aber da D. ohnehin den inneren Zusammenhang aller von ihm behandelten Texte betont, spielt das keine wichtige Rolle. Was folgt, ist wie gesagt ein versweise vorgehender Kommentar zum Text, der zuvor schon in Übersetzung mit ausführlicher textkritischer Diskussion dargeboten worden ist.

Wer künftig an Mi 6–7 arbeitet, wird diesen Kommentar hinzuziehen müssen. Er berücksichtigt die neueste Literatur, diskutiert eine Vielzahl von Fragestellungen und macht v.a. immer wieder auf zahlreiche intertextuelle Beziehungen sowohl innerhalb der Michaschrift als auch zu nahezu allen übrigen Teilen der Hebräischen Bibel aufmerksam. Auch arbeitet er schön den inneren Zusammenhang der einzelnen Einheiten von Mi 6–7 heraus.

Was die Lektüre dieses Kernstücks der Arbeit mühsam macht, ist die fehlende Fragestellung. D.s Einführung umfasst zehn Zeilen. Ihnen ist allenfalls zu entnehmen, dass D. Fragen „zur Kommunikationsstruktur und zur Rolle des Propheten sowie zu den Bezügen innerhalb des Zwölfprophetenbuches" hat (11). Dass diese Fragen die Auslegung leiteten, kann man nicht sagen, auch wenn sie immer wieder aufgegriffen werden. Andere Fragen werden nicht thematisiert, erschweren aber die Lektüre.

Hierzu gehört insbes. die Frage der Datierung des Textes. Natürlich wird man D.s Ansatz nicht bestreiten müssen, „diese beiden Kapitel [...] mit Bezug auf die uns überlieferte Fassung (der kanonischen Endgestalt des Textes) zu betrachten" (11). Auch wird er auf wenig Widerspruch in der neueren Forschung stoßen, wenn er „eine (spät)nachexilische Endredaktion" vermutet, die für den Text verantwortlich ist (240). Allerdings wirft der Terminus „Endredaktion" die Frage auf, was diese Redaktion übernommen und was sie selbst an redaktioneller Tätigkeit geleistet hat; eine Frage, die von D. nicht behandelt wird. Und immer wieder bekommt man den Eindruck, D. nehme doch den Propheten Micha des 8. Jh.s als Autor der Texte an. Wie verwirrend das sein kann, möge ein Abschnitt über „eine Verwandtschaft mit zahlreichen Jesaja-Stellen [...], besonders aus dem letzten Teil des Buches (c56–66)", illustrieren. Passt der Verweis auf Tritojesaja noch gut mit der These einer (spät)nachexilischen Endredaktion zusammen, so spricht die unmittelbare Fortsetzung von den historischen Propheten „Jesaja (in der Nähe des religiösen und politischen Zentrums Israels) und Micha (wahrscheinlich in der Schefela)" und fordert weitere Untersuchungen zu „den Verbindungen zwischen beiden Zeitgenossen und ihren jeweiligen Akzenten" (230). Ob es D. um die „beiden Zeitgenossen" oder um die unter ihrem Namen stehenden Bücher geht, wird nie so recht geklärt.

Auch der wichtige Abschnitt über „Verbindungen mit dem Zwölfprophetenbuch" (216–228) zeigt zwar viele intertextuelle Beziehungen auf, bleibt aber in deren Auswertung hinter dem aktuellen Diskussionsstand zurück. Die Frage, ob solche Bezüge bloß durch die Aneinanderreihung der einzelnen Bücher des Dodekapropheton entstanden sind oder auf bewusste redaktionelle Arbeit zurückgehen – und wo diese dann zu finden ist –, wird nicht gestellt. Auch Fragen der relativen Datierung der Schriften des Zwölfprophetenbuches bleiben ausgeblendet. Stattdessen erhält man die eher naive Auskunft, dass „Mi 6f als Abschluss des 1. Teils der Zwölf Bücher intensive Bezüge mit den fünf ersten Schriften des Korpus zu haben" scheint (241), während für „weitere Schriften aus den Zwölf Propheten" – nämlich die auf Micha in der Abfolge folgenden – „Mi 6f auch als Quelle für manche Aussagen" dient (227). So gewinnt man den Eindruck, die Bücher der Zwölf seien der Reihe nach verfasst worden; was vor Micha steht, wird in diesem aufgenommen, was nach ihm folgt, bezieht sich auf ihn zurück.

Wie der Untertitel des Buches zeigt, sieht D. in Mi 6–7 eine Dynamik „Vom Gericht zum Erbarmen", womit er bewusst auf „die umgekehrte Dynamik" in Am 7–9 anspielt, die Peter Riede zu dem Buchtitel „Vom Erbarmen zum Gericht" inspiriert hat (5). Schön zeichnet D. in diese Dynamik die Rolle des Propheten ein. In Kap. 6 „tritt er auf der Seite Jhwhs auf", in 7,1–7 zeigt er sich zwar „als leidender Mensch solidarisch" mit seinen Landsleuten, distanziert sich zugleich aber „mit aller Deutlichkeit von ihren Taten", um schließlich in 7,8–20 „in Solidarisierung mit Israel" „mit voller Kraft für das Volk" aufzutreten (211). „Somit wird deutlich, dass der Prophet in Mi 6f die Drehscheibe zwischen Jhwh und dem Volk ist, und dass die göttlichen und prophetischen Einsätze die Wiederherstellung der Beziehung ‚Jhwh-Israel' als Ziel haben." (210)

Ein entschlosseneres Herausarbeiten solcher umfassenden Linien auch im Kommentarteil des Buches hätte diesem gut getan. So verbleibt die Arbeit in der Zwischenzone zwischen einem versweisen Kommentar und einer thematisch ausgerichteten Monographie, wobei der Kommentarteil nicht nur wegen seines Umfangs den größeren Gewinn verspricht.

Marburg Rainer Kessler

Weber, Beat: **Werkbuch Psalmen III**. Theologie und Spiritualität des Psalters und seiner Psalmen. – Stuttgart: Kohlhammer 2010. 369 S., geb. € 28,90 ISBN: 978–3–17–018676–7

Mit dem dritten Bd. seiner Reihe „Werkbuch Psalmen" legt Beat Weber nach der diachron textanalytisch orientierten Kommentierung der Einzelpsalmen in den Werkbüchern I[1] und II[2] einen Bd. zur „Theologie und Spiritualität des Psalters und seiner Psalmen" vor. Erstmals entstand damit eine Monographie, die Theologie und Spiritualität nicht nur der Psalmen, sondern auch des Gesamtpsalters zu erfassen versucht.

Einführend legt W. Anliegen und Hermeneutik seiner Monographie dar (Kap. 1) und geht dann auf die Psalmen 1–3 als eine „Tripelouvertüre" zum Gesamtpsalter ein (Kap. 2). Auf der Grundlage dieser These wendet er sich in umgekehrter Reihenfolge Ausführungen im Anschluss an Psalm 3, dann Psalm 2 und danach Psalm 1 (Kap. 3–5) zu. Nachfolgend fokussiert W. kurz Überlegungen zum Psalterausgang (Kap. 6) und kommt daraufhin zu seinem Hauptkap., in dem er seine Ausführungen auszuwerten versucht (Kap. 7). Ein ausführliches, mehrgliedriges Literaturverzeichnis sowie verschiedene Register sind den inhaltlichen Ausführungen des Vf.s angefügt.

Eine hohe Transparenz des vorliegenden Entwurfs erreicht der Vf. durch die instruktive Darlegung seines Anliegens und seiner Hermeneutik (Kap. 1). Als sein Anliegen beschreibt er, sowohl Theologie als auch Spiritualität des Psalters und seiner Psalmen herauszuarbeiten. „Mit ‚Theologie' ist ein reflektierendes wie strukturierendes Moment gegeben; mit ‚Spiritualität' […] ist angezeigt, dass das Bibelbuch und seine Inhalte auf die Begegnung mit Gott, die Ausrichtung auf sein Wort und gelingendes Leben aus sind." (22) Seine Hermeneutik klingt in der Formulierung „des Psalters und seiner Psalmen" an: W. spricht von einer „Vorordnung der Ganzheit (Psalter) vor den Teilen (Psalmen)" (22). „Der Endpunkt der Buchkomposition ist nämlich der Anfangspunkt theologischen Verstehens." (23)

Grundlegend für seinen Ansatz ist, Theologie und Spiritualität aus den ersten drei Psalmen – als „Tripelouvertüre" – heraus zu entwickeln (Kap. 2).[3] Nach der These des Vf.s wird der „Hörende/Lesende des Psalters von Ps 1 über Ps 2 zu Ps 3 jedes Mal in eine neue Textwelt eingeführt" (51); hierdurch „werden drei große, den Psalter bestimmende Themen angeschlagen, die sich unter die Stichworte ‚Wegweisung' [„Weisheit" – J. B.] (Ps 1), ‚der Himmelskönig und sein Messias' [„Prophetie" – J. B.] (Ps 2) und ‚Beten und Singen mit David' [„Liturgie" – J. B.] (Ps 3) bringen lassen" (51). Damit greift W. über den üblichen Ansatz hinaus, Ps 1–2 als Eingangsportal zum Psalter zu sehen, und spaltet Ps 3 von der bestehenden Gruppe des 1. Davidpsalters Ps 3–41 ab.

Seine Ausführungen zur Kategorie „Beten und Singen mit David (‚Liturgie')" im Anschluss an Ps 3 (Kap. 3) nehmen den quantitativ größten Raum ein; sie vermögen „Vielheit und Unterschiedlichkeit" (55) der Psalmen zu verdeutlichen: W. betreibt eine ausführliche Gattungskritik und geht dann auf „Zeiten – Räume – Wegstationen", „Personen – Stimmen – Konstellationen" sowie „Motive – Themen – Traditionen" ein. Dieser Abschnitt stellt durchaus eine lohnende Einführung in die Beschäftigung mit den Psalmen dar, liefert aber nur bedingt einen Ertrag zur Erarbeitung von Theologie und Spiritualität: Überschriften und einzelne Gruppenzuweisungen werden konsequent ignoriert; ebenso Gebetsformen wie etwa die Gott beschreibenden Hymnen. Nur einige Beispiele dafür, was gerade die Ausführungen auf der Basis von Ps 3 zeigen: Der Versuch W.s ist letztlich nicht im Stande, „Theologie und Spiritualität des Psalters und seiner Psalmen" vom Text her zu erfassen, weil die Leseanweisung W.s über die Tripelouvertüre Ps 1–3 nicht am weiteren Leseablauf des Psalters verifiziert zu werden vermag.

Ausgehend von Ps 2 wendet sich W. der Thematik der „Königsherrschaft Gottes und seines Gesalbten (‚Prophetie')" zu (Kap. 4). Er umreißt dabei zunächst Konzepte von Königsherrschaft im Psalter und stellt in einer Tabelle David- und JHWH-Königtum nennende Psalmen zusammen. Davon ausgehend untersucht er zuerst das irdische, dann dessen Entwicklung zum messianischen und schließlich das göttliche Königtum. W. stellt somit Ausprägungen des Königtums zwar zusammen, leider aber nur in einem Nebeneinander. Es finden sich weder eine notwendige Entfaltung und Auswertung des sich durchziehenden Themas noch eine Untersuchung der Wandlungen des Verhältnisses jener Ausprägungen zueinander oder eine Auseinandersetzung mit der Frage nach Macht und Ohnmacht des irdischen gegenüber dem göttlichen König mit Bezug auf den Gesamtpsalter.

Analog wendet sich W. auch der „Wegweisung (‚Weisheit')" zu: ausgehend von Ps 1 (Kap. 5), wobei er zunächst den Weisheitsbegriff definiert und dann, wiederum mit einer Tabelle operierend, weisheitlich geprägte Psalmen nennt und einige weisheitliche Akzente in Psalmen herausarbeitet. Leider geht für eine explizite Ausarbeitung jegliche Trennschärfe verloren, da W. den Weisheitsbegriff ins Unbestimmte ausweitet (178–181), indem er ihn als „bestimmende[n] Faktor", der sich „in einzelnen Psalmen allerdings graduell unterschiedlich niederschlägt und mit anderen Vorstellungen vermischt ist" (180), definiert. Im Folgenden wendet er sich von den Psalmen dem Psalter zu, wobei er Weisheit als strukturgliederndes Thema und ihre Relevanz im und für den Psalter herausstellt.

Seinem Schlusskap. stellt W. ein kurzes Kap. (Kap. 6) mit Ausführungen zum Psalterausgang voran, ohne dabei einen Bezug zu seiner Tripelouvertüre herauszuarbeiten.

W.s abschließendes Kap. (Kap. 7) möchte „Bündelungen, Vertiefungen und Kontextuierungen" (27) bieten. Der Vf. spannt einen „Bogen von den Anfängen der biblischen Psalmodie Israels bis hin zum Leben mit und aus den Psalmen in der Gegenwart" (213), in welchem sich eine Anthologie verschiedener teils bereits genannter, teils neuer Aspekte findet.

Legt der Vf. auf diese Weise tatsächlich eine „Theologie und Spiritualität des Psalters und seiner Psalmen" vor? Es gelingt ihm – und hier liegt eine zu würdigende Stärke dieser Monographie – seinem formulierten Anspruch gerecht zu werden, „Einsichten der gegenwärtigen Psalmenforschung (primär) für den Dienst der Kirche fruchtbar zu machen" (22). Hierzu bietet das vorliegende Opus, nach W.s Kommentierung der Einzelpsalmen in seinen Werkbüchern I und II, auch aufgrund vieler ausgewählter Beispielpsalmen eine gut verständliche und eine Vielzahl wichtiger Aspekte der Psalmenforschung zur Sprache bringende Grundlage. Für eine Psaltertheologie gewinnbringende Themenlinien wie das Verhältnis von göttlichem und irdischem Königtum, Weisheit, der Übergang von Klage zum Lob, Zion bzw. der Jerusalemer Tempel sowie Armenfrömmigkeit und Geschichtsbezug des Psalters werden angesprochen und teilweise ausgeführt, leider aber nicht für eine Psaltertheologie fruchtbar gemacht. W. hat eine für die Pastoral gelungene und spannende Einführung in die Lektüre des Psalters vorgelegt, welche gleichsam für den wissenschaftlichen Kontext anregende Schneisen schlägt. Eine „Theologie und Spiritualität des Psalters und seiner Psalmen" vermag der Vf. hier allerdings nur bedingt vorzulegen. W.s synchroner Ansatz, Theologie und Spiritualität über die postulierte Tripelouvertüre Ps 1–3 zu erfassen, kann nicht gelingen. Aus Psalm 1 und 2 vermag der Vf. Aspekte der Weisheit und Prophetie im Psalter herauszustellen, was ihm allerdings durch manche Unschärfen in Argumentation und Darlegung nur mäßig gelingt; aus Psalm 3 vermag er keinerlei Beitrag für eine Theologie zu erarbeiten, was sich auch im Schlusskap. 7 zeigt. Vor einiger Zeit hat der Vf. in einer Buchvorstellung zu Julius Steinbergs kanonisch-struktureller Darstellung der Botschaft des Psalters anhand eines synchronen Durchgangs durch die fünf Psalmenbücher[4] geschrieben: „Bei der Erarbeitung von Aufbau und Botschaft der einzelnen Bücher [der Ketuvim – J. B.] empfand ich Qualität und Einsicht unterschiedlich. […] weniger oder nur teilweise überzeugend [die Ausführungen zum – J. B.] Ps (als Buch wohl schlicht zu groß und zu komplex, um es in der gebotenen Kürze hier einbringen zu können) […]."[5] Ein ähnliches Urteil möchte man zu W.s Werkbuch III fällen. Trotz seines Umfangs von 369 Seiten bleiben Anfragen an sein Konzept, die im wissenschaftlichen Diskurs verstärkt Beachtung finden sollten: Lassen sich auf die oben beschriebene Weise die synchrone Perspektive auf den Psalter und die Würdigung des individuellen Gewichts der einzelnen

[1] Weber, Beat: Werkbuch Psalmen I. Die Psalmen 1 bis 72. – Stuttgart: Kohlhammer 2001. 357 S., ISBN: 978–3–17–016312–6.

[2] Weber, Beat: Werkbuch Psalmen II. Die Psalmen 73 bis 150. – Stuttgart: Kohlhammer 2003. 415 S., ISBN: 978–3–17–016313–3.

[3] Vgl. u. a. auch Weber, Beat: „HERR, wie viele sind geworden meine Bedränger …" (Ps 3,2a). Psalm 1–3 als Ouvertüre des Psalters unter besonderer Berücksichtigung von Psalm 3 und seinem Präskript, in: Ballhorn, Egbert / Steins, Georg (Hg.): Der Bibelkanon in der Bibelauslegung. Methodenreflexionen und Beispielexegesen. – Stuttgart 2007, 231–251; Weber, Beat: Die Buchouvertüre Psalm 1–3 und ihre Bedeutung für das Verständnis des Psalters, in: OTE 23/3 (2010), 834–845.

[4] Steinberg, Julius: Die Ketuvim – ihr Aufbau und ihre Botschaft (BBB 152), Hamburg 2006.

[5] Weber, Beat: In Richtung einer Biblischen Theologie. Vorstellung einer kürzlich erschienenen Monographie von Julius Steinberg samt einigen anschließenden Erwägungen, in: JETh 21 (2007), 229–237.

Psalmen und Psalmengruppen verbinden? Wie verträgt sich W.s synchrone Perspektive mit der Berücksichtigung der deutlichen Indizien eines diachronen Wachstums zur Endgestalt des Psalters?

Bonn Johannes Bremer

Bauks, Michaela: **Jephtas Tochter**. Traditions-, religions- und rezeptionsgeschichtliche Studien zu Richter 11,29–40. – Tübingen: Mohr Siebeck 2010. (XIV) 208 S. (Forschungen zum Alten Testament, 71), geb. € 69,00 ISBN: 978–3–16–150255–2.

Die Autorin – sie lehrt seit 2005 AT an der Univ. Koblenz – hat mit ihrer Studie zu Jephtas Tochter eine mehrdimensionale Auslegung zu einer der aufregendsten Geschichten der Bibel vorgelegt, geht es hier doch wie in der Korrespondenzerzählung Gen 22 um die (vermutete) Opferung eines Menschen. Folgerichtig hat die Arbeit zwei methodische Blickrichtungen: zum einen die (literarisch wie religionsgeschichtlich) hinter den Text schauende „Traditionsgeschichte" und zum anderen die Auslegungs- und Wirkungsgeschichte. Ri 11,29–40 wird, um die literarische These der Arbeit vorwegzunehmen, als ein im ganzen sehr später, bereits griechisch tangierter Text beurteilt, der im Horizont des im punischen Bereich belegten *mlk*- bzw. Kinder-Opfers zu verstehen ist.

Ein erstes Kap. („Einführung", 1–21) legt die methodischen und literarischen Voraussetzungen der Arbeit dar. In methodischer Hinsicht plädiert B. für eine Ergänzung der historisch-kritischen Exegese, die „die theologische Sprengkraft biblischer Texte mitunter historisch verwischt" (2), um die rezeptionsgeschichtliche bzw. -ästhetische Fragestellung. Dies ist bei einem Text wie Ri 11,29–40, der zweifelsohne mit „Leerstellen" im Sinne der modernen Rezeptionsästhetik arbeitet, ganz und gar angemessen, auch wenn die Sache immer schon im Rahmen des klassischen Methodenkanons zur Sprache kam. Was die literarische Grundlage der Arbeit anbelangt, geht B. zunächst von einem einheitlichen, bereits mit dem Überleitungsvers 11,29 beginnenden Text aus. Auch wenn der literarkritischen Analyse bewusst wenig Raum eingeräumt werden soll, überrascht es doch, dass auf die philologischen Probleme etwa in V. 29, aber auch in dem berühmten V. 31 mit dem Gelübde Jephtas kaum eingegangen wird. Die Übersetzung von Ri 11,29–40, die B. ihrer Analyse voranstellt, lässt manche Schwierigkeit, die in der älteren Exegese immer schon Anlass für literarkritische Operationen bot, kaum noch erkennen. Stattdessen wird recht früh die Frage nach den „Textstrategien" gestellt, die die Einheitlichkeit der Erzählung erweisen sollen. Dass die komplizierten und teilweise redundanten Satzgebilde in V. 29, 31 und V. 34 möglicherweise das Resultat literarischer Bearbeitung und Korrektur sein könnten, die mit der Anstößigkeit der Erzählung zusammenhängen, wird gar nicht erst erwogen. Ein sinnvolles Miteinander von diachroner und synchroner Analyse hätte hier mehr Klarheit bringen können und müssen. Immerhin wird im weiteren Verlauf der Studie der abschließende Jungfrauen-Ritus (Ri 11,39b–40) dann doch als ein literarischer Nachtrag beurteilt.

Sehr viel ausführlicher kommt hingegen im zweiten Kap. der religions- und traditionsgeschichtliche Hintergrund der Erzählung zur Sprache (23–81). Die durch die Forschungslage aufgegebene Frage lautet: Steht hinter Ri 11,29–40 die aus dem punisch-phönizischen Bereich bekannte Praxis des *mlk*- bzw. Kinderopfers? B. diskutiert ausführlich die einschlägigen epigraphischen und archäologischen Hinweise und kommt zu dem Ergebnis, dass „die außerbiblische Evidenz von Kinderopfern prinzipiell gesichert" (34) sei. Dabei scheint, wie B. aus der Diskussion älterer ägyptischer und ugaritischer Belege schließt, die Kinderopferpraxis relativ jung zu sein; die punischen Belege stammen sämtlich aus dem 4. bis 1. Jh. v. Chr. Für Israel ist ebenfalls eine Kinderopferpraxis anzunehmen (vgl. 2 Kön 3,27), die ursprünglich sogar mit Jahwe verbunden gewesen sein dürfte. Später hätte man diese Praxis und den damit verbundenen terminus technicus *mlk* – B. nimmt an, dass dieser Begriff zunächst die Opferart, noch nicht einen Gottesnamen bezeichnete – nur noch auf einen *fremden* Gott bezogen. Nur damit ist es zu erklären, dass der Begriff *mlk* in Ri 11 gerade nicht fällt, obwohl die Sache gemeint ist. Denn inhaltlich ist in Ri 11 „das Kinderopfer als ein Ersatzopfer des Richters in Kriegsnot zu bestimmen, dem darin die Bedeutung des Selbstvernichtungsopfers zukommt" (57). Der beliebten These, es handle sich bei Ri 11 lediglich um einen Weiheritus, das Opfer sei also gar nicht vollzogen worden, entgegnet B. mit einer (schon oft vorgeschlagenen) literarkritischen These, wonach die Abschlussverse 39b–40, die von einem seltsamen Jungfrauen-Brauch erzählen, einen reinterpretierenden Nachtrag darstellen. Dadurch wird aus dem Opfer ein „Initiationsritus" gemacht (vgl. 72f). Man mag auch gegenüber der religionsgeschichtlichen Rekonstruktion fragen, ob sie in der relativ späten Zeit plausibel zu machen ist: Sollte noch im 4./3. Jh. v. Chr. das Kinderopfer in Israel mit Jahwe in natürlicher Weise verbunden gewesen sein und erst später – wie spät? – auf fremde Götter übertragen worden sein? Hier besteht nach wie vor ein gewisser Erklärungsbedarf.

Das dritte und längste Kap. der Studie beleuchtet sodann die reiche Auslegungs- und Wirkungsgeschichte der kleinen Erzählung (83–154). Hier stellt B. eingehend biblische und qumranische Gelübdetexte vor und wendet sich der jüdischen wie christlichen Auslegungstradition zu. Besonders aufschlussreich ist in hermeneutischer Hinsicht der Blick auf die jüdische Rezeptionsgeschichte, wie sie durch LXX, Targum Jonathan, Josephus, Pseudo-Philo und die frühe rabbinische Literatur repräsentiert ist. B. spricht von „rewritten Bible" (96ff) und greift damit ein Rezeptionsphänomen auf, das bereits innerbiblisch bezeugt ist. Bei jedem der besprochenen Texte zeigt sich die Tendenz, die „Leerstellen" des hebräischen Textes in unterschiedlicher Weise zu „füllen" bzw. seine Anstößigkeit abzumildern – etwa indem man Jephta Schuld zuschreibt und ihm fehlende Frömmigkeit unterstellt. Ein längerer Exkurs (115–121) widmet sich dem „intertextuellen" Verhältnis von Ri 11 und Gen 22, ohne allerdings die naheliegende Frage einer literarischen oder geistigen Beeinflussung zu stellen.

Unter der Überschrift „Historischer Ort und kanonische Bedeutung" (155–168, Kap. 4) geht es schließlich um die Frage nach der Entstehungszeit der Jephta-Geschichte. Hier schließt sich B. einer Reihe von neueren Arbeiten (zu nennen ist v.a. Th. Römer) an, die eine späte, nachdeuteronomistische Verfasserschaft annehmen und die Erzählung – zeitlich wie sachlich – in die Nähe der Iphigenietradition rücken. Immerhin weiß man heute, dass die Auseinandersetzung mit der griechischen Kultur längst vor dem Siegeszug Alexanders des Großen eingesetzt hat. Auch in der Debora-Geschichte (Ri 4–5) und dem Simsonzyklus (Ri 13–16) vermutet B. griechische Erzählelemente: In Ri 4f kommt die delphische Pythia ins Spiel, bei Simson wird man an die Heraklestradition und an manche griechische Fabel erinnert. Kurzum: Bei Ri 11,29–40 handelt es sich um „ein griechisch beeinflusstes Literaturstück spätnachexilischer Provenienz" (161). Warum aber – und das ist die letzte wichtige Frage der Arbeit – ist die anstößige Erzählung in den Kanon gelangt? Ri 11 spiegele „eine Entgrenzung des Gottesbildes" wider, die das „Faktum der Nichtaussagbarkeit Gottes" (167) unterstreicht. Insofern ist Ri 11 zwar – wie auch Gen 22 – ein an der Grenze stehender Text, stellt aber darin doch auch einen unaufgebbaren und notwendigen Teil des alttestamentlichen Gottesbildes dar.

Mit ihrer Studie zu Jephtas Tochter, die im Übrigen durch hilfreiche Register (auch der Sachen) erschlossen wird, hat B. einen der strittigsten Texte des Alten Testaments von verschiedenen Seiten her beleuchtet und einen wichtigen Beitrag zu seinem Verständnis geleistet. Einige Anfragen sind an die literarische Analyse und vielleicht auch an die religionsgeschichtliche Rekonstruktion zu richten. Daran schließt sich die weitergehende und am Ende der Studie aufgeworfene Frage an, wo und in welcher Weise man im AT mit (indirekten) Einflüssen des griechischen Kulturkreises zu rechnen hat und wie man sich die Vermittlung denken muss. Eines jedenfalls ist klar: Die Jephta-Erzählung zeigt exemplarisch, wie „westlich" das hebräisch-aramäische AT in der fortgeschrittenen Phase seiner Entstehung geworden ist.

Jena Uwe Becker

Wedderburn, Alexander J. M.: **Jesus and the Historians**. – Tübingen: Mohr Siebeck 2010. (X) 383 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 269), geb. € 99,00 ISBN: 978–3–16–150708–3

Der Emeritus für NT der Ev.-Theol. Fak. München bietet hier einen fundierten Überblick zur Rückfrage nach dem historischen Jesus. Der Autor erwähnt im Vorwort, was im gesamten Werk durchgehend zu spüren ist: das eigene Unbehagen mit etlichen Ansätzen der modernen Jesusforschung (VI) und den Versuch, zu einer eigenen Synthese zu kommen.

Die Gliederung des Werkes umfasst einen weiten Bogen: Von der modernen Rückfrage nach dem historischen Jesus ausgehend (Kap. 1) blendet es zurück zu den Anfängen der „Leben-Jesu-Forschung" (Kap. 2), greift die „New Quest" von Bultmann auf (Kap. 3) und nimmt dann wieder die postmodernen Zugänge der „Third Quest" hinzu (Kap. 4). – In der zweiten Hälfte des Buches widmet sich W. dann den Fragen, wie man mit den Quellen kritisch umgehen soll (Kap. 5), was von der vielbeschworenen Gedächtniskultur der Antike zu halten ist (Kap. 6) und wie mündliche Traditionen zu werten sind (Kap. 7). Ein 8. Kap. „Who Did Jesus Think He Was?" legt schließlich die Karten auf den Tisch – abgerundet durch einen „Christological Epilogue" (Kap. 9). Eine – wie bei einem solchen Werk nicht anders zu erwartende – reichhaltige Bibliographie und etliche Indices runden das Werk ab.

Kap. 1: A Historical Quest and the Question of 'History' (1–56): Hier führt der Autor in die Fragestellung ein, indem er die Thematik an einigen markanten Ansätzen der Gegenwart problematisiert. In den Ansätzen von N. T. Wright, J. Schröter, E. Schüssler Fiorenza, J. D. G. Dunn, D. L. Denton und S. McKnight zeigt W. die grundsätzliche Schwierigkeit der Geschichtsdeutung auf. *Kap. 2: The Historiography of the 'Old Quest' (57–79)* stellt die Fragen aus Kap. 1 in den weiteren historischen Zusammenhang: die vergleichsweise unhistorisch-naive „Leben-Jesu-Forschung" mit Blick auf H. S. Reimarus und D. F. Strauss sowie die Ansätze von Schweitzer und Troeltsch. *Kap. 3: The Historiography of the 'New Quest' (81–92)* führt die Darstellung konsequent weiter zu der neuen Fragestellung, wie sie Bultmann aufgeworfen hat. Von dort geht W. weiter zu Ansätzen von Van Harvey und Schubert Ogden und thematisiert deren existenzialistische Zugänge. *Kap. 4: A New View of History and Historiography? (93–143)* kehrt schließlich wieder in die Gegenwart zurück und thematisiert heutige „postmoderne" Ansätze. Die „Third Quest" hat zu einem grundsätzlichen Skeptizismus gegenüber der historischen Verwertbarkeit von Quellen geführt – einem Skeptizismus, der bisweilen auch zu einer Pluralität möglicher, gleichwertig nebeneinander stehender Interpretationen führen kann, ohne dass diese einen Anspruch auf historische Gültigkeit erheben könnten (122). Diesen übergroßen Skeptizismus kritisiert W. in der Hoffnung, dass eine „cognitional self-

transcendence" (128) im kritischen Umgang mit Quellen möglich sein kann. *Kap. 5: Handling the Jesus Traditions (145–187)* formuliert nun daraus folgende Kriterien für solch einen selbstkritischen Umgang mit historischen Quellen. Beim Erstellen einer Kriteriologie greift W. dabei auf die altbekannten Kategorien Differenzkriterium, Kohärenzkriterium und Kriterium der Mehrfachbezeugung (164) zurück und diskutiert deren Wert (165–172). Das Kohärenzkriterium will er dabei zu einem Prinzip erweitert wissen, das auch den soziokulturellen Hintergrund erfasst (173). Für das Differenzkriterium kommt er zu ähnlichen Schlüssen wie G. Theißen in seinen Kriterien der „Wirkungsplausibilität" und „Kontextplausibilität" (177). *Kap. 6: Memory (189–223)* reflektiert, wie Erinnerung Identität stiftet, und fragt nach „counter-memories" und „parallel memories" (214) zur ntl. Jesuserinnerung. Hier seien freilich nur das Testimonium Flavianum in seiner Urform und Tacitus' Annalen 15,44 als „parallel memories" zu nennen. *Kap. 7: Orality (225–273)* zieht den Bogen dann weiter von der Erinnerung zur mündlichen Überlieferung. Die Tatsache, dass die Jesusüberlieferung lange Zeit nur mündlich tradiert wurde, wird problematisiert. Am Beispiel der Logienquelle oder frühjüdischer Beispiele der *rewritten bible* (240) versucht W. schließlich aufzuzeigen, wie stark mündliche Überlieferung auch noch neben und nach der Abfassung von schriftlichen Quellen weiterbestand. Die vieldiskutierten „minor agreements" lassen sich nach W. auch am besten mit solch einer parallel laufenden Mündlichkeit erklären (249), ebenso wie die „Mark-Q overlaps" (259). W. schließt mit einer grundsätzlich optimistischen Sichtweise: Auch wenn keine unserer Quellen absolut verlässlich sein kann, kann die „fundamental structure of the past" (273) trotzdem erkannt werden: im Falle Jesu seine historische Existenz, sein Tod unter Pilatus und Eckdaten zu seinen Überzeugungen. *Kap. 8: Who Did Jesus Think He Was? (275–321)* stellt dann die Gretchenfrage nach dem Selbstbewusstsein Jesu. Zentral ist dabei die Frage nach dem Menschensohn-Titel, besonders in Lk 12,8. W. kommt zu dem Schluss, dass „Jesus deliberately distanced himself from attempts of his contemporaries to fit him into some already existing category amongst their expectations" (309) und deswegen Titel gemieden habe. Dennoch verstand sich Jesus – so W. – als „God's eschatological representative" (297). *Kap. 9: A Christological Epilogue (323–329)* schließt mit einem kurzen Ausblick auf das Recht oder Unrecht weiterer christologischer Deutungen ab – einer Frage, die historisch offen bleiben muss.

Auch wenn viele der Ansätze schon anderswo proponiert und diskutiert wurden, wirkt W.s Interesse, sozusagen als Summe eines langen wissenschaftlichen Lebens nun selbst die Gretchenfrage nach dem historischen Jesus zu stellen, positiv und überzeugend, sein Urteil ist stets fair und fundiert und seine Analysen bieten einen perfekten *status quo* der (modernen, vormodernen und postmodernen) Jesusforschung.

Essen Markus Tiwald

Pervo, Richard I.: **Acts**. A Commentary. – Minneapolis: Fortress 2009. (XXXV) 810 S. (Hermeneia: a Critical and Historical Commentary on the Bible), geb. € 65,99 ISBN: 978–0–8006–6045–1

Der vorliegende Bd. des amerikanischen Neutestamentlers Richard Pervo ist der neueste große englischsprachige Acta-Kommentar (fast 700 zweispaltige Seiten Kommentierung). P. arbeitet dabei nicht nur gekonnt die internationale Acta-Forschung der vergangenen Jahrzehnte auf, sondern zeigt auch ein deutliches eigenes Profil. Ein besonderes Kennzeichen ist das durchgehende Augenmerk auf den literarischen Charakter der Apg, denn „Analyses of a narrative have to attend to the story and how it is presented". Und weiter: „This commentary is the first in recent times to be based on the hypothesis that Acts was written c. 110–120 CE and that the author made use of the Pauline epistles and the writings of Josephus. In addition, it constantly examines Acts as a 'popular' book that seeks to engage its readers' interest while purveying its various messages." (XV) Während diese Datierung und Analyse der Quellenverwendung umstritten bleiben wird, ist P.s Konzentration auf die lk. Erzähltechnik zu begrüßen. Mit ihr knüpft P. an seine Monographie *Profit with Delight: The Literary Genre of the Acts of the Apostles (Philadelphia 1987)* und andere Studien zur antiken Literatur an.

Die Einleitung behandelt knapp die frühe Bezeugung und Textgeschichte, gefolgt von Überlegungen zur Datierung um das Jahr 115 n. Chr.: „This date is close to the end of the second generation of Deutero-Pauline activity, the era of the Apostolic Fathers and the Pastoral Epistles, when the focus was on the protection of established communities from external and internal factors." (5) Aufgrund der geographischen Perspektive des impliziten Autors verortet P. den Verfasser nach Ephesus, da 70 Verse (7 % der Erzählung) in Ephesus stattfinden oder mit der Stadt verbunden sind (freilich könnte man mit der gleichen Argumentation auch für Jerusalem plädieren, da noch viel mehr Verse in Jerusalem stattfinden oder mit der Stadt verbunden sind). In Ephesus habe der Verfasser die Paulusbriefe sowie mündliche Traditionen über den Apostel, die Schriften des Josephus und die Quellen der synoptischen Tradition kennengelernt. Diese Verortung erklärt die kosmopolitische Perspektive des Werkes, die einer großen Stadt des Mittelmeerraums entspricht.

Der tatsächliche Verfasser war kein Reisegefährte des Paulus. Sein Verständnis des Frühjudentums war begrenzt; seine ausgeprägte Vertrautheit mit der LXX weist auf einen Heidenchristen hin, „who had thoroughly immersed himself in Greek Scripture, perhaps a believer of long or even lifelong standing. Familiarity with rhetorical technique and contact with such authors as Homer and Euripides suggest an education that had progressed beyond the elementary level but his stylistic limitations indicate that he did not reach the advanced stages [...] His cosmopolitan outlook strongly suggests an urban background." (7)

P. hebt die Fähigkeit des Verfassers hervor, Sprache und Stil der LXX zu imitieren, aber auch mit dem Übergang der Handlung in den heidnischen Bereich die Fähigkeit, seine Sprache diesem neuen Kontext anzupassen: „As Acts moves into the Greek world, in its second half, the quality of its Greek improves." (8) Dennoch gilt für den Verfasser: „His literary ambitions exceeded his ability." (ebd.) Zu den Fähigkeiten des Verfassers gehört es auch, durch verschiedene literarische Mittel Spannung zu erzeugen und zu halten. Ferner gelingt es ihm, das Unwahrscheinliche wahrscheinlich zu machen: „He can so bedazzle his audience that the critic must patiently point out how the components do not cohere, engaging reluctantly in the technique of slicing up a great painting in pursuit of what often seems tawdy goals." (9) Besondere Kennzeichen der literarischen Technik sind die wiederholt eingesetzten Parallelisierungen, Wiederholungen und die vielfache Verwendung stereotyper Muster und Szenen (9f).

Ferner behandelt P. die Quellen (12–14) und die Gattung (14–18). Die vom Autor angewandten literarischen Techniken stimmen mehr mit antiken Romanen als mit Geschichtsschreibung überein, etwa in der Charakterisierung der Protagonisten und des Handlungsablaufs. Ferner schließt P.: „Too many episodes are, from the perspective of historiography, fictions concocted in conformity with the values of the narrator and framed in accordance with popular taste. Examples of episodes invented by historians can certainly be adduced; quantity is the determining factor." (18) Daher ist die Apg am besten als ein „popular work", näher als „popular history" zu verstehen: „Unrestrained by the conventions governing elite literature, popular writers were able to blend genres and create new ones." (ebd.)

Dann behandelt die Einleitung die Frage nach der Einheit des lk. Doppelwerkes (18–20), Aufbau und Abfassungszweck. Zu Recht bestimmt P. die Gattung der Apg als eine „legitimating narrative". Dabei ist „Erzählung" die Funktion: Das Ziel soll durch das Erzählen einer Geschichte erreicht werden und nicht durch eine Abhandlung oder einen Dialog. Legitimierung zeigt die Absicht an: Legitimiert werden soll im engeren Sinn das paulinische Christentum (möglicherweise in Abgrenzung zu anderen Interpretationen) oder allgemeiner der Anspruch der Jesus-Bewegung auf das Erbe Israels (21), wobei sich das allgemeinere Anliegen nicht von dem spezifischeren trennen lässt. Gerade in Paulus und seiner übertrittsfreien Heidenmission erfüllen sich die Verheißungen, ohne dass dabei Israel leer ausginge.

Abschließend skizziert P. knapp die Theologie der Apg in Auseinandersetzung mit den großen Entwürfen lk. Theologie. Hervorzuheben ist dabei, dass dies von Datierung und Abfassungsort her nicht in Abgrenzung von paulinischer Theologie geschieht („Luke appropriated more than a little from Paul", 23). Hier ist P.s Ansatz weiterführend, auch weil man neben der Vertrautheit mit den Briefen des Paulus (die weder Ephesus noch die Spätdatierung voraussetzt!) auch von der persönlichen Bekanntschaft des Verfassers mit Paulus (Reisegefährte) ausgehen könnte.

Aufgrund dieser Prämissen erfolgt die Kommentierung (29–690), die durch das besondere Augenmerk auf literarische Aspekte viele frische Beobachtungen beinhaltet und die Diskussion weiterbringt.

In dieser Schwerpunktsetzung liegt die Stärke dieses Kommentars. Die aktuelle Diskussion wird durchweg ausgewogen und im richtigen Umfang hervorragend dargestellt, eigene Positionen in der Regel gut begründet. An keiner Stelle wirkt der umfangreiche Bd. langatmig. In die Auslegung eingestreut erscheinen knapp 40 Exkurse, etwa zu direkter Rede in der Apg, Strafwundern, Summarien, Konfrontationen mit Tyrannen, der lk. Sicht des kirchlichen Amtes, Volksjustiz in der antiken mediterranen Welt, der Bezeichnung Christen, den Gottesfürchtigen, der natürlichen Theologie des Lukas, den „Wir-Abschnitten", Lukas und Gesetzesobservanz, Paulus als Gefangener, den Prozessen des Paulus oder dem Ende der Apg.

Zu fragen bleibt, ob man dem lk. Anliegen gerecht werden kann, wenn die Frage nach der Geschichte und Geschichtlichkeit beinahe methodisch ausgeklammert wird (knapp auf S. 18). Kann man sich bei der Absichtserklärung, Sicherheit zu vermitteln (Lk 1,4), nur auf die Erzählung mit all ihrer Spannung, ihrer Schönheit und ihren Brüchen konzentrieren? Ließe sich P.s Konzentration auf die Erzählung an sich nicht auch mit einem historischen Anliegen verbinden? Ferner ist zu fragen, ob die Auslegung der Apg, aber auch die Bestimmung der Einleitungsfragen nicht doch stärker vom LkEv, dem ersten Bd. her bestimmt sein müsste. Hier liegen Herausforderungen, aber auch neue Chancen für die nächsten großen Acta-Kommentare, wie auch die von P. richtig bestimmten Anliegen der Apg interessante Perspektiven für das Verständnis des LkEv ergeben.

P.s Kommentar bietet, neben eigenen Akzenten, eine gute Zusammenfassung gerade der neueren englischsprachigen Forschung. Damit ist er eine wichtige Ergänzung zu den bisherigen Kommentaren.

Bergneustadt / Pretoria Christoph Stenschke

Reception of Paulinism in Acts / Réception du paulinisme dans les Actes des apôtres, hg. v. Daniel Marguerat. – Leuven: Peeters 2009. (XXII) 355 S. (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 229), kt € 74,00 ISBN: 978–90–429–2241–9

Der von D. Marguerat hg. Bd. stellt, mit Ausnahme der Beiträge von J. Flebbe und J.-F. Landolt, die Zusammenfassung eines Forschungskolloquiums dar, das am 25./26. April 2008 in Lausanne abgehalten wurde.

In seiner Einleitung hält der Hg. zutreffend fest, dass es bisher v. a. zwei Positionen waren, die die Debatte um den Paulinismus in der Apg bestimmt haben: Die eine sei mit dem Namen P. Vielhauer (vgl. dazu etwa J. Schröters einleitende Bemerkungen 53–55) und der Priorität der Briefe vor dem Bericht des Lukas verbunden, die andere werde v. a. in der anglo-amerikanischen Exegese (der Hg. nennt u. a. F. F. Bruce, J. Jervell und S. E. Porter, einen der Autoren des zu besprechenden Bd.es, vgl. IX Anm. 4) vertreten. Anders als Vielhauer versuche man hier, die Aussagen der Briefe und der Apg zu harmonisieren. Das Hauptaugenmerk liege dabei nicht auf den Widersprüchen, die zwischen den Informationen der Briefe und denen des Lukas bestehen, sondern darauf, wie man diese zum Ausgleich bringen könne. Für den Hg. erweisen sich jedoch beide Positionen als nicht tragfähig und bedürfen einer Überprüfung. Die gemeinsame Frage der versammelten Beiträge, die nicht zuletzt in dem programmatischen Titel des zu besprechenden Bd.es ansichtig wird, liegt auf der Hand: Wie ist die Rezeption der paulinischen Tradition in der Apg zu verstehen? („La question commune à ces contributions est: comment comprendre la *réception* de la tradition paulinienne dans les Actes?", X) Dabei dürfe man in Lukas weder einen Augenzeugen des Paulus im Sinne eines Chronisten noch einen weitschweifigen Autor unkontrollierter Fiktion ohne jede historische Zuverlässigkeit („ni comme le témoin oculaire de Paul [dont on attendrait un travail de chroniste], ni comme un auteur prolixe en fictions incontrôlées [oublieux de toute fiabilité historique]", ebd.) sehen. Um den unterschiedlichen Herausforderungen, denen sich das frühe paulinische Christentum gegenübersah, zu begegnen, sei Lukas Erzähler und Interpret, Historiker und Theologe in einer Person, und sein Bericht müsse innerhalb einer breiten Bewegung der Paulinismus-Rezeption in den letzten Jahrzehnten des ersten Jahrhunderts betrachtet werden, zu der neben der Apg auch die Deuteropaulinen und die Pastoralbriefe zählen.

Die insgesamt 15 Beiträge – versammelt sind Stanley E. Porter, Michael Wolter, Odile Flichy, Jens Schröter, mit Daniel Marguerat, Simon Butticaz, Claire Clivaz und Jean-François Landolt gleich vier Autoren aus Lausanne, Jochen Flebbe, Richard I. Pervo, Heike Omerzu, Andreas Lindemann, Benedict Viviano, Yann Redalié und Andreas Dettwiler – tragen diesem neuen Paradigma („*[l]a nouveauté du paradigme*", ebd.) in je eigener Weise Rechnung. Wie unterschiedlich die Thematik schon im Grundsatz gesehen wird, lässt sich gleich an den ersten beiden Beiträgen des umsichtig zusammengestellten Bd.es ablesen. *S. E. Porter* fragt, ob zur Zeit der Abfassung der Apg mit einem Phänomen wie dem Paulinismus zu rechnen sei (*Was Paulinism a thing when Luke-Acts was written?*, so der Titel seines Beitrags), und kommt zu dem Ergebnis, dass man diese Frage nur mit Vorsicht beantworten könne. Angesichts der vielfältigen Probleme, die mit ihr verbunden seien, erscheine es zweifelhaft, ob es ein Paulinismus-Phänomen, und zwar unabhängig von der Datierung der Apg, gegeben habe. Es sei sogar darüber nachzudenken, den herkömmlichen Paulinismus-Begriff ganz aus der Paulus- und Actaforschung zu tilgen (vgl. 13). Eingedenk der Probleme, die mit diesem Begriff verbunden sind, fragt *M. Wolter* vorsichtiger, wie „paulinisch die Apostelgeschichte" (15 mit Anm. 1) sei. Nach einem Vergleich von *Jesu Tod und Sündenvergebung bei Lukas und Paulus* hält W. fest, dass die pln. bzw. lk. Deutung des Todes Jesu nur im Zusammenhang des jeweiligen „übergeordneten theologischen Sinngefüges" (34) und der „ganz unterschiedlichen rhetorischen Situationen" (ebd.) zu sehen sei. Die sich dadurch ergebenden Unterschiede zwischen beiden Deutungen bewirken kein widersprüchliches, sondern ein komplementäres Bild. Auch wenn W., wie Porter, dem herkömmlichen Paulinismus-Begriff nicht unkritisch gegenübersteht, kann die Apg seiner Ansicht nach dennoch als pln. gelten – allerdings unter bestimmten methodischen Voraussetzungen, die hier besonders hervorgehoben sein sollen: „[M]it der Frage, wie ‚paulinisch' die erzählte Theologie der Apostelgeschichte ist, kommen wir ganz bestimmt ein erhebliches Stück weiter, wenn wir einerseits deutlicher zwischen Paulus, dem *Missionar*, und Paulus, dem *Briefschreiber*, bzw. zwischen seiner mündlichen *Verkündigung* des Evangeliums und seiner literarischen *Besprechung* des Evangeliums unterscheiden und andererseits nicht ständig die lukanischen Paulus-Reden mit den paulinischen Briefen vergleichen." (35) Unter der Voraussetzung, dass die Differenzen zwischen Lukas und Paulus der theologischen Anlage des jeweiligen Textes geschuldet sind und nicht ausschließlich als Widersprüche, sondern im komplementären Sinne verstanden werden können, ist in der Apg durchaus mit pln. Gedankengut – allerdings in spezifisch lk. Adaption – zu rechnen. Dies zeigen die übrigen Untersuchungen des Bd.es.

Im Hinblick auf den Bd. selbst fällt zunächst die mit immerhin 14 S. recht umfangreiche französischsprachige Einleitung auf, in der auf nicht ganz zweieinhalb S. in die Forschungslage eingeführt wird. Der überwiegende Rest der Einleitung, etwa zehneinhalb S., dient der Vorstellung der 15 Beiträge. Wenn es an diesem Bd. überhaupt etwas zu beanstanden gibt, dann sicherlich dieses Missverhältnis. Auch wenn es durch die einzelnen Beiträge geleistet wird – eine umfangreichere Darstellung des neuen Paradigmas in der Einleitung wäre wünschenswert gewesen. Am Schluss des Bd.es finden sich neben den üblichen hilfreichen Verzeichnissen und Indizes kurze, im Schnitt etwa zehnzeilige *Abstracts*, die die einzelnen Beiträge nochmals in englischer Sprache zusammenfassen und die für die Reihe BETL nicht unbedingt üblich sind. In dieser demnach bewussten Doppelung, der zusammenfassenden Darstellungen der Beiträge sowohl in der frz. Einleitung als auch in Form von engl. *Abstracts*, ist ein Zugeständnis an die Dreisprachigkeit des Bd.es (frz., engl., dt.) und eine Orientierungshilfe für den vielleicht nicht unbedingt polyglotten Leser zu sehen.

Insgesamt stellt der Bd. einen wichtigen Beitrag zur Rehabilitierung des Lukas als theologischen Autor dar, der durchaus in innovativer und tragfähiger Art und Weise mit dem pln. Erbe umzugehen wusste. Dann ermöglicht der hier vorgeführte unverstellte Blick auf den Bericht des Lukas neue Erkenntnisse im Hinblick auf die Apg im Allgemeinen und den Paulinismus im Besonderen, sodass nicht nur die Briefe, sondern mit großem Gewinn auch die Apg (wieder) in den Blick kommt, wenn es um die Person und die Lehre des Apostels aus Tarsus geht.

Leuven Bastian Lemitz

Reading Second Peter with New Eyes. Methodological Reassessments of the Letter of Second Peter, hg. v. Robert L. Webb / Duane F. Watson. – London / New York: T & T Clark 2010. (XVIII) 201 S. (Library of New Testament Studies, 382), geb. € 87,99 ISBN: 978–0–567–03363–5

2 Petr steht nicht gerade im Zentrum der Aufmerksamkeit ntl. Exegese. Umso erfreulicher ist das Erscheinen eines auf das Annual Meeting der Society of Biblical Literature 2007 zurückgehenden Bd.es, der neue methodische Zugänge zu diesem faszinierenden ntl. Text vorstellt und exemplarisch erprobt. Sechs Beiträge nähern sich 2 Petr mittels rhetorischer, narrativer und soziologischer Zugänge, um nach Erkenntnissen zu suchen, „that were left undiscovered by those working only with the historical-critical paradigm" (XIII). Durch das Bestreben der Autor/inn/en, die jeweils verwendete Methodik einleitend vorzustellen und kritisch zu reflektieren, ist diese Publikation nicht nur ein Beitrag zur Arbeit an 2 Petr, sondern überdies als Einführung in ausgewählte Methoden ntl. Exegese lesbar.

Eine Einleitung der Hg., die die Beiträge einzeln vorstellt (XI–XVIII), eine Bibliographie zu 2 Petr (179–192), in der man aber einige einschlägige Arbeiten jüngeren Datums vermisst[1], sowie ein Stellen- und Autorenregister (193–201) runden den Bd. ab.

Im eröffnenden Aufsatz „Second Peter's Use of Jude: *Imitatio* and the Sociology of Early Christianity" (1–25) erkennt *Gene L. Green* unter Rückgriff auf griechisch-römische Rhetoriker in der Jud-Rezeption des 2 Petr eine *imitatio* des Jud, die zeige, welche „strong and authoritative role the relatives of Jesus played in the earliest years of the church" (24). Jenseits der Frage nach der Signifikanz der angeführten Rhetorikerzitate kann aus der angenommenen *imitatio* des Jud durch 2 Petr allenfalls unter Voraussetzung zeitlicher Nähe der Texte sowie einer Abfassung des Jud durch einen Herrenbruder gefolgert werden, 2 Petr zeige den hohen Status der Verwandten Jesu innerhalb der frühen Kirche. Ansonsten drückt sich darin schlicht der Einfluss des Jud als eines *Textes* aus – was auch noch am Ende des zweiten Jh.s Tertullian, Clemens von Alexandrien und das Muratorische Fragment belegen. Steht hinter G.s Versuch, die Jud-Rezeption des 2 Petr als eine Art Ehrenbezeugung an den Herrenbruder zu verstehen, vielleicht der Wunsch, die intensive Verwendung des Jud durch 2 Petr auch unter der Prämisse petrinischer Verfasserschaft plausibel zu machen und somit als zentrales Argument für den pseudepigraphen Charakter des 2 Petr zu entkräften?[2] Wie dem auch sei, G.s Vorschlag regt dazu an, weiter darüber nachzudenken, wie die Ähnlichkeit von 2 Petr zu Jud auf die „Erstleser/innen" jenes Textes gewirkt haben mag, ohne *a priori* zu vermuten, diese hätten Jud nicht gekannt.

Einen spannenden Einblick in seine eigene Forscherbiographie gewährt *Duane F. Watson* in seinem Aufsatz „Comparing Two Related Methods: Rhetorical Criticism and Socio-Rhetorical Interpretation Applied to Second Peter" (27–57), in gewisser Weise das „Flaggschiff" der Sammlung. W. beschreibt das Unterfangen, mit Hilfe der „socio-rhetorical interpretation" (SRI) von Vernon K. Robbins[3] den klassisch-rhetorischen Blickwinkel seiner Diss.[4] zu weiten und so der „intriguing mixture" (XI, vgl. 34), die 2 Petr darstellt, besser gerecht zu werden. Nach einer knappen, aber instruktiven Einführung in den Ansatz Robbins' konkretisiert W. diesen mittels einer kursorischen Lektüre von 2 Petr 3,1–13. Auch wenn einige Detailergebnisse zu Rückfragen einladen (imaginiert der Autor tatsächlich „armies of God" [57] als Agenten kosmischer Zerstörung in 2 Petr 3? Schreibt der Autor diesen Brief wirklich aus einer Position der Ohn-

[1] Z. B.: Kraus, Thomas J., Sprache, Stil und historischer Ort des zweiten Petrusbriefs (WUNT II/136), Tübingen 2001; Schmidt, Karl M., Mahnung und Erinnerung im Maskenspiel. Epistolographie, Rhetorik und Narrativik der pseudepigraphen Petrusbriefe (HBS 38), Freiburg i. Br. 2003.

[2] Vgl. Green, Gene L., Jude and 2 Peter (Baker Exegetical Commentary on the New Testament), Grand Rapids 2008.

[3] Kurzeinführung nebst Bibliographie unter http://www.religion.emory.edu/faculty/robbins/SRI/index.cfm.

[4] Invention, Arrangement, and Style. Rhetorical Criticism of Jude and 2 Peter (SBLDS 104), Atlanta 1988.

macht [vgl. 57]?), demonstriert W. anschaulich sowohl Funktionsweise und Potential der SRI als auch Komplexität und Reichtum der Sprach- und Bildwelt des 2 Petr.

Dabei zeigt sich auch, dass Robbins' rhetorolektische Kategorien wohl noch weiterer Differenzierung (zumindest) in räumlicher, zeitlicher und sozialer Hinsicht bedürfen. So wäre etwa der angenommene „neue" apokalyptische Rhetorolekt (vgl. 37f) der frühen Christen daraufhin zu untersuchen, von *welchen* Christen er *wann wo* verwendet und (weiter)entwickelt wurde.[5]

Terrance Callan folgt in seinem Beitrag „Rhetography and Rhetology of Apocalyptic Discourse in Second Peter" (59–90) weitgehend dem Aufbau des Aufsatzes von Watson: Am Beginn steht eine Einführung in SRI (59–63), anschließend wird diese an 2 Petr 1,16–2,10a (64–80) und 2 Petr 3,1–13 (80–88) exemplarisch durchgeführt. Dadurch kommt es zu einer etwas unglücklichen Doppelung mit dem vorausgehenden Aufsatz, zumal auch W. 2 Petr 3,1–13 als Beispieltext verwendet (41–57). Andererseits zeigen auf diese Weise einige Differenzen in der Aufzählung (vgl. 59f mit 42–55) und Definition (vgl. 90 mit 39) der interpretatorischen Kategorien die Dynamik einer sich noch entwickelnden Methodologie.

Mit „A Unified Field Picture of Second Peter 1.3–15: Making Rhetorical Sense Out of Individual Images" (91–118) stammt der vielleicht inspirierendste Beitrag des Bd.es von *Dennis D. Sylva*. S. zeigt durch eine Analyse der Funktion der Sprachbilder (mit Robbins: der Rhetographie) in 2 Petr 1,3–15, dass hier formal differente Elemente durch das metaphorische Konzept der Lebensreise kohärent zusammengehalten werden. Methodologisch wird dabei deutlich, wie sehr das bewusste, gewissermaßen „entschleunigte" Verweilen bei den Sprachbildern selbst einem besseren Verständnis des Textes dienen kann (vgl. 94f). Richtig unterstreicht S. auch die hohe Relevanz von „Erkenntnis" für 2 Petr, wenngleich man bzgl. der strikten Bedeutungstrennung zwischen γνῶσις („developmental knowledge" [92]) und ἐπίγνωσις („conversion knowledge" [92]) anderer Meinung sein kann (vgl. 103f Anm. 40; beide Begriffe sind durchgängig falsch akzentuiert).

Ruth Anne Reese bietet in ihrem Beitrag „Narrative Method and the Letter of Second Peter" (119–146) nicht nur eine umsichtige Darstellung der Herausforderung, welche die Applikation narrativer Methodik auf ntl. Briefliteratur darstellt (119–127), sondern skizziert auch eine narrative Lektüre des gesamten 2 Petr (127–145). In ihren Schlussbemerkungen regt R. auf dem Hintergrund der Analyse von 2 Petr eine Weiterarbeit am methodischen Instrumentarium des *narrative criticism* (145f) an. Beachtet man die intensive intertextuelle Verwobenheit von 2 Petr, lädt R.s Studie überdies zur Frage ein, inwiefern 2 Petr an den (Petrus-)Narrativen anderer Texte teilhat bzw. diese weiterentwickelt.

„The Sociological Category of 'Collective Identity' and Its Implications for Understanding Second Peter" (147–177) werden von *James C. Miller* vorgestellt. Anhand der drei thematischen Linien „Ähnlichkeit und Differenz", „zeitliche Dauer" und „sozialer Prozess" führt M. in das Konzept der kollektiven Identität ein (147–156), ehe er dieses auf 2 Petr appliziert (156–175), wobei der Differenz zwischen Adressaten und Pseudolehrern (2 Petr 2,1) besondere Relevanz zukommt. 2 Petr erweist sich dabei als ein Text, der Konstruktionsprozesse von Gruppenidentität aktiv unterstützt (vgl. 147).

Insgesamt bietet der vorliegende Bd. eine breite Palette methodisch innovativer Erkundungsgänge in die Textwelt des 2 Petr. Darin werden Türen geöffnet, Wege gewiesen und neue Räume erschlossen. Einzig der Bezug zur Außenwelt, zum historischen Ort des 2 Petr, wird weitgehend vermieden. Das liegt zum einen in der Logik der verwendeten Ansätze und ist insofern völlig legitim. Es liegt aber auch an einer bewussten Zurückhaltung der Autor/inn/en, die, wie etwa in der Verfasserfrage, zum Teil überraschend weit geht. Ist eine narrative Analyse eines Textes tatsächlich durchführbar, ohne zumindest arbeitshypothetisch zu klären, ob dieser pseudepigraphen Charakters ist oder nicht (vgl. 127 Anm. 28)? Berührt die Entscheidung in der Verfasserfrage und/oder Datierung wirklich nicht den Blick auf den Beitrag des Textes zur Konstruktion kollektiver Identität (vgl. 146 Anm. 2)? Gerade weil die Einleitungsfragen zu 2 Petr schwieriges Terrain sind, steht zu erwarten, dass neue methodische Zugänge zu 2 Petr auch hier weiterführen können, wenn sie die genannte Zurückhaltung überwinden. Wie sehr innovative Arbeit an 2 Petr der Mühe lohnt, demonstriert der vorliegende Bd. jedenfalls eindrucksvoll.

Landau Wolfgang Grünstäudl

Kirchengeschichte

Jung, Martin H.: **Kirchengeschichte**. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2010. 300 S. (Grundwissen Christentum, 3 / Novum Testamentum Patristicum, 3), kt € 27,90 ISBN: 978–3–525–56851–4

Der Autor des vorliegenden Bd.es, der durch Arbeiten zum frühneuzeitlichen Pietismus und zur Reformationstheologie ausgewiesen ist, lehrt seit 2002 an der Univ. Osnabrück (Inst. für Ev. Theologie) im Fach Kirchengeschichte unter ausdrücklichem Einschluss der Dogmen-, Theologie- und Konfessionsgeschichte sowie der Ökumenischen Theologie.

Als Ideal der von ihm vorgelegten „Kirchengeschichte" formuliert J. vorneweg: „Eine ‚Kirchengeschichte' stellt nicht nur die Geschichte der Kirchen dar, sondern auch die christliche Theologie- und Frömmigkeitsgeschichte sowie die Wechselbeziehungen zwischen dem Christentum und anderen Religionen sowie zwischen Christentum und Kultur." (9) Da derlei in einem einzigen Bd. von einem einzigen Forscher nicht leistbar sei, legt sich Jung auf die folgende Zielsetzung seiner „Kirchengeschichte" fest: „Konsequent verständlich, konsequent aktuell, konsequent ökumenisch, konsequent kritisch – so muss man Kirchengeschichte heute behandeln und so will sie dieses Buch präsentieren." (10)

J. strukturiert seinen Durchgang durch die 2000 Jahre lange Geschichte des Christentums chronologisch, sodass seine Hauptkap. mit „Antike", „Mittelalter", „Neuzeit" und „Moderne" überschrieben sind. Quantitativ entfallen auf die 500 Jahre der Antike 58 Seiten, auf die 1000 Jahre Mittelalter 30 Seiten, auf die knapp 300 Jahre Neuzeit 80 Seiten und auf die knapp 200 Jahre umfassende Moderne nochmals 80 Seiten. Der Bd. endet mit einem dreiseitigen „Epilog" zum „Christentum zu Beginn des 3. Jahrtausends".

Inhaltlich strukturiert werden die jeweils chronologisch organisierten Hauptkap. durch eine vorrangig ereignisgeschichtliche Unterteilung: So berücksichtigt das „Antike"-Hauptkap. u. a. Jesus und die Urgemeinde; die Differenzierung nach Juden- und Heidenchristen; die Christenverfolgungen; die Apologeten und die Kirchenväter; die Ausbildung der Kirchen- und Klosterstrukturen; das Christentum als Staatsreligion; die heiligen Orte und die heiligen Menschen; das Christentum und die Sklaverei; die griechische, russische und orientalische Orthodoxie.

Vergleichsweise bescheiden nehmen sich die Ausführungen zum „Mittelalter" aus: das Christentum und die Germanen; die Entstehung des Papsttums; das abendländische Mönchtum; die Theologie als Universitätswissenschaft; die Kreuzzüge; Christentum und Judentum bzw. Islam; die Mystik; die Katharer und Waldenser; die „Vorreformatoren" [sic] Wyclif und Hus; die Papstschismen und Reformkonzilien.

Das „Neuzeit"-Hauptkap. konzentriert sich auf folgende Aspekte: Renaissance und Humanismus; Luther und Melanchthon; Zwingli und Bullinger; Farel und Calvin; die Kirchen der Täufer; Frauen in der Kirche; Ignatius von Loyola und die Jesuiten; das Konzil von Trient und die katholische Reform; Schmalkaldischer Krieg und Augsburger Religionsfriede; Gegenreformation und Konfessionalisierung; Barockscholastik und protestantische Orthodoxie; Teufelsglaube, Hexenverfolgung und Kometenangst; Dreißigjähriger Krieg und Westfälischer Friede; Jansenismus und romanische Mystik; Pietismus und Methodismus; Aufklärung; Mission und Kolonisation; Christentum in Nordamerika; Revolution in Frankreich.

Im Bereich der „Moderne" berücksichtigt J. die folgenden Themen: Politische Neuordnung Europas und konfessionelle Neuordnung Deutschlands; Kirchenunionen und Kirchenspaltungen; Bibelkritik und freie Theologie; Erweckungs-, Gemeinschafts-, Heiligungs-, Heilungs- und Pfingstbewegung; soziale Frage, Arbeiterbewegung, Sozialismus; Gegenoffensiven der Kirchen – Caritas und Diakonie; Papalismus, Thomismus, Ultramontanismus, Kulturkampf; das 1. Vatikankonzil; Anfänge und Fortschritte der Ökumene; der Erste Weltkrieg 1914–1918 und die Revolutionen 1917/18; Nationalsozialismus und Kirchen; die Kirchen nach 1945; das 2. Vatikankonzil; Befreiungsbewegungen und Befreiungstheologie; die Kirchen nach 1989.

Jedem Hauptkap. wird ein knapper chronologischer Überblick vorangestellt, bestehend aus Jahreszahlen und den dazugehörigen Ereignissen. Jedes der genannten Unterkap. endet mit einigen ausgewählten Literaturhinweisen; in der übergroßen Mehrheit handelt es sich um deutschsprachige Titel. Unklar bleibt, nach welchen Kriterien sich die Auswahl der Literaturangaben richtet; jedenfalls ist unübersehbar, dass ein ungewöhnlich hoher Anteil der aufgeführten Titel bei der „Wissenschaftlichen Buchgesellschaft, Darmstadt" erschienen ist. Bei einigen Unterkap.n ist die angegebene Literatur im Forschungsstand veraltet – und dementsprechend der angebotene Inhalt; exemplarisch verwiesen sei hier auf den Abschnitt zum Täufertum (136–138). In anderen Unterkap.n wird zwar die maßgebliche Forschungsliteratur aufgeführt; allerdings wird sie von J. inhaltlich nicht rezipiert. Derlei ist z. B. im Unterkap. über die Hexen zu beobachten, wo die von Wolfgang Behringer als Auslöser für die Hexenverfolgungen stark gemachten Kälteperioden ebenso ungenannt bleiben wie die den Hexen in der Frühneuzeit zugeschriebenen Charakteristika.

Im inhaltlichen Ergebnis ist als Grundmanko herauszustellen, dass der vorgelegten „Kirchengeschichte" keine klaren methodischen Entscheidungen zugrunde liegen. So operiert J. mit Termini wie „Kirchengeschichte", „Christentumsgeschichte" oder „Religionsgeschichte", ohne näherhin zu reflektieren, welche Theoriekonzepte hinter derartigen Überschriften stehen: „Die Kirche ist die Sozialform des Christentums, ohne die es das Christentum nicht gäbe, aber Christentum gab und gibt es auch außerhalb der Kirche. Die Geschichte der Kirche bildet den Kern der Geschichte des Christentums, kann aber nur im größeren Kontext einer christlichen Religionsgeschichte betrachtet werden." (14f) – Ebenso wie die schon angesprochenen Lite-

[5] Vgl. dazu z. B. die anregenden Hinweise von Frankfurter, David, The Legacy of Jewish Apocalypses in Early Christianity: Regional Trajectories, in: VanderKam, James / Adler, William (Hg.), The Jewish Apocalyptic Heritage in Early Christianity (CRI 3/4), Assen/Minneapolis 1996, 129–200.

raturangaben eine klare Orientierung innerhalb der wissenschaftlichen Deutungsangebote vermissen lassen, zeigt sich das methodische Defizit sowohl in der Strukturierung des Bd.es wie in den inhaltlichen Durchführungen. Während man den von J. gezogenen Epochengrenzen noch zustimmen mag, insofern er sich hier ohnehin an einem weitgehenden Forschungskonsens orientiert, lässt bereits die quantitative Gewichtung der Hauptkap. die Frage aufkommen, ob die überaus kursorische Behandlung des Mittelalters nicht doch wieder dem protestantischen Paradigma einer weitgehend bruchlosen Linie zwischen Alter Kirche und Reformation geschuldet ist, wohingegen das Mittelalter als Zeit des ‚Abfalls' von untergeordneter Bedeutung bleibt.

So scheint J. die These von der Kontinuität zwischen Mittelalter und reformatorischen Aufbrüchen ebenso fremd zu sein wie das Konzept der „Frömmigkeitstheologie". Jedenfalls findet sich bei ihm von den bahnbrechenden Forschungen seiner Kirchengeschichts-Kollegen Volker Leppin oder Berndt Hamm inhaltlich kaum etwas berücksichtigt. Stattdessen heißt es bei J. lapidar: „Ohne Luther hätte es keine Reformation gegeben. Die Reformation in Deutschland, aber auch die Reformationen in anderen Ländern waren zutiefst von Luther geprägt, von seinem Charisma und seiner Theologie." (114) Auch anhand des Unterkap.s „Frauen in der Kirche" innerhalb des Hauptkap.s „Neuzeit" (138–143) wird der gänzlich unzutreffende Eindruck vermittelt, als sei Frauenbildung erst durch die Reformation initiiert worden; tatsächlich knüpfte die Reformation hier an spätmittelalterliche Initiativen an, die den Frauen das Lesen nach dem Vorbild Mariens nahebrachten, die man im Spätmittelalter auch ikonographisch immer öfter als eine Lesende darstellte, wie man bei Klaus Schreiner lernen kann.

Das Theoriedefizit der vorliegenden Publikation prägt auch das „Neuzeit"-Hauptkap., wenn bspw. jedwede forschungsgeschichtliche Differenzierung zwischen den Konzepten „Gegenreformation" und „Konfessionalisierung" fehlt. Anstatt diese Theorieangebote in ihrer Leistungsfähigkeit knapp zu skizzieren, ‚verrührt' J. sie in seinem Unterkap. „Gegenreformation und Konfessionalisierung": „Die Gegenreformation ging einher mit einer katholischen Konfessionalisierung. Der gleiche Sachverhalt [sic] lässt sich aber auch in lutherischen und in calvinistischen Gebieten beobachten." (153) Angesichts dieser Unschärfen mag man nach einer Differenzierung zwischen der Ersten Konfessionalisierung und der Zweiten Konfessionalisierung kaum noch fragen. Tatsächlich sucht man sie vergebens; stattdessen bleiben die Ausführungen zum Luthertum, zum Freikirchentum und zur röm.-kath. Kirche im 19. Jh. rein deskriptiver Natur.

Nur nebenbei sei die nicht selten fehlende sprachliche Präzision in J.s Bd. genannt: Mal ist die Rede von Kirche, mal von Kirchen; mal von Reformation, mal von Reformationen. Erklärungen für diese sprachlichen Unterscheidungen fehlen fast immer. Nicht wenige weitere Termini innerhalb der Darstellung bleiben ohne oder ohne zureichende Erläuterung. Einige Beispiele: „Bettelmönchtum" (84); „Kaiserweihe Karls des Großen" (89); „Ultramontanismus" (220f); „‚Altkatholische Kirche'" (224); „Erbsünde" (225).

Besonders überraschen Fahrlässigkeiten im Bereich der Abhandlungen zur Reformation, so die Rede von „‚Wiedertaufen'" (124) oder auf S. 137: „Es entstanden kleine evangelische Gemeinden, die von der Kindertaufe Abstand nahmen und damit begannen, als Kinder getaufte Erwachsene noch einmal [sic] zu taufen." Im gleichen Sinne spricht J. vom „sogenannten Wiedertäuferreich von Münster" (137), während dieser Aufbruch in der Forschung bereits seit 50 Jahren mit guten Gründen in „Täuferherrschaft" und „Täuferreich" differenziert wird.

Unpräzise oder falsche Fakten fließen mehrfach in die Gesamtdarstellung ein, wie einige Schlaglichter exemplarisch belegen sollen: So waren es nicht „mehrere zehntausend Frauen, die als Hexen grausam getötet wurden" (163); vielmehr weiß man mit Wolfgang Behringer, dass es 50.000 waren. – Die Benediktsregel besteht nicht aus „73 Kapiteln" (82), sondern aus 74. – Das „abendländische Mönchtum" im Frühmittelalter wird von J. auf die Benediktsregel verengt (82), obwohl allgemein bekannt ist, dass die Benediktsregel im Kontext eines charismatisch geprägten Mönchtums nur eine unter sehr vielen (v.a. schriftlosen) Klosterregeln war. – Die zivilisationsgeschichtliche Bedeutung der Kathedralschulen bleibt unerwähnt; Presbyterialschulen werden nicht einmal genannt (86).

Im Ergebnis kann die vorgelegte „Kirchengeschichte" nicht überzeugen. Erstrangig zu bemängeln sind die fehlenden methodischen Vorentscheidungen und Orientierungen, unter denen auch die Unterkap. zum Islam, zum Judentum oder zum nordamerikanischen Christentum leiden – insofern ist der Bd. nicht „konsequent verständlich". Die Konzentration auf ereignisgeschichtliches Faktenwissen lässt die Bedeutung der „Kirchengeschichte" für die Gegenwart nur andeutungsweise erkennbar werden – insofern ist der Bd. nicht „konsequent aktuell". Das Postulat der Ökumene bezieht sich im vorgelegten Bd. allein auf die Theologie- und Dogmengeschichte, ohne allerdings bspw. die religionsgeschichtlichen Voraussetzungen für ökumenisches Denken und Handeln innerhalb der im Westen zwischen 500 und 1000 n. Chr. vorherrschenden Einfachkultur überhaupt zu reflektieren – insofern ist der Bd. nicht „konsequent ökumenisch". Die untergeordnete Bedeutung, die J. dem Mittelalter zuschreibt, bleibt ebenso ohne Reflexion wie die tiefere Beziehung zwischen (Spät-)Mittelalter und Reformation – insofern ist der Bd. nicht „konsequent kritisch". Stattdessen zeigt sich J.s resümierender „Epilog: Das Christentum zu Beginn des 3. Jahrtausends" im historischen Rückblick konsequent uneindeutig und in den daraus abgeleiteten Perspektiven ebenso konsequent vage, wenn es auf S. 282 heißt: „Der Blick in die Geschichte lehrt, dass auch in der Zukunft mit Schwerpunktverlagerungen und Strukturveränderungen, auch mit Überraschungen zu rechnen ist."

Essen Hubertus Lutterbach

Quellen und Texte zur Benediktusregel, zusammengestellt u. hg. v. Michaela Puzicha in Zusammenarbeit mit J. Gartner und P. Hungerbühler. Im Auftrag der Salzburger Äbtekonferenz. – St. Ottilien: EOS-Verlag 2007. 651 S., geb. € 45,00 ISBN: 978–3–8306–7278–4

Das vorliegende Werk ist ein patristisches Textbuch zur *Regula Benedicti* (*RB*) und ergänzt als solches den im Auftrag der Salzburger Äbtekonferenz hg. „Kommentar zur Benediktusregel" (St. Ottilien 2002). Auch der Textbd. ist von der Äbtekonferenz in Auftrag gegeben worden. Ziel ist es, ein Arbeitsinstrument vorzulegen, das es ermöglicht, „die Benediktsregel im Kontext ihrer eigenen Voraussetzungen zu lesen" (1).

In seinem Bemühen, die *RB* aus ihrem zeitgenössischen Kontext heraus zu verstehen, entspricht das Buch zunächst dem in den historischen Wissenschaften erreichten Problembewusstsein. Es hebt sich darin positiv von der bisweilen noch immer praktizierten textimmanenten Auslegung der *RB* ab, die höchstens noch andere lateinische Klosterregeln berücksichtigt (z.B. die *Regula Magistri* [*RM*]) und ansonsten versucht, theologisch „Konzeptionelles" in der *RB* auf „assoziativem" Wege durch die nicht weiter abgesicherte und absicherbare Konstruktion von Beziehungen zwischen Worten und Formulierungen in den einzelnen Teilen des Werkes herauszufinden. Der Autor der *RB* lässt aber kein tieferes theologisches Problembewusstsein erkennen, und sein Werk ist eine (sehr weise) spirituelle Hausordnung und Anleitung zur Menschenführung, kein „durchkomponierter" Traktat; man darf also nicht voraussetzen, er habe jedes Wort abgewogen und mit Bedacht gesetzt. Die Hg.in des Textbuches folgt also grundsätzlich dem richtigen methodischen Ansatz.

Nach einer kurzen Einführung (1–7) folgt die Präsentation der Paralleltexte zur *RB* aus der patristischen Tradition in der Abfolge der Kapitel der *RB*. Den deutschen Übersetzungen ist jeweils der lateinische Originaltext gegenübergestellt. Auf den Abdruck griechischer Originaltexte wurde verzichtet. Verständlicherweise wurden auch die zahlreichen Übernahmen aus der *RM*, die heute allgemein als Vorlage der *RB* angesehen wird, nicht berücksichtigt. Das Textbuch schließt mit einem Autoren- und Werkverzeichnis (602–620), das grundlegende Informationen zu den patristischen Autoren, ihrer Theologie und ihren Schriften bietet, einem Abkürzungsverzeichnis (629) sowie einem Stellenverzeichnis (630–651). Die verlagstechnische Ausführung des umfangreichen Bd.es ist äußerst sorgfältig.

Die Originaltexte hat P. Hungerbühler durchweg aus den bekannten (ggf. „kritischen") Textausgaben übernommen und redigiert. Für die Übersetzungen zeichnet J. Gartner verantwortlich. Es handelt sich dabei um von ihm überarbeitete BKV-Texte, um Texte aus modernen Übersetzungen (z.B. Fontes Christiani) und (wo nötig) um eigene Übertragungen ins Deutsche. Das Autoren- und Werkverzeichnis ist ohne Angabe des Bearbeiters aus den einschlägigen patrologischen Nachschlagewerken erarbeitet (602). Die in Frage kommenden patristischen Texte wurden v.a. mit Hilfe vorhandener Editionen und Übersetzungen ausfindig gemacht; außerdem wurde ein Aufsatz J. Lienhards benutzt (RBén 89 [1979], 230–70).

Als Stichprobe für die Qualität der Reproduktion der lateinischen Originaltexte und der Übersetzungen wurden die Texte zu *RB* 66 („Die Pförtner des Klosters") ausgewählt. Die lateinischen Originaltexte sind weitgehend fehlerfrei wiedergegeben (aber *amplissiminus* statt *amplissimis*, 550). Leider wurden, wie überall in der Textsammlung, im Zuge der Vereinheitlichung des lateinischen Textes die in den Originaleditionen bisweilen vorhandenen Textauszeichnungen für (Bibel-)Zitate (Anführungszeichen und Kursivdruck) entfernt. Diese Richtung der Vereinheitlichung hat die Lesbarkeit nicht erhöht. Eine Überprüfung der Übersetzungen ergab folgendes Ergebnis: Von den 17 übersetzten Texten sind nur 5 fehlerfrei.

Es ließen sich in der Stichprobe z.T. gravierende Mängel feststellen: Auslassungen: Origenes, Hom.Gen. 3,3 (Heither) *id est senes, Abraham scilicet et admiranda uxor eius*; Cassiodor, Inst. 1,29,1 (Bürsgens) *iudicatur / decenter / cognoscitur* (Die gesamte „Übersetzung" ist überhaupt eher eine freie Paraphrase.) Nicht konkordante Übersetzung: Origenes, Hom.Gen. 3,3 (Heither) *provecti in diebus suis*: „alt" – aber 4,4 *provecti in diebus suis*: „fortgeschritten an Jahren". Ungenauigkeiten und Flüchtigkeitsfehler: Ambrosius, Abr. 1,5,32 *rapiat*: „einladen" – richtiger: „eilig herbeiführen"; Hist.mon. 17,3 *vir gravis*: „würdevoller Mönch" – genauer: „würdevoller Mann"; Hist.mon. 17,5 *omni humanitate*: „mit aller Aufmerksamkeit freundlich" – ausreichend: „mit aller Freundlichkeit", *institutionum*: „klösterlichen Lebens" – genauer: „klösterlicher Lebensgewohnheiten"; Cassianus, inst. 4,7 (BKV[1]) *humanitatis*:

„großzügige Bewirtung" – genauer: „Freundlichkeit"; Hist.mon. 17,1–2 *habitacula*: „Räume" – richtiger: „Lebensraum"/„Wohnstätten" (es geht im Kontext nicht um „Zimmer"); Hist.mon. 17,4 *immobilis*: „streng" – richtig: „unabänderlich"; Augustinus, Praec. 8,2 (Horstkötter) *libello*: „Regel" – richtig: „Büchlein"; Cassiodor, Inst. 1,29,1 (Bürsgens) *aegris corporibus*: „zur Gesundheit des Körpers" – richtig: „für kranke Körper". Grammatikfehler: Augustinus, EnPs 132,6 (Weber) *homines*: „einen Menschen" – richtig: Plural. Sinn nicht verstanden: Hist.mon. 1,1,3 *si qua fuissent consolationis responsa*: „wenn sie es brauchten, ein Wort des Trostes" – richtig: „Worte des Trostes, falls es irgendwelche gab". Völlig inakzeptabel ist auch, dass für Augustins *Praeceptum* immer die Übertragung von L. Horstkötter (‚Augustinus von Hippo, Regel für die Gemeinschaft') gewählt und keine Neuübersetzung angefertigt wurde: Horstkötters Text ist lediglich eine deutsche Übertragung einer niederländischen Übersetzung des lateinischen Originaltextes.

Die zusammengestellten Texte sind ein eindrucksvoller Beleg dafür, dass der Autor der *RB* tief in der patristischen *Gedankenwelt* verwurzelt ist. Damit ist aber beinahe schon alles gesagt, was zu sagen ist. Denn auch wenn im Kloster Benedikts Bücher (vor-)gelesen wurden (vgl. z. B. *RB* 42,3–5; 73,4f), lässt es sich nur selten einmal philologisch zweifelsfrei belegen, dass Benedikt von einem konkreten Väter*text* nicht nur irgendwelche Kenntnis hatte, sondern ihn in seiner Regel auch als solchen benutzte, ein Befund, der bei einem „Gebrauchstext" nicht überrascht. Die Intertextualität (im strengen Sinn) selbst ist also in den meisten Fällen nicht abgesichert (Zu den wenigen Fällen beweisbarer Intertextualität siehe A. de Vogüé, in: Sources chrétiennes 181, 143–148. 267–271. 279–299). Das wäre aber nötig, damit man überhaupt mit den behaupteten Quellen arbeiten könnte, um z. B. mit ihrer Hilfe spezifische Intentionen Benedikts herauszuarbeiten und theologisch „Konzeptionelles" festzustellen. Der allgemeine Aufweis „seiner patristischen Erinnerung" (3) reicht nicht. Bedauerlich ist außerdem, dass der Bd. keinen direkten Aufschluss darüber gibt, welche patristischen Bezüge durch die Rezeption der *RM* in die *RB* hineingetragen worden sind.

So bleibt abschließend hervorzuheben, dass die vorliegende Textsammlung zur *RB* begrüßenswert ist, insofern sie die *RB* in ihrem grundsätzlichen patristischen Charakter hervortreten lässt. Gartner hätte jedoch auf die Übersetzungen selbst erheblich mehr Sorgfalt verwenden müssen. Dass auch ein so voluminöser Versuch der patristischen Kontextualisierung der *RB* letztlich den Eindruck der wissenschaftlichen „Unfruchtbarkeit" hinterlässt, zeigt, dass beim erreichten Forschungsstand die historische Erforschung des Textes der *RB* nicht mehr sein kann als eine „Fußnote" zu den grundlegenden Einsichten eines Adalbert de Vogüé; substanziell Neues ist kaum zu erwarten. Die *RB* gehört wahrscheinlich zu den am meisten „über-erforschten" Texten des Abendlandes. Daran ändert auch der Auftrag einer ehrwürdigen Institution nichts. Wenn die Textsammlung den Leser allerdings auf die patristischen Texte selbst neugierig gemacht hat, deren später Reflex die *RB* ist, hat sie einen wichtigen Beitrag geleistet.

Rom Matthias Skeb

Johannes Bugenhagen (1485–1558). Der Bischof der Reformation, hg. v. Irmfried Garbe / Heinrich Kröger. – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2010. 458 S., geb. € 38,00 ISBN: 978–3–374–02809–2

Der Sammelbd. dokumentiert zwei Tagungen, die 2008 in Greifswald und Barth stattgefunden haben. Als „Studienband" soll er dazu dienen, Bugenhagen als „Gestalt von eigener Kontur und Leistung" zu würdigen und ihn als „eigenständigen Reformator" neben Luther und Melanchthon zu profilieren (10, im Vorwort der Hg.).

Ein einführender Beitrag von *Irmfried Garbe* wertet die „Trias-Bilder" (Luther – Melanchthon – Bugenhagen) aus und beschreibt wichtige Stationen der Forschungsgeschichte. Die Greifswalder Tagung stand mit elf Referaten in vier Themenblöcken unter dem Generalthema „Johannes Bugenhagen und die reformatorische Kraft des Wortes". Im ersten Themenbereich, „Bugenhagens Bibelauslegung", beschäftigt sich zunächst *Volker Gummelt* mit B. als Exegeten des NT, rekonstruiert die Chronologie der exegetischen Vorlesungen B.s an der Wittenberger Univ. und geht als Beispiel für das besondere Interesse B.s am apostolischen Amt auf seine Auslegung des 1. Timotheusbriefs ein. *Thomas Willi*, der sich B.s Psalmenauslegung und deren Quellen widmet, sieht in der 1524 gedruckten Psalmenvorlesung den „Grund- und Eckstein für Bugenhagens öffentliches Wirken in Theologie und Praxis" (41). *Heinrich Kröger* referiert zur niederdeutschen NT-Übersetzung im Wesentlichen die Ergebnisse der Forschungen von Martin Brecht und Robert Peters (2005 erschienen); dasselbe wird von ihm im Rahmen des Barther Symposions nochmals und anschließend auch von Peters selbst wiederholt – nicht gerade ein Meisterstück herausgeberischer Koordination. Ohne Bezug auf B. geht Kröger dann noch dem Niederdeutschen in der Kirche seit dem 19. Jh. nach; erstaunlicherweise wird weder in diesem noch in anderen einschlägigen Beiträgen des Bd.es der um das Niederdeutsche als Kirchensprache verdiente Rostocker Theologe Gottfried Holtz (1899–1989) gewürdigt.

Dem Themenbereich „Bugenhagens Wirkungsräume" sind zwei Beiträge zugeordnet: *Inge Mager*, „Seelsorgliche Akzente in Johannes Bugenhagens pastoraler und schriftstellerischer Tätigkeit", und *Jens E. Olesen* zu B.s politischer Theologie („Über die Rolle der Landesväter und Behörden im Denken und Handeln Johannes Bugenhagens"). Im Themenblock „Bugenhagen und der Gottesdienst" rekonstruieren *Matthias Schneider* und *Beate Bugenhagen* nach der pommerschen Kirchenordnung von 1535 und der Agende von 1542 einen Messgottesdienst und gehen B.s liturgischen Vorstellungen nach. *Anneliese Bieber-Wallmann* gibt als Betreuerin der geplanten Ausgabe von B.s Werken (der erste Bd. sollte 2010 erscheinen) einen instruktiven Werkstattbericht über die Edition der unter B.s Namen erschienenen Schrift „Von der evangelischen Messe" (1524).

„Bugenhagens Ordnungswerk" als vierter Themenblock enthält zunächst einen kundigen und weiterführenden Beitrag von *Ute Gause* über „Bugenhagens Seel- und Fürsorge für schwangere und gebärende Frauen"; ebenso gewichtig ist *Heiner Lücks* Untersuchung über „Prudentia legislatoria. Regelungssystematik und Regelungstechnik in den Kirchenordnungen Johannes Bugenhagens". *Tim Lorenzen* über „Reformation der öffentlichen Fürsorge – im Spiegel pommerscher Quellen" greift Ergebnisse seiner Diss. auf. Wenig auf B. konzentriert behandelt *Irmfried Garbe* Visitation und Ordination in Kursachsen.

Der zweite Teil des Bd.es ist mit gleichfalls elf Beiträgen der Dokumentation des in Barth veranstalteten „Symposion[s] zur niederdeutschen Bibeltradition" gewidmet. Auch dieser Teil ist in vier Themenbereiche gegliedert, eingeleitet durch einen Beitrag von *Heinrich Kröger*, in dem dessen Ausführungen im ersten Teil partienweise wiederholt werden. Den ersten Themenblock „Bugenhagens Bedeutung für die lutherische Bibel" eröffnet *Rudolf Peters*, der frühere Forschungsergebnisse wiederholt, außerdem aber die von drei unbekannten Übersetzern stammenden niederdeutschen Versionen des NT wortgeographisch untersucht (vgl. das überzeugende Fazit, 270). *Bernd Jörg Diebner* beschäftigt sich – fast ohne Bezug auf B. – mit „Kommunikativen plattdeutschen Bibelübersetzungen heute im Vergleich mit den Übersetzungen Martin Luthers und Johannes Bugenhagens". Unter „Bugenhagen als Reformator" als zweitem Themenbereich gibt *Volker Gummelt* einen Abriss von B.s Biographie, während *Ingrid Schröder* die steigende Zahl der niederdeutschen Drucke – meist Übersetzungen aus dem Hochdeutschen – seit 1518 analysiert. „Bugenhagen als Autor" wird in drei Beiträgen gewürdigt. *Boris Dunsch* untersucht die „Latinitas" in der „Pomerania", *Annemarie Bieber-Wallmann* vergleicht den niederdeutschen und hochdeutschen Text von B.s „Sendbrief an Herzogin Anna" (1524). *Norbert Buske* beschäftigt sich mit Wittenberger Titeleinfassungen zu B.s Schriften und glaubt: „Wir müssen davon ausgehen, dass die Wittenberger Reformatoren genaue Hinweise für die Zuordnung der einzelnen Bilder gaben" (368). Den Beweis dafür bleibt er allerdings schuldig, seine Vermutungen hinsichtlich der Zuordnung einzelner Titeleinfassungen zum Inhalt der Schriften entbehren zumeist der Plausibilität. Das Standardwerk von Johannes Luther, „Die Titeleinfassungen der Reformationszeit" (Leipzig 1909–1913), hat er offenbar nicht herangezogen. Der vierte Themenbereich „Bugenhagens Wirkungen" wird abgedeckt durch einen Beitrag von *Lore Poelchau* über „Bugenhagen und die Reformation in Livland", in dem mangels Quellenmaterials von B. nur wenig die Rede ist. Darauf folgt der Textabdruck eines 1985 für den DDR-Schulfunk produzierten Hörspiels von eher dürftiger Aussagekraft; über die Autorin „Brig. Bayer" werden keinerlei Aufschlüsse geboten. *Anita Christians-Albrecht* beschäftigt sich – ohne jeden Bezug auf B. – mit „Plattdüütsch in de Kark – för Kinner un Groten".

Im kurzen dritten Teil des Bd.es informiert *Norbert Buske* über die Veranstaltungen, die 2008 zur Würdigung B.s in Vorpommern stattgefunden haben. Eine überflüssige „Fotogalerie" mit Aufnahmen von den Tagungen in Greifswald und Barth und teilweise wenig sinnvollen Bildunterschriften beschließt den Bd., der einen zwiespältigen Eindruck hinterlässt.

Die Mehrzahl der Beiträge (bes. im Greifswalder Teil) ist wegen ihrer gediegenen Detailforschung durchaus geeignet, die Bugenhagenforschung voranzubringen. Andere Beiträge führen dagegen vom Thema ab oder sind inhaltlich wenig bedeutend. Die Hg. hätten durch Konzentration und Fokussierung stärker darauf achten sollen, dem Bd. ein schärferes Profil zu geben.

Heidelberg Eike Wolgast

Haub, Rita / **Oberholzer**, Paul: **Matteo Ricci und der Kaiser von China**. Jesuitenmission im Reich der Mitte. – Würzburg: Echter 2010. 160 S., geb. € 14,00 ISBN: 978–3–429–03226–5

Das Jahr 2010 stellte ein wichtiges Jubiläum für die kulturellen und religiösen Beziehungen zwischen China und Europa dar, war es doch das 400. Todesjahr des Pioniers der frühneuzeitlichen Jesuitenmission, Matteo Ricci, der im Mai 1610 in Peking starb. Zu diesem Anlass gab es eine Reihe von Konferenzen und auch Veröffentlichungen, welche die Rolle R.s im Besonderen und die Zeit der Chinamission im Allgemeinen beleuchten.

Der erste Teil des vorliegenden Büchleins stammt von *Rita Haub* und beschreibt das Leben des berühmtesten Chinamissionars. Matteo Ricci wurde am 6. Oktober 1552 in Macerata in der Provinz Marchen, damals zu den päpstlichen Ländereien gehörend, geboren. Seine Familie war adelig und wohlhabend und strebte für den Sohn eine weltliche Karriere an, weshalb Matteo zunächst Jura studierte. Doch sein weiterer Lebensweg wurde von der Societas Jesu bestimmt,

der R. sich 1571 anschloss. Prägend wurden seine Studien am Collegio Romano in Rom, damals eine der führenden wissenschaftlichen Einrichtungen Europas, die auch Kontakte mit Galileo Galilei pflegte. Dort unterrichtete der deutsche Mathematiker Christopher Clavius (1537–1612) die naturwissenschaftlichen Fächer, die nicht nur Philosophie und reine Mathematik, sondern v. a. praktische Kenntnisse umfassten, wie Astronomie, Optik, Mechanik, Musik, Geodäsie, Kartographie und Nautik. Der mathematisch hochbegabte R. hatte wahrscheinlich auch Privatunterricht bei Clavius. In Rom lernte er auch den Jesuitenvisitator der Mission im Fernen Osten, Alessandro Valignano (1539–1606), kennen, der ihn als Gefährten für Michele Ruggieri (1543–1607) für die Chinamission auswählte. Das Chinaprojekt begann 1582 in der portugiesischen Enklave Macau, wo Ruggieri (seit Sommer 1579 in Macau) und R. auf Valignanos Geheiß die chinesische Sprache erlernten. Dies war der Beginn eines einzigartigen Experimentes, nämlich der sog. Akkommodationsmethode, die von Valignano konzipiert und von den späteren Missionaren weitergeführt wurde. Viele Grundelemente dieser Strategie scheinen aus heutiger Sicht banal zu sein und andere möglicherweise politisch-theologisch nicht mehr korrekt: Erlernen der Sprache, Anpassung an die führende Schicht (welche als Vorbild dienen sollte), indirekte Mission durch „moderne" europäische Wissenschaft und Technik und das wichtige „Apostolat des Buches". Dank dieser Vorgehensweise (die beiden durchliefen wohl so etwas wie die Ausbildung der chinesischen Gelehrten) konnten sie die (häufig berechtigten) Vorurteile auf Seiten der Chinesen überwinden und v. a. Kontakte zu chinesischen Gelehrten knüpfen, die ihnen dazu verhalfen, eine Aufenthaltsgenehmigung für China zu bekommen. Hilfreich waren dabei europäische „Exotika", die viele Interessierte anzogen, und v. a. die Weltkarte R.s. Sie zeigte die damals bekannte Welt, doch mit China als dem „Reich der Mitte" (Zhongguo) im Zentrum.

Das eigentliche Ziel der Missionsbemühungen war der chinesische Wanli-Kaiser (reg. 1573–1620) in Peking. Nach verschiedenen Stationen und Rückschlägen konnte R. dank der Unterstützung seiner chinesischen Freunde 1601 nach Peking kommen, wo er, entsprechend der chinesischen Vorstellung, als „Tributbringer" aus dem Westen auftrat. Die Annahme der Geschenke durch den Kaiser hatte zur Folge, dass R. in Peking bleiben konnte, wobei v. a. eine selbstschlagende Uhr ausschlaggebend war. R. starb am 11. Mai 1610 in Peking und wurde dort mit offizieller kaiserlicher Erlaubnis begraben.

Wie lassen sich R.s Erfolge beurteilen? Zum einen war die späte Ming-Zeit geprägt von einem wissenschaftlichen und politischen Niedergang des chinesischen Reiches, was v. a. die vom Konfuzianismus geprägte Gelehrtenschicht offen für spirituelle Werte und für neue Ideen und Kenntnisse von außen machte. Damit liefen R. und seine Nachfolger offene Türen ein. Doch führte die dialogische Missionsmethode der ersten Jesuiten in China mehr zu qualitativen denn zu quantitativen Missionserfolgen, d. h. es wurden nur 600 Chinesen bekehrt, denn die hochrangigen chinesischen Gelehrten, die das Ziel darstellten, konnten nur nach langer Überzeugungsarbeit gewonnen werden. Dabei spielte die Veröffentlichung chinesischer Bücher in einer Kultur, in der die Karriere auf Examina basierte, eine besondere Rolle. Auch in diesem Punkt waren R. und die Jesuiten bahnbrechend. Sie veröffentlichten theologische und religiöse Bücher, wobei das wichtigste Buch R.s *Tianxue shiyi* (Die wahre Lehre vom Himmelsherrn, 1607, eine Einführung ins Christentum) wurde, daneben waren die „angepassten" Übersetzungen europäischer Bücher ins Chinesische wichtig, so in Anlehnung an klassische Vorbilder über die Freundschaft, über Heiligenleben, Philosophie, Geometrie, Arithmetik, Technik, Astronomie, Weltbeschreibungen u. a. Diese Bücher entstanden alle in Zusammenarbeit mit chinesischen Gelehrten, und zusammen mit ihnen wurde eine neue wissenschaftliche Terminologie geschaffen, die bis heute überlebte.

Das Vorbild R.s bestimmte die Leitlinien der Missionspolitik für die nächsten etwa 200 Jahre in China. Er leitete das Kommen von Jesuiten-Astronomen nach China ein, die den desolaten chinesischen Kalender reformierten und bis zur Auflösung der Societas Jesu das wichtige Kalenderamt in Peking leiteten.[1] R.s Bedeutung liegt in verschiedenen Bereichen. So führte er die damaligen wissenschaftlichen Errungenschaften Europas in China ein, doch brachte er auch, das muss man sagen, das veraltete geozentrische Weltbild seines Lehrers Clavius nach China. In Europa trug er mit seinen Aufzeichnungen zur Verbesserung der Kenntnisse über China bei. Diese Schriften wurden von seinem Mitbruder Nicolas Trigault 1615 in lateinischer Übersetzung veröffentlicht; anschließend wurden sie noch in andere Sprachen übersetzt und waren ein richtiger Bestseller.[2]

Das Büchlein von Haub/Oberholzer stellt auf ansprechende Weise, versehen mit einem sehr schönen und informativen Bildteil, die Biographie R.s und den politischen wie historischen Hintergrund der frühneuzeitlichen Mission in China vor und zeigt R.s Rolle als Weltbürger. Beigefügt ist eine Botschaft Benedikts XVI. an den Bischof von Macerata. Leider haben sich im ersten, von Haub verfassten Teil einige Fehler eingeschlichen: R. erbaute nicht das Observatorium von Peking (22), das aus der Yuan-Dynastie stammt. Auch lehrte er nicht das System einer feststehenden Scheibe, sondern das, allerdings veraltete, geozentrische System mit der Erde als Kugel (33); R. wurde kein Freund des Wanli-Kaisers, den er persönlich gar nicht kannte, und bekam auch nicht die Mandarinswürde (38), noch wurden Mitglieder der kaiserlichen Familie getauft (39).

Das Ricci-Jubiläum streicht wieder einmal die Rolle des bekannten Chinamissionars als Kulturübermittler zwischen Ost und West heraus. Auch in China wird die auf gegenseitiger Wertschätzung basierende Jesuitenmission vom Ende des 16. bis zum Ende des 18. Jh.s sehr geschätzt und immer häufiger Gegenstand von Forschungsarbeiten.

Münster Claudia von Collani

[1] Der erste dieser Direktoren war der deutsche Jesuit Johann Adam Schall von Bell (1592–1666).

[2] Die ursprünglich italienischen Aufzeichnungen R.s wurden von Trigault ins Lateinische übersetzt und bearbeitet: *De Christiana expeditione apud Sinas suscepta* ... (Augsburg 1615). Später gab es auch Übersetzungen in andere europäische Sprachen.

Wassilowsky, Günther: **Die Konklavereform Gregors XV. (1621/22)**. Wertekonflikte, symbolische Inszenierung und Verfahrenswandel im posttridentinischen Papsttum. – Stuttgart: Anton Hiersemann 2010. (X) 406 S. (Päpste und Papsttum, 38), kt € 112,00 ISBN: 978–3–7772–1003–2

Ein Konklave ist heute ein globales Medienereignis. Der Rauch aus den Schornsteinen der Sixtinischen Kapelle flimmert weltweit über Bildschirme; in der wartenden Menge auf dem Petersplatz „kommentieren" sog. Experten diverser Fernsehanstalten mit der vom Zeitgeist diktierten aufgeregten Betroffenheit alles, was sich tut, und noch mehr, was sich nicht tut. Eingestreut in diese von „Aktualität" triefenden Berichte werden ebenso gesetzmäßig „Hintergrundinformationen": zu theologischer Basis, Rechtsform, Verfahren, Ablauf und Ritus der Papstwahl. Alle diese Fragen und Aspekte sind für die Frühe Neuzeit – wie die hier zu besprechende meisterliche Untersuchung zeigt – verblüffend, um nicht zu sagen: unbegreiflich, ja geradezu skandalös schlecht erforscht. Die Ursache dafür liegt klar zutage – und ist an sich durchaus verdienstlich: Das Interesse am Konklave hat sich auf die Analyse der komplexen Verflechtungen verlagert, die den Wahlausgang unbestreitbar ganz wesentlich mit bestimmen. Speziell die Rolle der Kardinalnepoten als Klientelführer ist für die „Schlüsselwahlen" der Neuzeit inzwischen ausgezeichnet dokumentiert, so wie schon lange vorher die „Nationalparteien" der Kardinäle intensive (und berechtigte) Beachtung fanden. Paradigmenwechsel der Forschung – und die „sozialhistorische Wende" in der Romforschung seit den 1970er Jahren ist sicherlich ein solcher im Kleinen – haben es allerdings an sich, dass sie für bestimmte Methoden Monopole einfordern und oft genug auch zur Folge haben. Konkret auf das frühneuzeitliche „System Rom" bezogen: der Faktor der „Weltanschauung", der individuellen Position und Positionierung zu Grundfragen wie Nepotismus, Lebensstil und Selbstdarstellung kirchlicher Eliten wurde dadurch weitgehend ausgeblendet und die frühneuzeitliche Kurie nicht heilig, wohl aber normal gesprochen. Mit fatalen Folgen: So trat völlig in den Hintergrund, dass die Spitze der katholischen Kirche in (mindestens) vier Jahrhunderten, zwischen dem Konzil von Konstanz und Napoleon, von Normenkonflikten gespalten, nicht selten geradezu zerrissen wurde. Normen zu Nepotismus und Papstwahl – und damit zu zwei eng verzahnten Bereichen –, wie sie mit einer gewissen Regelmäßigkeit offiziell oder informell in Kraft gesetzt werden, haben vor diesem Hintergrund überwiegend Kompromiss-Charakter und Überbrückungsfunktion, werden dementsprechend aber auch rasch hinfällig und erneuerungsbedürftig. Wie sehr die Ordnung des Konklaves an das Selbstverständnis des Papstamts und der kurialen Eliten rührt, zeigt die vorliegende Untersuchung zur (treffend und witzig zugleich so bezeichneten) „Goldenen Bulle" Gregors XV., *Aeterni Patris Filius*, vom November 1621 und zu dem daran anknüpfenden Zeremonial.

Auch in diesem zentralen Sektor tritt – wie der Vf. erstmals konstatiert und bilanziert – eine geradezu atemberaubende Abweichung hervor, wie sie für den Umgang mit Normen im frühneuzeitlichen Rom so kennzeichnend ist: Keiner der Päpste zwischen Julius II. und Paul V. ist gemäß den Bestimmungen der Konklavebulle von 1488 gewählt worden, sondern durch eine spezifische Form der *adoratio*, die darin gar nicht vorgesehen ist. In diesem mündlichen Wahlakt schließen sich – vereinfacht ausgedrückt – Kardinäle dem autoritativen Vorschlag eines „Leaders" an, was nicht selten tumultuöse Zustände zur Folge hatte, für die Parteiführer jedoch den Vorteil der Transparenz bot. Wie es Kardinal Ascanio Maria Sforza nach der simonistischen Wahl Alexanders VI. im August 1492 zum Verhalten des damals sechzehnjährigen Kardinals Giovanni de' Medici auf den Punkt brachte: Verrat im Konklave ist unverzeihlich. Anders ausgedrückt: Im Stress der Einschließung zeigt sich die Verlässlichkeit der Kreatur gegenüber dem Patron – oder eben auch nicht. Dass die Adorationswahl klienteläre Abhängigkeiten zugleich abbildete und erzeugte, war den Reformern in der zweiten Hälfte des 16. Jh.s bewusst – das Unbehagen an diesem Verfahren artikulierte sich mit innerer Notwendigkeit als Nepotismuskritik und damit als Zweifel an der Grundlage des Systems schlechthin. Umso erstaunlicher, dass die entscheidende Reform ausgerechnet im „hochnepotistischen" 17. Jh. und

durch die Initiative eines Kardinalnepoten zustande kam, dessen Wirken für seine Familie in einem neueren Forschungsbeitrag unter dem Motto „Raffe und regiere!" zusammengefasst wurde. Dass sich eine aus Sorge um das Seelenheil und profunder Kenntnis der theologischen Tradition genährte Reform und skrupellose Bereicherung zum Zweck des Familienaufstiegs im Rom des 17. Jh.s nicht ausschließen, sondern spannungsreiche und kulturell fruchtbare Synthesen eingehen, zeigt die herausragende Untersuchung exemplarisch an. Natürlich hatte Ludovico Ludovisi, der Kardinalnepot Gregors XV., als „Kurzzeit-Premier" unter einem chronisch kränkelnden Papst nicht die Gefolgschaft wie sein Vorgänger Scipione Borghese nach einem fünfzehnjährigen „Familienpontifikat" und daher, im Vollgefühl seiner Ausnahmeleistungen als Ausnahmegestalt, ein Eigeninteresse daran, die Macht der Netzwerke aufzusprengen und Verdienste um die Kirche allein als Kriterium der Papstwahl zu lancieren. Doch tritt ebenso das Bestreben hervor, die unüberbrückbare Kluft zwischen meritokratischem Anspruch und klientelärer Praxis zu überwinden. So legitimiert *Aeterni Patris Filius* neben den rein theoretischen Formen der einstimmigen „Inspirationswahl" und der ebenfalls einstimmig zu beschließenden „Kompromisswahl", in der eine zu diesem Zweck bestimmte Gruppe der Kardinäle den neuen Papst bestimmt, nur noch die geheime schriftliche Skrutinalwahl – ggf. mit Akzess –, die durch die Ablegung eines feierlichen Eides bekräftigt wird. So wird die „Inszenierung des Geheimen" zu einem vorgezogenen Teilakt des Jüngsten Gerichts – und nicht zufälligerweise vor dem dieses darstellenden Fresko Michelangelos in der Sixtinischen Kapelle vollzogen (die erst dadurch, wie hier erstmals belegt, und damit durch das Bild zum „Pflichtort" des Konklaves wird). Was die Folgen der neuen Wahlordnung betrifft, so beschränkt sich der Vf. legitimerweise auf das Konklave von 1623. Dieses zeigt, dass die Einbindungskraft der Netzwerke nicht gebrochen wird, doch die Bedeutung der *zelanti*, der Reformpartei, zunimmt. Unter diesem Gesichtspunkt sind weiterführende Forschungen angebracht, z.B. zum Konklave von 1676, in dem mit Benedetto Odescalchi (Innozenz XI.) einer dieser „Eiferer" gewählt wird.

Fazit: Die vorliegende Studie wird durch die profunde Beherrschung und Bündelung von Methoden und Zugängen, durch die sorgfältige Auslotung facettenreicher Sachverhalte und Zusammenhänge und nicht zuletzt durch eine luzide Sprache zu einem Gipfelwerk der neueren Romforschung und zu einem Vorbild für künftige Untersuchungen.

Fribourg Volker Reinhardt

Lehmann, Hartmut: **Religiöse Erweckung in gottferner Zeit**. Studien zur Pietismusforschung. – Göttingen: Wallstein 2010. 158 S. (Bausteine zu einer Europäischen Religionsgeschichte im Zeitalter der Säkularisierung, 12), kt € 19,00 ISBN: 978–3–8353–0597–7

Im hier anzuzeigenden Bd. sind elf Vorträge Hartmut Lehmanns zusammengestellt, die, abgesehen von einem älteren, aus den Jahren 2004–2009 stammen und von denen vier hier erstmalig publiziert werden.

Der Nukleus des Bd.es (Kap. 5–9) widmet sich interessanten Einzelaspekten der südwestdeutschen und schweizerischen Pietismusgeschichte, mit denen sich L. seit seiner Untersuchung *Pietismus und weltliche Ordnung in Württemberg vom 17. bis zum 20. Jahrhundert* aus dem Jahr 1969 immer wieder beschäftigt hat. Es sind dies die Ausführungen über das württembergische Pietistenreskript von 1743 und das Separatistengesetz von 1803 (Kap. 5), über das Alterswerk des Bengelschülers Magnus Friedrich Roos (Kap. 6), über die *Basler Christentumsgesellschaft* und die *Basler Missionsgesellschaft* (Kap. 7), über die Entstehung von Ritschls *Geschichte des Pietismus* (Kap. 8) und über Ludwig Hofacker als vermeintlichen Erweckungsprediger (Kap. 9).

Den Rahmen der Publikation (Kap. 1–4 und 10–11) bilden Vorträge, die sich implizit oder explizit mit der Konzeption der vierbändigen *Geschichte des Pietismus*[1] auseinandersetzen, an der L. beteiligt war. Als Hg. des 4. Bd.es *Glaubenswelt und Lebenswelten*, der 2004 erschien, hat der Vf. bereits seine Grundpositionen zur Pietismusforschung dargelegt. L. möchte die Geschichte des Pietismus nicht, wie zumeist in der bisherigen Forschung, auf die deutsche Bewegung, die etwa von 1670 (Philipp Jacob Spener [1635–1705]) bis in das Jahr 1780 reicht und ihre Schwerpunkte in Halle, Herrnhut und Württemberg hatte, begrenzen, sondern plädiert für eine typologische Fassung des Pietismus-Begriffes, wobei er folgende Merkmale herausstreicht: „Ihr (der Pietisten, N.K.) Selbstverständnis als Kinder Gottes, die sich von den Weltkindern absondern, ihr Leben mit der Bibel und die Gestaltung ihres Lebens aus der Bibel heraus; ihre besonderen Verbindungen zu anderen Arbeitern in Gottes Reich, also ihre Gruppen, ihre Art zu kommunizieren und ihre Netzwerke; ferner ihre Sicht der Weltläufe und die von ihnen daraus gezogenen Schlussfolgerungen für ihre persönliche ‚Heiligung' und ihr Bemühen, das ewige Heil zu erlangen." (13) L. sieht dementsprechend Vorläufer des Pietismus bereits im Täufertum, Parallelen zum Pietismus im Puritanismus und stellt ein Weiterleben des Pietismus im Methodismus, in der Erweckungsbewegung des frühen 19. Jh.s bis hin zu *revival, awakening* und Pfingstbewegung auf dem amerikanischen Kontinent und zur Afrika-Mission etc. fest (56 u.a.).

Der Pietismus ist für L. die erste Welle des *great awakening* (135). Diese These ist verschiedentlich kritisiert worden, da in der von L. vorgeschlagenen Ausweitung der Begriff des Pietismus notwendig seine Kontur verliert und zudem eine typologische Begriffsbestimmung in der von L. angedachten Weite ein religionssoziologisches Instrumentarium voraussetzt, das er nicht verwendet. In den Vorträgen des Rahmenteiles bleibt L. bei seiner Perspektive für die Pietismusforschung: „I propose a new typological and historical approach to the history of Pietism that combines an analysis of religious orientation with a study of religious practices and religious activities independent of national traditions of interpretation." (26)

Auch für den weniger Fachkundigen wird bei der Lektüre der entsprechenden Aufsätze die Problematik dieses Ansatzes deutlich. Denn die Umschreibungen, die L. für das Phänomen „Pietismus" verwendet, oszillieren stark und zeichnen kein klares Bild.

Je nach Zusammenhang stehen bei L. die persönliche Heiligung (13), eine endzeitliche Orientierung (36, 92, 99 u.a.), die Bildung von Zirkeln mit unterschiedlich starker Abgrenzung von der Landeskirche (38), die Sorge um das Seelenheil (40–41), asketische Disziplin (63), die „gottferne Zeit" (Titel) und die Deutung der Zeichen dieser Zeit (80), die Bibelorientierung (93), die Bildung von Netzwerken (93), die erbauliche Lektüre (133) u.a. im Zentrum. Hinzu kommen immer wieder andere Bezeichnungen für Pietisten: Erweckte (9), Fromme (9), dezidiert Fromme (43), „alle, die sich ernsthaft und mit großer Konsequenz um die Nachfolge Christi bemühten" (48), tatkräftige (50), entschiedene oder konsequente Protestanten (54), „besonders ernste und von ihrem Glauben überzeugte Christen" (55), Gottes wahre bzw. fromme Kinder (90, 99) u.a. In der Gegenwart sieht der Vf. besonders die Freikirchen in der Nähe des Pietismus: „Ihr Bibelverständnis, die von ihnen bewusst gepflegte Nähe zwischen den Brüdern und Schwestern, ihre Endzeithoffnung, ihr soziales Engagement, dies alles wird aus dem Erbe des klassischen Pietismus gespeist." (134) Gleiches gilt aber auch für die afrikanischen Kirchen: „Was das Leben in diesen neuen Kirchen ebenso wie im Pietismus auszeichnet, ist viel menschliche Nähe […]; ferner eine unübersehbare und deutlich artikulierte Distanz zu den Ergebnissen der neueren wissenschaftlichen Theologie […]; schließlich die alles andere bestimmende Hoffnung auf die Erlösung von allem Elend und aller Not und eine damit einhergehende große Emotionalität. Diese Gläubigen sind nicht skeptisch, sondern fühlen sich vom Hl. Geist inspiriert; sie sind bereit, um ihres Glaubens willen auch das Martyrium auf sich zu nehmen." (140) Nach diesen Kriterien wären wohl die meisten Teilnehmer eines deutschen Kirchentages Pietisten.

Ungeachtet dieser methodischen Fragen zeigt der Bd. die profunde Kenntnis des Autors hinsichtlich der Materie. V. a. in dem anregenden Aufsatz über *Die langfristigen Folgen der kirchlichen Ausgrenzung des radikalen Pietismus*[2] (45–56) wird sein berechtigtes Grundanliegen deutlich, die unterschiedliche Entwicklung des „religiösen Marktes" in Europa und in Nordamerika zu verstehen und die Pietismusforschung aus einer allzu starken Begrenzung herauszulösen.

Münster Norbert Köster

Hinkel, Sascha: **Adolf Kardinal Bertram**. Kirchenpolitik in Kaiserreich und Weimarer Republik. – Paderborn: Schöningh 2010. 324 S. (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, 117), ln. € 44,90 ISBN: 978–3–506–76871–1

Kaum ein anderer deutscher Kirchenfürst weckt noch bis heute so viele Emotionen wie Adolf Kardinal Bertram (1859–1945). Das liegt zum einen daran, dass der letzte deutsche Erzbischof von Breslau für die zahlreichen katholischen Heimatvertriebenen aus Schlesien ein „Symbol" der verlorenen Heimat ist (15). So wird das Andenken an B. in den Reihen der Vertriebenen wenig kritisch und teilweise hagiographisch wachgehalten. Zum anderen ist es für Historiker wegen der übermäßig langen Dauer der Amtszeit B.s in einer äußerst schwierigen Epoche nicht einfach, die Persönlichkeit des Kirchenfürsten und seine (kirchen-)politische sowie seelsorgliche Haltung vor dem Hintergrund seiner Zeit zu bewerten. B. stand dem schlesischen Bistum (seit 1930 Erzbistum) von 1914 bis zu seinem Tode 31 Jahre lang vor. Die Gewichtigkeit dieses (Erz-)Bischofs macht v.a. der Umstand aus, dass er seit 1920 Vorsitzender der Fuldaer Bischofskonferenz war. In dieser Funktion musste er die Richtung des preußischen Episkopats in den Beziehungen zwischen Staat und Kirche bestimmen. Gerade in der Beurteilung seiner Haltung zum nationalsozialistischen Regime sind die Fronten unter den Historikern verhärtet.

So gesehen verwundert es kaum, dass sich bisher kein Forscher daran gewagt hat, eine umfassende B.-Biographie zu verfassen. Die bisherige Literatur befasste sich mit Teilaspekten aus dem Leben des Kardinals. Hierbei dominiert die Fragestellung nach seinem umstrittenen Verhältnis zum Dritten Reich.

[1] Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1993–2004.

[2] Jetzt auch veröffentlicht in: Wolfgang Breul, Marcus Meier, Lothar Vogel (Hg.): Der radikale Pietismus. Perspektiven der Forschung. Göttingen: Vandenhoeck und Rupprecht 2010, 45–55.

An dieses große Desiderat wagte sich Sascha Hinkel heran. Freilich verrät der Untertitel der überarbeiteten Fassung seiner Diss. bereits, dass es sich um eine Teilbiographie handelt. Der Autor sieht ein, dass er die Lücke einer fehlenden B.-Biographie nicht schließen kann, da er seine Publikation vielmehr als eine Studie zu B.s (kirchen-)politischem Handeln ansieht.

Der Schwerpunkt der Untersuchung liegt auf B.s Denken und Handeln als Bischof von Hildesheim im Kaiserreich sowie als Fürstbischof von Breslau im Ersten Weltkrieg und in der Weimarer Republik. In den Blickfokus rückt dabei der Grenzbereich zwischen Kirche und Welt, zwischen kirchlich-theologischem Binnenleben und Wirkung der Kirche in Politik und Gesellschaft. Dabei möchte der Vf., auch wegen der Menge des überlieferten Quellenmaterials, den Zeitrahmen der bisherigen B.-Forschung, die sich überwiegend auf die Zeit von 1933 bis 1945 konzentrierte, durchbrechen, um den jüngeren B. aus dem jeweiligen zeithistorischen Kontext heraus zu analysieren. Dadurch soll die Geschichte der katholischen Kirche im Wilhelminischen Kaiserreich und in der Weimarer Republik als jeweils eigenständige Einheiten präsentiert werden, und nicht als eine Vorgeschichte zum Thema „Katholische Kirche und Nationalsozialismus" erscheinen. Die Zeit nach 1933 wird in einem zehn Seiten kurzen Ausblick behandelt. Darin gibt der Autor den derzeitigen Forschungsstand wieder.

Nach H. ist die spätere Haltung B.s zum Verhältnis zwischen Staat und Kirche in den Jahren seiner jungen kirchlichen Laufbahn in Hildesheim zu suchen, wo er von Bischof Daniel Wilhelm Sommerwerck und von Generalvikar Georg Kopp, dem späteren Fürstbischof von Breslau, geprägt wurde. Bereits bei seinem Amtsantritt als Bischof von Hildesheim 1906 erläuterte er sein „Harmoniemodell" (282), das auf die katholische Staatskirchenlehre des Papstes Leo XIII. zurückgeht. Demnach sei für den Katholiken die Staatsform nicht entscheidend, da der Staat in seiner Ordnung gottgewollt sei.

Nach dem Zerfall der Monarchie und nach der Gründung der Weimarer Republik verhielt sich B. als „Vernunftrepublikaner" (285) und akzeptierte zunächst die neue Machtordnung. Erst nach den kulturpolitischen Maßnahmen der sozialistischen Regierung um 1920, die sich für die Trennung von Kirche und Staat sowie Kirche und Schule einsetzte, änderte sich der Standpunkt des Kardinals.

Nach 1933 verfolgte B. weiterhin seine „Konfliktvermeidungsstrategie" (289). Diese funktionierte jedoch nur, solange Hitler bis zur Unterzeichnung des Reichskonkordats an einem harmonischen Verhältnis mit der Kirche interessiert war. In diesem „Harmoniemodell" sieht H. eine Parallele zu der Haltung B.s in entscheidenden politischen Umbruchphasen. Die Loyalitätsbekundungen gegenüber den jeweiligen Machthabern resultieren nach H. aus der Ansicht B.s, dass jede Staatsordnung gottgewollt sei, auch wenn B. nach 1933 zwischen der staatlichen Autorität und der nationalsozialistischen Anschauung bzw. Partei unterschied.

Sehr positiv zu würdigen ist der Versuch des Autors, B.s Denken und Handeln in der Auseinandersetzung über die staatliche und kirchliche Zukunft Oberschlesiens nach den Bestimmungen des Versailler Vertrags zu bestimmen. Dabei wertete H. die erst seit wenigen Jahren zugänglichen Quellen im Vatikanischen Geheimarchiv aus, was auf manche Forschungsfragen neues Licht wirft. Gerade in der Auseinandersetzung um die Teilung Oberschlesiens 1922 ist eine Erklärung für das spannungsgeladene Verhältnis des Breslauer Bischofs zu den späteren Päpsten Pius XI. und Pius XII. zu suchen, was auch mit dem autoritären Charakter B.s zusammenhängt. Dem Apostolischen Nuntius in Polen, Achille Ratti, warf B. Parteilichkeit zugunsten Polens vor. Das Verhältnis zwischen B. und Ratti endete mit einem schweren Streit und einem Bruch. Gespannt waren auch die Beziehungen des Breslauer Bischofs zum Nuntius Eugenio Pacelli, nicht zuletzt wegen der Konkordatsfrage.

Insgesamt gelingt es H., die (kirchen-)politische Prägung und Sozialisation B.s aufzuzeigen, dessen Handeln von der katholischen Staatskirchenlehre bestimmt wurde. Diese hätte jedoch kritischer hinterfragt werden sollen. Darin zeigt sich die Schwäche einer Teilbiographie. Es wäre nun interessant, B.s Festhalten am bisherigen kirchenpolitischen Kurs mit der Situation nach 1933 (auch aus theologischer Perspektive) zu konfrontieren und aufzuzeigen, warum der Kardinal damit scheitern musste.

Mit der vorliegenden Studie wird die B.-Forschung zweifellos um neue und wichtige Impulse bereichert. Dennoch bleibt das Desiderat einer fehlenden Gesamtbiographie weiterhin bestehen, weil die bisherige historische Auseinandersetzung um das Wirken von Adolf Bertram nicht nur auf die Zeitspanne 1933–1945 eingegrenzt werden kann.

Ratingen-Hösel Gregor Ploch

Winterstein, Ulrike: **Vertriebener Klerus in Sachsen 1945–1955.** – Paderborn u.a.: Schöningh 2010. 288 S. (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, B, 118), geb. € 38,00 ISBN: 978–3–506–76978–7

In den letzten Jahren ist in der Erforschung der jüngeren Kirchengeschichte nach dem Widerstand aus christlicher Motivation und dem katholischen Milieu vermehrt auch die kirchliche Neubeheimatung der Flüchtlinge und Vertriebenen aus den ehemaligen deutschen Ostgebieten im Nachkriegsdeutschland in den Blick gerückt. Liegen für die Bundesrepublik bzw. für einzelne westdeutsche Regionen hierzu bereits einige umfangreiche Spezialstudien vor, erweist es sich für die SBZ bzw. DDR aufgrund der dort sehr bald erfolgten staatlich verordneten Verdrängung der Vertriebenenproblematik als nicht ganz einfach, die Bedeutung der katholischen Schlesier, Ostpreußen, Sudetendeutschen usw. für den Nachkriegskatholizismus zu untersuchen, sieht man einmal von der Tatsache ab, dass der DDR-Katholizismus sich im Wesentlichen – mit Ausnahme der Sorben in der Oberlausitz und der Eichsfelder – aus Ostvertriebenen speiste. Die Studie von Ulrike Winterstein, eine profangeschichtliche Diss., die am Lehrstuhl von Ulrich von Hehl in Leipzig entstanden und an der dortigen Univ. im Wintersemester 2008/09 angenommen worden ist, steht im Kontext des schon über längere Zeit in der zeitgeschichtlichen Forschung geführten Diskurses über die Rolle der Eliten in der DDR, in welchem „die religiösen Funktionsträger weitgehend unberücksichtigt geblieben" (24) sind. So überzeugend der Ansatz erscheint, dass allein der Klerus – gleichsam als pars pro toto für die ostvertriebenen Katholiken – deren Befindlichkeit in der DDR widerspiegeln kann, so wenig von der Hand zu weisen ist auch der Umkehrschluss, dass nämlich die spezifischen Herkunftsmuster bei den Geistlichen eben gerade deshalb offener erkennbar waren, weil sie sich nicht zwangsläufig integrieren mussten. Kam ihnen also im Vergleich zu Universitätsprofessoren oder Richtern „eine Sonderstellung" (254) zu, wie die Vf.in durchaus konzediert, so lassen sie sich folglich nur mit Abstrichen mit den übrigen Elitegruppen vergleichen. Immerhin korrespondiert dieses vergleichsweise Nischendasein der katholischen Geistlichen im kommunistischen System mit dem Anliegen W.s, eine Sozialgruppe herauszustellen, die die regionalspezifischen Prägungen ihrer Heimat zeigen konnte.

Auch wenn die Vf.in den Vereinnahmungsversuchen ihrer Untersuchungsgruppe durch Staat bzw. Stasi einige Aufmerksamkeit schenkt (vgl. 221–243), liegt der Hauptaspekt der Studie stärker in der binnenkirchlichen Verortung des entwurzelten Klerus. W. arbeitet dezidiert heraus, dass im Vergleich zur Vielzahl ostvertriebener Katholiken in der SBZ die Zahl der Geistlichen eher gering war, ja dass viele in den Westen weiterzogen, weil sie sich – verstärkt durch die traumatischen Erfahrungen mit den Sowjets in ihrer Heimat – vor einer doppelten Problematik, einer sowohl politisch-gesellschaftlichen als auch konfessionellen Isolation fürchteten. Alle Rufe nach einer zentralen Lösung für eine flächendeckendere pastorale Versorgung blieben Makulatur. Dem Aufruf des ersten Vertriebenenbischofs Maximilian Kaller nach einer Bereitstellung für die Seelsorge in der SBZ folgten 1946/47 gerade einmal 23 von 300 angeschriebenen Vertriebenengeistlichen (110f). Am Beispiel von Karriereverläufen einzelner ostvertriebener Priester, wie etwa des späteren Berliner Weihbischofs und nachmaligen Apostolischen Administrators in Schwerin, Bischof Heinrich Theissing, oder des späteren Bischofs von Dresden-Meißen, Gerhard Schaffran, stellt W. heraus, dass befähigten Geistlichen aus dem Vertriebenenklerus durchaus der Weg zu höheren Ämtern offenstand – und dies, obgleich die kirchenrechtliche Hürde der fehlenden Inkardination einem vertriebenen Geistlichen im Grunde versagte, bspw. im Bistum Meißen als Pfarrer investiert zu werden. In diesem Punkt erweist sich das von der Vf.in gewählte Untersuchungsgebiet, nämlich der Freistaat Sachsen, als ambivalent. Abgesehen davon, dass Sachsen keineswegs mit den auf kirchlicher Ebene untersuchten Jurisdiktionsbezirken Meißen und Görlitz-Cottbus kongruent ist, wird zwar einerseits ein exemplarisches Bild von der Marginalisierung der aus Breslau, dem Ermland und anderswo mitgebrachten Traditionen vermittelt, die W. treffend so auf den Punkt bringt: „Die in der DDR verbleibenden vertriebenen Priester ordneten sich dem religiös-spirituellen Ideal des katholischen Seelsorgepriesters unter und vermochten deshalb auch den Vorgaben der einheimischen Kirchenverwaltungen in Görlitz und Bautzen zu folgen." (256) Andererseits erwies sich die Situation in Görlitz als durchaus mehr als graduell unterschiedlich von der in Meißen – und ebenso in den übrigen Jurisdiktionsbezirken der DDR –, weil es sich hier um den Restteil des Erzbistums Breslau handelte, in welchem die schlesischen Traditionen per se fortlebten und natürlich das Inkardinationsproblem ebenso wenig bestand wie der Wunsch nach einer separaten Interessenvertretung des vertriebenen Klerus. Während in Meißen von der kirchlichen Behörde eine spezifische Vertriebenenseelsorge auch innerkirchlich unerwünscht war, weil in ihr die Gefahr einer Überfremdung der einheimischen Minderheit innerhalb der katholischen Minorität gesehen wurde, war sie in Görlitz schlicht integraler Bestandteil der Pastoral. Das Spezifikum des Vertriebenendaseins äußerte sich bei den für die Studie erfassten rund 200 Klerikern folglich in individuellen Problemen echter oder auch nur gefühlter beruflicher Zurücksetzung durch die Übertragung unselbstständiger Diasporastellen ohne vorhandene kirchliche Infrastruktur. In der Außenwahrnehmung dominierte natürlich die Vorstellung eines monolithischen Blocks einer kleinen Diasporakirche.

Insofern bietet W.s akribisch gearbeitete Studie zwar keine Neubewertung des DDR-Katholizismus als solchen, wohl aber eine Schärfung des Blickes auf seine Binnensegregationen.

Vechta Michael Hirschfeld

Greschat, Martin: **Protestantismus im Kalten Krieg**. Kirche, Politik und Gesellschaft im geteilten Deutschland 1945–1963. – Paderborn u.a.: Schöningh 2010. 454 S., geb. € 48,00 ISBN: 978–3–506–76806–3

Der Schwerpunkt in der Erforschung der kirchlichen Zeitgeschichte in Deutschland hat sich im Laufe der letzten Jahrzehnte deutlich verlagert. Stand in der ersten Nachkriegsperiode die beginnende Aufarbeitung des „Kirchenkampfes" im Mittelpunkt, rückte bereits vor dem Mauerfall die vorsichtig einsetzende Untersuchung der Kirchen unter kommunistischer Herrschaft (insbes. in der DDR) in den Mittelpunkt, eine Fokussierung, die sich nach 1989 zusehends verstärkte. Mittlerweile ist indes die gesamtdeutsche Nachkriegsentwicklung Gegenstand einer umfassenden Aufmerksamkeit in der Forschung geworden. Es ist deshalb sehr zu begrüßen, dass ein so exzellenter Kirchenhistoriker wie Martin Greschat mit seiner umfassenden Orientierung und Erfahrung sich dieser Thematik zugewandt hat. Im Rahmen einer mehrbändigen Reihe über die Geschichte des Protestantismus in Deutschland hat er eine Darstellung vorgelegt, die spezifisch die Geschichte des deutschen Protestantismus in der Periode vom Kriegsende bis zum Anfang der sechziger Jahre behandelt.

Ein erster Teil ist den Wirren der ersten Nachkriegsjahre gewidmet, dem Beginn des Kalten Krieges. Dem folgt im zweiten Teil eine ausführliche Darstellung der frühen Entwicklung des geteilten Deutschlands, von der „Errichtung" zur „Einrichtung" zweier deutscher Staaten. Im dritten Teil wird die zeitliche Linie bis in die frühen sechziger Jahre weitergeführt, wobei internationale wie auch nationale Zäsuren den terminus ad quem begründen, v. a. die Kuba-Krise, Adenauers Wahlniederlage und die Spiegel-Affäre im Herbst 1962 sowie die veränderte Lage in der DDR nach der Errichtung der Mauer. Diesen chronologisch abgestuften Kap.n folgen zwei thematisch geordnete Kap., „Kirche und Gesellschaft in zwei deutschen Staaten" und „Protestantisches Leben".

Was die vorliegende Monographie auszeichnet, ist v. a. die programmatisch durchgeführte Untersuchung der wechselseitigen Beziehung von Kirche und Politik bzgl. der Gesellschaft. Ist es in vielen kirchengeschichtlichen Untersuchungen so, dass ein vorangestellter Abriss über die Rahmenbedingungen in Politik und Gesellschaft als Ansatzpunkt für den eigentlichen Gegenstand der Aufmerksamkeit, hier die innerkirchliche Entwicklung, dient, dann ist in diesem Fall eine Interaktion mit bemerkenswerter Konsequenz und Kompetenz ernst genommen. Was in der Einführung (9) vorsichtig programmatisch angedeutet wird, dass „die Menschen und Christen jener Epoche [...] in der Einbindung in den Kontext der allgemeinen und dann speziell der deutschen Geschichte" gesehen werden müssen, wird überzeugend verwirklicht, und zwar so, dass dieser Kontext durchaus die internationalen Perspektiven mit berücksichtigt, seien es amerikanische und sowjetische Außenpolitik oder die europäischen Einigungsbemühungen.

Diesem Verdienst schließt sich ein anderer Gewinn an, und zwar die ebenso bewusst durchgeführte Erweiterung der gewöhnlichen Gewichtung der evangelischen Kirchenorganisationen und theologischen Denkmuster dergestalt, dass konsequent von „Protestantismus" die Rede ist. Dies kommt z.B. darin zum Ausdruck, dass Sozial- und Kulturpolitik ausführlich mitbedacht werden. Allerdings kann aus der Sicht des Rez. kritisch angeführt werden, dass die bruderrätliche Linie in der evangelischen Kirche weitaus gründlicher als das konfessionelle Luthertum behandelt wird.

Sehr spannend und aufschlussreich ist schließlich der abschließende Teil über die Ökumene. Hier werden Anzeichen einer Neuorientierung im deutschen Protestantismus behandelt, v.a. das beginnende Auftauen im katholisch-protestantischen Gegensatz, die Anfangszeit des 1948 gegründeten Weltkirchenrates, die Prager Friedensbewegung sowie die Konferenz Europäischer Kirchen. Doch ist G. stets bemüht, die Breitenwirkung dieses ökumenischen Erwachens herunterzuspielen.

So urteilt er etwa folgendermaßen: „Die ökumenischen Veranstaltungen auf den Kirchentagen spielten ebenfalls eine Rolle. Doch haftete alledem zunächst viel Exotisches an. Zu einer breiteren Wirkung in den Gemeinden kam es kaum." (374, ähnlich 369 und 376) Ohne diese Vorbehalte zurückzuweisen, kann man vielleicht doch die Rückfrage anmelden, ob nicht die beginnende mühsame, aber doch auf Dauer erfolgreiche Überwindung des irregeführten deutschen Nationalprotestantismus der vorausgegangenen Jahre bereits in dieser ersten Nachkriegsperiode eine größere Rolle gespielt hat, als G. mit seiner skeptisch-kritischen Analyse gelten lässt. Gerade aus der Perspektive eines internationalen, ökumenischen Vergleichs sind die unverkennbaren Anzeichen einer früh einsetzenden Neuorientierung im deutschen Protestantismus bemerkenswert, fast möchte man diese Richtungsveränderung im deutschen Protestantismus als einen wesentlichen Übergang in der weltweiten Kirchengeschichte des 20. Jh.s bezeichnen, wohlgemerkt unter der Voraussetzung, dass es sich nicht allein um die beginnende Beteiligung führender Persönlichkeiten an internationalen ökumenischen Veranstaltungen handelte, sondern auch um ein langsam heranreifendes Bewusstsein in den Gemeinden, wie auch eine solidarische Präsenz der internationalen Ökumene auf verschiedenen Ebenen in Deutschland.

Diese Anmerkung soll allerdings keineswegs darüber hinwegsehen lassen, dass G. ein richtungsweisendes Werk vorgelegt hat. Man kann nur die Hoffnung äußern, dass ähnlich substantielle Darstellungen zu anderen Regionen der protestantischen Ökumene in absehbarer Zeit folgen werden.

Aarhus Jens Holger Schjørring

Theologiegeschichte

The Reception and Interpretation of the Bible in Late Antiquity: Proceedings of the Montreal Colloquium in Honour of Charles Kannengiesser, 11–13 October 2006, hg. v. Lorenzo DiTommaso / Lucian Turcescu. – Leiden: Brill 2008. (XXVIII) 608 S. (Bible in Ancient Christianity, 6), geb. € 180,00 ISBN: 978–90–04–16715–5

Bei dem vorliegenden Bd. handelt es sich um eine Festschrift zu Ehren von Charles Kannengiesser, der freilich mit einem eigenen Beitrag vertreten ist: *Scripture as a Legacy of the Fathers* (529–541), in dem er hellsichtig die theologischen Anforderungen und Aufgaben für Exegese und Patristik beschreibt, die aus der neuen Israeltheologie erwachsen: „A bright future based on the reconciliation of Christians and Jews after two millennia of tragic sadness calls for a very new biblical hermeneutics on the Christian side, and for a more adequate appreciation of the whole legacy of the Fathers." (539)

Wie bei dem zu Ehrenden nicht anders zu erwarten, haben sich namhafte internationale Wissenschaftler/innen zusammengefunden, um das gewiss nicht schmale Thema zu behandeln: Wilken, Robert L., The novelty and inescapability of the Bible in late antiquity, 3–14; Argárate, Pablo, "Car mes iniquités dépassèrent ma tête", 17–36; Basser, Herbert W., What makes exegesis either Christian or Jewish?, 37–53; Bright, Pamela, Augustine and the ethics of reading the Bible, 55–64; DeBruyn, Theodore, Appeals to Jesus as the one "who heals every illness and every infirmity" (Matt 4:23, 9:35) in amulets in late antiquity, 65–81; Bussières, Marie P., Le commentaire au 4 siècle ou, pour reformuler le diction, ancienneté a-t-elle toujours autorité?, 83–99; Chartrand-Burke, Tony, Completing the gospel, 101–119; Coyle, John K., Good tree, bad tree, 121–144; DiTommaso, Lorenzo, Biblical form, function, and genre in the post-biblical historical apocalyptica, 145–161; Hunter, David G., The reception and interpretation of Paul in late antiquity, 163–191; Keough, Shawn W., The eternal gospel, 193–226; Kitchen, Robert A., Making the imperfect perfect, 227–251; Lavoie, Jean M., Les "Homélies sur l'Évangile de Luc" de Titus de Bostra, 253–285; Layton, Richard A., Hearing love's language, 287–315; Lightstone, Jack N., The early rabbinic refashioning of biblical "Heilsgeschichte", the fashioning of the rabbinic canon of scriptures, and the formation of the early rabbinic movement, 317–336; Parvis, Sara, "Ta tinōn ara rhēmata theologei?", 337–367; Pasquier, Anne, Présupposés herméneutiques de la lecture de la Bible juive chez les gnostiques, 369–391; Perrone, Lorenzo, Scripture for a life of perfection, 393–417; Pettipiece, Timothy, Separating light from darkness, 419–427; Piovanelli, Pierluigi, The reception of early Christian texts and traditions in late antiquity apocryphal literature, 429–439; Porton, Gary G., Methods of early rabbinic biblical exegesis, 441–466; Reed, Annette Y., Pseudepigraphy, authorship, and the reception of "the Bible" in late antiquity, 467–490; Shoemaker, Stephen J., Between scripture and tradition, 491–510; Turcescu, Lucian, Gregory of Nyssa's biblical hermeneutics in "De opificio hominis", 511–526.

Die vorliegenden Beiträge geben weitgehend Vorträge wieder, die bei einem Kolloquium im Oktober 2006 in Montreal gehalten wurden. Die Hg. haben sich wohl angeleitet durch das Prinzip der Gleichheit entschieden, die Beiträge in alphabetischer Reihenfolge zu veröffentlichen, was eine gewisse Unübersichtlichkeit zur Folge hat. An Schwerpunkten ergeben sich die Entwicklung der Exegese im Judentum und ihre Beziehung zur christlichen Exegese, dann das Verhältnis von kanonischer und apokrypher Literatur, die orthodoxe und heterodoxe Lektüre der Bibel und die Funktion der Bibel in der Gestaltung kirchlich-gesellschaftlichen Lebens. Beigegeben ist dem Werk eine Bibliographie von Charles Kannengiesser (543–560). Die unterschiedlichen Themen, Autoren und Kultur- bzw. Sprachbereiche machen den vorliegenden Bd. zu einer willkommenen Ergänzung des von Charles Kannengiesser begründeten *Handbook of Patristic Exegesis*, Leiden ^{2}2009. Erstaunlich ist, dass es in diesem umfangreichen Sammelbd. keinen Beitrag zur grundsätzlichen methodischen Frage des Rezeptionsprozesses gibt.

Berlin Rainer Kampling

Albert der Große: **Über die fünfzehn Streitfragen** (lat.-dt.), hg. v. Henryk Anzulewicz / Norbert Winkler. – Freiburg i. Br.: Herder 2010. 317 S. (Herders Bibliothek der Philosophie des Mittelalters, 23), geb. € 35,00 ISBN: 978–3–451–31069–0

Albert der Große, der bereits in der „1. Reihe" von Herders Bibliothek des Mittelalters mit einem Werk vertreten ist[1], wurde jetzt erneut in der „2. Reihe" des ambitionierten Verlagsprojektes berücksichtigt. Ausgewählt wurde dazu das Opusculum *De XV problematibus*, eine Gelegenheitsschrift, die der bereits im achten Lebensjahrzehnt stehende große Dominikanergelehrte auf Anfrage eines Pariser Mitbruders verfasste. Als eine seiner letzten wissenschaftlichen Äußerungen hat sie eine interessante Stellung in seinem umfangreichen Gesamtwerk inne.

Im Folgenden sind der Aufbau, der Inhalt und die Absicht des neu erschienenen Bd.es, der erstmals eine vollständige deutsche Übersetzung von *De XV probl.* bietet, zu betrachten. Der ebenfalls abgedruckte lateinische Originaltext ist der kritischen Edition (*Ed. Col.*, XVII) entnommen. Vorausgeschickt wird dem knappen Werk (zweisprachig 60 S.) eine Einleitung (32 S.), ihm nachgestellt ist ein sehr umfangreicher Kommentar, der den Hauptteil bildet (172 S.). Ein Glossar, ein Gelehrten- und ein ausführliches Literaturverzeichnis bilden den Abschluss. Für die Einleitung und den Kommentar zeichnet Winkler, für die Übersetzung Anzulewicz verantwortlich, die übrigen Teile wurden gemeinsam erstellt (39). Trotz der deplatzierten ersten Fußnote, die auf ein Werk verweist, das sich nach kurzer Recherche als eine „Romanbiographie" entpuppt, gibt die Einleitung einen soliden Überblick zu A.s Leben und Werk, wobei v. a. die philosophischen Werke berücksichtigt werden (7–14). Anschließend führt W. in die geistesgeschichtliche Situation des 13. Jh.s ein, die von einer tiefgreifenden Diskussion über das Verhältnis von Theologie und Philosophie geprägt war. Diese wohl wichtigste und folgenreichste Debatte des Mittelalters entwickelte sich in mehreren Etappen und spitzte sich ab der zweiten Hälfte des Jahrhunderts zu. Auslöser war die Rezeption der Werke des Aristoteles und verschiedener Schriften griechischer, arabischer und jüdischer Gelehrter, die Aristoteles auslegten und – meist mit neuplatonischer Perspektive – fortentwickelten und ergänzten. Dieser Rezeptionsprozess bedeutete für den lateinischen Westen nicht nur einen enormen Wissenszuwachs, der zu einer Neuordnung des traditionellen Wissenskanons führte (19). Dank des neuen Methodenbewusstseins und Wissenskonzeptes brachte er auch einen großen „Rationalitätsschub" (14f, 18). An der Pariser Artes-Fakultät kam es „zu einem erstarkenden Selbstbewusstsein, das von der neuen Qualität der beweistechnischen Möglichkeiten getragen wurde, mit den Mitteln der natürlichen Vernunft hochkomplexe Sachverhalte zu analysieren, die gelegentlich in das Gebiet der theologischen Lehre hineinreichten" (18). Die Gegenseite, d. h. die traditionell ausgerichtete Theologie, sah sich „zunehmend in der Defensive" und suchte „eine schärfere Abgrenzung zu dieser Form der Rationalität vorzunehmen" (14). Detailliert informiert W. über die zahlreichen Versuche kirchlicher Vertreter, der neuen Situation Herr zu werden. Mehrfach griff man zum Mittel des Lehrverbots (20–23). Einen Höhepunkt der Auseinandersetzung bildete die im Jahr 1270 durch den Pariser Bischof ausgesprochene Verurteilung von 13 Sätzen. Sie richtete sich gegen Kreise der Artes-Fakultät, die sich in der Philosophie ohne Rücksicht auf die christliche Lehre an Aristoteles und seine arabischen Ausleger, v. a. an Averroes, hielten (sog. Pariser Averroisten oder Radikale Aristoteliker). In diesem Kontext steht A.s Werk *De XV probl.*, dessen Ausgangsthesen außer den beiden letzten mit den verurteilten Sätzen übereinstimmen. W. ordnet die Thesen sechs Themenkreisen zu: die Einheit des Intellekts, die Ewigkeit der Welt, die Wahlfreiheit, die göttliche Vorsehung, der Körper Christi, die Zusammensetzung der Engel und Seelen (38). Wie von seinem Pariser Mitbruder erbeten, weist A. die 15 Thesen scharf zurück. Dies erstaunt insofern, als A., ähnlich seinem Schüler Thomas, das Vorhaben einer Integration des neuen „peripatetischen" Wissens verfolgte. W. deutet die Motivation für A.s Haltung in *De XV probl.* an: „[…] jedoch mussten jene Thesen radikaler Aristoteliker in die Schranken gewiesen werden, die das gesamte Vorhaben in den Geruch der Häresie hätten bringen können." (15) Die Einleitung schließt mit Bemerkungen zur Textgeschichte und einer vagen Einschätzung der Rolle, die das Werk spielte.

Der Kritik an der Übersetzung sei eine Kritik an A. selbst vorausgeschickt: Mehr noch als sonst schreibt er in *De XV probl.* ein sperriges, stellenweise fast unverständliches Latein.[2] Die meist gelungene Übersetzung ist daher anerkennenswert. Dennoch finden sich in den Abschnitten II, IX und X mehrere Ungenauigkeiten und Fehler (z. B. 61 die Verwechslung von *manere* und *manare*). Unerklärlich ist, dass die schwierige sprachliche Gestalt des Textes nirgends thematisiert wird.

Der Kommentar zeichnet sich v. a. durch seine Reichhaltigkeit aus. Der klare und gleich bleibende Aufbau der einzelnen Abschnitte (Vorgaben von Aristoteles, der peripatetischen und evtl. der Vätertradition; Positionen der radikalen Aristoteliker und evtl. des Bonaventura und des Thomas; A.s Position) erleichtert die Lektüre ebenso wie W.s verständlicher Stil. Dennoch bleiben einige Wünsche offen. So wäre A.s Text philologisch präziser zu erklären. Nicht eingegangen wird auf die Tatsache, dass A. in Abschnitt I behauptet, Averroes habe keinesfalls die Einheit des Intellekts gelehrt, obwohl er ihm dies in früheren Schriften vorzuwerfen scheint. Zu wenig und zu vage wird auf die Bedeutung des Werkes im Averroismusstreit eingegangen. Dass diese minimal war, hätte erwähnt und erklärt werden müssen. Es fehlt der Hinweis, dass A. kein klares Bild von der Situation in Paris hatte, weshalb er gleichsam „ins Blaue hinein" schrieb.[3]

Für die mit der Materie vertrauten Leser hält der Bd. kaum neue Erkenntnisse bereit. Doch war es die erklärte Absicht der Hg., lediglich eine allgemeine Einführung, eine „Propädeutik", zu A.s Denken (32, 35) zu bieten. Dies ist ihnen gelungen. Sie haben sich an eine sehr schwierige Aufgabe gewagt und große Stoffmassen der „peripatetischen" Tradition gesichtet und aufbereitet. Den Lesern, die ihre Kenntnisse vertiefen wollen, wird das hervorragende Literaturverzeichnis wie angekündigt weiterhelfen (105).

München Paul D. Hellmeier

Speck, Tobias: **Quod omnes tangit**. Rezeption als ekklesiologisches Phänomen bei Matthäus Romanus und Wilhelm von Ockham. – Freiburg i. Br.: Rombach 2010. 422 S. (Freiburger Dissertationsreihe. Theologische Fakultät, 20), kt € 30,00 ISBN: 978–3–7930–5054–4

Mit dem Thema Rezeption ist ein zentraler Knotenpunkt der Ekklesiologie angesprochen, in dem sich Problemfelder wie kirchliches Amt und Glaubenssinn der Gesamtkirche, Normativität und Faktizität, lehramtliches Selbstverständnis und Konzilienwirklichkeit des ersten Jahrtausends implikationsreich bündeln. Erstmals systematisch reflektiert wurden diese Problemfelder von den Kanonisten des Hochmittelalters, die zwischen kirchlichen Entscheidungen des Altertums, kanonistischen und römischen Rechtsgrundsätzen und dem korporativen Denken der Gegenwart zu vermitteln hatten und so am Anfang jenes Prozesses standen, der in der Auseinandersetzung mit spiritualistischen, konziliaristischen und papalistischen Kirchenkonzepten zur Ausbildung des ekklesiologischen Traktats in der Theologie führte. Die unter der Ägide von Peter Walter verfasste Diss. Tobias Specks befasst sich dabei mit zwei im frühen 14. Jh. „herausragenden Autoren" (11), dem Kanonisten Matthäus Romanus mit seinem Kommentar zu den Clementinen (*Lectura Clementinarum*), der als Handschrift des Klosters Halberstadt in der Universitätsbibliothek Halle überliefert ist, und mit den theologisch-kirchenpolitischen Schriften des ungleich bekannteren Wilhelm von Ockham, die dieser nach seiner Flucht nach München verfasst hat. Für beide bildet das kanonistische Traditionsgut einen wichtigen Ausgangspunkt des Nachdenkens, doch handelt es sich dabei um radikal unterschiedliche Standpunkte und Schriftgattungen: Während R. ganz eng am Dekretalenrecht bleibt, ist O. in hohem Grade philosophisch-spekulativ und durchdringt die kanonistischen Grundsätze systematisch.

Zu Beginn der Arbeit wird Rezeption als „ekklesialer Prozess" gefasst, „in dem die Art und Weise, wie die Gläubigen eine sie betreffende Entscheidung oder Lehre annehmen, Auswirkungen hat für die Kirche, ihre Entscheidungsträger und nicht zuletzt für die Entscheidung selbst" (18). In einem ersten Teil werden die behandelten Autoren und Werke im Kontext der Zeit vorgestellt. Beide Autoren sprechen den ekklesiologischen Fragen schon deswegen hohe Bedeutung zu, weil für beide die Kirche heilsnotwendig ist, auch wenn daraus unterschiedliche Folgerungen gezogen werden. Hier wird bereits das zentrale Anliegen O.s deutlich, für den die Kirche primär Glaubensgemeinschaft, also eine *congregatio fidelium* ist; da der Glaube nun aber für alle heilsnotwendig ist und alle angeht, haben alle, wenn auch abgestuft, eine Verantwortung für den Glauben, zuerst die Amtsträger und Kleriker, dann aber auch jeder Laie. Die unfehlbare Glaubenswahrheit findet sich in der Hl. Schrift, dann aber auch in der Universalkirche. Letztere dient als Kriterium allerdings nur, wenn wirklich alle zustimmen und niemand einen begründeten Einwand äußert. Letztlich steht die Kirche als diachrone Gemeinschaft über den Zeiten (Anciennität) daher als Erkenntniskriterium über der synchronen Universalität (Ubiquität), da die Kirche der Vergangenheit sich zum Evangelium bekannt habe. Der diachrone Konsens ist so aber umgekehrt auch Kriterium der richtigen Schriftauslegung. Die Wahrheit kann schließlich im begründeten Widerspruch eines Einzelnen liegen und muss nicht mit der Mehrheit gehen, so O.s berühmtes Modell der Restkirche. Also haben Laien unveräußerliche Rechte in der Kirche, die gleichzeitig auch Grenzen der hierarchischen Amtsgewalt sind: Zum einen das Recht, sich um die *temporalia* zu kümmern, zum anderen die Verantwortung und das Recht, der eigenen begründeten Glaubenseinsicht zu folgen, da den Glauben alle Glieder der Kirche empfangen haben. Der wahre Papst ist für O. das Haupt der Kirche, doch kann er gegen das Evangelium keine neuen Gesetze erlassen. Seine Entscheidungen genießen zunächst die Rechtsvermutung und so einen An-

[1] Über die Natur und den Ursprung der Seele (lat.-dt.), hg. v. Henryk Anzulewicz, Freiburg i. Br. 2006 (Herders Bibliothek des Mittelalters, 10).

[2] Vgl. Van Steenberghen, Fernand: Le „De quindecim problematibus" d'Albert le Grand, in: Mélanges Auguste Pelzer, Louvain 1947, 432, der einen „obskuren, rätselhaften Stil" konstatiert.

[3] Vgl. Van Steenberghen, op. cit., 418.

spruch auf Gehorsam, doch gibt es für sie wie für alle menschlichen Instanzen Kontrollmaßstäbe; wird gegen diese verstoßen, gibt es eine strenge Pflicht zum Widerstand, der sich verschieden äußern kann und muss. Dem Konzil weist O. eine sekundäre Rolle zu, es ist v. a. Kontrollinstanz für den Glauben des Papstes, aus sich heraus unfehlbar ist es aber genauso wenig wie dieser, sondern dies ist eben nur die Gesamtkirche. Mit dem Primat des Glaubens ist für O. gleichzeitig die Freiheit des Durchdenkens des Glaubens, der Theologie im weiteren Sinne, gegeben; der kirchliche Gesetzgeber darf aber auch keine *opera supererogatoria* befehlen und muss die Freiheit der Laien in der Sphäre der *temporalia* respektieren. Der Glaube wird zwar mit der Taufe eingegossen, muss sich aber im Leben bewusst konkretisieren und je nach Stand und Wissen auch explizit geglaubt werden. In Glaubensfragen kommt den Theologen und Experten so eine höhere Autorität zu als der Macht oder dem Amt, die den Rat der Theologen einzuholen haben, auch wenn die Theologen, wie alle Institutionen innerhalb der Kirche, ebenfalls nicht unfehlbar sind. Glaubenswahrheiten, die vorgelegt werden, müssen erst methodisch überprüft und rezipiert werden, Rezeption ist so eine zentrale Verständniskategorie für die Ekklesiologie des Franziskaners. Wahrheit wird nicht erst durch Rezeption konstituiert; doch jeder formale Wahrheitsanspruch muss von Vernunft und Glauben erst geprüft werden, bevor er rezipiert werden darf.

Die ekklesiologischen Aussagen Matthäus R.s sind demgegenüber wenig originell und geben im Prinzip das kanonische Recht wieder, z. B. was Vollmachten und Stand der Kleriker angeht. Dabei nimmt er einen papalistischen Standpunkt ein und interpretiert die Kardinäle zwar als Papstwähler und Senat des Papstes, lehnt aber strikt ab, dass die Kirchenregierung *sede vacante* auf das heilige Kollegium überginge. Nicht für die römische Kirche, wohl aber für das Verhältnis von Bischof und Domkapitel wird die korporative Vorstellung von Haupt und Gliedern gebraucht. Nicht die Glaubenswahrheit, sondern das Gesetz und seine Geltung sind M.s Ausgangspunkt. Im Kirchenrecht grundgelegte Fragestellungen, ob ein externes Wahrheitskriterium und ein Maßstab für hierarchisch-gesetzgeberische Entscheidungen vorliegen, werden im Prinzip gar nicht reflektiert. Auch gegenüber dem Gewohnheitsrecht ist der römische Kanonikus relativ zurückhaltend. S. kann die öfters vertretene Meinung richtigstellen, „Rezeption" sei für M. ein zentrales und wichtiges Prinzip: Zwar übernimmt er eine berühmte Stelle aus dem *Decretum Gratiani* (D. 4, c. 3), nach der Gesetze erlassen, promulgiert und rezipiert werden müssen (326f), doch ist diese Stelle im Gesamtwerk, das sonst gerade die formale gesetzgeberische Autorität betont, völlig isoliert.

Obwohl beide Autoren sozusagen aus demselben „Grundstoff" schöpfen, sind ihre Fragestellungen, Methoden, Ergebnisse und auch der literarische Charakter ihrer Werke doch sehr verschieden, was den Vergleich zumindest erschwert. Es sind eben nicht zwei ähnliche Verarbeitungen und Durchdringungen des Kirchenrechts, sondern ein Kommentar, der kaum Eigenes zu den Dekretalen bringt, und O.s ekklesiologisch-polemisches Schrifttum, das von ganz spezifischen und zentralen Grundtatsachen aus (Glaube, Glaubensverantwortung aller, Schrift und vernünftige Einsicht als Kriterien) die kanonistischen Grundsätze integriert und argumentativ verwendet. Hier würde sich nun die weitere Frage erheben, ob O. primär konsequent weiterdenkt, was im mittelalterlichen Kirchenrecht an Sicherungsrechten und Grundsätzen angelegt war, oder ob er wirklich jener individualistische Revolutionär war, als der er sogar noch in Yves Congars klassischer Studie über den römischen Rechtsgrundsatz *Quod omnes tangit, ab omnibus approbari debet* gesehen wurde. Letztlich wirft der Vergleich beider Autoren die Frage nach einer Fundierung des kirchlichen Rechts im Glauben und für den Glauben und das *salus animarum* auf, die diesem erst ein Fundament verleiht, zugleich aber ein außerhalb des Kirchenrechts selbst liegendes Kritikpotential impliziert. Diese Fragen bei den mittelalterlichen Autoren entwicklungsgeschichtlich zu verfolgen, würde wohl an die Wurzel von in der Kirche lange miteinander ringenden Traditionssträngen führen. So gibt die Arbeit von Tobias Speck einen textnahen Überblick über die Ekklesiologien der beiden Autoren, regt aber auch zum weiteren Nachdenken und Forschen an.

Regensburg Klaus Unterburger

Spehr, Christopher: **Luther und das Konzil**. Zur Entwicklung eines zentralen Themas in der Reformationszeit. – Tübingen: Mohr Siebeck 2010. (XXI) 639 S. (Beiträge zur historischen Theologie, 153), ln € 114,00 ISBN: 978–3–16–150474–7

In den Jahren der stillen, unauffälligen Arbeit im Kloster und an der Universität hat Luther sich mit Fragen der Kirchenpolitik allenfalls am Rande beschäftigt, sich jedoch ein Verständnis der Kirche erarbeitet, das auf neuartige Weise in der Gemeinschaft der vom Wort zum Glauben Berufenen sein Zentrum hat und kirchliche Ordnungs- und Leitungsstrukturen diesem Zweck als bloße Mittel entschlossen unterordnet. Die so begründete Nonchalance gegenüber kirchlichen Struktur- und Ordnungsfragen brachte er mit, als der Ablassstreit ihn unversehens in die Welt der Kirchenpolitik hineinriss. Gegen unerwartet harten amtlichen Widerspruch griff er nach denjenigen Argumentationshilfen und Legitimationsinstanzen, die nun einmal da waren, und appellierte nach dem Verhör durch Cajetan an ein allgemeines Konzil: Im frühen 16. Jh. gediehen im Irrgarten der Konzilstheorien viele unterschiedliche Gewächse noch relativ ungehindert, und L. pflückte von ihnen die Früchte, die ihm förderlich erschienen.

Die kirchengeschichtliche Habil.schrift des evangelischen Theologen Christopher Spehr (Münster) zeigt, dass L. schon damals kein Konziliarist war: Er erwartete ja nicht, dass das Konzil die Wahrheit erst herausfinden werde, sondern nahm lediglich an, das Konzil werde nicht irren, d. h. die ihm vorliegende Wahrheit nicht verwerfen (112–114). Die Leipziger Disputation veranlasste L. zum Umdenken: Johann Ecks gezielte Provokationen nötigten ihn auf den Weg zur Ablehnung des Unfehlbarkeitsanspruchs Allgemeiner Konzilien.

Den Anstoß gab das Konzil von Konstanz mit seinem Todesurteil gegen Hus; den altkirchlichen Konzilien schrieb L. demgegenüber einen positiven Sonderrang zu, weil sie noch nicht vom päpstlichen Primat beeinträchtigt gewesen seien (129–136). Insgesamt, so S., sei L.s Konzilsverständnis in diesem Stadium insofern revolutionär gewesen, als seine These von der Fehlbarkeit der Konzilien im Widerspruch sowohl zu papalistischen als auch zu konziliaristischen Selbstverständlichkeiten stand. Aber zunächst stellte er die besondere Wahrheitsmacht der Konzilien noch nicht prinzipiell in Frage (160–163). In der Folgezeit hob L. gegen die Ansprüche des Papsttums, aber auch gegen die Erwartungen an Konzilien immer deutlicher den alleinigen Vorrang der Schrift als Quelle und Kriterium der glaubensbegründenden Wahrheit hervor und näherte sich rasch seiner fortan konstant vertretenen Grundthese an: Konzilien können Wahrheit nie setzen, sondern sie haben nur die Funktion, die in der Schrift immer schon für jedermann nachprüfbare und einsichtige, öffentlich vorliegende Wahrheit gegen Widerspruch zu bezeugen (173–179). Auf dieser Grundlage erhob L. 1520 die Forderung nach einem „freien", d. h. sich allein an der Schrift orientierenden und nicht unter der Leitung von Papst und Kurie stehenden Konzil. L.s Rede von der Freiheit (225 mit Anm. 209) ist in diesem Zusammenhang sicher auch im Kontext der spätmittelalterlichen Nachblüte des Schlagworts von der Kirchenfreiheit zu interpretieren.[1] Auf die Bannandrohungsbulle reagierte L. mit einer weiteren Konzilsappellation – und mit der parodistisch ein Verfahren des Ketzerrechts aufnehmenden Verbrennung des Corpus Iuris Canonici: Zu dieser eigentlichen Hauptaktion war die Verbrennung der Bannandrohungsbulle nur der Epilog (245–254). Der Wormser Reichstag trug auf L.s Seite zur weiteren Klärung seiner Position bei. Mindestens genauso wichtig war eine andere Wendung: Nun fingen die Luthergegner ihrerseits an, die Konzilskarte zu spielen. Der Nuntius nahm geschickt die Hussiten-Aversionen der Reichsfürsten auf, um L. wegen seiner Infragestellung der Autorität des (Konstanzer) Konzils als gemeingefährlichen Begünstiger des Aufruhrs darzustellen (281–286): Es begann der erfolgreiche Kampf der Kurie und der Papalisten um die Erbmasse des Konziliarismus. Auch unter den Reichsständen wurde die Forderung nach einem Konzil laut – mit unterschiedlichen Gründen und Zielen. „Das Konzil" war fortan nicht mehr eine Waffe im publizistischen Zeughaus der reformatorischen Bewegung, sondern es begann, wie bei anderen kirchlichen und theologischen Norm- und Kernbegriffen auch, der Kampf um die Deutungshoheit. Nun machte L.s Kritik auch vor den Konzilien der Alten Kirche nicht mehr Halt. Seine in der Auseinandersetzung mit Jacobus Latomus betonten Vorbehalte gegen den Begriff „homousios" (WA 8, 117f), denen er sein Festhalten an der von der Schrift klar und deutlich gesetzten „Sache" gegenüberstellt, enthält ja schon in nuce L.s ausgereifte Stellung zur Autorität der altkirchlichen Konzilien, beginnend mit dem „Apostelkonzil": Diese Versammlungen konnten mit gutem Recht Fragen des Kirchenrechts und der Kirchenordnung entscheiden – fehlbar und deshalb ohne dauerhafte Verbindlichkeit. Und in Glaubensfragen kann ein Konzil eben nichts „setzen". Aber zurück zur Chronologie. S. zeichnet minutiös nach, wie L. den Kampf um die Deutungshoheit aufnahm und forcierte, indem er als Publizist und Prediger die sich an das Reizwort „Konzil" heftenden Erwartungen möglichst dämpfte (380–386). Auch am Apostelkonzil wies er Ambivalenzen nach, die bezeugten, dass der Glaube seine tragende Vergewisserung allein aus dem Gotteswort schöpfen kann (386–398). So legitimierte er praktische Kirchenreformbemühungen ohne jede konziliare Ermächtigung. L.s positive Erwartungen an ein evtl. Konzil konzentrierten sich auf die Möglichkeit des werbenden Zeugnisses für das Evangelium. Diese Deutungsperspektiven leiteten L.s Optionen und Aktionen in den politischen und kirchenpolitischen Zusammenhängen von den späten 20er Jahren bis zum Ende seines Lebens. Eine geschlossene Darstellung seines Verständnisses der Kirche, gemäß dem das Papsttum schädlich und die Konzilien prinzipiell völlig entbehrlich sind, entfaltete er in „Von den Konziliis und Kirchen" (1539). Hier zielte L., wie S. zeigt, gegen die von „reformkatholischen" Kreisen im Reich gehegten und auch von Protestanten wie Melanchthon und Bucer wohlwollend erwogenen Pläne, auf einem Reichskonzil die Kirchenspaltung beizulegen: Bei diesem Unterfangen sollte das für beide Seiten gemeinsam verbindliche Erbe der altkirchlichen Konzilien inhaltlich wie verfahrenstechnisch maßgeblich sein (509–512). – Die Verfechter eines angeblich die Konfessionen verbindenden *Consensus Antiquitatis* vermögen sich auf L. nicht zu berufen.

Soweit der kurze Gang durch diese Studie mit ihrer stupenden Fülle an Material und Beobachtungen. Weil er strikt chronologisch

[1] Vgl. Johannes Helmrath, Das Basler Konzil 1431–1449, Köln/Wien 1987, 92–103.

arbeitet und L.s Äußerungen zum Thema sorgfältig kontextualisiert, überragt S.s Untersuchung den Durchschnitt der „Luther und ...“-Arbeiten weit. Aber sie bleibt diesem Muster verhaftet, weil die Kontexte doch vorwiegend als Verstehenshilfen für L.s Stellungnahmen herangezogen werden. S. hätte sich nicht nur darstellungstechnisch erhebliche Vorteile verschafft, wenn er seiner L.-Untersuchung ein kompendiarisches Kap. über die konkurrierenden Konzilstheorien des späten 15. / frühen 16. Jh.s. vorangestellt hätte. Es wäre dann auch vollends deutlich geworden, dass und wie zwischen dem Ausbruch des Ablassstreits und dem Tridentinum das konziliaristische Konzept der Kirche gleichsam zwischen den Mühlsteinen „Reformation“ und „Papsttum“ zerrieben wurde: L., darin andere Reformatoren an Radikalität übertreffend, griff den Anspruch des Konzils auf zuverlässige Wahrheitsfähigkeit an. Es waren das Papsttum und seine Vorkämpfer, die den Abwehrkampf aufnahmen. Und so wurde das Konzil seit dem Tridentinum in neuer Weise wieder zu dem, was es im Hohen Mittelalter (IV. Laterankonzil!) schon gewesen war: Ein unselbstständiger Koeffizient der päpstlich-kurialen Kirchenleitung.

Wuppertal Martin Ohst

Whitford, David M.: **The Curse of Ham in the Early Modern Era**. The Bible and the Justifications of Slavery. – Farnham/Burlington: Ashgate 2009. 246 S. (St Andrews Studies in Reformation History), geb. £ 65,00 ISBN: 978–0–7546–6625–7

„Er [Noah] sagte: Verflucht sei Kanaan. Der niedrigste Knecht sei er seinen Brüdern. Und weiter sagte er: Gepriesen sei der Herr, der Gott Sems, Kanaan aber sei sein Knecht.“ (Gen 9,25–26) V. a. um diese Bibelverse aus dem Buch Genesis dreht sich die vorliegende Rezeptionsgeschichte. Diese Auswahl ist kein Zufall. Noch am 10. Juni 1964 hielt Senator Robert C. Byrd eine Rede vor dem Senat der Vereinigten Staaten, in welcher er sich auch auf „die Verfluchung Hams“ berief. Ham sei der Urvater Afrikas. Mit ihm sei Afrika von Gott zur Sklaverei verurteilt worden. Obwohl im Text nicht steht, dass Ham verflucht wurde, sondern sein Sohn Kanaan, und obwohl nicht von Rasse oder Hautfarbe die Rede ist, wurden diese Verse aus Gen 9 zu einer festen Ideologie und zu einer theologischen Verteidigung der afrikanischen Sklaverei, der Apartheid und Diskriminierung. Wie ist es dazu gekommen? Wie wurde der Text im Laufe der Jahrhunderte ausgelegt? Diese Entwicklungsgeschichte zeichnet David Whitford vom Mittelalter bis ins frühe 19. Jh. nach, wobei ein deutlicher Schwerpunkt auf der Frühen Neuzeit liegt.

Nach W. ist es kein Zufall, dass Gen 9 eine so große Rolle für die Mythenbildung zur Sklaverei spielte, da es sich um einen Gelegenheitstext (text of opportunity) handelt, der den Leser dazu einlädt, ihn zu füllen (vgl. 4). Dass der Autor auch heutige historisch-kritische Exegese ernst nimmt, zeigt er eindrucksvoll mit seinen einleitenden Bemerkungen zum Text selbst und den verschiedenen Auslegungsmethoden. Aber hier geht es nicht um die Frage, wie dieser Text entstand und welchen Sitz im Leben er in seiner Entstehungszeit hatte. Der Ansatzpunkt der Rezeptionsgeschichte ist der Text, wie ihn die Autoren der Frühen Neuzeit als Vorlage hatten. So erfährt man fast beiläufig Interessantes über diverse Bibelausgaben in Hebräisch, Latein und in verschiedenen Übersetzungen, die besonders einflussreich waren.

Methodisch zeigt sich das Buch sehr reflektiert. So wird betont, dass man der Rezeption nicht die Schuld für den transatlantischen Sklavenhandel geben könne. Trotz der Konzentration auf einen Bibeltext und seine Einbettung in diverse zeitgenössische Diskurse macht W. nie den Fehler, Intention des Autors und Wirkung der Auslegung zu vermischen oder eine gerade Entwicklungslinie ohne Gegenläufiges aufzuzeigen. Es ist grundsätzlich äußerst schwierig, Reichweite und Wirkung von Texten zu bestimmen. Dennoch sind weder die verschiedenen Bibelauslegungen noch ihr Erfolg beliebig. Ohne vorhandenes Wissen verknüpft mit Einstellungen wären die Rezeptionsvorgänge, die hier beschrieben werden, nicht denkbar.

Das zweite Kap. geht der Auslegung von Gen 9 im Mittelalter nach. Eine der wichtigsten Fragen, die es zu klären galt, war, wie die Sünde nach der Sintflut in die Welt gekommen war. Die Theologen kamen dabei stets auf Ham. Von Ambrosiaster (4. Jh.) bis Bruno (11. Jh.) seien die Theologen der Auffassung gewesen, dass die Sklaverei von Noah eingeführt worden sei, und zwar als Folge des sündigen und unklugen Verhaltens Hams. Mit der Leibeigenschaft des Mittelalters sei dann als neues Interpretationsmodell aufgekommen, dass die Leibeigenen die Nachfahren Hams in Europa seien, auf die sich der Fluch bezogen habe. Die drei Söhne des Noah in Gen 9 wurden im Hinblick auf die drei Stände gedeutet: Japhet als Adeliger, Sem als Freier oder Kleriker und Ham als Leibeigener oder Knecht.

Mit dem papalistischen Autor Annius von Viterbo (um 1432–1502) findet sich eine neue Interpretation, die in der Frühen Neuzeit einflussreich wurde. Er setzte Ham mit Zoroaster gleich und erklärte Ham als Wurzel von Magie und Sünde. Die Verbindungen zur Sklaverei waren für ihn unwichtig. Seine Interpretation fügt sich ein in die Renaissance und ihre Zeitumstände. Was von ihr v. a. überdauerte, war die hypersexualisierte Charakterisierung Hams.

Im 16. und 17. Jh. ging es bei Gen 9 nicht um die Frage, woher die Sklaverei an sich komme, sondern um eine Identifizierung der Nachfahren Hams. Rasch gerieten die Afrikaner in den Fokus, auf die nun Merkmale mittelalterlicher Leibeigener und des hypersexualisierten Ham übertragen wurden. So bildete sich allmählich eine Legitimierung des transatlantischen Sklavenhandels heraus, indem die Idee geboren wurde, die schwarzen Afrikaner seien von Gott zur Sklaverei verurteilt.

Die Verbindung von Ham und Sklaverei war keineswegs einheitlich. So führte fast jede königliche Genealogie im 16. Jh. Ham als Vorfahren. Ham war also nicht nur Sklave, sondern auch König und Gott (vgl. Kap. 3). Auch die protestantischen Prediger und Bibelkommentatoren des 16. Jh.s ignorierten den Aspekt der Sklaverei weitgehend. Immerhin bereiteten sie unabsichtlich den Boden, indem Kanaan weitgehend marginalisiert und die Verfluchung zunehmend auf Ham bezogen wurde (Kap 4). Auch in biblischen Kommentaren des 17. Jh.s war die Verbindung von Afrika, Hams Verfluchung und Sklaverei noch relativ selten (vgl. 85). Wegweisend für diese Verbindung wurde die Abhandlung von George Best (1555–1584) über Martin Frobishers Reisen nach Nordamerika im Jahr 1578. Für seine positive Beschreibung der Eskimos dienten die Afrikaner als dunkle Negativfolie. Als Werber für Entdeckungsreisen im elisabethanischen England schrieb er gegen Ängste von der Art an, man könne im heißen Klima eine schwarze Haut bekommen. Dass die Afrikaner schwarz seien, komme nicht vom Klima, sondern vom Fluch Noahs (vgl. 111). Vom verfluchten Ham zu den schwarzen afrikanischen Sklaven war es nur ein kleiner Schritt, doch erst im 18. Jh. war die „Fluchmatrix“ fertig. Im 19. Jh. funktionierte die Geschichte Hams als Mythos in den Südstaaten vor dem Bürgerkrieg. Sie rahmte das Ethos eines Lebens auf der Plantage mit einer heiligen Geschichte ein.

Insgesamt handelt es sich bei der vorliegenden Studie um ein methodisch wie inhaltlich lehrreiches Buch, das darüber hinaus auch sehr gut geschrieben ist. Dass dieses umfassende Thema ein hohes Risiko in sich birgt, da wohl nie alle wichtigen Traktate, Predigten, Wörterbücher, Enzyklopädien oder andere Literaturgattungen zu dieser Bibelstelle berücksichtigt werden können, liegt auf der Hand. Umso dankenswerter ist die große Vielfalt, die W. hier entfaltet hat und vor deren Hintergrund sich nun andere Texte leichter einordnen lassen. Auch ein ergänzender Blick auf andere Bibelstellen zur Sklaverei wäre interessant. So bleibt zu hoffen, dass dieses Buch weitere Studien zur christlichen Deutung von Sklaverei anregen wird.

Würzburg Nicole Priesching

Neumann, Burkhard: **„Gott Alles in Allem“ (1 Kor 15,28)**. Eine Studie zum eschatologischen Denken Franz Anton Staudenmaiers. – Münster: Aschendorff 2010. (VII) 351 S. (Münsterische Beiträge zur Theologie, 68), € 47,00 ISBN: 978–3–402–11367–7

Die vorliegende Untersuchung wurde im Sommersemester 2009 von der Kath.-Theol. Fak. der Westf. Wilhelms-Univ. Münster als Habil. schrift angenommen. Franz Anton Staudenmaier (1800–1856) gehört zur zweiten Generation der sog. Katholischen Tübinger Schule; gleichwohl lehrte er niemals an der Univ. Tübingen, sondern zunächst, seit 1830, an der Univ. Gießen und später, seit 1837, an der Univ. Freiburg i. Br., an deren Theol. Fak. er als Prof. für Dogmatik, Dogmengeschichte und Symbolik sowie Theol. Enzyklopädie wirkte. Von seinen akademischen Lehrern in Tübingen steht er Johann Sebastian Drey am nächsten; mit ihm verbindet ihn v. a. sein organologisches Geschichtsdenken, das gepaart ist mit einem von der Begegnung mit dem zeitgenössischen Deutschen Idealismus beeinflussten Systemdenken. Tragend ist dabei eine sich in der Heilsgeschichte durchhaltende und eschatologisch durchsetzende Idee, die sich dadurch von Hegels Idealismus grundlegend unterscheidet, dass sie eine von Gott frei entworfene ist.

Dem Vf. geht es in seiner Arbeit weder um die Erforschung der geistigen Abhängigkeiten S.s noch um dessen theologiegeschichtliche Verortung und Bewertung in Theologie und Eschatologie in der ihm zeitgenössischen Theologie des 19. Jh.s, vielmehr hat er sich in der vorliegenden Studie die zweifache Aufgabe gestellt, „die Eschatologie im Werk Franz Anton Staudenmaiers nachzuzeichnen und in ihrer Relevanz für die Gegenwart aufzuzeigen“ (1). Dabei denkt der Vf. nicht in erster Linie an die Eschatologie als in sich geschlossenen Traktat, sondern vielmehr an eine die gesamte Dogmatik durchprägende eschatologische Denkform.

Schon ein Blick in die großen Monographien S.s macht deutlich, dass die Eschatologie als in sich geschlossener Traktat bei ihm eine eher untergeordnete Rolle spielt; so ist durchaus bemerkenswert, dass S. im ersten Bd. der zweiten Aufl. seiner „Encyklopädie der theologischen Wissenschaften als System der

gesammten Theologie" (1840), in dem er der Dogmatik insgesamt immerhin 410 Druckseiten gewidmet hat, dem Traktat Eschatologie davon nur ganze 28 Seiten zur Verfügung gestellt und sich dabei auf die drei Themen Tod, Auferstehung und allgemeines Gericht beschränkt hat. In seinem vierbändigen, unabgeschlossenen Werk „Die christliche Dogmatik" (1844–1852) fehlt der Traktat Eschatologie ganz. Insofern hat Peter Müller-Goldkuhle recht mit seiner Feststellung, dass die Eschatologie nicht das Spezialgebiet S.s darstellt; zugleich betont er, dass die Wurzeln seines Denkens von geradezu herausragender eschatologischer Bedeutung sind.[1] In diesem Sinne diagnostiziert der Vf. in S.s Gesamtwerk zu Recht „eine durchgängige eschatologische Perspektive" (1). Die Eschatologie S.s ist eingebunden in einen heilsgeschichtlichen Gesamtduktus, der die Geschichte Gottes mit dem Menschen von der Schöpfung über die Erlösung in Jesus Christus bis zur Vollendung in Gott umgreift und auf die eschatologische Gemeinschaft mit dem dreieinigen Gott im Sinne einer Einholung des ursprünglichen göttlichen Schöpfungswillens zulaufen lässt. Insofern versteht sich die Eschatologie S.s als Teleologie, was ihn – wie der Vf. schon in dem knappen ersten Teil seiner Arbeit einleitend zeigt – mit der Eschatologie des 20. Jh.s verbindet.

Während die bisherige Forschung zu S.s eschatologischem Denken[2] nur auf einer gut ausgewählten, nichtsdestoweniger aber eingeschränkten Literaturbasis gründet, greift die vorliegende Studie auf eine deutlich erweiterte Literaturgrundlage zurück und zeichnet so im zweiten Teil die chronologische Entwicklung des eschatologischen Denkens im Werk S.s nach. In diesem Sinne werden fünf Phasen unterschieden: von den frühen Schriften und Rezensionen (1828–1834) (1) über die erste Aufl. der „Encyklopädie der theologischen Wissenschaften" (1834) (2), die Publikationen zwischen dieser ersten und der deutlich umfangreicheren zweiten Aufl. der „Encyklopädie" (1840) (3), diese zweite Aufl. der „Encyklopädie" und den ersten Bd. der „Philosophie des Christenthums oder Metaphysik der heiligen Schrift als Lehre von den göttlichen Ideen und ihrer Entwicklung in Natur, Geist und Geschichte" (1840) (4) bis zu seinem späten vierbändigen Werk „Die christliche Dogmatik", den eschatologischen Beiträgen im Lexikon von Wetzer-Welte sowie den späten zeitgeschichtlichen Schriften (1844–1852) (5). Dabei bietet der Vf. bei jedem der fünf chronologischen Abschnitte zunächst eine knappe Charakterisierung der einschlägigen Schriften, arbeitet sodann unter systematischen Kategorien die entscheidenden eschatologischen Akzente heraus, um diese abschließend zusammenzufassen und zu bewerten. Dabei stellt er sowohl Perspektiven für die Theologie des 20. Jh.s als auch Grenzen und Unabgeschlossenheiten im eschatologischen Denken S.s heraus.

Nach der Darstellung der Entwicklung dieses Denkens lässt der Vf. im dritten und letzten Teil seiner Untersuchung die weiterführende Frage folgen, welche Ansätze von S.s teleologisch-eschatologischem Denken die Theologie der Gegenwart zu bereichern vermögen bzw. welche Gedankengänge in der Theologie des 20. Jh.s und der Gegenwart weiterentwickelt wurden. Diese Überlegungen bündelt er unter den beiden Fragestellungen zuerst einer teleologischen Ausrichtung der menschlichen Freiheit und sodann der Frage nach dem Verhältnis von menschlicher und kosmischer Vollendung. Als Gesprächspartner greift er dabei schwerpunktmäßig auf Hans Urs von Balthasar sowie auf Wolfhart Pannenberg zurück, die mit S. nicht nur die kritische Begegnung mit Hegel teilen, sondern deren theologisches Denken ähnlich dem Denken S.s bei allen Unterschieden im Einzelnen eine grundsätzliche eschatologische Ausrichtung auszeichnet.

Trotz mancher mit dem Aufbau des zweiten Teils zusammenhängender Redundanzen gelingt dem Vf. der Nachweis der durchgängigen teleologisch-eschatologischen Dimensionierung von S.s Theologie, die sich von seinem Frühwerk bis zu seinen späten Arbeiten durchhält. Diese für die Eschatologie des 19. Jh.s hochbedeutsame Akzentsetzung bewirkte, dass die Eschatologie aus ihrer mit Blick auf Spät- und Neuscholastik oft und zu Recht beklagten unfruchtbaren und undankbaren Rolle eines bloßen Appendix der Dogmatik befreit und als Grunddimension der gesamten Theologie zur Geltung gebracht werden konnte. Damit aber, und besonders aufgrund der konstruktiven Weiterführung der Gedanken S.s bei von Balthasar und Pannenberg, weist der Vf. S. als einen Wegbereiter der Eschatologie des 20. Jh.s, und zwar sowohl in der katholischen als auch in der evangelischen Theologie aus.

Vechta Raimund Lachner

Bruno Bauer (1809–1882). Ein „Partisan des Weltgeistes"? hg. v. Klaus-M. Kodalle / Tilmann Reitz. – Würzburg: Königshausen & Neumann 2010. 402 S. brosch. € 48,00 ISBN: 978–3–8260–4424–3

Ob man den Gang seines Lebens dialektisch nennen kann, sei dahingestellt; in drei Phasen lassen sich Biographie und Werkgeschichte des Theologen, Religionskritikers und politischen Publizisten Bruno Bauer unschwer einteilen (vgl. TRE 5,314–317). Bis 1840 gehörte er zur Gruppe der sog. Rechtshegelianer, danach wechselte er auf den äußersten linken Flügel der Hegelschule, um nach der niedergeschlagenen 1848er Revolution ab Ende der fünfziger, Anfang der sechziger Jahre des 19. Jh.s in die Reihen der preußischen Konservativen zu treten und u. a. durch einen reaktionären Antisemitismus von sich reden zu machen. Theodor Fontane fasste seinen persönlichen Eindruck vom späten B., der als „Einsiedler von Rixdorf" endete, mit dem lakonischen Satz zusammen: „Seine Bedeutung steht fest, mein Geschmack aber war er offen gestanden *nicht.*" (Vgl. *A. Landau,* Bruno Bauer in der Wahrnehmung Fontanes, 327–334, hier: 328) Zu einem anderen Urteil kam naturgemäß der Späteinsiedler von Plettenberg alias San Casciano, Carl Schmitt, dem B. als „Partisan des Weltgeistes" galt und der mit dieser Einschätzung, die zugleich Züge einer Selbsteinschätzung aufweist, dem vorliegenden Sammelbd. seinen mit Fragezeichen versehenen Untertitel lieferte. (Vgl. *R. Mehring,* Carl Schmitts Bruno Bauer: „Autor vor allem der ‚Judenfrage' von 1843", 335–350; *R. Riess,* Eine Freundschaft im Dienste Bruno Bauers. Der Briefwechsel Carl Schmitt und Hans Körnchen, 351–372.)

Der Bd. dokumentiert Vorträge einer Tagung, die 2009 in Jena aus Anlass von B.s zweihundertstem Geburtstag veranstaltet wurde. Sein Vorzug vor Detailstudien zum Thema besteht darin, dass er B.s Tätigkeit in ihrer ganzen Bandbreite von den theologischen Anfängen über die religionskritische Phase bis hin zur Spätzeit mit ihren gegenüber der Moderne skeptischen, um nicht zu sagen antimodernistischen Tendenzen thematisiert.

Als profilierter Junghegelianer neben Max Stirner, Ludwig Feuerbach und Karl Marx nimmt B. nach Ansicht der Hg. in mindestens drei Hinsichten eine einzigartige Position ein: „als theologisch und textgeschichtlich satisfaktionsfähiger Religionskritiker, als Theoretiker der Möglichkeiten radikaler Kritik insgesamt und als wohl erster Deutscher, der die sozial prekäre Existenzform des modernen Intellektuellen in beinahe allen Spielarten erprobt hat" (9). Die interdisziplinären Beiträge verfolgen das gemeinsame Ziel, diese exemplarischen Züge von B.s Wirken herauszuarbeiten. Eine erste Vortragsgruppe ist auf B.s Evangelien- und Religionskritik konzentriert, eine zweite erörtert die Frage, ob bzw. inwiefern B. ein Junghegelianer zu nennen sei, eine dritte schließlich analysiert vornehmlich das Werk des späten B. In theologisch-theologiegeschichtlicher Perspektive verdient die Erstthematik, näherhin die Auseinandersetzung mit B.s These, die Evangelien und der evangelische Jesus Christus seien ohne historischen Gehalt und lediglich Resultate der Einbildungskraft eines abwegigen, sich selbst verkennenden Irrglaubens, besonderes Interesse.

In seiner „Kritik der Geschichte der Offenbarung" von 1838, in der er in zwei Bd.en die atl. Religion in der geschichtlichen Entwicklung ihrer Prinzipien darzustellen suchte, ging B. von der Annahme aus, dass die Traditionsbestände biblischer Geschichte historisch notwendige Momente der Genese des Begriffs seien, durch welche die Vernunft zu sich und zum Bewusstsein ihrer selbst gelange. Diese Überzeugung ist in seiner „Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker und des Johannes", die 1841/42 in drei Bd.en erschien, aufgegeben. Nun leugnet B. jede Angewiesenheit des Begriffs auf historische Vermittlung und deutet die biblische Überlieferung als in Form und Inhalt verkehrte Objektivierung von Bewusstseinsgehalten, die es im Interesse von Emanzipation und Freiheit menschlichen Selbstbewusstseins zu kritisieren gelte.

In der vergegenständlichten Form einer mit dem Anspruch auf Historizität versehenen objektiven Erscheinung stellt Jesus Christus für B. eine Gestalt menschlicher Ichentfremdung dar. Zum Heil der Menschheit gereichen könne er nur, wenn er als reine Idee begriffen und auf die Freiheit selbsttätiger Subjektivität zurückgeführt werde, die Grund und Inbegriff alles Wahren, Schönen und Guten sei. Exegetisch will B. sein kritisches Programm dadurch einlösen, dass er das Evangelium aus einem rein schriftstellerischen Ursprung und damit aus der Produktivität und Autorenschaft reinen menschlichen Selbstbewusstseins heraus zu erklären sucht. Schon das älteste Evangelium nach Markus sei eine künstlerisch-künstliche Komposition, die ihre Form und ihren Inhalt selbst geschaffen habe. Gehalt und Gestalt seien freie Kreationen schöpferischen Selbstbewusstseins. Die These reiner Produktion tritt an die Stelle von traditionsgeschichtlichen, formgeschichtlichen oder anderweitigen Hypothesen. Substanz habe restlos und definitiv Subjekt zu werden. Diese Maxime wendet B. nicht zuletzt gegen David Friedrich Strauß, der die evangelische Geschichte unter der Voraussetzung rekonstruiert habe, dass die Substanz das Absolute, die reale Erscheinungsgestalt absoluter Substanz hinwiederum die Menschheitsgattung sei, welche im Zusammenhang des Lebens Jesu durch die Gemeinde repräsentiert werde. Sie und ihre Traditionsproduktion seien Wirkprinzip der Jesusgeschichte, als deren resultierender Wesensgehalt nur scheinbar ein Individuum gelten könne. Denn in Wahrheit sei Jesus nach Strauß eine Reflexionsgestalt christlicher Gemeinde bzw. die vorstellungshafte Inkarnation des allgemein Menschlichen. B. will die Strauß'sche Kritik nicht einfach rückgängig machen, sondern dadurch fortentwickeln, dass er sie in der Weise kritischer Kritik in die Konsequenz treibt, um die inbegriffene Strauß'sche Substantialität dahingehend aufzulösen, wohin die Entwicklung der Substanz nach Maßgabe des Hegel'schen Systems treibe, nämlich zum unendlichen Selbstbewusstsein. Subjekt des Lebens Jesu ist nach B. kein Individuum, freilich auch nicht die nach Maßgabe der Substanzkategorie vorstellig gemachte und als Gemeinde

[1] Vgl. P. Müller-Goldkuhle, Die Eschatologie in der Dogmatik des 19. Jahrhunderts, Essen 1966, 157.

[2] Vgl. P. Müller-Goldkuhle (wie Anm. 1); Ignacio Escribano-Alberca, Eschatologie. Von der Aufklärung bis zur Gegenwart (HDG 4/7d), Freiburg, 1987.

realexistierende Menschheitsgattung, sondern das absolute Selbstbewusstsein in seiner unendlichen Tätigkeit.

Nach Karl Marx, dessen Verhältnis zu B. in dem Sammelbd. in mehreren Beiträgen aufschlussreich analysiert wird (bes. *Erwin Bader*, Das Religionsverständnis bei Marx in Bezug auf Bruno Bauers theologische Ansichten, 85–100; *Christine Weckwerth*, Bruno Bauer als ein Stachel der Marxschen Philosophiekritik und Gesellschaftstheorie, 133–149), ist „St. Brunos" Auseinandersetzung mit Strauß beispielhaft für den Zerfall des Hegelschen Systems und dessen fortschreitende Auflösung in seine nur scheinbar, weil lediglich idealiter und nicht wirklich synthetisierten Bestandteile. Da die Aufhebung von absoluter Substanz und unendlichem Selbstbewusstsein bei Hegel nur abstrakt geleistet worden sei, müssten die Bestimmungsmomente des absoluten Geistes sich im Fortgang realer Geschichte sondern und als gesonderte ins Dasein treten. „Strauß führt den Hegel auf spinozistischem Standpunkt, Bauer den Hegel auf Fichteschem Standpunkt innerhalb des theologischen Gebietes konsequent durch. Beide kritisierten Hegel, insofern bei ihnen jedes der beiden Elemente durch das andere verfälscht wird, während sie jedes derselben zu seiner einseitigen, also konsequenten Ausführung entwickelten."[1] Damit ist gesagt, dass Strauß und B. Hegel gegenüber Fortschritt und Rückschritt in einem personifizieren. Strauß und seine Gattungschristologie stehen für einen posthegelianischen Spinozismus, B. und seine Christologie unendlichen Selbstbewusstseins für einen posthegelianischen Fichteanismus. Als führende Repräsentationsgestalten einer „als Karikatur sich reproduzierende[n] Spekulation" (a. a. O., 7) weisen sie über diese nach Urteil von Marx und Engels einerseits hinaus, ohne sie doch realiter zu überwinden. Erst Feuerbach habe diese Überwindung in Kritik und Konstruktion geleistet, indem er den absoluten Geist der Metaphysik zum wirklichen Menschen auf der Grundlage seiner Physis kehrte und damit den Hegel'schen Standpunkt durch reale Aufhebung vollendete.

Über das Recht der Annahme, dass Feuerbach das Purgatorium seiner Gegenwart sei, und über die von Marx für nötig erachtete Fortentwicklung der Feuerbach'schen Position ist hier nicht zu urteilen und zu handeln. Festzuhalten ist lediglich, dass durch die Marx'sche Analyse der kritischen Kritik die Positionen sowohl von B. als auch von Strauß mitsamt dem Gegensatz, in dem sie sich zueinander befinden, m. E. treffend auf den Punkt gebracht worden sind. Strauß ist hegelianischer Spinozist, dem das Einzelseiende nur als Modus des Allgemeinen gilt: Jesus verdankt sein Dasein demnach im Wesentlichen gemeindlicher Produktion, und Thema der Christologie ist kein individueller Mensch, sondern die menschliche Gattung. B. dagegen vertritt einen hegelianischen Fichteanismus, der in allem das absolute Selbstbewusstsein in seiner unendlichen Tätigkeit am Werke sieht: Der B.'sche Jesus ist entsprechend ein Produkt des reinen Geistes, seine Wirklichkeit eine absolut spirituelle Größe, ohne jeden Bezug zu einer denkexternen Realität. Ist doch der Geist alles in allem und außerdem nichts. Lässt man sich diesen Grundsatz nicht gefallen, dann liegt es nahe, mit Marx zu sagen, dass „dieser fleischlose Geist nur in seiner Einbildung Geist hat" (ebd.) und im Übrigen eine ebensolche Scheingröße ist wie B.s doketischer Jesus, der seine Existenz allein der produktiven Einbildungskraft wenn nicht B.s selbst, so doch dem Autorensubjekt eines vermeintlichen Urevangelisten verdankt, auf dessen Werk die Kritik der synoptischen Evangelien rückbezogen wird. Während Strauß, um noch einmal in Anklang an Marx zu reden, Jesus zum Eigentum der Gemeinde erklärt und geistlich vergesellschaftet, entzieht ihn B. der Masse, um ihn in den Privatbesitz des Einzelnen zu überführen, als dessen Geistprodukt oder, wenn man so will, Hirngespinst er zu gelten hat. Radikale Thesen, die heutige Theologie nicht ungerührt für gestrig erklären darf, sondern mit denen sie sich in konstruktiver Kritik auseinanderzusetzen hat, um ihre aktuelle Stärke gegenüber der deutschen und jeder Form von Ideologie zu erweisen, die marxistische eingeschlossen. Der vorliegende Bauerbd. bietet für solche Auseinandersetzung einen reizvollen Anlass und ein willkommenes Motiv.

München Gunther Wenz

[1] F. Engels / K. Marx, Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik. Gegen Bruno Bauer und Consorten (1845), in: dies., Werke. Bd. 2, Berlin 1972, 5–223, hier: 147; bei E. und M. teilweise gesperrt.

Systematische Theologie

Bausenhart, Guido: **Einführung in die Theologie**. Genese und Geltung theologischer Aussagen. – Freiburg i. Br.: Herder 2010. 457 S. (Grundlagen Theologie) kt € 24,00 ISBN: 978–3–451–29609–3

Christoph Hein bringt in seiner Novelle „Drachenblut" den „homo areligiosus" zu Wort, den andere wiederum, etwa Eberhard Tiefensee (Erfurt 2001), mit religionssoziologischen Mitteln zu beschreiben versuchen und ihm – mit Max Weber – eine bemerkenswerte religiöse Unmusikalität attestieren. Diese „Spezies" habe sich, so wird behauptet, v. a. von Ostdeutschland aus über ganz Europa verbreitet und hinterlasse allenthalben „kirchliches Katastrophengebiet". Allerdings, so mahnt der Vf., solle man „der Versuchung widerstehen zu sagen, hier werde die Dynamik des Menschseins ins Transzendente in einer Art ‚Selbstverscheuklappung' verdrängt, abgewehrt, übertönt, ruhig gestellt; vielleicht liegt nur ein anderer, nicht-religiöser Umgang mit den offenen Fragen des Menschseins vor, vielleicht werden die Symptome der Sinnfrage vermieden, wird Grenzerfahrungen aus dem Weg gegangen, und die Frage stellt sich dann gar nicht." (218f)

Wie auch immer diese Frage im Einzelnen zu beantworten ist: Die Theologie als wissenschaftliche Disziplin sieht sich angesichts dieser wachsenden „religiösen Unmusikalität" in unseren Zeiten und Zonen zunehmend vor die Frage gestellt, wie sie überhaupt zu ihren Aussagen kommt. Wie kann die Theologie behaupten, dass es Gott gibt, dass „Gott ein trinitarischer Gott ist, dass Jesus von Nazareth der Sohn Gottes ist, dass die Menschen in seinem Tod am Kreuz ihre Erlösung finden […]"? (9)

An dieser „Fragestellung soll in diesem Buch entlang gedacht" und in die Theologie eingeführt werden. Dabei geht der Vf. – nach einem aufschlussreichen Vorwort (9–24) – in drei großen Schritten vor: In einem ersten (Teil I) werden verschiedene „Artikulationen des Glaubens" präsentiert und als „Vorgaben der Theologie" charakterisiert (26–113). In einem zweiten (Teil II) kommen die im Glaubenszeugnis „ausgelegten Erfahrungen" zu Wort (114–229), wobei zunächst „die innere Struktur der Erfahrung" zu explizieren versucht und auf ihre passive wie aktive „Instanz" geachtet wird. Erst im Anschluss daran wird nach dem Spezifischen der Glaubenserfahrung gefragt (150–219), die sodann noch einmal im Blick auf die „Erfahrung Jesu von Nazareth als des Christus" Kontur gewinnt (219–231). Erst so vorbereitet wendet sich der Vf. in einem dritten Schritt (Teil III) explizit der Theologie selbst zu (231–455), in die ja, wie der Titel des Buches behauptet, eingeführt werden soll.

Unter „Theologie" versteht der Vf. dabei eine dreifach dimensionierte Kommentierung des Glaubens. Theologie optiere für Vernunft und beziehe sich auf einen Glauben, in dem Gott erfahren werde. Insofern spreche sie – klärend kommentierend – einerseits von Gott, des Näheren von einem „Gott, der sich erfahren lässt" (251f), der die Initiative ergreift und sich offenbart, andererseits aber auch vom Menschen, des Näheren von einem Menschen, „der Gott erfahren kann" (298–317).

Doch Theologie erläutere nicht nur affirmativ, „wie gedacht werden kann, was im Glaubenszeugnis als wirklich behauptet wird: nämlich Gott in den Erfahrungen des Lebens miterfahren zu haben" (317). Vielmehr gelte es auch, die kritische Kommentierung der Glaubenszeugnisse durch die Theologie wahrzunehmen und geltend zu machen (317–424). Da der im Glaubenszeugnis erhobene Wahrheitsanspruch „prekär" sei (317f), müsse die Theologie als „Anwältin der Differenzierung" fungieren, auch die „sündige Kirche" sehen und ebenso Kriterien ihrer Kritik wie „Kriterien der Wahrheit" (364–424) aufstellen.

Doch die Wahrheit, um die es im Glauben gehe, stehe „in der Bewährung". Diese wiederum zeige sich im Konsens der Glaubenden, einem Konsens, der durchaus „trügerisch" sein könne und deswegen der „Vergewisserung" bedürfe, der kritischen Sichtung ihrer „Agenten": der Gläubigen, der Theologen, des Papstes und der Bischöfe (393–404), sowie der Reflexion ihrer Bedingungen, ihrer Medien und ihrer Grenzen. Doch Theologie erläutert und erörtert nicht nur das im Glauben Gegebene kritisch, sondern sie weise durchaus auch „konstruktive Intentionen und Funktionen" für den Glauben auf. „Wer besser versteht, was ihm widerfahren ist, und diese Erfahrung unmissverständlicher zum Ausdruck bringen kann, der wächst zugleich in einen lebendigeren Vollzug dieser erfahrenen Begegnung hinein." (425)

Wer Theologie als klärenden, kritischen und konstruktiven Kommentar gläubiger Praxis versteht, die, geboren aus vielfältiger Glaubenserfahrung, wiederum zu denken gibt, tut gut daran, sich bei seinem Theologieverständnis auch immer wieder Rechenschaft über das komplex-komplizierte Verständnis von Erfahrung abzulegen. Der Vf. rekurriert dabei klugerweise v. a. auf Richard Schaeffler (114f, 119, 135, 148f; 160–163; 192f; 206–210). Nach dem emeritierten, einst an der Ruhr-Univ. Bochum lehrenden Philosophen kommt Welt-Wirklichkeit nicht anders zur Geltung als innerhalb einer Seins- und damit auch einer Sinnvorgabe der Vernunft. Diese aber bleibt hinter dem, was sich zu erfahren und zu erkennen gibt, immer auch zurück. Jedenfalls ist das, was erfahren wird, perspektivisch offen zu halten auf das hin, was von ihm nicht erfahren wird. Der Wirklichkeitsanspruch der Erfahrung ist jeweils größer als das, was in und im Zuge der Erfahrung in Erfahrung gebracht wird: *veritas semper maior*!

Damit ist schließlich noch einmal an die Novelle „Drachenblut" zu erinnern und kritisch zu fragen, ob der Vf. die dort zur Aussage gebrachte Welterfahrung theologisch radikal genug deutet. Hier kommt

doch Welterfahrung als Gotteserfahrung im Modus seiner Abwesenheit zum Ausdruck und zur Aussage. Vermag von dieser Welterfahrung her die Bedeutung Jesu in ihrer ganzen Wucht nicht noch gründlicher erfasst zu werden (vgl. Mk 15,34)? Wo, wenn nicht in der Christologie, bleibt diese Welterfahrung gültig und bildet dennoch oder besser: gerade so den Horizont dafür, dass Gottes Gegenwart in der Welt zu Wort kommt? Die Kirche wiederum steht und fällt mit ihrem Christusbekenntnis. Gehören nicht auch die Sakramente zu den Artikulationsformen lebendiger Glaubenspraxis?

Mit Fußnoten wird lesefreundlich, d.h. sparsam umgegangen. Gerade deswegen wäre aber doch ein Verzeichnis theologischer Grundliteratur wünschenswert gewesen. Leider fehlen auch Personen-, Sach- und Bibelstellenregister. Sie hätten das wissenschaftliche Arbeiten mit dem Buch erleichtern können.

Doch diese Desiderata vermögen den Wert des Peter Hünermann gewidmeten Werkes nicht zu schmälern. Im Gegenteil: Sie sollen unterstreichen, dass hier nicht nur in die Theologie eingeführt wird, sondern diese Einführung bereits selbst Theologie auf hohem Niveau bietet, auf einem Niveau, das – sprachlich brillant – vielfältige Einsichten vermittelt, insgesamt zum theologischen Denken anregt und dabei auch zur Kritik herausfordert.

Eichstätt Manfred Gerwing

Körtner, Ulrich H. J.: **Reformatorische Theologie im 21. Jahrhundert.** – Zürich: Theologischer Verlag Zürich 2010. 99 S. (Theologische Studien. Neue Folge 1), kt € 12,00 ISBN: 978–3–290–17800–0

Der hier anzuzeigende Bd. eröffnet die Neue Folge der Theologischen Studien, die „einer theologisch interessierten Leserschaft auf anspruchsvollem und zugleich verständlichem Niveau" gesellschaftsrelevante Themen der Theologie erschließen wollen (2). Ulrich Körtner selbst stellt sich der im neuzeitlichen Protestantismus umstrittenen Frage nach der bleibenden „Bedeutung" der reformatorischen Theologie „für die nachaufklärerische Moderne" (79). Dabei wird – im Sinne einer Differenzökumene – als reformatorisch jene Theologie bezeichnet, die das System der mittelalterlichen Theologie gesprengt hat (Berndt Hamm) und die sich bis in die Gegenwart – der Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre von 1999 „zum Trotz" – „als systemsprengend und auch hinsichtlich ihrer Konsequenzen für das Kirchen- und Amtsverständnis als nicht in den römischen Katholizismus integrierbar" erweist (21): nämlich die Rechtfertigungslehre.

Die Bedeutung der Rechtfertigungslehre für die nachaufklärerische Moderne erschließt K. – im philosophischen Anschluss an Odo Marquard, theologisch v.a. im Anschluss an Walter Mostert – angesichts der „Tribunalisierung der modernen Lebenswelt" (34–37). In dieser haben wir „unser Existenzrecht *angesichts* unseres Handelns zu rechtfertigen, was wir wiederum durch unser Handeln versuchen" (35). Dieser Übertribunalisierung unserer Lebenswelt wirke die reformatorische Rechtfertigungslehre auf zweifache Weise heilsam entgegen. Indem die Rechtfertigungslehre vom Evangelium als der „Zusage bedingungsloser Liebe" herkomme, eröffne sie zum einen eine „Kultur des Verzeihens" (46). Zum anderen sensibilisiere reformatorische Theologie für den Sachverhalt, dass der Lebensverlauf mehr ist „als die Summe unserer Handlungen" (41). Weil wir im Leben unendlich viel mehr empfangen als geben, sei die reformatorische Ethik eine Ethik des Lassens: Es komme nicht darauf an, „mit Marx gesprochen, die Welt oder unsere Mitmenschen nach unseren Vorstellungen zu verändern oder zu verbessern, sondern darauf, sie zu verschonen" (44). Die Modernität der reformatorischen Theologie zeige sich also gerade in ihrer „Metakritik der Moderne" (90).

Für das ökumenische Gespräch ist insbes. das Kap. zur Schriftgemäßheit beachtenswert (61–78), in dem K. eine rezeptionsästhetische Sicht des Kanons entfaltet, nach der „nicht nur der Sinn des Textes, sondern sogar dieser selbst [also der kanonische Text] in der Rezeption und ihrer Geschichte neu entsteht" (70). Während wir gerade erst zu erkennen lernen, dass die verschiedenen Konfessionen ihr Profil jeweils durch eine spezifische Art der Aneignung unterschiedlicher biblischer Überlieferungen gewinnen, macht K. darauf aufmerksam, dass zum spezifischen Profil einer Konfession auch die Gestalt des Kanons gehört, den eine Konfession hervorbringt und auf den sie sich bezieht. K. kann deshalb den Kanon der Reformation – im Anschluss an seinen Wiener Kollegen, den Alttestamentler James A. Loader, – „kanonsgeschichtlich als Hybrid" bezeichnen (68). Wenn freilich „jeder Kanon als eine partikulare Realisierung der Idee der Heiligen Schrift verstanden wird, die auf den Austausch mit anderen Gestalten ihrer Realisierung angewiesen ist, ist auch ein Hybrid wie der protestantische Kanon legitim." (77)

Indem K. im Anschluss an rezeptionsästhetische Texttheorien „die klassische Inspirationslehre vom Akt der Textproduktion auf den Akt des Lesens" überträgt (78) und sich deshalb verstärkt „den Leerstellen zwischen den Wörtern und Zeilen" (75) der Schrift zuwendet, drohen die konkreten Inhalte der biblischen Überlieferungen in den Hintergrund zu treten. Im Blick auf den Kanon der Reformation wäre etwa zu fragen, welche jüdische Weisheit sich dieser Kanon zunutze macht, wenn er nur die Schriften des Tanach aufgreift, was ja eine inhaltlich folgenreiche Entscheidung ist. Ferner fällt auf, dass K. zwar das trinitarisch zu entfaltende Christusereignis als Inhalt der Hl. Schrift benennt, de facto aber die Fülle der biblischen Perspektiven auf Jesus Christus nur äußerst selektiv wahrnimmt: Für seine reformatorische Theologie scheint im Blick auf den irdischen Jesus allein „die religiöse Provokation Jesu", dass er die Vollmacht beansprucht, im Namen Gottes Sünden zu vergeben (45), relevant zu sein – wenigstens ist das die einzige Dimension des Lebens des irdischen Jesus, die in diesem Buch ausführlicher zur Sprache kommt.

Demgegenüber würde ich mir von einer reformatorischen Theologie im 21. Jh. ein stärkeres Interesse an den Inhalten des christlichen Glaubens und ihrer vielfältigen Bezeugung in den biblischen Überlieferungen wünschen. Reformatorische Theologie im 21. Jh. sollte sich nicht allein auf das konzentrieren, was die mittelalterliche Theologie gesprengt hat und sich auch gegenwärtig als nicht in den römischen Katholizismus integrierbar erweist, sondern hat die Aufgabe, in der reformatorischen Erkenntnis, dass auch die Theologie selbst beständig auf ihre Rechtfertigung durch Gott angewiesen bleibt (vgl. 47), sich die Fülle der Inhalte des christlichen Glaubens im Rückgriff auf die biblischen Überlieferungen zu erschließen. Dabei muss reformatorische Theologie, die, wie K. zu Recht herausstellt, „nur als selbstkritische Theologie betrieben werden" kann (26), sich v.a. auch jenen Traditionen zuwenden, die sich dem Protestantismus weithin nicht erschlossen haben.

Dass die reformatorische Theologie des 21. Jh.s dabei von der Wiederentdeckung der Eschatologie in der evangelischen Theologie des 20. Jh.s (bis hin zu Annäherungen an einen eschatologischen Heilsuniversalismus) und der befreiungstheologischen Einsicht in Gottes vorrangige Option für die Armen profitiert, verdeutlicht die Formulierung K.s: „Das biblische Wort von der Versöhnung aber verweist auf Kreuz und Auferstehung Jesu als letzten Grund göttlicher Solidarität mit den Opfern der Geschichte und somit auf den letzten Grund einer Hoffnung auf Versöhnung in kosmischen Dimensionen, die keinen, der je gelebt und gelitten hat, ausschließt." (49) Leider hat K. diesen Satz inhaltlich nicht weiter entfaltet. Man hätte dann das Bild einer inhaltlich reicheren und im Anschluss an unterschiedliche biblische Überlieferungen auch in sich spannungsreichen und deshalb faszinierenden reformatorischen Theologie gewonnen, die als solche – nicht nur im Blick auf die Tribunalisierung der modernen Lebenswelt – Orientierungsleistungen für die Spätmoderne erbringen kann.

Heidelberg Gregor Etzelmüller

Ruhstorfer, Karlheinz: **Gotteslehre.** – Paderborn u.a.: Schöningh 2010. 385 S. (Gegenwärtig Glauben Denken. Systematische Theologie, 2), kt € 48,00 ISBN: 978–3–506–77054–7

Der Vf. ist hoch zu loben für seinen Mut und seine spekulative Unbefangenheit, mit der er den in der deutschsprachigen katholischen Theologie seltenen Anlauf unternimmt, ein gut durchdachtes Stück frischer spekulativer Theologie unter dem Titel „Gotteslehre" anzubieten, statt exegetische Befunde, ideengeschichtliche Rekonstruktionen und einige Einsichten der neueren Theologie entlang einem kanonischen Fragenkanon aufzureihen. In methodischer Hinsicht setzt der Vf. kreativ und innovativ seine in der Habil.schrift aus dem Jahre 2003 begründete Verknüpfung der Logotektonik Heribert Boeders mit der Foucaultschen „Archäologie des Wissens" fort. Insbes. von Boeder dürfte R.s Neigung inspiriert sein, der faktischen Struktur der Diskursgeschichte eine innere Notwendigkeit zuzusprechen, sodass Geschichte nie nur Erzählung des Kontingenten ist, sondern im allerweitesten Sinne Aufdeckung des Notwendigen, ohne dass der Vf. andere Gründe für diese Notwendigkeit nennt als allein die erzählbare Schlüssigkeit des Ganzen, die naturgemäß von den Lesern des Werkes eine hohe Bereitschaft verlangt, dem Vf. auf seinem Weg zu folgen, um sozusagen in der Geschichte des geglaubten und gedachten Gottes den offenbaren Gott zu erkennen und zu bejahen.

R. legt in der gesamten Studie die Komplementarität von Anthropologie und Theologie zugrunde. Transzendentale Theologie fragt nach der vernünftigen Verstehbarkeit gehörter biblischer Offenbarung (12). Angesichts der Postmoderne ist die Vernunft jedoch selbst fragwürdig und begründungspflichtig.

Der Vf. stellt sich dieser Aufgabe mit seiner These von der Komplementarität von Metaphysik, Moderne und Postmoderne, die sich zueinander verhielten wie die Grundfarben in der Farbenlehre, der Dreiklang in der Musik, die Grundgattungen der Hl. Schrift (Metapher, Geschichte, Philosophie) und der dreieinige Gott selbst (23): (I) In der Metaphysik sieht R. Gott als höchste Idee bejaht (25). Das darin beschlossene Verhältnis zu Gott kann hinsichtlich der dabei angewandten Relationskategorien und Urteilsmodi dreifach differenziert werden: (a) Vorchristlich beziehen sich kategorische Urteile auf die Kategoriendyas von Substanz und Akzidenz. Die Angewiesenheit des Verstehens auf nicht unmittelbar sinnlich gegebene Begriffe wird entdeckt. (b) Christlich beziehen sich zum einen hypothetische Urteile auf die Kategorien von Ursache und Wirkung. Damit ist das hochmittelalterliche Konzept einer kausalen Verknüpfung des jenseitigen Gottes mit der sichtbaren Welt erreicht. (c) Zum anderen werden disjunktive Urteile auf die Relation Gott – Mensch angewandt (31f): Gott entbirgt sich als die Wahrheit der Welt (Hegel), als mit dem Ich gegebenes Absolutum (Fichte), als Ideal der reinen und Postulat der praktischen Vernunft (Kant), als „geglaubte[r] Gott" (196) bei Ockham, Luther und Calvin. (II) Die Moderne kennzeichnet der Vf. als erfahrungsbezogen und phänomenverhaftet. Dem daraus resultierenden Bedürfnis nach Erfahrbarkeit Gottes entspreche Karl Rahner mit einer an Heidegger angelehnten Existenzialisierung des Transzendentalen (15). (III) Am breitesten beschäftigt sich R. mit der Postmoderne, für deren theologiebezogene Kennzeichnung als „semiotisches Paradox" (23) oder als „Paradoxon" (18) er auf Derridas Verwendung des platonischen Begriffs „χώρα" als Programmwort der Dekonstruktion zurückgreift. Diese begreift menschliches Sein durch die Destruktion und Neukonstruktion von Sinngehalten als unabschließbaren Prozess der kritikbereiten Aufmerksamkeit auf den Raum (χώρα) jenseits der determinierten Bedeutungswelten, aus dem sich neue Einsichten und Konstruktionen ergeben mögen.

In drei Kap.n wird im ersten, dem anthropologischen Teil dieser Gotteslehre (35–300) der Mensch als Empfänger der transzendentalen Weisung Gottes beschrieben. Das erste Kap. (35–56) ist dabei dem postmodernen Blick auf den Menschen nach dem von Foucault so genannten „Tod des Menschen" gewidmet (35): Insbes. an Jean Luc Marion, Paul Ricoeur, Jacques Derrida, Michel Henry, Emmauel Levinas und Jean Luc Nancy entwickelt R. eine Anthropologie der Be-Entgrenzung *(déclosion)*, die die postmodernen Sinnbeschränkungen als Eröffnung auf die zwischen apophatischem Verstummen und kataphatischer Rede (Derrida: 48) sich gebende χώρα hin versteht, die den Charakter der Gabe (Marion: 36), des Übermaßes (Marion, *surcroît*: 41) und des *„tout autre"* (Derrida, Levinas) trägt, das angesichts des Ernstes, den die Opfer der Geschichte gegenüber der spielerischen Dekonstruktion einklagen (49), auch den Charakter des Messianischen einschließt (Derrida: 51).

Als theologische Entsprechung zu dieser Anthropologie jenseits des anthropologischen Schlummers (Foucault: 33) skizziert R. u.a. die Theologie des Erlösungsprozesses von Catherine Keller (58–69) und rekurriert auf feministische und befreiungstheologische Ansätze, die in ihrem Fragmentcharakter als Entsprechung zur postmodernen Skepsis gegenüber Systemen erscheinen (80–92).

Das zweite Kap. zielt darauf, die bleibende Bedeutung der Anthropologie unter dem Prius des Phänomens zu erheben: Das moderne Denken ist „Negation der Metaphysik" (93) und Hinwendung zur sinnlich wahrnehmbaren Welt, also zu den Phänomenen. Philosophisch kommt sie beim Vf. ausschließlich als Religionskritik in den Gestalten von Freud, Nietzsche, Marx und Feuerbach vor (93–120). Dieser philosophiegeschichtlichen Epoche der Negation stellt R. theologisch die Entwürfe von Balthasars (phänomenbezogene Theoästhetik), Rahners (die Erfahrbarkeit des Seins) und Barths (die Gegebenheit der Offenbarung) entgegen (121–145).

Mit dem dritten Kap. ist nun im Regress von der Postmoderne über die Moderne die Position der Metaphysik erreicht, die, wie bereits in der Einleitung erwähnt, dreifaltig entwickelt wird, allerdings auch hier wieder – entsprechend dem archäologischen (Foucault) Programm des Werkes insgesamt – von hinten nach vorne. Die Metaphysik beginnt so mit einer Darstellung der Traditionslinie von William Ockham über Luther, Calvin, Kant, Fichte bis zu Hegel, wobei sich der Vf. auch hier vom Elaborierten zum Elementaren zurückgräbt (146–204). Es folgt die scholastisch-patristische Linie absteigend von Thomas v. Aquin über Anselm und Augustinus bis zum Konzil von Nizäa (205–267). Der dritte Block wird nun bereits in der Überschrift als griechisches Denken markiert. Er umfasst die Eleaten, Platon und Aristoteles (268–300).

Man kann R.s historischer Systematik folgen, man muss es aber umso weniger, als die insinuierten Diskurszusammenhänge sich in der Regel lediglich aus der sehr elaborierten Gliederung des Werkes erschließen lassen. Insbes. fällt es schwer einzusehen, warum die feministischen und befreiungstheologischen Ansätze in den Diskurskontext der Postmoderne gehören, obwohl sich doch deren Leitbegriffe wie Freiheit, Subjektwerdung, Mündigkeit eher aus dem modernen Kontext herleiten. Auch ist nicht ganz einleuchtend, warum die Hinwendung zur sinnenfälligen Welt der *phantasmata* philosophisch ausschließlich durch programmatische Atheisten bestimmt wird, obwohl sich die Hinwendung zur Sinnenwelt durch eine breite Spur von Aristoteles über Thomas v. Aquin, Duns Scotus und Kant rekonstruieren lässt. Schließlich fällt es schwer nachzuvollziehen, warum die großen theologischen Entwürfe des 20. Jh.s exklusiv dem Kontext der atheistischen Philosophie zugeordnet werden, während Hegel, der doch eine heimliche Inspirationsspur aller modernen Theologen legte, sich in eine Spur mit Martin Luther einfügen muss, wofür kaum mehr als die vom Reformator und dem Philosophen des Geistes geteilte Konfession sprechen dürfte. Die behaupteten Diskursspuren quer durch die Geschichte bedürften einer ausführlicheren Begründung, weil sie sich so selbstverständlich, wie der Vf. vorgibt, nicht ergeben. Wo sie sich allerdings nicht ergeben, kommt das Werk, was bei seiner Länge und seinem Anspruch, Lehrbuch zu sein, ja auch nicht verwundern darf, über weite Strecken doch als eine ungewöhnliche Aneinanderreihung von Einzeldarstellungen theologischer und philosophischer Werke daher. Die mit diesem Vorgehen einhergehende Unverbindlichkeit steht in Spannung zum Anspruch des Titels, ebenso wie die weitgehende Ausblendung der Ergebnisse zur Gotteslehre in der zeitgenössischen theologischen Diskussion.

Im zweiten Teil des Werkes wird die „transzendentale Weisung" (301) als theologische Entsprechung zu den im ersten Teil dargestellten menschlichen „kategorialen Verhältnisse[n]" behandelt. Beide Teilüberschriften sind einigermaßen kryptisch: „transzendental" versteht R. im Sinne einer realontologischen Möglichkeitsbedingung (301). In diesem Sinne sei „die gesamte Heilige Schrift" „im Schoß" des Judentums entstanden, was die auf die *Tora* anspielende Wortwahl „Weisung" rechtfertigen soll (301). Als Weisung sei die Bibel dann faktisch zum Apriori von Theologie und Philosophie geworden. Ihre Mitte (305) und ihr Apriori ist Gott, der somit „Apriori des Apriori" sei (306).

Eine so weitgehende geschichtsphilosophische Verknüpfung von Offenbarung und Geschichte, die zugleich der Programmatik der Archäologie folgt, kann eigentlich nicht anders zum Apriori Gottes vordringen als im Durchgang durch die unabgeschlossene Geschichte in ihrem aposteriorischen Wesen, woraus sich im Blick auf den R.schen Ansatz die gravierende Frage ergibt: Ist es angesichts der Unabgeschlossenheit dieser Geschichte nicht vorwitzig, aus der sukzessiven Entfaltung der Geschichte bis heute die Dreistufigkeit von Metaphysik, Moderne und Postmoderne als die geschichtlich offenbare Entsprechung zum trinitarischen Gott zu folgern? Für die mit der trinitätstheologischen Aufwertung der Postmoderne zur Epoche des innertrinitarischen Geistes verbundene These einer prinzipiellen Verschiedenheit und Unüberbietbarkeit der Postmoderne nennt der Autor jedenfalls keine Gründe. Diese Schwäche ist einem Ansatz, der Prinzipielles aus gewordenen Strukturen ableitet, immanent.

Bei aller programmatischen Wertschätzung der Bibel füllt der zweite Teil der R.schen Gotteslehre nur ein sehr knappes Viertel des Gesamtwerkes und wirkt sehr grob ausgearbeitet. Dessen ungeachtet werden thetisch zentrale theo-logische Themen des AT (Vater, Name, Bund, Einheit, Schöpfersein, Weisheit und Gerechtigkeit) als wesentlicher Gehalt des biblischen Aprioris zum kategorialen Gott-Denken behauptet (308–339), ohne dass die breite exegetische Diskussion zur Mitte der Schrift berührt würde. Als hermeneutisches Prinzip soll vielmehr eine schwebende Anwendung der Kategorien von Idee (Metaphysik), Phänomen (Moderne) und χώρα (Postmoderne) den Autor zur Bibel als Derridasche *„archi-écriture"* durchdringen lassen (305f). Noch steiler wird die Umsetzung des Programms bei der Deutung der apriorischen biblischen Weisung, wie sie sich im NT findet: Hier ist der normative Gottesbegriff gleich derjenige des „Vater[s] im Himmel", des „Sohn[es] unter uns" und des „Geist[es] in uns" (340–370).

R.s Grundidee einer Verschränkung von Geschichte als Offenbarung und als Denkgeschichte ist sympathisch. Seine sehr steile Thetik aber, mit der er aus der Geschichte nicht allein kategoriale Strukturen der verständigen Aufnahme göttlicher Offenbarung herausliest, sondern auch noch die normative Grundstruktur dieser Offenbarung, deren trinitarische Spitzenaussage wiederum dem Grundgerüst geschichtlich sich zeigender kategorialer Struktur entspricht, verlangt den spekulativen Mut eines radikalen Idealisten. Der Vf. will es aber hinsichtlich des eigenen „kategorialen" Herangehens bei der geschichtlich als sinnvoll suggerierten schwankenden Anwendung von Idee, Phänomen und Paradox belassen. Ein so ungewisser Ausgang steht in einem mindestens problematischen Verhältnis zum hochgesteckten Ziel. Die Bibel sei als „komplexer Mix aus Metapher, Geschichte und Philosophie" (306) zu lesen. Ein „Mix" aber ist nicht komplex, sondern im Gegenteil strukturfern. So viel Unbestimmtheit verträgt sich schlecht mit so viel spekulativem Anspruch.

Ungeachtet dieser Einwände gegen die Schlüssigkeit der mehr als anspruchsvollen These des Buches liefert der Vf. über weite Strecken hoch anregende, geistreiche und originelle Deutungen und zumindest die Anregung, die behauptete Dreifaltigkeit geschichtlich gewordener Denkformen in ihrer Perichorese *ad experimentum* hermeneutisch zu erproben.

Duisburg-Essen Ralf Miggelbrink

Hauber, Michael: **Unsagbar nahe**. Eine Studie zur Entstehung und Bedeutung der Trinitätstheologie Karl Rahners. – Innsbruck: Tyrolia 2011. 320 S. (Innsbrucker theologische Studien, 82), pb. € 32,00 ISBN: 978–3–7022–3104–0

Es gibt wohl keinen Traktat der Dogmatik, mit dem Karl Rahner (1904–1984) sich nicht befasst und zu dem er nicht Wegweisendes gesagt hätte. Das gilt auch für die Trinitätslehre. Zwar sind seine entsprechenden Überlegungen inzwischen vielfach behandelt worden, doch bedürfen nicht wenige Fragen der näheren Klärung. So müssten R.s Beiträge, zumeist Artikel und Aufsätze, in den Kontext der damaligen Debattenlage eingerückt und zumal vor dem Hintergrund der Neuscholastik verstanden werden. Worin besteht das genuin Neue bei R., inwieweit ist er, noch indem er sich von ihr absetzt, der Lehrbuchtheologie seiner Zeit verpflichtet? Klärungsbedürftig ist ferner, ob der zuweilen gegen R. erhobene Vorwurf des Modalismus tatsächlich trifft oder nicht. Nach wie vor kontrovers diskutiert wird in diesem Zusammenhang seine Skepsis gegenüber dem Personbegriff: Trägt der von ihm favorisierte Begriff der distinkten Subsistenzweisen der realen Unterscheidung von Vater, Sohn und Geist hinreichend Rechnung? Worin besteht überhaupt der Beitrag, den Rahners Trinitätslehre zu heutigen Diskussionen leisten kann?

Die anzuzeigende Studie, eine im Jahr 2008 der Theol. Fak. der Univ. Freiburg i. Br. vorgelegte Diss., geht auf solche Fragen leider nicht umfassend ein, manche wirft sie nicht einmal auf. Wohl werden die in R.s Werk verstreuten Aussagen zur Trinitätslehre zusammengetragen. Auf das Ausführlichste wird der im Jahr 1967 erschienene Beitrag in ‚Mysterium Salutis' behandelt, wobei viele interessante Einzelbeobachtungen gemacht werden (65–151). Über das bloß kommentierende Referat hinaus findet aber keine eingehende Auseinandersetzung mit der reichen Forschungsliteratur statt. Um das Profil von R.s Überlegungen schärfer herauszuarbeiten, wäre es bspw. hilfreich gewesen, diese mit denjenigen eines der einschlägigen neuscholastischen Lehrbuchautoren zu vergleichen, etwa mit Pietro Parente und Franz Diekamp, anstatt sie nur kursorisch zu erwähnen. Eine Kontextualisierung geschieht zumindest ansatzweise, wenn R.s Sicht des *principium identitatis comparatae* erläutert wird (102–109). Hilfreich hierbei sind beigegebene, aus dem Lateinischen übersetzte Texte von Francisco Suárez, Bernard Lonergan sowie José M. Dalmau (263–279). Anregend sind ferner die am Ende der Studie formulierten Thesen dazu, wie R.s Trinitätslehre interpretiert werden kann (226–254).

Mainz Benjamin Dahlke

„Biblische Radikalitäten". Judentum, Sozialismus und Recht in der Theologie Friedrich-Wilhelm Marquardts, hg. v. Andreas Pangritz. – Würzburg: Ergon 2010. 224 S., geb. € 35,00 ISBN: 978–3–89913–778–1

Der Berliner evangelische Theologe Friedrich-Wilhelm Marquardt (1928–2002) überraschte (oder irritierte) vor 40 Jahren mit zwei Veröffentlichungen, die – außer, dass es sich in beiden um Karl Barth handelte – auf den ersten Blick thematisch nicht viel miteinander zu tun hatten: seine Diss. „Die Entdeckung des Judentums für die christliche Theologie. Israel im Denken Karl Barths" (1967) und seine Habil. schrift „Theologie und Sozialismus. Das Beispiel Karl Barths" (1972). Dass die beiden Themen für M. untrennbar zusammenhingen, war sicher. Er hat das in Interviews zu seiner siebenbändigen Dogmatik, die v.a. der Versuch war eine Theologie zu entwickeln, vor der die Juden keine Angst mehr zu haben brauchten, wiederholt erklärt. Das in diesem Buch dokumentierte Symposium zur Aktualität der Theologie M.s, vom 11. bis 13. Juli 2008 in Bonn veranstaltet, sollte der Frage nachgehen, ob es die von M. behauptete (von dem Rabbiner Robert Rafael Geis als Bezeugung „biblischer Radikalitäten" ausdrücklich bestätigte) Nähe von Judentum und Sozialismus tatsächlich gibt.

Einige Referate (*Andreas Pangritz, Peter Winzeler, Coen Wessel*) verfolgen diese Ausgangsfragestellung, indem sie nicht nur nachweisen, dass diese Nähe tatsächlich existiert, sondern auch, dass der Sozialismus als Implikation der Entdeckung des Judentums immer noch aktualisierbar ist. Dabei wäre „die Orientierung des rabbinischen Judentums am Recht" für einen allzu machtbesessenen und deshalb auch gescheiterten Sozialismus fruchtbar zu machen (Wessel, 68). Ein „sozialistisches Beharren" ist nur noch möglich, wenn wir uns mit M. „von der fraglosen Gewissheit Karl Barths ob des Endsieges von Jesus Christus" distanzieren (Winzeler, 74f). Beunruhigend ist in diesem Zusammenhang die ‚Rückfrage' von *Micha Brumlik*. Er macht auf eine ganz bestimmte Nähe des Judentums zum Sozialismus aufmerksam: die „Überrepräsentanz" von Juden „in den führenden Positionen des Partei- und auch des Repressionsapparats der Bolschewiki" (94). Er erklärt dies als „eine [...] aufklärerisch-politische [...] Radikalisierung der universalistischen [...] Gerechtigkeitsmaximen der jüdischen Religion" (99). Diese erschreckende Nähe gilt es zu bedenken – auch wenn die Bedeutung des Judentums für den Sozialismus sich darin gerade nicht erschöpft.

Die anderen Beiträge lassen sich von der Fragestellung nicht ‚in die Enge führen' und bieten ein breites Spektrum an Möglichkeiten, die Theologie M.s weiterzudenken.

Der Koreanische Theologe *Paul S. Chung* befragt die Barthsche Lehre der ‚wahren Worte', die auch außerhalb der Kirche zu hören sind, auf ihre Bedeutung für das interreligiöse Gespräch. Um hier tatsächlich zu hören, ist es aber wichtig, die M.sche Einsicht in die Berechtigung des jüdischen ‚Nein' „zum christlichen Monopol auf das Heil Gottes" ernst zu nehmen. Dieses ‚Nein' rechtfertigt die „Mündigkeit der nicht-christlichen Religionen", für sich selbst zu sprechen (27). In einem zweiten Beitrag präzisiert Chung seine These im Hinblick auf die Minjung-Theologie: Das jüdische ‚Nein' gegen den kirchlichen Triumphalismus ermutigt „zum Engagement für die Unterseite der Menschheit anderer Glaubensweisen" (206). Mit dem von M. nur angedachten Konzept einer ‚evangelischen Halacha' beschäftigen sich die Beiträge von *Barbara U. Meyer* und *Coen Constandse*. Meyer geht hier einen eigenen (für mich überzeugenden) Weg: Geboten ist nicht eine Imitation der jüdischen Halacha, sondern „eine christliche Pflicht der Beziehung" zum jüdischen Volk – die aber das „jüdische Recht auf Distanz" respektiert (139). *Gregor Taxacher* würdigt M.s Rehabilitierung der Apokalyptik in der Eschatologie. Das für sie typische Interesse an dem, was sich *in* der Geschichte ereignet, hindert daran, die Hoffnung nur auf ein Jenseits der Geschichte zu setzen (121) und verbindet mit dem jüdischen Volk, dessen Messianismus auch in der Aktualität (relative!) Erfüllungen erwarten lässt (115). Eine andere ‚Abweichung' M.s ist sein ‚Lob der Utopie'. In der christlichen Theologie als ‚schwärmerisch' beargwöhnt, ist die Utopie ihm einen ganzen Band (den letzten!) seiner Dogmatik wert. *Paul Petzel* beschäftigt der „Bezug auf die Schoah": Utopisch sind nicht nur die Orte, die es noch nicht, sondern auch die, die es nicht mehr gibt. Dieses ‚nicht mehr' will er weiter bedenken: die „historiografisch gemeinhin als unsinnig zurückgewiesene Frage: Was hätte sein können, wenn ...? ist theologisch gleichwohl unverzichtbar", wollen wir nicht die Ermordeten einem positivistisch abgeschlossenen Geschichtsbild überliefern (171). Gerade nach Auschwitz ist die Utopie einer ‚Auferstehung des Leibes' erst recht ‚er-wünscht', so könnte man Petzels Beitrag auf den Punkt bringen.

M.s Theologie, zutiefst bewegt von der Frage, ob und wie ein ‚Christsein nach Auschwitz' noch möglich ist, scheint ein typisch europäisches, wenn nicht gar ein deutsches Projekt zu sein. Dem widerspricht der beeindruckende Aufsatz von *Takehisa Takeda* (1981 bei M. promoviert). „Israel-Vergessenheit, Israel-Entfremdung und Enteignung Israels [...] ist nicht nur das Problem des westlichen Christentums." (193) Der von M. signalisierte Zusammenhang von Auschwitz und Hiroshima (der Massenmord als Grundstruktur der Wirklichkeit) kann in Japan nicht „ohne Aufarbeitung der Mitschuld der japanischen Christenheit" (185) an der Sanktionierung der Tenno-Reich-Ideologie als Volksnomos nachvollzogen werden. Hier fehlte das Gespür für die fatale Wirkung des theologischen Antijudaismus: „das Gebot, vor allem das Erste Gebot im Dekalog nicht ernst zu nehmen" (187). Takeda stellt M. aber auch eine Frage. Es ist, wenn ich ihn recht verstehe, die Frage nach dem ‚Christsein nach Hiroshima', in der es nicht nur um den „Kampf ums physische Überleben der Gattung Mensch" (so M.), sondern vielmehr auch um den „Kampf für das Überleben der Physis selbst" (196) geht.

Das Buch macht deutlich, wie produktiv M.s Theologie weitergeführt werden kann. Es zeigt aber auch, dass dies nur möglich ist, wenn sein Beharren auf der Notwendigkeit eines neuen Verhältnisses zum Judentum als dringend gehört und nicht als überholt ad acta gelegt wird.

Amsterdam Dick Boer

Wenn sich Tiere in der Theologie tummeln. Ansätze einer theologischen Zoologie, hg. v. Rainer Hagencord. – Regensburg: Pustet 2010. 104 S., pb. € 16,90 ISBN: 978–3–7917–2287–0

Im Dezember 2009 wurde in Münster das Institut für Theologische Zoologie, das Rainer Hagencord und Anton Rotzetter Anfang 2008 gegründet haben, feierlich eröffnet. Die Vorträge der Eröffnungsveranstaltung sind nun, zusammen mit einigen weiteren Beiträgen der Kuratoriumsmitglieder des Instituts, in diesem Sammelbd. veröffentlicht.

„Welchen Verlauf hätte die europäische Denkgeschichte genommen, wäre die Wertschätzung für die Tiere, wie sie in der Hl. Schrift beeindruckenden Ausdruck findet, nicht verloren gegangen?" (7) – unter dieser Fragestellung skizziert der Hg. im Vorwort die Anliegen, in denen eine theologische Würdigung der Tiere neue Perspektiven eröffnen kann. Dabei geht es sowohl um die ethischen Konsequenzen einer „lange fällige[n] Distanzierung von einem biblisch unhaltbaren Anthropo-Zentrismus" (ebd.), der allen nichtmenschlichen Geschöpfen die Seele abgesprochen und sie zu beliebig nutzbaren Ressourcen degradiert hat, als auch um die Wirkung einer „lebendigen Schöpfungsspiritualität" auf Glaube und Theologie.

Die einzelnen Beiträge behandeln dieses Themenspektrum aus unterschiedlichen Perspektiven. *Jane Goodall*, die die Schirmherrschaft für das Institut übernommen hat, verdeutlicht anhand ihrer Erfahrungen mit Schimpansen in Tansania, wie Erkenntnisse der Verhaltensforschung die Kategorien, mit denen die Einzigartigkeit des Menschen definiert wurde, immer wieder in Frage stellten. G.s diesbezügliches Resümee aus 50 Jahren Forschung ist, „that we humans are not the only beings with personalities, minds and feelings, and that there is no sharp line between us and the rest of the animal kingdom." (12) Gleichwohl geht es ihr nicht darum, die bestehenden Unterschiede zu ignorieren. Zusammen mit der explosionsartigen Entwicklung des menschlichen Intellekts, die G. v.a. auf die Abstraktionsfähigkeit einer komplexen Sprache zurückführt, kommt allerdings auch deren Ambivalenz in den Blick: „Is it not strange that, despite – or perhaps because of – our highly developed intellect we are destroying our only planet?" (15) Hier fehle es offensichtlich an der Weisheit, Entscheidungen in Verantwortung für die Zukunft statt aus kurzfristigem Nutzenkalkül zu treffen.

Dennoch ist die Überzeugung, dass der Funke des Göttlichen, den der Mensch Seele nennt, allen Lebewesen innewohnt (17), für G. ein Grund zu der Hoffnung, dass Menschen mit ihrer überlegenen Einsichtsfähigkeit in der Lage sind, ihren bedrohten und missbrauchten Mitgeschöpfen zu helfen – nicht zuletzt um der gemeinsamen Zukunft alles Lebendigen willen.

Rainer Hagencord sieht in der Destruktivität menschlichen Verhaltens auch den „Irrtum über die Geschöpfe", vor dem Thomas von Aquin gewarnt hatte (22f). Dem stellt er die Bedeutung des biblischen „Herrschaftsauftrags" gegenüber, verantwortlich mit dem Anvertrauten umzugehen: „Und das kann nur der Mensch – ein Löwe, ein Blauwal oder ein Esel können keine Verantwortung für das Ganze übernehmen –, das allein kann und soll der Mensch, und [nur!] insofern er diese Verantwortung übernimmt, ist er Ebenbild Gottes." (24)

Als weitere relevante Aspekte der Schöpfungserzählungen nennt er die enge Verwandtschaft zwischen Tier und Mensch, die menschliche Selbsterkenntnis im Gegenüber zum Tier, aber auch die Kehrseite der den Menschen unterscheidenden Freiheit: Nur der Mensch ist in der Lage, sich Gott zu entfremden und seinen Lebenssinn zu verlieren, während die Tiere in der „Gottunmittelbarkeit" geblieben sind (25) – eine Seinsweise im Augenblick und in der Wahrnehmung, nach der Menschen sich immer wieder sehnen und die sie beispielsweise in der Meditation einzuüben versuchen.

Während noch Theologen wie Thomas von Aquin und Nikolaus von Kues die Gemeinsamkeit der sinnlichen Wahrnehmung und des emotionalen Empfindens – für die H. im Folgenden auch zahlreiche Belege aus der modernen Biologie anführt – sowie v.a. des Gott verdankten Seins anerkannten, setzte sich in der westlichen philosophischen Tradition eine Abwertung des Sinnlichen und Naturhaften zugunsten der Selbstvergewisserung durch reines Denken durch, was den „Ausschluss der Geschöpflichkeit" (30) zur Folge hatte.

Demgegenüber kann die Aussage in Mk 1,12–13, Jesus „lebte bei den wilden Tieren, und die Engel dienten ihm", wie eine Beschreibung des messianischen Menschen gelesen werden, der beide Dimensionen, die kreatürliche und die geistige, integriert und so Frieden für die ganze Schöpfung bringen kann (28f). Gerade die Mystik könne, wenn sie die „Lehrmeisterin Natur" ernst nehme, den Glauben an einen Gott, der gleichzeitig tragender Grund allen Seins und liebendes Gegenüber ist, erfahrbar machen (36).

Auf die ersttestamentlichen Aussagen zu einer Tierethik geht *Silvia Schroer* ausführlich ein. Sie verortet den Herrschaftsauftrag von Gen 1,28 zunächst kulturgeschichtlich in einer Zeit, in der Menschen ihren Lebensraum noch im Kampf gegen eine übermächtige Natur schaffen und erhalten mussten. Umso bemerkenswerter sind die zahlreichen in ihrem Beitrag vorgestellten Textbefunde, die die enge Verbundenheit von Mensch und Tier deutlich machen. Die Achtung für die Tiere als Mitgeschöpfe drückt sich in konkreten Tierschutzgeboten aus, die über den rein pragmatisch gedachten nachhaltigen Umgang mit dem eigenen Besitz erkennbar hinausgehen, wie S. an Beispielen erläutert (45–50). Daneben zeigt sich besonders in den Weisheitstraditionen ein Bewusstsein für die vom Menschen unabhängige, in Gottes Schöpferwillen begründete Existenzberechtigung der Tiere.

Dementsprechend ist auch das Recht, Tiere zu töten, alles andere als selbstverständlich. Nachdem den Menschen – nicht von der Schöpfung an, sondern erst nach der Sintflut – zugestanden wird, Fleisch zu essen, bleibt es mit zahlreichen Tabus belegt. Die heute schwer verständlichen Opfervorschriften sieht S. vor diesem Hintergrund als Wahrung der Würde des Tieres und Erinnerung an die gebotene Ehrfurcht vor dem von Gott gegebenen Leben (50f). Der Sinn einer solchen Regulierung liegt angesichts des heutigen gedankenlosen Fleischkonsums und der damit einhergehenden industriellen Massenhaltung und -tötung der sog. Nutztiere auf der Hand.

Nachdem der Mensch seit jenen Anfängen von Kultur, die sein Denken vielfach immer noch prägen, inzwischen längst so übermächtig geworden ist, dass er selbst die größte Bedrohung der Natur (und damit letztlich auch seines eigenen Lebens) darstellt, sei es höchste Zeit, sich vom „Modell der Bezwingung" zu verabschieden und das eigene Existenzrecht der Natur als „Gesamtkunstwerk Gottes" konsequent anzuerkennen (52). Die in den biblischen Traditionen zum Ausdruck kommende Haltung gegenüber den Tieren sieht S. dabei auch für unsere Zeit als vorbildlich.

Anton Rotzetter untersucht die von Franz von Assisi erhaltenen Schriften auf Aussagen bzgl. der Tiere und kommt zu dem Schluss, dass sich die biographisch bezeugte Hochachtung des Heiligen vor den anderen Geschöpfen hier bestätigt, bspw. in dem ursprünglich für seine Ordensregel intendierten Verbot, Tiere als Besitz zu halten. U. a. findet sich auch bei Franziskus der Gedanke, die nichtmenschliche Schöpfung sei mehr mit dem Schöpferwillen eins als der sich ihm immer wieder entfremdende Mensch. Insofern diese Welt also auf Gott hin transparent sei, gebühre nach Franziskus auch den wilden Tieren – als „Offenbarungsträgern" – Gehorsam, „verstanden als hellhöriges Verwiesensein auf andere" (59).

Der Schöpfungstheologie des Nikolaus von Kues widmet sich *Klaus Müller*. Cusanus habe das Gott-Welt-Verhältnis nicht als „Teilhabe" des Existierenden am absoluten Sein gedacht, sondern die Welt als „Selbstentfaltung des Unendlichen" verstanden (77). Dies sei jedoch keine Absage an die menschliche Freiheit, ganz im Gegenteil sei diese notwendig, um überhaupt ein Verhältnis zu anderem und damit letztlich zum ganz Anderen zu ermöglichen (79).

Die Tiere gehören in dieser Weltsicht zu den „Mitteilungsmodi" Gottes: „Im Eigenstand der Geschöpfe, der Vollkommenheit ihres Eigenseins und Selbstvollzugs spiegelt sich die Souveränität und das Selbstsein des Absoluten, das alles Endliche in seine Diversität aus sich freisetzt." (ebd.)

M. sieht sowohl in der Biologie als auch in der Theologie Anzeichen für die Aktualität eines solchen Panentheismus, dessen theologische Herausforderung im Denken Gottes „als persönlich und alles zugleich" (81) bestehe. Aufgrund des Glaubens an die Inkarnation sei christliche Theologie dazu in der Lage, woraus sich eine „Option für die Schöpfung als Ganze und zumal für die Tiere als Repräsentanten eines ersichtlich durch Psychisch-Mentales bewegten Seins" (82) ergibt.

In poetischer Sprache beschreibt *Andreas Weber* drei Begegnungen mit Tieren, die seine Weltwahrnehmung veränderten, und entfaltet daran anknüpfend seine Reflexionen über die Einheit der Welt in ihrer Lebendigkeit und Empfindungsfähigkeit, die Menschen im Blick auf die anderen Lebewesen erfahren können: wenn sie sie als Wesen „mit Verlangen nach Sein", als „fühlende Subjektivität" (91) wahrnehmen. Ohne diese Wahrnehmung des Anderen sei kein Verständnis des eigenen Seins möglich. „Nur indem wir an Tieren und Pflanzen die Außenseiten innerlich gefühlter Lebendigkeit sehen, erfahren wir, was es heißt, am Leben zu sein." (92) Die wahrgenommene Welt entstehe im Zusammenwirken des wahrnehmenden Subjekts mit allem Anderen – so wie ein Säugling die „universelle Sprache der Leiblichkeit" nur im Gegenüber zu anderen Menschen lernen kann, stünden wir alle „wie Kinder gegenüber den Tieren" (94). Ohne sich explizit auf mystische Traditionen zu beziehen, steht W.s Text deren Wahrnehmungsweisen durchaus nahe.

Der Bd. wird mit einer Weihnachtspredigt von *Bärbel Wartenberg-Potter* abgeschlossen, in der sie angesichts der fortgesetzten Unvernunft im menschlichen Umgang mit der natürlichen Mitwelt die Frage stellt: „Sind wir noch zu retten?" Hoffnung sieht sie im „göttlichen Blick" des Kindes in der Krippe nicht nur auf uns, sondern auch auf die Tiere: Dieser Blick könne die Herzen heilen und „gewaltlose, teilende, achtsame Menschen" (100) aus uns machen.

Der Sammelbd. bietet auf engem Raum eine Fülle von Denkanstößen, wobei in der Kürze der Vorträge genrebedingt vieles nur angerissen werden kann; den meisten Texten sind jedoch in den Endnoten Hinweise auf weiterführende Literatur beigegeben. Die unterschiedlichen Beiträge treffen sich in ihrem eindringlichen Plädoyer, das in unserer Gesellschaft vorherrschende Verhältnis zu den Tieren theologisch zu hinterfragen, und machen die Notwendigkeit einer grundsätzlichen Umkehr deutlich.

Bei aller theologischen Rede von der Schöpfung als Offenbarungsweise Gottes darf freilich eines nicht vergessen werden: Wir leben noch nicht in der erlösten Welt. Die biblischen Schöpfungserzählungen beschreiben nicht einfach, was ist, sondern entwerfen eine Vision, wie die Welt einmal sein sollte und erst („wieder") werden muss. Es kann also nicht um ein Harmoniemodell gehen, das in einem Leben „im Einklang mit der Natur" schon die Erlösung sähe. Die Aussage „Die Natur ist so wenig idyllisch, wie Gott lieb ist" (zitiert bei Hagencord, 26) bedarf des eschatologischen Ausblicks, wie er z.B. bei Jesaja (11,1–9) oder Paulus (Röm 8,18–25) anklingt. Zu groß wäre sonst die Gefahr, sich mit einem pauschalen Verweis auf „die Natur" auch mit Verhältnissen abzufinden, die nach dem Willen des biblisch bezeugten Gottes nicht sein sollen.

Das Projekt einer theologischen Zoologie wird sich auch mit der Frage konfrontiert sehen, ob es nicht mit einer Relativierung der menschlichen Einzigartigkeit einem Naturalismus entgegenkomme, der alles Mentale auf biologische Funktionen reduziert und damit den Menschen Freiheit und Personwürde abspricht. Es sollte jedoch deutlich geworden sein, dass die hier vertretene theologische Weltsicht ganz im Gegenteil solchen Versuchen überzeugende Argumente entgegensetzen kann. Der ideologiekritische Blick auf die philosophischen Traditionen, denen auch jene naturwissenschaftlichen Positionen entstammen, kann zeigen, dass das Problem gerade in der einseitigen instrumentellen Vernunft besteht, die in dem konstruierten Dualismus zwischen „Geist" und „Natur" das menschliche Verhältnis zur Natur nur als Herrschaft und Verwertung denken kann. Dies haben in der Geschichte der von solchem Denken geprägten, auf Herrschafts- und Ausbeutungsstrukturen basierenden Gesellschaften ja nicht nur die Tiere und die gesamte Natur, sondern auch die als ihr zugehörig definierten Menschen – Frauen, Kinder, kolonisierte Völker – erfahren müssen. Schon deshalb ergäbe es keinen Sinn, eine Theologie auf der

Seite der Opfer dieser Geschichte gegen eine um die Tiere besorgte Theologie auszuspielen: Beiden geht es um eine andere, dem Leben dienende Rationalität, um das Anliegen einer Welt, in der allen Geschöpfen ihr von Gott gewolltes Lebensrecht zukommt.

Münster Christine Berberich

Religionsgeschichte und Religionssoziologie

Weltkonstruktion. Religiöse Weltdeutung zwischen Chaos und Kosmos vom Alten Orient bis zum Islam, hg. v. Peter Gemeinhardt / Annette Zgoll. – Tübingen: Mohr Siebeck 2010. (XVI) 242 S. (Orientalische Religionen in der Antike, 5), ln. € 79,00 ISBN: 978–3–16–150582–9

Der vorliegende Bd. vereint Beiträge des 10. Symposiums des Göttinger Graduiertenkollegs „Götterbilder – Gottesbilder – Weltbilder. Polytheismus und Monotheismus in der Welt der Antike", das in den vergangenen Jahren mit einer Serie höchst beachtlicher Studien und Sammelbd.e hervorgetreten ist. Das Themenspektrum ist vielfältig und leuchtet mit einigen exemplarischen Studien den im Titel beschriebenen weiten Horizont aus.

Zwei Studien sind dem alten Mesopotamien gewidmet. *Claus Wilcke* bietet eine einfühlsam geschriebene und materialreiche Einführung unter dem Titel „Altmesopotamische Weltbilder. Die Welt mit altbabylonischen Augen gesehen" (1–28), die das Weltempfinden nachvollzieht, welches sich zunächst aus den großen Begriffen des Kosmos für Erde, Himmel, Horizont, (Süß- und Salz-) Wasser, Mensch, Unterwelt und sodann aus den großen Epen des *Adapa*, dem *Enūma eliš* und dem *Atramḫasīs*-Mythos sowie zahlreichen Seitentexten hierzu ergibt. Der Mensch steht hiernach im Zentrum des (strukturell für ihn nicht wirklich erklärbaren) Kosmos, dessen Leben aus einem göttlichen Urgrund heraus ermöglicht worden ist, dessen Götter, die aus der Ur-Chaosmacht die geordnete Welt hervorgebracht haben, in ihrer Macht, aber auch in ihrer Unvollkommenheit sein Leben bestimmen. Keilschriftkundler finden hier eine neue Transkription und Deutung des komplizierten Textes „Enki und die Weltordnung" und zahlreiche interessante Textdeutungen. Das Verhältnis von Aussagen über die beseelte und die unbelebte Welt untersucht *Wayne Horowitz*, „Animate, Inanimate, and Primary Elements in Mesopotamian Creation Accounts: Revisited" (29–43). Hiernach unterscheiden die Schöpfungsmythen deutlich zwischen primordialen (divinen) Elementen (Apsu, Tiamat, Winde), die aber erst durch den Prozess von Theogonie und Kosmogonie in einen Zustand der Belebung überführt werden. Der Mensch werde nach dem Atramḫasīs-Mythos aus göttlichem Fleisch und Blut und Erde geformt und sodann durch göttlichen Atem belebt, weswegen er nach dem Tode in der Unterwelt fortexistiere und im Zuge des Ahnenkultes mit Nahrung versorgt werden müsse. Eine Feuerbestattung sei damals ausgeschlossen gewesen. Die Entdeckung des 7. Jh.s v. Chr., dass der Lauf der Gestirne Regeln unterworfen ist, habe dazu geführt, dass man in den Gestirnen nicht mehr göttliche Wesen, sondern unbelebte Materie gesehen habe. Anschauungen über den Zerfall und die Verkehrung des altorientalischen Weltbildes manifestierten sich v. a. in der Sprache der Flüche, denen man in Klagen und Beschwörungen zu begegnen suchte – so die anschauliche Schilderung von *Paul A. Kruger*, „*Mundus inversus* and the Phenomenon of Cursing: Some Examples From the Ancient Near East and the Hebrew Bible" (47–63). Die Rezeption und Weiterentwicklung mesopotamischer Weltanschauungen in der biblischen Welt zeichnet *Henrik Pfeiffer* anhand einer exemplarischen Analyse zu Ps 93 und 104 nach („König Jahwe und das Chaos: Zur Rezeption und Transformation des Chaoskampfmotivs im Alten Testament", 65–83). In einer älteren Überlieferungsschicht werde noch erkennbar, wie syrisch-kanaanäische Wettergottkonzeptionen mit der Darstellung von JHWH als König verbunden worden seien, der seine Macht im Kampf gegen die Chaosmächte je und je neu bewährte. Diese Schicht sei durch entsprechende Überarbeitung dem Modell einer „Königsherrschaft Gottes" untergeordnet worden, nach der JHWH von Urbeginn an den Kosmos erhalte. In Ps 104 wird „der Chaoskampf von der *conservatio mundi* in die *creatio prima* überführt". Der Gedanke einer Bändigung des Chaos „ein für allemal" führt dazu, dass „aus dem Chaosmonster [...] ein Spielzeug des souveränen Weltschöpfers" wird (82f).

Auch im vorliegenden Bd. bleibt, wie so oft, die Frage nach den Interdependenzen zwischen den archaischen Weltbildern Kleinasiens und Griechenlands ungestellt. *Oda Wischmeyer*, „Kosmos und Kosmologie bei Paulus" (87–101), knüpft mit ihrer Untersuchung allerdings bei Platons Timaios an. Hiernach sieht Platon im Kosmos als einem gewordenen körperlich-materiellen Gebilde zugleich ein Abbild des Unvergänglichen, das durch Vernunft beseelt seinerseits mit Vernunft begabte, beseelte Lebewesen hervorbringt. Am Ende einer graduell dekadenten Entwicklung des Werdens steht der Mensch, der aus Körper und vernunftgeprägter Seele besteht und sich nur durch die Annäherung an die göttlichen Ideen aus dem Zustand des Abbildes zu dem unsterblichen des Urbildes zu erheben vermag. Wischmeyer zeigt, wie Philo auf der Basis der Idee der Gottebenbildlichkeit des vernünftigen Menschen und der Vorstellung einer Erschaffung aus irdischem Körper und göttlicher Seele platonische Kosmologie und stoische Vorstellungen der Weltentstehung mit Gen 1–2 zu harmonisieren sucht. In diesem Spannungsfeld siedelt sie die christologisch akzentuierte Anthropologie des Paulus und seine Abhandlung über die Auferstehung in 1 Kor 15,35–49 sowie eine Eschatologisierung der Schöpfungsvorstellungen an: Während der erste Adam als „lebendige Seele" (Gen 2,7) der vergänglichen Schöpfung verhaftet ist, wird der künftige Adam (nach der Auferstehung) durch den „lebenschaffenden Geist" selbst entstehen. Damit sind gleichermaßen Anknüpfung und Gegenentwurf der christlichen Kosmologie gegenüber der philosophischen Tradition markiert.

Eine Durchsicht der Unterweltsschilderungen in der antiken Literatur unternimmt *Daniel Ogden* („Dimensions of Death in the Greek and Roman Worlds", 103–131) mit dem Ergebnis, dass abgesehen von der Konstanz der Vorstellung einer irgendwie unterirdisch-jenseitigen Sammlung der Toten keine einzige Schilderung je mit einer anderen völlig übereinstimmt. Die Raumvorstellungen variieren und erweisen sich als instabil, sodass das Genre eher einer „science-fictional notion of dimensions" zuzurechnen ist. Die Berliner Ägyptologin und Althistorikerin *Friederike Herklotz* zeigt die Tradierung ägyptischer Weltordnungsvorstellungen anhand von Tempelzeichnungen aus Kalabsha und Dendara noch in der Zeit des Augustus. Hier wurde der Kaiser als Pharao dargestellt und ihm wurde in den Königstitulaturen die Funktion des Herrschers, Kriegers, Wohltäters, Gesetzgebers und „Geliebten des Apis" zugesprochen, obschon er sich einer offiziellen Krönung nie unterzogen hatte.

Der Gedanke einer „creatio ex nihilo" durch einen einzigen Gott und damit die Einbindung spätantiker Weltbilder in die Systematik des monotheistischen Denkens ist – wie schon G. May (1978) in einer Interpretation von 2 Makk 7,28 gezeigt hat – nicht im jüdischen Denken erwachsen, sondern – so zeigt es der englische Theologe *Frances Young* in seinem Beitrag „Self and Cosmos Transformed: The Significance of Creation for Christianity's Counter-Cultural Challenge" (162–175) – infolge der Auseinandersetzungen mit gnostischen Strömungen von den Kirchenvätern Tertullian, Origenes, Gregor von Nyssa und Augustinus in Analogie zur Unableitbarkeit des Auferstehungsgedankens entwickelt worden.

Zwei Studien zur Kosmologie und Anthropologie des Islam runden den Sammelbd. ab. *Todd Lawson* (Toronto), „Coherent Chaos and Chaotic Cosmos: The Qur'an and the Symmetry of Truth" (178–193), konstatiert – entgegen vordergründigen Leseeindrücken – eine innere Kohärenz der Struktur des Qur'an, die er als Ausdruck einer kein Chaos zulassenden Allgewalt Gottes versteht: Am Urbeginn stehe nach dem Qur'an der allwissende Gott und nicht ein primordiales Chaos. Dementsprechend werde alles Unheil nur als Ausdruck göttlichen Zorns verstehbar. Die Gegensätze von Gut und Böse, Glaube und Unglaube, Himmel und Hölle erscheinen als Asymmetrien, die erst in der Ordnung der göttlichen Einheit des offenbaren und doch zugleich dem Menschen verborgenen Gottes aufgelöst werden. Wie der islamische Gläubige aus der existenziellen Zerrissenheit der Welt zur Einheit und zu Gott findet, beschreibt – unter Hinzuziehung von vielerlei Texten auch aus der islamischen Mystik – *Maria E. Subtelny* (Toronto) in ihrem Beitrag „Templificatio hominis: Ka'ba, Cosmos, and Man in the Islamic Mystical Tradition".

Insgesamt haben die Hg. hier einen gelungenen Sammelbd. vorgelegt, dessen Lektüre gleichermaßen lehrreich wie vergnüglich ist.

Münster Reinhard Achenbach

Brankaer, Johanna: **Die Gnosis**. Texte und Kommentar. – Wiesbaden: Marix-Verlag 2010. 256 S., geb. € 5,00 ISBN: 978–3–86539–954–0

Für „marixwissen" hat Johanna Brankaer eine allgemein verständliche Einführung in das Phänomen der antiken Gnosis und eine Anthologie von Quellentexten zusammengestellt. Die Autorin ist durch ihre Edition, Übersetzung und Kommentierung der Texte des neuentdeckten „Codex Tchacos" bekannt geworden, die sie zusammen mit H. G. Bethge (TU 161, Berlin / New York 2007) erstellt hat.

Im ersten Teil führt die Autorin knapp in die Forschungsgeschichte ein und stellt Grundelemente der gnostischen Mythen, die Originaltexte und die Referate der antiken Häresiologen sowie die gnostischen Lehrer und Schulen vor (11–75). Nach diesem Überblick werden die besonders umstrittenen Forschungsfragen in der durch den Veröffentlichungsrahmen gebotenen Kürze umrissen, nämlich die Fragen nach der sethianischen Gnosis, nach der soziologischen Gestalt gnostischer Gemeinschaften und nach dem Verhältnis der Gnosis zum Christentum sowie zur antiken Philosophie (76–107). Daran schließt B. einen gesonderten Abschnitt über die „Frauen in der Gnosis" an (108–117) und macht auf eine in der Antike ungewöhnliche „Entlarvung illegitimer männlicher Macht" in den Frauengestalten gnostischer Mythen aufmerksam (110). Die gnostischen Originaltexte im zweiten Teil (122–248) werden teils in Auszügen, teils vollständig wiedergegeben, darunter Ptolemäus' „Brief an Flora", die Evangelien „der Maria" (BG 1) und „des Thomas" (NHC II, 2) sowie das „Apokryphon des Johannes". Alle Übersetzungen sind Wiederabdrucke, wobei aber der Auszug aus dem von Brankaer/Bethge übersetzten „Judasevangelium" durch die seit 2009 wieder zugänglichen Fragmente ergänzt ist. Ein Literaturverzeichnis mit den wichtigsten Titeln (249–251) und ein Glossar (253–255) ergänzen den Text.

„Es ist nicht einfach", schätzt B. ihr Vorhaben mit den ersten Worten (7) realistisch ein. Scheint sich doch der Begriff „Gnosis" in der neueren Forschung mehr und mehr aufgelöst zu haben, insbes. seit M. A. Williams' „Rethinking Gnosticism" (1996). Damit ergibt sich das überaus ambitionierte Projekt, den Begriff „neu umschreiben bzw. definieren" zu müssen (11). In vier Punkten erläutert B. ihr eigenes „Gnosisverständnis" (20f). „Gnosis" sei demnach eine im „Laboratorium" des 2. Jh.s entwickelte Deutung des Christentums (1.), in deren Zentrum die Suche nach der „Erlösung durch Erkenntnis" stehe, durch die Erkenntnis, die allein der himmlische Erlöser dem Menschen bringen könne (2.).

Der Kern dieser Erkenntnis, nämlich dass der Erkennende von Gott stammt, führe zur negativen Sicht der materiellen Welt als eines Hindernisses bei der Rückkehr zum geistigen Gott (3.). Die Weltdistanz ist demnach, obwohl sie eine „Innovation der Gnostiker" (101) darstelle, nicht der Ursprung gnostischer Deutung, sondern eine Konsequenz aus deren Erlösungslehre (119). Da aber die Definition als „Erlösung durch Erkenntnis" als „nicht ausreichend genau" (21) anzusehen ist, nimmt B. als weiteres gnostisches Charakteristikum hinzu, dass die beklagenswerte Gefangenschaft des Menschen in der materiellen Welt in Form von „Kunstmythen" über den „Fall eines höheren Wesens" erzählt wird (4.).

Obwohl die Frage nach dem Ursprung aufgrund der erhaltenen Quellen nicht lösbar ist (99), macht sich die Autorin doch die gut begründete Sichtweise von B. Aland und Ch. Markschies zu eigen, die „Gnosis" als Teil eines Vermittlungsprozesses verstehen, in welchem die Inhalte der christlichen Botschaft den intellektuellen Bedürfnissen der antiken Gesellschaft angepasst werden (101f). Allerdings überlegt B. gegen die Versuche, „Gnosis" als eine eigenständige „Religion" zu beschreiben, gleichzeitig auch, ob man nicht allgemeiner an „eine Tendenz" denken sollte, „die wir bei verschiedenen Denkern und in verschiedenen Schriften finden" (7). Diese weite Definition teilt sie sonst nicht. Zwar führt sie mit H. Jonas Gnosis auf eine „fundamentale Erfahrung" zurück, jedoch nicht auf eine der existenziellen „Weltfremdheit", sondern auf das christliche „Erlöst-Sein" (119). Im Zentrum der Gnosis stehe das Bedürfnis nach Freiheit, „in dieser Welt nichts zu brauchen" und deshalb „keine Furcht zu haben" (120). Das ist überzeugend. Es verwundert allerdings, wenn B. das Proprium der gnostischen Deutung des Christentums in dem Selbstverständnis der Gnostiker sehen will, bereits erlöst „zu sein, nicht zu werden". Die Annahme des göttlichen Funkens im Inneren des Menschen sei primär, die anderen Elemente der Gnosis, etwa deren Weltdistanz, sekundär (119). Außerchristlich ist das jedenfalls nicht, da doch auch innerhalb des nicht-gnostischen Christentums der Akzent auf die Gegenwärtigkeit der Erlösung gelegt sein kann. Vielleicht ist also die Idee des inneren Funkens ebenfalls sekundär und lediglich eine Ausgestaltung des christlichen Glaubens an die Erlösung. Diese Ausgestaltung könnte aus der Frage folgen, was es ist, das der Mensch nicht aus eigener Kraft befreien kann und das ein Eingreifen des göttlichen Erlösers nötig macht.

Die Forschung zur „Gnosis" ist in besonderem Maße unübersichtlich und komplex. Dass manches im Rahmen einer knappen Einführung undeutlich bleiben muss, versteht sich von selbst. Den vorgegebenen Grenzen sind einige kleinere Mängel zuzuschreiben, wie z.B. manche fehlende oder durcheinander geratene Fußnoten (z.B. 143). Auch die Erklärung theologischer Begriffe im Glossar ist nicht immer treffend (z.B. 254 „heterodox" als „vom Glauben abgefallen"). Innerhalb ihres Abschnitts über „Gnostische Riten" (91–95) kann die Autorin der häufig in gnostischen Texten begegnenden Ritualkritik kaum acht Zeilen widmen (95) und verzichtet dabei leider auf die wichtige Unterscheidung zwischen der Kritik an fremden Ritualen und der Ablehnung jeglichen Rituals als Heilsweg. Insgesamt ist die Vereinfachung, die B. gelungen ist, aber nicht nur eine höchst anerkennenswerte Leistung, sondern auch eine wertvolle Reflexion in der Fülle der Detailforschung, die dieses Buch nicht nur für das breite Publikum interessant macht.

München Herbert Schmid

Prejudice and Christian beginnings. Investigating Race, Gender, and Ethnicity in Early Christian Studies, hg. v. Laura Nasrallah / Elisabeth Schüssler-Fiorenza. – Minneapolis: Fortress Press 2009. 319 S., geb. € 20,99 ISBN: 978–0–8006–6340–7

Die Beiträge des vorliegenden Bd.es[1] gehen auf ein Symposion zurück, das im Jahr 2007 an der Harvard Divinity School abgehalten wurde. Sie versuchen, Ergebnisse der neueren nichttheologischen Forschung für die ntl. Zeit und die der Kirche der Spätantike nutzbar zu machen. Mit der im Titel angezeigten Trias werden Paradigmen auf ihre Tauglichkeit hin erprobt. Dies geschieht in zwei Teilen. Der erste Teil geht eben dieser Frage nach und legt eine methodologische Grundlage. Der zweite Teil kann als Beitrag zu einer kritischen Geschichte der ntl. Exegese gelesen werden, da hier der Einfluss von Vorurteilen untersucht wird. Vorangestellt ist den Beiträgen eine Einführung von *Elisabeth Schüssler-Fiorenza*, die auf die Möglichkeiten der neuen Ansätze verweist und zuversichtlich ist, dass diese nutzbar und nützlich sind.

Da hier der Raum fehlt, alle Beiträge zu würdigen, muss eine Beschränkung erfolgen, die gewiss auch subjektiv begründet ist. *Cynthia M. Baker*, („From Every Nation under Heaven": Jewish Ethnicities in the Greco-Roman World) untersucht die Wahrnehmung ethnischer Unterschiede unter Juden bei Philo. Sie meint, dass die Zugehörigkeit zu verschiedenen Ethnien keine Infragestellung des Jude-Seins bedeutete, sondern sich die jeweilige Zugehörigkeit bzw. Zuschreibung sehr unterschiedlichen Konstanten verdankt. Die Vernachlässigung dieses Verständnisses eines multiethnischen Judentums führt sie auf das Konstrukt eines das Judentum überschreitenden universalen Christentums zurück. Der Beitrag von *Joseph A. Marchal* (Mimicry and Colonial Differences: Gender, Ethnicity, and Empire in the Interpretation of Pauline Imitation) ist ein Kabinettstück in durchgeführter Methodologie, denn er interpretiert den paulinischen Text auf drei verschiedene Arten der postkolonialen Theorie. Es sei angemerkt, dass hier auf das Besondere zutrifft, was für alle Beiträge gilt, dass sie nämlich eine gewisse Kenntnis der aktuellen Debatten voraussetzen, um die hier genannten Thesen zu verstehen. Wer sich immer gefragt hat, ob die gängige Lesart der ntl. Gleichnisse nicht doch eine Ästhetik voraussetzt, die an den europäischen Klassikern geschult ist, wird sich bei *Shawn Kelley* (Race, Aesthetics, and Gospel Scholarship: Embracing and Subverting the Aesthetic Ideology) bestätigt sehen. In dem Beitrag wird versucht, den Nachweis zu führen, dass es sich bei der Exegese der Gleichnisse um eine ästhetische Ideologie handelt, die letztendlich von der Vorstellung der Großartigkeit Jesu und seiner Zähmung durch die Evangelisten ausgeht. Der Beitrag von *Susannah Heschel* (Race as Incarnational Theology: Affinities between German Protestantism and Racial Theory) arbeitet nochmals die funktionale Rolle der Exegese im Rahmen der Nazi-Ideologie aus und verweist auf ideologische Nähen der Rassenkonzeption.

Gabriella Gelardini (Religion, Ethnicity, and Ethnoreligion: Trajectories of a Discourse in German-Speaking Historical Jesus Scholarship) versucht den Nachweis zu führen, dass die Konstruktion der Situierung Jesu in seinem historischen Kontext vorrangig dekonstruktivistisch agierte, indem sie ihn entweder aus seinem jüdischen Umfeld oder seiner christlichen Rezeptionsgeschichte herausnahm. Erst die neuere nichteurozentrische Forschung habe ihn wieder jüdisch kontextualisiert. Hier lässt sich gewiss fragen, ob durch eine solche Darstellung nicht auch denen neuerlich Unrecht widerfährt, die innerhalb der Exegesegeschichte eine marginalisierte Existenz führten, wie etwa die Jesusforscher jüdischer Herkunft, die weitgehend nicht wahrgenommen wurden.

Zugestandenermaßen können aber solche Bedenken den gesamten Wert des Sammelbd.es nicht in Frage stellen, wenn man ihn denn als ein Dokument des transdisziplinären Diskurses liest, der ohne jeden Zweifel wegweisend ist, aber nicht beanspruchen kann noch will, einen Endpunkt zu setzen. Dies zeigt sich nicht zuletzt an der Verwendung des Begriffes *Gender*, die weitestgehend von der Faktizität der beiden Geschlechter ausgeht, und nicht von dem Konstrukt derselben.

Berlin Rainer Kampling

Antichrist. Konstruktionen von Feindbildern, hg. v. Wolfram Brandes / Felicitas Schmieder. – Berlin: Akademie-Verlag 2010. 312 S., geb. € 98,00 ISBN: 978–3–05–004743–0

Der Sammelbd. dokumentiert, erweitert durch zusätzliche Beiträge, eine Tagung aus dem Jahr 2007. Damit wird ein Themenfeld vertieft, das die Hg. bereits 2005 mit einem Kolloquium zur gesellschaftspolitischen Relevanz eschatologischer Vorstellungen im interreligiösen Kontext des Monotheismus bearbeitet und durch eine entsprechende Veröffentlichung einem größeren Publikum zugänglich gemacht haben.[1] Wie sein Vorgängerbd. legt auch „Antichrist" den Schwerpunkt seiner Darstellung auf den Vergleich kulturhistorischer und religionsübergreifender Strukturzusammenhänge und Rezeptionsprozesse.

So zeigt *Marco Rizzi*, wie aus der christlichen Perspektive von Irenäus und Hippolyt die Figur des Antichristen zur Lösung des Problems der Parusieverzögerung beiträgt und zugleich die Vorstellungswelt jüdischer Eschatologie im Sinne der eigenen Glaubenskonzeption umprägt. *Lutz Greisiger* stellt im Horizont der Auseinandersetzung des persischen und des byzantinischen Reiches im 7. Jh., deren Brennpunkt der Kampf um Jerusalem bildet, der jüdischen Figur des Armilos, mit der sowohl eine antichristliche wie antirömische bzw. antiheidnische Polemik verbunden zu sein scheint, von christlicher Seite den „Sohn des Verderbens" aus der Apokalypse des Pseudo-Methodios gegenüber.

[1] Elisabeth Schüssler-Fiorenza, Exploring the Intersections of Race, Gender, Status, and Ethnicity in early Christian Studies; Shelley P. Haley, Be Not Afraid of the Dark: Critical Race Theory and Classical Studies; Laura Nasrallah, The Knidian Aphrodite in the Roman Empire and Hiram Powers's *Greek Slave*: On Ethnicity, Gender, and Desire; Cynthia M. Baker, "From Every Nation under Heaven": Jewish Ethnicities in the Greco-Roman World; Joseph A. Marchal, Mimicry and Colonial Differences: Gender, Ethnicity, and Empire in the Interpretation of Pauline Imitation; Sze-kar Wan, "To the Jew First and Also to the Greek": Reading Romans as Ethnic Construction; Denise Kimber Buell, God's Own People: Specters of Race, Ethnicity, and Gender in Early Christian Studies; Shawn Kelley, Race, Aesthetics, and Gospel Scholarship: Embracing and Subverting the Aesthetic Ideology; Susannah Heschel, Race as Incarnational Theology: Affinities between German Protestantism and Racial Theory; Gabriella Gelardini, Religion, Ethnicity, and Ethnoreligion: Trajectories of a Discourse in German-Speaking Historical Jesus Scholarship; Vincent L. Wimbush, "No Modern Joshua …". Nationalization, Scriptures, and Race; Fernando F. Segovia, Poetics of Minority Biblical Criticism: Identification and Theorization.

[1] Endzeiten. Eschatologie in den monotheistischen Weltreligionen, hg. v. Wolfram Brandes / Felicitas Schmieder. – Berlin / NewYork: Walter de Gruyter 2008 (Millenium Studien, 16).

Dabei verfolgt er u. a., wie das von Pseudo-Methodios überlieferte Motiv der ehebrecherischen Zeugung der Antichristgestalt von jüdischen und heidnischen Autoren ihrerseits zur Diskreditierung Jesu aufgegriffen wird. Einen ersten binnenislamischen Zugang zur Thematik der apokalyptischen Feindbildkonstruktion bietet *Anna Akasoy* anhand der Frage, ob sich für den westislamischen Sufismus endzeitliche Mahdi-Anspüche feststellen lassen. Akasoys differenzierte Analyse, die sich auf die Beurteilung der Person des Sufis Niffari konzentriert, legt dazu bislang unediertes Textmaterial vor. *Kristin Skottki* verfolgt das topische Arsenal der Apokalyptik in christlichen Chroniken des Ersten Kreuzzuges und stellt fest, dass antichristliche Feind-Identifikationen zwar bisweilen an prominenter Stelle vorkommen, jedoch aufs Ganze gesehen überraschend selten begegnen, was daran liegen könnte, dass der Antichrist bereits in dem binnenchristlichen Kontext des Investiturstreits stark beansprucht wurde (vgl. 96). Mit Blick auf die ambivalente Gestalt des Sufyani entfaltet *Hannes Möhring* die Endzeitfigurationen des Islam und weist deren erstaunliche Parallelität zur christlichen Konstellation von Endkaiser, Antichrist und Jesus nach (vgl. 104f, 116). *Dirk Jäckel* stellt dem Feindbild, unter dem im 12. Jh. der Ayyubidensultan Saladin mit einem der Vorläufer des Antichristen identifiziert wird, dessen positive Würdigung als edler Heide und heimlicher Christ aus späterer Zeit gegenüber und würdigt beide Strategien als Bewältigungsversuche eines „bedeutenden und letztlich unbesiegbaren Feindes" (134). Eine Stimme der griechischen Orthodoxie des 13. Jh.s bringt der Beitrag von *Lars M. Hoffmann* zu Gehör: Nikolaos-Nektarios, der den Antichristen nicht allein in der innerchristlichen Spaltung zwischen römischer Katholizität und griechischer Orthodoxie am Werk sieht, sondern ihn auch in antijüdischen Streitschriften nutzt – allerdings nicht zur Diffamierung der Gegner, sondern als Argument für deren Bekehrung zum christlichen Glauben. *Michael Oberweis* widmet sich Endzeiterwartungen, die sich um das kritische Datum 1241 gruppieren. Mit Bezug auf den historischen Kontext lehnt er jedoch die Apokalyptisierung der mongolischen Expansionsbewegung seitens des zeitgenössischen Juden- wie Christentums ab. Anhand literarischer und kunstgeschichtlicher Analysen interpretiert *Pavlína Cermanová* die Funktion antichristlicher Motive in der Herrscher-Ideologie Kaiser Karls IV. im Sinn seiner Stilisierung zum Endzeitkaiser. *Klaus Ridder* und *Ulrich Barton* verfolgen Inszenierungen der Antichristfigur im mittelalterlichen Schauspiel und machen auf die karnevaleske Provokation einer Aussparung des Sieges über den Antichristen aufmerksam. Den trotz ihrer ideologisch konträren Positionierung intensiven Rezeptionsprozessen zwischen christlicher Apokalyptik und jüdischer Messiashoffnung Ende des 15. Jh.s widmet sich *Rebekka Voß*. Im gegenreformatorischen Horizont des 16. Jh.s zeigt *Ralf-Peter Fuchs* an Schriften des Theodorus Graminaeus, dass die apokalyptisch-antichristliche Topik auch zur epochalen Aufschiebung des Endes genutzt werden konnte, um in der Gegenwart Zeit für die Bekämpfung des als zunehmend bedrängend erfahrenen Bösen zu gewinnen. Im neuzeitlich-modernen Kontext interpretiert *Hubertus Busche* Nietzsches Selbst-Identifikation als Antichrist in der doppelten Zielrichtung von Kirchenkritik und unmittelbarer Stellvertretung Christi, während *Michael Hagemeister* russische Autoren um 1900 vorstellt, welche die nationale Krise ihrer Zeit durch die Konstruktion jener berüchtigten Theorien einer jüdischen Weltverschwörung nutzten, deren Motivik sie aus der traditionell christlichen Feindtypisierung übernahmen.

Der Sammelbd. vereinigt somit disziplinübergreifend Beiträge aus historischen, literaturwissenschaftlichen, theologischen, judaistischen und orientalistischen Fachrichtungen. Aufs Ganze gesehen zeigen sie, wie der figurative Typus des Antichristen nicht nur die konfliktuelle Nahtstelle der Auseinandersetzungen zwischen Christentum, Judentum und Islam besetzt, sondern auch innerhalb ein und desselben Kulturraums der Konstruktion von Feindbildern mit zeitgeschichtlich kontextspezifischen Funktionen dient. Beides scheint eng miteinander verflochten zu sein, was – so ein bemerkenswertes Ergebnis der vorgelegten Analysen – auf ein gemeinsames, die Kulturen und Religionen übergreifendes „Reservoir" (XV) eschatologischer Vorstellungen schließen lässt, ohne dass alle Interaktionsmechanismen im Einzelnen schon klar zutage treten. Allerdings führen die Untersuchungen die große Vielfalt der Antichrist-Gestaltungen und ihre zeit- bzw. sozialgeschichtliche Einordnung konturscharf vor Augen. Gerade durch den Aufweis intensiver Rezeptionsprozesse über kulturelle und ideologische Grenzen hinweg erweist der religionsvergleichende Ansatz des Bd.es seine Stärke und eröffnet dem Leser ein aufschlussreiches und detailliertes Panorama der vielfältigen Funktionen, welche die Figur des Antichristen in eschatologischer wie apokalyptischer Ausprägung übernehmen kann.

Bamberg Jürgen Bründl

Enzyklopädie des Mittelalters. 2 Bde., hg. v. Gert Melville / Martial Staub. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2008. (XIV) 432 S. / (VI) 498 S., geb. € 99,90 ISBN: 978–3–89678–598–5

Die vorgelegte „Enzyklopädie", die von den Mediävisten Gert Melville (Univ. Dresden) und Martial Staub (University of Sheffield) hg. wurde, vereinigt die Beiträge namhafter Mittelalterexperten. Ihre große Themenvielfalt präsentiert die „Enzyklopädie des Mittelalters" nicht in alphabetischer Reihenfolge, sondern gemäß einer sachlogischen Systematik, um Zusammenhänge auf diese Weise makro- und mikroskopisch leicht erkennbar zu machen. Es sollen alle Aspekte des mittelalterlichen Lebens zur Sprache kommen: Gesellschaft, Glaube, mittelalterliches Wissen, Literatur, bildende Kunst, Musik, Wirtschaft, Lebensräume, Regionen und konkretes politisches Geschehen.

Eine knappe „Einführung" erschließt vier zentrale Absichten, die die Hg. mit der „Enzyklopädie" verbinden: Erstens sind die umfassenden Kap. inhaltlich hierarchisiert. Die Differenzierung zwischen den wichtigen und den weniger wichtigen Aspekten zeigt sich in den auch optisch sichtbar gemachten Staffelungen des Inhaltsverzeichnisses. Weiterhin helfen moderat eingefügte Querverweise, die Verbindungen zwischen den unterschiedlichen Themen zu erkennen. Dieser inhaltlichen Vernetzung der Einzelbeiträge dient auch die jedem Käufer/Leser der „Enzyklopädie" zusätzlich einmal gratis angebotene elektronische Kopie des Gesamttextes von einer Verlags-Homepage; inhaltliche Suchoperationen lassen sich so mühelos auf den gesamten Text ausdehnen.

Zweitens geht die thematische Systematik nicht von der Ereignisgeschichte hin zu Strukturen und Entwicklungen, sondern umgekehrt, um so der Forderung nach einer komparativen Sicht auf die behandelten Phänomene nachzukommen: „Der Gegenstand der ‚Enzyklopädie' leitet sich von einer an Marc Bloch orientierten komparatistischen Perspektive ab." (XII) Hinter den einzelnen Beiträgen – so betonen die Hg. – steht trotz aller Verschiedenheit in Methodik und Schwerpunktsetzung die verbindende Überzeugung, dass die zur Sprache gebrachten Sichtweisen auf das mittelalterliche Leben ‚konstruiert' sind, d. h.: in Abhängigkeit von der gegenwärtigen Forschungslage vorgestellt werden und nicht als Objekte, welche unabhängig von der Arbeit des Mediävisten existieren.

Drittens kommt die kritische Gesamtperspektive der „Enzyklopädie" auch dadurch zum Tragen, dass die Hg. im Rahmen der ‚histoire totale', zu der sie einen Beitrag leisten wollen, sowohl die Vielfalt gegenwärtiger Forschungsrichtungen innerhalb der Mediävistik berücksichtigen als auch die insgesamt interdisziplinären Suchbewegungen der Mittelalterforschung einbeziehen: „Hierbei werden Herrschaft und Normen neben sozialen Formationen einerseits und Medien und Formen der Interaktion und Kommunikation andererseits zur Beschreibung des Ist-Zustandes und seiner Dynamik herangezogen – und nicht zum Maßstab menschlichen Handelns verklärt." (XIII) Veranschaulichend treffen die Hg. im Rahmen der kritischen Gesamtperspektive die Unterscheidung zwischen ‚Gesellschaft' auf der einen und ‚Glaube und Wissen' auf der anderen Seite – mit der theologisch wichtigen Folge, dass der Glaube in seiner gesellschaftlichen Dimension zur Sprache kommt: „Der Glaube wird nicht als unverrückbares Fundament, sondern als historischer Faktor der mittelalterlichen Kultur verstanden." (XIII)

Viertens schließlich sehen die Hg. ihr Werk als einen Beitrag zur Entstehungsgeschichte des heutigen Europa, welches dem Mittelalter entscheidende Impulse verdanke, wie in den verschiedenen Beiträgen der „Enzyklopädie" anschaulich nachzulesen ist.

Die „Enzyklopädie" ist untergliedert in sieben Kap., die allerdings im Umfang deutlich differieren: Die beiden ersten Kap. „Gesellschaft" und „Glaube und Wissen", die von den Hg. als Grundlage für das Verständnis der weiteren Kap. bezeichnet werden, umfassen den gesamten ersten Bd. mit seinen 432 Seiten. Die weiteren Kap., die sich im zweiten Bd. finden, erstrecken sich auf jeweils ca. 60 Seiten: Kap. 3 „Literatur", Kap. 4 „Bildende Kunst und Musik", Kap. 5 „Wirtschaft", Kap. 6 „Technik" und Kap. 7 „Lebensräume und Bedingungen". Das um der Sichtbarmachung von ereignisgeschichtlichen Abfolgen willen angefügte Kap. 8 „Geschehenskomplexe und Regionen" fällt mit seinen ca. 100 Seiten (aufgrund der Vielzahl der Einzelaspekte und deren Rückbindung an die früheren Kap. der „Enzyklopädie") umfangreicher aus.

Die Leistungsfähigkeit der vorgelegten „Enzyklopädie" sei exemplarisch anhand der beiden ersten Kap. erläutert. Zum einen halten die Hg. diese Passagen – wie bereits angesprochen – für basal; zum anderen legen besonders diese beiden Kap. die christentumsgeschichtlich und theologisch relevanten Grundthemen dar.

Im Kap. 1 „Gesellschaft" geht es einleitend um die Welt der „politischen Ordnungsvorstellungen". Wer diesen umfassenden Abschnitt sorgsam bearbeitet hat, weiß zwischen den unterschiedlichen Weisen der monarchisch-aristokratischen Organisationsformen (Grundherrschaft, Vogtei, Lehenswesen, Königsherrschaft, Landesherrschaft), den genossenschaftlichen Organisationsformen (städtische Genossenschaften, Gilden und Bruderschaften, Regionale Bündnisse) und den kirchlichen Organisationsformen (Papsttum, Kurie, Kardinalat, Konzilien und Synoden, Bistümer, Pfarreien, Religiosentum – Klöster und Orden) klar zu unterscheiden. An dieser Stelle sei ausdrücklich hervorgehoben, dass hier wie anderswo in der „Enzyklopädie" alle christentumsgeschichtlich und theologisch bedeutsamen Besonderheiten kontextgebunden und in periodisierenden Sichtweisen berücksichtigt werden. Exemplarisch sei hier auf die perspektiveröffnende und bis in die Frühe Neuzeit ausgezogene Längsschnittperspektive verwiesen (eine solche Diachronik kennzeichnet auch manchen anderen „Enzyklopädie"-Beitrag), wie sie der Mediävist *Bernhard Schimmelpfennig* in seinem Art. „Papsttum" periodisierend ausführt: „Wirkte und verstand sich der Papst in der ersten Epoche bis zum 11. Jahrhundert vornehmlich als Bischof von Rom, trat in der zweiten [bis in die Neuzeit reichenden] Epoche Rom zurück zugunsten der ‚Universalkirche', was auch zu einer Umwandlung der Organisationsformen führte." (82) Hervorhebenswert ist mit Blick auf die Autoren, die die „kirchlichen Organisationsformen" behandeln, ebenso wie hinsichtlich der meisten Autoren der „Enzyklopädie", dass sie darum bemüht sind, die Entwicklungen in der Liturgie, im Kirchbau und im Kirchenrecht in ihre Darstellungen mit einzubeziehen. – Dadurch, dass unter dem Stichwort

„Kirchliche Organisationsformen" als erstes die ‚Bischofskirche' und im Anschluss die ‚Mönchskirche' (hier: „Religiosentum") behandelt wird, zeigt sich entwicklungsgeschichtlich wie nebenbei auch die Parallelität in der Struktur von beiden Organisationsgrößen. Und wenn *Gert Melville* als Autor dieses facettenreichen Abschnitts und Spezialist für das hochmittelalterliche Religiosentum einen Schwerpunkt auf das 12. bis 14. Jh. legt, kommt die in Form von geschickten Rückblenden berücksichtigte Genese des Mönchtums im Frühmittelalter dabei keineswegs zu kurz. Im Gegenteil: Der Abschnitt zeigt exemplarisch, wie die Autoren der „Enzyklopädie" (hier: Schimmelpfennig und Melville im Vergleich) ihre persönlichen Forschungsschwerpunkte einbringen, ohne dass das Gesamtwerk dadurch an Konsistenz verlieren würde. Ähnliche Beobachtungen lassen sich auch für die weiteren erstrangigen Aspekte von Kap. 1 („Gesellschaft") machen: „Soziale Formationen", „Normen" und „Interaktion und Kommunikation", welche allesamt wichtige Facetten des religiösen Lebens auf substantielle Weise berücksichtigen. Mehr noch: Kap. 1 zeigt tatsächlich überzeugend, dass Religiosität ein zentraler und wandlungsfähiger Teil des mittelalterlichen Alltags war.

Kap. 2 „Glaube und Wissen" ist unterteilt in „Religion", „Mensch", „Welt", „Das Imaginäre: Vorstellungsräume, Aberglaube", „Denkformen und Methoden", „Bildungseinrichtungen" und „Mediale Formen". Ohne Übertreibung darf dieses Kap. als eine auf christentumsgeschichtlich zentrale Entwicklungslinien konzentrierte Einführung gelten. So findet sich hier ein Überblick über die indigenen Religionswelten ‚vor' dem Christentum ebenso wie eine Hinführung zur Bibel- und Bücherspiritualität, eine Erschließung von Wallfahrten und Wundern ebenso wie Erklärungen zu den christlichen Sakramenten, eine Heranführung an schulische wie universitäre Lehr- und Lerninhalte ebenso wie eine Einführung in Weisen des Weltverstehens (Monastik, Scholastik, Humanismus), eine Darstellung der für den mittelalterlichen Wissenstransfer tragenden Institutionen ebenso wie ein Überblick über die medialen Formen mittelalterlicher Kommunikation (Predigt, Vorlesung etc.). Es ist bemerkenswert, wie leichtgängig sich dem Leser bei der Lektüre die Interdependenzen zwischen den einzelnen Aspekten erschließen; der Anspruch, den mittelalterlichen Kosmos von „Gesellschaft" sowie „Glauben und Wissen" transparent zu machen, wird eingelöst.

Mit Blick auf die Kap. des zweiten Bd.es sei herausgestellt, dass sie allesamt deutliche Rückbezüge zu den in Kap. 1 und 2 vorgestellten Grundlagen – substantiell auch zu den religiösen Grundlagen – herstellen, was an dieser Stelle nur knapp anhand von Kap. 4 „Kunst im Mittelalter" veranschaulicht sei: Hier geht es um christliche Bilder und um das christliche Bilderverbot, um die mittelalterliche Problematisierung von künstlerischen Reichtümern in kirchlichen und klösterlichen Gebäuden sowie um die Diskussion der ‚Gottgleichheit' des Künstlers, um (Dom-)Bauhütten und um Buchmalerei, um Schatzkunst und um Baustile, um das Verhältnis von Bild und Text sowie um Epochen und Räume der bildenden Kunst. Kurzum: Die Interdependenzen zwischen Kap. 1 und 2 auf der einen Seite sowie den übrigen Kap.n auf der anderen Seite sind auch in religiösen Hinsichten reich.

Die stets durchgehaltenen Rückbezüge zu den Kap.n 1 und 2 sowie zu den Kap.n 3 bis 7 kennzeichnen das ereignisgeschichtlich ausgerichtete Kap. 8 „Geschehenskomplexe und Regionen". So liest sich auch dieses Kap. perspektiveröffnend, wenn christentumsgeschichtlich und theologisch zentrale Geschehenskomplexe (Völkerwanderung, Karolingerreich, Investiturstreit, Abendländisches Schisma etc.) unter Berücksichtigung von Bezügen zu den Themen „Gesellschaft", „Glaube und Wissen", „Kunst", „Architektur", „Musik", „Technik", „Lebensräume" etc. präsentiert werden.

Fazit: Das vorgelegte doppelbändige Werk darf als eine für Theologinnen und Theologen sehr lohnende Publikation herausgestellt werden. Es überzeugt in der inhaltlichen Gesamtkonzeption und präsentiert mediävistische Zugänge zur europäischen Christentumsgeschichte zwischen 500 und 1500, die theologisch von Bedeutung sind. Nicht zuletzt darf die „Enzyklopädie" als eine choreographische Meisterleistung der beiden Hg. gewürdigt werden; denn es ist ihnen gelungen, eine Vielzahl von Spezialisten zu gewinnen, die die vorgegebenen Gesamtperspektiven der „Enzyklopädie" wirklich zur Leitlinie ihrer eigenen Beiträge gemacht haben. So liegt das Hauptaugenmerk der Hg. und Einzelautoren in puncto Religion epochenentsprechend auf dem Christentum (wiewohl besonders das jüdische Leben im Mittelalter immer wieder mit berücksichtigt wird). Allerdings erfolgt dessen Erschließung so gründlich, dass damit erstklassige Vergleichspunkte für weitere religionsvergleichende und mittelalterbezogene Vertiefungen in den Bereichen der mittelalterbezogenen ‚Judentumsstudien' und ‚Islamstudien' gegeben sind.

Essen Hubertus Lutterbach

Religion und Wende in Ostmittel- und Südosteuropa 1989–2009. Tagungsband zum gleichnamigen Symposion anlässlich des 20. Jahrestags des Falls des Eisernen Vorhangs. Wien, im Oktober 2009, hg. von Johann Marte / Vincenc Rajšp / Karl W. Schwarz / Miroslav Polzer. – Innbruck/Wien: Tyrolia-Verlag 2010. 381 S. (Pro Oriente, Bd. 33), pb. € 28,00 ISBN: 978–3–7022–3077–7

Der vorliegende Sammelbd. geht auf eine Tagung zurück, die die bekannte österreichische Stiftung „Pro Oriente" und das Slowenische Wissenschaftsinstitut in Wien gemeinsam veranstaltet haben. Das Ziel war ausweislich des Vorworts der Hg. ein doppeltes: Man wollte Kenntnis darüber erlangen, „wieweit religiös motivierte Menschen [...] Wegbereiter der politischen Wende von 1989 waren"; das zweite Erkenntnisinteresse war das am Verhalten der Religionsgemeinschaften nach diesen Veränderungen.

Entsprechend dem Programm der Tagung ist der Bd. in fünf Sektionen geteilt. Die erste bringt vier allgemein einführende Texte von sehr unterschiedlichem Charakter: *Niko Toš* stellt in einem religionssoziologischen Überblick die Gesellschaften und die Kirchen der Region in der Zeit der Transition dar. Von *Paul Zulehner* sind Bemerkungen zum Verhältnis von Religion und Modernisierung in Europa zu lesen. *Władisław Bartoszewski* reflektiert als Zeitzeuge über die Wende in Polen. *Ernst Christoph Suttner* schließlich geht – anhand des Tagungsprogramms – durch die einzelnen Länder und stellt ihre religiöse Situation in historischer Perspektive dar.

Der nächste Block befasst sich mit Albanien und einigen jugoslawischen Nachfolgestaaten – Makedonien und Montenegro werden nicht erfasst. Zunächst findet sich ein Überblicksartikel von *Erhard Busek*, der als Sonderkoordinator des Stabilitätspakts Südosteuropa über seine Erfahrungen in der Region und über die Bedeutung von Glaube und Kultur referiert. *Egin Ceka* thematisiert die besondere Situation Albaniens, das sich in vieler Hinsicht von allen anderen postsozialistischen Staaten deutlich unterscheidet. Die Muslime im Balkanraum sind Gegenstand des kenntnisreichen Beitrags von *Valeria Heuberger*. Die beiden folgenden Artikel befassen sich mit Kroatien; *Vjekoslav Perica* beschäftigt sich in einem der vier englischsprachigen Beiträge des Bd.es mit der Position der katholischen Kirche in Kroatien (und überhaupt des Landes) zwischen Balkan und Europa, eine Position, die im Laufe der Geschichte immer wieder virulent wurde. Anschließend behandelt *Josip Baloban* die Kirche des Landes seit der politischen Wende, untermauert durch zahlreiche soziologische Daten. *Radmila Radić* vertritt in ihrem interessanten Aufsatz zur serbischen Orthodoxie die These, diese Kirche sei in Serbien die einzige Wendegewinnerin gewesen. Schließlich ist der Text von *Vinko Potočnik* zu nennen, der eine religionssoziologische Untersuchung für Slowenien angesichts der politischen Veränderungen bietet.

Der folgende Abschnitt enthält zwei Texte zu Polen und zwei zur Ukraine. *Franciszek Kampka* stellt unter Verwendung von Umfrageergebnissen die Herausforderungen der Kirche in der pluralistischen Gesellschaft Polens dar, die sich nach seiner Auffassung bereits zu einer postpluralistischen entwickelt. Thematisch sehr ähnlich ist der Beitrag von *Joachim Piecuch*, der die Entwicklung der katholischen Kirche in Polen in den letzten 20 Jahren anhand zentraler Themen nachvollzieht. Zur Ukraine bietet zunächst *Oleh Turij* interessante und wichtige Aspekte zu den Kirchen im Lande, insbes. hinsichtlich der Identitätsfrage und der kirchlichen Konflikte. *Juri Durkot* hingegen stellt ebenso kurzweilig wie überzeugend dar, wie die ukrainische Gesellschaft zwischen den Vor- und Nachteilen des Kommunismus und des Pluralismus hin- und hergerissen wird.

Den mitteleuropäischen Staaten Slowakei, Tschechien und Ungarn ist der nächste Teil des Bd.es gewidmet. Auch hier gibt es zwei Autoren pro Land: *Peter Švorc* befasst sich mit einer Region von großer religiöser und nationaler Vielfalt, nämlich der Ostslowakei, in der Zeit vor, während und nach der Wende. *František Mikloško* hingegen beschreibt die kirchliche Dissidenz in der Slowakei seit der Machtübernahme der Kommunisten und die Rolle der Gläubigen bei den politischen Veränderungen 1989. Der Beitrag von *Jaroslav Šebek* nimmt die Situation in Tschechien in den Blick. Der Autor stellt die Ereignisse von 1989 und die anschließenden Entwicklungen dar. Der folgende Artikel von *Jan Sokol* ist thematisch sehr ähnlich, konzentriert sich aber mehr auf die Zeit vor der Wende. Für Ungarn stellt *Miklós Tomka* zunächst den religiösen Wandel anhand von religionssoziologischen Daten (und unter kritischer Aufnahme des Modernisierungsparadigmas) dar. *Zoltán Balázs* bezieht sich auf die Beziehungen zwischen Staat und Kirche und stellt die einzelnen Themengebiete dar, die zwischen beiden Akteuren umstritten sind oder waren.

Der letzte Block des Buchs schließlich befasst sich mit Bulgarien und Rumänien. Zunächst beschreibt *Plamen S. Tzvetkov* in stark historischer Akzentuierung das Verhältnis zwischen den bulgarischen Religionsgemeinschaften und dem Staat. Der Beitrag von *Ivan Zhelev Dimitrov* skizziert das Verhältnis der jungen Generation in Bulgarien zur Religion. Für Rumänien stellt *Radu Preda* – nach einigen bedenkenswerten Überlegungen zu politischen Transitionen im Allgemeinen – die Situation Rumäniens vor und nach 1989 dar. Der Artikel von *Monica Vlad* geht wiederum zurück in die kommunistische Zeit und befasst sich mit der Verfolgung von Gläubigen. Ein kurzes Nachwort von *Karl Schwarz* und Hinweise zu den Autorinnen und Autoren beschließen den Bd.

Das zu besprechende Buch bietet eine Reihe von guten und informativen Beiträgen, wobei bei vielen von ihnen der Charakter der gesprochenen Rede noch deutlich erkennbar ist. Allerdings lassen sich auch einige kritische Bemerkungen machen. Einerseits ist die Auswahl der Länder nicht schlüssig. Warum fehlen etwa die baltischen Staaten, warum Russland und Belarus? Man wäre dankbar gewesen, wenn die Hg. ihre Auswahl erklärt hätten. Interessant wäre auch ein eigener Beitrag zum Sonderfall DDR gewesen.

Sodann vermisst man eine inhaltliche Zusammenfassung, die die Erkenntnisse über die einzelnen Länder zu bündeln versucht hätte. Dann hätte man besser verstehen können, warum manche Prozesse

parallel, andere aber in anderen Ländern ganz anders abgelaufen sind. Auch wäre ein Blick auf konfessionelle Spezifika interessant gewesen. So aber können die von den Hg. genannten Ziele der Publikation nicht erreicht werden. Zwar werden einzelne Hinweise gegeben, aber nirgends findet sich eine zusammenfassende Betrachtung, die versucht hätte, auf diese Fragen Antworten zu geben.

Im Prinzip ist es eine gute Vorgehensweise, größere Staaten von zwei Autoren (bzw. Referenten) darstellen zu lassen. Allerdings hätte man hier die Bereiche strenger aufteilen sollen. So ergeben sich entweder Beiträge, die sich thematisch sehr nahe sind (Polen), oder aber solche, die verschiedene Aspekte beleuchten, ohne dass sich ein halbwegs vollständiges Bild des betreffenden Landes ergeben würde (Ungarn, Bulgarien). Auch ist es nicht logisch, Beiträge in umgekehrter chronologischer Reihenfolge zu bringen (Rumänien, Tschechien), nur weil das offenbar die Reihenfolge der Vorträge bei der Tagung war. Auch sonst stößt man zuweilen auf Stellen, an denen etwas mehr redaktionelle Überarbeitung wünschenswert gewesen wäre. Doch handelt es sich trotz dieser kritischen Einwände insgesamt um einen inhaltsreichen und empfehlenswerten Bd.

Münster/Jena Thomas Bremer

Scholl, Norbert: **Religiös ohne Gott?** Warum wir heute anders glauben. – Darmstadt: Lambert Schneider 2009. 174 S., geb. € 19,90 ISBN: 978–3–650–23590–9

Religion liegt im Trend, v.a. in der kulturwissenschaftlichen Forschung. Was hingegen die religiöse Lage in Westeuropa betrifft, wer vermag sie zum jetzigen Zeitpunkt schon zu beurteilen? Vergleichende wie Länder übergreifende Studien des religiösen Wandels in den letzten 30 Jahren liegen noch nicht hinreichend vor. Eine Vermutung könnte allerdings darin bestehen, dass es weiterhin attraktiv bleibt, religiös zu sein, freilich ohne Gott. Zumindest in dieser Hinsicht sind sich der katholische Religionspädagoge Norbert Scholl und der ehemalige Dogmatikprofessor Joseph Ratzinger einig. Der letztere hat dies erst jüngst wieder vertreten, in seinem päpstlichen Interviewband; und ersterer hat dazu unlängst ein kleines Buch verfasst, das es hier anzuzeigen gilt. Freilich, schon in der Bewertung dieser Vermutung liegen dann doch Welten zwischen Ratzinger und Scholl. Denn S. geht es um das Aufzeigen von Gründen, warum wir heute anders glauben, und nicht darum, solcherlei beschriebene religiöse Phänomene in der Gegenwart (man denke an Yoga und moderne Kunst, aber auch an die Liebhaber des tridentinischen Ritus) einer theologischen Religionskritik zu unterziehen. Doch von vorne.

In einem einleitenden Abschnitt (9ff) erfahren wir bei S. mehr von den vielfältigen Möglichkeiten, Religion zu definieren. So macht der Leser auf knappstem Raum Bekanntschaft mit Denkern wie Schleiermacher und Tillich, Jung und Fromm, Luckmann und Habermas, und schließlich erhält sogar der Soziobiologe E. O. Wilson eine Randnotiz. Doch richtig in Fahrt kommt der Autor erst im zweiten Kap. (22ff), in dem er von der schwindenden Akzeptanz überlieferter Traditionen berichtet. Dazu zählt er – empirisch nicht gerade fehlgehend – auch jene problematischen Gottesvorstellungen, die sich an Begriffen wie Herrschaft, Strafe oder Gesetz orientieren. Doch auch der „liebe Gott" Benedikts XVI. und seiner Enzyklika *Deus caritas est* kommt nicht gut weg. Denn hier würde – laut Vf. – so getan, als käme die Theodizeefrage gar nicht vor (vgl. 32f). Das mag für den Text berechtigt erscheinen, für Benedikts Theologie ist dieser Vorwurf absurd. Nicht besser ergeht es schließlich den modernen Formen (pseudo-?)religiöser Spiritualitätssuche, also jenen Wellness- und Esoterikpraktiken, die Teil des Phänomens sind, das wir dank Robert Bellah bereits Ende der 1980er Jahre als Sheilaismus kennengelernt haben und welchem der Vf. im dritten Kap. unter dem Stichwort moderner „Patchwork-Religion" (vgl. 34ff) nachgeht. Sheila, wenn man so will ein weiblicher Prototyp des postmaterialistischen Zeitalters, hat ihre eigene Religion selbst definiert: „Der Sheilaismus ist der Versuch, dich selbst zu lieben und behutsam zu dir selbst zu sein. Kümmert Euch umeinander. Ich glaube, Er will, daß wir uns umeinander kümmern." (Bellah et al., Gewohnheiten des Herzens, Köln 1987, 257).

Im Ganzen dominiert somit in den ersten Partien des Buches ein kritischer Unterton. Dies ändert sich erst im vierten und fünften Kap. (56ff, 92ff), wo ausdrücklich von Suchbewegungen nach dem Transzendenten die Rede ist. V. a. den Gestalten moderner Kunst geht der Autor nach und fragt, wo in Literatur, Architektur, Musik und Malerei über das Sichtbar-Alltägliche hinausgegangen werden kann. Insofern scheint es nur so, wie der Autor zu Beginn des letzten, für unser Interesse entscheidenden Kap.s konstatiert: „Es mag widersprüchlich erscheinen, wenn in einem Buch mit dem Titel ‚Religiös ohne Gott' nun plötzlich doch noch die Frage nach einem neuen Gottesbild aufgeworfen wird. Zu Beginn der Ausführungen war das tradierte Gottesbild als untauglich und nicht mehr tragfähig abqualifiziert worden [...u]nd jetzt kommt das Thema doch wieder zur Sprache?" (131) Denn alle im Anschluss daran vertretenen Revisionen im Reden von Gott fügen sich nahtlos in die vorangegangenen Analysen von außeralltäglichen Erfahrungen von Transzendenz in Natur, Kunst und in der Wirklichkeit des eigenen Selbst. S.s Präferenz gilt einem allerdings blass bleibenden, wohl als „panentheistisch" zu bezeichnenden Gottesbild. Zu dessen Plausibilisierung werden Positionen von Teilhard de Chardin, Spinoza und aus der Tradition negativer Theologie herangezogen. Besonders gut gefällt dem Autor dabei die Metapher des Horizonts für seine eigene, kleine Theo-logie: „Gott ist jene Wirklichkeit ‚diesseits' deren es nur Endliches gibt. Er ist selbst weder Endliches noch das Ganze des Endlichen." (156) Aber was man genau damit anfangen soll, bleibt ungeklärt, wie schon der nächste Satz verdeutlicht: „Gott ist jene Wirklichkeit, ‚jenseits' deren nichts ist. Gott selbst ist weder etwas noch nichts." (ebd.)

Konkrete Gottesrede, für welche die Theologie einzustehen hat, sieht jedenfalls anders aus. Sie dient eben keineswegs nur der Hermeneutik gegenwärtiger Suchbewegungen auf dem Gebiet des Religiösen.

So mag das Fazit nach der Lektüre dieses Buches nicht überraschen. Neues oder gar wissenschaftlich Gewichtiges wird man kaum darin finden. Nur: Das ist auch gar nicht der Anspruch, und so wäre jede in diese Richtung zielende Kritik unfair. Schwerer wiegt hingegen die Tatsache, dass S. seine Begabung der anschaulichen und gut lesbaren Argumentation bei der eigentlich angesprochenen Zielgruppe, den im weitesten Sinne „religiös (Un)Musikalischen", nicht im Mindesten dazu verwendet, die Potentiale der christlichen Überlieferung gegenüber dem allzu Selbstverständlichen oder vordergründig Überzeugenden kritisch in Stellung zu bringen. Unausgesprochen bleiben z.B. die Chancen, die in der personalisierenden Gottesrede liegen – so unverständlich sie heute manchem erscheinen mag. Aber wie anders lässt sich an dem Satz des Evangeliums, wonach für Gott jeder Mensch zählt, und zwar in Zeit und Ewigkeit, festhalten? Personale Gottesbilder wurzeln jedenfalls in gleicher Weise in Erfahrungen der Selbsttranszendenz wie nicht-personale. Ergo ipso lassen sich auch beide für andere aufschließen. Und noch etwas: Sogar die vom Autor zu Recht angemahnte Theodizeesensibilität wird am Ende wieder infrage gestellt, wenn es abschließend heißt: Man solle die „schrillen Dissonanzen" von Unglück, Naturkatastrophen, Krankheit und Tod „als Bruchstücke des einen und großen Ganzen" (157) sehen lernen. Genau darin aber liegt einer der gewichtigsten Einwände gegen jede Form monistischer Gottesrede, jedenfalls für die jüdisch-christliche Religionstradition. Sei es, wie es ist: Man sollte dem Autor die Leidenschaft für sein Anliegen nicht absprechen. S. gelingt es durchaus, die konstruktive Seite einer Religiosität ohne traditionelles Gottesbild herauszustellen. Nur bedarf jede Konstruktion eben auch der kritischen Lektüre. Und warum eine solche Religionskritik dann stets nur Sache der Theologiekritiker sein soll, entzieht sich wohl bleibend meiner Einsicht.

Hamburg Christian Polke

Praktische Theologie

Peng-Keller, Simon: **Einführung in die Theologie der Spiritualität.** – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2010. 167 S., kt € 14,90 ISBN: 978–3–534–23048- 8

Endlich ein konsequent systematischer und zudem pneumatologischer Ansatz, der wichtige Grund- und Einzelfragen im zerklüfteten Gelände zwischen Theologie, Spiritualität und auch Pastoral stringent bearbeitet! „Die erfahrene und geglaubte Präsenz des Heiligen Geistes" (29) ist durchgängig der leitende Gesichtspunkt. Damit tritt schon vom Ansatz her „das spannungsvolle Miteinander von der Präsenz des Geistes und der Persistenz der Aber-Geister" (34) in den Mittelpunkt. Diese „als Hermeneutik des geistbestimmten Lebens" konzipierte Theologie der Spiritualität führt zu dem, was sie voraussetzt: Zur Unterscheidung der Geister. In der achtsamen Vergegenwärtigung der Glaubensgeschichte und vieler ihrer Reflexionsgestalten geht es um Antwort auf die Zeichen der Zeit jetzt, z.B. auf die „Gebetsparalyse des modernen Menschen" (103) und dessen auffälliges Interesse an Ein-Übung in authentische Spiritualität. „Sollte die Vermutung stimmen, dass die christliche Spiritualität der Gegenwart eher unter Unterregulierung, Arythmie und Formlosigkeit als unter ihrem Gegenteil leidet, so kann die spiritualitätstheologische Erinnerung an vergangene christliche Lebensexperimente zum einen eine Korrekturfunktion erfüllen. Zum anderen können die Extremformen der Nachfolge Christi einer Hermeneutik des geistbestimmten Lebens als Vergrößerungsglas dienen" (65), das das unterscheidend Christliche im neo- und interreligiösen Dialog wie im interkulturellen Zeitgespräch kreativ zur Geltung bringt. Die Aufgabe einer Theologie der Spiritua-

lität liegt deshalb nicht zuletzt „in der kritischen Erinnerung, der konstruktiven Systematisierung und dem lebenshermeneutischen Ausloten gegenwärtiger Möglichkeitsspielräume" (67). Luzide in Darstellung und Durchführung ist der Stoff in fünf große Kap. gegliedert und durch Leitzeilen am Textrand lesefreundlich erschlossen.

Gegenwärtig changiert das Verständnis von Spiritualität(en) bekanntlich immens, auch bisweilen im Raum der Kirche(n) und der (praktischen) Theologie: inter- und transreligiös, esoterisch, postchristlich, anti- und nachkirchlich. Das einleitende erste Kap. dient der (begriffs)geschichtlichen Klärung von Phänomen und Fachdisziplin. Typisch ist nämlich seit dem letzten Jahrtausend „die folgenreiche Konfusion zwischen einem pneumatologisch und einem philosophisch-anthropologisch akzentuierten Spiritualitätsverständnis" (11). Im Rückgriff auf Paulus und Benedikt bestimmt der Autor Spiritualität als „die Kunst, geistbestimmt zu leben" (14). Die nachtridentinische Ausdifferenzierung der Fächer ließ im 17. Jh. schon eine eigene „theologia spiritualis" entstehen (sowohl im katholischen wie im reformierten Raum), an die trotz mancher Engführung heute durchaus anzuknüpfen ist (nicht zuletzt in ökumenischem Interesse). Der kundige Rückblick in die Geschichte zeigt zudem, dass geistliche Literatur und Praxis von früh an als eigenständiger *locus theologicus* galt (z. B. bei den Kappadokiern oder bei Luther) – eine Perspektive, die v. a. in Karl Rahners mystagogischer Theologie prägend wurde. Lässt sich Spiritualität als eigene Disziplin im theologischen Fächerkanon derart intradisziplinär verorten, so muss das methodische Gespräch mit anderen wissenschaftlichen Disziplinen auch interdisziplinär gesichert werden. P.-K. konzentriert sich, dem Ansatz gemäß, auf zwei Forschungszweige: den der historischen Wissenschaften einerseits und den der human- und sozialwissenschaftlichen andererseits. Eine Theologie der Spiritualität wird z. B. stets die Beteiligten-Perspektive des Glaubens von der Beobachter-Perspektive der Human- und Sozialwissenschaften zu unterscheiden haben. Wie produktiv der interdisziplinäre Austausch dann sein kann, zeigt v. a. das 5. Kap. über psychologische und theologische Modelle geistlichen Wachstums. Im Anschluss an Dilthey wird schließlich die Leitkategorie des Hermeneutischen entfaltet: „Menschliches (Selbst-) Verstehen vollzieht sich im Ausgang von interpretationsbedürftigem Er-leben mittels sprachlicher Artikulation." (25) Diesem Dreischritt entsprechend geht es immer um den Prozess des Christwerdens und seiner kreativen Entfaltung unter dem Zuspruch und Anspruch dessen, was im Glauben widerfährt und geschichtlich bezeugt und entfaltet sein will. Im Stile einer Metareflexion dient dieses Kap. der Verortung von Spiritualität im Lehr- und Forschungsrahmen akademischer Theologie *ad intra* und *ad extra*.

Inhaltlich grundlegend ist das zweite Kap.: „Geistesgegenwart als Quelle christlicher Spiritualität". „Der primäre Ort christlicher Pneumaerfahrung ist die Bedrängnis, Schwachheit und Zerbrechlichkeit der Zeugen und Zeuginnen der Geistesgegenwart." (34) Entsprechend wird der Geschenkcharakter des Hl. Geistes in der Vielfalt seiner Gaben und Begabungen betont. Treffend wird die eschatologische Spannung aller christlichen Geisterfahrung in den Mittelpunkt gestellt, die die Differenz zwischen dem „Schon" und dem „Noch nicht" hervortreten lässt und eine in diesem Sinn pneumatische Existenz im eschatologischen Vorbehalt allererst ermöglicht. Notwendig ist dann zwischen Gottes Geist und menschlichem Geist zu unterscheiden, zwischen Gottes Geist und Aber-Geistern sowie zwischen dem Hl. Geist in seiner Alltäglichkeit bzw. in besonderen Gipfel- oder Tiefen-Erfahrungen. Ebenso präzise wie diese kleine Pneumatologie ist im nächsten Abschnitt unter dem Stichwort „Christsein als Christwerden" eine kurze theologische Phänomenologie der Taufe als eines Prozesses ständiger Bekehrung gelungen. Grundlegend wird drittens „die responsorische Struktur geistbestimmten Lebens" herausgearbeitet: „Das responsorisch freigesetzte baptismale Ja und Nein bleibt in seiner Genese und seiner lebensgeschichtlichen Entfaltung eine pneumatisch zugeeignete und ekklesial vermittelte Möglichkeit." (46) Dass alles christliche Tun und Lassen aus dem kategorischen Indikativ des Glaubens, wie ich vor Zeiten formulierte, lebt, wird erfreulich klar zur Geltung gebracht, um jedem Moralismus und Quietismus zu wehren. Der ebenfalls wichtige Hinweis, dass die glaubende Bejahung von Gottes Offenbarung und seiner Berufung nicht fremdbestimmend ist, sondern in radikaler Weise Freiheit und Autonomie voraus- und freisetzt, hätte womöglich noch deutlicher entfaltet werden können (etwa mit Bezug auf die Freiheitstheologie Thomas Pröppers). Spirituelles Leben „als geistbestimmtes Sich-Bestimmen-Lassen" zu beschreiben, ist ausgesprochen glücklich (49). Aus der Fülle weiterer Aspekte christlicher Spiritualität akzentuiert P.-K. die Nachfolge Christi und, höchst differenziert und kompakt, Askese als Übung im Sinne konsequenter Einübung in Gottes Gegenwart, als Kampf, teilnehmend an Gottes aktivem Widerstand gegen das Böse, und als Passion, die den Schmerz Gottes an seiner Schöpfung und den Folgen menschlicher Verfehlung mit-leidet.

Das dritte Kap. („Spirituelle Lebensform") ist in mindestens zweierlei Hinsicht originell. Zum einen wird vor aller Einzelbestimmung über Begriff und Hermeneutik der Lebensformen grundsätzlich nachgedacht. Im Unterschied zum Lebensstil basieren diese z. B. auf einem bindenden und verbindenden *commitment*. Auch hier kommt der pneumatologische Ansatz zum Tragen: Christliche Existenz wird als sensibles Zusammenspiel „zwischen dem lebensformenden Wirken des Geistes und dem responsorischen Mitwirken des Menschen" (63) begriffen. Originell ist zweitens, dass unter den „spirituellen Lebensständen" als erstes die Ehe behandelt wird – als Ort gegenseitiger Heiligung und als Zeugnisgestalt. Erst danach kommen die kommunitären Lebensformen gemäß den evangelischen Räten zur Darstellung, die ihrerseits inklusiv verstanden werden, also auch für die Ehe relevant sind. Beispielhaft ist auch bei der Darstellung der Rhythmik von *vita activa* und *contemplativa* das Feingefühl für die Zeichen der Zeit. Steht doch in der Beschleunigungsgesellschaft der Gegenwart neu die Herausforderung auf der Tagesordnung, das säkular aufbrechende Bedürfnis nach Kontemplation gerade auch mit den christlichen Traditionen schöpferisch zu vermitteln. In der gegenwärtigen *vita hyperactiva* gilt es, „die kontemplative Dimension des christlichen Lebens vom innerzeitlichen und ewigen Sabbat her zu bestimmen" (93).

Unter dem Titel „Spirituelle Grundvollzüge" geht es im 4. Kap. zuerst um „Grundformen christlichen Betens", besonders im liturgischen Kontext, mit einem exzellenten Exkurs zum Bitt-Gebet. Das anschließende Thema „Meditation: Geistliche Übungen und geistlicher Vollzug" sucht wiederum, nach biblischer Orientierung und Erinnerung der wechselvollen Geschichte, Anschluss an heutige säkulare Herausforderungen im neo- und interreligiösen Gespräch. Ebenso wird danach die „christliche Kontemplation als Geist-Gebet" als mögliche und wirkende Dimension jedes Glaubenslebens erschlossen. Damit wird auch das weite Feld der mystischen Erfahrung berührt, das gegenwärtig neu zur Unterscheidung der Geister herausfordert. Auch dazu gibt P.-K. notwendige Basisorientierungen und zentrale Perspektiven. Angesichts gegenwärtiger Sprachnot wäre hier ein eigener Abschnitt über Phänomen und Problem der Sprache *in spiritualibus* wünschenswert gewesen.

Im fünften Kap. schließlich wird jene intra- und interdisziplinäre Sensibilität explizit, die die ganze Arbeit prägt. Beispielhaft kommt es zu einem gediegenen Zwiegespräch zwischen den theologisch-mystagogischen Wegmodellen geistlicher Umkehr und Reifung aus der Glaubensgeschichte (z. B. Drei-Weg- und Stufenmodelle) und psychologischen Konzepten menschlicher Entwicklung (z. B. bei C. G. Jung, Erik Erikson, James Fowler). Der Bd. schließt etwas abrupt mit dem Blick auf zwei Ansätze theologischer Anthropologie – bei dem Jesuiten-Psychologen Luigi Rulla und, etwas überraschend, bei Wolfhart Pannenberg. Der evangelische Theologe hatte schon 1986 auf das Gemeinsame im Unterschied zwischen buddhistischer und christlicher Anthropologie reflektiert: Es liege in der Unterscheidung von Ego und Selbst. Die Lehren von den Stufen der Christwerdung und den Phasen spirituellen Reifens können demnach auch interreligiös und interdisziplinär hilfreich sein, um den Pilgerweg zur Fülle des Geistes zu beschreiben und zu begleiten, wenn sie nicht zwanghaft und wertend gelesen werden.

Fast 500 eingearbeitete Originalzitate aus Geschichte und Gegenwart sowie Personen- und Sachregister am Schluss belegen abschließend, was die Lektüre des Ganzen lehrreich und kostbar macht.

P.-K. erweist sich als souveräner Kenner der Materie, stets im Gespräch mit Theologen wie Hans Urs von Balthasar u. v. a. Auch die ökumenische Sensibilität ist beachtlich. Entstanden ist weit mehr als eine formal und material glänzende Einführung. In der gleichermaßen differenzierten wie luziden Verdichtung des immensen Stoffes, in der argumentativen und sprachlichen Klarheit seiner Präsentation und in der Originalität vieler dadurch sich öffnender Bezüge ist ein brillantes Werk entstanden, das derzeit jedenfalls im deutschen Sprachraum ohne Vergleich ist. Beeindruckend ist sowohl die Architektonik des Ganzen, die konzentrative Kraft und, dies v. a., die ausgewogene Beurteilung und Vermittlung unterschiedlicher Positionen. In fast jedem Kap. öffnen sich Fenster mit neuen Ausblicken und Perspektiven, von denen hier nur einige genannt werden konnten. Es ist dem Autor zu wünschen, dass dieses Opus sich zu einer umfangreicheren Gesamtdarstellung entfalten lässt.

Das Gewicht jedes exzellenten Werkes zeigt sich nicht zuletzt daran, dass es zu Rückfragen und Weiterführungen Anlass gibt. So wundert mich, dass bei der Darstellung der grundlegend indikativischen und responsorischen Dimension des Biblischen die paulinische Unterscheidung von Frucht und Werk (vgl. Gal 5,19.22) nicht genutzt wird (vgl. 49f). In diesem Problemfeld von „Ethik und Spiritualität" (47) wäre wohl auch die sozialgeschichtliche und „politische" Dimension des Christlichen stärker herauszuarbeiten. Eine Spiritualität der Befreiung noch systembildender einzubeziehen, würde der hierzulande allseits lauernden Gefahr der Privatisierung auch der Spiritualität(en) wehren. Hier zeigen sich Folgen eines primär hermeneutischen (und z. B. nicht handlungstheoretischen) Ansatzes. An zentralen Stellen ist mit Nachdruck von der wesentlich ekklesialen Dimension christlicher Spiritualität die Rede (bes. 67, 78) – aber ob nicht dem Thema Kirche (und Kirchenkritik aus Glauben) doch ein ausdrücklich eigener Ort zukäme? Im Sinne von Michel de Certeau wäre deutlicher nach dem Anderen kirchlicher Frömmigkeit zu fragen und der heterotope, verweisende Nicht-Ort von Theologie und Spiritualität zu akzentuieren.[1] Über das Profil Meister Eckharts und die glaubensgeschichtliche Gewichtung des Neuplatonismus wüsste auch der Autor selbst noch Genaueres zu sagen (36, 44). V. a. aber P.-K.s hervorragendes Plädoyer für eine Theologie der Spiritualität als eigene akademische Disziplin wirft im Gegenzug viele alte, bekannte und bedrängende Fragen neu auf, in deren Zentrum diese eine steht:

[1] Vgl. z. B. M. Delgado, G. Fuchs: Prophetie aus Gotteserfahrung. Die Kirchenkritik der Mystiker. Drei Bd.e, Fribourg/Stuttgart 2004ff.

Wäre es nicht viel wichtiger im Sinne der (pluralen!) Einheit der Theologie und der argumentativen *reductio in mysterium*, dass *alle* theologischen Disziplinen ihrerseits diese geistliche Zentrierung und Vertiefung in sich und untereinander methodisch und inhaltlich so dokumentierten und realisierten, dass es gar keine eigene *theologia spiritualis* geben müsste? Ob wir da glaubens- und theologiegeschichtlich an einer ähnlichen Wende stehen wie z.B. Bernhard von Clairvaux und Abaelard – also neu auszuarbeiten hätten, was damals unter den Stichworten „monastisch" und „scholastisch" zur Debatte stand? Ob das unerledigte Programm einer „Verkündigungstheologie" aus der ersten Hälfte des letzten Jh.s helfen könnte, die Kluft zwischen erfahrungsloser Theologie, theologieloser Spiritualität und bloß funktionalem Pastoralbetrieb zu überwinden? Solche Dualismen sind fatal, und nicht minder die „identitäre Versuchung" (63) gerade im Feld heutiger Spiritualitätsdiskurse. Jedenfalls ist ein pneumatologischer Ansatz gerade darin hilfreich, die bisweilen neurotische Pantheismusangst in Theologie und Kirche zu überwinden und den wohltuenden Unterschied zwischen Gott und Mensch panentheistisch und damit auch schöpfungstheologisch einzubergen. Zudem: „Während die altkirchliche und mittelalterliche Theologie dazu neigte, die Differenzen zwischen einem geistlichen und einem philosophisch-asketischen Leben zu verwischen, tendierte allerdings die neuzeitliche Theologie dazu, geistliches Leben auf christliche Ethik zu reduzieren und die Diskontinuität zwischen altem und neuem Leben herunterzuspielen." (44) In der Tat. P.-K.s Arbeit kann durchaus zu einem Paradigmenwechsel Anstoß geben, ist darin doch allenthalben die kundige Handschrift des gelernten und habilitierten Fundamentaltheologen zu erkennen. Besonders die Schriften von Michel de Certeau mit ihrer Betonung des Transitorischen, des Verschwenderischen und „Negativen" im Glauben dürften hilfreich sein, um ein zeit- und sachgemäßes Konzept von (spiritueller) Theologie kontextuell weiter zu entwickeln.

Wiesbaden Gotthard Fuchs

Wollbold, Andreas: **Als Priester leben**. Ein Leitfaden. – Regensburg: Pustet 2010. 336 S., kt € 26,90 ISBN: 978–3–7917–2285–6

Aus den Publikationen zum Thema Priestersein, die im Umfeld des internationalen Priesterjahres 2009/10 erschienen sind, ragt das vorliegende Werk in Ansatz und Umfang heraus. Der Vf. bietet einen „Leitfaden", der die praktisch-ethische Seite des priesterlichen Dienstes reflektiert. Es geht ihm weder um eine erbauliche Meditation noch um die kritische Hinterfragung des kirchlichen Priesterbildes, sondern um einen integrativen Ansatz, der die Erkenntnisse der Humanwissenschaften in eine theologische Gesamtschau mit einbezieht und sich von den Einzelfragen priesterlichen Lebens her der pastoralen Grundsatzfrage „Was sollen wir tun?" stellt (17). Ziel des Vf.s ist es, alles zu erwägen, „was zur angemessenen Lebensführung von Priestern beiträgt" (24).

Das Werk ist wie ein Handbuch aufgebaut und in vier große, selbstständig lesbare Kap. unterteilt. Kap. 1 (21–83) widmet sich den Identitätskonflikten priesterlicher Existenz in der Moderne, die mit dem kirchlichen Relevanzverlust einhergehen. Infolgedessen lassen sich bei Priestern drei Verhaltensweisen beobachten, deren Unterschiedlichkeit ein mitbrüderliches Zusammenfinden oft erschwert: „Verbürgerlichung, innere Emigration, Rückkehr des Propheten" (50). Die prophetische Dimension des Amtes wiederzuentdecken ist für den Vf. ein wichtiger Beitrag zur Lösung des Identitätskonflikts. Im Ineinander von „menschlicher Reife, christlichem Leben und seelsorgerlicher Tugend" (57–83) schält sich so als Priestertyp ein „neuer Bekenner" (73) heraus, der seinen Beruf aus Berufung lebt. Dieser Berufung widmet sich Kap. 2 (85–138). Berufung meint im weiteren Sinn die eine Erwählung aller Menschen zu Glaube, Taufe und Heiligkeit, im engeren Sinn die geistliche Berufung zum Priester- und Ordensleben, die sich als geistlicher Stand im Leben der Kirche konkretisiert. In jedem Fall bezieht sich Berufung auf eine „gottgesetzte Wirklichkeit, noch bevor sie zur persönlichen Wahl wird" (86). Die Kirche hat darum auch das Recht, Kriterien für die Berufung zum Priestertum festzulegen, die sich in den drei Dimensionen Eignung, Neigung und Freiheit in der eigenen Entscheidung bündeln lassen (131–138). Kap. 3 (139–166) behandelt das geistliche Leben des Priesters und hebt darin die Bedeutung der hl. Messe, des Stundengebets und der persönlichen Vertiefung durch Beichte, Exerzitien und geistliche Begleitung hervor. Das bei Weitem umfangreichste vierte Kap. (167–318) reflektiert die evangelischen Räte Gehorsam, Ehelosigkeit und Armut und erschließt ihren inneren Zusammenhang. Wie schon beim Thema Berufung gelingt es dem Vf. auch hier, die allen Christen *gemeinsame* Relevanz des Rätelebens herauszustellen und dem Eindruck entgegenzuwirken, die Räte bezögen sich allein auf die *besondere* Berufung des Priesters. Nicht nur für das Priesterleben, sondern auch für das Christsein sind der „Glaubensgehorsam gegenüber dem Lehramt" (185) und eine dementsprechende Glaubenspraxis, die Orientierung an den allgemeinen Normen der christlichen Sexualethik (241) und die Fähigkeit zur Distanzierung von eigenen Wünschen und Bedürfnissen notwendig. Weiterführende Exkurse und Fragen in allen vier Kap.n öffnen die Ausführungen für eine Überprüfung in der Praxis. Wertvolle Hinweise gibt der Vf. zur priesterlichen Beziehungs- und Wohnkultur (261–290). Das Buch schließt mit einem umfangreichen Literaturverzeichnis (319–336), das neben Dokumenten des Lehramtes auch die neueste Forschungsliteratur berücksichtigt.

Der Vf. geht seinem Thema auf originelle und in dieser Eigenständigkeit durchaus provokante Weise nach. Er arbeitet nicht vorgegebene Probleme ab, sondern bemüht sich um einen positiven Zugang zur Wirklichkeit des priesterlichen Dienstes. Der Akzent wird ausdrücklich auf das Unzeitgemäße, Anstößige und damit Prophetische und Zeichenhafte der priesterlichen Existenz gelegt. Der Priester soll gemäß dem Zweiten Vatikanum ja ein „Mann Gottes inmitten der Menschen" (53) sein. Diese Spannung zwischen Gott und Welt zieht sich wie ein roter Faden durch das Buch.

Das vermittelnde Element kann man in der „Heiligkeit" erkennen, nach der der Priester für sich selbst ebenso streben sollte wie für die ihm anvertrauten Gläubigen. „Dem Sein der entsprechenden Weihestufe folgt" das „Sollen" in einer intensivierten „Berufung [...] zur Heiligkeit" (71). In der Heiligung des eigenen Tuns durchdringen sich Gnade und Freiheit, göttlicher Wille und menschliche Bereitschaft. Ganz konsequent plädiert der Vf. für jene priesterlichen Vollzüge, die der Heiligung und der Vertiefung des geistlichen Lebens dienen. Dabei geht es nicht um eine geistlose Uniformität der Amtsträger, sondern um die Konformität mit dem Leben Jesu Christi, den ja gerade sein Sein-beim-Vater als einen Gott-für-die-Menschen ausweist. Der Priester lebt stellvertretend für das Gottesvolk die Ganzhingabe an Gott und ist darin Vorbild und Begleiter, aber auch Kritiker einer übertriebenen Anpassung christlichen Lebens an den Zeitgeist. Von daher wird auch das klare Plädoyer des Vf.s für das zölibatäre Priestertum verständlich: „Die Keuschheit des Klerus ist proportional zu seinem geistlichen Eifer" (231), sie ist nicht so sehr vom Verzicht, vom Problematischen und Menschlich-Dürftigen her zu sehen, sondern motiviert „durch den Gewinn des größten Gutes" (234), des Gottesreichs (vgl. Mt 19,12). Durch den Anspruch des Zölibats wählt die Kirche diejenigen aus, die bereit sind, „mehr", nämlich „sich selbst" zu geben und so den Reichtum der Liebe Gottes zu wählen.

Der Vf. zeigt sich nicht nur einer Moderne gegenüber kritisch, die die Relativität objektiver Maßstäbe und die Priorität des eigenen, kleinen Glücks propagiert, sondern auch einer amtlichen Professionalität, wie sie in Zeiten des Priester- und Geldmangels auch der deutschen Kirche nicht fremd ist (77–83). Durch die neuen Großraumpfarreien sieht der Vf. zu Recht „eine der wichtigsten Berufsmotivationen", nämlich den „Dienst nahe am Menschen" (35), in Gefahr.

Von einer systematisch-theologischen Reflexion des Amtes her hätte man sich eine noch stärkere christologische Fundierung gewünscht. Überhaupt trägt das Werk eher „alttestamentliche Züge", insofern es häufig in einer sachlich-juridischen Logik argumentiert und die moralische und kanonische Dimension des Amtes herausstellt.

In seiner thematischen Weite und lebenspraktischen Relevanz ist das Buch die derzeit wohl gründlichste Publikation zum Thema priesterlicher Lebensgestaltung in deutscher Sprache. Von seiner Anlage her steht es möglicherweise für eine Neuorientierung innerhalb der Pastoraltheologie, die sich wieder mehr als theologische Disziplin versteht und bei der Analyse kirchlicher Lebenspraxis auch dogmatische, moraltheologische oder kirchenrechtliche Aspekte mit berücksichtigt. Es lädt ein zu einem konstruktiven Dialog darüber, was es heute heißt, als Priester zu leben.

Münster Manuel Schlögl

Mack, Ulrich: **Handbuch Kinderseelsorge**. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2010. 213 S., kt € 34,90 ISBN: 978–3–525–67001–9

Auf 199 Textseiten „arbeitet" der Autor Ulrich Mack (evangelischer Pfarrer, Dr. theol) die Erfahrungen, die er in seiner seelsorgerlichen Arbeit an der Klinik für Kinder- und Jugendmedizin der Universitätsklinik Tübingen machte, „thematisch auf" und „in einen methodischen und konzeptionellen Rahmen ein" (7). Im Vorwort markiert der Autor selbst den Grundzug des Buches als ein „persönliches Buch", mit dem er seine Erfahrungen „für andere, die mit Kindern arbeiten, zur Verfügung" stellen will (ebd.). Das „Handbuch Kinderseelsorge" ist in dieser Intention zu verstehen und nicht im Sinne objektiver wissenschaftlicher Forschung. Dementsprechend bietet das Buch keinen systematisierenden Einblick in den Forschungsstand und die einschlägigen Veröffentlichungen zum Thema „Kinderseelsorge". Vielmehr eröffnet es einen theoriegestützten und erfahrungsgesättigten Überblick zur Seelsorge mit schwerkranken Kindern im Krankenhaus. Dieser Überblick ist geprägt von dem subjektiven Interesse des Autors und darauf ausgerichtet, den Mitarbeitern in Krankenhäusern fundierte Hilfe und praxisorientierten Rat zu geben. Der appellative

Grundton (z. B. durch den häufigen Gebrauch der Verben „müssen" und „sollen") gibt den Ausführungen den Charakter eines Praxisratgebers. Das Buch ist kein Handbuch im wissenschaftlichen Sinn, sondern ein Handbuch im praktischen Sinn. Dazu ist zu beachten, dass sich die Ausführungen nicht gemäß dem Titel auf den Gesamtbereich „Kinderseelsorge" beziehen, sondern ausschließlich auf den Bereich der Seelsorge mit schwerkranken Kindern im Krankenhaus.

Das Buch hat sechs Teile. Die ersten drei Teile stecken auf wenigen Seiten einen breiten humanwissenschaftlichen und theologischen Horizont ab (1. Teil „Grundlegende Themen zum Verständnis des Kindes" [17–45]; 2. Teil „Überlegungen zu einer kindgemäßen Theologie" [46–60]; 3. Teil „Der Glaube der Kinder [3–12 Jahre] – die Religiosität des Kindes" [61–85]). Die inhaltlichen Schwerpunkte des Buches liegen im 4. Teil „Seelsorg(er)liche Begleitung schwerkranker Kinder" (86–131) und im 5. Teil „Entwurf einer religionspädagogischen Seelsorge der Kinderfrage" (132–194). Der 6. Teil besteht aus einer kurzen Beispielgeschichte, die der Autor als methodisches Handlungsangebot vorstellt (195–199). Kontakte und Informationsadressen (200–204) sowie ein neunseitiges Literaturverzeichnis schließen das Buch ab.

Der 4. Teil beschreibt die „seelsorg(er)liche Begleitung schwerkranker Kinder" sehr differenziert und sehr situationsorientiert mit konkreten Handlungshinweisen bis hin zu Formulierungsvorschlägen (z. B. Vorschläge zur Gesprächsführung, 118) und Gestaltungsfragen (z. B. die Gestaltung der Sterbesituation, 131). Der Autor beschreitet vier Zugänge: die allgemeine Begleitung der Kinder und der Familien durch das Stationsteam, die allgemeine Begleitung der Kinder und der Familien durch die Seelsorge, Seelsorge in spezifischen Situationen (z. B. medizinisch und psychisch schwierige Situationen, Schuldgefühle, Ängste) und schließlich die Begleitung der Familie und des Kindes in der Zeit des Abschieds. Bei allen Ausführungen schöpft der Autor aus seinem Erfahrungshintergrund.

Der 5. Teil entwirft eine „religionspädagogische Seelsorge der Kinderfrage", die „seelsorgerliches und religionspädagogisches Denken und Handeln [...] miteinander vernetzt" (133). Das Religionspädagogische sieht der Autor in drei Aspekten: Die seelsorgliche Situation ist eine „Lernsituation" mit religiösen Fragen, in denen das Kind „für seine Situation Orientierung, Hoffnung, Mut und Geborgenheit finden" soll (ebd.); bei der Klärung der Fragen kommen verschiedene „didaktische Methoden und Medien" zum Einsatz; die Frage-Antwort-Situation ist ein theologischer Ort, an dem es um die Korrelation zwischen biblischer Botschaft und eigener Erfahrung geht. Das Konzept will „den Seelsorger befähigen mit Frage-Situationen angemessen und hilfreich umzugehen, indem er einmal die Frage des Kindes möglichst adäquat versteht und mit Hilfe einiger didaktischer und methodischen Kenntnis konstruktiv mit der Fragesituation umgehen kann" (134). Seelsorge bedeutet für den Autor die „Begleitung des kindlichen Glaubens" (137) mit dem Ziel, „den Glauben als Ressource zur Krankheits- und Lebensbewältigung zu stärken" (178). Auf 44 Seiten breitet der Autor sein Konzept aus: Er stellt zur Bedeutung der Kinderfragen und der Analyse der Frage-Antwort-Situation neben psychologischen (140–146), sprachphilosophischen (147), therapeutischen und gesprächspsychologischen (148–150) auch kommunikationstheoretische (146–148; 151–154) Aspekte vor. Einen besonderen Schwerpunkt stellt das Modell des „fruchtbaren Moments" von Fr. Copei dar (160–162). Die theoretische Analyse mündet im zweiten Teil des Konzeptentwurfs in praxisorientierte Hinweise zum „seelsorg(er)lichen Umgang mit religiösen Kinderfragen" (165–175) und „therapeutischen und didaktischen Aspekten für den Umgang mit Fragen" (176–178).

Der Autor trägt sein Konzept mit persönlichem Engagement, Sachkenntnis und Erfahrungswissen vor. Zum Teil hat man den Eindruck, dass zu viele Kenntnisse erfasst werden sollen, wenn Einzelangaben auf kleinem Raum summarisch aufgelistet werden (z. B. die bloße Auflistung der Fragearten nach G. Ritz-Fröhlich, 158). Die Hauptkritik bleibt, dass sich der Inhalt des Buches nicht in seinem Titel niederschlägt. Ein treffender Titel wäre statt „Handbuch Kinderseelsorge" eher „Praxishandbuch der Seelsorge im Kinderkrankenhaus". Der irreführende Titel erschwert vermutlich, dass das Buch seine intendierten Adressaten (medizinisches, pädagogisches und pastorales Personal sowie Eltern, 9) erreicht – leider, da es wertvolle Orientierungen anbietet. Es bleibt zu hoffen, dass Multiplikatoren in der Aus- und Weiterbildung auf das Buch aufmerksam werden, um es seinen Zielgruppen zugänglich zu machen.

Penzberg Diana Güntner

Wege zum Frieden. Die internationale Friedensarbeit der Gemeinschaft Sant'Egidio, hg. v. Roberto Morozzo della Rocca. – Würzburg: Echter 2010. 361 S., pb. € 16,80 ISBN: 987–3–429–03274–6

Das von Roberto Morozzo della Rocca hg. Buch stellt das friedensvermittelnde Engagement von Sant'Egidio an ausgewählten Fallbeispielen dar und zeigt damit, wie ein friedensstiftender Beitrag religiös motivierter Akteure aussehen kann.

Der Bd. beansprucht keine Vollständigkeit, will aber die „bedeutenderen Friedensaktivitäten [rekonstruieren], auch wenn sie nicht immer von Erfolg gekrönt waren" (19). Über die genannten Aktionsfelder hinaus könnten, wie in der Einleitung dargelegt, noch weitere, zum Teil „kleinere" Einsatzbereiche angeführt werden.

Ziel des Buches ist es, Wege aufzuzeigen, „wie auch in hoffnungslosen Situationen und verworrenen Verhältnissen durch Dialog, Begegnung und Vermittlung Frieden gestiftet werden kann" (7). Zeitlicher Ausgangspunkt für die Auswahl der Fallbeispiele ist das Ende der Ost-West-Konfrontation, sodass in grob chronologischer Reihenfolge Konflikte der letzten 20 Jahre beleuchtet werden, in die die Gemeinschaft Sant'Egidio mit ihren Mitteln intervenierte, wobei der Modus des Sich-Einschaltens und die Erfolge differieren.

In der Einleitung beschreibt *Andrea Riccardi*, der Gründer der Gemeinschaft, die Charakteristika, Motive, Überzeugungen und Methoden von Sant'Egidio; damit umreißt er, was das konfliktregulierende und friedenschaffende Engagement der Gemeinschaft ausmacht.

In den einzelnen Fallbeispielen werden die Konflikte entlang der Konfliktlinien und der jeweiligen Ursachen beschrieben und analysiert, wobei auch hier meist der Chronologie der Ereignisse gefolgt wird. Es werden die Versuche sowohl nationaler als auch internationaler Kräfte zur Konfliktlösung nachgezeichnet. Dies wird umso nachvollziehbarer, als betont wird, dass sich Sant'Egidio „nicht in Konkurrenz zur offiziellen Diplomatie" versteht, sondern oft „in enger Verbindung mit den Regierungen gearbeitet" (15) hat.

Im ersten Fall beschäftigt sich *Leone Gianturco* mit dem „Frieden in Mosambik" (21–55). Dieser Fall ist insofern von besonderer Bedeutung, als es sich hierbei um ein Schlüsselerlebnis für Sant'Egidio handelte, da die erfolgreiche Friedensvermittlung in dem vom Krieg erschütterten südostafrikanischen Land die Gemeinschaft international bekannt gemacht hat.

Marco Impagliazzo beschreibt „Die Plattform von Rom für Algerien" (57–97) und analysiert die Lage und die Vermittlungsversuche in Algerien.

„Der Fall Guatemala" (99–119), dargelegt von *Roberto Morozzo della Rocca*, zeigt beispielhaft ein wichtiges Element der Vermittlungsstrategie von Sant'Egidio, nämlich vertrauliche Gespräche und höchste Geheimhaltung während bestimmter Phasen der Bemühungen um Frieden.

Im Kap. „Der Friede in Burundi" (121–164) stellt *Angelo Romano* die verworrene Situation in diesem Land vor. Am Fall Burundi zeigt sich, dass die Gemeinschaft für ihr vermittelndes Engagement geschätzt wird. So wurde Sant'Egidio sowohl von der burundischen Regierung – damit sie „in absoluter Diskretion einen Friedensdialog beginnen kann" (123) – als auch vom ehemaligen Präsidenten Burundis um Hilfe gebeten.

Für den Fall „Albanien in der Übergangsphase" (165–186) ist das „Bündnis für die Zukunft Albaniens" zu nennen, das von Sant'Egidio initiiert und im Juni 1997 unterzeichnet wurde. Es zeige, „dass es auch in Phasen größter politischer Spannungen möglich ist, Dialog zu führen und sich zu einigen" (183).

Eng an das Albanienkap. schließt sich der Fall „Kosovo: das Abkommen zwischen Milosević und Rugova" (187–217) an. Sant'Egidio setzte auf diplomatische Kontakte sowie ökumenische Initiativen, baute Kontakte zu Serben und Albanern im Kosovo auf, erhielt diese auch in schwierigen Phasen aufrecht und schaffte es, einen Dialog zwischen den Konfliktparteien zu initiieren. Beide Kap. wurden von *Roberto Morozzo della Rocca* verfasst.

„Der Friedensprozess in Liberia" (219–244) wird von *Vittorio Scelzo* beschrieben; es treten zwei wichtige Eigenschaften des friedensstiftenden Wirkens von Sant'Egidio hervor. Zum einen, dass die Gemeinschaft deshalb zu einem glaubhaften Verhandlungspartner geworden ist, weil sie als interessenneutraler Akteur auftritt. Zum anderen, dass sie ständigen Kontakt zu den Konfliktparteien hielt, auch wenn die Kommunikation unterbrochen schien. Des Weiteren zeigt sich, dass „für die Lösung von Konflikten eine Zusammenarbeit zwischen ‚institutionellen' und ‚nicht-institutionellen' Größen wünschenswert und erfolgreich ist" (222).

Mit dem letzten Konfliktfall, der in dem Bd. behandelt wird, „Bürgerkrieg und Frieden in der Elfenbeinküste" (245–248), beschäftigt sich *Mario Giro*. Sant'Egidio engagierte sich hier zum einen durch seine in der Elfenbeinküste ansässigen Gemeinschaften für die Aufrechterhaltung der zivilen Ordnung, zum anderen durch die Beteiligung am Dialog. Als ein wichtiges Element von Friedensprozessen wird Geduld – der Verzicht auf plötzliche Beschleunigungen und das Vermeiden von Deadlines – bezeichnet.

Die Darstellung des Friedenswirkens der Gemeinschaft runden zwei weitere Kap. ab, welche sich jedoch nicht auf konkrete Länder und Konflikte beziehen, sondern in „Gesundheitspolitik gegen AIDS" (285–319), verfasst von *Leonardo Palombi*, das Projekt „Dream" zur Behandlung und Prävention von Aids vorstellen und in „Menschenrechtspolitik gegen die Todesstrafe" (327–361) von *Mario Marazziti* die Bemühungen von Sant'Egidio für Menschenrechte und gegen die Todesstrafe beschreiben.

Nützlich sind die jedem Kap. vorangestellten statistischen Daten zu dem jeweiligen Land. Allerdings wäre der Nutzen dieser Informationen noch größer, wenn ihnen Vergleichswerte bspw. Italiens zur Seite gestellt worden wären. So bleibt interessierten Lesern nur der Vergleich der Beispielländer untereinander. Als Negativa, welche aber nur formaler Natur sind, wären ein fehlendes Abkürzungsverzeichnis für die vielen Parteinamen und der m. E. unpassende Ort der zwischen vorletztem und letztem Kap. platzierten Karten und Fotos anzuführen.

Abgesehen von diesen kleinen Mängeln ist dieser Bd. für alle empfehlenswert, die sich für Möglichkeiten ziviler Konfliktlösung inter-

essieren. Sie bekommen aus einer Innensicht heraus einen guten Überblick über einige Konflikte der letzten zwei Jahrzehnte und einen Einblick in die Herangehensweise der Gemeinschaft Sant'Egidio sowie in ihre Mittel und Methoden zur Beilegung von Konflikten unter Vermeidung von Waffengewalt.

Münster Andrea Claaßen

Theologie und Kultur

Die Rezeption der antiken Literatur: Kulturhistorisches Werklexikon, hg. v. Christine Walde / Brigitte Egger. – Stuttgart/Weimar: J. B. Metzler 2010. (XVIII) 638 S. (Der Neue Pauly, Supplemente 7), geb. € 180,00 ISBN: 978–3–476–02034–5

Der vorliegende Bd. ist der siebte Supplementbd. zu *Der Neue Pauly: Enzyklopädie der Antike*, dem gegenwärtig wichtigsten Lexikon zur antiken Welt.

Während die ersten zwölf Bd.e (Altertum A–Z, hg. v. H. Cancik / H. Schneider, in 13 Halbbd.en) die Antike selbst abdecken, zeigen die weiteren drei Bd.e (in fünf Halbbd.en) die Wirkungs- und Rezeptionsgeschichte der Antike auf (Rezeptions- und Wissenschaftsgeschichte, hg. v. M. Landfester, 2006–2010). Der dritte Supplementbd. galt der Geschichte der antiken Texte: Autoren- und Werklexikon (hg. v. M. Landfester / B. Egger, 2007); der fünfte Supplementbd. war der Mythenrezeption gewidmet (hg. v. M. Moog-Grünewald, Mythenrezeption: Die antike Mythologie in Literatur, Musik und Kunst von den Anfängen bis zur Gegenwart; 2008).

Das vorliegende kulturhistorische Werklexikon ergänzt diese Präsentation durch die Darstellung der Rezeption ausgewählter antiker Werke der griechisch-römischen Literatur mit Schwerpunkt auf der paganen Zeit bis etwa 250 n. Chr. Der Bd. will die groben Rezeptionslinien einer größeren Anzahl von Werken – eine Behandlung aller antiken Werke war ausgeschlossen – und Rezeptionsprofilen von der Antike bis in die Gegenwart exemplarisch nachzeichnen, möglicherweise markante Lücken aufzeigen und dergestalt eine Blickschärfung für entsprechende Phänomene bewirken, Lust auf eigene Explorationen machen und Forschungsperspektiven eröffnen (VII).

Die einzelnen Einträge von Achilleus Tatios, Leukippe und Kleitophon bis zu einem abschließenden Sammeleintrag „Zauberpapyri" sind folgendermaßen aufgebaut:

- Knappe Bemerkungen zu Autor und Œuvre sowie knappste Charakterisierung des besprochenen Werks;
- Rezeptionsprofil: Skizzierung der Zeiträume, Kontexte und wichtigsten Formen der Rezeption, der besonderen „Generativität" der Texte;
- Rezeption und Transformation: Aufweis der wichtigsten Rezeptionsphänomene von der Entstehungszeit in der Regel bis in die Gegenwart (oder je nach Rezeptionsprofil) in ihrer historischen und kulturhistorischen Dimension: Epochen-, Länder-, oder kontext-/inhaltsspezifische Ausprägung des Textgebrauchs; Konjunkturen, Brüche, Umbrüche, Neuanknüpfungen usw.;
- Bibliographie (VIII).

Der Bd. endet mit einem detaillierten Register (1181–1276).

Für die Theologie ist das kulturhistorische Werklexikon zum einen ein hilfreiches Nachschlagewerk auch für die christliche Rezeption antiker Literatur. Mit seiner Hilfe können die Bezüge auf ausgewählte griechisch-römische Literatur bei christlichen Autoren/Theologen in der breiteren Rezeptionsgeschichte verortet werden. Dabei ist die Rezeption antiker Werke im europäischen Kontext über weite Strecken zumindest auch christliche Rezeption.

Zum anderen gibt der Bd. (zusammen mit dem ganzen Aufbau des *Neuen Pauly* und den anderen Supplementbd.en) ein beredtes Zeugnis von der gegenwärtig verstärkt stattfindenden rezeptionsgeschichtlichen Wende in den Geisteswissenschaften. Dieses Werklexikon lädt zum Vergleich mit der neuen *Encyclopedia of the Bible and Its Reception*[1] ein, die neben dem Anliegen eines herkömmlichen Bibellexikons die ganze Bandbreite der Rezeption biblischer Stoffe umfassend aufarbeiten will, dabei aber die einzelnen Rezeptionsepochen und -felder auf verschiedene Autoren verteilt hat.

Neben den Anregungen für Projekte wie die *EBR* bietet der Bd. ein wegweisendes Modell für ein ähnlich angelegtes Werklexikon zur Rezeption spätantiker (und späterer) theologischer Werke, das angesichts der rezeptionsgeschichtlichen Wende zum Desiderat wird.

Bergneustadt / Pretoria Christoph Stenschke

[1] Hg. v. H.-J. Klauck / B. McGinn / P. Mendes-Flohr et al., Berlin: de Gruyter 2009ff; (vgl. http://www.degruyter.de/ebr).

Hourihane, Colum: **Pontius Pilate, Anti-Semitism, and the Passion in Medieval Art**. – Princeton: Princeton University Press 2009. (XIII) 464 S., geb. € 41,99 ISBN: 978–0–691–13956–2

Vorab sei ausdrücklich bemerkt, dass es sich bei dem vorliegenden Werk um ein schönes Buch handelt. Dieses Urteil gilt zunächst hinsichtlich des Druckes, der Bildbeigaben, ja selbst des Papiers und des Einbandes. Es „verführt" zum Durchblättern, zur punktuellen Lektüre, wobei es einer ausführlichen Durcharbeitung ohne Zweifel wert ist. Der einzige Mangel dieses Buches ist das Fehlen einer Bibliographie.

Neben einer Einführung und einer Zusammenfassung enthält das Buch zehn Kap., wobei die ersten beiden dem historischen Hintergrund und den schriftlichen Quellen über Pontius Pilatus gewidmet sind. Warum der Autor meint, diese Kap. seiner ikono-historiographischen Untersuchung voranstellen zu müssen, bleibt freilich ungeklärt; die Auftraggeber und Produzenten der Artefakte interessierten sich gewiss nicht dafür, sodass es zum Verstehen der Kunstwerke nicht hilfreich ist. Dankbarer wäre man dagegen für eine genaue Definition des Begriffes *Anti-Semitism*. Auch das Kap. 4, das sich mit ntl. und patristischen Texten beschäftigt, hat noch einführenden Charakter und beansprucht ebenfalls in keiner Weise Vollständigkeit. Das fünfte Kap. ist nun der Darstellung des Pilatus in der frühen christlichen Kunst gewidmet, wobei die vorliegende Untersuchung einen großen Gewinn darstellt, da es Vergleichbares und Gleichwertiges für diesen Zeitraum nicht gibt. Selbst da, wo man mit den Interpretationen des Vf.s nicht übereinstimmt – so nimmt H. an, die Kombination der Darstellung der Fußwaschung der Jünger mit dem Pilatusurteil auf Sarkophagen verweise auf das Motiv „Pilatus als Christ" –, erhält man einen Überblick über die Ausbildung des Typos Pilatus in der christlichen Kunst. Da sich die Kunstwerke keineswegs alle an die biblischen Vorgaben halten, sondern sich eher an der Prozesspraxis ihrer Zeit orientieren, würden sie auch noch eine Quelle für die Rechtsgeschichte bilden. Im sechsten Kap., in dem der Zeitraum vom 6. bis zum 10. Jh. behandelt wird, kann der Vf. auf eine große Verschiedenheit der Darstellungen des Pilatus verweisen, wobei der Transfer in den Kulturkreis der christianisierten Völker des Nordens und Ostens deutliche Spuren in der Darstellung hinterlässt. Trotz der doch sehr unterschiedlichen Präsentation des Pilatus fasst H. die Gemeinsamkeiten dahingehend zusammen, dass Pilatus immer mehr zu einer negativen Figur wird. Diese Entwicklung verdichtet sich in den folgenden Jahrhunderten der mittelalterlichen westeuropäischen Kunst. Für H. ist es dabei ausschlaggebend, dass Pilatus immer mehr in die Nähe der Juden gerückt wird, sodass es bisweilen schwierig ist, ihn etwa von Kaiaphas zu unterscheiden. Er wird sogar als Freund des Judas dargestellt und an seinem Schuldspruch, der Jesus ans Kreuz brachte, wird kein Zweifel gelassen. Für die Geschichte der Erforschung des christlichen Antijudaismus ist das zweifelsohne ein bemerkenswertes Ergebnis: Bevor man den Satz von den kreuzigenden Juden in Frage stellt, macht man aus dem verantwortlichen Römer einen Juden. Allerdings bleibt die Datierung dieses Motivs vor das 13. Jh. deswegen befragbar, weil sich ein Typos des Juden in der europäischen Kunst erst infolge der Kennzeichnungspflicht des Vierten Laterankonzils herausgebildet hat. Hier wird man die betreffenden Artefakte nochmals untersuchen müssen.

Gleichwohl ist das Verdienst dieses Buches unbestritten. Es ermöglicht erstmalig, die Ikonographie des Pilatus in ihrer Gesamtheit zu sichten und Einblicke in die künstlerische Vermittlung des christlichen Antijudaismus zu gewinnen. Es bleibt zu hoffen, dass auf dem Werk fußende Arbeiten die Kenntnisse zu einzelnen besonders gewichtigen Zeugnissen noch vermehren können.

Berlin Rainer Kampling

Sorace, Marco A.: **Avantgarde nach ihrem Ende**. Von der Transformation der avantgardistischen Kunst des 20. Jahrhunderts. Ein Beitrag zur theologischen Kunstkritik. – Freiburg: Alber 2007. 320 S. (Seele, Existenz und Leben, 5), kt € 39,00 ISBN: 978–3–495–48240–7

Die theologische Auseinandersetzung mit Bildwerken der Kunst hat sich im Laufe des 20. Jh.s zunehmend als Kunstkritik entwickelt und etabliert. Zuvor war das kunsttheologische Modell der Integration zeitgenössischer Kunst in die verschiedenen Bereiche des religiösen Lebens häufig genug gescheitert, und die Rekapitulation der eigenen Bildgeschichte wurde lange nicht mehr zur Selbstvergewisserung und Ortsbestimmung des jeweils gegenwärtigen Christentums herangezogen. Die Beziehung zwischen Theologie und zeitgenössischer Kunst wird im 20. Jh. – auf beiden Seiten – als tiefer Bruch erfahren, der die Fortschreibung einer wechselvollen Beziehungsgeschichte unmöglich erscheinen ließ und der durch einen Rückzug (oder Ausschluss) der Künste aus den religiösen Lebenszusammenhängen markiert war. Möglich und auch gefordert blieb allein noch eine theologische Kunstkritik, die zunächst vornehmlich das Treiben der künstlerischen Avantgarden aus theologischer Sicht kommentierte und beurteilte, später dann auch Spuren von Religiosität in ihren Werken aufzudecken suchte. Alex Stock hat die zentralen Positionen dieser theologischen Kunstkritik im 20. Jh. versammelt (Zwischen Tempel und Mu-

seum, Paderborn 1991). Überschaut man diese meist sehr divergenten Positionen, so fällt bei den meisten ein Defizit hinsichtlich ihrer theoretischen Selbstreflexion auf. Und noch bis heute scheint der Theoriebedarf in der theologischen Kunstkritik groß.

Marco Soraces Diss. (Bochum 2006) ist als markanter Beitrag zur Behebung dieses Defizits zu verstehen. Der zentrale Impuls und die entscheidende Öffnung der Perspektive gehen hier nicht zum ersten Mal von der französischen Phänomenologie aus. Wie Jean-Luc Marion am Paradigma der Christusikone die Augen für ein theologisches Verständnis des Bildes geöffnet hat, so macht S. die Lebensphänomenologie Michel Henrys für die theologische Kunstkritik fruchtbar. Gegenstand der Auseinandersetzung theologischer Kunstkritik sind bei S. die klassische und die Neo-Avantgarde des 20. Jh.s, die jeweils in exemplarischen künstlerischen Positionen erörtert werden. S. sieht das Gemeinsame dieser Avantgardebewegungen in einer neuen Hinwendung der Kunst zum Leben in seinem ursprünglichen Sinne: Es geht nicht um die nachahmende Darstellung der Dinge des Lebens und der Welt, sondern darum, das Leben zur Erscheinung zu bringen, wie es sich vor aller gegenständlichen Ausdifferenzierung und vor jeder Intentionalität zeigt. Daher rührt auch das theologische Interesse an der Avantgarde, insofern Theologie „Rede vom lebendigen Gott" ist. Dieser lebendige Gott ist der Ursprung allen Lebens, der in der Fleischwerdung sein Leben der Erscheinung preisgibt. Diese Erscheinung, in der sich das Leben als Gabe zeigt, geht aller äußeren Erscheinungshaftigkeit voraus und als Erscheinung des ursprünglichen Lebens auch noch der transzendental verstandenen Freiheit als letzter Begründung im Rahmen einer Subjekttheorie.

Ausgehend von der Kunst der Avantgarde will S. aus dem Konzept einer solchen Erscheinung des ursprünglichen Lebens die Grundlinien einer theologischen Ästhetik entwerfen, wozu er explizit die Anknüpfung bei Hans Urs von Balthasar sucht. Dessen theologische Ästhetik hält er mit Blick auf die künstlerische Avantgarde freilich der Erweiterung durch eine Theorie der Leiblichkeit für bedürftig. S. findet den entscheidenden Impuls für diese notwendige Erweiterung in der Lebensphänomenologie Michel Henrys, die das „ästhetisch begreifbare" Erscheinen auf seine Wurzeln hinter allem einzelnen Erscheinenden zurückführt und gerade auf diesem Wege zu einer Phänomenologie des Fleisches und der Inkarnation gelangt. Weder das Fleisch noch das Denken können sich durch sich selbst begründen; sie bleiben verwiesen auf das Leben, das ihnen zuvorkommend als Gabe offenbar wird. Henrys Thema ist „die unmittelbar erprobende Erfahrung, die das Leben von sich selbst hat, als unsichtbares Fundament allen Erkennens und Sehens" (22). In diesem Sinne eines unhintergehbar letzten transzendentalen Rückgriffs will S. auch das Interesse der Avantgarde am Topos des Lebens verstanden wissen. S. erkennt in Henrys Lebensphänomenologie zum einen eine Konvergenz mit der künstlerischen Avantgarde und ihrem Kampf gegen das bloß vorstellende Denken, zum anderen den Schlüssel für eine philosophisch-theologische Kritik des oft vagen und inkonsistenten Lebensbegriffs dieser Avantgarde (58). Die Etappen der Argumentation liegen bei einer Bestimmung des christlichen Bildbegriffs in Gegenüberstellung mit dem vorchristlichen Bild und der neuzeitlichen Kunst (I), bei der Erörterung der wichtigsten Strömungen der europäischen Avantgarde (II) sowie bei der Diskussion von drei exemplarischen Wegen aus der Avantgarde (Warhol, Beuys, Duchamp) (III). Eine theologische Kritik der Avantgarde (IV) bildet den Abschluss. Bereits die prähistorische Kunst widmete sich der Aufgabe, Vergegenständlichungen der Welt wieder auf die Ursprünglichkeit des Lebens zurückzubeziehen. Doch erst das Christusbild führt das Bildliche aus der Verstrickung dinglicher Identifizierungen zur Darstellung der Erscheinung vor allem Erscheinenden, zur Erscheinung des in diesem Sinne unsichtbaren Lebens. Freilich konnte das christliche Bild in seiner Geschichte der Gefahr eines Ästhetizismus nicht immer entrinnen. Die Avantgarde der ersten Hälfte des 20. Jh.s ist als Kritik an diesem und anderen Ästhetizismen und als Neubesinnung auf die Beziehung von Kunst und Leben zu verstehen: Der Futurismus reflektiert in diesem Sinne Bewegung und Zeitlichkeit, die russische Avantgarde sucht das Bildliche durch Abstraktion neu zu gewinnen, während Dadaismus und Surrealismus gezielte Antithesen zur künstlerischen und gesellschaftlichen Praxis entwickeln. Die Positionen der neueren Avantgarde forcieren die Impulse der früheren Avantgarde und „transformieren" sie: Andy Warhol betreibt eine Kritik des Idols und steigert die mediale Veräußerung des Lebens an die Sichtbarkeit der Welt, wodurch die Unerreichbarkeit der ursprünglichen Gewissheit des (absoluten) Lebens erwiesen wird. Joseph Beuys begnügt sich nicht damit, die Konventionen ästhetizistischer Kunst zu destruieren, sondern geht mit seinen Werken noch hinter die Sprache und in gewissem Sinne auch hinter das fixe Bild zurück, um im Prozess des Sprechens, des Schauens und der künstlerischen Arbeit auf „das Selbsterscheinen des absoluten Lebens im affektiven Leib" (261) zu stoßen. Den Anstoß gibt die Reflexion des Todes. Marcel Duchamp, dessen künstlerische Impulse erst im Zusammenhang der jüngeren Avantgarde zur Entfaltung gekommen sind, macht als Ursache für das objektivistische Denken, das seine Kunst kritisch analysiert, ein bis zur Angst gesteigertes Begehren aus. Die etwas zeitgeistig und vage „Transformation" genannte kritische Revision der früheren Avantgarde durch die jüngere besteht in einer lebensphänomenologischen Radikalisierung – in Abgrenzung gegenüber den Tendenzen der früheren zur Reform oder Revolution einzelner Lebensbereiche. Mit ihrer Kritik des äußerlichen Ästhetizismus und der postmodernen Ausdifferenzierung bzw. Vervielfältigung des Bildlichen weiß sich die theologische Ästhetik der künstlerischen Avantgarde verbunden. Die theologische Kritik mit und an den Positionen der jüngeren Avantgarde folgt dem Balthasarschen Dreischritt von Theoästhetik, Theo-dramatik und Theo-logik. In Responsorien entwickelt S. theologische Entsprechungen, Vertiefungen und Weiterführungen von Impulsen und Optionen der Avantgarde. Diese Responsorien zielen auf den Topos des ursprünglichen und innerlichen, absoluten Lebens, das sich als Gabe an ein Fleisch gibt (Inkarnation) und insofern als Offenbarung zu verstehen ist.

S.s Arbeit versteht sich als kritische Auseinandersetzung mit der Kunst der Moderne und der Gegenwart aus der Perspektive einer phänomenologisch orientierten Theologie. Gleichzeitig will sie Maßstäbe setzen für das, was man heutzutage gern ebenso liberal wie etwas ratlos das „Gespräch" zwischen Theologie und Kunst nennt. Weder soll es darum gehen, die Dokumente künstlerischer Transzendenzbedürfnisse einzusammeln, noch darum, durch ein demonstratives Interesse für aktuelle Tendenzen der Kunst die Modernität des theologischen Denkens zu erweisen. Schon gar nicht lässt sich S. auf das methodisch oftmals fragwürdige Unternehmen ein, Kontinuitäten und sog. „Transformationen" der christlichen Ikonographie zwischen Vormoderne und Moderne bzw. Gegenwart aufzuspüren. Es geht vielmehr um die Entwicklung und Erprobung eines theoretischen Instrumentariums, das die künstlerischen Positionen zu erhellen vermag und zugleich der Theologie einen aus ihr selbst begründeten, kritischen Standpunkt gegenüber den künstlerischen Entwicklungen einzunehmen erlaubt. Dazu den Begriff des Lebens und seine phänomenologische Entfaltung heranzuziehen, bedeutet eine kluge und sehr weitreichende Entscheidung, insofern ein fundamentales Konzept des christlichen Bekenntnisses hier auf die Debatten um das Verhältnis zwischen Kunst und Leben trifft, die sich wie ein roter Faden durch die künstlerische Moderne ziehen. Allerdings ist in kunstgeschichtlicher Hinsicht zu konstatieren, dass diese Debatten durchaus nicht immer zu solchen Resultaten geführt haben, die sich einer radikalen Lebensphänomenologie zuordnen lassen. Fasst man den Begriff der Avantgarde etwas allgemeiner als bei S. (im Sinne der Vorläuferschaft in einer zielgerichtet gedachten Entwicklung der Kunst), sind der künstlerischen Avantgarde zahlreiche Positionen zuzurechnen, die gerade auf einer strikten Scheidung von Kunst und Leben insistieren. Jenseits des Nachweises von Einzelfällen, die sich gegenüber dem theoretischen Konzept S.s sperren (und die sich natürlich immer leicht aus der Tasche ziehen lassen), liegt eine grundsätzliche Schwierigkeit seines Ansatzes vielleicht eher in dem Versuch, eine aus philosophischen Problemkonstellationen heraus erarbeitete Theorie wie die Lebensphänomenologie in einem zweiten Angang auf Werke und Strömungen der Kunst zu beziehen. Insbes. scheint mir, dass eine radikale Lebensphänomenologie, die hinter allen Phänomenen des Lebens und allen Erscheinungen nach dem Ursprung im absoluten Leben sucht, letztlich doch dem Duktus des abstrakten Gedankens verpflichtet bleibt, während die Kunst auf die vermeintliche Vordergründigkeit des Sichtbaren nicht verzichten kann und eigentlich stets an das Stoffliche, an Farbe, Fläche, Materialien und an die Qualitäten ihrer Erscheinung für die Wahrnehmung verwiesen ist. Von diesen fundamentalen Bedingungen künstlerischer Reflexion, die gegenüber der philosophischen Theorie als bloß abgeleitete gelten mögen, wird auch die Grundlegung einer theologischen Kunstkritik, die den Disput mit den Werken selbst und nicht nur mit aus diesen abstrahierten Positionen sucht, nicht absehen können. Um das Potential der Lebensphänomenologie in dieser Hinsicht weiter zu ergründen, wäre eine deutsche Übersetzung der Schriften Michel Henrys über Künstler und Kunstwerke von größter Bedeutung.

Münster Reinhard Hoeps

Theologische Literatur

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

Allgemeines / Festschriften / Zeitschriften

Augè, Matias: Miscellanea di Studi. Su Liturgia e vita consecrata. – Rom: Institutum Theologiae Vitae consecratae 2011. 417 S. (Claretianum Commentaria Theologica. Nuova Serie. Anno II, numero 2), ISBN/ISSN: 0578–4182.

Basilica Nova Moguntina. 1000 Jahre Willigis-Dom St. Martin in Mainz. Beiträge zum Domjubiläum 2009, hg. v. Felicitas Janson / Barbara Nichtweiß. – Mainz: Publikationen Bistum Mainz 2010. 304 S., pb. € 20,00 ISBN: 978–3–934450–43–1.

Bazyliński, Stanisław: Guida alla ricerca biblica. – Roma: San Paolo 2009. 303 S. (Subsidia Biblica, 35), pb. € 18,00 ISBN: 978–88–7653–644–1.

Benedikt XVI.: Licht der Welt. Der Papst, die Kirche und die Zeichen der Zeit. Ein Gespräch mit Peter Seewald – Freiburg/Basel/Wien: Herder 2010. 256 S., geb. € 19,95 ISBN: 978–3–451–32537–3.

54. Bericht der Stiftung / 43. Forschungsbericht des Instituts, hg. v. Stiftung Vetus Latina – Freiburg i. Br.: Herder 2010. 43 S., brosch. ohne Preisangabe, Bestellnr. 940115.

Multifariam. Homenaje a los profesores Anneliese Meis, Antonio Bentué y Sergio Silva. Anales de la Facultad de Teología, hg. v. Samuel Fernández / Juan Noemi / Rodrigo Polanco. – Macul / Santiago (Chile): Facultad de Teología 2010. 621 S., pb. ISBN: 978–956–332–645–1

Speyer, Wolfgang: Kosmos, Schöpfung, Nichts. Der Mensch in der Entscheidung. – Innsbruck/Wien: Tyrolia 2010. 296 S. (Salzburger Theologische Studien, 37), brosch. € 29,00 ISBN: 978–3–7022–30–34–0.

Altes Testament

Die Samuelbücher und die Deuteronomisten, hg. v. Christa Schäfer-Lichtenberger. – Stuttgart: Kohlhammer 2010. 169 S. (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament, 188), pb. € 29,90 ISBN: 978–3–17–021238–1: 9–17: Dietrich, W.: Tendenzen neuester Forschung an den Samuelbüchern; 18–31: Eskhult, M.: *2 Samuel and the Deuteronomist* – A discussion of verbal syntax; 32–33: Polak, F.: Response to Mats Eskhult; 34–73: Ders.: *The Book of Samuel and the Deuteronomist* – A Syntactic-Stylistic Analysis; 74–75: Eskhult, M.: Response to Frank Polak; 76–91: Halpern, B.: *"Paths of Glory", Shame and Guilt* – The Uriah Story as the Hinge of Fate; 92–93: Hunziker-Rodewald, R.: Replik zu Baruch Halpern; 94–104: Dies.: *Die beiden Söhne*. Sprache, Sinn und Geschichte in 2 Sam 10–12; 105–107: Halpern, B.: Response to Regine Hunziker-Rodewald; 108–115: Klein, J.: 1 Sam 18 – Spiel mit den Leerstellen; 116–118: Schmitt, H. Chr.: Replik zu Johannes Klein; 119–128: Ders.: „Deuteronomistische" und „spätdeuteronomistische" Redaktion in 1 Sam 18; 129–131: Klein, J.: Replik zu Hans-Christoph Schmitt; 132–157: Schäfer-Lichtenberger, Chr.: *Frauen im Gespräch mit David* – deuteronomistische Zwischenrufe.

Fernández, Marta García: „Consolad, consolad a mi pueblo". El tema de la consolación en Deuteroisaías. – Rom: Gregorian and Biblical Press 2010. 470 S. (analecta biblica, 181), kt € 35,00 ISBN: 978–88–7653–181–1.

Israelin uskonto ennen juutalaisuutta. Näkökulmia pronssi- ja rautakauden Palestiinan uskontoihin, hg. v. Kirsi Valkama. – Helsinki: Suomen Eksegeettinen Seura 2010. 362 S. (Suomen eksegeettisen seuran julkaisuja, 100), pb. ISBN: 978–951–9217–55–0.

Migsch, Herbert: Studien zum Jeremiabuch und andere Beiträge zum Alten Testament. – Frankfurt a. M.: Peter Lang 2010. 352 S. (Österreichische Biblische Studien, 37), geb. € 51,80 ISBN: 978–3–631–60171–6.

Tonelli, Debora: Il Decalogo. Uno sguardo retrospettivo. – Bologna: Edizioni Dehoniane Bologna 2010. 235 S. (Scienze religiose, nuova serie, 25), pb. € 16,50 ISBN: 978–88–10–41521–4.

Wolff, Hans Walter: Anthropologie des Alten Testaments. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2010. 414 S., geb. € 29,95 ISBN: 978–3–579–08096–3.

Neues Testament

Delorme, Jean / Donegani, Isabelle: L'Apocalypse de Jean. Révélation pour le temps de la voilance et du désir. Preface de Jean Calloud / Avant-propos d'Isabelle Donegani. I Chapitres 1–11. – Paris: Cerf 2010. 255 S., kt € 21,00 ISBN: 978–2–204–08894–7.

Delorme, Jean / Donegani, Isabelle: L'Apocalypse de Jean. Révélation pour le temps de la voilance et du désir. Postface de Jean Calloud. II Chapitres 12–22. – Paris: Cerf 2010. 265 S., kt € 22,00 ISBN: 978–2–204–09170–1.

Fresneda, Francisco Martínez: Jesús, hijo y hermano. – Madrid: San Pablo 2010. 715 S., geb. € 30,00 ISBN: 978842853696–7.

Hubai, Peter: Koptische Apokryphen aus Nubien. Der Kasr el-Wizz Kodex. Übers. v. Angelika Balog. – Berlin: de Gruyter 2009. (XIV) 224 S. (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, 163), geb. € 88,00 ISBN: 978–3–11–020391–2.

Pazzini, Domenico: Lingua e teologia in Origene. Il Commento a Giovanni. – Brescia: Paideia 2009. 205 S. (Studi biblici, 160), brosch. € 23,40 ISBN: 978–88–394–0762–7.

Peludo, Gaspar Hernández: Cristo y el espíritu según el *in ioannis evangelium* de san cirilo de alejandría. – Salamanca: Universidad Comillas Pontificia 2009. 525 S. (Plenitudo temporis, 11), pb. € 46,00 ISBN: 978–84–7299–855–1.

Kirchengeschichte

Borengässer, Norbert M.: Eugen Hillmann (1855–1936) – „roter Kaplan". Ein biographischer Versuch. – Bonn: Borengässer 2009. (V) 130 S., geb. € 21,00 ISBN: 978–3–923946–80–8.

Bunge, Gabriel: In Geist und Wahrheit. Studien zu den 153 Kapiteln über das Gebet des Evagrios Pontikos. – Bonn: Borengässer 2010. (XIII) 387 S. (Studien zur Alten Kirchengeschichte, 27), geb. € 39,00 ISBN: 978–3–923946–81–5.

Bremmer, Jan N.: The Rise of Christianity through the eyes of Gibbon, Harnack and Rodney Stark. – Groningen: Barkhuis 2010. 86 S., pb. € 13,50 ISBN: 9789077922705.

Koch, Ernst: Geschichte der Reformation in der Reichsstadt Nordhausen am Harz. Schriftenreihe der Friedrich-Christian-Lesser-Stiftung, 21. – Nordhausen: Atelier Verlag 2010. 446 S., geb. € 19,00 ISBN: 978–3–930558–21–1.

L' archivio „Erik Peterson" all' Università di Torino. Saggi critici e Inventario, hg. v. Adele Monaci Castagno – Alexandria: Edizioni dell'Orso 2010. 247 S., pb. ISBN: 978–88–7694–260–0.

Mittelalterliche Handschriften der Kölner Dombibliothek. Drittes Symposion der Diözesan- und Dombibliothek Köln zu den Dom-Manuskripten (28. bis 29. November 2008), hg. v. Heinz Finger. – Köln 2010. 318 S. (Libelli Rhenani, 34), kt. ISBN: 978–3–939160–26–7: 25–36: Mayr-Herting, H.: *Augustinus von Hippo, Chelles und die karolingische Renaissance*. Beobachtungen zu Cod. 63 der Kölner Dombibliothek; 37–56: Höpfner, R. M.: Graeca in den mittelalterlichen Handschriften der Kölner Dombibliothek; 57–73: Czapla, R. G.: *Reuchlin im Kreuzherrenkloster?* Zur handschriftlichen Überlieferung des *Vocabularius breviloquus* im Zeitalter seiner mechanischen Reproduzierbarkeit. Neue Erkentnisse zu den Codices 1004 und 1007 der Kölner Diözesan- und Dombibliothek; 74–98: Horst, H.: *Mosaiksteine der Erschließung* – Zwei Datenbanken zu Fragmenten und Sekundärliteratur der Diözesan- und Dombibliothek; 99–118: Ziemann, D.: *„A lege numquam discedis haec observans statua"*. Die Collectio Dionysio-Hadriana in der Diözesan- und Dombibliothek Köln; 119–123: Aris, M.-A.: *Lector in libro – textus ex machina*. Vorbemerkungen zu Lesern, Büchern und Maschinen; 124–134: Isépy, M.: *Das Buch eines Lesers*. Kommentierung und Lektüre antiker Texte am Beispiel des Kölner Codex 194; 135–161: Posselt, B.: *„Verginias Antlitz und Rutilas Buckel"*. Kompilation und Glossierung des Satiriker-Florilegiums im Kölner Codex 194; 162–186: Ullrich, St.: *Das Buch aus dem Leser*. Kommentierung und Lektüre antiker Texte im Mittelalter am Beispiel der Persius-Scholien in Cod. 199 der Erzbischöflichen Diözesan- und Dombibliothek Köln; 187–200: Hellmann, M.: *Glossenkommentare edieren*. Möglichkeiten zur Überwindung von Zetzels Dilemma; 201–241: von Euw, A.: Psalmenkommentare und kommentierte Psalter aus dem frühen Mittelalter; 242–297: Siebert-Gasper, D.: Neue Forschungsergebnisse zum „Rennenberg-Codex" (Hs. 149 der Kölner Dombibliothek); 298–312: Hülsberg, J.: *„Das Wesentliche ist für die Augen unsichtbar"* – Ein Blick hinter die Illuminationen mittelalterlicher Handschriften.

Olszewski, Mikolaj: Dominican Theology at the Crossroads. A Critical Edition and Study of the Prologues to the Commentaries on Peter Lombard's Sentences by James of Metz and Hervaeus Natalis. – Münster: Aschendorff 2010. (XI) 355 S. (Archa Verbi, Subsidia 2), geb. € 98,00 ISBN: 978–3–402–10219–0.

Rehak, Martin: Heinrich Maria Gietl (1851–1918). Leben und Werk. – St. Ottilien: Eos Verlag 2011. 342 S. (Münchener Theologische Studien, Bd. 65), geb. € 48,00 ISBN: 978–3–8306–7417–7.

Schumacher, Thomas: Bischof – Presbyter – Diakon. Geschichte und Theologie des Amtes im Überblick. – München: Pneuma 2010. 224 S., pb. € 19,95 ISBN: 978–3–942013–01–7.

Steinmetz, David C.: Calvin in Context. – Oxford: Oxford University Press 2010. (XVII) 307 S., pb. £ 17,99 ISBN: 978–0–19–973638–6.

Voswinckel, Peter: Geführte Wege. Die Lübecker Märtyrer in Wort und Bild. – Kevelaer: Butzon & Bercker 2010. 240 S., geb. ISBN: 978–3–7666–1391–2.

Wyrwoll, Nikokaus: Politischer oder petrinischer Primat? Zwei Zeugnisse zur Primatsauffassung im 9. Jahrhundert. – Fribourg: Institut für Ökumenische Studien der Universität Freiburg Schweiz 2010. 147 S. (Epiphania, 2), geb. € 18,00 ISBN: 978–2–9700643–7-4.

Philosophie

Augustinus: De natura boni / Die Natur des Guten. Contra Secundinum / Gegen Secundinus, hg. v. Volker Henning Drecoll. – Paderborn: Schöningh 2010. 425 S. (Opera / Werke, 22), geb. € 56,00 ISBN: 978–3–506–76346–4.

Flasch, Kurt: Was ist Gott? Das Buch der 24 Philosphen. – München: C. H. Beck 2011. 128 S., kt. € 11,95 ISBN: 978–3–406–60709–7.

Honnefelder, Ludger: Welche Natur sollen wir schützen? – Berlin: Berlin University Press 2011. 291 S., geb. € 29,90 ISBN: 978–3–86280–005–6.

Lennox, John: Stephen Hawking, das Universum und Gott. – Witten: SCM R. Brockhaus 2011. 80 S., pb. € 9,95 ISBN: 978–3–417–26389–3.

Lubac, Henri de: Proudhon et le christianisme, hg. v. Jean-Yves Calvez SJ – Paris: Cerf 2011. (XII) 336 S. (Oeuvres Complètes, 3), pb. € 35,00 ISBN: 978–2–204–09522–8.

Meister Eckhart und Nikolaus von Kues, hg. v. Georg Steer / Harald Schwaetzer – Stuttgart: Kohlhammer 2011. (XXV) 294 S. (Meister-Eckhart-Jahrbuch, 4/2010), geb. € 54,00 ISBN: 978-3-17-021524–5: 1–18: Schwaetzer, H.: *Die Verkündigung der Gottesgeburt:* Meister Eckhart, Cusanus und Jan van Eyck; 19–34: Euler, W. A.: Schlaglichter auf die Einstellung des Nikolaus von Kues zu Meister Eckhart; 35–48: Reinhard, K.: Gottes Geburt in der menschlichen Seele nach den Predigten des Nikolaus von Kues zum Fest Mariä Verkündigung; 49–66: Kreuzer, J.: *Der Geist als lebendiger Spiegel*. Zur Theorie des Intellekts bei Meister Eckhart und Nikolaus von Kues; 67–82: Mandrella, I.: Intellektuelle Selbsterkenntnis als Anähnlichung an Gott bei Meister Eckhart und Nicolaus Cusanus; 83–106: Grotz, St.: *Nur mit Vorsicht zu genießen*. Die Lehre von der Ewigkeit der Welt bei Meister Eckhart und Nicolaus Cusanus; 107–120: Senger, H. G.: *Nikolaus von Kues – Reform durch Reformation*. Und Meister Eckhart?; 121–132: Gärtner, K.: Die deutsche Vaterunser-Erklärung des Nikolaus von Kues – mit den Augen Eckharts gelesen; 133–138: Schweitzer, F.-J.: Die „beiden Bücher" eines „Begardischen Reklusen ‚circa Renum'" (um 1450) und Meister Eckhart; 139–260: Steer, G. / Vogl, H.: *Die bürgelîn-Predigt Meister Eckharts*. Mutmaßungen zur Entstehung der Predigt und ihrer Beziehung zu Nikolaus von Kues. Neue text-

geschichtliche Ausgabe der Predigt und der lateinischen Übersetzung aus der Koblenzer Handschrift.

Pieper, Josef: Über den Glauben. Ein philosophischer Traktat. – Freiburg: Johannes Verlag Einsiedeln 2010. 114 S. (Neue Kriterien, 10), pb. € 10,00 ISBN: 978–3–89411–410–7.

Runggaldier, Edmund: Die menschliche Seele bei Albertus Magnus. Ein nichtreduktionistischer Beitrag zum Leib-Seele-Problem. – Münster: Aschendorff 2010. 54 S. (Lectio Albertina, 11), kt € 9,20 ISBN: 978–3–402–11192–5.

Wylton, Thomas: On the Intellectual Soul, hg. v. Lauge O. Nielsen / Cecilia Trifogli / Gail Trimble. – Oxford: Oxford University Press 2010. 240 S., geb. € 50,99 ISBN: 978–0–19–726461–4.

Fundamentaltheologie

Geist und Heiliger Geist. Philosophische und theologische Modelle von Paulus und Johannes bis Barth und Balthasar, hg. v. Edith Düsing / Werner Neuer / Hans-Dieter Klein. – Würzburg: Königshausen & Neumann 2009. 383 S. (Geist und Seele, 6), geb. € 36,00 ISBN: 978–3–8260–3924–9.

Monserrat, Javier: HACIA EL NUEVO CONCILIO. El paradigma de la modernidad en la Era de la Ciencia. – Madrid: San Pablo 2010. 750 S., geb. € 30,77 ISBN: 978–8428536271.

Persönlich und alles zugleich. Theorien der All-Einheit und christliche Gotteslehre, hg. v. Frank Meier-Hamidi / Klaus Müller. – Regensburg: Pustet 2010. 261 S. (Ratio fidei, 40), kt € 39,90 ISBN: 978–3–7917–2253–5.

Scobel, Gert: Der Ausweg aus dem Fliegenglas. Wie wir Glauben und Vernunft in Einklang bringen können. – Frankfurt a. M.: S. Fischer 2010. 463 S., geb. € 22,95 ISBN: 978–3–10–070214–2.

Ökumenische Theologie und interreligiöser Dialog

Boesel, Chris: Risking Proclamation, Respecting Difference. Christian Faith, Imperialistic Discourse and Abraham. – Cambridge: James Clarke Lutterworth 2010. (XIX) 286 S., pb. £ 20,00 ISBN: 978–0–227–173145.

Dupuis, Jacques: Unterwegs zu einer christlichen Theologie des religiösen Pluralismus. – Innsbruck/Wien: Tyrolia 2010. 596 S. (Salzburger Theologische Studien, 38, interkulturell 5), pb. € 29,90 ISBN: 978–3–7022–3049–4.

Gemeinsamer Glaube und pastorale Zusammenarbeit. 25 Jahre Weggemeinschaft zwischen Syrisch-Orthodoxen Kirchen und der Römisch-Katholischen Kirche, hg. v. Johannes Oeldemann. – Basel: Friedrich Reinhardt Verlag 2011. 99 S. (Epiphania Egregia, 6), kt € 8,80 ISBN: 978–3–7245–1753–5.

Hermeneutik. Thema der 4. Iranisch-Österreichischen Konferenz, hg. v. Andreas Bsteh / Seyed A. Mirdamadi. – Mödling: St. Gabriel 2010. 276 S., kt € 25,40 ISBN: 978–3–85264–622–0.

Huovinen, Eero: Baptism, Church and Ecumenism. Collected Essays / Gesammelte Aufsätze. – Helsinki 2009. 408 S. (Schriften der Luther-Agricola-Gesellschaft, 63), kt ISBN: 978–951–9047–71–3.

Kalender für das Jahr 2011. Feste und Feiertage der Religionen der Welt, hg. v. Josef Jeschke / Hans-Joachim Simm. – Berlin: Verlag der Weltreligionen 2010. 280 S., pb. € 14,80 ISBN: 978–3–458–71029–5.

Nigg, Walter: Ein Wörtlein über meine Bücher und weitere autobiographische Texte. – Basel: Friedrich Reinhard 2010. 119 S. (Epiphania Egregia, 3), kt € 9,80 ISBN: 978–3–72451713–9.

Olmer, Heinrich C.: „Wer ist Jude?" Ein Beitrag zur Diskussion über die Zukunftssicherung der jüdischen Gemeinschaft. – Würzburg: Ergon Verlag 2010. 243 S. (Judentum – Christentum – Islam, 8), geb. € 34,00 ISBN: 978–3–89913–821–4.

Other Worlds and Their Relation to This World. Early Jewish and Ancient Christian Traditions, hg. v. Tobias Nicklas u. a. – Leiden/Boston: Brill 2010. (XI) 401 S. (Supplements to the Journal for the Study of Judaism, 143), geb. € 130,00 ISBN: 978–90–04–18626–2: 1–16: Pezzoli-Olgiati, D.: *Approaching Afterlife Imagery*: A Contemporary Glance at Ancient Concepts of Otherworldly Dimensions; 17–36: Beyerle, St.: The "God of Heaven" in Persian and Hellenistic Times; 37–54: Bautch, K. C.: *The Heavenly Temple, the Prison on the Void and the Uninhabited Paradise:* Otherworldly Sites in the *Book of the Watchers*; 55–78: Nickelsburg, G. W. E.: Four Worlds that are "Other" in the Enochic Book of Parables; 79–94: Stuckenbruck, L. T.: The "Otherworld" and the *Epistle of Enoch*; 95–116: Collins, J. J.: The Otherworld in the Dead Sea Scrolls; 117–132: Tigchelaar, E.: The Character of the City and the Temple of the Aramaic *New Jerusalem*; 133–150: Ego, B.: *The Heavenly World and its Relationship to this World According to Rabbinic Literature*: Some Main Outlines; 151–168: Najman, H.: *Between Heaven and Earth:* Liminal Visions in 4Ezra; 169–188: Vielberg, M.: *Omnia mutantur, nihil interit?* Virgil's *Katabasis* and the Ideas of the Hereafter in Ovid's *Metamorphosis*; 189–208: Collins, A. Y.: The Otherworld and the New Age in the Letters of Paul; 209–228: Hogeterp, A.: The Otherworld and this World in 2 Cor 12:1–10 in Light of Early Jewish Apocalyptic Tradition; 229–246: Lehtipuu, O.: The Rich, the Poor, and the Promise of an Eschatological Reward in the Gospel of Luke; 247–280: Nicklas, T.: *Diesseits aus der Sicht des Jenseits:* Die Sendschreiben der Offenbarung des Johannes (Offb 2–3); 281–304: Zamfir, K.: Asceticism and Otherworlds in the *Acts of Paul and Thecla*; 305–322: Bremmer, J. N.: Orphic, Roman, Jewish and Christian Tours of Hell: Observations on the *Apocalypse of Peter*; 323–342: Bauckham, R.: Hell in the Latin *Vision of Ezra*; 343–354: Dehandschutter, B.: Himmlischer Aufstieg im *Apokryphon des Jakobus* (NHC I,2); 355–368: Merkt, A.: *Purgatory:* Wordly Functions of an Otherwordly Notion; 369–390: Copeland, K. B.: *"The Holy Contest":* Competition for the Best Afterlife in the *Apocalypse of Paul* and Late Antique Egypt.

Vienna International Christian-Islamic Round Table Manifest. In der 5. VICIRo-Ta-Plenartagung am 24. Oktober 2008 in St. Gabriel verabschiedet. hg. v. Religionstheologisches Institut St. Gabriel – Mödling 2008. 71 S., brosch. € 11,80 ISBN: 978–3–85264–619–0.

Moraltheologie / Sozialethik

Der Nahostkonflikt. Politische, religiöse und theologische Dimensionen, hg. v. Dirk Ansorge. – Stuttgart: Kohlhammer 2010. 332 S. (Beiträge zur Friedensethik, 43), pb. € 29,80 ISBN: 978–3–17–021500–9: 7–15: Ansorge, D.: *Politik und Religionen im Nahostkonflikt* – eine thematische Hinführung; 15–28: Kaufmann, U.: Die moderne zionistische Bewegung und das „Land Israel" (1897–1966); 29–39: Baumgart-Ochse, C.: Die politisierte Religion der jüdischen Siedler; 40–53: Zwickel, W.: *Archäologie und Landverheißung* – eine spannungsreiche Beziehung im Kontext von Politik und Theologie; 54–85: Bechmann, U.: *Die Auslegung biblischer Landverheißungen:* Ein Beispiel für die Ambivalenz kontextueller Theologien; 86–120: Fuchs, O.: *Religiöse „Erwählung"* – für welche soziale und politische Praxis?; 121–136: Elßner, Th. R.: Die Josua-Rezeption des Origenes in den Homilien zum Buch Josua; 137–169: Ansorge, D.: *Das christliche Konzept der „terra sancta" und der Staat Israel* – theologische und politische Aspekte; 170–183: Flores, A.: Das Land der Verheißung aus muslimischer Sicht; 184–196: Driesch, W.: Der jüdische Anspruch auf das Heilige Land aus muslimischen Perspektiven; 197–212: Dehghani, S.: Das Martyrium Husayns und seine Folgen; 213–241: Rosiny, St.: *„Märtyrer" der Hizb Allah* – eine Chronologie und Typologie ihrer Erscheinungsformen; 242–264: Wolbert, W.: *Das Tötungsverbot in den monotheistischen Religionen* – Eine moraltheologische Perspektive; 265–274: Millard, M.: *Trennung, wo Tötung droht und Versöhnung nicht möglich ist.* Bemerkungen zu ethischen Dimensionen im 1. Buch Mose / Genesis; 275–300: Pfestroff, Chr.: *Kontrolle jenseits rechtlicher Schranken?* Die selektive Anwendung des Völkerrechts im israelisch-palästinensischen Konflikt; 301–316: Hoppe, Th.: *Theologisch gefordert – realpolitisch eine Illusion?* Versöhnung zwischen Israelis und Palästinensern; 317–328: Khalatbari, B.: *Die Kabuler Resolution* – zivilgesellschaftlicher Umgang mit Selbstmordattentaten in Afghanistan.

Die Bundeswehr heute: Berufsethische Perspektiven für eine Armee im Einsatz, hg. v. Jochen Bohn / Thomas Bohrmann / Gottfried Küenzlen. – Stuttgart: Kohlhammer 2011. 90 S. (Beiträge zur Friedensethik, 44), pb. € 19,80 ISBN: 978–3–17–021654–9: 11–26: Bohrmann, Th.: *Person, Staatsbürger, Soldat.* Sozialethische Herausforderungen für die Innere Führung; 27–42: Küenzlen, G.: *Kämpfer in postheroischer Zeit?* Leitbilder für deutsche Soldaten zwischen Vision und Illusion; 43–58: Bohn, J.: Pflichterfüllung nach dem Ende der Ideen; 59–74: Reichelt, M.: Warum auch in Deutschland der Krieg wieder gedacht werden muss; 75–88: Schilling, A.: *Berufsethische Qualitätssicherung.* Perspektiven für eine neue Organisationskultur der Bundeswehr.

Jünemann, Elisabeth / Leuwer, Peter: Vergewissern … Führungsleitlinien nach dem Dekalog. Mit Miniaturen von Dieter Ziegenfeuter. – Erkelenz: Altius Verlag 2010. 61 S., geb. € 20,00 ISBN: 978–3–932483–37–0.

Religion und Gesellschaft. Zur Aktualität einer unbequemen Beziehung, hg. v. Volker Bernius / Klaus Hofmeister / Peter Kemper. – Berlin: Verlag der Weltreligionen 2010. 300 S. (Taschenbuch, 17), pb. € 14,00 ISBN: 978–3–458–72017–1.

Rieger, Rafael M.: Unternehmerisches Engagement von Orden. Sozialethische Orientierungen für korporatives Wirtschaften. – Münster: Aschendorff 2010. 368 S. (Forum Sozialethik, 7), kt € 29,00 ISBN: 978–3–402–10633–4.

Zehn Gebote für Europa. Der Dekalog und die europäische Wertegemeinschaft, hg. v. Elisabeth Jünemann / Heinz Theisen. – Erkelenz: Altius 2009. 300 S., geb. € 29,90 ISBN: 978–3–932483–28–8: 17–29: *Theisen*, H.: Das Absolute vom Relativen unterscheiden; 31–40: Gramm, Chr.: *Erstes Gebot und praktische Lebensführung.* Woran hängt mein Herz?; 43–52: Sander, K. G.: Vom befreienden Umgang mit Gott; 53–58: Jüsten, K.: Die Forderung nach einem Gottesbezug in der Präambel einer Verfassung für Europa im Lichte des zweiten Gebotes; 61–75: Weikmann, H. M.: *Vom Sabbat zum Sonntag – und zurück?* Zur Auslegung des dritten Gebotes im Wandel der Geschichte; 76–83: Althaus, D.: *Wer braucht heute noch den Sonntag?* Vom Wert dieses Tages; 87–95: Beermann, E. / Beermann, Chr.: Das Verbot der Altersdiskriminierung und die Generationensolidarität; 96–109: Schwarz, A.: *Schutz des Freiraumes Generationensolidarität.* Theologisch-anthropologische Reflexionen zum vierten Gebot unter dem besonderen Blickwinkel der Nachhaltigkeit; 113–134: Wildfeuer, A. G.: *„Du sollst nicht morden!"* – Das biblische Tötungsverbot und die besondere Schutzwürdigkeit menschlichen Lebens im Ethos der Menschenrechte; 135–159: Eibach, U.: *Du sollst nicht töten!* – Zur Geltung und Relativierung des Tötungsverbots im Bereich der Medizin; 163–172: Kilz, G.: *Rechte und Pflichten.* Die Ehe als soziales System; 173–184: Schwaderlapp, D.: *Du sollst nicht die Ehe brechen!* – Maßgebend für die Zukunft Europas; 187–203: Wertgen, W.: Eigentum als Menschenrecht; 205–216: Mergard, Chr.: *Du sollst nicht stehlen.* – Vom nomadischen Überlebensgebot zur Maxime im globalen Wettbewerb; 219–234: Schönig, W.: Lüge und Wahrheit; 235–242: Strack, Chr.: Berliner Politik rund um die reine Wahrheit; 245–263: Tiemann, S.: Durch menschliche Werte zum Frieden; 264–271: Rüttgers, J.: Soziale Marktwirtschaft in der Globalisierung; 275–284: Marx, R.: *„Du sollst nicht begehren …"* – Überle-

gungen zum zehnten Gebot im Horizont von Ehe und Familie; 285–298: JÜNEMANN, E.: *Alles zu jeder Zeit.* Familien in ihren Funktionen stärken.

Praktische Theologie

Islamischer Religionsunterricht? Rechtsfragen, Länderberichte, Hintergründe, hg. v. Wolfgang Bock. – Tübingen: Mohr Siebeck 2007. (XII) 252 S. (Religion und Aufklärung, 13), kt € 39,00 ISBN: 978–3–16–149324–9.

Macht Religion gesund? Christliches Heilsangebot und Wellness-Kultur, hg. v. Walter Schaupp / Hans-Walter Ruckenbauer. – Innsbruck/Wien: Tyrolia 2010. 245 S. (Theologie im kulturellen Dialog, 14), kt € 19,00 ISBN: 978–3–7022–2786–9.

Religion und Mediengesellschaft. Beiträge zu einem Paradoxon, hg. v. Alexander D. Ornella / Christian Wessely. – Innsbruck/Wien: Tyrolia 2010. 310 S. (Theologie im kulturellen Dialog, 20), pb. € 27,00 ISBN: 978–3–7022–3052–4.

Missionswissenschaft

JEBADU, Alexander: Far from Being Idolatrous: Ancestor Veneration. – Nettetal: Steyler 2010. 195 S. (Studia Instituti Missiologici Societatis Verbi Divini, 92), pb. € 22,90 ISBN: 978–3–8050–0564–7.

Toleranz – Respekt – Vertrauen I, hg. v. Verein zur Förderung der Missionswissenschaft. – Luzern: Brunner 2010. 247 S. (Forum Mission, 6), pb. € 32,00 ISBN: 978–3–03727–031–8.

Mystik und Spiritualität

Felderkundungen Laienspiritualität: Geburt, hg. v. Inigo Bocken / Ulrich Dickmann – Schwerte: Katholische Akademie 2010. 168 S. (Beiträge der Katholischen Akademie Schwerte und des Titus Brandsma Institut Nijmegen, 2), pb. € 14,20 ISBN: 978–3–927382–65–7.

FRANKE, William: Dichtung und Apokalypse. Theologische Erschließungen der dichterischen Sprache. – Innsbruck: Tyrolia Verlagsanstalt 2011. 216 S. (Salzburger Theologische Studien, 39), pb. € 24,00 ISBN: 978–3–7022–3050–0.

HAHN-JOOS, Barbara: Ceste Ame est Dieu par condicion d'Amour. Theologische Horizonte im „Spiegel der einfachen Seelen" von Marguerite Porete. – Münster: Aschendorff 2010. (XII) 299 S. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, 73), kt € 39,00 ISBN: 978–3–402–10284–8.

Wunder. Poetik und Politik des Staunens im 20. Jahrhundert, hg. v. Alexander C. T. Geppert / Till Kössler – Berlin 2011. 475 S. (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, 1984), pb € 16,00 ISBN: 978–3–518–29584–7.

Liturgiewissenschaft

Liturgie in kulturellen Kontexten. Messbuchreform als Thema der Liturgiewissenschaft, hg. v. Benedikt Kranemann / Helmut Jan Sobeczko. – Opole: Red. Wydawnictw Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego 2010. 198 S. (Colloquia Theologica, 11), kt. ISBN: 978–83–61756–33–0: 9–22: KRANEMANN, B.: Eucharistie im religiösen Pluralismus der Gegenwart; 23–38: SOBECZKO, H. J.: Der Einfluss der geschichtlich-kulturellen und religiösen Bedingungen auf die Rezeption des nachkonziliaren Messbuchs in Polen; 39–60: WALLRAFF, M.: Spätantike Liturgien und ihr normativer Wert in den Liturgiereformen des 20. Jahrhunderts; 61–72: SALMANN, E.: *Eucharistie in der Perspektive postmoderner Anthropologie.* Eine Thesenskizze; 73–90: RICHTER, K. / BÄRSCH, J. / WAHLE, St.: *Das Messbuch in der liturgiewissenschaftlichen Lehre* – drei Statements; 91–119: PRÉTOT, P.: *Die Liturgie verstehen.* Aufgabe, Ziel und Verantwortung der Liturgiewissenschaft zu Beginn des 3. Jahrtausends; 119–144: HAUNERLAND, W.: *Instanzen und Prozesse von Missalereformen.* Liturgiegeschichtlicher Rückblick und systematischer Ausblick; 145–174: BIERITZ, H.-H.: *Zwischen Skript und Performance.* Liturgische Bücher und die Inszenierung des Glaubensgedächtnisses; 175–194: STERNBERG, Th.: *Die Liturgie, die Kunst und das Heilige* – Anmerkungen zu einem Unbehagen an der liturgischen Praxis.

Kirchenrecht

Kirche im Wandel. Rückbau, Umbau und Neubau kirchlicher Institutionen, hg. v. Burkhard Kämper / Hans-Werner Thönnes – Münster: Aschendorff 2010. 233 S. (Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche, 44), kt € 34,80 ISBN: 978–3–402–10562–7: 9–28: HOMEYER, J.: Theologische Erwägungen angesichts der Schaffung größerer Pfarrgemeinden; 29–56: BARTH, H.: Von falschen Alternativen, Risikovermeidung und anderen Gefahren für eine Kirche im Wandel; 57–156: HENSE, A.: *Stabilität und Flexibilität* – Strukturveränderungen in den Diözesen im Fokus des Kirchen- und Staatskirchenrechts; 157–208: WINTER, J.: *Strukturreformen in der evangelischen Kirche* – Stärken, Schwächen, Chancen und Risiken.

PULTE, Matthias: Das Missionsrecht ein Vorreiter des universalen Kirchenrechts. Rechtliche Einflüsse aus den Missionen auf die konziliare und nachkonziliare Gesetzgebung der lateinischen Kirche. – Nettetal: Steyler 2006. 663 S. (Studia Instituti Missiologici Societatis Verbi Divini, 87), pb. € 69,00 ISBN: 978–3–8050–0532–6.

Anschriften der Rezensentinnen und Rezensenten

Prof. Dr. Reinhard Achenbach, Universitätsstr. 13–17, 48143 Münster
Prof. Dr. Uwe Becker, Fürstengraben 6, 07737 Jena
Dipl. Theol. Christine Berberich, Johannisstr. 8–10, 48143 Münster
Prof. Dr. Dick Boer, Pr. Margrietstraat 22, 1077 LA Amsterdam, Niederlande
Dipl.-Theol. Johannes Bremer, Regina-Pacis-Weg 1a, 53113 Bonn
Prof. Dr. Thomas Bremer, Hüfferstr. 27, 48149 Münster
Prof. Dr. Jürgen Bründl, An der Universität 2, 96045 Bamberg
Andrea Claaßen, Wüllnerstr. 17, 48149 Münster
PD Dr. Claudia von Collani, Hüfferstr. 27, 48149 Münster
Dr. Benjamin Dahlke, Forum 5, 55122 Mainz
PD Dr. Gregor Etzelmüller, Kisselgasse 1, 69117 Heidelberg
Dr. Gotthard Fuchs, Ringoldstr. 3, 65203 Wiesbaden
Prof. Dr. Manfred Gerwing, Ostenstr. 26–28, 85072 Eichstätt
MMag. Wolfgang Grünstäudl, Fortstr. 7, 76829 Landau
Dr. Diana Güntner, Poennensperchstr. 9, 82377 Penzberg
P. Paul Hellmeier OP, Salvatorplatz 2a, 80333 München
Dr. Michael Hirschfeld, Driverstr. 22, 49377 Vechta
Prof. Dr. Reinhard Hoeps, Hüfferstr. 27, 48149 Münster
Prof. Dr. Rainer Kampling, Schwendenerstr. 31, 14195 Berlin
Prof. Dr. Rainer Kessler, Lahntor 3, 35037 Marburg
AR Dr. Norbert Köster, Johannisstr. 8–10, 48143 Münster
Prof. Dr. Raimund Lachner, Driverstr. 32, 49377 Vechta
Prof. Dr. Dr. h.c. Bernhard Lang, Warburger Str. 100, 33098 Paderborn
Dipl. Theol. Bastian Lemitz, Franckeplatz 1, Haus 25, 06099 Halle/Saale
Prof. Dr. Dr. Hubertus Lutterbach, Universitätsstr. 12, 45117 Essen
Prof. Dr. Ralf Miggelbrink, Universitätsstr. 12, 45141 Essen
Prof. Dr. Martin Ohst, Gaußstr. 20, 42097 Wuppertal
Dr. Gregor Ploch, Bahnhofstr. 62, 40883 Ratingen-Hösel
Dr. Christian Polke, Sedanstr. 19, 20146 Hamburg
PD Dr. Nicole Priesching, Ludwigstr. 10 1/3, 97070 Würzburg
Prof. Dr. Volker Reinhardt, Av. Europe 20, 1700 Fribourg, Schweiz
Prof. Dr. Matthias Remenyi, Schwendenerstr. 31, 14195 Berlin
Prof. em. Dr. Jens Holger Schjørring, Täsingegade 3, 8000 Aarhus C, Dänemark
Dipl. Theol. Manuel Schlögl, Hoppendamm 33, 48151 Münster
Dr. Herbert Schmid, Geschwister-Scholl-Platz 1, 80539 München
Prof. Dr. Matthias Skeb OSB, Piazza dei Cavalieri di Malta, 5, 00153 Roma, Italien
Prof. Dr. Christoph Stenschke, Olper Str. 10, 51702 Bergneustadt
Prof. Dr. Markus Tiwald, Universitätsstr. 12, 45141 Essen
Prof. Dr. Klaus Unterburger, Universitätsstr. 31, 93053 Regensburg
Prof. Dr. Gunther Wenz, Schellingstr. 3/III Vgb., 80799 München
Prof. em. Dr. Eike Wolgast, Postfach 105760, 69047 Heidelberg

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, Katharina Del Re, Vera Naber, Adrian Schütte
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 2011
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

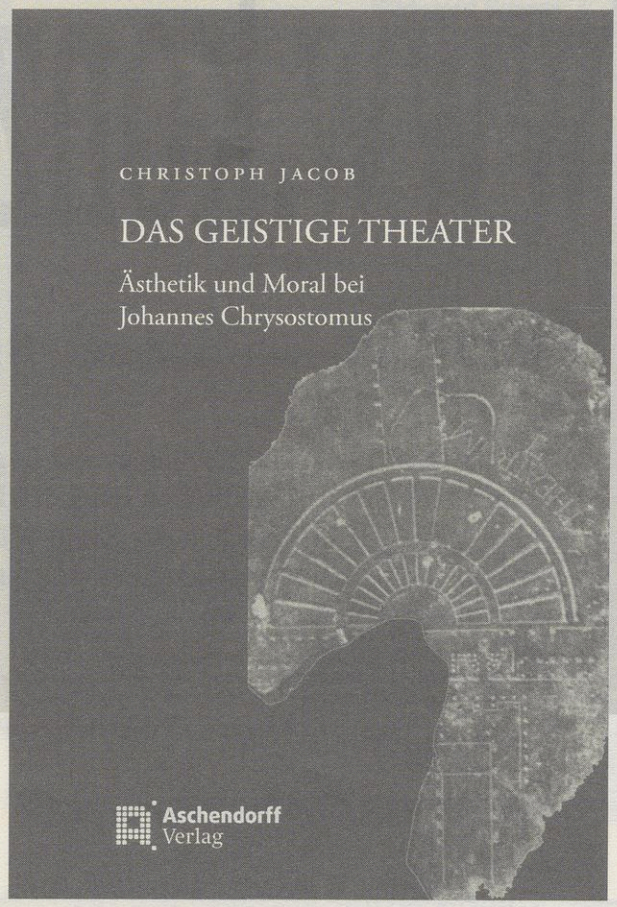
© 2011 Verlag Aschendorff GmbH & Co. KG, 48135 Münster
Die Zeitschrift ist urheberrechtlich geschützt. Die dadurch begründeten Rechte, insbesondere die der Übersetzung, des Nachdrucks, der Entnahme von Abbildungen, der Speicherung in Datenverarbeitungsanlagen bleiben, auch bei nur auszugsweiser Verwertung, vorbehalten. Die Vergütungsansprüche des § 54, Abs. 2, UrhG, werden durch die Verwertungsgesellschaft Wort wahrgenommen.
ISSN 0040–568 X

Christoph Jacob

DAS GEISTIGE THEATER

Ästetik und Moral bei Johannes Chrysostomus

176 Seiten, geb. 32,– € / sFr 55,60.
ISBN 978-3-402-12857-2



Das Theater der Spätantike ist in den Schriften der Kirchenväter immer wieder thematisiert und in seinen Verfallserscheinungen beschrieben worden. In der kritischen Darstellung des Theaters durch Johannes Chrysostomus geht es weniger um die konkreten Inhalte des Bühnengeschehens als um deren Rezeption durch die Zuschauer. Der hohe Stellenwert der sinnlichen Wahrnehmung, vor allem die Wirkung des (lustvollen) Schauens, wird nicht nur für das Profantheater konstatiert, sondern auch bei der Gestaltung eines geistigen Theaters berücksichtigt. Die von Johannes Chrysostomus intendierte Prägung des öffentlichen Lebens durch den Entwurf einer Alternative zum weltlichen Schauspiel setzt die Bestimmung des Verhältnisses von Schauen und Handeln, von Ästhetik und Moral voraus. Dabei sind vor allem wirkungsästhetische Aspekte von Bedeutung, welche der Theaterkritik zu Grunde liegen und gleichzeitig die hohen Anforderungen an die Akteure im geistigen Theater erklären. Die ästhetische Dimension und die Kriterien der moralischen Bewertung beider Formen des Theaters unterscheiden sich jedoch so grundlegend, dass die Diskrepanz zwischen der Strahlkraft chrysostomischer Ideale und der spätantiken Realität entsprechend schwer zu überbrücken ist.

ASCHENDORFF VERLAG
www.aschendorff-buchverlag.de

www.konzilsvaeter.de

PEDRO - ein anderer Bischof für eine andere Kirche

DVD "PEDRO" jetzt neu erschienen mit folgenden Kurzfilmbeiträgen über den brasilianischen Bischof PEDRO Casaldáliga:

- **Deine Mitra** sei die Wahrheit des Evangeliums
- Einkehrtag der Brasilianischen Bischöfe zum Thema Wesen des **Bischofsamtes**
- **Ad-Limina-Besuch**
- **Priesterweihe**
- **Interview,** Themen: Kirche, Ordensleben, Priester u.a.

Und weitere **DVDs** siehe **www.konzilsvaeter.de**

VERBO FILMES-D
Wittoverstiege 68a
48161 Münster
02534 65060
info@konzilsvaeter.de

Kai Reinhold
Die katholischen Pfarrgemeinden in den USA in Geschichte und Gegenwart
2011, 436 Seiten, geb. 29,80 € / sFr 52,10.
ISBN 978-3-402-12893-0

Der Blick über den Atlantik vermag der Kirche neue Impulse und Anregungen geben: In den über 19.000 katholischen Pfarreien in den USA, die im statistischen Durchschnitt sogar erheblich größer sind als die deutschen Gemeinden, lassen sich zu einem großen Teil auffällig innovative pastorale Konzepte und Programme beobachten. Wenn auch US-amerikanische Diözesen eine zunehmende Entkirchlichung feststellen, so klagen sie – aus westeuropäischer Perspektive – dennoch auf hohem Niveau, sind doch der Gottesdienstbesuch und das ehrenamtliche Engagement bei den Katholiken in den Vereinigten Staaten etwa doppelt so hoch wie in Deutschland. Jedenfalls entfalten nicht wenige der US-amerikanischen Pfarreien eine auffallende Strahlkraft, die in Deutschland zumeist ihres Gleichen sucht und die zumindest mitverantwortlich ist für eine offensichtlich höhere Relevanz der Pfarrei für die Gläubigen jenseits des Atlantiks.

Aschendorff Verlag

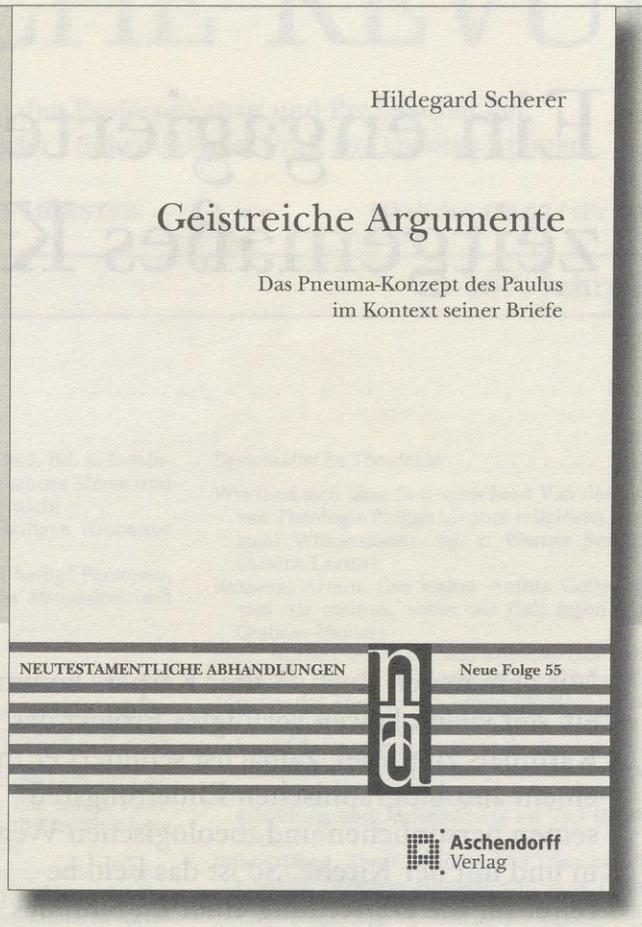


Hildegard Scherer

Geistreiche Argumente

Das Pneuma-Konzept des Paulus
im Kontext seiner Briefe

Neutestamentliche Abhandlungen. Neue Folge, Band 55
XII und 293 Seiten, geb. 50,– € / sFr 86,–
ISBN 978-3-402-11438-1

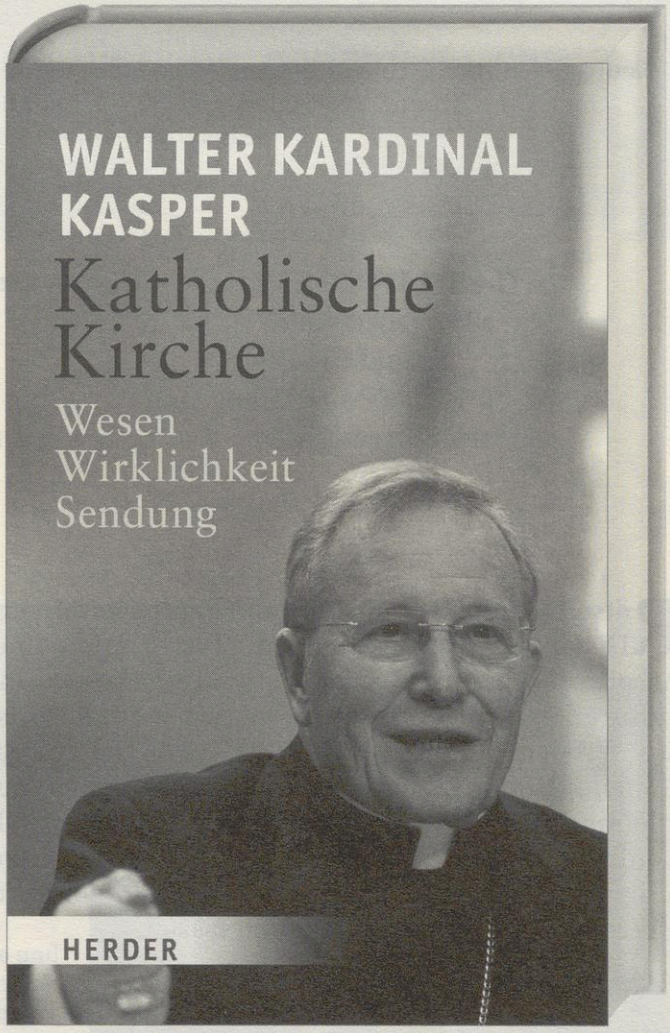


Rätselhaft mutet es oft an, wenn Paulus in seinen Briefen vom Pneuma spricht. Mit der historischen Distanz ist verschwommen, was er und seine Leserschaft mit diesem Begriff verbanden. Die Arbeit zeigt in einem Durchgang durch die paulinischen Briefe auf, dass Paulus aus einem breiten kulturellen Wissen über das Pneuma schöpft: Es ist biblisch begründeter Schöpfungsgeist, Medium des Wissenstransfers, Garant ethischer Orientierung und Chiffre für die Präsenz des Göttlichen. Anhand dieses vielschichtigen Konzepts faltet Paulus die Grundüberzeugung der Gemeinden, »das Pneuma« empfangen zu haben, in jedem Briefkontext neu aus, um damit in den jeweiligen Konfliktkonstellationen erfolgreich zu argumentieren. Sein Ziel ist es, die Gemeinden zu einen, ihren religiösen Status zu definieren und schließlich den Neuaufbruch der christlichen Gruppen auf biblischer Grundlage ins Wort zu fassen.

ASCHENDORFF VERLAG
www.aschendorff-buchverlag.de

Ein engagiertes Plädoyer für ein zeitgemäßes Kirchenverständnis

Mit dem neuen Buch Walter Kaspers kommt ein seit vielen Jahren verfolgtes Projekt des Kardinals zum Ziel. Zunächst schildert er in einem autobiographischen Einleitungsteil seinen persönlichen und theologischen Weg in und mit der Kirche. So ist das Feld bereitet für die Darstellung einer im Sinn des Zweiten Vatikanischen Konzils erneuerten katholischen Ekklesiologie. Dabei betrachtet Kasper die Kirchenfrage konsequent im Licht der Gottesfrage und der Reich-Gottes-Botschaft mit dem Ziel, die Kirche sowohl biblisch als auch existentiell zu verorten. Die Bedeutung der Kirche gründet für Kasper dabei in ihrem Sein als Kirche Jesu Christi. Gerade durch die Verbindung von persönlichem Lebenszeugnis und theologischer Darstellung ermutigt Kardinal Kasper heutige Menschen dazu, ihr Christsein in der Kirche mit Freude zu leben und zu gestalten.



Walter Kasper
Katholische Kirche
Wesen – Wirklichkeit – Sendung
580 Seiten | Gebunden mit Schutzumschlag
€ 29,95 / SFr 43.50 / € [A] 30,80
ISBN 978-3-451-30499-6

HERDER
Lesen ist Leben

Neu in allen Buchhandlungen oder unter www.herder.de

UB

THEOLOGISCHE REVUE

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

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

Nummer 4 2011 107. Jahrgang

Liturgie und Bildlichkeit im Mittelalter (Thomas Lentes) . . . . . Sp. 267

Exegese / Bibelwissenschaft . . . . . Sp. 283

Zeit wahrnehmen. Feministisch-theologische Perspektiven auf das Erste Testament, hg. v. Hedwig-Jahnow-Forschungsprojekt (Ilse Müllner)

Dietrich, Jan: Kollektive Schuld und Haftung. Religions- und rechtsgeschichtliche Studien zum Sündenkuhritus des Deuteronomiums und zu verwandten Texten (Rüdiger Schmitt)

Stettler, Christian: Das letzte Gericht. Studien zur Endgerichtserwartung von den Schriftpropheten bis Jesus (Bernd Biberger)

Ratzinger, Joseph – Benedikt XVI.: Jesus von Nazareth. Zweiter Teil. Vom Einzug in Jerusalem bis zur Auferstehung

Gespräch über Jesus. Papst Benedikt XVI. im Dialog mit Martin Hengel, Peter Stuhlmacher und seinen Schülern in Castelgandolfo 2008, hg. v. Peter Kuhn (Stefan Schreiber)

Spangenberg, Volker / Heinze, André: Der historische Jesus im Spannungsfeld von Glaube und Geschichte (Beate Kowalski)

Koschorke, Martin: Jesus war nie in Bethlehem (Björn Igelbrink)

Frankemölle, Hubert: Das Matthäusevangelium. Neu übersetzt und kommentiert (Hildegard Scherer)

Childs, Brevard S.: The Church's Guide for Reading Paul. The Canonical Shaping of the Pauline Corpus (Jens Schröter)

Mutschler, Bernhard: Glaube in den Pastoralbriefen. Pistis als Mitte christlicher Existenz (Gerd Häfner)

Kirchengeschichte . . . . . Sp. 296

Ioan, Ovidiu: Muslime und Araber bei Išō'yahb III. (649–659) (Theresia Hainthaler)

Frenz, Thomas: Das Papsttum im Mittelalter (Karl Ubl)

Pelgen, Franz S.: P. Joseph Fuchs O.S.B. professus Seligenstadiensis (1732–1782). Ein Mainzer Gelehrter und die Editionsgeschichte seiner archäologischen und klosterpolitischen Schriften (Jyri Hasecker)

Schultze, Andrea: „In Gottes Namen Hütten bauen". Kirchlicher Landbesitz in Südafrika: die Berliner Mission und die Evangelisch-Lutherische Kirche Südafrikas zwischen 1834 und 2005 (Ben Khumalo-Seegelken)

Klieber, Rupert: Jüdische – christliche – muslimische Lebenswelten der Donaumonarchie 1848–1918 (Hans-Christian Maner)

Sohn-Kronthaler, Michaela / Sohn, Andreas: Frauen im kirchlichen Leben. Vom 19. Jahrhundert bis heute (Esther Hornung)

Kirche und Katholizismus seit 1945, Bd. 6: Lateinamerika und Karibik, hg. v. Johannes Meier und Veit Strassner (Michael Sievernich)

Meier, Esther: Handbuch der Heiligen (Hubertus Lutterbach)

Lutterbach, Hubertus: Tot und heilig? Personenkult um „Gottesmenschen" in Mittelalter und Gegenwart (Andreas Matena)

Theologiegeschichte . . . . . Sp. 308

The Routledge Companion to Early Christian Thought, hg. v. D. Jeffrey Bingham (Christian Hengstermann)

Kurowski, Philipp: Der menschliche Gott aus Levi und Juda. Die „Testamente der zwölf Patriarchen" als Quelle judenchristlicher Theologie (Thomas Johann Bauer)

Schulz, Günther / Ziemer, Jürgen: Mit Wüstenvätern und Wüstenmüttern im Gespräch. Zugänge zur Welt des frühen Mönchtums in Ägypten (Bernhard A. Eckerstorfer)

Horst, Ulrich: Dogma und Theologie. Dominikanertheologen in den Kontroversen um die Immaculata Conceptio (Manfred Weitlauff)

Meissner, Axel: Martin Rades „Christliche Welt" und Armenien. Bausteine für eine internationale Ethik des Protestantismus (Hacik Gazer)

Mikkelsen, Hans Vium: Reconciled Humanity. Karl Barth in Dialogue (Paul S. Chung)

Philosophie . . . . . Sp. 320

Jung, Christian: Meister Eckharts philosophische Mystik (Markus Vinzent)

Sia, Marian F. / Sia, Santiago: From Question to Quest. Literary-Philosophical Enquiries into the Challenges of Life (Julia Enxing)

Torres Queiruga, Andrés: Die Wiederentdeckung der Schöpfung. Für eine menschliche Religion (Daniel Munteanu)

Naturwissenschaften und Theologie. Methodische Ansätze und Grundlagenwissen zum interdisziplinären Dialog, hg. v. Joachim Weinhardt (Patrick Becker)

Mühlen, Heribert: Im-Wir-sein. Grundlegung der Wir-Wissenschaft. Beitrag zu einer wirgemäßen Lebens- und Weltordnung. Aus dem Nachlass hg. v. Wilhelm Maas (Bernd Jochen Hilberath)

Klein, Rebekka A.: Sozialität als Conditio Humana. Eine interdisziplinäre Untersuchung zur Sozialanthropologie in der experimentellen Ökonomik, Sozialphilosophie und Theologie (Arno Anzenbacher)

Engel, Ulrich: Europa als Versprechen. Philosophisch-theologische Debattenbeiträge (Burkhard Conrad)

Systematische Theologie . . . . . Sp. 330

Wie lässt sich über Gott sprechen? Von der negativen Theologie Plotins bis zum religiösen Sprachspiel Wittgensteins, hg. v. Werner Schüssler (Athina Lexutt)

Kreiner, Armin: Das wahre Antlitz Gottes. Oder was wir meinen, wenn wir Gott sagen (Anton Grabner-Haider)

Rose, Miriam: Fides caritate formata. Das Verhältnis von Glaube und Liebe in der Summa Theologiae des Thomas von Aquin (William J. Hoye)

Büchner, Christine: Wie kann Gott in der Welt wirken? Überlegungen zu einer theologischen Hermeneutik des Sich-Gebens (Veronika Hoffmann)

Lahl, Alexander: Hoffnung auf ewiges Leben. Entscheidung und Auferstehung im Tod (Matthias Remenyi)

Borel, Denis: Engel, Wunder und Dämonen. Phänomene zwischen Himmel und Erde (Thomas Ruster)

Butler, Judith / Habermas, Jürgen / Taylor, Charles / West, Cornel: The Power of Religion in the Public Sphere, hg. v. Eduardo Mendieta / Jonathan Van Antwerpen (Edmund Arens)

Interkulturelle Theologie und interreligiöser Dialog . . . . . Sp. 341

Interkulturalität. Begegnung und Wandel in den Religionen, hg. von Mariano Delgado / Guido Vergauwen (Michael Sievernich)

Bräunlein, Peter J.: Passion/Pasyon. Rituale des Schmerzes im europäischen und philippinischen Christentum (Melanie Möller)

Jaap, Tanja: „Alle Juden sind …". 50 Fragen zum Antisemitismus, hg. v. Anne Frank Haus Amsterdam (Björn Igelbrink)

Ritter, André: Nebeneinander oder miteinander vor dem Einen Gott? Eine Studie zur Frage des gemeinsamen Betens und Feierns von Juden, Christen und Muslimen (Anja Middelbeck-Varwick)

Praktische Theologie . . . . . Sp. 347

Morgenthaler, Christoph: Seelsorge. Lehrbuch Praktische Theologie Bd. 3 (Heribert Wahl)

Christentum und Religionen elementar. Lebensweltlich – theologisch – didaktisch, hg. v. Rainer Lachmann / Martin Rothgangel / Bernd Schröder (Björn Igelbrink)

Klerus und Pastoral, hg. v. Rainer Bucher / Johann Pock (Erich Garhammer)

Kurzrezensionen . . . . . Sp. 350

Liturgie und Bildlichkeit im Mittelalter[1]

Thomas Lentes

Lange schon ist – zumal von der kunsthistorischen Forschung – der produktive Anteil der Liturgie für die Bildproduktion und den Bildgebrauch im Mittelalter erkannt. Gerade in den vergangenen 20 Jahren führte dies zu einer immensen Zunahme an Forschungsliteratur, die kaum noch überschaubar ist. Widmete man sich zunächst sehr allgemein dem Verhältnis von „Kunst und Liturgie im Mittelalter"[2], so liegen mittlerweile Untersuchungen zu fast allen Teilgebieten des Themas vor: Arbeiten zum Verhältnis von Architektur und Liturgie, Sammelbd.e zu Entstehung, Geschichte und Gebrauch des Retabels und der wandelbaren Altäre finden sich ebenso wie monographische Studien zu einzelnen Werken und Werkgruppen oder aber zu einzelnen Ausstattungsgegenständen des liturgischen Raumes. In jüngerer Zeit vollzog die kunst- und bildwissenschaftliche Forschung zunehmend den in den Kulturwissenschaften allgemein zu beobachtenden ‚spatial turn' und schließlich scheint sich ein regelrechter ‚textile turn' abzuzeichnen. Entsprechend werden zunehmend Sammelbd.e zum heiligen Raum wie auch zu liturgischen Gewändern und sonstigen Textilien publiziert.

Geradezu als paradigmatisch für das Interesse der kunsthistorischen Forschung am Verhältnis von Liturgie und Bild kann das 1990 erstmals erschienene und mittlerweile in der 7. Auflage und mehreren Übersetzungen vorliegende monumentale Werk Hans Beltings „Bild und Kult. Eine Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst" gelten. Zwar vertritt Hans Belting darin Thesen, die in der Forschung nicht unwidersprochen blieben – etwa die von einer Durchsetzung der Bilder gegen den Widerstand der Theologen oder die vom Bruch in der Reformation, der zur Autonomie der Kunst von der Religion führte. Doch deutet bereits sein Titel an, dass für das Mittelalter ein produktives Verhältnis von Bild und Kult, ja eine Allianz von Liturgie und Bild anzunehmen ist, die er zu Recht als eine Epochensignatur des Mittelalters beschrieb.

So sehr von kunsthistorischer Seite durchaus auch mit Theologoumena argumentiert wird und zentrale Vorstellungen der Liturgie und Sakramententheologie zur Rekonstruktion mittelalterlicher Bildkonzepte und Bildtheorien herangezogen werden, so sehr fällt auf, dass diese produktive Wahrnehmung der Liturgie für das mittelalterliche Bildverständnis von Seiten der Liturgie-, Religions- und Theologiegeschichte merkwürdig wenig begleitet wird. Während dort im Bereich der Theologie etwa das Feld von Kirche und Kunst in der Gegenwart breit bearbeitet wird, widmen sich nur wenige Liturgiewissenschaftler und Theologen liturgiehistorischen und mediävistischen Bildfragen, obschon diese gerade für den katholischen Bildgebrauch bis in die Moderne hinein grundlegend gewesen sein dürften.

Sowohl von Seiten der Kunstgeschichte als auch der Liturgiegeschichte stehen bis heute zudem Entwürfe aus, die versuchen das Verhältnis von Liturgie und Bildlichkeit in seiner Wechselseitigkeit zu begreifen. Entsprechend verstehen sich die folgenden Überlegungen als Diskussionsanstoß für weitere Forschungen. Ausgangspunkt ist dabei die These, dass sich im Mittelalter eine Allianz von Liturgie und Bild entwickelte, die nicht nur für die mittelalterliche Bildproduktion, sondern auch für die Entwicklung von Bild- und Ritualitätskonzepten von kaum zu überschätzender Bedeutung gewesen sein dürfte. Bildlichkeit und Ritualität erscheinen dabei als zwei wechselseitig aufeinander bezogene Modi der religiösen Repräsentation. Dabei müssen sich Forschungsansätze immer auch einem zentralen Paradox dieser Allianz stellen: Obschon im Laufe des Mittelalters der liturgische Raum zunehmend mit Bildern gefüllt wurde, spielten Bilder als liturgische Objekte im Sinne eines rituellen Gebrauchs kaum eine Rolle. Stattdessen qualifizierten sie den Performanzraum des Rituals, verliehen ihm eine spezifische Aura, visualisierten den Inhalt des Rituals und stellten im Bild das Ephemere des Rituals auf Dauer. Über rein gebrauchs- und funktionstheoretische Ansätze hinaus müssen folglich adäquate bild- und ritualgeschichtliche sowie bild- und ritualtheoretische Modelle zum Verständnis des Verhältnisses von Liturgie und Bild entwickelt werden. Dabei wird zunächst davon ausgegangen, dass das mittelalterliche Liturgieverständnis, wie es etwa in Liturgiekommentaren breit dokumentiert ist, das Ritual selbst weniger im Modus von Performanz und Inszenierung als vielmehr im Modus der Bildlichkeit fasste. Die materiellen Bilder partizipierten an diesem figurativen Verständnis des Rituals und fanden auch darin weitgehend ihre Legitimation.

Letztlich müssen hierfür zentrale Vorurteile, die die Sicht auf die mittelalterliche Liturgie bis heute prägen, in Frage gestellt werden. Statt von einem modernen Ritual- und Liturgieverständnis her die mittelalterliche Messe und ihre Interpretation zu bewerten, gilt es vielmehr das dem Mittelalter eigene Verständnis zu rekonstruieren und entsprechend das bildtheoretische Potential mittelalterlicher Liturgie und Liturgietheologie zu erheben. Die bis heute in vielen liturgiehistorischen Entwürfen maßgebliche Sicht auf das mittelalterliche Ritual und seinen Bildgebrauch muss hierfür wenn nicht revidiert, so doch in wesentlichen Teilen einer Überprüfung unterzogen werden. Gegenwärtig sind immer noch drei Vorurteile in der liturgiehistorischen Forschung vorherrschend: Die mittelalterliche Messe sei durch den allegorischen Kommentar dramatisiert worden und gerade durch den Bildgebrauch regelrecht zu einem mimetischen Nachspielen verkommen. Schließlich habe der Fokus auf der Wandlung gelegen und dadurch sei ein Prozess beschleunigt worden, der nicht das Gesamt der liturgischen Feier in den Blick nahm, sondern lediglich die Frage nach der Realpräsenz bzw. Transsubstantiation. Letztendlich könne von einer Teilnahme der Gläubigen am Ritual – etwa im Sinne einer *participatio actuosa* – nicht gesprochen werden. Schaulust und Spieltrieb – um Worte Josef Andreas Jungmanns zu gebrauchen – hätten vielmehr das Verständnis der Liturgie geprägt. Nimmt man dagegen die Bildlogik mittelalterlicher Liturgiekommentare ein, lassen sich geradezu drei Gegenthesen formulieren: Die allegorisch-typologische Liturgieauslegung führt gerade nicht zu einer Dramatisierung und „Mimetisierung" des Rituals – auch nicht in ihrem Bildgebrauch; vielmehr versteht sie das Ritual als Ganzes als Bild (*imago, figura*), das es auf die in ihm bildhaft verhüllte Wahrheit hin zu dechiffrieren galt. Teilnahme am Ritual bedeutete in diesem Sinne geradezu eine imaginativ-figurative Bild-Arbeit, bei der die Teilnehmer die allegorisch-typologische Entzifferung des Rituals vorzunehmen hatten. An dieser Dechiffrierungsarbeit dürften auch Bilder im liturgischen Raum wesentlichen Anteil gehabt haben. Zudem löste die imaginative Lektüre des Rituals etliche Bilderfindungen aus und schließlich partizipierten viele materielle Bilder bis in ihre Form hinein an der Bildlogik, die dem liturgischen Ritual insgesamt zugesprochen wurde.

Die Allianz von Bild und Ritual und ihre moderne Infragestellung

Die Paradoxie zwischen einer fehlenden liturgischen Bild-Praxis auf der einen Seite und der Präsenz von Bildern im Kirchenraum auf der anderen könnte im Mittelalter kaum höher sein. Einerseits füllte sich im Laufe des Mittelalters der Raum der Liturgie zunehmend mit Bildern, andererseits aber wurden diese in der Messliturgie in keiner Weise rituell gebraucht. Mit diesem liturgiegeschichtlichen Befund deckt sich in merkwürdiger Weise die normative Betrachtung im Umfeld der Liturgiereform des 20. Jh.s.[3] Bilder sollten fortan im Raum der Liturgie zunehmend verdrängt, ja verdächtigt werden. Entsprechend hielt der deutsche Liturgiewissenschaftler Theodor Klauser († 1984), seinerzeit Berater der Liturgiekommission der deutschen Bischofskonferenz und Mitunterzeichner der Gründungsurkunde des Trierer Liturgischen Institutes, in seiner höchst einflussreichen und in viele Sprachen übersetzten *Kleinen Abendländischen Liturgiegeschichte* (1965) fest, dass etwa die Entstehung des Flügelaltares auf dem Altar

[1] Im Folgenden stelle ich erste Thesen zu meinem Forschungsprojekt „Liturgie und Bild im Mittelalter" vor, das von der Fritz-Thyssen-Stiftung finanziert wird. Erste Überlegungen habe ich ausführlicher diskutiert in Thomas Lentes, A maioribus tradita. Zur Kommunikation von Mythos und Ritus im mittelalterlichen Messkommentar, in: Peter Strohschneider (Hg.), Literarische und religiöse Kommunikation in Mittelalter und Früher Neuzeit (DFG-Symposion 2006), Berlin 2009, 324–370 sowie in Ders., Ereignis und Repräsentation. Ein Diskussionsbeitrag zum Verhältnis von Liturgie und Bild im Mittelalter, in: Barbara Stollberg-Rilinger et al. (Hg.), Die Bildlichkeit symbolischer Akte (Symbolische Kommunikation und gesellschaftliche Wertesysteme – Schriftenreihe des Sonderforschungsbereichs 496, Bd. 28), Münster 2010, 155–184.

[2] Vgl. den gleichnamigen Titel des von Nicolas Bock, Sible de Blaauw, Christoph Luitpold Frommel und Herbert Kessler hg. Sammelbd.es „Kunst und Liturgie im Mittelalter. Akten des internationalen Kongresses der Bibliotheca Hertziana und des Nederlands Instituut de Rome. Rom 28.–30. September 1997" (Römisches Jahrbuch der Bibliotheca Hertziana. Beiheft zu Bd. 33. 1999/2000), München 2000.

[3] Zum Folgenden vgl. auch Francois Boespflug, Rétable et Autel: Alliance ou Concurrence?, in: La Maison-Dieu 243, 2005, 107–132.

nichts anderes als eines der Symptome einer „Zersetzung" der Liturgie im späteren Mittelalter sei: „Der Hochaltar erhält über dem Retabel gewaltige gemalte Flügel; mit ihrer Hilfe kann man je nach der Festzeit andere Bilder zeigen. Diese führten nicht zur Liturgie, sondern nährten die Betrachtung des Lebens und Leidens Christi und seiner Heiligen. Das Gotteshaus ist demnach in der gotischen Periode im ganzen wie im einzelnen Spiegelbild der Wandlungen der Frömmigkeit und der anhaltenden Zersetzungserscheinungen, die wir beim Studium der Liturgiegeschichte beobachteten."[4] In seinen *Richtlinien für die Gestaltung des Gotteshauses aus dem Geiste der römischen Liturgie*, die er 1949 im Auftrag der Liturgischen Kommission der Bischofskonferenz zusammenstellte, zog er daraus die Konsequenzen für den modernen Kirchenraum: „Es wäre falsch, die Abschlußwand des Sanctuariums mit Fenstern so zu versehen, daß dadurch der Blick auf den Altar erschwert würde. Ebenso falsch wäre es aber auch, wollte man diese Abschlußwand mit figürlichen Bildern ausstatten, die mit der eucharistischen Opferfeier nicht in unmittelbarem Zusammenhang stehen oder nicht zum ganzen Kirchenjahr passen. Im Idealfall werden Architektur und Dekoration des Sanctuariums so gewählt sein, daß sie die Augen nicht auf sich, sondern auf den Altar und die an ihm sich abspielende heilige Handlung hinlenken. Wo figürliche Darstellungen im Sanctuarium angebracht werden sollen, wird man sie der Vorstellungswelt des eucharistischen Hochgebetes, d.h. des Textes zwischen Sursum corda und Schlußdoxologie, entnehmen. Man wird jedenfalls nicht historische Vorgänge, sondern statische Motive wählen."[5]

Sein französischer Kollege, Aimé-Georges Martimort († 2000), Mitbegründer des pastoralliturgischen Zentrums in Paris und einer der Berater des Zweiten Vatikanischen Konzils, dessen Einfluss auf die Liturgiekonstitution nicht zu unterschätzen sein dürfte, fasste den Vorbehalt gegen die Bilder noch schärfer: „Die Kirche des Westens nimmt gerne Bilder in den Kulträumen auf. Sie erhalten eine Segnung (*bénédiction*) und können als Objekt der Verehrung (*objet d'une vénération*) dienen, in der Liturgie aber spielen sie keinerlei Rolle. Man muss vermeiden, dass sie die Gläubigen von jener Aufmerksamkeit ablenken, die sie der Liturgie selbst und der eucharistischen Betrachtung zu zollen haben, zudem dass sie das Gebäude überfüllen oder es durch ihre Mittelmäßigkeit verunstalten."[6] Wie einflussreich Martimorts Reserve gegen die Bilder auf die Liturgiekonstitution des II. Vatikanischen Konzils war, lässt sich unschwer an Passagen der Konstitution *Sacrosanctum Concilium* erkennen, die sich fast wörtlich mit Martimort decken. So heißt es etwa in den Artikeln 124 und 125 der Konstitution: „[124] ... Die Bischöfe mögen darauf hinwirken, dass von den Gotteshäusern und anderen heiligen Orten streng solche Werke von Künstlern ferngehalten werden, die dem Glauben, den Sitten und der christlichen Frömmigkeit widersprechen und die das echt religiöse Empfinden verletzen; sei es, weil die Formen verunstaltet sind oder weil die Werke künstlerisch ungenügend, allzu mittelmäßig oder kitschig sind ... [125] Der Brauch, in den Kirchen den Gläubigen heilige Bilder zur Verehrung darzubieten, werde nicht angetastet. Doch sollen sie in mäßiger Zahl und rechter Ordnung aufgestellt werden, damit sie nicht die Verwunderung der Gläubigen erregen oder einer weniger gesunden Frömmigkeit Vorschub leisten."

Deutlicher als in diesen Beispielen ließe sich ein Vorbehalt gegen die Bilder im Kirchenraum oder gar ihren Zusammenhang mit der liturgischen Feier kaum formulieren. Bilder erscheinen zwar als geduldet und als Gegenstand von Verehrung und Schmuck des Raumes, eine irgendwie geartete Funktion im Ritual aber haben sie nicht. Ganz im Gegenteil erscheinen sie als Gefährdung der Liturgie und in Konkurrenz zum Ritual. Zu Recht hat Francois Boespflug deshalb jüngst festgehalten, dass sich im Umfeld der Liturgiereform ein Gefühl der Konkurrenz oder eines Hiatus eingestellt habe, das weit von einer mittelalterlichen „harmonie préétabli" zwischen Liturgie und Bild entfernt sei und vielmehr eine Bedrohung der Liturgie durch Bilder unterstelle.[7] Offenbar lag dieser Distanznahme zum Bild ein verändertes Verständnis der Mess-Liturgie zugrunde, bei dem Bilder lediglich als Störung des Rituals empfunden wurden, aber nicht mehr als integraler Bestandteil der Liturgie. Einher geht diese Deutung der Rolle des Bildes im Kirchenraum mit einer eindeutigen Wertung mittelalterlicher Mess-Liturgie, zumal der spätmittelalterlichen, als Abfall vom eigentlichen, überzeitlichen Wesen der Messe; eben – um das Wort Theodor Klausers aufzugreifen – als „Zersetzung" der Liturgie.

Gänzlich anders dagegen äußerten sich mittelalterliche und frühneuzeitliche Theologen. Während die Moderne die Bilder eher als Gefahr für die Konzentration der Gläubigen auf das Ritual betrachtet, konnte etwa Bellarmin im 16./17. Jh. ihnen genau die gegenteilige Aufgabe zusprechen. Mit ausdrücklichem Verweis auf das Konzil von 1311/1312, das die Unaufmerksamkeit bei der Messfeier monierte, betont er, gerade die Bilder bewirkten eine Bindung der Aufmerksamkeit.[8] Ähnliches lässt sich für das *Rationale Divinorum Officiorum* des Wilhelm Durandus aus dem ausgehenden 13. Jh. ebenso zeigen wie für die ihm vorausgehenden Liturgiekommentare etwa des Sicard von Cremona oder des Johannes Beleth. Im ersten Buch über den Kirchenraum, die heiligen Orte, die Weihen und Sakramente widmet er den Bildern zusammen mit den Behängen und Ornamenta eines der ausführlichsten Kapitel (*De Picturis et cortinis et ornamentis ecclesiae*).[9] Ganz traditionell im Anschluss an Gregor den Großen schreibt er dabei den Bildern und Ornamenta die Funktion zu, Lesung und Schrift der Laien zu sein.[10] Ausdrücklich betont Wilhelm dabei die den Geist bindende und vergegenwärtigende Wirkung der Bilder: „Denn die Malerei scheint den Geist mehr zu bewegen als die Schrift. Durch die Malerei wird nämlich die Geschichte vor Augen gestellt, gerade als ob sie im gegenwärtigen Menschenalter gesehen werde, aber durch die Schrift wird die Geschichte gleichsam durch das Gehör, das den Geist weniger bewegt, ins Gedächtnis gerufen. Daher kommt es auch, dass wir in der Kirche den Büchern nicht so viel Ehrfurcht entgegenbringen wie den Bildnissen und den Malereien."[11] Vergleicht man dies nochmals mit den Richtlinien, die Theodor Klauser entwarf, so fällt auf, dass Wilhelm den Bildern nicht nur eine integrale Bedeutung zusprach, weil sie eine viel stärkere emotionale Bindekraft entfalteten als die Schrift. Darüber hinaus nennt er als Beispiele für Bilder historische Darstellungstypen, die *res gestae*, während Klauser diese explizit ausschloss und statt historischer Vorgänge rein „statische Motive" für Bilder im Kirchenraum forderte.[12]

Insgesamt gilt für Durandus, dass die materiellen Bilder im Kirchenraum die Beteiligten an der Liturgie in ihrem Inneren bewegen sollen; so wiederum mit Rückgriff auf Gregor den Großen: „Indem innerlich die Gestalten der äußeren Dinge herangezogen werden, so wird gleichsam im Herzen alles gemalt, was beim Überlegen über die künstlichen Bilder gedacht wird."[13] Eindeutig wird dabei den Bildern – auch den Altarbildern – eine meditative Funktion zugeschrieben: „Im allgemeinen aber werden die Bildnisse der heiligen Väter manchmal auf den Wänden der Kirche, manchmal auf der hinteren Tafel des Altars, manchmal auf heiligen Gewändern und an anderen verschiedenen Orten gemalt, damit wir beständig ihre Handlungen und Heiligkeit betrachten, nicht aber Unterschiedsloses und Unnützes (*ut illorum actus et sanctitatem iugiter non indiscreta uel inutilia meditemur*)."[14] Wiederum erscheint hier das Motiv, dass die Bilder gegen jegliche Ablenkung dazu verhelfen sollen, die Aufmerksamkeit gänzlich zu bündeln.

Die Liturgie als Bild. Das bildtheoretische Potential der Liturgie

Mit dieser Hochschätzung des Bildes in der Liturgie ging eine Deutung der Liturgie selbst einher, die das Ritual weniger in seiner Performanz beschrieb, sondern eher im Modus der Bildlichkeit. Alles im Ritual wurde entsprechend als *signum*, *figura* bzw. *imago* gedeutet. Entsprechend setzt Wilhelm Durandus eine solche figurative Sicht der Litur-

[4] Theodor Klauser, Kleine Abendländische Liturgiegeschichte. Bericht und Besinnung, Bonn 1965, 148.
[5] Ebd. 168.
[6] Aimé-Georges Martimort, L'Eglise en prière. Introduction à la liturgie, Paris 1961/1984, 168.
[7] Boespflug (wie Anm. 3), 124.
[8] Ebd. 125.
[9] Rationale Divinorum lib. I, c. 3, hg. v. Anselme Davril / Timothy M. Thibodeau, Turnholt 1995 (Corpus Christianorum. Continuatio Mediaeualis 140), 34–52. Zum bildhaften Verständnis der Liturgie wie auch zum Bildgebrauch in der Liturgie bei Wilhelm Durandus vgl. Timothy M. Thibodeau, „Enigmata Figurarum: Biblical Exegesis and Liturgical Exposition in Durand's Rationale", in: Harvard Theological Review 86, 1993, 65–79; ders., „Western Christendom", in: Geoffrey Wainwright (Hg.), The Oxford History of Christian Worship, Oxford 2006, 216–253, insbes. 237–242; Kirstin Faupel-Drevs, Vom rechten Gebrauch der Bilder im liturgischen Raum. Mittelalterliche Funktionsbestimmungen bildender Kunst im ‚Rationale Divinorum Officiorum' des Durandus von Mende (1230/1–1296), Leiden u.a. 2000 (Studies in the history of christian thought 89); Lentes, A maioribus tradita (Anm. 1).
[10] Ebd. par. 1 (34).
[11] Lib. I, c. 3, par. 4, 36, 63–69.
[12] Vgl. oben Anm. 4.
[13] Lib. I, c. 3, par. 4, 36, 53–55.
[14] Ebd. par. 17, 40, 205–208.

gie programmatisch an den Beginn seines Liturgiekommentares: „Alles was es in den kirchlichen Offizien, Dingen und schmückenden Gegenständen gibt, ist voller göttlicher Zeichen und Geheimnisse."[15] Die *sacramenta* des Ritus gelten Wilhelm als Zeichen oder Sinnbilder (*signa uel figurae*), die man, um sie zu verstehen, wie die Schrift gebrauchen muss.[16] Dabei treten Ritual und Kommentar geradezu in ein Verhältnis von Verhüllung und Enthüllung. Der tiefere Sinn des Rituals liegt nämlich in den Zeichen verborgen[17] und muss vom Kommentator enthüllt werden. Spätestens mit dem Liturgiekommentar des Rupert von Deutz war diese Vorstellung ausgearbeitet. Die Väter, so Rupert, hätten in der Liturgie die *sacramenta* des Heils verhüllt dargeboten, als *signa altissimarum rerum*, Zeichen der erhabensten Wirklichkeiten. Wie die Söhne Noahs „seinen Mantel genommen und, rückwärts gewandt, die Blöße des Vaters in ehrerbietiger Scheu verhüllt hatten", so hätten die Väter die Menschheit Christi mit dem ehrenhaften Mantel der Sakramente umhüllt.[18] Der Mantel der Liturgie weist auf ihre zeichenhafte Gestalt, unter der die Wirklichkeit des Gottmenschen Christus verhüllt bleibt. Das Bildhaft-Mediale der Liturgie wird genau mit der Mantelmetapher gefasst: Bilder wie Liturgie stehen auf der Schwelle zwischen Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit. Einerseits verhüllen sie, aber gerade als Hülle verleihen sie dem Unsichtbar-Abwesenden in der Welt überhaupt erst Präsenz.

Hier offenbart sich zudem ein Ritualverständnis, das signifikant von einem modernen Verständnis der Liturgie abweicht und geradezu als zentrale Kennmarke des mittelalterlichen Liturgieverständnisses gelten muss: Während die moderne liturgiewissenschaftliche Forschung mit der Forderung nach einer *participatio actuosa* offenbar davon ausgeht, dass eine adäquate Teilnahme am Ritual voraussetzt, dass die am liturgischen Geschehen Teilnehmenden in der rituellen Feier aufgehen, setzte das Mittelalter regelrecht auf eine Differenz. Adäquate Teilnahme bedeutete nicht, Teil der rituellen Performanz zu sein, sondern die betrachtende Teilnahme. Wie der liturgische Kommentar sollten die Teilnehmer am Ritual das liturgische Geschehen im Sinne einer ikonischen Repräsentation dechiffrieren. Das unmimetische Ritual galt es dabei auf die hinter den liturgischen Zeichen – Worten, Gesten, Gegenständen und Handlungen – verborgene eigentliche Wirklichkeit zu entziffern.

Genau hier dürfte die zentrale Aufgabe der von der modernen Liturgiewissenschaft so geschmähten rememorativen Allegorese liegen. Durch sie, so immer noch die *opinio communis* der liturgiewissenschaftlichen Forschung, setzten die liturgischen Kommentare Ritual und Leben Jesu in ein Inszenierungsverhältnis. Die rememorative Allegorese dramatisiere die Messe und verkürze sie fortan zu einem mimetischen Nachspielen des Lebens Jesu. In jüngster Zeit erfuhr die Dramatisierungsthese v.a. durch die Arbeit von Christoph Petersen *Ritual und Theater* eindeutige Kritik.[19] Schon einige Jahre zuvor schlug Timothy M. Thibodeau, obschon selbst der Dramatisierungsthese verpflichtet, eine andere Verhältnisbestimmung vor: Liturgische Kommentare setzten nach ihm Ritual und Leben Jesu in das Verhältnis einer „ikonographischen Repräsentation".[20] Beide Ansätze erfordern, die genaue Rolle der rememorativen Allegorese neu zu untersuchen und zu fragen, wie die liturgischen Kommentare das Verhältnis von Ritual und Vita Christi bestimmen. Wenigstens als These gilt es zu zeigen, dass jedenfalls Wilhelm Durandus dieses Verhältnis nicht im Modus der Inszenierung, sondern eben in einem der Bildlichkeit verhandelt.

Gegen die These von einer Dramatisierung der Liturgie spricht schon die Tatsache, dass Wilhelm Durandus zwar an einer Parallelisierung von liturgischem Ablauf und Erzählung des Lebens Jesu gelegen ist, er aber höchst selten in den liturgischen Ablauf eingreift. Die fehlende performative und visuelle Evidenz des liturgischen Rituals wird dabei keineswegs durch dramatisierende Anweisungen für die liturgische Praxis ausgeglichen. Wie wenig es Wilhelm Durandus um Dramatisierung ging und wie wenig er die Messe als theatrale Aufführung der Vita Christi verstand, zeigt sich v.a. an jenen Stellen, an denen er das Performanzmodell der Messe reflektiert. Während in einer seiner wichtigsten Quellen, der *Gemma Animae* des Honorius Augustodunensis (1. Hälfte des 12. Jhs.) die Liturgie in die Nähe einer theatralen Aufführung gerät und der Priester zum Tragöden stilisiert wird,[21] fehlt dies bei Wilhelm Durandus. Den Modus der Performanz der Messe bestimmt er nicht als Inszenierung der Vita Christi, sondern als *sacrificium*, *pugna* und *iudicium*.[22] Damit wird die Messe gerade nicht als Nachspielen des Lebens Jesu interpretiert, sondern dessen Leiden und Sterben theologisch als Opfer, Kampf und Gericht gedeutet. Der Priester wird – so beim *iudicium*-Vergleich – nicht zur Rollenfigur des historischen Jesus, sondern tritt in der Rolle des Anwaltes und Verteidigers (*aduocatus et defensor*) auf.[23] Die rituelle Handlung besteht mithin für den Kommentator nicht in einer Nachahmung des Handelns der historischen Christus-Gestalt; vielmehr erklärt er die Messe als *imitatio* eines *iudicium*.[24] Umso auffälliger ist dies, weil er von Honorius zwar den *iudicium*-Vergleich übernimmt, die sich dort aber sofort anschließende Vorstellung vom Priester als Tragöden hingegen weglässt. Noch die Gliederung seines eigenen Textes zeigt, wie wenig er an eine theatrale Aufführung denkt. Lässt er doch die Modelle von Kampf und Gericht direkt auf seine Einführung der rememorativen Allegorese folgen. Der performative Akt der Messe bestand für ihn offenbar nicht so sehr in der wiederholenden Inszenierung der Vita Christi. Vielmehr setzte die Messe die theologische Interpretation dieser Vita als Opfer Christi, Kampf zwischen Christus/Priester und Teufel sowie als Gericht vor Gott, bei dem Christus bzw. der Priester als Verteidiger auftraten, in Szene. Will man folglich die Messe überhaupt als Drama beschreiben, so inszenierte sie nicht die Vita Christi, sondern das mit dieser zur Erfüllung gebrachte heilsgeschichtliche Drama der Erlösung und Entsühnung des Menschen.

Der rememorativen Allegorese fiel dabei die Aufgabe zu, die Versöhnungstat Christi nicht einfachhin an dessen Geschichte zurückzubinden, sondern das Gedächtnis an seine Heilstat zu sichern. Nicht Mimesis ist mithin bei Wilhelm ihre Funktion, sondern Mnemonik. Schon die Liturgie selbst galt ihm als Memoriale, Medium der Memoria, neben anderen:

> Und bedenke, dass wir ein dreifaches Gedächtnis (*triplex memoriale*) der Passion des Herrn haben: Zum ersten soweit es das Sehen von Bildern und Malereien betrifft, und darum wird das Bild des Gekreuzigten im Buch und in den Kirchen gemalt. Zweitens soweit es das Gehör anbelangt, denn die Passion Christi wird gepredigt. Drittens soweit es den Geschmack betrifft, das heißt auch hinsichtlich des Sakraments des Altars, in dem das Leiden Christi selbst klar ausgedrückt wird.[25]

Gehört die Liturgie damit neben Bild und Predigt zu den Trägermedien der christlichen Erinnerung schlechthin, so bietet der Liturgie-Kommentar mittels der rememorativen Allegorese die Mnemotechnik zur Sicherung des das gesamte christliche Gedächtnis fundierenden Ereignisses. Obschon die Liturgie-Kommentare dies nicht ausdrücklich reflektieren, lehnen sie sich an das Modell der *Ars memorativa* an. Letztlich stellen Handlungen und Gesten des Rituals die klassischen *imagines agentes* der *Ars memorativa* dar:[26] Alle Zeichenhandlungen des Rituals werden geradezu zu ‚tableaux vivants', lebenden Bildern, die das Gedächtnis der Teilnehmer auf die das Ritual fundierende Erzählung hin orientieren. Die liturgischen Kommentare verstehen mithin das Ritual allem anderen voran als Memotopos und bieten dem Leser die Memotechnik, mit deren Hilfe er sich während des Ablaufs des Rituals die einzelnen Stationen der Heilsgeschichte bis zur Auferstehung und Himmelfahrt Christi vergegenwärtigen konnte. Im Kontext der mittelalterlichen Messtheologie kann dieses Vorgehen als völlig sachgemäß gelten. Die Messe, die als Ganze als *memoria passionis* galt, wurde vom Kommentar zu einem einzigen Memotopos der Geschichte des Heils stilisiert.

[15] Prohemivm, par. 1 (ebd. 3); Übersetzung nach Faupel-Drevs, Gebrauch der Bilder (Anm. 9), 9.

[16] Ebd. par. 2 (ebd. 4).

[17] *Rationale*, lib. I, cap. 9, par. 3 (ebd. 113).

[18] Rupert von Deutz, Liber de divinis officiis, Prolog (Rupert von Deutz, Liber de divinis officiis – Der Gottesdienst der Kirche 1, auf der Textgrundlage der Edition von Hrabanus Haacke neu hg., übersetzt und eingeleitet von Helmut und Ilse Deutz, Freiburg i. Br. u. a. 1999 [Fontes Christiani 33.1]), 146, 5f.

[19] Christoph Petersen, Ritual und Theater. Meßallegorese, Osterfeier und Osterspiel im Mittelalter, Tübingen 2004 (Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters 125), insbes. 75.

[20] Thibodeau, „Western Christendom" (Anm. 9), 239.

[21] Petersen, Ritual und Theater (Anm. 19), 20–34; Rudolf Suntrup, Die Bedeutung der liturgischen Gebärden und Bewegungen in lateinischen und deutschen Auslegungen des 9. bis 13. Jahrhunderts, München 1978 (Münstersche Mittelalter-Schriften 37), 86–89.

[22] Rationale, lib. IV, Prohemivm, par. 43–44 (Davril/Thibodeau 140 [Anm. 9], 256).

[23] Ebd. par. 44 (ebd. 256, 499f.).

[24] Ebd. (ebd. 256, 496).

[25] Ebd. lib IV, c. 42, par. 32 (ebd., 480).

[26] Exemplarisch zur Ars memorativa Jörg Jochen Berns / Wolfgang Neuber (Hg.), Ars memorativa. Zur kulturgeschichtlichen Bedeutung der Gedächtniskunst 1400–1750, Tübingen 1993 (Frühe Neuzeit 15).

Die Bildlichkeit des Rituals tritt dabei weit mehr in den Vordergrund als seine dramatisierenden Aspekte. Gleich mehrfach tritt das Verhältnis von Ritual und Bildlichkeit im *Rationale divinorum officiorum* zu Tage: zunächst erscheint die Liturgie als bildgenerierende Handlung, zudem selbst als Bild und schließlich betont Wilhelm noch den Wahrheitsanspruch der sakramental-rituellen Bildlichkeit. Die Liturgie als bildgenerierende Handlung zeigt sich v. a. bei der Verbindung von liturgischer Handlung und rememorativer Allegorese. Im Sinne der *Ars memorativa* wird das Ritual nicht einfach mit der Vita Christi illustriert. Vielmehr scheint das Vorgehen umgekehrt zu sein: Das Ritual wird selbst zum Bildspender und Trägermedium von Bildern. Sein Verlauf, seine Handlungen und Gesten, Personen und Gegenstände sollen innere Bilder der Heilsgeschichte und des Lebens Jesu generieren. Wie bei den späteren Passionsmeditationen und womöglich hier grundgelegt soll auch die Liturgie zu einer imaginativen Vergegenwärtigung des gefeierten Geschehens führen. Dabei belässt es Wilhelm Durandus keineswegs bei den inneren Bildern; war er doch derjenige mittelalterliche Liturgietheoretiker, der sich am meisten mit Bildern befasste und deren Bezug zu Liturgie und Verehrung bedachte.[27] Noch im Rahmen des liturgischen Handelns selbst spricht er dem Bild die Aufgabe der Vergegenwärtigung zu. So jedenfalls beschreibt er die Funktion der sog. Kanontafeln in Missalen:

> Deswegen ist auch in den meisten Sakramentaren zwischen Präfation und Kanon das Bild des Gekreuzigten gemalt, damit nicht allein der Intellekt durch den Buchstaben, sondern auch der Blick durch das Bild die Erinnerung an die Passion des Herrn anregt.[28]

Zeigt dies, wie das Ritual einerseits Bilder generieren sollte und andererseits Bilder im Ritual zum Zwecke der Vergegenwärtigung genutzt werden konnten, so reflektiert Wilhelm schließlich ausdrücklich die der Liturgie eigene Medialität und Bildlichkeit. Alle sakramentalen Handlungen sind *signa seu figura*, die die Heilsgeschichte in Bildern, Gestalten und Figurationen (*sed ymaginem tantum et speciem et figuram*) zur Anschauung bringen.[29] Schon im zweiten Abschnitt des Prologes zum *Rationale* wird der bildhafte Charakter des liturgischen Handelns ausdrücklich betont:

> Gewiss, hier fassen wir die Sakramente als Zeichen oder Sinnbilder (*signa seu figura*) auf, wobei diese Sinnbilder allerdings nicht die göttlichen Kräfte selbst, sondern Zeichen der göttlichen Kräfte sind, über die man belehrt wird, wenn man sie wie Schriften gebraucht.[30]

Auch wenn mit Christus die Wahrheit erschienen sei und damit alle Figuration beendet sei, bedürfe die Kirche dennoch der *figurae*, um nämlich das Gedächtnis der Gläubigen an die Passion Christi zu festigen[31] und weil – wie es an anderer Stelle heißt – die Eucharistie selbst wiederum Bild des himmlischen Brotes und des wahren Leibes Christi sei.[32] Genau in dem Verhältnis von Bild und Wahrheit bestanden aber die Diskussionen um die allegorischen Kommentare seit der Kontroverse um Amalar von Metz im 9. Jh. Wahrheit und Bild wollte Amalars Gegner Florus streng voneinander geschieden sehen und konnte eine figurative Hermeneutik der Liturgie entsprechend nur ablehnen. Diese strenge Scheidung lag in jenem bekannten frühmittelalterlichen Verlust eines Symbolbegriffes begründet, dessen Folgen für das Bildverständnis in den *Libri Carolini* Kurt Flasch prägnant beschrieb: „Statt der neuplatonischen Durchdringung der Sphären des Geistigen und Stofflichen betonte Karl den dinghaften Charakter von Bildern, ja, mit Berufung auf Aristoteles, ihre Lügenhaftigkeit."[33] Wilhelm Durandus hingegen konnte für seine bildhafte Fassung der Messe im 13. Jh. auf einen Bildbegriff zurückgreifen, der seit Hugo von St. Victor wieder mit dem Wahrheitsbegriff zusammengedacht wurde.[34] Am Ende seiner Auslegung zum *Misterium Fidei* thematisiert er dies ausdrücklich mit einem Zitat Innozenz' III.: Etliche meinten, dass im Altarsakrament die Wahrheit von Leib und Blut Christi nicht bestehen könne, da es lediglich *imago, species et figura* sei. Dagegen richtet er dann die Frage, ob denn nicht Wahrheit sein könne, was Bild sei. Wäre dem so, „dann ist der Tod Christi nicht Wahrheit, weil er Bild ist; und die Auferstehung Christi ist nicht Wahrheit, weil sie Bild ist; dass nämlich Tod und Auferstehung Christi Sinnbild (*figura*), Bild (*imago*) und Ähnlichkeit (*similitudo*) ist, hat der Apostel deutlich erklärt: ‚Christus ist gestorben wegen unserer Sünden und auferstanden zu unserer Rechtfertigung.' [...] Der Tod Christi ist also *exemplum* gewesen, damit wir der Sünde sterben; und seine Auferstehung war *exemplum* dafür, dass wir in Gerechtigkeit leben."[35] Die Schlussfolgerung für die Messe könnte deutlicher nicht ausfallen: „Das Sakrament des Altares ist also Wahrheit und Bild [zugleich] (*veritas et figura*)."[36]

Der Bildlichkeit des Rituals wird damit ein Wahrheitsstatus zuerkannt, der gerade von den Gegnern des Amalar von Metz immer in Abrede gestellt wurde. Dabei bleibt allerdings durchaus eine Ambivalenz der Bildhaftigkeit des Rituals bestehen. Einerseits macht es zwar die Wahrheit des Leibes Christi ansichtig, ja sogar fühlbar und schmeckbar, andererseits aber stellt es gleichzeitig auch dessen Verhüllung dar. Dadurch kommt der Liturgie der Kirche ein Zustand zwischen der Zeit des Alten Testamentes und der Jenseitsschau zu. So jedenfalls brachte es ein Schüler Hugos von St. Victor zum Ausdruck:

> *Tria sunt tabernacula; Synagoga, Ecclesia, caelum ... Primum fuit in umbra et figura, secundum in figura et veritate, tertium in sola veritate. In primo ostenditur vita, in secundo datur, in tertio possidetur.*[37]

Die Bildwahrheit des Rituals der Kirche bleibt damit zwar gegenüber dem Tempelkult Wahrheit, aber gegenüber der himmlischen Liturgie ist diese Wahrheit noch bildhaft verhüllt. Damit steht die Messe auf der Schwelle zwischen Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit, Präsenz und Repräsentation. Zwar setzt sie das *corpus Christi* als *verum corpus* real gegenwärtig, doch bleibt es eben unter den Gestalten von Brot und Wein verhüllt.[38] Für das Ritual als Ganzes wie auch für das sakramentale *corpus* wird dadurch eine ästhetisch paradoxale Identitätsdifferenz behauptet. Das *corpus sacramentale* ist zwar real sichtbares Zeichen und gilt als *verum corpus*, das in sich *corpus historicum* wie auch *corpus celeste* oder *transcendentale* vereint. Da es aber unter den Gestalten von Brot und Wein verhüllt ist (*sub speciem panis velatur*), setzt es als *vera imago* gleichzeitig eine ikonische Differenz. Für das Ritual als Ganzes gilt nichts anderes. Zwar scheinen historische Zeit und himmlische Liturgie in ihm auf, bleiben aber dennoch getrennt. Die Liturgie hält ja die Heilsmysterien, um es mit Rupert von Deutz zu sagen, unter dem Mantel des Rituals verborgen,[39] aber gerade durch diesen Mantel werden die Heilsmysterien in Zeit und Geschichte überhaupt erst präsent. Damit freilich hat die Liturgie an einem Bildkonzept teil, das für die gesamte christliche Bildgeschichte des Mittelalters und der Frühen Neuzeit eigentümlich sein dürfte. Das Bild wird dabei, folgt man dem Kunsthistoriker Klaus Krüger, verstanden als „Membran zu einer imaginären und letztlich inkommensurablen Wirklichkeit, die von ihm verhüllt und zugleich offenbart wird. Indem das Gemälde nicht als transparente Projektionsfläche benutzt wird, sondern als ein Medium der Präsentation, hält es die ikonische Äquivalenz des Dargestellten immer zugleich als eine Funktion der Darstellung bewusst."[40] Auch das Ritual der Messe verhüllt und offenbart doch zugleich. Zwar setzt das Ritual das *corpus Christi* präsent; insofern dies aber in Form des *corpus sacramentale* geschieht, das *veritas et imago* ist, bleibt das Zeichenhaft-Rituelle immer bewusst. Genau an dieser eigentümlichen Konzeption von Bildlichkeit und Medialität des Rituellen setzen die Liturgiekommentare an. Von Beginn seines Prologes an betont Wilhelm immer wieder, dass die Heilsmysterien unter den liturgischen Handlungen verhüllt sind. Freilich gibt er sodann die Mnemotechnik an die Hand, die *vela* der Liturgie mit inneren Bildern zu füllen.

[27] Faupel-Drevs, Gebrauch der Bilder (Anm. 9).
[28] Rationale, lib. IV, cap. 35, par. 10 (Davril/Thibodeau 140 [Anm. 9], 416).
[29] Lib. IV, cap. 42, par. 20.
[30] Prohemium, par. 2 (ebd. 4).
[31] Ebd. par. 6, 6.
[32] Rationale, lib. IV, c. 41, par. 4, 441; Faupel-Drevs, Gebrauch der Bilder (Anm. 9) 262f, 266, 270.
[33] Kurt Flasch, Einführung in die Philosophie des Mittelalters, Darmstadt 1987, 22.
[34] Zur Tradition des Diskurses um Wahrheit und Bild in der Eucharistielehre vgl. Henri de Lubac, Corpus Mysticum. Kirche und Eucharistie im Mittelalter. Eine historische Studie, Einsiedeln 1969, 229–275; sowie Burkhard Neunheuser, Eucharistie in Mittelalter und Neuzeit, Freiburg u. a. 1963 (Handbuch der Dogmengeschichte IV.4b), 14–23 (zum frühen Mittelalter); 30–33 (insbes. zu Hugo von St. Victor).
[35] Rationale, lib. IV, c. 42, par. 20 (Davril/Thibodeau 140 [Anm. 9], 474f).
[36] Ebd.
[37] Miscellanea lib. 7, tit. 55 (PL 177, 896CD); zum Ganzen de Lubac, Corpus Mysticum (Anm. 34), 237–245.
[38] Rationale, lib. IV, c. 41, par. 34 (Davril/Thibodeau [Anm. 9], 451f).
[39] Anm. 18.
[40] Klaus Krüger, Das Bild als Schleier des Unsichtbaren. Ästhetische Illusion in der Kunst der frühen Neuzeit in Italien, München 2001, 80.

Das Bild im Ritual. Modelle der liturgischen Funktion von Bildern jenseits des Gebrauchs

Inwieweit dieses bildhafte Liturgieverständnis sich auf die Produktion materieller Bilder ausgewirkt hat, wird noch ausgiebig in der Forschung zu diskutieren sein. Auffällig jedenfalls ist, dass zu jener Zeit – im 12./13. Jh. –, als in der Liturgie- und Sakramententheologie *imago* und *veritas*, Bildbegriff und Wahrheitsbegriff miteinander versöhnt wurden, auch die Bildproduktion etwa von Altarbildern sprunghaft zunahm. Insofern ist anzunehmen, dass auch die materiellen Bilder Anteil am dem beschriebenen figurativen Verständnis der Liturgie hatten und ihre Aufgabe zu weiten Teilen darin bestand, wie der liturgische Kommentar nicht einfach nur Heilsgeschichte und Heilswahrheiten sichtbar zu machen, sondern dem, was in den liturgischen Zeichen und Handlungen verhüllt war, sichtbare Evidenz zu verleihen.[41]

Ein solcher Ansatz dürfte schon deshalb angezeigt sein, weil es eine Grundtatsache in der westlich lateinischen Liturgie gibt, die diese zentral von der östlichen Liturgie unterscheiden dürfte: Während im Osten den Ikonen und Ikonostasen durchaus auch eine Rolle in der Alltagsliturgie zukam, fehlt diese im Westen fast gänzlich. In Messe und Stundengebet wurden Bilder als Objekte des liturgischen Handelns schlicht nicht gebraucht. Inzensiert, geküsst, in der Prozession der Messe herumgetragen wurden im Westen allenfalls Bücher und der Altar, bisweilen das Kreuz. Den Bildern dagegen kam keinerlei liturgische Funktion im Sinne eines liturgischen Gebrauches im Ritual selbst zu. Entsprechend gilt es zu klären, weshalb dann überhaupt Bilder im liturgischen Raum zugelassen, wie diese legitimiert und welche Funktionen ihnen jenseits des rituellen Gebrauchs zugesprochen wurden. Von daher verstehen sich die folgenden Hinweise lediglich als erste Thesen, die einer breiteren Materialgrundlage bedürften. Feststehen dürfte jedenfalls, dass der – zumal spätmittelalterliche – Kirchenraum ein Raum voller Bilder war und insbes. der Altarraum als der Performanzraum des Rituals schlechthin mit Bildwerken ganz unterschiedlicher Art angefüllt werden konnte. Nicht zufällig jedenfalls reflektiert Wilhelm Durandus viele unterschiedliche Bildwerke und lässt gerade den Altar als zentralen Bildort erscheinen. Ob in Form von Retabeln, dem oder den Kruzifix(en) auf bzw. neben dem Altar, den Bildern auf Altartüchern und -behängen, Velen und Pallien, auf den liturgischen Gewändern von Priestern und Assistenz, gar noch in den liturgischen Büchern oder aber in Form des Bildes Christi, das den Hostien eingeprägt war – der Altarraum erfuhr durch bildliche Darstellungen, oft genug auch durch eine Vervielfältigung von bestimmten Ikonographien wie der Kreuzigung, geradezu eine semantische Überdeterminierung. Im Laufe des hohen und späten Mittelalters – so lässt sich zusammenfassen – sollte der zentrale Performanzraum des Rituals zu einem einzigen, überbordenden Bildraum werden. In der darin zum Ausdruck kommenden semantischen Zentrierung des Altarraumes dürfte die eigentliche liturgische Funktion der Bilder zu suchen sein und eben nicht in ihrem direkten liturgischen Gebrauch. Im Folgenden sollen entsprechend einige Verstehensmodelle vorgeführt werden, die die liturgische Funktion der Bilder in der Auratisierung des Raumes, der Visualisierung der Liturgie, der Perpetuierung des ephemeren Rituals sowie in Meditation und Bildbetrachtung sehen, nicht aber in ihrem rituellen Gebrauch.

Auratisierung des Ritualraums durch Bilder und Orientierung von Raum und Zeit

Mit den Bildern – ob nun Wandmalereien, Skulpturen, Gemälden oder aber den Darstellungen auf Gewändern, Behängen, Pallien und Velen oder sonstigem liturgischen Gerät – erfuhr der Raum eine zunehmende visuelle Auratisierung. Die Verdichtung der Bildpräsenz dürfte oftmals noch der Gliederung des Raumes in Kirchenschiff, Presbyterium und Sanktuarium entsprochen haben. Legten die Liturgietheologen für den Raum fest, dass er zum Altar hin immer heiliger wurde[42], so dürften die Bilder dieser Ordnung einer zunehmenden Sakralisierung des Raumes auch gefolgt sein: Je heiliger der Raum wurde, umso mehr wurde er mit Bildern gefüllt.

Solche Auratisierung des Kirchenraumes durch Bilder machte diese zum Teil des Ornatums der Liturgie. Der Schmuck des Raumes war dabei weit mehr als einfach nur ein Dekor; vielmehr war er sichtbares Zeichen des im Ritual gefeierten Geheimnisses. Kein Zweiter hat dies so nachdrücklich vertreten wie Rupert von Deutz († 1129) in seinem Liturgiekommentar, dem *Liber de Divinis Officiis*. Sein Kapitel *De ornatu altaris et templi* liest sich geradezu wie eine Apologie der Ausschmückung des Raumes. Nicht Zeichen eitler Prunksucht seien die Ausstattungen von Kirchenraum und Altar, sondern Erweise der Frömmigkeit, mit denen Gott gedient würde. Ja, sie seien die Bekleidung der Kirche, die so Christus als „herrliche Braut ohne Makel" zugeführt würde.[43] Schließlich spiegele der Schmuck, was in der Liturgie als solcher geschehe: nämlich dass in den äußeren, sichtbaren Handlungen das Unsichtbare ansichtig würde:

> Seinem (Christi) Lehramt folgend, ahmt die Kirche in der äußeren Erscheinung der sichtbaren Dinge die unsichtbaren Dinge nicht nur mit dem heiligen Gottesdienst ihrer Diener nach […], sondern auch sonst mit dem Schmuck des Tempels (sc. der Kirche) und des Altares. Denn wenn damit nicht auch Geistiges zeichenhaft ausgedrückt wird, warum werden dann kostbare Altardecken und reinseidene Behänge an den Wänden der Altarseiten angebracht und wird der hochheilige Leib des Herrn mit einem darübergelegten linnenen Korporale bedeckt? Denn seiner Würde entsprechend, sollten wir ihn mit recht mit dem Kostbarsten umkleiden, das wir nur besitzen könnten.[44]

Deutlicher lässt sich wohl die Aufgabe des Ornates als Auratisierung des Raumes im Sinne eines Signums der Heiligkeit des im Raum gefeierten Geschehens kaum fassen. Wendet man die Bestimmung Ruperts auf die Bilder an, so treten die Bilder geradezu in ein mimetisches Verhältnis zum Ritual selbst. Ist schon das Ritual selbst *imitatio*, indem es in den äußeren Handlungen Unsichtbares nachahmt, so trifft dies auch auf die Bilder zu: Auch sie sind an der Sichtbarmachung des Unsichtbaren im Ritual beteiligt.

Neben Auratisierung und Imitation kam den Bildern freilich auch die Aufgabe zu, das Ritual räumlich und zeitlich zu orientieren. Nur wenige Andeutungen mögen genügen: Humbertus de Romanis etwa schrieb für die liturgische Versammlung der Dominikaner vor, dass diese sich nach Bildwerken hin auszurichten habe.[45] Noch Ende des 15. Jh.s gab auch der Autor des mittelniederländischen *Boexken van der officien ofte dienst der missen* (Büchlein von den Offizien oder dem Dienst der Messe) dem laikalen Kirchenbesucher Ähnliches vor. Beim Betreten der Kirche vor der Messe solle er sich zunächst auf das Sakrament ausrichten und dieses grüßen, ist dieses aber nicht gegenwärtig, soll er sich zum Kruzifix hin orientieren.[46] Wurde so der Messbesucher bzw. die liturgische Versammlung auf das Bild hin orientiert, so sollten die Bilder auch noch eine Orientierung in der Zeit leisten. Gerade die wandelbaren Flügelaltäre stellen ja visuelle Markierungen im Kirchenjahr da. Folgt man etwa der Unterscheidung der einzelnen Wandlungszustände in Festtags- und Alltagsseite, so folgten die Bilder der Altäre der liturgischen Scheidung in Ordinarium, der Messfeier im Jahreskreis, und Proprium, der Feier eines bestimmten Christus- oder Heiligenfestes.[47]

[41] In den vergangenen Jahren hat die Forschung zur Entstehung und Funktion von Altarbildern wie zum Funktionszusammenhang von Liturgie und Bild erfreulich zugenommen. Eine ausführlichere Auseinandersetzung damit hoffe ich bald vorlegen zu können. Hier beschränke ich mich lediglich auf die notwendigste Literatur.

[42] So setzt etwa Wilhelm Durandus in seiner Beschreibung des Kirchenraumes eine eindeutige Sakralhierarchie von Kirchenschiff, Presbyterium und Sanctuarium voraus, die schließlich auch je nach gesteigerter Heiligkeit Zugangsbeschränkungen begründet; vgl. Rationale Divinorum lib. I, cap. 1 (wie Anm. 9), 11–34.

[43] Rupert, lib. 2,23 (wie Anm. 18), 335.

[44] Ebd. 333.

[45] Thomas Lentes, Gebetbuch und Gebärde. Religiöses Ausdrucksverhalten in spätmittelalterlichen Gebetbüchern, Münster (Diss.) 1996, 274–285; ders., Soweit das Auge reicht. Sehrituale im Spätmittelalter, in: Das „Goldene Wunder" in der Dortmunder Petrikirche. Bildgebrauch und Bildproduktion im Mittelalter, hg. v. Barbara Welzel, Thomas Lentes und Heike Schlie (Dortmunder Mittelalter-Forschungen 2), Bielefeld 2003, 241–258; Manfred Luchterhandt, Von der Ikone zum Retabel, Offizienliturgie und Tafelbildgebrauch im Dugento: Die Kreuzoffizien, in: Das Soester Antependium und die frühe mittelalterliche Tafelmalerei. Kunsttechnische und kunsthistorische Beiträge, hg. v. Joachim Poeschke u.a. (Westfalen 80, 2002), 293–337, hier: 289–298.

[46] Simon van Venlo, Boexken van der officien ofte dienst der missen, hg. v. Ludo Simons, Bd. 2, Antwerpen 1982, 70.

[47] Vgl. hierzu etwa die Überlegungen von Brigitte d'Hainaut-Zveny, Origine et spécificités des retables gothiques, in: Miroirs du sacré. Les retables sculptés à Bruxelles XVe–XVIe siècles. Production, Formes et Usages, hg. v. Brigitte d'Hainaut-Zveny, Brüssel 2005, 13–33; eine kurze Zusammenfassung der jüngsten Diskussionen über das Triptychon findet sich bei Marius Rimmele, Das Triptychon als Metapher, Körper und Ort. Semantisierungen eines Bildträgers, München 2010, 23–59.

Visualisierung der Liturgie und Perpetuierung des ephemeren Rituals

Gleichzeitig ist damit aber auch ein zweites wichtiges Feld des Verhältnisses von Ritual und Bild benannt: Bildern konnte offenbar die Aufgabe zukommen, die Inhalte des rituellen Geschehens zu visualisieren und das Ephemere des Rituals im Bild auf Dauer zu stellen. Wendet man Ruperts Modell für die Ornamenta auf die Bilder an, so zeigen sich Bild und Ritual in einem gestuften Repräsentationsverhältnis: Das eigentliche Bild – sozusagen die *vera imago* – sind die Liturgie selbst und das Sakrament, das *verum corpus Christi*, das in der Messfeier erstellt wird. Die Bilder dagegen vermitteln nicht das *verum corpus*, vielmehr vermögen sie das visuell darzustellen, was in der Liturgie gefeiert wird. Ohne alle übrigen religiösen und sozialen Faktoren, die zur Entstehung, Verbreitung und Akzeptanz von Altarbildern, insbes. von Flügelaltären, geführt haben, unterzubewerten, dürfte hier jedoch der entscheidende Schlüssel liegen: Die Altarbilder partizipierten an der Arbeit der liturgischen Kommentare und haben mit diesen teil an der Offenbarung des geheimen Sinnes der Liturgie. Dies geht weit über die plane Visualisierung von Inhalten oder Illustration des Rituals hinaus. Die Aufgabe des Kommentars – folgt man Wilhelm Durandus – bestand ja gerade darin, die im Offizium – ob nun der Messe oder des Stundengebetes – verborgenen Geheimnisse zu offenbaren. Wie bei der Bibelexegese folgten die Liturgiekommentare dabei der Lehre vom vierfachen Schriftsinn. Der eigentliche Sinn des Rituals, sein *sensus spiritualis*, lag unter den Zeichen (Worten, Gesten, Handlungen etc.) verborgen und konnte erst durch den Kommentar erhoben werden. Diese Enthüllung der äußeren Zeichen geschah schließlich durch ihre Deutung als Repräsentationen der Stationen von Leben und Leiden Christi sowie durch unterschiedliche moralische und theologische Deutungen. Genau an dieser Arbeit des Enthüllens des verborgenen Sinns des Rituals konnten auch die Bilder im Kirchenraum beteiligt sein. Dabei freilich sind die Altarbilder nicht als das Ereignis selbst, als die Performanz zu sehen. Vielmehr stellen sie die ikonische Repräsentation der Liturgie dar, die deren eigentlichen Sinn vor dem Auge des jeweils gegenwärtigen Betrachters enthüllt.[48]

Dieses Verhältnis von Ritual und Bild im Sinne einer ikonischen Repräsentation gälte es näher zu untersuchen und an konkreten Bildwerken erst einmal zu erproben. Jedenfalls als These scheint es, dass Altarbilder, insbes. spätmittelalterliche Flügelaltäre, im Sinne einer visuellen Exegese des Rituals im Vollsinn des Wortes zu verstehen sind: Exegese nämlich im Sinne von Enthüllung – wenn nicht gar Offenbarung – des eigentlichen Sinnes des Rituals, der sich nach Ansicht mittelalterlicher Liturgietheologen rein performativ nicht erschließt.

Die Folgen eines solchen Bildverständnisses liegen auf der Hand: Das Bild visualisiert nicht einfach nur einen Inhalt, vielmehr legt es die innere Logik des Rituals offen und stellt schließlich das Ephemere des Rituals auf Dauer. Letztendlich folgt die Darstellung damit selbst einer doppelten rituellen Logik: Zum einen lässt sie wie das Ritual Unsichtbares sichtbar und erlebbar werden. Zudem aber hat sie teil an einem der wichtigsten Züge des Rituellen schlechthin: der Wiederholbarkeit. Was im Ritual zeitlich begrenzt, aber wiederholbar begangen wird, erhält im Bild Dauerhaftigkeit, so dass der Betrachter permanent auch das rituelle Geschehen zu wiederholen in der Lage ist. Entsprechend haben Studien zu Liturgie- und Bildvisionen, zur Gregorsmesse wie auch zur *manducatio spiritualis* – der oftmals durch Bildbetrachtung angeregten geistlichen Kommunion – gezeigt, dass Bilder im Kirchenraum genau solche Prozesse beim Betrachter zu initiieren vermochten, die das objektive Geschehen auf dem Altar in der Bildbetrachtung als subjektiv aktualisierbar erscheinen ließen: die geistige Kommunion mit den Augen.

Mancher Flügelaltar kann geradezu als Lehrstück einer solchen Verbindung von Ritual und Bildlichkeit gelten. Nehmen wir als Beispiel das sog. „Goldene Wunder", ein monumentales Altarwerk in der Dortmunder Petrikirche.[49] Nicht zufällig schlug Godehard Hoffmann jüngst für diesen Altar die Bezeichnung „Eucharistiealtar" vor.[50] Alle drei Öffnungszustände können jedenfalls auf das Ritual hin gelesen werden. Im geschlossenen Zustand zeigt der Altar eine Sakramentsverehrung, in der ersten Öffnung unterschiedliche Szenen von Inkarnation und Kindheit Jesu und in der zweiten Öffnung schließlich Passionsszenen, in deren Zentrum von oben nach unten die Kreuzigung, eine Gregorsmesse und die Mater dolorosa dargestellt sind. Inhaltlich bringt der Altar damit Sakrament, Inkarnation und Passion zusammen; jene drei Elemente, die Thomas von Kempen als zentrale Elemente der Messe beschreibt.[51] Von außen nach innen funktioniert der Altar mithin wie ein liturgischer Kommentar, der über das Ritual ein ganzes Netz an Bedeutungen legt, um dadurch das, was unter den liturgischen Zeichen verhüllt bleibt, zu offenbaren. Im Altar geschieht das in den drei Etappen seiner Öffnung: Der geschlossene Zustand zeigt einen Altar mit der ausgesetzten Hostie und umgibt diese mit Darstellungen, die das Messopfer typologisch auf Szenen des AT beziehen, sodann wird in der ersten Öffnung das Messopfer mit Blick auf die Inkarnation gedeutet, um dann schließlich in der zweiten Öffnung das Ritual ganz in der Passion und dem Opfertod Christi am Kreuz aufgehen zu lassen. Dabei folgt der Altar – wie die Liturgiekommentare – einem Enthüllungsprozess des Rituals, das in der Konsekration, der wahrhaften leiblichen Präsenz Christi auf dem Altar mündet. Im Dortmunder Altar wird dies noch durch eine Darstellungsform unterstrichen, die von außen nach innen nicht nur narrativer, sondern auch durch ihren Wechsel von der Malerei zu Skulptur und Relief im Inneren immer realistischer und körperlicher wird. Außen zeigt der Altar lediglich die abstrakte weiße, bildlose Hostie. Die erste Öffnung deutet diese sodann bildhaft auf die Inkarnation. In der zweiten Öffnung schließlich werden durch das Schnitzwerk die Körperlichkeit und Realität unterstrichen. Die Gregorsmesse mit dem nackten Schmerzensmann im Zentrum wird so geradezu zum Kulminationspunkt des gesamten Altares: Hier wird enthüllt, was im Sakrament, um es mit mittelalterlichen Theologen zu sagen, noch unter den Gestalten von Brot und Wein (die Außenseite) verhüllt bleibt. Durch die Verbindung der Erzählung der Vita Christi mit seiner sakramentalen Präsenz im Ritual lässt der Flügelaltar den Betrachter so regelrecht dauerhaft am Ritual selbst partizipieren.

Meditation und Bildbetrachtung während der Liturgie: Präsenzevokation und Partizipation

Ob man deshalb freilich von einer Bildbetrachtung während der Messe ausgehen kann, steht dahin und lässt sich bislang lediglich vermuten.[52] Anders verhält es sich freilich für das Stundengebet. Immerhin haben sich – wie etwa in Lübeck – sog. Horentafeln erhalten, die einzelnen Bildfeldern Anweisungen beifügen, welche Station der Vita Christi zu welcher Hore des Stundengebetes zu betrachten sei.[53] Manfred Luchterhandt hat entsprechend vermutet, dass der Wille zur Bildbetrachtung während des Stundengebetes gar noch als eine der ausschlaggebenden Voraussetzungen für die Entstehung des Flügelaltares zu werten sei.[54] Für Altarbilder als Gegenstand einer Betrachtung während der Messe wäre dies erst noch zu erarbeiten. Doch legen gerade solche Bilder mit Darstellungen des Lebens und Leidens Jesu nahe, dass durchaus auch diese keineswegs lediglich Allgemeingut spätmittelalterlicher Frömmigkeit illustrieren, sondern von ganz unterschiedlichen Formen der Messauslegung inspiriert waren. Seit Beginn jedenfalls der allegorischen Liturgiekommentare bis zu den vielfältigen volkssprachlichen Mess-Auslegungen des 15. Jh.s deuteten diese Texte die einzelnen Abschnitte des Messrituals als eine Form der Repräsentation von Leiden und Leben Jesu. Genau diesen Duktus dürften zumal solche Altarbilder übernommen haben, die – wie das „Goldene Wunder" in Dortmund – mit Szenen des Lebens Jesu gefüllt sind und im Zentrum dann noch eine Kreuzigungsdarstellung und/oder

[48] Vgl. ebd.; zu ähnlichen Prozessen in der mittelalterlichen Visionsliteratur vgl. Niklaus Largier, Von Hadewijch, Mechthild und Dietrich zu Eckhart und Seuse? Zur Historiographie der ‚deutschen Mystik' und der ‚deutschen Dominikanerschule', in: Deutsche Mystik im abendländischen Zusammenhang. Neu erschlossene Texte, neue methodische Ansätze, neue theoretische Konzepte. Kolloquium Kloster Fischingen 1998, hg. v. Walter Haug und Wolfram Schneider-Lastin, Tübingen 2000, 93–117, hier: 102–105.

[49] Welzel / Lentes / Schlie (Hg.), Das ‚Goldene Wunder' (wie Anm. 45).

[50] Godehard Hoffmann, Ein Antwerpener Flügelaltar für die Dortmunder Franziskaner. Seine Ikonographie und der Maler Adrian van Overbeck, in: ebd., 77–103, hier: 92.

[51] Vgl. ebd. mit Belegstellen.

[52] Entsprechend schwierig scheinen Versuche, die von den vielfältigen Passionstraktaten und Messgebetbüchern auch auf eine Bildbetrachtung während der Messe schließen, diese aber nicht wirklich an Bildern nachweisen können; vgl. etwa Brigitte d'Hainaut-Zveny, Supports de méditations dévotionelles, affectives et projectives sowie dies., Supports de méditations associées au rite, in: Miroir du Sacré (wie Anm. 47), 131–147.

[53] Lentes, Soweit das Auge reicht. Sehrituale im Spätmittelalter (wie Anm. 45), 241–258, 250f.

[54] Luchterhandt, Von der Ikone zum Retabel (wie Anm. 45).

eine Gregorsmesse bieten. Anders freilich als für die Horen des Stundengebetes sind für die Messe bis heute weder Texte noch Bilder nachgewiesen worden, die Mess-Auslegung, Mess-Liturgie und Bildbetrachtung ausdrücklich miteinander in Beziehung setzen.

Aus liturgiewissenschaftlicher Perspektive wurde im 20. Jh. – zumal mit Blick auf die Liturgiereform – gegen die Betrachtung während der Messe entschieden eingewandt, dass dadurch ein Weg von der Messe zur Mess-Frömmigkeit beschritten worden sei.[55] Die Liturgie-Kommentare hätten mit ihrem Verständnis des Rituals als *memoria passionis* die eigentliche rituelle Vergegenwärtigung in das subjektive Nacherleben der Gläubigen verlegt und diese statt zu Teilnehmern am Ritual zu bloßen Zuschauern degradiert; eine *participatio actuosa* der Gläubigen habe nicht mehr stattgefunden. Dies mag aus der normativen Perspektive einer modernen Liturgiewissenschaft zutreffen. Den historischen Prozess freilich wird man genau umgekehrt beschreiben müssen. In der zeitgenössischen Logik jedenfalls spätmittelalterlicher Kommentare sollte gerade die Betrachtung die aktive Teilnahme der Gläubigen stärken. Entsprechend fordern viele volkssprachliche Messauslegungen von den Laien geradezu einen allegorischen Blick, bei dem diese die einzelnen Teile der Messe – wie der liturgische Kommentar selbst – auf die dahinter liegenden Geheimnisse durchschauen sollten.

Die Bedeutung solcher Hochschätzung von Betrachtung und Bild in Verbindung mit der allegorischen Mess-Auslegung und ihrer Interpretation der Messe als Abbild des Lebens und Leidens Christi ist für die Kunstproduktion des ausgehenden Mittelalters noch nicht annähernd erforscht. Doch dürfte ihr Einfluss für die Entstehung von Altarbildern kaum hoch genug anzusetzen sein.

Die Mimesis der Bilder markiert Absenz

Neben dem Vorwurf einer falsch verstandenen *memoria passionis* sowie der fehlenden aktiven Teilhabe der Gläubigen am Ritual wendet die moderne Liturgiewissenschaft gegen die spätmittelalterliche Liturgie ein, dass diese zunehmend zu einem mimetischen Nachspielen des Heilsgeschehens verkommen sei. In der Tat scheinen jüngere kunsthistorische Ansätze, die das „handelnde Bildwerk“[56] in der Liturgie beschreiben, diesen Drang zur Mimesis nur zu gut zu bestätigen. Dagegen lässt sich freilich zeigen, dass auch die mittelalterlichen Kommentare sich immer gegen die Messe als mimetisches Nachspiel des Lebens Jesu verwahrten. Ausdrücklich formulierte Wilhelm entsprechend: *Cotidianum ergo sacrificium [...] est commemoratio, non iteratio passionis.*[57]

Wenigstens als These sei formuliert: Bildwerke wurden in der Liturgie keineswegs im Sinne einer mimetischen, dramatisierenden Inszenierung der Messe eingesetzt. Sie kamen lediglich dann in der Liturgie zum Einsatz, wenn die Präsenz der *vera imago*, des *corpus Christi* prekär war. Das Bild wurde dabei zum mimetischen Ersatz für den zu bestimmten Zeiten des liturgischen Jahres abwesenden, zu verschwinden drohenden bzw. in seiner Präsenz prekären Körper Christi. Schlaglichtartig illustriert diese Substitution des Christuskörpers durch Bildwerke bzw. das Kruzifix die bereits erwähnte Vorschrift aus dem *Boexken van der officien ofte dienst der missen*: Wo das Sakrament, das *verum corpus* nicht gegenwärtig war, boten offenbar die Bilder Ersatz.[58]

Nicht anders werden die Bilder in der Liturgie selbst auch verwendet. Die bis heute beschriebenen Bildrituale im Rahmen der Liturgie beschränken sich allesamt auf den Festkreis von Palmsonntag bis Christi Himmelfahrt; jene Zeit also, da der Christuskörper in seiner Präsenz zunehmend in Frage stand. Die wenigen bekannt gewordenen Bildrituale sind schnell aufgezählt: Am Palmsonntag führte man in manchen Kirchen in der Prozession einen Palmesel mit sich; am Gründonnerstag deponierte man die konsekrierte Hostie in eine Christusfigur im Grab; am Karfreitag wurde in der Liturgie das Kruzifix verehrt; an Ostern wurde die *visitatio sepulchri* mancherorts in das Ritual integriert; und an Christi Himmelfahrt wurde das Himmelfahrtsgeschehen anhand einer Christusfigur, die vom Boden durch die Kirchendecke entschwebte, nachgespielt.[59]

Fraglos handelt es sich bei all diesen Beispielen zumindest vordergründig um eine Art mimetisch-dramatisierender Ausgestaltung der Liturgie. Gleichzeitig machen sie aber auch deutlich, welcher Status dem Bild dabei zukam: Es substituierte nicht den Körper, sondern markierte dessen Absenz bzw. das Prekäre seiner Präsenz. Überdies kamen solche Bildrituale höchst selten im Laufe des Kirchenjahres zum Einsatz und lassen sich mit Ausnahme der Kreuzverehrung am Karfreitag nur in sehr, sehr wenigen Kirchen nachweisen. Insgesamt wird man bei diesen Ritualen entsprechend weniger danach fragen müssen, ob und wie sie mimetisch inszenierten. Abgesehen von der Frage, warum solche Rituale nur in wenigen Kirchen stattfanden: die entscheidende Frage dürfte sein, ob das Bild hier nicht lediglich zum Einsatz kommt, weil – zum Teil auch in der Liturgie selbst – die Präsenz des Körpers Christi zu den entsprechenden Zeiten des Kirchenjahres als fraglich galt und dies gerade durch die Bildrituale nochmals betont wurde. Immerhin markiert der Palmsonntag mit dem Einzug nach Jerusalem den Beginn der Passion; der Gründonnerstag den Anfang des Weges zum Sterben; am Karfreitag selbst wurde keine Messe gefeiert, sodass also noch liturgisch das *corpus Christi* nicht anwesend war; bei der *visitatio sepulchri* wurde eben des aufgrund der Auferstehung leeren Grabes gedacht; und am Himmelfahrtstag des endgültigen Endes des irdischen Daseins Jesu. Wenn mithin zu diesen Tagen Bildwerke Bestandteil der liturgischen Inszenierung werden, geht es nicht einfach nur um mimetische Dramatisierung. Vielmehr wird diese bewusst dazu genutzt, um Leere und Absenz, zumindest aber die Bedrohung der Absenz zu markieren. Erscheinen die Bilder also auf den ersten Blick als visuell-mimetische Anreicherung des Rituals, so lässt sich ihr ritueller Gebrauch geradezu umgekehrt deuten: nämlich als ‚Marker‘ von Abwesenheit. Diese These bedarf fraglos einer genauen Überprüfung anhand der einzelnen Bildrituale im Rahmen der liturgischen Feiern, die bis heute nicht ausreichend geleistet wurde. Sollte sie sich als zutreffend erweisen, würde selbst noch der rituelle Einsatz der Bilder die Priorität des Rituals betonen: Nur das Ritual selbst konnte *vera imago* und *verum corpus* sein. Die Bilder dagegen markierten letztendlich noch in ihrem liturgischen und mimetischen Gebrauch nichts anderes als dessen Absenz. Diese zu füllen vermochten sie – jedenfalls für die Liturgietheologen – nicht.

Jenseits von Gebrauch und Funktion – Ein Ausblick

Dieser Durchgang durch die Funktion der Bilder im Ritual bedürfte fraglos einer weit eingehenderen Untersuchung, der Erprobung an Bildern sowie der Einbeziehung anderer, etwa sozialgeschichtlicher Faktoren wie etwa von Stiftungstätigkeit und Bruderschaftswesen, die ihrerseits in der Bedeutung für die Präsenz von Bildern im liturgischen Raum kaum zu überschätzen sein dürften. Bei diesem ersten Versuch sollten lediglich einige Modelle vorgeschlagen werden, die Möglichkeiten zur Beschreibung des Verhältnisses von Bildlichkeit und Ritualität am Beispiel der mittelalterlichen Messe aufzeigen wollten. Gezeigt hat sich dabei, dass ein rein funktionsgeschichtlicher Ansatz jedenfalls dort an seine Grenzen stößt, wo es um die Frage nach dem Gebrauch von Bildern im Ritual selbst ging. Vielmehr dürfte der Ausgangspunkt jeder Untersuchung bei der Präsenz des Bildes im liturgischen Raum zu suchen sein. Die Auratisierung des Raumes durch das Bild war sozusagen der performative Rahmen des Rituals selbst. Im Performanzraum als Bildraum konnten sich Ritual und Bild dann in vielfältiger Weise aufeinander beziehen, sodass man mit Fug auch von einer Allianz von Liturgie und Bild sprechen kann.

Das bildgenerierende Potential der Liturgie und der liturgische Habitus der Bilder

Allerdings beschränkt sich diese Allianz von Liturgie und Bild keineswegs auf die Rolle des Bildes im Ritual selbst. Womöglich ist die eigentliche Verbindung von Ritual und Bild gänzlich jenseits des funktionalen Zusammenhanges zu suchen. Wenigstens zwei in der Forschung bislang unterrepräsentierte Themenfelder seien abschließend benannt.

Schon bei der Frage nach der Funktion des Bildes im Ritual deutete sich an, dass das bildgenerierende Potential des Rituals von einer

[55] Vgl. hierzu Andreas Odenthal, Von der Meßfeier zur Meßfrömmigkeit. Aspekte mittelalterlicher Liturgieentwicklung im Spiegel liturgischer Quellen, in: Kunst und Liturgie im Mittelalter (wie Anm. 2), 9–17.

[56] So der Titel der Habil.schrift von Johannes Tripps, Das handelnde Bildwerk in der Gotik. Forschungen zu den Bedeutungsschichten und der Funktion des Kirchengebäudes und seiner Ausstattung in der Hoch- und Spätgotik, Berlin 2000.

[57] Rationale divinorum lib. 4, cap. 42, par. 31 (wie Anm. 9), 479; ausführlicher hierzu Lentes, A maioribus tradita (wie Anm. 1), 361–363.

[58] Wie Anm. 46.

[59] Ich verzichte auf Einzelnachweise und verweise lediglich auf Tripps, Handelndes Bildwerk (wie Anm. 56), der weitere Literatur bietet. Freilich macht es eine Schwäche seiner Arbeit aus, dass der liturgische Zusammenhang oftmals nur angedeutet oder vermutet, nicht aber wirklich dargestellt und erarbeitet wird.

kaum zu hoch zu bewertenden Bedeutung gewesen sein dürfte. Selbst für den gesamten Bereich der Passionsikonographie gilt es zu bedenken, dass diese kaum ohne einen Zusammenhang mit der Liturgie und Sakramentenlehre verstehbar sein dürfte. Oftmals jedenfalls speiste sie sich nicht aus dem biblischen Passionsbericht, sondern war vielmehr von der Liturgie selbst sowie deren Auslegung in Liturgiekommentaren und Passionstraktaten geprägt. Wie schon mittelalterliche Passionsfrömmigkeit überhaupt ohne Bezug zur Liturgie kaum denkbar ist, so dürfte dies in ähnlichem Maße auch für die Ikonographie gelten.[60] Für einzelne Altarbilder wird dies noch eingehender zu untersuchen sein. Doch steht zu vermuten, dass manches stärker von den Liturgiekommentaren und ihrer Interpretation des Rituals als einer Erzählung der Vita Christi beeinflusst sein dürfte als von biblischen Quellen. Noch für manche Ikonographie des späten Mittelalters wird man kaum umhinkönnen, rituelle Wurzeln anzunehmen. Um nur zwei bekannte Beispiele zu nennen: Barbara G. Lane etwa hat schon vor 25 Jahren versucht, die *Depositio Crucis* eucharistisch zu deuten.[61] Gleichermaßen zeichnet sich für die *Imago Pietatis* bzw. den Schmerzensmann ab, dass diese zutiefst in rituell-sakramentalen Vorstellungen verwurzelt sind. Erst wenn diese Wurzeln stärker untersucht sind, wird man auch ein neues Verständnis vom Verhältnis zwischen Liturgie und „privater" Andacht entwickeln können. Dadurch dürften nicht zuletzt strikte Trennungen von Kultbild und Andachtsbild, öffentlichem Ritus und privater Devotion zunehmend ins Wanken geraten. Letztlich dürfte sich dabei zeigen, dass außer der viel beschworenen Privatisierung und Subjektivierung der Liturgie ein umgekehrter Prozess statthatte, nämlich die Liturgisierung des Privaten.[62]

Schließlich steht zu vermuten, dass grundlegende Leitvorstellungen aus der Liturgie – etwa die *memoria passionis*, aber auch die Vorstellung von den drei Körpern Christi (seinem historischen, sakramentalen und mystischen Leib) – sich in der Bildproduktion nicht nur ikonographisch niederschlugen, sondern auch den Bildern selbst geradezu einen liturgischen Habitus einschrieben. In exzeptioneller Weise geschah dies im sog. Chiarito-Tabernakel des Pacino di Bonaguida aus den 1340er Jahren, das sich heute im Getty Museum in Los Angeles befindet.[63] Der kleinformatige Flügelaltar, über dessen ursprünglichen Aufstellungsort und Funktion nur spekuliert werden kann, zeigt im Zentrum eine spektakuläre Apostelkommunion in vergoldetem Gesso. Auf dem vom Betrachter aus linken Flügel stellen acht Szenen die Passion Christi beginnend mit der Fußwaschung bis zur Kreuzigung dar. Der rechte Flügel zeigt sodann eine Predigtszene, die von einem Gnadenstuhl überragt wird. Alle drei Teile der Tafel haben jeweils zwei Hauptregister, bei denen erzählende Darstellungen im unteren Bildfeld von ikonischen Darstellungen überragt werden. Auf den Flügeln werden die Passionsszenen von einer Maria mit Kind überragt, die durch eine vor ihr kniende Beterin als Kultbild ausgezeichnet wird. Über der Predigtszene erscheint eine Gnadenstuhl-Darstellung, die den himmlischen Bereich und die irdische Predigtszene miteinander verbindet. Während auf den Flügeln die narrativen Szenen überwiegen oder wenigstens gleich groß sind wie die ikonischen Darstellungen, wird das Verhältnis von Narration und Ikone auf der zentralen Mitteltafel deutlich anders markiert. Im unteren Bildfeld, sozusagen in der Predella-Zone, werden drei Szenen aus der Messliturgie dargestellt, von denen sich zwei als Eucharistiewunder in der Vita des Chiarito da Voglia nachweisen lassen. Vom Betrachter aus links kniet Chiarito hinter einem Priester, der am Altar die Messe zelebriert, und sieht, wie die Hostie von ährenhaften Strahlen umkränzt wird. Links dann erhält er eine Vision, bei der während der Elevation bei der Messe Strahlen von der Hostie in seinen Körper eindringen und auf diesen Strahlen Christus in Kreuzesform von der Hostie in sein Herz einzuschweben scheint. In der Mitte schließlich kommuniziert der Selige. Während ihm der Priester die Kommunion reicht, fließt aus dem oberen Teil ein goldener Strahl in seinen Mund, so dass Chiarito geradezu zum Teilnehmer der Apostelkommunion wird.

Die Komplexität des gesamten Flügelaltars kann hier nicht dargestellt werden. Doch soll wenigstens darauf aufmerksam gemacht werden, dass dieser Altar in vielfältiger Weise im Bild einem liturgischen Habitus folgt. Die bekannten drei Memoriale der Passion werden hier miteinander verbunden: Für das Sehen die Szenen aus der Passion auf dem linken Flügel, für den Geschmackssinn der sakramentale Leib im Zentrum und für den Hörsinn die Predigt des rechten Außenflügels. Doch setzt Pacino keineswegs nur das *triplex memoriale* ins Bild. Gleichzeitig führt er noch mit den ikonischen Darstellungen jeweils im oberen Teil die zentrale eucharistische Lehre vom dreifachen Körper Christi in Szene.[64] Auf den Außenflügeln erscheinen sein historischer und mystisch-transzendentaler Leib in Gestalt der Madonna mit Kind als Verweis auf die Inkarnation sowie die Gnadenstuhl-Darstellung als *corpus Christi mysticum*, der einerseits transzendent ist und andererseits – die Predigtszene mit der Versammlung der Zuhörer – auf die *communio* der Kirche verweist. Im Zentrum sodann werden – so auch in der Eucharistielehre – beide Leiber zusammengeführt in dem einen sakramentalen Leib, dem *verum corpus*, auf dem Altar. Schließlich wiederholt Pacino im Bild noch die für die liturgischen Kommentare spezifische Verbindung von Narration und Konsekration. Wie sie das Ritual als einzige Narration der Passion Christi interpretieren und diese in der Konsekration seiner leibhaften Präsenz gipfeln lassen, so führt Pacino den Betrachter von der *narratio* zum *corpus*: Schon allein die in allen drei Teilen zu findende Verbindung von narrativen Elementen im unteren Register und der ikonischen Präsentation des Christuskörpers im oberen deutet dies an. Doch noch in der Verbindung der Teile folgt Pacino diesem Duktus. In den acht Szenen der Passion etwa isoliert er den historischen Christus zunehmend aus dem narrativen Zusammenhang, bis er schließlich oben links bei der Kreuzigung in der Frontale geradezu als Kultbild erscheint. Nicht zufällig mündet so die Erzählung der Passion in einer Darstellung, die exakt der sog. Kanontafel in zeitgenössischen Messbüchern entspricht, die mit dem *Te Igitur* das Zentrum der Liturgie, den Kanon und damit den Akt der Wandlung eröffnet. Von hier springt Pacino dann in die Mitteltafel mit der Apostelkommunion. Hier verleiht er schließlich der Christusfigur durch Frontalität, Vergoldung und Dreidimensionalität geradezu körperliche Präsenz. Wie in der Liturgie der Messe kumuliert mithin auch im Bild die Erzählung der Gesta Christi in seiner realen Präsenz.

Will man also die Allianz von Liturgie und Bild für das spätere Mittelalter genauer beschreiben, so sind die gegenwärtigen funktionsgeschichtlichen und ikonographischen Zugänge mit weiteren Fragen nach dem Verhältnis von Bild, Raum und Ritual, der Liturgie als Wurzel für Bilderfindungen sowie nach der *memoria passionis*, die das Ritual zutiefst prägte, als zentralem liturgischen Habitus vieler Bildwerke zu ergänzen.

[60] C. M. A. Caspers, Het laatmiddeleeuwse passiebeld. Een interpretatie vannuit de theologie- en vroomheidsgeschiedenis, in: Nederlands Kunsthistorisch Jaarboek 45, 1994, 151–175, hier: 170.

[61] Barbara G. Lane, The Altar and the Altarpiece. Sacramental Themes in Early Netherlandish Painting, New York 1984.

[62] Vgl. hierzu auch Lentes, Soweit das Auge sieht (wie Anm. 45).

[63] Ich bereite eine größere Studie zum Chiarito-Tabernakel vor und verweise hier nur auf Richard Offner, A Critical and Historical Corpus of Florentine Painting, Section III, vol. 6, New York 1956, 141–148; John White, Art and Architecture in Italy 1250 to 1400, Harmondsworth 1987, 402; Klaus Krüger, Medium and Imagination: Aesthetic aspects of Trecento Panel Painting, in: Italian Panel Painting of the Duecento and Trecento, hg. v. Victor M. Schmidt (Studies in the History of Art 61. Symposium Papers 38), Washington 2002, 57–81, hier: 73–76. Für Chiarito di Volgia vgl. Scipione de Paoli, Art. Chiarito di Firenze, beato, in: Bibliotheca Sanctorum 3, 1229–1230.

[64] Für die Umsetzung der Lehre vom dreifachen Köper Christi in der spätmittelalterlichen Kunst vgl. ausführlicher Thomas Lentes, Verum Corpus und Vera Imago. Kalkulierte Bildbeziehungen in der Gregorsmesse, in: Andreas Gormans und Thomas Lentes, Das Bild der Erscheinung. Die Gregorsmesse im Mittelalter, Berlin 2007 (KultBild. Religion und Visualität in der Vormoderne 3), 13–35.

Exegese / Bibelwissenschaft

Zeit wahrnehmen. Feministisch-theologische Perspektiven auf das Erste Testament, hg. v. Hedwig-Jahnow-Forschungsprojekt. – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 2010. 184 S. (Stuttgarter Bibelstudien, 222), kt € 25,90 ISBN: 978–3–460–03224–8

Mit diesem Sammelbd. zum Thema Zeit liegt nun das dritte Buch des *Hedwig-Jahnow-Forschungsprojekts* vor. Nach *Feministische Hermeneutik und Erstes Testament* (1994) und *Körperkonzepte* (2003) wendet sich die nach der Marburger Alttestamentlerin (1879–1944) benannte und an der dortigen Univ. angesiedelte Forscherinnengruppe einem weiteren theologisch wie anthropologisch ertragreichen Themenfeld zu. Die Zusammensetzung der Gruppe verändert sich über die Jahre, die beiden letzten Bd.e sind entsprechend der Entwicklung feministisch-exegetischer Forschung thematisch stärker fokussiert als der erste, und auch die Sprache feministischen Arbeitens ist eine andere als vor 15 Jahren. Dennoch gibt es auch Merkmale der Kontinuität im Arbeiten der Gruppe. Immer sind es nicht nur gegenwartsrelevante Fragestellungen, sondern auch anspruchsvolle Theoriekonzepte, die in den Beiträgen der einzelnen Autorinnen sichtbar werden und Aufschluss über den gemeinsamen Diskussionsprozess geben. Im Rahmen feministisch-exegetischen Arbeitens machen die Autorinnen wieder deutlich, dass der in der Exegese häufig mit Vorwürfen oder auch Ignoranz geführte Methodenstreit unter diesem Dach keine Ausschlussfunktion hat. Historische Kritik hat ebenso ihren Platz wie literaturwissenschaftlich inspirierte Beobachtungen oder auch religionspädagogische Überlegungen.

Uta Schmidt eröffnet mit der Auslegung eines prophetischen Zukunftsentwurfs die Reihe der Artikel: *Zukunftshoffnung und Erfahrung (Jes 9,1–6). Hat die Zukunft ein Geschlecht?* Mit einer ungewöhnlichen Übersetzung der hebräischen Verbformen irritiert S. die allzu selbstverständliche Verortung des Geschehens in der Zukunft. So bereitet sie den Boden für ihre Entwicklung eines Begriffs von „Zukunftszeiten" (24f), deren Qualität mit Erlebtem und mit Erinnertem in Verbindung steht. Im Horizont sozialgeschichtlicher Auslegung gelingt es ihr überzeugend, die prophetischen Bilder u.a. von Bevölkerungswachstum, Freude, Beute, Ernte und Krieg mit geschlechtlich geprägten Erfahrungen der Menschen im Alten Israel zusammenzubringen. Sie zeigt, dass eine geschlechtlich markierte Zukunft auch heute noch Auswirkungen auf die Gegenwart entfaltet, die ebenfalls „gendered" sind. (37)

Michaela Geiger wendet sich mit dem Pessachgebot in Dtn 16,1–8 einem zentralen Text atl. Festtheorie zu: *Der Befreiung Zeit einräumen. Die Zeitkonzeption des dtn Pessachgebots (Dtn 16,1–8).* Auch hier geht es um die Verschränkung von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, allerdings im Modus der feiernden Vergegenwärtigung. Nicht nur zeitliche und räumliche Grenzen werden im Fest überschritten, sondern auch die Relevanz sozialer Zugehörigkeit. Eine soziale Differenzierung der Angesprochenen, wie sie in anderen Festgeboten entfaltet wird (vgl. Dtn 16,11.14), ist damit hinfällig. Sklavinnen und Sklaven müssen nicht eigens als Feiernde erwähnt werden, weil in der Pessachfeier alle Feiernden zu Sklav/inn/en und Fremden werden (56f). Auf der Basis einer Entfaltung der Festzeit als Handlungs- und Ereigniszeit gelingt es G., die gängige Vorstellung, „dass zukunftsgerichtete, lineare Zeitkonzeptionen aus rhythmischen Zeitauffassungen entstanden" (62) seien, zu irritieren: „Das zielgerichtete Handeln Jhwhs in der Vergangenheit ermöglicht erst die erhoffte rhythmische Zeiterfahrung der Gegenwart." (62)

Isa Breitmaier wendet sich einer anderen literarischen Form zu, die das Überschreiten der Generationengrenzen geradezu zu ihrem Inhalt macht. Mit *Angestaute Gegenwart. Zur Zeitkonstruktion in Genealogien (Gen 5)* befasst sie sich mit einem sperrigen Genre. Die Genealogie, die v.a. die Genesis prägt, darüber hinaus aber auch etwa im Rutbuch und in den Evangelien zu finden ist, leistet mehr als einen Ersatz für absolute Zeitrechnung. Ihre literarische Form eröffnet ein Verständnis von Generationenfolge, ihre Details geben Einblick in theologische Konzeptionen von Schöpfung, Geschichte und deren Zusammenhang.

Ebenfalls mit der Generationenfrage beschäftigt sich *Ulrike Sals: Die Durchbrechung linearen Zeitdenkens in den Zusätzen zur Priesterschrift am Beispiel von Aaron und Jochebed.* Die genealogische Einordnung beider Gestalten durchbricht das lineare Zeitschema und ist ein Mittel unter mehreren, den Hohenpriester aus seiner gesellschaftlichen Umgebung herauszuheben und seine Funktion als Symbol Gottes zu unterstreichen. Mit der Formulierung *an diesem Tag* (Num 3,1), die in einer durativen genealogischen Notiz merkwürdig deplatziert wirkt, wird der Hohepriester Aaron in eine Linie mit dem Kosmos (Gen 2,4) und der Menschheit (Gen 5,1) gestellt. Die Darstellung Jochebeds, der Mutter Aarons, in Ex 6,20–26 durchbricht die genealogische Reihenfolge und führt sie in eine Vielzeitigkeit. So ist die Besonderheit sowohl des Hohenpriesters Aaron als auch der Mutter des Hohenpriesters, Jochebed, neben anderen Merkmalen auch durch zeitliche Verdichtung gekennzeichnet.

Stefanie Schäfer-Bossert wendet sich in ihrem Artikel *Jenseits menschlicher Lebenszeit. Koordinaten für die Orientierung in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft* einem Text zu, der in seiner kritisch-wohlwollenden Darstellung der verbotenen Praxis der Nekromantie die Auslegungen irritiert. Saul sucht bei seinem Besuch bei der weisen Frau von En-Dor (1 Sam 28) in einer bedrohten Gegenwart eine Gestalt der Vergangenheit auf, um Orientierung für die Zukunft zu erhalten. Ähnlich wie andere Zwischenwesen, Dämonen, Totengeister und figürliche Repräsentationen der Ahnen führt auch Samuels Geist in einen mythischen Raum „jenseits der linearen Zeitachse" (144).

Irene Pabst thematisiert mit Kohelets Schlussgedicht die Lebenszeit des Alterns: *„Ehe die bösen Tage kommen …". Zum Verständnis von Alter im Schlussgedicht des Koheletbuchs (12,1–8).* Zeit ist in diesem Gedicht als Lebenszeit auf besondere Weise qualifizierte Zeit. Im Rahmen der Anthropologie des Koheletbuchs mit ihrer Zentralstellung der Lebensfreude nimmt die entfaltende Darstellung des Alterns eine besondere Stellung ein. Im Angesicht einer Lebensphase, die unweigerlich zum Tod führt, macht Kohelet Ernst mit seinem Aufruf zu Glück und Freude im Horizont der Vergänglichkeit. „Kohelet rückt die unschönen Aspekte des Altseins in den Vordergrund, den körperlichen und psychischen Verfall sowie die daraus resultierende soziale Isolation der alten Menschen als Gruppe." (178)

Dieser Sammelbd. steht im Horizont des in den letzten Jahren neu erwachten Interesses an biblischer Anthropologie. Die Gender-Perspektive ist in den Artikeln unterschiedlich deutlich präsent und strukturbildend. Das zeigt, dass eine Berücksichtigung der Geschlechterdifferenz auf der Ebene der Darstellung zunehmend an Selbstverständlichkeit gewinnt.

Kritisch sei angemerkt, dass ich mir als Leserin sowohl innerhalb der einzelnen Beiträge als auch in einem gemeinsamen Vorwort mehr methodische und inhaltliche Standortbestimmungen und -diskussionen gewünscht hätte. Das gemeinsame Vorwort ist sehr knapp gehalten und thematisiert ausschließlich den Entstehungsprozess des Buches. Die von Isa Breitmaier verantwortete Hinführung wendet sich zunächst aus philosophischer und kulturwissenschaftlicher Sicht dem Zeitbegriff zu, um dann einige Schlaglichter auf den atl. Zeitbegriff zu werfen, bevor sie die einzelnen Beiträge des Buches thematisiert. Diese Hinführung ist aber so knapp, dass sie das Desiderat einer Zusammenführung der Diskussionen fast noch deutlicher hervortreten lässt.

So liegt das ganze Gewicht des Bd.es auf den einzelnen Beiträgen, die diesem Anspruch allerdings auch gerecht werden. Für alle Artikel gilt, dass sie auf fundierter Textarbeit fußend ihren Beitrag zum biblischen Zeitverständnis leisten. Sie setzen sich dabei mit gängigen Vorstellungen über den atl. Zeitbegriff (etwa dem Verhältnis von zyklischer und linearer Zeit) auseinander und zeigen, dass die exegetische Arbeit an Einzeltexten, wenn sie gut gemacht ist, theoretische Konzepte als heuristische Instrumentarien ernst nimmt, um sie gleichzeitig im Gespräch mit den Texten zu verändern.

Kassel Ilse Müllner

Dietrich, Jan: **Kollektive Schuld und Haftung.** Religions- und rechtsgeschichtliche Studien zum Sündenkuhritus des Deuteronomiums und zu verwandten Texten. – Tübingen: Mohr Siebeck 2010. (XIX) 462 S. (Orientalische Religionen in der Antike, 4), ln € 99,00 ISBN: 978–3–16–150353–5

Die von Jan Dietrich vorgelegte Studie zu dem enigmatischen und viel diskutierten Ritual der „Sündenkuh" in Dtn 21,1–9 stellt eine für den Druck überarbeitete Fassung seiner im Sommer 2009 von der Univ. Leipzig angenommenen Diss. dar.

Die Arbeit gliedert sich in insgesamt vier Teile: Die Einleitung (1–64) enthält eine Hinführung an die Thematik von kollektiver Schuld und Haftung, inkl. einer Klärung der Begriffe, und einen Forschungsüberblick über die Problematik von Kollektivismus und Individualismus im AT (1–29), an den sich eine ausführliche Diskussion der Forschungsliteratur anschließt (29–64). Hieraus ergibt sich auch eine der zentralen Fragen der Arbeit, nämlich ob es sich bei Dtn 21,1–9 um einen Rechts- oder Ritualtext handelt (63). Der erste Hauptteil widmet sich sodann dem Text selbst und seiner Geschichte (65–96). D. rekonstruiert hier (87f) einen vor-dtn Ritualtext im Umfang von V. 1* (ohne Landgabeformel), 3b–4.6b.7–8b, eine vor-dtr Ergänzung um den Abmessungsvorgang in V. 2* (ohne Nennung der Richter) und 3a, dtr Ergänzungen in 21,1* (Landgabeformel), 2* (und deine Richter) und 8a.9, sowie post-dtr Ergänzungen in 5.6a (inkl. *bkr* in V. 3).

Der zweite Hauptteil der Arbeit widmet sich der politischen Kollektivhaftung im Alten Orient (97–179), u.a. mit einer Analyse von Kodex Hammurapi §§ 23 und 24, KBo 6.4 § IV und anderen vorderorientalischen Rechtsquellen bis zur hellenistischen Zeit mit einer Auswertung des Verhältnisses dieser Rechtstraditionen zu Dtn 21,1–9. Zwar verbinde die Übernahme der Verantwortung für Totschlag von unbekannter Hand Dtn 21,1–9 mit den altorientalischen Rechtstraditionen, jedoch kommen die Ansprüche des Rechtsnachfolgers nicht zur Sprache und auch die im Interesse des Palastes liegende Aufrechterhaltung der politischen und wirtschaftlichen Ordnung kommt nicht in den Blick. Im Gegensatz zu den altorientalischen Parallelen, die zwar strukturelle Ähnlichkeiten aufweisen, zu denen jedoch keine literarische Abhängigkeit besteht, werde das rechtliche Problem in Dtn 21,1–9 nicht mit kollektiver politischer Haftung geregelt, sondern rituell außerhalb des Rechtsbereichs. Dtn 21,1–9 in seiner rekonstruierten Grundschicht sei daher nicht als Rechtstext anzusprechen, sondern als Ritualtext (175).

Der dritte Teil der Arbeit analysiert den Komplex religiöser Kollektivschuld in Dtn 21,1–9 sowie das Ritual selbst und seine Elemente (181–332). Das Ritual besteht aus der Protasis mit dem unheilvollen Omenanzeiger in V. 1* und dem Sühneritual in der Apodosis (3b–7.8b*). Bei dem Ritual selbst handele es sich um ein Eliminationsritual, bei dem von den Ältesten des Dorfes eine reine, junge Kuh einer rituellen Schandstrafe unterzogen werde, indem sie wie ein unreines Tier durch Genickbruch getötet werde. „Die expressiv-symbolische Strafhandlung […] bringt die Verurteilung des profanrechtlich nicht zu ahndenden Verbrechens zum Ausdruck." (379) Handwaschung und Unschuldsdeklaration stehen für die Distanzierung von dem Verbrechen. Das Ritual in Dtn 21,1–9 wende nicht nur negativ drohendes Unheil ab, sondern stelle auch positiv die Rechts- und Weltordnung wieder her. Im Gegensatz zu den mesopotamischen *Namburbis* wende das genuin israelitische Ritual Dtn 21,1–9 überindividuelle Bedrohungssituationen ab, wobei die kollektive Schuld insofern persönlich sei, als sie alle treffe, aber nicht im Sinne eines subjektiven Verschuldens, sondern objektiv, wodurch die Gemeinschaft verpflichtet sei, der Gefährdung der gemeinschaftlichen Ordnung rituell zu begegnen. Auf der Endtextebene schließlich werde das Verhältnis der Gemeinschaft zum Verbrechen im Lichte der Gottesbeziehung, nämlich als Rechtsbruch gegenüber Jahwe, gesehen, was auch durch die Bitte um die Vergebung der kollektiven Schuld gegenüber Gott zum Ausdruck gebracht werde. „Das Selbstbild, das die Gemeinschaft von sich entwirft, wandelt sich von einer gefährdeten Gruppe […] zu einer Glaubensgemeinschaft, die von der Vergebungsbereitschaft Gottes abhängig ist." (384)

Teil IV widmet sich den überlieferungs- und redaktionskritischen Erwägungen zu Dtn 21,1–9 (333–378) inkl. einer Zusammenfassung der Ergebnisse (379–385). Die Überlieferungsgeschichte des Sühnerituals meint D. bis in die Spätbronzezeit zurückverfolgen zu können, wo das Problem von Raub und Totschlag im Umkreis von Städten und Gemeinden virulent gewesen, aber rechtlich nicht gelöst worden sei. „Es ist nicht auszuschließen, daß auch eine erste Verschriftlichung der (ursprünglich mündlichen?) Ritualüberlieferung schon in dieser Zeit erfolgte." (335) Für die erste Erweiterung des Textes um den Abmessungsvorgang macht D. die Zeit der Omriden oder Josias geltend, die durch eine Neubesiedlung neuer Gebiete gekennzeichnet seien. Dtn 21,1–8b* fand dann als Gegenfall zu Dtn 19,1–13 unter Einfügung der Landgabeformel Aufnahme in die dtr Gesetzessammlung, wobei die alte Tradition der Forderung der Kultzentralisation und der Säkularisierung der lokalen Rechtsräume nicht widerspreche. Die dtr Redaktionsarbeit habe das alte Ritual im Lichte des Jahwe-Glaubens ausgelegt und auf eine gesamtisraelitische Perspektive erweitert. Als plausibelste Datierung für die Aufnahme von Dtn 21,1–8b* und die dtn Sammlung Dtn 12–26 gilt die exilisch-frühnachexilische Zeit. Die schriftgelehrten post-dtr Ergänzungen in 5.6a und 3 (*bkr*) dienen dazu, die juristischen und rituellen Kompetenzen der Ältesten einer priesterlich-levitischen Kontrollinstanz unterzuordnen.

Der Vf. bietet eine überaus gründliche Untersuchung des Textes, eine aufschlussreiche Analyse der vorderorientalischen Vergleichstexte und eine anregende und insgesamt überzeugende Deutung des enigmatischen Rituals und seiner Ritualelemente inkl. einer kritischen Erörterung und Abweisung der immer wieder bemühten Girardschen Sündenbocktheorie (328ff). Auch die Argumentation im Hinblick auf eine exilisch-nachexilische Datierung der dtr Integration des Ritualtextes in die Sammlung Dtn 12–26 ist überzeugend. Diskussionsbedarf besteht freilich im Hinblick auf die hypothetische Verortung der hinter Dtn 21,1–9 stehenden Ritualtradition in der Spätbronzezeit und ihrer ersten vorexilischen Erweiterungen. Derartige Schlüsse überschätzen die Leistungsfähigkeit der überlieferungsgeschichtlichen Methode bei Weitem (ein in der deutschsprachigen Forschung weit verbreitetes Phänomen), zumal wir über die Rechtsverhältnisse im Palästina der Spätbronzezeit eigentlich gar nichts wissen und überlieferungsgeschichtliche Zwischenstufen – insbes. über derart lange Zeiträume – kaum plausibel gemacht werden können. Dies tut dem Wert von D.s Studie jedoch keinesfalls Abbruch! Abgeschlossen wird der Bd. durch ausführliche Register.

Münster Rüdiger Schmitt

Stettler, Christian: **Das letzte Gericht**. Studien zur Endgerichtserwartung von den Schriftpropheten bis Jesus. – Tübingen: Mohr Siebeck 2011. (XV) 321 S., brosch. € 74,00 ISBN: 978-3-16-150512-6

In seiner Untersuchung zum letzten Gericht greift Christian Stettler ein Thema auf, das in den vergangenen Jahren in der Exegese und in der Systematik verstärkt auf Interesse gestoßen ist. Die Studien, die zunächst als Bestandteil seiner noch nicht vorliegenden Habil.schrift zur paulinischen Lehre vom Endgericht gedacht waren (VII), verfolgen zwei Ziele: die tiefe Verwurzelung der eschatologischen Erwartungen Jesu im apokalyptischen Denken aufzuweisen und die Kontinuität in der Gerichtsverkündigung von den Schriftpropheten bis ins NT aufzuzeigen (3).

Nach einer knappen Darlegung des Forschungsstandes in der Einleitung (1–4) stellt S. in vier Schritten die Gerichtsankündigung des AT (5–111), deren Fortentwicklung im Frühjudentum (112–184), die Gerichtsansage des Täufers Johannes (185–197) und die Erwartungen Jesu (198–268) dar. Im letzten Kap. werden die Ergebnisse in Form von 14 Thesen zusammengefasst (269–272). Ein Literaturverzeichnis sowie Bibelstellen-, Autoren- und Sachregister runden die Arbeit ab (273–321).

Im Schlusskap. legt S. dar, dass JHWHs Gericht nie bloßes „Vernichtungsgericht" ist, sondern der „Durchsetzung von Gerechtigkeit, Heil, Schalom in der Welt" (269) dient. JHWH herrscht und richtet als König und setzt die von ihm festgelegte Weltordnung durch. Ist JHWH zunächst v. a. als König von Israel im Blick, werden seine Herrschaft sowie Gericht und Heil später universalisiert. Das Gericht kann auch dem Messias übertragen werden. Gleichzeitig individualisiert sich die Gerichtserwartung, der einzelne Mensch und sein Verhalten kommen in den Blick. Es entwickelt sich die Erwartung einer Vergeltung nach dem Tod und damit verbunden die Hoffnung auf die Auferstehung der Toten. Die erhobenen Gerichtskonzeptionen divergieren, schließen einander jedoch nicht aus, sondern ergänzen sich gegenseitig im Sinne des aspektiven Denkens.

Nach Ansicht von S. teilen sowohl der Täufer als auch Jesus die apokalyptisch-chassidische Erwartung. Am Reich Gottes hat nur Anteil, wer umkehrt und gerecht lebt. Während das AT und das Frühjudentum zuerst das Gericht und dann die Erneuerung des Menschen erwarten, kehrt Jesus die Reihenfolge um: Er lädt Menschen zur Gottesherrschaft ein, wo sie Erneuerung erfahren, dann ergeht das Gericht. Jesu Verkündigung ist durch eine Zwei-Stufen-Eschatologie geprägt (200–219): Wer sich jetzt auf seine Nachfolge einlässt, hat Anteil am Reich Gottes. Gleichzeitig kündigt er ein zukünftiges Endgericht an. Der Auffassung von S., dass diese Zwei-Stufen-Eschatologie „ein absolutes *novum* darstellt" (268, H. i. O.), ist jedoch zu widersprechen. Auch die Gerichtspredigt Jeremias (Jer 14,1–15,4), die JHWH-Tag-Vorstellung Joels sowie die Zukunftskonzeption in Ez 33,21–39,29 kennen eine Aufteilung in zwei Stufen.[1]

Ist die Thematik bzgl. des NT schon verschiedentlich bearbeitet worden, steht eine solche Bearbeitung für das AT noch aus. Insofern betritt S. Neuland. Zu Recht untersucht er zunächst den Begriffsrahmen „Gericht" und das dazu gehörende semantische Umfeld, da eine eschatologische Gerichtsvorstellung ihre Wurzeln im herkömmlichen juristischen Kontext hat. Danach erarbeitet er die Grundlinien der Gerichtsverkündigung im prophetischen und im weisheitlichen Bereich. Dabei gelingt es ihm aufzuzeigen, dass die Gerichtserwartungen des AT nicht in erster Linie die Bestrafung des Volkes, sondern die Aufrechterhaltung der von JHWH festgelegten Ordnung und damit das Heil des Volkes als Anliegen haben.

Überzeugend legt S. dar, dass die Aussagen Jesu zum Endgericht in Kontinuität zu den Gerichtsankündigungen des AT und des Frühjudentums stehen und auf deren Hintergrund zu verstehen sind. In seiner Konzeption, die Entwicklung der Gerichtserwartung in vier Schritten darzustellen, fällt jedoch auf, dass die ersten beiden Schritte (AT, Frühjudentum) sich auf Schriftbereiche, die letzten beiden Schritte (Johannes, Jesus) auf historische Personen beziehen. Einerseits werden Texte, andererseits hinter den Texten stehende geschichtliche Personen betrachtet. Stimmiger wäre es, auch die ntl. Erwartungen auf der Textebene zu untersuchen, zumal gerade im Bereich des Frühjudentums die historischen Verfasser hinter den Texten fast vollständig verschwinden. Nicht reflektiert wird zudem die Tatsache, dass die Gerichtspredigt des Johannes uns nur in der Überlieferung der Evangelien und damit aus dem Blickwinkel der Jesus-Jünger vorliegt. Wenn S. wiederholt die Übereinstimmungen der Verkündigung Jesu mit der Gerichtspredigt des Täufers feststellt (z. B. 267), dann muss dies keineswegs auf historischen Tatsachen beruhen, sondern kann der Aussageabsicht der Evangelisten entspringen. Auch die Frage, ob und inwiefern die Evangelisten und spätere Redaktionen die Gerichtspredigt des historischen Jesus verändert haben, wird nicht thematisiert.

Ein wesentlicher Teil der Untersuchung entstand während eines mehrjährigen Forschungsaufenthalts in Cambridge (VII). Für deutschsprachige Monographien ungewohnt intensiv greift die Studie Ergebnisse der englischsprachigen Exegese auf. Dies ist ein großer Gewinn, der den Austausch gerade in der bearbeiteten Thematik in Zukunft fördern kann. Gleichzeitig wird jedoch die Diskussion mit der neuesten deutschsprachigen Literatur, v. a. im atl. und im frühjüdischen Teil, nur sehr begrenzt geführt. Eine Auseinandersetzung mit Studien etwa von K. Koenen und R. Kühschelm[2] zur Zeitenwende, von M. Beck[3] und P.-G. Schwesig[4] zum JHWH-Tag und von S. Beyerle[5] zu Gottesvorstellungen in der antik-jüdischen Apokalyptik wäre für die atl. und frühjüdischen Darlegungen hilfreich gewesen.

[1] Vgl. Biberger, Bernd: Endgültiges Heil innerhalb von Geschichte und Gegenwart. Zukunftskonzeptionen in Ez 38–39, Joel 1–4 und Sach 12–14 (BBB, 161), Göttingen 2010, 374f.

[2] Koenen, Klaus / Kühschelm, Roman: Zeitenwende. Perspektiven des Alten und Neuen Testaments (NEB: Themen; 2), Würzburg 1999.

[3] Beck, Martin: Der „Tag YHWHs" im Dodekapropheton. Studien im Spannungsfeld von Traditions- und Redaktionsgeschichte (BZAW, 356), Berlin u. a. 2005.

[4] Schwesig, Paul-Gerhard: Die Rolle der Tag-JHWHs-Dichtungen im Dodekapropheton (BZAW, 366), Berlin u. a. 2006.

[5] Beyerle, Stefan: Die Gottesvorstellungen in der antik-jüdischen Apokalyptik (SJSJ, 103), Leiden u. a. 2005.

Mit dieser lesenswerten Studie ist S. ein wichtiger Beitrag zu diesem Thema gelungen. Sie ist ein weiterer Beleg für die Kontinuität der beiden Schriftteile und korrigiert einige weit verbreitete Ansichten zu diesem Thema.

Bonn Bernd Biberger

Ratzinger, Joseph – Benedikt XVI.: **Jesus von Nazareth**. Zweiter Teil. Vom Einzug in Jerusalem bis zur Auferstehung. – Freiburg/Basel/Wien: Herder 2011. 366 S., geb. € 44,00 ISBN: 978–3–451–32999–9

Gespräch über Jesus. Papst Benedikt XVI. im Dialog mit Martin Hengel, Peter Stuhlmacher und seinen Schülern in Castelgandolfo 2008, hg. v. Peter Kuhn. – Tübingen: Mohr Siebeck 2010. 137 S., kt. € 19,00 ISBN: 978–3–16–150441–9

Im zweiten Teil seines „Jesus“[1] zeichnet Joseph Ratzinger die Ereignisse der letzten Tage Jesu in Jerusalem nach. Er orientiert sich dabei weitgehend an dem Ablauf, den die synoptischen Evangelien vorgeben, baut aber mit der Fußwaschung und Jesu hohepriesterlichem Gebet Erzählelemente des Johannesevangeliums ein: Einzug in Jerusalem und Tempelreinigung – Eschatologische Rede Jesu – Fußwaschung – Hohepriesterliches Gebet – Letztes Abendmahl – Gethsemani – Prozess – Kreuzigung und Grablegung – Auferstehung. Am Ende steht ein Ausblick auf die bleibende Gegenwart des eschatologischen Christus und seine Wiederkunft. Dabei begegnet man einem ganz kirchlich-traditionellen Jesus-Bild.

Einige Beispiele: Die Tempelreinigung symbolisiert das Ende des Tempels und einen neuen Kult in einem nicht von Menschen erbauten Tempel, der Jesu Leib ist (36). Die „Heiligung“ der Jünger in Joh 17 verweist auf die „Liturgie des Neuen Bundes“, in der Jesus selbst Priester und gleichzeitig das Opfer ist, „das in der Eucharistie aller Zeiten gegenwärtig wird“ (106); zugleich geschieht in der Beteiligung der Jünger die „Einsetzung des Priestertums der Apostel, des neutestamentlichen Priestertums“ (108). Das Thema „Einheit“ aus Joh 17 führt R. weiter zur apostolischen Nachfolge, zum Kanon der Schrift und zur *regula fidei* (116f). Das Abendmahl erscheint durch die „Wandlungsworte“ (149) als Selbstgabe Jesu und damit als Stiftung des Eucharistie-Sakraments (151), ja der Kirche selbst (158). Das Gebet Jesu am Ölberg spiegelt das Ineinander von menschlichem und göttlichem Willen; die Auslegung stützt sich hier ganz auf die Christologie der Alten Kirche, v. a. des Konzils von Chalkedon (179–183). Die Verurteilung Jesu durch das Synedrium beruht auf Jesu messianischem Vollmachtsanspruch, der Israels Monotheismus verletzt (200f, 205). In den Psalmen betet – mit Augustinus – „Christus als Haupt und Leib zugleich“ (239). Maria unter dem Kreuz steht „zeitenübergreifend“ für „die Kirche, die Braut und Mutter“ (246). Den Tod Jesu versteht R. in erster Linie als Sühnegeschehen (54–56, 254–264). Das leere Grab bildet „eine notwendige Bedingung für den Auferstehungsglauben“ (279f).

Immer wieder prägen spirituelle Gedanken die Darstellung. Ich erwähne nur die ansprechende Meditation über die „Wahrheit“ in politischen Kontexten, die R. angesichts des Pilatus-Verhörs im Johannesevangelium formuliert (214–218). Die spirituelle Dimension ist stets rückgebunden an grundlegende theologische Einsichten über die Bedeutung Jesu, in dem Gott den Menschen selbst begegnet und für sie handelt. So ist, um nur ein Beispiel zu nennen, Jesu Leiden „ein Leiden in der Gemeinschaft mit uns, für uns; ein Mitsein, das aus der Liebe kommt […]“ (239).

Zu den hermeneutischen Grundlinien von R.s „Jesus“ gehört wesentlich eine christliche Lektüre der heiligen Schriften Israels, die in Jesus ihre Erfüllung finden und auf deren Grundlage Jesus nur verstehbar ist (277). Die Erweckung Jesu bildet die Voraussetzung für diese neue Schriftlektüre (270). Auf weite Strecken bietet R. so eine biblische Theologie, besonders eindrucksvoll bei der Erklärung der Kreuzigung Jesu (226–249). Ein „Ineinander von Treue und Neuheit“ (168) kennzeichnet das Verhältnis des geglaubten Christus zur Tradition Israels. Freilich überwiegt das Neue, das Besondere der Christus-Gestalt (81, 99, 137 u. ö.), und entsprechend häufig sind überbietende Aussagen (150, 167 u. ö.).

Auch historische Fragen greift R. auf, denn er nimmt Widersprüche zwischen den Evangelien wahr und sucht nach den historischen Hintergründen. Bei der Chronologie der letzten Tage Jesu gibt er – im Einklang mit der Mehrheit der Exegeten – der johanneischen Darstellung den Vorzug (126–134); er diskutiert die Frage nach der Historizität der Abendmahlsüberlieferung (135–145) und des Verhörs Jesu vor den jüdischen Autoritäten (199, 208); er differenziert sachlich in der Frage der jüdischen Ankläger (208–211). Aus exegetischer Perspektive müsste man freilich über wichtige historische Themenfelder ins Gespräch kommen:

(1) Nach R. stellt Jesus in der Fußwaschung zeichenhaft das Ganze seines Heilsdienstes dar (73). Im Vergleich mit zeitgeschichtlichen *Sozialstrukturen* enthält die Handlung aber auch ein kritisches Potential für die Sozialgestalt der Gemeinde und der Gesellschaft.

(2) Historisch ist es keineswegs klar, dass das leere Grab „eine notwendige Bedingung für den Auferstehungsglauben“ (279f) bildet; Gegenbeispiele: Man wusste die Patriarchen Israels im Himmel, verehrte deren Gräber aber trotzdem in Hebron; die *Apokalypse des Mose* kann Adam als im Himmel lebend beschreiben, obwohl sein Leichnam auf der Erde ist. Paulus dachte in jüdischer Tradition im Modell einer postmortalen „Verwandlung“, die zu einer neuen „Materialität“ führt (1 Kor 15,51).

(3) Ein messianischer Anspruch Jesu dürfte kaum den Grund für die Verurteilung durch die jüdische Priester-Aristokratie dargestellt haben (so aber R. 200, 205); ein Messias verletzt Israels Monotheismus nicht, und die Messiasprätendenten des jüdisch-römischen Krieges galten nicht als Gotteslästerer – sie falsifizierten sich selbst durch ihr Scheitern.

(4) Die Sühne-Vorstellung, die R. bei der Deutung des Todes Jesu in den Vordergrund stellt (54–56, 95, 138, 254–264), ist als historische Kategorie des Frühjudentums fraglich: Ein begriffliches Pendant existiert nicht, und für die Funktion bestimmter jüdischer Tempelopfer müsste man eher von „Reinigung“ oder (selten) „Stellvertretung“ sprechen. Neuere Forschungen haben gezeigt, dass im NT der Tod Jesu meist mit *personalen* Kategorien gedeutet wird: Das „Sterben für“ verdankt sich dem antiken Freundschaftsideal, wo es die höchste Form der Liebe einem Freund gegenüber ausdrückt; Paulus spricht an zentralen Stellen von Gottes „Liebe“, die sich im Tod Jesu erweist (Röm 5,5–8) (vgl. R. selbst 256, 278). Vorstellungen wie „Versöhnung“ (2 Kor 5,19f) oder „Loskauf“ (Röm 3,24) sind ebenfalls in personalen (politischen) Kontexten der Antike verankert. Und die Abendmahlsworte vom „Blut des Bundes“ (Ex 24,8) bzw. dem „neuen Bund“ in Jesu Blut (Jer 31,31) verweisen auf die Praxis von *Bundes*opfern, die den personal geschlossenen Bund Jhwhs mit seinem Volk besiegeln (und keine *Sühn*opfer sind).

Welche tieferliegende Intention leitet das Buch? Seine hermeneutischen Voraussetzungen hat R. bereits im Vorwort zum ersten Teil seines „Jesus“ dargelegt (vgl. meine Kritik in ThRv 103, 2007, 355–362). Hier rekapituliert er nur kurz einige Grundlinien. Wie bereits im ersten Bd. ist es sein Anliegen zu zeigen, dass zwischen dem Christus des Glaubens, dem man auch heute noch begegnen kann, und dem historischen Jesus keine *substantielle* Differenz besteht. Ihm ist die Frage wichtig, „ob die Grundüberzeugungen des Glaubens auch bei vollem Ernst heutiger exegetischer Erkenntnisse historisch möglich und glaubwürdig sind“ (123). R. beabsichtigt, „ein Hinschauen und Hinhören auf den Jesus der Evangelien zu entwickeln, das zur Begegnung werden kann und sich im Mithören mit den Jüngern Jesu aller Zeiten doch gerade der wirklich historischen Gestalt vergewissert“ (13).

Es geht also letztlich um die Vergewisserung der Tatsächlichkeit, der historischen Faktizität des Glaubens. R.s Konzept eines „realen Jesus“ will die Diskrepanz zwischen dem inhaltlich eher dürftigen „historischen Jesus“ und dem „Christus des Glaubens“ überbrücken (11, 13). Dazu liest er die Evangelien mit der Brille der Christologie der Alten Kirche, mit einer „Hermeneutik des Glaubens“ (11). Das Geschichtliche wird ihm dabei sekundär, er interessiert sich für das „Wesentliche“ – so ein Lieblingswort des Buches (z. B. 59, 77, 160, 202). Er möchte nicht in den „Streit um viele mögliche Einzelelemente“ eintreten, sondern die „wesentlichen Worte und Taten Jesu“ bedenken (13). Geschichtliche Hypothesen stören eher das Bild: „Wenn die wissenschaftliche Schriftauslegung sich nicht in immer neuen Hypothesen erschöpfen und theologisch belanglos werden soll, muss sie einen methodisch neuen Schritt tun und sich neu als theologische Disziplin erkennen, ohne auf ihren historischen Charakter zu verzichten.“ (11)

Kann eine „Theologie“ der historischen Hypothesenvielfalt zur Einheit verhelfen? Das scheitert daran, dass eine historische Exegese bereits wesentlich theologisch *ist*, insofern die Texte, die sie interpretiert, *theologische* Texte sind. Ihre Methodologie verortet die theologischen Aussagen der Evangelien freilich in *historischen* Kontexten und versteht sie im Rahmen der Denk- und Sprachmöglichkeiten der anti-

[1] Benedikt XVI. (Joseph Ratzinger): Jesus von Nazareth. Erster Teil. Von der Taufe im Jordan bis zur Verklärung. – Freiburg/Basel/Wien 2007; besprochen von Stefan Schreiber in ThRv 103 (5/2007), Sp. 355–362.

ken Welt. Dadurch arbeitet sie gerade die *Vielfalt* und die *Kontextbezogenheit* urchristlicher Theologien heraus.

Vielleicht könnte das Gespräch bei der „Christologie" der Evangelien beginnen: Denn diese leisten formal betrachtet genau das, was auch R. intendiert: Sie stellen die historische Gestalt Jesu so dar, dass ihre bleibende existentielle Bedeutung für die geschichtliche Gegenwart der Leser/-innen sichtbar wird. Diese situativen „Fortschreibungen der Tradition" in den Evangelien nimmt R. auch durchaus wahr (43, vgl. 202) und verortet sie in einem „Prozess des Lernens" in der werdenden Kirche, der zum „Einklang" von historischem Faktum und Schriftwort führte (226f). So setzt sich R. mit der besonderen Art und Weise der Geschichtlichkeit der Auferstehung Jesu auseinander (298–301), die „eine Fußspur in der Geschichte hinterlassen" hat (300f).

Ob es dabei sachlich sinnvoll ist, innere oder mystische Erfahrungen und „wirkliche" Begegnungen mit Jesus voneinander abzugrenzen (293), sei dahingestellt und bleibt eine Frage des Begriffs von „Wirklichkeit".

Das Bild der Fußspur führt uns aber noch einmal zurück zum grundlegenden Problem der Tatsächlichkeit des Glaubens, zur Frage, wieviel historisches Fundament der Glaube braucht. Historische Haftpunkte stellt die gegenwärtige Jesus-Forschung jedenfalls durchaus zur Verfügung, zeigt sich doch unter den Forschern in den Grundzügen des Lebens und der Botschaft Jesu ein gewisser Konsens.

Noch im Vorfeld des Buches suchte R. die exegetische Vergewisserung. So hat er 2008 zwei evangelische Neutestamentler zum Treffen seines Schülerkreises nach Castelgandolfo eingeladen: *Martin Hengel* und *Peter Stuhlmacher*. Der Bd. „Gespräch über Jesus" enthält deren Vorträge und die sich anschließenden Diskussionsbeiträge. Beide Referenten vertreten durchaus eigenwillige Positionen innerhalb der exegetischen Fachwelt, die dem Jesus-Bild R.s freilich entgegenkommen.

Neben einer eigenen Lösung der Synoptischen Frage und dem Plädoyer für die These, dass Jesus selbst bereits einen messianischen Anspruch erhoben habe, reflektiert H. die Voraussetzungen historischer Jesus-Forschung, die „in einem notwendigen theologischen Kontext steht" (Gespräch 8): Die Aporie zwischen Glaube und historischer Vernunft liegt in der Geschichtlichkeit der Offenbarung selbst begründet (Joh 1,14). Das Verhältnis von Glaube und historischen Fakten prägt dann auch die Diskussion. R. hält zustimmend fest, dass Glaubensgewissheit und historische Gewissheit offenbarungstheologisch nicht voneinander getrennt werden können und sich daher die Frage stellt, wie viel Faktengewissheit der Glaube braucht (32). Seine Aussage der „notwendigen Beziehung zwischen Historie und Glaube" (33) erinnert an die alte exegetische Diskussion über das Verhältnis von Historie und Kerygma, die sich paradigmatisch an der Jesus-Tradition der Evangelien entzündet.

Im Jesus der Evangelien sehe ich, wie bereits gesagt, den Schlüssel für das Gespräch zwischen „Glaube" und „Historie", der noch stärker zu würdigen wäre. Denn dass eine „theologische Exegese" „als eine Möglichkeit historischer Objektivität, mit der wir uns dem Text unterwerfen" (110), verstanden werden könnte, ist eine Illusion, da dieser Text selbst ein Produkt einer historischen Zeit und Situation darstellt und als solcher zuerst einmal *interpretiert* werden muss – so dass sich all die „Grundentscheidungen", die R. völlig zu Recht im Hintergrund jeder historischen Methodik sieht (109f), auch durch das (letztlich ahistorische) Postulat der Texttreue nicht ausschalten lassen.

S. deutet den Tod Jesu als bewussten „Opfergang", den Jesus selbst auf dem Hintergrund alttestamentlicher Sühne-, Lösegeld- und Opfervorstellungen verstanden habe. In meinen Augen ist dies eine kulttheologische Engführung, die den Zusammenhang von Gericht und Sühne (91) überbewertet und personale Kategorien wie den Bund Gottes mit Israel, Gemeinschaft und Tora-Orientierung vernachlässigt. In der Berufung auf den Gottesknecht von Jes 53 als Vorbild stimmt R. in seinem „Jesus" mit S. überein, und er zieht die Linien aus, indem er Jesu Tod als „große religionsgeschichtliche Wende" beschreibt, die das Ende des Kultes Israels und die „Begründung des Neuen Testaments" bedeute (87).

Am Ende stehen sich eine „Hermeneutik des Glaubens" (Jesus 11) und eine „historische Hermeneutik" der Schrift gegenüber. Beide schließen sich nicht gegenseitig aus, können aber auch nicht ineinander fallen, ohne dass der Theologie Wesentliches verloren geht. Die Wahl der einen oder anderen ist von den eigenen Interessen und Voraussetzungen der jeweiligen Ausleger bestimmt. *Hier* müsste das Gespräch zwischen Exegese und Systematik beginnen. Dazu, dieses Gespräch der Disziplinen einzufordern, leistet R.s Buch einen wichtigen Beitrag.

Augsburg Stefan Schreiber

Spangenberg, Volker / **Heinze**, André: **Der historische Jesus im Spannungsfeld von Glaube und Geschichte**. – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2010. 211 S., kt € 28,00 ISBN: 978–3–374–02759–0

Die moderne exegetische Jesusforschung hat mit dem Eintritt in die Phase der sog. „third quest", der Veröffentlichung der Jesus-Bücher von Papst Benedikt XVI. sowie den auf dem Markt befindlichen Jesusromanen neuen Nährstoff und neue Impulse bekommen. Dem Zusammenhang von theologischen und historischen Fragen im Kontext der historischen Jesusforschung hat sich ein im Jahr 2007 am Theologischen Seminar Elstal (Fachhochschule) abgehaltenes Symposium gestellt. Die Beiträge (Hauptreferate und Beiträge der Respondenten) liegen in dem vorzustellenden Sammelbd. veröffentlicht vor. Die Mehrheit der Referenten ist theologisch im evangelikalen und freikirchlichen Bereich beheimatet.

Uwe Swarat führt in die Thematik ein, indem er einen Forschungsüberblick bietet. Diesen gliedert er in neun Schritte. Die Jesusbilder des 19. Jh.s entlarvt er als „Wunschbilder" (13), die das „Dogma durch Psychologie und Phantasie […] ersetzen" (14). Bultmann habe die Frage nach dem historischen Jesus abgebrochen. S. bewertet die „third quest" dahingehend, dass sie aus rein profan-historischer Neugier frage und kein theologisches Interesse habe. Zwar unterscheidet er zwei Hauptströmungen (Mack/Crossan bzw. Sanders/Theißen), doch bleibt sein Urteil teils undifferenziert und v. a. negativ: Die Jesusforschung habe den überholten Stil des 19. Jh.s aufgegriffen. Theologisch vertritt er die These, dass es in Glaube und Theologie um den gegenwärtigen Herrn gehe. Zum Schluss stellt er zwei neue Jesusbücher vor, zu denen er das Papstbuch, das er dem von ihm selbst bevorzugten Ansatz von Martin Kähler gleichstellt, und die Neuauflage des Jesusbuches von W. Kasper (Erstauflage: 1975) rechnet. Ungewöhnlich sind nicht nur manche Lücken (M. Ebner, S. Freyne, J. P. Meier, L. Schenke, G. Vermes, K. Wengst u. a.), die der Forschungsüberblick enthält, sondern auch seine nicht-chronologische Systematik, die mit einem Blick auf Jeremias und Gerhardsson und nicht mit der aktuellen Jesusforschung endet. Intuition ist für S. ein wichtiger Erkenntnisweg. Sein Respondent *Markus Iff* fasst S.s Beitrag unter der Frage der dogmatischen Implikationen der Jesusforschung treffend zusammen. Er hält die systematisch-theologische Perspektive für hilfreicher als die exegetisch-historische Fragestellung.

André Heinze knüpft an den ersten Beitrag an, insofern er die Forschungsgeschichte aus methodischer Perspektive kritisch untersucht und sich mit dem Differenzkriterium und der Wirkungsplausibilität auseinandersetzt. Er vertritt die These, dass die Wirkungsgeschichte des historischen Jesus ein Zentrum der Forschung sein soll. Er plädiert zudem für die „Akzeptanz der […] Unmöglichkeit eines objektiven Zugriffs auf das gesuchte historische Moment" (61) und das Aufgeben der historischen Rückfrage. *Roland Gebauer* warnt in seiner Antwort davor, die Individualität und Originalität Jesu aufzugeben, wenn auf das Differenzkriterium verzichtet wird.

Roman Heiligenthal zeigt in seiner Auseinandersetzung mit außertheologischen und außerkirchlichen Jesusbildern in auf dem Markt befindlichen populären Jesusromanen die Grenzen der These von Heinze zur Bedeutung der Wirkungsgeschichte auf. Er entlarvt die Jesusromane als Enthüllungsliteratur, die mehr eine Selbstdarstellung der einzelnen Autor/inn/en ist. *Volker Spangenberg* antwortet, indem er u. a. die drei ineinander greifenden Grundmuster und Motive dieser Jesusbücher benennt (esoterisch-doketische Muster; Spekulationen; kirchenkritische Deutungsmuster). Das Interesse an dieser Literatur erklärt er mit geschickter Vermarktung seitens der Medien, Sensationslüsternheit und Unterhaltungsbedürfnis.

Jens Schröter untersucht außerkanonische Schriften (Thomasevangelium, Petrusevangelium, Unbekanntes Berliner Evangelium) unter der Fragestellung, ob diese das Jesusbild der synoptischen Evangelien ergänzen, problematisieren oder verändern. Seine sehr differenzierte und sachliche Auseinandersetzung kommt dabei zu dem Ergebnis, dass die apokryphen Schriften ein breites Spektrum von Perspektiven abdecken, die „neue konzeptionelle Entwürfe und eigene theologische Wege beschreiten" (130). Die Apokryphen liefern mit Blick auf die Jesusforschung jedoch keine neuen Informationen. S. stellt abschließend die These auf, dass die Apokryphen „faszinierende Zeugnisse für theologiegeschichtliche Entwicklungen" (130) sind, die sich teils polemisch vom Judentum abgrenzen. Seinem Beitrag sind die wichtigsten Quellenbelege als Appendix angefügt. Sein Respondent *Matthias Walter* fragt, ob Predigten auf der Basis apokrypher Texte möglich seien. Er stellt in Frage, dass das geringere Alter der apokryphen Schriften deren theologischen Wert mindere.

Andreas Feldtkeller nimmt jüdische und islamische Jesusbilder in den Blick und fragt nach deren Bedeutung für das Jesusbild der modernen christlichen Dogmatik. Er vertritt die These, dass der Dialog eine Inspiration für die christliche Theologie bedeuten kann. *Hans Guderian* antwortet auf diesen Beitrag kritisch, indem er Anfragen formuliert, die die jüdische Perspektive des Jesusbildes im Koran, die Methoden für den christlich-islamischen Dialog, die Unterscheidung zwischen historischem Jesus und kerygmatischem Christus und den Dialog zwischen Judentum und Islam betreffen.

Johannes von Lüpke fragt nach der Bedeutung der Jesusforschung für moderne Bekenntnisse. Dabei zeigt er auf, dass die Sühnopfertheologie zugunsten eines Prozesses der Versöhnung zurücktritt. Grundsätzlich fragt er, ob der Glaube die historische Forschung brauche. Dabei zeigt er kritisch die destruktiven Seiten historischer Rückfragen an den Glauben auf. *Oliver Pilnei* plädiert für einen sorgsamen Umgang mit der theologischen Begrifflichkeit.

Die Aufsätze beleuchten die moderne Jesusforschung aus verschiedenen theologischen Perspektiven. Der praktisch-pastorale Aspekt wird teils durch die Respondenten mit einbezogen. Insgesamt wird eine gute Übersicht über die Gesamtproblematik geboten, die jedoch keine wesentlichen neuen Erkenntnisse bringt. In ihrer Bewertung der Fragestellung sind die Beiträge auch kritisch zu lesen. Das Verhältnis von Glaube und Geschichte ist von verschiedenen Seiten beleuchtet, jedoch nicht abschließend gelöst. Die gegenwärtige Forschung wird durch die Diskussion vergangener Ansätze geprägt, ohne diese einer aktuellen Sichtweise zuzuführen. Das Dilemma wird damit durch einen Rückblick auf Forschungspositionen scharf skizziert, jedoch nicht weitergeführt. Hilfreich wäre ein Beitrag gewesen, der Perspektiven aufgezeigt hätte, die über den status quo der Forschung hinausweisen.

Dortmund Beate Kowalski

Koschorke, Martin: **Jesus war nie in Bethlehem.** – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2007. 140 S., kt € 19,90 ISBN: 978-3-534-20488-5

„Zu Bethlehem geboren ist uns ein Kindelein" – oder etwa doch nicht? Sollte sich diese Zeile aus dem gleichnamigen Weihnachtsliedklassiker als Trugschluss entpuppen? Das jedenfalls deutet der Titel „Jesus war nie in Bethlehem" an, der von Martin Koschorke verfasst wurde. Der Vf., Theologe, Soziologe und Paarberater, der lange beim Evangelischen Zentralinstitut für Familienberatung in Berlin tätig war, wirft damit einen neuen Blick auf die Evangelien und beschäftigt sich mit der Leitfrage, woher es kommt, dass die Geburt Jesu in der biblischen Darstellung nach Bethlehem verlegt wurde, obwohl doch historisch wenig dafür spreche, dass er dort das Licht der Welt erblickt habe.

Nach einem Prolog mit dem Titel „Von Bethlehem und der Geschichte von Christi Geburt. Einige Bemerkungen vorab" wendet sich der Autor in zwei Hauptteilen, die mit „Von Jesus von Nazareth, seinen Eltern Maria und Josef und was wir von ihnen wissen" bzw. „Vom Kind in der Krippe – und was es uns sagen will" überschrieben sind, in insgesamt 27 weiteren Unterkap.n dem Thema vielschichtig zu. Bereits in seinem Vorwort stellt K. die Bedeutung Bethlehems heraus, das Jesus höchstwahrscheinlich „in seinem ganzen Leben nie betreten" (9) habe. Gleichzeitig betont er, dass geschichtlich „manches anders [war], als die Weihnachtsgeschichte es berichtet" (ebd.). Dennoch unterstreicht er die emotionale Verankerung dieser Erzählung, die noch heute zahlreiche Pilger in die Stadt in Palästina lockt und die wie kaum ein anderer Text der Heiligen Schrift „so direkt zu den Herzen der Menschen" (ebd.) spricht. Der Formulierung dieser Ausgangslage zur Geburt Jesu Christi in Bethlehem schließt sich der Prolog an, der zwei Abschnitte umfasst.

In diesem Auftakt wendet sich K. den geographischen Gegebenheiten zu und skizziert die Motive dieser Erzählung, die Bilder enthält, „die zum Herzen sprechen" (15), wie bspw. die Hochschwangere, die Herbergssuche, das Kind in Windeln oder die Verfolgung und Flucht sowie die Kindstötungen durch Herodes. Er greift auf Texte des Kirchenvaters Hieronymus, von Bertolt Brecht und Paul Gerhardt zurück, ehe er die Frage nach dem Kind in der Krippe, und wie dieses Ereignis nach Bethlehem kam, stellt.

Damit leitet er den oben erwähnten ersten Hauptabschnitt ein, der unterschiedliche Facetten rund um die Herkunft Jesu und seiner Eltern vorstellt. Dabei geht K. auf Nazareth ein, das im von ihm so genannten „Ostfriesland Israels" (25) liegt, bevor er die Familie Jesu betrachtet. Die folgenden Kap. rücken Vorlagen für die Weihnachtsgeschichten, die Thematik rund um den Erlöser der Endzeit oder das Selbstverständnis Jesu als Messias oder Sohn Gottes sowie die Frage, wie Maria Jungfrau wurde, ins Zentrum. Dabei erwähnt er annähernd alles, was sich mit der Weihnachtsgeschichte in Verbindung bringen lässt. „Maria und das gespaltene Frauenbild des Abendlandes" (79ff) ist ebenso ein Thema wie die Betrachtungen zu „Wie Josef in der Versenkung verschwand" (81ff).

Das zweite Hauptkap. zum Kind in der Krippe und der sich hinter diesem Motiv verbergenden Bedeutung beleuchtet in mehreren Unterabschnitten die Frage nach der Geburt und Gottes Gegenwart, dem Kind und der neuen Machthierarchie Gottes. K. betrachtet auch die Begleitelemente und vermeintlichen Nebenfiguren der Geburtserzählung wie die Ausländer und ihren Stern, die Hirten und Engel oder die Herkunft von Ochs und Esel. Dabei hat der Leser manches „Aha-Erlebnis" und es ist erstaunlich, welche Erklärungen welche biblischen Ereignisse entschlüsseln. Der Abschnitt 29 beschließt die Hauptteile mit einigen Leseempfehlungen für jeden, der „noch mehr wissen will" (136). Eher spärliche 29 Literaturnachweise und Anmerkungen in den Endnoten runden das Buch ab.

In einer leicht verständlichen Sprache stellt K. anschaulich dar, warum die Ereignisse rund um die Geburt Jesu Christi so erzählt wurden, wie sie uns heute in der Frohen Botschaft überliefert sind. Auf diese Weise zeigt er die Diskrepanz auf, die sich hinter dieser Weihnachtsgeschichte verbirgt: Einerseits beleuchtet er die emotionale und spirituelle Wahrheit, andererseits rückt er die historische Wirklichkeit in den Blickpunkt seiner Betrachtungen.

Gerade die Verwendung einer teils saloppen Sprache lädt zur Lektüre ein und verleiht dem Titel eine populärwissenschaftliche Nuance. Da ist von „Josef die Witzfigur" (84), „Beduinenkind im Futtertrog" (124) und dem „Krippenkind als Kriegsgott" (107) die Rede, von provokativen Fragen wie „Die Frau – ein Stück Garten?" oder von „Herzinfarkt und Ewigkeit" (36). Diese Wendungen entbehren nicht eines gewissen Boulevardstils. Insgesamt animiert dieses Buch zum Lesen und trotz seines Stils und der eher unwissenschaftlichen Aufmachung kommt es über den Status einer Feiertagslektüre hinaus, die sich zweifelsohne leicht lesen lässt.

Tecklenburg Björn Igelbrink

Frankemölle, Hubert: **Das Matthäusevangelium.** Neu übersetzt und kommentiert. – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 2010. 268 S., kt € 19,90 ISBN: 978-3-460-30025-5

Ein „Kompaktkommentar" (244) zum Matthäusevangelium rundet die bisherigen Forschungen des emeritierten Paderborner Neutestamentlers Hubert Frankemölle auf diesem Gebiet ab. Handlich, ansprechend und allgemein verständlich bietet der Kommentar eine neue Übersetzung des MtEv mit einem kurzen Kommentartext zu jeder Perikope, der ihre wichtigsten Sinnspitzen darstellt. Zugunsten der Kompaktheit wurde auf eine durchlaufende Literaturdiskussion verzichtet. Dies lässt sich allerdings gut mit dem Ziel vereinbaren, v. a. die biblisch-jüdischen Hintergründe des MtEv auszuleuchten und seine Bezüge zum atl. Prätext herzustellen: Der Autor versteht das MtEv als „aktualisierende Auslegung der heiligen Schriften Israels [...]", als „Midrasch" (13), der die Geschichte JHWHs mit Israel in Jesus weiterführt.

Diese Kontinuität wird besonders in F.s Auslegung der Bergpredigt (Mt 5,1–7,29; 37–58) anschaulich. Die Seligpreisungen als ein „stark weisheitlich und prophetisch ausgerichtetes Lehrgedicht" (39) greifen auf vielfältige atl. Traditionen zurück, wie F.s ausführliche Angaben von Paralleltexten zeigen. Jesu Tora-Deutung (5,21–48; 41–49) steht unter dem klaren Vorzeichen der gültigen Tora, die er, wie andere jüdische Lehrer, aktualisiert. Dass seine Aktualisierung ihre Vorläufer bspw. in der Weisheitsliteratur hat, zeigen Spr 6,20–25 oder Sir 41,20.22, die die Radikalisierung des Ehebruchs durch Herz bzw. Augen (Mt 5,28) bereits vorgedacht haben. Auch eine oft als typisch christlich verstandene Weisung wie die Feindesliebe (5,44) ist geprägt von Lev 19,17f oder Spr 25,21f. Die weiteren Teile der Bergpredigt, die F. in „Weisungen für den Alltag" (6,1–18), „Weisheitstheologische Weisungen" (6,19–7,11), „Unterschrift" (7,12) und „Grundlegende Mahnungen und Aufforderungen" (7,13–27) untergliedert, werden ebenso auf diesem Hintergrund dargestellt – auch die sog. Goldene Regel wurde über jüdische Theologie (Tob 4,15; Sir 31,15) aus der griechischen Umwelt entlehnt.

Der Kürze ist es wiederum geschuldet, dass eine auffällige Stelle wie die „Unzuchtsklausel" (Mt 5,32) den Leser neugierig auf genauere Ausführungen zurücklässt oder eine anstößige wie Mt 7,6 (das „Heilige" vor die Hunde/Schweine werfen) nicht eingehend problematisiert werden kann.

In F.s Auslegung der Erzählung von Passion, Tod und Auferweckung (Mt 26,3–28,20) fällt ein zweiter Schwerpunkt des Kommentars ins Auge: die Herausarbeitung narrativer Linien im Evangelium. So zeigt z. B. 26,53 wie zuvor V. 39 und 42 den „unerschütterlichen Glauben" Jesu (223); das „Mit-Sein" Gottes in Jesus, seit 1,23 Leitmotiv des Evangeliums, können die schlafenden Jünger in 26,36.38.40 gerade nicht erwidern (221); der Gewaltverzicht Jesu (26,52–54) bestätigt jetzt die Lehre Jesu auf dem Berg (5,38–47; 223); 27,40 nimmt mit der Frage nach dem Gottessohn die Versuchung in der Wüste (4,3.6) auf. Durch Hinweise auf die Mk-Vorlage gelingt es dem Autor dabei, das erzählerische Profil des MtEv zu schärfen.

Wiederum kommen auch Verweise auf die atl. Tradition nicht zu kurz. So deutet F. die Erzählung nicht als eine „Berichterstattung faktischer Abläufe", sondern als „theologische, symbolische Erschließung der Wirklichkeit mithilfe von biblischen Zitaten aus den Psalmen zum Schicksal des leidenden Gerechten" (239). 27,38, die Schilderung der Kreuzigung inmitten zweier Räuber, kann z. B. als Erfüllung von Jes 53,12 verstanden werden (237); die Naturerscheinungen beim Tod Jesu sind nicht nur hellenistisch naheliegend, sondern auch von Jer 15,8f, Am 5,20; 8,9 oder Sach 14,4–5 her zu verstehen (239).

Besonders ist F. an der Klärung der Rollen im Passionsgeschehen gelegen: In der Sondergutpassage Mt 27,3–10 („Der Wert Jesu und das Ende des Judas") sieht er „schöpferische Geschichtsschreibung aus theologischen Gründen" (230) am Werk, in der auf der einen Seite Judas durch das Erfüllungszitat 27,9 in den Plan Gottes hineingeschrieben wird, auf der anderen Seite aber die Hohenpriester durch das Annehmen der Silbermünzen (27,6f) die Verantwortung für das Geschehen übernehmen – ohne Beteiligung des Volkes. Sie haben den Tötungsbeschluss gefasst (27,1), sie überreden in 27,20 auch das Volk, das bisher auf der Seite Jesu stand, sich für Jesu Hinrichtung einzusetzen. Mit deutlichen Worten erklärt F. daraufhin die Grenzen der Interpretation des wirkungsgeschichtlich belasteten V. 25 („Und das ganze Volk antwortete und sprach: Sein Blut [komme] über uns und unsere Kinder!"): Mit der Zerstörung Jerusalems ist diese Verantwortung für den Tod eines Unschuldigen eingeholt; der matthäische Zusatz zum Kelchwort in 26,28 führt aus, dass Jesu Blut zur Vergebung der Sünden vergossen wird (233f).

Ab und zu lässt der Autor auch eine Anwendung der Texte auf heutige Situationen einfließen, z. B. durch eine Assoziation zum Glaubensbekenntnis (73),

Kritik „übereifriger Knechte" (111), Situierung der Ehelosigkeit (155) oder den Verweis auf Glaube und Zweifel (251). Besonderes Augenmerk lenkt er dabei auf den christlich-jüdischen Dialog und die bleibende Erwählung Israels (80; 128; 174), was sich gerade beim MtEv – einer „eindeutig jüdisch geprägte[n] Schrift" (6) – anbietet. Auch werden u. a. gegenüber der Einheitsübersetzung Übersetzungsvarianten begründet, z. B. „Herrschaft" statt „Himmelreich" (103), „Auferweckung" statt „Auferstehung" (244); „mit euch" statt „bei euch" (28,20; 252).

Damit zeichnet sich dieser Kommentar als ein Werk aus, das für einen breiten Leserkreis konzipiert ist. Ohne Weiteres lässt er sich auch Nicht-Theologen empfehlen, die zum MtEv eine verlässliche Erklärung suchen. Dabei kann man sich der Werbung des Kommentars nicht entziehen, das AT zur Hand zu nehmen und darin nach den Wurzeln der Botschaft Jesu zu suchen – ein Plädoyer für die Einheit der Schrift.

Münster Hildegard Scherer

Childs, Brevard S.: **The Church's Guide for Reading Paul**. The Canonical Shaping of the Pauline Corpus. – Grand Rapids, MI / Cambridge, UK: Eerdmans 2008, 276 S., pb. $ 28,00 ISBN: 978–0–8028–6278–5

Bei dem zu besprechenden Werk handelt es sich um die letzte, posthum erschienene Monographie des 2007 verstorbenen amerikanischen Alttestamentlers Brevard Childs, der über 40 Jahre an der Yale University gelehrt hatte und im deutschsprachigen Raum v. a. durch seine Arbeiten zur biblischen Theologie bekannt geworden ist. Er geht darin einer Frage nach, die primär zum Gebiet der ntl. Wissenschaft gehört, für C. aber aufgrund seines Interesses an der Entstehung des biblischen Kanons naheliegt, nämlich der Bedeutung der mit der Person des Paulus verbundenen Schriften innerhalb des NT.

In einem ersten, der historisch-kritischen Paulusforschung gewidmeten Teil („The Search for Paul's Theology", 1–27), konstatiert C., dass bei der Rekonstruktion der Theologie des Paulus die Kanonfrage regelmäßig ausgeblendet werde, sich aber schon deshalb nahelege, weil die Paulusbriefe schon früh zu einem Corpus zusammengestellt und mit Merkmalen ausgestattet worden seien, die sie über die ursprünglichen Adressaten hinaus für eine weitere Leserschaft geeignet machen sollten. Dazu gehörten etwa die den Briefen sekundär hinzugefügten Titel, die zwar die jeweilige historische Entstehungssituation festhielten, zugleich aber auf die Lektüre innerhalb eines größeren Briefcorpus zielten. Die Unterscheidung zwischen echten und unechten Briefen wird dabei zwar nicht bestritten, jedoch mit dem Befund konfrontiert, dass *alle* „paulinischen" Briefe – die von der historisch-kritischen Forschung als „echt" beurteilten ebenso wie die deuteropaulinischen – zum Bild des „kanonischen Paulus" beitrügen. C. plädiert deshalb in Anknüpfung an Martin Kählers Unterscheidung zwischen dem „sogenannten historischen Jesus" und dem „geschichtlichen, biblischen Christus" für eine Rekonstruktion der Theologie des „kanonischen" Paulus auf der Grundlage aller dieser Briefe (einschließlich Hebr und Apg, dazu später).

Im zweiten Teil („Alternative Proposals for the Problem of Interpretation", 29–63) setzt sich C. mit alternativen Interpretationsmodellen auseinander. In den Blick kommen die Ansätze, die von Ulrich Luz, Richard B. Hays, Frances Young, Luke T. Johnson und Wayne Meeks für die Auslegung der ntl. Texte entwickelt wurden. C. sieht partielle Übereinstimmungen, etwa mit Ulrich Luz' hermeneutischem Konzept der Wirkungsgeschichte sowie mit dem Intertextualitätskonzept von Richard Hays, ist aber insgesamt skeptisch gegenüber der ungenügenden Berücksichtigung des Kanons bei allen genannten Autoren. Er wendet sich jedoch auch gegen den Versuch von Johnson, durch die Verteidigung der Authentizität der Pastoralbriefe ein traditionelles römisch-katholisches Kanonverständnis zu verteidigen. Eine gegenwärtige Kanonhermeneutik müsse vielmehr dem Befund der historisch-kritischen Paulusforschung Rechnung tragen und auf dieser Basis die Theologie des „kanonischen Paulus" erheben.

Der knappe Teil 3 („The Shaping of the Pauline Corpus", 65–78) befasst sich mit der Rahmung der Paulusbriefsammlung durch den Römerbrief und die Pastoralbriefe. Während Röm als Einleitung in die Theologie des gesamten Corpus fungiere, stünden Letztere bewusst am Ende, um die Brücke von Paulus zur entstehenden Kirche zu schlagen.

In Teil 4 („Exegetical Probes: Introduction and Guidelines", 79–218), dem Schwerpunkt und mit Abstand umfangreichsten Teil des Buches, konkretisiert C. seinen Zugang anhand exegetischer Einzeluntersuchungen: „Paul's Apostolate and the Gospel"; „Abraham's Faith in Galatians 3 and Romans 4"; „Life in the Spirit"; „Community Gifts and Worship"; „The Order of the Church and Its Offices"; „The Weak and the Strong"; „Israel and the Church: Romans 9–11" sowie „The Apocalyptic Shape of Paul's Theology". C. bespricht in jedem dieser Abschnitte zentrale Texte aus den paulinischen (ggf. auch den deuteropaulinischen) Briefen und setzt sich mit exegetischen Positionen (etwa von Richard Hays und Ernst Käsemann zu 2 Kor 3 oder mit katholischen und protestantischen Sichtweisen auf die Ämterfrage im Corpus Paulinum) auseinander. Sein spezifisches Interesse gilt dabei stets der Frage, wie sich die exegetischen Resultate und forschungsgeschichtlichen Positionen aus kanonischer Perspektive ausnehmen. Dies impliziert, dass die Interpretation nicht auf der historischen Ebene stehenbleiben dürfe, sondern danach fragen müsse, was die paulinischen Texte als *kanonische Texte der Kirche* besagen. Das bedeutet dann etwa, dass „the central hermeneutical role of the Pastorals within the Pauline corpus" darin bestehe, „an access to Paul's letters, now understood as sacred Scripture" zu liefern (166). Im Blick auf Röm 9–11 urteilt C., dass es sich bei der christologischen Lektüre von Schriftstellen nicht um ein „misreading, but a truthful witness to the Old Testament when read in the context of the dramatic transformation of reality achieved by the death and resurrection of Jesus Christ" handle (191). Dadurch werde die Schrift zugleich zum autoritativen Zeugnis für Jesus Christus erklärt und damit als „Altes Testament" Teil des biblischen Kanons.

Teil 5 („The Canonical Framing of the Pauline Corpus", 219–252) ist der Frage der Bedeutung von Apg und Hebr für das Bild des „kanonischen Paulus" gewidmet. C. setzt sich mit der neueren Diskussion über die kanonische Rolle der Apg auseinander und sieht ihre primäre Funktion innerhalb des ntl. Kanons darin, die Verbindung zwischen dem Zeugnis des Paulus und demjenigen der übrigen Apostel herzustellen. Die These eines „lukanischen Doppelwerks" sei deshalb aus kanonischer Perspektive zu hinterfragen. Hinsichtlich der historischen Frage seien weder eine pauschale Bevorzugung der Paulusbriefe noch der Versuch, durch externe Zeugnisse die Historizität der Apg zu erweisen, überzeugend. Im Blick auf Hebr notiert C. die Besonderheiten, die das anonyme Schreiben von den Paulusbriefen unterscheiden (Schriftbezüge, Bedeutung des irdischen Jesus), um sodann seine – länger umstrittene – Kanonisierung als Teil des Corpus Paulinum zu diskutieren. Ein „kanonischer Effekt" des Schreibens sei seine verbindende Wirkung im Blick auf die echten und die deuteropaulinischen Briefe (Kol, Eph), etwa durch die Betonung der Erhöhung Jesu Christi zur Rechten Gottes und die Vorstellung vom Endgericht.

Teil 6 („Theological Implications of the Pauline Corpus for Interpretation", 253–259) ist eine Zusammenfassung der entwickelten Sicht. Der kanonische Kontext der Paulusbriefe stelle eine Herausforderung für deren Interpretation dar. Die Zusammenstellung der genuinen Paulusbriefe mit den deuteropaulinischen Schreiben sowie mit Apg und Hebr gebe Lesehinweise im Blick auf den „kanonischen Paulus", etwa durch die Betonung der Ekklesiologie und der Entwicklung von Ämterstrukturen. C. wertet dies aber auch in historischer Hinsicht aus. Der „historische" und der „kanonische" Paulus stünden nicht unverbunden nebeneinander. Vielmehr sei das „canonical image" des Paulus „not a fictional caricature, but a historical vehicle of the Christian gospel *(geschichtlich)* and was seen and preserved by a community of faith, the impact from which continued to shape their lives long after Paul's death" (256).

C.s Darlegungen verdienen v. a. im Blick auf eine Theologie des NT Beachtung. Es ist evident, dass „Paulus" innerhalb des NT nicht lediglich als Verfasser der „echten" Paulusbriefe in Erscheinung tritt, sondern das Bild des „kanonischen Paulus" durch das Corpus der unter seiner Autorschaft firmierenden Schreiben (mit gewissen Einschränkungen auch des Hebr) sowie durch die Darstellung der Apg geprägt wird. Die Frage, wie sich dieses Bild zu dem historisch-kritisch erhobenen Befund der Theologie des Paulus in Beziehung setzen lässt, ist mit dem vorliegenden Buch sicher noch nicht abschließend beantwortet. Es bietet jedoch wichtige Anstöße dafür, die an Paulus anknüpfenden Texte in einer Theologie des NT nicht lediglich als separate Entwürfe neben die genuinen Paulusbriefe zu stellen, sondern das Corpus Paulinum als wesentlichen Teil des NT zu seinem Recht kommen zu lassen.

Berlin Jens Schröter

Mutschler, Bernhard: **Glaube in den Pastoralbriefen**. Pistis als Mitte christlicher Existenz. – Tübingen: Mohr Siebeck 2010. (XVIII) 469 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 256), geb. € 119,00 ISBN: 978–3–16–150544–7

Ausgangspunkt der Untersuchung von Bernhard Mutschler, einer Heidelberger Habil.schrift, ist eine doppelte Beobachtung: zum einen bieten innerhalb des NT (wie auch der übrigen christlichen Literatur der ersten beiden Jahrhunderte) die Pastoralbriefe die weitaus meisten Belege für die Wortfamilie „Glaube" (πίστ-); zum anderen wird der Glaubensbegriff der Pastoralbriefe in der Literatur sehr unterschiedlich bestimmt, häufig im Sinne eines Abstiegs von paulinischer Höhe. Deshalb sei „eine eigenständige Untersuchung zum Glaubensbegriff der Pastoralbriefe überfällig" (2). M. übernimmt diese Aufgabe, indem er alle Belege der Wortfamilie πίστις κτλ in den Pastoralbriefen exegetisch diskutiert (115–382). Diesem Kernstück der Arbeit ist ein erster Teil vorgeschaltet, der forschungsgeschichtlichen, begrifflichen und methodischen Klärungen gewidmet ist (3–111).

Im Überblick über forschungsgeschichtliche Positionen (5–35) arbeitet M. drei Aspekte heraus: Glaube als subjektiver Vertrauensvorgang, als objektiver Glaubensbestand und als ethisch zu bewährende Überzeugung. Diese Aspekte wurden von verschiedenen Autoren freilich unterschiedlich gewichtet und grundsätzlich besteht die Gefahr, dass „der Blick für die Einheit des Begriffs πίστις verloren zu gehen droht" (34).

Das zweite Kap. befasst sich mit sprachlichen Sondierungen der Begriffe „Glaube", πίστις und *fides* (37–77). M. erklärt: „Zu den Voraussetzungen einer verständlichen Exegese gehören [...] zumindest vorläufige Klärungen des deutschen, griechischen und – wegen der weit über das Mittelalter hinaus lateinischen Prägung westlicher Theologie – lateinischen Wortes für ‚Glaube'." (43)

Die Bedeutung dieses breit angelegten Zugangs für die Untersuchung ist mir allerdings nicht klar geworden. Die Exegesen greifen darauf nicht zurück, ihre Verständlichkeit hängt nicht von etymologischen Erkenntnissen etwa zu „glauben" ab.

Mindestens ebenso stark befremdet die ausführliche Diskussion der angemessenen *Bezeichnung* der Pastoralbriefe (79–98). Hier wäre es – nicht nur angesichts der aktuellen Diskussionslage – lohnender gewesen, der Frage gründlicher nachzugehen, ob die drei Briefe als Corpus konzipiert sind. Zu diesem Punkt zeigt sich eine gewisse Unausgeglichenheit. Einerseits wird aus der Bestreitung der Corpus-These die nach Einzelbriefen gesonderte Behandlung abgeleitet (102) und auch festgestellt, dass sich diese These durch die Untersuchung der Wortfamilie πίστις κτλ weder verteidigen noch bestreiten lasse (87f). Andererseits aber setzen Querverbindungen bei der Auslegung einzelner Stellen die Corpus-These voraus, ebenso die „paradigmatisch vorgenommene Auslegung" von Tit 1,1–4 (104). Und überraschend heißt es zum Schluss, die Pastoralbriefe hätten „von Anfang an ein gemeinsames Corpus" gebildet, sie dürften „also nicht bis in die letzte Konsequenz hinein separat ausgelegt werden" (390). Angesichts der Bedeutung für die exegetische Durchführung wäre die Klärung dieser Frage m. E. wichtiger gewesen als die Diskussion um „Pastoralbriefe", „Tritopaulinen" und „Corpus pastorale" – zumal ja auch diese Begriffe selbst die Frage nach einer ursprünglichen Zusammengehörigkeit der drei Briefe provozieren.

Die Methode der Untersuchung wird im vierten Kap. präsentiert (99–111). Es sollen alle Belege für πίστις κτλ erfasst und im jeweiligen Briefkontext ausgelegt werden. Dabei fließt in die Anordnung der Belege bereits das exegetische Ergebnis zum Bedeutungsspektrum der Wortfamilie in den Pastoralbriefen ein. M. erkennt drei Grundaspekte (Glaube, Treue, zuverlässig), von denen der erste mehrere Nuancierungen aufweist (Rahmenbegriff und Grundwort, Rechtgläubigkeit und Lehre, zum Glauben kommen, Habitus, Unglaube – gläubig/ungläubig, Abfall und Widerstand). Bis auf das Präskript des Titusbriefs (Tit 1,1–4), das in einem eigenen Kap. ausführlich ausgelegt wird, werden alle Belege geordnet nach Briefen in dieses Raster eingefügt.

Dass das Präskript des Titusbriefs so ausführlich (115–213) und anders als alle anderen Belege behandelt wird, ist nicht darin begründet, dass hier die entscheidenden Wegmarken für die weitere Untersuchung gewonnen würden. Inwiefern dem Abschnitt paradigmatischer Charakter (vgl. 115) zukommt, bleibt im Dunkeln. M. bietet eine sehr gründliche Auslegung, deren Bedeutung für das Thema der Arbeit allerdings nicht immer klar wird. Und so fördert die Exegese denn auch nach M.s eigener Einschätzung „manches ‚Nebenergebnis' zutage" (203). Sicher ist es einerseits verdienstvoll, wenn der ganze Gang der Untersuchung auf über zehn Seiten in 51 Punkten zusammengefasst wird; andererseits würde man sich doch wünschen, dass das Ergebnis für die untersuchte Wortfamilie etwas prägnanter festgehalten würde. Von den 51 Punkten befasst sich nur ein Bruchteil unmittelbar mit πίστις κτλ. Beschränken wir uns auf diesen themenbezogenen Ertrag, so lassen sich folgende Erkenntnisse formulieren: Die Präposition in der Wendung κατὰ πίστιν in 1,1 ist als Angabe von Ziel und Zweck auszulegen („mit dem Ziel des Glaubens") und nicht auf Bereich, Inhalt oder Norm zu beziehen. Das Verhältnis der „Erkenntnis der Wahrheit" zum Glauben ist nicht im Sinne eines Hendiadyoin oder einer Klimax zu verstehen; vielmehr wird der kognitive Aspekt des Glaubens expliziert. Die Wendung κατ' εὐσέβειαν akzentuiert die lebenspraktische Seite des Glaubens. M. schlägt eine adjektivische Übersetzung des präpositionalen Ausdrucks vor („gottesfürchtig"). Das Prädikat in Tit 1,3b (ἐπιστεύθην) wird mit Bezug auf paulinische Obertöne ausgelegt und so ein enger Anschluss an die Berufung des Paulus erkannt. Dass der Auftrag zur Verkündigung vom *Retter* ausgeht, hat auch Auswirkung auf „das Verständnis dessen, was Glaube inhaltlich bedeutet" (210). In Tit 1,4 ist die Wendung κατὰ κοινὴν πίστιν (anders als in 1,1) im Sinne der Angabe einer Norm zu verstehen, πίστις „umfasst […] ein Wissen wie eine Überzeugung und Haltung", ist „Rahmenbegriff für alles, was christlich ist" (202f).

Der exegetische Durchgang durch alle Belege im folgenden Briefcorpus wie auch im 1. und 2. Timotheusbrief (215–382) kann nicht im Einzelnen dargestellt werden. Das wesentliche Ergebnis ist neben den bereits genannten Aspekten, die die Anordnung der Belege bestimmen, die Erkenntnis, dass Glaube in den Pastoralbriefen als Mitte christlicher Existenz erfasst werden kann. Mit dieser Formulierung fasst M. zwei Bestimmungen zusammen: Zum einen zeigt sich Glaube in den Pastoralbriefen als Grundrelation zwischen Gott und Mensch und integriert „das gesamte Heils- und Kommunikationsgeschehen zwischen Mensch und Christus (Gott) im Blick auf Gegenwart und Zukunft" (396f); zum anderen wird mit πίστις κτλ ein gemeinsamer Lebensraum eröffnet, der auf das angemessene Handeln im Alltag zielt. So kann man von einem „seinsbestimmende[n] Glaubensverständnis" (398) sprechen. Negativ abgrenzend ist damit die Einschätzung zurückgewiesen, Glaube sei in den Pastoralbriefen v.a. als Rechtgläubigkeit bestimmt. Positiv lässt sich von diesem Befund her erklären, dass πίστις in der Nachgeschichte „zu einem zentralen Begriff der christlichen Religion […] und zu einem Synonym für Christentum wurde" (399).

Das Ergebnis der Studie ist, was den positiven Ertrag zur fundamentalen Bedeutung des Glaubens betrifft, nicht unbedingt neu. Dennoch ist zu begrüßen, dass die These durch die Gründlichkeit einer monographischen Behandlung deutlicher abgesichert wird. Problematisch und nicht überzeugend begründet scheint mir allerdings der neu in die Diskussion eingebrachte Aspekt, Rechtgläubigkeit und Lehre spielten für den Glaubensbegriff der Pastoralbriefe nur eine marginale Rolle.

Nicht unerheblich für das Zustandekommen dieser Wertung sind die erkannten Nuancierungen im Glaubensbegriff, die den Aufbau der exegetischen Untersuchungen gliedern und die statistische Erfassung der Belege regeln. Sie werden dem Leser recht unvermittelt als Ergebnis „der zahlreichen Einzelexegesen" (108) präsentiert. Wie sich die einzelnen Aspekte voneinander abgrenzen, wird nicht näher erläutert. Dazu drei Beobachtungen: (1) „Rechtgläubigkeit und Lehre" und „Abfall und Widerstand" werden als zwei Kategorien geführt. Diese Aufteilung leuchtet nicht unmittelbar ein, erleichtert freilich die Auswertung, nur „drei der insgesamt 34 Belege von Glaube/Unglaube stehen im Kontext von Rechtgläubigkeit und Lehre" (401; statt 34 muss es wohl heißen: 44). (2) Die Kategorie „Unglaube, gläubig/ungläubig" gibt eigentlich keine Nuancierung an, sondern bezieht sich auf bestimmte Belege aus der Wortfamilie (ἀπιστία, πιστός, ἄπιστος). (3) Schließlich zwingt das Raster, wie es von M. eingesetzt wird, zu eindeutigen Entweder-oder-Zuordnungen. Wird z.B. ein Beleg bei „Habitus" einsortiert, entfällt er für andere Kategorien (auch wenn in der Auslegung Nuancierungen eingebracht werden können).

Dieses Verfahren wirkt sich v.a. deshalb negativ aus, weil M. polemische Kontexte häufig nicht ausreichend berücksichtigt.

Ein Beispiel: Wenn in 1Tim 1,19 dem Glauben das „gute Gewissen" beigeordnet wird, ist dadurch noch nicht der „Habitus-Aspekt des Glaubens" (273) in den Vordergrund gestellt, sondern in erster Linie betont, dass den Gegnern Glaube und gutes Gewissen fehlen. Das Interesse liegt nicht auf der positiven Bestimmung einer Glaubenshaltung, sondern auf der Möglichkeit, die Gegner mit einer Fehlform zu belasten. Entsprechend ist es auch schwierig, auf die Gegner gemünzte Aussagen *via negationis* für das angezielte Glaubensverständnis auszuwerten. Dass den Gegnern in ihrer Abwendung vom Glauben Hinwendung zum Geschwätz vorgeworfen wird (1Tim 1,6), begründet nicht das Anliegen, „dass über den Glauben verständlich geredet werden soll und seine Behauptungen verstanden werden sollen" (270; s. zu diesem Verfahren der Umkehrung z.B. auch 303, 318, 320). Auch würdigt M. die polemische Situation der Pastoralbriefe nicht ausreichend, wie sich an seiner Kritik zum Vorgehen des Verfassers in 2Tim 3,8 zeigt. Dass dieser mangelnde Bewährung im Glauben mit Feindschaft zur Wahrheit und Unverstand in Verbindung bringe, erweise, dass sein Verhalten nicht durch Liebe geprägt sei (368). Darüber kann sich an dieser Stelle nur beschweren, wer die übrigen Bezugnahmen auf den mangelhaften Glauben der Gegner für bare Münze nimmt und als dem „Kampf der Meinungen" enthoben versteht. Entsprechend ist auch die häufige kontextuelle Verbindung von „Glaube" und „Wahrheit" für ein Glaubensverständnis auszuwerten, das grundlegend mit „Rechtgläubigkeit und Lehre" verbunden ist. 2Tim 3,8 fällt hier keineswegs aus dem Rahmen. Im Übrigen ist auch zu fragen, warum an dieser Stelle die πίστις als „inhaltlich leerer Rahmenbegriff" bestimmt wird (368), zu 1Tim 1,2 dagegen festgehalten wird, der dort belegte Rahmenbegriff umfasse „zumindest diejenigen Aspekte des Glaubens, die in der späteren Tradition durch die Begriffe *notitia*, *assensus* und *fiducia* differenziert werden" (248).

Angesichts der Grundthese der Arbeit wäre es wünschenswert, dass die Einordnung der πίστις in „Tugendreihen" etwas stärker bedacht würde: Wenn gerade der Glaube als „Mitte christlicher Existenz" bestimmt wird, ist dessen Zusammenstellung mit Begriffen wie Gerechtigkeit, Frömmigkeit, Frieden, Liebe, Geduld, Sanftmut, Lauterkeit doch in höherem Maß erklärungsbedürftig, als es in der besprochenen Studie eingelöst wird. Eine herausgehobene Position des Glaubens in diesen Reihen (vgl. z.B. 287 zu 1Tim 6,11) lässt sich m. E. nicht nachweisen.

So hinterlässt die Studie bei aller exegetischen Kompetenz, die in den Einzelanalysen durchschlägt, doch den Eindruck, dass v.a. in der Abgrenzung von der bisherigen Forschungstendenz zur πίστις in den Pastoralbriefen die Begründungsarbeit noch nicht ausreichend geleistet ist.

München Gerd Häfner

Kirchengeschichte

Ioan, Ovidiu: **Muslime und Araber bei Išō'yahb III. (649–659)**. – Wiesbaden: Harrassowitz 2009. (VIII) 145 S. (Göttinger Orientforschungen, Syriaca, 37), pb. € 36,00 ISBN: 978–3–447–05861–2

Die Kenntnisse über die ostsyrische Kirche (auch „Kirche der Perser" genannt), die sog. Nestorianer, sind gewöhnlich nur auf einige Spezialisten beschränkt. Umso mehr zu begrüßen ist eine Studie über einen der Katholikos-Patriarchen dieser Kirche, der in einer Zeit lebte, die

gerade heute aufgrund des neu erwachten Interesses am Islam und den Muslimen wachsende Aufmerksamkeit auf sich zieht. Zudem gehört Īšō'yahb III. zu den größten Patriarchen der ostsyrischen Kirche, neben Timotheus I. (780–823) und Īšō' Bar Nun (823–828), sodass Jean Maurice Fiey seine immer noch grundlegende, aber vornehmlich historisch orientierte Monographie über ihn mit: *Īšō'yaw le Grand. Vie du catholicos nestorien Īšō'yaw III d'Adiabène (580–659)*[1] betitelt hat; Fiey zufolge würde der Katholikos-Patriarch mehrere Studien verdienen, so etwa aus literarischer, exegetischer, liturgischer oder theologischer Perspektive (307). Erhalten ist vom literarischen Werk des Katholikos, das auch für die theologische Position der ostsyrischen Kirche Bedeutung hat, ein Briefcorpus, der 1905 von R. Duval edierte *Liber Epistularum*, von 106 Briefen (52 in seiner Zeit als Bischof, 32 als Metropolit und 22 als Katholikos) sowie eine Vita des Īšō'sabran, des letzten Märtyrers aus sassanidischer Zeit. Die Regierungszeit des ostsyrischen Katholikos Īšō'yahb III. fällt in die ersten Jahre nach der arabischen Eroberung.

In seiner Promotion, die bei Martin Tamcke am Lehrstuhl für Orientalische Kirchengeschichte und Ökumenische Theologie der Georg-August-Univ. zu Göttingen erstellt und 2008 abgeschlossen wurde, behandelt der Rumäne Ovidiu Ioan das Werk des Katholikos unter der Rücksicht, hier eine „der frühesten christlichen Stimmen zum Islam" vor sich zu haben (VII). Tatsächlich ist aus dieser Frühzeit der Geschichte des christlich-islamischen Dialogs wohl nur noch das Gespräch des westsyrischen Patriarchen Johannes I. Sedra (630/631–648) mit einem Emir bekannt, das auf 644 datiert wird und somit noch vor Īšō'yahbs Zeit als Katholikos liegt.

In jüngster Zeit haben Thesen von Karl Heinz Ohlig Aufsehen erregt, darunter seine „Grundthese", „die den Islam in seiner Frühzeit für eine christliche und antitrinitarische Bewegung unter den Arabern erklärt" (117). I. geht auf Ohlig ein, insoweit Īšō'yahb betroffen ist, und setzt sich ausführlich in den Details mit ihm auseinander.

In der Arbeit lassen sich zwei Hauptteile unterscheiden (auch wenn I. sie nicht so kennzeichnet, sondern die Abschnitte fortlaufend nummeriert): Zunächst ein biographischer Teil, der die Herkunft und die Lebensdaten Īšō'yahbs sowie seine Zeit als Bischof, als Metropolit und als Katholikos darstellt (Nr. 1–5, S. 5–49). Den zweiten Hauptteil sehe ich mit den Nr. 6–9 (51–122) gegeben, die dem Ziel der Arbeit gewidmet sind: „die Sicht des Islams bei Īšō'yahb in ihrem historischen und theologischen Kontext auf Seiten der Kirche des Ostens zu analysieren" (3). I. geht darin auf die islamische Eroberung ein (51–72), behandelt die Konsolidierung der ostsyrischen Kirche nach dieser Eroberung (73–77), erörtert die Problematik der Schutzverträge (79–88) und befasst sich im letzten, besonders wichtigen Abschnitt mit der Stellung Īšō'yahbs zum Islam (89–122). Nützlich sind die Listen der Katholikoi, Kaiser, Könige und Herrscher im Anhang (125–127), da die Namen außer einigen Spezialisten kaum geläufig sind. Das Literaturverzeichnis (129–145) trägt – auch entlegene – Spezialliteratur zusammen. Leider ist dem Buch kein Register beigegeben, das helfen würde, die vielen Informationen aufzuschlüsseln.

Der erste, biographische Teil zeichnet sich durch eine sehr dicht geschriebene, konzise Darstellung aus, in der sehr viel Information verarbeitet wurde (entsprechend der Tradition der konzentriert und knapp formulierten Arbeiten der Marburger Orientalisten Hage und Tamcke). Solide und komprimiert wie die historische Problematik behandelt I. auch theologische Fragen, wie die Auseinandersetzung mit Sahdōnā (34–40), der die Lehre von der einen Hypostase in der ostsyrischen Kirche vertrat.

Īšō'yahb war Katholikos in den Jahren 649–659, Metropolit der Adiabene, von Arbela, vor 641 und Bischof von Ninive nach 628 (durch Īšō'yahb II. von Gdala geweiht). Die politische Wende führte zu einer Intensivierung des dogmatischen Gegensatzes. Unter Īšō'yahb kommt es zu einer Schärfung der konfessionellen dogmatischen Identität.

Es gibt tatsächlich nicht viele Äußerungen Īšō'yahbs über die Araber. Zwei Texte aus zwei Briefen sind bereits von Suermann im Rückgriff auf Fiey zusammengestellt worden[2]. Ohlig interpretierte und benutzte sie für seine These. Tatsache ist, dass Īšō'yahb die Muslime als die neuen Herren akzeptiert, ihre Herrschaft als gottgewollt ansieht und sich nicht mit ihrer Lehre auseinandersetzt. Er hat gute Beziehungen zu ihnen, ist geachtet vom Kalifen. Die Äußerungen Īšō'yahbs müssen aber in ihrem Kontext gesehen werden. Auf die Nachricht vom Glaubensabfall der Mazūnāyē, d.h. der christlichen Einwohner im Oman, sieht Īšō'yahb die Ursache darin, dass sie an materiellem Reichtum hängen; auch die unkanonischen Bischofsweihen bewirkten eine Schwächung des Christentums. Wenn Īšō'yahb hervorhebt, dass die Muslime die Kirchen und Klöster achten und die Christen nicht bekämpfen, geht es ihm vorrangig darum zu zeigen, dass die Mazūnāyē nicht zum Glaubensabfall gezwungen wurden, sondern Muslime wurden, um den auferlegten Steuern auszuweichen. Bei dem Adressaten, dem Bischof von Persis, handelt es sich um das Haupt der dem Katholikos gegenüber notorisch oppositionell eingestellten Provinz. Die Äußerungen sind von diesem Kontext her zu verstehen, nämlich „der Auseinandersetzung mit einem innerkirchlichen Gegner im Blick auf dessen Schutzbehauptungen zur desolaten religiösen Lage" (98). Zu Recht wendet sich I. gegen Ohlig und manche Ungenauigkeit in der frühen Arbeit von Suermann.

Bei der zweiten Äußerung im Verhältnis zu den Antichalcedoniern versucht Īšō'yahb zu sagen, dass die Muslime deren „theopaschitische" Lehre sicher nicht annehmen werden, eher die der Nestorianer. Allerdings sehe ich im Ausdruck „theopaschitisch" keine Verunglimpfung der antichalcedonischen Auffassung. Das ist die gewöhnliche Bezeichnung bei den Ostsyrern und sie bezieht sich darauf, dass Gott in Christus Leiden zugeschrieben wird: Einer aus der Trinität hat gelitten. Īšō'yahb versuchte die Muslime gegen die Monophysiten zu gewinnen.

Das Buch ist eine Fundgrube für Details der Geschichte und der theologischen Auseinandersetzung in der ostsyrischen Kirche, wenn auch zuweilen etwas unübersichtlich. Wenn I. „eine vollständige Neuübersetzung der Briefe" angefertigt hat (4), ist sie ins Deutsche erfolgt und ist dann eine Publikation dieser Übersetzung zu erwarten? Nützlich wäre es.

Frankfurt a. M. Theresia Hainthaler

[1] OCP 35 (1969) 305–333; 36 (1970) 7–46.

[2] Orientalische Christen und der Islam. Christliche Texte aus der Zeit von 632–750, ZMR 67 (1983), 120–136.

Frenz, Thomas: **Das Papsttum im Mittelalter**. – Köln: Böhlau 2010. 251 S. (UTB, 3351), kt € 15,90 ISBN: 978–3–8252–3351–8

Die Einführungsliteratur zur Geschichte des mittelalterlichen Papsttums wurde über Jahrzehnte hinweg von Bernhard Schimmelpfennigs Buch[1] bestimmt. Der neue Versuch von Thomas Frenz wählt eine Darstellungsweise, die vom strikt chronologischen Zugriff Schimmelpfennigs abweicht. Nach einem sehr kursorischen Überblick über die Ereignisgeschichte auf knapp 50 Seiten folgen vier thematisch gegliederte Kap. zu „Papsttum und Politik", „Papsttum und Kirche", „Der Papst als Bischof von Rom" und „Die römische Kurie und ihre Außenstellen". Dieser Ansatz hat den offensichtlichen Vorteil, dass der Leser einfacher auf die thematischen Aspekte zugreifen kann. Der Nachteil besteht darin, dass keine Geschichte im eigentlichen Sinn erzählt und keine Deutung der Entwicklung des Papsttums versucht wird. Die Interpretation beschränkt sich im Vorwort auf die Feststellung, dass „zwischen religiöser Aufgabe und weltlicher Politik eine unauflösbare Spannung bestand, die gerade den bedeutenden Papstgestalten schmerzlich bewusst war" (9). Ein Fazit am Ende des Buches fehlt. Wenn hie und da doch Muster der Interpretation in die Darstellung einfließen, können sie eine gewisse altertümliche Herkunft nicht verbergen. Die Bezeichnung der Zeit in Avignon als „Exil" mit „verhängnisvollen Auswirkungen", die Diffamierung Martins IV. als „Hörigen" der Anjou und anderes mehr könnten auch aus der Feder von Johannes Haller stammen. Besonders störend sind aber die vielen Mängel in der Redaktion des Bd.es. Hierzu zählen die sorglos gezeichneten Karten, die fehlenden Bildunterschriften, die unübersichtlichen Tabellen, der ständige Wechsel zwischen Präsens und Präteritum, die zahlreichen Tippfehler und die manchmal ungenauen Angaben. Beispiele sollen hier nur für Letzteres erwähnt werden: Lothar II. war nicht König von Westfranken, sondern des Mittelreichs (20), Bernard Saisset war nicht Abt, sondern Bischof von Pamiers (50), Ermoldus Nigellus schrieb keine Chronik, sondern eine epische Dichtung (69), die Albigenserkriege fanden nicht in „Südostfrankreich" statt (79), Karl der Große kooperierte nicht mit Bonifatius (105). Aufgrund dieser Mängel muss man kein Prophet sein, um vorauszusehen, dass die Standarddarstellung von Schimmelpfennig durch dieses Buch nicht ersetzt wird.

Tübingen Karl Ubl

[1] Das Papsttum. Von der Antike bis zur Renaissance. 6., bibliografisch aktualisierte Aufl., Darmstadt 2009.

Pelgen, Franz S.: **P. Joseph Fuchs O.S.B. professus Seligenstadiensis (1732–1782)**. Ein Mainzer Gelehrter und die Editionsgeschichte seiner archäologischen und klosterpolitischen Schriften. – Mainz: Stadt Mainz – Stadtarchiv 2009. 966 S. (Beiträge zur Geschichte der Stadt Mainz, 37), geb. € 90,00 ISBN: 978–3–924708–28–3.

Wissenschaftliche Biographien haben ihren besonderen Wert, wenn es um die Untersuchung von historischen Entwicklungen geht, deren Träger sich einigermaßen konkret benennen lassen. Die katholische Aufklärung im Alten Reich ist ein solches Beispiel. Da hier noch viele Varianten von der Forschung gar nicht ausreichend konturiert werden konnten, lohnt sogar ein Blick in die hinteren Reihen der historischen Akteure. Auf diesen Rängen darf man den kurmainzischen Hof-Anti-

quarius und Benediktinerpater Joseph Fuchs verorten, dessen Leben und Werk der Mainzer Buchwissenschaftler Franz Stephan Pelgen in seiner hier zu besprechenden Diss. „in allen eruierbaren Einzelheiten" (XIII) aufgearbeitet hat. P.s Bekenntnis zum Detail ist keine bloße Rhetorik: Auf beinahe 1000 eng bedruckten, teils bis in die Fußnoten bebilderten Folio-Seiten verleiht der Vf. seinem Thema, in enger Bodenhaftung zu den Quellen aus über 30 in- und ausländischen Archiven und Bibliotheken, eine wohl nicht zu übertreffende Tiefenschärfe.

Drei Themenstränge ziehen sich durch die Arbeit. Im Vordergrund steht die Druckgeschichte der F.'schen Werke, unter denen die „Alte Geschichte von Mainz" (AGvMz) herausragt, jene Beschreibung römischer Altertümer von Mainz also, durch die der gelehrte Benediktiner bis heute immerhin den Spezialisten für die Mainzer Stadtarchäologie ein Begriff sein dürfte. P. arbeitet hier gewissermaßen das „Kerngeschäft" des Buchwissenschaftlers ab, indem er die Entstehung des Werks vom Manuskript bis zum Druck sowie dessen Absatz von der Pränumeration bis zur Rezeption nachzeichnet. Von dem ursprünglich auf vier Bd.e angelegten Werk, das die ersten sieben Jahrhunderte der Mainzer Stadtgeschichte abdecken sollte, erschien regulär nur der erste Bd. (1771 deutsch, 1772 lateinisch). Das Scheitern des ehrgeizigen Projekts erklärt P. zum einen buchwissenschaftlich, indem er auf die fehlende verlegerische Heimat der AGvMz verweist. Das Werk entstand im Auftrag des Erzbischofs Emmerich Joseph von Breidbach-Bürresheim und erschien, unternehmerischem Kalkül enthoben, praktisch im Eigenverlag des Kurfürsten.

Weitere Gründe für den Misserfolg der AGvMz spürt P. im sozialen Umfeld des Benediktiners auf, das als weiterer Punkt im Fokus der Arbeit steht. Für den Kirchenhistoriker liefert dieser Teil die interessantesten Aspekte. So wirft der Auftragsimpuls für die AGvMz Licht auf den politischen Kontext von Historiographie im Aufklärungszeitalter, schließlich erwartete der Kurfürst von F., dass dieser die Erzwürde des Mainzer Stuhls für einen möglichst frühen Zeitpunkt belegen würde. Ließ sich F. anfangs für die Verherrlichung der *Sancta sedes Moguntina* einspannen, geriet er später zunehmend in Konflikt mit dem Kurfürsten. Mainz wurde zum Zentrum des reichskirchlichen Episkopalismus, der sich gegen die römische Kurie und gegen die als Verbündete Roms wahrgenommenen überregionalen und exemten Orden gleichermaßen richtete. Das geistige Ferment, das im Hintergrund episkopalistischer Fanale wie der Koblenzer Gravamina 1769 und der Emser Punktation 1786 zu sehen ist, war die 1763 unter dem Pseudonym Febronius erschienene Abhandlung des Trierer Weihbischofs Hontheim. In Kurmainz äußerte sich der Febronianismus spektakulär in der emmerizianischen Klosterverordnung von 1771, die die Rechte und Privilegien der Klöster im Mainzer Erzstift empfindlich schwächte. Besonders betroffen war das Kloster Seligenstadt, das Professkloster des „Staatsarchäologen" F., der dadurch in einen Loyalitätskonflikt geriet, der ihn am Ende das Vertrauen seines kurfürstlichen Mäzens kostete. Quasi nebenbei macht P. die wahrlich sensationelle Entdeckung, dass der Verfasser der 1771er Klosterverordnung kein Geringerer als Hontheim selbst war, der bislang allein als episkopalistischer „Anstifter", nicht jedoch als „Täter" bekannt war.

Als Mann der monastischen Gegenseite, als der sich F. zunehmend erwies, wurde er von Emmerich Joseph und seinem Nachfolger fallen gelassen, nachdem er kurzfristig noch von der ordensfeindlichen Politik profitiert hatte und 1773 auf einen ehemaligen Jesuiten-Lehrstuhl für Kirchengeschichte aufrückte. Als F. 1774 den Rückzug in sein Stammkloster antrat, nahm er sein am Hof gewonnenes Insiderwissen und seine in der Praxis geschärften Fertigkeiten als Historiker mit in die neue Umgebung. Er setzte sie jetzt bei den Vorbereitungen einer Klage ein, die Seligenstadt im Verein mit der Bursfelder Kongregation bei der römischen Kurie gegen den Kurfürsten einreichen wollte. Ausführlich widmet sich P. der in diesem Zusammenhang entstandenen Deduktionsschrift *Series facti* (1778) sowie der weiteren im gleichen Kontext angefallenen Überlieferung, etwa der in Wien und Rom aufbewahrten Korrespondenz mit der Kölner und Wiener Nuntiatur.

Den dritten Schwerpunkt der Arbeit markiert die Biographie von Pater F., die unter der Fragestellung nach Trägern benediktinischer Gelehrsamkeit oder nach monastischen Lebensformen im Ancien Régime interessante Einblicke gibt: Das Kloster z. B. hat der Pater, während er zunächst als Hauslehrer einer Freiherren-Familie in Aschaffenburg, dann als Antiquarius und Professor *expositus* war, jahrelang nicht bewohnt; Spezialist für Altertümer wurde er durch Privatgrabungen, die sein im Militärdienst stehender Vater bei Schanzarbeiten durchführte; vor seiner Ernennung zum kurfürstlichen Hof-Antiquar 1769 hatte F. keine einzige wissenschaftliche Abhandlung publiziert.

P. hat für seine Diss. eine Materialmenge verarbeitet, von der andere ein halbes Forscherleben lang zehren könnten. Zusammen mit der bestechenden Eloquenz, die der Vf. von der ersten bis zur letzten Zeile demonstriert, bietet die Arbeit herausragende Ansätze. Dass sich der Vf. letztlich nicht auf eine thematische Engführung eingelassen hat, die Arbeit als ein „Grenzgänger" (XIII u. ö.) zwischen den Disziplinen daherkommt und in oft weit abführenden Exkursen ausfranst, ist gerade deshalb bedauerlich. Vom Standpunkt des Kirchenhistorikers etwa hätte eine Konzentration auf den im Thema greifbaren Antagonismus zwischen benediktinischer Gelehrsamkeit und episkopalistischer „Reformaufklärung" auf der Hand gelegen. So ist es an dem geduldigen Leser, sich die Umrisse des Mosaiks vorzustellen, zu dem P.s Studie einige Steinchen hinzugefügt hat.

Münster Jyri Hasecker

Schultze, Andrea: **„In Gottes Namen Hütten bauen"**. Kirchlicher Landbesitz in Südafrika: die Berliner Mission und die Evangelisch-Lutherische Kirche Südafrikas zwischen 1834 und 2005. – München: Franz Steiner Verlag 2005. 619 S. (Missionsgeschichtliches Archiv, 9), geb. € 49,00 ISBN: 978–3–515–08276–1

Auf der Grundlage von bisher wenig untersuchten Archivquellen und eigenen Interviews zeichnet die Theologin und Afrikanistin Andrea Schultze den Entstehungsprozess und die Anstrengungen zur Selbstbehauptung in zehn jener Gemeinschaften in Südafrika nach, die zu Zeiten britischer und burischer Kolonialherrschaft nach 1834 durch die Berliner Missionsgesellschaft (BM) gegründet worden waren, dann in der Apartheidära (1948–1994) enteignet und zwangsumgesiedelt wurden und mittlerweile Anträge auf Rückgabe von Land gestellt haben. Sie greift damit ein Thema auf, das sowohl in Südafrika als auch in Deutschland aus unterschiedlichen Gründen „lange tabu" (18) war.

13 Einzel- und 7 Gruppeninterviews von je zwei bis zweieinhalb Stunden hat die Vf.in während zweier mehrmonatiger Forschungsaufenthalte in Südafrika von November 1997 bis Februar 1998 und von März bis April 2000 mit Bewohnern und Bewohnerinnen ehemaliger Berliner Missionsstationen geführt.

„Information und Hilfestellung" ebenso wie „Erinnerungs- und Diskussionsanregung" (18) soll diese als „chronologische Übersicht" (17) aufgebaute Untersuchung denen bieten, die sich als Betroffene und Entscheidungsträger in Südafrika und als „politisch, afrika-historisch und missionsgeschichtlich Interessierte" (18) mit Fragen der eigenen Geschichte, der Verwobenheit mit dem Kolonialismus, der interkulturellen Begegnung und des Umgangs mit dem Fremden auseinandersetzen. Mit drei aufeinander bezogenen Ansätzen geht die Vf.in die Aufgabe an: 1. Quellensichtung, 2. historische Darstellung und 3. Interpretation und Verknüpfung mit zeitgenössischen wissenschaftlichen Diskursen (24).

Aus ausdrücklich *europäischer* Perspektive schreibt S. ihren Beitrag; sie arbeitet daher mehrheitlich mit europäischen Quellen und legt ihren Schwerpunkt auf die deutsche Missionsgeschichte (24–25). „Das Thema ‚Land' aus der Perspektive südafrikanischer Kirchengeschichte zu behandeln, bleibt südafrikanischen Kirchenhistorikern vorbehalten." (25)

Die Studie verwendet Quellen aus Südafrika und Deutschland, um aufzuzeigen, wie individuelle Erfahrung von Betroffenen mit gesellschaftspolitischen, historischen und sozialen Kontexten verwoben sein kann und welche Sinndeutungsmuster sich im Zusammenhang mit heutigen *land claims* in Bezug auf „Land" und „Heimat" erkennen lassen (39).

Den drei Hauptteilen (A–C), die den großen Bogen von den Grundlagen von „Mission und Land" (51–174) über „Schenkungen, Institutionen und Grants" (175–514) bis hin zu Verständigungsprozessen „zwischen Mission, Kirche, Gemeinden und Staat" (515–544) spannen, ist eine straff gehaltene, dennoch aufschlussreiche Einleitung vorangestellt, die in Ausführungen u. a. zu hermeneutischen Vorbemerkungen (21–24), Methodik (24–28), Quellenkritik (28–48) und Terminologie (48–50) untergliedert ist.

Über die Frage hinaus, welche „expliziten und impliziten (Land-)Ansprüche" die Missionare mit ihrer Sendung, *„in Gottes Namen Hütten bauen"* zu wollen, verbanden, geht die Vf.in auch umfassend auf damit zusammenhängende Fragen ein (18–19): Gab es eine theologische Begründung für den Erwerb ausgedehnten Landbesitzes? Wie ist die BM unter die anderen Akteure der Kolonialgesellschaft einzuordnen, in welcher Weise war sie an der Landnahme der europäischen Einwanderer im südlichen Afrika beteiligt? Welchen Einfluss übten die koloniale Politik und das Vorbild anderer Missionsgesellschaften auf die BM und ihre Entscheidungen aus? Welches Missionsmodell lag ihrer Arbeit zugrunde? Welche Stellung bezogen die Mitarbeitenden der Mission zur rassistischen Politik des 19. und 20. Jh.s, insbes. zu Apartheid und Zwangsumsiedlungen? Wie stellt sich das Wirken der BM im Vergleich zu anderen Missionsgesellschaften dar? Und schließlich: Wie verhalten sich das Berliner Missionswerk und die aus der Missionsarbeit hervorgegangene Evangelisch-Lutherische Kirche im Südlichen Afrika (ELCSA) heute zu den Restitutionsfällen?

Die unterschiedlichen Rollen, die „Kolonialregierung, Siedlerfamilien und Missionare" bei der Landnahme spielten und die zur Entrechtung und Verarmung großer Teile der einheimischen Bevölkerung führten, bespricht S. in dem Themenkomplex, der u. a. „Charakteristika afrikanischer Landnutzungssysteme" (86–89), „Formen des Landerwerbs" (93–107), die „Wirkungsgeschichte der alttestamentlichen Theologie des Landes" (124–125) und die „Namensgebung von Missionsstationen" („Königsberg", „Stendal", aber auch „Bethanien", „Pniel") (130–138) umfasst und bis in die „Konfliktfelder im 20. Jahrhundert" (139–175) reicht. Dabei wird die „Unterredung" zwischen den „Akteuren und Akteurinnen der missionarischen Begegnung" als *„mutually constraining embrace"* (Comaroffs 1991: 198) eingeordnet und nach zwei Kategorien – *„conversion"* und *„conversation"* – differenziert (53).

Von „Schenkungen, Instituten und Grants" handelt der zweite Hauptteil (175–513), in dem die Autorin die Akteure eingehend vorstellt und die Vor-

gänge etwa bei der sog. „erste(n) Land-‚Schenkung'" durch einen „Chief" 1834 (182–186) und der anschließenden „Gründung der ersten Berliner Missionsstation" (186–188) erläutert. „Landzugewinne durch Eroberungskriege" (374–385) sowie „Farmwirtschaft und Landverkäufe (1881–1945)" (385–402) werden plausibel geschildert; anschließend wird zum Vergleich die „Landpolitik anderer Kirchen und Missionsgesellschaften" (510–515) dargestellt.

Die aktuellen Verständigungsprozesse „zwischen Mission, Kirche, Gemeinden und Staat" (515–544) schließen sich als dritter Hauptteil an, führen in den Sachverhalt „Landreform" (515) ein, umreißen die Teilthemen „Gesetzeslage" und „Land Claims auf Berliner Missionsstationen" (515) und schließen die „kirchlichen Stellungnahmen zur Landfrage (nach 1990)" (525–533) sowie die „Stellungnahme des Berliner Missionswerks (BMW) zur Geschichte der Berliner Mission" (528–532) mit ein. Die Autorin fasst zusammen: „Das Ergebnis der in Teil A und B geschilderten Entwicklung in Südafrika war eine extreme Ungleichverteilung des Grund und Bodens entsprechend der rassistischen Behandlung verschiedener Bevölkerungsgruppen. Am Ende der Apartheid hatten Schwarze, und damit 80% der Bevölkerung, Zugang zu nur 13% des Landes. Fast der gesamte Grundbesitz lag in den Händen weißer Farmer, großer Konzerne oder der Regierung. Eine Landreform gehörte daher nach 1990 im Rahmen der Bemühungen um Wahrheit und Versöhnung *(truth and reconciliation)* sowie um Wiederaufbau und Entwicklung *(reconstruction and development)*, aber auch um der innenpolitischen Stabilität und der wirtschaftlichen Entwicklung Südafrikas willen zu den vordringlichen Aufgaben der Regierung Nelson Mandelas." (515)

In der anschließenden Zusammenfassung und dem Ausblick (533–544) hebt die Studie die Dynamik im Verhältnis zwischen „Missionaren und konkurrierenden europäischen Siedlern" hervor und fügt hinzu: „Beide kämpften hartnäckig um den Eintrag in das Grundbuch der jeweiligen, häufig ebenfalls konkurrierenden britischen oder burischen Kolonialregierung." (535)

Zwar räumt die Vf.in ein, dass Missionare „für ihre Arbeit zweifellos auf Land angewiesen" waren; sie meldet jedoch deutliche Zweifel daran an, „ob Missionsstationen Ausmaße ‚*von der Größe eines Fürstentums in Deutschland*' haben mussten", und verhehlt nicht ihre Missbilligung des Umstands, dass das Rechtsverhältnis zwischen Missionar und Gemeinde sich dementsprechend gestaltete (537).

Dem Literatur- (551–586) und dem Archiv- und Quellenverzeichnis (545–555) folgen Register und weitere Verzeichnisse mit sorgfältig ausgewählten und übersichtlich präsentierten Hinweisen und Hintergrundinformationen als Bestandteile des materialreichen Anhangs (545–619), der der vorgelegten Studie vorzüglich ansteht.

In ihrer doppelten Qualifikation als Theologin und Afrikanistin rückt S. die Mythen und ihre Wirkungskraft in der Geschichte bis in die Gegenwart von Missionsarbeit und Kolonialismus in Südafrika ins Blickfeld; sie nennt als ihre Absicht, sich der „überfälligen *Entmythologisierung*" zu widmen, was dann anschließend – wenn auch nicht immer explizit – durchgehend und überzeugend geschieht. Die „Zusammenschau historischer, theologischer, juristischer, politischer und ökonomischer Aspekte" und der Beitrag zur „Überarbeitung der bisherigen Lesarten der Geschichte" (19) gelingt.

Indem die Vf.in die Frage aufwirft und durch die verschiedenen Phasen ihrer Forschungsarbeit weiter verfolgt, ob es im untersuchten Zeitraum der Kolonial- und Missionsgeschichte in Südafrika „eine theologische Begründung für den ausgedehnten Landbesitz" (18) gegeben habe, bewegt sie sich auf bewährtem theologiegeschichtlichem Terrain, schlägt die Brücke zur Gegenwart und führt in die ebenso politisch aktuelle wie forschungsrelevante Frage ein, welche „exegetischen, ethischen und systematisch-theologischen Richtlinien […] den Kirchen nach dem Ende der Apartheid für den Umgang mit Land zur Verfügung" stehen (20). Dadurch bahnt sie den Weg zu einem „konstruktiven, deutsch-südafrikanischen Dialog über die uns in Teilen gemeinsame Vergangenheit (*shared history*)" (20).

Mit ihrer Forschungsarbeit leistet S. einen überfälligen Beitrag dazu, maßgebliche Kontinuitäten und notorische Sackgassen im kolonial- und missionsgeschichtlichen Diskurs unter Auswertung mündlicher und schriftlicher Quellen umfassend und fächerübergreifend zu thematisieren. Daraus ist ein anspruchsvolles Geschichtsbuch und verlässliches Nachschlagewerk hervorgegangen, das dazu beitragen kann, Praxis und Theorie transkultureller Konfliktforschung und Friedensarbeit neu zu bestimmen. Nachdem Fritz Hasselhorn 1988 eine Untersuchung des Zusammenhangs von Missionsarbeit und Kolonialismus im Wirken einer deutschen Missionsgesellschaft und ihres Umgangs mit Grund und Boden in Südafrika (1850–1945) vorgelegt hatte, erfährt die deutsche Missionswissenschaft jetzt durch Andrea Schultze einen weiterführenden Anstoß zu selbstkritischer Reflektion und Neugestaltung – ein Stück Reformation!

Positiv ist zu werten, dass sich die Vf.in konsequent einer Ausdrucksweise bedient, die bewusst nicht ausgrenzt, herabwürdigt oder polemisiert. Menschen aus Europa und Afrika, Männer und Frauen, werden vorgestellt, zitiert und in ihrem Verhalten und Handeln analysiert und beurteilt, ohne dass sie im Gefolge vorherrschender oder überkommener Fremdbezeichnungen und Zuschreibungen festgelegt werden oder Sachverhalte und Verhaltensweisen auf Unterschiede in der Hautfarbe zurückgeführt werden. Die „Apartheidterminologie" und die herkömmliche und weitverbreitete Praxis der „Unsichtbarmachung von Frauen" (49) in öffentlichen Macht- und Verantwortungssphären können überwunden und durch eine inklusive und geschlechtergerechte Ausdrucksweise ersetzt werden; die Missionswissenschaftlerin und Afrikanistin S. führt uns überzeugend vor Augen, wie das gelingen kann.

Ein weiteres Mal wird auch die Erkenntnis bestätigt, dass Quellen im Bemühen um „Wahrheit" selten übereinstimmen; vielmehr widersprechen sie sich und regen zu erhöhter Vorsicht im Umgang mit ihnen an, was sowohl mündliche als auch schriftliche Quellen betrifft. Ist aber die „erhebliche Einseitigkeit missionarischer Quellen" – die sich in bisherigen Beiträgen zur Missionsgeschichtsschreibung ‚nur' in einer „Beschreibung der europäischen Sicht auf das Geschehen (in anderen Ländern und Erdteilen)" erschöpften – erst einmal zugegeben, ist es nun gleichermaßen geboten, auch das „kommunikative Gedächtnis" (40) *mündlicher* Überlieferung vor dem Hintergrund eines möglichen Verschwimmens der Grenze zwischen Mythen und Tatbeständen, des *„floating gap"*, zu betrachten und beim Versuch der „Rekonstruktion vergangener Realität" (21) entsprechend kritisch zu bewerten. Eindrücklich führt die Studie anhand der ausgewerteten Quellen vor Augen, dass und wie „Vergangenheit im Gedächtnis konstruiert" wird: „Vergangenheit ist keine Aneinanderreihung objektiver Fakten, sondern ein *Konstrukt* der individuellen bzw. kollektiven Identität." (39)

S.s Untersuchung der ausgewählten Stimmen und Interessengegensätze aus 160 Jahren jüngerer Zeitgeschichte regt insgesamt zu einem erneuerten Prozess der Verständigung zwischen Europa und Afrika auf der Grundlage neu gewonnener (Selbst-)Erkenntnisse an; sie kann ein Umdenken darüber befördern, was Mission unter postkolonialen Bedingungen sein könnte und sollte.

Oldenburg Ben Khumalo-Seegelken

Klieber, Rupert: **Jüdische – christliche – muslimische Lebenswelten der Donaumonarchie 1848–1918.** – Wien/Köln/Weimar: Böhlau 2010. 296 S., 59 SW- u. 11 farb. Abb., geb. € 35,00 ISBN: 978–3–205–78384–8

Mit den Konfessionen in der Habsburgermonarchie befasst sich umfassend Bd. IV in der von der Österreichischen Akademie der Wissenschaften hg. Reihe „Die Habsburgermonarchie 1848–1918". Die vorliegende Publikation geht auf das Kap. „Soziale Integration durch Religion? Die konfessionellen Milieus der Habsburgermonarchie und ihr Einfluss auf die Lebenspraxis der Bevölkerung" im 2010 erschienenen Bd. IX/1 derselben Reihe („Soziale Strukturen. Von der feudalagrarischen zur bürgerlich-industriellen Gesellschaft. Teilband 1/1: Lebens- und Arbeitswelten in der industriellen Revolution") zurück und veranschaulicht das Geschriebene mit zahlreichen Bildern.

In einem einführenden Kap. steckt der Autor den theoretischen Rahmen seiner Darstellung auch im Zusammenhang mit den verwendeten Begriffen „Mentalitäten" und „Lebenswelten" sehr summarisch ab. Ebenfalls übergreifend wird auch das Thema der „religiösen Sozial- und Alltagsgeschichte" angesprochen. Die Arbeiten von Profanhistorikern, die sich im deutschsprachigen Raum mit religionsgeschichtlichen Themen befassen, hätten umfangreicher ausfallen müssen. Sehr gut deutlich wird hingegen das Hauptziel der Arbeit, nämlich der Frage nachzugehen, inwiefern Religion das Leben der Menschen in der Habsburgermonarchie prägte. In fünf großen Kap.n werden die jüdische, die christlich-orthodoxe, die christlich-katholische, die muslimische und die christlich-protestantische Religion im lebensweltlichen Kontext betrachtet.

Im Fall der jüdischen Religion wird die Vielgestaltigkeit des Phänomens deutlich. Dies bewegt sich zwischen den verschiedenen Ausformungen orthodoxer und chassidischer Traditionen und den verschiedenen Stufen der Assimilitation. Die religiöse Komplexität wird bei der Betrachtung der ostkirchlichen Strömungen in der Monarchie deutlich vor Augen geführt. Durch die Ausdehnung der Habsburgermonarchie nach Ost- und Südosteuropa im 17. und 18. Jh. umfasste das neue Gemeinwesen große Bevölkerungsanteile, die Gläubige der Ostkirche waren: Ukrainer, Rumänen, Serben. Die Unionsbestrebungen der römisch-katholischen Kirche führten zur Entstehung einer neuen Konfession, der griechisch-katholischen Kirche. Trotz der vielfachen Loyalitätsbekundungen der beiden Konfessionen gegenüber den Behörden – hierbei bleibt das durchaus konfliktreiche Verhältnis zwischen den beiden Konfessionen etwas unterbelichtet – werden auch zentrifugale Bestrebungen unter den orthodoxen Klerikern und Gläubigen angesprochen.

Im Kap. zur Westkirche hinterfragt K., was „Katholischsein" unter einer „Apostolischen" habsburgischen Majestät bedeutete, und er stellt fest, dass das

Katholischsein der Monarchie keine Gewähr für ein einträchtiges konfessionelles Zusammenleben war. Neben den konformen standen auch die kirchenkritischen Stimmen. „Zwei Geschwindigkeiten", eine äußerliche und eine innerliche, kennzeichneten den Katholizismus. Die Auseinandersetzungen zwischen diesen beiden Seiten steigerten sich bis zum Kulturstreit. K. macht deutlich, dass das Religiöse sich bei den orthodoxen Christen, den Juden und den Muslimen weitestgehend auf das Rituell-Liturgische beschränkte. Die katholischen Lebenswelten vermittelten hingegen ein buntes Bild von Gleichzeitigkeiten und Ungleichzeitigkeiten. In zahlreichen Beispielen aus dem profanen und kirchlichen Alltag werden starke volksreligiöse Mentalitäten und Praktiken, aber auch die Lebenswelten des Klerus und der Ordensleute erkennbar. Zugleich werden in Tabellen auch genaue Zahlenangaben zur Anzahl der Kleriker, der Ordensleute absolut sowie pro 100.000 Gläubige im Jahr 1911 angeführt. Schließlich wird auch das katholisch-politische Engagement beleuchtet.

Wie sah es nun mit dem Islam aus, der sich im Reich auf Bosnien und die Herzegowina konzentrierte? K. zeigt zunächst das Vorgehen des Staates gegenüber dieser Religion auf und betont dessen integrativen Charakter. Die muslimische Bevölkerung hingegen begegnete der staatlichen Gewalt mit Misstrauen. Problematisch und hinderlich für eine Integration erwies sich auch die hohe Analphabetenquote und die geringe Scholarisation. In diesem Abschnitt finden sich jedoch sehr wenige Angaben zu den muslimischen Lebenswelten. An dieser Stelle besteht auf jeden Fall noch Nachholbedarf.

Sehr viel umfangreicher gestaltet sich dann das Kap. zum Protestantismus. Hier verweist der Autor auf die verschiedenen Regionen und Milieus, in denen der Protestantismus hervortritt. Dieser ist nicht allein durch seine Vielgestaltigkeit, sondern auch durch die Bekenntnisvielfalt gekennzeichnet. Besonderes Merkmal war eine markante Unabhängigkeit protestantischer Gemeinden sowie eine geradezu „basisdemokratische" kirchliche Struktur. Der Autor geht nach einer allgemeinen Beschreibung des Protestantismus – ähnlich wie im katholischen Fall – dazu über, religiöse Mentalitäten und die Kirchlichkeit der verschiedenen Gruppen, zunächst der Reformierten in Ungarn, zu beschreiben. Es folgen dann die lutherischen Milieus in Ungarn unter besonderer Berücksichtigung der Kirche der Siebenbürger Sachsen. In einem größeren Bogen werden auch die protestantischen Milieus in den Alpen, in Böhmen, Mähren, Schlesien, Galizien und der Bukowina behandelt.

Der Bd. ist durchzogen von zahlreichen gut gewählten Bildern, Karten und Statistiken. Diese sind zuweilen in Bezug auf den Textfluss etwas unglücklich platziert. Unklar bleibt auch, welchen Zweck die farblich grau abgesetzten Textteile erfüllen. Nicht ersichtlich wird schließlich, warum in einem Kap. Prozent einmal als Zeichen und einmal als Wort ausgeschrieben erscheint.

Insgesamt bietet K. einen Überblick, der um Ausgewogenheit bemüht ist. Auf jeden Fall wird die Bedeutung der verschiedenen Konfessionen und Religionen für den Lebensalltag der Menschen anschaulich vorgeführt. Die Studie bereichert unsere Kenntnisse über die Geschichte der Habsburgermonarchie in der zweiten Hälfte des 19. Jh.s und zeichnet Religion, über die katholische Konfession hinaus, ganz allgemein als ein die Monarchie und deren gesellschaftlichen Frieden erhaltendes Element.

Mainz Hans-Christian Maner

Sohn-Kronthaler, Michaela / **Sohn**, Andreas: **Frauen im kirchlichen Leben.** Vom 19. Jahrhundert bis heute. – Kevalaer u.a.: topos plus 2008. 160 S., kt € 8,90 ISBN: 978–3–8367–0672–8

Das als Bd. 672 erschienene Topos-Taschenbuch stellt die ursprüngliche, weitere Fassung und damit Grundlage eines Beitrags im Kap. „Laien in der Kirche" im achten Bd. der Reihe „Geschichte des kirchlichen Lebens in den deutschsprachigen Ländern seit dem Ende des 18. Jahrhunderts" (Freiburg/Basel/Wien 2008) dar. Es bietet einen Aufriss von kirchlicher Frauengeschichte in der Moderne, zusammen mit einem grundlegenden allgemeinen Literaturverzeichnis, das noch um Basisliteratur zu den einzelnen Kap.n ergänzt wird.

Das gemeinsame Werk der Grazer Prof.in für katholische Kirchengeschichte und des Pariser Geschichtsprof.s erschien 2008 und erfüllt die Funktion eines dringend benötigten Überblicks- und Einführungswerks in die kirchliche Frauengeschichte. Dabei lässt es die vorangegangenen Jahrhunderte und Epochen katholisch-konfessioneller Frauengeschichte nicht außer Acht, sondern bietet einen fundierten Überblick über „Frauen in Religion und katholischer Kirche" bis einschließlich der Frühen Neuzeit, der in seiner Kürze, Konzentration auf das Wesentliche und Prägnanz seinesgleichen sucht. Dem schließt sich eine ebenso kurze Aufbereitung des Forschungsstandes an, die um den Unterschied zwischen historischer Frauenforschung und Geschlechterforschung weiß, wobei Autorin und Autor hier den Schwerpunkt auf Frauengeschichte legen. Bewusst positionieren sie sich „im Sinne einer *histoire totale*" (17). Erfreulich ist der Ausblick auf (ökumenische) Forschungsperspektiven. Dass natürlich in dieser Komprimiertheit einiges nicht erwähnt werden kann, ist verständlich und wird m. E. durch die weiterführenden Literaturhinweise gut ausgeglichen.

Der eigentliche thematische Überblick beginnt ab Kap. 3 „Weibliches Vereins- und Verbandswesen", nach einer fundierten politik- und sozialgeschichtlichen Einordnung im zweiten Kap. „Zu Frauen in Kirche und Gesellschaft des 19. Jahrhunderts". In den einzelnen Kap.n werden jeweils die Entwicklungen vom 19. Jh. bis heute in Deutschland, Österreich, der Schweiz und Luxemburg beschrieben. Das Kap. 4 „Katholikinnen im öffentlichen und politischen Leben" zeichnet sich durch eine differenzierte und vorsichtig kritische Einordnung des sozialen und politischen Engagements von im katholischen Milieu verankerten Frauen aus. Kap. 5 – „Zur Gleichstellung der Frau in der Kirche" – begründet recht zuversichtlich theologisch und kirchenrechtlich die scheinbar erfolgreichen Entwicklungen seit dem II. Vatikanischen Konzil. Vf.in und Vf. kritisieren sogar explizit radikalere Versuche von Frauen, die Priesterweihe zu erlangen. Ebenso optimistisch und streckenweise geradezu triumphalistisch geht es im nächsten Kap. mit „Frauen in Orden und Kongregationen" weiter, besonders was deren Einstellungen zur Moderne oder deren Verhältnis zum Nationalsozialismus betrifft.

Eine stärkere Berücksichtigung der profangeschichtlichen Literatur hätte hier vielleicht ein differenzierteres Bild ermöglicht. Ebenso hätte den Kap.n „Pfarrhaushälterin", „Frauen in Seelsorge und Katechese" und „Frauen in der theologischen Wissenschaft" mehr kritischer Geist gut getan.

Dies ist sehr schade, denn das Buch ist insgesamt als Einführungswerk in neuere und neueste kirchliche Frauengeschichte recht stimmig und informativ, was seine Lektüre gerade für Studierende empfehlenswert macht.

Bochum Esther Hornung

Kirche und Katholizismus seit 1945, Bd. 6: Lateinamerika und Karibik, hg. v. Johannes Meier und Veit Straßner. – Paderborn/München/Wien/Zürich: Ferdinand Schöningh 2009. 559 S., kt € 78,00 ISBN: 978–3–506–74466–1

Thema des vorliegenden sechsten Bd.es der bewährten, von Erwin Gatz hg. Reihe „Kirche und Katholizismus seit 1945" sind die Länder jenes Erdteils, in dem 43% aller derzeit über 1,1 Milliarden Katholiken wohnen. Wie die Hg., der Mainzer Kirchenhistoriker Johannes Meier und sein Mitarbeiter Veit Straßner, im Vorwort betonen, verweist allein das quantitative Gewicht dieses größten katholisch geprägten Kulturraums auf seine Bedeutung für die Zukunft der Weltkirche. Wie bei allen anderen Bd.en der Reihe geht es um eine nach Ländern geordnete Darstellung der Entwicklungen des Katholizismus in den jeweiligen politisch-sozialen Kontexten, deren kulturelle Dimension allerdings nur marginal zur Sprache kommt. Da in dieser zum Westen und zum Süden gehörenden Weltregion der Katholizismus trotz religiöser Pluralisierung nach wie vor „eine bedeutende kultur- und identitätsprägende Kraft auf diesem Erdteil" darstellt (2), enthält der Bd. außer den Länderdarstellungen zwei zusätzliche Kap., ein Einleitungskap., das länderübergreifend Entwicklungen und Tendenzen aufzeigt, sowie ein weiteres Kap. über die theologische Entwicklung.

Im Einleitungsbeitrag (1–28) befassen sich die Hg. auf dem Hintergrund des 19. Jh.s mit den Entwicklungslinien im 20. Jh., vor allem mit den vier Generalversammlungen des Episkopats, die den konziliaren Aufbruch „übersetzen" und eigene Aufbrüche markieren. Weitere Themen sind das Ordensleben und die kirchlichen Antworten auf Militärdiktaturen, neue konservative Strömungen und Entwicklungen des Protestantismus vornehmlich in Gestalt der Pentekostalismen, aber auch der Katholizismus der *hispanics* in den Vereinigten Staaten. Eine breit angelegte Theologiegeschichte Lateinamerikas (29–58) zeichnet der Chilene *Sergio Silva* nach, wobei er sich vornehmlich auf die Entstehung und die Wege der „Befreiungstheologie" bezieht, auf deren Konflikte mit Rom, auf die beiden römischen Instruktionen und die episkopale Rezeption auf dem Kontinent sowie auf die jüngeren Entwicklungen. Als künftige Herausforderung wird merkwürdigerweise die lateinamerikanische Philosophie genannt.

Dann folgen die 21 Länderkap., die nach geographischen Gesichtspunkten in vier Teile untergliedert sind. Autoren und Autorinnen sowie Koautoren der Länderkap. sind außer den beiden Hg.n ausgewiesene Fachleute für Lateinamerika, die ungefähr hälftig aus Deutschland und Lateinamerika stammen und meist seit längerer Zeit ihre theoretische und praktische Expertise für den Kontinent gewonnen haben. Der erste Teil ist Mexiko und den sechs kleineren Ländern Zentralamerikas gewidmet. Beim Länderartikel Mexiko (*Gerhard Kruip*) fällt positiv auf, dass er außer einem historischen Überblick auch exemplarische Persönlichkeiten und wichtige Themenfelder wie neue Pastoralkonzeptionen oder das Verhältnis von Kirche und Staat bearbeitet. Von den kleineren zentralamerikanischen Ländern Guatemala, El Salvador, Honduras, Nicaragua, Costa Rica und Panama ist für die kirchliche Entwicklung insbes. El Salvador (*J. Meier*) wichtig geworden, weil hier wie in einem Spiegel die Konfliktivität (Militärdiktatur, Guerilla und Bürgerkrieg) und der Preis der kirchlichen Position (1980 Ermordung des Erzbischofs Oscar Arnulfo Romero, 1989 Ermordung einer Gruppe von Jesuiten) offenbar wurden. Der zweite Teil gilt den insulären Ländern der Karibik, unter denen aufgrund einer besonderen Situation zum einen Haiti (*Michael Huhn*) zu nennen ist, das französisch- und kreolischsprachig ist, zu den ärmsten Ländern zählt, oft diktatorisch regiert wurde und besondere Formen der afroamerikanischen Religiosität (Voudou)

herausgebildet hat, die den „Sonderweg der haitianischen Kirche" (230) verständlich machen. Zum anderen ist der Sonderfall Kuba (*J. Meier*) zu nennen, weil hier der Revolutionär Fidel Castro ein realsozialistisches Regime errichtete, das ideologiegemäß Kirche und Christentum administrativ bekämpfte, wenngleich nach dem Besuch des Papstes 1998 leichte Zugeständnisse gemacht wurden (z. B. ist Weihnachten wieder ein Feiertag), ohne dass volle Religionsfreiheit herrschen würde. Im dritten Teil sind die Andenstaaten versammelt. Für Venezuela (*José Del Rey Fajardo* und *Reiner Wilhelm*) werden Bildungswesen und Frömmigkeitsformen hervorgehoben, während das Kap. über Kolumbien (*Hubert Frank*) stark ereignisgeschichtlich gehalten ist und das Problem der Gewalt, sei es als historische Epoche der „violencia" oder in Form der bis heute existierenden Guerilla-Gruppierungen, in den Mittelpunkt stellt. Für Ecuador heben die Vf. (*Segundo E. Moreno-Yánez* und *Thomas Schreijäck*) zu Recht die „Pastoral de Conjunto" und die indigene Pastoral hervor. Das Kap. über Peru (*Vicente Imhof* und *Veit Straßner*) hebt neben der historischen Entwicklung Gestalten wie Gustavo Gutiérrez hervor, die Volksreligiosität, die Auseinandersetzung mit politischer Gewalt (Sendero Luminoso) und der Wahrheits- und Versöhnungskommission. Bolivien (*Stefan Silber*) schließlich wird nach den Phasen von Revolution, Diktaturen und Neoliberalismus und den kirchlichen Antworten darauf abgehandelt. Der vierte Teil gilt dem Cono Sur und Brasilien. *V. Straßner* betont im Beitrag über Chile den Sozialkatholizismus und das Verhalten der Kirche in der Militärdiktatur und danach, ähnlich ist sein Artikel über Uruguay aufgebaut. Für Argentinien stellen *Fortunato Mallimaci* und *Verónica Giménez-Béliveau* die Phasen von katholischem Integralismus, politischer Radikalisierung und Militärdiktatur heraus; für Paraguay betont *Miguel Fritz* neben den Konflikten mit der jahrzehntelangen Diktatur die besondere kirchliche und päpstliche Wahrnehmung der Indígenas. Brasilien (*Osmar E. Gogolok, J. Meier*) schließlich ist von seiner Größe her ein Sonderfall. Neben der doppelten Aufbruchszeit vor dem und durch das Konzil (z. B. Anfänge des CELAM, „Kirche der Armen"), die durch charismatische Figuren wie Hélder Câmara mitgestaltet wurde, werden hier systematisch Elemente der Umgestaltung dargestellt, wie etwa Basisgemeinden, Landpastoral oder indigene Pastoral, gefolgt von der Liste der Herausforderungen wie Urbanisierung und religiöse Pluralisierung. Eine hilfreiche Gesamtstatistik, Karten, Graphiken und Register erschließen das Werk, Bibliographien sind den Länderartikeln jeweils vorangestellt.

Das Buch wird in Zukunft das wichtigste Referenzwerk zur gegenwärtigen Katholischen Kirche in allen Ländern Lateinamerikas und der Karibik darstellen. Es war schon seit geraumer Zeit ein Desiderat. Zwar existiert eine umfangreiche Literatur zu den kirchlichen Entwicklungen auf diesem Kontinent, meist von konfliktiven, aber doch punktuellen Themen ausgelöst, die auch mediale Aufmerksamkeit erlangen, wie Theologie der Befreiung und Konflikte mit Rom, spektakuläre Guerilla- oder Befreiungsaktionen, Menschenrechtsverletzungen und Gewaltexzesse, Basisgemeinden und Wunderheilungen; doch wurden und werden sie selten in den jeweiligen sozio-politischen Kontext hineingestellt, so dass sie kaum hinreichend differenziert noch im Zusammenhang wahrgenommen werden können. Mit diesem Bd. liegt also ein lang erwarteter und solide gearbeiteter Gesamtüberblick über die kirchliche und religiöse Situation vor, an dem auch andere zeitgeschichtliche Darstellungen Lateinamerikas und seiner Entwicklungen nicht werden vorübergehen können. Deutlich wird, dass die religiöse Matrix Lateinamerikas, die vom iberischen Katholizismus grundgelegt wurde, zwar durch den wachsenden religiösen Pluralismus autochthoner und pentekostaler Art weitere Facetten bekommen hat, doch prägt sie nach wie vor öffentliche Manifestationen, Mentalitäten und Rationalitäten. Das Werk zeichnet sich dadurch aus, dass die Länderdarstellungen einerseits nach einem historischen Grundmuster vorgehen und zugleich systematische Fragestellungen bearbeiten, so dass ein facettenreiches Gesamtbild entsteht, das auf einschlägigen Quellen und Literatur beruht. Sicher lassen sich, bei einem solchen Werk mit vielen Mitarbeitern unvermeidlich, im einzelnen einige kritische Rückfragen stellen; so wird z. B. im Mexiko-Kap. Guadalupe zwar dreimal hinsichtlich des Baus der Basilika oder umstrittener Seligsprechungen erwähnt, doch nicht in seiner spirituellen Bedeutung für den religiösen und kulturellen Haushalt des Landes und der ausgewanderten *hispanics*. Der Beitrag über die Theologie der Befreiung bleibt etwas geschlossen, da er den historischen Befreiungstopos (z. B. der auch literarisch gefeierte „libertador") nicht berücksichtigt oder die *Teología India* sowie die Berührungspunkte zwischen Befreiungstheologie und Pentekostalismus nicht mehr einbezieht. Positiv ist zu werten, dass prägende Personen, zentrale Ereignisse und sachliche Zusammenhänge länderweise zur Sprache kommen, so dass sich daraus ein Gesamtbild ergibt, das man über das Sachregister erschließen kann. Daraus ergeben sich weitere Desiderate für ergänzende Werke, da ein Buch nicht alles leisten kann. So wäre es künftighin wünschenswert, für den ganzen Kontinent bedeutsame Zusammenhänge im Überblick systematisch herauszuarbeiten. Das gilt etwa für den Komplex der typischen Volksfrömmigkeit oder für die indigenen Fragestellungen und entsprechenden pastoralen Initiativen, nicht zuletzt für die neuen Gemeinschaftsformen der kirchlichen Basisgemeinden, die sich in der Krise befinden, während pentekostale Bewegungen prosperieren. Auch der Sozialkatholizismus und die Sozialpastoral lohnten einer evaluierenden Darstellung. Wenn die Kirche in Lateinamerika der Statistik zufolge fast 21.000 Sozialeinrichtungen (535) unterhält, dann wäre auch dies ebenso einer Analyse wert wie die zahlreichen Bildungseinrichtungen im formellen Sektor, aber auch an den Rändern, wo „Fe y Alegría" tätig wird, eine von Venezuela (298) ausgehende Bewegung zur integralen Volksbildung. Der Bd. bietet also reichlich Anregung und Stoff für weitere Überlegungen, doch zunächst ist es für die Forschung und die (kirchliche) Praxis sehr erfreulich, über dieses Handbuch zu verfügen, das hoffentlich auch das deutsche Interesse an diesem Kontinent wach hält und beflügelt.

Mainz / Frankfurt Michael Sievernich

Meier, Esther: **Handbuch der Heiligen**. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2010. 400 S., geb. € 49,90 ISBN: 978–3–89678–692–0

Die an der Univ. Mainz lehrende Kunsthistorikerin Esther Meier legt ein „ikonographisches Nachschlagewerk" (8) vor, das einen Überblick über „kanonisierte Personen" ermöglichen soll, insofern diese im Rahmen der ikonographischen Rezeptionsgeschichte einen „verbindlichen Porträttyp" mit „zeit- und ortsübergreifender" Relevanz hervorgebracht haben (8).

Im Gefolge einer „Einleitung" ist der voluminöse Bd. in seiner Grobgliederung chronologisch strukturiert: „Vom frühen Christentum bis zur Reformationszeit", „Vom Tridentinum bis zur Aufklärung" und „Von der Aufklärung bis zur Gegenwart". Innerhalb dieser Großkap. folgen jeweils als erstes einleitende und allgemein gehaltene Hinweise zur Bedeutung der Heiligen in der jeweiligen Epoche. Alsdann finden sich die einzeln vorgestellten Heiligen jeweils bestimmten Rubriken zugeordnet. So lauten die Rubriken für das erste Großkap., also für die Zeit zwischen frühem Christentum und Reformationszeit: „Märtyrer", „Eremiten", „Ordensgründer und Ordensangehörige", „Visionäre und Mystiker", „Helfer für Leib und Seele", „Heilige Herrscher und Herrscherinnen", „Heilige und das Sakrament", „Heilige und das Bild", „Heiligengruppen und Gruppenheilige" und „Die Heilige Familie". Als Rubriken für das zweite Großkap. „Vom Tridentinum bis zur Aufklärung" legt M. fest: „Märtyrer, Ordensgründer und Ordensangehörige", „Visionäre und Mystiker", „Seelsorger und Seelenretter", „Büßer und Bekehrte" und „Die Heilige Familie". Unter der Überschrift des dritten Großkap.s „Von der Aufklärung bis zur Gegenwart" belässt sie es bei orientierend-einleitenden Überlegungen, ohne dass entsprechend den vorangegangenen Großkap.n eine Auswahl von Heiligen präsentiert würde. Der Grund für diese Auslassung liegt M. zufolge in der bei diesen Heiligen noch unausgeprägten Ikonographie.

Im Rahmen der inhaltlichen Durchführung bietet M. eine text- und bildreiche Übersicht, die einerseits viele christliche Heilige ohne bedeutende ikonographische Rezeption unberücksichtigt lässt. Andererseits kann sie einen Heiligen auch mehrfach vorstellen. Als Beispiel sei der Apostel Petrus angeführt, der mit Blick auf seine ikonographische Rezeption im Mittelalter erstens als Märtyrer („Petrus I") und zweitens als Begründer der Papstsukzession („Petrus II") präsentiert wird. Unter der Überschrift „Petrus III" thematisiert M. schließlich den reuigen und umkehrwilligen Petrus, wie er zwischen Tridentinum und Aufklärung zu Ansehen gekommen sei.

Inwieweit genügt die von M. vorgelegte Geschichte der kunstgeschichtlichen Rezeption ausgewählter Heiliger wissenschaftlichen Ansprüchen? M. selbst formuliert: „Das Handbuch macht es sich zur Aufgabe, die vielfältigen Verknüpfungen zwischen Heiligen, Ikonographie und Bild aufzuzeigen. Gezwungenermaßen bleibt das Überblickswerk mitunter holzschnittartig und verallgemeinernd. Für einen tieferen Einblick sind Hinweise zur weiterführenden Literatur beigegeben." (10)

Misst man das „Handbuch" an den von M. selbst gewählten Kategorien, ergeben sich drei Anfragen an die Wissenschaftlichkeit der vorliegenden Publikation: Erstens befinden sich die Einleitungen der jeweiligen Großkap. zwar insgesamt auf der Höhe der historischen Forschung, verwenden allerdings bisweilen Allgemeinaussagen und Metaphern, die der Gesamtthematik in ihrer Vielschichtigkeit nur bedingt gerecht werden. Ein Beispiel: „In den ersten Jahrhunderten nach Christi Geburt wurde die Basis gelegt, auf der aufbauend in den kommenden Jahrhunderten ein solides Gebäude der Heiligenverehrung und Heiligenrepräsentation errichtet wurde. Erst an der Schwelle zur Frühen Neuzeit bekam das intakte Gebäude erste Risse." (12)

Schwerwiegender fallen zweitens die Anfragen an M.s Einzelbeschreibungen der Heiligen aus. So hätte sie die Kriterien für die Berücksichtigung bzw. Nicht-Berücksichtigung der Heiligen präziser benennen müssen. Überdies stellen sich Fragen an die Einordnungen der Heiligen in die jeweiligen Rubriken, denn auch hier drängt sich der Eindruck einer gewissen Kriterienlosigkeit auf. Ein Beispiel: Als

„Helfer für Leib und Seele" – eine von M. gewählte Rubrik für die Periode zwischen Frühem Christentum und Reformation – betätigte sich doch eigentlich jede/r Heilige, wie man in den historischen ‚Konstruktionen' der hagiographischen Zeugnisse nachlesen kann. Ist es vor diesem Hintergrund sinnvoll, einen Heiligen wie Bischof Liudger von Münster († 803) unter die genannte Rubrik einzuordnen? Immerhin findet man ihn doch auch innerhalb der überlieferten ikonographischen Traditionen erstrangig als Bischof dargestellt, der womöglich zweitrangig auch Gänseplagen zugunsten von Menschen auflöste. Ein anderes Beispiel, das die von M. gewählte Einordnung einzelner Heiliger in die jeweiligen Rubriken als mitunter widersprüchlich erweist: Der Hl. Sebastian († um 228) wird – wiederum bezogen auf die Zeit zwischen Früher Kirche und Reformation – unter die Rubrik „Helfer für Leib und Seele" einsortiert. Allerdings finden sich in M.s erläuterndem Text zu „Sebastian I" (151–153) dafür keine Anhaltspunkte. Stattdessen heißt es (was eigentlich am besten zur Rubrik „Märtyrer" gepasst hätte): „Pfeile werden zu seinem wichtigsten Attribut." (153) Bemerkenswerterweise findet sich unter „Sebastian II" – hier geht es um die frühneuzeitliche Rezeptionsgeschichte des Heiligen unter der Rubrik „Märtyrer" – wiederum der Satz: „Wie im Mittelalter bilden auch in der Frühen Neuzeit die Pfeile das wesentliche Attribut des Sebastian."

Drittens stellt sich die Frage, wie M. eigentlich zu dem für ihr „Handbuch" maßgeblichen ikonographischen Primärmaterial gelangt ist und auf welche geographischen Räume sie sich damit insgesamt bezieht. Hat sie sich hier einfach an der vorliegenden Sekundärliteratur zu dem jeweiligen Heiligen orientiert oder ihrerseits Handschriften konsultiert?

Da die vorgetragenen Einwände in M.s „Handbuch" unreflektiert bleiben, ist das Werk für die wissenschaftliche Arbeit von eher begrenztem Nutzen. Umgekehrt zeigt sich wie nebenbei der fortdauernd hohe Wert des mittlerweile schon betagten „Lexikons der christlichen Ikonographie (LCI)".

Freilich dürfen die vorgetragenen Kritikpunkte nicht übersehen lassen, dass die Grundperspektive der „Handbuch"-Publikation vorwärtsweisend ist: Ein Mensch kann nur dann als heilig gelten, wenn er in dieser Weise von den Nachfahren erinnert wird – sowohl mittels literarischer als auch mit Hilfe ikonographischer Traditionen. Wer sich ein aktuelles Bild von der Tragfähigkeit dieses rezeptionsorientierten Forschungsansatzes machen will, sei auf die inspirierenden, epochenübergreifenden und materialgesättigten Forschungen des Mediävisten Klaus Schreiner zu „Maria" verwiesen.

Essen Hubertus Lutterbach

Lutterbach, Hubertus: **Tot und heilig?** Personenkult um „Gottesmenschen" in Mittelalter und Gegenwart. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2008. 176 S., kt € 29,90 ISBN: 978–3–534–20841–8

Hubertus Lutterbach, Inhaber des Lehrstuhls für Christentums- und Kulturgeschichte an der Univ. Essen, geht es in der vorliegenden Studie um die Dauerhaftigkeit mittelalterlicher Deutungsformen in der Gegenwart (7), genauer um die Figur des „Gottesmenschen".

Untersucht wird diese Kategorie anhand von Äußerungen überregionaler deutscher Printmedien zum Tod Johannes Pauls II. im Vergleich mit anderen Päpsten des 19./20. Jh.s sowie „metakatholischen Heiligen des Medienzeitalters" (Mahatma Gandhi, Martin Luther King, Lady Diana Spencer: 56). L. kommt dabei auf der Grundlage dieser medialen Rezeption zu dem Ergebnis, dass sich trotz fehlender Vertrautheit der „allermeisten Menschen" wie auch „vieler Journalisten" (62) mit diesem Motiv zahlreiche Elemente der klassisch-„mittelalterlichen" Hagiographisierung in der Berichterstattung über den Tod des Papstes finden; ähnliche Vorgänge habe es zwar bei Pius IX. gegeben, nicht aber bei Johannes XIII. oder Leo XIII., woraus L. einen Kriterienkatalog für eine moderne Deutung des Gottesmenschen ableitet (124). Auf der Basis eines Vergleichs mit anderen „santo-subito-Persönlichkeiten" (112) konstatiert L. nicht nur die *longue durée* solcher „untergründige[n] Deutungskategorie[n]" (71), sondern auch eine zunehmende mediale Verstärkung dieser „interaktiven Konstruktionen eines Gottesmenschen"; er stellt zugleich die Frage nach der Dauerhaftigkeit einer auf diese Weise konstruierten Verehrung (124). An die Studie schließen sich systematisierende Überlegungen zur Aktualität der Todesvorstellungen und zur gesellschaftlichen Funktion solcher „santo-subito"-Heiliger an. Letztere sieht L. im Wesentlichen nicht in ihrer Lehre, sondern ihrer physischen Präsenz gegeben; gerade diese verbänden „Zeitgenossen" mit der fehlenden Anschaulichkeit eines „unsichtbaren Gott[es]" nicht mehr: Den Menschen komme durch solche Heilige ein „neuartiger Zugang zum Geheimnis des Himmlischen" zu (119f).

Zahlreiche Einzelanfragen an L.s Studie ließen sich angesichts der Weite der Fragestellung im Hinblick auf Material und Methode stellen, etwa warum gerade die Printmedien der Maßstab einer latenten, „mittelalterlichen" Volksreligiosität sein sollten, die im Übrigen selbst unbestimmt bleibt; die Sprache der Medien wird über lange Zeiträume und regionale Grenzen hinweg zum einen als konsistent, zum anderen im Sinne der Intention des Autors und zu wenig im Hinblick auf ihre Eigengesetzlichkeiten interpretiert. Ebenso fällt auf, dass eine Differenzierung der „verehrenden" Gruppen, ihrer Sprache wie auch ihrer eigentlichen Anliegen unterbleibt (113–116), etwa wenn die niedergelegten Blumen für Lady Diana Spencer vom Autor als Symbol des sterbenden Samenkorns (Joh 12,24) ausgegeben werden; das untersuchte Material belegt diese Deutung jedenfalls nicht (108). Aus theologischer Sicht bleibt aber v. a. die Frage, was in „Tot und heilig?" zum Maßstab eines „Heiligen" erklärt wird bzw. wie L. den Unterschied zwischen einem katholischen und einem „umgangssprachlichen" (113) Heiligen, einer populären Figur der Zeitgeschichte nämlich, bestimmt. Die Frage nach der Konstruktion, nach Formen und Funktionen der „Verehrung" der untersuchten „Gottesmenschen" überlagert Unvereinbarkeiten auf der Deutungsebene, schlichter: Die Feststellung der „Heiligkeit" eines Johannes Pauls II. durch eine katholische Menge unterscheidet sich fundamental von der einer „Prinzessin der Herzen". Die Kategorie „Gottesmensch" unterstellt von vornherein über eine Homogenität in der Form eine Bedeutungsgleichheit in der Sache selbst. Wenn dem Werk L.s somit auch eine konsistente (theologische) Hermeneutik fehlt, so bietet es dennoch eine interessante Materialstudie zu einer möglichen unterschwelligen *longue durée* populärer Heiligkeitsvorstellungen und stellt damit möglicherweise die Frage nach Formen und Charakter zeitgenössischer „Volksfrömmigkeit".

Augsburg Andreas Matena

Theologiegeschichte

The Routledge Companion to Early Christian Thought. hg. v. D. Jeffrey Bingham. – London: Routledge 2009. 348 S., geb. £ 95,00 ISBN 978–0–415–44225–1.

In drei Teilen führen die Beiträge des Bd.es der Reihe „Routledge Companions" in die vornizänische christliche Literatur ein. Nach einem Abriss der geschichtlichen Hintergründe der frühen Väterliteratur, insbes. des Verhältnisses der jungen Religion zur geistigen und religiösen Umwelt, bietet der umfangreichste zweite Teil einen nach Genres sowie Autoren und Autorengruppen geordneten Überblick über die frühchristliche Literatur. Eine thematisch gegliederte diachrone Darstellung der altkirchlichen Theologie im zweiten und dritten Jh. schließt den Bd. ab.

Der erste thematische Teil verortet das altkirchliche Denken in der antiken Welt bis zum Toleranzedikt von Mailand 313. Leitende Themen der vier einführenden Beiträge sind neben den sozialen und politischen Umständen die Außenwahrnehmungen des Christentums durch Heiden und Juden. Entgegen der wirkmächtigen These einer „Hellenisierung des Christentums" in nachapostolischer Zeit ist die neue Religion von Anbeginn Teil der griechisch-römischen Welt, in der sie wohl vornehmlich als eine unter vielen Philosophenschulen wahrgenommen wird. So wie etwa die antiken Platoniker ihre Philosophie, die ebenfalls einen Weg zu Heil bringender Weisheit verheißt, unter Berufung auf die Göttlichkeit des Schulstifters verbreiten, so ist auch bei den Christen die Gründergestalt selbst Garant ihres Heilswissens. Von der Philosophie, die keine ihrer Einsicht korrespondierende rechte gottesdienstliche Praxis ausübt, und dem Kult, dem theoretische Einsicht und praktisches Ethos fehlen, setzt sich die Einheit von philosophischem Leben und vernunftgeleiteter Verehrung des Göttlichen, wie sie die politische Philosophenschule des Christentums propagiert, zudem durch ihren strengen Universalismus ab, nach dem der Zugang zum Göttlichen in der Angleichung an es nicht einigen Wenigen vorbehalten ist, sondern dank der umfassenden Philanthropie Gottes grundsätzlich allen Menschen offensteht. Es sind dieser Universalismus und die damit verbundene harsche Kritik an anderen Kulten und Riten im römischen Vielvölkerstaat, die das Christentum zum Stein des Anstoßes werden lassen. So weitreichend die Konvergenzen von Kirche und Philosophenschule in ihrer äußeren Erscheinung sind, so muss die *communis opinio* einer weitgehenden inneren Beeinflussung der christlichen Religion durch die pagane Philosophie kritisch betrachtet werden. Zwar verdanken etwa die theologischen Kosmologien eines Klemens oder Origenes dem platonischen *Timaios* nicht wenig. Dennoch steht beider Lehre nach ihrem eigenen Selbstverständnis allein auf dem Grund der Schrift, sodass weder der eine noch der andere einfachhin als Platoniker bezeichnet werden kann.

In neun Beiträgen stellt der zweite Teil des Sammelwerkes die Entwicklung der altkirchlichen Literatur von ihren Ursprüngen in den ntl. Apokryphen und Märtyrerakten über die apostolischen Väter, Apologeten und Theologen Roms und Nordafrikas bis zu den umfänglichen theologischen Œuvres der alexandrinischen Väter Klemens und Origenes dar. Berücksichtigung finden auch die gnostische Literatur und die Werke später als schismatisch verurteilter alterna-

tiver Richtungen im frühen Christentum. Im Mittelpunkt der frühchristlichen Märtyrerakten steht der von den staatlichen Autoritäten wegen seines Glaubens zu Tode gebrachte Protagonist. In detaillierten Darstellungen der Todesarten stellen etwa die Petrus-, Thomas- und Paulusakten ihrem Leser das Martyrium eines apostolischen Vorbildes vor Augen, das insbes. den von Verfolgungen heimgesuchten Christen Ermutigung und Ansporn sein will. Die Darstellung der apologetischen Literatur nimmt ihren Ausgang bei Eusebs Gebrauch des Terminus „Apologie", der bei ihm eine dem Kaiser überreichte offizielle Petition bezeichnet. Hiernach verdient insbes. Justins „Erste Apologie", die tatsächlich den Kaiser zum Adressaten hat, als Werk apologetischer Literatur im eigentlichen Sinne angesehen zu werden. Mit ihr wendet sich die christliche Literatur erstmals direkt an die Welt außerhalb der eigenen Gemeinden. Justins formelles Schreiben an den aufgeklärten Regenten prangert die ungerechte Verfolgung der Christen an, die dem philosophischen Selbstverständnis des Philosophen auf dem Kaiserthron zuwiderläuft. Das Christentum nämlich, so stellen Justin und nach ihm Athenagoras und Tertullian mit Nachdruck heraus, ist nicht nur politisch unbedenklich, sondern die wahre Philosophie in der Tradition des Philosophen Sokrates, der, wie Justin als erster geltend macht, wie nun die Christen Opfer staatlicher Willkür gewesen ist. Die Theologie der Apologeten betont die christusgemäße Rationalität griechischer Philosophie, die, vom schöpferischen *Logos spermatikos* durchdrungen, dem Christentum in seinem beherzten Kampf gegen die Unwahrheit eines irrationale Leidenschaften zelebrierenden Kultes der Vielgötterei eigentlich zu Hilfe eilen sollte. Mit der Annahme der Unerlässlichkeit eines aktiven Eingreifens des Logos, der die Menschheit durch sein Handeln und Leiden erlöst, setzt sich die apologetische Theologie freilich von der philosophischen Vernunft-Ökumene, wie sie sie mit ihrer Logos-Doktrin beschwört, ab. Eine erste umfassende Darstellung frühchristlicher Theologie einschließlich ihrer Hermeneutik bietet im zweiten Jh. Irenäus von Lyon. In der Auseinandersetzung mit der Gnosis, deren Systeme der Häresiologe durchaus zuverlässig wiedergibt, betont Irenäus unter Berufung auf die *regula fidei* und die ihm von den Vorgängern im Bischofsamt anbefohlene apostolische Tradition die Einheit Gottes, des Gottessohnes und der Menschheit: Entgegen dem, was etwa die Valentinianer mit ihren Mythen lehren, sind der Vater und der Schöpfer ein und dieselbe Person und ist der göttliche Erlöser nicht vom gekreuzigten Menschen Jesus zu trennen. In verschiedenen Stufen der heilbringenden Zuwendung zum Menschengeschlecht in Sohn und Geist, so die orthodoxe christliche Lehre, die der Bischof von Lyon den gnostischen Irrlehren entgegenstellt, führt der Schöpfer die eine Menschheit zum Heil.

Zwei weitere Beiträge widmen sich zentralen Orten des frühchristlichen Denkens, namentlich Rom und Nordafrika sowie Alexandria. Ein erster behandelt die Nordafrikaner Tertullian und Cyprian sowie die Römer Hippolyt und Novatian: Der nordafrikanischen und der römischen Theologie des zweiten und dritten Jh.s ist gemein, dass sie durchweg von den sakramentalen Vollzügen und institutionellen Strukturen kirchlichen Lebens geprägt und, wie Tertullians Invektiven gegen Markionismus und Modalismus oder Cyprians Brieftraktate zur Frage der Wiedereingliederung von Glaubensapostaten zeigen, auf Abgrenzung einer eigenen katholischen Identität von sog. Gnostikern, Häretikern oder Schismatikern bedacht sind. Die Geschichte des alexandrinischen Christentums, das, erst etwa ab dem Ende des zweiten Jh.s literarisch greifbar, wohl aus der dortigen jüdischen Gemeinde hervorgeht, ist untrennbar mit der Katechetenschule verbunden, der nacheinander Pantainos, Klemens und Origenes vorstehen. Vermutlich handelt es sich bei dieser um eine der christlichen Gemeinschaften in Alexandrien, die vor der Ausbildung fest gefügter institutioneller Strukturen zugleich Kirche und Schule ist. Klemens und Origenes, die bedeutendsten Scholarchen, begründen mit ihrem symbolistischen Schriftverständnis und ihrer Soteriologie der Angleichung an Gott, wie sie der Mensch, vom Logos erzogen, in Tat und Erkenntnis erlangt, die platonische Theologie als christliche Denkform. Insbes. Origenes verbindet wissenschaftliche Exegese und praktische Spiritualität zu einer umfassenden christlichen Deutung der Welt und ihrer ersten Prinzipien.

Die fünf Beiträge des abschließenden Teils legen die inhaltlichen Grundzüge der vornizänischen Theologie dar, namentlich die Vorstellung Gottes als einer in sich differenzierten schöpferischen Einheit, die komplexe Logos-Theologie und die Lehre von dem in ihm vermittelten Heil, das den erlösten Christenmenschen zu einem Leben universaler *caritas* befähigt.

Die einzelnen Beiträge verstehen sich allesamt als konzise Einführungen zum jeweiligen Sujet, das sie möglichst unkontrovers darzustellen suchen: Klar und prägnant werden nicht nur die gesicherten Grunddaten, sondern auch komplexe Forschungsdebatten umrissen. Ergebnis ist eine in jeder Hinsicht hervorragende Einführung in das Denken der vornizänischen Kirchenväter, die in höchst lesenswerter Form Sozial-, Literatur- und Theologiegeschichte miteinander verbindet.

Münster Christian Hengstermann

Kurowski, Philipp: **Der menschliche Gott aus Levi und Juda**. Die „Testamente der zwölf Patriarchen" als Quelle judenchristlicher Theologie. – Tübingen: Francke 2010 (Texte und Arbeiten zum neutestamentlichen Zeitalter, 52). (VI) 195 S., kt € 49,00 ISBN: 978–3–7720–8384–6

Mit seiner Studie, die 2009 an der Theol. Fak. der Univ. Heidelberg als Diss. angenommen wurde, legt Philipp Kurowski den Versuch einer an ausgewählten Textpassagen durchgeführten synchronen Exegese der „Testamente der zwölf Patriarchen" (TestXII) vor, deren überlieferte Textgestalt durch ein auffälliges Nebeneinander jüdischer und christlicher Elemente geprägt ist. Die heute dominierende Erklärung dieses Befundes, die eine jüdische Grundschrift (aus dem frühen 2. Jh. v. Chr.), eine jüdische Bearbeitungsschicht und christliche Interpolationen unterscheidet, weist K. zurück, weil sich weder auf dem Weg der Textkritik noch der Literarkritik zwingende Argumente dafür erbringen ließen (7–19). K. schlägt stattdessen vor, die TestXII in ihrer heutigen Gestalt als christliche Schrift ernst zu nehmen und als solche in die frühchristliche Theologiegeschichte einzuordnen (19f). Den von ihm gewählten methodischen Zugriff bezeichnet er als eine „doppelt synchrone Exegese", die sich darum bemühe, „Jüdisches christlich und Christliches jüdisch zu lesen" (20). So gäben sich die TestXII als Zeugnis eines Judenchristentums im 2./3. Jh. zu erkennen, das sich selbst als ein durch interpretierende Zusätze zum Christentum weiterentwickeltes Judentum sehe (K. spricht von „Update" und „Patches", die nicht im Sinne eines literarischen Interpolations- und Redaktionsprozesses, sondern als biographisch-theologischer Vorgang in den Verfassern der TestXII zu verstehen seien; 183).

Für die TestXII versucht K. die Möglichkeit und Berechtigung seiner „doppelt synchronen Exegese" an drei Gruppen von Texten vorzuführen, die zu jenen Passagen gehören, die in der traditionellen Sicht als christliche Interpolationen gelten. Dies sind erstens die sog. ὡς ἄνθρωπος-Perikopen, in denen von einem künftigen Erscheinen Gottes auf Erden in Menschengestalt die Rede ist (z. B. TSim 6,5; TSeb 9,8; TBen 10,7; 42–86), zweitens die Levi-Juda-Passagen, die für die Zukunft einen Retter bzw. Rettung aus dem Stamm Levi bzw. Juda ankündigen (z. B. TSim 7,1–2; TLev 2,11; TDan 5,10; 87–118), und drittens die beiden Unschulds-Passagen TLev 10,2 und 14,2, in denen der Patriarch Levi sich von der Schuld seiner Nachkommen am Tod Jesu distanziert, zugleich aber eine Kollektivschuld des jüdischen Volkes am Tod Jesu zurückgewiesen wird (119–138). Die einzelnen Textgruppen werden jeweils (in einem zusammenfassenden Überblick) in ihrer Struktur und ihrem Inhalt vorgestellt, dann wird anhand von Texten aus dem AT und teilweise auch aus der frühjüdischen Literatur der jüdische Hintergrund dieser Passagen aufgezeigt und anschließend folgt ein Vergleich mit ntl. und frühchristlichen Texten (teilweise bis ins 3. Jh.), um zu zeigen, dass diese Passagen der TestXII trotz ihres unleugbar christlichen Charakters im christlichen Denken dieser Zeit eine gewisse Sonderstellung einnehmen. Kursorisch werden nach diesen drei Text-Gruppen in derselben Weise weitere Aussagen der TestXII über Leiden und Tod Jesu (139–158) sowie ihre Ethik (159–178) diskutiert.

Dadurch, dass sich alle in der Studie vorgestellten Passagen der TestXII nicht nur im Kontext des Christentums, sondern auch im Kontext des Judentums verstehen lassen, sieht K. die Möglichkeit der von ihm vorgeschlagenen „doppelt synchronen Exegese" der TestXII bestätigt. Als Ergebnis formuliert er deshalb: „Die TestXII sind auch da christlich, wo sie nach übereinstimmender Meinung der Forscher jüdisch sind – und sie sind auch gerade da sehr jüdisch, wo sie dezidiert christlich sind." (179) Für K. ist damit seine Hypothese einer judenchristlichen Entstehung der TestXII (41) und folglich auch die darin begründete Berechtigung einer vollständigen Suspendierung literarkritischer Fragestellungen erwiesen.

Eine detaillierte Würdigung der Auslegungen der TestXII bei K. kann hier ebenso wenig geleistet werden wie eine kritische Auseinandersetzung mit seinen darauf beruhenden Rekonstruktionen theologiegeschichtlicher Entwicklungslinien. Hingewiesen sei lediglich darauf, dass stellenweise der Eindruck entsteht, K. gebrauche die Begriffe Theopaschismus, Patripassianismus, Modalismus und Monarchianismus, über die er die TestXII theologiegeschichtlich einordnet, zu undifferenziert und geradezu austauschbar (79–86). In einem mit diesen Begriffen beschreibbaren Judenchristentum sieht K. nicht nur den Entstehungskontext der TestXII, sondern in ihrer Nähe zu „einer als ‚Gemeindechristologie' titulierten einfachen Vorstellung von modalistischem Monarchianismus" (183) repräsentieren die TestXII für ihn ein Korrektiv zur spekulativen Logos-Christologie der frühchristlichen Apologeten bzw. zur späteren „der einfachen Gemeindefrömmigkeit schwer vermittelbare[n]" Zwei-Naturen-Lehre und Trinitätstheologie (185).

Methodisch ist anzumerken, dass bei der Auslegung der Textpassagen im Hauptteil der Studie eine breitere Untersuchung der einzelnen Textstellen wünschenswert gewesen wäre, die ihre kompositorische Einbindung und ihre Funktion im unmittelbaren Kontext berücksichtigt hätte. Denn zur Begründung der These von K. und für die Zurückweisung der traditionellen literarkritischen Versuche genügt letztlich weder der Hinweis, dass unter deren Vertretern keine Einigkeit über Art und Umfang der christlichen Interpolationen erzielt worden sei (13f), noch die Demonstration der Möglichkeit, diese Stellen „doppelt synchron" zu lesen. Es wäre vielmehr nötig gewesen, auf dem Weg der Kompositionskritik zu zeigen, dass die von den Vertretern der Interpolationshypothese als Argumente vorgebrachten inhaltlichen und logischen Brüche im Text der TestXII entweder nur auf

den ersten Blick als solche erscheinen oder dass es sich dabei um ein absichtsvolles Gestaltungsprinzip des (oder der) Verfasser(s) handelt. Abschließend sei die Bemerkung erlaubt, dass Rezeption und Wertung der Studie – wie K. selbst andeutet (179) – sicher auch in erheblichem Maß davon bestimmt sind, wie man sich grundsätzlich zur Sinnhaftigkeit literarkritischer Forschung in der Exegese verhält.

Freiburg i. Br. Thomas Johann Bauer

Schulz, Günther / **Ziemer**, Jürgen: **Mit Wüstenvätern und Wüstenmüttern im Gespräch.** Zugänge zur Welt des frühen Mönchtums in Ägypten. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2010. – 344 S., geb. € 49,95 ISBN: 978–3–525–67002–6.

Dieses Werk ist das beeindruckende Zeugnis einer fruchtbaren Auseinandersetzung zweier evangelischer Theologen mit den Apophthegmata Patrum. Was sie selbst in ihrer jahrelangen Lehrtätigkeit an den Univ.en von Münster und Leipzig erfuhren, haben sie in diesem umfangreichen Buch für einen Leserkreis mit theologischer Vorbildung zusammengestellt – überzeugt davon, dass der Austausch über die frühen Mönche Ägyptens „das spirituelle Leben in unserer Gegenwart vertiefen und bereichern kann." (5)

Der erste Teil beleuchtet die Welt des Wüstenmönchtums (19–130). Wie und wo lebten die Mönche? Ihrer Behausung messen Schulz und Ziemer besonders viel Bedeutung bei: Arbeits-, Schlaf- und Essraum in einem, dann vielleicht noch ein Gebetsraum und ein Vorhof. In der Tat: „Der eigentliche Ort der geistlichen Tiefenerfahrung war gar nicht eigentlich die Wüste, sondern das Kellion – also ein gestalteter Ort in der Wüste." (23) Das Sitzen im Kellion bezeichnet „das ständige Üben der Stille" (52), der Hesychia. Sie reduziert die Außenwahrnehmungen und führt zu einem geistlichen Rhythmus, der aber kein Nichtstun, sondern im Grunde ein reinigender Kampf des Herzens ist. Der Vorrang des konzentrierten Sitzens gegenüber anderen geistlichen Vollzügen zeigt, dass es den frühen Mönchen um eine Daseinsweise vor Gott ging, nicht in erster Linie um das Absolvieren eines Gebetspensums. Wer sich in der Hesychia übt, kann etwas von der „Süßigkeit des Kellions" erfahren (57). Die Autoren stellen Antonius und Poimen sowie 15 weitere Schlüsselfiguren des ägyptischen Mönchtums in ihren Lebensvollzügen und Denkweisen vor. Diese ansprechenden Lebensbilder entstehen aus den primären Quellen, die geschickt miteinander verzahnt werden. Hier liegt ein didaktisches Musterbeispiel vor, wie die versunkene Welt des Wüstenmönchtums in ihrer faktischen Vielschichtigkeit und inneren Triebkraft veranschaulicht werden kann.

Der zweite Teil präsentiert elf zentrale Themen des Wüstenmönchtums – vom Zeitrhythmus über die Demut bis zum Tod (131–255). Jedes der Themen wird in einem Dreischritt abgehandelt: Einem aktuellen Einstieg folgt die Lehre der Apophthegmata Patrum, aus der schließlich Impulse für eine gegenwärtige Spiritualität abgeleitet werden. So machen die Autoren die alten Weisheiten in genuiner und origineller Art für die heutige Lebenswelt fruchtbar. Der Abschnitt über die „Selbstreflexion" beginnt z. B. mit dem modernen Subjektbewusstsein: „An entscheidenden Wendepunkten des Lebens kann mir mit einem Male die Frage bewusst werden: ‚Wer bin ich denn eigentlich?' ‚Was trägt mich?'" (138) Die Autoren erklären nachvollziehbar, dass gerade heute die Frage nach dem Selbst durch das Gefühl der Ununterscheidbarkeit, die Erfahrung von Nichtidentität und durch vielfältige Abhängigkeiten herausgefordert wird (139). Die Wüstenmönche „haben gelernt, Ich zu sagen" (140). Als Kronzeuge wird Evagrius zitiert: „Willst du Gott erkennen, so lerne dich vorher selbst erkennen." Im Zentrum des Abschnittes steht jedoch – garniert mit einem halben Dutzend anderer Väterssprüche – die Antwort des Altvaters Joseph auf die Frage von Poimen, wie man denn Mönch wird: „Sprich bei jeder Handlung: ‚Ich – wer bin ich?' und richte niemand!" (AP 385) Der dritte Schritt schlägt wieder die Brücke zur heutigen Zeit: „Die Vätertexte machen uns deutlich, wie verhängnisvoll es ist, die eigene Identität an den Vergleich mit Anderen zu binden. Das ist heute eines der zentralen Probleme der persönlichen und geistlichen Lebensführung. In einer Welt, in der alles dem Wettbewerb und der Konkurrenz unterliegt, in der ständig neue Rankings den Wert von Institutionen und damit indirekt auch Personen bestimmen, in der man sich kaum den permanenten Seitenblicken auf Leistungen und Wohlergehen [...] entziehen kann, droht die Frage ‚wer bin ich?' zu der ängstlich oder neidvoll geäußerten Erkundung ‚wer bin ich im Vergleich zu ...' zu verkommen [...] Der Mut zu etwas mehr Eigensinn und Originalität könnte ein Wink der Wüste für uns sein." (145)

Der dritte Teil bündelt das Gespräch mit dem Wüstenmönchtum hin auf eine evangelische Spiritualität heute (255–298). Wie auch bereits in den vorausgehenden beiden Teilen idealisieren S. und Z. die frühen Mönche Ägyptens keineswegs. So könne man sich etwa dieses Eindrucks nicht erwehren: „Das anachoretische Mönchtum der Wüste braucht Christus als den Mittler, der unserer menschlichen Schwachheit aufhilft, nur in geringem Maße." (260) Oder es drängen sich diese Fragen auf: „Sollten wir nicht auch nachdenken dürfen über eine Spiritualität der Freude und der Dankbarkeit, eine Spiritualität, die aus dem vom Schöpfer Empfangenen lebt? Brauchen wir nicht eine Spiritualität der offenen Hände, die auf Gottes Gnade wartet? Davon ist in der Wüste immer nur am Rande die Rede." (267) Doch im Ganzen betrachtet gingen vom Wüstenmönchtum für das heutige kirchliche wie persönlich-geistliche Leben viele wertvolle Impulse aus: „Gerade indem wir diesen Texten ihre Fremdheit und ihre geschichtliche Prägung lassen, entsteht eine konstruktive Spannung. Sie sind nicht Modell, sondern heilsam beunruhigendes und zugleich ermutigendes Gegenüber." (273) Das Werk schließt mit einem Glossar, dem Abdruck einiger längerer Erzählungen, Anmerkungen zur Quellenlage und Überlieferungsgeschichte, einer Zeittafel, mehreren Bibliographien und Registern sowie einer Karte (299–344).

Den Professoren S. und Z. ist ein großer Wurf gelungen. Ihr Werk erfasst die Mönche, wie sie uns aus den Apophthegmata Patrum entgegentreten, zuverlässig und konkret. Diese Verbindung von wissenschaftlicher Präzision und didaktischem Eros wird das vorliegende Buch zum Standardwerk über das frühe Mönchtum in Ägypten machen. Deshalb verdient und erfordert es einen besonders kritischen Blick, gerade aus katholischer Perspektive. Die Autoren haben (vor dem Hintergrund ihrer langjährigen Tätigkeit an evangelisch-theologischen Fakultäten) vor allem evangelische Leser vor Augen, die sie für das frühe Mönchtum begeistern wollen – Leser, denen die Wüstenväter vielleicht fremd und allzu „katholisch" erscheinen. Von daher ist es verständlich, legitim und auch anregend, sie „protestantisch" zu deuten. Durch diese Perspektive erscheint dem Rez. jedoch das ägyptische Wüstenmönchtum zuweilen etwas verzerrt.

Das grundliegende Problem ist eine Hermeneutik der Diskontinuität. S. und Z. meinen, die Mönche des 4. und 5. Jh.s seien gegenüber dem Frühchristentum ganz neue Wege gegangen. Sie seien z. B. nur auf den ersten Blick den urchristlichen Wandercharismatikern ähnlich. „Die Wandercharismatiker bleiben mit allen Radikalismen ihres Lebens dennoch im sozialen, kulturellen und geschichtlichen Rahmen ‚dieser Welt'." (27) Deshalb begänne mit dem Wüstenmönchtum „in der Geschichte des Christentums etwas Neues" (27). Dem ist entgegenzuhalten, dass die asketische Bewegung der sog. Wüstenväter an urchristliche Bewegungen (die freilich auch durch die hellenistische Umwelt geprägt waren) anschließen konnte. Nicht Antonius oder Pachomius stehen am Anfang, sondern viele Asketen, deren Existenz etwa im 3. Jh. erst durch neuere archäologische Funde bekannt ist (die sog. *Apotaktikoi*). Nach der Konstantinischen Wende wurde populär und zahlenmäßig enorm gesteigert, was schon sehr früh Teil des Christentums gewesen war: Frauen („Jungfrauen") und Männer, die ein asketisches Leben führten. Zugleich waren diese Asketen eine Kerngruppe in den christlichen Gemeinden und verwoben mit der Gesellschaft. So sind auch die späteren Wüstenväter weitgehend Teil der Kirche und Gesellschaft geblieben: Hält man sich etwa das Niltal vor Augen, so sieht man deutlich, dass sich die Wüste nur einen Steinwurf von den Besiedlungen des grünen Landschaftsbandes befindet. Selbst jene Mönche, die sich weiter davon entfernt niederließen (Kellia, Sketis) standen in regem Austausch mit den Menschen ihrer Zeit, mit denen sie wirtschaftlich eng verbunden waren; die sog. Wüstenmütter blieben aufgrund der Gefahren in der Wüste überhaupt fast ausschließlich in Konventen oder eigenen Häusern inmitten oder am Rande der Dörfer. S. und Z. suggerieren einen Bruch, der sich so historisch und theologisch nicht halten lässt. Dazu interpretieren sie auch die Argumentation der wohl profundesten neueren Studie über das Wüstenmönchtum sehr eigenwillig: Der amerikanische Jesuit William Harmless betont in *Desert Christians: An Introduction to the Literature of Early Monasticism* (2004), wie sehr das Wüstenmönchtum in Kontinuität mit der vorhergehenden Geschichte des Christentums steht; Harmless sagt explizit, dass er den eigentlichen Ursprung des Mönchtums im Leben und in der Lehre Jesu Christi und des Urchristentums sieht (439). Vor diesem Hintergrund überrascht der Satz von S. und Z.: „William Harmless spricht ausdrücklich von einer ‚Erfindung' (‚innovation') des Wüstenmönchtums." (27, vgl. auch 113) Sieht man sich im Original die Belegstellen auf den S. 417f und 423 an, so stößt man auf eine gegenteilige Interpretation! Mit Johannes Kassian wendet sich Harmless ausführlich dagegen, das Wüstenmönchtum des 4. Jh.s als „invention" zu sehen, und wenn er dann doch verhalten von „innovation" spricht, dann bezieht sich das lediglich auf den Weg des Antonius tiefer in die Wüste hinein, was eine neue Form oder Vertiefung des Mönchtums bedeutete, aber keine „Erfindung".

Der gängige Konsens wird im vorliegenden Werk auch missachtet, wenn eine Diskontinuität zwischen Wüstenvätern und späterem Mönchtum heraufbeschworen wird. Benedikt von Nursia und Gregor der Große, tief verwurzelt in der Tradition des frühen Mönchtums und Vermittlungsfiguren desselben, erscheinen dadurch als Vertreter eines institutionalisierten Mönchtums, das seine Ursprünglichkeit verloren hat: Gegenüber Gregors (isoliert zitierter) Pastoralregel werde klar, die „Apophthegmata Patrum bieten keine Lehre, sondern authentische Erfahrungszeugnisse" (234). Unverständnis dem späteren Mönchtum gegenüber schlägt öfter durch, z. B.: „Doch das Wüstenmönchtum ist kein Schweigeorden." (67) Das Wüstenmönch-

tum soll offenbar gegen spätere Formen des Mönchtums und zuweilen gegen die Großkirche vereinnahmt werden: Sisoes sei „unabhängig von jeder kirchlichen Bindung" (105) gewesen, die Väter „voller Skepsis gegen Kirchenzuchtmaßnahmen" (201). Manche Sätze laufen diametral dem Selbstverständnis der frühen Mönche zuwider, z.B.: „Der Mensch ist im Gebet unvertretbar." (277) Der „evangelische Charakter" (296) vieler Überlieferungen wird vor dem Hintergrund heutiger Konfessionalisierung über 1.600 Jahre zurück projiziert, um ihn – implizit – einer späteren katholischen Denkweise gegenüberzustellen. Was gewinnt man dadurch? Wäre es nicht eine ökumenische Chance, das gemeinsame Erbe des antiken Mönchtums (in seiner ganzen Breite und Ausgestaltung) als genuine Form gelebten Christentums anzuerkennen und sich über Konfessionsgrenzen hinweg durch eine Neubesinnung auf den gemeinsamen Ursprung von der Spiritualität her näher zu kommen? Mit dieser Hermeneutik der Diskontinuität verdunkeln die Autoren, wie sehr Motive des Wüstenmönchtums die gesamte Spiritualitätsgeschichte durchziehen – z.B. in Bezug auf das Weinen (*Penthos*), das hier allzu isoliert dargestellt wird (197, 202f – siehe dagegen Ch. Benke, Die Gabe der Tränen. Zur Tradition und Theologie eines vergessenen Kapitels der Glaubensgeschichte, Würzburg 2002).

S. und Z. erliegen immer wieder der Versuchung, die Apophthegmata Patrum als urwüchsige, reinere Form mönchischen Lebens darzustellen; doch ein solches Ideal religiöser Unmittelbarkeit und vorinstitutioneller Existenz ist eine Illusion: Das Wüstenmönchtum folgte von Anfang an Regeln und Verhaltensmustern, die später explizit gemacht und noch ausgefeilt wurden. Und Pachomius, Symbol geregelten zönobitischen Lebens, ist immerhin zeitgleich mit der von S. und Z. identifizierten „ersten Generation der Wüstenväter" (328).

Insgesamt überwiegt freilich eindeutig der Mehrwert: Die vorliegenden Interpretationen können übliche Verständnismuster aufbrechen und neue Sichtweisen fördern. Das geschieht trotz der angemerkten Schieflagen im vorliegenden Buch etwa, wenn die teilweise pointiert lutherische Lesart des Wüstenmönchtums die Rechtfertigungslehre anspricht (42, 200), den biblischen Grundbezug herstellt (112–121; 114: „Die Bibel ist so etwas wie die Matrix des geistlichen Lebens in der Wüste") oder die evangelische Freiheit großartig verwirklicht sieht (131–137, 295).

Kremsmünster Bernhard A. Eckerstorfer

Horst, Ulrich: **Dogma und Theologie**. Dominikanertheologen in den Kontroversen um die Immaculata Conceptio. – Berlin: Akademie Verlag 2009, 177 S. (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens. Neue Folge, 16), geb. € 49,80 ISBN: 978–3–05–004564–1

Als Pius IX. am 8. Dezember 1854 in Anwesenheit von rund 200 applaudierenden Kardinälen, Erzbischöfen und Bischöfen die *pia opinio* oder *sententia* von der Unbefleckten Empfängnis Mariens – zu Tränen gerührt – feierlich als eine von Gott geoffenbarte Wahrheit des Glaubens zum Dogma erhob, beendete er kraft päpstlicher Machtvollkommenheit definitiv eine bis in das beginnende 14. Jh. zurückreichende theologische Kontroverse, die zwar um die Mitte des 19. Jh.s die Geister kaum mehr erregte, aber – wie die Schwierigkeiten bei der Abfassung der Definitionsbulle zeigten – zum nämlichen Zeitpunkt auch keineswegs gelöst war. Freilich, für Pius IX. und seinen engsten Beraterkreis war das kein Hinderungsgrund; denn zum einen sollte die im päpstlichen „Alleingang" vollzogene Proklamation dieses Dogmas von der unvergleichlichen Würde der „Jungfrau, die der alten Schlange den Kopf zertritt", eine Kampfansage an die in der „modernen" Welt um sich greifenden, gegen Papsttum und Kirche revoltierenden Mächte der Finsternis sein, und zum anderen sollte mit dieser päpstlichen „Kathedralentscheidung" über eine Frage, an der sich die Geister längst nicht mehr erhitzten, der Präzedenzfall geschaffen werden, um mit Blick auf ihn als eine Art „Vorwegnahme" die seit Jahrhunderten angestrebte Definition der in der Lehrunfehlbarkeit gipfelnden päpstlichen *plenitudo potestatis* endlich durchsetzen zu können. Immerhin hatten von den 603 zuvor (testweise) um ihre *Meinung* über die Definierbarkeit der *Immaculata conceptio* befragten Bischöfen 546 die Definition befürwortet, allerdings zumeist ohne die dahinterstehende, eigentliche „dogmatische" Absicht zu erkennen.

In der vorliegenden Studie untersucht der renommierte Münchner Dogmenhistoriker und Thomas-Experte die insbes. zwischen Dominikanern und Minoriten – den beiden rivalisierenden Mendikantenorden – aus unterschiedlicher Motivation und mit unterschiedlicher Begründung ausgetragene spätmittelalterliche Kontroverse über die Frage, ob Maria im Hinblick auf ihre Erwählung als Mutter Christi im Augenblick ihrer Beseelung oder erst nach ihrer Beseelung im Mutterschoß geheiligt wurde. Die Problematik, die uns heute sehr fern liegt und von einer historisch akzentuierten zeitgenössischen Theologie wohl kaum aufgegriffen würde, ist ein typisches Produkt spätscholastischen Denkens und Distinguierens. Sie wird weder in den Schriften des NT noch von den Kirchenvätern thematisiert, ist jedoch unmittelbar ausgelöst durch die von Paulus (Röm 5,12) angestoßene, aber erst von Augustinus entfaltete (folgenschwere) Erbsündenlehre (eine der faulen Hinterlassenschaften dieses Kirchenvaters), nach dessen Auffassung die Ursünde Adams vermittels der *concupiscentia carnalis* „vererbt" wird und somit alle Menschen ausnahmslos infolge ihrer fleischlichen Abstammung von ihr verdorben und der Erlösung bedürftig sind. Unter den hochscholastischen Theologen der verschiedenen Schulrichtungen herrschte in Übereinstimmung mit der patristischen Tradition darüber Einigkeit; auch Maria war (oder besser: wurde) trotz der Einzigartigkeit der Empfängnis Christi von dieser Erlösungsbedürftigkeit nicht ausgenommen. Das änderte sich, als zu Beginn des 14. Jh.s Minoriten mit der These hervortraten, „Gott habe Maria vor der Erbsünde bewahrt, weil eine solche Präservation in seiner Macht liege und der Mutter Christi angemessen sei" (2). Mit dieser Hinwendung zu einer mit Gottes unbegrenzten Möglichkeiten argumentierenden „Possibilientheologie" wurde unbegrenzter Spekulation Tür und Tor geöffnet. Und als das Basler Konzil in seiner schismatischen Endphase zur Betonung seiner eigenständigen Lehrautorität nach heftiger Diskussion am 17. September 1439 die *Immaculata conceptio Mariae* auf Grund dieser *nova opinio* als Dogma proklamierte, hatten sich die *moderni* – fürs erste – gegenüber den *antiqui* durchgesetzt.

Die *antiqui* – das waren die Vertreter einer an der Lehre des Thomas von Aquin als der klassischen scholastischen Autorität orientierten Theologie, dessen einzelne Aussagen in Bezug auf die Unbefleckte Empfängnis der Vf. im ersten Teil seiner Untersuchung einleitend darlegt mit dem Ergebnis: Aus Thomas' Sicht gibt es nur zwei von jeglicher moralischen Unordnung freie Personen, nämlich Christus und Adam vor dem Sündenfall, während Maria sich auf der Seite des erbsündlichen Menschengeschlechts befindet und von dieser Verstrickung erst im Augenblick der fleischlichen Empfängnis Christi *gänzlich* befreit wurde (14). Diese „makulistische" Position des Aquinaten vertraten im 14. Jh. bspw. Johannes de Polliaco (obwohl kein Dominikaner, † nach 1321), der die gegenteilige Position für häretisch erklärte, Thomas von Sutton († um 1315), Nikolaus Trivet († um 1343), mit bemerkenswerter Argumentation Durandus de S. Porciano († 1334), aber auch der Augustiner Aegidius Romanus († 1316) und der Karmelit Guido Terreni († 1342). Methodisch ausschlaggebend waren für diese alle die Stellung und Gewichtung der Autoritäten von Schrift, Vätern und scholastischen Theologen (bei Johannes de Polliaco namentlich Huguccio, Petrus Lombardus und Thomas von Aquin), und unter diesem Aspekt vermochten die *antiqui* zur Verteidigung der „klassischen Lehre allmählich ein ganzes Arsenal von Texten und Autoren aufzubieten, dem die *moderni* als Argument nur die Tatsache der liturgischen Feier des Immaculata-Festes entgegenzusetzen hatten" (15–27).

Die eigentlichen Kontroversen aber löste 1387 die Verurteilung einiger makulistischer Aussagen des katalanischen Dominikaners Johannes de Montesono († nach 1412) durch die Pariser Universität aus, die sich der *nova opinio* geöffnet hatte. Anstoß erregte nicht zuletzt der methodische Grundsatz dieses Dominikaners, wonach bei der Auslegung der hl. Schrift, bei der Festlegung der kirchlichen Lehre und bei den Erklärungen der Doktoren der Entscheid allein anhand der Schrift zu treffen sei (28f). Dieser universitäre Konflikt, der durch die immaculatafreundliche Haltung des aragonesischen Königshauses zudem eine politische Note erhielt, veranlasste die (auf die Theologie des Aquinaten eidlich verpflichteten) dadurch in Bedrängnis geratenen Dominikaner, sich zu wehren, indem sie gegen die Immakulisten oder *moderni* den Vorwurf der Vernachlässigung der klassischen Autoritäten erhoben und sie zur Entkräftung der Stichhaltigkeit ihres liturgischen Arguments – so in der wohl von einem katalanischen Dominikaner um 1393/95 verfassten *Brevis compilatio* – mit dem zentralen Problem der theologischen Tradition konfrontierten: neben Vätertexten mit theologischen Autoritäten auch der jüngeren Vergangenheit, von Albertus Magnus und Thomas von Aquin bis zu einem ganzen Aufgebot von Minoritentheologen (darunter die Kardinäle Bonaventura und Bertrand de Turre), Theologen aus dem Weltklerus und Kanonisten, die allesamt mit Gründen von größtem Gewicht die neue Doktrin bestritten, einige sie sogar für häretisch hielten (29–31).

Ihren Höhepunkt erreichte die inzwischen beiderseits polemisch geführte Diskussion auf dem Basler Konzil, als Jean de Rouvroy, der Prokurator des Bischofs von Le Puy, die versammelten Väter am 8. Dezember 1435 in einem *Sermo* aufforderte, das Fest der *Immaculata conceptio* für die ganze Kirche vorzuschreiben, und daraufhin die Generalkongregation am 23. März 1436 beschloss, die Frage erörtern zu lassen, ob die Ansicht, die Seele Mariens sei im Augenblick ihrer Eingießung in den Körper vor der Erbsünde „vorherbewahrt (*praeservatam*)" worden, „frömmer (*magis pium*)" sei als die herkömmliche Ansicht, die „Jungfrau" sei *in peccato originali* empfangen worden; denn eine gesamtkirchliche Einführung dieses Festes setzte den Glauben an den eindeutig zu de-

finierenden Festinhalt voraus, zumal dieses Fest (worauf schon Thomas hingewiesen hatte) mancherorts, so in Rom, nicht unter dem Aspekt der Empfängnis, sondern „eher unter dem der Heiligung" gefeiert wurde (38f). Es wurden vier Relatoren bestimmt: Jean de Rouvroy und der aquitanische Franziskanerprovinzial Pierre Porcher sollten die Argumente zugunsten der *nova opinio* sammeln, zwei Dominikaner, der lombardische Provinzial Johannes de Montenigro und Johannes Torquemada, sollten den Standpunkt der Thomisten darlegen.

Beide Thomisten insistierten darauf, dass vor einer allgemeinen Einführung des Festes das eigentliche Festgeheimnis genau umschrieben werden müsse und dies nur im Geist der Tradition erfolgen könne. Zu der Einsicht aber, dass Maria tatsächlich in der Erbsünde empfangen wurde, gelange man, wie Johannes de Montenigro in seiner *Relatio* ausführte, auf vier „Wegen": aufgrund der im *Literalsinn* zu deutenden Aussagen der hl. Schrift als des sichersten dogmatischen Fundaments; mittels ihrer Kommentierung durch die Kirchenväter; mittels der Überlegungen der heiligen Lehrer und Theologen, d.h. der Heiligen, deren Lehre von der Kirche approbiert wurde, sowie der scholastischen Theologen und Kanonisten, sofern deren Doktrin von der Kirche nicht verworfen wurde; schließlich mittels Vernunftgründen, die als „Weg" aber „weniger wirksam" seien. Johannes de Montenigro argumentierte nicht (mehr) „mit dem Gegensatz zwischen klassischen und modernen Autoritäten, sondern mit einer abgestuften Approbation seitens der Kirche" (37). Mit dem letzteren „Weg" spielte er allerdings mit deutlicher Kritik auf die neue, aus Vernunftprinzipien deduzierende, sich jedoch vom Literalsinn der Schrift und vom Zeugnis der Väter lösende Argumentationsweise an, derer sich die Immakulisten für ihre gegenteilige These bedienten. Dieser differenzierten Argumentationslinie folgte auch Johannes Torquemada, der jedoch infolge der dazwischengetretenen Verhandlungen mit den Griechen nicht mehr zu Wort kam und sich schließlich nach dem Dissens zwischen Papst und Konzil auf die Seite des Papstes schlug. Er präzisierte in seinem Traktat, gestützt auf eine große Textauswahl aus allen Epochen, die methodischen Prinzipien für eine konziliare Glaubensentscheidung in fünf magistralen Regeln. Deren erste fordert als Grundsatz den Rückgriff auf die Aussagen der hl. Schrift als des einzigen infalliblen Mediums für die Wahrheitsfindung, deren letzte misst – durchaus provokativ – bei der Interpretation der hl. Schrift und bei einem Urteil über Glaubenssachen jenen scholastischen Lehrern den Vorzug zu, „die ihre Entscheide ausdrücklicher und formaler an der hl. Schrift und an der Lehre der heiligen Väter orientieren (*qui ad sacram scripturam et sanctorum patrum doctrinam expressius et formalius sententias suas resolvunt*)". Torquemada rekurrierte hier auf die in das Kirchenrecht eingegangene Konstitution *Fidei catholicae* des Konzils von Vienne (1311/12), in der der Papst mit konziliarer Zustimmung jener Ansicht den Vorzug zubilligt, die „mit den Aussagen der Heiligen und der modernen Theologen mehr übereinstimmt und zusammengeht". Gemäß der Deutung durch den Kanonisten Johannes Andreae († 1348) meinte Torquemada, dieses Konzil habe zu den *moderni doctores theologiae* als überragende Gewährsleute Petrus Lombardus, Alexander von Hales, Albertus Magnus und Thomas von Aquin gerechnet (43f).

Ohne die Argumentationslinie Torquemadas, die der Vf. eingehend würdigt, im Einzelnen weiterzuverfolgen: Torquemada war sich darüber im Klaren, dass er und sein Orden als Wortführer der Makulisten sich längst in einer Minderheitsposition befanden, obwohl den Immakulisten die Schwäche ihrer Position durchaus bewusst war und sie deshalb umso nachdrücklicher mit dem liturgischen Argument operierten: mit dem an vielen Orten sich verbreitenden und mehrmals auch vom Konzil gefeierten Immaculata-Fest. Auch dieses Argument zu entkräften fiel Torquemada nicht schwer. Dennoch führte ihm die tatsächliche Entwicklung vor Augen, dass seine zweifellos besseren historischen und sachlichen Argumente mitsamt der großen Reihe ihrer Zeugen auf Kriterien beruhten, die sich jederzeit ändern konnten, nicht zuletzt durch päpstliche Favorisierung dieser oder jener Schulrichtung. Aber so sehr sich Torquemada als Verteidiger einer bedrohten großen theologischen Tradition verstand, deren bedeutendste neuere Autoritäten seinem Orden angehörten: es ging ihm gleichwohl nicht nur um die Rettung dieses Erbes, sondern mehr noch „um die Wahrung des nur Christus zukommenden Privilegs der Freiheit von der Erbsünde, um den einzigartigen Rang der hl. Schrift und um die lehramtliche Kontinuität, wie sie sich insbes. in der römischen Kirche artikuliert hat, wohingegen die Immakulisten lediglich die *moderni* hinter sich wissen" (47). Dementsprechend begründete das Basler Konzil 1439 seine Definition der Unbefleckten Empfängnis Mariens „kraft der zuvorkommenden göttlichen Gnade", indem es sich mehrheitlich über die Einwände der Anwälte der Tradition hinwegsetzte, als „im Einklang mit dem Kult [der Liturgie] der Kirche, mit dem katholischen Glauben, mit der rechten Vernunft und mit der hl. Schrift" stehend – in dieser Reihenfolge, mit dem Hinweis auf die hl. Schrift an letzter Stelle, d.h. als letzter Autorität (49).

Da indes das Basler Konzil, weil zum Zeitpunkt dieser Definition vom Papst getrennt und im Übrigen mit dem Stigma des Konziliarismus behaftet, als schismatisch galt, wurde ihr von der päpstlichen Partei die Verbindlichkeit abgesprochen, und dieser Tatbestand lieferte den Gegnern der Definition in den folgenden mariologischen Kontroversen den klassischen Einwand. Unter diesen Gegnern war die zentrale Figur der Dominikaner Vincenzo Bandello († 1506). In seinem 1475 anonym erschienenen *Liber recollectorius* polemisierte er massiv gegen die Ansicht der Immakulisten und gegen die auf dürftiger Theologie basierenden Predigten, mit denen „aufgeblasene und törichte moderne Barfüßer (*scalciati moderni vento pleni, sapiencia vacui*)" diese Ansicht beim einfachen Volk verbreiteten (53–69). Aber obwohl der Streit der Parteien (im Grunde immer um dieselben Argumente) zu eskalieren drohte, hielt sich das Lehramt, nicht zuletzt aus Furcht, die Lehre von der Unbefleckten Empfängnis könnte mit konziliaristischen Ideen in Verbindung gebracht werden, seit Basel mit einer offiziellen Stellungnahme zurück – für die Dominikaner trotz der Dominanz der *nova opinio* ein zusätzliches starkes Argument.

Doch die Lage änderte sich, als Sixtus IV. (1471–1484), ein Franziskaner und Anhänger der *nova opinio*, 1477 und 1480 zwei Offizien zu Ehren der Unbefleckten Empfängnis feierlich approbierte und das erste mit einem Ablass versah (70). Damit war zumindest die Richtung der weiteren Lehrentwicklung vorgezeichnet. Zwar versuchte Bandello verzweifelt, in die päpstlichen Entscheidungen einen ihm akzeptablen Sinn hineinzuinterpretieren; aber mit der Publikation der Bulle *Grave nimis* (in ihrer zweiten Version) von 1483 verurteilte Sixtus IV. alle, die die Anhänger der Unbefleckten Empfängnis für Häretiker hielten, untersagte allerdings zugleich auch den Immakulisten, ihre Gegner zu verketzern, da „die Sache von der römischen und apostolischen Kirche noch nicht entschieden ist"; die allgemeine Einführung des Immaculata-Festes wurde dagegen ohne theologische Begründung einfach sanktioniert. Die Entscheidung des Papstes schuf somit, wie der Vf. feststellt, „eine kirchenamtlich festgelegte Waffengleichheit, wie es sie bisher noch nicht gab": beide (entgegengesetzte) Meinungen wurden für *probabel* erklärt, wenigstens vorläufig. Das auf Autoritäten gestützte klassische Argument der Makulisten hatte durch den päpstlichen „Schiedsspruch" ein Gegengewicht erhalten, und die Immakulisten brauchten nicht mehr auf die Entscheidung des Basler Konzils zu rekurrieren (74f).

Grave nimis hatte die beiden sich befehdenden Schulen gleichgestellt, die *nova opinio* doktrinär aufgewertet und gegenseitige Verketzerung untersagt. Da also beide Thesen als *probabel* galten, blieb in der weiteren Diskussion nur übrig, die eigene Doktrin so beweiskräftig zu formulieren, dass die andere in Wahrheit als „unwahrscheinlich" oder gar als Ausweis theologischer Ignoranz erschien. Dieses „Verfahren" zeigt der Vf. im zweiten Teil seiner Untersuchung anhand der einschlägigen Traktate der dominikanischen Protagonisten des 16. Jh.s (und ihrer Deutung der Bulle *Grave nimis*) *in extenso* auf: an Isidoro Isolani († 1528), Thomas de Vio Cajetan († 1534), Ambrosius Catharinus († 1553), Francisco de Vitoria († 1546), Melchior Cano († 1560) und Bartholomaeus Spina († 1546/47), der in diesem Zusammenhang – wohl aus Sorge, ein künftiger Papst könnte die *nova opinio* als Dogma definieren – auch das Problem des häretischen Papstes und der Pflicht zur Opposition gegen diesen ins Spiel brachte (113–118). Und er knüpfte, entsprechend der Forderung vieler Theologen seines Ordens, die Sicherheit eines verpflichtenden dogmatischen Urteils an die Bedingung, dass der Papst sich zuvor des Rats der Kardinäle und erfahrener Bischöfe bedienen müsse, d.h. bei dogmatischen Entscheidungen an die normalen Mittel der Wahrheitsfindung gebunden sei (114).

Doch in Anbetracht des „Übergewichts" der *nova opinio*, vor dem auch dominikanischer Scharfsinn die Waffen strecken musste, setzte im 17. Jh. im Orden der Predigerbrüder eine Umorientierung ein, für die bezeichnenderweise drei der spanischen Monarchie angehörende Dominikaner beispielgebend sind: Johannes a Santo Thoma († 1644), der in Neapel in Kerkerhaft sitzende Tommaso Campanella († 1639) und Franciscus de Araújo († 1664). Inzwischen hatte Gregor XV. (1621–1623), um die unaufhörlichen Kontroversen zu beenden, jegliche Diskussion über die Streitfrage verboten und allen Gemeinschaften die Feier des Immaculata-Festes im Verständnis der *nova opinio* (nicht der Heiligung Mariens) zur Pflicht gemacht, allerdings mit der Versicherung, dass diese Anordnungen kein Präjudiz implizierten. Lediglich den Dominikanern konzidierte er *motu proprio*, das marianische Problem untereinander, ohne jede Öffentlichkeit, weiterhin diskutieren zu dürfen. Für diese musste es ein Signal sein, sich auf einen für sie beschreitbaren „neutralen" Mittelweg zu besinnen, ohne die Autorität des hl. Thomas zu beschädigen. Johannes a S. Thoma suchte diesen Mittelweg (und eine Entschärfung des Streits) mit dem Argument zu erreichen, von Thomas sei die Frage, ob sich Maria die Erbsünde zugezogen habe, nie direkt gestellt und die (zu seiner Zeit) von einer Minorität in der Kirche praktizierte Festfeier, weil von Rom geduldet, nie „gänzlich" verworfen worden. Aus seiner steten Treue zur römischen Kirche sei deshalb unschwer zu folgern, welche Konsequenzen er „heute", da die Kirche dieses Fest nicht mehr nur toleriere, sondern vorschreibe, ziehen würde. Damit wollte er Thomas nicht etwa zum Immakulisten machen, aber immerhin zum Ausdruck bringen, der Aquinate würde, wenn die Kirche ihre Meinung ändere, gemäß seinem strikt beobachteten Grundsatz, sich stets Rom anzugleichen, „jetzt denken, was die Kirche denkt und wie sie denkt", nämlich ohne Präjudizierung der anderen Sicht (*... quod D. Thomas tenuit tunc id quod Romana Ecclesia sentiebat; et nunc sentiret id quod ipsa sentit et eo modo quo sentit. Qui dicit ‚eo modo' est sine praeiudicio alterius*): er würde der *opinio pia* „größeren Raum" geben (127). Tommaso Campanella stempelte den Aquinaten, indem er dessen „immakulistische" Aussagen im vollendeten und von ihm selbst publizierten Sentenzenkommentar gegen dessen Aussagen in der nicht vollendeten und von ihm nicht mehr revidierten *Summa* ausspielte, zum Immakulisten. Im Übrigen ersetzte er in seiner (von durchaus persönlichen taktischen Gründen bestimmten) Argumentation das fehlende Väterzeugnis durch die von der Kirche approbierten „Offenbarungen" der hl. Birgitta von Schweden (1303–1373). Damit war ein ganz neues Element dogmatischer Wahrheitsfindung „eingeführt" (132f). Franciscus de Araújo endlich beschränkte sich darauf, die einschlägigen Aussagen des Aquinaten zu analysieren, mit dem Ergebnis: er habe stets die Bewahrung Mariens vor der Erbsünde bestritten. Doch er fand einen klugen Ausweg: Die Einführung des Immaculatafestes durch die Kirche sei aber gleichwohl kein Grund, Thomas' Meinung zu revidieren; denn eine solche Anordnung der Kirche zwinge nicht zur Änderung eines Urteils, das ein Akt des Intellekts sei, sondern nur zu Akten der Frömmigkeit und des Kults, die Willensakte seien, und unter diesem Aspekt, unter Wahrung der eigenen Meinung, feierten die Schüler des Aquinaten das von der Kirche angeordnete Fest (136–138).

Im zusammenfassenden Nachwort (139–150) seiner gelehrten, durchgehend mit den einschlägigen Quellentexten präzis belegten Studie hebt der Vf. nochmals hervor, „dass es bei den Kontroversen um die Unbefleckte Empfängnis nicht zuerst um eine einzelne dogmatische Wahrheit ging, sondern um ein grundsätzliches Ringen, in dessen Zentrum die Frage nach der rechten theologischen Methode stand" (147). Dies (entsprechend der eigentlichen Intention des Vf.s) mit allen Implikationen und Konsequenzen am Beispiel der Immaculata-Kontroversen aufgezeigt zu haben, ist das große Verdienst der vorliegenden Studie. Nur einer der dominikanischen Exponenten in dieser Kontroverse – Johannes a S. Thoma – scheint erkannt zu haben, wie sehr die klassischen theologischen Erkenntnisquellen in Veränderung geraten waren und neben Schrift, Tradition und kanonisierten Lehrern der (allzu leicht beeinflussbare und lenkbare, sich theologischer Rationalität entziehende) *sensus Ecclesiae* (oder *sensus fidelium*) zu einem sie alle überschreitenden Rang aufgestiegen war – nicht zuletzt infolge der Rivalität zwischen den (Mendikanten-)Orden und des Prestigestrebens ihrer Schulen. Die Studie schließt mit einem „Ausblick" auf die unmittelbare Vorbereitung der Definition von 1854, in deren Zusammenhang Pius IX. die mit ihrer an Thomas orientierten theologischen Methodik endgültig ins Hintertreffen geratenen (allerdings längst neuscholastisch „akkommodierten") Dominikaner, „alle und jeden einzelnen", vom Thomaseid entband (149).

Als sich schließlich die römischen Jesuiten – aus sehr vordergründiger Ordenszielsetzung – mit syllogistischem „Beweis" Pius IX. als Verteidiger der Definierbarkeit der *Immaculata conceptio* „andienerten" (Giovanni Perrone SJ: *De Immaculato B. V. Mariae Conceptu an dogmatico decreto definiri possit disquisitio theologica,* 1848), waren die Dominikaner endgültig auf verlorenen Posten abgedrängt. Die Definition von 1854 bewirkte in Teilen des Dominikanerordens tiefe Verstörung. Doch wenn man sich die ganze *Immaculata*-Kontroverse, ihren Ursprung und ihre Entwicklung bis zur päpstlichen Lehrentscheidung von 1854 vor Augen hält, mag den Wissenden der Schluss der Definitionsformel schon sehr nachdenklich stimmen: „Sollten daher, was Gott verhüte, sich welche herausnehmen, im Herzen anders zu denken, als von Uns definiert wurde, so sollen diese erkennen und fortan wissen, daß sie, durch eigenen Richtspruch verurteilt, Schiffbruch im Glauben erlitten haben und von der Einheit der Kirche abgefallen sind, und daß sie außerdem durch ihre Tat selbst den vom Recht festgelegten Strafen unterliegen, wenn sie es wagen sollten, das, was sie im Herzen sinnen, mündlich, schriftlich oder auf irgendeine andere äußerliche Weise zum Ausdruck zu bringen." (DS 2804)

München Manfred Weitlauff

Meißner, Axel: **Martin Rades „Christliche Welt" und Armenien.** Bausteine für eine internationale Ethik des Protestantismus. – Berlin: Lit 2010. 547 S. (Studien zur Orientalischen Kirchengeschichte, 22), pb. € 45,90 ISBN: 978–3–8258–6281–7

Bei der vorliegenden umfangreichen Studie handelt es sich um eine 2001 von der Theol. Fak. der Martin-Luther-Univ. Halle-Wittenberg angenommene Diss. Betreut wurde die Arbeit von Hermann Goltz (1946–2010), mit dem Axel Meißner in den Jahren 1995 bis 2004 die Katalogisierung, Edition und sachthematische Aufarbeitung des Dr. Johannes Lepsius-Archivs durchgeführt hatte.

Die Studie hat drei Hauptteile. Nach der Einleitung (1–17) stellt M. im ersten Kap. (18–290) „Die armenische Frage und Deutschland 1878–1940 im Spiegel der ChW" vor. Das zweite Kap. ist der Deutschen Armenierhilfe der Jahre 1896–1942 ebenfalls im Spiegel der „Christlichen Welt" gewidmet. Im dritten Kap. (340–433) beschreibt M. die Arbeit des „Notwendigen Liebeswerks" der Jahre 1892–1920. Mit einer Zusammenfassung (434–439) wird die Arbeit abgeschlossen. Besonders hervorgehoben werden sollen die im Quellen- und Literaturverzeichnis dargestellten thematischen Bibliographien. Bei diesen Bibliographien handelt es sich um „eine kommentierte thematische Bibliographie der Artikel und Mitteilungen zu den politischen, kulturellen und kirchlichen Beziehungen zwischen Deutschland, Armenien und dem Nahen Osten in den Zeitschriften ‚Die Christliche Welt'; ‚Chronik der Christlichen Welt'; ‚An die Freunde' und ‚Das Notwendige Liebeswerk'". Diese Zeitschriften wurden von M. neben weiteren Archivalien ausgewertet. Personenregister, Ortsregister, Sachregister sowie zwei Karten schließen die Studie ab.

M. stellt im Rahmen des ersten Kap.s die Entstehung der armenischen Frage im ausgehenden 19. Jh. vor. Im Berliner Kongress 1878 wurde in Paragraph 61 eine Lösung dieser Frage angestrebt. In Berlin verpflichteten sich Deutschland, Österreich-Ungarn, Frankreich, Großbritannien, Russland, Italien und das Osmanische Reich / die Türkei zur Durchsetzung von Reformen in den armenischen Provinzen des Osmanischen Reiches. In den folgenden Jahren wurden aber statt Reformen Massaker gegen die Armenier durchgeführt. Diese erreichten in den Jahren 1894–1896 unter Sultan Abdul-Hamid ihren ersten Höhepunkt.

Martin Rade berichtete bereits 1894 zum ersten Mal über „Die furchtbare Not aus Armenien" in der von ihm hg. Zeitschrift „Die Christliche Welt". „Die furchtbare Post aus Armenien veranlaßt uns, Leser, die sie etwa noch nicht gelesen haben, auf die nur allzu schrecklich bestätigten Aufsätze in Nr. 40, 41, 42 dieses Jahrgangs hinzuweisen: *Die armenische Kirche unter türkischer Herrschaft. Von einem Armenier.* Gott erbarme sich der armen Opfer türkischen Blut- und Willkürregiments; in unsrer Christenheit werden sie wenig Hilfe finden." (ChW 8 [1894], 1134) Bis zu seinem Tod 1940 blieb R. dem Anliegen des armenischen Volkes und seiner Kirche verbunden und veröffentlichte dazu in der Zeitschrift „Die Christliche Welt". Er zählt neben dem wohl bekanntesten Exponenten, Pfarrer Dr. Johannes Lepsius, zu den Schlüsselgestalten der deutsch-armenischen Beziehungen. Er wurde in Sachen Armenien von weiteren namhaften Theologen seiner Zeit unterstützt. Zu diesen zählten Adolf von Harnack, Heinrich Gelzer, Friedrich Loofs, Albert Socin sowie und v. a. der Pfarrer aus Anhalt Ewald Stier.

Im Hinblick auf das Schicksal des armenischen Volkes im Osmanischen Reich war die kirchlich-öffentliche Aufmerksamkeit in Deutschland zwar groß, aber keineswegs proarmenisch. Verbreitet waren Einstellungen wie z. B., dass die Armenier Katholiken seien und deshalb die evangelische Kirche nichts angingen und dass es sich in Armenien nicht um eigentliche Christen-, sondern um Rassenverfolgungen handle. Die Armenier seien zudem keine deutschen Reichsangehörigen und die Sache damit für Deutschland erledigt. Der deutsche Kaiser war entsprechend nicht bereit, seinen Einfluss als oberster Repräsentant deutscher Außenpolitik und als Summepiskopus der evangelischen Landeskirchen in der armenischen Frage geltend zu machen. So blieb R. mit seiner „Christlichen Welt" einsam in der Vertretung der armenischen Sache. In der Armenienfrage waren R. und Lepsius seit 1896 sehr eng verbunden. Im Umfeld der Orientreise des deutschen Kaisers Wilhelm II. im Jahre 1898 brach erneut eine Debatte um die Armenier aus. Der Mitreisende und Schwager R.s, Friedrich Naumann, veröffentlichte in der Zeitschrift „Die Hilfe" und 1899 in Buchform unter dem Namen „Asia" einen Reisebericht. Nauman zitierte einen deutschen Töpfermeister aus Istanbul. „Ich sage, die Türken haben Recht gethan, als sie die Armenier totschlugen […]. Der Armenier ist der schlechteste Kerl von der Welt. Ganz Konstantinopel wird von den Armeniern moralisch verpestet. […] Ein geordnetes Mittel, um sich gegen die Armenier zu schützen, giebt es nicht. Der Türke handelt in Notwehr!" (150) Diese plakative Pauschalität der Aussage wurde von R. in Zweifel gezogen. Paul Rohrbach nahm in der Zeitschrift „Die Christliche Welt" dazu Stellung. Um die Armenische Frage ins öffentliche Gedächtnis zu rufen, planten Ewald Stier, Johannes Lepsius und Paul Rohrbach zusammen mit Martin Rade seit 1913 die Gründung einer Deutsch-Armenischen Gesellschaft. R. war 1914 Mitglied des Gründungskomitees und veröffentlichte Anfang Juni 1914 in der ChW einen Aufruf zur Gründung der DAG. Mitunterzeichner waren u. a. Baumgarten, Delbrück, Eucken, Kaftan, Loofs, von Pechmann, Simmel. Zu den Zielen der Gesellschaft gehörte „Die Verbreitung einer gerechten, unvoreingenommenen Beurteilung des armenischen Volkes in Deutschland und des deutschen Volkes unter den Armeniern". Nur wenige Monate danach brach über die Armenier die Katastrophe herein, der Völkermord. „Dieser Völkermord an den Armeniern geschah nicht ‚weit hinten in der Türkei', sondern kreuzte vielfach die Wege der europäischen, namentlich der deutschen Geschichte." (210) Ewald Stier berichtete am 29. Juli 1915 in der „Christlichen Welt" über die Vorgänge in der Türkei. „Dort werden die Armenier in großer Zahl gefangen gesetzt; schon sind eine Anzahl ihrer Führer in schneller Justiz gehängt. In den Provinzen tobt der Kampf mit allen orientalischen Scheußlichkeiten, mit Niedermetzelung ganzer Dörfer, Plünderungen und Raub, Schändung der Frauen. Zu Tausenden werden sie von der Regierung aus ihrer Heimat vertrieben und in Mesopotamien angesiedelt. Was jetzt in Armenien vor sich geht, erinnert an die schlimmsten Zeiten der an Leiden so reichen armenischen Geschichte." (17) Die Oberzensurstelle hatte eigens die Berichterstattung über Armenien einstweilen mit einer Schweigeverpflichtung versehen. Die armenische Frage sollte verschwiegen werden. Somit war auch der ChW bis zum Ende des Ersten Weltkrieges ein Maulkorb angelegt. M. schildert im Rahmen der Arbeit ein wenig bekanntes Kapitel der deutsch-armenischen akademischen Beziehungen, die Arbeit des „Notwendigen Liebeswerkes". Bei der Gestaltung dieser Arbeit war Martin Rade mit seiner Frau Dora Rade maßgeblich beteiligt.

Unter dem Namen „Das Notwendige Liebeswerk" hatte sich ein Freundeskreis gebildet, der in den Jahren 1898 bis 1920 den Theologen der Armenischen Apostolischen Kirche in Deutschland das Studium der Theologie durch Stipendien ermöglichte. Diese armenischen Theologen waren, geprägt durch ihre Studienzeit, an der kirchlichen Erneuerungsarbeit innerhalb ihrer Kirche maßgeblich beteiligt. Damit waren R. und die Freunde der „Christlichen Welt" an einer praktischen interkonfessionellen Zusammenarbeit beteiligt.

Die Arbeit M.s zeigt erneut, wie sehr die deutsche protestantische Öffentlichkeit vor, während und nach dem Völkermord an den Armeniern im Osmanischen Reich über das Schicksal des armenischen Volkes informiert, aber in ganz unterschiedlicher Art und Weise in die Lösung der armenischen Frage verwickelt war. Für die künftige Gestaltung der Beziehungen zwischen dem armenischen und dem deutschen Volk und der interkonfessionellen Zusammenarbeit ist die Kenntnisnahme der vorliegenden Studie von konstruktiver Bedeutung.

Erlangen-Nürnberg Hacik Gazer

Mikkelsen, Hans Vium: **Reconciled Humanity**. Karl Barth in Dialogue. – Michigan: Eerdmans 2010. 280 S., € 24,00 ISBN: 978–0–8028–6363–8

Reconciled Humanity is an endeavor to present Karl Barth as a theological dialogue partner for our contemporary situation, notably with focus on the two theological topics of revelation and atonement (or reconciliation). As for B.'s theology of reconciliation, Mikkelsen discusses and appreciates B.'s contribution which has overcome foundationalism (Biblicism) and relativism. M.'s unique manner of dealing with B.'s doctrine of atonement can be seen in his undertaking of a comparative study of B. in dialogue with Girard's analysis of the relationship between violence and the sacred.

In part 1, Revelation, M. begins his reflection on B.'s dialectical theology of revelation by citing B.'s provocative statement about irregularity or freedom of God's act of speech which may come through the cultural or religious or irreligious others (19, 31). However, M. argues that B.'s theology of revelation opposes any kind of natural theology or theology of revelation based on the human being's actual experience of redemption (25). Thus M. emphasizes the early and late B. in dialectical connection in which, I sense, B.'s use of analogy is reduced to so-called critically realistic dialectical theology (Bruce McCormack).

In contrast to critical, realistic dialectics, analogical thinking in B. should not be equated with dialectical mode of thought, or epistemology. If dialectical thinking is related to theological method in speaking of God as compared to dogmatic or mystical mode of thought, analogical language assumes a hermeneutical implication in terms of similarity-in-difference and a strong political contour in B.'s reflection of the Kingdom of God. In this light, B. does not exclude the horizon of *theologia naturalis*, but includes it within the universal dimension of Christology.

B.'s theology of reconciliation, seen in the light of freedom of God's act of speech, remains challenging, provocative, and even controversial as compared to his harsh critique of natural theology. God's freedom of speech act continues to find its dogmatic-hermeneutical culmination in his so-called doctrine of lights in the world in the framework of reconciliation (CD IV/3.1. subsection 69). It is unfortunate that M. sidesteps this theological continuity and insight in the study of Karl Barth, because B.'s so-called doctrine of lights presents his unique and substantial contribution to relating theology and church responsibly to society in a multi-religious and cultural context; its insight is to overcome exclusive foundationalism and postmodern sheer relativism. In this light M.'s rejection of any space for *theologia naturalis* in B.'s theological framework leaves a lot to de desired.

In the study of reconciled humanity in B.'s theology, M. defines the term "early Barth" to cover B.'s theology from the second edition of *The Epistle to the Romans* (1922) to the beginning of the *Church Dogmatics* (1932) (23, footnote 4). However, the early B. needs to be located from his pastoral-socialist activity in Safenwil through the first edition of *The Epistle to the Romans* (1919) to its thoroughly revised second edition (1922). Then B.'s life as a theology professor in Germany – because of the popularity of the first edition of Romans – can be understood as B.'s life in middle time, that is "between the times" until his dogmatic work in 1932. Eberhard Busch's and F.-W. Marquardt's works on the early B. remain a corrective to M.s characterization of "early B.".

M. takes a special interest in reading B. from the *logos asarkos* perspective regarding anhypostasis-enhypostasis Christology. As a reformed theologian, however, B. does not sidestep Lutheran Christology of *logos ensarkos*, including its proper concern of *communicatio idiomatum*. In fact, B. rejects *extra Calvinisticum* as a fatal speculation in his later stage rather than remaining faithful to the reformed principle. Eberhard Jüngel's work on B.'s Trinity (*God's Being is in Becoming*) affirms B.'s reception of Lutheran Christology.

It is right that M. underscores a dimension of theological hermeneutics of B. and B.'s articulation of Jesus of Nazareth in Jewish terms. First of all, B.'s theological hermeneutics of subject matter is coupled with his reflection of analogy as theological, hermeneutical language. B.'s hermeneutical theology in an analogical configuration can be a corrective to a postliberal, intratextual reading of B. It is certain that Gerhard Ebeling and H.-G. Gadamer appreciate B.'s contribution to hermeneutics. Second, B.'s theology of Israel is of special significance, as B. develops his theology of reconciliation and covenant in terms of the entire messianic history of Israel in the biblical context. However, M. remains limited in his evaluation of B.'s theology of Israel, only mentioning works of Eberhard Busch and Katherine Sonderegger. M. needs to include several scholarly contributions among B. scholars in Germany for Jewish-Christian renewal, especially, works of F.-W. Marquardt and Bertold Klappert.

One of the major contributions of M.'s book can be found in his creative and comparative study of B. and Girard. According to M., B. understands that God sacrifices his Son for the sake of human beings. This sacrifice of the Son is a self-surrendering sacrifice rather than promoting a model of divine child abuse: God's brutal forsaking of the Son. Jesus Christ as the electing God and elected man is pictured as the self-surrendering Son in inner-trinitarian context. God's fatherly participation in the life, death and resurrection of the Son remains central in B.'s *theologia crucis*. B.'s Christology from above and below, which M. rightfully notices, retains a strong political and pro-Israelite implication. This perspective remains an undercurrent in M.'s study of B.'s theology of reconciled humanity. According to B., God the Wholly Other is the One who loves in freedom. This triune God is the One who changes everything and all in all. This integrative aspect (the Wholly Other, love in freedom, and Wholly Changing) supports B.'s solidarity Christology in which Jesus Christ becomes "a partisan of the poor", – thereby standing in solidarity with the *massa perditionis* (*ochlos-minjung*). This perspective constitutes an entry of global and cross-cultural dialogue with Asian irregular *minjung* theology (see Chung, *Karl Barth: God's Word in Action*, Eugene, OR 2008).

M.'s book entails other important theological topics which I do not discuss in my review. His book is theologically profound and intellectual in a broad spectrum, bringing B.'s theological acumen into dialogue with our contemporary situation. Our contemporary situation in the postcolonial context of World Christianity transcends B.'s theological program. Nonetheless, B.'s insight into God's reconciliation with the world and the political dimension of reconciled humanity can become an inspiration for our concern with global, theological issues embedded within the postcolonial challenge, inculturation of World Christianity, and solidarity with the poor in the difficult phase of economic globalization.

Despite several limitations and generalizations in the author's interpretation of Karl Barth, this book is worth reading and recommended for those who are interested in learning from and valuing Karl Barth as one of our contemporaries.

St. Paul Paul S. Chung

Philosophie

Jung, Christian: **Meister Eckharts philosophische Mystik**. – Marburg: Tectum 2010. 127 S. (Wissenschaftliche Beiträge aus dem Tectum Verlag, Reihe: Philosophie, 13), pb. € 24,90 ISBN: 978–3–8288–2343–3

Ein wohltuend schmales, aber alles andere als ein dünnes Bändchen zu Meister Eckhart hat der Vf. hier vorgelegt. Hervorgegangen ist es aus seiner Tübinger Magisterarbeit „Die philosophische Begründung der unio mystica bei Meister Eckhart" (Johannes Brachtendorf). Folgen ließ der Vf. inzwischen die Publikation seiner Doktorarbeit „Die doppelte Natur des menschlichen Intellekts bei Aristoteles" (Würzburg 2011), die er an der Philos. Fak. der Univ. Heidelberg bei Anton F. Koch angefertigt hatte. Die Beschäftigung mit der Seelenlehre des Aristoteles macht sich denn auch inhaltlich insbes. im zweiten Teil der hier zu besprechenden Schrift positiv bemerkbar. Bevor wir auf die Gliederung und Details eingehen, sei auf den wichtigsten Beitrag des Werks verwiesen, der in der Herausarbeitung des Seins- und Analogiebegriffs des Meisters besteht und, basierend darauf, in der Parallelisierung der ontologisch-theologischen und der psychologischen Differenzierung zwischen Gottheit und Gott und der dazugehörigen von *intelligere* und *esse* auf der ontologisch-theologischen Ebene sowie der anderen zwischen Intellekt (*intellectus*) und höherer Vernunft (*ratio superior*). Die Parallelisierung (103) hätte man gerne noch konsequent weiterverfolgt gesehen, ob sich etwa die Differenzierung zwischen *intelligere* und *esse* ebenfalls auf der psychologischen Ebene wiederfindet. Doch die straffe Durchführung, die dem Bd. die Lesefreundlichkeit schenkt, bedingt eben auch die inhaltliche Beschränkung, in der sich der Magisterursprung noch niederschlägt. Dieser zeigt sich übrigens auch in der Benutzung von Josef Quint, Meister Eckehart (1979), anstelle der kritischen Kohlhammer-Ausgabe für die deutschen Werke. Hilfreich wäre es gewesen, wenn in den Verweisen wenigstens die zitierten Texte E.s mit angegeben worden wären, so aber wird dem Leser der Eindruck eines fortlaufenden (Quint-basierten) E.-Textes vermittelt.

Entsprechend dem Versuch der Parallelisierung von Ontotheologie und Psychologie gliedert sich der Bd. in einen ersten Teil, in welchem dem Wesen Gottes und der Gottheit nachgegangen wird, wobei zunächst auf die ersten drei Pariser *Quaestiones*, die Sammlung des *Paradisus anime intelligentis* und auf das *Opus tripartitum* eingegangen wird. In einem systematischen Vergleich wird dann nochmals E.s Unterscheidung zwischen dem Sein Gottes und dem Sein der Schöpfung, wofür der Meister beide Male denselben lateinischen Begriff *esse* oder *ens* verwendet, vorgestellt. In diesem Vergleich geht es zunächst um den Analogiebegriff, dann um Gottes Einheit, die identisch mit Gottes Erkennen ist, eine Lehre, die aus E.s lateinischem *Sermo XXIX* gewonnen wird. Hieraus entwickelt der Vf., was er „das Ziel der mystischen Einheitspraxis in der *unio mystica*" (65) nennt, letztlich die Rechtfertigung des Titels der vorliegenden Schrift, die von „Eckharts philosophische(r) Mystik" spricht.

Der zweite, annäherend gleich große Teil behandelt E.s Psychologie des Seelenfünkleins, die als kreative Fortschreibung der Seelenlehre des Aristoteles und der Bibel durch E. vorgestellt wird.

Auch wenn man der Hauptthese des Vf.s in dieser Parallelisierung von Ontotheologie und Psychologie zustimmen möchte, überzeugt

der Versuch zur „mystischen Einheitspraxis" noch nicht. Zwar wird gerade im zweiten Teil der Weg des Menschen zur Einheit nachgezeichnet, der, bliebe E. dabei, in der Tat mit Mystik korrekt beschrieben wäre, doch bleibt unterbeleuchtet, welch radikale Kenosis oder Transzendentalität in E.s Gottheitsbegriff liegt. Die notwendige Detailarbeit ist hier noch nicht umfassend und präzise genug durchgeführt. Etwa zu behaupten, dass die Unterscheidung von Gottheit und Gott dem deutschen Werk vorbehalten sei und „in Meister Eckharts lateinischen Schriften das Wort *deitas* nicht vorkommt" (56^{99}) ist inkorrekt. *Deitas* begegnet hier 10mal, *divinitas* gar 36mal und *Sermo II* etwa, um nur ein Beispiel zu nennen, steht in der Differenzierung den deutschen Schriften nicht nach. Gerade weil E. – wenn man ihm selbst glauben will – einfach ist, so einfach, wie nach ihm Philosophie und Theologie sind, lässt er uns Leser in vielerlei Hinsicht rätseln, wie der Vf. zeigt, gerade was zentrale Themen betrifft (um nur zwei Beispiele zu nennen: Worauf bezieht sich die Analogielehre E.s? Karl Albert hatte gemeint, auf das „ungeschaffene Sein Gottes" und das ungeschaffene „Sein des geschaffenen Seienden", während der Vf. die Analogie als *analogia attributionis* auffasst [50f]; oder ist der Seelengrund ohne Wesensunterschied göttlich, wie der Vf. meint, oder nur „nahezu" göttlich, wie A. M. Haas vorschlägt [114f]?). Die Schwierigkeiten beginnen oft bereits bei der Übersetzung schwieriger Passagen, etwa der folgenden aus der ersten Pariser *Quaestio* (n. 12):

Dico enim, quod deus omnia praehabet in puritate, plenitudine, perfectione, amplius et latius, existens radix et causa omnium. Et hoc voluit dicere, cum dixit: „Ego sum, qui sum".

Soll man mit dem Vf. (29, angelehnt an die Übers. von B. Geyer aus LW V 48) übersetzen: „Ich behaupte nämlich, dass Gott alles zuvor in Lauterkeit, Fülle und Vollkommenheit, weiter und umfassender, in sich enthält, da er Wurzel und Ursache aller Dinge ist. Und das wollte er sagen, indem er sprach: *Ich bin, der ich bin.*"

Oder sollen wir uns, wie der Vf. selbst zehn Seiten weiter (39), an Burkhard Mojsisch anschließen: „Ich sage nämlich, dass Gott in Reinheit, Fülle und Vollkommenheit alles zuvor in sich besitzt, weiter und umfassender (als es in sich selbst ist), da er wurzelhafte Ursache von allem ist. Und das wollte er zum Ausdruck bringen mit den Worten *Ich bin, der ich bin.*"

Die erste Schwierigkeit liegt im Bezug von „in puritate ... latius" – ist dies auf *omnia* oder auf *deus* zu beziehen? Die erste Übersetzungsvariante legt ersteres nahe, die zweite die Alternative. Während „in puritate ... perfectione" grundsätzlich auf beides gehen könnte, zeigt m. E. das „amplius et latius" die Richtung an, wie auch Mojsisch richtig erkannt hat, allerdings schlägt er „amplius et latius" den „omnia" zu, während „in puritate ... perfectione" Gott zugeordnet scheint oder zumindest leicht missinterpretierend so gelesen werden kann. Eine zweite Schwierigkeit birgt Moijsischs Fassung, die „radix et causa" zusammenzieht zu „wurzelhafte(r) Ursache". Für E. besteht ein nuancierter Unterschied zwischen der Wurzel, für die das „principium" und die „prima causa" stehen, also für die Transzendentalität der Gottheit, und der „causa" oder Ursache, oder wie er sich in *Sermo II* ausdrückt: „magis proprie nomen est principii quam causae" (LW IV 8,7). Mehr noch, gerade das doppelte „Ich bin" der „ich bin" kommt in den beiden geschieden zu übersetzenden Begriffen von „Wurzel" und „Ursache" zum Ausdruck. Die ältere Geyer'sche Übersetzung, die der Vf. zunächst bietet, ist folglich der nachgelieferten (ohne dass der Vf. auf die Differenzen aufmerksam macht oder auf sie eingehen würde) von Mojsisch in diesem Falle vorzuziehen.

Überhaupt ist der erste Abschnitt zur ersten Pariser *Quaestio* (2.1; 17–29) stringenter formuliert als der nachfolgende zur zweiten und dritten *Quaestio* (2.2; 30–39). Hier sind einige Fehler stehengeblieben (32^{41} Ekchart; 33 einen deutsche), es wird behauptet, E. vertrete seine „pointierte These *Deus est intelligere* nur in seiner frühen Phase" (34), obwohl später *Sermo XXIX* angeführt wird, der nahe an die erste *Quaestio* herangerückt wird und gar als „Verbindungsglied" zwischen den Pariser *Quaestiones* und dem *Opus tripartitum* gesehen wird (55). Nun wissen wir allerdings nach den Forschungen besonders von Loris Sturlese und Georg Steer, dass die Datierung sowohl der deutschen wie der lateinischen Schriften noch erheblicher weiterer Forschungen bedarf und jedenfalls das *Opus tripartitum* in seinen Anfängen mit den ersten Pariser *Quaestiones* zeitlich zusammentrifft.

Die Lösung zwischen einer, wie der Vf. schön formuliert, Betrachtung Gottes von unten (*esse*) und von oben (*intelligere*) bedarf also anderer Argumente als solcher der Fortentwicklung von E.s Denken. Sie scheinen m. E. vielmehr im literarischen Genus zu liegen. *Quaestiones* waren ihrer Natur nach Disputationsliteratur, bei der man oft Standpunkte durch Fokussierung und damit Ausblendung anderer Aspekte auf Messers Schneide austesten wollte, um eigene Hypothesen wie auch diejenigen der Promovierenden und Mitprüfenden zu verifizieren bzw. zu falsifizieren.

Die kritischen Gedanken unterstreichen lediglich den Wert dieser Schrift, mit deren Vf. man gerne ins weitere Gespräch eintreten würde.

London Markus Vinzent

Sia, Marian F. / **Sia**, Santiago: **From Question to Quest.** Literary-Philosophical Enquiries into the Challenges of Life. – Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing 2010. 242 S., geb. £ 39.99/US$ 59.99 ISBN: 978–1–4438–2159–9

„Ich schreie zu dir, und du erwiderst mir nicht; ich stehe da, doch du achtest nicht auf mich." (Hiob 30,20)

Keine Frage scheint so alt, kein Thema von einer vergleichbar unsterblichen Aktualität wie die Suche nach einer Antwort auf unser Leid angesichts des Postulats eines allmächtigen und allgütigen Gottes. Die Literaturwissenschaftlerin Marian Sia und der Philosoph Santiago Sia begegnen den wohl existentiellsten Fragen des menschlichen Lebens in einer ungewöhnlichen, individuellen und innovativen Art, die sie selbst als „joint venture" (3) charakterisieren. Fragen wie die nach Sinn und Aufgabe des Lebens, besonders angesichts von erfahrenem Leid, ziehen sich als roter Faden durch das gesamte Werk. Ihnen wird in vielen unterschiedlichen literarischen Gattungen nachgegangen. Sprachrohr sind hierbei nicht nur Klassiker wie Platon, Thomas von Aquin, Shakespeare und Goethe. Vielmehr führen die Autorinnen[1] – gerade in der Philosophie und Theologie – neuere Antwortversuche an, hierbei v. a. die der Prozessphilosophie und Prozesstheologie. Dabei legen sie keinen abstrakten, philosophietheoretischen Bd. vor, sondern benennen immer wieder Alltagsbeispiele und zeigen anhand derer praktische prozessphilosophisch-theologische Anwendungsmöglichkeiten. Die Praxisbeispiele stammen weitestgehend aus einem früheren Werk der Autorinnen: *The Fountain Arethuse: a Novel set in the University Town of Leuven.* Durch ihre Erfahrungen, Ausbildungen und erworbenen Lebenskompetenzen möchten die Autorinnen mit dem vorliegenden Bd. Reflexionen über das eigene Leben der Leserin anregen und unterstützen, nicht jedoch ein Handbuch für die Praxis vorlegen.

Das Verständnis von philosophischem Lernen als Lebensprozess wird im einführenden sowie in den ersten beiden Kap.n dargelegt. Die Autorinnen legen ihre sinnbildliche Sicht- und Interpretationsweise vom „Leben" als eine Aufeinanderfolge von Sätzen dar. Uns kommt die Aufgabe zu, die aneinandergereihten Sätze unseres Lebens so zu strukturieren und zu interpunktieren, dass wir ihren Sinn und ihre Bedeutung erkennen oder ihnen diese erst selbst verleihen. Es scheint Konsens, dass sich in jedem Leben nicht nur ein Sinn, sondern auch eine Botschaft verbirgt. Mögliche Antworten auf die Frage, worin Sinn, Bedeutung, Botschaft und Ziel des Lebens bestehen, werden anhand verschiedener Philosophen ansatzweise erläutert. So wird beispielsweise Aristoteles' „eudaimonia", das allen Menschen innewohnende Streben nach Glückseligkeit (aber auch nach Weisheit und Wahrheit), vorgestellt. Fokussiert wird hierbei stets die Bemühung selbst. Erst im und durch das Streben, durch unser Suchen und Fragen, entdecken wir, dass und welche Bedeutung unser Leben hat. An welchen Stellen unseres Lebens wir welche Satzzeichen einfügen, hängt darüber hinaus mit unserem Lebenskontext zusammen. Eine größtmögliche Kenntnis desselben kann uns eine große Unterstützung auf unserem persönlichen Weg sein. Philosophietreiben als menschliche Grundeigenschaft und -bedürfnis wird hierbei nicht als solitär akademische Leistung verstanden, sondern findet seinen Ursprung und seine Verortung im Alltag. Welche Aufgabe und Rolle einer (Philosophie-)Dozentin im Rahmen der an universitären Einrichtungen betriebenen Philosophie zukommt, ist jedoch ebenfalls Gegenstand der Reflexion. Richard, ein angehender Philosophieprofessor, denkt über sein Selbstverständnis und seine Aufgabe als akademischer Lehrer seines Faches nach. In der Philosophie werden entscheidende und tiefgehende Fragen über Sinn und Ziel der menschlichen Existenz gestellt. Die Verlockung, den Studierenden vorgefertigte Antworten aus einer reichen und uralten Tradition zu servieren, ist groß. Doch Richards „Bauchschmerzen" haben pandemischen Charakter, klingen alarmierend und verweisen auf die Dringlichkeit einer Behandlung und v. a. Heilung: „When the end products seem to have become more important than the process itself, then there is a need to take a stock." (30) Richard selbst wird klar: Einem Dozenten kommt in erster Linie die Aufgabe zu, den philosophischen Lernprozess, das Streben nach Weisheit zu begleiten. Darüber hinaus sollen Kompetenzen vermittelt werden, die das Individuum zu einem selbstbestimmten, verantwortungsbewussten Leben in Gesellschaft befähigen. Folgende Schritte sind hierbei ausschlaggebend: „evoke, provoke, invoke, and convoke" (32). Angesichts des Leids, dem wir täglich ausgesetzt sind, sowie der moralischen Dilemmata, in die wir permanent geraten, steht eines außer Frage: Unabhängig vom Niveau, auf dem wir Menschen Philosophie betreiben, vermag eine rein theoretisch-intellektuelle, praxisferne Philosophie kaum zu überzeugen.

Mit dieser Einsicht untersuchen die Autorinnen im dritten und vierten Kap. die ethischen Implikationen des zuvor Erörterten. Ging es in den beiden Eingangskap.n in erster Linie darum Fragen zu stellen, so geht es hier um Antworten bzw. darum, Möglichkeiten des Umgangs mit den Fragen zu finden, wobei auch hier der Prozess selbst als „Akt des Philosophierens" charakterisiert wird.

[1] Im Folgenden benutze ich ausschließlich die grammatikalisch weibliche Form. Männer sind selbstverständlich ebenso gemeint.

Nachdem die Praxisrelevanz allen Philosophierens anhand eines Beispiels verdeutlicht wurde, wird ihr durch Bubers Dialogphilosophie eine theoretische Basis gelegt.

Die Frage, welche Konsequenzen unsere (philosophischen) Reflexionen für unseren Alltag haben, bleibt auch in den beiden nächsten Kap.n. Hier geht es um unterschiedliche Machtkonzepte und die Frage nach der gegenseitigen Machtausübung. Ein relationales Machtverständnis steht hierbei im Vordergrund, womit dem Unterschied zwischen „Macht haben" und „Macht ausüben" eine entscheidende Bedeutung zugeschrieben wird. Das Verhältnis von Macht und Freiheit steht im Mittelpunkt der Überlegungen und findet seinen Höhepunkt im Beispiel von Sean, der in einem Verkehrsunfall verstirbt und seine Frau Aisling und den gemeinsamen kleinen Sohn zurücklässt. Aislings quälende Fragen: Warum? Warum wir? Warum jetzt? Und vor allem: Wie konnte Gott das zulassen? werden in den folgenden Kap.n immer wieder aufgegriffen. Es wird deutlich, dass das traditionelle Gottesbild eines liebenden und guten, allmächtigen Gottes aufgrund solcher Erfahrungen zum Scheitern verurteilt scheint, da es weder zur Erklärung, noch als Trost oder Hoffnung taugt. Als alternatives Gotteskonzept stellen die Autorinnen jenes des Prozesstheologen Charles Hartshorne vor, der eine Streichung des Allmachtsattributes Gottes verlangt. Für Hartshorne ist das Postulat eines omnipotenten Gottes unvereinbar mit der Annahme, dass auch die Geschöpfe Gottes Macht haben. Denn wenn es jedem einzelnen von uns möglich ist, Macht auszuüben, wenn gilt: „to be *is* to have some power" (91), dann kann Gott nicht über *alle* Macht verfügen. Das Göttliche hat mehr Macht als die Kreaturen, ist aber nicht „all-mächtig". Aus prozesstheologischer Sicht übt Gott Macht durch Überredung aus, wir werden zum Guten „gelockt", aber nicht gezwungen. Somit wird ein bilaterales Machtverständnis artikuliert, das erklärt, warum ein Machtmonopol Gottes, und somit ein einseitiges Stoppen eines fahrenden Autos, unmöglich ist. Hartshorne argumentiert für eine dipolare Gottheit, die sowohl aus einem unveränderlichen als auch einem veränderlichen Pol besteht. Aufgrund der Prozessfähigkeit Gottes („creative synthesis") ist es diesem möglich, in einer realen Beziehung zu den Geschöpfen zu stehen und diese in ihrem jeweiligen Lebensprozess zu begleiten.

Anhand lyrischer Texte begegnen Kap. 7 und 8 der Herausforderung des Todes angesichts des menschlichen Bedürfnisses nach Unsterblichkeit. Es wird erläutert, inwiefern die Bedeutung und Bedrohlichkeit des Todes durch Christus verändert wurde. Unsere partizipatorische Rolle an Tod und Auferstehung Jesu steht hierbei im Zentrum (bezugnehmend auf Röm 5,8–9). Des Weiteren werden mittels Shakespeares Sonette drei menschliche Bewältigungsstrategien unseres Bedürfnisses nach Unsterblichkeit vorgestellt und analysiert: Immortality through Reproduction (139), Immortalising Power of Poetry (142), Postmortem Immortality (148). Daneben stellen die Autorinnen die hartshornesche Analyse der persönlichen, objektiven und sozialen Unsterblichkeit und diskutieren besonders das von Hartshorne favorisierte Konzept der objektiven Unsterblichkeit kontrovers. Aus Hartshornes panentheistischer Überzeugung ist jedes Detail unseres Lebens unmittelbar und ewig auch in Gott und somit „objektiv unsterblich".

Im Anhang A wird noch einmal – diesmal aus der Perspektive Whiteheads – das Verhältnis und jeweilige Selbstverständnis von Philosophie und Literatur (-wissenschaft) aufgegriffen. Anhang B befasst sich mit dem Umgang der Sias mit Leid. Hierbei legen sie viel Wert auf eine praxisnahe Anwendung ihrer jeweiligen Wissenschaften. Texte aus der bereits erwähnten Novelle *Arethuse* verdeutlichen, was unter angewandter Prozessphilosophie bzw. -theologie zu verstehen ist.

Der vorliegende Bd. sträubt sich gegen jegliche (literaturwissenschaftliche) Kategorisierung. Es handelt sich um ein akademisches Sachbuch, welches mit zahlreichen populärwissenschaftlichen Alltagsbeispielen angereichert ist. Der somit erreichte progressive Umgang mit dem Thema Lebenssinn angesichts von Leid ist nicht nur durch seine Alltagsnähe, sondern auch aufgrund der hierin vorgestellten großen Bandbreite an Zugängen und v. a. aufgrund des Fokusses auf den zukunftsfähigen prozesstheologischen Ansatz sehr begrüßenswert. Die Leserin begleitet fiktive Figuren in ihrem individuellen Prozess des Fragens, Suchens und Antwortens. Aufgrund der realistisch und lebensnah gewählten Beispiele wird sie assoziativ auf eine philosophische Reise mitgenommen. Hierbei bleibt am Ende kein großes Fragezeichen stehen, vielmehr geschieht eine zwar kritische, aber sehr bedenkenswerte Auflösung im prozesstheologischen Antwortversuch. Leider sind aufgrund der zahlreichen literarischen Formen und dem „Potpourri an Bezugsgrößen" teilweise nur sehr knappe Erläuterungen der einzelnen Positionen und Zugänge möglich. Weiterhin weist dieses interessante und inhaltsstarke Buch sowohl hinsichtlich der Formalia als auch der Druckqualität Mängel auf. Obgleich weder Titel noch Untertitel per se vermuten lassen, dass es sich um ein theologisches Werk handelt, ist es doch die Chance einer authentischen bzw. authentischeren Gottesbeziehung, die dem Leid Sinn verleihen soll, sodass wir nach durchstandenem Schmerz womöglich mit Hiob sagen können: *„Vom Hörensagen nur hatte ich von dir vernommen; jetzt aber hat mein Auge dich geschaut."(Hiob 42,5)*

Münster Julia Enxing

Torres Queiruga, Andrés: **Die Wiederentdeckung der Schöpfung**. Für eine menschliche Religion. – Darmstadt 2008. 221 S., geb. 49,90 € ISBN: 978–3–534–21032–9

Das Buch von Andrés Torres Queiruga, Prof. für Religionsphilosophie an der Univ. Santiago de Compostela, bietet eine religionsphilosophische Interpretation der Schöpfung und der Anthropologie.

Das Buch ist in zwei Teile gegliedert, wobei der erste Teil der *Grundlegung*, der zweite Teil den *Anwendungen* gewidmet ist. In der Einführung spricht Q. über die Notwendigkeit der „Neufassung des Christentums" (13f) im Sinne einer Neuformulierung und einer Präzisierung der alten klassischen theologischen Begriffe.

Der erste Teil umfasst drei Kap.: 1. Ich glaube an Gott, den Schöpfer des Himmels und der Erde; 2. Gott schafft aus Liebe; 3. Gott erschafft Schöpfer. Der zweite Teil zeichnet sich durch die folgenden Schwerpunkte aus: 4. Moral und Religion: Theonomie; 5. Sünde, Schuld und Vergebung; 6. Über das Bittgebet hinaus.

Der Untertitel des Buches, „Für eine menschliche Religion", lässt sich als Grundorientierung bzw. Grundannahme dieses durchaus originellen und facettenreichen Werkes beschreiben. Der Mensch und seine religiösen Bedürfnisse stehen im Mittelpunkt. Selbst die Religion wird von Q. als „Schöpfung des Menschen" (25) beschrieben. Die Religion sei nichts anderes als eine „menschliche Antwort auf menschliche Probleme" (24) und eine menschliche *Interpretation* der Wirklichkeit (25). Die Gefahr dieser These besteht m. E. darin, dass sie die Religion als Produkt der menschlichen Phantasien erscheinen lässt, d. h. als rein kulturelle Errungenschaft des Menschen ohne jeglichen transzendentalen Beistand. Diese These, die aus theologischer Sicht äußerst problematisch bleibt, weil sie der Annahme Feuerbachs sehr nahe kommt, wirft die Frage nach dem Gottesverständnis des Autors auf. Die religionsphilosophische Auffassung der Religion als „Schöpfung des Menschen" wird in diesem Buch nicht von einer Untersuchung des Gottesbegriffs begleitet. So stellt sich die Frage, ob hier noch von Gott geredet werden kann – bzw. welcher Gott gemeint sei. Der Vf. scheint sich um diese Fragen nicht zu kümmern und geht mit diesem Problem interreligiös um, indem er Ansichten der Psalmen neben den Aussagen der Upanischaden und des Korans zitiert (33, 86). Diese eher synkretistisch anmutende Argumentationsweise mag aus der Sicht eines Religionsphilosophen unproblematisch sein. Theologisch gesehen wäre in diesem Kontext zumindest ein Hinweis auf die Konvergenz unterschiedlicher religiöser Ansichten zu erwarten.

Q. steht dem Offenbarungs- und dem Inspirationsverständnis sehr kritisch gegenüber. Die Offenbarung sei bloße Ätiologie, eine kulturelle Antwort des Menschen auf seine eigenen Probleme. Die gesamte Geschichte der Menschheit verkörpere eine Suche nach dem wahren Gesicht Gottes, die von vornherein den geschichtlich formulierten Exklusivismus (*sola scriptura, sola gratia*) widerlegen solle (42f). Religion diene letztendlich der Orientierung und der Therapie des Menschen. Selbst wenn die Offenbarung keine Verkörperung eines Diktats Gottes darstellt, kann sie m. E. nicht auf ein menschlich-subjektives Werk reduziert werden.

Oft ist die eigene Positionierung von Q. nicht eindeutig. Er spricht mit wissenschaftlicher „Objektivität" vom Gott der Philosophen und vom Gott der Theologen und bejaht dabei einen personalen, vergebenden Gott der Liebe, d. h. der grenzenlosen Zuneigung (49, 176: „Gott straft nicht, Er vergibt nur"). Q. erwähnt in seinem *panentheistischen* Weltbild (51) nicht den trinitarischen Gott und übersieht m. E., dass sein Verständnis der Offenbarung sein eigenes Gottesbild in Frage stellt.

Die theologisch-phänomenologische Anthropologie, die den Grundtenor dieses Buches bildet, lässt sich empfehlen. Zu Recht erkennt Q. die grundlegende Signifikanz der Anthropologie und bejaht zugleich die Verantwortung des Menschen als freies und ethisches Wesen.

Der Mensch ist für Q. kein *homo religiosus* im schöpfungstheologischen Sinne des Wortes. Gott hätte „keine ‚religiöse(n)' Männer und Frauen geschaffen, sondern schlicht und einfach ‚menschliche' Männer und Frauen" (56). Diese Annahme steht jedoch im Widerspruch zu seiner Behauptung hinsichtlich der vorhandenen Intimität zwischen Gott und dem Menschen (33, 98f). Jeder Mensch verfügt über eine innere Sehnsucht nach Gott: „Dort angekommen, werde ich wahrhaft Mensch sein" (Ignatius von Antiochien). Q. selbst weist darauf hin, dass „der volle Umfang der Gemeinschaft mit Gott" die Fülle der menschlichen Verwirklichung darstellt (99). Eine besondere Affinität zeigt er zur patristischen *Anthropologie der Metánoia* (113) sowie zur Anthropologie des Irenäus: *„Gloria Dei vivens homo, vita autem hominis visio Dei"* (64).

Unklar bleibt in diesem Buch v. a. das Verhältnis zwischen der Religion als Schöpfung des Menschen und dem Gottesbegriff des Vf.s. Worauf gründet Q. seine Annahme eines ntl. Gottesverständnisses der absoluten Liebe, wenn es keine objektive Offenbarung Gottes gibt? Ist diese Gottesvorstellung auch nur eine Kulturschöpfung des Menschen, der in seinem spirituellen Leben der Begleitung und der Vergebung bedarf? Darf man die Religion auf Ethik reduzieren oder han-

delt es sich bei der Religion um eine authentische, reale Begegnung mit Gott und der eschatologischen Wirklichkeit des Gottesreiches?

Die Sünde bezieht sich für Q. weder auf Gott noch auf Religion, sondern stellt für ihn vielmehr „die unumgängliche Bedingung jeder endlichen Freiheit [dar], um überhaupt, nicht um religiös bzw. nichtreligiös, zu sein" (172). Wenn man die Sünde des Menschen radikal entmythologisiert, wie kann man dann noch von Sünde und von Schuld sprechen?

Trotz der bereits geäußerten Kritik möchte ich die Leistung dieses Buches würdigen. Die theologisch-philosophischen Einsichten dieses Werkes eröffnen neue Perspektiven auf die Theologie der Liebe sowie auf die Anthropologie. Empfehlenswert ist das Buch v.a. aufgrund des dort vertretenen Gottesbildes, d.h. des Verständnisses Gottes als eines Gottes der hingebenden Liebe, der das Risiko der Erschaffung freier Geschöpfe eingeht. In diesem Gott gibt es „keinen Schatten des Egoismus und keine Spur des Ressentiments" (176).

Darüber hinaus bietet dieses Buch aus philosophischer, literarischer und theologischer Sicht zahlreiche wertvolle Einblicke in das Mysterium des Menschseins.

Bamberg Daniel Munteanu

Naturwissenschaften und Theologie. Methodische Ansätze und Grundlagenwissen zum interdisziplinären Dialog, hg. v. Joachim Weinhardt. – Stuttgart: Kohlhammer 2010. 176 S., pb. € 22,00 ISBN: 978–3–17–021104–9

Das von Joachim Weinhardt hg. Sammelwerk ist aus drei Studientagen an der Pädagogischen Hochschule Karlsruhe erwachsen, die den Teilnehmenden eine Einführung in den interdisziplinären Dialog geben sollten. Die dafür geleistete Konzeptionsarbeit macht sich im Buch bemerkbar: Es ist nicht nur gelungen, über verschiedene Referenten einen vielschichtigen und fundierten Zugang zu ermöglichen, sondern es sind auch alle Beiträge durch ein angenehm verständliches Niveau gekennzeichnet. Die innere Logik des Bd.es macht es auch dem Laien leicht, einen Überblick über die naturwissenschaftlich-theologische Debatte zu gewinnen.

Den ersten Schritt unternimmt der Hg. selbst, indem er den Gegenstand und die Arbeitsweise der Naturwissenschaften wie auch das Verhältnis der Theologie zu ihnen geschichtlich beleuchtet. Diese Gedanken sind gerade am Anfang hilfreich, um einerseits die heutige Auseinandersetzung einordnen zu können und um andererseits das geringere Konfliktpotenzial und damit auch Problembewusstsein zu anderen Zeiten (und auch heute noch in manchen theologischen Richtungen) verstehen zu können. Die Ausführungen werden im zweiten Beitrag von *Tilman Matthias Schröder* fortgeführt, der auf das 19. Jh. fokussiert, das sich als Stolperstein für den Dialog zeigt. Einerseits findet darin der „Siegeszug des materialistisch-mechanistischen Weltbildes" statt, andererseits gerät dieses Weltbild gegen Ende des Jahrhunderts in eine Krise und erfährt seine Grenzen. Die weitergehende theologische Analyse dieses Befundes übernimmt *Rainer Mogk*, der verschiedene Modelle vorstellt, wie sich Theologie zu den Naturwissenschaften verhalten kann, und diese anhand konkreter Personen aus dem 19. und 20. Jh. verdeutlicht. Hier wäre eine kritischere Behandlung, die die Stärken und Schwächen der beteiligten Ansätze diskutiert und deutlicher benennt, interessant gewesen. Insgesamt erweist sich dieser geschichtliche Durchgang im Teil A des Bd.es als äußerst hilfreich und spannend zu lesen. Dass er auf weniger als 50 Seiten gelungen ist, ist bemerkenswert, auch wenn dadurch manche Themen ausgespart bleiben mussten.

Der zweite Teil wendet sich einem zentralen Themengebiet des Dialogs zu, dem des Menschenbildes. *Klaus Peter Rippe* setzt sich dazu mit dem Konzept des Naturalismus auseinander, dessen Tragweite und Anspruch er zunächst analysiert. Er zeigt dessen Unzulänglichkeit am Bereich der Ethik auf und kommt daher zu dem Schluss, dass die Ethik nicht naturalisierbar ist. Diese Aussage wird im folgenden Beitrag von *Günter Altner* einerseits geschichtlich erweitert, indem Veränderungen im Menschenbild der letzten Jahrhunderte thematisiert werden, und andererseits konkretisiert, indem konkrete ethische Debatten etwa um die Gendiagnostik dargestellt werden. *Thomas Junker* verteidigt anschließend den Anspruch der Biologie, Aussagen zur Sinnkategorie zu machen. Er betont, dass biologisch zwar kein übergeordneter Sinn von Leben festgestellt werden kann, dass es der Biologie aber wohl gelingt, die Sinnkonzepte der einzelnen Individuen wie auch daraus abgeleitet der religiösen Institutionen zu erfassen und zu erklären. Damit bietet J. einerseits hilfreiches Material für die innertheologische Sinndebatte und legt andererseits ein Konzept vor, an dem sich die Leserinnen und Leser des Bd.es reiben können. Dass es zum Wesen eines Sammelbd.es gehört, dass verschiedene Positionen nebeneinander stehen, mag man in einem Einführungsbd. durchaus als Schwäche betrachten, dafür wird so vielleicht die Lust auf weitere Beschäftigung mit der Thematik des Buches geweckt. Den Versuch einer Verhältnisbestimmung von (biologisch zu erfassender) Evolution und der Schöpfungslehre unternimmt *Günter Altner*, indem er die Auseinandersetzung zunächst geschichtlich nachzeichnet und abschließend die Verschiedenartigkeit der Aussagen herausstellt. Die zuvor von Junker eröffnete Debatte um die Ausschließlichkeit der biologischen Sichtweise wird dadurch jedoch nicht ausreichend aufgenommen, da die Behauptung der naturalistischen Position, letztlich auch die religiösen Aussagen erklären zu können, nicht diskutiert wird. Abschließend gibt *Dirk Evers* eine höchst gelungene Kurzdarstellung der Diskussion um die menschliche Willensfreiheit, indem er die verschiedenen Positionen klärt und am Ende eine Bestimmung eines sinnvollen Freiheitskonzeptes vornimmt. Dass er damit bei einem Postulat bleibt und nicht alle Fragen lösen kann, liegt am Stand der Diskussion. Allerdings kann er berechtigt auf die Schwächen naturalistischer Konzepte verweisen, wie sie insbes. auf der ethischen Ebene in vorhergehenden Beiträgen bereits thematisiert sind.

Im dritten und letzten Teil des Bd.es werden naturwissenschaftliche Erkenntnisse rezipiert, um daraus Folgerungen für theologische Konzepte für das Weltverständnis abzuleiten. Dazu finden sich lesenswerte Ausführungen von *Dirk Evers*, der sich insbes. Gedanken zu Raum, Zeit und Materie macht. *Joachim Weinhardt* greift kosmologische Erkenntnisse etwa zur Zukunft des Universums auf und entwickelt daraus Gedanken zur Eschatologie; dabei bearbeitet er den Ansatz und die Reichweite des Anthropischen Prinzips und der natürlichen Theologie.

Es ist höchst bemerkenswert, dass im vorliegenden Fall ein Sammelbd. präsentiert wird, der sowohl einen gelungenen roten Faden aufweist als auch von der Vielfalt der verschiedenen Autoren lebt. Sicherlich bleibt eine Reihe von Themen des naturwissenschaftlich-theologischen Dialogs ausgeblendet, auch fällt die Beschränkung auf ausschließlich evangelische Theologen auf, dafür ist ein kompakter Bd. gelungen. Dass als seine Zielgruppe Studienanfängerinnen und -anfänger genannt werden, dürfte eine Untertreibung darstellen. Er eignet sich sehr wohl auch für Fachkolleginnen und -kollegen, die einen ersten, wenngleich fundierten Zugang zum naturwissenschaftlich-theologischen Dialog oder auch nur zu einzelnen Themen suchen.

Aachen Patrick Becker

Mühlen, Heribert: **Im-Wir-sein.** Grundlegung der Wir-Wissenschaft. Beitrag zu einer wirgemäßen Lebens- und Weltordnung. Aus dem Nachlass hg. v. Wilhelm Maas. – Paderborn u.a.: Schöningh 2008. 378 S., geb. € 39,90 ISBN: 978–3–506–76505–5

In Feuilletons unserer Tage ist zu lesen, dass sich ein neues Wir-Gefühl ausbreite. Die Bandbreite der dadurch zusammengebundenen Gemeinschaften reicht freilich von einer anonymen Masse, z.B. von Fans, über Bewegungen wie „Wir sind das Volk" bis hin zu dem, was Communio-Theologien, die selbst wiederum eine Bandbreite bis hin zum kontradiktorischen Widerspruch aufweisen, vor Augen haben. Was gesellschaftlich wie Kompensation eines Ellenbogen-Individualismus erscheinen mag, wird nicht nur in der theologischen Wissenschaft differenziert-kritisch analysiert und beurteilt. Die Leser des hier anzuzeigenden Buches sollten sich in dieser Situation ihr hermeneutisches Vorurteil ausdrücklich vergegenwärtigen und es mit dem Anliegen des Autors konfrontieren. Dabei werden manche Erwartungen enttäuscht bzw. korrigiert.

Heribert Mühlen (gest. 2006) ist in der theologischen Szene als Prof. für Dogmatik in Paderborn und u.a. als Lehrer von Eugen Drewermann bekannt. Nicht zu vergessen ist M.s Engagement für die geistliche Erneuerung, ja für die bewusste Neuentscheidung zum Glauben („Geisttaufe"). Die Dogmatikerinnen und Dogmatiker verbinden mit ihm v.a. die Erarbeitung eines theologischen Personalismus, ausgearbeitet insbes. in der Pneumatologie und Ekklesiologie. Aber nicht der Heilige Geist als die *una persona mystica* ist Thema der vorliegenden Arbeit; diese will vielmehr ausdrücklich eine nichttheologische Wir-Wissenschaft sein. Der zweite beigegebene Untertitel signalisiert, dass M. hier kein spekulatives Gebäude errichten, sondern Anstöße zu einer entsprechenden Lebens- und Weltordnung geben will.

Der Hg. Wilhelm Maas hat das Material des Autors in drei „Durchgängen" angeordnet: Der Grundlegung der Wir-Wissenschaft, also der systematischen Erarbeitung, folgt eine Vergewisserung im „Rückblick auf die abendländische Denkgeschichte". Im dritten Durchgang sind „Impulse für eine wirgemäße Weltordnung" zusammengestellt, die auf markante Stationen der abendländischen Geistesgeschichte nach dem 16. Jh. reflektieren.

Insbes. der erste Teil verlangt ein geduldiges Mitgehen mit der Gedankenentwicklung des Autors, der sein Projekt ambitioniert als „Hemeisologie und hemeisologische Methode" (von gr. hemeis = wir) vorstellt. Methodologisch entscheidend ist für M., dass es keinen Zugriff von außen auf das Wir gibt, sondern dass dieses und die ihm entsprechende Methode sich im Vollzug selbst ergeben. Kompakt formuliert er dies auf S. 48: „Die Erarbeitung einer Methode zur Erschließung des Im-Wir-seins muss deshalb fort-dauernd an das Wortgeschehen ‚wir' rückgebunden bleiben und kann nur von ihm selbst her verifiziert oder falsifiziert werden. Dabei geht es methodisch um die *akzeptative* Verbalisierung eines sprachgeschichtlich auf uns zukommenden, zwischen uns gegenwärtigen, uns selbst vorgegebenen Geschehens, und zwar in einem *zuhörenden Mitvollzug* und *reflektierenden Nachvollzug*." Was sich seit der Ich-Du-Philosophie und kompatiblen Ergebnissen verschiedener Wissenschaften mehr oder weni-

ger als Standard herausgebildet hat, bestärkt M. noch einmal durch die Verknüpfung von biologischen, psychologischen und linguistischen Wahrnehmungen bzw. Befunden. Für das Individuum ist demnach das „vorherige In-sein in irgendeiner Wir-Grenze alternativlos" (so die einschlägige Überschrift auf S. 58).

Das vierte Kap. des ersten Durchgangs stellt eine ebenso intensive wie extensive Analyse des Prozesses des „Wir-Sagens" (78–152) dar. Die Fülle an Beobachtungen und philosophiegeschichtlichen Querverweisen kann sich der Leser/die Leserin nur selbst erschließen. Insgesamt handelt es sich um eine ebenso stupende wie menschenfreundliche Gelehrsamkeit. Die lebenspraktische Relevanz wird nicht erst im dritten Durchgang sichtbar, sondern auch schon in den Kap.n V–VIII des ersten, grundlegenden Teils. Die Kap.überschriften markieren den Weg der Wir-Wissenschaft: „Der wirgeschichtlich neue Vollzug der Freiheit" – „Wir-Energie und Im-Wir-Sein" – „Das kontrafaktische, wahre Im-Wir-sein" (hier geht es um das Verhältnis von Erfahrung und Wahrheit) – „Der Seinsrang des Wir-seins". Im letztgenannten Kap. vertritt M. die These: „Das Wir-sein hat zum mindesten *erkenntniskritisch* den höchsten, nicht mehr ableitbaren innerweltlichen Seinsrang, so dass gefragt werden kann, ob nicht das energetische Wir-sein maß-gebend ist für alles nicht wirmäßige Seiende, von dem her und auf das hin jegliches Sein *verstanden* wird (und unthematisch immer schon verstanden worden ist)." (217) Gleichfalls ergibt sich „Wir-sein ist nicht die nachträgliche, im Denken vollzogene Zusammenführung von unterschiedenen Ichen, sondern ein vorheriges Geschehen, das alle mit allen vermittelt, indem es sie gleichursprünglich auseinanderhält und in Beziehung setzt; es kann im Denken nur nachvollzogen werden." (219) Zum Abschluss deutet M. unter der Überschrift „Die theologische Differenz" (229f) an, dass die Gottesbeziehung konstitutiv zum Wir-sein gehört, dass jedenfalls die Verdrängung dieser transzendentalen Öffnung erhebliche (negative) Auswirkungen auf die Geschichte des Menschengeschlechts hatte und hat. Allerdings verzichtet M. auf die Inanspruchnahme theologischer Gesichtspunkte, seine Wir-Wissenschaft will konsequent philosophisch bleiben.

Die Vorgehensweise des zweiten Durchgangs erinnert an die in Paul Ricœurs „Wege der Anerkennung": Ricœur bringt die Phänomene des Sprachgebrauchs in philosophischer Reflexion in Verbindung mit der europäischen Geistesgeschichte und rekonstruiert einen Fortgang von der Subjekt-Objekt-Beziehung (Erkennen) über die Selbsterkenntnis des Subjektes hin zur wechselseitigen Anerkennung von Subjekten in einer Gemeinschaft/Gesellschaft. M. setzt bei dem „Es-zeitlichen Denken" bei Parmenides, Platon und Aristoteles ein und schreitet voran über Descartes und Kant zur Phänomenologie Husserls („Zu den Sachen selbst!") und hin zur Es-Philosophie Martin Heideggers.

Das Fazit dieses Durchgangs lautet, dass Ontologie, Positivismus und Postmoderne im philosophischen Grundansatz die Wir-Frage verhindert haben. Was also bei Ricœur das Konzept der Anerkennung, den dritten Schritt, vorbereitet, wird hier von M. quasi nachgeliefert bzw. diese philosophiehistorischen Studien werden eben vom Hg. so platziert. Über die Positionen kann im Einzelnen gestritten werden – davon wäre der Grundansatz der Wir-Wissenschaft noch nicht berührt.

Gleiches gilt für die im dritten Durchgang präsentierten Impulse für eine wirgemäße Weltordnung. Es ist zu fragen, ob diese Optionen und Postulate sich nicht von verschiedenen Positionen her erreichen lassen. Zwingend erscheint jedenfalls der Zusammenhang mit der Wir-Wissenschaft nicht.

Der Hemeisologie M.s wird man nur gerecht, wenn man sich auf die detaillierten Argumentationsschritte einlässt. Dabei droht freilich die Gefahr, in einem stringenten Denksystem gefangen zu werden. Eine Kritik an Details erscheint wenig sinnvoll; Alternativen würden darauf hinauslaufen, die Phänomene auf andere Weise zu rekonstruieren. Als phänomenologische Zusammenschau, die uns vor dem Hintergrund der europäischen Geistesgeschichte zu denken gibt, lässt sich dieses Werk als Vermächtnis Heribert Mühlens wertschätzen.

Tübingen Bernd Jochen Hilberath

Klein, Rebekka A.: **Sozialität als Conditio Humana.** Eine interdisziplinäre Untersuchung zur Sozialanthropologie in der experimentellen Ökonomik, Sozialphilosophie und Theologie. – Göttingen: Edition Ruprecht 2010. 326 S. (Edition Ethik, 6), geb. € 48,90 ISBN: 978–37675–7137–2

Die Arbeit ist eine von Prof. Ingolf Dalferth (Zürich) betreute evangelisch-theologische Diss. Es fällt auf, dass Rebekka Klein die experimentelle Ökonomik in die Interdisziplinarität ihrer Untersuchung einbezieht. Dem Vorwort ist zu entnehmen, dass sie sich am Institut für Empirische Wirtschaftsforschung der Zürcher Univ. intensiv über den Forschungsschwerpunkt „Grundlagen des menschlichen Sozialverhaltens: Altruismus und Egoismus" informieren konnte. Dadurch erhält die Arbeit einen besonders interessanten Akzent.

Nach der Einleitung in Thema und Methode ist das Buch in vier Teile gegliedert. Der erste beleuchtet zunächst das Humanitätsverständnis aus der anthropologischen Sicht der genannten Disziplinen. Anschließend skizziert K. einschlägige philosophisch-anthropologische Differenzierungen. Sie weist am Beispiel der Seinsfrage Martin Heideggers, der Auflösung des Tier-Konstrukts bei Giorgio Agamben und der Denunziation des Unmenschlichen bei Theodor Adorno Leitdifferenzen auf. Bzgl. der *conditio humana* bezieht sie sich auf deren Problematisierung bei Roland Barthes und deren Entfaltung bei Hannah Arendt. Eingehender befasst sie sich dann mit zentralen Themen der Anthropologie Helmuth Plessners. Abschließend wird das hermeneutische Problem der „Gegenständlichkeit des Gegenstands" Mensch zwischen wissenschaftlich-methodischem Zugriff und verstehender Bezugnahme kurz beleuchtet, was zum zweiten Teil überleitet.

Hier geht es um Sozialität aus experimentell-ökonomischer Sicht. Gegen das alte Paradigma des egoistisch-rationalen *homo oeconomicus* wird empirisch zu zeigen versucht, dass dem Menschen ein natürliches altruistisches und prosoziales Verhalten eignet, das ihn (etwa als „starke Reziprozität") von anderen Animalien unterscheidet. Die transdisziplinäre Forschung arbeitet sozialwissenschaftlich mit spieltheoretisch modellierten Experimenten, die neurowissenschaftlich in bildgebenden Verfahren fundiert und evolutionstheoretisch erörtert werden. Letztlich geht es um den naturalistischen Aufweis eines biologischen Altruismus des Menschen. K. führt höchst informativ in Forschungspraxis und Spielexperimente ein und unterzieht diese Sicht der Sozialität einer ebenso differenzierten wie plausiblen Kritik. So blendet etwa die experimentelle Ökonomik die hermeneutische Differenz zwischen Interaktionen in der Lebenswelt und am Computerbildschirm aus, während die Modellierung der Experimente lebensweltliche Vorverständnisse voraussetzt; die Naturalisierung der Interaktionen im Experiment verdeckt die Vielfalt der möglichen Motivationen, was sich besonders in der vorausgesetzten Dominanz der nutzenorientierten *payoff*-Struktur zeigt; in der als prosozial interpretierten Normorientierung bleibt die Frage der Legitimation der Norm offen.

Der dritte, sozialphilosophische Teil ist in die Aspekte Antagonismus, Anerkennung und Verantwortung gegliedert. Der Antagonismusaspekt wird durch die Anthropologie des Thomas Hobbes belegt und durch die Theorien von Ernesto Laclau und Chantal Mouffe aktualisiert. Bzgl. der Anerkennung wird zwischen einer posthegelianischen und einer hermeneutischen Tendenz unterschieden. Die erste, der K. Axel Honneth und Charles Taylor zuordnet, fokussiert im Anschluss an den frühen Hegel die Anerkennung auf die Selbstidentität des Subjekts. Die Anerkennung durch den anderen „restauriert" das Selbstverhältnis und verdeckt so die Differenz beider. Die zweite Tendenz, die Paul Ricoeur vertritt, nimmt die Differenz, Asymmetrie und Andersheit ernst und transzendiert als wechselseitige symbolische Anerkennung die eigene Subjektivität, etwa in der zum ökonomischen Tausch kontrastierenden Trias von Geben, Empfangen und erneutem Geben. Damit ergibt sich der Übergang zu jenem Verantwortungsaspekt, der die Neukonzeption von Humanität und Inhumanität bei Emmanuel Levinas eröffnet. Die Differenz des einen zum andern bewirkt eine Transzendenz, Entzogenheit und Unverfügbarkeit des andern („Antlitz"), die ethisch in die Verantwortung ruft und Humanität begründet, aber auch zu Verfeindung und Inhumanität führen kann.

Der religionsphilosophische Aspekt bei Levinas, wonach Gott als „Nähe in der zwischenmenschlichen Begegnung" die der Andersheit des Anderen vorgängige Andersheit ist, leitet über zum vierten, dem christlich-theologischen Teil. Die in Jesus Christus menschlich gewordene Gegenwart, Nähe und Zuwendung Gottes bringt als ein Drittes in das Zwischenmenschliche die Perspektive einer Neubestimmung, die als Spannung zwischen alter und neuer Existenz, sozialer Inhumanität und Humanität, erfahrbar wird. Voraussetzung dafür ist die gläubige Revision der Immanenz jenes Erfahrungshorizonts, auf den sich nichttheologische Theorien beschränken. Dadurch erscheint der Mensch zunächst als ein „Nächster Gottes" und kann darum auch zum Nächsten des Mitmenschen werden. Erst durch die Liebe Gottes zum Menschen gewinnt Nächstenliebe ihre eigentliche christliche Bedeutung. In der differenzierten Entfaltung der Bedeutungsaspekte christlicher Nächstenliebe bezieht sich K. nach einer Analyse des biblischen Befundes besonders auf Sören Kierkegaard.

Kritisch ist zu fragen, warum K. den Begriff der Sozialität so stark auf die Ich-Du-Beziehung einengt. *Conditio humana* ist Sozialität doch auch in der Form von Institutionen, sozialen Strukturen und teilsystemischen Ausdifferenzierungen. Gegenüber den je besonderen Ich-Du-Beziehungen kommt diesen Ausprägungen der Sozialität eine eigene Qualität zu, die sich nicht hinreichend als Akkumulation der ersteren begreifen lässt. Das zeigt sich auch bzgl. der Inhumanität, die nicht nur konkrete Verweigerung individueller Anerkennung, Verantwortung oder Nächstenliebe ist, sondern auch „Struktur der Sünde", soziale Ungerechtigkeit und teilsystemische Fehlentwicklung. Christlich-sozialethisch wäre zu fragen, was Nächstenliebe im spezifisch politischen, wirtschaftlichen, juristischen, wissenschaftlichen etc. Handeln bedeutet. Diese Frage, die über die individualethische Sicht der Ich-Du-Beziehungen hinausweist, hätte etwas mehr Berücksichtigung verdient. Die Stärke des Buches liegt in K.s Fähigkeit, Positionen prägnant und griffig darzustellen, sie umsichtig und klar kritisch zu beurteilen und Zusammenhänge systematisch gediegen aufzuweisen. Auf der Basis einer enormen Literatur führt die Arbeit in einem eindrucksvollen Bogen von den Naturalismen der experimentellen Ökonomik zur Bedeutungsfülle christlicher Nächstenliebe. Dabei ist das Werk vorzüglich lesbar, höchst informativ und zumeist ausgesprochen spannend.

Mainz Arno Anzenbacher

Engel, Ulrich: **Europa als Versprechen.** Philosophisch-theologische Debattenbeiträge. – Wien: Passagen Verlag 2010. 125 S., kt. € 15,90 ISBN: 3–85165–962–7

„Ohne Zweifel befindet sich Europa in der Krise." (13) Mit diesem Satz beginnt Ulrich Engel das Vorwort zu seinem schmalen Bd. E.s Diagnose macht den Ausgangspunkt klar, von dem aus der Dominikaner vom Institut Marie Dominique Chenu in Berlin sich seinem Untersuchungsgegenstand nähern möchte. In Krisen ergeben sich nämlich grundsätzlich vielfältige Zweifel an der eigenen Identität und dem eigenen Weg. Auf Europa trifft dies sicherlich zu, schaut man auf die zahllosen einschlägigen Diskussionsbeiträge der letzten Jahre. Freilich verbindet sich mit dieser Diagnose auch eine Frage, die sich dem Rez. bei dieser Aufsatzsammlung stellt: Von welchem Europa ist die Rede?

In einem Aufsatz für die Zeitschrift „Sinn und Form" (01/2011) bezeichnet der polnische Essayist Adam Zagajewski Europa als „einen halb realen, halb symbolischen Raum". Dies hat zur Folge, dass die Rede von Europa oftmals um ein ambivalentes Objekt kreist. Die Essays von E. sind da keine Ausnahme. Reden wir von Europa als einer geographischen Einheit bzw. einem der fünf Kontinente? Sprechen wir von der Europäischen Union oder einer anderen, Europa im Namen tragenden Institution (z. B. Organisation für Sicherheit und Zusammenarbeit in Europa oder Europarat)? Ist die Rede von Europa als einer Metapher für wahlweise einen erstrebenswerten Friedensraum oder ein abschreckendes Beispiel für Bürokratismus und Regelungswut (vgl. Hans Magnus Enzensbergers jüngste Einlassung „Sanftes Monster Brüssel oder die Entmündigung Europas")? Oder verbinden wir mit Europa einen kulturellen Raum mit mehr oder minder eingrenzbarer Geschichte und Identität?

All diese Möglichkeiten werden in E.s Bd. in Erwägung gezogen. So recht will sich der Autor aber nicht festlegen. Dies ermöglicht ihm vielseitige real- und ideengeschichtliche Bezüge. Gleichzeitig gewinnt der Leser aber auch den Eindruck, dass das Europa E.s ein diffuses Phänomen ist, letztlich „nur" eine Metapher für einen offenen Erwartungsraum und geschichtlichen Erfahrungshorizont, um Formulierungen von Reinhart Kosseleck zu verwenden, mit loser geographischer Verortung.

So beschäftigen sich die acht in dem Bd. versammelten Texte (die auf die eine oder andere Art schon an anderer Stelle erschienen sind) auch mit recht unterschiedlichen Themen, die mitunter nur mittelbar mit dem Untersuchungsobjekt Europa verbunden sind: Religion und Gewalt, europäische Identität, Rolle des Christentums in Europa, die Grenzen Europas, Macht- und Religionsdiskurse.

Die unterschiedlichen Texte werden aber von einigen Grundanliegen miteinander verbunden, die offen zutage treten. Dies verleiht der Sammlung Einheitlichkeit. Ein erstes Anliegen von E. ist die Förderung eines von dem italienischen Philosophen Gianni Vattimo als „schwach" bezeichneten Denkens (90). Dieses sucht nicht nach Identitäten und starken Prinzipien, sondern offenbart sich als „freies Spiel der Interpretation", das freilich nicht mit einem Relativismus verglichen werden möchte (90). Dieses schwache Denken wendet E. auf die Theologie an (21f). Gerade im Zeitalter eines religiös verbrämten Terrorismus ist, laut E., eine schwache bzw. „uneindeutige" (22) Theologie, wie sie schon in der negativen und mystischen Theologie gepflegt worden ist, vonnöten. Nur so kann die Verkehrung von Religion in Gewalt nachhaltig verhindert werden.

Das schwache Denken, so E.s zweites Grundanliegen, muss sich aber auch Europa zu eigen machen. In der Abgrenzung und Abschottung der Europäischen Union gegen Einwanderung und Migration erkennt der Autor eine Beschädigung der Idee Europas als eines freiheitlichen Raumes, der offen bleibt für den Anderen und das Nicht-Eigene. E. schreibt: „Europa wird nur dann Identität gewinnen, wenn es/wir an den Grenzen jenseits allen Eurozentrismus' Augenmerk entwickelt/entwickeln für das Andere und für die Anderen." (40) Für E. entscheidet der Umgang mit dem Anderen an den Grenzen über die Identität Europas (bzw. der EU). Ganz dezidiert wendet sich der Autor gegen ein – auch von kirchlichen Stimmen gefördertes – Denken in substantiellen Identitätskategorien (23ff). E.s Aufmerksamkeit gilt vielmehr den „Differenzen, Bruchlinien und Leerstellen, aus denen […] Bilder eines zukünftigen Europas rekonstruiert werden können" (29f). Daraus gewinnt E. ein lohnendes kritisches Potential, das er gegen überbordende ausschließende und homogenisierende Bestrebungen nutzen kann.

Im Gefolge von Jaques Derrida plädiert E. – so ein drittes Anliegen – für ein Denken von der Grenze bzw. den Grenzen her. Grenzen stehen für den Ort, wo sich Eigenes und Anderes begegnen. Diese Begegnung geschieht – im Gegensatz zu E.s Annahme – nicht nur an der Außengrenze der EU (59), sondern überall dort, wo sich im Alltag verschiedene Sprachen, Kulturen, Religionen usw. begegnen.

Nimmt man schwaches und Grenzdenken zusammen, tut sich jedoch eine Aporie auf: Wie kann ich von der Grenze und von dem Schicksal des Anderen her denken, wenn mir von einem schwachen Denken verwehrt wird, meine eigene Identität auch im positiven Sinne zu suchen und zu finden? Wie erkenne ich den Anderen als den Anderen, wenn ich das Eigene nicht affirmativ als das Eigene identifizieren kann bzw. soll?

Diese Aporie ist nicht E. anzulasten, da sie in seinen Quellen schon grundgelegt ist. Man hätte sich aber gewünscht, die Texte hätten ein stärkeres Ringen mit diesem Problem aufgezeigt. An manchen Stellen schlägt E. sich zu sehr auf die Seite des schwachen Denkens, ohne die politische und theologische Notwendigkeit von starken bzw. positiven Argumenten in Rechnung zu stellen.

E. lastet der realen europäischen Politik einiges an Ausgrenzung und Abschottung an, weil er an ein anderes, fast schon eschatologisches Europa glaubt. Dieses „Europa als Versprechen" (37) bzw. „Europa im Kommen" (39) – Begrifflichkeiten Derridas finden wieder Verwendung – markiert das vierte Grundanliegen des Bd.es.

Vieles, was E. anzubieten hat, bleibt im Unterbestimmten. Schwache Theologie wird anders aber auch nicht funktionieren, da Unbestimmtheit Programm ist. Dennoch bieten sich die Aufsätze gut dafür an, eine europäische Selbstvergewisserung zu befördern. Europa ist eben mehr als Europäische Union und vermeintlich christliche Werte. Geschichte und Gegenwart unseres Kontinentes sind komplexer, als es oftmals politisch gewünscht wird. Ob man dieser Komplexität aber mit einem Rückzug auf schwache Positionen gerecht wird, ist noch eingehender zu diskutieren.

Hamburg Burkhard Conrad

Systematische Theologie

Wie lässt sich über Gott sprechen? Von der negativen Theologie Plotins bis zum religiösen Sprachspiel Wittgensteins, hg. v. Werner Schüßler. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2008. 341 S., geb. € 79,90 ISBN: 978–3–534–19616–6

Die Frage, wie man nicht nur angemessen, sondern überhaupt über Gott bzw. Götter reden kann, ist so alt wie die Theologie selbst, ja, Theologie ist im Kern und immer schon der Versuch einer Antwort auf diese Frage. Insofern sie dies ist, gibt die Methode stets wertvolle Hinweise auf den Inhalt und bleiben formale Prinzipien nie formal, sondern bringen auf ihre Weise materiale Aspekte zum Ausdruck. Der vorliegende Bd. ist der lobenswerte Versuch, verschiedenen möglichen Antworten durch die Jh.e und Religionen hindurch nachzudenken, indem von sachkundigen Autoren der Bogen von Plotin bis hin zu Daoismus und Buddhismus geschlagen wird. Dem bewusst gewählten Charakter eines Kompendiums ist es geschuldet, dass nicht alle in Frage kommenden Denker auch zu Wort kommen können. Das lässt sich indes leicht verschmerzen, weil die Auswahl treffend und also gelungen ist und prominente, wegweisende Philosophen und Theologen dargestellt werden. Bedauern darf es indes die protestantische Theologin, die im Folgenden einige ausgewählte Beiträge näher vorstellen will, dass zwischen Nikolaus von Kues und Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher eine große Lücke klafft, in die Aussagen der Reformatoren, namentlich dann aber Vertreter der Orthodoxie und der Aufklärung, gut gepasst hätten.

Nach einem Einblick in die neuplatonischen Grundsätze einer negativen Theologie bei Plotin durch *Klaus Kremer* gelingt *Michael Fiedrowicz* ein knapper, aber ausgesprochen anschaulicher und übersichtlicher Durchgang durch die Väterliteratur. Der Beitrag verdeutlicht, in welchen historischen und theologiegeschichtlichen Kontexten eine negative Theologie opportun war und in welchen nicht. In diesem Zusammenhang begegnen auch grundsätzliche Überlegungen zum Begriff der Theologie, was im Blick auf die jüngeren Debatten um das Verhältnis von Religion und Theologie (bis dahin, was davon nun eigentlich an eine Universität gehört und was nicht), äußerst anregend ist. Bedenkenswert ist in diesem Zusammenhang etwa die Bedeutung des Offenbarungsbegriffs, der nachgerade dazu zu zwingen scheint, aus der Negation in die Affirmation zu kommen. Auch wenn die Frage im Beitrag nicht gestellt wird, provoziert eine Aussage wie die folgende dazu, manche Positionen im theologischen, namentlich aber im interkonfessionellen und interreligiösen Dialog zu befragen, wo eine sprachlich durchkonjugierte Toleranz inzwischen zum guten Ton zu gehören scheint, nicht selten aber womöglich doch nur in religiöse Beliebigkeit mündet: „Der Rückzug auf ein ‚heiliges Nicht-Wissen', das durch die Negierung jeglicher positiver Aussagen über Gott alles in der Schwebe zu lassen suchte, war mit der Fleischwerdung des göttlichen logos nicht mehr gestattet." (32f) Aufschlussreich ist die im Kontext der trinitarischen und christologischen Streitigkeiten relevant werdende Unterscheidung von Unerkennbarkeit und Unaussprechlichkeit bzw. Unbegreiflichkeit Gottes. Dass gerade die Unbegreiflichkeit Gottes seine Wirklichkeit und Wahrheit garantiere, ist ein interessantes und bemerkenswertes Gedankenkonstrukt, das später in der Kurzformel des „Quia ignoro, adoro" des Kusaners in „De deo abscondito" wieder begegnen wird, wie ähnlich in allen Modellen, die eine *docta ignorantia* propagieren.

Einen anderen Weg als die *via affirmativa* und die *via negationis* sucht Thomas von Aquin über den Begriff der Analogie, wie *Norbert Ernst* in seinem Beitrag darlegt, bevor dann *Klaus Kremer* die Leistung des Nikolaus von Kues würdigt, der mit seiner änigmatischen Gotteserkenntnis der negativen Theologie durchaus eine andere Gestalt gegeben habe. Die Komplexität des kusanischen Gedankenguts scheint in diesem Beitrag immer wieder durch, und es wird deutlich, wie selbst die hervorragendsten Kräfte des Menschen nicht in der Lage sind, zur vollen, den Geist letztlich befriedigenden, zur Ruhe bringenden Erkenntnis zu gelangen. Wie nah auch immer der Geist kommen mag, er wird, so beweist ein Zitat, Gott nur *in aenigmate*, im Rätselbild, sehen, „wo eher das Gesehen-werden-Können als das Sehen berührt wird und der Suchende in schattige Finsternis gelangt" (73).

Gerade angesichts des durch den Aufsatz von Fiedrowicz aufgeworfenen Problemhorizontes um das Begriffspaar Religion-Theologie steht der Beitrag von *Christian Danz* zur Schleiermacher'schen Gottesvorstellung in der Auseinandersetzung mit Kant und Fichte an einer Nahtstelle, wird doch spätestens, sicher aber am nachhaltigsten durch den Berliner Theologen der Begriff der Religion gewissermaßen und buchstäblich salonfähig. Umso bedauerlicher ist, dass nicht einmal 20 Seiten zur Verfügung stehen, um die komplex ineinander verzahnten religionsphilosophischen Bedingungen und Strukturen gleich dreier Denker – und Schelling muss natürlich auch noch genannt werden – zu präsentieren. Zwar wird dabei Richtiges und Wichtiges zutage gefördert, aber die Leistung Schleiermachers kann nicht in angemessener Weise verdeutlicht werden. Hier erweist sich die negative Konsequenz der oben bereits festgestellten zu großen zeitlichen Lücke. Es wäre m. E. keine Zumutung gewesen, Kant und Fichte eigene Beiträge zu widmen und dann mehr Raum für Schleiermacher selbst zu haben. Diesen dann auf die frühen „Reden" zu reduzieren, lässt zwar wesentliche Grundgedanken erkennen, wird ihm aber nicht vollends gerecht. Immerhin aber erfährt der Leser das Zentrale, dass nämlich Schleiermachers Religionsbegriff vornehmlich dazu dient, einerseits jede metaphysische Spekulation, andererseits eine moralphilosophische Funktionalisierung zu verhindern. D. trifft eine Pointe, wenn er konstatiert: „In der religiösen Rede von Gott geht es weder um eine metaphysische Spekulation über ein höchstes Wesen noch um ein Anhängsel der Moral, sondern um die Selbstdeutung des endlichen Subjekts in seiner Lebenswelt." (94) Welche Probleme daraus namentlich im Blick auf eine vom Offenbarungsgedanken getragene, vom schöpferischen, zusagenden Wort konkret gefüllte und ein aus dieser Zusage bestimmtes Verhalten provozierende christliche Theologie entstehen, kann an dieser Stelle natürlich nicht weiter überlegt werden. Eine solche Erörterung wäre indes angesichts der beinahe schon ans Kultische reichenden Inanspruchnahme Schleiermachers für die postmoderne protestantische Theologie dringend notwendig!

Weil er nur einem Denker nachspürt, gerät *Markus Perrenouds* Darstellung der Gottsvorstellung Rudolf Ottos, dessen Wirkung, nachgewiesen hier v. a. für Paul Tillich, immens gewesen ist, inhaltlich wesentlich ausführlicher. Ausgehend von der Beobachtung, Otto habe „mit seinem Hauptwerk eben nicht bloß eine wissenschaftliche Abhandlung über das Heilige schreiben, sondern eine quasi-sakrale Schrift verfassen [wollen], in der das Heilige selber – um die Metaphorik Tillichs zu zitieren – aufbricht und durchbricht" (97), will P. erörtern, welche rhetorischen und dramaturgischen Mittel Otto einsetzt, um dieses Quasi-Sakrale bei seiner Leserschaft auch zu bewirken. Sein Ergebnis, Ottos Werk relativiere schlussendlich die Wissenschaftlichkeit und sei, in einem durchaus positiven und die Wirkungsgeschichte berücksichtigenden Sinn, vielmehr als religiöse Literatur zu begreifen, ist plausibel und wirft die hier freilich nicht gestellte und daher natürlich auch nicht beantwortete Frage auf, ob der Gegenstand der Theologie überhaupt in einem strengen Verständnis in wissenschaftlicher Methode und Begrifflichkeit adäquat zur Sprache gebracht werden kann oder nicht möglicherweise eher in poetologischer, mindestens narratologischer Weise.

Nachdem *Hans-Martin Grube*, *Erdmann Sturm* und *Andreas Rössler* mit Barth, Bultmann und Bonhoeffer die Zugänge dreier prominenter protestantischer Theologen des 20. Jh.s nachgezeichnet haben (von denen letzterer Beitrag im Blick auf die Frage nach der Bedeutung theologischer gegenüber religiöser Rede noch einmal besondere Beachtung verdient), schlägt der Hg. des Bd.es, *Werner Schüßler*, den Bogen zurück zu Perrenouds Otto-Darstellung, indem er Tillichs Symbol-Begriff als neue und konsequente theologische Redeweise gegen die klassischen Wege ins Spiel bringt. Die in dessen Betrachtung ausgesparte Frage wird nun gewissermaßen von Tillich beantwortet. Gleichwohl lässt S. auch das Problematische daran nicht unbeachtet, wenn die theologische Rede möglicherweise doch eine affirmative, assertorische Aussage jenseits allen Symbols erfordert – etwa Jesus Christus! Die Tillich-Kritiker haben hier jedenfalls einen Angriffspunkt entdeckt, der letztlich nichts Geringeres bedeuten könnte, als dass Tillich streng genommen kein Theologe mehr ist – wie dies dann gemäß dem oben Gesagten für alle gelten müsste, die sich poetologisch-narratologisch der Sache nähern und die Geschichte Gottes mit den Menschen zu einer „story" ohne „history" machen.

Mit den folgenden Beiträgen von *Martin Leiner* über Bubers Rede von der Gottesfinsternis, von *Tiemo Rainer Peters* über die negative Theologie der Untröstlichkeit bei Johann Baptist Metz, von *Rudolf Voderholzer* über das Paradox bei Henri de Lubac und wiederum *Werner Schüßler* über die Chiffren-Sprache bei Jaspers treten die Darstellungen endgültig in den Raum der Überlegungen, die sich weitgehend an dem angesichts des Holocaust und der postmodernen Krise scheinbar unaussprechlich Gewordenen „abarbeiten", der dann mit Ricœur (*Peter Welsen*), Lyotard, Derrida und Levinas (*Saskia Wendel*) sowie Wittgenstein (*Andreas Koritensky*) weiter beschritten wird. Jeder dieser Beiträge verdiente eine eigene ausführliche Würdigung, spiegeln sie doch in je eigener Weise die Probleme und Grenzen wider, an die theologische bzw. religiöse Rede immer wieder neu stößt und die sie kaum zu überwinden vermag. Die eigenen religiösen und philosophischen Hintergründe der besprochenen Autoren provozieren manche spezielle Pointe, die Grundstimmung indes ist ein mitunter verzweifelt erscheinender Versuch, in einer Gegenwart, in der Gott und sein Wirken alles andere als selbstverständlich geworden sind, überhaupt noch von ihm reden zu können. Die Erfahrungen etwa von Paradox oder Leiden oder jedweder Form der Gottesferne werden gleichsam sowohl als anthropologische Grundkonstanten festgestellt als auch in Gottes Wesen selbst verlängert und damit Klage oder Negation als Gottes und des Menschen Wesen angemessene Sprachformen herausgestellt.

Wenn der Bd. mit einer Untersuchung *Karl-Heinz Pohls* zum Daoismus schließt, nimmt sich dieser religionswissenschaftliche Ausflug ein wenig fremd aus, rundet indes das Bild ab, das sicher mühelos durch weitere Fragestellungen noch „runder" hätte werden können. Etwa durch die, ob es genderspezifische Rede festzustellen gibt oder wie sich theologische Rede im islamischen Raum gestaltet. Ein eher längsschnittartiger Vergleich von Redeformen wie Katechismus oder Predigt als spezifisch kirchliche Weisen wäre ebenfalls hilfreich gewesen, genau wie ein Blick in nicht genuin wissenschaftlich-philosophische bzw. -theologische Betrachtungen, sondern in Rede, wie sie in den Medien begegnet, die phänomenologisch als religiös eingestuft werden kann, ohne dass sie sich je selbst so etikettierte. Dies wäre insbes. als Gegenwartsanalyse eine würdige Fortsetzung des Themas. Dies möge jedoch eher als Anregungen für einen zweiten Bd. denn als Kritik oder Feststellung eines echten Defizits aufzufassen sein.

Nicht positiv genug kann man hervorheben, wie lesbar die Beiträge insgesamt geblieben sind. Der komplexe Gegenstand verleitet zur komplexen bis unüberschaubar und unverständlich werdenden Darstellung, was sicher auch dank eines die Übersicht behaltenden Hg.s meistenteils vermieden werden konnte. Damit die Texte auch für ein breiteres Publikum lesbar bleiben, sind die griechischen und lateinischen Passagen immer gleich zusätzlich in Übersetzung dargeboten; Gott sei Dank sind sie nicht überall schlicht durch diese ersetzt – der sprachkundige Leser hat also sofort die Möglichkeit, das Original zu lesen, und muss nicht manchmal sperrige und die Sache nicht unbedingt klarer machende Übertragungen hinnehmen; und der sprachunkundige Leser hat nicht das Gefühl, einem Experten- und Insiderwissen hilflos ausgeliefert zu sein. Das Personen- wie das Sachverzeichnis ermöglichen eine Wiederentdeckung bestimmter Denkmodelle bei verschiedenen Autoren; das ersetzt zwar nicht den sich manchmal aufdrängenden und gewünschten expliziten Vergleich oder die Anzeige von Entwicklungslinien und Einflüssen eines Autors auf einen anderen, aber es gelingt darüber doch wenigstens ansatzweise, dies selbst zu bedenken.

Der Bd. und seine einzelnen Beiträge sind insgesamt ausgesprochen lesenswert und machen Lust auf die zugrunde gelegten Autoren und ihre Werke sowie auf „mehr" im oben angesprochenen Sinne. Dem Bd. sei daher auch gewünscht, dass er den Weg nicht nur in die Regale der Kundigen findet, sondern auch in die Vorlesungssäle und Seminarräume, wo er einem fundamentalen Thema der Theologie als Wissenschaft hilfreich den Weg zu den Quellen und zu den Diskussionen über die vorgestellten Positionen ebnet sowie immer wieder zum eigenen Nachdenken anregt.

Gießen Athina Lexutt

Kreiner, Armin: **Das wahre Antlitz Gottes.** Oder was wir meinen, wenn wir Gott sagen. – Freiburg: Verlag Herder 2006. 544 S., geb. € 29,90 ISBN: 139783451287763

Der Münchner Fundamentaltheologe stellt hier in einem großen Werk fast den gesamten Diskurs um die Frage nach Gott bzw. nach dem christlichen Gottesbild vor. Er beginnt mit der Abgrenzung des Gottesbegriffs und mit Fragen der Logik religiöser Sprache. Dann berührt er das Feld der negativen Theologie, das Zeugnis der Mystik ist ihm ebenso wichtig wie die Diskussion um die Unbeschreibbarkeit Gottes. Er glaubt, dass die negative Theologie in sich widersprüchlich sei und dass wir sehr wohl positive Aussagen über die Wirklichkeit Gottes machen können. Dann berührt er das Problem der analogen Rede, der Metapher und des Mythos. Ausführlich diskutiert werden die Einwände gegen die Möglichkeit wahrer Rede von Gott sowie die Grenzen der Gotteserkenntnis.

Die Entstehung des Gottesbegriffs wird v. a. sprachgeschichtlich nachgezeichnet, die Kulturgeschichte kommt dabei kaum in den Blick. Dann werden die herkömmlichen Kriterien für die Geltung des Gottesbegriffs dargelegt, berührt werden auch pragmatische Kriterien. Ausführlich diskutiert werden die Vorstellungen von der göttlichen Vollkommenheit und Personalität. Dabei wird versucht, Gott als personalen Grund der Welt und des Kosmosprozesses zu deuten. Der Schöpfungsglaube sei kein Widerspruch zu naturwissenschaftlichen

Theorien der Kosmosentstehung. Allerdings bleibt dabei das unlösbare Problem der natürlichen Übel in der Welt, wie immer wir sie deuten mögen. Auch die Vorstellung von der göttlichen Allmacht und Allwissenheit sei mit dem naturwissenschaftlichen Weltbild verträglich; dabei wird auf die Prozesstheologie Bezug genommen. Die Vorstellung von einer göttlichen Vorsehung lasse die Zukunft der Menschenwelt offen.

Das zentrale Bild der göttlichen Wirklichkeit sei die zwischenmenschliche Liebe, die durch die göttliche Liebe ermöglicht werde. Diese schaffe für uns Menschen Räume der freien Entscheidung und der persönlichen Verantwortung. Die Allgegenwart Gottes sei mit seiner Nichträumlichkeit verträglich, manche sehen den Kosmosprozess als den „Körper Gottes". Ewigkeit wird mit Raum, Zeit und Zeitlosigkeit in Verbindung gesetzt. Zum Schluss werden die moralischen Eigenschaften diskutiert, die wir Gott zusprechen. Dabei kommen auch die „unmoralischen" Handlungen Gottes kurz in den Blick. Gott werde zum letzten Verpflichtungsgrund für unser moralisches Handeln. Die Frage nach der Existenz Gottes wird transferiert in die Frage nach dem Sinn des Kosmos, des Lebens und des Menschen, damit könne die Vergänglichkeit besser ertragen werden. Das Buch schließt mit einem starken Bekenntnis zur Rationalität des theistischen Gottesglaubens, dabei wird auf W. James und Th. Nagel Bezug genommen.

Das Buch ist ein umfassendes Werk heutiger Fundamentaltheologie, es fasst auch Fragen der kritischen Religionsphilosophie zusammen. Es ist damit wohl ein optimales Arbeitsbuch für Studierende und Lehrer. Aber gleichzeitig zeigt es die Selbstmarginalisierung heutiger Schultheologie, etwa im Verhältnis zu den Kulturwissenschaften. Wenig diskutiert werden die kritischen Einwände gegen die christliche Gotteslehre und ihre reale Lebensgeschichte, die seit mehr als 2000 Jahren von Agnostikern, Skeptikern und Atheisten vorgetragen werden. Was völlig fehlt, ist die kulturwissenschaftliche Sichtweise des christlichen Gottesbildes, wie es von Glaubenden erlebt und erlitten wurde. Damit ist der Titel des Buches schlichtweg falsch, oder er sagt nur die halbe Wahrheit. Man könnte auch sagen, das Buch ist ein Kompendium des theologischen Schönredens des christlichen Gottesbildes, vor dem Millionen von Menschen durch viele Jahrhunderte gezittert haben und das unzählbar viele das Leben gekostet hat.

Nicht erwähnt wird die Entstehung und gewaltsame Durchsetzung des jüdischen Gottesbildes im AT, wo die Krieger zusammen mit ihren Priestern ihren Kriegsgott Jahwe als alleinigen Gott über die Götter und Göttinnen der Bauern und der Hirten mit Gewalt durchsetzten (Könige Hiskija und Joshija; dazu B. Lang: Jahwe, der biblische Gott, 2002); oder der Gott des Schreckens, der keine weiblichen Züge mehr tragen darf, in den Büchern Deuteronomium und Leviticus. Jesus und die frühe Jesusbewegung hatten wieder den väterlichen Gott der unteren sozialen Schichten in Erinnerung gerufen. Doch mit Paulus von Tarsos und v. a. mit Aurelius Augustinus kehrte wieder der Gott des Schreckens in den christlichen Glauben zurück (K. Flasch: Logik des Schreckens, 2000; A. Grabner-Haider (Hg.): Kulturgeschichte der Bibel, 2006; ders.: Kulturgeschichte des frühen Christentums, 2008). Und die spätrömischen Kaiser setzten seit Theodosius I. die monopolhafte Verehrung des patriarchalen Gottes der Krieger mit Waffengewalt durch. Jeder theologische „Irrtum" musste ausgemerzt werden, denn dieser zürnende Gott vertrug keine „Irrlehrer". Fortan legitimierte er alle Formen der Herrschaft in Europa bis weit in die Neuzeit, in seinem Namen wurden Ketzer getötet, die Muslime bekämpft, lieferten sich die Protestanten und die Katholiken große Schlachten.

Dieser Gott des Schreckens (P. Sloterdijk) ließ die Menschen zittern und grausam sterben. Im Jahr 1890 schrieben die römischen Jesuiten in ihrer internationalen Zeitschrift „Civilta cattolica", die Emanzipation der Juden in Europa und Amerika sei eine ständige Beleidigung des christlichen Weltgottes, seine Rache werde bald kommen. Denn ein „neuer Attila" werde aufstehen, und die Tempel und Börsen der Juden zerstören (F. Berardinelli: Dela questione Giudaica, in: Civilta cattolica, 1890, 5–20, 385–407, 644–650). Beide Weltkriege mit Millionen von Toten wurden von katholischen, protestantischen, anglikanischen und orthodoxen Völkern im Auftrag der göttlichen „Vorsehung" geschlagen. A. Hitler hatte noch in seiner Abschiedsrede im Februar 1945 gesagt, das deutsche Volk sei der „ewigen Vorsehung" nicht würdig gewesen. (A. Grabner-Haider: Hitlers mythische Religion, 2008; ders.: Hitlers Theologie des Todes, 2009).

Solange die kirchlich gelenkte Schultheologie diese dunklen Seiten des christlichen Gottesbildes nicht voll in ihr Bewusstsein und in ihre Erinnerung hebt, wird ihre Marginalisierung in der Gesellschaft fortschreiten. Denn diese Theologie beschreibt ja nur ein theoretisches Idealbild Gottes, aber überhaupt nicht den realen Gottesglauben. Viele Zeitgenossen bedauern diese Selbstmarginalisierung der Theologie nicht mehr, denn Religion ist ein Teil der Kultur und damit der Kulturwissenschaft.

Was das Buch überhaupt nicht thematisiert, ist die Tatsache, dass ein patriarchales Gottesbild von der Biologie her nur die halbe Wahrheit sein kann. Denn wenn für ein personales und anthropomorphes Gottesbild plädiert wird, dann muss die Hälfte dieses Bildes weiblich sein. Doch dies ist den meisten Schultheologen bis heute gar nicht aufgefallen, sie ziehen keinerlei Konsequenzen aus dieser Einsicht. Gott kann sich bei der Erschaffung der Frauen doch nicht geirrt haben. Der Rez. staunt, wie unsensibel die Schultheologie gegenüber den Forschungen der Kulturwissenschaft bis heute geblieben ist.

Graz Anton Grabner-Haider

Rose, Miriam: **Fides caritate formata.** Das Verhältnis von Glaube und Liebe in der Summa Theologiae des Thomas von Aquin. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2007. 303 S. (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie, 112), geb. € 61,95 ISBN: 978–3–525–56342–7

Thomas von Aquin in einer solchen Weise zu betrachten, dass er in echter Auseinandersetzung mit protestantischen Theologen zur Geltung kommt und nicht nur gemäß den protestantischen Kategorien entweder verworfen oder anerkannt wird, ist eine besondere Leistung dieses Buches. Die Vf.in greift traditionelle Kritiken an T. auf und untersucht sie unvoreingenommen. Überdies wird der Stand der ökumenisch ausgerichteten T.-Forschung dargestellt. Die Formel des T. *fides caritate formata* erweist sich als nicht kontradiktorisch zur reformatorischen Formel *sola fides*. Wie die Vf.in zeigt, bedeutet die thomasische Formel nämlich keineswegs, dass nur Glaube und Werke der Liebe zusammen rechtfertigen.

Die Untersuchung setzt damit an, dass die *Summa theologiae* als Gesamtwerk mit Berücksichtigung ihrer Intention, ihres Anspruchs und ihrer Struktur dargestellt wird, um erst dann insbes. Glaube, Hoffnung und Liebe in diesem Kontext zu analysieren. Damit ist beabsichtigt, dass sich eine logisch konsistente Gesamtdarstellung von diesem Rahmen her ergibt. Die Vf.in stellt zu Recht fest, dass die *Summa* kein System anvisiert. „Thomas' Denken", schreibt sie, „zielt Ordnung an, kein System." (27) Die Einheit des thomasischen Denkens stammt nicht von streng definierten und vereinheitlichten Begriffen, sondern von den inneren Zusammenhängen des Gedankenganges. „Thomas verkörpert also elastisches Denken", wie die Vf.in es ausdrückt. Im Gegensatz zu vielen katholischen T.-Interpreten hat sie im Übrigen erkannt, „dass Partizipation ein unentbehrlicher Leitbegriff der thomasischen Theologie ist" (39). Insofern will die Arbeit systematisch-theologisch und nicht nur historisch sein. Der Überblick über die *Summa theologiae*, der die Hälfte des Buches ausmacht, behandelt die Gotteslehre und die Schöpfung des Menschen unter verschiedenen Aspekten: Erkenntnis, Streben, Wille, Leidenschaften, Freiheit, Tugenden, Sünde und Gesetz sowie – ausführlich – die Gnade. Zum Schluss werden Christus, die Kirche und die Sakramente thematisiert.

Die herausgearbeitete Zusammenfassung ist einsichtig und sehr hilfreich, besonders für Protestanten, aber genauso für Katholiken, die T. entweder nicht kennen oder falsche Vorstellungen über ihn hegen. Ökumenische Fragen werden von der Vf.in unparteiisch reflektiert. Hinsichtlich eines konsequenzenreichen Problems, das bereits am Anfang vorkommt, möchte ich ein Bedenken erwähnen. T. konfrontiert sich nämlich mit einer grundlegenden Frage, die etwas überraschend anmutet: Ist Offenbarung neben der Philosophie notwendig *gewesen* (*fuit*)? Er fragt also nicht, ob sie notwendig *ist*, wie die Vf.in mit vielen anderen Interpreten die Stelle liest. Ein weiteres Bedenken scheint mir zu sein, dass allein die Offenbarung für „die einzige Erkenntnisquelle für das Heil" (23) zu halten nicht angemessen ist. Das *desiderium naturale* nach Glück ist z. B. ein naturgegebenes Prinzip des Heils. Dementsprechend stimmt es nicht, dass Theologie von T. mit der Entfaltung von Prinzipien, die in der Offenbarung gegeben worden sind, definiert wird. Mir scheint es problematisch, wenn die Vf.in behauptet, dass T. „grundsätzlich *alle* Ausführungen in seiner Summa als Entfaltung von Offenbarungsprinzipien versteht" (53). Die Philosophie käme demnach erst im Nachhinein. Aufschlussreich ist hingegen die ausdrückliche Position des T. (Sth I, q. 1, a. 3), nach der der Gegenstand der Theologie nicht auf die Offenbarung (*revelata*) eingeschränkt wird, sondern als das gesehen wird, was geoffenbart werden *kann* (*revelabilia*) – wobei Philosophie einbezogen wird. Es ist also m. E. nicht zutreffend, wenn die Vf.in das Wesen der Theologie wie folgt erklärt: „Das Formalobjekt bezeichnet alles, insofern es von Gott geoffenbart ist." (165) Mithin lässt es sich bei T. nicht belegen, dass das Formalobjekt des Glaubens „die prima veritas als Offenbarung" (166) ist.

Nach der Zusammenfassung der *Summa* erhält der Glaube das längste und gründlichste Kap. des Buches. Mit eingehenden Begründungen argumentiert die Vf.in gegen die verbreitete Ansicht, dass Intellektualismus und Autoritätsgebundenheit die wichtigsten Kennzeichen des thomasischen Glaubenskonzeptes repräsentieren. Sie geht auch der Frage nach, ob der Verstand bei T. durch

Autoritätsgehorsam ersetzt wird. Bei T. kann der Glaubensbegriff nur im Zusammenhang mit Hoffnung und Liebe bestimmt werden, wobei zuerst ihre Einheit herausgearbeitet werden muss. Außerdem ist die Rolle des Willens beim Glaubensakt wesentlich. Der Unterschied zwischen dem Glaubensakt und dem Glauben als Tugend bleibt grundlegend.

Eine Stärke der Arbeit ist, dass T. gegenüber einigen Vorwürfen bzgl. des Glaubensaktes sachkundig verteidigt wird. Es wird z. B. gezeigt, dass es nicht korrekt ist, dass T. meine, man müsse bestimmte Sätze glauben, um die ewige Glückseligkeit zu erlangen. Alle konkreten, einzelnen Glaubensakte verhalten sich zum Endziel medial, d. h. sie stellen konkrete Formen davon dar. „In den Einzelakten selbst wird das Endziel angestrebt, durch sie hindurch." (175) Das Verhältnis ist nicht äußerlich, sondern in diesen Akten nähert sich der Mensch seinem Endziel. Das Heil soll man also nicht als Lohn missverstehen. Mit anderen Worten: Die Vf.in bemüht sich um den Aufweis, dass der Glaube eine Tugend, also ein Habitus ist, wobei ihr durchaus bewusst ist, dass Gott die alleinige Ursache des Glaubens ist. So innerlich ist der Zusammenhang, dass T. an einen inneren Instinkt (*instinctus*) appelliert. Gnade und Glaube entsprechen dieser vorgegebenen Natur.

Der entscheidende Gesichtspunkt in diesem Zusammenhang ist, dass der rettende Glaube durch die Liebe geformt ist. „Die zentrale rechtfertigungstheologische Aussage bei Thomas lautet: Nur der durch die Liebe geformte Glaube rechtfertigt." (207) Erklärungsbedürftig ist nun, „was die Beformung durch die Liebe meint" (208). Diese Frage wird von der Vf.in sehr exakt und feinfühlig untersucht. Die Liebe fügt dem Glauben gewiss nichts Äußerliches, etwa Werke, hinzu, sondern verleiht ihm vielmehr eine bestimmte Zielausrichtung. „Im Eigentlichen beformt die Liebe den Glauben*akt*, nicht den Habitus." (208) Dies impliziert folgende Schlussfolgerung: „So ist der Habitus des beformten Glaubens mit dem des unbeformten auch identisch!" (208) Was die Liebe leistet, ist die alle Einzelakte tragende Ausrichtung des Willens auf ein Endziel. Die Liebe selbst ist aber kein Akt. Zur kontroversen Frage nach den guten Werken konstatiert die Vf.in, dass für T. die guten Werke des Glaubenden nicht zum Begriff der *fides caritate formata* gehören. Der springende Punkt in seiner Lehre über den Glauben liegt somit im Formbegriff – bezeichnenderweise eigentlich ein philosophischer Begriff. Als Ergebnis stellt sich Folgendes heraus: „Liebe richtet den Glauben auf das Ziel aus, das der Glaube als Ziel erkannt hat." (276)

Die Vf.in sieht das Wesen der *caritas* nach T. in der Freundschaft, welche eine Gegenseitigkeit impliziert. Unter vielen Aspekten hebt sie hervor, dass *in* der Nächstenliebe Gott mitgeliebt wird. Gott ist genau genommen das Formalobjekt der *caritas*. Gott wird mithin T. zufolge mehr geliebt als man sich selbst liebt. Wurzel und Form von Freundschaft liegen sogar in der Selbstliebe, die für T. grundsätzlich positiv bewertet wird. (Leider versäumt es die Vf.in, Josef Pieper einschlägiges Buch über die Liebe bei dieser Frage zu berücksichtigen.) Die Liebe erstreckt sich auf alle anderen Akte und Tugenden und konstituiert geradezu ihre Tugendhaftigkeit. Als höchste Tugend gilt der Vf.in das Mitleid.

Zur Frage nach der Hoffnung geht die Vf.in auf den Gegenstand, auf den Akt und das Subjekt ein und behandelt sie dann als theologische Tugend. Auch die Gewissheit der Hoffnung wird thematisiert.

Nachdem Glaube, Hoffnung und Liebe in eigenen Kap.n untersucht wurden, gibt es einen Teil der Arbeit, der sich eingehend dem Verhältnis von Glauben und Liebe widmet. Die Vf.in stellt sich insbes. der heiklen Frage, wie Freundschaft mit Gott seitens Gottes verstanden werden kann, zumal Gott nach der bekannten Ansicht des T. keine wirklichen Beziehungen zur Welt hat. Anders ausgedrückt: Ist Gottes Liebe zu einem Menschen real? Vom Geschöpf her gedacht handelt es sich um reale Beziehungen, während sie von Gott her nur gedachte Relationen darstellen. Das hat zur Folge, dass Glaube und Liebe zum Menschen keine wirklichen Bestimmungen bei Gott repräsentieren. Wie kann es dann aber eine (gegenseitige) Freundschaft mit Gott geben? Die bedenkenswerte Lösung, zu der die Vf.in nach einer akribischen Untersuchung gelangt, beruht auf den Beziehungen innerhalb der Trinität, die auch für T. als real gelten. Denn die drei Personen stellen reale Relationen dar. „Die Beziehung Gottes zum Menschen", folgert die Vf.in, „ist dann eine von Gott her reale, wenn Gott dem Menschen Anteil gewährt an der innertrinitarischen Relation der Freundschaft." (286) Der Begriff der Partizipation ist dabei der Schlüssel. Gott lässt den Menschen an seiner Liebe partizipieren, und, da die göttlichen Personen real aufeinander bezogen sind, sind Gott und Mensch real aufeinander bezogen. Dementsprechend besteht für die Vf.in der Glaube in der Beziehung des Menschen zu dieser Beziehung, welche in der Liebe besteht. So ansprechend diese Position an sich anmutet, sie findet dennoch meines Wissens leider keinen Beleg bei T. selbst.

Wie dem auch sei, dieses Buch macht deutlich, wie evangelische Theologen die Lehre des T. über die *fides caritate formata* missverstehen und warum ihr Verstehen erschwert bleibt. Zum Schluss könnte man die Frage stellen, ob es sinnvoll ist, die Untersuchung auf das eine Werk einzugrenzen.

Münster William J. Hoye

Büchner, Christine: **Wie kann Gott in der Welt wirken?** Überlegungen zu einer theologischen Hermeneutik des Sich-Gebens. – Freiburg u. a.: Herder 2010. 440 S., kt € 38,00 ISBN: 978–3–451–32283–9

Die Arbeit, mit der sich die Autorin 2008 in Tübingen habilitiert hat, gibt sich zugleich ambitioniert und bescheiden. Ambitioniert, weil es um nicht weniger als um eine Neubeschreibung des Handelns Gottes in der Welt geht, bescheiden, weil Christine Büchner häufiger integrativ als abgrenzend arbeitet und die Grenzen der eigenen Überlegungen sorgsam mitreflektiert.

Die Einführung spannt das Problemfeld auf, bietet einen lesenswerten Forschungsüberblick zur theologischen Debatte um das Handeln Gottes in der Welt und erläutert die statt derjenigen des Handelns verwendete Rede vom „Wirken": „Handeln" insinuiert Vorgänge, die der Mensch „im Griff hat", während der „sehr viel unspezifischere" (21) Begriff des Wirkens z. B. interpersonalen Vollzügen angemessener ist und auch offenere Impulse erfassen kann. Das Wirken Gottes sodann näherhin als „Sich-Geben" zu fassen, zielt auf eine Hermeneutik, die „göttliches Wirken in seiner *wesentlichen Alterität* gerade *innerhalb der Kausalitäten der Welt* in den Blick" (18) bekommt.

Diese grundsätzlichen Überlegungen werden im 2. Teil systematisch entfaltet. B. legt, Phänomenologie (v. a. J.-L. Marions) und transzendentale Methode verbindend, eine „Strukturanalyse des Sich-Gebens" vor, die verschiedene Niveaus oder Intensitätsstufen unterscheidet: (1) Gegebensein bildet die phänomenale Grundstruktur der Wirklichkeit, die sich (2) in zwischenmenschlichem Geben konkretisiert. Dieses verliert als symbolisches seine Ambivalenz jedoch erst (3) in der Reinheit einer zweckfreien Hingabe des Lebens für einen anderen. Erst diese Gabe kann nicht mehr auch anders denn als Hingabe wahrgenommen – und beantwortet – werden. Wenn Sich-Geben nun „*die* Weise der Erscheinung des Wirkens Gottes ist" (85), dann ist dieses Wirken als eines vorzustellen, das „die Welt in ihrem Eigensein trägt, das aber zugleich als Sich-Geben dialogisch ist. Durch diese Eigenart wäre Gottes Wirken zugleich vom Handeln und Wirken innerweltlicher Ursachen zu unterscheiden und doch niemals ohne diese. Gerade darin ist er als *der* Andere in der Welt gegeben." (85) Auf den drei o. g. Niveaus entfaltet sich dieses Wirken näherhin als „verborgenes anbietendes Wirken" in der gesamten Schöpfung, als „Wirken in der Antwort der Menschen" und auf der Stufe des eindeutigen Gebens der Hingabe als „selbstoffenbarendes Wirken".

Diese drei Intensitätsstufen des Gebens strukturieren auch den dritten, biblisch orientierten Teil. B.s sorgfältige Analysen gehen hier von einem „polyphonen Konzept" der biblischen Zeugnisse aus, ohne auf die Frage nach einem „gemeinsame[n] Zeugnis" (97) einfachhin zu verzichten. Zwischenresümees erleichtern den Überblick. Gottes Wirken im Gegebensein der Schöpfung (1) zeigt sich als gleichmäßige Affirmation alles Geschaffenen, auch angesichts widerstreitender Interessen, auch in Leid und Zerstörung. So bleibt trotz der Leidhaltigkeit der Schöpfung die Hoffnung, dass nicht vollständige Zerstörung ihr Ende sein wird, weil die Schöpfung vom göttlichen Geben getragen ist. Israels Geschichte (2) bezeugt darüber hinaus den Glauben, dass Gott für sein Volk Partei ergreift, sein Wirken dabei aber, so v. a. die Botschaft der Propheten, innerweltlich unverrechenbar bleibt. So verbindet sich mit der Bezeugung seines Wirkens – wie z. B. auch in den Psalmen – die Klage über Gottes Abwesenheit und die Einsicht in seine Unverfügbarkeit. Die Ambivalenz des göttlichen Gebens vereindeutigt sich erst auf der dritten Ebene: In Leben, Sterben und Auferstehen Jesu zeigen sich die Ohnmacht wie die Macht des göttlichen Wirkens als Sich-Gebens. Als gemeinsame Grundperspektive der ntl. Texte macht B. die „Proexistenz Jesu" (187) aus, die sich in mehrere Richtungen entfaltet: als Selbsthingabe Jesu an den Vater und an die Menschen, aber auch als Gabe des Sohnes durch den Vater. Das Folgekap. reflektiert auf das Wirken des Geistes als „bleibendes Beziehungsangebot" Gottes, das Menschen dazu befähigen will, sich zu öffnen und zu werden, „was sie sind […]: im Sich-Empfangen Sich-Gebende" (221).

Im vierten Teil stellt B. exemplarisch Modelle des Wirkens Gottes in der christlichen Tradition vor: das – um personale Metaphern der Freundschaft erweiterte – kausale Paradigma von Erst- und Zweitursache, wie Thomas von Aquin es entwickelt; die stark anthropologisch geprägten Überlegungen zur Freiheit Gottes von Johannes Duns Scotus und die theozentrischen Überlegungen Meister Eckharts, der das Wirken Gottes als ein solches Sich-Geben denkt, das sich im Unterschied zu geschöpflichem nicht (auch) abgrenzen muss, sondern sich vollkommen mitteilen kann und so als Urgrund die Schöpfung trägt; sowie die kommunikativ-freundschaftliche Vorstellung des Wirkens Gottes im eigenen Leben bei Teresa von Avila.

Der fünfte Teil wendet zum einen die Hermeneutik des Sich-Gebens auf zentrale Bereiche systematischer Theologie an. Dabei öffnet B. zunächst ihre phänomenologisch-transzendentale Perspektive mit Hilfe von H. Rombachs Strukturontologie (die nur äußerst knapp skizziert wird) und deren theologischer Fortführung durch K. Hemmerle in Richtung Ontologie. Die Überlegungen entfalten sich sodann (1) schöpfungstheologisch: Die Relationalität alles Geschaffenen, das nur in der Vernetzung mit anderem sein kann, eröffnet ein Verständnis von Schöpfung Gottes, in dem er sein Sich-Geben auch dem, was er schafft, als innerstes Prinzip einprägt. „Schöpfung zu sein bedeutet, von einem anderen als von sich selbst her und auf anderes als sich selbst hin zu sein." (304) (2) Christologisch und (3) trinitarisch: Während es im Blick auf die Wirklichkeit insgesamt einer *epoché* bedarf, um angesichts der Ambivalenzen ihr Gegebensein zu erkennen, wird in Jesus Christus Gottes Sich-Geben sichtbar und greifbar. Denn sein Leben zeigt, wie Gottes Sich-Geben sich in Ohnmacht begibt, um den anderen zu gewinnen, und deshalb nur dort klar erkennbar ist, wo dieser andere ganz empfänglich für ihn ist. Innertrinitarisch ist dieses Verhältnis von Sich-Geben und Empfänglichkeit in einer „Logik des wechselseitigen Zuvorkommens" vollkommen verwirklicht (329). (4) Pneumatologisch: Die Rede vom Geist als Gabe, die uns innerlicher ist als wir uns selbst, fasst in besonderer Weise, dass Gottes Wirken anderes nicht verdrängt, sondern vielmehr noch die Annahme seiner Selbst-Gabe ermöglicht. Schließlich (5) eschatologisch: Die Perspektive des Sich-Gebens verweist auch auf den Gabe-Charakter der Zeit. Wir verfügen nicht einfach über unser Leben, sondern empfangen es, und diese

Grundpassivität verdichtet sich am Ende des Lebens, wo nur die Hoffnung auf den Empfang der Vollendung aus Gottes auch über den Tod hinausreichendem Sich-Geben bleibt.

In einem letzten Schritt setzt B. die Hermeneutik des Sich-Gebens zu anderen Modellbildungen des Handelns Gottes in Beziehung, die sie (in Anlehnung an R. Bernhardt) als „sapiential-ordinativ", „aktual" und als Modell der „operativen Präsenz" fasst. Argumentatives Ziel ist dabei jeweils eine „Öffnung und Vertiefung" des entsprechenden Modells durch die Hermeneutik des Sich-Gebens.

Resümee und Ausblick bündeln die Überlegungen und greifen insbes. die Frage nach der Verborgenheit des Wirkens Gottes angesichts des Leids noch einmal auf, die in den gesamten Überlegungen präsent ist. Schließlich reflektiert B. auf „Zugewinn und Schwierigkeiten" der entwickelten Hermeneutik des Sich-Gebens sowie auf ihre Bedeutung für den ökumenischen, interreligiösen und interdisziplinären Dialog.

B. hat einen beachtenswerten Neuentwurf zur Frage nach dem Handeln Gottes vorgelegt, der sich dabei seiner Perspektivität immer bewusst bleibt und so stärker integrativ als abgrenzend argumentiert (dies vielleicht manchmal auf Kosten einer noch deutlicheren Markierung des Gewinns, den eine „Hermeneutik des Sich-Gebens" bietet). Ihre Verbindung von Marions Phänomenologie mit einem transzendentaltheologischen Ansatz wird sicher nicht unwidersprochen bleiben, könnte jedoch gerade aus theologischer Perspektive durchaus reizvoll sein.

Erfurt Veronika Hoffmann

Lahl, Alexander: **Hoffnung auf ewiges Leben**. Entscheidung und Auferstehung im Tod. – Freiburg i. Br.: Herder 2009. 372 S. (Theologie im Dialog, 2), kt € 35,00 ISBN: 978–3–451–30304–3

Die in Vallendar von der Hochschule der Pallottiner angenommene Diss. bearbeitet eigentlich drei unterschiedliche Themenkreise: Zum einen das weite Feld der soziologischen und theologischen Thanatologie, sodann die von Ladislaus Boros ab den 1960er-Jahren vertretene Endentscheidungshypothese und drittens die Theorie einer Auferstehung im Tod, insbes. in der von Gisbert Greshake vorgelegten Spielart. Erkenntnisleitendes Interesse ist dabei die Frage, „welche Stellung die Thesen [B.s und G.s, M. R.] in der heutigen katholischen Theologie einnehmen und welche Anknüpfungspunkte diese zur gesellschaftlichen Wirklichkeit bieten" (20). Entsprechend will der Autor in einem Schlusskap. nicht nur der rezeptionsgeschichtlichen Frage nach der Präsenz der beiden Theorien in der Schultheologie der Gegenwart nachgehen, sondern diese auch mit aktuellen gesellschaftlichen Suchbewegungen konfrontieren.

Den Einstieg wählt L. mit soziologischen und religionssoziologischen Beobachtungen zu Sterben, Tod und Trauer heute (21–78). Der Autor folgt hier der alten, von Weber und Scheler herrührenden, eher kulturpessimistischen These einer weitgehenden Todesverdrängung in unserer Gesellschaft. Sogar die Hospizarbeit trage zu diesem gesellschaftlichen Verlust der Todeserfahrung mit bei: „Der Tod wird durch die Einrichtung und die Arbeit von Sterbehospizen weiter aus der Lebenswelt der modernen Gesellschaft verdrängt und noch mehr tabuisiert und anonymisiert." (29) Die in der Fachliteratur ebenso prominent vertretene Gegenthese, dass der Tod in den jeweiligen gesellschaftlichen Subsystemen in hohem Maße differenziert und damit realitätsgerechter thematisiert wird, man also nicht von einer Verdrängung, sondern von einer Differenzierung der Todeserfahrung zu sprechen habe, wird zwar in einer Fußnote (36) angedeutet, aber nicht weiter diskutiert. Ähnlich bietet die religionssoziologische Betrachtung einschlägige empirische Untersuchungen wie z. B. die Sinus-Milieustudie oder die Shell-Studie auf, um einen gesellschaftlichen Glaubensschwund zu belegen. Auch hier wird die gegenteilige These von der Wiederkehr der Religion zwar gestreift (60), aber in keiner Weise ernsthaft erwogen. Wenn überhaupt, sei Synkretismus zu konstatieren: „Weil die Kirchen keine öffentliche Kontrolle über das Leben der Menschen mehr ausüben können, verhalten sich diese religiös völlig ungeniert." (67) Im Anschluss hieran werden dann jene neun gesellschaftlichen Leitkriterien genannt, an denen L. die gesellschaftliche Passfähigkeit der Thesen G.s und B.s messen will. U. a. sind das die Hoffnung auf ein wie auch immer geartetes ‚Danach', der Glaube an einen personalen Gott, die Diesseits- und die Naturwissenschaftsorientierung (75f) in modernen Gesellschaften.

Ehe der Autor sich mit der Endentscheidungshypothese auseinandersetzt, wird ausführlich die Hoffnung auf Auferstehung der Toten in der theologischen Lehrtradition referiert. Dies erfolgt in der Hauptsache unter ausführlicher Zuhilfenahme der theologiegeschichtlichen Forschungen G.s, Originalliteratur wird nicht konsultiert. Wenn, dann tauchen Originalzitate in den langen G.-Passagen auf, werden aber nicht eigens in den Quellen nachgewiesen (vgl. z. B. 110f, 114 u. ö.) – ein Verfahren, das sich durch die ganze Arbeit durchzieht: Keines der zahlreichen eingeschlossenen Zitate (in den bisweilen fast seitenlangen Hauptzitaten keine Seltenheit) wird eigens durch einen Literaturvermerk belegt. Zumindest habe ich nichts dergleichen gefunden. Die Endentscheidungshypothese wird – wie auch G.s Theorie einer Auferstehung im Tod – eng an den einschlägigen Texten erarbeitet und zuverlässig dargestellt. Hier liegt zweifellos die Stärke dieser Diss.: Wer sich rasch und hinreichend zuverlässig über B.s Endentscheidungshypothese (142–176) oder über G.s Überlegungen zur Auferstehung im Tod (177–229) informieren will, der wird angesichts des reichhaltig zusammengetragenen Belegmaterials leicht fündig. Positiv zu würdigen ist dabei auch, dass L. sich zwar auf die jeweiligen Hauptwerke konzentriert, aber durchaus aus dem Gesamt des jeweiligen Oeuvres schöpft. Ein Schwerpunkt der Darstellung bei B. liegt in den philosophischen und theologiegeschichtlichen Voraussetzungen der Endentscheidungshypothese. Bei G. wird präzise die Verlagerung der traditionellen Spannung zwischen dem Überdauern der *anima separata* im Tod und der endzeitlichen leiblichen Auferstehung der Person hin zur für ihn eigentlichen „Spannung zwischen der Vollendung des Individuums im Tod und der endzeitlichen Vollendung des Ganzen" (187) herausgearbeitet. Aber es bleibt eben beim reinen Thesenreferat. Eine Problematisierung erfolgt ebenso wenig wie eine Hinzunahme von ergänzender Literatur. Selbst Lohfinks Aevum-Theorie wird nicht aus den Quellen dargestellt, sondern nur indirekt über die Zitation einer Lohfink kommentierenden Fußnote G.s eingebracht (193f).

Im dritten Hauptteil der Arbeit setzt sich L. zum Ziel, die Rezeption der beiden Thesen in der neueren katholischen Literatur zum Thema aufzuzeigen sowie deren Relevanz für „die Gesellschaft" (229) abzuprüfen. Ersteres erfolgt durch eine quantitative Analyse von 19 Monographien, Aufsatzsammlungen, Hand- und Lehrbüchern zur katholischen Eschatologie. Dabei ist schon die Nennung von „neunzehn untersuchten Autoren" (232) irreführend, denn L. wertet neunzehn Titel von sechzehn Autoren aus; Beinert, Kessler und Nocke sind jeweils mit zwei Beiträgen vertreten. Wie er zu der Auswahl kommt, bleibt das Geheimnis des Autors. Weshalb wird z. B. Marian Sopatas Theologie des Todes von 1993 ausgewertet, die Eschatologie Wohlmuths von 2005 hingegen noch nicht einmal erwähnt? Warum findet der von Kessler hg. Sammelbd. (Auferstehung der Toten, 2004) Aufnahme, der von Schreiber/Siemons (Das Jenseits, 2003) hingegen nicht? So ließe sich lange fortfahren.

Es kann kaum überraschen, dass „sich heutzutage für die ‚Endentscheidungsthese' L. Boros' keine Protagonisten mehr [...] finden lassen" (234). Wer nun auf eine inhaltliche Debatte hofft, wird abermals enttäuscht. Die Kritikpunkte der Referenzautoren werden aufgelistet, aber weder im Kontext des jeweiligen Rezeptors analysiert noch auf dem Hintergrund des Gesamtentwurfs von B. auch nur ansatzweise theologisch geprüft. Dem Leser wird vielmehr – illustriert durch ein entsprechendes Kuchendiagramm – als Ergebnis die Information präsentiert, der zufolge „58% der Autoren" (das sind laut Fußnote real elf Texte von zehn Autoren) B. direkt erwähnen, „42%" (acht Texte von sechs Autoren) ihn hingegen gar nicht mehr nennen (246). Kein Wunder, dass bei diesem Befund die Endentscheidungshypothese „abgelehnt werden muss" (248)!

Bei G. ist die Lage schwieriger, da sich hier Verteidiger wie Gegner die Waage halten und die Rezeption sehr uneinheitlich erfolgt. Wie ist z. B. ein Ulrich Lüke einzuordnen, der sich durchaus der Kritik der Verfechter einer Auferstehung im Tod an der klassischen *anima separata*-Konzeption anschließen kann, sich aber gegen G.s Differenzierung von Leib und Körper mit großem Nachdruck verwahrt? Welchen Erkenntniswert haben Analysen wie die folgende: „Von den fünfzehn der insgesamt neunzehn Autoren, die sich direkt auf die These G. Greshakes beziehen, heben elf Autoren in zwölf Werken – und davon sechs Autoren von Hand- und Lehrbüchern – G. Greshakes These durch ein eigenes Kapitel hervor" (252)? Und was ist von empirischen Entscheiden wie dem folgenden zu halten: Weil Wagners Kritik an der Auferstehung im Tod mit sechs Seiten „fast doppelt so viel Raum" wie seine Darstellung der bloßen These einnimmt, ist er „eindeutig zu den Kritikern der These" einer Auferstehung im Tod zu zählen (267)? Auch hier folgt als Ergebnis ein Kuchendiagramm, das Auskunft über den Umstand gibt, dass 79% der Texte auf G.s These direkt, 21% dagegen nur indirekt Bezug nehmen (322). Wieder werden seitenlang die Argumente der Kritiker und der Befürworter in langen Zitaten aufgelistet, aber eine inhaltliche theologische Diskussion unterbleibt ebenso wie ein fachlich begründeter Entscheid des Autors.

Um es in aller Offenheit zu sagen: Dieses Vorgehen erschließt sich mir nicht. Es ist in meinen Augen weder mathematisch sinnvoll, weil die Datenmenge viel zu klein ist, noch ist es theologisch von Wert, weil die Quantifizierung von Rezeptionsprozessen nichts über die inhaltliche Dignität oder die argumentative Stringenz der jeweiligen Positionen aussagt (eine Einsicht, die, nebenbei bemerkt, auch den Verfechtern von Zitationsindices in geisteswissenschaftlicher Forschung zu wünschen wäre). Das ist aber weniger eine Anfrage an den Doktoranden, der hier gewiss mit Feuereifer zur Sache ging, sondern mehr noch an den Doktorvater, von dem eigentlich das Defizitäre im grundsätzlichen Zugriff auf den Stoff (m. a. W. des Formalobjekts) hätte erkannt werden müssen. Was hier inhaltlich bleibt, ist wiederum eine reiche Sammlung an Textbelegen einschlägiger neuerer Titel zur katholischen Eschatologie, die sich mit G.s Theorem auseinandersetzen, sowie die zweifellos richtige Feststellung, dass viel zu oft viel zu pauschal von „der" Auferstehung im Tod gesprochen und viel zu wenig zwischen den einzelnen Positionen ihrer unterschiedlichen Vertreter differenziert wird (vgl. 323). Die „Konfrontation mit der gesellschaftlichen Wirklichkeit" (326–337), soviel sei der Vollständigkeit halber noch hinzugefügt, stellt dann zum Schluss noch fest, dass G.s These von der Auferstehung im Tod „weitaus kompatibler" mit aktuellen gesellschaftlichen Wirklichkeiten sei als die Endentscheidungshypo-

these B.s (336), weil sie sich stärker in die Diesseitsorientierung moderner Gesellschaften und deren Wertschätzung naturwissenschaftlicher Erkenntnisse einpasse.

Berlin Matthias Remenyi

Borel, Denis: **Engel, Wunder und Dämonen**. Phänomene zwischen Himmel und Erde. – Augsburg: St. Ulrich Verlag 2010, 176 S., kt € 16,90 ISBN: 978–3–86744–094–3

Die klärende Kraft der christlichen Lehre von den Engeln greift nur unter der Voraussetzung, dass es Engel gibt. Weil diese Voraussetzung den meisten Theologen zweifelhaft geworden ist, hat die Angelologie etwas Müßiges, oft bloß Ästhetisches bekommen. In den Handbüchern fristet sie – bis auf Ausnahmen wie J. E. Hafner, Angelologie (2010; s. ThRv 4/2010) – ein Schattendasein. V. a. hat sie es kaum mehr vermocht, in jenen Bereich vorzudringen, in dem Menschen Umgang mit Engeln und Dämonen haben und deren himmlische Macht zum Guten oder zum Bösen erfahren. Solche Menschen gibt es in der Kirche, und sie haben Anspruch auf theologischen Rat. Es gibt sie aber auch immer zahlreicher außerhalb der Kirche, und auch sie sollen vom Reichtum der Theologie profitieren können. Dem vorliegenden Buch könnte es gelingen, in diesen Bereich vorzudringen. Der Vf., Priester der Communauté Saint Jean und Prof. an der Päpstlichen Hochschule Heiligenkreuz, geht davon aus, dass „Engel wirkliche Wesen sind, die unsere Welt durchwalten" (17). So ist er aufmerksam für die „Phänomene zwischen Himmel und Erde", die oft rätselhaft und schrecklich genug sind und für deren Bewältigung der „theologische Schlüssel" (17) notwendig ist, der aus dem Glauben an Gott, den Schöpfer des Himmels und der Erde, kommt und der in der Tradition der Kirche aufzufinden ist. Doch das Unternehmen, aus dem Erbe einer langen Lehrentwicklung in unsere engelgläubige Zeit hinein zu sprechen, ist nicht einfach: „erzkonservative Dogmen gegen den aufklärerisch und mündig gewordenen Zeitgeist" (15)? Das kann nur gut gehen, wenn aus dem *gegen* ein *für* und *mit* wird. Wer um die Existenz der Engel weiß, braucht den gegenwärtigen Engelboom nicht, wie es gewöhnlich geschieht, in die esoterische Ecke zu verbannen. Ja, er kann sogar erkennen, dass unsere „Kultur christlicher geprägt ist, als sie willentlich zugibt" (17), ist sie doch gerade durch das Engelthema mit tausend Fäden an die biblische und christliche Tradition geknüpft.

B. bewältigt den enormen Stoff, den es hier auszubreiten gilt, in einer exemplarisch-pointillistischen Darstellungsweise, die sich allem Anschein nach einem ausreichenden Hintergrundwissen verdankt und deswegen auf das Wesentliche, Lebenspraktische fokussieren kann.

Geboten werden zunächst ein Durchgang durch die Kulturgeschichte der Engel bis ins 20. Jh. sowie ein Überblick über die Engel der Bibel. Aus der Dichte der Bezeugungen ergibt sich bereits eine Art „Beweis für die Existenz der Engel", der biblisch und theologisch vertieft werden kann: Engel gehören zur Schöpfung! Dies zu übersehen würde bedeuten, die Schöpfungsordnung zu verkennen und die Absichten Gottes misszuverstehen, die er gerade durch die Engel kundgibt. Dem Teufel und den Dämonen nähert sich B. im Wissen um das Geschaffensein der himmlischen Welt, so dass man die Macht der gefallenen Engel nicht zu verkleinern braucht. Dass Jesus und die Jünger Dämonen ausgetrieben haben, ist Ausgangspunkt für eine gläubige Sicht auf die satanische Wirksamkeit. Deswegen kann der Exorzismus praktiziert werden. Der zweite Teil erörtert die Wunder. Solche kommen im Rahmen der Natur (praeter-naturale) und der Übernatur (supra-naturale) vor. Der Vf. berichtet aus der Welt des Schamanismus und der Geister aus dem Jenseits. Kontakte mit Verstorbenen hält er für möglich, er ordnet sie theologisch der *communio sanctorum* zu. Für Wunder aus dem Bereich des Glaubens werden v. a. die Heiligen angeführt, man braucht aber nicht nur in der Vergangenheit zu suchen. Besonders ergiebig ist der Abschnitt über die „Bekehrungen", denn an solchen sollte uns heute gelegen sein. Wie kommt die Bekehrung zustande? Es handelt sich um einen meist unvermittelten Übergang von einem System in das andere, um einen Perspektiv- oder Codewechsel, der sich seine Gründe erst nachträglich schafft. Der letzte Teil bietet eine vergleichsweise ausführliche Theorie des Schutzengels. Bei diesen liegt ja die größte Anschlussfähigkeit an die zeitgenössische Engelreligion. B. argumentiert triftig thomistisch, doch erlaube ich mir mit Hinweis auf einen eigenen Beitrag (Die neue Engelreligion, 2010) die Anmerkung, dass diesbezüglich noch theoretisch nachgelegt werden kann. Aber auch B. räumt ein, dass die Theologie des Schutzengels zuweilen ins Wanken kommt und auf die Knie fällt. „Gott lässt sich einen größeren Spielraum, als wir es vermuteten, um seine Kinder zur ewigen Vollendung zu führen." (149)

Die sehr gute Lesbarkeit des Buches ergibt sich nicht nur aus der frischen, zuweilen frechen, anlassbezogen auch sanften Sprache (nur wenige Stellen sind dunkel), sondern auch aus den vielen narrativen Elementen. B. scheut sich nicht, absonderliche und haarsträubende Geschichten von Engelskontakten und Besessenheit, von Wundern und Bekehrungen ausführlich wiederzugeben. Aber es ist ja diese Art von Geschichten, die heute in der „esoterischen" Engelliteratur umläuft. Man muss sie erzählen können, aber dann auch jenen „theologischen Schlüssel" dazu reichen, den der Vf. bereithält.

Es scheint, dass das Zeitalter des „abgepufferten Selbst", das sich gegen die „verzauberte Welt" abgeschottet hat, um dann in seinem selbst geschaffenen sterilen Binnenraum unglücklich zu werden (so Charles Taylor, Ein säkulares Zeitalter, 2009), seinem Ende entgegengeht. Für das, was dann kommt bzw. schon gekommen ist, brauchen wir Bücher wie das von B. Der Reichtum der kirchlichen Tradition spricht wieder, wenn er so kundig wie hier freigelegt wird. Dem Buch ist weite Verbreitung zu wünschen und viele weitere Auflagen (in denen dann auch die allzu vielen Druckfehler berichtigt werden können).

Dortmund Thomas Ruster

Butler, Judith / **Habermas**, Jürgen / **Taylor**, Charles / **West**, Cornel: **The Power of Religion in the Public Sphere**, hg. v. Eduardo Mendieta / Jonathan Van Antwerpen. – New York: Columbia University Press 2011. 128 S., pb. $ 19,50 ISBN: 78–0–231–15646–2

Die öffentliche Rolle, Relevanz und Potenz von Religion bewegt derzeit wieder die wissenschaftlichen und erregt die politischen Gemüter. Im vorliegenden Sammelbd., der aus einer Konferenz hervorgegangen ist, die im Oktober 2009 in New York stattgefunden hat, kommen vier markante philosophische Stimmen zu Wort. Die Hg. bezeichnen sie in ihrer ausführlichen, mit hilfreichen Hintergrundinformationen aufwartenden Einleitung zu Recht als „some of the most influential and original philosophical voices writing today" (2).

In seinem Beitrag „'The Political.' The Rational Meaning of a Questionable Inheritance of Political Theology" (15–33) bedenkt *J. Habermas* die Bedeutung des (vom ihm durchgehend in Anführungsstriche gesetzten) Politischen angesichts der unter den Bedingungen des globalisierten Kapitalismus bedrohlich eingeschränkten politischen Kapazitäten zum Schutz gesellschaftlicher Integration. Unter den überhandnehmenden ökonomischen Imperativen sieht er die Individuen sich in die Blase ihrer privaten Interessen zurückziehen. Die Macht des Politischen, das der Liberalismus zerstört habe, werde in Carl Schmitts obsolet gewordener „clericofascist conception" (23) beschworen. In der liberalen Demokratie habe die Staatsmacht ihre religiöse Aura verloren; das Politische sei in die Zivilgesellschaft migriert. In dieser könnten indes vitale und nichtfundamentalistische, von einem reflexiven Bewusstsein geprägte religiöse Gemeinschaften zu einer transformatorischen Kraft werden. H. weist en passant auf die eschatologischen Impulse hin, die eine revidierte politische Theologie mit Blick auf die demokratische Transformation des Politischen und die zeitliche Dimension normativer Ansprüche zur Geltung zu bringen vermag.

Ch. Taylor beschäftigt die Frage: „Why We Need a Radical Redefinition of Secularism" (34–59). Für ihn beinhaltet der Säkularismus komplexe Voraussetzungen, weil es dabei nicht nur um *ein* Gut, sondern um mehrere Güter gehe, z. B. um die „French Revolutionary trinity" (34) Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit. Es gebe freilich kein zeitloses Set von Prinzipien, da die jeweiligen Situationen und Ziele differierten. Laut dem kanadischen Philosophen haben wir eine falsche Vorstellung vom Säkularismus, weil wir ihn auf das Verhältnis von Staat und Religion beziehen. Säkularismus habe aber mit der Antwort des demokratischen Staates auf die geschichtlich ausgebildete Verschiedenheit zu tun. Es gehe um die Neutralität des Staates, nämlich „to avoid favoring or disfavoring not just religious positions but any basic position, religious or nonreligious" (37). Die historischen Differenzen in der Auffassung von Neutralität bzw. Säkularität erläutert T. anhand eines Vergleichs der USA und Frankreichs. Ging es beim *First Amendment* der US-Verfassung um verschiedene religiöse Auffassungen, zwischen denen der Staat sich neutral zu verhalten hatte, so formierte sich die französische *laicité* im Kampf gegen eine mächtige Kirche. T. erkennt in der Fixierung auf Religion zwei problematische Züge des Säkularismus, zum einen die Tendenz, diese „in terms of some institutional arrangement" (40) zu definieren, statt mit den Zielen zu beginnen; zum anderen folge daraus eine Fetischisierung der favorisierten institutionellen Ordnung. Letztere kann ihm zufolge einen quasi-sakralen Status annehmen und so als unantastbar erscheinen. Die Fixierung auf Religion als *das* Problem ist nach T. Ursache von Konfusion, die er nicht nur bei Rawls, sondern auch bei Habermas konstatiert und auf den Mythos der Aufklärung mitsamt dem von ihm so bezeichneten „principle of 'self-sufficient reason'" (56) zurückführt.

Im anschließenden Gespräch zwischen Habermas und Taylor wird das Verhältnis zwischen der einen Vernunft und ihren säkularen bzw. religiösen Gestalten thematisiert. H. unterstreicht, er wolle den authentischen Charakter religiöser Sprache in der Öffentlichkeit retten, während T. meint, das, was H. „säkular" nenne, bezeichne er selbst als „neutral".

J. Butler fragt provozierend: „Is Judaism Zionism?" (70–91) Wenn das Eintreten von Religion in das öffentliche Leben ein Problem darstelle, dann werde ein Rahmen vorausgesetzt, in dem Religion außerhalb der Öffentlichkeit angesiedelt werde. Wenn letztere eine protestantische Errungenschaft sei, dann favo-

risiere das öffentliche Leben *eine* dominante religiöse Tradition als die säkulare. B. schlägt vor, Säkularisierung als einen „fugitive way of religion to survive" (72) zu verstehen. Bei Religion handelt es sich ihr zufolge um eine Weise des Dazugehörens. Die Autorin macht auf die Spannung zwischen Religion und öffentlichem Leben aufmerksam, welche massiv bei öffentlicher Kritik an vom Staat Israel ausgeübter Gewalt auftrete. Werde solche Kritik einerseits als antisemitisch bzw. antijüdisch qualifiziert, so sei die offene und öffentliche Kritik jener Gewalt andererseits „an obligatory ethical demand from within Jewish frameworks" (73). Öffentlichkeit ist laut B. immer auch durch Exklusionen konstituiert. Eine ethische Basis öffentlicher Kritik erkennt sie in Diasporatraditionen der Kohabitation. Mit Rückgriff auf F. Rosenzweig, H. Arendt und E. Said schlägt sie vor, Kohabitation als eine Form konvergierender Exile zu begreifen. Gegen jede identitäre Politik tritt sie für das Recht auf Dazugehören, auf Kohabitation und für eine auf Inklusivität abzielende Pluralisierung ein. In W. Benjamins „messianic secularism" nimmt sie einen „counternationalist impetus" (88) wahr. Die Praxis des Eingedenkens der Opfer könnte laut B. zu einem neuen Konzept von Staatsangehörigkeit sowie zum Neubedenken von Binationalität führen.

„Prophetic Religion and the Future of Capitalist Civilization" lautet der Titel von *C. Wests* kurzem Beitrag (92–100), in dem er, der sich als "a blues man in the life of the mind, a jazzman in the world of ideas" (93) vorstellt, wortgewaltig, aber wenig systematisch auf die prophetische Wende abhebt. Im Zentrum prophetischer Religion stehe das Katastrophische, der Sinn für das Dringliche und den Ausnahmezustand. Prophetische Religion ist für ihn eine „flüchtige", zutiefst tragikomische Angelegenheit, eine individuelle wie kollektive performative Praxis mangelnder Anpassung an Gier, Furcht und Bigotterie. W. plädiert für prophetische Unterbrechungen und den Mut, Empathie und Imagination zu erweitern, zu organisieren, zu mobilisieren, und womöglich wie M. L. King den endgültigen Preis dafür zu zahlen. In der abschließenden Diskussion bemerkt Habermas mit Bezug auf West treffend: „Only a few hundred meters up from Wall Street here, we hear not someone talking about prophetic speech, but performing it in some way." (114)

Im Nachwort stellt *C. Calhoun* pointiert "Religion's Many Powers" (118–134) heraus, die bedrohliche und inspirierende, Frieden stiftende wie Krieg rechtfertigende Dimensionen umfasse. Er erinnert daran, dass der frühe Habermas in seiner Theorie der Öffentlichkeit die Religion schlicht ignoriert hat. C. liefert eine anschauliche Skizze der vielfältigen Beziehungen zwischen (christlicher) Religion und Öffentlichkeit in der amerikanischen Geschichte. Und er hält fest, die öffentliche Sphäre sei nicht nur ein Raum kritisch-rationaler Debatte, sondern auch ein Raum kultureller Gestaltung, in dem Kreativität und Ritual, Feiern und Anerkennung von Bedeutung seien.

Der schmale Bd. dokumentiert eine hochkarätige Konferenz und ist selbst Dokument eines aufregenden öffentlichen Austauschs über die Fähigkeiten und Abgründe von Religion. Wer sich für die ebenso komplexen wie widersprüchlichen Potenziale interessiert, welche religiöse Überzeugungen, Traditionen und Gemeinschaften für das öffentliche Leben darstellen und in die gesellschaftliche Öffentlichkeit einbringen, findet in diesem Werk eine Fülle von Argumenten, Einsichten und Anregungen. Eine kleine Korrektur: Die von Kant diagnostizierte „Unmündigkeit" ist keine „selbstbeschuldigte" (56), sondern eine selbstverschuldete.

Luzern Edmund Arens

Interkulturelle Theologie und interreligiöser Dialog

Interkulturalität. Begegnung und Wandel in den Religionen, hg. von Mariano Delgado / Guido Vergauwen. – Stuttgart: Kohlhammer 2010. 358 S. (Religionsforum, 5), kt € 39,80 ISBN: 978–3–17–021033–2

Der vorliegende Sammelbd. enthält die Beiträge, die auf dem 4. Religionsforum der Univ. Fribourg (2008) vorgetragen wurden und die Begegnung und den Wandel in den Religionen unter dem Stichwort der „Interkulturalität" verhandeln. Die insgesamt 16 Beiträge sind drei Abteilungen zugeordnet, die aufeinander aufbauen und eine sorgfältige Tagungskonzeption dokumentieren.

Die erste Abteilung gilt der grundsätzlichen und umstrittenen Frage nach „Religion heute", die inner- und außereuropäisch angegangen wird. Hier erläutern auf scharfsinnig-kritische Weise der Salzburger Fundamentaltheologe *Gregor Maria Hoff* den zornigen Atheismus Peter Sloterdijks und der Münsteraner Philosoph *Klaus Müller* die Religionskonzeptionen von Jürgen Habermas und Dieter Henrich, während der emeritierte Missionswissenschaftler *Horst Bürkle* die Konzeptionen von „religio" in außereuropäischen Kontexten beisteuert, darunter neben Afrika und Lateinamerika auch das islamische Verständnis. Nach diesen grundsätzlichen Klärungen befassen sich die Beiträge der zweiten Abteilung näherhin mit dem Zusammenhang „Interkulturalität und Religion". Diesen erläutern der Alttestamentler *Othmar Keel* am Beispiel der Sonnengottvorstellungen im biblischen Gottesbild der Psalmen und der Missionswissenschaftler *Theo Sundermeier* an Beispielen christlicher Kunst in Afrika und Asien; beide Beiträge sind anschaulich illustriert. Der *World Christianity* und *Interfaith Studies* dozierende *Norbert Hintersteiner* gibt einen Überblick über missionstheologische Konzepte wie kulturelle Übersetzung und interreligiöses Zeugnis, die an Beispielen aus der islamischen und hinduistischen Welt exemplifiziert und auf die Paradigmen interkultureller und komparativer Theologie hin weitergeführt werden. Der Salzburger Systematiker *Franz Gmainer-Pranzl* setzt sich mit dem interkulturellen „Polylog" des Wiener Philosophen Franz Martin Wimmer auseinander und entwickelt von dort die Möglichkeit eines interreligiösen Polylogs, der in der „Katholizität" institutionalisiert erscheint. Von der Perspektive menschlicher Grundbedürfnisse her entwickelt der emeritierte Religionswissenschaftler *Richard Friedli* als Voraussetzung interkultureller und -religiöser Dialoge die solidarische Praxis hinsichtlich der *human basic needs*, die Konfliktpotientiale relativiert und Versöhnungspotentiale zusammenführt.

Die andere Hälfte des Buches ist den Beiträgen der dritten Abteilung unter dem Titel „Begegnung und Wandel der Religionen" gewidmet. Hier werden die verschiedenen Religionen in ihren Kontexten durchbuchstabiert. Der Religionswissenschaftler *Martin Baumann* untersucht die in Europa zugewanderten Religionen wie hinduistische und buddhistische Traditionen, während der emeritierte Judaist *Johann Maier* einen gewohnt magistralen Überblick über den Wandel des Judentums in der Begegnung mit dem Christentum gibt. Einen spannenden Einblick in die Werkstatt des katholisch-islamischen Dialogs (November 2008), ausgelöst durch die Regensburger Rede Benedikts XVI. und seine Enzykliken sowie einen Brief führender Muslime (*A common Word*), gibt der römische Missions- und Islamwissenschaftler *Felix Körner*, während der Erlanger Religions- und Missionswissenschaftler *Andreas Nehring* auf dem konfliktiven Hintergrund der Gegenwart die ambivalente Geschichte zwischen Christentum und Hinduismus nachzeichnet. Mit dem Verhältnis von Christentum und Buddhismus befasst sich meisterlich der emeritierte Bonner Fundamentaltheologe *Hans Waldenfels*, der darauf aufmerksam macht, dass beim Buddhismus mehr die Erfahrung als die Reflexion im Vordergrund steht, dessen „Leere" aber doch vor die Lehre in Gestalt der Gottesfrage stelle. Mit dem Verhältnis von Christentum und afrikanischer Religion im Allgemeinen befasst sich der emeritierte Missionswissenschaftler *John Mbiti* paradigmatisch an Gegenständen wie Bibelübersetzung und Dialogkonferenzen, nicht ohne das Gebet als Feld spiritueller Begegnung und Jesus Christus als Fokus zu explizieren. Das Verhältnis des Christentums zu den indianischen Religionen des lateinamerikanischen Raums in Geschichte und Gegenwart reflektiert in sehr informativer Art einer der Hg., der Kirchenhistoriker *Mariano Delgado*, der den Prozess von der Kolonialzeit bis zu aktuellen Debatten beleuchtet und für eine stärkere Wertschätzung indianischer Religiosität plädiert. Der letzte Beitrag des inzwischen verstorbenen Ethnologen *Anton Quack* befasst sich am Beispiel der taiwanesischen Puyuma und der indonesischen Rembong mit der Begegnung katholischen Christentums mit Stammesreligionen.

Lässt man die Beiträge theologisch Revue passieren, dann fällt zunächst die Vielfalt der Themen und Perspektiven auf, die eine Pluralität atmen, die anscheinend auf keinen einheitlichen Nenner zu bringen ist. Doch haben die Hg. eine Linie vorgegeben, die sich direkt oder indirekt durch das Buch zieht. Im Vorwort gehen sie auf den Inkulturationsbegriff ein, der sich nach dem Konzil missionstheologisch eingebürgert hatte und sich inzwischen weiten ökumenischen Gebrauchs erfreut. Nicht zuletzt durch den Globalisierungsprozess sei man sich der „Problematik der asymmetrischen und nicht immer herrschaftsfreien Religions- und Kulturbegegnung" bewusst geworden. Doch zugleich halten die Hg. den Begriff der Inkulturation für „nicht sehr glücklich" (7), weil er nahelege, dass eine kulturell neutrale Religion in eine religiös indifferente Kultur versetzt werde, um beide zu einer Synthese zu bringen. Überdies tauge der Begriff kaum dazu, die Gründe des Wandels zu bestimmen, der sich bei einer Begegnung der Religionen ereigne. Wegen dieser Unzulänglichkeiten schlagen sie vor, an Stelle des Inkulturationsbegriffs den auch interdisziplinär anschlussfähigen Begriff der „Interkulturalität" als Leitkategorie zu bevorzugen, um Wandel und Begegnung der Religionen adäquater beschreiben und analysieren zu können. Bei einer solchen Interkulturalität oder Interreligiosität begegneten Kulturen und Religionen einander auf eine Weise, dass neue kreative Synthesen entstehen könnten. Damit knüpfen die Vf. an den Vorschlag von Kardinal Joseph Ratzinger an, den dieser schon 1992 – der Quinto Centenario der Entdeckung Amerikas wurde kontrovers diskutiert – auf den Salzburger Hochschulwochen geäußert hatte. Man solle nicht mehr von Inkulturation, sondern besser von Begegnung der Kulturen oder „Interkulturalität" sprechen, weil es keinen kulturfreien Glauben und keine religionsfreie Kultur gebe. Überdies sei nicht einsichtig, wie eine solche „Transplantation" gelingen solle (vgl. J. Ratzinger, Glaube – Wahrheit – Toleranz, Freiburg 2003, 53). Wenn man nun diesen Vorschlag durch die Beiträge verfolgt, so werden einige indirekte Antworten durch die Beschreibung von Kultur- und Religionsbegegnungen gegeben, die direkten Antworten jedoch fallen sehr unterschiedlich aus. Die deutlichste Antwort gibt Sundermeier, der im Durchgang durch die christliche Kunst, v. a. Afrikas und Asiens, eine Abfolge von drei Phasen der Adaptation, Inkulturation und Interkulturalität festhält,

letztere näher bestimmt (75) und im Ergebnis „Interkulturation" oder austauschbar „Interkulturalität" für eine „hilfreiche Kategorie" hält (98). Hintersteiner verbleibt auf der begrifflichen Ebene und verweist im Bereich indischer Theologie auf die Kritik am Inkulturationsparadigma und die Neuorientierung, die sich in Vorschlägen der „Interkulturation" (Francis X. D'Sa) oder der „interkulturellen Begegnung" (F. Wilfred) niederschlägt (101). Friedli plädiert für den „Lebensstil der Interkulturalität" (176) und Baumann versteht unter Interkulturalität das Vermögen (der zweiten und dritten Generation außereuropäischer Immigranten), beide Kulturen miteinander zu leben und kreativ zu verbinden, was die Kompetenz des „code-switching" voraussetze (194f). Delgado schließlich attestiert dem von ihm viel bearbeiteten Las Casas, dieser sei für eine „echte Inkulturation" eingetreten, die „auch Interkulturalität ermöglichen sollte" (318). So finden sich in den Beiträgen eine Reihe von Überlegungen zum Paradigmenwechsel, die man als wertvolle Vorarbeiten zur Frage der Interkulturalität im Sinne interkultureller und interreligiöser Begegnung ansehen kann, ohne dass dieser Ansatz schon hinreichend systematisiert wäre. Daher bedarf der Begriff noch weiterer Schärfung, auch das zeigen die Studien, die sowohl an konkreten historischen und zeitgeschichtlichen Beispielen als auch im interdisziplinären Gespräch zu leisten sein wird. Des Weiteren bedarf es einer ausgearbeiteten Verhältnisbestimmung von Inkulturation und Interkulturation/Interkulturalität sowie einer Reflexion ihrer jeweiligen Prämissen. Zu diesem Klärungsprozess leistet das vorliegende Buch mit seiner phänomenologischen Breite, historischen Tiefe und systematischen Durchdringung einen grundlegenden Beitrag. Der Ausgang des Prozesses bleibt jedoch offen und könnte durchaus auch beide Paradigmen in einer größeren Einheit verbinden, die dem gegenwärtigen Missionsverständnis innere Weite und äußere Anschlussfähigkeit gibt. Außer diesem anstehenden Klärungsprozess seien noch zwei Vorzüge des Sammelbd.s genannt. Zum einen versammelt er in einer glücklichen Weise historische und systematische Beiträge, die gewissermaßen einen inneren Polylog miteinander führen, was auf diesem philosophisch-theologischen Feld auch in Zukunft unabdingbar sein wird. Zum anderen wird deutlich, dass im öffentlichen Diskurs der Islam im Vordergrund steht, ohne indes Sympathie zu gewinnen, während der an Sympathie gewinnende Buddhismus nur hintergründig debattiert wird, wenngleich sich hier, wie die Beiträge von Baumann und Waldenfels je auf ihre Weise zeigen, tiefere Fragestellungen anbahnen. War im Anfang das Wort oder das Schweigen (272), das wird hier zur Frage.

Mainz / Frankfurt Michael Sievernich

Bräunlein, Peter J.: **Passion/Pasyon.** Rituale des Schmerzes im europäischen und philippinischen Christentum. – München: Wilhelm Fink 2010. 621 S., geb. € 58,00 ISBN: 978–3770549443

Das vorliegende Werk ist die überarbeitete Habil.schrift des Religionswissenschaftlers und Ethnologen Peter J. Bräunlein. Es ist eine Studie, die auf Feldforschungen in den Jahren 1996–98 zu philippinischen Kreuzigungs- und Flagellationsritualen basiert. Diese Rituale finden, umrahmt von der *pasyon* – einer episch-literarischen Erzählung der Passionsgeschichte in philippinischer Sprache – jeweils zur Osterzeit statt und bieten Zündstoff für Diskussionen über die Zulässigkeit ‚körperverletzender' religiöser Rituale, über Intentionen der Protagonisten und die Vereinbarkeit mit der katholischen Lehre.

Der Autor holt die nicht selten als reine Spektakel oder touristische Show-Attraktionen betrachteten Praktiken aus der Ecke des Anderen, Unnormalen oder Fremden heraus und auch aus der Ecke von Erklärungsmustern, die dazu tendieren, die Rituale als Imitation oder Inszenierung der Passion Christi sowie als (überzogene) Adaption ursprünglich europäischer Passionsfrömmigkeit zu beschreiben. Letzterem widerspricht schon die Tatsache, dass die Kreuzigungsrituale auf den Philippinen erst in den 1960er Jahren entstanden sind und somit keine kolonial importierten Praktiken sein können.

Kern von B.s Untersuchung sind biographische Portraits, die den individuellen und indigenen Kontext der Flagellanten und Selbstkreuziger widerspiegeln. Als Beweggründe lassen sich hierdurch v. a. Aspekte erkennen, bei denen es um die Erfüllung von Gelübden (nicht um Buße!) geht, die in Verbindung zu Krankheitsheilung stehen. Der Heilungsaspekt zeigt sich nicht zuletzt darin, dass diejenigen, die sich kreuzigen lassen, häufig selbst Heiltätigkeiten nachgehen und durch die Kreuzigungen ihre Fähigkeiten bestätigen.

B. bettet die Ergebnisse seiner Feldforschungen in einen breiten Kontext christentumshistorischer Zusammenhänge ein, die zum einen bei den Umständen europäischer Selbstgeißelungen und -kreuzigungen ansetzen und dabei die Bedeutungen von Passionsfrömmigkeit und Leidensmystik beleuchten. Zum anderen geschieht eine Verortung innerhalb der Geschichte des philippinischen Katholizismus, wo auch anti-klerikale, politische und emanzipatorische Faktoren eine Rolle spielen. Einhergehend mit diesen historischen Kontextualisierungen werden methodologische Vorgehensweisen diskutiert, die nach Meinung des Autors immer wieder zu Geschichtsdeutungen führ(t)en, die der empirischen Sichtweise zu wenig Raum ließen. Die Deutungen der Selbstgeißelungen (ob europäisch oder philippinisch) als „pathologisch" sind nur ein Beispiel dafür, dass Erklärungen für Gegenwartsphänomene auf historische Umstände übertragen wurden. Aus diesem Grund plädiert der Autor wiederholt für eine wissenschaftlich sensible Betrachtungsweise von Zeitkontexten und lokal-kulturellen Umständen, die v. a. die Sicht von ‚Eigenem' und ‚Fremdem' reflektiert. Er tritt dabei der (mindestens gefühlt gezogenen) Trennlinie zwischen europäischem (= originalem) und außereuropäischem (= kopiertem oder verfälschtem) Christentum entgegen und kritisiert diese „[…] in der Absicht zu zeigen, dass es sich bei den Phänomenen, die auf den Philippinen beobachtet wurden, weder um ‚falsch verstandenes' Christentum noch um indigene Neuerfindungen handelt". Vielmehr seien „[d]ie philippinischen Selbst-Kreuzigungen und -Geißelungen […] [als] Teil der Religionsgeschichte des Christentums" zu verstehen (41). Als methodische Konsequenz wird deshalb gefordert, anstatt wissenschaftlich mit den Begriffen Konversion, Glaube oder Synkretismus zu arbeiten, die Begriffe ‚Übersetzung' und ‚Lokalisierung' in den Mittelpunkt zu stellen: „Religionen und Kulturen werden nicht in Hinblick auf den Horizont *Konversion* befragt, sondern als *Konversation* verstanden. Das Christentum ist somit nicht länger das Geschenk aus der Hand des Missionars, sondern wird Gegenstand von Verhandlungen, Missverständnissen, Umdeutungen, partiellen Aneignungen oder Ablehnung." (227) Seinen methodischen Grundsatz verfolgt B. an einer Vielzahl von Hinführungen, die der Beschreibung der Passionsrituale dienen, wie bspw. die Bedeutung der philippinischen Heiligenverehrung. Neben psychosozialen und ritualanalytischen Perspektiven stechen besonders genderspezifische Aspekte hervor, die die Besonderheiten einer „weiblichen Erlebnismystik" zum Thema machen und sich sowohl in der Aufarbeitung der europäischen Passionsfrömmigkeit wie auch in der besonderen Stellung weiblicher Selbstkreuzigerinnen auf den Philippinen zeigen.

Beim Leser führt die vielschichtige Studie letztlich zu einem soliden Verständnis eines bislang wissenschaftlich wenig betrachteten Gegenstandes. Gerade das Zusammenspiel historisch-kritischer Analyse und ethnographischer Beschreibung macht hierbei den besonderen Reiz aus und sorgt für wissenschaftliche Erkenntnisse. Durch den angenehmen Schreibstil bietet der Bd. auch ein kurzweiliges Lesevergnügen. Getrübt werden kann dies lediglich dadurch, dass zur besseren Orientierung eine Nummerierung der Kap. und Unterkap. wünschenswert gewesen wäre. Da im Text häufig auf vorherige Abschnitte verwiesen wird, würde dies dem Leser die buchinterne Recherchearbeit erleichtern. Ebenso wäre ein Glossar hilfreich gewesen, das die recht zahlreich auftretenden philippinischen Begriffe noch einmal gesondert zusammenstellt. Wirklich schade ist, dass das Manuskript keinem intensiveren Lektorat unterzogen wurde, was den in ihrer Häufung schon auffällig auftretenden Druckfehlern hätte entgegenwirken können, die den Lesefluss stellenweise ins Stocken bringen.

Die formalen Schwächen sollten aber nicht darüber hinwegtäuschen, dass es sich insgesamt um ein informatives und durchaus beeindruckendes Werk handelt, das nicht nur durch das spannende Thema besticht, sondern auch dadurch, dass es sich aktuellen methodischen und thematischen Fragestellungen widmet. So bildet die Studie einen wertvollen Beitrag nicht nur zu den Forschungsfeldern der Religionsethnologie, sondern insbesondere auch der Religionsästhetik, für die sie „Anregungen für eine Religionsgeschichte des leidenden Körpers und des religiös intendierten Schmerzes" (157) bereithält. Gerade die intensive Diskussion über die Interpretation kulturspezifischer Komponenten im Spannungsfeld zwischen ‚Eigenem' und ‚Fremdem', die den interkulturellen Transfer des Christentums beleuchtet, sollte das Werk aber auch für die Missionswissenschaft und Kirchengeschichte interessant machen.

Münster Melanie Möller

Jaap, Tanja: **„Alle Juden sind …".** 50 Fragen zum Antisemitismus, hg. v. Anne Frank Haus Amsterdam. – Mühlheim an der Ruhr: Verlag an der Ruhr 2008. 184 S., kt € 19,90 ISBN: 978–3–8346–0408–8

„Fragen zu stellen, ist ein lebensnotwendiger Vorgang, um ein vollwertiges Leben zu führen – selbst wenn die Antworten nicht begreiflich sind." – Dieses Zitat von Elie Wiesel ist dem Titel vorangestellt, der genau das macht, was als lebenswichtig bezeichnet wird: Fragen stellen. Insgesamt wendet sich die Vf.in 50 Fragen zu, die die Erarbeitung des Themas „Antisemitismus" mit Jugendlichen ab 14 Jahren ermöglichen sollen. Somit sind die heranwachsenden Leser die eigentliche Zielgruppe und sie sollen „sich Gedanken machen, selbst Fragen zu stellen und Antworten zu finden" (7). Bei diesem emotional hochgradig geladenen und nicht minder komplexen Thema Antisemitismus erscheint es wichtig, Aufklärungsarbeit zu leisten und gerade jun-

gen Menschen eine möglichst große Bandbreite an Eindrücken dazu zu verschaffen.

Und genau dies – um es gleich vorwegzunehmen – gelingt dem Buch. Es stellt eine Vielfalt von Fragen und liefert die Antworten gleich mit, damit die Leser fundierte Informationen vorfinden. Sieben Hauptkap. mit jeweils unterschiedlichen Schwerpunkten und Umfängen wenden sich der Thematik zu und decken ihre einzelnen Schichten auf, die sich allesamt rund um das Stichwort Antisemitismus gruppieren.

Die ersten „Fragen zu Juden und Judentum" greifen Definitionsansätze auf. Sie lauten bspw. „Wer ist jüdisch?", „Sind Juden eine Rasse?" oder „Wieso leben so viele Juden in den Vereinigten Staaten?". Dies wird immer konsequent visualisiert, um die Aussagen im Text aufzubereiten. Daher lassen sich Bilder von Juden an der Jerusalemer Klagemauer ebenso finden wie von einem betenden orthodoxen Juden, Jugendlichen, die auf der Straße feiern, oder einer Weltkarte, die die Verstreuung der jüdischen Weltbevölkerung dokumentiert. Die nationalsozialistische Rassenlehre nach den Nürnberger Gesetzen von 1935 verdeutlicht ein Rassenstammbaum und eine Propagandazeichnung zeigt das vermeintliche Aussehen der Nase eines Juden.

Immer wieder unterbrechen nachdenklich stimmende Bilder den Textfluss. Die Fragen 10 bis 20, die sich auf die Geschichte des Antisemitismus beziehen, werden durch Karten, Fotografien oder Zeichnungen bebildert, die das jüdische Getto in Frankfurt am Main, mittelalterliche Darstellungen eines Judenhuts oder Karikaturen vom angeblichen jüdischen Bemühen um eine Weltherrschaft zeigen. Entsprechende Fragen dazu sind „Wie lange gibt es Antisemitismus?", „Welche antisemitischen Mythen und Legenden waren am weitesten verbreitet?" bzw. „Woher stammen die wirtschaftlichen Stereotypen über Juden?".

Mit den drei monotheistischen Weltreligionen setzt sich der Abschnitt 3 auseinander, dessen „Fragen zu Juden, Christen und Muslimen" interreligiösen Charakter haben. Dort wird gefragt, ob das NT antisemitisch sei, was der Koran über die Juden sagt oder ob Katholiken schon immer judenfeindlicher gewesen sind als Protestanten. Von einer Glasmalerei im Augsburger Dom aus dem 12. Jh. über Bilder von Martin Luther und Johannes Calvin bis hin zu Darstellungen antisemitischer Tendenzen in der islamischen Welt reichen hier die Bildmotive.

Die folgenden vier Fragen beinhalten „Noch mehr Geschichte", wie auch der Abschnitt 4 überschrieben ist. Es geht schwerpunktmäßig um die Situation in Deutschland und Österreich sowie in Polen im Zusammenhang mit dem Zweiten Weltkrieg. Aber auch die Frage, ob die Türkei in der Vergangenheit tolerant gegenüber Juden war, beantwortet die Vf.in, indem sie sie mit historischen Belegen und Fakten bejahen kann. Der fünfte Abschnitt thematisiert „Die Beziehung von Holocaust und Schoah" und nähert sich nach Definitionen dieser beiden Begriffe u. a. den komplexen Fragen „Gibt es Unterschiede zwischen den antisemitischen Ideen Hitlers und früheren Formen des Judenhasses?" oder „Ist eine Leugnung des Holocaust möglich?". Letztere Frage wird natürlich verneint mit dem Hinweis darauf, dass der „Mord an den sechs Millionen Juden [...] das am besten dokumentierte Verbrechen gegen die Menschheit in der Geschichte" (139) ist.

Die Fragen 40 bis 47 im vorletzten Abschnitt sind „Fragen zu Israel und dem Mittleren Osten". Sie setzen sich mit dem Zionismus auseinander oder lauten „Macht Israel mit den Palästinensern dasselbe wie die Nationalsozialisten mit den Juden?". Dieses Buch schreckt also auch vor brisanten Fragestellungen nicht zurück und gestattet so eine erfreulich differenzierte und fundierte Auseinandersetzung mit dem Antisemitismus.

„Zu guter Letzt" beschließen die drei Fragen „Woran erkennt man, ob Antisemitismus zunimmt?", „Was versteht man unter dem ‚neuen Antisemitismus'?" und „Wie sieht es mit Antisemitismus in Deutschland aus?" das Buch. Ein Glossar mit den wichtigsten Stichworten und ein Bildnachweis sowie ein Verzeichnis der verwendeten Literatur, darüber hinausgehende Literaturtipps und Internetverweise laden zur vertiefenden Auseinandersetzung mit Fragen rund um den Antisemitismus ein.

Insgesamt steckt viel Potential in dieser Publikation. Das gilt für die inhaltliche Ebene, aber auch für das Layout und die graphische Aufbereitung. Das Schriftbild trägt zu einer klaren Differenzierung bei: Klein am Rand sind Bildbeschreibungen zu finden, die den eigentlichen Fließtext, der in einer größeren Schrifttype geschrieben ist, nicht unterbrechen. Zusätzliche und die eigentliche Antwort auf die jeweilige Frage bereichernde Einschübe zu Stichworten wie „Gettos" (52), „Schabtai Zwi" (116), „Goldhagen" (129f) und „Russische Remigranten" (150) sind kleiner und in Rot geschrieben. Eindrucksvoll und nachdenklich stimmend sind mit Blick auf die Zielgruppe ganz- oder gar doppelseitige Bilder, die Fotos ermordeter Juden (36f), eines jüdischen Viertels in einer marokkanischen Stadt vor dem Zweiten Weltkrieg (102) oder das bekannte Motiv vom Turm über den Gleisen, der die Zugzufahrt zum Konzentrationslager Auschwitz-Birkenau überbrückt (119), zeigen. Gerade für die selbstständige Auseinandersetzung der jugendlichen Leser mit dem Thema „Antisemitismus" – etwa in Form von Referaten – erscheint dieser Titel geeignet. Es ist zweifelsohne eine Publikation, die einem möglichen Schubladendenken vorbeugt und eine differenzierte Auseinandersetzung mit diesem Bereich gestattet.

Tecklenburg Björn Igelbrink

Ritter, André: **Nebeneinander oder miteinander vor dem Einen Gott?** Eine Studie zur Frage des gemeinsamen Betens und Feierns von Juden, Christen und Muslimen. – Münster / New York / München / Berlin: Waxmann 2010. 210 S., kt € 24,90 ISBN: 978–3–8309–2249–0

Die Studie widmet sich der bedeutsamen Frage des gemeinsamen Betens und Feierns von Juden, Christen und Muslimen. Die Analyse der multireligiösen Gebetsformen und ihrer Inhalte zielt dabei nicht allein auf die sprachliche Ebene, sondern nimmt insbes. die Dimensionen der „Leiblichkeit" und „Ganzheitlichkeit" der jeweiligen Begegnung mit Gott in den Blick. Da die Sprache des Betens eine den ganzen Menschen umfassende Erfahrung sei, intendiert der Vf. die Begründung einer neuen „interkulturellen Theologie der Leibhaftigkeit": Entsprechend prüft er, welches Verständnis von „Ganzheitlichkeit" bzw. „Leiblichkeit" dem christlichen Verständnis von Gottesdienst und Gebet zugrunde liegt und im Kontext interreligiöser Begegnung mit Juden und Muslimen Ausdruck findet. Zielpunkt ist also eine praxisorientierte Verschränkung der gebetstheologischen Reflexion zur Leibhaftigkeit in christlicher Perspektive mit den untersuchten Formen und Möglichkeiten interreligiöser Begegnung und Beziehung.

Das zweite Kap. erörtert „Das Ereignis des Betens und die Sprache des Gebets" im Wesentlichen mittels des Rückgriffs auf ältere Untersuchungen (Thomas Ohm, Die Gebetsgebärden der Völker und das Christentum, 1948; Wilhelm Stählin, Vom Sinn des Leibes, 1930 [^{4}1968] und Friedrich Heiler, Das Gebet. Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung, ^{3}1921), deren grundlegende wie bleibend aktuelle Bedeutung R. v. a. hinsichtlich ihrer Betonung der Ganzheitlichkeit des Gebets herauszustellen sucht. Während die allgemeinen religionsphänomenologischen Bestimmungen von Gebet und Gottesdienst sehr ausführlich vorgenommen werden, fällt die konkrete Bezugnahme auf Judentum und Islam sehr knapp aus. Der Frage der „Ganzheitlichkeit und Leiblichkeit in ökumenischer Perspektive" widmet sich das dritte Kap., das zunächst den Gottesdienst und das Gebet im Kontext der abrahamitischen Ökumene thematisiert, um dann weiterführend wie vertiefend den Begriff des „Leibes und den Vorgang der Leiblichkeit" entlang der Leibphilosophie von Hermann Schmitz darzulegen.

Das umfangreiche vierte Kap. stellt eine Reihe konkreter Praxismodelle interreligiösen Betens und Feierns in ihren jeweiligen Kontexten in exemplarischer Beschreibung vor, wie bspw. Schulfeiern oder Friedensgebete. Hinsichtlich der christlich-islamischen Feiern hält R. fest „dass derzeit noch kein umfassendes Kompendium interreligiöser Begegnung und Spiritualität vorliegt" (158), dieses aber gleichwohl notwendig erscheine. Die Handreichung der Evangelischen Kirche im Rheinland „Nebeneinander vor dem Einen Gott. Zur Frage des gemeinsamen Betens von Christen und Muslimen" (1997/98) könne hierzu ein erster Anstoß sein. R. formuliert sieben Thesen als Zwischenergebnis. Er hebt insbes. hervor, dass sich der betende Mensch als „dialogische Existenz" (These 4) erfahre und sich das Beten und Feiern auf Alltagserfahrungen beziehe, „indem wir in einen grenzüberschreitenden Kommunikationsprozess eintreten, der selbst schon interkulturell und leibhaftig ist" (These 6). Denn im Vorgang des Betens beziehe sich der Betende auf Anderes und das Gebet sei der Ort der Begegnung vor Gott in der gegebenen kulturell-religiösen Unterschiedlichkeit. Die Analyse führt im fünften Kap. zu einer funktionalen Theorie des Gottesdienstes als religiöser Kommunikation, bei der die Multiperspektivität aus christlicher Sicht geboten sei: „Multiperspektivität theologisch recht verstanden intendiert jeweils bekenntnisgemäßes Verhalten im Rahmen des gemeinsamen Betens und Feierns von Juden, Christen und Muslimen." (179) Über den Weg der wechselseitigen Anerkennung der Anderen könne schließlich, so resümiert Kap. 6, aus dem „Nebeneinander" ein „Miteinander" vor dem Einen Gott und eine Praxis gemeinsamen Betens werden, in der die Unterschiede zwischen den Dialogpartnern bewusst blieben.

Kritisch anzumerken ist, dass die Studie die in den Blick genommenen Themenstränge nicht gleichgewichtig verfolgt. Die im Titel angezeigte Frage nach Stellenwert und Optionen multireligiöser Feiern bleibt den grundlegenden gebetstheologischen Reflexionen in evangelischer Perspektive deutlich nachgeordnet, so wertvoll und gewinnbringend diese für sich genommen auch sein mögen. Entsprechend bleibt die intendierte Neubegründung einer „interkulturellen Theologie der Leibhaftigkeit" v. a. ein Plädoyer, über das es gewiss nachzudenken gilt. Vorgenommen werden müsste hierzu eine stärkere Verschränkung der detailliert referierten Einzelperspektiven entlang der von R. formulierten Thesen. Diese könnte dann eine theologische Fortschreibung für die Frage des gemeinsamen Gebetes bedeuten, die so nur angedeutet bleibt. Zudem wäre einer Studie zur Bedeutung multireligiösen Betens und Feierns zu wünschen, dass sie die jüdische und muslimische Perspektive, wenn nicht gleichrangig, so zumindest deutlich stärker im Verhältnis zur eigenen christlichen Verstehensweise einbezieht.

Berlin Anja Middelbeck-Varwick

Praktische Theologie

Morgenthaler, Christoph: **Seelsorge.** Lehrbuch Praktische Theologie Bd. 3. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2009. 413 S., kt € 22,95 ISBN: 978–3–579–05404–9

Die evangelische Poimenik kann über fehlende aktuelle Kompendien zur Seelsorge(lehre) nicht klagen. Im letzten Jahrzehnt haben Josuttis (2000), Winkler (2000), Ziemer (2000), Engemann (2007) und Klessmann (2008) Entwürfe vorgelegt. Als vorläufig letzter in dieser Reihe hat der Berner Ordinarius für Seelsorge und Pastoralpsychologie Christoph Morgenthaler den Vorteil, die vorliegenden Werke bereits verarbeitet zu haben. In schnörkelloser Sprache und mit didaktisch gut aufbereiteten Stoffmengen bietet er ein Lehrbuch, das diachrone Durchblicke in die Geschichte der Seelsorge, v. a. aber synchrone Querschnitte durch die differenzierten Ansätze, Konzepte und Methoden der Gegenwart und ihre theologische Fundierung liefert. Dass diese Gesamtschau nicht einfach distanziert Positionen auflistet und einen scheinbar neutralen „Marktüberblick" verschafft, verdankt sich M.s klar markierter Beheimatung in der Seelsorgebewegung und Pastoralpsychologie. Dies aber nicht in nostalgischer Rückschau, sondern – mit der konsequenten Aufnahme systemischen Denkens – an vorderster Front der Entwicklung. Das Vorwort beschwört sympathisch den „Traum von einer seelsorglichen Kirche, die Menschen ‚in Freud und Leid' begleitet, trägt, ermächtigt und freisetzt" (11) und lässt so den Eingangssatz der Pastoralkonstitution „Gaudium et spes" anklingen. Sympathisch auch die persönliche Positionierung im Fachlichen wie im Privaten, die den Theoretiker als vielfältig und einschlägig seelsorglich Praktizierenden ausweist.

Unter „Annäherungen und Grundlagen" (Teil I) wird Seelsorge als professionelles, kommunikatives Beziehungshandeln vom Anderen her mehrdimensional aufgespannt (Kap. 1) und in den Horizont der Geschichte gestellt (Kap. 2). Die Gegenwartssituation erschließt sich auf der Folie der Seelsorgebewegung und ihrer zukünftigen Herausforderungen, die in 10 „Eckwerten" festgehalten sind (Kap. 3). Um die Fähigkeit von Seelsorgenden zu persönlicher pastoraler Konzeptbildung mit Hilfe wichtiger Ressourcen (Theologie, Pastoralpsychologie u. a.) geht es in Kap. 4 und 5, wobei der „Geist" als eigene Ressource explizit eingeführt wird.

In „Themen und Zugänge" (Teil II) werden die Einzelseelsorge, die systemische, die narrativ-lebensgeschichtliche, die Krisen- und die spirituelle Seelsorge entfaltet (Kap. 6–10). Um „Kompetenzen und Methoden" geht es in Teil III. Stichworte für Schlüsselqualifikationen auf dem lebenslangen Lernweg sind Seelsorge als Gespräch – Die Bibel in der Seelsorge – Inszenierungen und Rituale – Seelsorge in der Gruppe (Kap. 11–15). Teil IV benennt „Orte und Spezialisierungen", also gesellschaftliche Kontexte für eine lebensraumorientierte Seelsorge, Formen der gemeindlichen Seelsorge vor Ort, funktionale Seelsorge in Institutionen, neue Formen mediengestützter Seelsorge sowie Kriterien für den Beruf „Seelsorge" (berufsethische Standards; Qualitätssicherung) und seine Herausforderungen (Kap. 16–20). Im Anhang (Teil V) finden sich eine Übersicht zu Hilfsmitteln und Lehrbüchern/Zeitschriften, ein Literaturverzeichnis und ein Namenregister (leider kein Sachregister).

Didaktisch vorteilhaft ist der Aufbau der thematischen Abschnitte: Grundlegende Aussagen werden immer wieder unterbrochen durch (auch optisch) kleinere Einschübe, die in unterschiedliche Richtungen vertiefen und erweitern, z. B. „Seelsorge – praktisch" (Beispielszenen), „Seelsorge – reflektiert" (im Blick auf das Beispiel), „pastoralpsychologische bzw. pastoraltheologische Vertiefung" (empirische oder theoretische Fundierung), „Seelsorge – konzeptionell", „problemgeschichtliche Vertiefung", „Lektürehinweise" usw., je nach verhandeltem Schwerpunkt. Das lockert auch den Lesefluss auf.

Auf diese Weise bereitet das Buch den durch die Öffnung zu den Human- und Sozialwissenschaften gewaltig angewachsenen poimenischen Lernstoff praktisch-theologisch gekonnt auf (manchmal hätte man sich in einem Lehrbuch eine Raffung gewünscht, zugunsten ausführlicher Spezialliteratur, z. B. zu „Gespräch"). Andererseits wird so, aufgelockert durch Beispiele, die Grunddimension Gespräch, Kontakt und Beziehung aus unverbindlich-allgemeinen Forderungen herausgeholt und anschaulich gemacht, gerade auch vor unterschiedlichen konzeptuellen Hintergründen. Gut gelungen erscheint auch die klare theologische Grundierung (deren Fehlen der Seelsorgebewegung gern als Defizit angekreidet wird); so etwa, wenn der Ansatz bei Ressourcen und Potentialen (Kap. 5.5) kreativ mit Pneumatologie und Eschatologie verbunden wird. Oder wenn das Buch zwar nach dem TZI-Modell aufgebaut ist, dieses aber ausdrücklich um den Transzendenzbezug (als 5. Dimension) erweitert wird (285). Besonders gelungen ist auch der – für die reformatorische Seelsorge besonders wichtige – pastorale Umgang mit biblischen Texten als Verkündigungsmodus (Kap. 13.2: „Texte und Lebenswelten miteinander ‚versprechen'") sowie das – aus katholischer Sicht erfreulich offene – Zugehen auf Fragen der rituell-liturgischen Dimension von Seelsorge (Kap. 14). Ausgesprochen spannend und originell gelingt die Verknüpfung systemischer und pastoralpsychologischer Fragestellungen bei der Theodizeefrage (204ff).

Natürlich stellen sich bei der Fülle des Stoffs auch Fragen: Führt es sakramentenpastoral wirklich weiter, die Kasualien als Übergangsrituale nicht bloß lebenszyklisch-anthropologisch, sondern systemisch im „Familienlebenszyklus" zu sehen (Kap. 17.3)? Ergibt die Rede von „spiritueller Seelsorge" (219–221) Sinn, oder handelt es sich (bei aller inhaltlichen Übereinstimmung in der Absicht) um eine schiefe Übersetzung von „spiritual care", die wir anders fassen müssen? Schließlich ist aus der Sicht des Rez. zu bedauern, dass die breite Bezugnahme auf die Psychoanalyse (v. a. in Teil II) allzu stark von der Gründerfigur Joachim Scharfenberg und damit vom Theoriestand vor 30–40 Jahren zehrt: Das zieht eine obsolete Konzentration auf „Konflikt- und Ambivalenzbearbeitung" nach sich und färbt verengend v. a. auf die Auffassung von Symbol, Symbolisierung und nichtsprachlichen Beziehungsformen ab. Neuere Entwicklungen sind allenfalls angedeutet (107). Damit dürfte zusammenhängen, was in Teilen des Buches als wahre „Deutungs-Manie" wütet und Seelsorge streckenweise zur Dauerdeutungsmaschine geraten lässt: Was wird hier nicht alles und ständig „gedeutet" (vgl. z. B. S. 15–19, 22, 24, 28, 31, 73, 77–83, 87f, 93 usw.)! Der Gebrauch des Begriffs bedarf m. E. in der Zunft dringend einer Reflexion und Korrektur.

Der ökumenische Aspekt fehlt nicht; er läuft sozusagen mit, gewinnt aber kein Profil. Das zeigt sich im schmerzlichen Totalausfall von Hermann Stenger, einem der katholischen Pioniere der Pastoralpsychologie. Vielleicht ereilt ihn das Schicksal, dass seine vielfältigen Beiträge bereits so „eingesickert" sind, dass sie längst nur noch in der Rezeption, etwa im Kompendium Klessmanns, transportiert (und zitiert) werden. Fehlanzeige auch bei den für pastorale Kompetenz- und Ausbildungsfragen wichtigen Grundlagenarbeiten zum Lernen (in) der Seelsorge von Georg Köhl und Mitautoren. Umgekehrt gibt der reformierte Akzent auf dem allgemeinen Priestertum nach wie vor Anlass, auch in der katholischen Kirche die vom Konzil angezielte Fähigkeit aller Getauften zur Seelsorge zu stärken. Erfreulich konsequent verwendet M. immer das Adjektiv „seelsorg*lich*" und meidet so allen unbedachten „seelsorg*erisch*en" oder „seelsorg*erlich*en" Sexismus.

Anfragen und Bedenken mindern nicht das Verdienst eines Lehrbuchs, das aus einem Guss geschöpft ist und mit einem schönen Mottowort wirklich Seelsorge als „Muttersprache der Kirche" lehrt (297)! Wo man es aufschlägt, weht einem der Atem einer theologisch fundierten, humanwissenschaftlich aufgeklärten und in allem soteriopraktisch den Menschen zugewandten, anspruchsvollen Poimenik entgegen, die sich immer wieder prägnant verdichtet, z. B. in zehn Thesen zu einer „seelsorglichen Kirche" (Kap. 16.5). Mit seinem überzeugenden Plädoyer für eine „plurilokale" Seelsorge in einer durchgehend seelsorglichen Kirche ist es – wissenschaftlich auf der Höhe der Zeit – den Anliegen der Seelsorgebewegung (und ihrer Kritik) verbunden, indem es sie prospektiv und kreativ fortschreibt. Unbedingt allen zu empfehlen, die mit Seelsorge zu tun haben!

München Heribert Wahl

Christentum und Religionen elementar. Lebensweltlich – theologisch – didaktisch, hg. v. Rainer Lachmann / Martin Rothgangel / Bernd Schröder. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2010. 400 S., 4 Abb. (Theologie für Lehrerinnen und Lehrer, 5), kt € 29,95 ISBN: 978–3–525–61425–9

„Mit vorliegendem Band findet die TLL-Reihe ihren Abschluss." (7) – Diesen ersten Satz aus dem Vorwort liest der Rez., ein ausgesprochener Befürworter und „heavy user" dieser praktischen und unentbehrlichen Reihe, mit Ernüchterung. Bereits in weiteren Buchkritiken (vgl. *ThRv* 4/2006 zu den Bd.en 1–3 [Sp. 315–317] und *ThRv* 4/2008 zu Bd. 4 [Sp. 319f]) konnte er sich der Reihe widmen, die jeweils konzise aufbereitet die Themen „Theologische Schlüsselbegriffe", „Elementare Bibeltexte", „Kirchengeschichtliche Grundthemen" und „Ethische Schlüsselprobleme" behandeln. Alle sind als Wegbegleiter schon oft zum Einsatz gekommen, wenn für den Schulunterricht Reihen zu planen waren und Wesentliches zu eruieren war. Und bei dem vorliegenden Titel wird es sicherlich nicht anders sein. Er richtet sich vornehmlich an Lehramtsstudierende und Lehrkräfte der Sekundarstufen I und II und ist darüber hinaus auch allen dienlich, die im Primarstufenbereich arbeiten, so dass er Referendaren, Religionspädagogen und Pfarrern gleichermaßen nützlich sein wird, wenn sie sich interreligiösen Themen widmen.

Der Bd. setzt sich aus fünf Kap.n zusammen. Kap. I thematisiert Grundfragen und beinhaltet drei Artikel: „Religionswissenschaftliche Orientierung und theologische Positionierung", „Von der Fremdreligionen-Didaktik zum Interreligiösen Lernen" sowie Anmerkungen zum „Inhalt und Aufbau" des Titels,

der auch die Auswahl der Themen begründet. Kap. II beschäftigt sich mit den zentralen christlichen Konfessionen und als solchen v. a. mit den evangelischen, freikirchlichen, orthodoxen und römisch-katholischen Christen. Dabei ist jeder dieser vier Bereiche – getreu dem Untertitel – zunächst lebensweltlich, dann theologisch und schließlich didaktisch untergliedert. Dadurch werden Gemeinsamkeiten und Unterschiede deutlich und ein Zugriff auf Elementares erleichtert. Dieser Dreischritt zieht sich wie ein roter Faden durch die folgenden Kap., wobei gelegentliche Unterkap. für sinnvolle Akzentuierungen sorgen, sodass bspw. der Abschnitt zum Hinduismus sich ausführlicher den Christen in Indien widmet oder Anmerkungen Gandhis zur Bergpredigt Jesu enthält; beim Buddhismus lassen sich Ausführungen zum Dialog mit dem Christentum finden oder bei den Mormonen werden interreligiöse Bezüge betrachtet.

Kap. III nimmt zunächst die monotheistischen Weltreligionen, Judentum und Islam, in den Blick, ehe sich der Hinduismus und der Buddhismus anschließen. Kap. IV stellt Sondergemeinschaften und neue Religionen bzw. Weltanschauungen vor. Dazu gehören die Zeugen Jehovas, die Mormonen, die Anthroposophie/Christengemeinschaft und Scientology. Unter der Überschrift „Moderne Variationen von Religion" beschließt Kap. V den Hauptteil und präsentiert Anmerkungen zu „Patchwork-Religiosität/Synkretismen", „Kulturelle Transformationen von Religion", „Zivilreligion", worunter z. B. die Vereidigung Barack Obamas als neuer US-Präsident fällt, die „nach Form und Inhalt ein zivilreligiöser Gottesdienst" (328) war, „Fundamentalismus", der „keine spezifische Religion oder Konfession darstellt, sondern gewissermaßen ‚quer' dazu in verschiedenen Religionen (z. B. christlicher, jüdischer, muslimischer Fundamentalismus) beobachtet werden kann" (343), und „Esoterik/Okkultismus". Der Anhang beschließt den Bd. mit einem Abkürzungsverzeichnis, einem Namenregister, einem Sachregister sowie dem Autorenverzeichnis.

Christentum und Religionen elementar überzeugt nicht nur in der soeben skizzierten inhaltlichen Zusammenstellung, sondern es stellt curriculare Bezüge her und das thematische Spektrum ist nicht zuletzt auf die Bedürfnisse der Unterrichtenden gerichtet, die mit einem möglichst geringen Arbeits- und Zeitaufwand ohne unnötige Recherchen Grundinformationen zur Verfügung haben möchten. Dieses „Prinzip der Elementarisierung" (7) wird dabei auf den einfachen Nenner gebracht, alles lebensweltlich, theologisch und didaktisch aufzubereiten. Lebensweltlich bedeutet, dass die Vf. der Aufsätze, dem didaktischen Prinzip der Korrelation verpflichtet, die Bedeutung der Konfession oder Religion für die Schüler in ihrer Lebenswelt im Blick behalten. Einer jeweils entsprechenden theologischen Aufbereitung folgt dann die didaktische Konkretisierung. Diese enthält Impulse wie Leitfragen, inhaltliche Schwerpunkte oder auch methodische Vorschläge. So sind insgesamt mit diesem fünften und bedauerlicherweise auch letzten Bd. der Reihe die „fünf wichtigsten Inhaltsbereiche eines jeden christlichen Religionsunterrichts elementar versammelt" (10). Und Leser, die darüber hinaus recherchieren möchten, haben mit diesem Titel bereits eine aktuelle und umfassende Literaturliste zur Hand, die ihnen Wege zur vertieften Lektüre aufzeigt.

Tecklenburg Björn Igelbrink

Klerus und Pastoral. hg. v. Rainer Bucher / Johann Pock. – Münster: Lit 2010. 369 S. (Werkstatt Theologie. Praxisorientierte Studien und Diskurse, 14), pb. € 24,90 ISBN: 978–3–643–50056–4

Vorliegendes Buch ist im Umfeld einer pastoraltheologischen Werkstatt im fränkischen Vierzehnheiligen im Rahmen eines Doktorandenseminars mit Rainer Bucher, Ottmar Fuchs und Johann Pock entstanden. Dementsprechend vielfältig sind auch die Themen des Bd.es: Teil I beschäftigt sich mit der Gefährdung des Priesterberufs vom Klerikalismus bis zum sexuellen Missbrauch, Teil II mit Grundlagenartikeln zum Priesterverständnis, Teil III mit Optionen zur Priesterausbildung, Teil IV mit den Praxisorten des priesterlichen Dienstes, Teil V mit Diakonen, Ordensfrauen und Pastoralreferent/inn/en sowie Teil VI mit Erfahrungen aus anderen kirchlichen Kontexten.

Die Vielfalt der Beiträge kann in einer Rezension nicht eingefangen oder angemessen wiedergegeben werden. Besonders angesprochen haben mich die Ausführungen zu den spirituellen Gefährdungen des Priesterberufs, die *Michael Plattig* aus unterschiedlichen Jahrhunderten zusammengetragen hat. So nennt Antonius von Padua, bei allem Respekt vor dem priesterlichen Amt, die Missstände offen beim Namen: „In unseren Tagen wird der wahre Josef, das heißt Jesus Christus, von geschäftstüchtigen Erzbischöfen, Bischöfen und den übrigen Würdenträgern der Kirche verschachert. Sie laufen hin und her, kaufen und verkaufen, verkaufen für Lügen die Wahrheit und unterdrücken das Recht durch Simonie." (76)

Johannes vom Kreuz weist im Rahmen der geistlichen Begleitung darauf hin, dass in der Seelenbegleitung und -führung der eigentlich Handelnde Gott bzw. sein Geist ist, also ist Zurückhaltung angesagt: „Es mögen doch jene, die Seelen führen, beachten und bedenken, dass der Haupthandelnde und Führer und Beweger der Seelen bei diesem Unternehmen nicht sie sind, sondern der Heilige Geist, der die Sorge für sie nicht aufgibt, während sie nur Werkzeuge sind, um sie durch den Glauben und das Gesetz Gottes an der Vollkommenheit auszurichten, entsprechend dem Geist, den Gott einem jeden immer mehr gibt." (78) Hier zeigt sich, welche Grunderkenntnisse aus der geistlichen Tradition für das heutige Priesterbild gehoben werden könnten und bereit liegen. Die Freiheit des Einzelnen ist das große Thema dieser Tradition. So schreibt Johannes vom Kreuz: „Also müssen die geistlichen Lehrmeister den Menschen Freiheit gewähren und sind verpflichtet, gute Miene zu zeigen, wenn diese Besseres suchen wollen. Denn sie wissen nicht, auf welchem Weg Gott einen Menschen voranschreiten lassen will." (80) Es geht also in der geistlichen Begleitung nicht um geistliche Bemächtigung, sondern es geht um die Freigabe des Einzelnen.

Würzburg Erich Garhammer

Kurzrezensionen

Bazyliński, Stanisław: **A Guide to Biblical Research.** – Rom: Gregorian & Biblical Press 2009. 281 S. (Subsidia Biblica, 36), kt. € 18,00 ISBN: 978–88–7653–645–8

Der am Biblicum in Rom als Gast-Prof. unterrichtende Stanisław Bazyliński hat für seine Studierenden ein hilfreiches Nachschlagewerk erstellt, in dem sich bibliographische Angaben und wertvolle Internetadressen für die exegetische Arbeit finden. Der „Guide to Biblical Research" ist in der zweiten Aufl. erschienen, um einige Kap. ergänzt worden und liegt zum ersten Mal in englischer Sprache vor.

Im ersten Kap. geht es um die verschiedenen Textgrundlagen des biblischen Textes; berücksichtigt werden hier Ausgaben wie der masoretische Text, aber auch alte Übersetzungen der Bibel (z. B. die Septuaginta). Es schließt sich ein weiteres Kap. an, in dem Datenbanken und Print-Publikationen zusammengestellt sind, die bei der Recherche zu exegetischen Themen äußerst hilfreich sind. In weiteren Kap.n folgen eine Übersicht über häufige Stilfiguren im Alten und Neuen Testament und bibliographische Angaben zu gängigen Hilfsmitteln in der Exegese, wie Lexika, Grammatiken und Einleitungen. Kap. 5 befasst sich mit der Frage, wie das Verfassen einer exegetischen Hausarbeit gelingen kann. Im letzten Kap. werden Anmerkungen zur Erstellung von Fußnoten und Literaturverzeichnissen genannt und die Regeln der Zitation kurz dargestellt.

Der „Guide" bietet einen guten Überblick über die vorhandene, für Studierende häufig schwer zu findende exegetische Literatur. Die Daten sind mit Bedacht ausgewählt und erleichtern die Suche ungemein. Einige deutsche exegetische Hilfsmittel haben – vermutlich aufgrund der Orientierung an englischsprachigen Leser/inne/n – keinen Eingang in B.s Werk gefunden. Dennoch beinhaltet der kleine Bd. aus der Reihe Subsidia Biblica sehr nützliche Informationen und verspricht vielen Studierenden mehr Orientierung in der Exegese. St. F.

Christusbild. Icon + Ikone. Wege zu Theorie und Theologie des Bildes, hg. v. Peter Hofmann / Andreas Matena. – Paderborn u. a.: Ferdinand Schöningh 2010. 145 S. (Ikon. Bild + Theologie), brosch. € 24,90 ISBN: 978–3–506–76495–9

Der vorliegende Bd. geht auf ein Symposion zurück, das im November 2007 in Koblenz stattgefunden hat. Die Hg. ordnen in ihren Beiträgen, die am Anfang und am Ende der Sammlung stehen, sowohl die Gesamtfragestellung als auch die einzelnen Referate ein (so dass es sich für einen ersten Überblick durchaus auch empfiehlt, den letzten Text zuerst zu lesen). In dem Bd. sollen die Thematik des Christusbildes und die der christlichen Offenbarung miteinander ins Gespräch gebracht werden. Die Beiträge bewegen sich durchweg auf hohem Niveau, wobei sich die Autoren auf die westkirchliche Tradition konzentrieren. Aus (religions-)philosophischer, systematisch-theologischer und bildwissenschaftlicher Perspektive werden etwa die Bildtheologie Alex Stocks, Fichtes Lehre vom Bild (in zwei Beiträgen; bei dem von Verweyen ist der Titel unvollständig) oder die Beziehung zwischen Bild und Sakrament thematisiert. Insgesamt ergibt sich ein sehr anregender und lesenswerter Bd., der von der unterschiedlichen disziplinären Zugangsweise profitiert. Th.B.

Building a Better Bridge. Muslims, Christians, and the Common Good, hg. v. Michael Ipgrave. – Washington DC, Georgetown University Press 2008, kt $ 24,95 ISBN: 978–1–58901–221–9

Der Bd. setzt die Reihe der auf Anregung des Erzbischofs von Canterbury veranstalteten Building-Bridges-Dialoge fort (vgl. ThRv 103

[2007], 106f) und enthält 15 Beiträge unterschiedlicher Qualität von einer Tagung in Sarajevo im Jahr 2005, wobei der Titel auf die im Krieg zerstörte und inzwischen wiederaufgebaute Brücke in Mostar anspielt. Unter den Autoren sind prominente Stimmen wie Michael Nazir-Ami, Zaki Badawi, Tariq Ramadan, Fikret Karcic, Rowan Williams und Timothy J. Winter. Anders als bei den früheren Bd.en wurden die Dialoge selbst nicht dokumentiert, der Bd. enthält jedoch hilfreiche Einführungen sowie ein knappes Fazit des Hg.s und ein ausführliches Register. Im Mittelpunkt steht die Frage, wie sich Christentum und Islam in multireligiösen Gesellschaften als gesellschaftsprägende Kräfte erweisen können. Der Bezug zum Thema Gemeinwohl im engeren Sinn ist dabei nur teilweise gegeben. Muslimen und Christen ist die Ausrichtung auf Gott sowie eine theologisch geprägte Vision gemeinsam. Auf dieser Grundlage können sie sich gemeinsam für andere, gegen Armut und für die Bewahrung der Schöpfung einsetzen, zu welcher vom Menschsein her eine universale Zugehörigkeit besteht. Das Verhältnis von Religion und Säkularisierung wird von den Autoren überwiegend positiv gesehen. Konkrete Länderbeispiele (Bosnien-Herzegowina, Malaysia, Großbritannien und Westafrika) verhindern, dass die Diskussionen nur auf einer abstrakten Ebene geführt werden. H. Sch.

Beyond the Yellow Badge. New Approaches to Ant-judaism and Anti-semitism in Medieval and Early Modern Visual Culture, hg. v. Mitchell B. Merback. – Leiden/Boston: Brill 2007. (XXIII) 573 S. (Brill's Series in Jewish Studies), geb. € 110,00 ISBN: 978–90–04–15165–9

Dem Hg. Mitchell B. Merback ist es gelungen, international ausgewiesene Wissenschaftler/-innen für die Mitarbeit an diesem Sammelbd. zu gewinnen. Allen Beiträgen ist gemeinsam, dass sie fokussiert auf die Kunstgeschichte die Artefakte kontextualisieren und sie mit der Frage nach den Beziehungen der Mehrheitsgesellschaft zur jüdischen Minorität verbinden. Dabei zeigt sich, dass die Imagisierung nicht ausschließlich auf Vorgegebenes und Stattgehabtes reagiert, sondern selbst wieder antijüdische Ressentiments evoziert. Ausdrücklich sei angemerkt, dass nicht nur berühmte Darstellungen wie die Straßburger Kirche und Synagoge oder die Hetzblätter zur Ermordung von Joseph Oppenheimer behandelt werden, sondern auch weniger bekannte Motive wie der Schulgang Jesu und die Funktionalisierung atl. Figuren für die venezianische Selbststilisierung. Der vorliegende Sammelbd. ist ein Musterbeispiel für den Beitrag einer transdisziplinär ausgerichteten Kunstgeschichte zu einer Rekonstruktion europäischer Geschichte. R. K.

Vegge, Ivar: **2 Corinthians.** A Letter about Reconciliation: A Psychological, Epistolographical and Rhetorical Analysis. – Tübingen: Mohr Siebeck 2008. (XII) 445 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament II, 239), pb. € 74,00 ISBN: 978–3–16–149302–7

In der vorliegenden Studie zeigt der Norweger Ivar Vegge, dass Paulus durch eine geschickte Mischung von idealisierendem Lob bzw. Anerkennung der Korinther und Mitteln der Beschämung bzw. Bedrohung eine Versöhnung zwischen den Korinthern und ihm als Apostel anstrebt. Zunächst geht es um die Spannung zwischen Versöhnung und Konfrontation im 2 Kor, um einen Forschungsüberblick (Teilungs- und Einheitshypothesen) und die Bedeutung von Lob und Idealisierung in hellenistischer Rhetorik, Epistolographie und Psychagogie. 2 Kor 7,5–16 wird als idealisiertes Lob mit dem hortativen Ziel der Versöhnung verstanden. Weiter beobachtet V. explizite Vertrauensaussagen, die zugleich unterschwellige Aufrufe zur Versöhnung implizieren. Dazu gehört das Vertrauen auf Gott und in die Empfänger (2 Kor 1–7; 10–13), auch im Kontext der Kollekte erscheinen beide Aspekte. Die Kritik und die Drohungen in 2 Kor 10–13 dienen als Mittel der Korrektur und sollen Gehorsam und Versöhnung bewirken. Dabei diskutiert V. die Risiken und Grenzen in der Verwendung von Drohung als hortatives Mittel. Ein abschließendes Kap. zeichnet die pln. Argumentation in großen Teilen des Briefes nach (jedoch ohne 7,5–11,20). V. gelingt eine überzeugende Gesamtinterpretation, die den verschiedenen rhetorischen Strategien des Paulus gerecht wird, sie auf dem Hintergrund hellenistischer Kultur miteinander in Verbindung setzt und dadurch Teilungshypothesen überflüssig macht. Trotz der knappen Erklärungen (51f) wird man aber bei der Versöhnungsthematik 2 Kor 5f nicht ausblenden können, da für Paulus die Versöhnung *mit Gott* eng mit der Versöhnung *mit dem Apostel* als Verkündiger der Versöhnung verbunden ist. Auch für andere ntl. Briefe und deren Argumentation bietet V. interessante Perspektiven. Chr. St.

Anschriften der Rezensentinnen und Rezensenten

Prof. i. R. Dr. Arno Anzenbacher, Krokusweg 3, 55126 Mainz
Prof. Dr. Edmund Arens, Gibraltarstr. 3, 6000 Luzern 7, Schweiz
Dr. Thomas Johann Bauer, Platz der Universität 3, 79098 Freiburg i. Br.
Dr. Patrick Becker, Eilfschornsteinstr. 7, 52062 Aachen
PD Dr. Bernd Biberger, Univ. Koblenz-Landau, Postfach 201602, 56016 Koblenz
Prof. Paul S. Chung, 2481 Como Ave, St. Paul, MN 55108-1496, USA
Dr. Burkhard Conrad, Danziger Str. 52a, 20099 Hamburg
Dr. Bernhard A. Eckerstorfer OSB, Benediktinerstift, 4550 Kremsmünster, Österreich
Dipl.-Theol. Julia Enxing, Johannisstr. 8–10, 48143 Münster
Prof. Dr. Erich Garhammer, Neubaustraße 11, 97070 Würzburg
Prof. Dr. Hacik Rafi Gazer, Kochstr. 6, 91054 Erlangen
Prof. Dr. Anton Grabner-Haider, Heinrichstr. 26/DG, 8010 Graz, Österreich
Prof. Dr. Gerd Häfner, Geschwister-Scholl-Platz 1, 80539 München
Prof. Dr. Theresia Hainthaler, Offenbacher Landstr. 224, 60599 Frankfurt a. M.
Dr. Jyri Hasecker, Aegidiistr. 67, 48143 Münster
Christian Hengstermann, Johannisstr. 8–10, 48143 Münster
Prof. Dr. Bernd Jochen Hilberath, Liebermeisterstr. 18, 72076 Tübingen
Dr. Veronika Hoffmann, Nordhäuser Str. 63, 99089 Erfurt
Dr. Esther Hornung, Universitätsstr. 150, 44780 Bochum
Prof. Dr. William Hoye, Hüfferstr. 27, 48149 Münster
Björn Igelbrink, Pappelweg 19, 49545 Tecklenburg
Dr. Ben Khumalo-Seegelken, Ammerländer Heerstr. 114–118, 26129 Oldenburg
Prof. Dr. Beate Kowalski, Emil-Figge-Str. 50, 44227 Dortmund
Dr. Thomas Lentes, Hüfferstr. 27, 48149 Münster
Prof. Dr. Athina Lexutt, Karl-Glöckner-Str. 21, 35394 Gießen
Prof. Dr. Dr. Hubertus Lutterbach, Universitätsstr. 12, 45117 Essen
PD Dr. Hans-Christian Maner, Jakob-Welder-Weg 18, 55128 Mainz
Dipl. Theol. Andreas Matena, Universitätsstr. 2, 86159 Augsburg
Prof. Dr. Anja Middelbeck-Varwick, Schwendenerstr. 31, 14195 Berlin
M.A. Melanie Möller, Hüfferstr. 27, 48149 Münster
Prof. Dr. Ilse Müllner, Diagonale 9(FB 01), 34127 Kassel
PD Dr. Daniel Munteanu, St.-Getreu-Str. 14, 96045 Bamberg
Prof. Dr. Matthias Remenyi, Schwendenerstr. 31, 14195 Berlin
Prof. Dr. Thomas Ruster, Emil-Figge-Str. 50, 44227 Dortmund
Dr. Hildegard Scherer, Johannisstr. 8–10, 48143 Münster
Prof. Dr. Rüdiger Schmitt, Johannistr. 1–4, 48143 Münster
Prof. Dr. Stefan Schreiber, Universitätsstr. 10, 86159 Augsburg
Prof. Dr. Jens Schröter, Burgstr. 26, 10099 Berlin
Prof. Dr. Michael Sievernich, Offenbacher Landstr. 224, 60599 Frankfurt a. M.
Prof. Dr. Karl Ubl, Wilhelmstr. 36, 72074 Tübingen
Prof. Dr. Markus Vinzent, Strand, London WC2R 2LS, UK
Prof. em. Dr. Heribert Wahl, Stolzingstr. 33, 81927 München
Prof. Dr. Manfred Weitlauff, Hermann-Löns-Str. 9, 86161 Augsburg

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, Katharina Del Re, Vera Naber, Adrian Schütte
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.

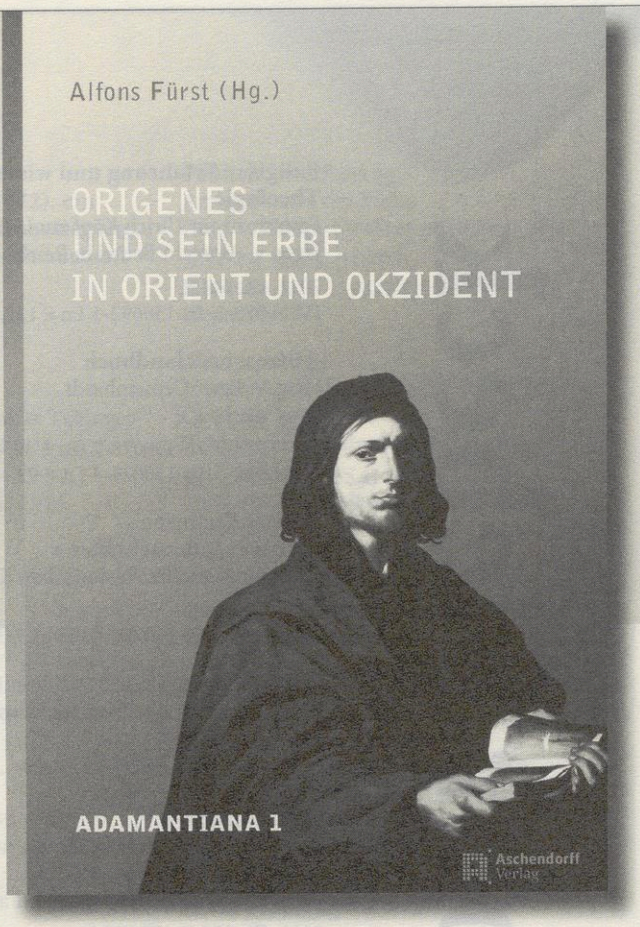
Verlag und Anzeigen
Verlag Aschendorff GmbH & Co. KG, D-48135 Münster
Bezugspreise: Einzelheft: € 19,90,–/sFr 35,70,
Jahresabonnement: € 109,00/sFr 189,40,
Studentenabonnement: € 87,–/sFr 150,90.
Die Preise verstehen sich zzgl. Porto und inkl. 7 % MwSt. im Inland.
Gesamtherstellung: Aschendorff Druckzentrum GmbH & Co. KG, Münster 2011
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

© 2011 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

Alfons Fürst (Hg.)

ORIGENES UND SEIN ERBE IN ORIENT UND OKZIDENT

ADAMANTIANA, Band 1
265 Seiten, geb. 39,– € / sFr 67,50
ISBN 978-3-402-13710-9



Der Alexandriner Origenes (185–253/54) hat mit seinem Wirken als Lehrer, Exeget und Philosoph die Grundlagen für eine christliche Kultur gelegt. Als erster christlicher Theologe beteiligte er sich auf intellektuell höchstem Niveau an den philosophischen und religiösen Debatten seiner Zeit. Mit der Weite und Kühnheit seines Denkens prägte er nicht nur maßgeblich das christliche Denken in allen von der Spätantike ausgehenden kirchlichen Traditionen, sondern übte auch einen tiefgehenden Einfluss auf die Philosophiegeschichte aus. Die neue Reihe »Adamantiana«, die mit diesem Band eröffnet wird, ist sowohl dem Denken als auch der Wirkungsgeschichte des Origenes in Orient und Okzident gewidmet und will beides für die wissenschaftliche Forschung in verschiedenen Disziplinen erschließen.

ASCHENDORFF VERLAG
www.aschendorff-buchverlag.de

Neu bei Mohr Siebeck

Religiöse Erfahrung und wissenschaftliche Theologie
Festschrift für Ulrich Köpf zum 70. Geburtstag
Hrsg. v. Albrecht Beutel u. Reinhold Rieger
2011. IX, 641 S.
ISBN 978-3-16-150692-5 Ln € 139,–

Athanasius Handbuch
Hrsg. v. Peter Gemeinhardt
2011. XV, 578 S.
ISBN 978-3-16-150078-7 fBr € 49,–;
ISBN 978-3-16-150079-4 Ln € 99,–

Thomas Kaufmann
Luthers »Judenschriften«
Ein Beitrag zu ihrer historischen Kontextualisierung
2011. Ca. 230 S.
ISBN 978-3-16-150772-4 fBr ca. € 30,– (September)

Volker Henning Drecoll / Mirjam Kudella
Augustin und der Manichäismus
2011. X, 292 S.
ISBN 978-3-16-150841-7 fBr € 29,–

Charles Cosgrove
An Ancient Christian Hymn with Musical Notation
Papyrus Oxyrhynchus 1786: Text and Commentary
2011. Ca. 350 S. (STAC).
ISBN 978-3-16-150923-0 fBr ca. € 70,– (Oktober)

Rombilder im deutschsprachigen Protestantismus
Begegnungen mit der Stadt im »langen 19. Jahrhundert«
Hrsg. v. Martin Wallraff, Michael Matheus u. Jörg Lauster
2011. Ca. 250 S. (Rom und Protestantismus – Schriften des Melanchthon-Zentrums in Rom 1).
ISBN 978-3-16-150861-5 fBr ca. € 35,– (November)

Takayoshi Oshima
Babylonian Prayers to Marduk
2011. Ca. 560 S. (ORA).
ISBN 978-3-16-150831-8 Ln ca. € 110,– (September)

Konrad Schmid
Schriftgelehrte Traditionsliteratur
Fallstudien zur innerbiblischen Schriftauslegung im Alten Testament
2011. VIII, 339 S. (FAT 77).
ISBN 978-3-16-150860-8 Ln € 89,–

The Pentateuch
International Perspectives on Current Research
Ed. by Thomas B. Dozeman, Konrad Schmid and Baruch J. Schwartz
2011. Ca. 520 S. (FAT 78).
ISBN 978-3-16-150613-0 Ln ca. € 110,– (September)

Garrett Galvin
Egypt as a Place of Refuge
2011. XV, 230 S. (FAT II/51).
ISBN 978-3-16-150816-5 fBr € 59,–

William A. Tooman
Gog of Magog
Reuse of Scripture and Compositional Technique in Ezekiel 38–39
2011. Ca. 360 S. (FAT II).
ISBN 978-3-16-150857-8 fBr ca. € 75,– (September)

Qumran und die Archäologie
Texte und Kontexte
Hrsg. v. Jörg Frey, Carsten Claußen u. Nadine Kessler
2011. Ca. 540 S. (WUNT).
ISBN 978-3-16-150840-0 Ln ca. € 135,– (November)

Birke Siggelkow-Berner
Die jüdischen Feste im Bellum Judaicum des Flavius Josephus
2011. XIII, 441 S. (WUNT II/306).
ISBN 978-3-16-150593-5 fBr € 89,–

Jonathan Worthington
Creation in Paul and Philo
The Beginning and Before
2011. Ca. 300 S. (WUNT II).
ISBN 978-3-16-150839-4 fBr ca. € 65,– (September)

Neues Testament und hellenistisch-jüdische Alltagskultur
Wechselseitige Wahrnehmungen. III. Internationales Symposium zum Corpus Judaeo-Hellenisticum Novi Testamenti 21.–24. Mai 2009, Leipzig
Hrsg. v. Roland Deines, Jens Herzer u. Karl-Wilhelm Niebuhr
2011. XXI, 493 S. (WUNT 274).
ISBN 978-3-16-150170-8 Ln € 129,–

David S. Hasselbrook
Studies in New Testament Lexicography
Advancing toward a Full Diachronic Approach with the Greek Language
2011. XXVII, 249 S. (WUNT II/303).
ISBN 978-3-16-150815-8 fBr € 64,–

Chad T. Pierce
Spirits and the Proclamation of Christ
1 Peter 3:18–22 in Light of Sin and Punishment Traditions in Early Jewish and Christian Literature
2011. XX, 289 S. (WUNT II/305).
ISBN 978-3-16-150858-5 fBr € 69,–

James Constantine Hanges
Paul, Founder of Churches
A Study in Light of the Evidence for the Role of »Founder-Figures« in the Hellenistic-Roman Period
2011. Ca. 500 S. (WUNT).
ISBN 978-3-16-150716-8 Ln ca. € 125,– (Oktober)

Maßgeschneiderte Informationen:
www.mohr.de

Mohr Siebeck
Tübingen
info@mohr.de
www.mohr.de

Martin McNamara
Targum and New Testan.
Collected Essays
[illegible] Ca. 600 S. (WUNT).
[illegible]3-3-16-150836-3 Lr
[illegible]

M[illegible]s
Annihil[illegible]ion or [illegible]?
The Meaning and [illegible]ion o[illegible] [illegible]ion
[illegible]he Book of P[illegible]ation
201[illegible] [illegible]VUNT II/
ISBN [illegible]-16-150838-7 fB[illegible]

Martin Hengel
Studien zum Urc[illegible]
[illegible]

XII, 652 S. (WUNT 234).
ISBN 978-3-16-150849-3 fBr € 89,–

Mark and Matthew I
Comparative Readings: Understanding the Earliest Gospels in their First Century Settings
Ed. by Eve-Marie Becker and Anders Runesson
2011. IX, 491 S. (WUNT 271).
ISBN 978-3-16-150837-0 Ln € 139,–

Hermeneutik der Gleichnisse Jesu
Methodische Neuansätze zum Verstehen urchristlicher Parabeltexte
Hrsg. v. Ruben Zimmermann unter Mitarb. v. Gabi Kern
2008; Studienausg. 2011.
XII, 688 S. (WUNT 231).
ISBN 978-3-16-150850-9 fBr € 79,–

Otfried Hofius
Exegetische Studien
2008; unveränd. Studienausg. 2011.
XI, 365 S. (WUNT 223).
ISBN 978-3-16-150803-5 Br € 39,–

Marius Reiser
Bibelkritik und Auslegung der Heiligen Schrift
Beiträge zur Geschichte der biblischen Exegese und Hermeneutik
2007; unveränd. Studienausg. 2011.
XI, 407 S. (WUNT 217).
ISBN 978-3-16-150893-6 fBr € 49,–

Dorit Felsch
Die Feste im Johannesevangelium
Jüdische Tradition und christologische Deutung
2011. XIII, 344 S. (WUNT II/308).
ISBN 978-3-16-150888-2 fBr € 79,–

Martin Luthers Tischreden
Neuansätze der Forschung
Hrsg. v. Katharina Bärenfänger, Volker Leppin u. Stefan Michel
2011. Ca. 220 S. (SMHR).
ISBN 978-3-16-150877-6 Ln ca. € 75,– (Oktober)

Ulrike Treusch
Bernhard von Waging († 1472), ein Theologe der Melker Reformbewegung
Monastische Theologie im 15. Jahrhundert?
2011. XIX, 356 S. (BHTh 158).
ISBN 978-3-16-150842-4 Ln € 94,–

Ulrich Wiedenroth
Krypsis und Kenosis
Studien zu Thema und Genese der Tübinger Christologie im 17. Jahrhundert
2011. Ca. 690 S. (BHTh).
ISBN 978-3-16-150873-8 Ln ca. € 115,– (September)

Andreas Gößner
Der terministische Streit
Vorgeschichte, Verlauf und Bedeutung eines theologischen Konflikts an der Wende vom 17. zum 18. Jahrhundert
2011. XIII, 495 S. (BHTh 159).
ISBN 978-3-16-150851-6 Ln € 134,–

Miriam Rose
Schleiermachers Staatslehre
2011. Ca. 340 S. (BHTh).
ISBN 978-3-16-150899-8 Ln ca. € 90,– (September)

Regina Fritz
Ethos und Predigt
Eine ethisch-homiletische Studie zu Konstitution und Kommunikation sittlichen Urteilens
2011. XI, 290 S. (PThGG 9).
ISBN 978-3-16-150775-5 fBr € 69,–

Najeeb Awad
God Without a Face?
On the Personal Individuation of the Holy Spirit
2011. Ca. 300 S. (DoMo).
ISBN 978-3-16-150808-0 fBr ca. € 70,– (September)

Interpreting Religion
The Significance of Friedrich Schleiermacher's *Reden über die Religion* for Religious Studies and Theology
Ed. by Dietrich Korsch and Amber L. Griffioen
2011. XVI, 234 S. (RPT 57).
ISBN 978-3-16-150853-0 fBr € 64,–

Joel Harter
Coleridge's Philosophy of Faith
Symbol, Allegory, and Hermeneutics
2011. X, 242 S. (RPT 55).
ISBN 978-3-16-150834-9 fBr € 59,–

Christian Brouwer
Schellings Freiheitsschrift
Studien zu ihrer Interpretation und ihrer Bedeutung für die theologische Diskussion
2011. Ca. 430 S. (RPT 59).
ISBN 978-3-16-150811-0 fBr ca. € 75,– (September)

Präsenz und Entzug
Ambivalenzen des Bildes
Hrsg. v. Philipp Stoellger u. Thomas Klie
2011. Ca. 560 S. (HUTh).
ISBN 978-3-16-150821-9 fBr ca. € 90,– (September)

Matthias Henze
Jewish Apocalypticism in Late First Century Israel
Reading *Second Baruch* in Context
2011. X, 448 S. (TSAJ 142).
ISBN 978-3-16-150859-2 Ln € 124,–

Catherine Hezser
Jewish Travel in Antiquity
2011. Ca. 540 S. (TSAJ). ISBN 978-3-16-150889-9 Ln ca. € 140,– (September)

Übersetzung des Talmud Yerushalmi
I. Seder Zeraim. Traktat 11: Bikkurim – Erstlingsfrüchte
Hrsg. v. Martin Hengel, Peter Schäfer, Friedrich Avemarie, Hans-Jürgen Becker u. Frowald G. Hüttenmeister
Übers. v. Friederike Hecker
2011. Ca. 120 S. ISBN 978-3-16-150876-9 Ln ca. € 75,– (September)

Emil Angehrn
Sinn und Nicht-Sinn
Das Verstehen des Menschen
2010; unveränd. Studienausg. 2011.
IX, 405 S. (PhU 25).
ISBN 978-3-16-150907-0 fBr € 49,–

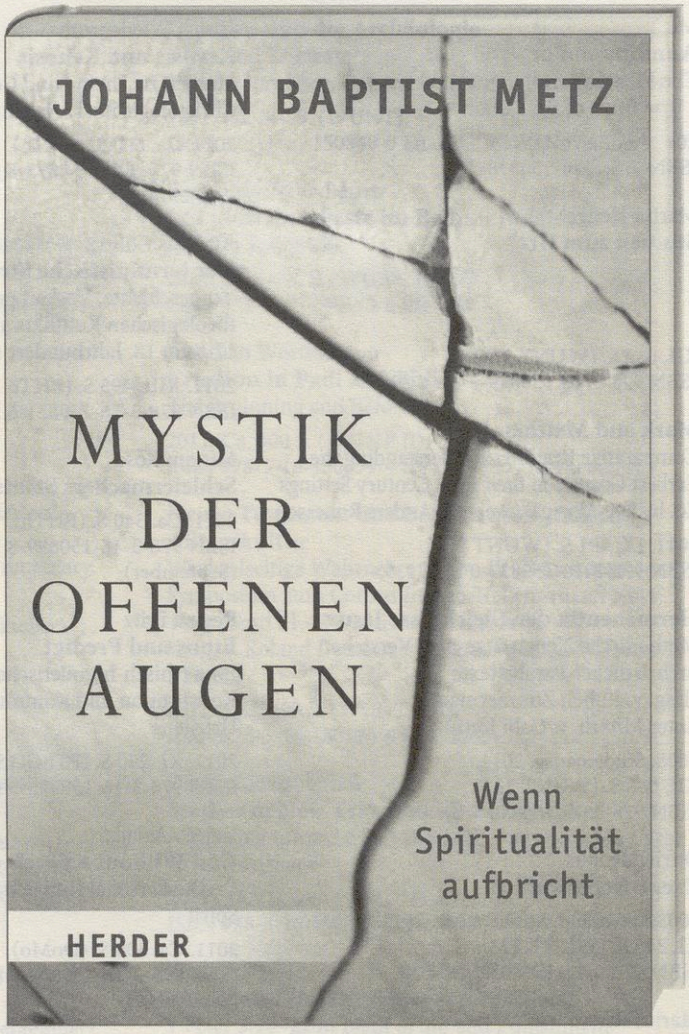
Rom, Recht, Religion
Symposion für Udo Ebert zum siebzigsten Geburtstag
Hrsg. v. Kristian Kühl u. Gerhard Seher
2011. XII, 655 S. (POLITIKA 5).
ISBN 978-3-16-150894-3 fBr € 99,–

Michael Demel
Gebrochene Normalität
Die staatskirchenrechtliche Stellung der Jüdischen Gemeinden in Deutschland
2011. Ca. 390 S. (JusEccl).
ISBN 978-3-16-150885-1 Ln ca. € 80,– (Oktober)

Maria Pottmeyer
Religiöse Kleidung in der öffentlichen Schule in Deutschland und England
Staatliche Neutralität und individuelle Rechte im Rechtsvergleich
2011. Ca. 370 S. (JusEccl 96).
ISBN 978-3-16-150919-3 Ln ca. € 75,– (August)

Mohr Siebeck
Tübingen
info@mohr.de
www.mohr.de

Für eine wache Spiritualität



J. B. Metz steht für eine Theologie, die Mystik und politisches Leben, Christentum und Öffentlichkeit, Glaubensgeschichte und Lebensgeschichte in einer neuen Weise zu verbinden sucht. Mit seinem Plädoyer für eine Mystik der offenen Augen bringt J. B. Metz nicht nur ein unverzichtbares Profil christlicher Spiritualität zur Sprache, er bezieht auch Stellung in der gegenwärtigen Krisendiskussion um Gott und Kirche, Religionen und säkularen Welten.

Johann Baptist Metz
Mystik der offenen Augen
Wenn Spiritualität aufbricht
260 Seiten | Gebunden
mit Schutzumschlag
€ 24,95 / SFr 37.90 / € [A] 25,70
ISBN 978-3-451-29890-5

HERDER
Lesen ist Leben

Neu in allen Buchhandlungen oder unter www.herder.de

THEOLOGISCHE REVUE

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

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

Nummer 5 | 2011 | 107. Jahrgang

Sexuelle Gewalt und die Krise der katholischen Kirche – ein Literaturbericht

(Vanessa Görtz und Marianne Heimbach-Steins) . . . . . Sp. 355

Exegese / Bibelwissenschaft . . . . . Sp. 369

Otto, Eckart: Die Tora. Studien zum Pentateuch: Gesammelte Schriften (Hans Ulrich Steymans)

Berner, Christoph, Die Exoduserzählung. Das literarische Werden einer Ursprungslegende Israels (Christoph Dohmen)

Beuken, Willem A. M.: Jesaja. Herders theologischer Kommentar zum Alten Testament; 3 Bd.e: Jesaja 1–12; Jesaja 13–27; Jesaja 28–39 (Martin Leuenberger)

Schiffman, Lawrence H.: Qumran and Jerusalem. Studies in the Dead Sea Scrolls and the History of Judaism (Heinz-Josef Fabry)

Böttrich, Christfried: Geschichte Melchisedeks (Görge K. Hasselhoff)

Finnern, Sönke: Narratologie und biblische Exegese. Eine integrative Methode der Erzählanalyse und ihr Ertrag am Beispiel von Matthäus 28 (Beate Kowalski)

Esch-Wermeling, Elisabeth: Thekla – Paulusschülerin wider Willen? Strategien der Leserlenkung in den Theklaakten (Christian Strecker)

Böttrich, Christfried: Der Jahrhundertfund. Entdeckung und Geschichte des Codex Sinaiticus

Parker, David C.: Codex Sinaiticus. The History of the World's Oldest Bible (Georg Gäbel)

Kirchengeschichte . . . . . Sp. 383

Lutterbach, Hubertus: Kinder und Christentum. Kulturgeschichtliche Perspektiven auf Schutz, Bildung und Partizipation von Kindern zwischen Antike und Gegenwart (Ursula Ulrike Kaiser)

Gemeinhardt, Peter: Die Heiligen. Von den frühchristlichen Märtyrern bis zur Gegenwart (Norbert Köster)

Clay, John-Henry: In the Shadow of Death. Saint Boniface and the Conversion of Hessia, 721–754 (Bernd Goebel)

Birkenmeier, Jochen: Via regia. Religiöse Haltung und Konfessionspolitik Kaiser Maximilians II. (1527–1576) (Klaus Unterburger)

Reinhard, Wolfgang: Paul V. Borghese (1605–1621). Mikropolitische Papstgeschichte. Mit CD-ROM (Mitglieder und Positionen der Kurie Pauls V.) (Hubert Wolf)

Pius XI: Keywords. International Conference Milan 2009, hg. v. Alberto Guasco / Raffaella Perin (Gianmaria Zamagni)

Richter, Hedwig: Pietismus im Sozialismus. Die Herrnhuter Brüdergemeine in der DDR (Anke Silomon)

La réception du Concile Vatican II par les théologiens suisses. Die Rezeption des II. Vaticanums durch Schweizer Theologen, hg. v. Guy Bedouelle / Mariano Delgado (Michael Quisinsky)

Theologiegeschichte . . . . . Sp. 396

Ernst, Stephan: Anselm von Canterbury (Klaus von Stosch)

Anselm von Havelberg: Anticimenon „Über die eine Kirche von Abel bis zum letzten Erwählten und von Ost bis West", eingeleitet, übersetzt und kommentiert von Hermann Josef Sieben (Thomas Bremer)

Alberto Magno: Quaestio de prophetia. Visione, immaginazione e dono profetico, a cura di Anna Rodolfi (Henryk Anzulewicz)

Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst: Christliche Sittenlehre. (Vorlesung im Wintersemester 1826/27). Nach größtenteils unveröffentlichten Hörernachschriften und nach teilweise unveröffentlichten Manuskripten Schleiermachers hg. und eingeleitet von Hermann Peiter (Andreas Arndt)

Religionsphilosophie . . . . . Sp. 400

Wendel, Saskia: Religionsphilosophie (Magnus Striet)

Taylor, Charles: Ein säkulares Zeitalter. Aus dem Englischen v. Joachim Schulte (Martin Rohner)

Caputo, John D.: The Weakness of God. A Theology of the Event (Karlheinz Ruhstorfer)

Gilich, Benedikt: Die Verkörperung der Theologie. Gottesrede als Metaphorologie (Markus Lersch)

Systematische Theologie . . . . . Sp. 408

Rahner, Johanna: Einführung in die christliche Eschatologie. Grundlagen Theologie (Stefan Habel)

Apokalyptik. Zeitgefühl mit Perspektive?, hg. v. Gerda Riedl / Manfred Negele / Christian Mazenik (Ulrich H. J. Körtner)

Fragen nach dem einen Gott, hg. v. Gesine Palmer (Karlheinz Ruhstorfer)

Eins im Eifer? Monismus, Monotheismus und Gewalt, hg. v. Siegfried Grillmeyer / Erik Müller-Zähringer / Johanna Rahner (Christoph J. Amor)

Kirche: Zeichen des Heils – Stein des Anstoßes. Vorträge der vierten Innsbrucker Theologischen Sommertage 2003, hg. v. Willibald Sandler / Andreas Vonach (Hans-Joachim Sander)

L'autorité et les autorités. L'herméneutique théologique de Vatican II, hg. v. Gilles Routhier / Guy Jobin (Michael Quisinsky)

Weltkirchliche Grundoptionen. 30 Jahre Puebla. Erinnerungen und Impulse für die deutschsprachige Theologie und Glaubenskommunikation, hg. v. Thomas Schreijäck / Knut Wenzel (Ludger Weckel)

Theologie und Gesellschaft . . . . . Sp. 420

Religionsfreiheit und Pluralismus. Entwicklungslinien eines katholischen Lernprozesses, hg. v. Karl Gabriel / Christian Spieß / Katja Winkler (Ingeborg Gabriel)

Stobbe, Heinz-Günther: Religion, Gewalt und Krieg. Eine Einführung (Axel Heinrich)

Krieg und Christentum. Religiöse Gewalttheorien in der Kriegserfahrung des Westens, hg. v. Andreas Holzem (Stephanie van de Loo)

Losansky, Sylvia: Öffentliche Kirche für Europa. Eine Studie zum Beitrag der christlichen Kirchen zum gesellschaftlichen Zusammenhalt in Europa. Eine Studie zur Öffentlichen Theologie (Rolf Schieder)

The Role of Religion in 21st Century Public Schools, hg. v. Steven P. Jones / Eric Sheffield (Hans-Georg Ziebertz)

Missionswissenschaft . . . . . Sp. 428

Mission Revisited. Between Mission History and Intercultural Theology, hg. v. Volker Köster (Michael Biehl)

Lassak, Sandra: „Wir brauchen Land zum Leben!" Widerstand von Frauen in Brasilien und feministische Befreiungstheologie (Margit Eckholt)

Mendonca, Clemens: Christliche Spiritualität im indischen Kontext. Der Beitrag einer Minderheitenreligion zum interreligiösen Lernen (Michael Biehl)

Zeugnis, Einladung, Bekehrung. Mission in Christentum und Islam, hg. v. Hansjörg Schmid / Ayse Basol-Gürdal / Anja Middelbeck-Varwick / Bülent Ucar (Tom Kerger)

Religion und Kultur . . . . . Sp. 433

Rüpke, Ulrike / Rüpke, Jörg: Die 101 wichtigsten Fragen: Götter und Mythen der Antike (Christian Hengstermann)

Ästhetik – Religion – Säkularisierung. Bd. II: Die klassische Moderne, hg. v. Silvio Vietta / Stephan Porombka (Reinhard Hoeps)

Bender, Melanie: Auf den Spuren von Narnia. Eine religiöse Weltgeschichte (William J. Hoye)

Kurzrezensionen . . . . . Sp. 437

Sexuelle Gewalt und die Krise der katholischen Kirche – ein Literaturbericht

Von Vanessa Görtz und Marianne Heimbach-Steins

Sexuelle Gewalt gegen Kinder und Jugendliche war über lange Zeit eines der am besten verborgenen Tabuthemen der kath. Kirche und der Gesellschaft insgesamt, unabhängig davon, ob – wie in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit – ein zunehmend freizügiger Umgang mit Sexualität vorherrschte oder – wie in der kath. Kirche – gegen diesen Trend eine restriktive Sexuallehre vertreten wurde. Das Tabu ist unwiderruflich gebrochen, seit Klaus Mertes SJ, Schulleiter am kath. Berliner Canisiuskolleg, einem Gymnasium in der Trägerschaft des Jesuiten-Ordens, und Stefan Dartmann SJ, Provinzial des Ordens, ihr Wissen um zahlreiche Fälle sexuellen Missbrauchs, die über mehrere Jahrzehnte durch Geistliche an dieser Schule verübt worden waren, im Januar 2010 öffentlich machten.[1] Damit wurden eine tiefe Krise in der kath. Kirche in Deutschland, weitreichende Enthüllungen, eine breite öffentliche Debatte sowie erste Schritte auch der gesellschaftlichen Bearbeitung des Themas, etwa durch den „Runden Tisch" der Bundesregierung, ausgelöst, die dazu geführt haben, Ausmaß und Tragweite des skandalösen Machtmissbrauchs mittels sexueller Gewalt gegen Kinder und Jugendliche ans Tageslicht zu bringen und das Problem als gesamtgesellschaftliche Herausforderung endlich ernst zu nehmen. Auch andere Ortskirchen und Gesellschaften sind in ähnlicher Weise betroffen. Bereits seit den 1990er Jahren liegen aus den kath. Kirchen der USA, Kanadas, Australiens und Irlands Erkenntnisse über sexuelle Gewalt durch Priester an Kindern und Jugendlichen vor; die irischen Erschütterungen erreichten mit der Veröffentlichung des Murphy- und des Ryan-Reports[2] 2009 einen neuen Höhepunkt; im Frühjahr 2010 folgte der auch in Deutschland sehr beachtete Brief des Papstes an die irischen Katholiken.[3] Ungefähr zeitgleich mit dem Ausbruch der Krise in Deutschland ereignete sich Ähnliches in Belgien, Frankreich und den Niederlanden; auch die kath. Kirchen Chiles sowie Dänemarks sind betroffen. Es handelt sich nicht um ein lokal begrenztes oder an bestimmte Wechselwirkungen zwischen Religiosität und lokaler Sozialkultur gebundenes Problem.[4]

Die Folgen des Missbrauchs und seiner jahrzehntelangen Verdrängung sind gravierend – in allererster Linie für die Opfer, aber auch für deren mitbetroffenes Umfeld, für die Täter, für zu Unrecht Verdächtigte und Beschuldigte und für die Kirche als Institution.[5] Die Kirche muss sich zudem mit Auswirkungen des Skandals auseinandersetzen, die weit über die Aufarbeitung der teils Jahrzehnte zurückliegenden Fälle hinausreichen:

> „Die von katholischen Priestern und Ordensmännern verübte sexuelle Gewalt gegen unzählige Kinder und Jugendliche sowie die jahrzehntelange Unfähigkeit ihrer Kirche, im Interesse der Opfer die richtigen Konsequenzen zu ziehen, haben zu einem bestürzenden kirchlichen Vertrauensverlust geführt. Die Strukturen und Denkformen, mit denen die katholische Kirche sich seit dem 19. Jahrhundert gegen die Modernisierungsprozesse in Kultur und Gesellschaft zur Wehr setzte, werden zunehmend als pathogen empfunden. Zu Beginn des 21. Jahrhunderts scheint eine Strategie zusammenzubrechen, die der Kirche lange Zeit das Überleben sichern sollte. Die Errichtung einer moralischen und institutionellen katholischen Parallelwelt büßt in dem Moment ihre Glaubwürdigkeit ein, in dem diese Welt nicht mehr als Ort humaner und christlicher Lebenspraxis erfahren wird."[6]

Angesichts des Ausmaßes der Krise und der darin ansichtig gewordenen Pathologien stehen die kath. Kirche wie die Gesellschaft als ganze erst am Anfang einer Aufarbeitung; eine angemessene Auseinandersetzung darf nicht zu schnell zur Tagesordnung übergehen. Wiewohl wichtige Schritte in die richtige Richtung eingeleitet worden sind, dauert die Suche nach angemessenen Wegen der Wiedergutmachung, des Umgangs mit den Tätern, der Prävention, der Ursachenforschung, der kirchlichen „Gewissenserforschung" und der theologischen Durchdringung der Problematik an.

Die im Lauf des vergangenen Jahres erschienene (deutschsprachige) Literatur zum Thema spiegelt diesen Prozess. Darin zeigen sich unterschiedliche Motive, Wahrnehmungsweisen, Aspekte der Problematik, Muster der Auseinandersetzung und der Bewältigung sowie verschiedene Herangehensweisen und Perspektiven auf der Inhalts- wie auf der Darstellungsebene. Eine eigene Untersuchung wären die Signale wert, die mit Titelbildern und Klappentexten gesetzt werden: Das Spektrum reicht von kaum verhohlener Lust bzw. einem voyeuristisch anmutenden Interesse an Skandal und Anklage über die metaphorische Inszenierung der Ambivalenz (des Sexuellen; der Macht) bis zum Bemühen um äußerste Sachlichkeit durch den Verzicht auf jedes Bild. Die Bandbreite von Zugängen und Akzentsetzungen ist groß: Persönliche Betroffenheit als Opfer sexueller Gewalt, professionelle Kompetenz und Erfahrung in der Begleitung von Opfern und/oder Tätern, fachwissenschaftliche Beiträge zu Ursachen, Symptomatik und Prävention sexueller Gewalt. Das Spektrum reicht von biographisch-narrativen Texten[7] und journalistischen Reportagen über pseudowissenschaftliche Einlassungen[8], populär(wissenschaftlich)e Essays bis zu hoch spezialisierten, teils praxisorientierten, teils eher theoretischen fachwissenschaftlichen Abhandlungen. Zwei ganz unterschiedliche Bücher aus dem nicht kirchlichen Spektrum seien kurz vorgestellt:

Eine Reportage über die Missbrauchsgeschichte an der zeitgleich mit der kath. Kirche heftig in die Kritik geratenen Odenwaldschule bietet in der Doppelperspektive eines „Alt-OSOaners" und recherchierenden Journalisten Tilman Jens.[9] Er setzt sich sowohl mit den eigenen, positiv erinnerten Erfahrungen als auch mit denen einer Vielzahl ehemaliger Mitschüler/innen auseinander, mit der Verklärung der Odenwaldschule wie mit der Verdrängung von Übergriffen und Missbrauch bei betroffenen Schüler/inne/n wie Lehrern (Tätern oder „wegschauenden" Kollegen), mit der Rolle des langjährigen Schulleiters Gerold Becker und anderer Protagonisten des – im Sinne einer „freiheitlichen" oder „griechischen" Pädagogik verharmlosten – Missbrauchs und mit fragwürdigen Vorgehensweisen bei der Aufklärung der Vergangenheit, die – den Jens'schen Recherchen zufolge – zu einer Reihe falscher Verdächtigungen und voreiliger Sanktionen gegen unbescholtene Lehrer geführt haben. Das Buch ist mit (auto-)biographischen Elementen und Anekdoten, mehr Reportage als genaue Analyse, flott geschrieben; es lässt den Geist der OSO aufleben, ohne sich der Mühe der Entmythologisierung zu entziehen. Als Vergleichsszenario zu den im Ergebnis ähnlichen, ideologisch jedoch anders gelagerten Konstellationen an kath. Schulen ist es eine aufschlussreiche Lektüre.

[1] Der Brief von Klaus Mertes an etwa 600 ehemalige Schülerinnen und Schüler des Canisius-Kollegs ist dokumentiert in: Albus, Michael, Redet Wahrheit! Warum dieses Buch über sexuelle Gewalt in der katholischen Kirche?, in: Ders. / Brüggemann, L. (Hg.), Hände weg! [wie Anm. 12], 12–14.

[2] Ryan-Report: www.childabusecommission.com/rpt/pdfs/ (abgerufen 02.08. 2011); Murphy-Report: Dublin Archdiocese, Commission of Investigation, Report into the Catholic Archdiocese of Dublin, Dublin 2009. Vgl. Conway, Eamonn, Die katholische Kirche Irlands und sexuelle Gewalt gegen Minderjährige, in: Albus/Brüggemann, Hände weg! [wie Anm. 12], 161–188; eine sehr gute Analyse der Problematik und der bisherigen Debatte in Irland und darüber hinaus gibt (mit weiterführender internationaler Literatur und breiter Bezugnahme auf die beiden irischen Berichte) Linda Hogan, Clerical and Religious Child Abuse: Ireland and Beyond, in: TS 72 (2011), 170–186.

[3] Papst Benedikt XVI., Hirtenbrief an die irischen Katholiken (19.03.2010), hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2010 (online: www.dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse_downloads/presse/2010–049a-Hirtenbrief_Irland.pdf); zur Einschätzung der theologischen Kommentare zum Papstbrief vgl. Hogan, Clerical and Religious Child Abuse, 178f.

[4] Linda Hogan spricht von „the devastation wrought by almost three decades of revelations in an ever growing number of dioceses world-wide" und ergänzt, in Irland werde nun auch ein besonderes Augenmerk auf Praktiken irischer Missionare in Afrika und Asien gerichtet (vgl. Hogan, Clerical and Religious Child Abuse, 173).

[5] Vgl. dazu Müller, Wunibald, Verschwiegene Wunden [wie Anm. 16], 159–216.

[6] Goertz, Stephan / Ulonska, Herbert: Sexuelle Gewalt [wie Anm. 14], 7 (Vorwort).

[7] Den individuellen Erfahrungsbericht einer Frau („Cora O."), die im Alter von 13 Jahren von einem Priester vergewaltigt wurde, bietet in leicht lesbarer, populärer Aufbereitung **Jäckel,** Karin: **Er war ein Mann Gottes.** – Köln: Bastei Lübbe 2010. 320 S., pb. € 8,95 ISBN: 978–3–404–61612–1.

[8] Exemplarisch sei hingewiesen auf **Handl,** Karin: **Auf spirituellen Abwegen – Biographie des Missbrauchs.** – Neckenmarkt: novum 2008. 196 S., pb. € 15,50 ISBN: 978–3–85022–194–8. Das Buch bietet einen episodischen Erfahrungsbericht, der den „energetischen Entstehungsgrundlagen von Missbrauch auf allen Ebenen" (Klappentext) nachzugehen beabsichtigt; die Autorin ist ausgebildete Flugbegleiterin und arbeitet als „transpersonale Persönlichkeitsberaterin".

[9] **Jens,** Tilman: **Freiwild.** Die Odenwaldschule – Ein Lehrstück von Opfern und Tätern. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2011. 192 S., geb. € 17,99 ISBN 978–3–579–06744–5.

Schon vor Ausbruch des Missbrauchsskandals in Deutschland befasste sich das 18. Mainzer Opferforum 2007, veranstaltet von *Weisser Ring – Gemeinnütziger Verein zur Unterstützung von Kriminalitätsopfern und zur Verhütung von Straftaten e.V.*, mit der v.a. im familiären Umfeld verübten sexuellen Gewalt an Kindern. Die Beiträge sind in einem im Jahr 2008 erschienenen Sammelbd. dokumentiert. In hoch spezialisierten Beiträgen werden rechtliche, rechtsmedizinische und rechtspraktische sowie sozialpsychologische Aspekte zum Kindesmissbrauch, zum Umgang mit kindlichen und jugendlichen Opferzeugen, zum Täter-Opferausgleich, zu Entschädigung und Therapiemöglichkeiten erörtert – eine Debatte unter Experten für Experten.[10] Sie bietet interessante Hintergrundinformationen zum Umgang mit sexuellem Kindesmissbrauch in der deutschen Rechtspraxis. Als Seitenstück zur Auseinandersetzung mit der Problematik sexueller Gewalt in kirchlichen Zusammenhängen, zu der notwendigen Zusammenarbeit mit der Justiz und der Nachsorge für die Opfer ist die Veröffentlichung eine wichtige Adresse.

Neben Publikationen, die dem Phänomenkomplex sexuelle Gewalt/sexueller Missbrauch ohne expliziten Bezug auf die kath. Kirche gewidmet sind, steht eine Reihe von Veröffentlichungen, die sexuelle Gewalt ausdrücklich als Problem (auch) der Kirche thematisieren und zur Analyse der damit verbundenen Kirchenkrise beitragen wollen. Im Folgenden stellen wir Veröffentlichungen vor, die sich mit sexueller Gewalt/sexuellem Missbrauch unter Bezug auf die kath. Kirche und ihre Lehre auseinandersetzen sowie damit zusammenhängende, weiter ausgreifende Fragen der Kirchenkrise kritisch diskutieren. Auf Texte, die ausschließlich polemisch auf die Kirche Bezug nehmen, werden wir nicht näher eingehen.[11] Das breite Spektrum der Themen, die in einer ernsthaften Auseinandersetzung mit der Missbrauchsproblematik typischerweise aufgenommen werden, kann zunächst anhand einiger Sammelbd.e skizziert werden:

Zwei mafiös dreinschauende, glatzköpfige Kleriker zieren das Cover eines Bd.es mit dem reißerischen Titel „Hände weg! Sexuelle Gewalt in der Kirche", hg. von dem Theologen und Journalisten Michael Albus und dem Theologen und Psychotherapeuten Ludwig Brüggemann.[12] Die äußere Aufmachung erweckt den Eindruck, hier solle mit einem ganzen Berufsstand abgerechnet werden; sie ist aber nur bedingt repräsentativ für den Inhalt des Bd.es, der zwölf Beiträge (sehr unterschiedlicher Qualität) von überwiegend theologischen Autor/inn/en aus Deutschland und Irland (sowie je einen aus Australien und El Salvador) enthält. Das Buch ist in vier Teile gegliedert (*Hinführung – Ursachen erforschen – Prävention ermöglichen – Umkehr wagen*); allerdings werden v.a. mit dem Stichwort „Prävention" Erwartungen geweckt, die die darunter versammelten Beiträge unbeschadet ihrer Qualität nicht einlösen. Acht der zwölf Texte sind bereits an anderer Stelle veröffentlicht und werden z.T. gekürzt oder in neuer Übersetzung vorgelegt; so auch die drei Beiträge, die dem von Tony Flannery hg. Bd. zum Ryan-Report[13] entnommen sind: Der Moraltheologe *Seán Fagan* behauptet, „unsere schlechte Theologie" – gemeint ist die augustinisch geprägte Sexualmoral – sei eine Ursache sexueller Gewalt; der kurze Artikel, der weitgehend ohne Belege und ganz ohne Literaturhinweise auskommt, skizziert Grundlinien der Sexuallehre der Kirche; wenige direkte Zitate (z.B. von Papst Johannes Paul II.) werden zusammenhanglos – und verzerrend – wiedergegeben; der in der These behauptete Kausalzusammenhang wird nicht argumentativ belegt. Anders der gründlich recherchierte und argumentierende Beitrag der Psychotherapeutin *Marie Keenan*: Sie erörtert auf ca. 40 Seiten das Täterbild der Opfer sexueller Gewalt durch Priester mit Bezug auf die Situation in Irland und den USA; ihre Gegenüberstellung von Täter-Kategorisierungen (z.B. „Monster") und medial verbreiteten Schablonen (der „pädophile Priester") mit Datenanalysen zu Fallzahlen, Täter- und Opferprofilen (auf Basis wissenschaftlicher Studien aus den USA und eigener Untersuchungen) sowie die daran anknüpfenden Analysen liefern wichtige Erkenntnisse zur Versachlichung der Diskussion. *Tony Flannery* plädiert für eine Erneuerung der kath. Sexuallehre, „die stärker mit Jesu Geisteshaltung übereinstimmt und die den Anforderungen eines christlichen Lebens im 21. Jh. entspricht" (87), und markiert dazu vier Themenfelder: eine grundlegend positive Würdigung menschlicher Sexualität als Teil der guten Schöpfung, die Lösung der Bindung jeglicher sexuellen Aktivität an die Ehe, eine Neubewertung der Empfängnisverhütung und ein Grundvertrauen in die Mündigkeit der Gläubigen in ihrer persönlichen und partnerschaftlichen Lebensführung. Die knappe Skizze gibt eine klare Richtungsanzeige, bleibt jedoch eher allgemein. *Peter Bürger* setzt sich als „schwuler Mann, Theologe und Autor" (100) differenziert und in unpolemisch klarer Diktion mit Homophobie und Doppelmoral im Umgang mit Homosexualität im Klerus der kath. Kirche auseinander; einen direkten ursächlichen Zusammenhang zwischen männlicher Homosexualität und sexueller Gewalt durch Kleriker weist er mit Recht zurück, hält aber fest:

> „Wo Homosexualität im Bereich der sexualisierten Gewaltausübung eine Rolle spielt, sind Homophobie, Restriktionen, Priesterberufsverbot etc. nicht nur nutzlos, sondern im Endergebnis extrem gewaltfördernd. Wem hier an Prävention gelegen ist, der wird sich in der Kirche ganz speziell auch für einen Bruch mit der tradierten Homophobie und für eine gleichsam amtliche Annahme aller gleichgeschlechtlich Liebenden (mit oder ohne Amt) einsetzen." (115)

Die beiden folgenden Beiträge befassen sich mit Macht und Machtmissbrauch in der kath. Kirche: *Hanspeter Heinz* kritisiert in seinem mit anschaulichen Beispielen ausgestatteten Essay die „Arroganz der Macht" unter dem Vorzeichen der „strukturellen Sünde". Er kritisiert das „halbherzige, unglaubwürdige Verhalten der römischen Kirchenleitung" (122) im Umgang mit Tätern und der Aufklärung von Missbrauchsfällen und die dahinter stehende platonische Ekklesiologie, der zufolge zwar die Glieder der Kirche, nicht aber die heilige Kirche selbst sündigen können (124). Dem Systemerhalt dienten eine restriktive päpstliche Personalpolitik, ein differenziertes Instrumentarium der Disziplinierung gegenüber jeder Kritik von innen (125–128) sowie der „absolutistische" Herrschaftsstil, der den Anliegen von Transparenz und Partizipation entgegenstehe (128–130). *Werner Tzscheetzsch* präsentiert einige von ihm „vermutete Grundprämissen", die den kirchlich-institutionellen Umgang mit Missbrauchsfällen bestimmt haben mögen; seine „Suchbewegungen" erstrecken sich „auf den Umgang der Kirche mit öffentlichen Skandaldebatten, auf die Vergemeinschaftung der Priester in einer Art Männerbund, auf den Umgang mit Macht in der Kirche und auf die notwendige Suche nach Rollenklarheit" (alle Zitate: 134). Hier anklingende Fragen um Priesterbild und Priesterausbildung behandelt explizit *Stefan Kiechle SJ*: Unter dem programmatischen Titel „Menschen zu Gott führen lernen" analysiert er treffend die An- und (Über-)forderungen des Priesterberufs und der priesterlichen Lebensform angesichts der Situation in den Gemeinden und nicht selten überzogener Rollenerwartungen. Er beleuchtet die schwierige Nachwuchslage unter den Priesteramtskandidaten („ausgezeichnete Kandidaten [...] die sich auf einen keineswegs attraktiven und angesehenen Beruf vorbereiten" vs. „Kandidaten, die zwar fromm und kirchlich, aber auch unreif und überfordert wirken", 147) einschließlich der Situation in den Orden. Vor dem Hintergrund der Situationsbeschreibung entwirft Kiechle ebenso knapp wie klar programmatische Impulse zur Priesterausbildung. Der Beitrag von *Eamonn Conway* (der ebenso wie jener von W. Tzscheetzsch auch in dem unten zu besprechenden Bd. von Goertz/Ulonska zu finden ist), gibt einen informativen Überblick über die Entwicklung und Auswirkungen der Missbrauchskrise in der kath. Kirche Irlands samt einer luziden theologischen Problemanalyse; diese greift sowohl „durch klerikalen Missbrauch aufgeworfene" als auch durch falschen Umgang mit klerikalem Missbrauch durch die Kirche bzw. ihre Amtsträger provozierte Fragen auf und nennt summarisch weitere Aspekte der Krise, welche theologischer Reflexion bedürfen, u.a. Fragen der Verantwortung und der Partizipation innerhalb der Kirche. *Jon Sobrino* reflektiert in einem theologisch und geistlich konzentrierten Artikel (Erstveröffentlichung in *Concilium*) die ekklesiologische Kernfrage der zugleich „heiligen" und „sündigen" Kirche und

[10] **Kinder und Jugendliche als Opfer von Sexual- und Gewaltdelikten – wer nimmt ihre Interessen wahr?** – Dokumentation des 18. Mainzer Opferforums 2007, hg. v. WEISSER RING e.V. – Baden-Baden: Nomos 2008. 230 S., pb. € 39,00 ISBN: 978–3–8329–3587–0.

[11] Dies trifft u. E. zu auf **Lawrence** Jr., Raymond L.: **Sexualität und Christentum.** Geschichte der Irrwege und Ansätze zur Befreiung. – Innsbruck: Tyrolia 2010. 290 S. (Editio ecclesia semper reformanda, Bd. 5), geb. € 19,95 ISBN: 978–3–7022–3061–6. Der Autor, ein Krankenhausseelsorger der Episkopalkirche in den USA, versteht sein Buch als „Bericht darüber, auf welch seltsame Weise die sexuelle Lust in der so genannten westlichen Welt [...] auf perverse Weise dämonisiert wurde" (12) und nennt sein Werk selbst „im Wesentlichen einen Angriff gegen das Christentum" (ebd.), der allerdings jeder historischen wie argumentativen Seriosität entbehrt. Erstaunlich ist, dass ein solches populistisches Pamphlet mit pseudowissenschaftlichem Anspruch im Tyrolia-Verlag veröffentlicht wird.

[12] **Hände weg!** Sexuelle Gewalt in der Kirche, hg. v. Michael Albus / Ludwig Brüggemann. – Kevelaer: Butzon & Bercker 2011. 256 S., geb. € 18,90 ISBN: 978–3–7666–1482–7.

[13] Flannery, Tony (Hg.), Responding to the Ryan Report, Dublin: Columbia Press 2010.

ruft anhand eindrucksvoller Lebenszeugnisse lateinamerikanischer (befreiungstheologisch ausgerichteter) Bischöfe die Tugend der Demut angesichts der Sündigkeit der Kirche in Erinnerung. Den Abschluss des Bd.es bilden ein resümierender Artikel von *M. Albus* und eine „Anleitung zur Heilung" von *L. Brüggemann*. Der Schwerpunkt der Beiträge liegt auf der Frage nach Ursachen und der Arbeit an den Problemquellen im System Kirche, dem die meisten Autoren (es gibt nur eine Autorin!) nicht *sine ira et studio* begegnen, jedoch mit sehr unterschiedlichen Erfahrungen und persönlichen Geschichten verbunden sind. So disparat die Beiträge des Bd.es nach Umfang, Qualität und Genus sind, er bietet viel Lesenswertes und ein Kaleidoskop der anstehenden Fragestellungen zum Thema „Kirche und sexueller Missbrauch".

Dass das Thema nicht erst aufgrund der Ereignisse des Jahres 2010 zum Gegenstand theologischer Reflexion und Kritik geworden ist, zeigt der von *Stephan Goertz* und *Herbert Ulonska* hg. Sammelbd. „Sexuelle Gewalt"[14]. Von zwei Ausnahmen abgesehen (die Texte von Haslbeck und Goertz sind Erstveröffentlichungen) handelt es sich darin „um vollständig überarbeitete, aktualisierte oder korrigierte Fassungen" (209) der bereits im Vorgängerbd. „Sexualisierte Gewalt im Schutz von Kirchenmauern" (2003/2007) versammelten Beiträge. Die Hg. eröffnen mit einer treffenden Analyse der kirchlichen Situation nach dem Bekanntwerden der Missbrauchsfälle und heben v.a. auf den „bestürzenden kirchlichen Vertrauensverlust" ab (7). Ihr Anliegen ist es, „die Faktoren sorgfältig zu prüfen, die zur Krise um den sexuellen Missbrauch geführt haben [...]. Im Interesse der Gerechtigkeit gegenüber den Opfern und zum Schutz vor weiteren Fällen ist eine ‚klare Diagnose' [...] unverzichtbar." (8) Diese Zielsetzung wird in einer Reihe wissenschaftlich anspruchsvoller Beiträge sachorientiert und ohne grelle Effekte verfolgt; eine Auswahlbibliographie (2010) rundet den Bd. ab. *Franz-Xaver Kaufmann* analysiert einleitend die „moralische Lethargie in der Kirche" und nennt drei Gründe für das lange Schweigen kirchlicher Behörden: 1. eine „Fernwirkung des Beichtgeheimnisses", durch das Gewalttaten im Dunkeln bleiben, 2. die Spaltung von Kirche und Staat, die die Jurisdiktion gegenüber Klerikern durch den Staat lange Zeit verhinderte und 3. die Angst vor Gesichtsverlust als Sorge um das Ansehen der „Heiligen Kirche". Kaufmann fragt, ob „die herkömmliche Unterscheidung zwischen der Sündhaftigkeit des kirchlichen Personals und der Heiligkeit der Institution noch aufrechterhalten [werden kann], wenn offensichtlich strukturelle Eigenschaften der Kirche Mentalitäten moralischer Lethargie [...] prägen" (14). Ein Grund dafür sei auch der „Geist des Absolutismus" (ebd.), der in Rom vorherrsche.

Teil „I. Bestandsaufnahmen" versammelt außer dem bereits besprochenen Text von *Werner Tzscheetzsch* (s. o.) drei Analysen zu Aspekten des sexuellen Missbrauchs: Der ausführliche und differenzierte Beitrag (im Stil eines Arbeitspapiers, mit Literaturhinweisen, aber ohne Quellenbelege im Einzelnen) von *Ursula Enders* (Zartbitter e.V.) „zur Strategie der Täter, zur Verantwortung der Institution und den Reaktionen der Kirche" schildert das Streben von Täter/inne/n in Berufsfelder und Arbeitsplätze, die Kontakte mit Kindern ermöglichen und durch ihre Strukturen die Ausnutzung von Abhängigkeitsverhältnissen begünstigen, während Kinder durch eine repressive Sexualpädagogik weder sexuelle Gewalterfahrungen noch Sexualität im Allgemeinen zu verbalisieren lernen. Besondere Aufmerksamkeit verlangt das Vorgehen der Täter: die Suche nach potentiellen Opfern, das Schaffen von Gelegenheiten, die Manipulation von Vorgesetzten, Kollegen und Eltern, „Testrituale" (24f), Manipulation der Opfer, Zerstreuen von Verdachtsmomenten und Strategien bei Bekanntwerden der Tat. Weiterhin werden einerseits übliche Reaktionen in Institutionen (z.B. Spaltung des Teams in „Aufklärer" und „Vertuscher"), von Eltern, nicht direkt betroffenen Kindern sowie Kolleg/inn/en und Vorgesetzten des Täters reflektiert, andererseits Anforderungen an Krisenintervention, Hilfe bei der Aufarbeitung (z.B. Supervision für Mitarbeiter/innen) und Präventionsmaßnahmen erläutert; innerhalb einer Einrichtung müsse „eine Atmosphäre herrschen, in der persönliche Grenzen geachtet werden, eine Auseinandersetzung über Grenzverletzungen möglich ist und Gewalt – insb. sexuelle Gewalt – geächtet wird" (40). Zur Verantwortung der Kirche beim Opferschutz mahnt die Autorin, Bitten um Vergebung seien erst dann angemessen, „wenn ‚Mutter Kirche' ihren Veränderungswillen glaubhaft bezeugt, indem sie ihre Vorgehensweise in Fällen von sexueller [...] Gewalt [...] grundlegend verändert und diese an den Bedürfnissen der Opfer orientiert" (43f). *Wunibald Müller*, der auch als Autor und Hg. mehrerer Bücher zum Thema hervorgetreten ist (s. u.), gibt eine Einschätzung der Debatte um pädophile und ephebophile Priester in ihrer Auswirkung auf die Kirche und deren Chancen zur Erneuerung. Er fordert gesteigerte Aufmerksamkeit auf Opferstimmen, Strenge in der Auswahl der Priesterkandidaten, Neubewertung des Zölibates und eine offene Auseinandersetzung mit „*den* Fragen der Sexualität [...], die die Gläubigen, und darunter auch ihre Priester, wirklich stellen" (65). Unter dem Thema „Sexuelle Gewalt im Kontext kritischer Priester- und Pfarrerforschung" fragt *Herbert Ulonska* nach den Tätern „in Amt und Würden" (67), die vom Berufsfeld Kirche „angelockt" werden, weil es Kontakt zu Kindern ermöglicht und das Priesterbild vermeintlich Schuldunfähigkeit und eine „Immunisierung" vor Verdächtigungen garantiert. Kurzen begrifflichen Klärungen folgt eine Typologie pädosexueller Täter: „Fixierte Pädosexuelle" möchten „wie ein Kind sein", um ihre Defizite zu kompensieren (70–73); „regressive Pädosexuelle" versuchen nachzuholen, was sie in einer Entwicklungsphase „verpasst" haben (73–76); „soziopathische Pädosexuelle" sind „durch ein deutlich erlebtes ungleiches Machtverhältnis zwischen Mann und Frau geprägt" (76–79). Ulonska bietet (leider nur knapp und thetisch) erhellende Einsichten zu den Grenzen und Aporien, die eine repressive Sexualmoral der Therapie zölibatär lebender pädosexueller Priester setzt (78f) und schließt mit fünf nüchtern formulierten Thesen zu den spezifisch katholischen und klerikalen Begünstigungsfaktoren von Pädophilie/Pädosexualität unter Priestern.

Im *Teil „II. Opferperspektiven"* folgen zwei Beiträge, die einerseits die Provokation bzw. den „Stachel" der Opfer in der Kirche ernst zu nehmen verlangen, andererseits eine Festlegung auf die Opferrolle zurückweisen. *Barbara Haslbeck* geht von den gegensätzlichen Erfahrungen der Opferdiskriminierung einerseits (die Autorin berichtet, als Anwältin des Publikums beim Missbrauch-Podium des ÖKT 2010 sei ihr auferlegt worden, Publikumsfragen, „warum keine Opfer auf dem Podium beteiligt seien", nicht zuzulassen) und der Verweigerung von Opfern gegenüber einer „Spiritualisierung" („Heiligenschein") ihrer Situation andererseits aus. Sie zieht daraus vier Schlüsse: Opfer werden (1.) als Gesprächspartner nicht ernst genommen, weil sie „stachelig" und unberechenbar sind und die gewohnten Muster stören (85). Aber die „Stachel" der Opfer sind ernst zu nehmen: Deshalb brauchen die Opfer (2.) Ebenbürtigkeit als Remedium gegen die erlittene Ohnmachtserfahrung; „Kirche darf keine Macht verkörpern, die sich unbequemer und störrischer Anklagen entledigt, indem sie weiterhin mit souveräner Geste das Gespräch bestimmt. Sie muss Menschen ebenbürtig in die Diskussion einbinden, um nicht auf die Täterseite zu geraten." (87) Opfer müssen (3.) sprechen dürfen und brauchen Adressaten, und sie sind (4.), wenn sie das selbst wollen, Teil der Kirche:

> „Im Zentrum der christlichen Botschaft steht ein Gewaltopfer. Das Kreuz zeigt dies überdeutlich. [...] An diesem Kreuz führt kein Weg vorbei für den, der sich mit sexualisierter Gewalt hinter Kirchenmauern auseinander setzt. Es lädt weder zur Glorifizierung noch zur Bagatellisierung von Schmerz ein, sondern konfrontiert und enthüllt die Gewalt – in der Mitte der Kirche." (90)

Dementsprechend resümiert Haslbeck: „Der Stachel der Opfer wird die Kirche verändern", weil Organisationen „bevorzugt dann lernen, ‚wenn die Angst vor dem Untergang größer ist als die Angst vor der Veränderung' (Heller/Krobath)." (90) *Maria Katharina Mosers* „Feministische Anmerkungen zur Debatte um Missbrauch in der Kirche" plädieren für die Wahrnehmung der Missbrauchsopfer als Subjekte. Sie trägt gendersensible Differenzierungen vor und warnt vor möglichen Instrumentalisierungen des Missbrauchs (mithin der Opfer). So bedeute „[d]er starke Fokus auf den Zölibat [...], sexuellen Missbrauch als ein Problem der Sexualität zu verstehen. Feministische Analysen hingegen betonen, dass sexueller Missbrauch zunächst und in erster Linie ein Problem von (Verfügungs-)Gewalt ist – einer Verfügungsgewalt, die sich im Medium der Sexualität vollzieht." (95) Im Kontext der Missbrauchsfälle das Thema „Zulassung von Frauen zum kirchlichen Amt" zu postulieren (96f), könne einer weiteren Verzweckung der Opfer Vorschub leisten. Die Erfahrungen Betroffener müssten ernst genommen werden, ohne die Subjekte generell auf die Opfer-Position zu reduzieren.

Teil „III. Verantwortung" umfasst fünf Beiträge aus unterschiedlichen theologischen Perspektiven, darunter der bereits besprochene

[14] **Sexuelle Gewalt: Fragen an Kirche und Theologie**, hg. v. Stephan Goertz / Herbert Ulonska. – Münster: Lit 2010. 216 S., pb. € 19,90 ISBN: 978–3–643–10701–5 (= Neuauflage des Werkes „Sexualisierte Gewalt im Schutz von Kirchenmauern", hg. v. Michael Rainer / Herbert Ulonska, 2003/2007 [vergriffen]).

Text von *E. Conway* (s. o.). Der Kirchenhistoriker *Hubertus Lutterbach* konfrontiert die Missbrauchsfälle mit der „christlichen Tradition des Kinderschutzes". Er argumentiert, „das Mühen um den Schutz der Kinder vor sexuellen Übergriffen [sei] rückblickend als eine der großen humanisierenden Leistungen des Christentums zu bewerten" (107), und zeichnet entsprechende Traditionslinien nach: von der christlichen Ablehnung der in der Antike tolerierten Päderastie und der Aussetzung von Kindern, die in die Sklaverei/Prostitution führte, über das Ideal sexueller Enthaltsamkeit, die christliche Sorge für Schwache bis zur „Entdeckung" des Kindes im 18. Jh. und der Aufwertung der Kindheit im 19. Jh. Vor dieser Folie fragt er nach aktuellen Perspektiven im Kampf gegen sexualisierte Gewalt in der Kirche (115); ausführlich bespricht er die Leitlinien (2002) der Deutschen Bischofskonferenz (die überarbeitete Version von 2010 wird nur in einer Fußnote erwähnt) und die Kritik daran. Sein Fazit lautet: Sexuelle Gewalt gegen Kinder pervertiert die christliche Gottes- und Nächstenliebe; insbes. „pervertieren" Kleriker die christliche Tradition, wenn sie sexuelle Gewalt gegenüber Kindern ausüben, „weil sie sich damit über das aktuell zugefügte Leid hinaus auch an der Geschichte des christlich mit initiierten Kinderschutzes vergehen" (121). In seinen „Marginalien zu blinden Flecken in der Moraltheologie" beleuchtet *Stephan Goertz* ethische Prämissen der Missbrauchsdebatte, v. a. bzgl. der strukturell begünstigenden Bedingungen von Missbrauchsfällen. Handlungstheoretisch und verantwortungsethisch sei es illegitim, „die Verantwortung [...] alleine dem individuellen Gewissen individueller Täter aufzubürden" (129): Entgegen falschen Moralisierungen seien die „unter Umständen katastrophalen Folgen bestimmter Strukturen in der Regel nicht auf individuelle Bosheit zurückzuführen", sondern „unbeabsichtigte Nebenfolgen" (132) systemimmanenter Anreize. Der Zusammenhang zwischen „Sexualmoral und Missbrauch" (ebd.) ist in drei Themenhorizonten zu analysieren, die Goertz in argumentativ dichten Skizzen aufspannt: Notwendig sei 1. eine Moral der Autonomie statt einer Gehorsamsmoral; 2. eine Revision der Sexualmoral vom Kriterium der Personenwürde her und 3. die Reflexion von Geschlechterverhältnissen unter Einbezug der (v. a. durch Feminismus und Geschlechterforschung bewusst gemachten) Gewaltdimension in Geschlechter- und Familienbeziehungen. *Myriam Wijlens* fragt nach der Verantwortung von Bischöfen und Ordensoberen angesichts der Missbrauchsfälle. Hinsichtlich der Anschuldigungen und Herausforderungen, mit denen sich Kirchenobere praktisch konfrontiert sehen, und der Frage nach zu ergreifenden Maßnahmen lenkt sie den Blick auf säkular- und kirchenrechtliche Prämissen (151ff), auf die betroffenen Personengruppen (Opfer, Tatverdächtige, Bischof, Eltern usw.) und auf das Delikt „sexueller Missbrauch" aus strafrechtlicher Perspektive (164ff). Abschließend stellt sie eine Art To-Do-Liste auf, was ein Bischof in einem solchen Fall beachten muss. Der Bd. endet mit einem weiteren Beitrag von *Herbert Ulonska* über Selbstwahrnehmung und Selbstreflexion im Kontext sexualisierter Gewalt, bei dem es v. a. um die Gefühle und Fragen der behandelnden Therapeut/inn/en geht. Im Sinne einer „Schärfung der Berufsrolle" gibt U. in seinem (skizzenhaften) Arbeitspapier Tipps und Hinweise zur Selbstreflexion.

Ein dritter Sammelbd. von überwiegend österreichischen Autor/inn/en, die primär im psychologischen Bereich arbeiten (teilweise mit einer gebrochenen kirchlichen Berufskarriere), deckt ein ähnliches Themenspektrum ab, reicht aber in der Qualität nicht an den gerade präsentierten Bd. heran.[15] Die 14 Beiträge sind thematisch wie qualitativ sehr heterogen, nicht wenige Texte stechen v. a. durch ihren polemischen Charakter hervor. Zwar bildet das Thema Missbrauch einen verbindenden roten Faden; ansonsten sind die Beiträge untereinander jedoch allenfalls lose verbunden. Ein redaktionelles Gesamtkonzept lässt sich nicht entdecken; es gibt weder ein Vorwort noch eine Einleitung. Auf zwei Beiträge sei hingewiesen: Mit der Heilung der Kirche als „einem kranken System" befasst sich *Herbert Kohlmair*: Obwohl sie durch den Missbrauchsskandal eine große Zahl von Mitgliedern verloren habe, sei sie dennoch nicht bereit, ihre welt- und menschenfernen Strukturen zu verändern. „Eine Allianz von Anmaßung und Angst vor allem Neuen drückt die Amtskirche nieder" (91), längst hat eine „Spaltung der Kirche in ‚Oben' und ‚Unten'" (93) stattgefunden. Wie kann das von Seiten des Kirchenvolkes überwunden werden,

> „wenn schon der Versuch, angehört zu werden, zurückgewiesen wird? Es ist offenbar nur möglich, das Übel an der Wurzel zu packen. Der Hierarchie muss jene Basis entzogen werden, auf der sie sicher zu stehen glaubt. [...] Papst und Bischöfe haben nur so lange eine Bedeutung, wie ihnen die Menschen vertrauen, ihnen zuhören und nicht in Scharen davonlaufen." (98)

Unter dem Titel „Wen Gott liebt, den züchtigt er" widmet sich *Franz Babka* „der Gewalt an Kindern und Jugendlichen aus dem Blickwinkel der Perversion" (126) und stellt dabei aufschlussreiche Überlegungen zu pädagogischen Leitbildern in der Priesterausbildung an. Anhand des Lehrschreibens Pauls VI. „Für die Erziehung zum priesterlichen Zölibat" (1974) analysiert er die Ideale, „die schon in ihrer sprachlichen Ausgestaltung manipulative und aggressive Elemente [...] beinhalten" (133), so z. B. die Anweisung zur „Aszese der Selbstverleugnung" in diesem Dokument: „Liebe und Abtötung ergänzen sich wechselseitig: die Abtötung macht den Menschen frei und schafft Raum für die Liebe, die Liebe ihrerseits erleichtert die Abtötung." (135) Diese Aussagen vergleicht Babka mit den von der internationalen Kinderrechtskonvention gelisteten Formen schädlicher Erziehung (z. B. dem Aufstellen widersprüchlicher Verhaltensregeln) und erläutert seinen eigenen Ansatz zur Verbesserung der Situation (das KLIMA-Modell: Klagen, Loslassen, Identität, Machtverzicht, Anderssein).

Die vorgestellten Sammelbd.e geben einen repräsentativen Überblick über das Themenspektrum: Die Fragen reichen von der psychologisch-psychotherapeutischen Aufklärung über den Problemkomplex sexuelle Gewalt/sexueller Missbrauch, insbes. im Sinne der Klärung von Ursachen des Missbrauchs durch Priester und Ordensleute bis zu strukturellen Faktoren, die in der Institution kath. Kirche zur Verfestigung bestimmter, den Missbrauch begünstigender Handlungsmuster und zum Verdrängen und Verschweigen beigetragen haben (können); außerdem werden jene Lehrelemente, insbes. in der Sexuallehre und in der Ekklesiologie, einer kritischen Revision unterzogen, von denen angenommen wird oder gezeigt werden kann, dass sie zur Legitimierung oder Verdrängung entsprechender Handlungsmuster beitragen. Zudem stehen der Umgang mit Macht in der Kirche, Anforderungen an die Priesterausbildung und -begleitung, Prävention und Kontrolle kirchlicher Handlungsräume bis zu grundlegenden Überlegungen zu Heiligkeit/Sündigkeit, Schuldbekenntnis und Vergebung auf der Agenda. Weitere Sammelbd.e und Monographien fügen sich in diese Themenpalette ein, setzen jeweils speziellere Schwerpunkte und sprechen verschiedene Publika an:

Grundlegend zur Orientierung in dem Problemfeld sexueller Missbrauch durch Kleriker ist die Monographie „Verschwiegene Wunden" von *Wunibald Müller*, Priesterseelsorger und Leiter des Recollectio-Hauses in Münsterschwarzach.[16] Auf der Basis langjähriger Erfahrung (auch in den USA und in der Zusammenarbeit mit dortigen Experten) bietet M. in leicht verständlicher Sprache (wenn auch zuweilen mit störenden Redundanzen) und mit einer Reihe eindrücklicher Fallbeispiele Basisinformationen und Differenzierungen zu dem schwierigen und von Tabus umstellten Thema. Sensibel erschließt er auch die geistliche Tiefe der Auseinandersetzung. Es ist M.s dezidiertes Anliegen, mit seiner Expertise als Psychotherapeut und Theologe „zu einer Vertiefung der Diskussion beizutragen und [...] den jetzt notwendigen Läuterungs- und Heilungsprozess in der katholischen Kirche, die auch meine Kirche ist und bleibt, zu fördern" (13). Das Buch umfasst zwei Teile; der erste widmet sich den Möglichkeiten, „[s]exuellen Missbrauch in der Kirche [zu] erkennen und [zu] verhindern", der zweite Teil der Heilung der „Verschwiegene[n] Wunden".

Im *ersten Kap. (Teil I)* geht es darum zu klären, wann von sexuellem Missbrauch zu sprechen ist: „Entscheidend ist, dass [die Handlung] von einem der Beteiligten nicht gewollt ist, unter Zwang durchgeführt wird oder nicht kontrolliert werden kann." (19) Grenzüberschreitung, Manipulation der Opfer und Typisierung von Tätern werden besprochen; ausführlich geht M. auf drei „Risikofaktoren" – Männer, unreife Männer, unreife homosexuelle Männer – und Täterkennzeichen – z. B. mangelnde Empathiefähigkeit (26), psychische Probleme (27), narzisstische Persönlichkeitsstruktur (29) – ein. Weitere vier Kap. widmen sich spezieller dem Thema Sexualität: Was Sexualität sowie die Befähigung zu Intimität und Hingabe (86ff) für

[15] **Missbrauch: Kirche – Täter – Opfer**, hg. v. Rotraud A. Perner. – Wien (u. a.): Lit 2010. (II) 241 S., pb. € 24,80 ISBN: 978–3–643–50163–9.

[16] **Müller**, Wunibald: **Verschwiegene Wunden.** Sexuellen Missbrauch in der katholischen Kirche erkennen und verhindern. – München: Kösel 2010. 222 S., geb. € 14,95 ISBN: 978–3–466–37000–9.

gelingendes Leben (57ff), auch für ehelos lebende Menschen (102ff), bedeuten, wird ausführlich reflektiert. Anschließend nimmt M. die Reizthemen Zölibat und Homosexualität auf. Er weist die These, der Zölibat sei „schuld" am Kindesmissbrauch (124), zurück, zeigt aber problematische Zusammenhänge auf: „[E]ine verzerrte Vorstellung vom Zölibat kann [...] die Fähigkeit, sich mit der eigenen Sexualität auseinanderzusetzen [...], erschweren oder gar verhindern." (ebd.) Sexuelle Unreife „und oft damit einhergehend auch eingeschränkte Beziehungsfähigkeit werden durch den Zölibat kaschiert, bekommen einen schönen Anstrich und werden unter Umständen sogar zu einem Ideal verklärt. Das aber führt dazu, dass der ganze Bereich der Sexualität und Intimität weiterhin im Dunkeln bleibt." (125f) Nach einer Erörterung zu einem positiven Zölibatsverständnis (128–137) plädiert M. – etwas versteckt unter dem Vorzeichen des fraglichen Zusammenhangs von Zölibat und Missbrauch – entschieden für die Entkoppelung von Priesteramt und Zölibat: Es „ginge etwas Befreiendes von der Zulassung des Priesters zur Ehe aus, auch weil damit ein Ja zur Sexualität zum Ausdruck käme, das es ja unbestritten in der Kirche gibt, das man der Kirche letztlich aber nicht abkauft." (140) Zum Thema Homosexualität unterstreicht er, „dass Homosexualität so wenig mit Pädophilie zu tun hat, wie Heterosexualität etwas mit Vergewaltigung zu tun hat" (142). Dem erwiesenermaßen hohen (und zumindest nach Studien in den USA offenbar unter Priesterkandidaten deutlich steigenden) Anteil homosexueller Männer unter den Priestern mit einem Weiheverbot für Homosexuelle zu begegnen, sei aber falsch: Die Ausgrenzung homosexueller Priester wäre nicht nur ein „großer Verlust für die Kirche" (152), sondern berge auch die Gefahr, „dass jene, die homosexuell sind und die Priester werden wollen, noch mehr als bisher ihre wirkliche Orientierung verbergen und die so notwendige Auseinandersetzung mit der eigenen Sexualität [...] nicht stattfindet" (154). Entscheidend sei nicht die sexuelle Orientierung, sondern – für Homo- wie Heterosexuelle – die sexuelle Reife und Befähigung zu Intimität.

Im kürzeren *zweiten Teil* des Buches werden die „verschwiegenen Wunden" der direkt und indirekt durch sexuellen Missbrauch Verletzten angesehen. Das *erste Kap.* widmet sich den psychischen und spirituellen Schäden, die den Opfern zugefügt werden (z.B. Schuldgefühle, lebenslange Traumata, Zerstörung der Gottesbeziehung) sowie den Anforderungen an das Verhalten der Kirche. Das *zweite Kap.* schaut auf die „weiteren Leidtragenden" (Eltern, Gemeinde, Angehörige des Täters, bes. Mitbrüder und Kirchenkollegen sowie generalverdächtigte Priesteramtskandidaten); ein wichtiger Abschnitt gilt dem Thema „falsch verstandene Solidarität mit dem Täter". Letzterer steht im Zentrum des *dritten Kap.s*: Die Kirche dürfe den Schuldigen, der – abgesehen von den strafrechtlichen Folgen – neben der Therapie auch Seelsorge und menschliche Kontakte braucht, nicht fallenlassen; kurze, aber differenzierende Überlegungen gelten der brisanten Frage, ob bzw. in welchen Fällen „Nulltoleranz" oder „beschränkter Wiedereinsatz" die richtige Reaktionsweise ist. Das *vierte Kap.* fragt, inwiefern die Kirche selbst zum Opfer geworden sei. Nicht (nur) der erlittene Imageverlust wiege schwer, sondern der tiefgehende Glaubwürdigkeitsverlust behindere jetzt das Arbeiten und die Kernbotschaft der Kirche. Ein „heilsamer Umgang mit der Situation" (209) sei das Wahrnehmen der Wunden, „mit ihnen in Berührung zu sein, sie anzuschauen und den Schmerz zuzulassen" (ebd.), v.a. aber, die eigene Schuld zu sehen und Konsequenzen daraus zu ziehen.

> „Eine dieser Konsequenzen könnte sein, die Rede von der ‚heiligen Kirche' genauer zu bedenken. [...] Niemand ist heilig, außer Gott selbst. [...] Aber wir geben uns mitunter dem Schein hin, vielleicht doch heilig oder zumindest ein wenig heiliger zu sein als die anderen. Und von dort ist es dann nicht weit zu Anspruchsdenken, Unmäßigkeit, Selbstüberschätzung, Ich-Aufblähung, narzisstischem Gehabe, Selbstentfremdung und dem Anspruch, heilig zu sein." (212)

In Zusammenarbeit mit der Erfurter Kirchenrechtlerin *Myrjam Wijlens* hat *Wunibald Müller* zudem einen handbuchartigen Sammelbd. (mit einem Geleitwort von Annette Schavan) herausgegeben, der umfassend und praxisorientiert zu dem Fragenkreis des Missbrauchs in Kirche und Gesellschaft Auskunft gibt.[17] Das Panorama der Autor/inn/en und Themen geht über den kirchlichen und theologischen Tellerrand hinaus und bezieht neben Erfahrungen aus Deutschland auch den Kontext der USA ein. Fünfzehn von vierzig Artikeln sind von Wunibald Müller verfasst und weitgehend inhaltsgleich mit entsprechenden Passagen aus „Verschwiegene Wunden". Die Beiträge sind in Themengruppen angeordnet (Fakten I–V: Grundlegende Informationen, Prävention, Beratung, ethnologische, geschichtliche, pädagogische und rechtliche Aspekte; Konsequenzen I–VII: Sexualität, Zölibat, Ausbildung und Seelsorgeeinsatz, Klerikalismus, spirituelle und seelsorgliche Aspekte, Leitlinien und ‚Wie geht es weiter?'). Die ersten beiden Kap. (von Müller geschrieben) liefern, neben präzisen Erläuterungen z.B. zur Begriffsklärung oder zum Täter-/Opferverhalten, stichwortartige Checklisten, die das Erkennen von Signalen, ob z.B. ein Kind missbraucht worden ist oder eine Person ein Täter sein könnte, erleichtern. *Klaus M. Beier* (Leiter des Instituts für Sexualwissenschaft an der Charité) stellt Tätergruppen und -präferenzen sowie die in Deutschland einmaligen Präventionsprojekte „Dunkelfeld" und „Kinderpornographie" vor. „Die bisherigen Erfahrungen [der Präventionsprojekte] haben zeigen können, dass therapeutische Präventionsangebote von eigenmotivierten Pädophilen und Hebephilen wahrgenommen werden, sofern diese selbst verhindern möchten [zu Tätern zu werden, Anm. d. Vf.]. Voraussetzung ist aber, dass die Betroffenen nicht für die Neigung selbst moralisch verurteilt werden." (52) Sehr aufschlussreich ist auch der Artikel von *Doris Hofmann* über die Integration von Bezugspersonen der Täter/Opfer in eine Therapie: Deren Umgang mit dem Missbrauch bilde oft einen wichtigen Faktor des Therapieerfolgs, man denke z.B. an das Problem des „Nicht-Hinsehen-Könnens" (76) bei Eltern, die Angst vor der Erkenntnis haben, ihr Kind nicht beschützt zu haben, oder an falsch verstandene Solidarität bei Angehörigen des Täters: „Wenn die Bezugsperson daran zweifelt, dass überhaupt ein Missbrauch stattgefunden hat, hat der Täter viele Möglichkeiten, die eigene Therapie nicht ernst zu nehmen." (81) Der Abschnitt *Fakten IV* weitet den Horizont auf ethnologisch-kulturhistorische und pädagogische Aspekte der Debatte (z.B. „rituelle Knabenbesamung" (86ff) als Initiationsritual in Neuguinea), bevor es dann unter *Fakten V* um rechtliche Fragen geht. *Myriam Wijlens* stellt die formalen Unterschiede zwischen säkularem und kirchlichem Strafrecht dar (104ff) und provoziert „eine Ernüchterung" (112) in Bezug auf die praktische Anwendung des Rechts; ein Beispiel:

> „Sogar Oral- und versuchter Analverkehr führen [im dt. Strafrecht, Anm. d. Vf.] bei 14- bis 15-jährigen nicht zu einer automatischen Verfolgung [des Täters, Anm. d. Vf.], denn auch in diesen Fällen muss die Ausnutzung der fehlenden Selbstbestimmung nachgewiesen werden. Hier kann dann nur der Tatbestand der sexuellen Nötigung zum Tragen kommen, welcher wiederum nur dann vorliegt, wenn das Opfer der Einwirkung des Täters schutzlos ausgeliefert war – ein Umstand, der ebenfalls erst nachgewiesen werden muss." (115)

Anschließend konkretisiert *Klaus Laubenthal* die Begriffe „Kinder", „Schutzbefohlene" und den „Missbrauchstatbestand" nach dt. Strafrecht sowie „Aspekte der Strafverfolgung sexueller Missbrauchstaten" (126), während *Holger Pröbstler* die juristische Definition von sexuellem Missbrauch als „Straftat gegen die sexuelle Selbstbestimmung" (131) im Spiegel der „Rechtswirklichkeit" (133) problematisiert. Der Abschnitt *Konsequenzen I: Sexualität* eröffnet theologisch-ethische Perspektiven: *Konrad Hilpert* schreibt – eher allgemein – über den Umgang der Kirche mit Sexualität im Kontext der Priesterausbildung, des Theologiestudiums und der theologischen Ethik; es folgen Artikel von *Wunibald Müller* über Pädophilie und Homosexualität, Kirchliche Einstellungen zur Sexualität und – als erster Text im Abschnitt *Konsequenzen II: Zölibat* – über postulierte Zusammenhänge zwischen Zölibat und Missbrauch. Aus psychologischen Erwägungen problematisiert *Ruthard Ott* die Lebbarkeit des Zölibats: „Die Abwertung der menschlichen Geschlechtlichkeit und eine damit verbundene Verbannung der Lust und Begierde [führt] zu Abspaltungen und bedenklichen Ersatzbefriedigungen." (163) *Peter Abel* hingegen versucht eine Apologie der Ehelosigkeit und des Zölibats unter der Leitfrage „Was macht im Wettbewerb der Lebensstile das Glück des Single-Seins aus?" (167). *Konsequenzen III und IV* – komplett von *Wunibald Müller* verfasst – bieten eine Checkliste mit Testfragen für eine verbesserte Priesteramtskandidatenauswahl (172–175), Gedanken zum „Burn Out" bei Priestern, die in der Seelsorge „verheizt" werden, und einen innovativen Beitrag über „Sexuellen Missbrauch und Klerikalismus" (181ff), in dem es um strukturelle Aspekte von „Elitevorstellungen" in der Kirche und deren Auswirkungen auf die Missbrauchskrise geht:

> „Die klerikale Struktur der katholischen Kirche war und ist für Personen mit einer stark ausgeprägten narzisstischen Persönlichkeitsstruktur besonders anziehend. Bei ihnen lassen sich in einem besonderen Ausmaß Einstellungen und Verhaltensweisen nachweisen, die auch bei vielen Missbrauchern vorfind-

[17] **Aus dem Dunkel ans Licht.** Fakten und Konsequenzen des sexuellen Missbrauchs für Kirche und Gesellschaft, hg. v. Wunibald Müller / Myriam Wijlens. – Münsterschwarzach: Vier-Türme-Verlag 2011. 190 S., geb. € 18,90 ISNB: 978–3–89680–499–0.

bar sind. Dazu zählen das Gefühl, etwas Besonderes zu sein, die Tendenz, sich in Beziehungen zu anderen ausbeuterisch zu verhalten und die eigenen Unzulänglichkeiten abzustreiten sowie die Unfähigkeit, sich in andere Personen einfühlen zu können." (183f)

Fatale Wirkungen habe auch der „Klerikalismus der Laien, der sich u.a. in einer unreifen Abhängigkeit vom Klerus zeigt" (185), wenn Kinder „mit einer Mischung aus Ehrfurcht und Furcht" vor dem Priester erzogen werden. Der Abschnitt *Konsequenzen V* thematisiert spirituelle Wege der Heilung: Neben Erörterungen von W. Müller über die direkt und indirekt Betroffenen des Missbrauchs schreibt *Martin Werlen* über den „Segen", der aus der „Ent-Täuschung" über die Missbrauchsfälle hervorgehen kann: für die Opfer, die nun endlich wahrgenommen werden, für die Täter, die sich ehrlich um Heilung bemühen, für die Kirche, die nun die Chance nutzen kann, ihre verschütteten Probleme zu bearbeiten, und schließlich für die Gesellschaft, die das Thema zunehmend enttabuisiert. *Anselm Grün* stellt gegen die „Gefühlsverwirrung" (210) beim Opfer klar, dass „immer der Täter schuld ist" und zeigt Schritte zur Vergebung auf. Den Abschnitt *Konsequenzen VI – Leitlinien, Klärungen und Präventionsmaßnahmen* (221ff) eröffnet *Bischof Stephan Ackermann* mit einem erläuternden Text zu den neuen Leitlinien der Bischofskonferenz; der Würzburger Generalvikar *Karl Hillenbrand* bespricht im Stile einer „Frequently asked Questions"-Rubrik die dunklen Seiten, die die Kirche aufarbeiten muss. *Christy Schiller* präsentiert anschließend Maßnahmen zur Kontrolle und Prävention, die die US-amerikanischen Ordensgemeinschaften mit ihrem Modell der Akkreditierung (236) (einem Punkteplan zu Prävention, Reaktion und Supervision sowie Methoden zur Einhaltung der Normen) ergriffen haben. *Myriam Wijlens* greift dieses für die hiesige Kirchenlandschaft ungewohnte, aber bemerkenswerte Modell als Anregung für die Mühen der deutschen Kirchenleitung um Wiedergewinnung verlorenen Vertrauens auf. Auf die Leitfrage des letzten Kap.s ‚Wie geht es weiter?' antwortet *Wunibald Müller* am Ende des Bd.es: „Ich weiß es nicht." (251) Der Hoffnung auf Veränderung der Kirche durch die Krise stehen Zweifel angesichts der Reaktionsweisen mancher Bischöfe gegenüber, das Problem „auszusitzen" (ebd.), und die Beobachtung: „[D]ort, wo es wirklich ans ‚Eingemachte' geht, geschieht wenig. Das betrifft unter anderem Bereiche wie: Klerikalismus und Kirche, Sexualität und Homosexualität, Zölibat; die Rolle der Frau in der Kirche und vor allem [...] die Glaubwürdigkeit der Kirche." (253f) Der wahre Läuterungsprozess steht seiner Meinung nach noch aus; „auf der Baustelle Kirche herrscht augenblicklich Stagnation" (263). Ausstehende „Bauvorhaben" auf dieser Großbaustelle skizziert dementsprechend der letzte Beitrag „Wege aus der Vertrauenskrise" von *Marianne Heimbach-Steins*.

Zur Orientierung auf dieser kirchlichen Großbaustelle trägt auch das Theologische Jahrbuch der Philosophisch-Theologischen Hochschule Brixen[18] bei. Dieser 2010 erschienene erste Bd. des zweisprachigen (dt./ital.) Periodikums trägt den Titel „Heilige Kirche – sündige Kirche". Die Beiträge kreisen um die Frage, „inwiefern die Kirche durch ihre Vertreter schuldig werden und dennoch die ‚Heilige Kirche' bleiben kann, wie sie im Credo bekannt wird" (8); auf die Missbrauchsproblematik nimmt nur ein Teil der Beiträge Bezug. Leider verzichten die Hg. auf eine systematische Struktur (die Texte erscheinen in alphabetischer Reihenfolge der Autorennamen); sie begeben sich damit der Chance einer stärkeren Profilierung des Rahmenthemas. Wir stellen die thematisch einschlägigen Texte systematisch geordnet vor: Biblische Überlegungen stellen *Ulrich Fistill* über „Treue und Untreue" des Volkes JHWHs (v.a. anhand des Buches Exodus) und *Arnold Stiglmayr* anhand prophetischer Texte (Jes, Ez) an. Während Fistill dem engen Zusammenhang von Heiligkeit und Sündigkeit des Gottesvolkes nachgeht, fokussiert Stiglmayr die notwendige Anerkennung der Schuld und nimmt den Entwurf eines „neuen Exodus" (186ff) im Buch Ezechiel auf: Als „Subjekt des Versagens vor seinem Gott" (189) wird Jerusalem immer wieder neu auf eine heilvolle Zukunft verwiesen, wenn es sich auf seine Anfänge besinnt und sein Versagen gegenüber dem „Lebensangebot" Gottes erkennt. Systematische Perspektiven auf den Zusammenhang von Heiligkeit und Sündigkeit der Kirche entwerfen *Ivo Muser* (mit guten Differenzierungen zum Verständnis von Heiligkeit der Kirche) aus dogmatischer und *Roman Siebenrock* aus fundamentaltheologischer Perspektive. In beiden Beiträgen spielt das (schwierige, weil in heutiger Wahrnehmung nicht ohne die sexistischen Implikationen lesbare) Bild der *castra meretrix* eine wichtige Rolle (bei Siebenrock deutlich differenzierter als bei Muser). Siebenrock fragt nach „ekklesialen Todsünden" (163) in der Kirchengeschichte, etwa Missbrauch des Amtes zu eigeninteressierten Zwecken oder dem Irren der Kirche z.B. in judenfeindlichen Interpretationen des Evangeliums, und identifiziert typische Reaktionsmuster: die Ausgrenzung der „Sünder", die Konstruktion einer Differenz zwischen realer/sündiger und sakramentaler/heiliger Kirche, das Hinnehmen der Defizite. Der Artikel mündet in eine tiefgründige ekklesiologische Reflexion über die „geheiligte Kirche der Sünder", ausgehend von der konziliaren Grundbestimmung der Kirche als Sakrament. Zwei moraltheologische Beiträge reflektieren den Umgang der Kirche mit Schuld in ethischer Hinsicht: Ohne expliziten Bezug zur Missbrauchsproblematik fragt *Michael Rosenberger* nach den „Kompetenzen der Kirche im Umgang mit Schuld". Anknüpfend an die Menschheitsfrage „Wie kann der Mensch mit seiner Schuld umgehen?" (Max Frisch) konfrontiert er den der Gesellschaft (von der Kirche zuweilen) unterstellten „Unschuldswahn" (148) mit einer anderen Wahrnehmung des öffentlich-medialen Umgangs mit Schuld: Medien decken Schuld auf, indem sie a) die Wahrnehmung amtsbezogener Schuld von öffentlichen Personen verschärfen (z.B. Parteispendenaffären), b) bei technischen Katastrophen nach Schuldigen suchen (z.B. nach dem Erdbeben im italienischen L'Aquila), c) die Schuld ungerechter Systeme anprangern (z.B. Wirtschaftsliberalismus) und d) Schuld als Dimension in der Kunst thematisieren (ihre Symbolisierung durch Filme wie z.B. *Schindlers Liste*). Rosenberger folgert, die Kirche beanspruche zwar zu Recht Kompetenz im Umgang mit Schuld, habe aber erheblichen Anteil daran, dass dies gesellschaftlich kaum wahrgenommen werde. Sie nehme ihre Kompetenz nicht in der rechten Weise wahr und biete sie nicht am richtigen Ort an (154ff). *Martin Lintner* richtet die Aufmerksamkeit spezieller auf Schuldbekenntnis und Vergebungsbitte in der *ecclesia semper reformanda*. In Bezug auf die von Johannes Paul II. angeregte „Reinigung des Gedächtnisses" befragt er kirchliche Schuldbekenntnisse z.B. danach, wer konkret um Vergebung bitten muss (die Verantwortungsträger) oder was die Kirche als Genugtuung leisten kann (diskutiert werden: Fasten und Beten, Präventionsmaßnahmen, Opfer hören und entschädigen, Täter bestrafen). Ein ernsthaftes Schuldeingeständnis führe nicht zu Glaubwürdigkeitsverlust, sondern zu Glaubwürdigkeitsgewinn. Drei auf die Praxis orientierte Beiträge in diesem Bd. konkretisieren die theologischen Perspektiven: *Alois Gurndin* steuert in einem ausdrücklich subjektiv und persönlich gehaltenen Beitrag „pastoraltheologische Anmerkungen und praktische Fragen zum Thema ‚Kirche und Sexualität'" bei; anschaulich leuchtet er dunkle Ecken der „Sackgasse" der kirchlichen Sexuallehre aus (57): 1. Jungfräulichkeitsideal und Abwertung der Ehe, 2. Weisungen zur Geburtenregelung, 3. Koitusfixierung, 4. Zölibat und 5. Umgang mit wiederverheirateten Geschiedenen. *Michael Mitterhofer* beschreibt den Umgang mit Straftaten in der kath. Kirche. Über allgemeine rechtliche Klärungen (105ff) hinaus vergleicht er alte (CIC/1917) und neue Normen zum Umgang mit sexuellem Missbrauch. *Gottfried Ugolini* fragt aus sozialpsychologischer Sicht, inwieweit Vorfälle von Missbrauch mit dem „Wesen" der Kirche zu tun haben. Grundspannungen im Selbstverständnis (weltlich/überweltlich; Ideal/Realität) werden mit der Funktionsweise der Kirche als sozialem System konfrontiert: Angesichts lange Zeit dominierender Strategien des Selbsterhalts im Sinne der „Kirchenraison" plädiert Ugolini für eine sozialpsychologische Selbstaufklärung des Systems Kirche als Voraussetzung, um mit der unhintergehbaren Spannung von „Heiligkeit" und „Sündigkeit" angemessen umzugehen.

Die Überzeugung, „dass es in der katholischen Kirche unbedingt eine tief greifende und dauerhafte Veränderung geben muss", die insbes. „Veränderungen bei den beiden Themenbereichen ‚Macht' und ‚Sexualität' erforderlich [macht]" (9), liegt der Monographie von *Geoffrey Robinson*[19], dem ehemaligen Weihbischof von Sydney, zugrunde. Als Vorsitzender der australischen bischöflichen Kommission zur Aufklärung sexuellen Missbrauchs durch Kleriker hatte er Kritik am Vatikan geübt, wurde gemaßregelt und trat später freiwillig von dem Kommissionsvorsitz, aber auch von seinem Bischofsamt zurück. R. entwirft in 14 theologisch weit ausholenden Kap.n das Bild einer

[18] **Heilige Kirche – sündige Kirche.** Brixner Theologisches Jahrbuch 1/2010. Hg. im Auftrag des Professorenkollegiums der Philosophisch-Theologischen Hochschule Brixen v. Jörg Ernesti / Ulrich Fistill / Martin M. Lintner. – Innsbruck: Tyrolia 2011. 208 S., pb. € 24,95 ISBN: 978–3–7022–3134–7.

[19] **Robinson,** Geoffrey: **Macht, Sexualität und die katholische Kirche.** Eine notwendige Konfrontation. – Oberursel: Publik-Forum 2010. 320 S., pb. € 18,90 ISBN: 978–3–88095–196–9 (Erstveröffentlichung 2007).

freiheitlichen Kirche (vgl. 24); die Missbrauchsproblematik erscheint in diesem Licht als Symptom tief greifender Freiheitsdefizite. Er geht von dem Zusammenhang zwischen Gottesbild und Machtausübung aus, thematisiert in mehreren Kap.n Aspekte einer geschichtlich-dynamischen Glaubensauslegung (bzw. kritisiert deren Fehlen in einem statischen Traditions- und Amtsverständnis) und steuert auf Fragen einer partizipativen Kirchenverfassung zu. Die beiden letzten Kap. gelten dementsprechend der „Regierung" der Kirche: R. entwirft eine große Strukturreform mit drei Regierungsebenen ähnlich wie in demokratisch verfassten Staaten: „Die erste Ebene bildet das ganze Volk, die mittlere Ebene bildet eine gewählte Volksvertretung (zum Beispiel ein Rat oder eine Synode oder ein Parlament) und über allem steht letztverantwortlich ein präsidiales Amt, dessen Vertreter demokratisch gewählt wird." (267) Gleichwohl geht es ihm nicht um ein System bloßer Mehrheitsentscheidungen, es müsse vielmehr „immer konsensorientiert" (268) gearbeitet werden. „Wer Jesus nachfolgen will, muss bereit sein, sich von überkommenen Werten zu verabschieden und die Welt mit neuen Augen zu betrachten. Jesu Anspruch, Herz und Verstand zu ändern, besteht fortwährend. Er gilt sowohl für jede und jeden Einzelnen als auch für die gesamte Kirche." (295)

Eine weitere kirchenkritische Stimme ertönt aus anderer Richtung: Der kulturprotestantische Autor *Friedrich Wilhelm Graf* hat seine Essays und publizistischen Beiträge als Buch veröffentlicht[20], das er mit einem Rundumschlag zur aktuellen Situation der beiden Großkirchen in Deutschland beginnt. Die Missbrauchsfälle hätten eine solche Reaktion in der Öffentlichkeit ausgelöst, weil

> „beide großen Kirchen [...] gern mit einem starken moralischen Mandat auf [treten]. Sie haben ein ‚prophetisches Wächteramt' gegenüber Staat und Gesellschaft reklamiert, sich selbst die Rolle eines Hüters der öffentlichen Sozialmoral zugeschrieben und bei allen möglichen Konflikten suggeriert, über hilfreiches Orientierungswissen und konstruktive Problemlösungskompetenz zu verfügen. [...] Ihre Rhetorik von Werten, sittlichen Prinzipien, göttlichen Geboten und christlichem Menschenbild verstärkt nun gerade jene tiefe Vertrauenskrise, die weithin die Beziehungen zwischen den Kirchen und der Öffentlichkeit überschattet." (8)

Entlang von sieben „Untugenden" – Sprachlosigkeit (Niedergang protestantischer Wortkultur), Bildungsferne, Moralismus, Demokratievergessenheit, (klerikale) Selbstherrlichkeit, Zukunftsverweigerung und Sozialpaternalismus (Situation der Diakonie) – setzt G. sich eloquent und theatralisch mit den Ursachen der Vertrauenskrise auseinander. Seine Hauptaufmerksamkeit gilt der (eigenen) evangelischen Tradition, aber das Kap. über die Untugend der „Selbstherrlichkeit" (99) zielt v.a. auf die kath. Kirche. G. sieht ein besonderes, bis in den Kern der Kirchentreuen hineinreichendes Glaubwürdigkeitsdefizit in der Kluft zwischen dem, was die Führungsschicht predigt und vorschreibt, und der Lebenspraxis der Mehrheit der Gläubigen. Dazu hätten der „dramatische Priestermangel" (103), der lange Zeit inkonsequente Umgang mit den Missbrauchsfällen im Namen der Kirchenraison und das fürstbischöfliche Gebaren der „jungen aggressiven Neukonservativen" (105f) beigetragen. Weitere kritische Kommentare widmet G. der Rehabilitierung der Pius-Brüder sowie der päpstlichen Einstellung zur Ökumene, um spitz zu resümieren, „[d]ie römisch-katholische Theologie [habe] das Wirken des heiligen Geistes immer an die Institutionalität der Kirche gebunden. Die protestantische Theologie sah sich außer Stande, dem Geist die Weise seiner Wirksamkeit juridisch prägnant vorzuschreiben." (119) Es gibt zielführendere Analysen zu den Ursachen der Missbrauchskrise; gleichwohl bietet das Buch eine anregende Lektüre für akademisch gebildete Leser/-innen, die sich von G.s bildungsbürgerlicher Attitüde und seinem abwertenden Gestus gegenüber nicht-intellektuellen Zugängen zur Religion (sprich über Symbole, Emotionen, Meditation usw.) nicht abstoßen lassen.

[20] **Graf,** Friedrich Wilhelm: **Kirchendämmerung.** Wie die Kirchen unser Vertrauen verspielen. – München: Beck'sche Reihe 2011. 192 S., pb. € 10,95 ISBN: 978–3–406–61379–1.

Enger auf die Missbrauchsproblematik im kirchlichen Kontext bezogen sind zwei Monographien, die nicht rundherum überzeugen, aber zumindest kurz anzuzeigen sind: Der Psychoanalytiker (und langjährige Lehrbeauftragte für Pastoralpsychologie an der Univ. Bonn) *Dieter Funke*[21] stellt „die konkreten Fälle von sexueller Gewalt in der Kirche in einen größeren Zusammenhang" (9), um so deren Ursachen zu erkennen. Er will „die neurotischen Strukturen, die in bestimmten Glaubensinhalten begründet sind, analysieren" und hofft, dass nach dem „Läuterungsprozess [durch die Missbrauchsdebatte, Anm. d. Vf.] etwas Humanes, Heilsames und Lebenswertes zurückbleibt" (8). Prophylaxe erfolge „vor allem dadurch, dass man die unbewussten Konflikte und die strukturellen Zusammenhänge untersucht, die zu gestörten Persönlichkeiten und zu missbräuchlichen und gewaltsamen Beziehungen führen" (13). Die Verbindung zwischen individuellen und strukturellen Fehlentwicklungen aufzudecken, soll Heilungswege – auch durch die „mystisch-spirituelle" Dimension des Christentums – eröffnen. Der durchaus interessante Ansatz wird leider schwach präsentiert. Das Buch kreist immer wieder um dieselben Stichworte (Trieb, Trauma, Spaltung, Neurose, Narzissmus, Ideal), bleibt dabei jedoch sehr abstrakt. Die Sprache ist kompliziert, die Präsentation der anspruchsvollen Inhalte eher unsystematisch. Ohne psychologische Vorkenntnisse dürfte das Buch – von dem der Autor sagt, es sei aus persönlichen Gefühlen von Wut und Schmerz über die Missbrauchsfälle spontan entstanden – für viele nur schwer zugänglich sein, obwohl es kein wissenschaftlicher Text, sondern ein Essay sein will (vgl. 7).

Der Salzburger Religionspädagoge (mit Schwerpunkt Religionspsychologie) *Anton A. Bucher* vertritt in seiner – offensichtlich schnell (im doppelten Sinne von „flott" und „flüchtig") – geschriebenen Monographie über „Die dunkle Seite der Kirche"[22] die These: „Die Mentalität der römisch-katholischen Kirche ist in vielem verkindlichend, sie hemmt die Entwicklung hin zu Mündigkeit und aufrechtem Gang." (7) Das populärwissenschaftliche Buch bündelt alle Themen, die in/an der Kirche gegenwärtig stören oder Ärgernis erregen können, wobei der Autor irritierenderweise häufig auf kath.net und kreuz.net als Quellen rekurriert. Der Missbrauchsskandal dient hier eher als Aufhänger, um allfälligen (Reform-)Bedarf zu diskutieren bzw. anzuprangern.

Die vorgestellte Literatur evoziert ein Panorama des Reformbedarfs in der Kirche. Die nur angedeuteten Spuren in den internationalen Raum zeigen, dass die Probleme umfassend „katholische" Ausmaße haben. Über das Benennen und Anprangern der Probleme hinaus ist die Theologie gefordert, die strukturimmanenten ekklesialen Baustellen systematisch und tiefgründig in Angriff zu nehmen; Ansätze zeichnen sich ab. Damit zukunftsweisende Veränderungen konkret werden können, ist auch an anderen Stellen Bewegung unerlässlich: Argumentationskraft und eine Rückbesinnung auf die kirchliche ‚Hierarchie der Wahrheiten' müssen im Sinne echter Dialogbereitschaft an die Stelle simplifizierend pauschaler Schutzbehauptungen über die Unveränderlichkeit kirchlicher Lehren treten; nur ernsthafte Bereitschaft zum Teilen von Verantwortung kann den Eindruck autokratischer Herrschaft korrigieren. Aufmerksamkeit, Engagement und Beteiligung der Gläubigen – mit und ohne Amt – müssen das Ringen um evangeliumsgemäße Reformen begleiten und forcieren. Die aktuellen Zahlen zu Kirchenaustritten im letzten Jahr machen nachdenklich: Wenn die Kirche den *kairos* nicht erkennt, in der gegenwärtigen Krise nicht ein Zeichen des Geistes entdeckt und sich ihren hausgemachten Problemen nicht stellt, werden sich die „Abstimmung mit den Füßen" und der Prozess der ekklesialen Kernschmelze fortsetzen – auf Kosten der Sendung der Kirche und zu Lasten der Menschen, denen zu dienen sie beansprucht.

[21] **Funke,** Dieter: **Die Wunde, die nicht heilen kann.** Die Wurzeln des sexuellen Missbrauchs. Eine Psychoanalyse der Kirche. – Oberursel: Publik-Forum 2010. 160 S., pb. € 16,90 ISBN: 978–3–88095–204–1.

[22] **Bucher,** Anton A.: **Die dunkle Seite der Kirche.** – Etsdorf am Kamp: GALILA 2010. 224 S., geb. € 21,90 ISBN: 978–3–902533–55–5.

Exegese / Bibelwissenschaft

Otto, Eckart: **Die Tora.** Studien zum Pentateuch: Gesammelte Schriften. – Wiesbaden: Harrassowitz 2009. (VI) 714 S. (Beihefte zur Zeitschrift für Altorientalische und Biblische Rechtsgeschichte, 9), geb. € 98,00 ISBN: 978–3–447–05901–5

Dieser Sammelbd. gehört zur derzeit modischen Gattung von Aufsatznachdrucken. Exemplare dieser Gattung findet man auch in Serien wie BZAW, FRLANT oder FAT. Sie rufen den Grimm des Rez. hervor, weil er der Bibliotheksbeauftragte seiner Fak. ist. Nachdrucke in den Serien binden das immer engere Bücherbudget für das durch die Subskription der Serie aufgezwungene Privileg, denselben Artikel im Original und im Nachdruck zu besitzen.

Eckart Otto versammelt 25 Aufsätze aus den Jahren 1995–2008. Die meisten haben das Deuteronomium und seine Bedeutung bei der Entstehung des Pentateuch[1] zum Thema.

Abgerundet wird die „Tora" durch einen Art. zu Exodus („Die Geburt des Mose. Die Mose-Figur als Gegenentwurf zur neuassyrischen Königsideologie im 7. Jh. v. Chr.", SBS 189, 43–83), zwei zu Levitikus („Innerbiblische Exegese im Heiligkeitsgesetz Leviticus 17–26", BBB 119, 125–196, und „Das Buch Levitikus zwischen Priesterschrift und Pentateuch", ZAR 14, 366–407), sowie zwei zu Genesis („Die narrative Logik des Wechsels der Gottesnamen zur Differenzierung zwischen Erzählzeit und erzählter Zeit in der Genesis", bisher unveröffentlicht, 587–600; „Die Urmenschen im Paradies. Vom Ursprung des Bösen und der Freiheit des Menschen", ZAR 7, 122–133).

Diese Besprechung widmet sich den Beiträgen zum Deuteronomium und zur Entstehung des Pentateuch. O.s Ansichten dazu sind in dem Art. „Deuteronomium und Pentateuch", 168–228 (= ZAR 6, 222–284) zusammengefasst. Aus diesem Art. referiere ich zunächst die Hauptthesen (1), dann weise ich auf fragliche Aspekte hin (2) und schließlich benenne ich den Fortschritt, den O. für die theologische Forschung bringt (3).

O.s Hauptanliegen ist zu zeigen, „daß eine Pentateuchforschung, die am Deuteronomium und seinen komplexen literaturhistorischen Fragestellungen vorbei betrieben wird, keine Zukunft hat" („Deuteronomium und Pentateuch", 218). „Das Deuteronomium ist ein konstitutiver Bestandteil der Fabel des Pentateuch, die ohne den Abschluß in Dtn 31–34 mit Verschriftung des Pentateuch und Tod des Mose nicht funktioniert." (ebd., 186)

Die Entstehungsgeschichte von Deuteronomium und Pentateuch sieht O. folgendermaßen: Am Anfang des Deuteronomiums steht ein spätvorexilisches Reformprogramm (Dtn 6,4f; 12,13–28,44*). „Der dtr Horebredaktor […] (DtrD) macht [daraus] […] eine Moserede, die er in Dtn 5; 9–10* am Gottesberg Horeb lokalisiert, und stellt dem Gesetz […] (Dtn 12–26*) den Dekalog voran. […] Die Horebredaktion […] zieht eine am Dekalog […] orientierte Struktur in das Gesetz des Deuteronomiums ein und ergänzt es insbesondere durch den Ausbau der dtn Gerichtsordnung zu einem Ämtergesetz. […] Der dtr Autor der Moabredaktion (DtrL) hat […] die Promulgation des Deuteronomiums […] in die Gefilde Moabs verlegt und […] [den] Horebbund […] zu einem Präludium […] für den Moabbund degradiert […] (Dtn 28,69–30,20*). […] Die Moabredaktion erweitert […] das Gesetz […] durch die Einfügung der Kriegsgesetze […] [und] hat die dtr Grundschicht in Dtn 1–3*, 29–30*, Jos 1–12*; 23; Ri 2,6–9 […] verfaßt." (ebd., 212–214)

Weitere Fortschreibungen bewirken den Einbau dieser selbstständigen Landnahmeerzählung in Hexateuch und Pentateuch.

„Pentateuch und Hexateuch sind unter Integration der Priesterschrift aus dem Deuteronomium heraus entwickelt worden. Der Hexateuch entsteht durch die Vermittlung der […] Priesterschrift (P^G) einschließlich ihrer Erweiterungen (P^S) in Gen 1–Lev 16* mit […] Dtn 1,1–Ri 2,9*." (ebd., 214) Der Hexateuchredaktor fügt in Num 10–14*, 20–21* (22–25*), 32 ältere Erzählungen ein. Der Hexateuch hat seinen Zielpunkt im Bundesschluss Josuas nach erfolgreicher Landeroberung (Jos 24).

„Die Pentateuchredaktion […] fügt […] das Bundesbuch […] sowie eine […] DtrD vorgegebene Fassung des Dekalogs in die Sinaiperikope ein und überarbeitet sie, vermittelt Bundesbuch, Dekalog, Priesterschrift und Deuteronomium im Heiligkeitsgesetz und strukturiert die Sinaiperikope […] als Bundesschlußerzählung […]" (ebd., 215f). Die Pentateuchredaktion trennt „das Josuabuch ab und läßt […] ihr Werk nicht mit Josuas Tod, sondern dem des Mose enden (Dtn 34,10–12)" (ebd., 216). „Mit Moses Tod ist eine Epoche der Offenbarung zu Ende gegangen […]. Wenn nach Moses Tod kein Prophet mehr sein wird wie er, so wird auch der Pentateuch von dem sich formierenden Prophetenkanon […] als mit […] Präferenz ausgestattet abgehoben." (ebd., 210f)

Die Abwertung der Propheten in Dtn 34 löste im Prophetenkanon Gegenstimmen aus: „In Jer 30–31 wird […] der Widerspruch zwischen der dtr Prophetentheorie [Dtn 18,9–22], die auch zukünftig Propheten wie Mose erwartet, und der Pentateuchredaktion, für die mit Mose die Prophetie beendet ist, benutzt, um gegen die Offenbarungstheorie der […] Pentateuchredaktion Einspruch einzulegen." (ebd., 172) „Jer 31,31–34 ist der schärfste Gegentext in der Hebräischen Bibel zu […] Dtn 31, das […] in der Pentateuchredaktion Abschlußfunktion hat. Jer 31,31–34 wendet sich nicht nur gegen die mosaische Verschriftung der Tora in Dtn 31,9, sondern auch gegen die Belehrung ‚der Kleinen durch die Großen' (Dtn 31,12)." (ebd., 171) „Mit Sach 13,3f. […] wird dann schließlich auch die Schriftauslegung im corpus propheticum beendet […]. Die Tora hat sich […] als Maßstab der Entscheidung, die Prophetie zu beenden […] durchgesetzt […]" (ebd., 170f).

Meine Anfragen setzen bei den Stichworten Fabel und Horebredaktion an. O. bemüht sich, literaturwissenschaftliche Methoden zu benutzen und sie für seine literargeschichtlichen Fragerichtungen in Dienst zu nehmen. Es zeigen sich aber Unklarheiten bei der Verwendung der literaturwissenschaftlichen Fachbegriffe. Fabel ist die kausale und chronologische Verknüpfung des Handlungsverlaufs auf der Inhaltsebene, wie er in der Realität aufgetreten wäre.[2] Doch bei seiner Darstellung der Fabel des Horebredaktors springt O. durch mit „nachdem" eingeleitete Temporalsätze immer wieder in zeitliche Vor- und Rückgriffe des Diskurses der Erzählung auf der Ausdrucksebene. Es wäre wünschenswert, dass Theologen sich Fachbegriffe, die in deren philosophischer Herkunftsdisziplin Literaturwissenschaft kontrovers diskutiert werden, nicht schweigend aneignen oder sogar umdefinieren, wie es O. bei den Termini Erzählzeit und erzählte Zeit tut, sondern durch Verweis auf eine literaturwissenschaftliche Referenz Verständnishilfe bieten. Die Schwierigkeit, die Fabel der Horebredaktion geradlinig wiederzugeben, mag daran liegen, dass es eine Horebredaktion gar nicht gibt.

In einem 2009 erschienenen Art. unternimmt O. einen neuen Anlauf, die Fabel offenzulegen. Es wird klar, dass das Deuteronomium, das O. der Horebredaktion zuschreibt, von 4,45–28,68* reichte: „Mit Dtn 26,26f. als Abschluss des Gesetzes […] in Dtn 12,1–26,15, dem Segen und Fluch in Dtn 28* folgen, schlägt die Horebredaktion einen Bogen zu Dtn 5*. Zwischen Dtn 5* und Dtn 26* hat die Episode vom gegossenen Kalb in 9–10* […] ihren Ort. Durch die Erneuerung der Dekalogtafeln in Dtn 10,1–5* bringt JHWH seine weiterhin […] bestehende Intention, einen Bund mit dem Volk zu schließen […] zum Ausdruck."[3] „Der in Dtn 26,16f. vollzogene Bundesschluss ist in der erzählten Zeit kein anderer als der des Horebbundes, von dem Dtn 5,2–5* erzählt, wobei sich der erste Akt dieses Bundesschlusses auf JHWHs Kundgabe des Dekalogs in Dtn 5,6–21*, der zweite auf Moses Promulgation des Gesetzes des Deuteronomiums in Dtn 12,1–26,15* bezieht […]".[4]

Dtn 5,1.3 und 26,16.17 sollen mit „heute" den Tag des Bundesschlusses bezeichnen. Doch 5,2.3 erzählen vom Bundesschließen im Perfekt (x-qatal-Formation), d.h. als einem Sachverhalt in der Vergangenheit. Einen Bundesschluss aus zwei Akten folgert O., weil er Dtn 26,16f als Bundeszeremonie versteht. Doch in 26,16f benennt Mose die Inhalte der Beziehung zwischen Jhwh und Israel. Das ist Deutewort oder Protokoll eines performativen Sprechakts, keine Zeremonie. Im kanonischen Deuteronomium dagegen ordnen Dtn 28,69 und 29,9–14 die Worte des Mose in 26,16f klar in eine Bundeszeremonie ein. Das bedeutet, die von O. postulierte Horebredaktion erzählt von einem Bundesschluss, den sie gar nicht erzählt.

Es sei denn, das ist aber nicht die These von O., man versteht die Offenbarung des Dekalogs allein als Bundesschluss. Einen Anhaltspunkt dafür liefert 5,27, wo das Volk zu Mose sagt: „du sollst alles zu uns reden, was Jhwh, unser Gott, zu dir reden wird, und wir wollen es hören und tun." Diese Reaktion auf den Dekalog kann als vorausgehende Ratifizierung des Gesetzes, das die lehrende Auslegung des Dekalogs ist, verstanden werden. Dann berichtet die Horebredaktion von einem Bundesschluss am Gottesberg in Dtn 5, der nur aus der Mitteilung des Dekalogs durch Jhwh und dem Gehorsamsversprechen des Volkes bestand. Von diesem Bundesschluss erzählt Mose als einem Sachverhalt der Vergangenheit. Das in Kraft gesetzte Gesetz in Dtn 12–28* ist somit kein Bundesdokument, sondern ein Appendix an den Bundesschluss. Jhwh, der Bundesherr, erlässt nach dem Bundesschluss durch die Vermittlung des Mose ein Gesetzeskorpus mit Segen und Fluch ähnlich dem Kodex Hamurabi.

Die Hypothese von der Horebredaktion, die das erstmals in eine Erzählung eingebettete Deuteronomium (DtrD) am Gottesberg Horeb lokalisiert, ist gewöhnungsbedürftig und genial. Obwohl sie nicht überzeugt, lädt sie zum Nachdenken ein. In der Welt der Horebredak-

[1] „Moses Abschiedslied in Deuteronomium 32. Ein Zeugnis der Kanonbildung in der Hebräischen Bibel", bisher unveröffentlicht, 641–678; „Das postdeuteronomistische Deuteronomium als Schlussstein der Tora", BZAW 365, 71–102; „Ersetzen und Ergänzen von Gesetzen in der Rechtshermeneutik des Pentateuch", ZAR 14, 434–442; „Prophetie im deuteronomistischen Deuteronomium", FzB 88, 277–309; „Der Dekalog im deuteronomistischen Deuteronomium", QD 212, 95–108; „Deuteronomium 1–3 als Schlüssel der Pentateuchkritik in diachroner und synchroner Lektüre", ZAR 14, 86–236; „Das Ende der Toraoffenbarung. Die Funktion der Kolophone Levitikus 26,46 und 27,34 sowie Numeri 36,13 in der Rechtshermeneutik des Pentateuch", BZAW 370, 191–201; „Rechtshermeneutik im Pentateuch", BZAR 7, 72–121; „Gerhard von Rad als Deuteronomiumskommentator", Altes Testament und Moderne 13, 1–28; „Die Tora als Buch. Ein Schlüssel zum Schriftverständnis der Hebräischen Bibel", ZAR 13, 284–303.

[2] Antor, Heinz, Art. Plot, in: A. Nünning (Hg.), Metzler Lexikon Literatur- und Kulturtheorie. Ansätze – Personen – Grundbegriffe. Stuttgart: Metzler 1998, 426.

[3] Otto, Eckart, Deuteronomiumstudien II. Deuteronomistische und postdeuteronomistische Perspektiven in der Literaturgeschichte von Deuteronomium 5–11*, ZAR 15 (2009), 140.

[4] Ebd., 142.

tion kommen Exodus und Gottesberg in unmittelbare Nähe. Hat der Bundesschluss beim Auszug aus Ägypten im Jeremiabuch so etwas im Blick? O. stellt diesen Bezug nicht her („Jeremia und die Tora. Ein nachexilischer Diskurs", BZAR 7, 134–182). Doch der Wortlaut von Dtn 4,45 klingt so. Außerdem könnte das Volk nach dem Horebbundesschluss bald ins Land eingezogen sein. Ist es möglich, das, was O. Horebredaktion nennt, mit der vorexilischen Landnahmeerzählung im Sinne Norbert Lohfinks[5] zu vereinigen? Was zwingt, den Dekalog ins Exil zu datieren? Warum mag es nicht zur Regierungszeit Joschijas eine Schrift gegeben haben, die einen auf einem Dekalog basierenden Gottesbund, eine Gesetzespromulgation und darauf folgend die Landnahme erzählte? Ihre Botschaft wäre: Nur der Gehorsam gegenüber dem Gesetz ermöglicht den Landbesitz einschließlich der ehemaligen assyrischen Provinzen. Für die exilische Moabredaktion müsste man ein anderes Kürzel finden als DtrL. Das hat O. von N. Lohfink übernommen, aber umdatiert und umdefiniert.

Die Stärke von O.s Forschung besteht in der Zusammenschau. Seine mutigen Hypothesen überblicken die Pentateuchentstehung und die Genese der Prophetenschriften.[6] Pentateuch und Prophetenkanon entstanden fast zeitgleich und im Dialog.[7] Das ist ein Gewinn gegenüber Studien, die Prophetentexte einseitig als Vorlagen für Themen des Pentateuch wie etwa den Bund heranziehen.

In seinem Bemühen, Literaturwissenschaft mit Literarkritik zu verbinden, zeichnet sich O. durch das wissenschaftliche Ernstnehmen katholischer Kollegen und ihrer eher synchronen Zugänge aus („Wie synchron wurde in der Antike der Pentateuch gelesen?", HBS 44, 240–285; „Mose, der Schreiber", ZAR 6, 32–329; „Mose, der erste Schriftgelehrte. Deuteronomium 1,5 im Narrativ des Pentateuch", OBO 214, 273–284).

Bewundernswert ist schließlich O.s umfassende Kenntnis der Forschungsgeschichte, was seine Fußnoten zu wahren Fundgruben macht.

Freiburg (CH) Hans Ulrich Steymans

Berner, Christoph, **Die Exoduserzählung**. Das literarische Werden einer Ursprungslegende Israels. – Tübingen: Mohr Siebeck 2010. 490 S. (Forschungen zum Alten Testament, 73), ln € 109,00 ISBN 978–3–16–150542–3

Bei dem vorliegenden Buch handelt es sich um die Habil.schrift (Göttingen 2010) des Autors, die der Entstehungsgeschichte der Exoduserzählung (= ExE) in Ex 1–15 und Ex 18 gewidmet ist. Sie zielt darauf ab, durch eine Untersuchung dieser zentralen Kap. des Exodusbuches einen Beitrag zur Literaturgeschichte des Pentateuch bzw. Hexateuch zu liefern.

B. setzt für seine Untersuchung, die er in 8 Großabschnitte (Ex 1; 2–4; 5,1–6,1; 6,2–7,7; 7,8–11,10; 12,1–13,16; 13,17–15,21; 18) untergliedert, bei der Unterscheidung von priesterschriftlichen und nicht-priesterschriftlichen Texten ein, da er in der Anerkennung von P-Texten einen Minimalkonsens der ansonsten stark divergierenden Pentateuchforschung sieht. Im Ergebnis wird bei B. dann aber die gesamte Urkundenhypothese – in all ihren Variationen und Modifikationen – zugunsten einer reinen Ergänzungshypothese aufgegeben. Den Ausgangspunkt der so vielfältig und vielfach fortgeschriebenen ExE bildet für B. „ein literarisches Konstrukt, das von den aufeinander bezogenen Erzählstücken in Ex 2*; 14* getragen wird" (430). Diese Grundlage ist sukzessive fortgeschrieben worden, v.a. – und das ist für B.s Rekonstruktion, die immer wieder versucht, die Kontexte der angenommenen Bearbeitungen einzuholen, zentral – in einer frühen Verbindung mit einem Kern der Erzelternerzählungen. Da der spätere große Textumfang von P diese Verbindung von Erzelternerzählung und ExE schon voraussetzt, folgt B. den Exegeten, die in P eine Bearbeitungsschicht und keine Quelle sehen. Obwohl das P-Material die ExE schon sehr stark anreichert, entfällt ein Großteil des vorliegenden Textbestandes der ExE in der Sicht von B. auf nachpriesterschriftliche Fortschreibungen. Das Wachstum der ExE wird als „fortwährender Prozeß ‚midraschartiger' Selbstauslegung" (7) beschrieben.

Im Rahmen der vorliegenden Besprechung ist es weder möglich noch sinnvoll, die einzelnen Bearbeitungsteile vorzustellen oder zu diskutieren, weshalb im Folgenden das Augenmerk auf die methodischen Grundlagen der Arbeit gerichtet wird.

Am Anfang der Untersuchungen steht die Beobachtung der Vielstimmigkeit der Texte, die B. dahingehend zu erklären sucht, dass er von einer „Kleinschrittigkeit" bei der Bearbeitung ausgeht, einzig das P-Material folge diesem Muster nicht. Dieser Unterschied, das Abweichen der Priesterschrift „von den kleinschrittigen Fortschreibungsprozessen […], die das literarische Werden der Exoduserzählung in weiten Teilen bestimmt haben" (449), signalisiert ein erstes Basisproblem. Ein narratologisches Konzept, das das kleinschrittige Fortschreiben plausibel machen würde, wird nicht vorgelegt, so dass auch der notierte Wechsel zur großflächigen Bearbeitung im P-Bereich (neben weiteren kleinschrittigen) letztlich unerklärt bleibt. Für seine Analyse stützt B. sich im Wesentlichen auf klassische literarkritische Beobachtungen und Argumentationen, denen aber – unabhängig davon, ob sie im Rahmen einer Urkunden- oder Ergänzungshypothese ausgewertet werden – der Charakter des Spekulativen und Hypothetischen eigen ist, da sie auf subjektiven – meist ästhetischen – Urteilen (z.B. harter Übergang; Bruch; Sperrigkeit; ungelenk; wiederholend etc.) beruhen. Diese Beobachtungen werden schließlich in zahlreichen Bearbeitungen (ca. 10–20 pro Abschnitt) ausgewertet, die durch „Wachstumsdynamiken" (7f), d.h. „die im Text selbst angelegten Fragen und Leerstellen, die neue Fortschreibungen anstoßen und damit zum stetigen literarischen Wachstum beitragen" (450), erklärt werden. Da die „Fragen und Leerstellen" selten präzise benannt werden, bleibt die Rekonstruktion der Bearbeitungen sehr hypothetisch.

Weiterführend ist unter methodischer Hinsicht, dass B. die näheren und weiteren Kontexte zu berücksichtigen sucht, wozu er vornehmlich auf intertextuelle Textsignale zurückgreift. Dieser Ansatz lässt Sinnzusammenhänge erkennen, die auch und gerade für die Fragen zur Genese der ExE von entscheidender Bedeutung sind. Gleichwohl werden die intertextuellen Bezüge ohne ein literarisches Erklärungsmodell behandelt. Wenn bspw. vom „Interesse an der Stiftung intertextueller Verweiszusammenhänge" (437) gesprochen wird, dann wird damit angezeigt, dass ausschließlich *Bearbeiter* vorgegebener Texte im Blick sind. Intertextuelle Verweise sind aber zuallererst ein Mittel, um Aussagen durch das hergestellte Zusammenspiel bzw. die Zusammenschau zu profilieren, wobei es irrelevant ist, ob die Bezüge vom Autor selbst oder einem Späteren hergestellt werden. „Eine redaktionsgeschichtliche Auswertung der intertextuellen Bezüge liefert nicht nur durch die Bestimmung von Einzeltextrelationen das Gerüst, auf dem eine alttestamentliche Literaturgeschichte künftig aufbauen muß, sie ermöglicht auch allererst ein vertieftes Verständnis der einzelnen Aussagen. Indem sie ihren Ort in der Wachstumsgeschichte erhellt, legt sie von späteren Bearbeitungen verdeckte Sinnzusammenhänge frei und vermag so auf ihre Weise zu zeigen, ‚daß *kein Wort ohne Sinn und Absicht* ist'"(8). Hier tritt ein weiteres (methodisches) Basisproblem zutage, denn B. reflektiert offensichtlich nicht, wie das Wissen um die Genese der Texte ihr Verständnis bestimmt und welchen Stellenwert die unterschiedlichen Aussagen verschiedener Bearbeitungen haben können (kommt z.B. dem eruierten ältesten Textbestand die größte Bedeutung zu oder einer Bearbeitung oder gar dem vorliegenden Endtext?).

Der Gedanke von Benno Jacob, „daß kein Wort ohne Sinn und Absicht ist", den B. zwar zitiert, aber gegen seine Intention wendet, könnte die methodische Lücke schließen, die in der Anlage der vorliegenden Arbeit klafft. Benno Jacob lehnt nämlich die Fragen nach der Genese der Texte gerade nicht ab, stellt sie aber in Relation zum Verstehen der Texte. Ersteres, die entstehungsgeschichtliche Arbeit, nennt er „Kritik", Letzteres, das Verstehen bzw. die Auslegung bezeichnet er als „Exegese". Jacobs berühmtes Wort „Nicht die Kritik, die Exegese hat das erste Wort" (Quellenscheidung und Exegese im Pentateuch, Leipzig 1916, 3) ist so zu verstehen, dass jedweder Analyse der Texte ihre Exegese vorausgehen muss, d.h. der vorliegende Text muss zuerst „verstanden" sein und erklärt werden, muss also in seinen Sinnstrukturen und -zusammenhängen erfasst werden. Nur auf der Basis einer synchronen Erfassung der ExE (bzw. des Pentateuch) kann eine diachrone Analyse (und Hypothese) plausibel gemacht werden. Was B. der von ihm vollständig abgelehnten Urkundenhypothese anerkennend zugesteht, gilt ohne Abstriche auch für seine eigene Ergänzungshypothese: „Gerade die […] Beobachtungen sind ungeachtet aller unzutreffenden Schlußfolgerungen, die aus ihnen abgeleitet wurden, von bleibender Bedeutung." (449)

Regensburg Christoph Dohmen

Beuken, Willem A. M.: **Jesaja**. Herders theologischer Kommentar zum Alten Testament, hg. v. Erich Zenger. – Freiburg: Herder,

Jesaja 1–12: 2003. 367 S., geb. € 60,00 ISBN 978–3–451–26834–5

Jesaja 13–27: 2007. 432 S., geb. € 70,00 ISBN 978–3–451–26835–9

Jesaja 28–39: 2009. 560 S., geb. € 90,00 ISBN 978–3–451–30133–9

„Jesaja" – der Name bezeichnet ja sowohl den Propheten als auch das nach ihm benannte ‚Buch' – nimmt in der hebräischen Bibel eine herausragende Stellung ein. Er gilt mit Recht als *Stimmführer der (hinteren) Propheten*, was sich dreifach begründet[1]: Jesaja bildet in der Regel die kompositionelle Eröffnung der sog. klassischen, hinteren Propheten, in der literarischen Präsentation wird eine raum-zeitlich

[5] Vgl. Braulik, Georg, Die deuteronomistische Landeroberungserzählung aus der Joschijazeit in Deuteronomium und Josua, in: Hermann-Josef Stipp (Hg.), Das deuteronomistische Geschichtswerk (ÖBS 39), Frankfurt a. M. 2011, 89–150.

[6] Bei den Vorderen Propheten hat O. die These von einem deuteronomistischen Geschichtswerk (Dtn–2Kön) zugunsten eines Hexateuchs und eines mit 1Sam 1 beginnenden Kernbereichs dtr Geschichtsschreibung möglicherweise aus joschijanischer Zeit aufgegeben („Ein ‚Deuteronomisches Geschichtswerk' im Enneateuch?", ZAR 11, 323–345).

[7] „Die Tora als Buch. Ein Schlüssel zum Schriftverständnis der Hebräischen Bibel", ZAR 13, 284–303; „Welcher Bund ist ewig? Die Bundestheologie priesterschriftlicher Schriftgelehrter im Pentateuch und in der Tradentenprophetie im Jeremiabuch", SBS 211, 161–170.

[1] Vgl. zuletzt *R. G. Kratz*, Jesaja im Corpus propheticum, in: ders., Prophetenstudien. Kleine Schriften 2 (FAT, 74), Tübingen 2011, 149–159.

umfassende Sicht auf die Weltgeschichte von der Mitte des 8. Jh.s v. Chr. bis zum Weltende entwickelt, und theologisch wird dabei Jhwhs Gericht und Heil für Israel im Kreis der Völker verkündet.

Deswegen wird das Buch seit der Antike, beginnend mit den Qumran-Pescharim, besonders intensiv kommentiert und exegesiert. In diese mächtige Auslegungstradition reiht sich auch der hier anzuzeigende Kommentar des emeritierten Leuvener Alttestamentlers Willem A. M. Beuken ein, der sich dieser allein für Protojesaja immensen Aufgabe über Dekaden mit Bravour gewidmet hat.

Seine Ergebnisse präsentiert er in der bisher rasch erscheinenden Reihe *Herders Theologischer Kommentar zum AT* – begründet und herausgegeben vom kürzlich verstorbenen Münsteraner Alttestamentler Erich Zenger –, die ihren Schwerpunkt auf die Gesamtstruktur des ‚kanonischen Endtextes' und auf dessen theologisches Profil legt. Durch Einbezug dieser in der neueren Forschung bisher eher vernachlässigten Dimension gewinnt die in der gegenwärtigen exegetischen Großlage nicht unproblematische Gattung des Kommentars eine zusätzliche Berechtigung. Einer in diesem Sinne gefassten „diachron reflektierten Synchronie" (I, 11) weiß sich auch B. verpflichtet (s. u.): Auch wenn er dieses Programm für die seit Beginn der kritischen Forschung etablierte Größe ‚Jes 1–39', also (nur) den sog. ‚Protojesaja', ausarbeitet, so hält er einerseits doch den gesamten Buchhorizont (Jes 1–66) durchgehend präsent, und andererseits ist seine Kommentierung in sachlicher Hinsicht weitgehend kompatibel mit der von Ulrich Berges – einem der Übersetzer des Kommentars ins Deutsche – verfassten Bearbeitung von Jes 40ff[2], sodass *Herders Kommentar* in absehbarer Zeit eine kohärente Auslegung des gesamten Jesajabuchs bieten wird.

B.s Kommentar zu Protojesaja ist in drei Bd.e unterteilt, die sich an wesentlichen kompositionellen Zäsuren orientieren: 1–12 (I), 13–27 (II) und 28–39 (III). Schon rein quantitativ gilt es dabei die – forschungsgeschichtlich alles andere als übliche – Ausgewogenheit der Behandlung herauszustreichen, die sämtlichen größeren Textbereichen in etwa gleich viel Platz – und Gewicht – einräumt.

Die Einzelbd.e sind kohärent strukturiert und umfassen jeweils eine allgemeine Einleitung sowie die fortlaufende Kommentierung:

Die *Einleitung* in Bd. I führt zunächst in Jesaja und das Jesajabuch insgesamt (Bd. I. Kap. 1) sowie, ebenfalls übergreifend, in die Textgeschichte (I.3) ein; analog dazu erörtern die Bd.e II–III die Stellung von 13–27 bzw. 28–39 im Buch (II.4; III.4). Es folgen wichtige Überlegungen zu (Entstehungsgeschichte [I.2–3] und) Aufbau (I.2–3; II.5; III.5), bevor die Datierung erwogen (I.3.5; II.6; III.6) und der literarische Charakter beschrieben wird (I.5; II.7; III.7). Abschließend kommen einerseits das Verhältnis zu den Traditionen Israels (I.6) bzw. die inter-/intratextuellen Befunde (II.8; III.8) und andererseits der offene Schluss der Komposition 1–12 und deren Hauptthematik (I.7) bzw. die Theologie (II.9; III.9) zur Sprache.

Damit bietet B. dem Leser eine profunde Einführung in die wesentlichen Befunde, Probleme und Positionen der Protojesajaforschung. Die Darstellung ist auch formal sehr übersichtlich gegliedert, wobei sich die häufigen Zwischentitel als hilfreich erweisen; zusätzlich ermöglichen die vom Hg. der Reihe gesetzten Randmarginalien nicht nur dem eiligen Leser eine rasche Orientierung.

Letzteres gilt auch für die *Kommentierung*, die den fortlaufenden Text, gegliedert in Sinnabschnitte, auslegt. Sie verzeichnet vorab jeweils die wesentliche Literatur und bietet dann (1.) den übersetzten Text mit Erläuterungen (wobei – vielleicht etwas zu strikt und einseitig – die masoretische Fassung nahezu durchwegs den Vorzug erhält). Danach erschließt (2.) eine ausführliche Analyse den Abschnitt insgesamt, wie ihn B. beurteilt, bevor sich (3.) die detaillierte Auslegung der Fülle von Einzelfragen widmet; sodann rundet (4.) unter der Überschrift ‚Bedeutung' ein kurzes Fazit die Exegese ab.

Es ist an dieser Stelle weder sinnvoll noch möglich, auch nur ausgewählte Einzelbeispiele näher vorzustellen, so instruktiv und interessant dies für den Spezialisten sein mag. Die literarischen Streifzüge des Rez. durch die Kommentarteile lassen sich wie folgt bündeln: Auf Schritt und Tritt kann der Leser subtile Beobachtungen zum Text machen, exegetische Problemdiskussionen verfolgen, auslegungs- bzw. forschungsgeschichtliche Perspektiven überblicken und insbes. eindringliche theologische Auslegungen mitbedenken. Kurz und gut: Es gelingt dem Kommenta(to)r brillant, den Leser nachhaltig in den Dialog und die Auseinandersetzung mit dem Text hineinzunehmen!

Summarisch sollen zum Schluss noch drei Aspekte erörtert werden, die für *B.s Gesamtverständnis von (Proto)jesaja* wesentlich und charakteristisch erscheinen.

Zunächst ist zu vermerken, dass B. mit der neueren Prophetenforschung bei der fundamentalen Einsicht ansetzt, dass *der Prophet Jesaja hinter das literarische Buch zurücktritt* und nur in ihm und durch es greifbar wird: Daher lässt sich „bereits seit der frühesten Phase der Überlieferung [...] Jesaja als Person nur im Spiegel seiner Orakel wahrnehmen" (I, 25). Der historische Jesaja ist demnach lediglich gebrochen und in groben Konturen greifbar, wobei B. im Vergleich zumindest mit der rezenten deutschsprachigen Jesajaexegese relativ optimistisch bleibt und nicht wenige Texte auf Jesaja selbst zurückführt (s. I, 25f, 30ff; II, 26ff; III, 25f[3]).

Die *Buchgenese* verläuft ihm zufolge so, dass die seit K. Budde weithin anerkannte sog. Denkschrift (6,1–8,18*) zur joschijazeitlichen Immanuelschrift (5,1–9,6*, so seit H. Barth) erweitert wurde, bevor man eine Grundschrift schuf (1–12*, inkl. diverser ‚echter' Passagen), die nachexilisch mit den überarbeiteten Kap.n 28–32* zum Erst-Jesajabuch verbunden wurde (ebenfalls mit viel Originalgut); hinzu kommen weitere genuine Orakel Jesajas in 13–23 (I, 34f). Dabei lassen B. zufolge bereits 1–12* und vollends 1–12* + 28–32* deutlich Großjesajabücher erkennen, allerdings bleibt die Darstellung hinsichtlich der redaktionsgeschichtlichen Konturen und Prozesse leider relativ unscharf (s. I, 30ff, 35ff, 50ff), während die theologischen Profillinien umso klarer herauskommen. Damit fasst B. die Buchgenese insgesamt so, dass er drei elementare Etappen unterscheidet und „in groben Zügen von einer vorexilischen, exilischen und nachexilischen Redaktion" ausgeht (I, 10 u. ö.), wobei B. selbst mehrfach auf weiteren Differenzierungsbedarf hinweist (z. B. III, 25f).

Im Blick auf das methodische *Verhältnis von Diachronie und Synchronie* betont B. völlig zu Recht: Auch wer auf den Endtext fokussiert und „das Jesajabuch in seiner überkommenen Form als ein Produkt des 3. Jahrhunderts v. Chr. ansieht, darf seine vorherige Jahrhunderte lange Entwicklung nicht leugnen" (I, 11): Eben dies meint die erwähnte diachron reflektierte Synchronie nach B. Aufs Ganze sieht er somit treffend in der *„Aktualisierung* den wesentlichen Motor" der Buchgenese (I, 10 [Hervorhebung M. L.]; vgl. III, 10f) und will eben diese Bewegung im Kommentar nachvollziehen (I, 10). Hier bleibt freilich von der Durchführung her zurückzufragen, ob dieses – völlig sachgemäße – Vorhaben vollauf eingelöst wird. Dem Rez. scheint durchaus noch Potential für eine umfangreicher und differenzierter am Einzeltext arbeitende Rekonstruktion der Buchgenese zu bestehen: Es lassen sich m. E. nämlich zusätzlich einige weitere markante Redaktionsebenen, die durch literarische Querbezüge, diachrone Indizien und dabei leitende religions- und theologiegeschichtliche Profile charakterisiert sind, erheben oder jedenfalls mit guten Gründen als Modellhypothesen erwägen – auch wenn man mit der sehr wohl gebotenen „gesunden Skepsis" (I, 11) zu Werke geht und mit B. unterstreicht: Ein „Kommentar ist nicht der geeignete Ort, um [...] mit einer eigenen ausgefeilten Hypothese" hervorzutreten (I, 29 zu Jes 1–66). In der Tat stellen redaktionsgeschichtliche Modelle keinen Selbstzweck dar, sie sind aber m. E. gerade bei einer diachron reflektierten Synchronie unabdingbar, um die historische Tiefenschärfe und die theologiegeschichtliche Dynamik des (im Sinne einer stetigen Ajourierung von Traditionsliteratur) langzeitig gewordenen Endtextes angemessen würdigen zu können.

Für diese und weitere Hauptaufgaben der gegenwärtigen und künftigen Jesajaforschung wird sich das äußerst imposante Triptychon B.s ohne Zweifel als der point of reference der kommenden Jahre etablieren.

Münster Martin Leuenberger

Schiffman, Lawrence H.: **Qumran and Jerusalem**. Studies in the Dead Sea Scrolls and the History of Judaism. – Grand Rapids / Cambridge: Eerdmans 2010. (XX) 483 S. (Studies in the Dead Sea Scrolls and Related Literature), kt $ 35,00 ISBN: 978–0–8028–4976–2

Mit diesem Buch legt L. H. Schiffman, langjähriger Prof. für Hebrew and Judaic Studies an der New York Univ., seit Januar 2011 Vice-Provost of Undergraduate Educations an der Yeshiva Univ., einen Sammelbd. vor, in dem er 25 bereits veröffentlichte Aufsätze aus den Jahren 1987–2009 zusammengestellt hat. S. hat diese Texte überarbeitet, sodass die Angabe der ursprünglichen Paginierung obsolet wurde. Er selbst bezeichnet dieses Buch als ein Zwischending zwischen einem Sammelbd. und einem neu geschriebenen Buch (X), da er die Aufsätze intensiv aufeinander zu überarbeitet und in eine thematische Ordnung gebracht hat. Das Buch spiegelt das Expertenwissen dieses streitbaren und geachteten Gelehrten über die Texte von Qumran auf dem

[2] Vgl. bisher: *U. Berges*, Jesaja 40–48 (HThK), Freiburg u. a. 2008. Die größte redaktionsgeschichtliche Divergenz betrifft B.s Favorisierung der Vereinigungshypothese, nach der Jes 1–39 und 40ff ursprünglich unabhängig voneinander entstanden sind (s. I, 28ff), während Berges Jes 40ff im Sinne einer Fortschreibungshypothese als literarisch a priori Protojesaja ‚erweiternde' Größe versteht.

[3] Vgl. als jüngste Vergleichsstudien zu Jes 6–8* bzw. 28–32* *M. de Jong*, Isaiah among the Ancient Near Eastern Prophets. A Comparative Study of the Earliest Stages of the Isaiah Tradition and the Neo-Assyrian Prophecies (VT.S, 117), Leiden et al. 2007 bzw. *J. Kreuch*, Unheil und Heil bei Jesaja. Studien zur Entstehung des Assur-Zyklus Jesaja 28–31 (WMANT, 130), Neukirchen-Vluyn 2011.

Hintergrund seiner Studien zum Judentum des Zweiten Tempels und der rabbinischen Zeit.

Nach Vorwort und Abkürzungsverzeichnis führt S. in einer umfassenden „Introduction" (1–11) in sein Buch ein. Kurz handelt er einige Überblicksaspekte ab, wie sich die Dead Sea Scrolls (DSS) in die Erforschung des Judentums der Spätantike einfügen, wie die Halakha entstanden ist und wie genau diese Form der Gesetzesauslegung die jüdischen Gruppierungen charakterisiert. Dabei treibt ihn die Frage um, ob die DSS tatsächlich die Literatur einer Sekte sind oder ob sich hier ein wichtiges Bindeglied zwischen dem Judentum vor dem 1. Jüdischen Krieg und dem tannaitischen Rabbinismus zeigt. S. kann anhand von 4QMMT zeigen, dass die halakhischen Debatten in den DSS ähnlich denen der Tannaiten sind, sich also langgliedrige Traditionsströme aufzeigen lassen, die durch die Erforschung der DSS ans Licht treten. Erst die Differenzen in der Tora-Interpretation weisen auf die differierenden Judentümer hin. S. ist ausgewiesener Experte auf diesem Gebiet, weshalb die meisten seiner Beiträge im Buch sich mit halakhischen Themen befassen.

Die 25 Kap. sind in fünf Teilabschnitte gegliedert. Der erste Teilabschnitt „The Scholarly Controversy" (13–78) enthält drei Beiträge, die im Original ein knappes Jahrzehnt auseinanderliegen. Der erste Beitrag „The Many 'Battles of the Scrolls'" (Kap. 1; 15–43) befasst sich mit der an Kontroversen reichen Entdeckungs- und Publikationsgeschichte der Rollen (inzwischen minutiös nachgezeichnet in Weston W. Fields, The Dead Sea Scrolls. A Full History I, Leiden 2009) sowie mit den konkurrierenden Theorien über ihren Ursprung und über den Charakter der Bibliothek. Im Streit über die Frage, wer die Qumraner eigentlich waren, begründet S. erneut seine These, es handele sich hier um eine letztlich sadduzäische Gruppe. Im zweiten Beitrag „Literary Genres and Languages of the Judean Scrolls" (Kap. 2; 44–62) bietet er einen Überblick über das Gesamtkorpus der Texte aus Qumran, Masada, Murabba'at, En Gedi, Naḥal Ṣe'elim / Naḥal Ḥever u. a. und stellt ihre sprachlichen Besonderheiten inkl. dialektaler Spezifika vor. Bei der Darstellung der unterschiedlichen Textgattungen schließt S. aus den DSS, dass die gängigen Bezeichnungen wie Kanon, Apokryphen etc. obsolet geworden sind. Im dritten Beitrag „Halakha and History: The Contribution of the Dead Sea Scrolls to Recent Scholarship" (Kap. 3; 63–78) geht S. der Entstehung und Geschichte der Halakha nach und zeigt den Einfluss der DSS auf die Erforschung der jüdischen Gesetzesauslegung. In dieser Hinsicht wird der Tempelrolle und 4QMMT wegen ihrer polemisch formulierten Halakhot besonders hohe Bedeutung beigemessen. S. widmet in diesem forschungsgeschichtlichen Durchgang entsprechend seiner Grundthese den Sadduzäern besondere Aufmerksamkeit.

Der zweite Teilabschnitt „History, Politics, and the Formation of the Sect" (79–139) umfasst die Beiträge „Community Without Temple: The Qumran Community's Withdrawal from the Jerusalem Temple" (Kap. 4; 81–97), wo S. auf die Diskrepanz aufmerksam macht, dass die Qumrangemeinde sich zwar vom Tempelkult losgesagt hat, trotzdem jedoch eine ganze Reihe von Schriften bewahrt hat, in denen es genau um die Rituale am Tempel geht, und „Political Leadership and Organization in the Dead Sea Scrolls Community" (Kap. 5; 98–111), wo S. die Qumrangemeinde als politisch strukturiertes und organisiertes ideales Israel charakterisiert, in dem sich eine ideale Welt im Eschaton widerspiegelt. Der dritte Beitrag „The New Halakhic Letter (4QMMT) and the Origins of the Dead Sea Sect" (Kap. 6; 112–122) hat bei seinem Ersterscheinen 1990 große Aufmerksamkeit erregt, weil die lange Verzögerung der Erstveröffentlichung dieses Briefes zwischen dem „Lehrer der Gerechtigkeit" und dem Jerusalemer Hohenpriester durch E. Qimron und J. Strugnell (1985) für Unruhe gesorgt hatte. Schon sehr bald war man auf diesen Brief – ganz im Stil der Antithesen der Bergpredigt geschrieben – aufmerksam geworden und nur allzu gern wurden Parallelen zu Mt 5,21–48 gezogen. S. weist auf die Bezüge dieses Briefes zur Tempelrolle und zu den Sadduzäern hin, wohingegen Chassidim oder Essener als Hintergrund ausscheiden. Der nächste Beitrag „The Place of 4QMMT in the Corpus of Qumran Manuscripts" (Kap. 7; 123–139; Erstveröffentlichung 1996) kann auf die offizielle Edition des Briefes in DJD 10, 1994 zurückblicken und die aktuelle Diskussion aufnehmen. S. arbeitet in diesem Beitrag auch die Bezüge von 4QMMT zu CD und zu 4QFlor auf. Besonders wichtig erscheint ihm der Brief für die Fragen nach dem qumranischen Sonnenkalender. Obwohl dieser Brief in die Anfänge der Qumranbewegung hineinführt, finden sich keinerlei Bezüge zur Gemeinderegel (1QS). Für S. gilt es als erwiesen, dass Tempelrolle, CD und MMT in die formative Frühphase der Bewegung gehören, während 1QS ein halbes Jh. oder mehr später zur Blütezeit der Gemeinde anzusetzen ist.

Zum dritten Teilabschnitt „Jewish Law at Qumran" (141–215) gehören die Beiträge „Legal Texts in the Dead Sea Scrolls" (Kap. 8; 143–169), eine konzise Einleitung in die wichtigsten Gesetzeskorpora Qumrans und „Codification of Jewish Law in the Dead Sea Scrolls" (Kap. 9; 170–183), eine Gegenüberstellung von biblisch orientierten Tora-Anwendungen und gemeindezentrierten Regularien, wobei einerseits sadduzäische Hintergründe, andererseits Rezeptionen bei den späteren Tannaiten zu erkennen sind. Der dritte Beitrag „Pre-Maccabean Halakha in the Dead Sea Scrolls and the Biblical Tradition" (Kap. 10; 184–196) fragt zurück nach den Gründen für die vor-makkabäische Aufsplitterung des Judentums in Pharisäer und Sadduzäer, die ganz sicher in der unterschiedlichen Interpretation der Tora begründet liegen. „As a result of the discovery of the Dead Sea Scrolls, the study of biblical law can now be widened to include detailed study of its development beyond the era of the composition of the biblical legal materials and their codification. We are now able to trace the continued development of the heritage of these texts, even beyond their time of composition." (196) Der vierte Beitrag „Contemporizing Halakhic Exegesis in the Dead Sea Scrolls" (Kap. 11; 197–203) bietet den Versuch, zeitgenössische Elemente in der Auslegung der Gesetze zu entdecken. S. kann solche Elemente aufweisen, die den Pesharim in Qumran vergleichbar sind. Der fünfte Beitrag „Halakhic Elements in 4QInstruction" (Kap. 12; 204–215) präsentiert jetzt spezielle halakhische Problemlösungen in der Weisheitsliteratur: die Eidleistung der verheirateten Frau, das „Vermischungsverbot" (*k^{e}la'îm*) und die Bestimmungen der Darbringung der Erstgeburt. Da die hier vorgestellte Halakha nicht mit der sonst in Qumran üblichen übereinstimmt, wird man für solche Texte eine „non sectarian" Herkunft annehmen müssen. Nichtsdestotrotz finden sich solche Materialien auch in späteren pharisäisch-rabbinischen Texten.

Der vierte Teilabschnitt „Religious Outlook of the Qumran Sectarians" (217–318) beschäftigt sich mit den theologischen Themen Liturgie, Bund, Heiligkeit, Reinheit, Messias u. a. Der erste Beitrag „The Early History of Jewish Liturgy and the Dead Sea Scrolls" (Kap. 13; 219–234) beschäftigt sich im Wesentlichen mit den einzelnen Ritualen zu bestimmten Anlässen, die aus der biblischen Kultgesetzgebung übernommen und nun den festkalendarischen Bedürfnissen der Gemeinde angepasst wurden. Der zweite Beitrag – wohl einer der wichtigsten im ganzen Buch – behandelt das Thema „The Concept of Covenant in the Qumran Scrolls and Rabbinic Literature" (Kap. 14; 235–255), darin v. a. den Bund mit Jakob, der – ausgehend von Gen 28,10–22 – bes. in der Tempelrolle auf den Jerusalemer Tempel appliziert, nicht jedoch in der rabbinischen Literatur rezipiert wurde. Diesen 2004 erstpublizierten Beitrag hat S. jetzt durch einen Appendix „The Covenant of Jacob in the Temple Scroll" (235–255) angereichert, in dem er der Verbindung der Festgesetze von TR 13–29 mit Num 28f und Lev 23 und der Verbindung Bet-El – Jerusalem (in Auseinandersetzung mit M. O. Wise) weiter nachgeht. Der dritte Beitrag „Holiness and Sanctity in the Dead Sea Scrolls" (Kap. 15; 256–269) befasst sich mit dem Selbstverständnis der Qumrangemeinde als Tempel (1QS 8,5–9) im Kontrast zur realen Tempelkonzeption der Tempelrolle. Der vierte Beitrag „Messianic Figures and Ideas in the Qumran Scrolls" (Kap. 16; 270–285) ist bereits 1992 erschienen und wurde nur durch einige neuere Literaturtitel in den Anm. ergänzt. Wie in der amerikanischen Literatur üblich, ist neuere deutschsprachige Literatur nicht wahrgenommen worden, so auch nicht das Buch des Rez. (zusammen mit K. Scholtissek, Der Messias, Würzburg 2002). Der fünfte Beitrag „The Concept of Restoration in the Dead Sea Scrolls" (Kap. 17; 286–302) handelt von der Erwartung einer endzeitlichen Äonenwende in der Gemeinschaft. Den Abschluss bildet der Beitrag „Jerusalem in the Dead Sea Scrolls" (Kap. 18; 303–318); er fragt nach den Gründen für die rituelle Verunreinigung der Stadt vs. ihre Funktion als Ort der Wohnstatt Gottes und als eschatologisches Ziel der Qumrangemeinde (vgl. Zions-Apostrophe).

Der fünfte Teilabschnitt „Qumran Sectarians and Others" (319–380) ist bes. interessant im Hinblick auf die hier vorgenommenen Abgrenzungsversuche Qumrans gegenüber anderen jüdischen Strömungen. Der erste Beitrag „The Pharisees and Their Legal Traditions According to the Dead Sea Scrolls" (Kap. 19; 321–336) zeigt, dass Qumran nichts mit den Pharisäern zu tun, aber viel über die Gesetzesphilosophie und -auslegung dieser Gegnergruppe zu sagen hat. „The Qumran evidence reveals that, contrary to widespread scholarly opinion, tannaitic literature preserves reliable information about the pre-70 C. E. Pharisees." (335) Der zweite Beitrag „Pharisees and Sadducees in Pesher Nahum" (Kap. 20; 337–352) ist historisch orientiert und berichtet über die Rivalität beider Gruppen zur Zeit des Alexander Jannäus. Der dritte Beitrag „Inter- or Intra-Jewish Conflict? The Judaism of the Dead Sea Scrolls Community and its Opponents" (Kap. 21; 353–364) kommt zu dem Ergebnis: „One Judaism, but one characterized by dispute and disagreement, is the model that despite all attempts to paint it otherwise, has typified Judaism throughout the ages." Der vierte Beitrag „Non-Jews in the Dead Sea Scrolls" (Kap. 22; 365–380) stellt heraus, dass die Heidenvölker in den DSS kaum thematisiert werden; sie sind nicht der Tora unterworfen und dürfen auch nicht einfach ausgeplündert werden. Im Eschaton werden sie zusammen mit den Juden, die sich nicht an die Tora halten, verdammt werden.

Der letzte Teilabschnitt „Language and Literature" (381–423) enthält die Beiträge „Pseudepigrapha in the Pseudepigrapha: Mythical Books in Second Temple Literature" (Kap. 23; 383–392) mit Ausführungen zu Henoch, Jubiläen, dem geheimnisvollen Buch der Worte des Noach u. a. und „Second Temple Literature and the Cairo Genizah" (Kap. 24; 393–410) mit Ausführungen zu Sirach, CD und ALD. Den Schluss bildet der Beitrag „Inverting Reality: The Dead Sea Scrolls in the Popular Media" (Kap. 25; 411–423), der auf einige spektakuläre Theorien eingeht, die in den Medien für Verwirrung gesorgt haben. Diese aufzuzählen ist nicht dienlich, da man sie am besten nicht beachtet. S. verweist auch auf eine Reihe englischsprachiger Filme und Radiosendungen, die sich z. T. mit den Publikationsproblemen der DSS beschäftigen. Auf diese Weise schafft er den Bogen zurück zum ersten Kap. des Buches. Dem Bd. sind eine ausführliche Bibliographie (424–456) und mehrere Indizes beigegeben.

S. hat es auszeichnet verstanden, allein durch das Arrangement seiner Beiträge die Haupttheorien seiner bisherigen Forschungstätigkeit intensiv vorzustellen: 1.) Der innerjüdische Hiatus zwischen der biblischen Tora und der Halakha des rabbinischen Judentums findet in den DSS eine tragfähige Brücke. 2.) Die DSS sind deshalb nicht die Schriften einer Sekte, sondern sie geben eindrucksvoll Zeugnis für die Diversität der damaligen „Judentümer". 3.) Ergo sind die DSS als eine Primärquelle aufzufassen. 4.) In ihnen äußert sich – gegen Essener- oder Henoch-Theorien – eine sadduzäisch dominierte jüdische Gruppierung. 5.) Der Grund für die Selbstisolierung der Gruppe vom Jerusalemer Judentum liegt in der strengen Tora-Observanz mit einer gleichzeitigen Ablehnung des hellenistisch kontaminierten Tempel-

kultes. 6.) Letzteres hat sie im Wesentlichen gemeinsam mit dem Urchristentum.

Dem Qumranologen bietet das Buch wenig Neues, dem weniger fachkundigen Leser ist es als ein umfassendes Kompendium der zeitgenössischen Qumranforschung zu empfehlen.

Bonn Heinz-Josef Fabry

Böttrich, Christfried: **Geschichte Melchisedeks.** – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2010. (VIII) 167 S. (Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit. Neue Folge, Bd. 2: Weisheitliche, magische und legendarische Erzählungen, 1), kt € 128,00 ISBN: 978–3–579–05246–5

Zu den merkwürdigen und wahrhaft rätselhaften Figuren der Bibel gehört Melchisedek, der König von Salem, der prominent an zwei Stellen der hebräischen Bibel auftaucht, in Psalm 110,4 und in Genesis 14,18–20. An der einen Stelle findet sich sein Name im Zusammenhang mit einem Königshymnus, an der anderen Stelle innerhalb der Abrahamserzählung. In letzterer erscheint Melchisedek als ein Priesterkönig, der Abr(ah)am und seine Krieger bewirtet und ein Zehntel der Kriegsbeute erhält. Dieser Melchisedek hat seit dem letzten vorchristlichen Jh. die Fantasie der Schreiber beflügelt; so gibt es bspw. eine nach ihm benannte Rolle in Qumran (11Q13), aber auch im Hebräerbrief gibt es einen Midrasch (d.h. eine Auslegung der biblischen – alttestamentlichen – Texte in einem neuen theologischen Kontext), in dem Melchisedek typologisch auf Jesus bezogen wird (Kap. 5–7). In den weiteren Kontext dieser Melchisedek-Spekulationen gehört auch die in dem zu besprechenden Bd. übersetzte „Historia Melchisedek", die in einer Fassung unter dem Namen des Athanasius von Alexandrien überliefert ist. Zu dieser gibt es noch zwei Parallel- bzw. Nebentraditionen, zum einen eine Fassung in dem byzantinischen Geschichtswerk *Palaea historica* unter der Überschrift „Über Melchisedek" sowie eine sehr knappe Fassung in der Vatikanischen Handschrift BAV, pal. gr. 431 („Josua-Rotulus-Fassung"). Für den Übersetzer steht dabei fest, dass keine „der vorliegenden Textfassungen [...] als Prototyp der HistMelch betrachtet werden" könne (11). Bemerkenswert ist allerdings auch, dass keine der Traditionen vor dem 9. Jh. bezeugt ist – während die *Palaea historica* in etwa aus dieser Zeit stammt und die Josua-Rotulus-Fassung in das 10. Jh. datiert wird, ist die ps.-athanasische Fassung erst ab dem 11. Jh. handschriftlich bezeugt.

Der Inhalt der „Geschichte" sei kurz skizziert: Ein Junge des Brüderpaars Melchi und Melchisedek (bzw. des Paares Sedek und Melchi) soll einem heidnischen Gott geopfert werden, wendet sich aber dem *einen* Gott zu. Melchisedek flieht auf den Berg Tabor und bittet um die Entstehung des Hades (in einer Version bittet Melchisedek auf dem Ölberg um den Untergang der Stadt des Vaters). Melchisedek wird dann Einsiedler und Nasiräer, bis Abraham sein Frisör wird und ihm das Haupt schert und die Finger- und Fußnägel stutzt. In Teilen der Überlieferung bringt Melchisedek – wie in der biblischen Geschichte – Brot und Wein. Durch die Zuordnung zum Konzil von Nizäa 325 (Hist. Melch. 14; vgl. 105), wird die Geschichte ebenso wie durch die Parallelisierung mit Hebr 7,3 (Palaea historica, Über Melchisedek, 1,1; vgl. 107) christianisiert.

Christfried Böttrich hat den Bd. in drei Teile aufgegliedert. Fast die Hälfte nimmt dabei die Einleitung ein (1–83). Im zweiten Teil erfolgen die in Fußnoten kommentierten Übersetzungen der Haupt- und Nebenfassungen der „Geschichte Melchisedeks" (85–120). Der dritte Teil umfasst Übersetzungen von „Sekundärüberlieferungen" des Textes, weitere Texte zur Melchisedektradition (in Übersetzungen von insgesamt zehn beteiligten Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftlern, vgl. 79f), Abbildungen mittelalterlicher ikonographischer Traditionen sowie Karten und Bilder der Melchisedek-Höhlenkirche auf dem Tabor-Berg in Galiläa (121–157). Beschlossen wird der Bd. mit Namen- und Stellenregistern (159–167).

Die zahlreichen Übertragungen der aus weit verstreuten Traditionen gesammelten Texte sind verdienstvoll, auch wenn sich angesichts des Umfangs der Haupttexte (Ps.-Athanasius = 124 Zeilen in der Übersetzung; die *Palaea historica*-Fassung ist nur unwesentlich umfangreicher!) und der Ausgabe die Frage nach der Verhältnismäßigkeit stellt, zumal eine Vollständigkeit doch nicht erreicht ist (z.B. 57 Anm. 310 fehlt die Übersetzung des Gilgamesch-Epos von Stephan M. Maul). Auch ist fraglich, ob die Geschichte tatsächlich in den Kontext der Reihe JSHRZ gehört. B. selbst grenzt den Entstehungszeitraum der angenommenen „ursprünglichen", allenfalls in Umrissen rekonstruierbaren „Geschichte Melchisedeks" zunächst „auf den Zeitraum zwischen 1.–8. Jh. n. Chr." ein (74), hält dann aber die „Zeit des 1.–3. Jhs. n. Chr." für den wahrscheinlichsten (76), ohne dass damit Gründe für die Christianisierung des Textes deutlich werden; die vorgeblich „jüdische" Vorstufe lässt sich kaum rekonstruieren und B. hütet sich zu Recht davor, das zu versuchen. Schwierig ist m. E. auch die Bezeichnung der „Geschichte" als „haggadisch-biographische Erzählung" (78). Dennoch ist dem Übersetzer und Bearbeiter zu danken, dass die sehr verstreuten Texte hier in einer lesbaren Übertragung zugänglich gemacht werden.

Ein Druckfehler in der Titelei ist ärgerlich: S. III lies „Band 2" statt „Band 1".

Mülheim an der Ruhr/Bochum Görge K. Hasselhoff

Finnern, Sönke: **Narratologie und biblische Exegese.** Eine integrative Methode der Erzählanalyse und ihr Ertrag am Beispiel von Matthäus 28. – Tübingen: Mohr Siebeck 2010. 624 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament II, 285), kt € 99,00 ISBN: 978–3–16–150381–8

Die zu besprechende Arbeit ist die Diss. von Sönke Finnern, die dieser im WS 2009/10 an der Ev.-Theol. Fak. der Ludwig-Maximilians-Univ. München eingereicht hat (Doktorvater: Prof. Dr. Jörg Frey). Sie erhebt und erfüllt den Anspruch, ein „Handbuch für narratologische Bibelauslegung [zu] sein" (440). Jede/-r Exeget/-in, der/die mit literaturwissenschaftlichen Methoden einen narrativen Text der Bibel erschließen will, kann in der Diss. eine fundierte Methodeneinführung, -reflexion und -diskussion finden. Sie ist im Kontext der Methodendiskussion, der Entwicklung angemessener und Frucht bringender Methoden der Auslegung und auch der Erforschung des Matthäusevangeliums ein wichtiger Baustein für die weitere Arbeit und fordert daher eine nähere Auseinandersetzung. Die äußerst umfang- und detailreiche Studie kann hier nur in ihren Grundzügen und wichtigsten Ergebnissen vorgestellt werden.

Die Diss. gliedert sich in vier Kap.:

Kap. 1 (1–22) ist eine Einführung in die Thematik und das Anliegen der Arbeit, in der der Vf. auf den Methodenstreit eingeht. Er kommt dabei zu dem Ergebnis, dass jede Methode ihre Berechtigung habe. Die strenge Unterscheidung von Diachronie und Synchronie wird zugunsten einer konkreten Methodenfolge aufgegeben. Texttheorie und Ziel der Methode sind zentrale Fragen, die zu beachten sind.

Kap. 2 (23–246) präsentiert einen ausführlichen Forschungsbericht zur Theorie und Methode der Erzählanalyse mit dem Ergebnis eines neuen methodischen Ansatzes. Dazu setzt sich der Vf. mit dem Verhältnis von Narratologie und Literaturwissenschaft auseinander und stellt ein narratives Kommunikationsmodell vor. Es folgt eine Präsentation der vielfältigen Analyseaspekte von Kommunikation, Umwelt, Handlung, Figuren, Perspektiven und Rezeption. Zur Methode der Kommunikation durch Erzählung gehört nach F. die Untersuchung der Erzählebenen und der Faktualität bzw. Fiktionalität (textexterne, textinterne Signale) einer Erzählung. Die Umweltanalyse wird anhand der Aspekte Umwelt-Elemente (Bestandteile der Umwelt im Text), Umweltkonstellation, Umwelt und Handlung, Umweltdarstellung, Umweltrezeption (symbolische Bedeutung) und Umweltkonzeption durchgeführt. Zur Handlungsanalyse gehören Fragen zu den Handlungselementen (Einzelereignisse), der Wichtigkeit der Handlungselemente, der Handlungsdarstellung, der Handlungsmuster und Handlungsstrukturen, der Handlungsverläufe, Konflikte und Handlungsstränge sowie der Handlungsenden. Sehr ausführlich und zentral ist die Figurenanalyse, bei der der Vf. dem Modell von J. Eder folgt. Zu den Analyseschritten gehören der Figurenbestand und die Figurenkonfiguration, die Figurenmerkmale, die Figurenkonstellation, das Verhältnis von Figur und Handlung, die Figurendarstellung und -konzeption. Die Perspektivenanalyse (point of view) besteht aus der Untersuchung der Beteiligung des Erzählers, der Distanz (Erzählmodus), dem Wahrnehmungszentrum und der Innensicht, dem Erzähler und dem Erzählerstandpunkt/-kontext/-absicht. Der letzte Arbeitsschritt stammt aus der Rezeptionsästhetik; methodisch geht es um die Analyse der Empathie, der Sympathie und Antipathie der Rezipienten zu Erzählfiguren, des Realitätseffekts, der Spannung, der Rezeptionsemotionen, der intendierten Anwendungen und der intendierten Meinungs- und Verhaltensänderungen.

In Kap. 3 (247–438) wird die weiter entwickelte Methode in der Praxis getestet; dazu dient Mt 28,1–20 als Textbasis und Beispiel. F. ist einer der wenigen Exegeten, die über die Darstellung ihrer Analyse nachdenken. Er entscheidet sich für einen lesbaren, zusammenhängenden Text, der dennoch die präzisen Analyseergebnisse zusammenfasst. Dem Autor ist zuzustimmen, dass hier ein Desiderat der Forschung besteht. Bei der Präsentation der Analysen reflektiert er abschließend immer das inhaltliche Ergebnis und bewertet die angewandte Methode. Tabellen erleichtern es dem/der Leser/-in, den Analysen zu folgen.

Abschließend werden die Ergebnisse in Kap. 4 (439–488) zusammengefasst. Die vorgestellten Methoden und die Vorgehensweise werden dazu noch einmal reflektiert. Dabei verabsolutiert F. die Narratologie nicht, zumal er keinem bestimmten Theoriemodell gefolgt ist. Vielmehr bietet die Monographie Einblick in die aktuelle Forschung der Narratologie, die nicht auf das Medium Erzählung in Buchform beschränkt bleibt (vgl. die Auseinandersetzung mit J. Eder und seiner narratologischen Analyse im Medium Film). Hinsichtlich der methodischen Ergebnisse arbeitet der Vf. die Vorteile der kognitiven Narratologie gegenüber dem Strukturalismus der 1990er Jahre heraus. Der Vorteil der Methode sei zudem die Integration neuerer Zugänge zur Bibel (Sozialgeschichte, Kulturanthropologie, Intertextualität etc.). Die gewonnenen Analyseergebnisse vergleicht F. ausführlich mit der historisch-kritischen Auslegung von Mt 28. Die Textkritik, Literar- und Überlieferungskritik sind mit der Narratologie vereinbar, haben aber ein anderes (historisches) Ziel; die Form- und Gattungskritik sind in die

Narratologie integrierbar. Nach diesem grundsätzlichen Methodenvergleich folgt eine Vers-für-Vers-Exegese von Mt 28,1–2 auf der Basis der Kommentare von Luz, Davies/Allison und Gnilka, die abrupt mit V. 2 abgebrochen wird; begründet wird dies damit, das die Leser die Kommentare selbst nachschlagen können – was jedoch auch für die VV. 1–2 gilt. Methodisch wird die Kommentierung ausgewertet; die sog. Traditionsgeschichte, das eigentliche Textverständnis, sei v.a. Gegenstand exegetischer Kommentarwerke. Kommentare sind zur Ergänzung der Narratologie notwendig, da diese nur Verstehensfragen zum Text auflistet, diese aber nicht beantwortet. Es folgt eine Zusammenstellung der theologischen Hauptgedanken von Mt 28 (eschatologische Dimension der Auferstehung Jesu, Beweisbarkeit oder Unerschließbarkeit der Auferstehung, Engel bei Mt). Die Integration der Erzählanalyse in die Methoden der Exegese ist der allerletzte Arbeitsschritt der Diss., verbunden mit einem Ausblick und Plädoyer für die Anwendung interdisziplinärer Narratologie.

Die Monographie von F. liest sich trotz der starken Methodendiskussion spannend; ein roter Faden ist stets erkennbar. Der Vf. liefert das Handwerkszeug der narratologischen Methode. Empfehlenswert wäre es, eine exegetische Methodenlehre auf der Basis der hier vorgestellten Methode zu entwickeln, mit deren Hilfe Exeget/inn/en und Studierende Zugang zu den neuesten Entwicklungen dieser hilfreichen Methoden finden können.

Dortmund Beate Kowalski

Esch-Wermeling, Elisabeth: **Thekla – Paulusschülerin wider Willen?** Strategien der Leserlenkung in den Theklaakten. – Münster: Aschendorff 2008. 376 S., geb. € 56,00 ISBN 978–3–402–11436–0

Bei der angezeigten Studie handelt es sich um die für den Druck leicht überarbeitete Version einer bei Martin Ebner verfassten Diss., die im Wintersemester 2007/08 in Münster angenommen wurde. Elisabeth Esch-Wermeling legt darin eine auf der Basis präziser Textbeobachtungen bestechend herausgearbeitete Deutung der Theklaakten vor. Die im Kern durch Forschungen von Anne Jensen (Thekla – Die Apostolin, Gütersloh 1999) angeregte Ausgangsthese lautet: Die ActThecl bestehen aus zwei sekundär zusammengefügten Textschichten. Die ältere Schicht, der sog. „Antiochia-Zyklus" (26–39), wird von der jüngeren Schicht, dem sog. „Ikonium-Zyklus" (1–25; 40–43), umrahmt. An der Scharnierstelle ActThecl 26 wurde der ältere Text zur Einpassung überarbeitet. Der letzte Satz der ActThecl, die sog. „Seleukianotiz" (43,9f), ist noch dem Antiochia-Zyklus zuzurechnen. Vor diesem Hintergrund geht es der Vf.in um zweierlei: (1) die Herausarbeitung der über die Vorschaltung bzw. Rahmung des Ikonium-Zyklus intendierten Lenkung der Rezeption des Antiochia-Zyklus; (2) die Erhellung der spezifischen Konturen und Inhalte der ActThecl vermittels eines detaillierten Vergleichs mit den Pastoralbriefen. E.-W. verfolgt diese Ziele auf der Basis synchroner und diachroner Analyseverfahren.

Die Arbeit ist in vier Hauptteile und einen Schlussteil untergliedert. Voraus geht eine Einleitung, in der die Vf.in kurz auf die Überlieferung und Datierung der ActThecl (letztes Drittel des 2. Jh.s) sowie auf den Forschungsstand eingeht. Im Anhang finden sich neben der Abbildung ikonographischer Zeugnisse und Karten ein erstmals mit Verseinteilung versehener Abdruck des griechischen Textes nach R. A. Lipsius und eine eigene deutsche Übersetzung.

Im ersten Teil beleuchtet E.-W. die Berührungspunkte zwischen den ActThecl und den Past. Mit Hilfe der Past sucht sie diverse textinterne Leerstellen in den ActThecl zu füllen. So wird u.a. der deplatzierte Zweifel an der Standhaftigkeit Theklas in ActThecl 21,10f; 25,9–14 als Antwort auf die in 1Tim 2,11–14 schöpfungstheologisch begründete vermeintliche Schwäche und Verführbarkeit der Frau und das zänkische Verhalten von Demas und Hermogenes samt ihrer präsentischen Eschatologie als Ausgestaltung des Irrlehrerportraits der Past (1Tim 6,3–5; 2Tim 2,17f) gedeutet. Darüber hinaus eruiert E.-W. in den ActThecl eine gegenüber den Past verfolgte „Strategie der angetäuschten Einstimmigkeit", mittels derer unter dem Deckmantel des Verständnisses abweichende oder deutlich differenziertere Positionen bezogen würden. So negierten die ActThecl zwar keineswegs die in den Past propagierten gesellschaftskonformen Ehe- und Familienstrukturen, privilegierten aber Enthaltsamkeit. Mit den Past befürworteten sie unter bestimmten Umständen das Schweigen und die Unterordnung von Frauen, forderten solches Verhalten aber nicht exklusiv bzw. nur situationsabhängig.

Angesichts des Umstandes, dass sich die konkret fassbaren Anklänge an die Past in punkto Personen- und Ortsinventar allein auf den Ikonium-Zyklus beschränken und der Antiochia-Zyklus mit Ausnahme der Sinnlinien „Taufe, Lehrtätigkeit und Prüfung der Standfestigkeit Theklas" keine Erzählstränge des Ikonium-Zyklus fortführt, widmet sich E.-W. im zweiten Teil der Begründung der oben genannten literarkritischen Basisthese. Dazu eruiert sie diverse Doppelungen (zweifaches Martyrium, parallele Figurenkonstellation), Brüche und Spannungen (u.a. das plötzliche Verschwinden des Paulus, Theklas Wandel von der schweigsamen zur energisch agierenden Frau, die Bewunderung ihrer Schönheit trotz männlichen Kurzhaarschnittes, die Zickzack-Reiseroute) sowie uneinheitliche Gattungssignale, die im Ikonium-Zyklus das Raster des antiken Liebesromans, im Antiochia-Zyklus aber eine Mischform aus jüdischen und paganen Märtyrerberichten indizieren, wobei hier wie dort christliche Invertierungen der klassischen Motive begegnen. Bei der Besprechung der befremdlichen Angaben zur Taufe (Taufabwehr durch Paulus, Taufwunsch trotz überlebter Bluttaufe, Selbsttaufe) postuliert E.-W. in 34,8f eine Interpolation, die das ursprünglich als Machtdemonstration gedachte Wasserbad im Robbenbecken als Taufe umdeutet. Offen lässt E.-W., ob der Ikonium-Zyklus samt Schlussteil auf eine mit dem Antiochia-Zyklus konkurrierende Tradition oder auf die kreative Arbeit des Redaktors der Paulusakten zurückgeht, ebenso, ob der ältere Antiochia-Zyklus bei der Kompilation mündlich oder schriftlich vorlag.

Im dritten Teil bietet die Vf.in eine Einzeluntersuchung der Antiochia-Erzählung. Erörtert werden die „Frauenzentrierung" und die den Erzählverlauf prägenden Dichotomien Leben – Tod, Jenseits – Diesseits, Gerechtigkeit – Ungerechtigkeit, Macht – Machtlosigkeit, Wort – Tat. Nach vielen hilfreichen Textdeutungen und dem Postulat einer weiteren Interpolation in ActThecl 28,11–16 benennt E.-W. als zentrale Botschaft des Zyklus die Möglichkeit der Umkehrung desolater Verhältnisse (die todgeweihte Thekla siegt, Machtlose setzen sich gegen Mächtige durch etc.).

Auf der Basis psycholinguistischer und medienwissenschaftlicher Theorien zur Rezeptionslenkung untersucht E.-W. im vierten Teil, wie die Wahrnehmung des Antiochia-Zyklus durch die Vorschaltung bzw. Rahmung des Ikonium-Zyklus dirigiert wird. Die Vf.in durchleuchtet vierzehn Themen und ermittelt dabei verschiedene Arten der Wechselwirkung zwischen den Zyklen. Dominant sei die Vereinnahmung der Aussagen des Antiochiazyklus durch den Ikonium-Zyklus. So präge z.B. das allein den Ikonium-Zyklus bestimmende Thema der Enthaltsamkeit maßgeblich auch die Rezeption des Antiochia-Zyklus. E.-W. legt dar, wie die Strategien der Leselenkungen bis in die wissenschaftliche Fachliteratur hinein wirksam bleiben. Die Vf.in konstatiert aber auch Widerständigkeiten in der Wechselwirkung der Zyklen. So könne die Zeichnung Theklas als harmloses Lamm im Ikonium-Zyklus ihre Wahrnehmung als Herrin über wilde Tiere im Antiochia-Zyklus nicht überblenden. Schließlich stellt E.-W. ein Nebeneinander von Aussagen in den Zyklen fest, etwa bei eschatologischen Fragen. Insgesamt bewirke die Kompilation der Zyklen eine Integration der im Antiochia-Zyklus weithin ausgeblendeten Figur des Paulus in den Gesamttext und eine Zähmung der Rolle Theklas, erscheine doch die unkonventionelle Frau des Antiochia-Zyklus im Gesamtduktus als Musterschülerin des Paulus.

Die Fülle der dargelegten Einsichten, die u.a. auch sozialgeschichtlich fundiert sind und sich vermittels vieler hilfreicher Grafiken schnell erschließen lassen, kann hier nicht annähernd wiedergegeben werden. Selbstredend mag man über Einzelheiten der Deutung streiten. Auch die etwas harsche Abweisung des Intertextualitätskonzeptes (30–32) bei gleichzeitiger Applikation psychologischer und filmtheoretischer Einsichten (192ff) wird nicht jeden überzeugen. Etwas stutzig macht, dass sich die literarkritische Basisthese in stilistischer Hinsicht mit dem alleinigen Verweis auf eine Häufung der Konstruktion ὥστε plus Infinitiv im Antiochia-Zyklus (96) nicht stichhaltig untermauern lässt. All dies ändert nichts daran, dass E.-W. eine eindrückliche Gesamtdeutung der ActThecl vorgelegt hat. Auch wenn abzuwarten bleibt, wie sie sich bewährt, kann die einschlägige Forschung nur zu ihrem eigenen Schaden an ihr vorbeigehen.

Neuendettelsau Christian Strecker

Böttrich, Christfried: **Der Jahrhundertfund**. Entdeckung und Geschichte des Codex Sinaiticus. – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2010. 192 S., geb. € 19,90 ISBN: 9783374025862

Parker, David C.: **Codex Sinaiticus**. The History of the World's Oldest Bible. – Peabody: Hendrickson Publishers 2010. 208 S., geb. $ 34,95 ISBN: 9781598565768

Der Codex Sinaiticus (ℵ) ist neben dem Codex Vaticanus eine der beiden ältesten teilweise erhaltenen Vollbibeln und zugleich die älteste Handschrift, in welcher der Text des ganzen NT vollständig erhalten ist. Entstanden in einer für das Werden der christlichen Bibel wie für die Überlieferung ihrer Texte entscheidenden Epoche, ist er eine außerordentliche Leistung spätantiker Buchherstellung und ein Zeuge fortlaufender Arbeit am Text. Die Teile dieser herausragenden Handschrift liegen an vier verschiedenen Orten: im Katharinenkloster auf dem Sinai, in der British Library in London, in der Universitätsbibliothek Leipzig und in der Russischen Nationalbibliothek in Sankt Petersburg. Durch ein gemeinsames Projekt der besitzenden Institutionen konnten alle bekannten Teile des ℵ in einer 2009 freigeschalteten digitalen Edition im Internet vereint werden (http://codexsinaiticus.org). Hier sind Bilder in vorzüglicher Qualität und neue, sorgfältige Transkriptionen für jedermann leicht zugänglich. Über die Vorträge einer Sinaiticus-Konferenz am 6./7.2009 in der British Library wird ein Tagungsband unterrichten. Ein hochwertiges Faksimile[1] ist zum vergleichsweise moderaten Preis von 799 $ erhältlich. Auch die bei-

[1] Codex Sinaiticus – Facsimile Edition, Peabody: Hendrickson Publishers 2010.

den vorzustellenden Bücher sind, in je eigener Weise, Früchte des internationalen Sinaiticus-Projekts, an dem beide Autoren beteiligt waren. Während Parkers Monographie im Auftrag des Projekts erscheint, entschloss sich Böttrich, seine Forschungen selbstständig zu publizieren. Der Grund dafür liegt nicht in den unterschiedlichen thematischen Schwerpunkten. Ein Projekt, das Institutionen (bzw. deren Rechtsnachfolger) zu gemeinsamer Arbeit zusammenführt, die schon an Fund und Erforschung des ℵ im 19. und 20. Jh. beteiligt waren, ist in der Darstellung der Ereignisse jener Jahre auf ein hohes Maß an diplomatischem Takt angewiesen, den sich P. in seinem einschlägigen Kap. angelegen sein lässt. Zudem ist der Leiter des Birminghamer Instituts für Textforschung und elektronisches Edieren, der u.a. durch eine Monographie zum Codex Bezae hervorgetreten ist[2], wie wenige geeignet, den ℵ kodikologisch, paläographisch und textgeschichtlich zu beschreiben, und darin liegt das besondere Verdienst seines Buches. Im Mittelpunkt von B.s quellengesättigter Darstellung steht dagegen die neuere Geschichte des Codex, die in besonderer Weise mit dem Namen Constantin Tischendorfs verbunden ist. Hier kann der Greifswalder Neutestamentler auf langjährige Studien zurückgreifen, deren Ergebnisse u.a. in einem Tischendorf-Lesebuch[3] Niederschlag gefunden haben.

B.s Buch beginnt mit einer Skizze der Geschichte des Katharinenklosters und knappen Bemerkungen zur Entstehung und Geschichte des ℵ. Die Herleitung (u.a. durch Skeat) des Codex von dem bekannten „Bibelauftrag" Konstantins d. Gr. (Euseb, vit Const 4,36) stellt B. in Frage, schließt aber (mit Tischendorf) aus den Kolophonen der „pamphilianischen" Korrekturen (C^{pamph}) etwas zu optimistisch, diese seien in der Bibliothek zu Caesarea ausgeführt worden, von wo ℵ dann auf den Sinai gelangt sei. Mit Recht weist B. auf die außerordentliche Qualität der Handschrift und auf ihren gelehrten Charakter hin (zu liturgischem Gebrauch ist sie wenig geeignet). Von hohem Interesse für die Geschicke des Codex vor Tischendorfs Ankunft auf dem Sinai sind die leider kurzen Bemerkungen zur Geschichte der Klosterbibliothek seit dem 18. Jh. Den Schwerpunkt des Buches bildet die Geschichte des ℵ von 1844 bis heute. Tischendorfs Reisen und ihre Ergebnisse bilden über weite Strecken den roten Faden. Sie sind oft dargestellt worden, nicht selten „von der Parteien Gunst und Hass verzerrt". B. hat sich das Ziel gesetzt, eine breite Öffentlichkeit über den heutigen Kenntnisstand zu unterrichten. Dazu zieht er umfangreiches Quellenmaterial heran. Hierzu gehören u.a. Archivbestände russischer Herkunft und abgelegene Zeitschriftenveröffentlichungen sowie Briefe Tischendorfs. Dessen Bemühen um den ℵ wird in seinen Lebensgang und in seine Arbeit an Handschriften, an ihren Editionen und schließlich an seiner Maßstäbe setzenden großen kritischen Ausgabe des griechischen NT hineingestellt. Die Darstellung folgt einem thematischen Raster. Die Kapitelüberschrift „Entdeckungen" macht sich die Perspektive europäischer Forscher zu eigen. Hier wird auch von den neuen Funden seit 1975 und deren Edition berichtet. Die übrige Editionsgeschichte findet sich dann unter „Publikationen". B. stellt die Geschichte der (Teil-) Veröffentlichungen des ℵ, vom „Codex Friderico-Augustanus" bis zu „codexsinaiticus.org", vor. Das Kap. „Standortwechsel" behandelt den Weg großer Teile des Codex durch Schenkung, Kauf und Verkauf vom Sinai nach Leipzig, St. Petersburg und London. Hier kann B. Material auswerten, das erst seit Kurzem wieder ans Licht getreten ist. Wichtig ist insbes. die Schenkungsurkunde von 1869 (bei B.: 121–127), die in einem russischen Archiv gefunden und 2007 von A. V. Zacharova publiziert wurde. Die Unterstellung, der Verbleib großer Teile des Codex in St. Petersburg sei rechtswidrig gewesen – sie ist bis heute zu hören und zu lesen –, dürfte damit widerlegt sein. Gleichwohl bleiben die Ereignisse der 10 Jahre zwischen der Mitnahme von 346 Blättern durch Tischendorf 1859 und der Schenkungsurkunde Gegenstand gegensätzlicher Interpretationen. Das Zustandekommen der Schenkung ist in kirchenpolitische und diplomatische Verwicklungen zwischen Katharinenkloster, Patriarchat von Jerusalem, russischer Regierung und Zarenhof verflochten. Auch hierzu liegen nun Quellen vor. In diesem Rahmen betrachtet war die Rolle Tischendorfs weniger wichtig, als er selbst zumindest anfänglich meinen mochte, was P. deutlicher herausarbeitet als B. Doch ist, wie B. ebenfalls belegen kann, nicht zu bezweifeln, dass man sich im Katharinenkloster über die Bedeutung der Handschrift zunächst keineswegs im Klaren war, ja dass ℵ dort zeitweise gefährdet war. Teile des Codex sind bei der Erstellung von Einbänden verwendet worden, manche wurden im 20. Jh. bei Baumaßnahmen wiedergefunden, anderes ist verloren. Tischendorf hat sich nicht nur um Edition und Erforschung, sondern auch um die Erhaltung der Handschrift verdient gemacht. Das Buch schließt mit irenisch gehaltenen „Perspektiven". Mit Recht würdigt B. das heutige Bemühen des Katharinenklosters um die Pflege und wissenschaftliche Erschließung seiner Bibliothek. Andere Klöster des Ostens könnten ihm darin an die Seite gestellt werden. Hier darf man auf neue Möglichkeiten der Zusammenarbeit hoffen. Schließlich lenkt B. das Augenmerk auf textkritische und editorische Bemühungen der Gegenwart, namentlich die in Münster erarbeitete *Editio Critica Maior* des griechischen NT, die nicht zufällig den Titel von Tischendorfs großer kritischer Ausgabe aufnimmt.

[2] D. C. Parker, Codex Bezae: An Early Christian Manuscript and its Text, Cambridge: Cambridge University Press 1992.

[3] Chr. Böttrich (Hg.), Tischendorf-Lesebuch. Bibelforschung in Reiseabenteuern, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 1999.

B. hat die derzeit beste Darstellung eines spannenden Stückes Wissenschaftsgeschichte des 19. und 20. Jh.s verfasst, deren klare Urteile auf genauer Quellenkenntnis beruhen. Bedauerlich ist nur, dass die Bedeutung der Neutranskription im Abschnitt über die digitale Edition nicht deutlich wird. Und wenn auf Literatur zu den Schreibereigentümlichkeiten der Handschrift verwiesen wird, hätte die Monographie von D. Jongkind (Scribal Habits of Codex Sinaiticus, 2007) nicht fehlen sollen.

Bei P. berichten die Kap. 8–11. von der Geschichte des Codex in Mittelalter und Neuzeit. Das 9. Kap. über Tischendorf und die Folgen reizt zum Vergleich mit B.s Darstellung. Manches wird sich historisch nicht mehr klären lassen, und was als gesicherte Erkenntnis gilt, bleibt Gegenstand von Deutung und Bewertung. Auch deshalb hätte die Schenkungsurkunde von 1869 bei P. eingehender gewürdigt werden sollen. Den Transfer von Petersburg nach London beschreibt er (11. Kap.) ausführlicher als B. In der Hauptsache aber geht es in P.s Buch um die Handschrift selbst in ihrem spätantiken Kontext.

Auf einen Kurzüberblick über die Geschichte des ℵ (1. Kap.) folgen im 2. Kap. Bemerkungen zur zeitgenössischen Buchherstellung und zu Entstehung und Gebrauch der Codexform sowie zur Herstellung einer Vollbibel. Mit guten Argumenten weist auch P. die Zuordnung des ℵ zum „Bibelauftrag" Konstantins ab. Er begründet differenziert, warum aus den Kolophonen der „pamphilianischen" Korrekturen nicht deren Ausführung in der Bibliothek zu Caesarea gefolgert werden kann (80–85). Kap. 3 handelt von der Auswahl der in die Handschrift aufgenommenen Bücher (und der verwendeten Vorlagen) im Rahmen der Kanongeschichte. Mit Recht stellt P. heraus, dass eine Handschrift dieses Umfangs und dieser Qualität eine herausragende und innovative Leistung darstellt. Da wir von unterschiedlichen Vorlagen für die einzelnen Kanonteile ausgehen müssen, ist nicht von *dem* Text des ℵ zu sprechen. Die folgenden Kap. (4–7 und 12) seien besonderer Aufmerksamkeit empfohlen. Hier geht es um die Herstellung des Codex, die Arbeit der Schreiber und der Korrektoren und die Eigenart des im ℵ enthaltenen Textes sowie um seine digitale Edition. Die bekannte Regel, dass Kenntnis der Handschriften für die Beurteilung ihrer Lesarten und der Geschichte des Textes überhaupt unerlässlich ist, lässt sich hier exemplarisch nachvollziehen (dass in einem einführenden Werk nicht alle einschlägigen Fragen behandelt werden können, versteht sich von selbst). Aus der Verteilung des Textes auf die Lagen und aus deren jeweiligem Umfang ergeben sich Aufschlüsse über das Zusammenwirken der Schreiber und über die Schwierigkeiten der Planung und Ausführung eines so umfangreichen Manuskripts. Die Annahme, ℵ sei nach Diktat geschrieben worden, weist P. ab. Aus der Doppelung von Abschnitten der 1. Chr kann man die Sorgfalt der Schreiber bei der Reproduktion eines fehlerhaften Textes erschließen. Die beispielhafte Darstellung einiger der so zahlreichen, bis ca. 600 n. Chr. entstandenen Korrekturen illustriert die gelehrte Arbeit am ℵ und lässt erkennen, ein wie unzulängliches Instrument ein kritischer Apparat für sich allein genommen bleiben muss, kann er doch Varianten immer nur atomisiert zu je einer Variationseinheit darbieten. Zum Text der ntl. Bücher im ℵ nennt P. u.a. die bekannte Zufügung εικῆ in Mt 5,22 sowie das Fehlen der sekundären Mk-Schlüsse und der sog. *pericope adulterae* (Joh 7,53–8,11). Leider erfahren wir nichts über die als Diplé bezeichnete Zitatmarkierung, die charakteristisch für den NT-Text der großen Bibelcodices des 4./5. Jh.s ist.[4] Gern wüsste man auch genauer, wie P. den ntl. Text des ℵ in die textgeschichtliche Entwicklung der ersten christlichen Jahrhunderte, zumal im Verhältnis zu den in anderen wichtigen Handschriften repräsentierten Texten, einordnet. Über manches ließe sich, wie immer, diskutieren. Es ist nicht so selbstverständlich, wie es bei P. den Anschein hat, in den Worten υἱοῦ θεοῦ (Mk 1,1) – ein Korrekturzusatz trägt sie im ℵ nach – eine antiadoptianische Texterweiterung zu sehen.[5] Über die am Ende jedes Kap.s gebotenen, repräsentativen Hinweise ist weiterführende Literatur auffindbar. Eine Gesamtbibliographie wäre hilfreich gewesen.

Beide besprochenen Bücher sind bei hohem Informationsgehalt gut lesbar. Man denkt sie sich ebenso gern in der Hand interessierter Laien wie Fachleute. Auch die äußere Gestaltung ist ansprechend. B.s Buch ist reich illustriert; P.s bibliophil ausgestattete Monographie enthält 11 Farbtafeln kodikologisch und textgeschichtlich interessanter Details, dazu wenige weitere Abbildungen. Zusammen bieten die beiden Autoren eine vorzügliche Einführung in den gegenwärtigen Stand der Arbeit am ℵ und seiner Geschichte. Exemplarisch machen sie damit zugleich auf die enge Verbindung von Text-, Auslegungs-, Sozial- und Kanongeschichte sowie von Bibelwissenschaft und Kirchengeschichte aufmerksam, die unsere allzu engen Disziplingrenzen relativiert.

Münster Georg Gäbel

[4] Vgl. U. Schmid, Diplés und Quellenangaben im Codex Sinaiticus, in: M. Karrer u.a. (Hg.), Von der Septuaginta zum Neuen Testament. Textgeschichtliche Erörterungen, ANTF 43, Berlin / New York: de Gruyter 2010, 83–98.

[5] Vgl. T. Wassermann, The "Son of God" was in the Beginning (Mark 1:1), JThS 62, 2011, 20–50.

Kirchengeschichte

Lutterbach, Hubertus: **Kinder und Christentum**. Kulturgeschichtliche Perspektiven auf Schutz, Bildung und Partizipation von Kindern zwischen Antike und Gegenwart. – Stuttgart: Kohlhammer 2010. 173 S., kt € 22,00 ISBN: 978–3–17–020978–7

Das Thema „Kinder und Christentum" könnte schon allein für die ersten Jahrhunderte als Untersuchungszeitraum ein mehrbändiges Werk füllen. Wenn sich der kath. Kirchengeschichtler und Prof. an der Univ. Duisburg-Essen, Hubertus Lutterbach, dieser Fragestellung in der Erstreckung „zwischen Antike und Gegenwart" auf nur 124 S. widmet (mit 27 S. Anmerkungen als Anhang und einem ausführlichen Literaturverzeichnis von 21 S.), dann ist klar, dass an vielen Stellen keine umfassende Darstellung möglich ist. Welches Interesse aber leitet dann ein solches Buch?

L. setzt in der Gegenwart ein: „Kinderschutz, Kinderförderung, Kinderpartizipation" werden in einem ersten Teil A (9–20) als aktuelle Herausforderungen exemplarisch geschildert, Teil B (21–31) lenkt den Blick dann auf die UN-Kinderrechtskonvention und der zentrale Teil C (33–110) fragt in kulturgeschichtlicher Perspektive zurück, was die heutigen Entwicklungen dabei dem Christentum zu verdanken haben. Zugespitzter, als es sich aus der Lektüre der Teile A und B entnehmen lässt, schildert der erste Abschnitt der Gesamtzusammenfassung Veranlassung und Absicht des Buches:

„Am 20. November 2009 jährte sich die Annahme der UN-Kinderrechtskonvention durch die UN-Generalversammlung zum zwanzigsten Mal. Die Bedeutung dieses Dokuments […] spiegelt sich darin wider, dass es von fast allen Staaten dieser Erde ratifiziert worden ist. Das vorliegende Buch fragt, auf welche historischen Wurzeln diese Erklärung zurückverweist, näherhin: welche Spuren die Christentumsgeschichte mit diesem Dokument verbinden." (123)

Von hier aus lässt sich dem Weg der Untersuchung und ihren Fragestellungen gut folgen; und da eine nur zweiseitige Gesamtzusammenfassung viele Leser/-innen dazu verleiten wird, mit einem kurzen Blick auf das Ende des Buches dessen Lektüre zu beginnen, ist die Platzierung dieser klärenden Sätze vielleicht gar nicht schlecht gewählt. Wer frühere Publikationen L.s kennt, wird vom Thema außerdem kaum überrascht sein. Denn den kulturgeschichtlichen Zusammenhang zwischen der christlichen Sicht auf Kinder durch die Jahrhunderte hindurch und dem gegenwärtigen Kinderrechtsdiskurs nachzuweisen, ist eines der Anliegen, das L. bereits in seiner umfangreichen Monographie „Gotteskindschaft. Kultur- und Sozialgeschichte eines christlichen Ideals" (Freiburg: Herder 2003) formuliert hat. Im Kap. „Der christliche Beitrag zur UN-Kinderrechtskonvention" heißt es dort: „Provokativ könnte man fragen, ob es ohne den Kinderfreund Jesus überhaupt eine UN-Kinderrechtskonvention gäbe?!" (429)

Einige jener Linien, die die damit implizierte These begründen, zieht L. – nicht provokativ, sondern klar und knapp (manchmal zu knapp) darstellend – im umfangreichsten Teil C des hier zu rezensierenden Buches nach. Die Aspekte von „Schutz, Bildung und Partizipation von Kindern", wie sie der Untertitel nennt, liefern hierfür den spezifischen Fokus. Dabei spielt der Begriff der Partizipation v.a. in den mit der antiken Zeit befassten Abschnitten eine zu Recht untergeordnete Rolle, weil er (das bleibt aber unausgesprochen) in seiner an modernen Vorstellungen ausgerichteten inhaltlichen Füllung einige Probleme für die historische Rückfrage birgt. Aber auch der Begriff des Schutzes hätte nach einer Reflexion verlangt. Denn die Frage ist, ob und inwiefern Kinder zu den verschiedenen Zeiten, die der „längsschnittartig angelegte sowie mit Hilfe religions- und sozialgeschichtlicher Fragestellungen gestaltete Durchblick" (123) betrachtet, überhaupt als besonders schutzbedürftig wahrgenommen wurden. Diese Problematik wird vom ersten Unterabschnitt in Teil C „Wann ist ein Kind ein Kind?" (35–37) anhand der differierenden Alterseinteilungen in der antiken Welt zwar gestreift, aber die Frage nach einer eigenen Wahrnehmung von Kindern *als Kinder* ist mit dieser Darstellung noch nicht inhaltlich gefüllt, lässt sie in der Knappheit der Ausführungen doch offen, *wie* ein Kind denn wahrgenommen wurde. Entsprechend bleibt auch offen, inwiefern der in der Antike häufig defizitorientierte Blick auf Kinder als *noch nicht* erwachsen die Frage nach dem Schutz von Kindern präzisieren kann. Sind sie, wenn überhaupt, besonders schutzbedürftig aufgrund ihrer *Defizite* oder eines besonderen *Wertes*? Auch der knappe Abschnitt (41) zum AT, der den „Wert des einzelnen Lebens – eben auch des Kinderlebens" hervorhebt, begründet noch nicht den in der Überschrift behaupteten „‚Mehrwert' der Kinder".

Zweifellos werfen die in Kap. 3 folgenden Unterabschnitte (44–61) aber wichtige Schlaglichter auf Entwicklungen, die wesentlich dem Christentum zu verdanken sind (nicht ohne einen Verweis auf dessen atl.-jüdische Verwurzelung, 33), wie das „Verbot der Kindstötung" (45–47), das „Verbot sexueller Gewalt gegenüber Kindern" (47–49), das „Verbot der Abtreibung" (49–52), den „Schutz behinderter Kinder" (52–54) und die Unterstützung für Waisen- und Findelkinder (54–61). Größeren Raum nimmt ab Kap. 4 dann die Darstellung der vom Christentum wesentlich beeinflussten und gestalteten Bildungsmöglichkeiten für Kinder ein. Hier legt L., der auch schon in den Kap.n zuvor die Linien immer wieder bis in die Gegenwart durchgezogen hatte, ein Schwergewicht auf die Entwicklungen in der Neuzeit (69–110). Auch problematische Fälle, in denen der Schutz- und Bildungsauftrag der Kirchen missbraucht wurde, werden nicht ausgespart. L. wirft dabei v.a. auf den Umgang der Deutschen Bischofskonferenz mit sexuellen Missbrauchsfällen einen kritischen Blick (106–110).

Teil D (111–121) kommt schließlich knapp und bündelnd auf die Grundfrage des Buches zurück: „Christentum und UN-Kinderrechtskonvention – Eine übersehene Verbindung in der Forschungsgeschichte?" Das Buch ist ein engagiertes Plädoyer *für* die Wahrnehmung und Wertschätzung des großen und (weitgehend) positiven Einflusses, den das Christentum in seinem Eintreten für einen umfassenden Schutz und die Bildung von Kindern hatte, und richtet sich damit an alle Beteiligten im gegenwärtigen Diskurs über Kinderrechte. Es richtet sich aber zugleich sehr nachdrücklich an die Kirchen selbst (in v.a. deutschlandzentrierter Perspektive), den eigenen wichtigen Beitrag über Jahrhunderte nicht leichtfertig zu verspielen, indem das gegenwärtige kirchliche Engagement, insbes. bzgl. der Partizipation von Kindern, mit dieser Entwicklung nicht Schritt hält. In diesem Sinne ist L.s Buch nicht nur im wissenschaftlichen, sondern auch im gesellschaftspolitischen und v.a. im kirchlichen Bereich eine rege Lektüre zu wünschen.

Hamburg Ursula Ulrike Kaiser

Gemeinhardt, Peter: **Die Heiligen.** Von den frühchristlichen Märtyrern bis zur Gegenwart. – München: Beck 2010. 128 S., pb. € 8,95 ISBN: 978–3–406–58798–6

Der Göttinger Kirchenhistoriker Peter Gemeinhardt legt in der Reihe *C.H. Beck Wissen* ein Buch über Geschichte und gegenwärtige Perspektiven der Heiligenverehrung vor. Der Anlage der Reihe entsprechend handelt es sich um eine knappe Einführung in das Thema, die aber wegen ihrer kenntnisreichen und konzisen, beide Konfessionen behandelnden Darstellung auf der Höhe des Forschungsstandes auch für Kenner der Materie lesenswert ist. Dem Stand des ökumenischen Gesprächs zur Heiligenverehrung entsprechend skizziert G. die Geschichte der Heiligenverehrung lediglich bis zum Vorabend der Reformation, um dann im letzten Drittel des Bd.es das „römisch-katholische Heiligsprechungsverfahren", die „protestantische Perspektive" und, gleichsam als Synthese, ökumenische Ansätze für die Verehrung „Heilige[r] unserer Zeit" aufzuzeigen.

Die ersten Heiligen waren die Märtyrer, deren Verehrung nicht nur eine ethische, sondern auch eine sakramentale Dimension hatte. Da die Märtyrer bereits ihren Platz im Himmel eingenommen hatten, konnten sie wirksame Mittler des göttlichen Heiles werden. Die Eucharistiefeier am Grab der Märtyrer stand im Mittelpunkt ihres Kultes am Todestag (22–23). In der Spätantike entwickelte sich die Vorstellung des unblutigen Martyriums, wodurch eine Verehrung von Bischöfen wie Athanasius von Alexandrien und Martin von Tours möglich wurde. Ihre täglichen Kämpfe wie ihr asketisches, auf Reinheit ausgerichtetes Leben spielten dabei eine entscheidende Rolle (27). Durch Asketen und Mönche entwickelte sich ein weiterer Aspekt, der des wundertätigen Mannes Gottes (*vir dei*) (31). G. erläutert dies an der *Vita Sancti Martini* des Sulpicius Severus, die als Gegenstück zur *Vita Antonii* entstanden sei (34). Die an den Gräbern geschehenen Wunder führten zur Reliquienverehrung, die durch Translationen weite Verbreitung fand, wobei es aber auch in der Antike schon kritische Stimmen gegen einen ausufernden Heiligenkult gab (40–42).

Für das Frühmittelalter beschreibt der Vf. verschiedene Typen von Heiligen. Neben den Asketen erscheinen hier Nothelfer und Adelsheilige (43–47), heilige Könige und Bischöfe (47–51). Näher geht G. auf die heiligen Missionare Columban und Bonifatius ein (51–56). Für die „neuen Heiligen" des Hochmittelalters stehen exemplarisch der Mystiker und Kirchenreformer Bernhard von Clairvaux (57–60), der Bettelmönch Franz von Assisi (60–63) und die Königstochter Elisabeth von Thüringen (64–69), denen der Vf. unverkennbare Sympathie entgegenbringt. Die präzise Schilderung zeigt eine gute Vertrautheit mit der Literatur, auch wenn der Vf. gelegentlich weniger kritisch ist als diese, z.B. im Blick auf Elisabeths Beichtvater und Vormund Konrad von Marburg. Das Kap. abschließend erläutert der Vf. das im Spätmittelalter immer bedeutsamere Patrozinium der Heiligen nicht nur für Kirchen, sondern auch für Berufe sowie Krankheiten und anderes Unheil (70–72). Grundlage hierfür sind die zahlreichen Legenden, allen voran die *legenda aurea*, aber auch die (vermeintlichen) Reliquien der Heiligen. G. betont, „die Heiligenverehrung als vormodernen Aberglauben abzutun, hieße zu verkennen, dass in der Verehrung solcher Gegenstände das Dogma von der Menschwerdung Gottes in Christus einen greifbaren Ausdruck fand." (77)

Hier bricht die Darstellung ab. Im fünften Kap. wendet sich der Vf. der Kanonisierung in der katholischen Kirche zu, die sich im Hochmittelalter „vom bischöflichen zum päpstlichen Privileg" wandelte (78–80) und im Laufe der Jahrhunderte ein genau geregelter „Weg durch die Instanzen" wurde, dessen Eckpfeiler bis heute der Tugendprozess und der Nachweis eines postmortalen Wunders bilden und der zunächst zur *beatificatio* und bei gesamtkirchlicher Bedeutung zur *canonisatio* führt (81–85), wobei G. nicht zu erwähnen vergisst, dass Heiligsprechungen nicht selten an Zeitumständen und fehlenden Finanzmitteln scheitern können. Eine *causa povera* sei eine *povera causa*, da ohne entsprechendes Geld kein Prozess erfolgreich zu Ende geführt werden könne (83). Abschließend erläutert er kurz das aktuelle Verfahren (86–88) und seine theologische Deutung nach Wolfgang Beinert (88–90).

Dass die protestantische Kritik die Heiligenverehrung nicht grundsätzlich ausschloss, zeigt der Vf. an der *Confessio Augustana*, auch wenn eine Anrufung der Heiligen und eine förmliche Kanonisation immer abgelehnt worden seien. Luther habe, ungeachtet seiner beißenden Kritik an der Heiligsprechung Bennos von Meißen im Jahr 1524, einige Heilige wie z. B. die hl. Elisabeth durchaus verehrt, auch wenn er die Formen katholischer Verehrung schroff ablehnte. Als *exempla fidei* verehrten Protestanten nicht Wenige in den eigenen Reihen, wozu noch im 16. Jh. eigene Kalendarien erstellt wurden (96–100). Im 19. Jh. hatten Heilige und Märtyrer als „Zeugen der Wahrheit des Evangeliums" in der Erweckungsbewegung und im Neuluthertum Konjunktur. G. schließt eine Erläuterung des protestantischen Verständnisses der *communio sanctorum* als Gemeinschaft der von Gott Geheiligten an und versucht einen ökumenischen Weg der Heiligenverehrung aufzuzeigen (103–106): „Evangelisch gelernt wird dort, wo man den Goldgrund der Heiligen durchschaut und ins Gespräch über die Zeiten hinweg eintritt. Und das kann durch Lektüre, Aufsuchen der Orte ihres Lebens oder kalendarisches und liturgisches Gedenken geschehen." (104) Einige theologische Schwierigkeiten auf diesem Weg erläutert der Vf. anhand einiger Aspekte aus dem Papier der bilateralen Arbeitsgruppe von Bischofskonferenz und VELKD, *Communio sanctorum*, aus dem Jahr 2000. G. schließt mit einem längeren Kap. zu Heiligen in unserer Zeit (107–123), in dem er den aktuellen Umgang mit Heiligen und Heiligsprechung in beiden Konfessionen und ökumenische Initiativen beschreibt. Am Ende plädiert er für die Verehrung von Menschen, deren Leben „über sich hinaus weist auf Gott, der [sie] in Anspruch nimmt, und auf diesen Anspruch eine überzeugende Antwort gibt" (123).

Das gründlich recherchierte und engagiert geschriebene Buch verdient Beachtung, auch wenn eine Anmerkung nicht unterbleiben kann. G. geht mit großer Sympathie auf die vorreformatorischen Heiligen ein, die nachreformatorischen (16.–19. Jh.) kommen nicht mehr vor. Zwei erwähnt er zwar en passant (Ignatius von Loyola und Karl Borromäus), sieht in ihnen aber v. a. ökumenisches Konfliktpotential (105), da sie mit der „Gegenreformation" verbunden waren. „Der Pestheilige, Erzbischof von Mailand, Kardinal und Gegenreformator Karl Borromäus […] erregt bei evangelischen Christen ebenso Anstoß wie umgekehrt bei Katholiken König Gustav II. Adolf von Schweden […]" (105). Mehr erfährt man zu dem Kirchenreformer Karl Borromäus nicht. Ebenso wenig Sympathie finden die „Mystikerinnen im neuzeitlichen Katholizismus" (Theresa von Avila, Thérèse von Lisieux und Anna Katharina Emmerick [111–112], letztere wegen des Films *Die Passion Christi* erwähnt). Zu Thérèse von Lisieux erfährt man nur, dass ihre Erhebung zur Kirchenlehrerin 1997, „obwohl sich ihr literarisches Werk auf ein schmales Bändchen beschränkt (den mystischen Traktat Histoire d'une ame)", als „Zug zum Inflationären und Unausgegorenen (Jörg Haustein)" auf protestantischer Seite ein Ärgernis gewesen sei. Andere Heilige der Neuzeit, auch der Ostkirche, sucht man vergebens. In vielen Gestalten des 20. Jh.s findet G. dann wieder ein Potential für gemeinsame Verehrung. So ist G.s Buch auch eine Aufforderung, im ökumenischen Gespräch diese Lücke zu füllen, indem die Heiligen der Neuzeit von ihrer jeweiligen konfessionellen Instrumentalisierung befreit und in einem vertieften Blick in ihrer Aktualität neu gesehen werden. Einen Ansatz nennt G. auch, wenn er auf die Beliebtheit der ignatianischen Exerzitien im protestantischen Raum hinweist (105). Vielleicht kann dann auch Thérèse von Lisieux als eine Frau gesehen werden, die in der beklemmenden Enge ihres Klosterlebens und der Kirche ihrer Zeit in eine große innere Freiheit hineinwuchs: „Ich wähle alles" (Michael Plattig). Ein schönes Beispiel für einen solchen neuen Blick ist das Buch des ev. Theologen Peter Zimmerling *Der Ruf der Wüste* über Charles de Foucauld (2008).

Münster Norbert Köster

Clay, John-Henry: **In the Shadow of Death.** Saint Boniface and the Conversion of Hessia, 721–754. – Turnhout: Brepols 2011, 487 S. (Cultural Encounters in Late Antiquity and the Middle Ages, 11), geb. € 90,00 ISBN: 978–2–503–53161–8

Die mit dem Josef-Leinweber-Preis der Theol. Fak. Fulda ausgezeichnete Studie von John-Henry Clay geht auf eine an der Univ. von York entstandene Diss. zurück. Ihr Thema ist die Mission des Bonifatius im nordhessischen Raum von 721 bis zum Tode des Missionars 754. Sie umfasst neben dem Haupttext zahlreiche Abbildungen und Karten, mehrere Anhänge, eine über 800 Einträge aufweisende Bibliographie sowie ein Sach- und Personenregister.

Die Untersuchung gliedert sich in sieben Kap., die zu drei Teilen angeordnet sind. Der *erste Teil* („Foundations", 1–52) enthält die Einleitung mit einer Übersicht der herangezogenen literarischen Quellen (Kap. 1) sowie Klärungen zur Methode und Begrifflichkeit nebst einem Literaturbericht (Kap. 2). Der *zweite Teil* („Context", 53–186) beleuchtet B.s angelsächsischen Hintergrund in seiner kirchlichen wie politischen Dimension (Kap. 3) und die Entwicklung der fränkischen Herrschaft in Hessen vor und während der bonifatianischen Missionstätigkeit (Kap. 4). Der *dritte Teil* („Mission", 187–403) befasst sich mit den Bekehrungsunternehmungen des B. im nördlichen Hessen selbst. Hier erarbeitet der Vf. in einem ersten Schritt eine Chronologie der Mission (Kap. 5). Daraufhin untersucht er anhand einer Analyse der Briefe von B. und Lullus, wie die angelsächsische Missionarsgemeinschaft um B. ihr Projekt literarisch repräsentierte, und zwar in ihrer Korrespondenz mit dem päpstlichen Rom einerseits und mit der heimatlichen Kirche in England andererseits (Kap. 6). Abschließend geht er auf den näheren Ablauf der Mission ein (Kap. 7), indem anhand von Ortsnamen und archäologischen Zeugnissen eine Landkarte zunächst der heidnischen und dann der christlichen Kultstätten in der Region entworfen wird; indem der Umgang des B. mit den politischen Mächten auf allen Ebenen untersucht wird; indem schließlich die Missionspraxis des B. im Detail nachgezeichnet wird.

Im *ersten Kap.* – es fungiert zugleich als Einleitung – versteht es der Vf., seine Studie als Desiderat der B.-Forschung auszuweisen. Mit der geographischen Bezeichnung „Hessia" bezieht er sich auf das seinerzeit *pagus Hessorum* genannte, im Norden an den *pagus Saxorum* stoßende, in seinen Grenzen nicht exakt definierbare „Althessen" im nördlichen Teil des heutigen Bundeslandes. Die literarischen Quellen, auf die er sich bei seinen Forschungen stützt, umfassen die drei Sammlungen der Briefe des B., die sieben erhaltenen Lebensbeschreibungen *(Vitae)* der angelsächsischen Missionare sowie die diversen fränkischen Chroniken und Annalen. Das *zweite Kap.* bietet einen kommentierten Überblick sowohl der neueren B.-Forschung wie auch der – noch rudimentären – archäologischen Erforschung Hessens im frühen Mittelalter. Zentrale Begriffe („Christentum", „Heidentum", „Bekehrung") werden erläutert. B. wird als historische Gestalt wie auch als *modern saint* (22) porträtiert und die eigene Arbeit methodisch dem Genre der „Landschaftsstudien" (*landscape studies*, vgl. 36–44) zugeordnet.

Das *dritte Kap.* will zeigen, wie die hessische Mission des B. in fast allen ihren Aspekten die Verhältnisse seiner klösterlichen Heimat in Westsachsen (Wessex) widerspiegelt. Dies betrifft sowohl die Zusammenarbeit von Kirche und weltlichen Herrschern – dem König von Wessex bzw. dem fränkischen König –, die Reform der Kirche, deren Organisation in Pfarreien, Bistümern und Klöstern, die Stärkung des Episkopats und enge Orientierung an Rom wie auch die Praxis von Predigt, Taufe und Konfirmation. Da B. beim Antritt seiner Mission über vierzig Jahre alt war, liegen solche Einflüsse nahe und sind auch immer wieder in der Forschung postuliert oder beschrieben worden, wenn auch selten oder nirgends so eingehend wie hier vom britischen Vf. Das umfangreiche *vierte Kap.* lotet die politische Situation in Nordhessen am Vorabend der bonifatianischen Mission aus. Auf der Grundlage minutiös ausgewerteter archäologischer Befunde (Gräberfelder, Grabhügel und Burgen; befestigte und unbefestigte Siedlungen; Keramik) und toponymischer Indizien (Ortsnamen) wird die Geschichte des fränkischen Einflusses in Nordhessen bis zum Wirken des B. in drei Phasen eingeteilt, von der fränkischen Konsolidierung in Mittelhessen bis zur unmittelbaren fränkischen Herrschaft über Nordhessen. Bei der Ankunft des Missionars war Nordhessen ein planmäßig besiedeltes und hoch militarisiertes Grenzland des fränkischen Reichs, in dem fränkische und sächsische Expansionsbestrebungen aufeinander prallten.

Im *fünften Kap.* entwirft der Vf. eine Chronologie der nordhessischen Mission, wozu er sämtliche verfügbaren literarischen Quellen heranzieht. Im Mittelpunkt der Darstellungen stehen der Kontakt mit den fränkischen Herrschern und mit Rom, die besondere Rolle von Fritzlar, der ersten Klostergründung des B., sowie dessen seit 739 forcierter, jedoch erfolgloser Versuch, von Nordhessen aus Sachsen zu evangelisieren. Das Scheitern der Sachsenmission, wegen der Stammesverwandtschaft ein Herzensanliegen des Missionars, wird zum einen auf die wachsende politische Instabilität der hessisch-sächsischen Grenzregion, zum anderen auf den Widerstand von fränkischen Kirchenführern im Rheinland zurückgeführt. Dieses Kap. bestätigt und vertieft bereits etablierte Forschungsergebnisse. Das *sechste Kap.* wirft die Frage nach dem missionarischen Selbstverständnis des B. und seiner Begleiter auf: Wie konzipieren diese ihre Anstrengungen? Die Briefe von B. und Lullus werden unter diesem Aspekt einer gründlichen Textanalyse unterworfen. Die häufigsten Bezeichnungen für das eigene Unterfangen – das Wort „Mission" ist, wie der Vf. weiß, ein Anachronismus – sind *praedicatio* (Predigt) und *ministerium* (Dienst). Ausschließlich in Briefen an Landsleute in England findet sich die Vorstellung von der eigenen Mission als *peregrinatio*. Gemeint ist damit nicht eine zeitlich eng begrenzte Pilgerreise *(itinerarium)*, sondern die Pilgerschaft als permanentes religiöses Exil, mithin als Lebensform. So stellt sich B., wenn er mit seiner Heimat korrespondiert, regelmäßig als leidender *exul Germanicus* vor. Daneben finden sich viele biblische und patristische Themen, Motive und Metaphern in seinen Briefen wie die Rede vom Heidentum als Finsternis und Gefangenschaft, vom Christentum als Licht und Befreiung, von der Mission als Leid und Bedrängnis oder als einer Ernte. Mit einer solchen Briefexegese betritt der Vf. ein wenig bearbeitetes Terrain der B.-Forschung. Dabei fördert er viel Bemerkenswertes zu Tage, das dem an Ereignissen orientierten historischen Blick leicht entgeht. Das umfangreiche *siebte Kap.* thematisiert das konkrete Vorgehen des B. bei der Mission: Woher bezog er seine materielle Unterstützung? Wie ging er mit Herrschern und Eliten um? Wie war seine Predigt ausgelegt? Woher rekrutierten sich die Missionsmannschaften? Von welchen Prinzipien ließ sich die Tauf- und Firmpraxis leiten? Diese Fragestellungen sind inzwischen relativ gut erforscht (vgl. etwa die Studien von L. von Padberg). Es gelingt dem Vf., die Ergebnisse der Forschung nicht nur zusammenzufassen, sondern auch zu vertiefen, indem er zahlreiche Quellen – bspw. eine Reihe von anonymen Predigten aus dem Umfeld des B. – einer neuen Lektüre unterzieht. Man hätte der Missionspredigt des B. vielleicht noch deutlichere Konturen verleihen können, bspw. durch eine Untersuchung ihrer dialogischen und emanzipatorischen Seiten in der Aus-

einandersetzung mit der germanischen Religion und Kultur; oder in formaler Hinsicht durch eine nähere Analyse des äußeren Auftretens der angelsächsischen Missionare (Schlichtheit, Genügsamkeit, Besitz- und Schutzlosigkeit, Pazifismus, apostolisches Ideal). Dadurch hätte sich nicht nur eine Verbindung zu den Bemühungen dieser geistigen und moralischen Elite um eine Reform der fränkischen Kirche ergeben; auch der außergewöhnliche Erfolg der nordhessischen Mission ließe sich jedenfalls zum Teil damit erklären.

Das siebte Kap. enthält aber auch einen der originellsten Teile der Arbeit. Die Rede ist von einer fast fünfzig S. (295–343) umfassenden Rekonstruktion der heidnisch-sakralen „Landschaft" Nordhessens vor der Ankunft des B. einerseits sowie der dortigen, von B. ursprünglich geschaffenen kirchlichen „Landschaft" andererseits; und der Deutung von letzterer als systematisch geplantem Ersatz der ersteren. Der Vf. identifiziert dazu anhand von topographischen Karten und mittels toponymischer Befunde ein Netz von wahrscheinlichen heidnischen Kultstätten (Odenberg, Heidekopf, Donarquelle, Teufelskopf, Donnersberg, Frau-Holle-Felsen usw.), das er mit den aus literarischen Quellen bekannten Stätten (z. B. Geismar) verbindet. Mit derselben Methode zeichnet er sodann eine Karte der frühesten Kirchen und Kapellen in der Region. Während die einzigen literarischen Zeugnisse des frühmittelalterlichen Heidentums in der Mitte Deutschlands die althochdeutschen Merseburger Zaubersprüche sind – die folglich genauer analysiert werden –, kann sich der Vf. für seinen Entwurf einer ursprünglichen christlich-sakralen Landschaft in Nordhessen stärker an schriftliche Quellen halten. Doch greift er auch hierzu wieder auf topographische und toponymische Befunde zurück (Kirchberg, Petersberg, Priesterberg, Simonskopf, Johanniskirchenkopf, Heiligenberg usw.). Die Existenz von kurzlebigen, nicht mit Siedlungen verbundenen christlichen Kultstätten an exponierten Orten scheint seine These zu stützen, dass diese in erster Linie als Ersatz für heidnische Kultstätten konzipiert wurden – nach Art der aus dem Holz der Thors-Eiche von Geismar gezimmerten Kapelle. Seine Ergebnisse veranschaulicht der Vf. durch eigene Karten und Fotografien, die er im Rahmen von Feldstudien angefertigt hat. Die so gewonnene Skizze einer primitiven kirchlichen Landschaft mit den Zentren Fritzlar und Büraburg vergleicht er schließlich mit der kirchlichen Landschaft der englischen Heimatregion des B.; dabei stößt er auf bemerkenswerte Parallelen. Dieses wohl aufwändigste Kap. ist zugleich eines der aufschlussreichsten.

Stets auf der Höhe der B.-Forschung, leistet diese vieldimensionale Studie einen wichtigen weiterführenden Beitrag zu ihr. Gleiches gilt für die Erforschung der Geschichte Nordhessens im frühen Mittelalter. Dass sich manche Schlüsse eher auf der Ebene von Mutmaßungen bewegen – die immerhin wahrscheinlich gemacht werden –, lässt sich angesichts der überschaubaren, wenn nicht spärlichen Quellenlage kaum vermeiden. Ein Verdienst der Arbeit liegt darin, die Quellen durch die Heranziehung archäologischen und namenskundlichen Materials erweitert und gewissermaßen ausgereizt zu haben. Die elegante, gebildete und dabei lebendige Sprache eines sachlich und doch mit spürbarer Leidenschaft Schreibenden, die Klarheit der Analysen und die – durch die interdisziplinäre Ausrichtung bedingte – abwechslungsreiche Architektur machen ihre Lektüre zu einem Vergnügen für jeden am Thema Interessierten.

Fulda Bernd Goebel

Birkenmeier, Jochen: **Via regia**. Religiöse Haltung und Konfessionspolitik Kaiser Maximilians II. (1527–1576). – Berlin: dissertation.de 2008, 298 S., kt. € 43,00 ISBN: 978–3–86624–250–0

Die Berliner Diss. Jochen Birkenmeiers widmet sich der viel diskutierten religiös-konfessionellen Haltung Kaiser Maximilians II. (1564–1576). Entgegen der Biographie Viktor Bibls ist dabei seine These, dass der Habsburger in religiöser Hinsicht nicht jener „rätselhafte Kaiser" sei, als der er von Bibl und auch sonst vielfach dargestellt wurde. Die bisherigen Urteile über die religiöse Haltung M.s leiden unter einem „unzulässig vereinfachten und starren Konzept von Konfessionalisierung" (17), das ihm, da anachronistisch, nicht gerecht werden konnte. So vertrat die Forschung bislang die Position, das Politische sei aus seiner religiösen Haltung geflossen (Ranke), oder umgekehrt, seine religiöse Haltung sei v. a. ein Produkt politisch notwendiger Anpassungsprozesse (Maurenbrecher). Seine Haltung wurde als konstant oder sich entwickelnd, als protestantisch oder katholisch oder eben als „Kompromißkatholizismus" (Stieve), „dritte Kraft des Humanismus" (Heer), oder „via media" (Louthan) beschrieben, in der jüngeren Forschung aber vielfach wieder als primär politisch motivierte Reaktion gedeutet und in ihrer Bedeutung gegenüber anderen Themenfeldern relativiert. Hiergegen ist die These des Vf.s, dass diese Haltung durchaus religiös-eigenständig war und sich in ihrer Konstanz und ihrem Wandel schlüssig erklären lässt, wenn man anachronistische Fehlannahmen vermeidet. B. stützt sich dabei auf eine Vielzahl von Quellen und Hinweisen, v. a. auf M.s Korrespondenz mit Christoph von Württemberg und August von Sachsen, das *Diarium* M.s und niederösterreichisch-ständische Akten.

Zunächst zeichnet B. die Biographie M.s nach. Bei seiner Erziehung bemühte man sich nach der Flucht Wolfgang August Schiefers nach Württemberg und dem Tod des Erasmianers Caspar Bernhard (beides 1538) um eine betont katholisch-rechtgläubige Unterweisung am Hof Ferdinands I., auch wenn dort noch eine breite Meinungsvielfalt in konfessionspolitischen Fragen vorherrschend gewesen sein dürfte und der Wiener Späthumanismus eine bedeutende Ausstrahlungskraft ausübte. Dieser humanistisch-offene Katholizismus war das Milieu, in dem der Habsburger aufwuchs. 1548 wurde er mit der Tochter Karls V., Maria, verheiratet; aus dieser Verbindung gingen 16 Kinder hervor. Seine Herrschaftsansprüche sah er freilich durch die Bevorzugung Philipps II. von Spanien durch den Kaiser bedroht, was M. in seiner Abneigung gegen eine spanische Fremdherrschaft im Reich an die Seite der protestantischen Reichsstände trieb. Seine religiöse Haltung war nun immer mehr durch die Linie des Hofpredigers Sebastian Pfauser (1520–1569) bestimmt, der 1554 in seinen Dienst trat. Dieser wollte bewusst eine *via media* vertreten, orientiert an der *Confessio Augustana* und gestützt allein auf die Hl. Schrift; so wandte sich auch M. gegen die Jesuiten und die bewusst katholisch-konfessionelle Partei am Hof. 1557 erkannten Pfauser und M. ihre Position in einem Schreiben Melanchthons an sie völlig ausgedrückt, besonders in der These von der wahren unsichtbaren Kirche der Gläubigen, die nicht mit der institutionellen römischen Kirche identisch sei. Ferdinand I. wollte Pfausers Einfluss beschränken, doch begann M. nunmehr, altgläubige Zeremonien wie die Fronleichnamsprozession zu meiden und *sub utraque* zu kommunizieren. Der Vater holte bei Petrus Canisius ein Gutachten gegen die religiöse Haltung des Sohnes ein, wobei der später heiliggesprochene Jesuit M. hierüber mehrmals angelogen hatte. Freilich verstand sich der Habsburger als Anhänger einer Mittelpartei, den konfessionalistischen Jesuiten ebenso fern wie den gnesiolutheranischen Flacianern, vielmehr auf eine Wiedervereinigung hoffend. Zunehmend wurde er von Christoph von Württemberg, der ihn mit theologischer und geistlicher Literatur versorgte, und vom Luthertum beeinflusst. Schließlich zwang der Vater ihn 1560, Pfauser zu entlassen. Streng geheim sandte der Thronfolger deshalb seinen Vertrauten Nikolaus von Warnsdorff mit der Frage zu den protestantischen Fürsten, welche Hilfe er von diesen erwarten könne, falls es zum Bruch zwischen ihm und dem Vater bzw. dem Papst käme, zumal der päpstliche Gesandte Stanislaus Hosius ihm inzwischen ins Gewissen redete, die Uneinigkeit des protestantischen Lagers aufzeigte und auch erklärte, dass er die Nachfolge im Reich riskiere. Vielleicht ernüchternd fielen dann die unverbindlichen Antworten der protestantischen Fürsten aus, die ihn aufforderten, kein Martyrium zu riskieren, ihn auch nicht zur Flucht aufriefen, vielmehr dazu, in weltlichen Dingen seinem Vater Gehorsam zu leisten. M. scheint von diesen Ratschlägen aber eher in seiner Strategie bekräftigt worden zu sein, in äußeren weltlichen Dingen zu folgen, im inneren Gewissensbereich hingegen Freiheit zu beanspruchen. Hosius gegenüber erklärte M. nun, weder Papist noch Lutheraner, sondern Christ zu sein. Schließlich bekam er vom Papst unter zahlreichen Kautelen die geheime Vollmacht, auch die Kelchkommunion empfangen zu dürfen. In dieser Zeit vollzog sich somit keine Wende der religiösen Haltung M.s, er verbarg sein Inneres nur konsequent vor der Öffentlichkeit. Zweideutigkeit (Dissimulation), nicht Lüge, nahm er nunmehr in Kauf, die einzige Möglichkeit für ihn, in dieser Situation die Erbschaft des Vaters 1564 antreten zu können.

So war dann auch M.s Politik als Kaiser durch einen Mittelweg zwischen den Konfessionen bestimmt; nach Kräften versuchte er die gemäßigten Vertreter beider Lager zu stärken, sah sich als Sachwalter und überparteilicher Hüter des Religionsfriedens (unterstützt von seinem Berater Lazarus von Schwendi, 1522–1584) und hoffte auf eine spätere Wiedervereinigung der Konfessionen, was ihm den Argwohn Roms, Madrids und Münchens zuzog, obwohl er auf der anderen Seite auch den stärker werdenden Calvinismus ablehnte. Am Hof herrschte eine humanistisch-irenische Mittelpartei, die für kirchliche Reformen und eine Wiedervereinigung eintrat, sich an der *ecclesia antiqua* im Gefolge Georg Witzels (1501–1573) und Georg Cassanders (1513–1566) orientierte und der gegenüber sich katholische Scharfmacher wie Martin Eisengrein (1535–1578) und Georg Eder (1523–1587), der den Kaiser als religiös passiv und häretisch denunzierte, nicht halten konnten. Trotz M.s prononcierter Neutralität fürchteten die Protestanten die Annahme der Trienter Beschlüsse in den Erblanden, was der Kaiser freilich ablehnte, ebenso wie die spanische Politik in den Niederlanden, deren Scheitern er voraussah. Innerlich blieb M. vorkonfessionell, ein Vertreter der *via media* und der *ecclesia interna*, an der *Confessio Augustana* orientiert; er verweigerte bei seinem Tod die katholischen Sterbesakramente. Es gelang ihm freilich nicht zu erreichen, dass auch seine leiblichen Nachkommen seine Haltung übernahmen.

Die religiöse Haltung M.s lässt sich so als humanistisch geprägte Vermittlungstheologie bezeichnen, deren Exponenten in seinem Umfeld Giacomo Aconcio (1492–1566), Georg Cassander und Lazarus Schwendi waren und die, anders als es spätere anachronistische Urteile unterstellen, durchaus eine ernstzunehmende geistige Position und Handlungsoption formulierte. So kann B. durchaus ein systematisches theologisch-geistliches Programm M.s zusammenstellen (176–202), das sich durch beachtliche Stringenz, Konsequenz und reflexive Kraft auszeichnet und alles andere als „rätselhaft" ist. Ein dritter Teil zeigt schließlich, wie diese religiösen Positionen M.s seine Religionspolitik handlungsleitend prägten, etwa in den Spannungen mit Rom, Madrid und München; in der Reichspolitik zielte er stets auf konfessionellen Ausgleich und die Wahrung des Friedens, auch wenn ein Mangel an finanziellen und personellen Ressourcen und die Türkengefahr enge Grenzen zogen. Dynastische und herrscherliche Solidarität gegen alle Versuche des Umsturzes und damit auch der Versuch, Politisches von Religiösem zu scheiden, bildeten eine weitere wichtige Konstante. In den Erblanden fürchtete er eine flacianische Radikalisierung des

Protestantismus und bemühte sich deshalb um eine Vereinheitlichung und Verfestigung des Augsburger Bekenntnisses und eine einheitliche Kirchenordnung für die lutherischen Stände; in Böhmen wollte er dann nur noch mündlich Gewissensfreiheit zugestehen.

B. gelingt es so im Ganzen, ein stringentes Bild der religiösen Überzeugungen des Kaisers nachzuzeichnen, die durchaus nicht „rätselhaft" waren, sondern Konsistenz und Konsequenz verraten. M. war ein Vertreter der noch einflussreichen und ernstzunehmenden *via media* und kein rätselhafter Kaiser. Politisch legte sich so eine überparteiliche Haltung zur Wahrung des Konfessionsfriedens im Reich nahe, die von seiner inneren Haltung gespeist war, zugleich aber von ihr unterschieden werden muss. Immer wieder musste der Kaiser, um eigenem Inneren und Politischem gerecht zu werden, zum Mittel der diplomatischen Mehrdeutigkeit („Dissimulation") greifen. Mögen all diese Ergebnisse nicht völlig neu sein, perspektivenreich mitlaufend etwa auch in der Arbeit von Andreas Edel, Der Kaiser und die Kurpfalz, Göttingen 1997, vielfach anklingen, so sind sie von B. doch mit einiger Konsequenz zusammengestellt, sodass v.a. eine größere Konstanz der Überzeugungen im Sinne der *Confessio Augustana invariata* bei Maximilian II. deutlich wird. Geistige Positionen und Handlungsoptionen waren viel länger geschichtlich wirkmächtig, als gemeinhin angenommen wird; diese sicherten gegen konfessionelle Verengung lange den Frieden, mussten freilich von der ökumenischen Bewegung im 20. Jh. erst mühsam neu entdeckt werden.

Regensburg Klaus Unterburger

Reinhard, Wolfgang: **Paul V. Borghese (1605–1621).** Mikropolitische Papstgeschichte. Mit CD-ROM (Mitglieder und Positionen der Kurie Pauls V.). – Stuttgart: Anton Hirsemann 2009. (XXV) 717 S. (Päpste und Papsttum, 37), geb. € 218,00 ISBN: 978–3–7772–0901–2

Die Kirchengeschichte verdankt dem Profanhistoriker Wolfgang Reinhard zwei entscheidende Einsichten, die inzwischen zu bestimmenden Forschungsparadigmen geworden sind. Beide gehören in den Bereich der sog. Frühen Neuzeit, die sich – grob gesagt – von der Reformationszeit bis zur Französischen Revolution erstreckt. Die erste Einsicht – gemeinsam oder besser gleichzeitig mit Heinz Schilling gewonnen – firmiert unter dem Begriff „Konfessionalisierungsparadigma". Dieses geht in der Zeit der Konfessionsbildung von parallelen Prozessen aus, die sich in allen drei christlichen Denominationen (Katholiken, Lutheraner und Calvinisten) vollzogen. Soziale Disziplinierung nach innen, Abgrenzung nach außen, *censura librorum et morum*, Bürokratisierung und Verschriftlichung, Verbindung mit dem modernen Territorialstaat – das sind nur einige wenige der gemeinsamen Parameter, die das Maß der „Konfessionalisierung" bei allen drei Konfessionen vergleichbar machen. Die kirchenhistorischen Modelle Reformation – Gegenreformation – Katholische Reform (katholisch) oder *formatio – deformatio – reformatio* (evangelisch) sind durch das Konfessionalisierungsparadigma weitgehend abgelöst worden. So gelang es R. – um nur ein Beispiel zu nennen – mit dem alten Vorurteil aufzuräumen, die Reformation sei ein Aufbruch nach vorne gewesen, während die katholische Reaktion auf Luther und seine Mitstreiter als bloße „Reaktion", als Schritt zurück zu interpretieren sei. Wie R. am Beispiel des Ehedekrets „Tametsi" zeigt, trugen gerade die Tridentinischen Reformen durch das Verbot der klandestinen Ehen und v.a. durch die Einführung der Ehe-, Tauf- und Sterberegister zur „Modernisierung" in katholischen Territorien bei. Die moderne Bürokratie war damit erfunden, der Staat erhielt mit Hilfe der Religion erstmals umfassenden Zugriff auf seine „Untertanen".

Im Zentrum des zweiten von R. konzipierten Paradigmas steht der Leitbegriff „Mikropolitik". Diesem widmete R. sein ganzes Forscherleben und band gut mikropolitisch all seine „Getreuen", sprich Schüler und Freunde, in dieses Großvorhaben mit ein. Der hier vorzustellende Bd. über Paul V. Borghese (1605–1621) als mikropolitische Papstgeschichte stellt so etwas wie die Summe von R.s Lebenswerk dar. Was versteht R. unter Mikropolitik? In seinem Beitrag „Amici e creature" (in: QFIAB 76, 1996, 308–334) gibt er eine treffende Definition. Es geht um die Erzeugung und Nutzung von persönlichen Loyalitäten, die durch Verwandtschaft, Freundschaft und klienteläre Beziehungen zustande kommen.

„Mikropolitik soll heißen der mehr oder weniger planmäßige Einsatz eines Netzes informeller persönlicher Beziehungen zu politischen Zwecken, wobei die Besetzung einer Stelle und der Rang ihres Inhabers in der Regel sehr viel wichtiger ist als das, was diese Person anschließend treibt" (ebd., 312). Erfolgreiche Politik ist daher solche, „die wichtige Personen zufrieden stellt und Positionen mit Leuten besetzt, deren Vernetzung ihre Loyalität garantiert, denn von Amtsinhabern wird eher loyale als kompetente Amtsführung erwartet" (ebd., 330).

Dieses Konzept hat R. seit seinem ersten Romaufenthalt 1966 exemplarisch und in extenso am Beispiel von Paul V. Borghese durchbuchstabiert. Mit bewundernswerter Tatkraft und Ausdauer, zahlreichen innovativen Ideen und in der Art eines frühneuzeitlichen Kardinals, der seine Klientel geschickt mikropolitisch einzuspannen verstand (vgl. die Hinweise in der Danksagung IX–XIII), hat R. dafür gesorgt, dass Paul V. „zum besterforschten Papst der frühen Neuzeit" (IX) geworden ist. Nach viereinhalb Jahrzehnten legt der Patron souverän die Summe der Mikropolitik des Borghese-Papstes vor.

Ein erster Teil präsentiert die Muster (3–320). Dabei werden zunächst die Regeln unter den Stichworten Mikro-, Ressourcen-, Symbol-, Familien- und Netzwerkpolitik luzide erläutert, bevor die Positionen und Institutionen in den Blick kommen. Hier handelt es sich um alle möglichen kurialen Ämter, um Kardinäle, Kongregationen und Nuntien. Der zweite Teil beschäftigt sich mit den konkreten Netzwerken, in denen Paul V. stand (321–682). Zunächst geht es um die personalen Netzwerke der Borghese, Klienten, Kreaturen und Paten, dann um organisationale Netzwerke (Orden, v.a. Dominikaner, Jesuiten und Malteser). Es folgt eine Analyse der lokalen Netzwerke im Kirchenstaat, in Oberitalien und schließlich im katholischen Europa (v.a. Spanien und Frankreich).

Besonders dankbar ist man für die Prosopographie, die dem Bd. in Form einer elektronischen Datenbank auf einer CD-Rom beiliegt. Sie ist zweigeteilt: Einmal werden Daten für 2346 Personen aus der Kurie Pauls V. und ihrem Umfeld geboten. Sie können von einem Hinweis zu einer Position, die diese Person innehatte, bis zu einer wirklichen Kurzbiographie reichen. Zum anderen wurden Listen mit den Inhabern von 456 Ämtern und Positionen an der Römischen Kurie erstellt. Wer – wie der Rez. aus seiner Arbeit an der Prosopographie der römischen Inquisition und Indexkongregation – weiß, wie mühsam personengeschichtliche Recherchen für den Bereich der Römischen Kurie zu Beginn des 17. Jh.s sind, kann der Kärrnerarbeit, die R. und seine „Getreuen" hier geleistet haben, nur höchsten Respekt zollen.

Durch das mikropolitische Lebenswerk R.s zu Paul V. Borghese versteht man erstmals bis in alle Verästelungen hinein, wie frühneuzeitliches Papsttum wirklich funktioniert hat. Ohne seine Familie und ihre Netzwerke, ohne Patronage und Kliententum, ohne Gefolgschaft und Dankbarkeit, ohne Paten und Kontrolle der eigenen Faktion im Konklave wäre Borghese nie Papst geworden und hätte auch nicht eineinhalb Jahrzehnte regieren können. Die Kurie war ein frühneuzeitlicher Hof, aber eben – und das ist das Besondere – eine Wahlmonarchie ohne Erbfolge. Im Konklave wurden die Karten alle paar Jahre neu gemischt. Hier lässt sich Mikropolitik viel intensiver als an Fürstenhöfen untersuchen. Das hat R. mustergültig getan. Er verdient höchsten Respekt und Anerkennung für ein Opus permagnum, das seinesgleichen sucht. Der Kirchenhistoriker weiß mikropolitische Papstgeschichte nach der „freundlichen Übernahme" durch diesen Profanhistoriker in besten Händen.

Münster Hubert Wolf

Pius XI: Keywords. International Conference Milan 2009, hg. v. Alberto Guasco / Raffaella Perin. – Münster: Lit 2010. 440 S. (Christianity and History. Series of the John XXIII Foundation for Religious Studies in Bologna, 7), brosch. € 34,90 ISBN: 978–3–643–90027–2

Der Bd. sammelt die Beiträge der internationalen Tagung zum Pontifikat Pius' XI., die vom 9. bis 10. Juni 2009 am Ambrosianeum in Mailand stattfand, organisiert von der Fondazione per le Scienze religiose „Giovanni XXIII" in Bologna und koordiniert von Alberto Melloni. So wie die Tagung ist das Buch in vier thematische Einheiten aufgeteilt, die das Verhältnis der Kirche zu den europäischen Totalitarismen, den status quaestionis der Moral, die Situation des Katholizismus in Russland und die internationalen Beziehungen des Vatikans behandeln. Diesem ausführlichen Überblick sind einige Eröffnungsvorträge vorangestellt.

Nach der Einführung durch *Alberto Guasco* und *Raffaella Perin* eröffnen zwei einleitende Beiträge den Bd.: ein Vorwort von *Emma Fattorini*, die einen Überblick über die neuen Studien zur Kirche der 1920er und 30er Jahre gibt, und ein Grußwort von *Gianfranco Armando*, Archivar im Vatikanischen Geheimarchiv, der mit den Worten Leos XIII. mahnt, man möge „nichts Falsches sagen, sowie nichts Wahres zu verschweigen wagen".

Der erste Beitrag der Sektion mit dem Titel „Un papa in ombra?" stammt von *Hubert Wolf*. Hier hält der Kirchenhistoriker es für notwendig, dass der Figur des Papstes in den neuen Forschungen ihre eigene Aufmerksamkeit jenseits des Schattens seines Nachfolgers zuteil wird. Auch der Einsatz Pius' XI. hatte politische und globale Dimensionen, aber angesichts der Menge von neuen vatikanischen Quellen (Wolf nennt das einen „Quantensprung") sollte die Analyse, so schlägt der Münsteraner Kirchenhistoriker vor, im internationalen, jedoch koordinierten und komparativen Rahmen stattfinden.

Anschließend wird der Stand der Forschung in den verschiedenen Ländern vorgestellt: *Vincent Viaene* präsentiert das *Kadoc* (Dokumentations- und Forschungszentrum für Religion, Kultur und Gesellschaft) der Kath. Univ. Löwen; *Rupert Klieber* das koordinierte Nationalprojekt „Pius XI. und Österreich"; *Jörg Hörnschemeyer, Maria Pia Lorenz-Filograno, Barbara Schüler* und *Hubert Wolf* die kritische Online-Edition der Nuntiaturberichte Eugenio Pacellis in München und Berlin (1917–1929) an der Univ. Münster; *Jean-François Chauvard* und *Laura Pettinaroli* die Projekte über Pius XI. der École française de Rome. Zwei bibliographische Beiträge werden von *Feliciano Montero* und *Evgenia Tokareva* geboten, jeweils über Spanien (auf Span.) und Russland.

Der erste Abschnitt, „Totalitarismus", sammelt die Beiträge von Alberto Guasco, Alfonso Botti, Lucia Ceci und Raffaella Perin. *Guasco*, Postdoktorand an der Fondazione in Bologna, bietet eine bibliographische Übersicht und eine begriffsgeschichtliche Analyse des Terminus „Totalitarismus", besonders innerhalb der Reden Pius' XI. und in Bezug auf Italien. *Alfonso Botti* beschäftigt sich in seinem Aufsatz mit dem Heiligen Stuhl und dem NS-Einfluss auf Spanien während des dortigen Bürgerkriegs (1936–1939). Auf der Grundlage der vatikanischen Dokumentation zur Enzyklika „Mit brennender Sorge" vertritt der Ordinarius von Modena die These, dass der deutliche päpstliche Widerstand gegenüber dem deutschen Regime nicht gerade als Antifaschismus zu bezeichnen sei, noch weniger als eine Opposition gegen (Rechts-)Totalitarismen. Die Stellungnahmen des Heiligen Stuhls zum faschistischen Reich Italien und seinem Äthiopienkrieg werden anschließend von *Lucia Ceci* unter drei Schlagwörtern beschrieben: Streit, Schweigen und Unterstützung. Die Autorin des wichtigen Buches zum Thema Vatikan und Abessinien (Il papa non deve parlare, Rom/Bari 2010) zeigt so die römische Ambiguität im Verhältnis zu Krieg, Kolonialpolitik und der italienischen Rassengesetzgebung. *Raffaella Perin*, Forscherin an der Scuola Normale Superiore in Pisa, benutzt in ihrem Vortrag die anti-jüdischen und anti-protestantischen Vorurteile der Kirche als Spiegel für deren Haltung zum Faschismus. Perin vertritt die These, dass die katholische Kirche das italienische Regime als historisches Subjekt unterstützte, von dem man sich erhoffte, dass es den wahren Glauben gegen die Protestanten verteidigte und dadurch auch eine christliche Gesellschaft realisieren könnte.

Die Beiträge von Emmanuel Betta, Martine Sevegrand und Lucia Pozzi zur Familienmoral sowie von Magali Della Sudda und Maria Malatesta zur Katholischen Aktion bilden den zweiten Abschnitt. *Betta*, Dozent an der Univ. La Sapienza in Rom, beschäftigt sich mit der Familienlehre Pius' XI.: Aus einer biopolitischen Perspektive skizziert Betta eine Periodisierung anhand einiger kritischer Punkte und der allerneuesten Bibliographie. *Martine Sevegrand* (Religionssoziologin am CNRS) zieht (auf Franz.) Bilanz über die Familienfrage vor dem Pontifikat Pius' XI. sowie währenddessen, zwischen 1922 und 1939; zuletzt fasst sie die wichtigsten noch zu beantwortenden Punkte über die Enzyklika „Casti connubii" zusammen, die Gründe ihrer Veröffentlichung, die Rezeption und die Debatte über ihre lehramtliche Autorität. Ebenfalls zu „Casti connubii" arbeitet auch die Doktorandin *Lucia Pozzi* aus Bologna. Ihr Beitrag bereichert die Diskussion um eine kurze historische Rekonstruktion des Neomalthusianismus, in der sie einen Bericht zum Thema Empfängnisverhütung von Agostino Gemelli (Gründer der Kath. Univ. Sacro Cuore in Mailand) analysiert, der im Vatikanischen Geheimarchiv (ASV) gefunden wurde. *Magali Della Sudda* (nun wissenschaftliche Mitarbeiterin am Europäischen Hochschulinstitut in Florenz) zieht die Herausforderungen des Pontifikats Pius' XI. für die weibliche Katholische Aktion in Frankreich und Italien in Betracht (1922–1939). Ihr Aufsatz (auf Franz.) zeigt, dass die Reformen der Katholischen Aktion der Autorität innerhalb eines Zentralisierungsprozesses untergeordnet waren, der die Laien der unter Pius X. eroberten Unabhängigkeit enteignete. Der Beitrag von *Maria Malatesta*, Historikerin an der Univ. Bologna, zur Bildung der weiblichen katholischen Eliten in der Zwischenkriegszeit (besonders die der genannten Università Cattolica von Mailand) folgt einer quantitativen und geschlechtergeschichtlichen Methodologie. Davon ausgehend wird beobachtet, dass die Emanzipation der Frauen trotz aller Hindernisse des Regimes weitergeführt werden konnte.

Der dritte Abschnitt „Russland" wird vom Beitrag *Sergio Apruzzeses* zu „Pius XI. und der russische Horizont" eröffnet, in dem der Doktorand aus Bologna einen bibliographischen Bericht über die Jahre 1965–2002 bietet. Außerdem stellt *Étienne Fouilloux* (Univ. Lumière-Lyon II) auf Franz. den Forschern u. a. die folgenden Fragen und Probleme: die Verwendung des Begriffes „Russland" (und „Russen") für die ganze UdSSR und die konsequente russische Umstellung (und die daraus resultierenden semantischen Veränderungen) des katholischen Unionismus; die Heterogenität des Pontifikats Pius' XI. in Bezug auf „Russland" (besonders mit einer klaren Zäsur zwischen den 20er und 30er Jahren) und die verschiedenen sowjetischen Perspektiven sowie die Rolle der Jesuiten. *Laura Pettinaroli* (jetzt am Institut Catholique de Paris), Autorin der Referenzarbeit zu diesem Thema, geht in ihrem Vortrag auf die Beziehung Pius' XI. und Michel d'Herbignys auf der Basis der päpstlichen Audienzen (1922–1939) ein. Die Audienzen, schreibt Pettinaroli, seien für den Papst das Mittel gewesen, um zu zeigen, dass er selbst persönlich über die russischen Angelegenheiten auf dem Laufenden war. Im letzten Abschnitt des Beitrags geht es dann um die (teilweise noch heute geheim gehaltenen) Umstände, unter denen d'Herbigny zwischen 1934 und 1937 in Ungnade fiel. Über den vatikanischen Antikommunismus schreibt *Filippo Frangioni* von der römischen Univ. Tor Vergata; im ersten Drittel der 30er Jahre sieht er einen Zusammenhang zwischen Revolution und Judentum wiederaufgenommen, der typisch für die katholische Intransigenz des 19. Jh.s bzw. eine „Ideologie der Christenheit" war. Die Entstehung der Enzyklika „Mortalium Animos" wird schließlich von *Manuela Barbolla* untersucht. Die Doktorandin aus Bologna benutzt Quellen aus dem ASV und aus dem Archiv der Kongregation für die Glaubenslehre (ACDF) und schlägt die Hypothese vor, dass die deutsche Ökumenische Bewegung der Auslösefaktor für die Enzyklika gewesen sei.

Im vierten und letzten Abschnitt behandeln sechs Frauen – Marie Levant, Emilia Hrabovec, Mara Dissegna, Giulia D'Alessio, Elisa Giunipero und Liliosa Azara – das Thema „Heiliger Stuhl, Nationalstaaten und internationale Organisationen". *Marie Levant* (Univ. de Bretagne Occidentale-Brest) beschäftigt sich hier mit den Stellungnahmen Pius' XI. gegenüber der Politik der „main tendue" (d. h. der den Katholiken von Kommunisten gereichten Hand), besonders nach dem Sommer 1937, das heißt nach der Enttäuschung der Katholiken über das deutsche Konkordat und dem Ende des (pro-franquistischen) Optimismus in Spanien. *Emilia Hrabovec*, Dozentin an der Comenius-Univ. Bratislava, zeigt im Kontext der Beziehungen mit der neuen Tschechoslowakei ein sehr selbstbewusstes Papsttum, das die Gegenwart mit einer ekklesiozentrischen und römischen Anschauung erobern will; demgegenüber einen Staat, der den Jan-Hus-Nationalfeiertag 1925 konfessionell bewusst anti-katholisch prägte. Diplomatisch war die kleine Republik aber für den Papst angesichts der Aggressivität Deutschlands und Russlands viel zu wichtig. Das Konkordat zwischen dem Königreich Rumänien und dem Heiligen Stuhl wird von *Mara Dissegna* analysiert. Nach einer historischen Beschreibung der Lage in Rumänien verfolgt die Doktorandin aus Trient sehr sorgfältig die Entwicklungen der Konkordatsverhandlungen zwischen 1924 und 1927 bis zur Ratifikation Ende Mai 1929. Sie vertritt die These, dass der Staat durch das Konkordat den rumänischen Charakter der lokalen katholischen Kirche garantieren konnte. *Giulia D'Alessio* stellt in ihrem Beitrag die ersten Überlegungen ihrer Doktorarbeit an der Univ. La Sapienza (Rom) über die USA, den Heiligen Stuhl und den Katholizismus unter Pius XI. vor, besonders in Bezug auf die Enzyklika „Quadragesimo anno" und die Wirtschaftspolitik Roosevelts. Die Nachforschungen des Heiligen Stuhls in den Jahren 1932 und 1936 über den chinesischen Kommunismus werden von *Elisa Giunipero* studiert. Wie für W. Ledóchowski SJ war auch für Celso Costantini, den apostolischen Beauftragten, der Kommunismus der bedeutendste „globale" Feind der Kirche. Mario Zanin, Costantinis Nachfolger, war sich der Vielschichtigkeit der chinesischen Welt eher bewusst, aber jene Leitidee der römischen Jesuiten blieb bis zur Enzyklika „Divini Redemptoris" (1937) bestehen. Zuletzt beschäftigt sich *Liliosa Azara* mit den (kontroversen) Beziehungen zwischen dem Heiligen Stuhl und dem Völkerbund. In ihren wohlüberlegten Anmerkungen, die eine weitere Arbeit vorwegnehmen, behauptet die Forscherin der Univ. Rom 3, dass die Kirche Pius' XI. gegen den Völkerbund kein Vorurteil gehabt habe; sie habe ihn aber nicht explizit unterstützen können, solange die internationale Organisation in Genf den moralischen Primat der Kirche nicht zuerst anerkannt hätte.

Mit seinen 30 Beiträgen von zahlreichen jungen Forscherinnen und Forschern aus vielen europäischen Ländern und mit unterschiedlicher Ausrichtung bietet dieses Buch dem Leser in all seinen Stärken und Schwächen, die bei einem so facettenreichen Werk vorkommen können, die wissenschaftlichen Ergebnisse der ersten Tagung zu Pius XI. seit der Öffnung der entsprechenden Bestände im ASV im Jahre 2006.

Münster Gianmaria Zamagni

Richter, Hedwig: **Pietismus im Sozialismus**. Die Herrnhuter Brüdergemeine in der DDR. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2009. 400 S. (Kritische Studien zur Geschichtswissenschaft, 186), kt € 56,00 ISBN 978–3–525–37007–0

Ende 1989 ist die Deutsche Demokratische Republik durch ihren letztlich überraschenden und schnellen Zerfall als abgeschlossenes Forschungsfeld vorübergehend zum Objekt der Begierde geworden. Ein wichtiger Grund dafür ist sicher auch das ehemalige Ministerium für Staatssicherheit der DDR, dessen geduldige, aber gefährliche Überbleibsel zum großen Teil in der Dienststelle des BStU einzusehen sind. Dass die Gelegenheit, unter nahezu optimalen Bedingungen Zeitgeschichte zu erforschen, nicht nur auf wissenschaftliches Interesse gestoßen ist und auch Wissenschaftler im Eifer des Gefechts ihr solides Instrumentarium ungenutzt ließen, liegt leider in der Natur der Sache. Mehr als 20 Jahre „danach" gibt es jedoch eine Fülle an fundierter Literatur über die DDR, mit unterschiedlichen Herangehensweisen, Methoden, Themen und Zielen.

Hedwig Richter hat sich in ihrer Diss. mit der Herrnhuter Brüdergemeine, einer aus dem Pietismus und der böhmischen Reformation herkommenden christlichen Glaubensbewegung innerhalb der evangelischen Kirche („ecclesiola in ecclesia"), beschäftigt. Die Gründung der Herrnhuter Brüdergemeine erfolgte im Jahr 1727 und wird Nikolaus Graf von Zinzendorf zugeschrieben. Die Brüdergemeine, die der nun wieder gesamtdeutschen Evangelischen Kirche in Deutschland angegliedert und auch Gastmitglied der Vereinigung Evangelischer Freikirchen ist, ist zwar kein unbeackertes Forschungsfeld, doch sich exklusiv ihrer Existenz in der DDR zu widmen, ist überfällig gewesen. Von den weltweit über 800.000 Mitgliedern der Brüdergemeine – im angelsächsischen Sprachraum „Moravian Church" genannt – in Afrika, Nord-, Mittel- und Südamerika, der Karibik und Europa lebten ca.

3000 in 10 Ortsgemeinen in der DDR, mit Hauptsitz in Herrnhut in der Oberlausitz.

Ausgehend von Max Webers Einschätzung, bei den Herrnhutern handele es sich wegen ihres starken Abschottungsverhaltens um einen „bemerkenswerten Sonderfall des Pietismus" (11), stellt R. eingangs fest, dass die „Unität [Herrnhuter Brüdergemeine] nicht nur alle Anfeindungen" überlebt, sondern „auch immer wieder neue Identitäten und Legitimationserklärungen [erfunden habe], um ihre Existenz als kleine Freikirche zu erhalten und zu rechtfertigen" (ebd.). So richtet sich R.s Hauptaugenmerk auf die Frage, wie dies der Brüdergemeine in der zunehmend atheistischen Gesellschaft unter der autoritären SED-Herrschaft in der DDR gelungen sei. Exemplarisch untersucht sie erstens „Lebenswelt" und „Akzeptanzraum in der DDR" und forscht nach der „staatssozialistischen Tiefenwirkung" bei der Brüdergemeine. Deduktiv geht sie in einem zweiten Schritt vor, in dem sie das abgeschottete Gemeinemilieu aufgrund seiner „engen theologischen und organisatorischen Beziehungen" zu den evangelischen Landeskirchen in der DDR als „Spiegelbild protestantischen Bürgertums" verortet. Somit ließen sich „mit Einschränkungen" Aussagen über den gesamtdeutschen Protestantismus machen (12). Methodisch folgt R. außer Max Weber noch Michel Foucault, bedient sich also eines gleichermaßen sozial-, alltags- und mikrohistorischen Zugangs, um Akteure und Aktionen nicht fern von ihrem weltanschaulichen Kontext zu analysieren. Der „transferhistorische Aspekt" (21) ist demnach für R.s Studie unverzichtbar.

Ihren Untersuchungszeitraum von 1945 bis 1990 untergliedert R. in fünf Abschnitte, den für die Herrnhuter Brüdergemeine relevanten Zäsuren in der DDR-Geschichte folgend: 1945 bis 1948, 1948 bis 1957, 1957 bis 1961, 1961 bis 1972/1976 und als Ausblick 1976 bis 1989/1990. In Kap. eins und zwei werden die historische Verortung der Gemeine („Anfänge" und „Anpassungen"), im dritten Kap. die Zeit nach dem 2. Weltkrieg und der Umgang der Herrnhuter mit dem Nationalsozialismus abgehandelt. Die Suche nach einem „neuen Traditionsnarrativ bis 1957" beschreibt R. im vierten Kap.; die Bemühungen der Herrnhuter, ihre politischen und theologischen Konzepte im SED-Staat zu erhalten und sie zu integrieren, werden in den Kap.n 5 und 6 untersucht. Abschließend wird im siebten Kap. das öffentliche Engagement in der atheistischen DDR in den Blick genommen und ein wirklich kleiner Ausflug in die 80er Jahre und die folgende „Wende" unternommen.

Die Vf.in lobt die gute Quellenlage, v. a. auch den von der Direktion der Brüdergemeine trotz R.s „kritischen Zugangs" genehmigten Verzicht auf die in allen Archiven übliche Sperrfrist für Akten. Sie ergänzt sie durch 28 Interviews mit 36 Gesprächspartnern, wobei sie – wie auch bei anderen verwendeten Quellen – nicht erhellt, warum in manchen Fällen die Namen komplett, in anderen nur teilweise oder gar nicht anonymisiert wurden. Es fehlt eine kritische Problematisierung des Wahrheitsgehalts und somit der Aussagekraft besonders der MfS-Unterlagen. R. nutzt auch die Chance der häufigen Mehrfachüberlieferung nur unzureichend: Denn es gilt ja nicht nur die staatliche Überlieferung contra die der Brüdergemeine abzuwägen und das Bild anhand von Zeitzeugengesprächen abzurunden, sondern auch die durch den zentralistischen Aufbau des Staats- und Parteiapparates auf vielen Ebenen der Hierarchie angefertigten und abgelegten Gesprächsvermerke und Berichte, nicht zuletzt auch von der CDU und vom MfS, einzubeziehen. Ein Beispiel, das der Rez.in aufgefallen ist, weil sie im Zusammenhang mit der Friedensbewegung in der DDR die gleiche Begebenheit wie R. dargestellt hat[1]: Um keine Druckgenehmigung beantragen zu müssen, ließ der Bund Evangelischer Kirchen in der DDR (BEK) das Symbol der Friedensdekaden, „Schwerter zu Pflugscharen", in der Herrnhuter Druckerei auf Vlies drucken, was nicht genehmigungspflichtig war. Da die von Jugendlichen getragenen Textilaufnäher[2] auf größten Unmut des Staates stießen, wurde Unitätsdirektor Christian Müller am 23. März 1982 zur Aussprache zum Rat des Bezirks Dresden zitiert. Auf sein eigenes Drängen hin wurde er von Bischof Theodor Gill begleitet.[3] Das Fazit aus den Gesprächen wird bei R. (327f) so wiedergegeben, als hätten Müller und Gill ihr Verständnis für die staatliche Haltung zum Ausdruck gebracht, die Staatsvertreter hingegen den Herrnhutern ihr „Fehlverhalten" schnell verziehen, um die loyale „Freikirche nicht unnötig [zu] verärgern" (328). Jedoch geht aus den Aktenvermerken beider Seiten einhellig hervor, dass Müller und Gill in der Aussprache Lewerenz' staatlichen Monita mit ausführlichen Erläuterungen ihrer Friedensaktivitäten begegnet waren, bei denen sie keine vom BEK „abweichende Meinung" verträten. Nur die Bemerkung Müllers, „im Laufe der Zeit würden die Aufnäher vom Regen aufgeweicht und verschmutzt, so dass sie bald nicht mehr deutlich und tragbar sind und sich somit das Tragen von selbst erledigen werde", könnte man kritisch bewerten.[4]

In einer umfassenden Darstellung kommt es zwangsläufig zu Irrtümern und kleinen Fehlern, von denen nur die wichtigeren genannt werden sollen: Die jährlichen Direktionsbesprechungen fanden nicht in West-, sondern in Ost-Berlin statt (207), die Gründung der Brüder-Unität erfolgte 1457, nicht 1417 (221), Werner Krusche war nicht der Görlitzer, sondern der Magdeburger Bischof (227), und auch die Zensoren der Losungen hatten selten das letzte Wort, sondern sie brachten die Herrnhuter zwangsläufig zu theologischen Präzisierungen und originellen Lösungen (341ff).

In ihrer Zusammenfassung bekräftigt R. die Anfangshypothese. „Die Unität verdankte Langlebigkeit und Erfolg ihrer Fähigkeit zur Traditionskonstruktion" (347), was sich in drei Bereichen zeige, der Internationalität, den Beziehungen zur Obrigkeit (wobei sie die Theologie des Schweizers Karl Barth als „Tranquilizer, indem er jeden Systemunterschied angesichts des sich offenbarenden Gottes für eine vernachlässigenswerte Größe erklärte" [349], missversteht) sowie dem zivilgesellschaftlichen Engagement der Gemeine. Auch wenn R.s Hypothese auf den ersten Blick interessant und innovativ ist, hält sie der Analyse der Brüdergemeine in der Praxis nicht stand. Das liegt aber nicht primär an der These, sondern daran, dass R. den Blick für die Lebensbedingungen nicht nur der Herrnhuter, sondern überhaupt von Religionsgemeinschaften, Kirchen (nicht nur Protestanten) und Andersdenkenden in einer Diktatur, unter einer atheistischen Alleinherrschaft, verliert. Um unter diesen Bedingungen ein religiöses Konzept zu bewahren, zu seiner Andersartigkeit zu stehen, brauchte es einen Weg zwischen Anpassung und Verweigerung, eine tägliche Gratwanderung zwischen eigenen Interessen und staatlichen Forderungen. Dass das zu Verfehlungen, Irrtümern, Verstrickungen und schwer gutzumachenden Fehlern führte, ist menschlich.

Trotz aller kritischen Anmerkungen – R. hat ein wichtiges Buch vorgelegt, das viele interessante Aspekte offenbart und Informationen birgt. Es hat eine heftige Debatte um Stasiverstrickungen nicht nur unter den Brüdergemeinemitgliedern ausgelöst und die Frage in den kirchlichen Raum geworfen, wie biegsam oder starrköpfig Kirche im Staat sein sollte.

Berlin Anke Silomon

La réception du Concile Vatican II par les théologiens suisses / Die Rezeption des II. Vaticanums durch Schweizer Theologen, hg. v. Guy Bedouelle / Mariano Delgado. – Fribourg: Academic Press Fribourg 2011. 237 S. (Studia Friburgensia, 111, Series historica, 7), kt € 28,00 ISBN: 978–2–8271–1065–0

Der zweisprachige Bd., der die 2006 auf einer Tagung in Fribourg gehaltenen Vorträge über die Konzilsrezeption durch schweizerische Theologen vereint, dokumentiert eine Vielgestaltigkeit dieser Rezeption, die zum einen in der Eigendynamik kirchlichen Lebens und Denkens in der Schweiz und der jeweiligen Situation der untersuchten Protagonisten begründet ist, zum anderen aber auch in deren Nachbarschaft zur deutsch-, französisch- und nicht zuletzt auch italienischsprachigen Theologie.

In einem ersten Teil sind, eingeleitet von *Guy Bedouelle* (11–12), die französischsprachigen Beiträge versammelt. Zunächst kommen vier verschieden gelagerte Erfahrungs- und Denkwege aus der französischsprachigen Schweiz in den Blick, sekundiert durch einen Beitrag von *Libero Gerosa* (81–91) über den Kanonisten und späteren Bischof der italienischsprachigen Diözese Lugano, Eugenio Corecco, dessen vom Konzil geprägtes Verständnis des Kirchenrechts theologisch, pastoral und geistlich gegründet ist (vgl. hierzu v. a. 83–86). *Philippe Chenaux* (13–24) stellt mit Charles Kardinal Journet einen Theologen vor, der durch seine Nähe zu Paul VI. einflussreich war. Sein im Wesentlichen vor dem Konzil gereiftes Denken ist in zahlreichen nachkonziliaren Fortschreibungen in der Zeitschrift „Nova et vetera" nicht zuletzt durch die Positionierung gegenüber wichtigen Themen und Akteuren der Nachkonzilszeit von Interesse. *Gilles Routhier* (25–50) zeichnet nach, wie Karl Barths Einsatz für das Evangelium und dessen Verkündigung jenseits aller denkbaren oder faktischen Verzerrungen auf der römisch-katholischen wie auf der protestantischen Seite im Umfeld des Konzils wirkte und sich bei dem reformierten Theologen selbst in aufschlussreichen Positionierungen und hellsichtigen Beobachtungen niederschlug. Die von *Gottfried Hammann* (51–59) vorgestellte „École de Neuchâtel" mag einen „kleinen kirchlichen Mikrokosmos" (55) repräsentieren, verweist aber aufgrund ihrer Geschichte an der Schnittstelle verschiedener Einflüsse auf durchaus allgemein relevante innerprotestantische wie ökumenische Herausforderungen, von denen die Perspektiven, die mit dem Namen Taizé verbunden sind – Roger Schütz wurde in Neuchâtel ordiniert (vgl. 57) –, die bekanntesten sind. Wie *Paul Grossrieder* (61–72) zeigt, wirkte Henri de Riedmatten OP z. B. bei der UNO in Genf eher für die Öffentlichkeit verborgen, dies aber bei für die öffentliche Wahrnehmung wichtigen Positionierungen der Kirche in internationalen Zu-

[1] Vgl. Anke Silomon: „Schwerter zu Pflugscharen" und die DDR, Göttingen 1999, 148–151.

[2] 1981 wurden zur Friedensdekade erstmals außer Lesezeichen auch dreifarbige Aufnäher mit dem Symbol ausgegeben.

[3] Aktennotiz Müllers vom 23.3.1982 (Archiv der Ev. Brüder-Unität Herrnhut) sowie Vermerk Lewerenz' vom 25.3.1982 (Ebd. und SächsHStA Dresden, RdB Dresden, Nr. 46601). Der Betriebsleiter der Herrnhuter Textildruckerei, Fritz Scholtz, wurde kurze Zeit später zu einem weitaus folgenreicheren Gespräch zum Rat des Kreises Löbau bestellt, wie es in dem Gespräch beim RdB bereits angekündigt wurde – Aktennotiz Scholtz' vom 30.3.1982 (Archiv der Ev. Brüder-Unität Herrnhut). Der Gesprächstermin wurde dann seitens des Staates kurzfristig verschoben, sodass Scholtz von keinem Direktionsmitglied begleitet werden konnte. Die Vermerke der Herrnhuter wurden am 2. April 1982 an den Leiter des BEK-Sekretariats sowie den sächsischen Landesbischof weitergegeben.

[4] Silomon [Anm. 1], 149.

sammenhängen. *Claude Ducarroz* (73–80) widmet mit Jacques Loew einem u. a. durch die Freiburger „École de la foi" einflussreichen Protagonisten der Konzilsrezeption ein Portrait, dessen Analysen der nachkonziliaren Entwicklung im Hinblick auf seinen theologisch-spirituellen Weg ebenso persönlich geprägte wie auch generationentypische Aspekte beinhalten.

In einem zweiten Teil, den *Mariano Delgado* einleitet (95–97), sind sodann die deutschsprachigen Abhandlungen versammelt, beginnend mit Darstellungen zu einzelnen Theologen. *Peter Henrici* (99–111) entfaltet das „Drama in drei Akten" (99) der einerseits institutionell marginalisierten, darin andererseits zentrale Fragen ins Spiel bringenden Position Hans Urs von Balthasars vor, während und nach dem Konzil. *Thomas K. Kuhn* (113–140) wendet sich mit Oscar Cullmann einem protestantischen Konzilsbeobachter zu, der in diese Rolle auch aufgrund seiner katholischerseits rezipierten theologischen Grundintuitionen kam. Wenn *Leo Karrer* (141–154) schließlich den Denkweg Hans Küngs bilanziert, bringt er von diesem ausgehend grundlegende Anfragen an den künftigen Weg der Kirche ein. In seinem Beitrag über das II. Vaticanum und die Ökumene entfaltet *Guido Vergauwen* (155–166) ein Panorama von institutionellen Entwicklungslinien und persönlichen Denkwegen, wobei neben der Würdigung herausragender protestantischer und katholischer Theologen wie Lukas Vischer und Johannes Feiner etwa auch die „christkatholische Stimme" (155), in Deutschland würde man sie „altkatholisch" nennen, in Gestalt Kurt Stalders zu Gehör kommt und mit dem Metropoliten Damaskinos (Papandreou) die Orthodoxie in den Horizont rückt. *Rolf Weibel* (179–198) ordnet die Konzilsrezeption in den gesellschaftlichen und kulturellen Veränderungsprozess ein, der auch die neutrale Schweiz nach dem Zweiten Weltkrieg erfasste. *Max Küchler* (199–209) und *Walter Lesch* (211–231) widmen sich jeweils durch das Konzil ermöglichten innovativen Ansätzen ihres Fachgebiets, wobei im ersten Fall die Exegeten Dominique Barthélemy, Ottmar Keel und Helen Schüngel-Straumann, im zweiten Fall die Moraltheologen Franz Böckle und Franz Furger vorgestellt werden. Der Beitrag von *Mariano Delgado* über „Mysterium Salutis" (167–178) verdient besondere Beachtung, kam es doch in diesem Projekt einer heilsgeschichtlichen Dogmatik zu einer Rezeption des II. Vaticanums, die sich auf Ansätze stützen konnte, die vor dem Konzil herangereift waren, auf ihm zur Entfaltung gelangten und durch die nunmehr ermöglichte Offenheit neuen Fragen gegenüber durch ebendiese herausgefordert und erweitert wurden. Wenn Delgados Beitrag eine gewisse Historisierung dieser heilsgeschichtlichen Dogmatik darstellt, bleiben zentrale Herausforderungen, derer sie sich angenommen hat, nach wie vor virulent, wenn auch mitunter in anderer Form.

Formal überzeugt der Bd. in jeder Hinsicht, wobei neben dem gerade in Sammelbd.en hilfreichen Register die Abbildungen der behandelten Theologen Erwähnung verdienen. Hinsichtlich des methodischen Zugangs und der Quellenbasis sind die einzelnen Beiträge sehr unterschiedlich geprägt, dies freilich bei gleichbleibend hoher Qualität. Eine solche methodische Vielfalt, die auch in den höchst verschiedenen Biographien und Wirkungsradien der dargestellten Personen gründet, ist im derzeitigen Stadium der Konzilsforschung nicht nur unvermeidlich. Sie ist darüber hinaus von eigener Aussagekraft und eigenem Wert, wobei sich idealerweise die verschiedenen Zugänge zum II. Vaticanum künftig ergänzen. Wenn in diesem Bd. die Beiträge über einzelne Theologen oft aus der Feder von Autoren stammen, die mit diesen persönlich bekannt waren oder wenigstens theologisch mit ihnen sympathisieren, so stellt dieser Sachverhalt – insofern man sich seiner bewusst ist – keinen Nachteil dar, sondern dokumentiert, wie das Erbe zahlreicher Theologen und Gedanken der Konzils- und Nachkonzilszeit selbst einen Teil von Geschichte und Gegenwart der Konzilsrezeption darstellt. Damit kommt die nicht allein abstrakt zu behandelnde, weil einen Teil des immer auch konkret erfolgenden kirchlichen Überlieferungsprozesses darstellende Frage nach den Generationen in der Konzilsrezeption und mittlerweile auch in der Konzilsforschung in den Blick, deren Bedeutung in den kommenden Jahren zunehmen dürfte. Umgekehrt zeigt sich auch, dass Theologen wie Cullmann, die gegenwärtig im theologischen Diskurs wenig präsent sind, bleibend herausfordernde Frage- und Antworthorizonte für christliches Leben und Denken bereithalten, sodass bzgl. der Historisierung und Aktualisierung der Konzilsrezeption immer auch mitzufragen ist, in welcher Weise einzelne und doch ineinander verwobene Überlieferungsströme explizit wirksam, unterschwellig verborgen oder auch zeitweilig in Vergessenheit geraten sind. So bietet der Bd. inhaltlich eine solide Einführung, auf die, so ist zu wünschen, aufgebaut werden kann. Dies gilt nicht zuletzt auch angesichts des gegenwärtig gerade in der Schweiz diskutierten Verhältnisses von Orts- und Universalkirche und deren jeweiliger Eigendynamik noch über den in dieser wie in grundlegender Hinsicht höchst instruktiven Beitrag von Rolf Weibel hinaus für die Frage, ob und inwiefern man bei den einzelnen behandelten Theologen und Theologien im Hinblick auf Geschichte und Gegenwart der Kirche, bei aller hierbei gebotenen Umsicht, „spezifisch schweizerische" theologische Fragestellungen und Erkenntnisse ausmachen kann und wenn ja, welche Rolle diese im Gesamt der Weltkirche spielen könnten.

Meyrin Michael Quisinsky

Theologiegeschichte

Ernst, Stephan: **Anselm von Canterbury**. – Münster: Aschendorff 2011. 175 S. (Zugänge zum Denken des Mittelalters, 6), kt € 14,80 ISBN: 978–3–402–15672–8

Die Einleitung des Würzburger Moraltheologen Stephan Ernst in Leben und Werk Anselms von Canterbury bietet eine handliche und gut lesbare, eher theologiegeschichtlich ausgerichtete Einleitung in das Denken A.s, das sowohl als erste Übersicht als auch zum Nachschlagen bestimmter Aspekte von A.s Werk verwendet werden kann.

Nach einer knappen biographischen Skizze A.s (11–22) geht E. auf die methodischen Grundprinzipien und die Anlage seiner Werke ein (22–32). Das Herzstück seiner Untersuchung ist eine Rekonstruktion der Hauptschriften A.s (33–110), in der er einerseits die Grundgedanken der jeweiligen Schrift zusammenfasst und andererseits eine notwendig skizzenhafte Übersicht über die neuere Diskussion zu ihr gibt. Dabei nimmt er sich und seine eigene Perspektive stark zurück, um einen möglichst genauen und objektiven Überblick zu A.s Denken zu geben – eine Zurückhaltung, die ganz im Gegensatz zu dem neueren Anselmbuch von Hansjürgen Verweyen steht und einerseits den Leser weniger lenkt, andererseits die Lektüre manchmal auch etwas weniger kurzweilig macht. Schwerpunkte setzt der Vf. bei den am meisten rezipierten Schriften A.s, er bietet aber eine Übersicht, die – thematisch gegliedert – in gelungener Weise auf alle Hauptschriften A.s eingeht: *De grammatico*, *Monologion*, *Proslogion* und *De processione Spiritus sancti* zur Gotteslehre, *De veritate*, *De libertate arbitrii*, *De casu diaboli*, *De conceptu virginali et de originali peccato* und *De concordia praescientiae et praedestinationis et gratiae dei cum libero arbitrio* zu anthropologisch-ethischen Themen sowie *Cur deus homo* und *Epistola de incarnatione Verbi* zur Soteriologie. In einem eigenen Durchgang geht E. danach noch auf drei Hauptthemen A.s aus Gottes-, Freiheits- und Erlösungslehre ein, um auf diese Weise in der Tradition besonders einflussreiche Entwicklungslinien von A.s Denken noch einmal werkübergreifend und in deutlicher Fokussierung auf die aktuellen Debatten zu würdigen. Auch hier hält sich E. allerdings mit eigenen Vorschlägen deutlich zurück und beschränkt sich auf die Rolle des Rekonstrukteurs der Debattenlage (111–123).

Der letzte Teil des Buchs bietet eine Textsammlung mit einer klug und sorgfältig besorgten Textauswahl in deutscher Sprache aus den Hauptschriften A.s (124–152), eine kleine Zeittafel (153–155) sowie eine übersichtliche, den Schwerpunkten des Bd.es entsprechend gegliederte Bibliographie zu Anselm von Canterbury (156–167).

Durch diese vielfältigen Hilfsmittel bietet das Buch gelungene Anregungen für eine selbstständige Erkundung A.s. Es beansprucht keine neuen eigenen Erkenntnisse, sondern ist als Lehrbuch konzipiert und ermöglicht eine erste Annäherung an A., die sich bei der Lektüre durch verschiedene Methoden dazu inspirieren lassen kann, A. tiefer zu verstehen.

Paderborn Klaus von Stosch

Anselm von Havelberg: Anticimenon „Über die eine Kirche von Abel bis zum letzten Erwählten und von Ost bis West", eingeleitet, übersetzt und kommentiert von Hermann Josef Sieben. – Münster: Aschendorff 2010. 219 S. (Archa Verbi. Jahrbuch der internationalen Gesellschaft für Theologische Mediävistik. Subsidia, 7), geb. € 49,00 ISBN: 978–3–402–10218–3

Im ökumenischen Gespräch zwischen der katholischen Kirche und der Orthodoxie wird heute gemeinhin die Ekklesiologie, genauer: Form und Umfang des römischen Primats, als das einzige größere Hindernis auf dem Weg zu einer Einigung angesehen. Historisch hatten andere Fragen viel größeres Gewicht: Der formale Akt der Trennung geschah 1054 aufgrund der Frage nach den *Azymen*, also nach der Art des Brotes (gesäuert oder ungesäuert), das für die Eucharistie verwendet werden muss, und auf dem Konzil von Ferrara-Florenz wurde am ausführlichsten die Frage nach dem *filioque* diskutiert.

Anselm von Havelberg († 1158) gehört zu den nicht zahlreichen Theologen des lateinischen Mittelalters, die sich nicht nur mit den Kontroversthemen beschäftigt haben, sondern selber Gelegenheit hatten, mit griechischen Theologen über diese Fragen zu disputieren; 1136 und 1153 besuchte er Konstantinopel. Bei beiden Reisen fanden wohl Religionsgespräche statt. Das von 1136 war die Grundlage für einen großen Teil der hier in deutscher Übersetzung vorliegenden Schrift, die er allerdings erst 1149/50 auf Bitten von Papst Eugen III. verfasste. Es ist also keine dokumentierende Aufzeichnung des Gesprächs, sondern eine literarisch gestaltete Zusammenfassung der wichtigsten Punkte, von denen Anselm noch Notizen gehabt haben mag oder an die er sich einfach noch erinnerte. Diese Art der Entstehung hat dem Autor die Möglichkeit gegeben, Väterschriften und andere Quellen zu konsultieren und zu nutzen sowie das Werk bewusst zu überarbeiten und zu gestalten.

Der Bericht über das Religionsgespräch ist (in den Büchern II und III) in Form des Dialogs abgefasst (das I. Buch ist eine monologische Schrift über die

Einheit der Kirche angesichts der verschiedenen Formen von Orden). Das II. Buch behandelt die Frage nach dem Ausgang des Heiligen Geistes, das III. Buch die Azymenfrage. Das Werk ist erkennbar nicht in polemischer und abgrenzender Absicht geschrieben, sondern stellt sowohl von der Form des Dialogs als auch in seinen Inhalten gleichsam einen „frühökumenischen" Versuch dar, Wege der Verständigung zwischen Ost und West zu finden. Bemerkenswert ist dabei, dass in den Gesprächen, bei denen ein (wohl fiktiver) „Erzbischof Niketas von Nikomedien" als Anselms Gegenüber fungiert, auch die theologische Methodenfrage ausführlich behandelt wird.

Der vorliegende Bd. ist die erste Übersetzung des Werks ins Deutsche. Ihr ist eine ausführliche Einleitung vorangestellt, die den Autor und das Werk (Gliederung, Gattung, Überlieferung) vorstellt. Der Text selbst ist sorgfältig und kenntnisreich kommentiert. In den zahlreichen Fußnoten finden sich nicht nur Belege für die Zitate und Übernahmen aus den Schriften anderer Autoren, sondern auch weiterführende Erläuterungen und Verweise auf die Fachliteratur. Ein Literaturverzeichnis und Register beschließen den Bd.

Es ist überaus erfreulich, dass das interessante und wenig bekannte Werk des Prämonstratenserbischofs Anselm mit dieser Publikation in einer gut lesbaren deutschen Übersetzung vorliegt. Gerade in Zeiten, in denen die Lateinkenntnisse bei den Studierenden immer weiter zurückgehen, ist es hilfreich, für den akademischen Unterricht auf geeignete Übertragungen zurückgreifen zu können. Eine (Neu-)Edition des lateinischen Texts neben der Übersetzung wäre wünschenswert gewesen, war aber offenbar nicht zu leisten. Da die inzwischen erschienene englische Übersetzung entgegen der Ankündigung auch keinen lateinischen Text enthält, sondern sich auf die unzuverlässige Migne-Edition stützt, ist das umso bedauerlicher.

Anselm bietet in seinem *Anticimenon* nicht nur Aussagen darüber, wie die östliche Kirche zu seiner Zeit im Westen wahrgenommen wurde, sondern v.a. auch Anspielungen auf die Situation seiner eigenen, der römisch-katholischen Kirche, die er geschickt in einen Kontroversdialog einbaut. Das macht das Werk auch für unsere Zeit noch lesenswert.

Münster/Jena Thomas Bremer

Alberto Magno: Quaestio de prophetia. Visione, immaginazione e dono profetico, a cura di Anna Rodolfi. – Firenze: Edizioni del Galluzzo per la Fondazione Ezio Franceschini, 2009. (XLII) 116 S. (Per verba. Testi mediolatini con traduzione, 24), kt € 30,00 ISBN: 978–88–8450–340–4

Das dem Zeitgeist nicht unterworfene Verständnis der prophetischen Offenbarung gehört zu den dogmatisch schwierigeren, vom Verkündigungsauftrag der Kirche untrennbaren und daher stets aktuellen Fragen der theologischen Lehre und Praxis. Obwohl die Prophetie als theologisches Problem in einschlägigen Handbüchern und Lexika der beiden großen christlichen Konfessionen im deutschsprachigen Raum zu Wort kommt, scheint es dem Rez., dass sie in der jüngeren Vergangenheit dennoch nicht oft genug und gesondert systematisch reflektiert wurde. Eine vertiefte Behandlung dieser theologischen Frage muss, wie die Frage selbst, die Grenzen von Zeit und Sprache überschreiten, ein Erfordernis, das das hier vorgestellte Buch und sein Gegenstand in gelungener Weise erfüllen. Die lateinische Abhandlung „Über die Prophetie" (*Quaestio de prophetia*) des Albertus Magnus († 1280), die Anna Rodolfi in ihrem Buch auf der Grundlage der kritischen, im Rahmen der Gesamtausgabe erschienenen Textedition (*Alberti Magni Opera omnia*, Bd. XXV/2, ed. A. Fries et al., Münster 1993) in einer italienischen Übersetzung, eingeleitet und mit erläuternd-kommentierenden Anmerkungen versehen, präsentiert, stellt einen nicht nur theologiehistorisch interessanten, sondern auch systematisch und hermeneutisch wichtigen Beitrag zur Prophetielehre dar.

Das in seiner formalen Anlage und im Inhalt durch Sorgfalt, typographisch durch ästhetische Qualität ansprechende Buch besteht aus zwei Hauptteilen: (I) einer texthistorischen und doktrinellen Einleitung (VII–XLI; XLII: *Abbreviazioni*) und (II) der zweisprachigen, lateinisch-italienischen Textausgabe von A.s Abhandlung über die Prophetie (1–95). Die auf den übersetzten Text bezogenen, mitunter einen weiten doktrinellen Horizont erhellenden Anmerkungen folgen als Endnoten (97–106). Den Bd. schließen ein Index der von A. zitierten Quellen (109f), ein Namenindex (111–113) und das Inhaltsverzeichnis (115) ab.

Im ersten Abschnitt der Einleitung (VIIf) erläutert R. zuerst, welche Texte aus dem Gesamtwerk des Doctor universalis den Bestand seiner theologisch-philosophischen Reflexion zur Prophetie und Divination ausmachen. Sie zeigt, wie aufgrund der in seinen Schriften ermittelten Autorenverweise auf die zunächst geplante und dann bereits verfasste *QdP* ihre relative Chronologie und annähernd die Jahre der Abfassungszeit bestimmt werden können. Als Maßgabe ihrer textgeschichtlichen Überlegungen zieht R. die derzeit gültigen, auf der Grundlage der kritischen Edition und einer eingehenden Textanalyse von J.-P. Torrell und A. Fries gewonnenen Erkenntnisse heran. Ergänzend sei erwähnt, dass die vollständige *QdP* nur im Kodex *Vat. lat.* 781 überliefert ist, der zeitweise im Besitz von A.s Schüler Thomas von Aquin war. Eine überarbeitete Fassung dieser Abhandlung, die nach Fries nicht von A. stammt, ist in der Hs. *Oxford, Merton College* 283 unvollständig erhalten. Die nächsten Sektionen der Einleitung zeichnen die Grundzüge der scholastischen Prophetielehre (I. *La dottrina della profezia nella scolastica*, IX–XV) und die Auffassung der Prophetie im Verhältnis zum Traum (II. *Profezia e sogno*, XVI–XXIV) nach; zum Schluss werden Aufbau und Inhalt der *QdP* ausführlicher präsentiert (III. *Struttura e analisi tematica della* Quaestio de prophetia, XXIV–XLI).

Die Hauptsache des Bd.es bildet die synoptische, lat.-ital. Ausgabe der *QdP*. Sie bietet eine Verständnishilfe zu einem in seiner Art seltenen theologischen Lehrstück und, was ihr besonderer Wert ist, sie stellt einen wenig beachteten und wenig bekannten, bisher nur eingeschränkt verfügbaren, kritisch edierten Quellentext in seiner Ursprungssprache breiteren Kreisen zur Verfügung.

Insgesamt beeindruckt R. sowohl durch ihre guten Kenntnisse der Prophetielehre des Albertus Magnus und seiner mit diesem Lehrstück zusammenhängenden Werke als auch des doktrinellen Hintergrunds und diesbzgl. Forschungsliteratur. Ihre problemorientierte und quellenkritische Kontextualisierung der Abhandlung sowohl in A.s Gesamtwerk als auch in der Tradition unter Einbeziehung philosophischer Einsichten des Autors als eines wesentlichen Bestandteils seiner Prophetielehre – Einsichten, die sich v.a. auf Aristoteles und Avicenna sowie teilweise auf Moses Maimonides stützen und einer rationalen Erschließung der Lehre dienen sollen – ist klar und wirkt insgesamt überzeugend. Bzgl. der Möglichkeit einer späteren Datierung der *QdP*, die im Anschluss an A. Fries erwähnt wird, ist anzumerken, dass die Verknüpfung ihrer Chronologie mit der Abfassungszeit von A.s Schriften *De somno et vigilia* und *De intellectu et intelligibili* (Buch I) aus zwei Gründen die Redaktion der ersteren nicht zwingend auf die Zeit nach 1260 oder gar in die zweite Hälfte der 1260er Jahre zu verlegen nahelegt (VIII). Eine solche Möglichkeit hat zwar Fries in der Einleitung zur kritischen Ausgabe der *QdP* erwogen. Mit seiner Aussage in *De somno et vigilia* muss A. jedoch nicht die zeitliche Abfolge der hier genannten Schriften im Blick gehabt haben, sondern vielmehr die grundsätzliche Trennung des naturphilosophischen Diskurses über die Divination von der theologischen Auffassung der Prophetielehre. Davon bleibt aber die derzeitige Datierung von *De somno et vigilia* und *De intellectu et intelligibili* (Buch I) auf die zweite Hälfte der 1250er Jahre unberührt; sie lässt ggf. noch einen zeitlichen Korridor für die Abfassung der *QdP* vor 1260, auch wenn eine wesentlich frühere Datierung (ab Mitte der 1240er Jahre bis etwa 1250), wie sie Torrell vorschlug, deutliche Vorzüge hat. Einige flüchtige Versehen, wie z.B. bei der Angabe des Erscheinungsjahres der kritischen Ausgabe der *QdP* („1985" statt 1993) oder bei der Nennung eines Namens oder Werktitels, gehören hier zu den seltenen Akzidenzien, die weder das Verständnis noch die Identifizierung der Angaben wirklich beeinträchtigen. Ein Verzeichnis der zitierten Fachliteratur wäre für die weniger mit dieser speziellen Thematik vertrauten Leser zwar eine schnelle Hilfe, dessen Fehlen schmälert aber den Wert des Buches dank der übersichtlichen Gestaltung der Anmerkungen und Endnoten in keiner Weise.

Mit diesem Buch hat R., die durch eine Reihe bedeutender Aufsätze und Buchpublikationen zu A., darunter zur Prophetielehre, und eine zweisprachige Textausgabe von *De unitate intellectus* hervorgetreten ist, einen dankenswerten Dienst sowohl für die historische Theologie und ihre gegenwärtige, systematische Aufarbeitung als auch und im Besonderen für die Erforschung der immer noch unterschätzten Potenziale – Denkansätze und Lösungen –, die das theologische Werk des Albertus Magnus beinhaltet und uns anzubieten vermag, erwiesen.

Bonn Henryk Anzulewicz

Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst: **Christliche Sittenlehre** (Vorlesung im Wintersemester 1826/27). Nach größtenteils unveröffentlichten Hörernachschriften und nach teilweise unveröffentlichten Manuskripten Schleiermachers hg. und eingeleitet v. Hermann Peiter. Bd. 1 (Hörernachschriften). – Münster: Lit 2011. (LXVIII) 635 S. (Theologie: Forschung und Wissenschaft, 32), kt € 69,90 ISBN: 978–3–8258–6535–1

Die vorliegende Edition basiert auf der im Zusammenhang mit der Habil. des Hg.s entstandenen Ausgabe „Das christliche Leben nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt von Friedrich Schleiermacher", die der Berliner Humboldt-Univ. in der damaligen DDR vorgelegt und 1969 hektographiert in einer kleinen Auflage zahlreichen Bibliotheken und Instituten zugeschickt wurde. Der Eigenart des Verfahrens entsprechend (Wachsmatrizendruck; P. verwendet den DDR-typischen, sonst unüblichen

Ausdruck „Ormigverfahren") sind diese z.T. schon blass gedruckt und inzwischen in großen Teilen so verblasst, dass sie unlesbar wurden. Dies hat den Hg. schon 1983 zu einer Teilausgabe veranlasst (Friedrich Schleiermacher: Christliche Sittenlehre. Einleitung [Wintersemester 1826/27], hg. v. H. Peiter, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz, 1983). Die jetzt erschienene Edition bietet den vollständigen Text der Nachschriften zur Vorlesung 1826/27 und, in Anmerkungen zum Haupttext, die Notizen S.s zu dieser Vorlesung und darüber hinaus weitere, nach Auffassung des Hg.s zum Verständnis dienliche Aufzeichnungen S.s zu weiteren Kollegien.

Weiterhin enthält der Apparat Querverweise, v.a. von den Nachschriften auf die im Apparat mitgeteilten Manuskripte S.s. Gegenüber der hektographierten Ausgabe wurde der dort in Orthographie und Interpunktion modernisierte Text der Nachschriften wieder den Originalen angepasst (XVIII). Der textkritische Apparat soll in einem zweiten Bd. folgen (XVII), der auch die überlieferten eigenhändigen Manuskripte S.s vollständig und mit textkritischem Apparat sowie Hinweise auf Parallelstellen in den gedruckten Schriften S.s (LI) sowie Verzeichnisse und Register (LXVIf) umfassen soll.

Die Bedeutung der S.schen Vorlesungen zur Christlichen Sittenlehre, die freilich noch immer im Schatten der philosophischen Ethik stehen und v.a. auch von philosophischer Seite als deren Komplement noch nicht zureichend wahrgenommen wurden, kann hier nicht eigens gewürdigt werden. S. hat das Kolleg zwölfmal gehalten (P. führt XXIIf dreizehn Vorlesungsankündigungen an, da er die Ankündigung für 1804/05 unkommentiert übernimmt: Tatsächlich hatte S. in diesem Semester statt der angekündigten „christliche[n] Moral" philosophische Ethik gelesen). Den größten Teil der eigenhändigen Manuskripte S.s und eine Kompilation der ihm bekannten Nachschriften zum Kolleg 1822/23 hat Ludwig Jonas im Rahmen der „Sämmtlichen Werke" 1843 veröffentlicht; diese Ausgabe wurde seither wiederholt nachgedruckt. Nach P. hat Jonas sich dabei die Freiheit genommen, sinnrelevant in die Texte einzugreifen (XXXIII). Die von ihm gebotene Fassung von 1826/27 hält der Hg. für ausgereifter und systematischer (XXXII), zudem sei das Kolleg 1822/23 bei Jonas (wohl ungeachtet der monierten Mängel) „in etwa" (ebd.) kennenzulernen; zu anderen Kollegien stünden nicht ausreichend Nachschriften zum Vergleich zur Verfügung (ebd., Anm. 1).

Schon hieraus wird deutlich, dass auch P.s Ausgabe nicht hinreicht, die Entwicklungsgeschichte der Christlichen Sittenlehre bei S. zu rekonstruieren und angemessen zu beurteilen, was erst aufgrund einer kritischen Ausgabe möglich sein wird, die auf allen verfügbaren Materialien basiert. Urteile wie das, eine bestimmte Fassung sei „reifer" und „systematischer" als eine andere, sind ohnehin prekär, denn das unfertige Neue und das, was sich einer systematischen Konstruktion nicht fügt, kann vielfach anschlussfähiger und weiterführender sein als eine in sich stimmige Systematik. Der nicht zu unterschätzende Gewinn der Ausgabe liegt deshalb auch nicht darin, dass sie Jonas' Edition ersetzen würde, sondern darin, dass sie ein weiteres, wichtiges Kolleg rekonstruiert und damit die Textbasis gegenüber dem bisherigen Editionsstand entscheidend erweitert. Hierfür wird jeder S.-Forscher dem Hg. Dank wissen. Auch die in Aussicht gestellte vollständige und kritische Edition aller S.schen Manuskripte zur Christlichen Sittenlehre ist uneingeschränkt zu begrüßen. Die Erschließung der Inhalte wird, unabhängig von den geplanten Registern, durch ein detailliertes Inhaltsverzeichnis des Hg.s wesentlich erleichtert (V–XVI). Der Umstand, dass der zweite Bd. wohl erst in größerem zeitlichen Abstand zum vorliegenden ersten Bd. wird erscheinen können, hat dazu geführt, dass ein doppelter Sachapparat geboten werden wird: Die eigentlichen Sachanmerkungen werden in Bd. 2 stehen, während die Verweise auf S.s Manuskripte (und Auszüge aus diesen selbst) sich im vorliegenden Bd. finden, was zugleich zum Teil eine Doppeledition von S.s eigenhändigen Aufzeichnungen bedeuten wird. Glücklich ist diese Lösung nicht.

P. hat bereits seit vielen Jahren deutlich gemacht, dass er meint, über bessere Editionsprinzipien für Vorlesungsnachschriften zu verfügen als die im Entstehen begriffene Kritische Gesamtausgabe (KGA). Im Unterschied zur KGA, die eine Nachschrift als Leittext ediert und ggf. im Sachapparat durch Auszüge aus anderen Nachschriften ergänzt, entscheidet P. (wie vor ihm schon Odebrecht bei seinen Ausgaben der „Ästhetik" und „Dialektik") im Zweifel Satz für Satz, welche Nachschrift er bevorzugt. Ob dieses Verfahren, wie zur Begründung angeführt wird, dem mündlichen Vortrag näherzukommen vermag und ob dies überhaupt ein Ziel der Edition sein sollte, ist strittig. Da wir offenbar über durchgehend wörtliche Mitschriften nicht verfügen, stehen ohnehin inhaltliche Abwägungen bei der Konstitution des Textes im Vordergrund. Dass Walter Jaeschke sich in seiner Edition der „Vorlesungen über die Lehre vom Staat" gegen die Grundsätze der KGA (die P. als „monarchisch" apostrophiert) ausgesprochen habe (LIIf), trifft im Übrigen nicht zu: Für das Kolleg 1829 stützt Jaeschke sich nur deshalb nicht auf eine einzige Nachschrift, weil die seiner Ansicht nach beste mit der 14. Stunde abbricht; das ist ein anderer Sachverhalt als der von P. gemeinte. Auch an anderen Stellen ergeht sich der Hg. in haltlosen Polemiken gegen die KGA und erklärt gleich im Vorwort, seine Edition werde kritischen Ansprüchen besser gerecht als diese (XVII). Dies ist v.a. deshalb zu bedauern, weil P. damit das wahre Verdienst seiner Ausgabe herabsetzt, die schon vom Material her die ausstehende Edition im Rahmen der KGA nicht ersetzen kann.

Berlin Andreas Arndt

Religionsphilosophie

Wendel, Saskia: **Religionsphilosophie**. – Stuttgart: Reclam 2010. 123 S. (Grundwissen Philosophie, Reclam Taschenbuch, 20333), pb € 9,90 ISBN: 978–3–15–020333–0

Der in der Alltagssprache, aber auch in den Feuilletons zu beobachtende inflationäre Gebrauch der Begriffe ‚Religion' und ‚Religiosität' macht die Frage aufs Neue aktuell, welchen Bedeutungsgehalt diese Begriffe aufweisen. Oder vielleicht ist besser zu formulieren: welchen Gehalt diese Begriffe annehmen *können*. Saskia Wendel geht dieser Frage in ihrer kleinen, einführenden Studie mit der Absicht nach, hier zu differenzierenden und somit klärenden Bestimmungen zu kommen. Sie warnt davor, die Verwendung dieser Begriffe so auszudehnen, dass alle als Antwort auf die Frage nach dem Sinn der Lebensführung generierten Deutungssysteme darunter fallen, was „einer radikalen Ausweitung des Religionsbegriffs gleichkäme" (9). Deshalb sucht sie nach entsprechenden Distinktionen.

W. greift zu diesem Zweck zunächst substanzielle, funktionale und strukturale Religionsbegriffe auf und fragt dann nach der Möglichkeit eines universalen Religionsbegriffs. Bei Letzterem zeigt sich schön, wie sich die Probleme darstellen. Denn setzt man einen universalen Religionsbegriff an, so verliert sich (mit Franz-Xaver Kaufmann) der semantische Gehalt des Begriffs ins Unbestimmte; umgekehrt kann man aber (etwa mit Detlef Pollack) gerade deshalb eine universal gültige Definition des Begriffs fordern, damit sein Gebrauch nicht völlig unkontrolliert verläuft. Damit jedoch stellt sich nicht nur die Frage, wie der Begriff Religion bestimmt werden kann, sondern auch, mit welcher Begründung welche Kriterien den Begriff der Religion bestimmen sollen. W. erinnert deshalb daran, dass die Religionsphilosophie zu Recht „die Frage nach den Gründen des Auftretens von Religion, die Frage, wieso denn überhaupt Religionen als Deutungsmuster aufkommen können" (25), stellt. W. will diese Frage auch nochmals „unabhängig vom konkreten Entstehen innerhalb eines bestimmten kulturellen Umfelds" (25) behandelt wissen. Tritt Religion als ein Deutungssystem der Welt und des Lebens auf, so liegen diesem System religiöse Erfahrungen zugrunde (was freilich nicht ausschließt, Religion als ein solches Deutungssystem objektivierend agnostizistisch zu erschließen). W. verweist zunächst auf James und Taylor, geht dann aber v.a. auf Dieter Henrichs bewusstseinstheoretische Ableitung letzter Gedanken ein, die sich aus dessen theoretischen Erfassungsversuchen des sich seiner selbst bewussten Lebens ergeben. Dabei zeigt sie, wie bei Henrich das sich „seiner selbst bewusste Dasein, das bewusste Leben, […] genau in dem Moment, in dem es zutiefst bei sich ist, sich seiner selbst entzogen" (35) ist. Es ist der berüchtigte Reflexionszirkel in einer Theorie des Selbstbewusstseins, der diesem Sich-dunkel-Bleiben zugrunde liegt. Das Subjekt muss sich deshalb als verdankt reflektieren, und es kann diese Erfahrung mit der Haltung der Dankbarkeit „für das eigene Dasein" und das „Dasein anderer" (37) erwidern, in den kontemplativen Dank für alles übergehen. Dieser Dank – W. geht dem allerdings nicht nach – adressiert sich für Henrich nicht notwendig an ein Gott genanntes personales Gegenüber. W. zeigt im Folgenden, wie sich diese Figur radikaler Selbstreflexion des endlichen Bewusstseins als schlechthin abhängig in modifizierter Weise bei Schleiermacher, Hegel, Otto und Tillich findet. Ihre Kritik konzentriert sie auf die Frage, ob ein Gottesbewusstsein wirklich hinreichend begründet als die höchste Stufe des Selbstbewusstseins auszuweisen ist (46). Weder dürfe aus der „Verbindung von Religiosität und Selbstbewusstsein […] die Einheit von Selbst- und Gottesbewusstsein noch die Unterordnung des Freiheits- unter das Abhängigkeitsgefühl" gefolgert werden. Stattdessen sei „das ‚religiöse Apriori' strikt transzendental" zu interpretieren, um „so das Verständnis von Religiosität als natürliche Anlage zu vermeiden" (48). Dann aber darf, W. ist in dieser Kritik an Henrich vorbehaltlos zuzustimmen, auch das Gefühl des Verdanktseins nicht mehr „per se" religiös qualifiziert werden. Oder aber – so will ich, über W. hinausgehend, hinzufügen: man optiert monistisch, was aber mit in einem Freiheitsbegriff, der trotz deren Kontingenzen und bleibenden partiellen Undurchsichtigkeiten auf der formalen Unbedingtheit der menschlichen Freiheit insistiert, nicht vereinbar ist. W. spürt dann der Tradition des Transzendenzbegriffs nach, indem sie Adorno, Levinas, Derrida und Marion in den Blick nimmt. Insgesamt ist auffällig, wie der Begriff Religion in der Ethik seinen Platz findet, aber nicht mehr klar bleibt, ob er auch noch einen von einem erfahrenen ethischen Sollensanspruch unabhängigen Gott zu denken sucht. Diesbzgl. bleibt er eigentümlich unbestimmt. Dies gilt auch für die Begriffe Unendlichkeit und Unbedingtheit (vgl. v.a. die Kritik auf S. 60).

Selbstverständlich darf in einer Einführung in die Religionsphilosophie ein Durchgang durch das komplexe Gefüge des Verhältnisses von Religion und Ver-

nunft nicht fehlen. W. entfaltet ihn, indem sie bei der Kritik des geschichtlichen Offenbarungsglaubens ansetzt und dann zeigt, wie Religion immer stärker als Moral und insofern als vernunftgemäße Religion reformuliert wird (67ff). Kants Religionsphilosophie spielt in diesem Prozess eine zentrale Rolle. Der empirische Offenbarungsglaube muss in dieser Logik auf eine Vorstufe der eigentlichen Religion, eines rein praktischen Vernunftglaubens, restringiert werden. Epistemologisch wird zeitgleich die Unterscheidung zwischen Glauben und Wissen immer entscheidender. Mit dem Problematischwerden der Existenz Gottes kann der Glaube zwar (im Anschluss an Pascal und Kant) riskiert werden; aufgrund der antinomischen Struktur endlicher Freiheit lassen sich auch gute Gründe dafür anführen, dieses Risiko einzugehen, aber der Glaube wird aus der Dimension des Wissens herausgenommen (vgl. v. a. 84). W. kann deshalb in der anhaltenden Diskussion um die Möglichkeit einer rationalen Rechtfertigung religiöser Überzeugungen dem Verdacht des Fideismus entschieden entgegentreten. Abschließend zeigt W., dass und warum religiöse Überzeugungen notwendig Bedeutung im öffentlichen Raum entwickeln.

Saskia Wendel ist es gelungen, in der gebotenen Kürze eine ausgesprochen lesbare Einführung in nach wie vor aktuelle Probleme der Religionsphilosophie zu verfassen. Historisch die Problemlagen rekonstruierend, richtet sie den Fokus jeweils auf die bis heute virulenten Fragen. Dabei zögert sie nicht, auch ihre eigenen begründeten Optionen offenzulegen. Wichtig ist v. a., dass sie immer wieder darauf hinweist, dass Begriffe wie Transzendenz, Unendlichkeit etc., aber auch der Religionsbegriff selbst in der Diskussion oftmals in einer Weise gebraucht werden, die man als semantisch unterbestimmt charakterisieren muss. Angesichts der wohlfeil gepflegten Rede von der Wiederkehr der Religion kann man nur zu einer Unterscheidung auffordern. Die Lektüre dieser Einführung zeigt aber auch noch etwas anderes: Dringend weiterzuführen ist die in der systematischen Theologie schwelende Debatte um den Monismus. Zwischen Dieter Henrichs Theorie des All-Einen und einer Haltung des kontemplativen Dankes einerseits und Kants Philosophie, deren „Geheimnis" mit den Worten Adornos in der „Unausdenkbarkeit der Verzweiflung" besteht, andererseits scheinen mir auch weiterhin Welten zu liegen.

Freiburg Magnus Striet

Taylor, Charles: **Ein säkulares Zeitalter**. Aus dem Englischen v. Joachim Schulte. – Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2009. 1298 S., geb. € 68,00 ISBN: 978–3–518–58534–4

Ein buchstäblich epochales Werk hat der 1931 geborene kanadische Philosoph Charles Taylor unlängst nicht nur insofern vorgelegt, als schon sein Titel eine ganze Epoche – nämlich unsere eigene – in den Blick nimmt (*A Secular Age*, engl. 2007). T. setzt mit seinem Buch vielmehr einen Denkweg fort, der ihn zu einem der bedeutendsten (Sozial-)Philosophen der Gegenwart und anregendsten Theoretiker der kulturellen Moderne gemacht hat: Schon in seinen vorausgegangenen Schriften, v. a. *Quellen des Selbst* (1989) und *Das Unbehagen an der Moderne* (1991), ging es T. darum, durch unverkürzte Neuartikulation der vielschichtigen „Quellen" moderner Selbstverständigung die uns alle prägenden Werthaltungen in ihrem Spannungsverhältnis sensibel-differenziert in Beziehung zu setzen, um ihnen zu neuer ethischer Orientierungskraft zu verhelfen. Ein religionsphilosophisches Interesse hat T.s Unterfangen dabei immer schon untergründig-dezent (wenngleich in der Rezeption lange eher vernachlässigt) mitbestimmt.[1] Mit *Ein säkulares Zeitalter* rückt dieses Interesse nun unübersehbar in eine Schlüsselstellung für T.s ethische Theorie der Moderne, die sich so zu einer ausdrücklichen *Säkularitätshermeneutik* erweitert. Dabei scheint auch die Sympathie des Katholiken T. für das im Klima heutiger Philosophie und Kulturwissenschaften eher sperrige „katholische" Erbe deutlicher denn je durch. Kennt man T.s frühere Bücher, so überrascht nicht das umwegige Vorgehen, das den Leser in mitunter geradezu unüberschaubar materialreiche Erkundungen hineinzieht. Aber diese „Reihe ineinander verschränkter Essays" (9), als die T. selbst, ebenfalls bekannt bescheiden, sein Buch untertreibend charakterisiert, erweist sich gerade damit als ungemein anregendes philosophisch-kulturgeschichtliches Lehr- und Lesebuch. Allerdings wird selbst eine normale Rezensions-Ausmaße arg strapazierende Durchsicht nur ausgewählte Facetten in den Blick bekommen, damit freilich doch durch eigene Akzente vielleicht eine die Lektüre erleichternde Strukturierung anbieten können.

Dabei ist die Ausgangsfrage des Buches vermeintlich schlicht: „Was besagt die Behauptung, wir lebten in einem säkularen Zeitalter?" (11) Meist konzentrieren sich Säkularisierungstheorien auf zwei Bedeutungen von Säkularisierung: die Lockerung des Verhältnisses von Religion und gesellschaftlicher Öffentlichkeit sowie den generellen Rückgang der Bedeutung religiöser Praxis für das Leben der Menschen. T. bestreitet nicht entsprechende, freilich spannungsreiche Entwicklungstendenzen der modernen westlichen Kultur, wendet sich aber pointiert gegen die damit meist zumindest implizit verbundene Hintergrundannahme, solche Phänomene seien als zwangsläufige Folge gesellschaftlicher Modernisierung zu erklären. Entsprechende Säkularisierungstheorien sind ein Paradebeispiel für „Subtraktionsgeschichten", die letztlich davon ausgehen, dass die sich auf Naturwissenschaft und humanistische Moral gründende Auffassung quasi natürlich übrigbleibt, wenn die metaphysisch-religiösen Relikte vergangener Zeiten vom Wirklichkeitsverständnis „abgezogen" werden. Diese „Naturalisierung" eines in Wirklichkeit hoch komplexen hermeneutisch-kulturellen Selbstverständigungsprozesses entfaltet eine Suggestivkraft, die T. gegen die postmodernistische Rede vom „Ende der großen Erzählungen" darauf beharren lässt, dass solche unser Selbstverständnis ebenso untergründig wie nachhaltig bestimmenden Großerzählungen unvermeidlich sind – noch ihre eigenen Verächter haben sie uneingestanden im Rücken (vgl. 1188). Es stellt sich vielmehr die Frage, wie den säkularistischen Subtraktionsgeschichten eine differenziertere Erzählung entgegenzusetzen ist, mit deren Hilfe sich „ein anderes Bild der Säkularisierung" (727) ergibt. Das säkulare Zeitalter ist nämlich inzwischen zumindest insofern „postsäkular" – der Begriff kommt im Buch selbst an (nur) einer Stelle vor –, als „die Hegemonie der üblichen Großerzählung von der Säkularisierung immer mehr in Frage gestellt wird" (894f). Das säkulare Zeitalter ist nicht etwa aus einer Dichotomie von Wissenschaft und Religion zu erklären, sondern es hat seine Wurzeln in der Christentumsgeschichte selbst. Und die *Option des Unglaubens* muss als positive kulturelle Leistung gewürdigt werden, die eben nichts „Natürliches" nach „Abzug" der Religion darstellt. Die systematische Frage, was es bedeutet, in einem säkularen Zeitalter zu leben, ist untrennbar von der kulturhistorischen Frage, wieso es vor 500 Jahren praktisch unmöglich war, nicht an Gott zu glauben, während der Unglaube heute nicht nur eine Möglichkeit ist, sondern vielfach sogar als die plausiblere erscheint (51).

Der Schlüssel zu T.s Vorhaben liegt daher darin, den beiden genannten Bedeutungen von Säkularisierung eine dritte Dimension an die Seite zu stellen, die in den üblichen Theorien meist unterbelichtet bleibt: Im Sinne dieser „Säkularität 3" meint „säkular" nämlich, dass sich die *„Bedingungen des Glaubens"* geändert haben – und zwar eben dahingehend, dass Glaube (damit aber auch Unglaube!) in unserer Kultur „eine umkämpfte Option" geworden ist (14f). Die Pointe dieser Bestimmung liegt darin, dass „säkular" nicht als bloßer Oppositionsbegriff im Gegensatz zu „religiös" bestimmt wird: „Säkular" ist dann vielmehr eine Charakterisierung, die Gläubige wie Nicht-Gläubige kennzeichnet. Denn die „Bedingungen des Glaubens" betreffen den gesamten Verständnisrahmen, der die konkreten (spirituellen) Erfahrungsmöglichkeiten und Glaubensüberzeugungen hermeneutisch vorstrukturiert. Diesen Rahmen teilen alle, die im „säkularen Zeitalter" leben.

T.s Zugang zum besseren Verständnis dieser Säkularität kombiniert dabei einen ethischen und einen religionsphilosophischen Ansatz: *Ethisch* geht er davon aus, dass Menschen gar nicht umhin können, nach Erfahrungen von „Fülle" zu streben, so kontrovers deren Deutungen sein mögen (18ff): Wir leben auf das hin, was unser Leben reicher, erfüllter, erstrebenswerter erscheinen lässt. Kann man dieses Streben aus bloß naturalistischer Perspektive angemessen verstehen – oder legt es einen Rekurs auf „Transzendenz" nahe? *Religionsphilosophisch* nimmt T. Religion unter diesem Aspekt der Transzendenz (in Unterscheidung von und Bezogenheit auf Immanenz) in den Blick. Damit beansprucht er nicht, eine allgemeingültige Wesensbestimmung von Religion zu geben, wohl aber die Frage auf eine zumindest für die lateinisch-abendländische Kultur einschlägige Bedeutung hin zu fokussieren. Transzendenz wird dabei nicht nur im Sinne eines Gottesbezugs verstanden, sondern insbes. ethisch-soteriologisch akzentuiert, insofern es wesentlich auch um die Perspektive einer *Transformation* des uns immanent zugänglichen „Menschlichen" geht.

Um den epochalen Wandel der Neuzeit und Moderne in den Blick zu bekommen, holt T. weit aus: Zum einen dient als geradezu universalgeschichtliche Folie seiner Betrachtungen die Entdeckung der Transzendenz in der sog. „nachachsenzeitlichen" Religion: In den Hochreligionen wie Buddhismus oder Christentum wird demnach erstmals jene Transformationsperspektive erkennbar, die die „archaische" Einbettung des Menschen in Kosmos und Sozialverband aufbricht und die zugleich über das menschliche Wohlergehen hinaus verweist. Zum anderen deutet T. das *Christentum* als Konkretisierung dieser Transzendenz- bzw. Transformationsperspektive im Sinne der biblischen *agape* und *koinonia*: Der Mensch kann das nur Menschliche überschreiten, weil ihm Anteil an der Gemeinschaft göttlicher Liebe geschenkt ist, die in Jesus Christus zugänglich wird. Mit dem Glauben an die Inkarnation kommt es zu einer kulturell folgenreichen Aufwertung von Dimensionen wie Körper, Emotion, Kon-

[1] Vgl. dazu ausführlich: M. Rohner, Glück und Erlösung. Konstellationen einer modernen Selbstverständigung, Münster 2004, 136–204 u. 256–259.

tingenz, Geschichte, Gemeinschaft und Individuum, weil diese eine etwa im platonischen Denken undenkbare Dignität erhalten (vgl. 469–475). Entscheidend ist dabei der Aspekt der *personalen Beziehung*, der – vom Gottesverständnis (Trinität) bis zur Ekklesiologie (Communio sanctorum) – das christliche Denken bestimmt. Genau an dieser Akzentuierung des Persönlichen setzt nun zugleich jene Entwicklung an, die man mit Anspielung auf Horkheimer/Adorno als Dialektik der Reform bezeichnen könnte: Die Wurzel der Säkularisierung liegt nämlich im Innersten des Christentums selbst.

Schon im Mittelalter lassen sich im lateinischen Christentum diverse Bestrebungen der (von T. mit Großbuchstaben geschriebenen) REFORM ausmachen, denen es vorrangig um die persönliche Ernsthaftigkeit des Glaubens und eine entsprechende „Hebung" des religiösen Niveaus geht: Das Ziel einer „Reinigung" des kirchlichen Glaubens von heidnisch-abergläubischen Relikten verbindet sich mit Skepsis gegenüber volksreligiösen Traditionen (vom Karneval bis zu Magie-verdächtigen Ritualen), aber auch zunehmend mit Kritik an als elitär betrachteten Askeseformen, wie sie dann in der Reformation ihren stärksten Ausdruck findet. Diese Reformimpulse setzen sich auch außerhalb des religiösen Bereichs in humanistisch-frühaufklärerischen Zivilitäts-Idealen fort, die den Weg zur „disziplinierenden" Gesellschaft der Neuzeit bahnen. Spätestens hier offenbart sich das Doppelgesicht der REFORM: Zum einen gebiert die Neigung zur „Ordnungswut" (115) auch totalitäre Tendenzen. Zum anderen ist die christliche Religion der Inkarnation zunehmend einer „Exkarnation" ins rein Geistige ausgesetzt; die Glaubenspraxis droht ihre „Leibhaftigkeit" zu verlieren. Die Reformbewegungen verstärken eine epochale „Entbettung", die vom vorneuzeitlichen zum neuzeitlichen Welt- und Selbstverständnis führt (Kap. 1–3): Die „verzauberte" Welt, in der das Selbst „porös", nämlich in geradezu leibhaftiger Weise empfänglich-durchlässig für die Einflüsse geistiger Wirkkräfte erscheint und in der die säkulare Zeit ihre Ordnung und Struktur durch „höhere Zeiten" erfährt, wie sie etwa kirchliche Liturgie und Festzeiten verkörpern, wandelt sich zur „entzauberten" Welt des gegen transzendente Einflüsse (heilsamer wie bedrohlicher Art) „abgepufferten" Selbst, das in der nun rein säkularen Zeit lebt, die schon W. Benjamin als „homogen und leer" charakterisiert hat. Die vielschichtige REFORM bahnt der Vorstellung eines immanenten Ordnungsrahmens den Weg, die sich freilich zunächst keineswegs antireligiös entfaltet. Allerdings gerät mit ihr eben das für das Christentum zentrale Transzendenzverständnis im Sinne der personalen Beziehung von Gott und Mensch wie der Öffnung des menschlichen Horizonts über die Beschränkung auf sein (immanentes) Wohlergehen hinaus zunehmend unter den Druck der Idee einer *„unpersönlichen Ordnung"*.

In der Entwicklung zum „säkularen Zeitalter" unterscheidet T. drei Phasen. In einer *ersten Phase* entsteht als menschheitsgeschichtliches Novum die Option eines die Transzendenzdimension „ausgrenzenden Humanismus". Eine wichtige Zwischenstufe stellt dabei der Deismus dar, in dem sich eine zunehmend anthropozentrisch verengte Vorstellung vom „Plan Gottes" mit der Karriere jener Idee einer unpersönlichen Ordnung und dem offenbarungskritischen Rekurs auf eine „natürliche Religion" in der Aufklärung verbindet, der die moralistische Reduktion von Religion befördert (Kap. 6/7). Das deistische Denken wird zum Wendepunkt, zumal sich das meist unreflektiert unsere Selbstverständigung prägende „soziale Vorstellungsschema" nachhaltig ändert (Kap. 4/5): Die das neuzeitliche Vorstellungsschema bestimmenden Auffassungen von Ökonomie, Öffentlichkeit und Volkssouveränität gelten bekanntlich *etsi deus non daretur*. So aber wird erstmals auch eine atheistische Deutung dieses Rahmens überhaupt denkmöglich. In dem Moment freilich, in dem etwa ab dem 18. Jh. die atheistische Variante des ausgrenzenden Humanismus tatsächlich auf den Plan tritt, setzt eine *zweite Phase* ein: Statt eines polarisierten Gegenübers von traditionellem Glauben und atheistischem Unglauben ist nämlich eine explosionsartige *Pluralisierung* spiritueller Optionen zu beobachten; T. spricht vom „Nova-Effekt" (Kap. 8–11). Denn mit dem Erstarken des ausgrenzenden Humanismus wird zugleich ein wachsendes Unbehagen an der bloßen Immanenz provoziert. T. nimmt hier in erster Linie die „expressivistische" Aufklärungskritik der Romantik und jene Ansätze in den Blick, die die „tragischen", nämlich als unlösbar erfahrenen Spannungen der *conditio humana* und ihrer modernen Sinnfragen akzentuieren. Der aufklärerische Optimismus, der von einer „guten" Natur ausgeht, wird zunehmend brüchig, verschärft durch den tiefgreifenden Wandel im „kosmologischen Vorstellungsschema": Aus dem antik-mittelalterlichen „Kosmos" mit seiner ontologisch fundierten sinnhaften Struktur und Ordnung wird ein „Universum", das in seiner Unermesslichkeit und Bedeutungslosigkeit astronomisch und evolutionstheoretisch erforscht wird, aber nicht mehr Anhaltspunkt für ein Vertrauen in die gute Ordnung der Dinge ist. Eine „immanente Gegenaufklärung" stellt mit der Gutheit der Natur obendrein auch die humanistische Moral selbst in Frage, exemplarisch etwa bei F. Nietzsche. Die prekären anti-humanistischen Ausprägungen totalitärer Ideologien der politischen Extreme schreiben auf gewaltförmige Weise die Linie der immanenten Gegenaufklärung nach dem Zivilisationsbruch des Ersten Weltkriegs blutig fort und partizipieren zugleich in fataler Weise an der romantisch-expressivistischen Aufklärungskritik. Die *dritte Phase* der Entwicklung zum säkularen Zeitalter setzt spätestens mit der „Kulturrevolution" nach 1968 ein, durch die ein „expressiver Individualismus" zum Massenphänomen wird, der in romantischer Tradition die Selbstverwirklichung und Authentizität des Einzelnen ins Zentrum rückt: Was in der zweiten Phase ein Phänomen intellektueller Eliten war, überträgt sich nun auf die Gesamtgesellschaft. Mit einer autoritäts- und institutionenkritischen „Spiritualität der Suche" (866) geht nicht zuletzt die Verlagerung des sozialen Orts von Religion einher, der der Sozialphilosoph T. besondere Aufmerksamkeit schenkt (Kap. 12–14). Schon hier klingt an, dass er selbst ein Modell präferiert, in dem der säkulare Staat weitestmöglich religionsoffen und in dezidiert multireligiösem Kontext den Umgang mit Pluralität zu fördern vermag.[2]

T.s Porträt des säkularen Zeitalters ist ausufernd detailfreudig und zugleich tentativ-vorsichtig, was die Thesen oder gar Prognosen betrifft; gleichwohl kristallisieren sich zentrale Grundlinien einer Argumentationsrichtung heraus. Denn argumentieren will der Geschichtenerzähler T. eben auch, ist er doch alles andere als ein Freund postmodernistischer Irrationalität: Für das eigene Selbstverständnis muss sich argumentieren lassen – im Streit um die Klärung der angemessenen Deutung unserer Erfahrungen (vgl. 713f; 730). Welche „Ontologie" entspricht am ehesten der „Phänomenologie" unserer ethischen Erfahrungen (vgl. 1014; 1149; 1161f)? Ist der Transzendenzverzicht des ausgrenzenden Humanismus wirklich tragfähig? Gewiss ist der *„immanente Rahmen"* unserer Wirklichkeitserfahrung für das modern-säkulare Selbstverständnis unhintergehbar; das gilt aber keineswegs für jene die Transzendenz „ausgrenzende" Deutung dieses Rahmens als „abgeschlossen" (Kap. 15/16). In der Moderne entfalten zwar „abgeschlossene Weltstrukturen" eine suggestive Kraft – etwa im Zuge neuzeitlicher Epistemologie oder szientistisch-materialistischer wie ethisch-emanzipatorischer Ausprägungen der These vom „Tod Gottes". Doch diese sind keinesfalls „natürlich", sondern es lassen sich die ethisch-hermeneutischen Vorannahmen entsprechender Wahrnehmungsmuster aufdecken, und um die ihnen zugrundeliegenden „starken Wertungen" bleibt argumentativ zu streiten (vgl. 983). Der immanente Rahmen selbst lässt also eine Deutung der „Offenheit" *prinzipiell* ebenso zu wie jene der „Abgeschlossenheit" (vgl. 906; 916; 990).

Mit T. lässt sich ein *„gegenläufiger Druck"* diagnostizieren: Die Spannung zwischen dem zunehmenden Plausibilitätsverlust der orthodoxen kirchlichen Glaubenslehre einerseits und dem wachsenden Unbehagen an der materialistischen Beschränkung auf die Immanenz andererseits bestimmt nicht nur historisch, sondern auch argumentativ die Situation des säkularen Zeitalters. Die pluralisierten Optionen in der gegenwärtigen Diskussionslage werden dabei durch ihre Stellung zu den Spannungspolen der orthodoxen Religion und des atheistischen Humanismus bestimmt. Die eigentliche Pointe ist dabei aber, dass dieser gegenläufige Druck von T. gerade nicht als bloßer Antagonismus gedeutet wird, weil das die vielfältigen Überlagerungen, Beeinflussungen und wechselseitigen Abhängigkeiten außer Acht ließe.

Die moderne Diskussionslage ist also durch schlichte Oppositionen wie Glaube/Unglaube oder religiös/säkular nicht angemessen charakterisiert, sondern stellt sich wesentlich differenzierter dar. T. spricht einmal von einem *Drei-„Parteien"-Konflikt* (vgl. 1058f), in dem sich wechselnde Koalitionen und Argumentationsallianzen zwischen „säkularen Humanisten" im Sinne der Aufklärungstradition, „Neonietzscheanern" in Zuspitzung der immanenten Gegenaufklärung und schließlich „Transzendenzfreunden" (wie die mitunter etwas schwächelnde deutsche Übersetzung ziemlich unbeholfen die *acknowledgers of transcendence* titulieren zu können meint[3]) ergeben. Insofern man die Transzendenz-Bekenner nochmals in eine antimodernistisch-restaurative Stömung und eine die Entwicklung der Moderne gerade aus genuin christlichen Gründen prinzipiell positiv wertende Richtung differenzieren muss, kommt mit letzterer sogar eine „vierte Partei" (1059) ins Spiel. Die Interferenzen zwischen den argumentativen Lagern erweisen sich für T. nicht zuletzt daran, dass die säkulare Situation in mehrfacher Hinsicht für *alle* beteiligten Positionen *dilemmatisch* ist (Kap. 17/18): Insbes. christlicher Glaube einerseits und säkularer Humanismus andererseits stehen vor analogen Dilemmata – etwa bzgl. der Gewalt-Problematik, der Sinnfrage in Konfrontation mit Leid und Tod oder der Begründung für hohe Maßstäbe philanthropischen Engagements. Wenn Glaube wie Unglaube gleichermaßen umstrittene Optionen geworden sind, dann avanciert *Fragilität* zu einem Schlüsselbegriff: Dabei bedeutet eine „Fragilisierung" (928; 991) des Glaubens (oder Unglaubens) nicht notwendigerweise eine Schwäche oder Unentschiedenheit der eigenen Haltung, sondern betont eher die Zunahme lebensgeschichtlicher oder intergenerationeller Konversionen. Das Bewusstsein der Optionalität ändert freilich auch die Erfahrungsqualität des Glaubens selbst, wobei gerade das Angefragtsein durch alternative Optionen zur bewussteren Vertiefung der eigenen Haltung führen kann. Die entsprechenden „unruhigen Fronten der Moderne", von denen T. gegen Ende seines Mammutvorhabens spricht, konkretisieren sich so nicht ohne Grund in den oft spannungsreichen Zeugnissen von Dichtern und Denkern mit „Bekehrungs"-Hintergründen (Kap. 19/20).

Dezent, aber deutlich lässt T. erkennen, aus welchen zwei Kontexten seine eigene Option (im Sinne der „vierten Partei") ihre vorrangigen Inspirationen empfängt: In den Spuren *nachromantischer Ästhetik* bieten „subtilere Spra-

[2] Vgl. dazu inzwischen: Ch. Taylor, Für einen neuen Säkularismus, in: Transit 39 (Sommer 2010), 5–28.

[3] Ohnehin wäre der deutschsprachigen Ausgabe eine gründlichere Redaktion gut bekommen: Neben der Berichtigung diverser Flüchtigkeitsfehler wäre etwa auch ein Sachregister (wie im englischen Original) wohl nicht zu viel verlangt gewesen.

chen" (vgl. 591ff) Chancen für neue Ausdrucksmöglichkeiten bzgl. der Frage nach Transzendenz. Diese subtileren Sprachen können sich zwar nicht mehr auf einen objektiv vorgegebenen und allgemein geteilten Bedeutungshorizont berufen, sondern erlauben nur über den Weg „persönlicher Resonanz" beim Einzelnen, aus dem Gefängnis der Immanenz auszubrechen. Doch diese subjektiven Sprachen sind gerade nicht subjektivistisch verengt. Sie stellen vielmehr die Suche nach neuen „Sprachen der Transzendenz" (1203) vor das ebenso faszinierende wie herausfordernde Phänomen eines „neutralen Raums" zwischen Glaube und Unglaube (vgl. 604): Denn die Kunst der Moderne kennt durchaus Transzendenz, lässt diese aber in einer alle Seiten provozierenden „ontologischen Unbestimmtheit": Ist das, was in solchen ästhetischen Sprachen als Transzendenz artikuliert wird, nur melancholische Reminiszenz einer unwiederbringlich verlorenen religiösen Vergangenheit oder Ausblick auf eine theologisch tragfähige Neuartikulation transzendenter Wirklichkeit? Neben diese „romantische" Linie tritt bei T. die ausdrücklich *„katholische" Perspektive*, konkretisiert in der Frage nach der Zukunft der Kirche jenseits von traditionalistischen wie reformistischen Verengungen. Die Andeutungen dazu in T.s Reflexionen lassen erkennen, dass er dezidiert zur Öffnung der kath. Kirche auf die moderne Welt hin steht, wie sie das Zweite Vatikanische Konzil inauguriert hat (vgl. 1242ff). Allerdings ist ihm auch hier das Bewusstsein für die Dialektik der REFORM lehrreich. Denn gerade die damit verbundene „Exkarnation" des christlichen Glaubens bleibt bis heute ein ausgesprochen virulentes Problem: Das gilt für den (Plausibilitäts-)Verlust traditionell katholischer Leibhaftigkeit von Glaubenspraktiken ebenso wie bzgl. des von T. ausgemachten Schlüsselproblems einer kritischen Neubestimmung des Verhältnisses von Spiritualität und Leiblichkeit, auf das etwa die kirchliche Sexualethik bislang keineswegs befriedigende Antworten gefunden hat (1268f; 1277). Gerade im Blick auf gegenwärtige innerkatholische Polarisierungen kann T.s hermeneutische Maxime, dass das „Verständnis für einen anderen Ansatz uns von der Blindheit heilen kann, die mit einer völligen Einbettung in den eigenen Ansatz einhergeht" (1245), zu denken geben.

Philosophisch hat T. mit diesem großen Porträt der Säkularität seiner hermeneutischen Theorie der Moderne einen entscheidenden Schlussstein eingefügt, wobei sie gerade so ein an vielen Stellen offenes Gebäude mit diversen Zu- und Ausgängen bleibt. Es lohnt sich, diese Säkularitätshermeneutik, wie von T. im Vorwort nahegelegt, „auf eigene Weise fortzuführen, umzugestalten und neu zusammenzustellen" (9). Spätestens mit *Ein säkulares Zeitalter* hat sich T. als einer der auch religionsphilosophisch anregendsten Denker der Gegenwart erwiesen. Er ist in einem epochalen Sinne ein „katholischer" Philosoph, gerade weil er sich nicht programmatisch als ein solcher versteht: Er entfaltet keine geschlossene „katholische Philosophie", sondern eine dialogisch integrierende Philosophie des säkularen Zeitalters, die (auch) christlich-katholisch inspiriert ist. Zugleich deuten sich Konturen einer *fundamentaltheologischen Agenda* an, die insbes. der Streit um das angemessene Verhältnis der kath. Kirche zur modernen Kultur nicht ungestraft wird ignorieren können. Dieser Streit sollte sich vielmehr an T.s hermeneutischer Sensibilität ein Beispiel nehmen. Dann könnte sich nämlich, pointiert gesprochen: im Spannungsfeld von Benedikt XVI. und Hans Küng, das Profil einer *katholischen Säkularität* abzeichnen, die ein halbes Jahrhundert nach dem Zweiten Vatikanum in den Spuren dieses Konzils die nicht nur innerkirchlich brisante Frage nach der Kirche in der Welt von heute mit angemessener Differenziertheit aufnehmen kann. Katholische Säkularität wäre im Sinne solidarischer Zeitgenossenschaft in der modernen Kultur mit ihren Ambivalenzen, Spannungen und Fragilisierungen verortet, ohne der Gefahr der Traditionsvergessenheit zu erliegen. So erweist sich T. ein weiteres Mal als exzeptioneller philosophischer „Brückenbauer", wenn es um die Erneuerung glaubwürdiger Katholizität im säkularen Zeitalter geht.

Osnabrück Martin Rohner

Caputo, John D.: **The Weakness of God**. A Theology of the Event. – Bloomington/Indianapolis: Indiana University Press 2006. 357 S. (Indiana Series in Philosophy of Religion), pb. $ 28,00 ISBN: 978–0–253–21828–5

Der amerikanische Philosoph John D. Caputo legt in diesem Buch eine umfassende – gewissermaßen postmoderne – Gotteslehre vor. Programmatisch entfaltet er darin seine Theologie des schwachen Gottes. Gerade in diesem Buch zeigt sich, wie in einem bestimmten philosophischen Diskurs der Gegenwart seit einiger Zeit die Grenzen zwischen Theologie und Philosophie verschwimmen, genauer gesagt, dekonstruiert werden. Das Buch beginnt mit dem Geständnis/Bekenntnis des Philosophen, eine Schwäche für Theologie zu haben. Gegen die vernünftigen Ratschläge seiner Rechtsanwälte, seiner Investmentberater, seines Beichtvaters und seines inneren Daimon sei er dem Sirenengesang der Theologie erlegen. Mit Anspielung auf Derridas *Comment ne pas parler* formuliert Caputo: „I do not know how to avoid speaking of theology". Und mit Martin Luther: „Hier stehe ich" – und zu ergänzen wäre, ‚und kann nicht anders' (1). Bereits der Einstieg zeigt ein – zumindest für deutsche Verhältnisse – ungewöhnlich witziges und kurzweiliges Stück Theologie. Als roter Faden durch das gedankenreiche Werk, das häufig die Grenzen zwischen Wissenschaft und Dichtung, Gebet und Parodie, Religion und Politik überschreitet, dient der bereits im Untertitel des Buches genannte Begriff des Ereignisses. Entsprechend lautet die zentrale These des Buches, dass der Name Gottes ein Ereignis sei und Theologie die Hermeneutik dieses Ereignisses (2). Trotz und wegen dieses heideggerischen Begriffs kann C.s Buch als Manifest einer Theologie nach Jacques Derrida im Sinne von *post* und *secundum* aufgefasst werden. Entsprechend bezeichnet er sein Projekt als „a non-dogmatic doublet of dogma" oder eine „Theologie ohne Theologie" (7).

Diesem dekonstruktiven Grundzug bleibt C. das ganze Buch hindurch treu. Wenn Gott hier weder als höchstes Seiendes noch als Sein selbst, weder als ontisch noch als ontologisch, weder als Grund noch als Ursache des Seins betrachtet wird, so ist dies nach C. kein Mangel, sondern ein Gewinn, nach dem Motto „selig sind die Schwachen" (9). Er will den Namen Gottes von der Seinsordnung losbinden, das Ereignis sein lassen und die Provokation, die im Namen Gottes liege, freisetzen, denn der Name Gottes sei ein evokatives und provokatives Ereignis. Neben „St. Jacques" (Derrida) steht zunächst „St. Paul" Pate für dieses Projekt (12f). Zwischen beiden „Heiligen" gelte es einen Kurzschluss herzustellen. V. a. die paulinische Rede von der „Schwäche Gottes" (1 Kor 1,29; 25–28), die bereits Gianni Vattimo in vergleichbarer Weise thematisierte, ist der Anknüpfungspunkt für C. Sein Projekt zielt nicht auf die Erkenntnis eines Prinzips (*archê*) oder einer Seinsordnung, sondern auf die kreative Freilegung einer „sacred anarchy" (13–17). Diese schwache Herrschaft des Heiligen identifiziert er mit dem Reich Gottes, das der Gegenstand der Verkündigung Jesu sei. In der Verkündigung und im Leben Jesu zeige sich Gott in seiner Schwäche. Deshalb fordert C., Jesus selbst als ein Gleichnis aufzufassen. Er warnt davor, das NT zu wörtlich zu nehmen, denn sonst würde Gott „the ultimate laser show at Disneyworld" (16).

Das Buch ist in zwei Teile gegliedert, deren erster von Gott selbst sowie von der Schöpfung handelt. Der zweite Teil bringt das Reich Gottes in vielen Details zur Sprache, wobei C. vom Ereignis Gottes als einer schwachen Macht (*force*) zu den Ereignissen, die in Gottes Namen bewirkt werden, fortschreitet. Kap. 1 bringt unter der Überschrift „God without Souvereignty" neben Derrida und Paulus noch Sören Kierkegaard ins paradoxe Spiel, bei dem Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit, Macht und Ohnmacht die Protagonisten sind. Dabei führt der Gedanke Gottes als schwacher Macht, die durchaus nicht nur ohnmächtig ist, zu einer Neufassung der Transzendenz Gottes (37–41). Kap. 2 konkretisiert diese Spannung im paulinischen „Logos of the Cross". Das Kreuz gilt C. als *das* „Event" der Schwäche Gottes. Dabei ist er sich mit Nietzsche stets dessen bewusst, dass sich auch in der Ohnmacht und im Willen zur Schwäche noch ein gerissener Wille zur Macht verbergen kann (15, 54). Es ist nur konsequent, wenn in Kap. 3 der Gedanke einer *creatio ex nihilo* durch den allmächtigen Schöpfergott mit Hilfe der platonischen „chôra" in derridascher Fassung dekonstruiert wird. Unter Rezeption der jüngeren historisch-kritischen Analyse des ersten Schöpfungsberichts sowie der Prozesstheologie Catherine Kellers verdeutlicht C., dass „tohu wa bohu" und „tehom" bereits dem Schöpfungsakt vorausgehen (57). Der ordnende Gott, der schöpferisch in das „Ereignis" der Welt eingreift, unterliege selbst – wie wir – der Ungewissheit des Weltenlaufs, der dennoch als „beautiful risk of creation" vorgestellt werden müsse (83). Der erste Teil des Buches schließt mit einem „hermeneutischen Zwischenspiel" in zwei Kap.n, deren eines von der Poetik des Unmöglichen und deren anderes von der Hermeneutik des Rufs handelt.

Der zweite Teil greift mit Ausführungen über den siebten Tag der Schöpfung die bisherigen Ergebnisse wieder auf. Insofern aber hier das Gebet, und zwar nicht nur als individuelle Tätigkeit, sondern als „common passion" (15) als Leitfaden durch die Ausführungen zum Reich Gottes, wie es sich in unserem Alltag ereignet, betrachtet wird (127), kann C. diesen Teil der Studie „as a kind of Franco-American gloss on the pater noster" bezeichnen (ebd.).

Kap. 7 handelt von Bekehrung und Umdenken („metanoetics"), das mit dem Anbruch des Gottesreichs verbunden ist und unter der Maßgabe von „anarchic an-ethics" steht. C. gibt ein „update" der Zielgruppe, der primär die Frohe Botschaft gilt: „gays and lesbians, illegal immigrants, unwed mothers, the HIV-positive, drug addicts, prisoners, and, after 9/11, Arabs" (133). Die Metanoia, von der C. spricht, meint aber kein philosophisches Umdenken, sondern eine Bekehrung des Herzens, „to become merciful to a fault, to lift the strictures of the law and to let ourselves be laid claim to, to be besieged by the other one, by those who suffer from their alterity" (143). Die darin liegende Verwandlung der Welt in einen Ort des Ereignisses von Besonderheit und einer Offenheit füreinander werde die Vaterunserbitte um die Ankunft des Reichs verwirklichen.

Kap. 8 steht unter dem Motto der Bitte um das tägliche Brot (Mt 6,11), doch geht es darin mehr noch um die Heiligung der Zeit an jedem Tag des Lebens. „Quotidianismus" nennt C. diese Rechtfertigung des Alltags trotz aller Sorgen und Herausforderungen. „Worry without worry!" (170) lautet die Empfehlung, die sich an der Bergpredigt Jesu orientiert. Jeder Tag hat seine Plage, aber auch seine einzigartige Gabe, eine Gabe des Geistes: „behold the lilies of the field, blowing in the wind. Behold the *ruach Elohim*." (181)

Die Vergebung und die Frage, inwiefern Gott bei der Vergebung der Sünden die Vergangenheit verändern kann, werden unter der Überschrift „Zurück in die Zukunft" am Beispiel des Mönchs und Bischofs Petrus Damianus verhandelt. Im Fokus steht dabei die „existenzielle Verwandelbarkeit unserer Leben" (206).

Entscheidend sei aber nicht, dass das Geschehene ungeschehen gemacht werde, vielmehr liegen das Eigentümliche und zugleich die Aporie der Vergebung gerade darin, dass Vergebung das vergebbare Geschehen gerade voraussetze (210). Im 10. Kap. entfaltet C. die Logik der Gabe, gemäß der die Vergebung vor sich gehe. Die Gabe des Ereignisses und das Ereignis Gabe bestehen nicht in Ökonomie, sondern im Exzess. Dies werde nicht zuletzt in der ntl. Erzählung vom Pharisäer und vom Steuereintreiber veranschaulicht. Der Steuereintreiber höre nicht einfach auf, Sünder zu sein. Vergebung gelte gerade den Verlorenen, deren Sünde nicht einfach beiläufig gestoppt werden kann, sondern die in strukturelle Sünde verwickelt sind, gemeint sind u.a. „'professonal' sinners" (217). C. rezipiert hierbei die Überlegungen von E. P. Sanders. Nicht zuletzt kommt in diesem Kapitel die „skandalöse" Rede von der „felix culpa" zur Sprache (231).

Die Erlösung vom Bösen und vom Übel bildet den Inhalt der letzten beiden Kap. (11 und 12), die von der letzten Vaterunserbitte (Mt 6,13) eingeleitet werden. Gerade für eine schwache Theologie und einen schwachen Gott bleibt dies eine zentrale Herausforderung. Wiedergeburt und Auferstehung (von den Toten) werden am Beispiel der Erweckung des Lazarus analysiert. Die Dynamik, die vom Tod zum Leben führt, sei das Zentrum aller Wirksamkeit und aller Verkündigung Jesu. Immer gehe es um das Leben, mehr Leben und gutes Leben. Jesus sei „the prophetical center of the transformative energy of the kingdom" (238). Doch verweisen gerade die Tränen, die Jesus für seinen Freund Lazarus vergießt, auf die sympathische Schwäche Gottes. C. wendet sich gegen die Vorstellung einer mirakulösen Macht und interpretiert die Überwindung des Leides mit dem Gedanken des „Messianismus", den er von Emmanuel Levinas übernimmt, und der Vorstellung einer „gefährlichen Erinnerung an das Leid", die auf Johann Baptist Metz zurückgeht (255). Das 12. und letzte Kap. entfaltet noch einmal eine derridasche Denkfigur, die Gastfreundschaft, und zwar als Problem der Grenzziehung: „The Event of Hospitality: On Being Inside/Outside the Kingdom of God" (259). Wie zu erwarten, bleibt die Frage nach der Grenze des Gottesreichs unbeantwortbar; C. verweist auf die „heilige Unentscheidbarkeit" (277).

Der zweite Teil endet mit einem kurzen und kurzweiligen Anhang über jüngst entdeckte Fragmente über das Reich Gottes im „Evangelium der Miriam" (279) und das gesamte Buch mündet in ein nicht ganz so kurzes, doch ebenso kurzweiliges Gebet für Theologie, für die Wahrheit und das Ereignis (283), dessen letzter Gedanke lautet: „The truth of the event is not a name but a deed." (299)

Man muss kein Fan von Jacques Derrida sein, um dieses Buch mit Genuss und Gewinn lesen zu können. Es zeichnet sich nicht nur dadurch aus, den französischen Maître-penseur für eine heutige Gotteslehre fruchtbar (und das bedeutet bei Derrida auch immer verstehbar – falls das nicht bereits zu viel gesagt ist) gemacht zu haben. C. rezipiert und verarbeitet ein immens breites Spektrum an Theologen und Philosophen quer durch die Jahrhunderte und quer über den Erdball. Für die globale kirchliche Wirklichkeit ist C.s Buch nach wie vor eine ziemliche Provokation. Für die deutschsprachige theologische Szene, die sich erst seit wenigen Jahrzehnten mit dekonstruktiver Theologie beschäftigt, bietet das Buch viele neue und wichtige Anregungen. Doch stellt sich für manchen unruhigen Geist auch die Frage nach den Grenzen der Dekonstruktion und deren Überschreitbarkeit. Gerade weil „The Weakness of God" ein Meisterwerk dekonstruktivistischer „Orthodoxie" ist, drängt sich der „heterodoxe" Verdacht auf, es könnte etwas verdrängt worden sein, falls man die Kraft, die Macht und die Herrlichkeit Gottes als „etwas" bezeichnen will.

Landau Karlheinz Ruhstorfer

Gilich, Benedikt: **Die Verkörperung der Theologie**. Gottesrede als Metaphorologie. – Stuttgart: Kohlhammer 2011. 454 S. (ReligionsKulturen, 8), kt € 49,80 ISBN: 978–3–17–021496–5

Ungeachtet der mittlerweile Jahrzehnte andauernden geisteswissenschaftlichen „Metaphormania" (Mark Johnson, 92) sind die neueren Metaphorentheorien bislang nur sporadisch in die katholische Systematische Theologie im deutschen Sprachraum eingedrungen – zumeist unter ausschließlicher Bezugnahme auf Paul Ricœur („La métaphore vive"). Die zu besprechende Diss. von Benedikt Gilich (bei Gregor Maria Hoff in Salzburg entstanden) leistet nach jener von Johannes Hartl („Metaphorische Theologie. Grammatik, Pragmatik und Wahrheitsgehalt religiöser Sprache") einen weiteren Beitrag zur Schließung dieser Lücke.

Der Vf. beschränkt sich nicht auf die Darstellung verschiedener Metaphernmodelle (so v.a. von Mark Johnson und George Lakoff), sondern verbindet sie mit einer Reihe interessanter Teilstudien u.a. zur Geschichte und zu Kriterien des theologischen Umgangs mit Metaphern sowie zu Möglichkeiten eines interdisziplinären metaphorologischen Austauschs unter Beteiligung der Theologie. Seine „zentrale These", dass mystagogische Theologie sich nur als Metaphorologie vollziehen kann, steigert er nochmal zu der Hypothese, dass die Verwendung von Metaphern bzw. „Metaphorologie [...] ein konstitutives Moment *jedes* theologischen Denkens und Sprechens" sei (25f).

Nach dem einleitenden ersten Kap. (11–28) stellt G. im zweiten Kap. (29–89) verschiedene theologische Metaphernmodelle vor – im idealtypischen Spannungsfeld zwischen „metaphorologischer Theologie" und „theologischer Metaphorologie". Unter ersterer versteht er wohl die reine Rezeption außertheologischer Metaphernmodelle durch die Theologie (gemäß Boeves Buchtitel „Linguistica ancilla Theologiae"), unter letzterer den interdisziplinären Austausch über die Metapher mit dem Ziel der Interpretation des „metaphorischen Prozesses" durch eine neu- oder fortzuentwickelnde Theologie (29f). In diachroner Perspektive werden metaphorologische Erwägungen des Thomas von Aquin und Martin Luthers vorgestellt, die kritische Darstellung zeitgenössischer Metapherntheorien bezieht sich auf Paul Ricœur, Eberhard Jüngel, Markus Buntfuß, Jürgen Werbick, Sallie McFague, John Hick, Philipp Stoellger, Johannes Hartl sowie Mary Gerhart und Allan Russell. Diese greifen auf unterschiedliche philosophisch-linguistische Modelle zurück, so das klassische „Substitutionsmodell" des Aristoteles, die „lebendige Metapher" Ricœurs, Blumenbergs „absolute Metapher", die metaphorologische Interaktionstheorie von Black und Richards sowie schließlich die kognitive bzw. kognitionswissenschaftliche Metapherntheorie von Lakoff und Johnson.

In dem mit „Diskursive Metaphorologie" überschriebenen dritten Kap. (91–142) kann G. an den gegensätzlichen Metaphernverständnissen von Derrida und Ricœur seine These belegen, dass Metapherntheorien „Nuklearanthropologien" (22) mit weitreichenden philosophischen Implikationen sind und eine erkenntnistheoretische Schlüsselposition einnehmen.

Das vierte Kap. (143–274) muss schon aufgrund seines Umfangs als zentral angesehen werden und dient der sehr detaillierten, diachronen Darstellung und Kritik des *Experientalism* Johnsons und Lakoffs. In dieser Spielart der kognitiven Semantik wird die „konzeptuelle Metapher" als „Prinzip imaginativer Rationalität" (so die Überschrift) verstanden, als kognitive Abbildungs- bzw. Ordnungsfunktion und Hauptinstrument der senso-physisch und sozio-kulturell „verkörperten" (vgl. „Embodiment") Erkenntnis.

Im folgenden fünften Kap. (275–349) korreliert der Vf. den *Experientalism* mit der an Thomas abgelesenen, erfahrungsfundierten Erkenntnismetaphysik und Transzendentaltheologie Karl Rahners und kommt dabei nicht bloß zu verblüffenden Übereinstimmungen, sondern glaubt bei Rahner sogar die Lösung der aporetischen und naturalismusverdächtigen Beschreibung des Übergangs von Erfahrung zu Interpretation bei Johnson/Lakoff zu finden. Die entscheidende Parallele aus theologischer Sicht ist die andauernde Erfahrungsverwurzelung aller, und somit eben auch der theologischen Erkenntnis, deren Konzepte und Begriffe deswegen durchweg als Metaphern zu verstehen seien. Es wird aber auch deutlich, dass Rahner diesen Zusammenhang in aller Regel mit der Analogielehre, nicht aber mit der Metapher in Verbindung bringt (vgl. 340–344).

Das sechste Kap. (351–406) exemplifiziert eine sich als Metaphorologie vollziehende Theologie an offenbarungstheoretischen und ekklesiologischen Metaphern, während das siebte Kap. (407–417) einem knappen „Rückblick und Ausblick" dient.

Formal überzeugt die Studie nahezu uneingeschränkt, besonders hervorzuheben sind die hilfreiche Auswahlbibliographie, die als „räumliche Metaphern" bezeichneten Grafiken sowie die Kurzzusammenfassungen zu Beginn der Teil- und am Ende der Hauptkap. Dass diese didaktischen Maßnahmen teils (auch im Fließtext nicht zu leugnende) Redundanzen zur Folge haben, räumt G. selbst eingangs ein (28). Abb. 15 mit eingefrorenen Bildern eines Werbespots für Eis am Stiel sowie die Erläuterung dieses Beispiels (378–381) sind dann aber wohl doch zu viel an lebensweltlicher „Verkörperung" einer systematischen Diss. Register sollten bei einer Arbeit dieses Umfangs Standard sein.

Inhaltlich drängt sich bei aller Berechtigung der genrebedingten Zuspitzung doch der Verdacht einer Überbewertung der Metapher – nicht bloß in ihrer Bedeutung für die Theologie – auf, wie der Autor durchaus eingesteht (vgl. 26f). Erkauft ist diese geradezu „pan-metaphorische" (William Alston) Zentralstellung durch einen „globalen" (157), letztlich überdehnten Begriff der Metapher („Paradigma bildlicher Rede- und Denkformen": 25). Hier ist zu fragen, ob das Gemeinte, d.h. die Verflüssigung der Erkenntnis inkl. ihrer Begriffe und Konzepte durch dauernde Rückbindung an die abgebildete Erfahrung, nicht präziser als Analogizität der (theologischen) Erkenntnis zu bezeichnen wäre, wie ja bereits bei Rahner deutlich wurde. Dies tut der Leistung des Vf.s dieser bereichernden Studie aber keinerlei Abbruch.

Fulda Markus Lersch

Systematische Theologie

Rahner, Johanna: **Einführung in die christliche Eschatologie.** Grundlagen Theologie. – Freiburg i. Br.: Herder 2010. 280 S., kt € 16,95 ISBN: 978–3–451–30337–1

Die Eschatologie ist einer der dogmatischen Traktate, die derzeit unter der größten Sprachnot leiden: Wie kann plausibel aufgewiesen werden, dass die christliche Hoffnung keinen religiösen Sonderbereich

darstellt, sondern dass Hoffnung zum Selbstvollzug des Menschen zentral dazugehört? Die klassischen christlichen Hoffnungsbilder sind zudem entweder merkwürdig blass (wie „Himmel") oder erscheinen durch jahrhundertelangen Missbrauch als moralisches Druckmittel und nach dem neuscholastischen Missverstehen als eine Art Zukunftsreportage diskreditiert (wie „Jüngstes Gericht"). Johanna Rahners „Einführung in die christliche Eschatologie" versucht dieser Problematik dadurch zu begegnen, dass sie einerseits entschieden auf das biblische Zeugnis und die biblische Theologie zurückgreift, andererseits die Entstehungs- und Wirkungsgeschichte der eschatologischen Bilder theologiegeschichtlich transparent nachzeichnet und so die Bilder als Bilder erkennbar macht. Ein Schwerpunkt liegt dabei auf der Spannung zwischen der prophetischen und der apokalyptischen Tradition: „Gegen die apokalyptische Perspektivenverengung, oder besser in Spannung zu ihr muss die Fülle der eschatologischen Gedanken des Alten Testaments wieder entdeckt werden." (147) Der kritische Blick auf die Apokalyptik ist gerade angesichts der aktuellen „Wiederbelebung der apokalyptischen Strömungen im säkularen Gewand" (35) – die leider nicht namhaft gemacht werden – notwendig.

Im ersten Kap. des ersten Hauptteils („Grundfragen") nähert sich R. ihrem Thema in drei Schritten behutsam an: Wenn menschliche Existenz nach Heidegger „Sein zum Tode" ist, scheint jede Hoffnung letztlich vergebens zu sein; sie erscheint mit Feuerbach als Projektion, die ihren eigentlichen Grund im Nicht-wahr-haben-wollen des eigenen Todes hat. Demgegenüber weist R. mit G. Marcel auf die mit dem Phänomen der Liebe unvermeidlich mitgegebene Hoffnung für den anderen hin. Die Liebe widerspreche fundamental dem Gedanken einer Vernichtung des Geliebten im Tod: „Liebe, so betont Marcel, schließt ein ‚Ewigkeitsversprechen' ein." (27) Da es sich bei Marcel zunächst um Hoffnung für den anderen und nicht für sich selbst handelt, unterliege diese Hoffnung nicht dem feuerbachschen Projektionsverdacht. Eine zweite Annäherung versucht R. mit der Analyse des christlichen Zeitverständnisses: Während die Apokalyptik in der Befristung der als krisenhaft empfundenen Zeit Trost sucht und findet, stellen die prophetische Tradition wie auch die Verkündigung Jesu die Erfüllung der Zeit ins Zentrum: Die Heilszeit ist im Jetzt bereits angebrochen. Zum dritten befragt R. die Begriffe „Hoffnung", „Fortschritt", „Traum – Utopie – Vision" und „Sehnsucht" auf ihr Potential, die christliche Ausrichtung auf Zukunft zum Ausdruck zu bringen.

Im zweiten Kap. entwickelt R. Regeln für eine angemessene Hermeneutik eschatologischer Aussagen. Eschatologie ist „keine Zusatzinformation zu sonstigen theologischen oder anthropologischen Aussagen christlicher Dogmatik [...], sondern die Übersetzung dessen, was theologisch, anthropologisch und christologisch ‚Sache' ist, in den Modus der Vollendung hinein" (71). Eschatologie ist damit der „Blick aufs Ganze" (69) im Hinblick auf dessen erhoffte Vollendung. Von der Vollendung des Menschen im göttlichen Geheimnis kann aber nur in analoger Bildrede gesprochen werden. Diese Bilder sind einerseits Ausdruck des menschlichen Selbstverständnisses im Gegenüber zu Gott, andererseits vergleichbar mit der Sprachhandlung des Versprechens; sie haben damit v. a. performativen (und nicht deskriptiven) Charakter.

Im dritten Kap. zur universalen Eschatologie betont R. gegenüber dem Dualismus der Zweistaatenlehre Augustins und der Identifizierung von Welt und Reich Gottes durch den Chiliasmus, dass menschliche und göttliche Zukunft nach biblischer Überzeugung „dialogisch verwoben" (92) seien. So ist die Vollendung zugleich Gabe und Aufgabe. Sie ist bereits im Werden, ohne je innerhalb der Geschichte ihre Vollgestalt zu finden; die Geschichte verweist aber bereits realsymbolisch auf ihre Erfüllung.

Im vierten Kap. zur individuellen Eschatologie gibt R. zunächst einen umfangreichen Überblick über Jenseitsvorstellungen in der Umwelt Israels (Ägypten, Mesopotamien, Kanaan, Griechenland), ohne dass die Verbindungslinien zur israelitischen Eschatologie explizit ausgezogen würden. Dann zeichnet sie die Entwicklung des Glaubens an ein Leben nach dem Tod in Israel bis zum frühen Christentum nach, wobei ein deutlicher Akzent auf der differenzierten Rezeption apokalyptischer Motive durch das NT liegt: „Das Christusereignis verändert das Repertoire [...] ebenso wie die Grundperspektive der Eschatologie: weg von der Apokalyptik hin zu einer eher präsentischen Orientierung, die die christozentrische Gegenwart des Heils in den Mittelpunkt stellt." (168)

Der zweite Hauptteil („Einzelthemen") behandelt in jeweils eigenen Kap.n in relativ konventioneller Weise die klassischen eschatologischen Bilder Auferstehung, Gericht, Fegefeuer, Hölle und Himmel. Zunächst wird durchweg eine ausführliche biblische und theologiegeschichtliche Verortung des Themas vorgenommen, in besonders erhellender Weise z. B. bei der sperrigen Fegefeuerproblematik; dann folgt stets eine solide dogmatische Reflexion vor dem Hintergrund aktueller Anfragen und theologischer Diskussionen. Ein wichtiger sich durchziehender Gedanke ist der, dass Versöhnung der Täter nicht über die Köpfe der Opfer hinweg geschehen dürfe, wodurch die Spannung zwischen der von den Opfern erhofften und zu Recht von Gott eingeforderten Gerechtigkeit und der dem allgemeinen Heilswillen Gottes entsprechenden allgemeinen Versöhnung deutlich wird. Dieses Problem kann der Automatismus einer Apokatastasislehre nicht lösen; stattdessen schlägt R. vor, den kommunialen Charakter der erhofften endgültigen Versöhnung ernst zu nehmen, der die Vollendung des Einzelnen interpersonal als Ergebnis eines geduldigen und liebenden Aufeinander-warten-könnens zu denken ermöglicht.

Der Materialreichtum des vorliegenden Bd.es ist beeindruckend, und alle zentralen Themen und Fragestellungen der Eschatologie werden ausführlich dargestellt, sodass der Leser einen profunden Überblick erhält. Es wäre reizvoll, der von R. eingangs gelegten Spur zu folgen und von einer phänomenologischen Analyse des unvermeidlichen menschlichen Grundvollzugs des Hoffens aus zur spezifisch christlichen Hoffnung vorzustoßen, um so die anthropologische Verwurzelung der Eschatologie herauszuarbeiten, die eben keine christliche Sonderwelt darstellt. Als „Einführung" ist der vorliegende Bd. allerdings nur bedingt zu empfehlen: Oftmals fällt es schwer, die Textstruktur auf Anhieb zu durchschauen. Außerdem dürfte gerade für Studierende der Anfangssemester vieles, bspw. so mancher theologiegeschichtliche Exkurs, zu voraussetzungsreich sein. Eher eignet sich der Bd. zum Nachschlagen und vertiefenden Nacharbeiten einzelner Fragen. Ergänzend zum Personen- wäre dafür ein Sachregister hilfreich gewesen. Ärgerlich sind die zahlreichen Zeichensetzungs- und Rechtschreibfehler, die den Lesefluss deutlich hemmen.

Hannover Stefan Habel

Apokalyptik. Zeitgefühl mit Perspektive?, hg. v. Gerda Riedl / Manfred Negele / Christian Mazenik. – Paderborn: Schöningh 2011. 251 S., kt € 34,90 ISBN: 978–3–506–76490–4

Laut Untertitel geht es in diesem Sammelbd., der auf eine Ringvorlesung an der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Augsburg im Jahre 2006 zurückgeht, um Apokalyptik als Gegenwartsphänomen, genauer gesagt um ein apokalyptisches Zeitgefühl, das sich in Gesellschaft, Kunst und Kultur beobachten lässt. Besonders intensiv äußerte sich eine kollektive apokalyptische Grundstimmung in den 1980er Jahren, ausgelöst durch die atomare Hochrüstung und die Angst vor den Folgen der Umweltzerstörung. Die weltpolitischen Ereignisse nach 1989 führten zu einem Abklingen apokalyptischer Stimmungen, auch wenn die Jahrtausendwende das Interesse an apokalyptischen Endzeitberechnungen und Geschichtsdeutungen vorübergehend wieder steigen ließ.

Wenig überzeugend fällt der Versuch zu Beginn des Bd.es aus, das Ende der DDR als Beispiel für ein apokalyptisches Zeitgefühl zu interpretieren. *Bärbel Bohley* war als Zeitzeugin eingeladen zu schildern, wie sie die Ereignisse von 1989 erlebt hat (11–35). Ein apokalyptisches Lebensgefühl hat bei ihr jedoch offenbar keine Rolle gespielt. Es sind die Fragesteller in der Diskussion zu ihrem Vortrag (19ff), die den Bogen zum Thema der Ringvorlesung zu schlagen versuchen. Dieser Auftakt ist doch etwas missglückt, so lesenswert Bohleys Erinnerungen für sich genommen auch sein mögen.

Apokalyptik im strengen Sinne des Begriffs ist ohnehin mehr als ein Zeitgefühl, nämlich eine Traditionslinie der jüdischen und christlichen Religionsgeschichte, die auch im Alten und Neuen Testament ihre Spuren hinterlassen hat. Der Neutestamentler Ernst Käsemann hat bekanntlich sogar die These vertreten, die Apokalyptik sei die Mutter aller christlichen Theologie gewesen. Die Beschäftigung mit der Apokalyptik ist christlicher Theologie in allen Disziplinen keineswegs bloß als Auseinandersetzung mit irgendeinem Zeitgefühl aufgetragen – mag dies nun mit oder ohne Perspektive sein –, sondern als ein grundlegendes exegetisches, kirchengeschichtliches, praktisch-theologisches und nicht zuletzt systematisch-theologisches Thema. In der Auseinandersetzung mit dem apokalyptischen Erbe des Christentums geht es letztlich um die Klärung seines Verständnisses von Eschatologie und Heilsgeschichte. Dazu finden sich im vorliegenden Bd. lesenswerte Beiträge.

Angeregt durch die politische Theologie von J. B. Metz und die Apokalyptikinterpretation von J. Taubes plädiert *Jürgen Manemann* für die Not-Wendigkeit apokalyptischen Denkens (63–81). Er versteht Apokalyptik und ihre Sicht der befristeten Zeit als „Kontingenzeröffnungspraxis" (68), welche die Theodizeefrage offenhält und verschärft. Auch *Klaus Arntz*, der die ethischen Implikationen einer apokalyptischen Weltdeutung in christlicher Perspektive auf die Trias von Verunsicherung, Veränderung und Verheißung bringt, ist stark von Metz inspiriert (83–99). Der Alttestamentler *Franz Sedlmeier* untersucht die Anfänge der jüdischen Apokalyptik im Buch des Propheten Ezechiel (101–122). Er charakterisiert apokalyptische Literatur insgesamt als „Krisenliteratur" (119), deren Erbe er lebendig halten möchte. Trotz aller Vorbehalte gegenüber den Ambivalenzen und Gefahren einer apokalyptischen Weltsicht hielte er eine prinzipielle Ablehnung einer apokalyptisch geprägten Wirklichkeitswahrnehmung für einen nicht verantwortbaren Verlust. *Gerda Riedl* plädiert in ihrem systematisch-theologischen Beitrag für eine „ganzheitliche Apokalyptik" (123–136). Darunter versteht sie die „biblisch-christliche Apokalyptik" (125), der sie eine defizitäre „kupierte Apokalyptik" (K. Vondung) gegenüberstellt. „Ganzheitlich" steht bei R. für eine trinitarisch begründete Eschatologie und Geschichtstheologie. Problematisch sind freilich der apologetische Grundzug und der theologi-

sche Überbietungsanspruch ihrer Ausführungen, der gegenüber anderen Sichtweisen, auch gegenüber dem AT (130f), erhoben wird. Als Beispiel für Apokalyptik im Mittelalter wählt *Petar Vrankic* das Werk Joachims v. Fiore und seine Deutungs- und Wirkungsgeschichte (137–173). Gründlich geht V. auch auf die Fehlinterpretationen ein, denen Joachim bis in die Moderne ausgesetzt war und ist. Der Philosoph *Manfred Negele* setzt sich in seinem Beitrag mit dem Religionsverständnis von R. Rorty und G. Vattimo kritisch auseinander (175–188). Bei allen Unterschieden zwischen ihren Positionen könne man beide als Vertreter einer postmodernen „Postapokalyptik" bezeichnen, in der Gott – im Unterschied zur traditionellen Apokalyptik – keine Rolle mehr spielt. N.s Kritik an dieser Form von Postapokalyptik schließt diejenige an Rortys und Vattimos geistigen Ahnherren Nietzsche, Heidegger und Wittgenstein und ihrer Metaphysikkritik ein, die freilich recht plakativ gerät. Das Verhältnis von Apokalyptik und Kunst erörtert der Kirchenhistoriker *Christian Mazenik* am Beispiel der Johannesoffenbarung (189–225). Mehr als die Hälfte seines Beitrags ist den Einleitungsfragen zur Johannesapokalypse und ihrer Exegese gewidmet. Die kunstgeschichtlichen Passagen fallen eher skizzenhaft aus. Der Beitrag schließt mit drei vom Vf. selbst als „unwissenschaftlich" bezeichneten Aktualisierungsversuchen in apologetisch-missionarischer Absicht (220ff): Inspiriert von der Johannesapokalypse möchte M. vor einer Überhöhung des Menschen warnen, für eine „radikal theozentrische Sicht" als „Stachel im Fleisch eines weltförmigen Christentums" werben (221, in Anschluss an K. Backhaus) sowie die Bilderwelt der Apokalypse im Kontext unserer heutigen Mediengesellschaft und ihrer Bilderfluten „als eine ‚offensive, grelle und plakative Werbekampagne' für Gott" (223) verständlich machen.

Endzeitängste und apokalyptische Zukunftsvisionen haben nach wie vor im Kino und im Literaturbetrieb ihren festen Platz. Nach Ansicht des katholischen Religionspädagogen *Georg Langenhorst* gehören apokalyptische Motive „zum Grundbestand schriftstellerischen Beschreibens unserer Zeit und zum bleibenden Schatten unserer Wirklichkeitswahrnehmung und -deutung. Zum zentralen Thema der Jahrtausendwende hinein ins 21. Jahrhundert wurde ‚Apokalypse' nicht", wie er in seinem Beitrag über apokalyptische Strömungen in der deutschsprachigen Literatur notiert (227–251, hier 251). Apokalyptik sei weiter präsent, jedoch nur als ein biblisch-theologisch begründetes Bildungsthema neben anderen. Ein anderer Befund bietet sich, zumindest für die USA, aus sozialwissenschaftlicher Sicht, wie *Ingolf Ahlers* in seinem Beitrag zeigt (36–47). Apokalyptische Vorstellungen prägen nicht nur den nordamerikanischen christlichen Fundamentalismus. Auch S. Huntingtons These vom Kampf der Kulturen lässt sich als „säkularisierte[r] Apokalypsediskurs" (35) interpretieren. A. steht dieser Spielart der Apokalyptik berechtigterweise ablehnend gegenüber. Apokalyptische Traditionen im Islam behandelt *Wolfgang G. Lerch* (49–62). Leider geht sein Beitrag, der eine Reihe von Druckfehlern enthält, nicht auf die apokalyptischen Einflüsse im heutigen Islamismus einschließlich seiner terroristischen Spielarten ein.

Insgesamt gibt der Bd. einen guten Einblick in einen Ausschnitt gegenwärtiger Apokalyptikdiskurse. Manche Themen fehlen freilich. Das ganze Spektrum apokalyptischer Sekten bleibt ausgeblendet. Auch die Rolle der Apokalyptik in der Reformationszeit wird nicht behandelt. Überraschenderweise gibt es keinen neutestamentlichen Beitrag. Das Manko wird nur teilweise durch die exegetischen Passagen in Mazeniks Artikel wettgemacht. An der Ringvorlesung waren laut Vorwort (8) auch der Alttestamentler Jürgen Werlitz und der Literaturwissenschaftler Klaus Vondung beteiligt. Leider haben sie keine schriftlichen Beiträge beigesteuert.

Wien Ulrich H. J. Körtner

Fragen nach dem einen Gott, hg. v. Gesine Palmer. – Tübingen: Mohr Siebeck 2007. 401 S. (Religion und Aufklärung, 14), kt € 69,00 ISBN: 978–3–16–149234–1

„‚Religion' ist ein gefährliches Thema für intellektuelle, gar wissenschaftliche Beschäftigung." Mit diesen Worten beginnt der von Gesine Palmer hg. Sammelbd. „Fragen nach dem einen Gott". Das Buch ist aus der Arbeit am Projekt „Religion und Normativität" an der interdisziplinären Forschungsstätte der evangelischen Studiengemeinschaft in Heidelberg (FEST) hervorgegangen und in der Reihe „Religion und Aufklärung" als Bd. 14 erschienen. Sachlich hat der Bd. in Jan Assmanns These von der „Mosaischen Unterscheidung", um die die Texte der einzelnen Beiträger gleichsam „wie die Blütenblätter einer Rose" (17) angeordnet sind, seine Mitte. Als erstes „Blatt" kann die Einleitung, die den Titel „Die ‚Realität' des ‚Monotheismus' als politisches Problem der Kulturwissenschaften" (1–23) trägt, betrachtet werden. Schon jetzt ist zu sagen, dass es sich um einen wichtigen Sammelbd. handelt, dessen einzelne „Blätter" die verschiedenen Facetten des Themas auf höchstem Niveau behandeln.

Der gleichermaßen informative wie knappe Artikel „Monotheismus" von *Carsten Colpe*, der bereits im evangelischen Kirchenlexikon erschienen ist (23–27), stellt die Semantik des Begriffs vor, gibt verschiedene historische Definitionen, analysiert die Normativität, die dieser Begriff impliziert, und zeigt den Wandel im Verständnis durch verschiedene religionsgeschichtliche Epochen hindurch. Dabei kommen die jüdische, die christliche und die islamische Ausprägung des Monotheismus in den Blick. Im Anschluss an diesen Beitrag stellt sich die Frage, ob – wie C. mit Immanuel Kant verdeutlicht – „ein nach und nach verständlich gewordener Gang des gemeinen Verstandes" (24) zum Monotheismus führe oder ob – wie es in der neueren Debatte erscheint – der Monotheismus möglicherweise „eine allen Völkern gemeinsame Weisheit eher behindere", weil er die jeweils anderen Religionen kategorisch für falsch erkläre.

Jan Assmann verdeutlicht in seinem Beitrag „Gott und die Götter" (29–52) programmatisch, worum es ihm generell geht, nämlich „der biblischen Religion die ganze Bedeutung einer menschheitsgeschichtlichen Wende zurück[zu]geben, anstatt sie einzuebnen in die Entwicklungslinien der Religionsgeschichte" (31). Nicht auf der Ebene der faktischen Historie, wohl aber auf der Ebene der Gedächtnisgeschichte finde sich im AT die Inszenierung der Mosaischen Unterscheidung im Sinne einer Revolution. In einem ersten Schritt untersucht A. die Konstruktion der Negativfolie, des polytheistischen Heidentums, durch die Anhänger des Gottes Israels. Dabei werde, so A., „eine Art von semantischem Vernichtungskrieg geführt" (36). Nach dem Außenverhältnis kommt die Gewalt nach innen in den Blick. Der Rückfall in die Anerkennung anderer Götter wird mit einer Drastik geahndet, die A. zu einer prekären Assoziation verleitet: „Diese geradezu sadistisch anmutenden Schilderungen der Vernichtung, Zerstörung, Ausrottung des untreu gewordenen Volkes lesen sich wie eine Vorahnung von Auschwitz und werden ja auch z. B. von Primo Levi in diesem Zusammenhang zitiert." (41) Allerdings verweist A. mit Othmar Keel auch darauf, dass gerade die Verlagerung der etwa bei den Assyrern üblichen politischen Gewalt auf Gott einem Akt der Befreiung gleichkomme, da Israel gerade nicht mehr den politischen Despoten ausgeliefert sei. Die Schilderungen der äußeren Gewalt gegen die vom Glauben an JHWH abgefallenen Israeliten werden als literarische Fiktionen entlarvt, deren eigentliche Aussage darin bestehe: „Du sollst den Heiden in dir ausrotten." (47) Im letzten Abschnitt führt A. die Offenbarung als die narrative Chiffre für die radikale Wende zum Glauben an den einen Gott, der von der Welt strikt unterschieden wird, ein. „Der radikalen Außerweltlichkeit Gottes entspricht die radikale Schriftlichkeit seiner Offenbarung." (49) Heute, nachdem die maßgeblichen religiösen Unterscheidungen längst selbstverständlich geworden sind, könne es nicht darum gehen, die Gewalt, die im Ursprung des neuen Denkens ihren metaphorischen Ort hatte, neu zu inszenieren (wie es bei Fundamentalisten geschehe), sondern vielmehr darum, den prekären Zusammenhang von Monotheismus und Gewalt einer „diskursiven Verflüssigung" à la Habermas zu unterziehen. Schließlich plädiert A. für eine „von keiner theologischen Dogmatik und keiner wissenschaftlichen Metaphysik einholbare[n] Weisheit" als Konvergenzpunkt jenseits aller Unterscheidungen, auch der Mosaischen (51).

Während sich A. von Jacques Derridas Dekonstruktion in diesem Zusammenhang abgrenzt, schließen sich die Überlegungen *Jean-Luc Nancys* „Von einem göttlichen Wink" sowohl an Derrida als auch an Martin Heidegger an. Die Spur des vorübergehenden Gottes offenbare eine Entzogenheit, gebe aber zugleich einen Wink, nach der Destruktion Gottes seine An- und Abwesenheit in einer neuen Weise – dekonstruktiv – zu denken. Im Schritt/Nicht (pas) Gottes ereigne sich eine zwinkernde Komplizenschaft mit dem Gott der jüdischen und christlichen Tradition, die sich gleichermaßen für die Anderen und das Andere öffne. Gerade der Beitrag von N. macht indirekt deutlich, dass bereits die Überlegungen Assmanns von einem Oszillieren zwischen Affirmation und Negation und damit von einer charakteristisch postmodernen Denkfigur geprägt sind.

Wesentlich zugänglicher als die komplexen Gedanken N.s sind die Überlegungen von *Christine Ott*, die „Julie als empfindsamer Christus" erscheinen lassen. Dabei werden die Spuren des Christlichen in der *Nouvelle Héloïse* offengelegt. V. a. in der Speisesymbolik zeige sich die Parallelisierung von Julie und Jesus. Dennoch betont O., dass im Konflikt zwischen aufklärerisch-rationalem Lebensentwurf und den Bedürfnissen einer sinnlich-emotionalen Empfindsamkeit die Programmatik des Romans (Literatur als Heilmittel) uneingelöst bleibe, weshalb sich auch hier gewissermaßen eine dekonstruktive *différance* auftue, und zwar „als ein unabschließbarer Prozess des Verweisens auf einen Sinn, der sich immer wieder verschleiert" (99).

Auch der Beitrag *André Michels* weiß sich dem Paradigma der Differenz und des zeitlichen Aufschubs verbunden, wenn er die Gottesfrage mit der Bedeutung des Realen verbindet, welches nach dem Ende der Metaphysik, dessen Chiffre auch der „Tod Gottes" ist, als zeitlich-weltliche Wirklichkeit angenommen werden muss. Der „Bruch der Zeit", „Denken und Wirklichkeit", „Glauben und Wissen" zeigen einige der nicht mehr synthetisierbaren Differenzen an, die modernes Denken prägen. Insofern aber das Judentum einen besonderen Bezug zu jenem außerweltlich Realen, Gott genannt, dessen Wille als Gesetz dem Menschen seine Bestimmung gibt (124), habe, ziehe es moderne Ablehnung auf sich. Gerade der Beschneidung falle als leiblicher Verankerung des Gesetzes eine zentrale Rolle in der Erinnerung an und in der Eröffnung für das transzendente Wissen zu (127), das sich im „zu-kommenden Namen" realisiere und in der nicht-aufhebbaren Differenz der Geschlechterfolge als Schrift präsentiere (132).

Christoph Türcke stellt dann klar, dass der Monotheismus der Offenbarungseid des Polytheismus sei (144). Die Kernaufgabe sei stets die Vermittlung von Einheit und Vielheit, Identität und Differenz. Diese Vermittlung habe für die klassische Denkart der Philosoph Hegel auf den Punkt gebracht, wobei der Einheit der Primat zukomme, was sich erst im Verlauf des 19. und v. a. des 20. Jh.s ändere, wenn Vielheit und Differenz gewissermaßen die Führung übernähmen (145). Doch verweist T. darauf, dass die Welt in all ihrer massenmedial potenzierten Buntheit zugleich eindimensionaler geworden sei, als es noch vor wenigen Jahrzehnten für möglich gehalten wurde (146).

Auf den weit ausholenden philosophischen Exkurs von T. folgt eine theologische Vorstellung des Christentums als konkretem Monotheismus. *Joachim Ringleben* schließt sich aber auch an eine neuzeitlich dialektisch geschulte Denkform an, wenn er im Gefolge Luthers (und Hegels) die Trinitätslehre als maßgebliche Vermittlung vorstellt.

Eveline Goodmann-Thau bringt Mystik und Memoria in deren jüdischer Fassung ins Spiel. Dabei bezieht sie sich nicht nur auf kabbalistische Traditionen, sondern auch auf Jacques Derridas dekonstruktive Auseinandersetzung mit der Frage nach der Identität Europas, die aber nicht zuletzt durch den Holocaust in neuer Weise zu stellen sei. Die Erinnerung und das Leben jedes Einzelnen erschienen unter dem Vorzeichen der *différance* (188).

Michael Wälchli wiederum bezieht sich ausdrücklich auf Assmann, indem er versucht, religiöse Intoleranz und Gewalt auf der Basis von dessen Theorien zu erörtern. Dabei untersucht er auch das Politisierungspotential der monotheistischen Religionen. Gerade diese Politisierung sei das Movens, das die Monotheismen, die gleichermaßen auch Potential der Toleranz in sich trügen, zur Gewalt führe. Daher sei es auch nötig, sich gegen die fundamentalistischen Strömungen innerhalb der verschiedenen Religionen zu wenden.

Auch *Yossef Schwartz* betont die Ambivalenz der mosaischen Unterscheidung, die sich gerade auch im Spätmittelalter in Judentum, Christentum und Islam manifestiere. Nicht zuletzt gegen die Juden und gegen den Talmud richten sich die intellektuellen Bestrebungen dieser Zeit, die gleichwohl mit dem Aufkommen der Neuzeit noch radikalisiert werden.

Die Verbindung von Politisierung der Religion und Politischer Theologie zieht *Michael Zank*, wenn er die Versuche von Carl Schmitt, Leo Strauss und Erik Peterson analysiert, durch die Rückkehr zu einem vormodernen Ursprung nicht nur eine Genealogie der Gegenwart, sondern auch Kriterien der Normativität zu gewinnen. Dabei werde das Judentum als Negation bzw. Degeneration eines idealisierten ursprünglichen Phänomens betrachtet, worin Z. eine gewisse Parallele zu Assmanns Versuch sieht, das Judentum bzw. die Mosaische Unterscheidung als prekäre Negation eines ursprünglichen Kosmotheismus vorzustellen.

Alfons Fürst bringt nun die politischen Implikationen des Monotheismus in der Spätantike zur Sprache. Dabei zeige sich, dass weniger die Frage nach dem einen wahren Gott an sich als vielmehr die Frage nach Gott in Verbindung mit Gerechtigkeit das strittige Thema der Auseinandersetzungen darstellte. Am Beispiel von Origenes und Augustinus veranschaulicht F., dass die Welt als ungerecht wahrgenommen wurde und nur der eine wahre Gott universal die Herrschaft der wahren Gerechtigkeit herstellen könne, was jedoch nicht in dieser Weltzeit, sondern erst im Jenseits zu erwarten sei.

Christoph Markschies untersucht die Verwendung der Formel „ein einziger Gott" an zwei konkreten Beispielen im heutigen Syrien, um letztlich die Frage nach der Leistungsfähigkeit der Kategorie „Monotheismus" noch einmal zu stellen. Dabei zeigt sich zunächst, dass diese Formel in einer fortbestehenden polytheistischen Umwelt dazu dient, die individuelle Identität einer anderen Religion zu sichern. Auch der jüdische und christliche Monotheismus synthetisierte die Göttervorstellungen der Umwelt in sich hinein. Die Kategorien Odo Marquards und Jan Assmanns seien auch ein Reflex des altbundesrepublikanischen Wettstreits zwischen offener und totalitärer Gesellschaft (295). Assmann leiste „ein Stück höchst beeindruckender Selbstaufklärung des deutschen Professorenstandes über die hellen wie dunklen Seiten der eigenen Identität als deutscher und europäischer Wissenschaftler" (295).

Der Beitrag von *Catherina Wenzel* widmet sich den ästhetisch-politischen Aspekten der Mosaischen Unterscheidung, da sich nach Assmann die Unterscheidung von wahrer und falscher Religion auch im Ikonoklasmus manifestiere. W. beschäftigt sich mit der Praxis, die mit den religiösen Bildern verbunden ist, und sie zeigt die sozialen und ökonomischen Bedingungen und Hintergründe des byzantinischen Ikonoklasmus auf. Schließlich wird die bildliche Darstellung des Bilderstreits analysiert. Dabei wird klar, dass die Kategorien Assmanns letztlich zu abstrakt seien (325), um der Konkretion der religiösen Bilderverehrung in ihren vielen Facetten und Kontexten gerecht zu werden, ja mehr noch werde „im Raum der Bilder der mosaischen Unterscheidung widersprochen, weil sie die Kontinuität von Geschichte und symbolischen Formen beherbergen und bezeugen" (326).

Der Bd. schließt mit einem Beitrag der Hg.in, in dem sie sich dem Verhältnis von Religion und Kränkung zuwendet (330), da einerseits die Verarbeitung von Kränkung von Religionen erwartet werde, andererseits aber gerade im Bereich der Religion Menschen äußerst leicht zu kränken seien. Am Beispiel des Gedankens der Erwählung entfaltet sie ihr Thema, um abschließend dafür zu plädieren, Ressentiment und Kränkung, wie sie aus der Nichterwählung resultieren, durch die Möglichkeit einer „friedlichen Unterlegenheit" zu überwinden. Entscheidend sei es dabei aber gerade, dass die Überwindungsgeste als solche überwunden werden müsse, ohne dabei in einen infiniten Regress zu verfallen. Nur so könne der „Systemfehler in der Argumentation gegen die Intoleranz der mosaischen Unterscheidung" nicht destruiert, wohl aber dekonstruiert werden.

Gerade indem der Bd. immer wieder jene Spannung zwischen Negation des Anderen und Dekonstruktion der Differenzen thematisiert, leistet er einen wichtigen Beitrag zu aktuellen theologischen Diskussionen. Die Religionen bewegen sich in der Differenz zwischen Auflösung und Verhärtung, Marginalisierung und Renaissance, zwischen Monopolansprüchen und Pluralismus, zwischen Fundamentalismus und Relativismus, zwischen Ohnmacht und Gewalt. Bemerkenswerterweise endet der Bd. in exakt demselben Konflikt, der vor fast vier Jahrzehnten zwischen Emmanuel Levinas und Jacques Derrida (vgl. „Gewalt und Metaphysik. Essay über das Denken Emmanuel Levinas'") ausgetragen wurde. Damals wurde nicht die Mosaische, wohl aber die Parmenideische Unterscheidung von Levinas negiert, doch genau in dieser Negation habe er sie, so die Kritik Derridas, noch einmal affirmiert. Der Bd. bringt in seiner Aufarbeitung der Mosaischen Unterscheidung die theologische Auseinandersetzung mit dem Phänomen „Postmoderne" ein gutes Stück voran. Allerdings stellt sich heute immer mehr die Frage, wie über die Verflüssigung und Dekonstruktion der alten Entgegensetzungen hinauszukommen sei. An diesem Punkt, der nichts anderes bezeichnet als die Wahrheitsfrage – jenseits von Destruktion und Dekonstruktion –, kommen die meisten Beiträge an ihre Grenze, dennoch und deshalb führt an den Fragen und Antworten dieses Bd.es kein Weg vorbei.

Landau Karlheinz Ruhstorfer

Eins im Eifer? Monismus, Monotheismus und Gewalt, hg. v. Siegfried Grillmeyer / Erik Müller-Zähringer / Johanna Rahner. – Würzburg: Echter 2010. 134 S. (Veröffentlichungen der Akademie Caritas-Pirckheimer-Haus, Bd. 4), kt € 11,80 ISBN: 978–3–429–03324–8

Totgesagte leben länger. Dies gilt auch für die Religion, welche zurzeit fröhliche Urständ feiert und damit eindrücklich die Säkularisierungsthese widerlegt. Der vermeintliche Megatrend Religion ist dabei jedoch hochgradig ambivalent.

Auf das Janusgesicht der Religion hat in unseren Breitengraden v. a. Jan Assmann hingewiesen. Wer A. jedoch auf die These von der Mosaischen Unterscheidung zwischen wahr und falsch im Bereich der Religion reduzieren möchte, greift zu kurz. Denn A. geht es in erster Linie nicht allein darum, das Gewaltpotential des Monotheismus zu brandmarken. Seine weiterführende These vom Kosmotheismus als Alternative zum Monotheismus ist in der Rezeption – nicht zuletzt durch die Ereignisse des 11. September 2001 – vielfach in den Hintergrund getreten.

Diesem Manko versucht der vorliegende Sammelbd. entgegenzuwirken. Er dokumentiert eine Vorlesungsreihe aus dem Wintersemester 2008/2009 an der Kath.-Theol. Fak. Bamberg. Die Beiträge kreisen um zwei Brennpunkte: um den Zusammenhang von Monotheismus und Gewalt sowie um den neuen Theismusstreit, der gegenwärtig unter dem Schlagwort „Monotheismus versus Kosmotheismus" im Gang ist.

Den Auftakt macht *Erik Müller-Zähringer*, seines Zeichens Mithg. des Bd.es (9–19). In seinem Beitrag skizziert er den größeren Diskussions-Kontext und führt so auf einer Meta-Ebene in die Kernthemen des Bd.es ein. Die Ausführungen beschränken sich dabei nicht auf das bloße Referieren. So wartet M.-Z. mit einer konstruktiven Lesart der Mosaischen Unterscheidung auf (12f). An der Unterscheidung zwischen wahr und falsch will er zwar festhalten, und darin ist ihm zuzustimmen. Denn andernfalls verkomme der Glaube zur Geschmacksfrage und werde die Wahrheitsfrage dispensiert (12). Zugleich lasse sich die von Assmann inkriminierte Schlagseite der Mosaischen Unterscheidung aber entschärfen, „wenn der Gegenbegriff zum Wahren nicht das Falsche, sondern das Noch-nicht-Wahre, der Gegenbegriff zum Gläubigen nicht der Ungläubige, sondern der Noch-nicht-Gläubige, der Gegenbegriff zum Freund nicht der Feind, sondern der kommende Freund wäre" (13). Eigens zu diskutieren wäre jedoch, welcher Wahrheitsbegriff vorauszusetzen ist, damit der Gegenbegriff des Wahren nicht das Falsche, sondern das Noch-nicht-Wahre darstellt.

Zu verweisen ist des Weiteren auf die *prima facie* versöhnlichen Töne, die der Spiritus Rector der deutschsprachigen Monotheismus-Kritik anschlägt. Im Rückgriff auf die klassische Unterscheidung zwischen Offenbarungsreligion und natürlicher Religion unterbreitet *Jan Assmann* dem Monotheismus ein Friedensangebot (21–40). Konstitutiv für dieses ist das „Konzept einer zwiefachen Religion" (24) im Sinne einer komplementären Zuordnung von *religio rationis* und *religio revelationis*. Dazu muss aber „der Begriff der Offenbarung in seinem unhintergehbaren Absolutheitsanspruch zurückgestuft werden. Er darf sich nicht auf absolute, universale Wahrheiten, Dogmen, Lehrmeinungen beziehen, aus denen eine Religion ein Recht auf Ausübung von Zwang und Gewalt ableiten dürfte." (25) Vorgedacht hat dies bereits Moses Mendelssohn, demzufolge sich das Judentum „keiner *ausschließenden* Offenbarung ewiger Wahrheiten [rühmt], die zur Seligkeit unentbehrlich sind" (29). Dem Judentum gehe es, so unisono auch A., „um Handeln, nicht um Glauben, um Orthopraxie, nicht um Orthodoxie" (32). Indem das Judentum „die ‚ewigen Wahrheiten' nicht festschreibe, sondern im Zustand ‚diskursiver Verflüssigung' (J. Habermas) belasse", habe es „die wirkungsvollsten Konzeptionen zur Relativierung und Überwindung der Mosaischen Unterscheidung entwickelt" (33). Auf dieser Linie sieht A. auch das Verhältnis der natürlichen, allgemeinen Vernunft- bzw. Menschenreligion zu den konkreten Religionen. Erstere konstituiere gleichsam die Tiefenreligion, „die sich um die jeder Festschreibung entzogenen, immer nur in diskursiver Annäherung anzielbaren ewigen Wahrheiten dreht" (33). Als solche bilde sie „den gemeinsamen Bezugspunkt der konkreten ‚Oberflächenreligionen', die im Horizont ihres Geltungskreises für die unverzichtbaren Orientierungen und Gewissheiten sorgen" (33). Schützenhilfe holt sich A. bei

dem Rabbiner und Philosophen Jonathan Sacks, für den Gott universal, die Religionen aber partikulär sind (35).

A.s Überlegungen werfen Fragen auf. Einige seien hier genannt. Zu fragen bleibt erstens, was genau mit der diskursiven Verflüssigung ewiger Wahrheiten gemeint ist und wie sie erreicht werden soll. Wie kann dabei verhindert werden, dass sie in eine Verflüchtigung und Verdunstung umschlägt? Viel grundsätzlicher stellt sich die Frage nach der Notwendigkeit einer derartigen Prozedur. A.s Aversion gegen ein System verbindlicher Lehrsätze speist sich aus der Furcht, dass die Religionen aus ihren dogmatischen Lehrgebäuden das Recht auf Ausübung von Zwang und Gewalt ableiten (könnten). Diese Sorge ist nicht unberechtigt, wie etwa das zähe Ringen der Religionsgemeinschaften um die Gewährung von Religionsfreiheit zeigt. Das auch im Christentum lange Zeit gängige Argument, es gebe kein Recht auf Irrtum, legt davon beredtes Zeugnis ab und ist Wasser auf A.s Mühle. Doch daneben gibt es im Christentum auch den niemals abgebrochenen Traditionsstrang, der sich zur Würde des irrenden Gewissens bekennt und Gewalt in Glaubensfragen strikt ablehnt. Denn „anders erhebt die Wahrheit nicht Anspruch als kraft der Wahrheit selbst" (Dignitatis Humanae 1). Wie v.a. *Klaus Müller* in seinem Beitrag betont, müssen Monotheismen aus Gründen ihres Wahrheitsanspruchs nicht intolerant sein, zumal dann nicht, wenn sie sich auf das Forum der Vernunft wagen, auf dem allein das bessere Argument zählt. *Abusus non tollit usum.* An der Mosaischen Unterscheidung ist daher m. E. festzuhalten.

Zweitens ist fraglich, ob A.s Charakterisierung des Judentums diesem wirklich gerecht wird. „Ein anderes ist geoffenbarte *Religion*, ein anderes geoffenbarte *Gesetzgebung*", zitiert A. zustimmend Mendelssohn (29). Aber erschöpft sich die dem Judentum zuteil gewordene Offenbarung in Gesetzen, Geboten und Lebensregeln (26)? Enthält sie tatsächlich „keine Lehrmeinungen, keine Heilswahrheiten" (27)? Gerät hier nicht aus dem Blick, dass das jüdische Gesetz heilsgeschichtlich „unterfüttert" ist, dass das Gesetz gleichsam aus der Religion erwächst? Dies lässt sich am Dekalog, dem Herzstück des jüdischen Gesetzes, zeigen: Weil Gott die Israeliten aus dem Sklavenhaus Ägypten herausgeführt und zur Freiheit befreit hat, sollen sie sich an Gottes Weisungen halten, um sich nicht erneut in Abhängigkeit, diesmal selbstverschuldete, zu verstricken.

Anfragen muss sich A. drittens auch hinsichtlich seines Glaubensverständnisses gefallen lassen, wenn er apodiktisch festhält: „Ebenso wenig wie den Begriff der Offenbarung im christlichen Sinne kennt die jüdische Religion den Begriff des Glaubens im christlichen Sinne." (31) Dies irritiert, bestimmt A. doch mit Mendelssohn „Glaube" als Vertrauen bzw. Zuversicht (ebd.). Nun umfasst der gehaltvolle christliche Glaubensbegriff spätestens seit Augustinus aber als zentrales Moment neben dem *credere Deum* das *credere Deo*, das „Gott glauben" im Sinn von „ihm vertrauen", und das *credere in Deum*, d.h. den Glauben als existentiell bedeutsame Orientierung.

Nicht unerwähnt darf *Daniel Krochmalniks* These über religiöse Gewalt und Judentum bleiben (43–57). Monotheismuskritiker wie Assmann und Sloterdijk stellen für ihn nichts anderes als eine Neuauflage der Dreigroschenaufklärung des 18. und 19. Jh.s dar (46). Nichtsdestotrotz dürfen die gegenwärtigen Anfragen an die Religion im Namen der Ethik nicht als Vulgäraufklärung abgetan und ignoriert werden. Es kommt vielmehr darauf an, „die bellizistische Interpretation der Monotheismuskritiker als großes Missverständnis zu widerlegen" (47). Dass religiöse Gewalt im AT „in allen erdenklichen Formen" vorkommt (ebd.), gesteht K. zu, ergänzt jedoch sogleich: Nicht nur die Gewalt, „sondern auch die Empörung darüber" stammt aus dem AT (48f). „Was den alttestamentarischen Gott auszeichnet, ist nicht die Gewalt, sondern die Gewaltbekämpfung, was freilich nicht ohne Gewaltandrohung und Gewaltanwendung abgeht." (49) Dass Gott Gewalt anwende, um die menschliche Gewalt einzudämmen, zeige die Urgeschichte der Gewalt in der Genesis (ebd.). Dass es dem alttestamentarischen Gott „keineswegs nur um Gegengewalt", sondern um „eine subtilere Gewaltpädagogik" gehe, mache der Fall Kain deutlich (51). In der Behandlung des ersten Mörders erweise sich Gott als „der milde Richter, der nicht Leben für Leben fordert, sondern Kain eine echte Chance gibt" (54).

Dass der alttestamentarische Gott nicht pauschalisierend mit Sloterdijks „Zornkönig" gleichgesetzt werden kann, hat K. m. E. überzeugend aufgezeigt. Dennoch bleiben Anschlussfragen offen: Übt Gott tatsächlich Gegengewalt aus? Und ist diese stets „Strafgewalt", gegen die es kein „Recht der Anklage" gibt, da man die erlittene Gewalt selbst verschuldet hat (49)? Trifft dies auch auf die Tiere und unmündigen Kinder bzw. Säuglinge zu, die der von Gott angeordneten Vernichtungsweihe im Zuge der Landnahme zum Opfer gefallen sind, auf welche die neuen Atheisten mit unverhohlener Schadenfreude hinweisen? Muss man sich nicht vielmehr zum grundsätzlichen Bekenntnis durchringen, dass Gewalt kein Name Gottes ist?

Klaus Müller setzt sich mit der These, Monotheismen seien strukturell gewaltanfällig, in einem Dreischritt auseinander (59–80). Zunächst rekapituliert er wichtige Stationen und Positionen des Theismus- bzw. Pantheismusstreits. Wie die Retrospektive zeigt, ist die Frage, ob Religion Gewalt erzeugt, Teil eines umfassenderen Problems, nämlich der Frage, ob und wie sich heute noch intellektuell redlich von Gott sprechen lässt (59). Auf diesem Hintergrund befasst sich M. mit dem Gewaltargument der Monotheismuskritiker und hält ihnen entgegen: „Das konsequente Stellen der Wahrheitsfrage provoziert nicht Intoleranz, sondern bewahrt im Gegenteil vor ihr." (71) Als Remedium gegen „die Zuspitzung religiöser Sinnansprüche in Gewaltakte gegen Andersdenkende" (74) fordert M., den monistischen Tiefenstrom ernster zu nehmen, der sich durch das okzidentale Gottdenken und insbes. die katholische Tradition ziehe.

Auch hier ergeben sich weiterführende Fragen: Bedeutet das Ernstnehmen des monistischen Tiefenstroms, dass die christliche Gottesrede in ein All-Einheitsdenken zu überführen ist? Dann aber müsste der Nachweis erbracht werden, dass die klassische Lehre, wonach Gott in allen Dingen in einem dreifachen Sinn gegenwärtig ist (*per potentiam, praesentiam, essentiam*), die monistischen Intuitionen „eines In-Seins aller Dinge in Gott und Gottes in den Dingen" (74) nicht einzuholen vermag.

Dass „man sich sowohl philosophisch wie theologisch mit dem Monismus mehr Probleme einhandelt, als man gelöst zu haben glaubt" (87), darauf macht *Saskia Wendel* im Anschluss an Müller aufmerksam. In ihrem Beitrag bricht sie eine Lanze für einen „aufgeklärten Monotheismus" (83–103). Einen um einen Monismus angereicherten Monotheismus erachtet W. für selbstwidersprüchlich und nicht mit dem Gott der Bibel vereinbar (94).

Angelika Neuwirth schließlich spricht sich für eine historische Lektüre und eine Relokalisierung des Korans in der Spätantike aus (105–128). Sie erhofft sich davon, der „vorherrschenden Exklusionsphilosophie, der eingefahrenen Vorstellung von einem exklusiv jüdisch-christlichen Europa" den Wind aus den Segeln zu nehmen (127). Denn wie sich leicht zeigen lasse, entstamme der Koran „einer von Orient und Okzident geteilten formativen Epoche" (127).

Resümierend bleibt festzuhalten: Den Autoren des Bd.es ist es gelungen, die zentralen Problemstellungen und Positionen der aktuellen theologischen Debatten auch für ein größeres Publikum verständlich zu verhandeln. Der interessierte Laie kann sich so rasch und leicht einen fundierten Überblick verschaffen. Für den Fachkundige(re)n stellt der Bd. eine heilsame Provokation dar: Denkt der Monotheismus zu kleinkariert von Gott? Hat die christliche Gottesrede einen *Panentheistic Turn* zu vollziehen, um dem Vorwurf, Religion erzeuge Gewalt, Paroli bieten zu können?

Innsbruck Christoph J. Amor

Kirche: Zeichen des Heils – Stein des Anstoßes. Vorträge der vierten Innsbrucker Theologischen Sommertage 2003, hg. von Willibald Sandler / Andreas Vonach. – Frankfurt: Peter Lang 2004 (Theologische Trends, 13), kt € 50,80 ISBN: 3–631–5264–8

Heute würde man die umgekehrte Reihenfolge des Titels wählen, aber für das Kirchenthema ist die Binarität von Heil und Anstoß nach wie vor brisant. Die Missbrauchsskandale haben das Nullsummenspiel darin sogar verschärft. Der Bd. von W. Sandler und A. Vonach ist dieser Binarität gewidmet und dokumentiert die Innsbrucker Theologischen Sommertage 2003. Sie stellten sich der kirchlichen Natur der Differenzen zwischen Jesus und Kirche, Kirche und Synagoge, Schuld und Kirche, Soziallehre und Globalisierung sowie Hierarchie und Demokratie.

Martin Hasitschka (11–29) stellt die Innensicht im Verhältnis der Kirche zu Jesus heraus, der dabei zum Gegenstand einer Glaubensgemeinschaft wird. Quer durch das NT wird die Gemeinschaftlichkeit einer Heilserwartung analysiert, die mit der Bestellung der Jünger beginnt und im priesterlichen Volk der Petrusbriefe endet. „Annahme des Glaubens und Aufnahme in die Kirche hängen innerlich zusammen" (29), so sein Fazit. Der Schwerpunkt der Binarität liegt deshalb auf dem Heil, der Anstoß bleibt ein Seitenthema. Das führt zu einer Identität des Volkes Gottes mit der verfassten Kirche, obgleich Jesus lange vor der Weltkirche, die das Zweite Vaticanum erzeugte, eine weltweite heilssymbolische Größe gewesen ist. Seine Fähigkeit, gegenüber Heillosigkeiten Anstoß zu geben, welche die Kirche erst nachträglich rezipierte wie die Menschenrechte, bleibt außen vor.

Bei *Andreas Vonach* (31–59) stehen die Konzilserklärung *Nostra aetate* und die Erklärung *Dabru Emet* im Vordergrund, mit der jüdische Gelehrte 2000 auf das veränderte Verhältnis der Kirche zum Judentum reagierten. Das Herzstück von NA, der Artikel über das Judentum, gab schließlich den Anstoß für die von V. breit behandelte Aussöhnungspolitik von Johannes Paul II., die dem traditionell verqueren kirchlichen Verhältnis zum jüdischen Volk eine positive Wendung gab. Die Anstößigkeit dieses Artikels in der arabisch-muslimischen Welt war nach V.s Meinung der Grund, warum das Konzil dort Jesu „Verankerung im jüdischen Volk während seines ganzen Lebens und auch selbst in seinem Tod" (38) vermied. Die Anstößigkeit der christlichen Vereinnahmung des Juden Jesus bleibt bei V. dagegen außen vor. Er hebt nur auf die Anstößigkeit der Position von *Dabru Emet* im Judentum ab, Christen und Juden beteten den gleichen Gott an. Die andere, an die Kirche gerichtete Anstößigkeit Jesu, die *Dabru Emet* so beschreibt, dass ein Glaube an Jesus keine annehmbare Alternative darstellt, steht deshalb auch nicht auf seiner Tagesordnung für das weitere Gespräch (vgl. 57).

Joop van Banning (61–95) analysiert das reiche Bildprogramm der Synagoge von Dura-Europos, deren einzigartige figürliche Darstellungen ohne christliche Parallele in dieser Zeit sind. Das bringt die alte These ins Wanken, dass der Anstoß, den Bilder für Heilsfiguren immer wieder in der Christentumsgeschichte hatten, bloß vom Judentum übernommen sei. Die Bilderskepsis ist der alten Kirche vielmehr ursprünglich.

Willibald Sandler (97–133) stellt auf die systematischen Perspektiven im Jesuswort von der Stadt auf dem Berg ab. Trägt eine Kirche, die sich als reine Alternative gegenüber der Welt auf einen Berg stellt, das Schicksal Jesu mit, der als die eigentliche Stadt auf dem Berg an den Pranger gestellt wird? Nach S. ist für die Kirche das dramatische Geschehen, das vom Vorbild über die kirchliche Zwielichtigkeit an den Pranger führt, wesentlich kennzeichnender. Gerade

wegen ihrer Sünden hat die Kirche eine Chance, „jenen Kreislauf von Berufung, Schuld und Vergebung" (115) zu bezeugen, der Rettung für die ganze Welt bringt. Das verkürzte Bild einer reinen Kirche verfehlt „für die Welt das Schauspiel des Heilsdramas" (116). Das wird an Kirchendramen wie dem Fall Groer, den wiederverheirateten Geschiedenen und der Schwangerenkonfliktberatung durchbuchstabiert. Der Distinktionsgewinn an symbolischem Kapital, den bereits der Anspruch abwirft, eine reine Kirche zu sein, liegt außerhalb dieser heilsdramatischen Fokussierung.

Nikolaus Wandinger (135–163) verortet den kirchlichen Umgang mit der eigenen Schuld. Zwischen Pranger und Beichtstuhl gestellt, erfahre die Kirche die postmoderne Vorliebe für den Verdacht, aber auch die Kraft einer Bitte an Gott um Vergebung. Die päpstlichen Vergebungsbitten des Jahres 2000, die ausführlich behandelt werden, weisen für W. auf die Überlegenheit des zweiten Ortes. Erst hier wird die übliche Täter-Opfer-Abgrenzung durchbrochen, weil die Kirche auf beiden Seiten im Beichtstuhl sitzt: „nicht nur auf der Seite des Lossprechenden, sondern auch auf der Seite des Beichtenden" (158). W. übersieht die nachhaltige Autorität eines öffentlich begründeten Unheilsverdachts und die offenbarende Kraft des Skandals. Seine Kirche im Beichtstuhl bleibt einer *societas perfecta* verhaftet, die um ihrer Autarkie willen leugnet, dass eine Empörung von außen für sie heilvoll sein könnte.

Wolfgang Palaver (165–192) stellt die Anstößigkeit der kirchlichen Soziallehre gegenüber einem globalisiert argumentierenden Neoliberalismus heraus. Ohne sie blieben in der Globalisierung die neuen Formen von Solidarität unreflektiert, die den Sündenbockmechanismus einer mechanischen Solidarität hinter sich lassen können. Entsprechend sieht er in der jetzt fälligen internationalen Ordnungspolitik eine Chance für die Heilsbotschaft der Kirche, die in der Eucharistie als „eine[r] Gegenwelt zum ortlosen Globalismus" (187) kulminiere. Ob diese Argumente auch religionspolitisch für eine Kirche standhalten, die sich als globale Konkurrenz zu anderen Religionsgemeinschaften, speziell dem Islam, sieht, bleibt offen.

Konrad Breitsching (194–219) stellt ein Fragezeichen über die Demokratiefähigkeit der Kirche. Der für ihn zentrale Gedanke der Demokratie, die Volkssouveränität, sei „mit den theologischen Grundvorstellungen von Kirche nicht vereinbar" (199), auch wenn es mit Kirche als *communio*, der kirchlichen Sendung als Aufgabe aller Gläubigen und der komplexen, aus göttlichen und menschlichen Elementen zusammengesetzten Wirklichkeit der Kirche theologische Voraussetzungen für die fällige Demokratisierung der Kirche gäbe. Entsprechend hebt B. auch auf demokratieanaloge Strukturen in der kirchlichen Rechtsordnung ab. Ob dagegen die demokratische Gewaltenteilung sowie die moderne Einsicht, dass der demokratische Rechtsstaat von Voraussetzungen lebt, die er selbst nicht garantieren kann, für die Kirche nicht praktikabel und undenkbar sind, bleibt offen. Beide sind lediglich anstößig für eine *societas perfecta*, für die Souveränität des Volkes Gottes, die das Zweite Vaticanum von Gott her begründet, sind sie es nicht. Denn es lebt mit Voraussetzungen, die es nicht garantieren kann, wie dem Menschenrecht auf Religionsfreiheit, und es unterliegt der Differenz von *potestas* und *auctoritas*, die schon die klassische Ekklesiologie kannte.

Johannes Panhofer (221–255) verhandelt das Hierarchieproblem in der Gemeinde, das der Priestermangel auslöst, und zeigt rechtliche Möglichkeiten und pastorale Realitäten auf, die mit can. 517 § 2 des Kirchenrechts gegeben sind. Er geht dem österreichischen Kuratoren-Moderatoren-Modell, in dem der zuständige überörtliche Priester leitender Moderator ist und der lokal präsente, vom Bischof hinzugezogene Ansprechpartner für die Seelsorge Kurator ist, in zwei unterschiedlichen Gemeinden konkret nach. Während es in der einen, am Stadtrand gelegenen Gemeinde zu einem Aufbruch an Selbstverantwortung führt, erzeugt es in der anderen, ländlichen Gemeinde Frustration beim Kurator wegen strukturell nicht abstellbarer Defizite in der Seelsorgepräsenz. Die „heilsame Irritation" (250) des Modells hängt für P. daran, ob eine ‚Leitung von' in eine ‚Leitung mit' übergeführt wird. Erst dann lösen sich die lockenden Gelegenheiten auf, Verantwortung an eine semi-professionelle kirchliche Präsenz abzugeben. Dann liegt auch im Priestermangel eine Chance, stärker auf die drei Ämter Christi im Volk Gottes zu setzen. Die expliziten wie anonymen Vollzüge dieser drei Ämter in der gegenwärtigen Kirche über die Gemeinde hinaus sind nicht P.s Thema.

Der Bd. von S. und V. deckt ein überzeugendes Spektrum der Binarität von Heil und Anstoß ab, dem die gegenwärtige Kirche ausgesetzt ist. Er geht es mit der Binnensicht jener Disziplinen an, die sich an einer theologischen Fakultät finden. Die Außensicht kann von ihm wegen der Konstruktion der Sommertage nicht eingefordert werden. Es wäre jedoch hilfreich, vielleicht sogar notwendig gewesen, wenn die Zweiheit von Heil und Anstoß theologisch eigens behandelt worden wäre. Immerhin handelt es sich um eine kreuzestheologische Relativität, die unter die elementaren Einsichten der christlichen Theologie zu rechnen ist. Wie Raum ohne Zeit nicht existiert, gibt es kein Heil ohne Anstoß, und wie es Zeit ohne Raum nicht gibt, tritt Anstoßnehmen nicht ohne Heilserwartung auf. So bleibt in diesem Bd. die Frage offen, ob die kirchlichen Steine des Anstoßes sich unweigerlich relativierend auf die kirchliche Heilsansage Gottes auswirken oder ob darin Zeichen zu finden sind, die aus dem verheerenden Nullsummenspiel herausführen, in das sich die katholische Kirche der Gegenwart verstrickt hat.

Salzburg Hans-Joachim Sander

L'autorité et les autorités. L'herméneutique théologique de Vatican II. – hg. v. Gilles Routhier / Guy Jobin. – Paris: Cerf 2010. 255 S. (Collection « Unam Sanctam » – Nouvelle Série), pb. € 18,99 ISBN: 978–2204092104

In der gegenwärtigen Phase der Konzilsforschung besteht eine der großen theologischen Herausforderungen in der reflektierten, gleichsam „ungetrennten und unvermischten" Verbindung kirchengeschichtlicher und systematischer Zugänge. Der vorliegende Bd., der erneut die seit Jahren erfolgende enge Zusammenarbeit v.a. zwischen den theol. Fak.en des Inst. Catholique de Paris, der Katholieke Univ. Leuven, der Univ. Catholique de Louvain sowie der Univ. Laval in Québec in Sachen Konzilsforschung dokumentiert, stellt in diesem Sinn einen wichtigen frankophonen Beitrag zu einer spezifisch theologischen Konzilshermeneutik dar.

Die Beiträge sind in vier Teilen angeordnet. Einen ersten Teil zum Zusammenhang von Offenbarung, Wahrheit und Autorität eröffnet *Lieven Boeve* (Leuven) mit einer Studie zu Joseph Ratzingers Verständnis der Offenbarung sowie der Autorität des II. Vaticanums (13–50). Nachdem er die verschiedenen Stadien des Denkens Joseph Ratzingers bzw. Papst Benedikts XVI. dargestellt hat, entfaltet er in einer konstruktiven Würdigung den Fragehorizont einer theologischen Hermeneutik, die das Verhältnis von Dogma und Geschichte philosophisch und theologisch verantwortbar in das Gesamt der Kirche und der lebendigen Tradition einzuschreiben vermag. Im engeren Sinn konzilshermeneutisch ist daraus folgend für B. nicht der Unterschied zwischen einer von Papst Benedikt XVI. so genannten „Hermeneutik der Diskontinuität" und einer „Hermeneutik der Reform" entscheidend, sondern das angemessene theologische und philosophische Verständnis der letztgenannten (vgl. 49). Dabei umfasst für B. die Reflexion über die Hermeneutik als solche den Umgang sowohl mit Kontinuitäten als auch mit Diskontinuitäten. Im Anschluss daran nimmt die Studie von *Karim Schelkens* (Leuven) die Rezeption von *Dei Verbum* zum Anlass, verschiedene hermeneutische Zugänge zum Konzil miteinander ins Gespräch zu bringen (51–68). Seine Unterscheidung zwischen *„processus* conciliaire" und *„produit* conciliaire" (53) mit dem Ziel einer im gegenwärtigen Umgang mit dem Konzil noch nicht erreichten *„coincidentia"* (51, 67) macht aus seiner Fallstudie ein Lehrstück über den Zusammenhang von Kontinuitäten und Diskontinuitäten. *Catherine E. Clifford* (Toronto) untersucht am Beispiel des konziliaren Gedankens der „Hierarchie der Wahrheiten" (UR 11) die „Hermeneutik einer Hermeneutik" (69) in verschiedenen römisch-katholischen wie ökumenischen Zusammenhängen (69–91), darunter in der *Groupe des Dombes*, die im Übrigen in Deutschland noch größere Aufmerksamkeit verdient. Hinsichtlich der beiden sichtbar werdenden Rezeptionstendenzen, die sie im Päpstlichen Rat zur Förderung der Einheit der Christen einerseits und der Kongregation für die Glaubenslehre andererseits ausmacht (87ff), nimmt C. in der Position letzterer eine Verschiebung von der in UR christologisch dynamisierten Konzeption der „Hierarchie der Wahrheiten" hin zu ihrer Verwendung als Strukturprinzip des Lehrgebäudes der Kirche wahr, was zu grundlegenden Fragen über das Verständnis des Glaubens als solchem führt (89).

Ein zweiter Teil zu „Kirche, Kollegialität und Autorität" beginnt mit einem Beitrag zur Bischofssynode von 1969, die *Joseph Famerée* (Louvain) als einen „ersten Konflikt der Interpretationen des II. Vaticanums" (95) analysiert (95–123). Er gelangt dabei u.a. zu der Frage, warum und inwiefern in Sachen Kollegialität nicht die Konzilsdokumente in ihrer Gesamtheit und inneren Verschränktheit den Diskussionshorizont bildeten, sondern die Interpretation der „Nota explicativa praevia" (119). *Peter de Mey* (Leuven) untersucht die Relecture der konziliaren Darlegungen zur Kollegialität und zur Communio der Kirchen zwischen 1972 und 1983 (125–149) und kommt zu dem Schluss, dass das Lehramt diesen „grosso modo" (149) treu geblieben sei, allerdings in einer eher zurückhaltenden Weise und ohne das im Konzil Grundgelegte wesentlich zu entfalten. *Laurent Villemin* (Paris) widmet sich mit der Autorität der Bischofskonferenzen in liturgischen Fragen einem Thema, das gerade in der jüngsten Vergangenheit ins Blickfeld geraten ist (151–165). Hilfreich ist, dass seine Ausführungen nicht mit dem II. Vaticanum einsetzen, sondern dieses in die vielgestaltige Geschichte der Liturgie und ihrer Theologie einschreiben, sodann aber auch vor einem ekklesiologischen Gesamthorizont erfolgen. Als problematisch bewertet er u.a. einen besonders in jüngster Zeit deutlich werdenden Übergang vom „traditum" zum „tradens" (164) als entscheidender Autorität. Ebenfalls den Bischofskonferenzen gilt der Beitrag von *Gilles Routhier* (Québec) (167–187), demzufolge das II. Vaticanum die Frage nach dem „mandatum docendi" (167) der Bischofskonferenz weder positiv noch negativ beantwortet hat, sodass hier im Laufe der Konzilsrezeption – exemplifiziert an v.a. zwischen Rom und Nordamerika geführten Diskussionen in der ersten Hälfte der 1980er Jahre – eine hermeneutische Grundsatzfrage in den Blick kommt: Bestimmt die verwendete Hermeneutik bzw. der ekklesiologische Denkrahmen das Verständnis des II. Vaticanums, oder verhält es sich umgekehrt (173, 181, 183)? Von Interesse sind in diesem Zusammenhang auch R.s Fragen zur „Angst" (183, 187) als – bewusstem oder unbewusstem – Faktor der Konzilshermeneutik.

Zu Beginn des dritten Teils, in dem „praktische Autoritäten" behandelt werden, stellt *Guy Jobin* (Québec) mit der Rezeption von *Gaudium et spes* durch Charles E. Curran eine konzilshermeneutisch gegründete Methodologie vor (191–208). Über das Beispiel Currans mit den dabei in den Blick kommenden moraltheologischen Fragen hinaus verweist Jobins Beitrag auf die Rolle des je konkreten „interpretierenden Subjekts" (208) für die Konzilshermeneutik. In einer gewissen Weise grundiert das, was man als notwendigerweise immer auch subjektiven Zugang zum Konzil bezeichnen könnte, auch den Beitrag von *Catherine Fino* (Paris), die ausgehend von der Frage nach der praktizierten

Nächstenliebe in einem pluralistischen Umfeld (209–225) zu weitreichenden Schlussfolgerungen hinsichtlich des theologischen Umgangs mit der Geschichte gelangt.

Ein vierter Teil besteht schließlich aus einem einzigen Beitrag: *François Nault* (Québec) sucht zu ergründen, wie man von Texten reden kann, ohne sie gelesen zu haben (229–246). In seinen geistreichen Ausführungen zum Kopier- und Leseverhalten, zur eigenen Erfahrung als Verfasser von gelesenen bzw. nichtgelesenen Texten (240 Anm. 1) oder zur Frage nach dem Platz der Konzilstexte in der „kollektiven Bibliothek des Katholizismus" (241) bringt er auch einige ansonsten eher selten genannte „Autoritäten" wie etwa Robert Musil oder Graham Greene in die konzilshermeneutische Debatte ein. Im Zentrum seiner Darlegungen steht gleichwohl letztlich die aus der Fülle der Anregungen herausragende Auseinandersetzung mit der Konzilshermeneutik Benedikts XVI., der nach N. die Wahrheit im Blick hat, auf die die Konzilstexte verweisen, und der zu diesem Behuf gegenüber einer bestimmten „lecture interprétative" (234) das die Konzilstexte auslegende Lehramt stark macht. Wie sich generell die angezielte Wahrheit „inkarnatorisch" Autorität verschafft, stellt in der Tat die eigentliche Frage im Umgang mit Autorität und Autoritäten dar, mit der der Bd. in Gestalt der Position N.s (246), die diesbzgl. im wahrsten Sinne des Wortes Perspektiven eröffnen will, seine Leserinnen und Leser entlässt.

Die Beiträge des Bd.es zeigen auf je eigene Weise wie in ihrer Zusammenschau, dass die Frage nach einer angemessenen Konzilshermeneutik bereits selbst Teil einer solchen ist. Wie der Titel wohl nicht zufällig an Yves Congars „La Tradition et les traditions" erinnert, dessen Bd.e kurz vor bzw. während des II. Vaticanums erschienen sind, so schreiben die Beiträge das Konzil in eine Tradition ein, die sich just durch ebendieses Konzil neu ihrer Mitte in Jesus Christus und dadurch ihrer selbst zu vergewissern suchte. Grundlegende Herausforderungen wie insbes. das Verhältnis von Dogma und Geschichte werden dabei ebenso expliziert wie beispielhaft durchexerziert. Die Frage nach der Autorität und den Autoritäten wird dadurch letztlich in einen weit über die Konzilshermeneutik im engeren Sinn ausgreifenden Fragehorizont gestellt, der das Selbstverständnis und der Anspruch der Kirche ist, „Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit" (LG 1) zu sein.

Meyrin Michael Quisinsky

Weltkirchliche Grundoptionen. 30 Jahre Puebla. Erinnerungen und Impulse für die deutschsprachige Theologie und Glaubenskommunikation, hg. v. Thomas Schreijäck / Knut Wenzel. – Berlin: Lit 2009. 175 S. (Forum Religionspädagogik interkulturell, 17), pb. € 19,90 ISBN: 978–3–643–10161–7

Am 13. Februar 2009 jährte sich die Veröffentlichung der Beschlüsse der III. Generalversammlung des Lateinamerikanischen Episkopats in Puebla/Mexiko (1979) zum dreißigsten Mal. Weil dies „eines der bedeutsamsten nachkonziliaren Ereignisse der katholischen Kirche" gewesen sei, fragen die Autoren in ihren Beiträgen nach, „wie dieser theologisch-pastorale und ekklesiologische Aufbruch im Kontext der deutschsprachigen Theologie und Kirchen wahrgenommen, auf welche Weise er in den einzelnen theologischen Disziplinen rezipiert wurde und welche nach wie vor aktuellen Linien von der lateinamerikanischen Rezeption des II. Vatikanischen Konzils für die Theologie insgesamt weiter verfolgt zu werden verdienen" (7f).

Die Antworten auf den ersten Teil, die Rezeptionsfrage, sind erstaunlich einheitlich:

– In Exegese und Bibeldidaktik in Deutschland lässt sich eine „gewisse Asymmetrie von praktischer Präsenz und theoretischer Absenz befreiungstheologischer Kategorien" beobachten: Man müsse festhalten, „dass es weniger die wissenschaftliche Exegese des Alten und Neuen Testaments war, die durch befreiungstheologische Konzeptionen geprägt wurde. In der deutschsprachigen Theologie wurden sie vor allem im Bereich der Bibeldidaktik und praktischen Bibelarbeit aufgenommen." (*Christian Cebulj*, 16)

– „Die deutschsprachige Systematische Theologie hat zu wenig aus den Erfahrungen und Ergebnissen dieser lateinamerikanischen Bischofsversammlung gelernt. Deren Hauptthemen sind im Wesentlichen nicht rezipiert worden; lediglich den Basisgemeinden ist es gelungen, für einige wenige Theologinnen und Theologen zum Fragezeichen oder zur Fußnote zu werden." (*Stefan Silber*, 55)

– „[…] in aktuellen, anerkannten deutschsprachigen Fachbeschreibungen der Moraltheologie und Christlichen Sozialethik [spielt] das Ereignis einer dritten Generalversammlung des CELAM – wenn überhaupt – eine untergeordnete Rolle […;] eine systematische Aufarbeitung des direkten Bezugs zwischen Begriff und Versammlung, zwischen dem Aussagegehalt der ‚Option für die Armen' und dem Ereignis Puebla, wurde im Bereich der deutschsprachigen theologischen Ethik nicht geleistet." (*Bernhard Bleyer*, 62)

Ausnahmen bestätigen diese Regel: Alle drei Autoren stellen rühmliche Ausnahmen vor, die in ihren Disziplinen Aspekte aus dem Puebla-Dokument oder dem Geist von Puebla aufgegriffen und für den hiesigen Kontext entfaltet haben.

Die weiteren drei Autoren des Buches stehen vor dem gleichen Problem, bearbeiten es aber anders: *Thomas Schreijäck* (Praktische Theologie und Religionspädagogik), *Markus Büker* (Missionswissenschaft) und *Knut Wenzel* (Systematische Theologie der Kontexte) bearbeiten aus der Perspektive ihrer Disziplinen das Potenzial der Kerngedanken Pueblas: Option für die Armen und Subjektwerdung der Armen, Methodischer Dreischritt Sehen – Urteilen – Handeln, Evangelisierung (als Katechese für die Getauften statt Mission *ad gentes*), Anerkennung der (verschiedenen) Kulturen, Reich-Gottes-Botschaft und Befreiung, kontextuelle Artikulation und universaler Geltungsanspruch, die Beziehungen zwischen den Teilkirchen etc.). Sie versuchen das nachzuholen oder anzuschieben, was bisher eben nicht erfolgt ist: eine produktive Aufnahme und Weiterentwicklung der lateinamerikanischen Anstöße in der westeuropäischen akademischen Theologie.

Alle Beiträge dieses Buches enthalten anregende Hinweise und der Anspruch, die bisher nicht gehobenen Schätze der lateinamerikanischen theologischen Aufbrüche sichtbar zu machen, ist sehr lobenswert. In seinem Grundansatz und seiner Grundstruktur bleibt das Buch aber in zwei fundamentalen Problemen hiesiger Kirche und Theologie stecken: im akademischen Diskurs und in der konventionellen Untergliederung der Theologie. Ein Blick in die – zugegebenermaßen kleinen – Zirkel von Christen in sozialen Bewegungen hätte gezeigt, dass die Anliegen von Puebla – und des II. Vatikanums – außerhalb der theologischen Fakultäten durchaus auch hier aufgenommen werden („Die Todsünden der G 8" war eine der Anklagen von Christen in den Blockaden von Heiligendamm gegen den Gipfel 2007). Des Weiteren sortieren sich die Beiträge entlang der traditionellen Einteilung der Theologie in Disziplinen und Sektionen: biblisch, historisch, praktisch, systematisch. Knut Wenzel erkennt das Problem und meint, dass das Verhältnis des „Rücken an Rücken" von praktischer und systematischer Theologie nicht mehr angebracht sei, eine „andere Organisation der Theologie" mindestens denkbar, wenn nicht wünschenswert sei (154). Aber warum reproduziert dieses Buch – Wenzel ist einer der Hg. – genau diesen „überkommenen und institutionell weiterhin reproduzierten Kanon theologischer Disziplinen", den die lateinamerikanische Befreiungstheologie in ihrem Grundansatz in Frage stellt?

Münster Ludger Weckel

Theologie und Gesellschaft

Religionsfreiheit und Pluralismus. Entwicklungslinien eines katholischen Lernprozesses, hg. v. Karl Gabriel / Christian Spieß / Katja Winkler. – Paderborn: F. Schöningh 2010. 260 S. (Katholizismus zwischen Religionsfreiheit und Gewalt, 1), geb. 34,90 ISBN: 978–3–506–76933–6

Der vorliegende Sammelbd. enthält die Beiträge einer Tagung, die vom 13.–15. 3. 2009 im Rahmen des Projekts *Gewaltverzicht religiöser Traditionen* des Exzellenzclusters Religion und Politik an der Univ. Münster stattfand. Ihr Ziel war, den „katholischen Lernprozess" in der Anerkennung der Religionsfreiheit systematisch und historisch zu analysieren, um daraus mögliche Schlüsse für „Lernprozesse von Religionsgemeinschaften im Modernisierungsprozess im Allgemeinen" zu ziehen (Gabriel: 9). Das Buch greift damit *die* zentrale Frage des Verhältnisses der kath. Kirche zum politischen Liberalismus auf, dessen humanistischen Kern die Menschenrechte, und hier wiederum das Recht auf Religionsfreiheit, bilden.

Mit Ausnahme des Einführungsreferats von *Roman Siebenrock*, der unter starker Betonung der theologischen Argumente eine lesenswerte Interpretation von *Dignitatis humanae* vorlegt, liegt das Schwergewicht eindeutig auf der historischen Analyse des Konzilsprozesses und der Frage nach den Ursachen für die späte Anerkennung der Religionsfreiheit durch die kath. Kirche. Die einzelnen Beiträge fassen die Positionen bekannter Autoren konzise zusammen (*Silvia Scatena, Urs Altermatt, Hans Maier, Rudolf Uertz, Joseph A. Komonchak, Klaus Unterburger*). Erweitert wird dies durch die Beiträge von *Wilhelm Damberg* und *Antonius Liedhegener* zu den Positionen katholischer Verbände und der katholischen Aktion, die schon vor dem Konzil erfolgreich in der Zivilgesellschaft und Parteiendemokratie agierten und somit in „kurioser Ungleichzeitigkeit" (Gabriel: 14) die Wende längst vollzogen. Was den längsten Beitrag, jenen des Soziologen *Hartmut Tyrell*, am Ende des Bd.es betrifft, so muss die Rez.in eingestehen, dass es ihr trotz bestem Willen nicht gelang, zwischen einer Fülle von Zitaten von Max Weber, Jan Assmann u. ä. sowie zahlreichen unterschiedlichen Bezügen auf die Geschichte des Christentums einen roten Faden in der Argumentation zu finden. Dies ist insofern bedauerlich, als reflexive Positionen von Außenseitern den Bd. bereichert hätten.

Wenn – so die in der Einleitung entfaltete Grundthese von *Karl Gabriel* – der Paradigmenwechsel hin zur Anerkennung der Religionsfreiheit ein multikausaler und nicht nur von US-amerikanischen Erfahrungen bestimmter Prozess war, in dem sowohl politische wie kulturelle, philosophische und theologische Faktoren eine Rolle spielten, dann stellt dies vor die Frage: Welche Änderungen im Kontext gab es seitdem und welche Folgerungen sind daraus katholischerseits zu zie-

hen? Anders gesagt: Wie lässt sich der Lernprozess weiterführen und seine Modellhaftigkeit auch für andere Kontexte fruchtbar machen? Dazu einige Anmerkungen:

Der politische Kontext national und weltweit hat sich seit dem Konzil stark verändert. Die Bipolarität ideologischer Systeme, die auch dazu beitrug, dass sich die kath. Kirche auf die Seite des antitotalitären Westens stellte, ist überwunden. Der Fall des Kommunismus hat zur Renaissance der Religionen außerhalb Europas beigetragen. Innerhalb Europas hingegen kam es seit den 60er Jahren zu massiven Säkularisierungsschüben. Migrationen und Religionsfreiheit führen zudem zur Zunahme des religiösen Pluralismus in allen Gesellschaften weltweit. Was sind die Folgen dieses Wandels für den binnenkirchlichen Diskurs und die Chancen, die katholischen Lernerfahrungen nach außen zu vermitteln?

Binnenkirchlich führt die vielfach undifferenziert dem Konzil angelastete Säkularisierung zu einer zunehmenden Moderneskepsis in der kath. Kirche. Dies beeinflusst auch die Haltung zu Menschenrechten und Religionsfreiheit (am konsequentesten bei den Piusbrüdern). Meine Vermutung ist, dass die Implikationen des längst notwendigen Schritts ihrer Anerkennung nicht zur Gänze realisiert wurden. Weltanschaulicher Pluralismus in religiös neutralen Staaten verlangt von den Kirchen eine neue Art des gesellschaftlichen Agierens. Im Wettstreit der Meinungen muss die kath. Kirche ihre Position durch Glaubwürdigkeit und Argumente halten. Dieser Wandel ist in Europa nur schleppend vorangekommen, gehemmt durch innerkirchliche Polarisierungen sowie eine staatskirchliche Vergangenheit, die im europäischen Kontext eine atheistisch aufgeladene historische Hypothek darstellt. Diese wird verschärft durch die theologisch nie aufgearbeitete Spannung zwischen der Anerkennung staatlicher Freiheitsrechte und der Ablehnung analoger Rechte in der Kirche selbst, wie immer diese konzipiert sein sollten.

Die Weiterführung des beeindruckenden weltweiten Einsatzes der kath. Kirche für Menschenrechte und Religionsfreiheit (bes. auch durch Papst Johannes Paul II.) verlangt daher zuerst ein klares Bekenntnis zur eigenen Position angesichts innerkirchlich, aber auch international gegenläufiger Tendenzen, so z.B. die Resolutionen gegen die *defamation of religion* des UN-Menschenrechtsrates.

Die eigentlich spannende Frage ist, inwieweit der katholische Lernprozess als Modell für andere Religionen dienen kann. Dies umso mehr, als der gegenwärtige *clash within civilizations* (D. Senghaas) – siehe die Revolutionen in den arabischen Ländern – sich nicht zuletzt an der Frage der Menschenrechte entzündet. Die drei historischen Etappen – Ablehnung, Toleranz unter Beibehaltung der eigenen Religion als Staatsreligion und Religionsfreiheit –, wie sie von der kath. Kirche durchlaufen wurden, werden heute zeitgleich in allen Weltreligionen theologisch diskutiert, aber auch pragmatisch-politisch vertreten. Hier ginge es darum, die theologische und sozialethische Begründung der eigenen Position in neue Kontexte hinein deutlich zu machen.

Bei aller Betonung der Kontingenz der Entstehungsgeschichte ist die Rez.in dennoch nicht der Meinung, dass es letztlich keine schlüssige Antwort auf die Frage gäbe: Wie fand die kath. Kirche zur Religionsfreiheit? (so Gabriel: 16). Denn – so *Dignitatis humanae* (Nr. 9) – die Religionsfreiheit hat ihren Grund darin, dass es eine sich in der Geschichte entfaltende theologisch und anthropologisch fundierte Einsicht in die Würde der menschlichen Person und die Bedeutung des Gewaltverzichts in religiösen Fragen für menschliche Gesellschaften gibt. Diese hat die kath. Kirche auch dazu ermächtigt, diesen Paradigmenwechsel zu vollziehen. Er kann durchaus exemplarisch für andere Religionen sein, wenn sie selbst ihn auch in Zukunft angesichts neuer Herausforderungen verteidigt.

Zusammenfassend: Der Bd. gibt einen guten Überblick über Entstehung sowie philosophische und theologische Grundlagen der Religionsfreiheit in der kath. Kirche. Da es sich um Bd. 1 einer Reihe handelt, ist davon auszugehen, dass die oben angeschnittenen Fragen in den Folgebd.en behandelt werden.

Wien Ingeborg Gabriel

Stobbe, Heinz-Günther: **Religion, Gewalt und Krieg.** Eine Einführung. – Stuttgart: W. Kohlhammer 2010. 360 S. (Theologie und Frieden, 40), geb. € 39,00 ISBN: 978–3–17–021372–2

Mit seinem Buch über das Denken von Gewalt und Krieg in den Religionen wendet sich der Siegener Theologe und Friedensforscher Heinz-Günther Stobbe ausdrücklich an eine breite Leserschaft. Es soll anhand der Formen, in denen Gewalt innerhalb der Religionen thematisiert wird, ein Verständnis für die religiöse Denkweise und für die Interpretation religiöser Texte fördern. Damit verbunden ist die weitere Zielsetzung, das Gespräch zwischen Theologie, Religions- und Friedenswissenschaft zu beleben.

In den ersten Abschnitten entwirft S. Suchbegriffe, mit deren Hilfe die Annäherung an die Gewaltthematik in Gang gesetzt wird. Religion wird anthropologisch als „Reaktion auf die Erfahrung des Heiligen als einer schlechthin überlegenen Macht" (30) gefasst. Weil der Mensch sein Dasein als dieser Macht verdankt erfahre, reagiere er mit Opferpraktiken auf den Umstand, dass sein Leben unausweichlichen Gefährdungen unterliegt. Die Auseinandersetzung mit Gewalterfahrungen spiele daher grundlegend in das menschliche Weltverhältnis hinein und finde ihren Niederschlag in kosmogonischen Vorstellungen einer gegen die Chaosmächte gewaltsam aufgerichteten irdischen Ordnung. Eine Ausnahme bilde an diesem Punkt die priesterschriftliche Kosmogonie, in der Gott durch sein Wort allein die Welt ordnet, Gewalt mithin nicht als kosmogonisches Handlungsprinzip veranschlagt werde.

Im Hauptteil geht S. der Deutung und dem Stellenwert von kriegerischer Gewalt innerhalb der Religionen nach, wobei die Auseinandersetzung mit der christlichen Tradition den Schwerpunkt bildet. Dieses religionsimmanente, jedoch keinen religiösen Standpunkt einnehmende Vorgehen soll einen genuinen Beitrag zu den Diskussionen um das Verhältnis von Monotheismus und Gewalt und um die Bedeutung des umstrittenen Begriffs des heiligen Krieges leisten.

Die in der vorstaatlichen Zeit in Israel herrschende Vorstellung des von Gott für sein Volk geführten Jahwe-Krieges charakterisiert S. durch das Fehlen einer missionarischen Dimension, die sie leitende Verteidigungsabsicht sowie ihre gewaltrestriktive Grundausrichtung. Mit der Herrschaftsform verändere sich in der Zeit des Königtums die maßgebliche Kriegskonzeption hin zum „religiösen Weltordnungskrieg" (148): In dem vom König geführten Krieg manifestiert sich der kosmische Kampf gegen das Chaos. Auch diese Idee impliziere keinen Missionsgedanken, noch setze sie den Monotheismus voraus, wenngleich ihr gewaltaffiner Aspekt hier greifbar werde. Auch nach den mit den Mitteln der Jahwe-Krieg-Überlieferung im monotheistischen Rahmen vorgenommenen Umdeutungen dieser Idee bleibe die im deuteronomistischen Kriegsrecht vorgeschriebene und dann retrospektiv die Landnahme-Erzählungen prägende Vernichtungsweihe, die Idee eines genozidalen Krieges also, irritierend. Einen heiligen Krieg anderer Art sieht S. in den Makkabäerbüchern exemplifiziert. Hier verbinde sich die Ahndung von Vergehen gegen das Heilige mit dem Kampf um politische Befreiung.

Anhand von Cicero und Augustinus legt S. dar, wie sich das Denken des Krieges vom Sakralen ablöst: Der Gedanke des gerechten Krieges wird hier staatsphilosophisch bzw. ontologisch fundiert. Die gewaltrestriktive Ausrichtung dieses Ansatzes bei beiden Autoren wird herausgestellt, doch zugleich wird deutlich, dass Augustinus unter dem Eindruck des Donatisten-Streits Gewalt in Religionsdingen unter bestimmten Umständen für zulässig hält und damit entgegen seiner ablehnenden Haltung der Idee des heiligen Krieges im Sinne des Missionskrieges faktisch eine Tür öffnet. Anhand der von Bernhard von Clairvaux vorgetragenen Argumentation für ein neues Rittertum und für den Wendenkreuzzug zeigt S., wie diese Tür durchschritten wird. Neben imperialen Ansprüchen des Papsttums sei es v.a. sein endzeitliches Bewusstsein, das Bernhard von Clairvaux dazu verleitet habe, den Konflikt mit den Ungarn unter die Alternative zwischen Taufe und Tod zu stellen.

Abschließend blickt S. auf den Islam. Anhand mehrerer vor dem historischen Hintergrund betrachteter Koranpassagen zur Gewaltanwendung zeigt er, welche traditionellen Elemente in der Rechtfertigung von Gewalt durch al-Quaida-Repräsentanten eine Rolle spielen und wie durch Rückprojektionen weite Deutungsspielräume für eine solche Rechtfertigung entstehen. Damit wird am Ende noch einmal der Bogen zur Frage nach dem Verhältnis von Monotheismus und Gewalt geschlagen. Die Wurzeln des religiösen Extremismus seien, so S. resümierend, „nicht in der Religion als solcher zu suchen, sondern in einer bestimmten religiösen Deutung der Politik" (321).

Religion, Gewalt und Krieg bietet einen guten religionsgeschichtlichen Einblick in den denkerischen Umgang mit der Gewaltthematik im antiken und mittelalterlichen Christentum. Die Darlegungen zum AT und zum Islam sowie die Seitenblicke auf andere Religionen – mehr als Seitenblicke sind es nicht – erweisen sich insofern als für die Diskussion der Gewaltthematik hilfreich, als sie differenzierend manche Denkmuster als dem religiösen Bewusstsein naheliegend bzw. als ihm auferlegt, andere als partikulär hervortreten lassen. Eine stärkere Akzentuierung der vergleichenden Perspektive – unter Einbeziehung nicht nur des Islams, sondern etwa auch des Buddhismus und der dort kursierenden Vorstellungen vom gerechten Krieg – hätte die Denkmuster noch stärker konturieren können. Wo S. Bezüge zu aktuellen wissenschaftlichen und öffentlichen Debatten herausstellt, macht er implizit auf eine ergänzende, in diesem Buch nur ansatzweise angegangene Aufgabe aufmerksam: die religiösen Denkmuster zur Legitimation bzw. zur Delegitimation von Gewalt nicht nur religionsgeschichtlich zu rekonstruieren, sondern sie auch eingehend argumentationslogisch zu würdigen. Die von S. verstreut aufgezeigten Bedeutungsfacetten der Rede vom heiligen Krieg ließen sich mit diesem Instrumentar systematisch erfassen und begrifflich präzisieren.

Hamburg Axel Heinrich

Krieg und Christentum. Religiöse Gewalttheorien in der Kriegserfahrung des Westens, hg. v. Andreas Holzem. – Paderborn: Ferdinand Schöningh 2009. 844 S. (Krieg in der Geschichte, 50), geb. € 88,00 ISBN: 978–3–506–76785–1

Wohnt dem Christentum eine grundsätzlich gewaltförderliche Tendenz inne und teilt es diese Eigenschaft artbedingt mit anderen monotheistischen Religionen? Diese Frage hat eine intensive Debatte mit zahlreichen Publikationen hervorgebracht. Die Tagungsdokumentation des Tübinger SFB 437 „Kriegserfahrung – Krieg und Gesellschaft in der Neuzeit" suspendiert sie als „wenig sinnvoll" (70) und arbeitet stattdessen in höchst differenzierter Weise die „Mehrschichtigkeit und Mehrdeutigkeit christlicher Kriegserfahrung" heraus (ebd.), wobei sie einen Bogen von den bereits ambivalenten biblischen Grundlagen über die Antike und das Mittelalter bis zur Neuzeit und Moderne schlägt. Der Hg. *Andreas Holzem*, Prof. für Mittlere und Neuere Kirchengeschichte in Tübingen und von 2002 bis zum Auslaufen des SFB im Jahre 2008 Leiter des Teilprojekts „Religion und Kriegserfahrungen", vereint in dem Bd. der Reihe „Krieg in der Geschichte" zahlreiche Tübinger Professoren und wissenschaftliche Mitarbeiterinnen des SFB mit renommierten deutschen Autoren aus der theologischen und historischen Wissenschaft. Die Tagung fragte in erfahrungsgeschichtlicher Perspektive nach dem „Konnex von religiösen Systembildungen, kommunikativ vermittelten Sinndeutungsmustern und ritueller Praxis als Voraussetzung und Gehalt religiös getönter Kriegserfahrung" (18): „Das Verstehen des Krieges ist von den in einer Gesellschaft virulenten Menschenbildern, Herrschafts- und Politikverständnissen, Gottesvorstellungen und ethischen Überzeugungen zutiefst abhängig – und dies alles wiederum von Systemen religiösen Wissens, die sich aus heiligen Texten, theologischen Traditionen und ihrer Wirkungsgeschichte in Herrschaft und Gesellschaft speisen." (13) Dieses religiöse Wissen zeichnet der umfangreiche Sammelbd. für das westliche Christentum in einem historischen Längsschnitt, nach Epochen in vier Hauptteile gegliedert, in insgesamt 34 Aufsätzen nach. Methodisch kombiniert er dabei einen institutionentheoretischen Weg mit einem semantisch-symbolgeschichtlichen Zugang, der Elemente der Bild-, Medien- und Literaturgeschichte integriert, um eine „Geschichte des ‚geglaubten Gottes'" zu erfassen (21). In seiner fundamentalen Einführung (13–104) legt H. die begrifflichen und methodischen Grundlagen offen, expliziert die Fragestellungen der einzelnen Teile (14f) und arbeitet unter Bezug auf jeden Aufsatz den Erkenntnisgewinn auch mit Blick auf inhaltliche Querschnittsthemen heraus.

Teil I Biblische Grundlagen (107–165) zeigt anhand der atl. Erzählungen der Landnahme und der Sieghilfe JHWHs (*Walter Groß*), der Feind- und Fluchpsalmen (*Frank-Lothar Hossfeld*), der jesuanischen Feindesliebe (*Ulrich Luz*) und der Endzeitszenarien der Johannes-Apokalypse (*Tobias Nicklas*) eine grundsätzliche Ambivalenz: „Schon das biblische Material bot eine solche Fülle von Bezügen, dass sich daraus weder eine eindeutige Kriegs-, noch eine eindeutige Friedenstheologie gewinnen ließ." (71) Die Autoren weisen den heutigen exegetischen Befund, der sich bei den drei ersten Themenfeldern deutlich von der historischen Rezeptionsgeschichte unterscheidet, differenziert aus, sodass einerseits die Grenzen einer gewaltlegitimatorischen Interpretation, andererseits aber auch das „bleibend Anstößige" (31) der biblischen Texte, ihr Potential für eine selektive gewaltlegitimierende Rezeption, ersichtlich werden. So ist eine Grundlage für die folgenden historischen Teile mit ihrer jeweiligen Rezeption einzelner biblischer Bezüge geschaffen.

Teil II beleuchtet **Die Antike** (169–278). *Michael Erler* liefert – ohne Bezug zur christlichen Rezeption – in seinem Aufsatz zur Ursachenanalyse von Krieg in der hellenistischen Philosophie eine Hintergrundfolie für die Studie von *Hanns Christof Brennecke* zur christlichen Reflexion des Kriegsdienstes. Brennecke qualifiziert den Soldatenberuf als für Christen nicht generell verboten; vielmehr gab es eine beträchtliche Zahl christlicher Soldaten. Ihr Dienst wurde in der Kirche der ersten drei Jh.e weniger als ethische denn als kultische Frage problematisiert. *Volker Henning Drecoll* belegt die schrittweise Integration christlicher Feste in den römischen Militärkalender im 4./5. Jh., *Mischa Maier* die religiöse Inszenierung von Kriegen durch die spätantiken Kaiser von Theodosius I. bis zum 6./7. Jh. Als wichtigem Strang der friedensethisch-theologischen Argumentation durch die Jahrhunderte kommt der Theologie des Augustinus eine besondere Bedeutung zu: *Johannes Brachtendorf* analysiert die Grundlagen seines Friedens- und Kriegsbegriffs und arbeitet sein Anliegen heraus, Kriegsgewalt durch die Notwendigkeit ihrer Begründung zu begrenzen – wenngleich die Kriterien des *bellum iustum* rezeptionsgeschichtlich nachweislich keine automatisch einhegende Funktion gehabt haben, „denn eben diese Kriterien konnten dem Krieg auch ein gutes Gewissen verschaffen und die Gewalt legitimieren" (71f). Die Rezeptionsgeschichte indes wird an dieser Stelle ausgespart, sie scheint in einzelnen folgenden Aufsätzen und v.a. in der Einführung Holzems auf.

Teil III Das Mittelalter (281–399) legt einen Fokus auf die Politikauffassung der christlichen Herrscher, „die den Krieg innerhalb der Christenheit wie an ihren Grenzen als Notwendigkeit und die Kriegsführung als Thema der Adels- und Standesehre fasste" (56). Zunächst war die theologische Gewaltlegitimation deutlich defensiv ausgerichtet, so *Ludger Körntgen* (281). Er weist bei Karolingern und Ottonen anstelle einer einheitlichen Kriegstheologie mehrere eher unvermittelt nebeneinander stehende Konzepte nach: die augustinische Legitimation von Kriegsgewalt, ein Tabu des Blutvergießens verbunden mit eigens notwendiger Sühne, ein Herrscherbild, das Siegesheil an Frömmigkeit knüpft, und eine Sinndeutung von Niederlagen als heilsame Erziehung. *Norbert Ohler* deutet *Pax Dei* bzw. *Treuga Dei* als Versuch, „das Selbsthilferecht der Herrenschicht [...] bändigen, begrenzen und kanalisieren" (312) zu wollen, wenngleich nach wie vor keine Idee vorhanden war, Fehde und Krieg grundsätzlich abzuschaffen. Als Trugbild entlarvt *Ernst-Dieter Hehl* den Begriff des Heiligen Krieges für die lateinische Christenheit des Mittelalters, denn auf Dauer habe sich keine Vorstellung entfaltet, ein Krieg als solcher könne heilig sein (336). Wohl aber sei ein Krieg, bei rechter Intention des Einzelnen, als heilbringend verstanden worden. *Arnold Angenendt*, dem dieses Buch als Holzems akademischem Lehrer und Mentor gewidmet ist, analysiert die Kreuzzüge mit Fokus auf das Motiv der *Pollutio*. Er arbeitet einerseits, wie Hehl, den religiösen Verdienstgedanken der Soldaten, andererseits die religiösen Reinigungs- und Sühnevorstellungen der Kreuzzüge heraus und kommt mit eigenem Akzent zu dem pointierten Fazit: „Gerade die kirchenoffiziellen Aufrufe begründeten die Rückeroberung mit Motiven der sühnenden Reinigung, und das war ‚Heiliger Krieg'." (361) *Jörg Oberste* weist mit kanonistischem Blick den Ketzerkrieg anhand des als Präzedenzfall behandelten Albigenserkreuzzugs keinesfalls als „eine direkte militärische Aktion gegen Ketzer, sondern [als] eine vom Papst wegen Begünstigung der Ketzerei angeordnete Verdrängung lokaler und territorialer Herrschaftsträger durch katholische Adelige" aus (386). Ein kurzes Schlaglicht auf die humanistische Weiterführung der Lehre des *bellum iustum* durch Erasmus wirft *Hans Peterse*. Insgesamt zeigt sich so für das Mittelalter ein hoch ambivalentes Bild: Der Tendenz zur politisch-rechtlichen Rationalisierung des Kriegshandelns und der Nötigung zur begrenzenden Begründung aufgrund christlicher Barmherzigkeit steht teils eine religiöse Eigenlogik gegenüber, die mit den kriegsethischen Reflexionen schwer vereinbar ist (36f).

Konfessionsauseinandersetzungen stehen im Mittelpunkt von **Teil IV Frühe Neuzeit** (403–621). *Volker Leppin* liest Luthers Zwei-Reiche-Lehre als doppelte Grenzziehung gegenüber Übergriffen im Namen des Evangeliums in den Aufgabenbereich der Obrigkeit und umgekehrt (vgl. 405). Luthers Lehre verstehe den Aufruf zur Gewalt vor diesem Hintergrund als legitim, weil er „letztlich der Sicherung einer Ordnung [diente], die für den Schutz vor der Bosheit des Menschen und damit für die Vermeidung des Kampfes aller gegen alle schlechterdings notwendig schien" (411). *Heinrich Richard Schmidt* qualifiziert reformierte Theologoumena wie Bundestheologie, Prädestination, Providenz und Apokalypse am Beispiel des Dreißigjährigen Krieges und des Englischen Bürgerkrieges als „nicht zwingend kriegstreibend" (434), wohl aber als mit enormem Gewaltpotential ausgestattet: Sie „bildeten ein Arsenal an Leitmotiven, das jeder Zeit für einen Heiligen Krieg aktiviert werden konnte" (434). Mit Blick auf die radikale Reformation in Münster 1530–1535 konstatiert *Hubertus Lutterbach*, „dass die Gewaltanwendung innerhalb der täuferischen Stadt keineswegs allein als ‚Notwehr' gegenüber den bischöflichen Belagerern zu charakterisieren ist" (447). Er arbeitet das sakrale täuferische Selbstverständnis heraus. Für die Religionskriege im Reich der Reformationszeit kommen die Beiträge von *Franz Brendle* und *Anton Schindling* zu dem Ergebnis, dass der – auch quellenmäßig belegte – Begriff des Religionskrieges angemessen sei, weil beide Konfessionsparteien den Kampf um den allein selig machenden Glauben zu führen glaubten und den ganzheitlichen Anspruch des Christentums für ihre Konfessionskirche erhoben. Gleichwohl seien die eigentlichen Kriegsursachen auf altgläubiger wie protestantischer Seite verschleiert worden, v.a. weil die Rechtfertigung des Krieges säkular erfolgen konnte und weil das Gewinnen anderskonfessioneller Bündnispartner möglich blieb (459). Für das Wendejahr 1630 stellt *Brendle* der gängigen Interpretation, dass der Dreißigjährige Krieg sich von einem Religionskrieg zu einem europäischen Mächtekrieg gewandelt habe, die Einschätzung der beteiligten Zeitgenossen gegenüber, dass der große Religionskrieg gerade jetzt seinen Anfang nehme (462). Fromme Traktate und Flugschriften aus der frühen Neuzeit auf katholischer wie evangelischer Seite lassen in der Studie von *Axel Gotthardt* erkennen: „Hier war der [...] Religionskrieg eine erfahrungsgeschichtliche Wirklichkeit, erwartet und gefürchtet, publizistisch geführt und erlitten" (48). *Philip Benedict* belegt für die Frage, wie hugenottische Geistliche biblische Argumentationsmuster in politischer Beratungstätigkeit rezipierten, eine Vielstimmigkeit „prophetischer Politik" (521): Zwar extrahierte bspw. Beza keine präzisen politischen Anregungen aus der Bibel, wohl aber wurden Exempel des AT sehr ausdrücklich und präzise auf zeitgenössische Situationen etwa belagerter Städte angewandt. Mit Blick auf die frühneuzeitliche Kriegsverdichtung geht *Johannes Burkhardt* der Frage nach, ob die religiöse oder die politische Begründungslogik für sie verantwortlich war. Beide seien verantwortlich, lautet seine Antwort, die Politik sogar hauptverantwortlich, wobei es ebenfalls die Leistung der institutionellen Autonomie des Staates gewesen sei, dass die Religionskriege in Deutschland verschwanden und in Europa zurücktraten (544f). H. lenkt den Blick auf Barockscholastik in der Predigt und damit auf eine „alltagstheologische Schaltstelle" der christlichen Kriegstheorie in die Allgemeinreligiosität (577). Er erkennt weder eine Legitimation des Konfessionskrieges noch eine geistliche Zurüstung der Christen auf Kriegsführung hin (584).

Teil V Neuzeit und Moderne (625–825) beginnt mit einem kurzen Aufsatz von *Hans-Ulrich Thamer* zur Französischen Revolution als Krieg um die Idee von Volk und Nation. *Laure Ognois* untersucht das religiöse Denken im deutsch-schweizerischen Zürich und in der französischsprachigen Waadt während der helvetischen Republik 1798–1803. Hier wird einerseits Kontinuität im religiösen Denken der untersuchten Pfarrer auch in der generell als Umbruchphase wahrgenommenen Sattelzeit um 1800 sichtbar, andererseits ein enger Zusammenhang zwischen der theologischen Deutung der Gewalt und der verfas-

sungs- und nationalpolitischen Einstellung. *Clemens Vollnhals* belegt für den deutschen Protestantismus 1870–1918 ein Übergewicht nationalpolitisch-militaristischer Kriegstheorien gegenüber religiösen Kriegsdeutungen. *Christian Geinitz* zeigt für die Erzdiözese Freiburg ebenfalls widerstreitende Deutungen, allerdings habe die negative Kriegsdeutung schon 1914 gegenüber Kriegsenthusiasmus und Missionsgedanken die Oberhand behalten. Die Untersuchungen von *Annette Jantzen* zu katholischen elsässischen und lothringischen Geistlichen sowie von *Bettina Reichmann* zum ungarischen Bischof Prohászka stellen für den 1. Weltkrieg den Vorsehungsgedanken als ein durchgängiges wesentliches Interpretationsmoment heraus (715, 722). Eine „Theologie nach Verdun", so *Jantzen*, war auch nach dem erschütternden Kriegserleben nicht denkbar, denn die anthropologische Wende in der Theologie war noch nicht vollzogen (716). *Martin Schulze Wessel* weitet in einem Vergleich des Russländischen Reiches und der Habsburger Monarchie den Blick auf das Christentum des Ostens. Sein Fazit lautet: „Unterschiede zwischen westlichem und östlichem Christentum treten hinter den Funktionen, die beide Kirchen in den Imperien in ähnlicher Form innehatten, zurück" (749), auch wenn sich Differenzen etwa bei der orthodoxen Heroisierung der Militärgeistlichen beobachten lassen. Der 2. Weltkrieg wird wiederum mit zwei konfessionsspezifischen Analysen thematisiert: *Jürgen Kampmann* stellt für den deutschen Protestantismus 1918–1945 heraus, dass es schon vor der nationalsozialistischen Machtergreifung in der evangelischen Kirche gängiger Stil gewesen sei, sich einer kämpferischen Metaphorik zu bedienen (759), und dass es zahllose Indizien für nationalistisch-bellizistische Denkmuster nach 1933 im deutschchristlichen wie auch dem kirchenpolitisch neutralen und dem Bereich der Bekennenden Kirche gebe (760). *Antonia Leugers* untersucht katholische Soldaten im Zweiten Weltkrieg, insbes. ihr Selbst- und Feindbild, ihre Kriegsdeutung und religiöse Kriegserfahrung, anhand von Feldpostbriefen und Rundbriefen deutscher Jesuiten. Hier wird eine jugendbewegte Uminterpretation der Nazi-Ideologie sichtbar: „So wie sie [die Jesuiten] den Krieg gegen Russland als Kampf für das ‚Reich Gottes' in Russland und in ‚Deutschland' interpretierten, sollte auch ihr Tod für Jesus Christus, für ihren Orden, d.h. die Gesellschaft Jesu, für die Kirche, für ein neues, besseres ‚Deutschland' als ‚Ritter Christi für Deutschland', zur größeren Ehre Gottes [...] gebracht sein." (796) Der abschließende Beitrag springt in die Gegenwart: *Georg Schild* beleuchtet hier die amerikanische Anti-Terror-Politik unter Präsident Bush.

Der Sammelbd., abgerundet durch ein Verzeichnis der Autorinnen und Autoren (826–828) und ein ausführliches Personenregister (829–844), schlägt einen großen historischen Bogen und vereint dabei sowohl grundlegende Artikel als auch methodisch sorgfältig erarbeitete Detailstudien. Im Vorwort lobt *Holzem* explizit das „Klima interdisziplinärer Zusammenarbeit" des SFB mit allergrößter Wertschätzung. Das interdisziplinäre Moment findet im Tagungsbd. – trotz des bei diesem Thema verwunderlichen Fehlens der Politikwissenschaft – dadurch seinen Niederschlag, dass H.s Einführung bereits die großen Linien vorzeichnet, die Rezeptionsgeschichte expliziert, auf Kontinuitäten und Umbrüche verweist und so die Aufsätze auf fundamentale und beeindruckend fruchtbare Weise miteinander verknüpft. Zahlreiche verbindende Querschnittsthemen treten zutage, die über die bereits durch die Konzeption des Bd.es fokussierte Rezeption der biblischen Grundlagen hinausgehen, so etwa die göttliche Sieghilfe, ethische Kriegsführung, religiöse Fundierung von Herrschaft, kultische Reinheitsvorstellungen oder die Frage des heiligen oder zumindest heilsvermittelnden Potentials von Krieg. Es ist der gründlichen Einführung des Hg.s zu verdanken, dass diese Querverbindungen explizit gemacht werden und der Ertrag dieses Sammelbd.es so deutlich über eine bloße Aufsatzsammlung hinausgeht. H. legt hier einen plausiblen, vielschichtigen Gesamtentwurf zu religiösen Gewalttheorien in der Kriegserfahrung des Westens vor, dessen differenziertes Analyseraster für die weitere interdisziplinäre Forschung in diesem Themenfeld äußerst weiterführend sein dürfte.

Nordhorn Stephanie van de Loo

Losansky, Sylvia: **Öffentliche Kirche für Europa**. Eine Studie zum Beitrag der christlichen Kirchen zum gesellschaftlichen Zusammenhalt in Europa. Eine Studie zur Öffentlichen Theologie. – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2010. 592 S. (Öffentliche Theologie, 25), pb. € 58,00 ISBN: 978–3–374–02765–1

Bei dieser verdienstvollen Untersuchung handelt es sich um eine gründlich recherchierte Qualifikationsarbeit, die von dem protestantischen Sozialethiker Heinrich Bedford-Strohm betreut und von der Univ. Bamberg als Diss. im Fach Ev. Theologie angenommen wurde. Die protestantische Perspektive auf Europa ist denn auch unverkennbar, wenn sich die Vf.in auch redlich bemüht, die gemeinsamen Äußerungen der deutschen Kirchen, wie z.B. das Gemeinsame Wirtschafts- und Sozialwort von EKD und DBK oder den gemeinsamen Kampf für die Anerkennung der Kirchen als Dialogpartner im Lissabonner Vertrag ausführlich darzustellen und zu analysieren. Auch die theologische Vision Johannes Pauls II. einer Neuevangelisierung Europas wird ausführlich gewürdigt.

Ein Vergleich zwischen Jürgen Habermas, Johannes Paul II. und Wolfang Huber kommt freilich zu dem Ergebnis, dass es sich beim Europa der Zukunft „weder um ein kulturell noch religiös einheitliches, sondern nur um ein plurales Gebilde" (132) handeln könne. Ein gesellschaftlicher Zusammenhalt sei deshalb „allein über die Anerkennung diskursiv ermittelter universalistischer Rechtsprinzipien" (ebd.) zu erreichen. Bildung, Diakonie und die Teilnahme an öffentlichen Debatten als zivilgesellschaftliche Akteure seien die wesentlichen Beiträge der Kirchen zum gesellschaftlichen Zusammenhalt in Europa.

Die Vf.in will kirchliche Äußerungen zu Europa an zehn Kriterien messen. Sie müssten dem Evangelium gemäß, kritisch und konstruktiv zugleich sowie sachgemäß sein, an der Unantastbarkeit der Menschenwürde orientiert, der Wahrheit verpflichtet, vernunftgemäß, den Pluralismus der Weltanschauungen respektierend, die Säkularität des Politischen achtend, institutionelle Fragen nicht ausblendend. Und schließlich sollten die Kirchen „eine Ökumene der Profile verfolgen" (134). Wo immer möglich, solle man gemeinsam auftreten, wenn nötig, aber auch die Differenzen offen benennen. Darüber hinaus müssten kirchliche Stellungnahmen zum rechten Zeitpunkt erscheinen und eine hinreichend hohe Kohärenz aufweisen. Zwischen unterschiedlichen Verlautbarungstypen müsse unterschieden und auf Öffentlichkeitswirksamkeit geachtet werden.

Es folgt dann eine fast 300 Seiten lange Auswertung kirchlicher Verlautbarungen seit den 1990er Jahren. Auch die kirchlichen Einrichtungen und Akteure auf der europäischen politischen Bühne werden ausführlich dargestellt. Staatskirchenrechtliche Themen kommen ebenso zur Sprache wie sozialpolitische. Sowohl der europäischen Grundrechtscharta als auch dem Weg zum Vertrag von Lissabon wird jeweils ein eigenes Kap. gewidmet. Insgesamt ist diese Arbeit eine Fundgrube für kirchliche europapolitische Arbeit. Man findet eine 45-seitige Auflistung kirchlicher Stellungnahmen zu Europa seit 1959. Das Literaturverzeichnis umfasst noch einmal 52 Seiten.

Das Urteil über die kirchliche Europapolitik fällt eher positiv aus. Die Kirchen hätten sich als kompetente Partner in rechtspolitischen Fragen erwiesen, zumal die Erwähnung der Kirchen als regelmäßige Dialogpartner der Europäischen Union im Lissabonner Vertrag ein großer Erfolg gewesen sei. Auch seien ihre gemeinsamen Stellungnahmen zu sozialpolitischen Fragen aufmerksam wahrgenommen worden. Allerdings sei die kirchliche Öffentlichkeitsarbeit durchaus noch verbesserungswürdig. Weder bei den verantwortlichen politischen Institutionen noch bei den Medien noch beim Kirchenvolk sei die Europaarbeit der Kirchen hinreichend gewürdigt worden. Hier bestehe noch erheblicher Verbesserungsbedarf. Positiv sei aber zu vermerken, dass die deutschen Kirchen ihren Öffentlichkeitsauftrag unter gleichzeitiger Anerkennung von Säkularität und Pluralismus angemessen zur Geltung gebracht hätten. Gerade für die deutschen Kirchen mit ihrem ausgesprochen engen Kooperationsverhältnis zum deutschen Staat stellte das Aufeinanderprallen laizistischer und säkularer Positionen eine besondere Herausforderung dar. Die deutschen Kirchen, aber auch deren diakonische Einrichtungen hätten ihre Positionen gut in den europäischen Diskurs einspeisen können, wenn sich auch die Diakonie in Zukunft schwierigen arbeitsrechtlichen Anpassungsprozessen gegenübersehe.

Die Arbeit schließt mit Handlungsempfehlungen an Kirchen, Politik, Wirtschaft, Medien und Gesellschaft. Die Kirchen sollten mehr Medienpräsenz zeigen, mehr grundsätzlichere Dokumente zu Europa verfassen und das Thema Europa besser in die kirchliche Gemeindearbeit und Gottesdienstpraxis einbinden. Die Politiker sollten eine Wertedebatte führen, den Dialog mit den Kirchen intensivieren und „die Kirchen als zivilgesellschaftliche Akteure sui generis" (441) anerkennen. Die Untersuchung schließt mit folgendem Appell: „Christinnen und Christen sollten ihren Glauben öffentlich leben und die Kirchen bei ihrer europabezogenen Arbeit unterstützen." (450)

Diesen Ratschlägen kann man selbstverständlich nur aus vollem Herzen zustimmen – und dennoch klingen sie wie alle europapolitischen Aufrufe: kraftlos. Die Motivation, sie in die Tat umzusetzen, ist gering. Und so wird es wohl auch in Zukunft dabei bleiben, dass kirchliche Europapolitik die Sache weniger Experten sein wird. Dass dabei v.a. die deutsche kirchliche Wohlfahrtspflege angesichts des europäischen Wettbewerbsrechts vor enormen Herausforderungen stehen wird, arbeitet die Untersuchung klar heraus. Aber möglicherweise ist die Lösung dieser ja letztlich immer auch rechtlich zu kodifizierenden Aufgaben auch tatsächlich eine Sache für Experten. Trotzdem ist es verdienstvoll, eine breitere Öffentlichkeit mit Arbeiten wie dieser auf die komplexe Materie kirchlicher Europapolitik aufmerksam zu machen.

Berlin Rolf Schieder

The Role of Religion in 21st Century Public Schools, hg. v. Steven P. Jones / Eric Sheffield. – New York u.a.: Peter Lang 2009. (VIII) 227 S. (Studies in the Postmodern Theory of Education, 374), pb. € 22,60 ISBN: 978–1–4331–0765–8

Die öffentliche Bedeutung von Religion in den USA unterscheidet sich von der in Deutschland. Ebenso sind die beiden Religionssysteme sehr verschieden. In den USA stellen religiöse Gemeinschaften private Vereinigungen dar und aufgrund einer tiefen Skepsis gegenüber

staatlichen Regulierungen wird dieser Status allgemein begrüßt. In Deutschland sind die großen Kirchen Körperschaften des öffentlichen Rechts, sie haben einen staatsähnlichen Aufbau und genießen zahlreiche Privilegien. Religionslehre ist hierzulande ein ordentliches Lehrfach in öffentlichen Schulen, die Kirchen entscheiden mit über Lehrpläne und die Auswahl des Personals, der Staat finanziert den Unterricht. Eine solche Staat-Kirche Kooperation ist in den USA undenkbar. Zugleich gelten die USA allgemein als das religiösere Land, in dem es nicht ungewöhnlich ist, sich öffentlich als gläubiger Mensch zu bekennen. Religion ist bedeutsam für die individuelle Lebensführung und die öffentliche Moral.

Nun kommt es gerade im Bereich der Schule, wie der vorliegende Bd. ausführt, zu Kontroversen über die Rolle der Religion. In den meisten öffentlichen Schulen wird kein allgemeiner Religionsunterricht angeboten, sodass sich die Konflikte, wie *Steven Jones* zeigt, an der Interpretation und inhaltlichen Füllung allgemeiner Erziehungsziele entzünden. Religiöse und nicht-religiöse Eltern und Mitglieder verschiedener Kirchen setzen Schulverwaltungen unter Druck, schulische Erziehung religiös zu begründen bzw. dies explizit nicht zu tun. Konflikte entstehen, wenn konkret zu klären ist, welche Religion für den Bereich von Bildung und Erziehung „zugelassen" werden soll. Religion ist in den USA in hohem Maße pluralistisch und wird unterhalb der gesellschaftlichen Zivilreligion durch teilweise unvereinbare Interessenlagen in gesellschaftspolitischer, ethisch-moralischer und religiös-praktischer Hinsicht geprägt. Weil die Schule als öffentliche Arena par excellence gilt, treffen hier viele unterschiedliche Positionen im Zusammenhang mit Religion aufeinander. In der Schule geht es um nicht weniger als die Frage, wie und woraufhin die heranwachsende Generation erzogen und gebildet werden soll. Die Entscheidung über diese Frage bestimmt das Gesicht des zukünftigen Amerika.

Als Kontroversthemen identifizieren die zwölf Kap. des Bd.es u. a. folgende Probleme: Kanon und Stil religiöser Instruktion, Umgang mit Nicht-Gläubigen, Religion und Moralität, Religion und Wissenschaft (inklusive Evolution und Kreationismus), deskriptive oder glaubensbasierte Textbücher an den Schulen, Unterlaufen gesetzlicher Bestimmungen durch religiöse Fundamentalisten, Pro und Contra staatlicher Förderung religiöser Gruppen sowie Fragen religiöser Praxis wie Gebet und Bibellesen in der Schule. Die Autoren sehen einen entscheidenden Auslöser für die zunehmenden Spannungen bei rechten religiösen Gruppen. Sie argumentieren für einen Behalt von Religion in der Schule. Dabei begründen sie die Notwendigkeit von Toleranz, Respekt und Dialog als eine zentrale Erziehungsaufgabe, um in einer multikulturellen und multireligiösen Gesellschaft mit unterschiedlichen Weltbildern umgehen zu lernen.

Nel Noddings plädiert für ein kritisches Religionsverständnis, in dem auch Zweifel und Unglaube einen Platz haben. Schülerinnen und Schüler kommen nicht nur mit traditionellen Glaubensvorstellungen in Kontakt, sondern beschäftigen sich intellektuell mit Deismus, Evolution, Agnostizismus, Atheismus und säkularem Humanismus. Die Schule müsse den Raum bieten, verschiedene Weltbilder darzustellen und kritisch zu beleuchten, anstatt ideologisch bestimmte Glaubensvorstellungen zu verteidigen und andere anzugreifen. Die Schule brauche ein tolerantes Bildungsprogramm, um mit heterogenen Glaubenssystemen umgehen zu lernen. *Jeremy Gunn* und *Craig Engelhardt* argumentieren, dass für viele Eltern Religion von grundlegender Bedeutung für die Bildung, Identität und Moral ihrer Kinder sei. Daher müsse die öffentliche Schule stärker in die Erziehungsberatung investieren, um die widerstreitenden Argumente hinsichtlich der Möglichkeiten religiöser Bildung in der öffentlichen Schule mit den Erziehungsberechtigten zu diskutieren. *Steve Broidy* geht auf den Konflikt ‚Religion und Wissenschaft' ein. Er plädiert für ein ausgewogenes Vorgehen in Bezug auf Fragen des Kreationismus, ‚Intelligent Design' und Evolution. Darüber hinaus argumentiert er, dass Lehrer es nicht vermeiden sollten, diese Themen im Unterricht zu behandeln. Schüler sollten wissenschaftlich begründete Kenntnisse zum Verständnis der menschlichen Existenz erwerben und lernen, dass begrenzte Positionen und Mehrdeutigkeit einander nicht ausschließen. Anstatt die Diversität der Positionen auszublenden, sollten die Kontroversen selbst zum Thema gemacht werden.

Jordan Lawrence beschäftigt sich mit der „Establishment Clause", in der sich das höchste Gericht der USA zur Trennung von Staat und Religion äußert. Diese Regelung werde von einigen Schulbehörden als Aufforderung interpretiert, Religion aus öffentlichen Schulen zu entfernen. Dies geschehe oftmals mit dem Ziel, religiös motivierte Konflikte zu vermeiden. Dagegen erheben wiederum religiöse Gruppen Einspruch und forcieren weitere rechtliche Klärungen. Es gehe der Clause, so L., nicht um eine Zensur des privaten religiösen Ausdrucks, sondern um die Frage, wie vermieden werden könne, dass Religion zu Diskriminierung führe. Derzeit werde die Clause von streitenden Gruppen gegensätzlicher Lager instrumentalisiert, um ihre Interessen durchzusetzen. *Daniel Cohen* knüpft daran an und zeichnet historisch und rechtlich nach, wie Verwaltungen von Schulen und Hochschulen im Blick auf die Clause Entscheidungen über die Zulassung oder Nichtzulassung religiöser Gruppen getroffen haben.

Susan Waters gibt einen historischen Überblick über die Konflikte in Bezug auf das Gebet an öffentlichen Schulen. Sie identifiziert darin einen Kampf zwischen zwei Extremen: Diejenigen, die eine Kooperation von Kirche und Staat wollen, und diejenigen, die für einen Ausschluss der Religion aus dem öffentlichen Leben Amerikas eintreten. Dazwischen liege die Position, eine Vermischung von Kirche und Staat zu vermeiden, aber den Inhalt des Gebets zu bewahren. Wenn das Praktizieren von Religion in der Schule nicht realisiert werden könne, stünden die Kirchen und Familien in der Verantwortung, religiöse Unterweisung zu leisten. *Craig Smith* fokussiert seinen Beitrag auf die spezielle Frage, inwieweit mit der Praktizierung des Schulgebets historisch eine Hegemonie der Mehrheit auf Kosten von Minderheiten verbunden war.

Ryan Kennedy widmet sich dem Streit über „profane" und „religiöse" Literatur". Zu profaner Literatur zählt er Dantes *Inferno* und John Miltons *Paradise Lost*. Religiöse Gruppen laufen Sturm, weil sie darin einen Angriff auf die Lehren des Christentums entdecken. K. argumentiert gegen ein Absetzen „profaner" Literatur vom Lehrplan und plädiert für ein Bildungskonzept, das nicht auf bedingungslose Anpassung ziele, sondern Kritik und Widerspruch kultiviere. Schüler sollten nicht eine Wahrheit übernehmen, sondern sich vielmehr durch Mehrperspektivität herausfordern lassen und Wahrheit selber entdecken.

Andrew McKnight widmet sich den Lehrenden und dem speziellen Problem, Schüler mit deterministischen und dogmatistischen Glaubensüberzeugungen zu unterrichten. Intoleranz und Dialogverweigerung will er mit Phantasie und Ästhetik begegnen. Damit könne eine Welt erschlossen werden, die den Dogmatismus übersteige. Weiter empfiehlt er Vernunft und wissenschaftliche Analyse, um die inhärenten Widersprüche deterministischer Positionen aufzudecken.

Der Aufsatz von *Karla und David Morstad* steuert einen Blick von außen bei. Die Autoren beschreiben die Praxis einer multiethnischen Schule in Dänemark und zeigen, welche schulpolitischen und pädagogischen Konzepte entwickelt wurden, um Offenheit zwischen der christlichen Majoritätskultur und der muslimischen Minoritätskultur zu entwickeln. Ihr Beitrag skizziert das Modell einer interkulturellen und interreligiösen Bildung, das ähnlich in der pädagogischen Debatte in Deutschland und Westeuropa vertreten wird.

Viele Kontroversthemen, die das Buch aufgreift, sind hierzulande aus der Presse bekannt. Die meisten Probleme, die die Aufsätze behandeln, haben eine eindeutig amerikanische Signatur und sind kaum auf Westeuropa übertragbar. Das Buch gibt damit einen guten Einblick in die Konflikte, die mit und über Religion ausgetragen werden. Die Schule ist der Schauplatz, an dem sich wie in einem Mikrokosmos die gesellschaftlichen Konflikte widerspiegeln. Die einzelnen Beiträge loten die Problemlagen argumentativ aus und bieten europäischen Lesern hilfreiches Hintergrundwissen. Lösungen für interkulturelle und interreligiöse Aufgaben an deutschen Schulen sollte man von diesem Bd. nicht erwarten.

Würzburg Hans-Georg Ziebertz

Missionswissenschaft

Mission Revisited. Between Mission History and Intercultural Theology, hg. v. Volker Küster. – Berlin: Lit 2010. (IX) 184 S. (ContactZone. Explorations in Intercultural Theology, 10), pb. € 19,90 ISBN: 978–3–643–90038–8

„Should missiology really be replaced by intercultural theology?" (VII) Mit diesem Fokus des Hg.s lässt sich unter „Theological Perspectives" (1–77) in den Aufsätzen von *Werner Ustorf*, *Bert Hoedemaker*, *Philip Wickeri*, *Mechteld Jansen* und *Pieter Holtrup* (drei davon überarbeitet und hier erneut veröffentlicht) als ein gemeinsamer Fragehorizont bestimmen: Können die Folgen der Komplizenschaften von Mission und Kolonialismus einerseits und von Mission und Missionsgeschichtsschreibung andererseits selbstkritisch innerhalb der Disziplin oder nur durch Aufgabe der Disziplin überwunden werden? Welche Aufgabe stellt sich dabei einer Missiologie als theologischer Disziplin? Statt bei der Geschichte des Christentums setzen alle Vf. an den Schnittstellen von lokalen und globalen ‚Geschichten' und den sie prägenden Machtkonstellationen an.

Für Ustorf hat es weiterhin Sinn, „to write Christian history as the history of Christian hope in action" (13). Hoedemaker definiert das Geschäft der Missiologie als „eschatologische Kritik" (25) und Jansens Aufsatz „God on the Border" entwickelt den Satz: „Missiology is critical theological guidance for crossing borders." (45)

Wickeri versteht Mission als „an emphasis on the particular, the concrete, and the real, and so on the contextual" (43), und solche Missionspraxis beende das Missio-Dei-Konzept, das zu abstrakt und von (westlichem) Universalismus geprägt sei (42).

Holtrup kritisiert, dass vorhandene Studien die Interdependenz von Kolonisierern und Kolonisierten nur immer präziser beschreiben. Dagegen findet er in dem Roman ‚Disgraced' von Coetzee über das Nach-Apartheid-Südafrika thematisiert, ob Reue und Versöhnung zwischen den beiden möglich sei. Doch solche Fragen stellten sich auch einer Missiologie, die für ihn an den Bruchlinien der Geschichte und der menschlichen Existenz ansetzen muss (76).

In den „Contextual Perspectives" (79–116) tritt der missiologische Impuls zurück. *Martha Frederiks* fordert anhand zweier Fallstudien zu Gambia das Ende der Disziplin Missionsgeschichte, weil diese als Geschichte der Missionare andere Akteure und deren Perspektiven aus der Geschichte herausgeschrieben habe. *Gerard van 't Spijker* stellt dar, wie in Ruanda eine neue politische Ideologie im inhärenten Rassismus der Missionskirchen, die sich an die Ethnien gebunden hatten, den Ursprung des Genozids verortet und dadurch die vorkolonialen Abhängigkeitsverhältnisse der Ethnien überspringt. *Tinyiko Maluleke* formuliert zehn Thesen zur Afrikanisierung des Christentums, die er in Analogie zur Kreuzung der sog. afrikanischen Killerbiene wie ein ‚wildes' Freilandexperiment betrachtet. Konzepten einer „Global Christianity" wirft er vor, ‚global' setze implizit eine Norm, vor der die Spielarten des Christentums in Afrika als regionale Abweichungen erscheinen. „Our task is to study and not suspect or control African Christianity." (116)

Unter „Gender Perspectives" (117–141) beschreiben zunächst *Gunilla Gunner* und *Karin Sarja*, wie die geographische Distanz zu den schwedischen Heimatkirchen und das Konstrukt von den ‚Eingeborenen' als ‚Kindern' Frauen auf dem Missionsfeld auch in patriarchalen Strukturen beachtliche Handlungsräume eröffnet habe. Zu wenig wisse man allerdings darüber, ob es den Frauen gelungen sei, traditionelle Strukturen zu überwinden (120). Sie fordern abschließend, dass es nicht nur um mehr Studien darüber gehen müsse, sondern dass es um einen Beitrag zur Zukunft der Mission der Kirche gehe (126). *Mery Kolimon* untersucht die Missionsgeschichte einer Region in Indonesien, und wie die Missionskirchen entscheidend von der Nähe zur europäischen Politik und später von der japanischen Besetzung geprägt wurden. Wie Mission von einer ‚Einbahnstraße' zu einer ‚multi-directional movement' wird und dass Mission angesichts dieser Geschichte als Versöhnung konzipiert werden müsse (140), wird dabei deutlicher als die von ihr erhobene Forderung nach einer postkolonialen feministischen Kritik.

Den Abschluss bilden „Methodological Perspectives" (143–174). *Alle Hoekemas* Untersuchung christusähnlicher Charaktere in asiatischen Romanen berücksichtigt methodisch nicht hinreichend, ob die behaupteten neuen Interpretationen der christlichen Botschaft Anliegen der Roman-Autoren oder der christlichen oder gar der nicht-christlichen Leser sind. *Volker Küsters* (überarbeiteter und wieder abgedruckter) Beitrag analysiert anschaulich Scherenschnitte des chinesischen Künstlers He Qui vor dem Hintergrund chinesischer Formensprache. Er interpretiert jedoch mögliche Aussagen der dargestellten biblischen Szenen recht eng in den Modellen von Akkommodation und Kontextualisierung. So vielversprechend es ist, Einsichten einer interkulturellen Theologie durch die Untersuchung künstlerischer Formen zu gewinnen, ist doch eine Tendenz zur Unterordnung des künstlerischen Ausdrucks unter die inhaltliche Botschaft zu erkennen.

Der Bd. sammelt Gesichtspunkte in der Debatte um Missionsgeschichte/-wissenschaft vs. Interkulturelle Theologie. Die Diskussion untereinander tritt weit zurück, insbes. das Verhältnis zwischen den verschiedenen Ansätzen einer Missiologie und deren Verhältnis zu den kritischen Reflexionen über Missionsgeschichte vs. Interkulturelle Theologie und zu den Fallstudien werden nicht deutlich. Weniger die Missionswissenschaft als akademische Disziplin ist strittig als die Frage, inwieweit eine interkulturelle Geschichte des Christentums sich noch einem theologischen Impuls, der Mission, verbunden fühlt. Die Aufnahme von Malulekes vehementer Kritik belegt indirekt die Bedeutsamkeit dieser Debatte für die Disziplin an europäischen Universitäten: trotz des kontextuellen Ansatzes und des starken Fokus auf Afrika in mehreren Beiträgen diskutieren mit der Ausnahme von Maluleke (Südafrika), Koolimon (Indonesien) und Wickeri (Hongkong) Europäer unter sich. Der Bd. schließt mit einer Bibliographie von Pieter N. Holtrops Werk, dem dieses Buch anlässlich seiner Emeritierung 2005 (Kampen) gewidmet ist.

Hamburg Michael Biehl

Lassak, Sandra: **„Wir brauchen Land zum Leben!"** Widerstand von Frauen in Brasilien und feministische Befreiungstheologie. – Ostfildern: Grünewald 2011. 414 S., pb. € 29,90 ISBN: 978–3–7867–2873–3

Die Theologin Sandra Lassak (Münster) hat mit dieser Publikation ihre 2010 in Missionswissenschaften abgeschlossene Diss. einem breiteren Publikum vorgelegt. In der deutschsprachigen theologischen Literatur wird damit erstmalig ein umfassender Beitrag zur Landpastoral in Brasilien aus Frauenperspektive und zur Entwicklung einer feministischen Befreiungstheologie in diesem Kontext vorgelegt. Zum „campesinato" und zu einer feministischen Theologie des Landes in befreiungstheologischer Perspektive liegen keine umfassenden Untersuchungen vor. Interessant ist, dass eine solche Studie von einer deutschen Theologin vorgelegt wird; sie ist aus kürzeren Forschungsaufenthalten in Brasilien erwachsen, aufgrund derer die Vf.in über Interviews mit Landarbeiterinnen, die sie unter Einbeziehung von sozialwissenschaftlichen Methodiken der qualitativen Sozialforschung vorbereitet und ausgewertet hat, wichtige Überlegungen zur Weiterentwicklung der feministischen Befreiungstheologie in Brasilien anstellt und einen nüchternen Blick auf den Weg der katholischen Kirche in Brasilien und die sich vergrößernde Kluft zwischen Lebenswelten der Menschen und Kirche wirft.

Die Studie verbindet persönliches Engagement und wissenschaftliche Reflexion in einer sehr klaren, aber immer das Genre wahrenden Weise. Von Beginn an hat die Vf.in ihren Standort deutlich gemacht: Die „Alltagsrealitäten armer Frauen auf dem Land in Brasilien, ihr Protest und Widerstand gegen die Erfahrung von Benachteiligung und Unterdrückung sind der Ort, von dem aus die feministisch-befreiungstheologischen Überlegungen in der vorliegenden Arbeit vorgenommen werden." (15) „Missionarisches Handeln im Sinne christlicher Nachfolgepraxis muss die Frage nach Kämpfen um globale soziale Gerechtigkeit stellen und danach, inwieweit christlich motivierte Gemeinschaften Teil emanzipatorischer Prozesse sind und mit ihrer Reich-Gottes-Vision an gesellschaftliche Utopien aktueller Aufbruchs- und Befreiungsbewegungen anschließen." (25) In Zeiten, in denen die lateinamerikanische Theologie der Befreiung im größeren wissenschaftlichen und kirchlichen Kontext in Vergessenheit geraten ist, in denen aber nach wie vor der ursprüngliche Impuls der „Option für die Armen" not tut – von 180 Millionen Brasilianer/inne/n lebt die Hälfte in Armut (130) –, zeigt die Vf.in auf, wo befreiungstheologische Optionen lebendig sind, wie diese Option des Evangeliums aber aus kirchlichen Bindungen herausgewachsen ist und die Spiritualität – „mística" – der sozialen Bewegung der Landarbeiterinnen in Brasilien prägt.

Das 414 S. umfassende Werk (378 S. Text, mit ausführlichem Literaturverzeichnis und einem Anhang, in dem die Interviews der Umfragen gesammelt sind) ist nach einer Einleitung, in der die Vf.in ihre hermeneutische Perspektive, die Einordnung in den Kontext der Missionswissenschaft sowie Fragestellung und Aufbau der Arbeit skizziert, in vier Teile gegliedert: Teil I Problemaufriss und theoretische Vorüberlegungen (30–80), Teil II Marginalisierung weiblicher Landarbeit in Kolonialisierung und Kapitalisierung der Landwirtschaft (81–130), Teil III Protest und Widerstand von Frauen auf dem Land (131–231) und Teil IV (Widerstands-)Erfahrungen von Frauen – Ausgangspunkte für eine feministische Befreiungstheologie des Landes (235–378). Die ersten beiden Teile führen in den Kontext und die Geschichte des „campesinato", der Landarbeiterbewegung und der kirchlichen Landpastoral in Brasilien ein; das Herzstück der Arbeit bilden Teil III und Teil IV.

Gerade die Verbindung von empirischen Methodiken der qualitativen Sozialforschung und theologischer Reflexion macht die besondere Bedeutung der Studie von L. aus. Auf diesem Weg gelingt es ihr, einen differenzierten Blick auf Frauen in der Landarbeiterbewegung in Brasilien zu werfen, auf die traditionellen Frauenbilder, die sie selbst internalisiert haben, und auf den langsamen Prozess der Entstehung eines neuen Feminismus – des „feminismo popular" –, der den Horizont der Landarbeiterinnen selbst weitet und ihren Beitrag nicht nur im „reproduktiven" Bereich der Landbewegung ansiedelt, sondern in den „Horizont eines gesamtgesellschaftlichen Transformationsprojektes" (233) stellt. L. kann aufzeigen, wie die emanzipatorischen Impulse und die politische Partizipation von Frauen von christlichen Basisbewegungen gefördert worden sind und wie diese dazu beigetragen haben, „Frauen und ihre Anliegen in der Öffentlichkeit sichtbarer zu machen und sie zu wichtigen Akteuren in den Demokratisierungsprozessen werden zu lassen" (131).

Gleichzeitig wird durch die Interviews sehr deutlich, dass unter den in der Landbewegung engagierten Frauen kirchliche und religiöse Praxis immer stärker auseinanderbrechen. „Trotz der Unterschiedlichkeit der Aussagen lässt sich feststellen, dass die emanzipatorischen Ansätze der Befreiungstheologie Teil des politischen Engagements der Bewegung geworden sind. Allerdings ist eine theologische Emanzipation in Bezug auf ein Verständnis von Kirche, das Kirche auch in solidarischen Gemeinschaften jenseits herkömmlicher parochial verfasster Gemeinden betrachtet, kaum geschehen." (309) Die religiöse Landschaft in Brasilien pluralisiert sich immer mehr, gerade Frauen wachsen in eine andere, nicht mehr kirchlich gebundene Gestalt von Spiritualität hinein. Für viele Frauen wird die in der Bewegung erlebte „mística" zu einer neuen Form von religiöser Praxis und Spiritualität „jenseits einer explizit christlichen, kirchlich geprägten Tradition" (313). „Entkirchlichung" der Spiritualität bedeutet Rückzug aus traditionellen kirchlichen Bindungen, aber nicht – wie im europäischen Kontext – Verlust von religiös motivierter Gemeinschaftsbildung. So kann L. dann den Beitrag einer feministischen Befreiungstheologie auf dem Land zu einer neuen „Ekklesiogenese" herausarbeiten: „Durch das Engagement von ChristInnen in den sozialen Bewegungen verwirklicht sich Kirche in ihrer diakonischen und prophetischen Dimension in sozialen Bewegungen, in Gruppen und Initiativen, die sich für gesellschaftliche Veränderungen einsetzen. Missionarische Praxis ist also vor die Herausforderung gestellt, sich an diese neuen Orte von Christ- und Kirchesein zu begeben." (376)

In der Studie von L. wird sichtbar, wo in Brasilien heute noch die Option für die Armen und befreiungstheologische Impulse lebendig sind. Sehr differenziert wird der Prozess der Trennung von kirchlicher Zugehörigkeit und religiöser Beheimatung beleuchtet. Eine lebendige und befreiende Spiritualität wird nicht mehr in den „klassischen" Räumen der Kirche gelebt, sondern bildet sich über das kon-

krete Engagement in der Landbewegung aus. Die katholische Kirche in Brasilien – darüber hinaus aber auch in den anderen Ländern Lateinamerikas – wird sich in Zukunft ernsthafter die Frage stellen müssen: „porque se van los católicos?" („warum gehen die Katholiken?") und neue Orte der gelebten – evangeliumsgemäßen – Spiritualität als Räume der Kirche entdecken müssen.

Osnabrück Margit Eckholt

Mendonca, Clemens: **Christliche Spiritualität im indischen Kontext**. Der Beitrag einer Minderheitenreligion zum interreligiösen Lernen. – Ostfildern: Grünewald 2009. 150 S. (Theologie Interkulturell, 19), pb. € 17,90 ISBN: 978–3–7867–2787–3

Die kath. Theologin und Schwester Dr. Clemens Mendonca (Indien) hat die hier veröffentlichten neun Vorlesungen im Rahmen ihrer Gastprofessur von *Theologie interkulturell* am Fachbereich Kath. Theol. (Univ. Frankfurt) im Wintersemester 2006–2007 gehalten.

Der Südasiatische Subkontinent wird von der Vf.in als wesentlich multikulturell und -religiös charakterisiert, was eine besondere Haltung erfordert: „Multikulturalität ist ein Fest der Vielfalt, die Bereitschaft, die Welt des Anderen zu betreten und den Anderen als den *Anderen* willkommen zu heißen." (18) Das Credo, das daraus folgt und die Vorlesungen durchzieht: „Jede religiöse Tradition besitzt etwas Einzigartiges, das zu Frieden und zum Wohl aller beiträgt." (126). Die Mission der (kath.) Kirche ist, den einzigartigen christlichen Beitrag zu benennen, mit anderen gemeinsam zu leben und mit allen zu feiern, so dass alle Anteil an Frieden und Gerechtigkeit haben.

Durch die Vorlesungen hindurch entwickelt M. eine tiefe mythisch-kosmische Spiritualität, die alle Religionen durchdringe und in der sie dennoch die Lebensbedingungen insbes. von Dalits, Frauen und Kindern kontextuell als Erfahrungen von Missachtung, Ausbeutung und Gewalt beschreiben kann. Indisches Denken begreift M. als ganzheitlich, weil es die Dinge, Menschen und Religionen als Teil eines kosmischen Ganzen, nicht individuell als zu verbindende Elemente betrachtet. Die kritisierten sozialen Realitäten fasst sie dagegen als Konsequenzen eines Denkens, das Menschen und Dinge vereinzelt und fordert, Menschen und Gruppen unterschiedlich zu behandeln. Es bleibt zwar Aufgabe der Menschen, gemeinsam für Veränderungen auch in der sozialen Welt zu kämpfen, doch diese werden nur dauerhaft gelingen, wenn eine geteilte mythisch-kosmische Spiritualität hilft, die Unbeständigkeit auf das wahrhaft Wirkliche hin zu transzendieren: „[D]iese Spiritualitäten erkennen die Wirklichkeit der Unbeständigkeit und des Leidens an; gleichzeitig glauben sie, dass es eine tiefere Wahrheit gibt, die von den Menschen entdeckt werden kann, deren Herz rein und deren Geiste erleuchtet ist und die erkannt haben, dass Unbeständigkeit und Leiden wesentliche Bestandteile der karmischen Welt sind." (23)

In der Vielfalt gibt es gemeinsame Elemente, die die Religionen Indiens teilen, wie den Glauben an Wiedergeburt. Diesen unterscheidet sie vom Glauben an die Reinkarnation, den sie in der „anthropischen" westlichen Geschichte verortet, die den einzelnen Menschen zentral stellt. Die Wiedergeburt dagegen gehört zur „karmischen" asiatischen Geschichte, in der kein Geschehen und kein Mensch für sich allein steht oder unverbunden ist.

Die Welt ist ein Sakrament, sie ist heilig, sie ist ein Symbol des Göttlichen, das für sich selbst spricht. Das Symbol ist die kosmische Dimension der Wirklichkeit. Deswegen werden Symbole entdeckt, nicht erschaffen, denn sie vergegenwärtigen, was sie symbolisieren (67). Ein echtes Symbol ist transparent, weil es die Wirklichkeit in sich birgt. M. bezieht sich nicht nur hier auf R. Panikkar, der das Symbol die kosmotheandrische Erfahrung von Gott, Welt und Mensch nennt.

Zustimmend zitiert sie Panikkar, dass die Lösung für die drohende Vernichtung der Welt durch die Menschen die Begegnung der Kulturen und Religionen ist. Keine Religion oder Tradition kann diese Lösung alleine bringen, sie kann nur durch die Zusammenarbeit der verschiedenen Traditionen und Religionen der Welt gefunden werden.

Die Religionen müssen somit inmitten von Unterdrückung und Ausbeutung voneinander Frieden und Versöhnung lernen. M. fordert eine interreligiöse Bildung, verstanden als Rückgriff auf Archetypen, die sie als Sehnsüchte der Menschen versteht, die gehoben werden müssen, um falsche Polaritäten und Gegensätze zwischen den religiösen Traditionen zu überwinden. Die Sehnsüchte der indischen Seele sind nach M. die nach Ganzheit, Harmonie, Einheit und Befreiung (129), und die darunter liegende Spiritualität ist kosmosophisch, ökosophisch oder kosmotheandrisch. Soziale Veränderung gelingt durch gewaltfreien Widerstand, gelingt jedoch nach M. nur dauerhaft, wenn mit den Rechten und Gesetzen eine spirituelle Veränderung einhergeht, die das Verhältnis zum Nächsten ebenso umfasst wie das zur Erde.

Durch diese spirituelle Charakterisierung tritt Indien in einen Gegensatz zum Westen. M. bietet damit auch eine Antwort, warum der christliche Glaube in Indien eine Minderheitenreligion darstellt: er ist nach ihr zu westlich, die (kath.) Kirche ist nicht kontextsensitiv und übersieht die Notwendigkeit einer Mission gegen Ungerechtigkeit und Hunger und für Frauen und Kinder. Daher überrascht nicht, dass ihre Beispiele für eine gelungene Kontextualisierung solche von Frauen sind, die für ihre Rechte, die anderer und für die Erde kämpfen, unabhängig von Kaste, Schicht und Religion!

Anregend nutzt M. die philosophischen und spirituellen Ansätze ihrer Meister Panikkar und de Melo, und es gelingt ihr in dieser Perspektive, kontextuelle soziale Bewegungen in Indien analytisch einzuholen, die ihrem Glauben und ihrer Philosophie fern stehen mögen. Beschwörend ist ihr Plädoyer für eine Zukunft, die nur gemeinsam gelingen kann. Ihr theologischer Ansatz lässt andererseits offen, wie Indien sich gegen das von ihr so großartig beschworene kulturelle und religiöse Erbe zu dem entwickeln konnte, was M. als seine soziale Realität beschreibt: Unterdrückung, Ausbeutung, Gleichgültigkeit gegenüber Leben und Erde. Kritisch bleibt festzuhalten, dass die Realitäten des asiatischen Subkontinents nicht nur als Folge der Abkehr von einer behaupteten gemeinsamen Grundlage der Religionen verstanden werden können. Sie werden von anderen Autoren zu Recht als Folge von materiellen und Machtinteressen und von inneren Entwicklungen in den Religionsgemeinschaften und ihren Glaubenssystemen selbst beschrieben, die dabei sind, ihre Haltung zu den Modernisierungsprozessen und deren Folgen zu entwickeln, was M. nicht berücksichtigt.

Hamburg Michael Biehl

Zeugnis, Einladung, Bekehrung. Mission in Christentum und Islam, hg. v. Hansjörg Schmid / Ayse Basol-Gürdal / Anja Middelbeck-Varwick / Bülent Ucar. – Regensburg: Pustet 2011, 294 S. (Theologisches Forum Christentum – Islam), geb. € 22,00 ISBN: 978–3–7917–2322–8

Christentum und Islam gelten beide als missionarische Religionen. Doch das Verständnis von „Mission" ist bei beiden recht unterschiedlich und wurde in der Praxis auch sehr unterschiedlich ausgeführt. Jemanden unter Zwang zu bekehren oder die eigene Religion mit dem Schwert auszubreiten, gilt heute als der falsche Weg, dem Wahrheitsanspruch der jeweiligen Religion zu entsprechen. Zudem scheint in einer pluralen Welt, welche die Religionsfreiheit immer wieder betont, kein Platz mehr für absolute Ansprüche zu sein. Angesichts dieser und ähnlicher Probleme und Herausforderungen unserer Zeit war es deshalb angebracht, dass sich das seit 2003 alljährlich tagende *Theologische Forum Christentum – Islam* der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart auch einmal mit dem Thema der Mission beschäftigte. Unter verschiedenen Aspekten sollten das Verständnis und die Praxis von Mission in Christentum und Islam näher untersucht werden. Die einzelnen Beiträge dieses Forums liegen inzwischen in Buchform vor und sind so der weiteren Öffentlichkeit zugänglich.

Nach einem kurzen Vorwort und einer Einführung der Hg. folgen die Beiträge dem Duktus des Forums, wobei zu jedem Thema jeweils ein christlicher und ein muslimischer Autor Stellung beziehen, so dass die Einzelthemen aus beiden Blickwinkeln zur Sprache kommen können. Ein abschließendes Kap. versucht, die Ergebnisse bzw. die aufgeworfenen Fragen zusammenzubringen und einen Ausblick für die weitere Forschung zu geben.

Wie es bei einem solchen dialogischen Geschehen zu erwarten ist, ging es zunächst v.a. um die Klärung der beiden Begriffe der christlichen „Mission" und des islamischen *„da'wa"*, das allgemeinhin dem christlichen Missionsbegriff gegenübergestellt wird. Die christlichen Autoren bemühten sich sichtbar darum, die negativ anmutenden Aspekte des Missionsgedankens in das richtige Licht zu setzen und die christliche Mission in ihrem heutigen Verständnis als zeugnisgebende Einladung gemäß der islamischen *da'wa*-Idee hervorzuheben. In einem solchen Verständnis ihrer missionarischen Absichten können sich beide Religionen begegnen. Die muslimischen Referenten unterstrichen ihrerseits, dass der Missionsbegriff im Islam keine direkte Entsprechung habe und durch mehrere Worte (*da'wa* – Einladung, *tabliġ* – Weitergabe, oder *iršād* – zur Entscheidungsmündigkeit führen) zum Ausdruck gebracht werden kann und muss. So wurde auf muslimischer Seite auch betont, dass die Mission, anders als im Christentum, ursprünglich und historisch nicht zum Wesen des Islams gehörte. Unbestreitbar aber ist, dass beide Religionen mit ihrem absoluten Wahrheitsanspruch auch universell ausgelegt sind und danach streben, alle Menschen oder zumindest viele an dieser Wahrheit teilnehmen zu lassen.

Neben diesen hermeneutischen und theologischen Grundfragen (Kap. I) sowie einem schnellen Teilblick in die Geschichte (Kap. II) bietet das Buch aber auch eine interessante Auseinandersetzung mit und Diskussion über die anderen mit „Mission" verbundenen Aspekte: die Frage nach der Möglichkeit, beider Wahrheitsanspruch auch innerhalb einer pluralen Gesellschaft bestehen zu lassen (Kap. III), die damit einhergehende Frage nach dem Gegenüber von Missionsauftrag und Religionsfreiheit (Kap. IV), die schwierigere Frage nach der Bekehrungsmöglichkeit und Bekehrungsabsicht innerhalb des missionarischen Geschehens (Kap. V) und schließlich auch noch die Klärung des Verhältnisses von Dialog und Mission (Kap. VI). Zum Teil dadurch bedingt, dass diese Aspekte in parallel veranstalteten Kleinforen untersucht wurden, kommt es hier zu zahlreichen Wiederholungen, wobei immer wieder erneut die Begriffe

geklärt werden und ansonsten von beiden Seiten versucht wird, den jeweiligen Standpunkt in einem dialogisch wohlwollenden Licht erscheinen zu lassen.

„Schon dieses Forum erwies, dass ein Dialog über Mission und *da'wa* sehr weitreichende Fragestellungen impliziert, deren dialogische Bearbeitung aufgrund ihrer Komplexität noch einen weiten Weg vor sich hat." (212) Dieses Statement von *Ulrike Bechmann* spiegelt sodann auch den bleibenden Eindruck des Forums bzw. des Buches wider. In der Tat zeigen die einzelnen Beiträge, dass sich bei diesem schwierigen Thema mehr Fragen auftun, als dass diese Untersuchung Antworten geben konnte. Außer der Begriffsklärung in beiden Religionen sucht der Leser vergeblich nach Klarheit bzw. nach wegweisenden Antwortrichtungen. Vielmehr scheint das Ergebnis dieses christlich-islamischen Nachdenkens, wie so oft, nur eine Nebeneinanderstellung und ein Kennenlernen der unterschiedlichen Ansichten zu sein, ohne dass es aber zu einem wirklichen Fortschritt in diesem Dialog kommen könnte. Heikle Fragen, wie z. B. das faktische Todesurteil bei Apostasie im Islam, wurden nicht angeschnitten bzw. vorschnell entkräftet. Das zeigte sich auch in der Frage der Bekehrung sowie in der Frage nach dem Verhältnis von Dialog und Mission. Auch hier war man darauf bedacht, jedwede Bekehrungsabsichten von vornherein sofort auszuschließen und nur zögernd die *Möglichkeit* einer Bekehrung durch einladendes Zeugnis zuzulassen. Der im abschließenden Kap. angeregte Ausblick auf ein gemeinsames Zeugnis der beiden Religionen, das von den Schwierigkeiten eines jeweils den anderen herausfordernden missionarischen Einsatzes absieht, mag eine dialogische Gemeinsamkeit sein, kann aber den eigentlichen Ansprüchen der beiden – auch in einer pluralen Welt oder Gesellschaft – schlussendlich nicht vollkommen genügen.

Nichtsdestotrotz bildet das Buch eine gute und leicht lesbare Zusammenstellung und Hinführung zu diesem wichtigen Thema der Mission. Es gewinnt dadurch zusätzlich an Wert, dass hier auf gleicher Ebene und mit gleicher Gewichtung christliche *und* muslimische Gelehrte die verschiedenen Einzelaspekte beleuchtet haben. Ihre Überlegungen sind sicherlich eine ansprechende Einladung zu einer weiteren Vertiefung dieses Themas.

Clemency, Luxemburg Tom Kerger

Religion und Kultur

Rüpke, Ulrike / **Rüpke**, Jörg: **Die 101 wichtigsten Fragen: Götter und Mythen der Antike.** – München: Beck 2010. 160 S. (Becksche Reihe, 7028), pb. € 9,95 ISBN: 978–406–606630–4

Als Teil der Reihe „Die 101 wichtigsten Fragen", die in allgemein verständlicher Sprache in klassische Themen verschiedener natur- und geisteswissenschaftlicher Disziplinen einführen will, stellt der in zehn Abschnitte untergliederte Bd. die „Götter und Mythen der Antike" vor. Im Mittelpunkt der Einführung steht der griechisch-römische Mythenkreis, doch findet verschiedentlich auch orientalisches Erzählgut Berücksichtigung. Ein Anhang mit kommentierten Literaturhinweisen zu weiteren Werken mit einführendem Charakter sowie ein Namensregister schließen das Bändchen ab.

Der Mythos will zugleich lehren und unterhalten: Kosmo- und Theogonien erklären das Wesen der Wirklichkeit im Ganzen, Aitiologien beleuchten die Ursprünge von Kultstätten und lokalen Bräuchen, und die Götter- und Heldensagen erzählen die im Dunkel fehlender Quellen liegende Vorgeschichte der Griechen und Römer. Schwerpunkt der griech. Mythologie, mit der der antike Mensch über Rezitationen der kanonischen Epiker, über Aufführungen der Tragiker und über allgegenwärtige bildliche Darstellungen einzelner Szenen von früh auf bekannt gemacht wurde und die sein Welt- und Selbstverständnis weit stärker prägte als die vergleichsweise elitäre Philosophie, sind der thebanische und der trojanische Sagenkreis mit ihrer charakteristischen Interaktion von Menschen, Halbgöttern und Göttern. Ungeachtet späterer Kritik seitens der griech. Philosophie und Geschichtsschreibung ging man nicht nur von der Historizität der im Mythos dargelegten Ereignisse aus, sondern definierten sich Individuum, Stadt und Volk über das allgemein verbreitete Traditionsgut. Allerdings geschieht die Aneignung des Mythos nicht unkritisch. Im Gegenteil: Kritik der kanonischen, aber im Detail wandelbaren mythischen Traditionen ist Teil des höchst dynamischen Überlieferungsprozesses selbst, sei es, dass die Mythographen wie Homer und Hesiod auf griech. und Vergil und Ovid auf röm. Seite den klassischen Stoff selbst systematisieren, sei es, dass die Philosophie in gelehrten Allegoresen dessen verborgene Wahrheiten offenlegt. Besondere Berücksichtigung erfährt im vorliegenden Bd. die höchst differenzierte Theologie der Mythen mit ihren umfangreichen Erzählungen über die anthropomorphen Gottheiten und ihre vielfältigen Interventionen in die Belange der Sterblichen. Über die Befragung eines Orakels und die Deutung des Vogelflugs vermag der Mensch auch direkt mit den unsterblichen Göttern zu kommunizieren. Neben die traditionellen Mythen treten sodann philosophische, die wie die klassischen, denen sie Sprache und Struktur entlehnen, ebenfalls der Selbst- und Weltdeutung dienen. Die berühmte Schilderung des Jenseits im platonischen Er-Mythos etwa sekundiert der rationalen Argumentation mit dem rhetorisch wirksamen Mittel einer einprägsamen Bildersprache. Gleiches gilt auch für die breit ausgemalten Mythologien der Gnosis und des frühen Christentums: Bei aller Kritik an den Ausschweifungen der paganen Götter, die sie mit der antiken Philosophie eint, bedient sich auch die junge Religion nicht nur der überkommenen mythologischen Sprache und Geschichten. Auch ihr kanonisches Schrifttum, allen voran die ntl. Erzählungen von der Auferstehung Jesu, folgt weithin den Konventionen der großen mythologischen Geschichten. Ebenso steht die christliche Hagiographie unverkennbar in der Tradition der griech.-röm. Heldenmythen. Neben der Diskussion des Mythenbegriffs und seiner Geschichte bietet der Bd. überdies höchst lebendige, mit ausgewählten antiken Abbildungen einzelner Szenen illustrierte Nacherzählungen der klassischen Mythen der griech. und röm. Epiker und Tragiker: Die Entstehung der Götter und ihre Kabalen untereinander werden ebenso referiert wie die mythischen Anfänge der Welt und ihre Urzeit, die berühmten Kriege um die legendären Städte Theben und Troja ebenso wie ihre nicht minder bekannten Folgen wie die Irrfahrten des listenreichen Odysseus.

Der schmale Bd. bietet einen gut verständlichen Überblick über die komplexe Götter- und Mythenwelt der griech. und röm. Antike. Dabei gereicht es den beiden Autoren zur Ehre, dass sie in ihre höchst lesenswerte Darstellung, die überaus gekonnt Begriffsbestimmungen mit knappen Referaten der einschlägigen Mythen verbindet, immer wieder auch neuere Forschung einbeziehen. So kritisieren sie etwa die mögliche Deutung der Panthea als Spiegel vorherrschender gesellschaftlicher Ideale, werten den Begriff des Polytheismus, losgelöst von seiner ursprünglichen polemischen Spitze, als treffende Bezeichnung für die Annahme mehrerer anthropomorph gedachter göttlicher Akteure oder erläutern kenntnisreich die inzwischen wohlbekannten mono- oder henotheistischen Tendenzen im antiken Denken. Insgesamt ist die Beantwortung der „101 wichtigsten Fragen" eine ebenso unterhaltsame wie hilfreiche Darstellung der „Götter und Mythen der Antike".

Münster Christian Hengstermann

Ästhetik – Religion – Säkularisierung. Bd. II: Die klassische Moderne, hg. v. Silvio Vietta / Stephan Porombka. – München: Fink 2009. 285 S., kt € 34,90 ISBN: 978–3–7705–4922–1

Nachdem der erste Bd. der zweibändigen Aufsatzsammlung (vgl. meine Rezension in: Theologische Revue 1/2010, Sp. 37–39) den Komplex der Säkularisierung im Zeitraum zwischen Renaissance und Romantik verfolgt hat, wird er im vorliegenden Bd. unter den Bedingungen des 19. und 20. Jh.s – hier *klassische Moderne* genannt – in den Blick genommen. Beide Bd.e schreiben der Ästhetik eine wesentliche Rolle im Prozess der Säkularisierung zu; Säkularisation wird geradezu als Ablösung der Religion durch Ästhetik bestimmt, womit freilich ein recht weiter Begriff von Ästhetik vorausgesetzt wird. Während der erste Bd. die These Viettas diskutiert, dass die Anfänge der so verstandenen Säkularisierung bis zu Dante hin vorzudatieren sind, widmet sich der zweite Bd. dem Zeitraum, für den Debatten um Phänomene und Deutungen der Säkularisierung allgemein kennzeichnend sind. Standen im ersten Bd. literatur- und musikwissenschaftliche Aspekte im Vordergrund, so werden im zweiten neben der Literatur auch politische Entwicklungen und philosophische Positionen auf Motive der Säkularisierung hin untersucht.

Im Zentrum der Säkularisierung der gesellschaftlichen Ordnung steht die Herausbildung der Nation in Frankreich (*Sanne Ziethen*) und Deutschland (*Peter Berghoff*). Die meisten Beiträge erörtern literaturwissenschaftliche Themen. Es geht um Stefan George (*Bernhard Böschenstein*), Georg Trakl (*Elisabetta Mengaldo*), Rainer Maria Rilke (*Martine King*), Franz Werfel (*Akane Nishioka*), Hugo Ball (*Elena Agazzi*), Ernst Jünger (*Mario M. Bosincu*), Franz Kafka (*Bernhard Greiner*), Gottfried Benn (*Antje Büssgen*) und Bertold Brecht (*Wolfgang Braungart*). Die Philosophie des 20. Jh.s kommt in den Positionen Martin Heideggers (*Friedrich-Wilhelm von Herrmann*), Walter Benjamins (*Mauro Ponzi*) und Theodor W. Adornos (*Georg W. Bertram*) zur Sprache. Der Bd. schließt mit einem Beitrag des Mithg.s *Stephan Porombka* „zur säkularsakralen Ästhetik der Netzkultur".

Die Tagung im Deutsch-Italienischen Zentrum Villa Vigoni im Herbst 2007, aus der die Beiträge des Bd.es hervorgegangen sind, hat offensichtlich die Diskussion um Viettas Konzept der Säkularisierung noch einmal erheblich in Bewegung versetzt. Diese Bewegung resultiert aus der den Diskussionen der Beiträge zugrunde liegenden Einsicht, „dass mit der Romantik eine *neue Stufe* der Säkularisierung einsetzt". Während die Säkularisierung sich zuvor darauf beschränkte, „dass sie die christlichen Glaubensgehalte ästhetisch *darstellte*", gehen ihre Programme nun dazu über, „die Religion und ihr Bedeutungspotential zu *absorbieren* und zu *ersetzen*" (7). Das führt zu kon-

sequent religionskritisch säkularisierten Konzepten (z.B. Brecht), aber auch zu künstlerischen Brechungen, die auf eine Neubelebung des Religiösen (z.B. Ball) oder gar auf eine Resakralisierung (z.B. Rilke) zielen. Schließlich ist der Prozess der Säkularisierung auch mit Gefahren und Verlustrechnungen verbunden, die v.a. für den Bereich der politischen Diskurse konstatiert werden.

So vermitteln die durchweg äußerst anregenden Beiträge, die auch manches Neuland entdecken lassen (z.B. Heideggers Interpretation der Sixtina), im Ganzen doch ein sehr viel ambivalenteres Bild von der Ablösung der Religion durch Ästhetik, als dies die dem ersten Bd. vorangestellte These erwarten ließ: Durch ihre Überführung in Ästhetik wird Religion eben doch nicht lediglich dogmatisch entschlackt und damit auf das zivilisatorisch gebotene Niveau der Toleranz gehoben. Die Offenheit und Unvoreingenommenheit, mit der eine übergreifende These zum Säkularisierungsprozess zwischen Renaissance und Gegenwart an einzelnen Phänomenen, Positionen und Diskursen dieses Prozesses gemessen wird, gehört zu den großen Stärken des zweibändigen Projektes. Umso mehr vermisst man im zweiten Bd. eine Art resümierender Bilanz, die von den Hg.n in ihrer ansonsten sehr instruktiven Einleitung beinahe nachdrücklich vermieden wird. Gern hätte man dazu auch eine theologische oder religionsphilosophische Stimme gehört, die im vorliegenden Bd. gänzlich fehlt.

Münster Reinhard Hoeps

Bender, Melanie: **Auf den Spuren von Narnia**. Eine religiöse Weltgeschichte. – Paderborn: Schöningh 2010. 175 S., kt € 16,90 ISBN: 978–3–465–03496–4

Zwei Bereiche der vielseitigen Arbeit des englischen Literaturwissenschaftlers C. S. Lewis (1898–1963) werden in diesem Buch zusammengeführt: Melanie Bender untersucht die *Chroniken von Narnia* auf ihre versteckten theologischen Gedanken hin und beleuchtet diese mithilfe von L.s theologischen Schriften. Mit kreativer und unmittelbarer Phantasie werden in den sieben Geschichten Einsichten herbeigeführt, die normalerweise durch intellektuelle Abstraktion gesucht werden. L. war ein Laie, der eine tiefsinnig religiöse Lebensauffassung hatte. Er hat mit schwierigen theologischen Problemen gerungen und Einblicke gewonnen. Diese verquickt er in den *Chroniken von Narnia* mit seiner bunten Phantasie, sodass man es mit Erzählungen zu tun hat, die sich auch für Erwachsene als überraschend gewinnbringend erweisen. Wie B. unterstreicht, ist es das Charakteristikum guter Kinderliteratur, dass sie auch im Alter von 50 Jahren gelesen werden kann, und zwar sogar mit noch mehr Gewinn. Es geht hier aber nicht um christliche Allegorien. Die *Chroniken* sind also nicht Didaktik der Theologie, sondern bringen vielmehr – in der gegenteiligen Richtung – virtuell selbst theologische Realität ins Bewusstsein. Während man liest, passiert gleichsam osmotisch eine eigene Auseinandersetzung mit dem Leben in unserer Welt, die wir Realität zu nennen pflegen. Dass Narnia fiktiv ist, erschwert die theologischen Überlegungen keineswegs; offenbar im Gegenteil werden diese dabei sogar noch reeller und wahrer. Die Dinge werden auf das Wesentliche entschlackt und mit einer gleichsam gereinigten Aufmerksamkeit erkennt man wahrhaftiger, worauf es ankommt. Das ist heute besonders dringend, zumal da unsere Kultur Religion äußerst verfremdet hat – oft versinkt sie ironischerweise ausgerechnet in der Kirche. Religion ist dermaßen mit Vorurteilen überlagert, dass man sie als Religion kaum erkennt. Da die theologischen Gedanken mehr oder weniger versteckt bzw. von vornherein nicht in landläufigen Kategorien gedacht sind, ist es ein Verdienst von B., sie zu erkennen, herauszustellen und in einen Kontext zu setzen. Außerdem werden viele Symbole von ihr entschlüsselt. Besonderes Gewicht legt sie darauf, L.s Quellen aufzudecken, sei es z.B. Platon oder die Bibel. Die *Chroniken* stellen zwar keine komplette Theologie im herkömmlichen Sinne dar – insbes. fehlt eine Ekklesiologie –, sie schildern aber dennoch eine gesamte Weltgeschichte von Schöpfung über Erlösung bis hin zur Vollendung und klären das Entscheidende im Leben und in der Religion. B.s Buch zeigt ausführlich, wie fiktive Verzauberung Wahrnehmung und Einsicht auslösen kann. Ein Kind, das etwas über mutige Krieger gegen das Böse liest, stehe, wie L. argumentiert, selten in Gefahr, in der Hoffnungslosigkeit des Lebens unterzugehen.

Die unterschiedlichen Charaktere der einzelnen Erzählungen, ob Menschen, Tiere oder Phantasiewesen, erleben Tugend und Laster, Versuchung und Schuld, Reue und Vergebung, und zwar auf vielfältige Weise, genau wie im normalen Leben. Sie begegnen bösen Gestalten und einem Retter – dem Löwen Aslan. Hier erweist sich, dass für L. Menschsein immer im Religiösen stattfindet. Religiöse Motive und Erlebnisse fließen bei ihm wie selbstverständlich in seine Geschichten hinein und müssen gar nicht als solche erkannt werden, zumal sie erlebt werden. Sie sind in eine gemütliche Atmosphäre eingebettet, die von einem Herrscher erzählt, der sowohl kuschelig als auch Ehrfurcht gebietend ist. Selbst wenn der Leser das Religiöse in den Geschichten nicht bewusst erkennt, vermag es in ihm doch eine unbekannte Sehnsucht zu wecken und zu bestimmen, die er unbewusst schon immer hatte und die ihn in seiner eigenen Welt auf die Suche nach den Entsprechungen gehen lässt. Dieser wesentliche Aspekt gehört zu denen, die im kirchlichen Christentum meist vernachlässigt werden.

Der Löwe Aslan verkörpert das Gute, aber B. vereinfacht das Gute nicht. „Manche Leute reden so, als ob es ein Vergnügen wäre, dem Blick des Guten zu begegnen", schreibt L. „Sie sollten es sich noch einmal überlegen. Religion ist für sie nur ein Spiel." (34) Aslans Gutheit wird differenziert aufgefasst, sodass Leid und Schuld einfühlsam intellektuell im Sinne einer Theodizee immer wieder thematisiert werden. Das impliziert aber auch, dass im Guten selbst, d.h. in diesem Fall in Aslan, eine Ambivalenz steckt. Trotz seiner Gutheit ist er nicht harmlos. Er ist kein zahmer Löwe oder, wie es in L.s Buch *Über den Schmerz* heißt, kein Großvatergott, kein greiser Wohlmeiner, „der dir schläfrig wünscht, nach deiner eigenen Façon glücklich zu sein" (ebd.). In ihm steckt das Feuer, das von den Menschen mit absoluter Autorität das Äußerste verlangt, was diese geben können. Das ist weder etwas, was ungerechtfertigt ist, noch etwas, was überfordert. Vielmehr fordert es die individuell im Einzelnen angelegten Fähigkeiten heraus. Selbst Schmerz ist der Heilung nicht ganz fremd. Sogar eine plausible Schilderung der Hölle gelingt L., wobei Zufriedenheit, die übermäßig genügsam ist, den Ansatz einer Erklärung bietet. Nicht objektive Qual, sondern Solidarität ist eher dafür charakteristisch. An dieser Stelle zieht B. das platonische Höhlengleichnis heran. Denn Sicherheit, so L., ist „der größte Feind der Sterblichen" (ebd.).

B. entfaltet eine differenzierte Darstellung von Schuld. Sie zeigt z.B., wie selbst ein mutiger Kämpfer wie die Maus Riepischiep einem Laster verfällt, was sie später mit Hilfe von Aslan erkennt und bereut. Riepischiep sehnt sich in einem so großen Maße nach Aslans Land, dass er, um dieses zu erreichen, nicht nur tapfer ist, sondern seine Tapferkeit in Tollkühnheit umschlägt. „Ein Mensch unterschätzt das Ausmaß seiner eigenen Schuld, bevor er nicht ernsthaft versucht hat, gut zu sein", hebt L. hervor. „Es ist töricht, davon auszugehen, gute Menschen wüssten nichts von Versuchung. Das ist nicht richtig", fährt er fort. „Nur wer Versuchung widerstanden hat, weiß, wie stark sie ist." (120) An konkreten, nachvollziehbaren Fällen lernt man, wie man verführt wird. Nicht durch etwas Böses wird der Mensch nämlich auf den Irrweg geführt, sondern ausgerechnet durch etwas an sich Gutes. Der typische menschliche Fehler liegt, genau betrachtet, lediglich in der Verletzung der Rangordnung der Güter, durch die man scheinbar ohne Ausweg in die Herrschaft des Bösen hineinrutscht.

Auch das Böse in seinen vielen Formen, insbes. beim Menschen, gehört zur Narnia-Geschichte. Man erfährt bspw., wie selbst ein Kind imstande ist, böse zu sein. B.s Buch widmet einzelne Kap. der Behandlung von Freiheit, Moral, Glaube und, was bei L. besonders wichtig und für heute ungewöhnlich ansprechend ist, dem Gebet und überhaupt der Spiritualität. Diese ist subtiler und vielseitiger, als man allgemein vermutet. Der Leser wird etwa mit der Frage konfrontiert, was es bedeutet, dass Gebete manchmal nicht erfüllt werden. Eine Erklärung dafür, warum einige Gebete mit absoluter Sicherheit nicht erhört werden, liegt darin, dass sie nicht erhört werden können. Gott kann trotz seiner Allmacht der Logik nach nur das tun, was in sich möglich ist. Wie L. schreibt: „Es bleibt wahr, dass alle Dinge bei Gott möglich sind; das innerlich Unmögliche aber ist nicht ein Ding, sondern ein Nichts. Es ist für Gott genauso wenig möglich wie für das schwächste Seiner Geschöpfe, von zwei einander ausschließenden Alternativen beide zu verwirklichen; nicht weil Seine Macht behindert wäre, sondern weil Unsinn eben Unsinn bleibt, selbst wenn er von Gott handelt." (99) Eigentlich sind unsere Gebete erhört oder nicht erhört, bevor wir überhaupt geschaffen sind, denn, wie B. betont, „Gott erkennt unsere Zukunft, wie wir die Gegenwart erkennen, und kommt somit mit unserer Freiheit nicht in Konflikt." (101) „Was immer du tust, du führst in jedem Fall Gottes Absichten aus; aber es macht einen Unterschied für dich, ob du ihm wie Judas dienst oder wie Johannes" (104), stellt L. scharfsinnig fest.

Uneingeschränkt konfrontiert B. sich mit dem Theodizeeproblem. Sie stellt heraus, dass das Sein des Bösen in einer Seinsschwäche besteht. Der Leser gewinnt hier ein authentisches Problembewusstsein. Dahinter steht die Erkenntnis, „dass Böses ein Schmarotzer, nichts Ursprüngliches ist. Dem Bösen sind die Kräfte seiner Existenz vom Guten gegeben worden." (51) Das Böse kommt niemals vor dem Guten und kann nicht ohne das Gute existieren, denn das Gute kann allein um des Guten willen angestrebt werden, wohingegen das Böse voraussetzt, dass das Gute pervertiert wird. Niemand hat je eine Grausamkeit begangen, allein weil Grausamkeit schlecht ist, sondern weil sie etwa Vergnügen bereitet oder Nutzen bringt. Mit anderen Worten: Dem Bösen gelingt es nicht einmal, auf gleiche Weise böse zu sein, wie das Gute gut ist. Das Gute ist sozusagen ‚es selbst', während das Böse nur das verdorbene Gute repräsentiert. Es muss zuerst etwas Gutes geben, bevor es verdorben wird.

Die bezaubernde, durch einen Gesang des Löwen Aslan bewirkte Erschaffung Narnias kommt am Ende der Geschichte zur Vollendung. Narnia kommt zu einem Ende und von daher gewinnt der Leser eine Perspektive auf das Ganze, zumal auch unsere Welt ein Ende haben wird. Das Ende hat also die Form einer Vollendung des Bisherigen. Der Vorwurf gegen die Idee des Jenseits am Ende der Geschichte, dass das Jenseits nicht vorstellbar ist, erfährt dabei eine deutliche Relativierung. Mit Hilfe platonischer Philosophie zeichnet L. eine Vollendung, die nachvollziehbar und der Vorstellungskraft ein wenig zugänglich ist. Mit dem Ruf „weiter hinauf und weiter hinein" (90) wird die Vollendung als Intensi-

vierung von Wirklichkeit erfasst. Sie ist einerseits übernatürlich, entspricht aber andererseits der menschlichen Natur. Der Mensch verlangt nicht deshalb nach dem Himmel, wie B. unterstreicht, weil er dort eine Belohnung für seine guten Werke erwartet, sondern, wie L. sagt, „er will unausweichlich in einer gewissen Weise handeln, weil ein erster Schimmer des Himmels in ihm ist" (91). L. selbst führt seinen Glauben auf die Erfahrung einer sehnsüchtigen Freude zurück. *Überrascht von Freude* heißt seine Autobiographie. Diese Sehnsuchtsfreude erscheint wie „der Duft einer Blume, die wir noch nicht gefunden haben", bzw. wie „das Echo einer Melodie, die wir noch nicht gehört" haben (92). Diese Spiritualität ist keineswegs naiv. Sie baut auf jene Art von Sehnsucht, die in sich selbst begehrenswert ist und zugleich die größte Erfüllung darstellt, die uns auf Erden zuteil werden kann. In dieser hohen Freude wird unser gewöhnliches Unterscheiden zwischen Haben und Begehren hinfällig gemacht. „Haben ist Begehren, und Begehren ist Haben", erklärt L. „Und so war der Augenblick, da ich mich danach sehnte, wieder jenen Schmerz zu empfinden, selbst wieder dieser Schmerz." (ebd.)

Einen Höhepunkt der *Chroniken* repräsentiert die wunderbare Figur des Marschwiggels Puddelglum, der sich dadurch auszeichnet, immer das Schlimmste zu erwarten. Gerade er beweist eine sehr radikale Beziehung zur eigentlichen Wirklichkeit. Ihm ist es letztendlich sogar gleichgültig, ob die Wirklichkeit, für die er sich einsetzt, existiert und die wahre ist. „Angenommen, wir haben all diese Dinge [...] tatsächlich nur geträumt. Angenommen, es ist so", räumt er ein. „Dann kann ich nur sagen, dass in diesem Fall die erfundenen Dinge mir erheblich bedeutsamer vorkommen als die wirklichen." Wenn unsere Alltagswelt die wirkliche ist, ist sie in seinen Augen eine jämmerliche Wirklichkeit. „Ich bin auf Aslans Seite", fährt er fort, „selbst wenn es keinen Aslan gibt." (84)

Obwohl es sich um Kinderbücher handelt, wird das Verhältnis zwischen Glauben und Vernunft darin essentiell realisiert. Zweifel und Atheismus werden als echte Herausforderungen behandelt. L.s Phantasiewelt hat Ecken und Kanten und ist darum ansprechend. Selbst die Besten haben keine sauberen Westen. Seine Figuren sind keine Tugendschäfchen, sondern dem normalen Menschen ähnlich. Gleiches gilt für die Menschenkinder, die L. diese Welt besuchen lässt, stellt B. fest. Dieser Aspekt macht die Gedanken hinter den *Chroniken* so wirklichkeitsgemäß und hilfreich. Verstärkt wird dieses auf die Realität des Lesers bezogene Moment gerade durch den phantastischen Rahmen. „Wer faszinieren und überzeugen will, muss die höchste Wahrheit mit fremden, ungewöhnlichen und unbekannten Elementen schmücken. Wenn Vorgänge beschrieben werden, die von der Wirklichkeit der Welt abweichen, ohne sie vollkommen zu ersetzen, wirkt dies belebend." (166) Gerade in dieser Verschmelzung von phantastischer und realer Welt, worauf B.s Buch stets aufmerksam macht, liegt die Stärke der *Chroniken*. Die beiden Wirklichkeiten sind genauso miteinander verwoben wie ihre Botschaften. Während der Leser in die Geschehnisse einer anderen Welt versunken ist, kann sich gleichzeitig etwas in ihm selbst verändern.

Münster William J. Hoye

Kurzrezensionen

Diakonisch führen im Wettbewerb. Herausforderungen und Aufgaben, hg. von Volker Herrmann / Heinz Schmidt. – Heidelberg: Universitätsverlag Winter 2010. 282 S. (Veröffentlichungen des Diakoniewissenschaftlichen Instituts an der Universität Heidelberg, 41), kt € 19,00 ISBN: 978–3–8253–5749–8

Bei dem vorliegenden Bd. handelt es sich um eine Sammlung von Abschlussarbeiten und Gelegenheitsschriften aus dem Umfeld des Diakoniewissenschaftlichen Instituts der Univ. Heidelberg. Er hinterlässt insgesamt einen heterogenen Gesamteindruck. Führungskräfte in der Wirtschaft müssen über fünf grundlegende Kompetenzen verfügen: Organisieren, Kontrollieren, Entscheiden, Zielführung und Personalentwicklung (60–74). Bei diakonischen Einrichtungen stellt sich die zusätzliche Frage, wie diese Kompetenzen mit den ethischen und theologischen Grundlagen einer lebensanschaulichen Institution verbunden werden können, die personenbezogene Dienstleistungen auf dem Markt der sozialen Arbeit anbietet. Man muss sich dazu von einer Dienstgemeinschaft mit einer missionarischen Kultur zu einer professionellen Organisation entwickeln. Orientierende Grundlagen für diesen Prozess werden in dem Bd. in der Gottebenbildlichkeit des Menschen und in der Einheit von Gottes- und Nächstenliebe, aber auch in biblischen und diakoniegeschichtlichen Quellen identifiziert. Daneben werden hierfür Managementkonzepte herangezogen (124–142). Der Sammelbd. wird mit zwei Theorie und Praxis verbindenden Beiträgen abgeschlossen, einmal zu einem konkreten Projekt der Organisationsentwicklung in einer Einrichtung und einmal zur Lobbyarbeit in der Diakonie (163–280). St. G.

Pulsfort, Ernst: **Herders Neuer Atlas der Religionen**. – Freiburg: Herder 2010. 160 S., geb. € 36,00 ISBN: 978–3–451–32830–5

Herders Neuer Atlas der Religionen ist ein informatives Kartenwerk, das die weltweite geographische Verbreitung von Religionen umfangreich aufarbeitet und anschaulich präsentiert (behandelt werden Weltreligionen, chinesische Religionen, Shintoismus und indigene Religionen). Der erste Hauptteil zeigt die gegenwärtige geographische Verbreitung, im zweiten wird die historische Entwicklung dokumentiert. In begleitenden Texten wird Entstehung und Geschichte der einzelnen Religionen kurz vorgestellt. Zusätzliche Karten widmen sich den Themen Atheismus, Staatsreligion, Religionsfreiheit und den Verwaltungseinheiten der Katholischen und Evangelischen Kirche. – Der Autor ist sich der grundsätzlichen Problematik eines solchen Atlasses bewusst, da die statistischen Daten zu Religionen oft nur auf Schätzungen beruhen (z. B. weil es keine Register gibt, in denen Mitglieder erfasst werden, oder die Form der Religionsausübung mehrere Zuordnungen zulässt). Auch können Karten, die lediglich die vorherrschende Religionszugehörigkeit in einem Gebiet aufzeigen, leicht missverständlich sein, weil sie eine Homogenität suggerieren, die zumeist nicht zutrifft. – Unbeschadet dessen wird dieser Atlas besonders für Unterrichtszwecke äußerst hilfreich sein. Er kann dazu beitragen, einem breiteren Leserkreis die Vielfalt der Religionen weltweit deutlich vor Augen zu führen, und die Einsicht fördern, dass das Wissen über andere Religionen ein wesentlicher Bestandteil unserer Bildung sein muss. F.-P. B.

Schmemann, Alexander: **Die Mutter Gottes.** Aus dem Russischen und Amerikanischen übers. v. Marta Pavlíková und Cornelia Capol. – Einsiedeln/Freiburg: Johannes Verlag 2010. 111 S. (Neue Kriterien, 11), pb. € 12,00 ISBN: 978–3–89411–412–1

Dieses Büchlein versammelt mehrere Texte des bekannten amerikanischen Theologen russischer Herkunft, die zu verschiedenen Gelegenheiten entstanden sind: eine Serie von Radiopredigten, die in russischer Sprache für die Hörerschaft in der Sowjetunion verfasst wurden, sowie einige ursprünglich auf Englisch publizierte Beiträge für amerikanische Zeitschriften, denen ebenfalls Vorträge zugrunde liegen. Die ersten Beiträge stellen eine für die Zuhörerschaft angepasste Einführung in die orthodoxe Mariologie dar, wobei Grundaussagen über Maria und Hochfeste den jeweiligen Ausgangspunkt bieten; in den drei anderen Texten werden Fragen der Mariologie mit der Anthropologie, der Ekklesiologie und der Pneumatologie verknüpft. Die enge Verbindung von Mariologie und Christologie zieht sich durch alle Beiträge; ebenso die liturgische Verankerung der Betrachtung Mariens in der Orthodoxie. Schmemann kritisiert zuweilen auch – in ökumenischer Verbundenheit – die Marien-Vergessenheit in den westlichen Theologien. Dem Verlag ist zu danken, dass er die Ansprachen der deutschsprachigen Leserschaft zugänglich gemacht hat. Th. B.

Sprinkle, Preston M.: **Law and Life**: The Interpretation of Leviticus 18:5 in Early Judaism and in Paul. – Tübingen: Mohr Siebeck 2008. (XIV) 224 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament II. 241), kt € 54,00 ISBN: 978–3–16–149531–1

Im Zentrum der vorliegenden Studie zu frühjüd. und pln. Gesetzesverständnis und Soteriologie steht die atl. Aussage, dass der Mensch, der die Satzungen und Rechte des Herrn hält, durch sie leben wird. Nach einem knappen Forschungsüberblick und einer Einführung geht es um die Wirkungsgeschichte von Lev 18,5 im Frühjudentum (25–130). Zunächst untersucht S. die Verwendung in Levitikus, Hesekiel, Nehemia und in der LXX. Anschließend geht es um die Verwendung in der *Damaskusschrift*, in 4Q504, in den *Psalmen Salomos*, in Philo, *De Congressu* 86f und im pseudo-philonischen *LAB*. Teil zwei (131–190) gilt den pln. Bezugnahmen auf Lev 18,5 in Gal 3,12 und in Röm 10,5. S. kommt zu dem Schluss, dass Lev 18,5 sowohl für das Frühjudentum als auch für die pln. Soteriologie von großer Bedeutung war, jedoch unterschiedlich rezipiert wurde. Nach Paulus kann der Gesetzesgehorsam das schon vorhandene und noch zu vollendende eschatologische Leben nicht gewähren. Es geht ihm nicht um Leben innerhalb des Bundes, um ein vom Gesetz bestimmtes Leben oder um ein zukünftiges Leben, das durch Gehorsam erreicht werden kann. Darin zeigen sich deutliche Unterschiede zwischen Paulus (eine von den atl. Propheten bestimmte, einseitig auf Gottes Handeln zugespitzte Wiederherstellungserwartung) und dem Frühjudentum (eine deuteronomistische, durch Gehorsam bedingte Erwartung). Durch die Untersuchung der frühjüd. Rezeption ergeben sich mehrere kritische Anfragen an die Rekonstruktion frühjüd. Soteriologie in der sog. neuen Pau-

lusperspektive (etwa die Zugehörigkeit zu Israel allein vermittle kein Heil, oder eine deutliche Diskontinuität zwischen Paulus und dem Frühjudentum). Eine insgesamt gelungene und wichtige Untersuchung. Chr. St.

Toney, Carl N.: **Paul's Inclusive Ethic.** Resolving Community Conflicts and Promoting Mission in Romans 14–15. – Tübingen: Mohr Siebeck 2008. (XIII) 235 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament II, 252), pb. € 54,00 ISBN: 978–3–16–149741–4

Die vorliegende Monographie geht auf eine Doktoraldiss. an der Loyola Univ. in Chicago zurück (2007). Darin argumentiert T., dass Paulus in Röm 14f eine einheitsstiftende Ethik entwirft, in der die „Starken" (überwiegend Heidenchristen) auf die jüdischen Praktiken der „Schwachen" Rücksicht nehmen und diese nicht verachten sollen. Damit will Paulus die gefährdete Einheit der römischen Christen fördern und seine eigene Position in diesem Konflikt andeuten. Neu an T.s Studie ist eine weitere, damit verbundene *außergemeindliche* Absicht der pln. Einheitsparänese: Durch die Rücksichtnahme der Heiden und den Verzicht auf das Ausleben der eigenen (Gesetzes-) Freiheit sollen die missionarischen Bemühungen der Judenchristen unter ihren Mitjuden nicht gefährdet werden. Nach einem detaillierten Forschungsüberblick geht es um die Identifikation der Starken und Schwachen, um die Einheitsparänese in Röm 14 und das Missionsanliegen in 15,7–13. Diese ethische Forderung sieht T. in Röm 11 verwurzelt (hier wird ein wichtiger Zusammenhang zwischen Röm 9–11 und 14f beobachtet) und als eine Adaption der pln. Regelung innergemeindlicher Konflikte in 1 Kor 8–10. Obwohl davon auszugehen ist, dass die römischen Christen missionarisch gewirkt haben und Heidenchristen leicht zur Belastung für innerjüdische Mission geworden sein dürften, fällt auf, dass Paulus die Einheitsforderung innergemeindlich begründet. In Röm 15,7–13 geht es kaum um eine innerjüdische Mission. Jedoch dient die Einheitsparänese in Röm 14f den Missionsabsichten des Paulus in Rom und darüber hinaus im westlichen Mittelmeerraum: beide Gruppen sollen sich hinter den Apostel und sein umstrittenes Evangelium stellen und ihn nach Spanien geleiten. Chr. St.

Wasserman, Emma: **The Death of the Soul in Romans 7.** Sin, Death, and the Law in Light of Hellenistic Moral Psychology. – Tübingen: Mohr Siebeck 2008. (X) 171 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament II, 256), kt € 44,00 ISBN: 978-3-16-149612-7

Die Aussage „Ich aber starb" in Röm 7,10 gehört zu den vielen Rätseln in Röm 6f. In der vorliegenden Untersuchung will die Vf.in die Aussagen auf dem Hintergrund des antiken ethischen Diskurses untersuchen (in Anlehnung an S. Stowers und T. Engberg-Pedersen). Paulus gehe es dabei um einen bestimmten Typ von Mensch, der stark an seiner extremen Sittenlosigkeit leidet. Der Text baue auf dem platonischen Verständnis des Wesens der Seele auf und beschreibe mit diesen Begriffen die Not eines Menschen, der von Leidenschaften und Begierden völlig überwältigt wird. Dieser Zustand wird unter Aufnahme von Philo als der *Tod der Seele* beschrieben. Es geht also in Röm 7,7–25 um die Not eines Verstandes, der von Leidenschaften und Lüsten versklavt wird. Die Arbeit zeigt, dass sich einige pln. Aussagen auf diesem platonischen Hintergrund verstehen lassen. Sie lässt aber den starken Bezug zum Gesetz in Röm 6f außer Acht; ferner geht es Paulus kaum um extreme Sittenlosigkeit, sondern um die allgemeine Machtlosigkeit des Gesetzes angesichts der Herrschaft der Sünde und des Fleisches. Die knappe Untersuchung bringt neue Aspekte und Einsichten in die Diskussion, überzeugt aber insgesamt nicht. Chr. St.

Anschriften der Rezensentinnen und Rezensenten

Dr. Christoph Amor, Karl-Rahner-Platz 1, 6020 Innsbruck, Österreich
Dr. Henryk Anzulewicz, Adenauerallee 17, 53111 Bonn
Prof. Dr. Andreas Arndt, Unter den Linden 6, 10099 Berlin
Dr. Michael Biehl, Rupertistr. 67, 22609 Hamburg
Prof. Dr. Thomas Bremer, Hüfferstr. 27, 48149 Münster
Prof. Dr. Christoph Dohmen, Universitätsstr. 31, 93054 Regensburg
Prof. Dr. Margit Eckholt, Schloßstr. 4, 49069 Osnabrück
Prof. Dr. Heinz-Josef Fabry, Regina-Pacis-Weg 3, 53113 Bonn
Prof. Dr. Ingeborg Gabriel, Schenkenstr. 8–10, 1010 Wien, Österreich
Dr. Georg Gäbel, Pferdegasse 1, 48143 Münster
Prof. Dr. Bernd Goebel, Eduard-Schick-Platz 2, 36037 Fulda
Dipl. Theol. Vanessa Görtz, Dorotheenstr. 16, 48145 Münster
Dr. Stefan Habel, Schloßwender Str. 1, 30159 Hannover
Dr. Görge K. Hasselhoff, Universitätsstr. 150, 44801 Bochum
Dr. Axel Heinrich, Postfach 700822, 22008 Hamburg
Prof. Dr. Marianne Heimbach-Steins, Hüfferstr. 27, 48149 Münster
Christian Hengstermann, Johannisstr. 8–10, 48143 Münster
Prof. Dr. Reinhard Hoeps, Hüfferstr. 27, 48149 Münster
Prof. Dr. William Hoye, Hüfferstr. 27, 48149 Münster
Dr. Ursula Ulrike Kaiser, Sedanstr. 19, 20146 Hamburg
Prof. Dr. Tom Kerger, 9, rue de l'Eglise, 4965 Clemency, Luxemburg
Prof. Dr. Ulrich Körtner, Schenkenstr. 8–10, 1010 Wien, Österreich
AR Dr. Norbert Köster, Johannisstr. 8–10, 48143 Münster
Prof. Dr. Beate Kowalski, Emil-Figge-Str. 50, 44227 Dortmund
Dr. Markus Lersch, Eduard-Schick-Platz 2, 36037 Fulda
Prof. Dr. Martin Leuenberger, Universitätsstr. 13–17, 48143 Münster
Dr. Stephanie van de Loo, Klosterstr. 9, 48527 Nordhorn
Dr. Michael Quisinsky, Rue des Bugnons 10, 1217 Meyrin (Genève), Schweiz
Dr. Martin Rohner, Große Domsfreiheit 5, 49074 Osnabrück
Prof. Dr. Karlheinz Ruhstorfer, Fortstr. 7, 76829 Landau
Univ.-Prof. Dr. Dr. Hans-Joachim Sander, Universitätsplatz 1, 5020 Salzburg, Österreich
Prof. Dr. Rolf Schieder, Unter den Linden 6, 10099 Berlin
PD Dr. Anke Silomon, Fritschestr. 50, 10627 Berlin
Prof. Dr. Hans Ulrich Steymans O.P., Av. de l'Europe 20, 1700 Fribourg, Schweiz
Prof. Dr. Klaus von Stosch, Warburger Str. 100, 33098 Paderborn
Prof. Dr. Christian Strecker, Waldstr. 11, 91564 Neuendettelsau
Prof. Dr. Magnus Striet, Werthmannplatz 3, 79085 Freiburg i. Br.
Prof. Dr. Klaus Unterburger, Universitätsstr. 31, 93053 Regensburg
Dr. Ludger Weckel, Friedrich-Ebert-Str. 7, 48153 Münster
Prof. Dr. Hubert Wolf, Johannisstr. 8–10, 48143 Münster
Dr. Gianmaria Zamagni, Johannisstr. 8–10, 48143 Münster
Prof. Dr. Dr. Hans-Georg Ziebertz, Paradeplatz 4, 97070 Würzburg

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, Katharina Del Re, Vera Naber, Adrian Schütte
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 2011
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

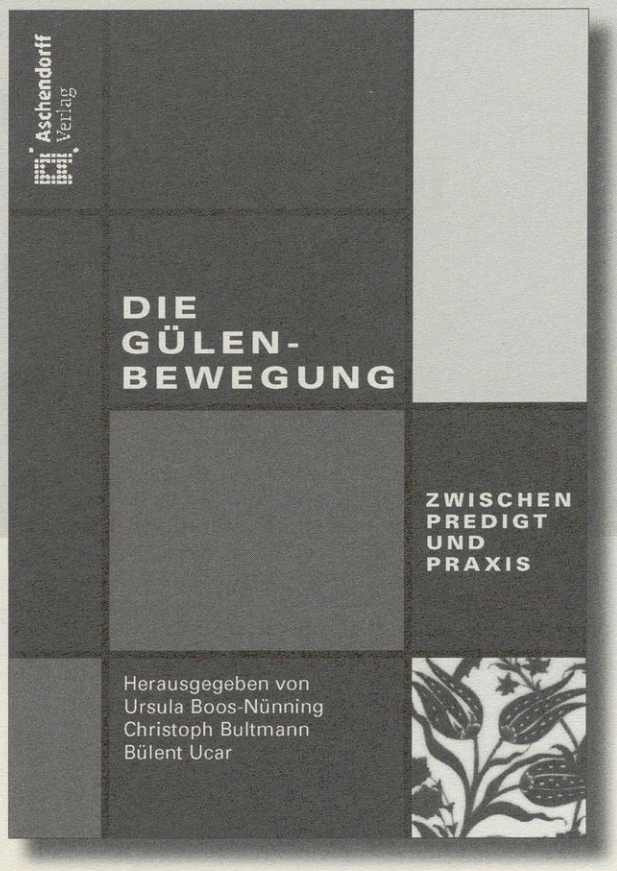
© 2011 Verlag Aschendorff GmbH & Co. KG, 48135 Münster
Die Zeitschrift ist urheberrechtlich geschützt. Die dadurch begründeten Rechte, insbesondere die der Übersetzung, des Nachdrucks, der Entnahme von Abbildungen, der Speicherung in Datenverarbeitungsanlagen bleiben, auch bei nur auszugsweiser Verwertung, vorbehalten. Die Vergütungsansprüche des § 54, Abs. 2, UrhG, werden durch die Verwertungsgesellschaft Wort wahrgenommen.
ISSN 0040–568 X

Ursula Boos-Nünning / Christoph Bultmann / Bülent Ucar (Hrsg.)

Die Gülen-Bewegung

Zwischen Predigt und Praxis

2011, 352 Seiten, kart. 16,80 €
ISBN 978-3-402-12898-5



Die Entwicklung des Islam in der Gegenwart ist das wesentliche Anliegen einer Bewegung, die von dem in den USA lebenden türkischen Prediger Fethullah Gülen inspiriert wurde. Die Gülen-Bewegung, die in der Türkei eine millionenfache Anhängerschaft verzeichnet und sich weltweit für Bildung, interkulturellen und interreligiösen Dialog einsetzt, unterhält Schulen und außerschulische Nachhilfeeinrichtungen in zahlreichen Ländern, auch in Deutschland. Die Verbindung der islamischen Pflichtenlehre mit den Erfordernissen moderner Gesellschaftsformen ist ebenso kennzeichnend für die Bewegung wie die Offenheit gegenüber Naturwissenschaften, Technologie und Wirtschaft. Durch ein vielfältiges, zunehmend auch sprachlich breites Medien- und Seminarangebot werden die Impulse dieser Grundorientierung in Familien in unterschiedlichsten Situationen hinein kommuniziert.

Der vorliegende Band vereinigt die Beiträge einer Tagung an der Ruhr-Universität Bochum, die von den der Gülen-Bewegung verpflichteten Vereinen IDIZ e.V., Dortmund, Rumi-Forum am Rhein e.V., Düsseldorf und IKULT e.V., Köln, angeregt wurde, um die Aktivitäten der Gülen-Bewegung in Deutschland in der Öffentlichkeit weiter bekannt zu machen und aus verschiedenen wissenschaftlichen Perspektiven zu beleuchten.

ASCHENDORFF VERLAG
www.aschendorff-buchverlag.de

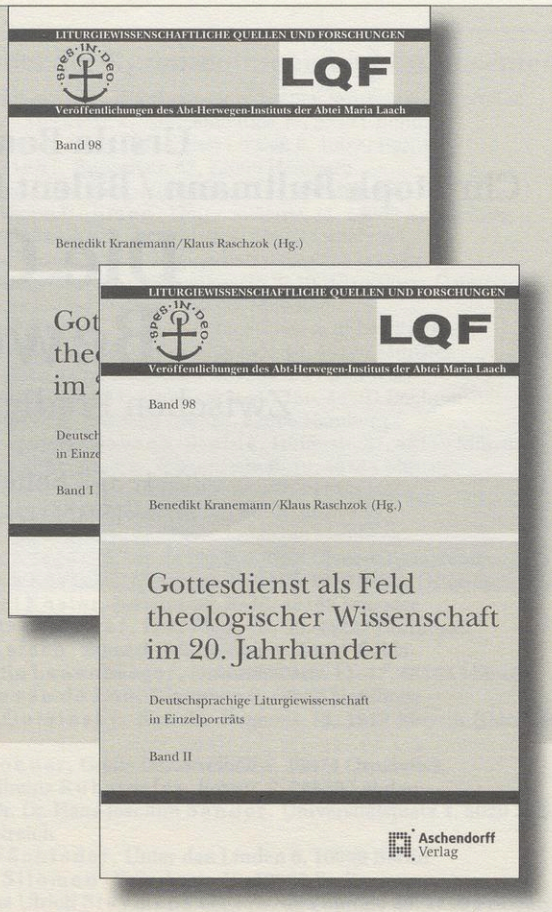
Benedikt Kranemann / Klaus Raschzok (Hg.)

Gottesdienst als Feld theologischer Wissenschaft im 20. Jahrhundert

Deutschsprachige Liturgiewissenschaft in Einzelporträts

Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen, Band 98

2 Bände, insgesamt 1.200 Seiten,
kart. 124,– € ISBN 978-3-402-11261-8



Der Gottesdienst der evangelischen wie der katholischen Christenheit ist im 20. Jahrhundert Veränderungen und Reformen unterworfen gewesen. Aufbrüche in Theologie und Kirche, aber auch Umbrüche in Gesellschaft und Kultur haben die Liturgien beeinflusst. Durch neue Anforderungen an den Gottesdienst und seine theologische Reflexion hat die Liturgiewissenschaft bei Katholiken wie Lutheranern und Reformierten im deutschen Sprachgebiet bedeutende Impulse erhalten. Die Liturgischen Bewegungen, die Auseinandersetzung mit Weimarer Republik und Nationalsozialismus, in der katholischen Kirche in besonderer Weise die Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils haben in der Fachgeschichte Spuren hinterlassen. Die Beiträge des Sammelwerkes wenden sich dem Gottesdienst als Feld theologischer Wissenschaft im 20. Jahrhundert zu. Evangelische und katholische Liturgiewissenschaftler des vergangenen Jahrhunderts werden anhand von Einzelporträts dargestellt. Zu Biografie und Werk vieler wichtiger Persönlichkeiten der jüngeren Geschichte dieses Faches fehlten bislang Einzeldarstellungen. Insbesondere die Verbindung von Lebensgeschichte und Werkentwicklung ist kaum untersucht und dargestellt worden. Die vorliegenden Beiträge zeigen anhand von Forscherpersönlichkeiten wichtige liturgiewissenschaftliche Ansätze des 20. Jahrhunderts auf. Dabei wird jeweils die Einbindung in den theologischen, kirchlichen und gesellschaftlichen Kontext berücksichtigt. Trotz vieler Gemeinsamkeiten wird auch deutlich, dass Liturgiewissenschaft als theologisches Fach sich in unterschiedlichen Konfessionen entwickelt hat. Es gibt Verbindungslinien über die Konfessionsgrenzen hinaus, zugleich zahlreiche parallele wie gegenläufige Entwicklungen. Das vorliegende Sammelwerk rückt die einzelnen Persönlichkeiten und ihre Ansätze in den Mittelpunkt und zeichnet damit ein Bild der konfessionellen wie überkonfessionellen Entwicklung der Liturgiewissenschaft im 20. Jahrhundert.

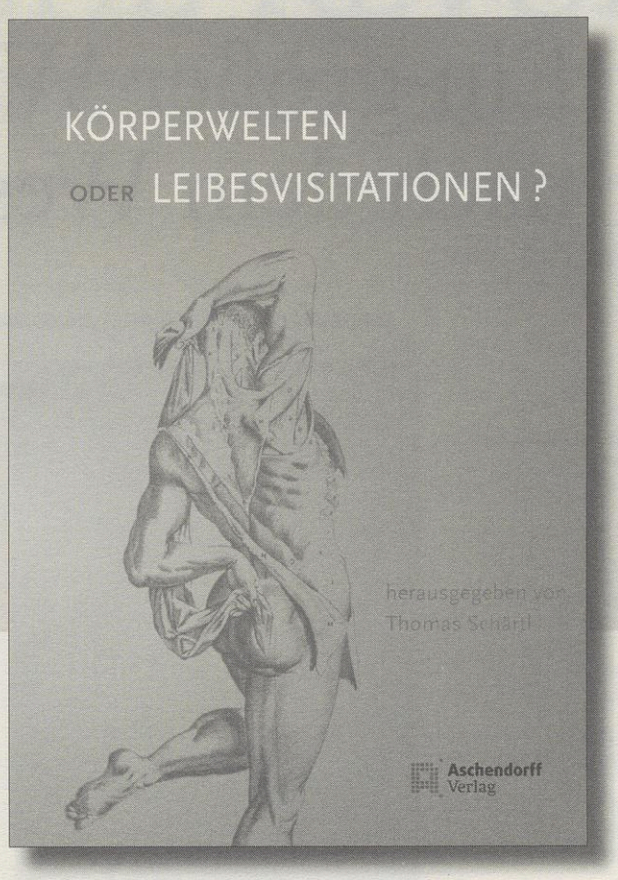
ASCHENDORFF VERLAG
www.aschendorff-buchverlag.de

Thomas Schärtl (Hg.)

Körperwelten oder Leibesvisitationen?

Eine philosophisch-theologische Auseinandersetzung mit Gunther von Hagens' Ausstellung

2011, 156 Seiten, kart. 14,80 € / sFr 26,60.
ISBN 978-3-402-12868-8



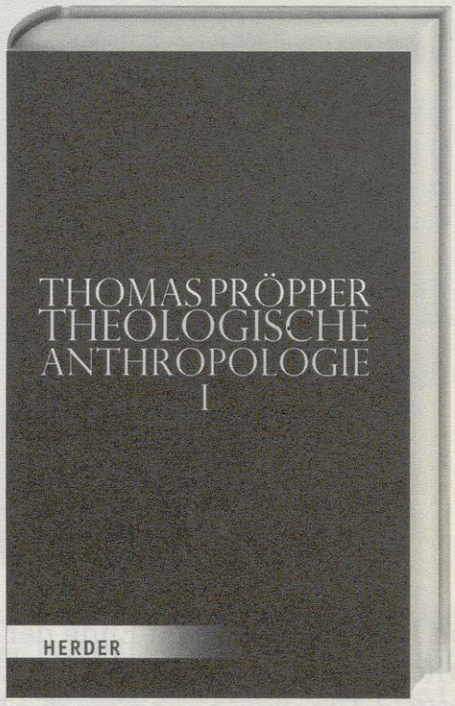
Die »Körperwelten«-Ausstellungen Gunther von Hagens' lösten seit Ende der 90iger Jahre eine Welle heftiger und kontroverser öffentlicher Diskussionen aus. Der vorliegende Band greift diese Themen auf und sucht eine Auseinandersetzung aus vornehmlich theologischen, philosophischen und ethischen Blickwinkeln.

Den Beiträgen geht es vor allem um die Würde der menschlichen Leiblichkeit, die mit dem Tod nicht schlicht und einfach verschwindet. Wenn die Toten, die als Exponate in der »Körperwelten«-Ausstellung dem Blick eines neugierigen Publikums dargeboten werden, ihre Leiblichkeitsdimension noch nicht abgestreift haben, dann stellt sich die Frage, ob wir in den Plastinaten der »Körperwelten«-Ausstellung etwas vor uns haben, dem wir noch etwas schuldig sind – und sei es nur den Respekt der Unzudringlichkeit ...

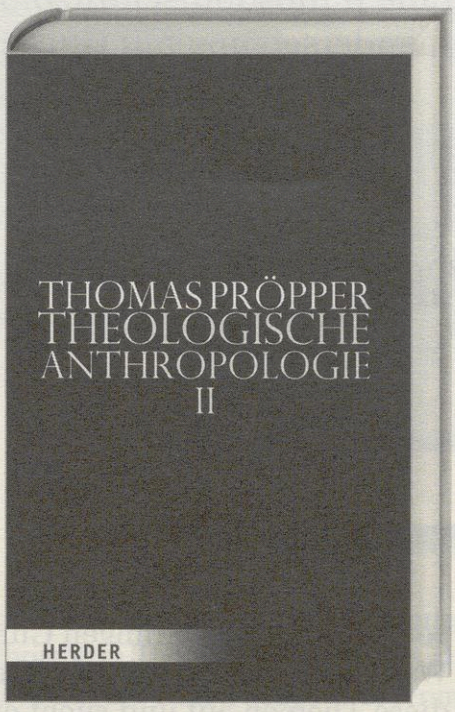
Das Buch enthält Beiträge von Klaus Arntz, Thomas Hausmanninger, Hubertus Lutterbach, Thomas Marschler und Thomas Schärtl.

ASCHENDORFF VERLAG
www.aschendorff-buchverlag.de

Ein großer Wurf zur Frage nach dem Wesen des Menschen



Thomas Pröpper
Theologische Anthropologie
Erster Teil
Format 15,1 x 22,7 cm | 672 Seiten
Gebunden mit Schutzumschlag
€ 40,– / SFr 53.90 / € [A] 41,20
ISBN 978-3-451-32267-9



Thomas Pröpper
Theologische Anthropologie
Zweiter Teil
Format 15,1 x 22,7 cm | 896 Seiten
Gebunden mit Schutzumschlag
€ 54,– / SFr 71.90 / € [A] 55,60
ISBN 978-3-451-34123-6

Thomas Pröpper hat die deutschsprachige Fundamentaltheologie der letzten 25 Jahre entscheidend geprägt. In seiner systematisch-theologischen Summe gibt er Antworten auf die grundlegende philosophische und theologische Frage: Was ist der Mensch? Was meint die Gottebenbildlichkeit des Menschen? In welchem Verhältnis stehen Sünde und Schuld des Menschen und Gnade und Heilshandeln Gottes? Pröppers konsequentes Zusammendenken von menschlicher Freiheit und göttlichem Heilshandeln führt zu einer Sicht auf den Menschen, die in dieser Form in der deutschsprachigen Theologie ihresgleichen sucht.

HERDER
Lesen ist Leben

Neu in allen Buchhandlungen oder unter www.herder.de

theol UB

THEOLOGISCHE REVUE

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

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

Nummer 6 | 2011 | 107. Jahrgang

Öffentliche Theologie

Neues zur gesellschaftlichen Ortsbestimmung von Religion und Theologie (Ralf Miggelbrink) . . . . . Sp. 443

Exegese / Altes Testament . . . . . Sp. 455

Mekhilta de-Rabbi Jishma'el. Ein früher Midrasch zum Buch Exodus. Aus dem Hebräischen übersetzt und hg. v. Günter Stemberger (Andreas Lehnardt)

Reinert, Andreas: Die Salomofiktion. Studien zur Struktur und Komposition des Koheletbuches (Elisabeth Birnbaum)

Vialle, Cathérine: Une analyse comparée d'Esther TM et LXX. Regard sur deux récits d'une même histoire (Marie-Theres Wacker)

Schnocks, Johannes: Rettung und Neuschöpfung. Studien zur alttestamentlichen Grundlegung einer gesamtbiblischen Theologie der Auferstehung (Jan-Dirk Döhling)

Brünenberg, Esther: Der Mensch in Gottes Herrlichkeit. Psalm 8 und seine Rezeption im Neuen Testament (Stefan Schapdick)

Exegese / Neues Testament . . . . . Sp. 462

Flüchter, Sascha: Die Anrechnung des Glaubens zur Gerechtigkeit. Auf dem Weg zu einer sozialhistorisch orientierten Rezeptionsgeschichte von Gen 15,6 in der neutestamentlichen Literatur (Martin Meiser)

Dietzfelbinger, Christian: Der Sohn. Skizzen zur Christologie und Anthropologie des Paulus (Friedrich W. Horn)

Wengst, Klaus: Das Regierungsprogramm des Himmelreichs. Eine Auslegung der Bergpredigt in ihrem jüdischen Kontext (Folker Siegert)

Theobald Michael: Das Evangelium nach Johannes. Kapitel 1–12 (Jean Zumstein)

Stein, Hans Joachim: Frühchristliche Mahlfeiern. Ihre Gestalt und ihre Bedeutung nach der neutestamentlichen Briefliteratur und der Johannesoffenbarung (Eva Ebel)

Heil und Geschichte. Die Geschichtsbezogenheit des Heils und das Problem der Heilsgeschichte in der biblischen Tradition und in der theologischen Deutung, hg. v. Jörg Frey, Stefan Krauter und Hermann Lichtenberger (Günter Röhser)

Kirchengeschichte . . . . . Sp. 473

Blutzeuge – Tod und Grab des Petrus in Rom, hg. v. Stefan Heid, Christian Gnilka, Rainer Riesner (Josef Schmidt)

Barnes, Timothy D.: Early Christian Hagiography and Roman History (Christian Hornung)

Evers, Alexander: Church, Cities, and People – A Study of the *Plebs* in the Church and Cities of Roman Africa in Late Antiquity (Andreas Gerstacker)

Brusanowski, Paul: Rumänisch-orthodoxe Kirchenordnungen (1786–2008). Siebenbürgen – Bukowina – Rumänien, hg. v. Karl W. Schwarz / Ulrich A. Wien (Thomas Bremer)

Atlas of Global Christianity 1910–2010, hg. v. Todd M. Johnson / Kenneth R. Ross (Michael Biehl)

Barth, Emmy: An Embassy Besieged. The Story of a Christian Community in Nazi Germany. With a Foreword by Johann Christoph Arnold (Achim Buckenmaier)

Theologiegeschichte . . . . . Sp. 480

Spiritus et Littera. Beiträge zur Augustinusforschung. Festschrift zum 80. Geburtstag von Cornelius Petrus Mayer OSA, hg. v. Guntram Förster / Andreas E. J. Grote / Christof Müller (Luise Ahmed)

Ringleben, Joachim: Gott im Wort. Luthers Theologie von der Sprache her. Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie (Gunther Wenz)

A Companion to the Catholic Enlightenment in Europe, hg. v. Ulrich L. Lehner / Michael Printy (Bernward Schmidt)

The Council Notes of Edward Schillebeeckx 1962–1963. Critically annotated bilingual, hg. v. Karim Schelkens (Massimo Faggioli)

Obst, Thorsten: Das Heilige und das Denken. Untersuchungen zur Phänomenologie des Heiligen bei Klaus Hemmerle (Dominik Lorenz)

Systematische Theologie . . . . . Sp. 488

Stinglhammer, Hermann: Einführung in die Schöpfungstheologie (Franz Gruber)

Lebkücher, Anja: Theologie der Natur. Wolfhart Pannenbergs Beitrag zum Dialog zwischen Theologie und Naturwissenschaft (Gunther Wenz)

Stock, Alex: Poetische Dogmatik. Schöpfungslehre. Erster Band: Himmel und Erde (Dirk van de Loo)

Wenz, Gunther: Studium Systematische Theologie. Bd. 5: Christus. Jesus und die Anfänge der Christologie; Bd. 6: Geist. Zum pneumatologischen Prozess altkirchlicher Lehrentwicklung (Thomas Ruster)

Was letztlich zählt – Eschatologie, hg. v. Rudolf Englert / Helga Kohler-Spiegel / Norbert Mette / Elisabeth Naurath / Friedrich Schweitzer (Matthias Remenyi)

Endangst und Erlösung. Bd. 1: Untergang, ewiges Leben und Vollendung der Geschichte in Philosophie und Theologie, hg. v. Peter Koslowski / Friedrich Hermanni (Matthias Remenyi)

Mystik . . . . . Sp. 502

Hälbig, Klaus W.: Der Baum des Lebens. Kreuz und Thora in mystischer Deutung (Manuel Schlögl)

Enders, Markus: Gelassenheit und Abgeschiedenheit. Studien zur Deutschen Mystik (Gotthard Fuchs)

Blum, Georg Günter: Die Geschichte der Begegnung christlich-orientalischer Mystik mit der Mystik des Islams (Martin Tamcke)

Mystik heute. Anfrage und Perspektiven, hg. v. Hermann Lichtenberger / Jürgen Moltmann / Elisabeth Moltmann-Wendel (Gotthard Fuchs)

Pastoraltheologie . . . . . Sp. 507

Hastetter, Michaela Christine: Pneumatologische Bildpastoral. Neue Zugänge zur Seelsorge mit Heilig-Geist-Bildern (Erich Garhammer)

Fehling, Ruth: „Jesus ist für unsere Sünden gestorben". Eine praktisch-theologische Hermeneutik (Julia Knop)

Kehl, Medard / Kessler, Stephan Ch.: Priesterlich werden. Anspruch für Laien und Kleriker (Martin Rohner)

Gemeindeleitung durch Laien? Internationale Erfahrungen und Erkenntnisse, hg. v. Michael Böhnke / Thomas Schüller (Norbert Mette)

Liturgiewissenschaft . . . . . Sp. 513

God's sacramental presence in the contemporary world. FS Lambert Leijssen, hg. v. Lieven Boeve / Joris Geldhof / Thomas Knieps-Port le Roi (Cornelius Roth)

Petrynko, Oleksandr: Der jambische Weihnachtskanon des Johannes von Damaskus. Einleitung – Text – Übersetzung – Kommentar (Antonia Giannouli)

Linnenborn, Marius: Der Gesang der Kinder in der Liturgie. Eine liturgiewissenschaftliche Untersuchung zur Geschichte des Chorgesangs (Josip Gregur)

Kirchenrecht . . . . . Sp. 517

Hersperger, Patrick: Kirche, Magie und Aberglaube. „Superstitio" in der Kanonistik des 12. und 13. Jahrhunderts (Peter Landau)

Hohl, Heinrich: Das Amt des Metropoliten und die Metropolitanverfassung in der Lateinischen Kirche. Geschichte, Theologie und Recht (Stephan Haering)

Ordination – mehr als eine Beauftragung?, hg. v. Konrad Huber / Andreas Vonach (Matthias Morgenstern)

Bitterli, Marius Johannes: Wer darf zum Priester geweiht werden? Eine Untersuchung der kanonischen Normen zur Eignungsprüfung des Weihekandidaten (Heinz-Meinolf Stamm)

Kurzrezensionen . . . . . Sp. 523

Bibliographie . . . . . Sp. 524

Öffentliche Theologie
Neues zur gesellschaftlichen Ortsbestimmung von Religion und Theologie

Von Ralf Miggelbrink

Einerseits ist die gegenwärtige theologische Landschaft durch Tendenzen hin zu binnenkonfessionellen Formen der Theologie gekennzeichnet. Andererseits wächst ein Bewusstsein, dass Theologie eine Aufgabe in der Öffentlichkeit für die Öffentlichkeit beinhaltet. Die Modelle, mit denen dieses Bewusstsein umgesetzt wird, sind recht unterschiedlich. (1) Zunächst wird eine außerkonfessionelle Relevanz des Christentums unter dem universal-menschlichen Begriff der Religion gesucht, sodass am Anfang einer Geltendmachung öffentlicher Relevanz für das Christentum eine Theorie der Religion und ihrer Bedeutung für Gesellschaft und Staat steht. Diesem Konzept folgt unter bewusster Inanspruchnahme des Titels *„civil religion"* die grundlegende Arbeit von Eilert Herms. (2) Traditionell wird insbes. auf katholischer Seite immer noch stark der Begriff der Säkularisierung verwendet, um das Verhältnis von Gesellschaft und Kirche seit der Aufklärung zu deuten. Diese Interpretation wird inzwischen als in ihren Voraussetzungen problematisch und praktisch perspektivlos bewertet. Wie aber soll zukünftig das Verhältnis von Kirche und Staat bestimmt werden? Dieser Fragestellung widmet sich v. a. ein Tagungsbd. der Europäischen Gesellschaft für Katholische Theologie. (3) Der dritte Weg einer „Öffentlichen Theologie" beruht auf der Wahrnehmung der hermeneutischen Situation des Christentums selbst. Christliche Theologie entsteht in der Auseinandersetzung mit den gesellschaftlichen Selbstverständlichkeiten, die interdisziplinär wahrzunehmen und zu erforschen sind. Wo sich Theologie nicht nur ex post im Verkündigungsinteresse, sondern von Anfang an auf die gesellschaftliche Lebenssituation der Menschen einlässt, verspricht ein solcher Weg „Öffentlicher Theologie" die Entdeckung genuiner Relevanz nicht nur religiöser Funktionen, sondern auch theologischer Gehalte für Öffentlichkeit und Gesellschaft.

I. Öffentliche Religion

Der von *Martin Baumann* und *Frank Neubert* edierte Bd. **„Religionspolitik – Öffentlichkeit – Wissenschaft"**[1] liefert in religionswissenschaftlicher und theologischer Perspektive eine Ortsbestimmung der Religionen in der Gegenwartsgesellschaft. Der Weg der Religion führte seit der Aufklärung eher aus der Gesellschaft heraus ins Private der Meinungen und Überzeugungen. Auch wenn diese Entwicklung theologisch immer wieder beklagt wurde, so schien sie doch unausweichlich: Der moderne Verfassungsstaat ist gegenüber den verschiedenen Religionen neutral. Auch wenn daraus nicht überall eine schroffe und radikale Trennung von Kirche und Staat resultiert wie in Frankreich, so wird auch unter kirchenfreundlicheren Bedingungen wie in Deutschland der Staat die Mitwirkung der Kirchen bei verschiedenen gesellschaftlichen Aufgaben zwar als Ausdruck bürgerlicher Mitverantwortung begrüßen, dogmatische Normierungsansprüche jedoch zugunsten demokratischer Entscheidungs- und wissenschaftlich-rationaler Begründungsverfahren zurückweisen.[2] Die Zurückweisung religiöser Geltungsansprüche in Recht, Politik, Wissenschaft, Kunst und Erziehung wurde lange Zeit mit dem historischen und staatskirchenrechtlichen Begriff der Säkularisierung bezeichnet. Man begriff den Bedeutungsverlust normativer kirchlicher Gehalte[3] implizit als Folge der Aufhebung kirchlicher Herrschafts- und Besitztitel, die seit der Aufklärung in den entstehenden europäischen Nationalstaaten vollzogen wurde. Damit wurde jene Deutung von kirchlicher Glaubensgemeinschaft als Herrschaft der Dekrete und dogmatischen Entscheidungen vorausgesetzt, die ja auch tatsächlich ab dem ausgehenden 19. Jh. für den Katholizismus immer bestimmender wurde (Antimodernisteneid, Infallibilität usw.).

Dementsprechend erscheint noch in den siebziger Jahren des 20. Jh.s die Privatisierung religiöser Gehalte als fortschrittliche Befreiung aus kirchlicher Bevormundung. Damit ist ein apolitischer Religionsbegriff impliziert, von dem aus jede Beanspruchung politischer Geltung durch Religionen als deren Missbrauch für politische Zwecke erscheint.[4] In der Auseinandersetzung mit Fundamentalismen wird sogar die Festlegung der Religion auf das Private und die innere Überzeugung eines Menschen zum normativen Begriff von Religion, der deren Politisierung und gewaltdienliche Instrumentalisierung verhindere. So ignorant dieses Religionsverständnis gegenüber der Wirklichkeit der vielen Religionen ist, so sehr wird in ihm die Liberale Theologie des deutschen Protestantismus zum Inbegriff des Religiösen überhaupt. Die Privatisierung der Religion zieht deren Pluralisierung nach sich: Wo eine Konkurrenz der Religionen zugelassen wird, etabliert sich die Metapher des Marktes und unterläuft den Anspruch der Religion darauf, letzte Instanz zu sein.[5] Letzte Instanz ist auf dem Markt eben nicht ein Anbieter oder ein Produkt, sondern das Interesse der Kunden an Religionen, das zumeist mit dem Begriff des Sinns bestimmt wird. Sinn bedeutet so etwas wie eine gefühlte, subjektiv gegebene Gewissheit, die eine ausreichende Stabilisierung des eigenen Lebens in seinen Kontingenzen gewährt. Auch im Inneren der Religionsgemeinschaften bildet sich mit der radikalisierten Moderne eine selbstreflexiv gesteigerte Individualisierung und Pluralisierung aus. Es herrschen nicht nur verschiedene Überzeugungen; in der Konfrontation miteinander und der Absetzung voneinander differenzieren sich plurale Konzepte der Lebensdeutung immer weiter. *Edmund Arens* beschreibt die Situation im Anschluss an den Soziologen Ulrich Beck[6] als Radikalisierung der reflexiven Moderne: Die eindeutige Fortschrittsorientierung der Bewegung in der Moderne weicht angesichts der Mehrdeutigkeit von Fortschritt der pluralen und auch kontroversen, individualisierten Konzeptionierung von Zielperspektiven der Entwicklung. Innerhalb dieses Modernisierungsparadigmas blieb der Religion nur eine Alternative. Die einen verweigerten sich gegenüber dem gesellschaftlichen Modernisierungsdruck unter Rückzug auf biblizistische, papalistische oder tridentino-folkloristische Fundamentalismen. Die anderen strebten die Modernisierung der Religion an, indem sie ihre Gehalte im Feld der individuellen Sinnsuche marktförmig als Angebote an das private Individuum zu platzieren versuchten, wodurch die Religion nach Thomas Luckmann zu einer innerlichen und also unsichtbaren Wirklichkeit wird, die sich in die Vielfalt privatisierter, unübersichtlicher, uneinheitlicher und unbeständiger Gestalten postmoderner Sinnangebote verflüchtigt. Edmund Arens spricht typisierend vom Gegensatz zwischen Fundamentalismus einerseits und postmoderner Religiosität andererseits.[7]

Soziologische Theoriebildung ist aber nie nur deskriptiv. Die Modernisierungstheoretiker der Säkularisierungsthese beschreiben nicht einfach eine gesellschaftliche Entwicklung, sondern sprechen dieser Entwicklung mit der Säkularisierungsmetapher Legitimität und gesellschaftliche Notwendigkeit zu. Als Gegenbild zu den überzogenen und überlebten kirchlichen Herrschaftsansprüchen wird das Ideal ei-

[1] **Religionspolitik – Öffentlichkeit – Wissenschaft**. Studien zur Neuformierung von Religion in der Gegenwart, hg. v. Martin Baumann / Frank Neubert. – Zürich: Pano-Verlag 2010 (CULTuREL Religionswissenschaftliche Forschungen, Bd. 1. – Theologischer Verlag Zürich 2011). 353 S., kt € 39,00 ISBN 978–3–290–22007–5.

[2] Habermas, Jürgen: Glauben und Wissen. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels, Frankfurt 2001, 15f.

[3] Der offene Begriff des „Gehaltes" ist dem Sprachgebrauch von Jürgen Habermas entlehnt (a. a. O., 20ff). Er bietet die Chance der Neutralität zwischen einer Terminologie, die immanente religiöse Geltungsansprüche impliziert, und einer solchen, die metatheoretisch alle religiösen Ansprüche aufhebt.

[4] Das in der empirischen Religionssoziologie ab den 70er Jahren des 20. Jh.s vielfach rezipierte Modell von Charles Y. Young (ders.: On the Study of Religious Commitment, in: Review of Recent Research on Religion and Character Formation, 57 [1962], 98–110) unterscheidet als *die* fünf Dimensionen von Religion: die ideologische, die intellektuelle und die rituelle von der Dimension der Erfahrung und von den „Folgen", wobei letztere Dimension wegen ihrer Unbestimmtheit in den auf Glock gestützten empirischen Forschungen etwa von Ursula Boos-Nünning keine Rolle mehr spielte. In der Tradition Glocks stehen neuere Modelle wie dasjenige von Stefan Huber (ders., Kerndimensionen, Zentralität und Inhalt. Ein interdisziplinäres Modell der Religiosität, in: Journal für Psychologie, Jg. 16,3 [http://www.journal-fuer-psychologie.de/jfp-3–2008–05.htm]).

[5] *Baumann*, Martin / *Neubert*, Frank: Einleitung: Zur Neuformulierung von Religion in der Gegenwart, in: Dies. (Hg.), Religionspolitik [Anm. 1], 7–21, hier: 11.

[6] Beck, Ulrich / Giddens, Anthony / Lash, Scott: Reflexive Modernisierung. Eine Kontroverse, Frankfurt a. M. 1996.

[7] *Arens*, Edmund: Der „eigene Gott" und die öffentliche Religion: Rolle und Relevanz der christlichen Tradition in modernen Gesellschaften, in: Baumann/Neubert, Religionspolitik [Anm. 1], 105–126, hier: 108–114.

ner formalen, wertfreien Rationalität als Prinzip einer fortschreitenden Aufklärung aller menschlichen Verhältnisse im Interesse ihrer Optimierung installiert. Was aber ist das Bessere? Kann diese Frage beantwortet werden, ohne dass die religiösen Überzeugungen von Menschen zur Sprache kämen? Können die konkreten Menschen, die die gesellschaftliche Realität bilden, von ihren religiösen Überzeugungen getrennt werden? Ist Wissenschaft ohne die denkende und argumentierende Geltendmachung religiöser Sinngehalte eher geeignet, zum Fortschritt der Menschheit beizutragen, oder bedarf dieser Fortschritt nicht der Vergegenwärtigung religiöser Traditionsgehalte?

Diese Fragen führen zu einem dritten Paradigma der Verhältnisbestimmung von Öffentlichkeit und Religion. Möglich wird diese neue Frage nach der gesellschaftlichen Bedeutung von Religion erst da, wo eine bestimmte, notwendige Form der Säkularisierung bereits vollzogen ist. Erst da nämlich, wo Menschen ihre religiösen Überzeugungen und Bindungen als ihre eigenen Anliegen und nicht als aufoktroyierte kirchliche Doktrin oder Herrschaft begreifen, können sie unter den kommunikativen Bedingungen einer demokratischen Öffentlichkeit zu Vertretern religiös vermittelter Gehalte werden, die ja in der demokratischen Öffentlichkeit nicht aufgrund ihrer kirchenamtlichen Verkündigung gelten, sondern aufgrund der lebensprägenden Kraft, die sie für konkrete Menschen in gesellschaftlichen Prozessen entfalten. Unter den Bedingungen von Säkularität und Pluralität wird also eine neue Form der Geltendmachung religiös vermittelter Überzeugungen und Handlungen denkbar. Gleichzeitig ändert sich der Religionsbegriff. Die für die Religionssoziologie bis ans Ende des 20. Jh.s typische Identifikation von institutioneller Kirche und Religion bildete die Grundlage für die Messung von Säkularisierungsgraden anhand von Gottesdienstbesucherzählungen und Statistiken über den Empfang von Sakramenten. Die gesellschaftliche Relevanz durch konkrete Menschen kommunikativ geltend gemachter religiöser Gehalte dagegen lässt sich so einfach nicht messen. Zudem verfehlt die Identifikation von Religion und Kirche die inzwischen in Europa erreichte faktische Pluralität der Religionsgemeinschaften.

Wo aber die faktische Pluralisierung anerkannt wird, bedeutet das nicht zwangsläufig, dass Religion als rein privates (Sinn-)Konstruktionsgeschehen gesellschaftlich unsichtbar werden muss. Neben den Staaten haben sich in modernen Gesellschaften inzwischen überall mächtige Institutionen der Geltendmachung gesellschaftlicher und politischer Überzeugungen entwickelt. Die gesellschaftliche Gegenwart wird nicht nur durch den postmodernen Sinnkonstrukteur in seinem Privatissimum bestimmt, sondern sie ist auch durch Menschen geprägt, die sich in politischen Körperschaften, Gemeinden und NGOs zu gemeinsamem Handeln zusammenfinden und nach Antworten auf bedrängende Zukunftsfragen suchen. Religion wird von solchen Menschen nicht als Religionsgemeinschaft erfahren, zu der man sich nachträglich zu einer religiösen Selbstformung zusammenfände. Die Religionsgemeinschaft geht vielmehr dem religiösen Menschen als das Milieu seines Seins und der Sozialraum seiner Konstitution voraus. Religionsgemeinschaften sind *eo ipso* weder privat noch innerlich-unsichtbar, sondern treten als gesellschaftliche Agenten auf, wo immer die religionspolitischen Rahmensetzungen ihnen dazu die Möglichkeit geben. Auf der Basis dieser von dem spanischen Religionssoziologen José Casanova empirisch untermauerten Hypothese[8] konzentrieren sich die Autoren von „Religionspolitik – Öffentlichkeit – Wissenschaft" auf den religionsphänomenologisch vernachlässigten[9] Begriff der „Religionsgemeinschaft". Für Religionsgemeinschaften bietet sich auch in der zusammenwachsenden EU die Chance der Geltendmachung ihrer Gehalte auf der Grundlage einer „kooperative[n] Trennung" von Staat und Religionsgemeinschaften.[10] Vor allem aber die Zivilgesellschaft ist als Ort des *„public encounter"* die Chance der öffentlichen Religionen (*public religions*), „nach außen ihre Glaubensüberzeugungen, Werte und Praktiken auszutauschen, darüber zu streiten, sich zu verständigen", indem sie solche „semantischen Ressourcen" und „performativen Potentiale" mobilisieren, die ihre eigenen Gehalte kommunikativ wirksam entfalten können.[11]

[8] Casanova, José: Public Religions in the Modern World, Chicago 1994.

[9] *Jödicke*, Ansgar: Die „Religionsgemeinschaft". Religionspolitik als Stimulus für religionssoziologische und religionswissenschaftliche Begriffsbildung. in: Baumann/Neubert, Religionspolitik [Anm. 1], 37–58.

[10] *Liedhegener*, Antonius: Mehr als Binnenmarkt und Laizismus?, in: a. a. O., 59–80, hier: 77.

[11] Arens, a. a. O., 116.

II. Die öffentliche Aufgabe der Theologie

Der 2007 von *Peter Hünermann* und *Joachim Schmiedl* hg. Tagungsbd. **„Der Weg Europas und die öffentliche Aufgabe der Theologie"**[12] bietet eine vielseitige Bestandsaufnahme zur rechtlichen Situation der Religionen in Europa (11–94), zu ihrer gesellschaftlichen Bedeutung (95–230) und zum Theologie- und Wissenschaftsverständnis (231–256). Es handelt sich um Beiträge zu einer 2007 in Berlin abgehaltenen Tagung der Europäischen Gesellschaft für Katholische Theologie. Die Stärke des Bd.es besteht in der Vielfalt der zum Teil kontroversen Perspektiven und Ansätze. Allerdings beinhaltet diese Stärke auch das Fehlen eines verbindenden analytischen und religionstheoretischen Ansatzes. Verbindend ist vielmehr das erkennbare Interesse an einer öffentlichen Präsenz der Theologie, die, wo sie nicht vage postulatorisch bleiben soll, immer die Frage nach den rechtlich garantierten Orten und gesicherten Strukturen aufwirft, etwa als Frage nach der Präsenz der Theologien an den staatlichen Universitäten. Die einzelnen Beiträge lassen darüber hinaus jeweils exemplarisch erkennen, wie umkämpft die Präsenz des Religiösen in den europäischen Gesellschaften ist. *André Birmelé* schließt seine Schilderung zur Entstehung der französischen *laicité* mit einer Beschreibung neuer Entwicklungen hin zu einer staatlich erwünschten und geförderten Beteiligung der Kirchen an zivilgesellschaftlichen Gestaltungsaufgaben ab, die aber nicht darüber hinwegtäuschen könne, dass die „große Mehrheit" der französischen Bevölkerung „die 1905 verordnete radikale Trennung von Staat und Kirche" annimmt und befürwortet.[13] Im Anschluss an *Joachim Schmiedls* Beschreibung des langen Weges, auf dem das kirchliche Lehramt zu einer Akzeptanz demokratischer Gesellschaften gelange, zeigt *Helmut Hoping* am Beispiel der „5. Berliner Rede zur Religionspolitik" der Bundesjustizministerin auf, wie prekär die Situation der Religionen in einer freiheitlichen Gesellschaft werden kann, wenn die entscheidende Säule ihrer sicheren Existenz, die Religionsfreiheit, in der staatlichen Praxis zunehmend im Sinne einer negativen Freiheit des öffentlichen Raumes *von* religiösen Überzeugungen und Symbolen verstanden wird.[14]

Klaus Müller bestimmt den Dienst der Theologie im gesellschaftlichen Diskurs in energischer Absetzung von einem funktionalen Verständnis, wie es der Rede von Religionen als Instanzen der Bereitstellung von Werten zugrunde liegt. Gegen Werteethik als „Gestalt einer Verhandlungsmoral"[15] sieht M. den Dienst der Theologie gerade darin, „Wahrheit im religiösen Kontext" als „Geltungsanspruch, der nicht relativ" ist (251), geltend zu machen. Theologie hat sich eben gerade nicht als separates (Sub-)System oder als besonderes Sprachspiel neben anderen zu profilieren. Theologie entspricht ihrem Gottesbezug, indem sie im gesellschaftlichen Alltag die Verwiesenheit auf das Absolute thematisiert, wie es in jeder Aussage, die Richtigkeit beansprucht, impliziert wird. Dabei steht die Theologie sowohl gegen jeden metaphysischen Relativismus als auch gegen die illegitime Beanspruchung von letzter Geltung für Vorläufiges, wie sie Kirchen bisweilen wohl unterlaufen mag. M. erinnert an die Innsbrucker „Kerygmatische Theologie" der 30er Jahre und an Karl Rahners „Grundkurs des Glaubens" als Gestalten der Vergegenwärtigung des Gottesthemas im Medium einer *„human literacy"* (256). In seiner Replik auf die Argumentation von Klaus Müller vermutet *Hans-Joachim Sander* eine irrtümliche Identifikation von Relativität mit Relativismus: Nur eine katholische Kirche, die sich auf die Anderen bezieht und sich insofern relational verwirklicht, kann eigene Einsichten ohne falschen Relativismus geltend machen.[16]

Eine Ringvorlesungsfolge der Bonner Kath.-Theol. Fak. verfolgt die Frage nach der katholischen Identität in der globalisierten Welt in einer Vielfalt der Herangehensweisen, die strikt innertheologisch

[12] **Der Weg Europas und die öffentliche Aufgabe der Theologie**, hg. v. Peter Hünermann / Joachim Schmiedl. – Berlin: Lit 2007 (Theologie Ost – West. Europäische Perspektiven, 8). 304 S., kt € 29,90 ISBN 978–3–8258–0489–3.

[13] *Birmelé*, André: Die Trennung von Kirche und Staat und die Theologien, in: a. a. O., 37–52, hier 52.

[14] *Schmiedl*, Joachim: Die Auseinandersetzung der katholischen Kirche mit der modernen staatlichen Ordnung, in: a. a. O., 53–72; *Hoping*, Helmut: Einspruch: Anmerkungen zur Ambivalenz der Aufklärung, in: a. a. O., 73–78.

[15] *Müller*, Klaus: Nachdenken über Religion im Kreuzfeuer von Wissenschaft, politischem Interesse und theologischem Selbstverständnis, in: a. a. O., 245–256, hier: 253.

[16] *Sander*, Hans-Joachim: Statement zum Vortrag von Klaus Müller, in: a. a. O., 255–260.

bleibt.[17] Auch in diesem Bd. bildet die Frage nach der institutionellen Zukunft der Kirche und ihrer rechtlich geregelten Beziehungen zu Staat und Öffentlichkeit einen Schwerpunkt. Einen anderen Schwerpunkt bildet die Auseinandersetzung mit Impulsen des Zweiten Vatikanischen Konzils. Der Hg. liefert einen aufschlussreichen Beitrag über die ekklesiologischen Entwicklungen in Afrika[18], bei dem allerdings mehr als fragwürdig ist, ob das aus der ultramontanen Epoche bereits bekannte und der derzeitigen Lebenssituation vieler Afrikaner (noch sehr) vertraute Modell der patriarchalen Familie wirklich ein avantgardistisches Modell für die katholische Kirche im Zeitalter einer immer radikaleren und sich rasant globalisierenden Moderne abgeben kann. *Gregor Maria Hoff* dagegen setzt sich mit der Bedeutung der *nota ecclesiae* der Katholizität auseinander[19]: Die Neuansätze katholischen Denkens in der Weimarer Zeit hätten gegen die funktionalen Differenzierungsprozesse der Moderne das Einheitsdenken betont. Ihre tatsächliche Pluralität beweise deren faktisches Scheitern am postulierten Einheitsgedanken. Das Konzil weise demgegenüber den Weg der kirchlichen Identitätsfindung in der „produktiven Wahrnehmung scharfer Differenzerfahrungen" (68). Es konzediere damit eine immanente Pluralität des Katholischen, die in der *subsistit*-Formel aus *Lumen gentium* 8 ihre ekklesiologische Anerkennung finde. Wie bei Hans-Joachim Sander, so markiert Gregor Maria Hoff die Notwendigkeit der faktischen Pluralität. Im Sinne Klaus Müllers bleibt allerdings zu ergänzen: Faktische Pluralität wird durch den metaphysischen Einheitsbezug der Wahrheitsorientierung ihres rational-diskursiven Vollzuges erst reflexiv und so als Wert vollziehbar.

III. Zivilreligion als Modell

Der evangelische Systematiker *Eilert Herms* bindet 16 Aufsätze, die zwischen 1997 und 2010 zum Themenkomplex **„Kirche in der Gesellschaft"** veröffentlicht wurden, durch ein programmatisches Vorwort zu einem Bd. zusammen. H. bezieht systematisch stringent eine Position, die er dem Konzept der *civil religion* zuordnet. Das Evangelium schafft die Kirche als Gemeinschaft der Christen und „Instrument seines befreienden Wirkens an allen Menschen"[20], durch das die geschöpfliche Freiheit gesteigert wird zur Freiheit der Kinder Gottes, deren Verkündigung gegenüber der Gesellschaft und deren Anwendung auf dessen „Lage" ihr entscheidender Beitrag zur Gestaltung des demokratischen Gemeinwesens ist. Der Erfolg der Verkündigung ist ihr allerdings „vollständig aus der Hand genommen" (16). Der Vf. präzisiert die gnadenhafte Wirksamkeit der Kirche im Sinne einer Gegengesellschaft, in der nicht listenreiche Konkurrenz, sondern Freude am anderen herrscht. Die dezidierte Betonung des unverfügbaren Gnadencharakters kirchlicher Wirksamkeit zielt auch gegen die zunehmende Anwendung betriebswirtschaftlicher Kategorien im kirchlichen Dienst (20).

Unter Berufung auf Schleiermachers Religionsphilosophie nimmt H. eine begründet positive Haltung zum Konzept der *„civil religion"* ein, das er als „Religion in ihrer gesellschafts- und näherhin politikgestaltenden Funktion" (67) konkretisiert. Religion in dieser Funktion verwirkliche sich innerhalb einer Religionsgemeinschaft notwendig plural. *A forteriori* ist Religion im interreligiösen Bereich plural bestimmt. Deshalb sei das wechselseitige Vertrauen unverzichtbare Voraussetzung für die Ausbildung eines pluralismusfähigen, sozialen und politischen Ethos durch die Religionen als Aktanten im Felde der *civil religion*. Sowohl innerhalb einer Religion als auch zwischen den Religionen muss als Möglichkeitsbedingung der gesellschaftsbezogenen Zusammenarbeit von Verschiedenen Vertrauen gepflegt werden. Während sich H. hinsichtlich der Partizipationsfähigkeit des Islam an der *civil religion* optimistisch zeigt, sieht er solche Weltanschauungen, die sich als wissenschaftlich verstehen, wegen ihrer Pluralismusunfähigkeit als untaugliche Aktanten im Felde der Zivilreligion.

Staaten sind auf die einheitsstiftende Funktion der Ethos-Gemeinschaften angewiesen. Wo es nicht gelingt, unter den Bedingungen der Pluralität in der freien Kommunikation in und zwischen den Religionsgemeinschaften eine hinlänglich wirkungsvolle öffentliche Religion der staatsbürgerlichen Verbundenheit zu erzeugen, muss der Staat „die Motive und Orientierungen für seine Aktivitäten selbst schaffen", was allerdings durch die „Eigenart staatlichen Handelns" ausgeschlossen sei (113). Der somit auf die Religionen angewiesene Staat bedarf analog zum Wirtschaftsrecht eines rechtlichen Rahmens für die Kommunikation „Zielwahl-orientierender und damit Ethos begründender und Gesellschaft gestaltender Gewißheit in den Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften" (115). Eine richtig verstandene Stellung als „Körperschaft Öffentlichen Rechts" sei den Weltanschauungs- und Religionsgemeinschaften „sehr viel angemessener" als die Rechtsstellung des „privaten Vereins" (70. 221–252).

Hinsichtlich ihrer Funktion als Religion, „ethosbegründende Gewissheitskommunikation" zu organisieren, beurteilt H. die evangelischen Kirchen in Deutschland als aus zwei Gründen unzureichend effizient: Zum einen sei in Deutschland aufgrund der nachhaltigen Prägekraft des erfolgreichen aufgeklärten Absolutismus das bürgerliche Zutrauen zum Staat so tief verankert, dass vom Staat erwartet werde, er werde „in landesväterlicher Wohlmeinung [...] die integrale Erfüllung aller gesellschaftlichen Grundfunktionen sicherstellen" (211). Zum anderen hätten sich die evangelischen Kirchen seit dem 18. Jh. auf die „Rolle der bloßen Unterstützung des gesamtgesellschaftlichen Einheitsethos" (213) zurückgezogen. H. erkennt an, dass sich die „römisch katholischen Kirchen [!] im preußischen Staatsgebiet [...] den Instrumentalisierungs- und Gleichschaltungsversuchen des preußischen Staates wesentlich entschiedener und erfolgreicher" widersetzt haben – ein Vorzug, der jedoch durch spezifische Schwierigkeiten der im Katholizismus kommunizierten Gewissheiten ausgeglichen wird (214f).

Die Funktion der Kirchen wird von H. im Rahmen einer Theorie funktionaler Differenzierung nach den vier gesellschaftlichen Grundaufgaben von Herrschaft/Politik, Versorgung/Wirtschaft, Wissenschaft und Weltanschauung/Religion bestimmt. Als Erscheinungsform der Religion falle den Kirchen in einer multikulturellen Gesellschaft die öffentliche Aufgabe zu, zur weltanschaulichen Kommunikation beizutragen, indem sie „ihre Mitglieder im Vollzug ihrer Interaktion orientier[en]" (279).

Toleranz lasse sich nicht durch ihre negative Abwehrfunktion gegenüber perhorreszierten Formen der Intoleranz begründen, sondern bedürfe wie alles menschliche Handeln in allen Lebensbereichen positiver Gründe in Gewissheiten, die die Ziele des eigenen Wählens und Handelns bestimmen. Wegen dieser Angewiesenheiten menschlichen Handelns auf positive Gründe der Wahlorientierung auch in Politik und Ökonomie hält H. den weltanschaulich neutralen Staat für illusorisch (285–289). Inhaltlich sei die christliche Gewissheit als „Geschaffen- und Qualifiziertsein der Lebensgegenwart" durch das „bildende Wirken des dreieinigen Gottes" bestimmt (295), womit alle anderen denkbaren Überzeugungspositionen umfasst sind, was ihr Existenzrecht nicht gefährde, sondern allererst begründe (306). Der christliche Absolutheitsanspruch widerspricht nicht dem Toleranzimpuls, wo er konsequent unter der Voraussetzung von Toleranz ausgelegt wird (311). Diese Programmatik sieht H. nicht nur durch christliche Fundamentalismen gefährdet, sondern auch durch „weichzeichnende Verunklarungen der christlichen Gewißheit" (311).

In seinem Beitrag zur „Lage und Perspektive der Kirchen im Zusammenhang der europäischen Einigung am Übergang vom 20. zum 21. Jahrhundert" begründet H. noch einmal die Stellung der Kirchen als Institutionen Öffentlichen Rechts. Zugrunde legte er dabei sein Modell von vier gesellschaftlichen Grundaufgaben. Dennoch bewertet er die weiteren Aussichten für eine sachgerechte öffentlich-rechtliche Verankerung der Kirchen wegen der Dominanz des wirtschaftlichen Sektors im zusammenwachsenden Europa skeptisch (336–374). In einem Anhang aus dem Jahr 2010 beurteilt H. jedoch den Nachtrag zum europäischen Verfassungsvertrag zur „Rechtsstellung der Kirchen und Religionsgemeinschaften" als Beitrag zur Vermeidung weiterer Privatisierung der Religionsgemeinschaften im Sinne privatrechtlicher Vereine (375).

Der Bd. von Eilert Herms ist hoch bemerkenswert, weil er nicht primär von aktuellen gesellschaftlichen Fragen und Problemen ausgeht, sondern ausgesprochen prinzipiell nach Wesensbestimmungen von Kirche, Religion, Gesellschaft, Politik und Staat fragt, die es erlauben, Grundzüge der Interaktion zu bestimmen. Die Nahtstelle zwischen Politik und Gesellschaft bietet der Religionsbegriff, der eine Dimension von Kirche benennt, die auch ohne Bekenntnis zum geoffenbarten Glauben jedem Menschen zugänglich ist. Das pluralitätsfähige Verständnis von Religion als zielwahlorientierende und so ethos-

[17] **Katholizismus im Kommen**. Katholische Identität und gegenwärtige Veränderungsprozesse, hg. v. Claude Ozankom. – Regensburg: Pustet 2011, 134 S., pb. € 19,90 ISBN 978–3–7917–2351–8.

[18] *Ozankom*, Claude: Verschobene Achsenzeit. Ekklesiologische Entwicklungen in Afrika als Avantgarde des Katholizismus? In: a. a. O., 117–130.

[19] *Hoff*, Gregor Maria: Im Raum der Differenzen. Marginalie einer Theologie des Katholischen, in: a. a. O., 63–70.

[20] Herms, Eilert: **Kirche in der Gesellschaft**. – Tübingen: Mohr Siebeck 2011, 454 S., geb. € 119,00 ISBN 978–3–16–150587–4, Zitat 10.

begründende Instanz (neben anderen) ermöglicht dabei eine Sicht der Kirchen als Agenten in einem von verschiedenen Seiten bestellten Feld. Die Gedankenführung ist streng deduktiv, präzise und schlüssig. Sie markiert eine Basis für die gesellschaftliche Kommunikation über Normen und sie tragende Überzeugungen jenseits von Offenbarungs- oder Naturrechtsansprüchen. Die zu einseitig positive Rezeption des Begriffs der Zivilreligion darf nicht verstellen, dass es Eilert Herms auf der Grundlage eines Modells unterschiedlicher gesellschaftlicher Aufgaben um die Sicherung der Religion als einer Praxis *eigener Art* geht. Wünschenswert wäre innerhalb einer prinzipientheoretischen Reflexion, wie sie H. vorträgt, eine Erläuterung der irreduziblen Selbstständigkeit der verschiedenen gesellschaftlichen Praxisbereiche, sodass erkennbar wird, warum sich Religion weder aus der Ökonomie und ihren Erfordernissen noch aus der Politik und ihrem Ordnungsbedürfnis ableiten lässt. Ein solcher Irreduzibilitätsaufweis ist notwendig, um entsprechend instrumentelle Verständnisse von *civil religion* abzuwehren. Auch kann an H.s Modell die Anfrage gestellt werden, ob nicht in modernen Gesellschaften über die vier von ihm namhaft gemachten Aufgabenbereiche von Politik, Ökonomie, Wissenschaft und Religion hinaus weitere Bereiche mit spezifischer Aufgabenstellung und relativer Autonomie benannt werden müssten, mindestens z. B. die Bereiche von Kunst und Erziehung.[21]

Der Verzicht auf naturrechtliche Argumentation und die unbefangene Deutung der eigenen Rolle mithilfe eines Begriffs von Religion ist für das katholische Verständnis der kirchlichen Stellung gegenüber Staat und Gesellschaft ungewohnt, aber angesichts der Begründungs- und Durchsetzungsschwierigkeiten naturrechtlicher Argumentationen sehr wohl zu bedenken. Ein ähnlich klar argumentierendes Werk fehlt jedenfalls auf katholischer Seite. Gegenüber der am staatlich regulierten öffentlichen Sektor interessierten *civil religion* begreift die *public theology* die Zivilgesellschaft als ihren Resonanzboden. Es geht nicht mehr primär um eine Verankerung im Rechtssystem eines Staates, sondern um die thematische Präsenz in den Diskursen der Öffentlichkeit einer Gesellschaft.

IV. Zum Konzept Öffentlicher Theologie

Die Aufgabe einer „Öffentlichen Theologie" ist eher anschlussfähig für ein protestantisches Theologieverständnis. Das Programm der „*public theology*" wurde zuerst in den USA formuliert. Auf der Grundlage der Theorie kommunikativen Handelns von Jürgen Habermas zielt die amerikanische *public theology* auf die christlich inspirierte Teilnahme an der „civil society". Aus der kirchlichen Enge soll die Theologie durch den Kontakt zu den Sozialwissenschaften einerseits und anderen Religionen in einer pluralen Öffentlichkeit andererseits herausgeführt werden.[22] *Paul S. Chung* unterscheidet in seiner sehr informativen Einführung in „*public theology*" drei Grundtypen „Öffentlicher Theologie": (1) Einem ersten Ansatz geht es um eine in der Öffentlichkeit verstehbare und authentische Darstellung christlich-kirchlicher Überzeugungen, die jedoch eng an den dogmatischen Quellen entwickelt werden. (2) Der reformierte Theologe des Princeton Theological College Max Lynn Stackhouse und der katholische Theologe David Tracy sehen darüber hinausgehend die Aufgabe öffentlicher Theologie in einer Hermeneutik, die christliche Überzeugungen in einer interdisziplinär zu erforschenden Abhängigkeit von der sozialwissenschaftlich thematisierten Lebenswelt interpretiert. (3) Benjamin Valentine schließlich sieht nicht nur das Mitteilungsinteresse der christlichen Kirchen, sondern v. a. den Bedarf der Zivilgesellschaft an religiösen Gehalten, die aber nicht unter der Nomenklatur nachgefragt werden, unter der sie in traditionellen binnenkirchlichen Diskursen thematisch werden. Hier wird nicht nach dem Sinn der Inkarnation gefragt, sondern nach dem „well-being of our social life" (3f). Die Gefahr einer selektiv-instrumentellen Hermeneutik des Christentums liegt bei dem Ansatz von Valentine auf der Hand. Im religionspolitischen Programm der *civil religion* werden Religionen auf ihre gesellschaftliche Dienlichkeit festgelegt.[23] Damit aber stehen sie zumindest in der Gefahr, im öffentlichen Raum mit ihren eigenen Traditionen und deren Hermeneutik das Potential für eine kritisch-korrektive Teilhabe an gesellschaftlichen Diskursen und Prozessen zu verlieren, auf die das Programm der *public theology* gerade abzielt.

Ein Qualitätskriterium für öffentliche Theologie wäre hier in der Frage zu sehen, inwieweit es einer Theologie gelingt, bei ihrer funktionalen Indienstnahme durch Politik, Ökonomie und Erziehung eigene, genuin theologisch begründete Inhalte so geltend zu machen, dass die Theologie gegenüber den gesellschaftlichen Selbstverständlichkeiten und Bedürfnissen ein kritisches Potential entfalten kann und dennoch anknüpfungs- und gesprächsfähig bleibt.

Der an *Max L. Stackhouse* orientierten *public theology* ist eine Festschrift gewidmet, die in einzelnen Aufsätzen das Programm, die zentralen Themen, die globale Orientierung und den persönlichen Beitrag von Max Stackhouse ausführlich thematisiert.[24] *Nimi Wariboko* von der Andover Newton Theological School in Massachusetts (USA), arbeitet Werte des „Judeo-Christian ethos" heraus, die in Interaktion mit anderen Ideen, sozialen Strukturen, Mächten und Moden die Ethik des Weltfinanzmarktes mit seiner Bewertung von Zeit und Risiko hervorbrachten, woraus der Autor die Schlussfolgerung zieht, dass dieses Finanzsystem nur in der Bindung an diese auch christlich imprägnierten normativen Gehalte bestehen kann und durch eine rein materialistische Sichtweise auf ökonomische Prozesse gefährdet ist.[25] *David W. Miller* begründet auf der Grundlage der Überwindung der Tabus von Rasse und Geschlecht auf dem Arbeitsmarkt die Notwendigkeit der Überwindung des letzten Tabus der Religion eines Mitarbeiters, die in einer „Faith-Friendly-Company" ihren Ort hat, sodass die Firma zum Lebensraum für spirituell orientierte, motivierte und zur Kritik fähige Mitarbeiter werden kann.[26] *William Schweiker* von der University of Chicago bestimmt die Wahrnehmung Gottes „as the integrity of all living existence" als Moment der christlich bestimmten Formung eines in der globalisierten Welt notwendigen „cosmopolitical conscience".[27]

Der Bd. zeigt sehr eindrucksvoll, wie jenseits der Debatten über die Präsenz von Theologien an den Universitäten und die politisch garantierten Gestaltungsräume von Kirchen theologische Motive in ganz verschiedenen Lebensbereichen Gestaltungskraft entfalten können. Dass allerdings das Modell der *public theology* am besten an amerikanischen Beispielen erläutert werden kann, ergibt sich aus der stärkeren Verankerung amerikanischer Konfessionen in ihrer Pluralität in einem zivilreligiös vorgeprägten öffentlichen Raum, den es aufgrund der andersartigen staatskirchlichen Situation in Europa so nicht gibt.

V. Beispiele Öffentlicher Theologie

1. Religiös besetzte Themen in der Öffentlichkeit

Der von dem Missionswissenschaftler *Henning Wrogemann* hg. Bd. **„Die Sichtbarkeit des christlichen Glaubens"**[28] enthält neun Vorträge, die anlässlich einer Studienwoche gleichen Titels an der kirchlichen Hochschule Wuppertal/Bethel 2008 in Wuppertal gehalten wurden. Der Kirchengeschichtler *Mark S. Burrow* von der Andover Newton Theological School erklärt anhand des politischen Traumes noch einmal die Rolle religiös-eschatologischer Motive für das amerikanische Nationalbewusstsein.[29] *Stefanie Schardien* sieht hinsichtlich der in Deutschland für die Öffentliche Theologie klassischen Aufgabenstellung des medizinethischen Engagements der Kirchen die Aufgabe nicht in einer ungebrochenen Sichtbarmachung des christlichen Glaubens, sondern vielmehr in einer kritischen Teilnahme an dem interdisziplinär und plural bestimmten Prozess der Urteilsbildung, der „multidisziplinäre Sachaspekte, allgemein anerkannte ethische Prinzipien, sowie spezifische Hintergrundtheorien, wie etwa zugrundeliegende Menschenbilder", umfasst. So etwas wie einen spezifisch evan-

[21] Benner, Dietrich: Allgemeine Pädagogik. Eine systematisch-problemgeschichtliche Einführung in die Grundstruktur pädagogischen Denkens und Handelns, Weinheim/München 2001, 27–57.

[22] Chung, Paul S.: **Public Theology in an Age of World Christianity**. God's Mission as Word-Event. – New York: Palgrave Macmillan 2010, 268 S., geb. € 69,99 ISBN: 978–0–230–10268–2, S. 2.

[23] Das Konzept wurde seit den sechziger Jahren des 20. Jh.s programmatisch vertreten durch Robert N. Bellah von der University of California (ders., Civil Religion in America, in: Daedalus 96 [1967], 1–21). Es stützt sich im Wesentlichen auf die Definition von Religion als Instanz der Sinnstiftung, wie sie im Anschluss an Paul Tillich entwickelt wird.

[24] **Public Theology for a Global Society**. Essays in Honor of Max L. Stackhouse, hg. v. Deirdre King Hainsworth / Scott R. Paeth. – Grand Rapids: Eerdmans 2010, 264 S., geb. € 35,99 ISBN: 978–0–8028–6507–6.

[25] *Wariboko*, Nimi: The Moral Roots of the Global Financial Industry, in: a. a. O., 51–73, Zitate 72f.

[26] *Miller*, David W.: The Faith-Friendly Company: An Idea Whose Time has Come?, in: a. a. O., 74–86.

[27] *Schweiker*, William: Public Theology and the Cosmopolitical Conscience, in: a. a. O., 123–138.

[28] **Die Sichtbarkeit des christlichen Glaubens**. Kirche und Theologie in der Öffentlichkeit, hg. v. Henning Wrogemann. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlagsgesellschaft 2010, 152 S., kt € 24,90 ISBN: 978–3–7887–2478–8.

[29] *Burrows*, Mark S.: *E pluribus unum?* Der „weitersprechende Gott" in der pluralistischen Gesellschaft Nordamerikas, in: a. a O., 14–24.

gelischen Beitrag erblickt sie dabei in der Kultivierung der (rechtfertigungstheologisch aufgehellten) Spannung zwischen „Lebensschutz und Lebensgestaltung".[30]

Das interdisziplinär besetzte Zentrum für Religion und Gesellschaft an der Bonner Univ. führte im Sommersemester 2009 eine Ringvorlesung zu dem Thema **„Katastrophen und die Antworten der Religionen"** durch, die 2011 unter gleichem Titel in Buchform veröffentlicht wurde.[31] Der Berliner Soziologe *Wolf Dombrowsky* weist als Auftakt die Haftbarmachung Gottes für vermeintliche Schicksalsschläge zurück, die sich wirkungsgeschichtlich ausgerechnet am Beispiel des Erdbebens von Lissabon mit dem Beginn der Aufklärung verbindet und die Neuzeit als Exkulpierungsmythos begleitete. Der Vf. betont dem entgegen die Notwendigkeit ethisch-gesellschaftlicher Diskurse über die Risikopolitik in Staat und Gesellschaft: Welche Risiken und Gefahren sind Menschen bereit, sich und einander um welchen Nutzens willen zuzumuten? Wie weit geht ihre Bereitschaft, prosozial für Risikominimierung eigene Einschränkungen hinzunehmen?[32] Fragen wie diese stellen den Risikoforschern und Managern Entscheidungsgrundlagen zur Verfügung, die sie ansonsten aus bloßen Mutmaßungen einerseits und einer ihrer selbst nicht bewussten Mehrheitsmeinung andererseits entnehmen müssten. Weist der Soziologe damit den Weg aus der Engführung der Katastrophenwahrnehmung unter der Perspektive der sog. Theodizee, so liefert der Bonner Dogmatiker *Michael Schulz* mit seinem Beitrag ein subtiles Referat der sauber systematisierten Anläufe in dieser Frage, das zu einer Lösung des Problems anhand der Unterscheidung des Todes als Fluchgeschehen und als Verendgültigung des Lebens in der Gottesbeziehung hinführt; dieses könne allerdings nur in Beziehungen wachsen, für deren Wachstum im Katastrophenfall der Notfallseelsorger helfen könne.[33] Der evangelische Systematiker *Michael Roth* deutet nach einer schulmäßigen Abhandlung der gängigen Lösungsversuche zur Theodizeefrage die Rede vom *deus absconditus* als religiöses Verhalten, das angesichts des Leidens in der Welt dennoch auf Gott vertraut, ohne dieses Gottvertrauen mit der Allmachtsprädikation vermitteln zu können.[34] Beide systematisch-theologischen Beiträge nehmen sich im Ensemble des Bd.es eher traditionell und wenig innovativ aus. Der Bochumer Historiker *Lucian Hölscher* bringt die Idee einer geschichtlichen Vervollkommnung der unvollkommenen Welt, die er mit Voltaire, Adam Smith, Kant, Lessing und Hegel illustriert, ursächlich mit der Erfahrung des Erdbebens von Lissabon zusammen und zieht daraus die Konsequenz, dass im Horizont dieses Denkens Menschen auch für Katastrophen verantwortlich sind, die nicht von Menschen verursacht wurden. Im Horizont des Vervollkommnungsanspruches nämlich legitimieren die Folgen jedweden Unglücks prinzipiell den Vorwurf mangelnder Vorsorge. In seiner Schlussfolgerung verlässt Hölscher den Bezugsrahmen der Frage nach der Verantwortlichkeit. In seinem letzten Absatz werden keine Normen mehr aus der Geschichtsphilosophie abgeleitet. Katastrophen werden jetzt lediglich auf einer bloßen Deskriptionsebene als „Wendemarken des geschichtlichen Prozesses" bezeichnet. Nur: wie soll ein Prozess denkbar sein, wenn Teleologie als geschichtsphilosophische Denkfigur konsequent abgelehnt wird?[35] Der Bonner Liturgiewissenschaftler *Albert Gerhards* beschreibt Juden- und Christentum als Religionen, die aus Katastrophenerfahrungen hervorgingen, welche sie durch Gedächtnis und Gebet „verarbeiten", indem sie sie in das „Licht der Glaubensgeschichte als Heilserfahrung" rücken, was Gerhards mit einer Aufzählung entsprechender Texte des Judentums und Christentums illustriert.[36]

[30] *Schardien*, Stefanie: Von der Wiege bis zur Bahre – vom Reagenzglas bis zur Patientenverfügung: Die Kirchen und ihr medizinethisches Engagement, in: a. a. O., 43–59, hier: 59.

[31] **Katastrophen und die Antworten der Religionen**, hg. v. Wolfram Kinzig / Thomas Rheindorfer. – Würzburg: Ergon 2011 (Studien des Bonner Zentrums für Religion und Gewalt, 7), 192 S., geb. € 34,00 ISBN: 978–3–89913–803–0.

[32] *Dombrowsky*, Wolf R.: Katastrophen – Menschenwerk als Gottestat. Exkulpierungsmythos der Moderne, in: a. a. O., 19–26.

[33] *Schulz*, Michael: Katastrophe als Anklage – oder: Wie bekommt Gott einen gnädigen Menschen? Überlegungen zur Theodizee, in: a. a. O., 27–47.

[34] *Roth*, Michael: Die Rede vom verborgenen Gott, in: a. a. O., 49–68.

[35] *Hölscher*, Lucian: Katastrophe als Katalysator – das Erdbeben von Lissabon und die Folgen, in: a. a. O., 109–120.

[36] *Gerhards*, Albert: Pro quacumque necessitate. Katastrophenbewältigung in liturgischen Traditionen des Judentums und Christentums, in: a. a. O., 121–135, Zitate von 123 und 135.

2. Wahrheitsansprüche der Religionen im Diskurs

Das Thema der mehr oder weniger konfligierenden Wahrheitsansprüche von Religionen fokussierte ein Symposion, das 2008 an der Univ. Bern abgehalten wurde[37]. Interreligiosität wird hier anhand eines tendenziell konfliktträchtigen Themas auf hohem Systematisierungsniveau intendiert. Der Berliner Ökumeniker und Missionswissenschaftler *Andreas Feldtkeller* entwickelt einen „Theorierahmen" zur Beschreibung von Religionen in ihrer Pluralität und Dynamik hinsichtlich ihres unterschiedlichen Ausbreitungsverhaltens: Religionen deuten und gestalten menschliche Grunderfahrungen, indem sie diesen einen Ordnungsrahmen anbieten, ihre Steigerung oder gar ihre Überwindung verheißen. Sie breiten sich durch „generative" Fortpflanzung aus, durch „imperiale" und „missionarische Ausbreitung" oder „scholastische Weitergabe" und „kulturelle Aneignung".[38] Den Ausbreitungstypen entsprechen unterschiedliche Ansprüche hinsichtlich der Wahrheit religiöser Inhalte und ihrer Durchsetzung. Das Beispiel Siddharta Gautamas illustriert im sinnfälligen Kontrast zur hellenistischen Religionspolitik die These des Autors, dass ein hoher Wahrheitsanspruch sehr wohl mit dem Verzicht auf einen hohen Durchsetzungsanspruch koexistieren kann und umgekehrt (63). Ein starker Durchsetzungsanspruch birgt unabhängig vom Wahrheitsanspruch das größte Risiko religiös motivierter Gewalt. Der Theologie falle die Aufgabe zu, „die herrschaftslegitimierende Inanspruchnahme der befreienden Botschaft anzugehen", um bei aufrechterhaltenem Wahrheitsanspruch gewaltförmigen Durchsetzungsinteressen wehren zu können (53–56). Die Unterscheidung zwischen Wahrheits- und Durchsetzungsanspruch ist geeignet, denjenigen entgegenzutreten, die meinen, nur durch den Verzicht auf religiöse Wahrheitsansprüche würden Religionen friedfertig und sozial integrierbar.[39] Der Berner Alttestamentler *Walter Dietrich* erläutert das Alte Testament als in einem Raum interreligiöser Begegnung entstanden. Zahlreiche fremdreligiöse Spuren haben sich in den Text eingegraben. Die JHWH-allein-Bewegung sei aus dem Kontext der assyrischen Hegemonie und ihrer Religionspolitik zu erklären und habe nicht die absolute und exkludierende Bedeutung, die ihr von Rigoristen immer wieder beigelegt werde. Dieselbe rigoristische Einstellung begründe auf christlicher Seite die ablehnende Haltung gegenüber dem AT, die jedoch ganz im Sinne der interreligiösen Offenheit des AT zu überwinden sei.[40] Die Erläuterung von Entstehungskontexten reicht allerdings ebenso wenig aus, um Geltungsansprüche wie denjenigen der JHWH-Monolatrie zu relativieren, wie umgekehrt das faktische Vorhandensein von Rezeptionen aus fremden Religionen im AT die interreligiöse Rezeption als Norm für das Christentum begründen kann. Um das beabsichtigte Begründungsziel zu erreichen, bedarf es über die Kenntnisnahme der historischen Sachverhalte hinaus der inhaltlichen Auseinandersetzung darüber, was die JHWH-Monolatrie über den bloßen Monismus hinausgehend an inhaltlichen Momenten enthält, sowie einer rationalen Würdigung dieser Gehalte. Daraus könnten Anspruch und Grenzen eines religiösen Exklusivismus wie desjenigen der JHWH-Monolatrie abgeleitet werden. Die Ableitung aus religionsgeschichtlichen Fakten des AT kann hingegen schon deshalb nicht gelingen, weil sie der Bibel innerhalb des Argumentationsverfahrens jenen unbedingten Wahrheitsanspruch zubilligen muss, dessen Bestreitung bewiesen werden soll. Der Berner Neutestamentler *Ulrich Luz* beschreibt für das Ende des 3. Jh.s eine kurze „Phase der Religionsfreiheit", in der religiöse Wahrheitsansprüche in philosophischen Schulen erörtert wurden. Die Etablierung des Christentums als Reichsreligion habe diese Phase beendet und zur gewaltsamen Durchsetzung nicht nur der christlichen Religion, sondern auch zur monistischen Durchformung und Indienstnahme der heidnischen Philosophie geführt. Darin erweist sich das Christentum als erheblich durchsetzungsinteressiert, was L. mit Feldtkeller als Konsequenz der inneren Schwäche des Christentums als einer „Welt-negierenden Erlösungs-

[37] **Religionen – Wahrheitsansprüche – Konflikte**. Theologische Perspektiven, hg. v. Walter Dietrich / Wolfgang Lienemann. – Zürich: Theologischer Verlag Zürich 2010 (Beiträge zu einer Theologie der Religionen, 10), 244 S., kt € 27,80 ISBN: 978–3–290–17558–0.

[38] *Feldtkeller*, Andreas: Theoretische Perspektiven auf das Ausbreitungsverhalten von Religionsgemeinschaften, ihren Wahrheitsanspruch und ihre Konfliktbereitschaft, in: a. a. O., 43–69, hier: 53–57.

[39] Feldtkeller setzt sich hier differenziert mit Jan Assmanns These von der Mosaischen Unterscheidung (ders., Die mosaische Unterscheidung und die Sprache der Gewalt, München 2003) auseinander, indem er zwischen Wahrheitsanspruch und Durchsetzungsanspruch differenziert.

[40] *Dietrich*, Walter: Das Alte Testament in der christlichen Bibel – Relikt fremder Religiosität oder Garant (inter)religiöser Offenheit?, in: a. a. O., 71–91.

religion" in der ihr zugefallenen Rolle der Reichsreligion deutet.[41] Der Baseler Dogmatiker *Reinhold Bernhardt* arbeitet an einem interreligiös nicht ex-, sondern inkludierenden Verständnis des christlichen Grunddogmas von der Gottheit Jesu Christi, das er nicht ontologisch deutet, sondern entsprechend dem geschichtlichen und relationalen Charakter der Christusoffenbarung repräsentationslogisch. Damit bietet sich ein Bekenntnis zum *extra Christum nulla salus* an, das nicht kausativ denjenigen vom Heil ausschließt, der sich nicht zu Christus bekennt, sondern das dazu einlädt und darum wirbt, Jesus als die Repräsentanz Gottes geschichtlich und relational zu erkennen.[42] Der Islamwissenschaftler *Reinhard Schulze* diagnostiziert die gegenwärtige gesellschaftliche Situation der Religion anhand semantischer Differenzierungsprozesse. Durch sie unterscheidet sich ein religiöses Feld, das durch Begriffe wie „Lifestyle, Glück, Erfahrung" bestimmt ist, von einem anderen, das „genealogisch und bisweilen mythisch" die Zugehörigkeit zur Religion in Unterscheidung von Säkularität regelt.[43]

Das Berner Symposion ist hinsichtlich des anzustrebenden Reflexionsniveaus und der notwendigen Selbstthematisierung des Christentums in der interreligiösen Begegnung herausragend und richtungsweisend, weil sich die Autoren bemühen, die Kategorien ihrer Beschreibung und Bewertung religiöser Phänomene differenziert zu begründen, statt diese einfach aus einem mehr oder weniger für selbstverständlich genommenen christlichen Selbstbewusstsein abzuleiten.

3. Das Subjekt in der medialen Welt

Alexander D. Ornella hat im Rahmen des vom Grazer Fundamentaltheologen Gerhard Larcher verantworteten und vom österreichischen Fonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung (FWF) finanzierten Projektes „Theologie in der Mediengesellschaft" eine Diss. zu der Frage verfasst, wie „Rezipientinnen Medien und IKT [gemeint: Informations- und Kommunikationstechnologien] verwenden, wie sie mit deren Hilfe *narratives*[44] konstruieren, die sie in ein bestimmtes Verhältnis mit der Welt setzen, und wie sie durch deren Verwendung Sinn erfahren"[45]. Zum interaktiven Verständnis der Identitätskonstruktion des Vf.s passt, dass er sich außer auf Ricœur auf rezeptionsästhetische Theorien, namentlich auf Wolfgang Iser, stützt (14). Die entlang der Subjekttheorie des Literaturwissenschaftlers Peter Zima entwickelten Theoriemomente des Subjekts führen über die Rezeption der Lacanschen Erwägungen zur Subjektivität als Resultante der „Eingliederung des Individuums in die symbolisch-sprachliche Ordnung" (96) schließlich zur absoluten Skepsis Jean Baudrillards hinsichtlich der Möglichkeit von Subjekthaftigkeit überhaupt (81–104). Die *„narratives"* werden so zu den Bruchstücken, aus denen sich der Konsument analoger und der Nutzer digitaler Medien fragile Selbst- und Sinnkonstruktionen basteln, in die mehr oder weniger religiöses Material verwoben sein mag. Wegen der absoluten Ausblendung der wichtigen theologieimmanenten Beiträge transzendentalphilosophischer Provenienz zum Subjektthema erscheint die genuin theologische Seite bei O. skandalös theorielos. Es kann nicht angehen, dass sich die „Theologische Anthropologie" bei O. im Wesentlichen ausschließlich auf die Dogmatik von Gerhard Ludwig Müller[46] stützt, deren allgemeine Aussagen dann noch einseitig, entsprechend dem Argumentationsanliegen des Vf.s zitiert werden (163–168). Das resümierende Abschlusskap. der Arbeit macht dieses Manko noch einmal deutlich: Der erste Absatz referiert steil und unvermittelt anthropologische Thesen aus Erwin Dirscherls Anthropologie. Vollkommen kontextlos heißt es, der Mensch gehe aus dem „trinitarischen Kommunikationsgeschehen hervor".[47] Ein schlichtes „aber" markiert dann den Übergang zur raschen Ableitung fraktaler Subjektivität aus der Zeitlichkeit und Geschöpflichkeit des Menschen. Hier wäre eine sorgfältige Strukturierung des Feldes theologischer Anthropologie notwendig. Mindestens müsste das Thema der Sünde dabei ausführlich berührt werden und mit ihm die Problematik sündhafter Strukturen und *„narratives"*, was aber zumindest annäherungsweise ein freies Subjekt denkbar macht, das nicht nur seiner bruchstückhaften Fremdbestimmung unterworfen ist, sondern dem jedenfalls in seiner Beziehung auf das absolute Gegenüber die eschatologische Hoffnung auf ein Selbst verheißen und aufgegeben ist. Abseits einer spezifisch theologischen Kritik bleibt aber das philosophische Argument bestehen, dass die immer auch programmatischen Formulierungen von Theorien fraktaler Subjektivität selbst Vollzüge sehr klar willentlich agierender und gestaltender Subjektivität sind.

4. Ein Politiker als „katholischer Intellektueller"

In „der Stille der Benediktinerabtei Affligem" und in der „Polderlandschaft von Zuienkerke" sucht der Präsident des Europäischen Rates und ehemalige belgische Ministerpräsident *Herman van Rompuy* jene Distanz zum „Trubel der Brüsseler Wetstraat", die ihm den Blick des christlichen Intellektuellen „für einen allgemeinen, grundlegenden Sinn der Welt" eröffnet. Wie eine Illustration zu Eilert Herms' Modell der gesellschaftlichen Aufgaben wirkt es dann, wenn v. R. ausführt, ein „geistliches Defizit" hindere die Gesellschaft daran, „etwas Großes in Angriff zu nehmen", „große Projekte, „die das Individuum per definitionem übersteigen", sodass das gesellschaftliche Leben nur vom „Streben nach der größtmöglichen Sicherung der eigenen Interessen beherrscht" wird.[48] Ohne Religion könne die Gesellschaft auf lange Sicht keine „Tugend der Großherzigkeit" (44) hervorbringen. Die Sinngebung aus dem Glauben hingegen verändere jedwedes Handeln der Menschen (50). Sie wirkt antiideologisch, weil sie nach dem „Nächsten" fragt (60). Um sich der totalen Kommerzialisierung des Lebens erfolgreich entgegenzustellen, bedarf der Glaube eines öffentlichen Sektors, in dem erzieherisch „das Gefühl für das Gute, Schöne und Wahre" zu pflegen ist (70). Glaube wird inhaltlich als Entscheidung „für das Mysterium" bestimmt (87). Neben der Ökonomisierung nennt v. R. die Gefahr der Banalisierung durch die „biologische Revolution" (77). Anders als Eilert Herms sieht er deutlich die Funktion von Kunst und Erziehung in komplementärer Bezogenheit auf die Religion. Deutlich weniger selbstbewusst als H. schätzt v. R. die kirchliche Zukunft ein und benennt die Inkompatibilität moderner Lebensgestaltung mit kirchlichen Normierungsansprüchen, die die Gefahr einer „Implosion des Christentums im Westen" (150) berge (144–151). Er wendet sich gegen einen halbierten Multikulturalismus, der um Verständnis für Kopftuch und Ramadan wirbt, christliche Bräuche und Traditionen aber verächtlich macht, und fordert eine multikulturelle Gesellschaft auf der Basis gemeinsamer Werte, „eine Kultur der Rechte und Pflichten" (118–191, Zitat: 189). Eindrucksvoll macht der Bd. zweierlei erlebbar: Die Sehnsucht eines katholischen Politikers nach verbindenden Werten als Grundlage der Politik, die diese nicht aus sich heraus schaffen kann, steht auf der einen Seite. Auf der anderen Seite steht die Wahrnehmung, dass es nicht mehr gelingt, theologisch begründete Glaubens- und Wertüberzeugungen gesellschaftlich zu kommunizieren, wofür guten Gewissens nicht alleine die Gesellschaft verantwortlich zu machen ist.

VI. Schlussfolgerung

Der Durchgang durch neuere Veröffentlichungen zur öffentlichen Präsenz von Glaube und Theologie macht v. a. ein Defizit auf katholischer Seite deutlich. Es bedarf einer prinzipientheoretischen Grundlegung des Verhältnisses von Staat und Religion für demokratische Gemeinwesen. Die fortgeschrittene Wahrnehmung der gesellschaftlichen Rolle von Religion und Theologie im Bereich der Zivilgesellschaft ist erfreulich. Eine prinzipientheoretische Grundlegung Öffentlicher Theologie als Theorierahmen fehlt auf katholischer Seite. Problem-

[41] *Luz*, Ulrich: Religionen, konkurrierende Wahrheitsansprüche, Konflikte und ihre theologisch-reflexive Bearbeitung in der Spätantike, in: a. a. O., 93–115, hier: 114.

[42] *Bernhardt*, Reinhold: Extra Christum nulla salus – Blockiert der Christusglaube die Anerkennung anderer Religionen? in: a. a. O., 117–145.

[43] *Schulze*, Reinhard: Die dritte Unterscheidung: Islam, Religion und Säkularität, in: a. a. O., 147–205, Zitat von 204.

[44] Unter Berufung v. a. auf Paul Ricœur deutet der Autor Identität als erzählungsvermitteltes Konstruktionsgeschehen, das die Widerfahrnisse des Lebens zu einer „sinnstiftenden Einheit" verknüpft (a. a. O., 181). Der Vf. übernimmt zur Bezeichnung dieses Erzählgeschehens nicht den französischen Begriff des *récit*, weil er mit der englischen Übersetzung von Ricœurs Werk „Temps et récit" (3 Bd.e, Paris 1983–1985) arbeitet, in der *„récit"* mit *„narrative"* wiedergegeben wird.

[45] Ornella, Alexander D.: **Das vernetzte Subjekt**. Eine theoretische Annäherung an das Verständnis von Subjektivität unter den Bedingungen der Informations- und Kommunikationstechnologien. – Wien/Berlin: Lit 2010. 268 S. (Theologie – Kultur – Ästhetik, 4), pb. € 24,90 ISBN: 978–3–643–50025–0.

[46] Müller, Gerhard Ludwig: Katholische Dogmatik für Studium und Praxis der Theologie, Freiburg ^{5}2003.

[47] Dirscherl, Erwin: Grundriss theologischer Anthropologie. Die Entschiedenheit des Menschen angesichts des Anderen, Regensburg 2006.

[48] Rompuy, Hermann van: **Christentum und Moderne**. Werte für die Zukunft Europas. Aus dem Niederländischen übersetzt von Karl Georg Cadenbach. – Kevelaer: Butzon & Bercker 2010. 191 S., geb. € 14,90 ISBN: 978–3–766–61395–0; Zitate auf den Seiten 13, 15, 29, 27, 34.

anzeigen und Ansätze sind durch die neuere Politische Theologie im Anschluss an Johann Baptist Metz in erfreulicher Weise geliefert worden. Durch ihre Weiterentwicklung könnte sich auch die katholische Theologie stärker im öffentlichen Feld positionieren. Wo der Dialog zwischen Theologie und Gesellschaft sich ausschließlich an gesellschaftlichen Fragen und Problemen ausrichtet, droht eine doppelgesichtige Gefahr: Zum einen entfernen sich Christen, die sich v.a. von gesellschaftlichen Fragen leiten lassen, von der Erforschung der christlichen Gehalte, von denen her sie zu gesellschaftlichen Problemen Stellung beziehen wollen. Zum anderen geraten christliche Beiträge, die nicht in der klug durchdachten eigenen Tradition und Identität wurzeln, schnell zu oberflächlichen Aktualitätsbezügen ohne weitere Wirkungsgeschichte und gesellschaftliche Prägekraft. Dass v.a. die katholische Theologie in diesem Feld schwach aufgestellt ist, wurzelt auch in einer problematischen Lehrtradition, nach der die öffentliche Theologie eine Sache der Laien wäre, die *sacra theologia* hingegen eine solche des kirchlichen *ordo*. Eine solche personelle Aufgabendifferenzierung ist der Aufgabenstellung einer wirklich öffentlichen Theologie nicht zuträglich. Wo sie weiterhin tradiert und praktiziert wird, kann die genuine Aufgabe öffentlicher Theologie nicht erfüllt werden.

Exegese / Altes Testament

Mekhilta de-Rabbi Jishma'el. Ein früher Midrasch zum Buch Exodus. Aus dem Hebräischen übersetzt und hg. v. Günter Stemberger. – Berlin: Suhrkamp 2010. 644 S., ln € 45,00 ISBN: 978–3–458–70027–2

Die vorliegende Übersetzung eines der ältesten Auslegungswerke der rabbinischen Literatur richtet sich sowohl an allgemein an jüdischer Bibelauslegung Interessierte als auch an Spezialisten. Es handelt sich um den ersten Bd. einer Reihe von Neuübersetzungen bekannter rabbinischer Bibelauslegungen, die im Verlag der Weltreligionen erscheinen sollen.

Als Mekhilta bezeichnet man einen Midrash zu den gesetzlichen Teilen des Buches Exodus (von Ex 12 bis ca. Ex 35 mit Unterbrechungen). Dieser Midrash, eine Art von teils wörtlicher, teils thematischer Bibelauslegung, stammt aus tannaitischer Zeit, d.h. aus der Zeit jener frühen Rabbinen, die man als Tannaiten („Repitenten") bezeichnet und die kurz nach der Zerstörung Jerusalems ihre sammelnde und ordnende Tätigkeit aufnahmen. Er liegt in zwei zum Teil stark voneinander abweichenden Fassungen vor, der Mekhilta von Rabbi Yishma'el und der, die mit dem Namen Rabbi Shim'on bar Yohais verbunden wird. Theologisch interessant sind solche Midrashim u.a., weil sie zeigen, wie die Bibel in der jüdischen Tradition mehrere Auslegungen erfahren kann, ohne ihre Dignität dadurch in Zweifel zu ziehen. Der als vollkommen verstandene Bibeltext wird als mehrdeutig akzeptiert; er kann daher eine theoretisch unbegrenzte Zahl von Auslegungen finden, was im Midrash immer wieder durch die Einleitung „eine andere Auslegung" deutlich gemacht wird.

Der Bd. bietet neben einer gut lesbaren, aber nur grob strukturierten Übersetzung des zum Teil schwierigen Grundtextes eine allgemeine Einleitung in den zeitlichen Rahmen des Werkes (2. Hälfte des 3. Jh.s n. d. Z.) sowie die Anfänge des Rabbinats, die frühe rabbinische Schriftauslegung, die halakhischen Midrashim und die in ihnen angewandten Methoden sowie die Datierung der Mekhilta und ihre handschriftliche Überlieferung. Zu bedauern ist, dass der Übersetzung kein hebräischer Text beigegeben wurde. Die englische Neubearbeitung der Mekhilta de-Rabbi Shim'on bar Yohai (hg. v. David Nelson, 2005) hat eine solche zweisprachige Edition erneut eindrucksvoll zum Maßstab gemacht. Insofern bleibt zumindest ein Vorzug der Edition und freieren englischen Übersetzung der Mekhilta de-Rabbi Yishma'el von J. Lauterbach (1933–35) bestehen. Die vorliegende Übersetzung basiert auf der italienischen, fast vollständigen MS Oxford Bodleian Library 151,2, einer Sammelhandschrift, die mittlerweile zumindest teilweise in einer online-Abschrift einsehbar, dort allerdings anders strukturiert ist. Gelegentlich sind Lesarten aus anderen Textzeugen für die Übersetzung herangezogen, ohne dass stets genau angegeben ist, auf welche Handschrift oder indirekten Zeugen Bezug genommen wird. Indirekte Textzeugen und traditionelle Kommentare, wie sie etwa in der wissenschaftlichen Edition des Abschnittes Amalek von M. Kahana (Jerusalem 1999) herangezogen werden, bleiben gelegentlich unberücksichtigt.

Der Kommentar enthält knappe Sacherläuterungen und textkritische Anmerkungen sowie Hinweise auf Parallelen. Für ein breiteres Publikum gedacht ist das Glossar; es schließen sich ein knappes Literaturverzeichnis, Stellenregister, Verzeichnis der Rabbinen und ein nützliches Sach- und Personenverzeichnis an.

Insgesamt ist die neue Übersetzung eines zentralen Textes der frühen rabbinischen Literatur zu begrüßen. Sie erschließt einen theologisch grundlegenden Text des Judentums für eine breitere Leserschaft und ermöglicht so auch ein besseres Verständnis christlicher Traditionen.

Mainz Andreas Lehnardt

Reinert, Andreas: **Die Salomofiktion.** Studien zur Struktur und Komposition des Koheletbuches. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 2010. 227 S. (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament, 126), kt € 39,90 ISBN: 978–3–7887–2380–4

Die vorliegende Studie unternimmt den als neuartig eingeschätzten Versuch, „eine an den *Vokabeln* des Buches orientierte Struktur zu erarbeiten" (34), denn die „bisherigen Entwürfe einer strukturellen oder kompositorischen Analyse [...] arbeiteten vor allem *themen*orientiert und achteten [...] u. E. zu wenig auf die vom Text selbst, von den *Vokabeln*, ja mehr noch: *in* den Vokabeln sich nahelegende Struktur" (33; Hervorhebungen vom Autor). Methodisch erklärt der Autor, v.a. syntaktische und Leitwort-Analysen anwenden zu wollen, um später aber auch „über zusammenhängende und strukturübergreifende *Themen* des Koheletbuches [nachzudenken] [...], die erst die eigentliche Komposition, den Aufbau des Buches hervortreten lassen." (34) Die Methodik dieses Nachdenkens über Themen bleibt dabei ebenso offen wie das Verhältnis der in den Vokabeln gefundenen Struktur zu der durch Themen entfalteten Komposition. Hauptaufgabe der Studie ist jedoch die strukturelle Untersuchung (vgl. 34). V. a. den Leitworten gesteht der Autor strukturbildende Bedeutung zu (vgl. 33). Das Innovative dieses Vorgehens relativiert er jedoch selbst, wenn er schreibt: „Die hohe Bedeutung der Leitwörter für die Struktur und den Aufbau des Buches sind [sic!] von der Forschung längst erkannt worden. *Loretz*, Kohelet, 167–180 hat sich dem Wortschatz Kohelets ausführlich gewidmet." (136, Anm. 156) Im Zentrum der Untersuchungen steht die Frage nach der Abgrenzung der sog. „Salomofiktion". Hier lautet der Anspruch des Autors, aufgrund seiner Methodik aufweisen zu können, dass das Ende der Salomofiktion erst in Koh 4,16 anzusetzen ist.

R. gliedert die Salomofiktion (und später auch das weitere Buch) in „Erkenntniswege" und erarbeitet im Wesentlichen vier Kennzeichen (die jedoch innerhalb der Studie durch ungenaue Definitionen auch variieren) derselben: a) die Formel תַּחַת הַשָּׁמֶשׁ, („unter der Sonne", wird vom Autor auch mit „unter dem Himmel" gleichgesetzt): „Diese תַּחַת הַשָּׁמֶשׁ Abschnitte (und *nur sie*) bergen ‚Erkenntniswege Kohelets'." (135) [Das ist unrichtig: In 1,16–18 und 2,1–2 findet sich der Hinweis auf ein Geschehen „unter der Sonne" nicht, was der Autor damit abtut, dies könne „als von Koh 1,13.14 bekannt und bis zu der Formulierung ‚unter dem Himmel' in Koh 2,3 als Reflexionsrahmen vorausgesetzt werden" (82). Gleiches ließe sich dann aber wohl für andere Textabschnitte sagen, die die Formel nicht beinhalten und deshalb vom Autor nicht zu den Erkenntniswegen gezählt wurden]; b) „die Konstruktion des Vorhabens mit לֵב" (79), c) wird das durch die Untersuchung erreichte Ergebnis „mit הֶבֶל konstruiert und qualifiziert" (79) und d) folgt eine Explikation.

Die Tatsache, dass in den zwölf *nach* Koh 4,16 aufgefundenen „Erkenntniswegen" meist zwei, gelegentlich sogar drei Kennzeichen fehlen, darunter häufig das entscheidende Windhauch-Ergebnis, dient dem Autor als Argument, dass die Salomofiktion in 4,16 enden müsse. Doch schon *vor* 4,16 ist das Muster nicht durchgehend erkennbar: Von den neun innerhalb von Koh 1,12–4,16 angesetzten „Erkenntniswegen" treffen nur in vieren alle Kennzeichen zu (in den Erkenntniswegen 1, mit Vorbehalten 5, 6 und 7). Auch die Abfolge Versuch – Ergebnis – Explikation variiert stark und lässt sich keinesfalls immer in allen drei Elementen mühelos aufweisen.

Das scheint auch dem Autor nicht verborgen geblieben zu sein; denn entgegen seiner Ankündigung, das Ende der Salomofiktion in 4,16 neben der thematischen Durchdringung v.a. „mit Hilfe der Leitwortanalyse und der Identifizierung von Textbausteinen" (167) aufzuweisen, findet er zuletzt nur zu *einer* stichhaltigen Begründung seiner These: „Wir meinen, dass das Thema der Nachfolge des Königs die Salomofiktion prägt [...] Selbst der König [...] wird abtreten, wir [sic!] sterben müssen [...] und alles, was er sich mit ‚Mühen' verschaffte, wird dahin- und dem Nachfolger, der sich nicht dafür abmühte, zufallen. Aus diesem Grund nehmen wir an, dass die Salomofiktion nicht in Koh 2,11 oder 3,22 endet, sondern sich bis 4,16 erstreckt." (180; nahezu identisch mit 133) Die Begründung ist letztlich dann doch keine Leitwort- oder Textbaustein-geprägte, sondern eine rein thematische! Die Entscheidung, dass die Salomofiktion nicht bis Koh 12,7 auszuweiten ist, fällt übrigens auch nicht aufgrund von Leitworten (vgl. 177f).

Sind – bei allen Vorbehalten hinsichtlich der methodischen Sorgfalt – in den *Thesen* des Autors grundsätzlich interessante Ansätze erkennbar, wird die Lektüre aufgrund zahlreicher unpräziser Formulierungen und Widersprüche deutlich erschwert. So konstatiert R. in Bezug auf die Eigenständigkeit der „Zentralfrage" des Buches, Koh 1,3, auf S. 50: „Die Eigenständigkeit der Zentralfrage wird von den wenigsten Forschern bejaht" (was im Gegensatz zu seinem eigenen Ansatz stünde), während er auf S. 55 meint: „Insgesamt lässt sich eine Bewegung hin zu größerer Differenzierung ausmachen, die die Elemente des Anfangs (Koh 1,1 Überschrift – 1,2 Motto – 1,3 Zentralfrage – 1,4–11 Prolog) auseinanderhält. Dieser Möglichkeit neigen auch wir [...] uns zu." Man fragt sich, worin dann der Unterschied seines Ansatzes zu denen jener vielen Forscher besteht, die die „Eigenständigkeit der Zentralfrage [nicht] bejah[en]" (50)?

Komplizierte Schachtelsätze scheinen nicht nur der Rez.in, sondern auch dem Autor den Blick auf den logischen Duktus zu verstellen: So versucht R., „eine an den *Vokabeln* des Buches orientierte Struktur zu erarbeiten, die [scil. die *Struktur*!], über bloße Stichwortverbindungen, Lexemwiederholungen oder gelegentliche strukturbildende Signale hinausgreifend [!], zu einem der Gliederung entsprechenden Aufriß [?] anhand einer *Leitwort-Analyse* zu gelangen bestrebt ist." (34) Im Gegensatz dazu ist es im Fazit auf S. 167 die *Leitwortanalyse selbst,* die „über bloße Stichwortverbindungen und Lexemwiederholungen hinausgreifend, zu Struktur und Komposition des Buches Kohelet beitragen" sollte.

Zudem überschreitet der Autor immer wieder seine eigenen Vorgaben und Zielsetzungen und versucht neben seinem eigentlichen Forschungsbereich auch noch das ganze Buch quasi im Schnelldurchgang zu analysieren (vgl. Teil 2: A und C) oder in literar- und redaktionskritischen Detailfragen, die er nicht untersucht hat, Entscheidungen zu treffen. Dass das zu wenig reflektierten Äußerungen und Inkongruenzen führt, liegt auf der Hand.

Schwerwiegender als formale Inkohärenzen wie etwa die wiederholte Bezeichnung „Redakteur" (z.B. 37, Anm. 3) statt „Redaktor" (so aber etwa 71) und der häufige Wechsel von alter und neuer Rechtschreibung (vgl. etwa 34 oben: umfaßt, unten: muss! 39 u. meistens: „daß" gegen 180: „dass") sind inhaltlich fehlerhafte Sätze wie: „Die Bemerkung [gemeint ist die Überschrift 1,1] soll dazu dienen, Salomo als Autor zu kennzeichnen. Umso erstaunlicher ist freilich, daß der Name erst in Koh 1,12 erscheint." (39) Das ist schlicht falsch: Der Name „Salomo" kommt im ganzen Buch überhaupt nicht vor!

Fazit: Eine Fokussierung und Beschränkung auf die „Salomofiktion" selbst und die in der Einführung genannten strukturanalytischen Methoden hätten der Studie sicher bessere Dienste geleistet. In diesem Bereich liegen m. E. auch die eigentlichen Stärken der Arbeit. Dank gebührt dem Autor für den gut eingearbeiteten und im Anhang übersichtlich angeordneten Überblick über neuere Entwürfe zur Gliederung des Buches von 1963–2004 (Anhang 2).

Wien Elisabeth Birnbaum

Vialle, Cathérine: **Une analyse comparée d'Esther TM et LXX**. Regard sur deux récits d'une même histoire. – Leuven: Peeters 2010. (LVIII) 405 S. (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, 233), kt € 76,00 ISBN: 978–90–429–2285–3

Das Esterbuch der hebräischen Bibel ist nur eine von (mindestens) vier antiken Versionen der Ester-Erzählung. Zwei davon, die Fassung der Septuaginta und die des sog. Alfatextes, liegen in griechischer Überlieferung vor, gehen aber auf semitischsprachige Vorlagen zurück; die dritte, die der Vetus Latina, ist ihrerseits eine Übersetzung aus dem Griechischen. Zahlreiche Studien in den letzten Jahrzehnten haben die komplexe Textgeschichte dieser Ester-Bücher und deren hypothetische Vorstufen zu rekonstruieren versucht. Darüber ist jedoch noch zu wenig in den Blick gekommen, dass nicht nur das hebr. Esterbuch, sondern auch die drei anderen Fassungen die Ester-Story durchaus eigenständig verarbeiten und eine rein entstehungsgeschichtliche Perspektive ihnen ebenso wenig gerecht wird wie ihre bloße Wahrnehmung als Übersetzungs-Literatur.

In ihrer 2007 in Louvain-La-Neuve abgeschlossenen Diss. nimmt Cathérine Vialle diesen Befund methodisch ernst, indem sie das hebr. und das septuagintagriech. Esterbuch jeweils konsequent als in sich stehende Erzählung narratologisch analysiert (dass Gleiches auch mit dem Alfatext und der Vetus Latina zu geschehen habe, hält sie als Desiderat fest, das im Rahmen ihrer bereits recht umfangreichen Monographie nicht mehr zu leisten war).

In einer „Introduction" legt sie die von ihr gewählten methodischen bzw. terminologischen Entscheidungen offen (Narratologie in Anlehnung an Marguerat/Bourquin und U. Eco sowie an Chatman) und fasst Einleitungswissen zum Textbefund, zur Historizität des Erzählten und zur Diskussion um die literarische Gattung des Buches zusammen. Ein Appendix setzt diese Linie fort und verfolgt die Rezeption der Ester-Erzählung in Judentum und Christentum. Die beiden großen Hauptteile, der erste zum MT (1–161), der zweite zur LXX (163–340), sind analog gegliedert und greifen jeweils zunächst Fragen des plot („intrigue") auf, gehen dann den Haupt- wie Nebenfiguren nach und beleuchten schließlich die „Welt" der Erzählung, insbes. das Gottes- und das Menschenbild. Vergleichend ist die Studie insofern angelegt, als der Durchgang zur LXX jeweils zentrale Befunde zum MT noch einmal erinnert und in einer abschließenden „Conclusion" knappe Bündelungen zu den Texten und den großen theologischen bzw. anthropologischen Linien erfolgen. Durchgehend präsentiert sich die Arbeit als „Lektüre", d.h. sie referiert Beobachtungen am Text und Rezeptions-Reaktionen, die zum einen für das Profil des impliziten Lesers ausgewertet werden, zum anderen aber auch unumwunden als Reaktionen eines modernen Lesers gekennzeichnet sind.

Für die Charakterisierung der Figuren des MT konnte V. auf eine breite Sekundärliteratur zurückgreifen. Eine detaillierte Plot-Analyse für das hebr. Esterbuch als ganzes dagegen und erst recht für die „Mikro-Plots" der Einzelszenen wurde in dieser Weise bisher nicht vorgelegt; die zahlreichen neueren Monographien und Artikel, die synchrone Zugänge zum MT wählen, konzentrieren sich eher auf strukturelle bzw. stilistische Aspekte. V. a. aber bei der narratologischen Erschließung der LXX-Fassung hat die Vf.in Neuland betreten; der große Abschnitt zur plot-Analyse bleibt hier zu Recht fast fußnotenfrei.

Die angenehm lesbare, stellenweise geradezu spannende und nirgendwo redundante Arbeit lebt von ihrer Fülle an sorgfältig begründeten Detailbeobachtungen, die hier weder zusammengefasst noch im Einzelnen kommentiert werden können. Einige große Linien seien hervorgehoben.

Für das Esterbuch der LXX verfolgt V. konsequent die Spur des eingangs erzählten Traums des Mordechai, sodass dieser Traum in seiner Funktion als Leselenkung überraschende Dominanz gewinnt. Im Vergleich mit den opak bleibenden Charakteren des MT erscheinen ihr die vier Hauptfiguren (der persische König, Mordechai, Ester und Haman) in der griech. Fassung runder, transparenter und – außer Haman, der seinem Namen bougaios / der Aufgeblasene („orgueilleux") alle Ehre macht – auch sympathischer. Das Motiv der Ehre in seinen beiden Komponenten von „honneur" und „gloire" durchzieht die Schrift als ganze und gibt ihr damit ein eigenes Gepräge. Was V. in textimmanenter Konzentration – und für ihre Studie absolut sinnvoller Beschränkung – treffend hervorhebt, ließe sich unter Einbeziehung anderer frühjüdischer und nichtjüdisch-hellenistischer Schriften als zeittypisch vertiefen. So könnte etwa auch die verhaltene Erotik in der Begegnung zwischen König und Königin nach Zusatz D noch mehr Tiefenschärfe erhalten. Als ein wenig bedauerlich sei in diesem Zusammenhang allerdings angemerkt, dass die Vf.in die Erweiterung ihrer eigenen Leseperspektive durch Ansätze der Genderforschung, wie sie in der Esterliteratur reichlich zu finden sind, nicht genutzt hat.

Das hebr. Esterbuch erschließt sich ihr, anders als das der LXX, nicht nach dem einfachen fünfschrittigen Schema von Exposition – Verwicklung – Wende – Lösung – Schlusssituation, sondern erzählt mit der Bedrohung Mordechais durch Haman und mit dem geplanten Genozid am jüdischen Volk eine doppelte Verwicklung, der auch eine doppelte Wende und zwei Lösungen entsprechen. Als generelles Charakteristikum des MT ist, darauf besteht V. zu Recht, dessen satirischer (nicht komischer!) Grundton festzuhalten, der bereits im „Prolog" von Kap. 1 Gegenstand eines Pakts mit dem (impliziten) Leser wird und eine ungebrochene Identifikation mit dem Erzählten verhindert. Dies gilt insbes. im Blick auf Kap. 9 mit seiner Schilderung des von Juden provozierten „Blutbades", dessen schockierend-übertriebene Ausmaße Kritik herausfordern. Vielleicht hätte deutlicher zum Ausdruck kommen können, dass nicht erst christliche Leser oder Leserinnen diese Textdimension entdeckt haben, sondern jüdische Autoren ihnen vorangegangen sind. Im Blick auf eine christliche Auslegungsgeschichte des Esterbuches, die von antijüdischen Grundeinstellungen begleitet war, scheint es angemessen, die Anregungen des Konzilsdokuments „Nostra aetate", *vom* Judentum und *mit* dem Judentum zu lernen, explizit in den Horizont des eigenen christlichen Vorverständnisses aufzunehmen.

Die angedeuteten nachdenklichen Rückfragen schmälern die Leistung der vorgelegten Arbeit nicht, die in mustergültiger methodischer Klarheit einen recht bekannten Text neu und einen eher unbekannten Text erstmals erschließt. Für die Ester-Forschung, besonders die zur Septuagintafassung, ist sie ein Meilenstein.

Münster Marie-Theres Wacker

Schnocks, Johannes: **Rettung und Neuschöpfung**. Studien zur alttestamentlichen Grundlegung einer gesamtbiblischen Theologie der Auferstehung. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2009. 291 S. (Bonner biblische Beiträge, 158), geb. € 43,90 ISBN: 978–3–89971–570–5

Die Hoffnung auf Gottes Handeln an den Toten ist zentral für den christlichen Glauben. Biblisch gesehen aber scheint sie prima facie nur einseitig verankert: Zwar beziehen sich die ntl. Auferstehungszeugnisse stets auf ‚die Schrift', doch ist ‚Auferstehung' *im* AT unter klassischen Prämissen thematisch und zeitlich randständig. So aber bricht die Frage nach der Einheit der Schrift an einem theologisch-re-

ligiösen „Hotspot" auf und könnte die fatale Neigung fördern, ein Christentum ohne AT zu denken.

Es sind u.a. solche Fragen (11–16), die Johannes Schnocks nach der atl. Basis einer „gesamtbiblischen Theologie der Auferstehung" suchen lassen. Die Bonner Habil. des Jahres 2008 untersucht angesichts der wenigen expliziten Auferstehungstexte (Dan 12,1–3; 2Makk 7; Jes 26) *solche* atl. Texte, in denen „Theologien der Auferstehung [...] *nicht* unmissverständlich vorliegen" (39, Hervorh. d. Rez.) und sucht hier „theologische Ansätze, die als *Bedingung der Möglichkeit* angesehen oder rezipiert werden können, um von Gott als dem zu sprechen, der die Toten auferweckt" (16).

S. ergänzt also die religionshistorische Suche nach Quellen des biblischen Jenseits- und Auferstehungsglaubens um den Aspekt der Dynamik der atl. Literatur, der er vom Einzeltext über die Kontexte bis zu inner- und außerbiblischen Adaptionen folgt. Er fragt programmatisch nach „grundsätzlich vorstellbaren Wirkungen im Sinne von Verstehensmöglichkeiten" *und* „textlich nachweisbaren Aufnahmen eines Textes" (256). Hohes Interesse gilt Metaphern und Leerstellen als Quellen und Regulativen zur Neudeutung von Realität (34–38).

S. demonstriert sein Programm nach der hermeneutischen Einleitung (11–42) an Ijob 14,13ff; 19,25ff und zeigt, wie die LXX diesseitsbezogene Klage- u. Vertrauensaussagen aus dem MT auf ein Jenseits bezieht und die prämortale Rettungs*hoffnung* unter Annahme eines Totengerichts zur schöpfungstheologisch fundierten postmortalen *Gewissheit* transformiert (43–54).

Ps 88 und Ez 37,1–14 (161–242; 55–160) sind „Schwerpunkttexte" (40) der Studie. Sie repräsentieren exemplarisch diverse Gattungen (Psalter, Weisheit bzw. Prophetie) und verschiedene Bezugsgrößen (betendes Individuum bzw. Kollektiv) des erhofften Gotteshandelns an den Toten. Diese Hauptkap. rahmen kürzere Abschnitte zu Ijob (s. o.), zur Totenerweckung bei Sirach und in der Elija-Elisatradition (1Kön 17,17–24; 2Kön 4,18–37) als Beispiele früher Rezeptionen (237–248). Ein Schlusskap. (249–256), gefolgt von Registern und Verzeichnissen (257ff), bündelt die Erträge zu atl. „Bausteinen" einer Theologie der Auferstehung und einem bibeltheologischen Fazit.

Ps 88, den S. (mit Janowski, Lies u.a.) wegen Nähen zu Ps 16 und Klg 3 in nachexilische Zeit, „etwa ins 5. Jhdt." (117f) datiert, profiliert er als die Klage reflektierende Klage (120ff), die betone, dass die „Klage auch [...] ihre theologische Berechtigung hat, wenn die Hoffnung auf eine rechtzeitige Erhörung schwindet" (122). Zur Debatte um den Status der Fragen in V. 11ff trägt der Vf. differenzierend bei (102–113), indem er die *text-induzierten* Prämissen der jeweiligen Positionen aufdeckt. Zwar könne V. 11ff von V. 6bβγ her (gegen Crüsemann) nicht als pure Frage gelten (105), gleichwohl sei der *Frage*status wichtig. Er zwinge die Lesenden, „die schmerzhafte Aussage, dass Jhwh an Toten keine Wunder tut, selbst durchzubuchstabieren" (V. 6) (107) und rufe als Gebet sogar Gott zur Entscheidung (112). Zwischen Vertrauensruf (V. 2) und Verlassenheit (V. 19) entstehe ein theonomes Gefälle, das Antwort nur außerhalb des Gebets, von Jhwh selbst erwarte (117). Seine anfängliche Anrufung als Retter provoziere mit ihrer Infragestellung (V. 6.11ff) ein (Weiter-)Denken neuer Wirklichkeiten (126). Diesen Möglichkeiten geht der Vf. u.a. in Ps 87 LXX und in einer überzeugenden intertextuellen Lektüre der Pss 49.73.88 nach. Die kanonisch-kursorische Lektüre dieser Pss forme eine „kontrastreiche Einheit". Sie mache von 49,16 her auch in 88,11ff eine postmortale Gottesbeziehung denkbar. Ps 88 seinerseits setze gegen die mystische Euphorie von 73,12 die Dignität des gottverlassen sterbenden Frommen ins Recht (155f).

Nach den Analysen zur individuellen *Rettung* vor/aus dem Tod im Psalter fokussiert das Kap. zu Ez 37 das Kollektiv und löst das Titelstichwort *Neuschöpfung* ein. Der Vf. weist in detailreich-behutsamer Abwägung die gängige These, bes. in V. 7ff werde die primäre Metapher zur realen Auferstehung der makkabäischen Märtyrer transformiert, als methodisch fragwürdig und an der Endgestalt scheiternd zurück. Die sonst literarkritisch ausgewertete Zweiphasigkeit der Belebung bzw. die Adressierung der *ruach* (V. 9) deutet S. schlüssig als dramatische Intention der Grundschicht bzw. der im Sinne der Propheten unverfügbaren Wirkung des Wortes (225 u. ö.). V. 6a aber zeige verglichen mit V. 5b.7a eine Störung der Chronologie. Dies und die Erkenntnisformel in Mittelstellung (V. 13a) mit der Rückstellung der Landgabe (V. 13b) weise auf eine jüngere Schicht hin. Eine subtile redaktionsgeschichtliche Analyse (227–232) weist Ez 37,6a.13b.14 mit 36,24–28 einer antihasmonäischen Re-redaktion des Ez-Buches zu. Sie korrigiere eine aus Pap 967 erhebbare prohasmonäische Redaktion am hebräischen Text. Um 100 v. Chr. entstanden, spreche 37,6.13f* im Pochen auf die Gabe des Geistes (37,14) den Hasmonäern die endgültige Einlösung der Davidsverheißung ab (231f). Die Grundschicht 1–13a* verortet S. auf der Ebene frühnachexilischer Fortschreibungen wie 3,22–27; 11,1–13. Dabei erhellten Vision und Deutung einander wechselseitig, indem die Restitution des ‚toten' Israel (V. 11–13) als Neustiftung der Identität (236) letztlich ganz in Jhwhs Schöpfermacht (V. 9, vgl. Gen 2,7) gründe (225). Ohne je klassischer Auferstehungstext gewesen zu sein, setze Ez 37,1–14 also stets Gottes Fähigkeit zu neuschöpferischem Handeln voraus (236).

Die abschließenden „Bausteine einer Theologie der Auferstehung" (250–253) zeigen erneut das wirkungsästhetische Proprium und das heuristische Potential dieser an luziden Einzelanalysen reichen Studie. Sie entfalten u.a., wie die Spannung in Ps 88,6.11ff Gedanken an das Lob des vom Tod rettenden Gottes in der Unterwelt provoziert oder wie in Ez 37,6.9 Jhwhs souveränes Handeln an den Toten im schöpferisch-prophetischen Wort wurzelt, und profilieren die bleibende Würde der irdischen Leiber im Prozess der Auferstehung.

Wurde die Frage nach Auferstehung und AT bisher religionshistorisch gestellt und im Sinne sukzessiver *Kompetenzausweitung Jhwhs* beantwortet, so eröffnet S. dem Fach ein fruchtbares rezeptionsästhetisches Feld. Er macht, wenn man so will, die (semantische, theologische und kulturelle) *Ausweitungskompetenz* sichtbar, welche *die Texte* den Rezipienten abfordern und einräumen, zumuten und zutrauen.

Die Arbeit zeigt eindrücklich, dass (und wie) sich kanonisch-rezeptionsorientierter Ansatz *und* diachrone Sorgfalt verbinden und zum innertheologischen Gespräch und der Selbstverständigung des Glaubens beitragen können.

Bochum Jan-Dirk Döhling

Brünenberg, Esther: **Der Mensch in Gottes Herrlichkeit**. Psalm 8 und seine Rezeption im Neuen Testament. – Würzburg: Echter 2009. 313 S. (Forschung zur Bibel, 119), pb € 36,00 ISBN: 978–3–429–03073–5

Die Studie von Esther Brünenberg, die auf eine 2008 an der Ruhr-Univ. Bochum eingereichte Diss. zurückgeht, möchte einen „Beitrag zur Verhältnisbestimmung des Alten und des Neuen Testaments" (16) leisten, der sich exemplarisch auf die ntl. Rezeption eines atl. Schlüsseltextes zur Schöpfungstheologie fokussiert. Betrachtet werden Psalm 8 und seine Wirkungsgeschichte, wobei letztere im kanonischen Rahmen beider Testamente beleuchtet wird. Interesseleitend soll die Frage nach der Relation zwischen dem atl. Grundverständnis des Psalms und dessen ntl. Relecture sein. Sachtheologisch möchte B. mit ihrer Studie „die hermeneutische Grundfrage auf dem Gebiet der Anthropologie und Christologie" (16) stellen, da die ntl. Rezeption von Psalm 8 wesentlich im Kontext christologischer Aussagen erfolge.

Exegetisch-methodisch verfolgt B. einen Mittelweg, der sowohl vom Anliegen kanonisch-intertextueller Lektüre als auch von Einsichten historisch-kritischer Analyse bestimmt sein soll (20–24). Aufgedeckt werden sollen die Bezüge *kanonisch gewordener* Texte untereinander. Dass sich dieser methodische Anspruch im weiteren Aufriss der Arbeit nicht stringent durchhalten lässt, zeigt zumindest die Behandlung des LXX-Textes von Psalm 8 (81–91), weil es sich hier ja nicht um einen kanonisch gewordenen Text handelt. Bedenklich ist darüber hinaus, dass die Beschränkung auf kanonisch gewordene Texte zum Ausschluss nicht kanonisierter zwischentestamentlicher Literatur aus der Betrachtung führt. Insofern bleibt ein wichtiger Teil der Rezeptionsgeschichte von Psalm 8 unberücksichtigt.

B. erhebt nach ihrem Einleitungskap. zunächst den atl. Grundsinn von Ps 8, und zwar durch eine ausführliche Analyse des masoretischen Textes (25–80), wobei text- und literarkritische Untersuchungen vorgenommen werden, die in religionsgeschichtliche wie textlinguistische Überlegungen zur besonders umstrittenen Wendung ašer t^{e}nāh in V. 2 münden; dabei plädiert B. für eine den Kontext berücksichtigende Textkonjektur (ašer nātatāh). Es folgt eine Kompositionsanalyse des Psalms, der sich eine inhaltliche Textauslegung anschließt, welche schwerpunktmäßig die Rolle des Menschen im Rahmen göttlicher Schöpfung behandelt. Dabei profiliert B. zu Recht den Herrschaftsgedanken, der als von Gott übertragene Herrschaft eines jeden Menschen über die nicht menschliche Schöpfung beschrieben wird. Anthropologisch werde auf der Basis seiner Gottesbeziehung ein Idealbild des Menschen entworfen, das nicht israelexklusiv sei. Eine Herrschaft des Menschen über Menschen werde nicht thematisiert.

B. analysiert anschließend die LXX-Tradition von Ps 8 (81–91). Zunächst ist erstaunlich, dass nur die Rahlfs-Edition der LXX als Textgrundlage herangezogen wird, ohne die Vielfalt der verschiedenen LXX-Rezensionen (Aquila, Theodotion etc.) für die Textinterpretation zu berücksichtigen oder auch nur zu erwähnen. In der Betrachtung des LXX-Textes problematisiert B. v.a. V. 6, weil aus dem qualitativen Vergleich Gott – Mensch (masoret. Text) ein Vergleich Engel – Mensch werde, der zudem noch temporal (brachý ti) akzentuiert sei (Übers.: Du hast ihn für kurze Zeit geringer sein lassen unter den Engeln). Die *Angeloi* identifiziert B., durchaus plausibel, als himmlischen Thronrat. Gründe, warum der eine Gott durch seinen himmlischen Hofstaat ersetzt wird, liefert B. freilich nicht. Ebenfalls unbefriedigend ist B.s Argumentation für ein temporales Verständnis des brachý ti, auch wenn dieses im Psalmzitat von Hebr 2,6 (s. u.) präferiert wird. Es sei zugestanden, dass die griechische Wendung doppeldeutig bleibt. Sie erlaubt aber auch eine qualitativ bezogene Übersetzung: Du hast ihn (nur) ein Weniges niedriger gemacht im Vergleich zu den Engeln (Übers. der Septuaginta Deutsch). Ein temporales Verständnis verweist auf die irdische Lebensspanne des Menschen, die in Hebr 2,6 auf die irdische Lebenszeit des himmlischen Erlösers Jesus von Nazaret zugespitzt wird, welche ihn in seinem irdischen Sein für kurze Zeit den Engeln als Himmelswesen unterordnet. Was in Hebr 2,6 durchaus sinnvoll ist, bleibt jedoch im Rahmen des LXX-Textes, der alle Menschen in den Blick nimmt, erklärungsbedürftig und wird von B. auch nicht wirklich erklärt. Für B. bleibt die Aussage vielmehr „unklar" (91); der hebräische Text sei hier „präziser" (91), womit eine ernsthafte Diskussion über das Textanliegen des LXX-Textes eigentlich nicht stattfindet.

Im Anschluss untersucht B. die inneratl. Rezeptionsgeschichte von Psalm 8 in der Weisheitsliteratur (115–134), der jedoch zunächst ein Vergleich mit Ge-

nesis 1, einem anderen anthropologischen Kerntext des AT, vorangestellt wird (92–114). Die wesentlichen Gemeinsamkeiten beider Texte (u. a. Theozentrik; hymnisch-doxologische Sprache; positiver Stellenwert des Menschen durch seine Gottesbeziehung; königliche Herrschaft des Menschen über die nicht menschliche Schöpfung) seien zwar markant, reichen für B. aber nicht aus, um von einer literarischen Abhängigkeit beider Texte auszugehen. Hinsichtlich der weisheitlichen Relecture von Ps 8 in den Büchern Ijob (7,1–21; 15,12–16; 19,1–12; 25,1–6), Jesus Sirach (18,7–12) und Ps 144 kann B. aufzeigen, dass das dort propagierte Menschenbild zwar Ideal bleibe, jedoch nicht mehr mit der als negativ wahrgenommenen Realität zur Deckung gebracht werden könne. Die Gottesrelation des Menschen, letztlich das Gottesbild selbst werde angesichts existenzieller Not und Vergänglichkeit infrage gestellt. Dennoch sei das „Menschsein weiter von Gott her bestimmt, in der Anklage wie im Lob Gottes" (134).

Im ntl. Teil (135–239) bearbeitet B. die Textstellen, die sich unmittelbar als Rezeption von Ps 8 darstellen, nämlich Mt 21,16 (vgl. Ps 8,3), 1 Kor 15,27 und Eph 1,22 (vgl. Ps 8,7) sowie Hebr 2,6–9 (vgl. Ps 8,5–7). Ob damit sämtliche Rezeptionsstellen von Ps 8 im NT erfasst sind, ist diskussionswürdig. Zumindest im protopaulinischen Schrifttum hinterlässt Ps 8,7 nicht nur in 1 Kor 15,27, sondern auch in Phil 3,21(b) deutliche Spuren, was B. in ihrer Studie aber nicht berücksichtigt. Methodisch verläuft die Textanalyse von B. in den Bahnen, die schon den atl. Teil bestimmt hatten: Übersetzung, Kontexteinbindung, Kompositionsanalyse und Interpretation. Zu allen behandelten Rezeptionsstellen kann B. überzeugend nachweisen, dass die theozentrische Perspektive aus Ps 8 auch das ntl. Denken weithin bestimmt. Allerdings werde das anthropologische Denken wesentlich durch eine christologische bzw. christologisch-eschatologische Perspektive ersetzt. Im Fokus stehe nun immer ein Mensch, nämlich Jesus von Nazaret, sein von Gott initiierter soteriologischer Auftrag und damit seine Erlöserwürde. Dies habe Konsequenzen für die Wahrnehmung seiner Person: Im Matthäusevangelium (135–152) sei dies verbunden mit dem Messianitätsanspruch, der durch die Schwächsten der Gesellschaft, die Kinder, gegenüber Jesus prädiziert werde (vgl. Mt 21,15) und die Kritik der Führer Israels hervorrufe, was Jesus wiederum zum teilweisen Zitat von Ps 8,3 (Unmündige und Säuglinge) veranlasse; dem ausgelassenen Zitatteil vom Verstummen der Feinde trage Mt durch das Verstummen der Gegner Jesu narrativ Rechnung. Paulus dagegen entwerfe im 1. Korintherbrief 15,20–28 (153–181) auch unter Einfluss von Ps 110 ein eschatologisches Szenario, in dessen Zentrum die endzeitliche Herrschaft des von Gott auferweckten (Theozentrik!) Christus stehe, eine Herrschaft nicht nur über die gesamte Schöpfung (vgl. Ps 8,7), sondern auch über ihre Endlichkeit im Tod, ein Gedanke, der im Epheserbrief wiederholt, dort aber ekklesiologisch erweitert werde (181–186). Umfassender nimmt B. zum Zitat von Ps 8,5–7 in Hebr 2,6–9 Stellung (187–239). Die christologisch-eschatologische Perspektive sei auch hier dominierend, da der im Psalmzitat angesprochene Mensch mit Jesus identifiziert und zugleich die Phase seines irdisch-menschlichen Seins betont werde. Im Erlösungshandeln Gottes (Theozentrik!) seien christologisches und anthropologisches Denken zusammengebunden. Leiden und Erhöhung des menschgewordenen Sohnes führen zur Erlösung aller menschlichen ‚Söhne'. Im Menschsein, gerade auch in einem als marginalisiert und krisenhaft erfahrenen Menschsein, seien Christusexistenz und Christenexistenz von Gott her miteinander verbunden.

Auch wenn diese Auslegung ntl. Rezeptionsstellen von Ps 8 im Wesentlichen überzeugt, bleibt die abschließende theologische Auswertung (240–242) äußerst blass. Sie konzentriert sich größtenteils darauf, den Nachweis einer inneren Einheit beider Testamente zu führen. Zu oberflächlich bleibt der sachtheologische Hinweis, das Menschsein Christi diene als Brücke zwischen der atl.-anthropologischen und der ntl.-christologischen Perspektive des Psalms 8. Dies mag für die Perspektive des Hebräerbriefs zutreffend sein, im 1. Korintherbrief bildet jedoch nicht das Menschsein Christi die Brücke, sondern das Herrschaftsmotiv, welches mit dem zur himmlischen Herrschaft erhöhten Christus verbunden wird. Gerade der Gedanke göttlicher Herrschaftsübertragung dürfte für die ntl. Rezipienten des Psalms 8 von entscheidender Attraktivität gewesen sein. Theologisch wäre daher eine vertiefende Betrachtung dieses Herrschaftsmotivs äußerst sinnvoll gewesen.

Ungeachtet aller Schwächen handelt es sich um eine lesenswerte und dabei auch gut lesbare Studie. Die Zusammenfassungen am Ende jedes Kap.s ermöglichen zudem einen sachkompetenten Zugriff für den „schnellen" Leser. Das ausführliche Literaturverzeichnis (243–311) unterscheidet allerdings nicht zwischen Quellen- und Sekundärliteratur. Sach- und Personenregister fehlen; ein Stellenregister (312–313) ist vorhanden, aber knapp gehalten. Insgesamt bietet B. auf der Höhe aktueller Forschungsdiskussionen einen luziden Einblick (leider nur) zu einem wesentlichen Teil der Rezeptionsgeschichte des Psalms 8, wobei der Bezug auf ‚kanonisch gewordene Texte' exegetisch-methodisch letztlich nicht überzeugt. Für eine theologische Metadiskussion zum Verhältnis biblischer Anthropologie und Christologie offeriert B. freilich kaum Anregungen. Das Ziel, einen Beitrag zur inneren Einheit von AT und NT zu liefern, hat sie jedoch erreicht.

Bonn Stefan Schapdick

Exegese / Neues Testament

Flüchter, Sascha: **Die Anrechnung des Glaubens zur Gerechtigkeit**. Auf dem Weg zu einer sozialhistorisch orientierten Rezeptionsgeschichte von Gen 15,6 in der neutestamentlichen Literatur. – Tübingen: Francke 2010. (XIV) 385 S. (Texte und Arbeiten zum neutestamentlichen Zeitalter, 51), kt € 78,00 ISBN: 978–3–7720–8373–0

Das hier anzuzeigende Buch entstammt einer Diss. bei Bernd Wander, Heidelberg; „Teil A: Theoretische und methodische Grundlegung einer sozialhistorisch orientierten Rezeptionsgeschichte von Gen 15,6" (7–103) ist gemeinsam mit Lars Schnor erarbeitet, der seine Diss. zur Rezeption von Gen 15,6 in der frühjüdischen Literatur verfasst hat.

Bisherige Arbeiten zur Rezeption von Gen 15,6 im frühen Judentum und im NT zeigen, so F. zu Recht, nicht selten eine theologische Privilegierung der paulinischen Rezeption und lassen manchmal (so jedenfalls die Kritik an Axel von Dobbeler) eine methodisch strenge Reflexion auf den Rezeptionsprozess als solchen vermissen. F. distanziert sich von normativen Leitabstraktionen wie „Glaube und Werk" (53) oder „Nähe bzw. Abstand zum ursprünglichen Sinn von Gen 15,6" (sinngemäß 45f). Sein Ansatz ist objektorientiert, also auf den Text von Gen 15,6 als solchen bezogen, und subjektperspektivisch: Die rezipierenden Subjekte werden auch als gesellschaftliche Subjekte analysiert (68), weswegen die Arbeit als sozialhistorische Untersuchung betitelt ist (dazu s. u.). F. will sich auf tatsächlich belegbare Rezeptionen beschränken (71). Diese werden durch den empirisch-induktiven Nachweis des semantischen Feldes des Prätextes in den Folgetexten erhoben; eine genaue Funktionsanalyse des semantischen Feldes in den Folgetexten soll „zur Aufdeckung der sozialgeschichtlich geprägten Rezeptionsbedingungen des Rezipienten" (83) führen. Methodisch will F. den Nachweis für tatsächlich erfolgte Rezeptionen von Gen 15,6 durch die Überprüfung führen, dass das semantische Feld von Gen 15,6 in den potentiellen Folgetexten erscheint, deren Kontexte einer ausführlichen Exegese unterzogen werden.

Als „Beispiele einer sozialhistorisch orientierten Rezeptionsforschung für Gen 15,6 aus der neutestamentlichen Literatur" (so die Hauptüberschrift für den zweiten Teil) wählt F. Jak 2,14–26; Hebr 6,9–15; 11,11f.17–19 und 1Clem 10,1–7; 30,6–32,4. Das einleitende Kap. V (105–136) enthält einen statistischen Nachweis über das Vorkommen des semantischen Feldes im NT, bei Josephus, in der Mischna, bei den Apostolischen Vätern und in den ntl. Apokryphen – unter der irreführenden Überschrift „Das semantische Feld und die potentiellen Konkretisationen einer Rezeption von Gen 15,6 in der neutestamentlichen Literatur".

Zu Jak 2,14–26 ergibt eine gründliche Analyse, dass Gen 15,6 als Argument dafür dient, „dass der Glaube im Gericht rettet, wenn er auch entsprechende Taten mit sich vereint" (182). Die Bindung Isaaks dient „als *ein* Beispiel dafür, dass Abrahams Glaube stets ein tatkräftiger Glaube war. Ein kausaler Zusammenhang der Bindung Isaaks zur Rechtfertigung Abrahams ist der Gesamtintention der Perikope nicht angemessen und auch über rezeptionsgeschichtliche Vergleiche nicht begründbar." (200) Vergleichstexte wie 1Makk 2,52 etc. haben keinen Einfluss auf den Verfasser des Jakobusbriefes ausgeübt (201). Jak 2,14–26 fügt sich vortrefflich in das Gesamtanliegen des Jakobusbriefes ein, „dass das menschliche Sein und Handeln nicht gespalten und unbeständig, sondern vollkommen zu sein hat" (206), weil es nur so dem Sein Gottes entspricht. Das große Kap. über den Jakobusbrief ist der beste Teil der Arbeit.

Dass Hebr 6,9–15 als Rezeption von Gen 15,6 gelten soll (216–224), ist mir hingegen nicht evident geworden. Methodisch müsste nicht nur erwiesen werden, dass das semantische Feld des Prätextes auch im Folgetext vorkommt; vielmehr müsste das semantische Feld des Folgetextes mit seinen intratextuellen Verknüpfungen insgesamt analysiert werden. Dabei zeigt sich aber: 1. Sinntragend sind in Hebr 6,9–5 andere Begriffe, die in Gen 15,6 fehlen; 2. einzelne Elemente des semantischen Feldes von Gen 15,6 stehen in Hebr 6,9–15 in zu weitem Abstand voneinander und sind mit anderen, im Duktus der Einzelaussage weitaus wichtigeren Begriffen verbunden. 3. οὐ γὰρ ἄδικος ist Urteil des Verfassers des Hebräerbriefes, aber nicht Abrahams. Aber auch Hebr 11,11f.17–19 ist nicht mit der von F. an anderer Stelle geforderten methodischen Strenge als Rezeption von Gen 15,6 nachzuweisen: Das Nebeneinander von Αβραάμ, πίστις und λογίζομαι reicht nicht aus, λογίζομαι wird zudem mit anderen Inhalten verbunden. Die Stelle dürfte für F. hauptsächlich deshalb von Belang sein, weil als Subjekt von λογίζομαι Abraham zu stehen kommt (vgl. 262f). Bemerkenswert ist, dass Nachmanides Gen 15,6 MT tatsächlich in diesem von F. favorisierten Sinn verstanden hat (264f).

Die Rezeption von Gen 15,6 im Ersten Clemensbrief wird unabhängig von einem Vergleich mit Paulus oder Jakobus untersucht. Richtig ist zu 1Clem 10,6, dass die Anrechnung des Glaubens zur Gerechtigkeit gerade nicht aus der Treue Abrahams bei dem Opfer seines Sohnes abgelesen wird (292), und zu 1Clem 30,6–32,4, dass innerhalb dieser Perikope eine Rezeption von Gen 15,6 weniger in 1Clem 31,2 als vielmehr in 1Clem 32,4 vorliegt (307).

Das Stichwort „sozialhistorisch" im Untertitel lässt danach fragen, ob Sozialgeschichte einen eigenständigen Beitrag zur Intertextualitätsdebatte leisten und die mögliche Konkretisation einer Rezeption

von Gen 15,6 in einem gegenüber den bisherigen literaturwissenschaftlichen Ansätzen neuen Licht erscheinen lassen kann. Konkrete sozialhistorische Arbeit wird bei F. jedoch kaum expliziert. Im Falle des Jakobusbriefes bringt F. hierzu nur ein, dass der Verfasser dieser Schrift auf das „Problem des Auseinanderfallens von Glaubensüberzeugung und deren lebenspraktischer Realisierung im Alltag" reagiert, das (so F. mit Klaus Berger) „dem hellenistischen Judentum wie dem frühen Christentum als Bekehrungsreligion eigen ist" (207). Sozialhistorisch wäre zu fragen, warum das Thema im Jakobusbrief gerade an den Fragen des Reichtums und des Ansehens der Person bearbeitet wird (die kurze Bezugnahme auf das Thema S. 187 leistet das nicht) – hier ließen sich durchaus ideologiekritische Züge auch für die Gegenwart fruchtbar machen. Dass der Hebräerbrief mit seinem paränetischen Charakter darauf gerichtet ist, „die Adressaten von der für sie noch bestehenden Hoffnung [...] auf die Gewissheit des Heils zu stoßen und damit zum Festhalten des Glaubens zu bestärken" (266), ist richtig, aber schon traditionelle Sicht der Dinge. Dasselbe gilt, wenn F. zu 1Clem 10,1–7 als Textpragmatik festhält, die Adressaten sollten in Nachahmung Abrahams im Vertrauen auf die göttliche Verheißung „sich den Strukturen und Hierarchien in der Gemeinde [...] unterwerfen" (339). In dieser Hinsicht verspricht der Titel und die ständige Wiederholung des Begriffes „sozialhistorisch" in dem Buch weitaus mehr, als dann wirklich geleistet wird.

Saarbrücken Martin Meiser

Dietzfelbinger, Christian: **Der Sohn**. Skizzen zur Christologie und Anthropologie des Paulus. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchner Theologie 2011. (XIII) 353 S. (Biblisch-Theologische Studien, 118), kt € 39,90 ISBN: 978–3–7887–2509–9

Christian Dietzfelbinger, geb. 1924, lehrte bis vor wenigen Semestern an der Ev.-Theol. Fak. der Univ. Tübingen Neues Testament. Zwischen der Promotion im Jahr 1964, der Habil. im Jahr 1982 und der Ernennung zum apl. Prof. im Jahr 1990 lagen stets unterschiedliche Tätigkeiten sowohl im Bereich der Kirche als auch der Universität. In den vergangenen beiden Jahrzehnten stand die Beschäftigung mit dem Johannesevangelium im Mittelpunkt der Forschung, deren Ertrag eine Arbeit zu den sog. Abschiedsreden und ein in der Erstauflage aus dem Jahr 2001 (^{2}2004) zweibändiger Kommentar (ZBK) ist. Das jetzt zu besprechende Paulusbuch hat eine noch weiter zurückreichende Geschichte. Immer wieder rekurriert D. auf seine im Jahr 1982 publizierte Habil.schrift ‚Die Berufung des Paulus als Ursprung seiner Theologie' (WMANT), deren Hauptgedanke dem neuen Buch ungebrochen zugrunde liegt. Daneben verweist D. im Vorwort darauf, dass das Buch „herausgewachsen [ist] aus den Vorlesungen und Seminaren, die ich [...] über Jahre hin gehalten habe" (VII). Man wird daher nicht fehlgehen, in diesem Werk die Zusammenfassung, vielleicht auch so etwas wie das Vermächtnis seiner Paulus-Interpretation zu sehen. Auch der Einstieg in das Buch, der wenige gegenwärtige Forschungspositionen recht plakativ zitiert, aber sogleich abbricht und sagt: „[...] in einer solchen Zeit ist es an der Zeit, so gewissenhaft wie möglich nach Paulus zu fragen und seinen Weg so sorgfältig wie möglich zu bedenken" (V), zeigt an, dass D. mit seiner Interpretation einen Aufruf zu einem anderen, nach der Lektüre des Buches weiß man: zu dem recht traditionellen Paulus-Verständnis weitergeben möchte.

Titel und Untertitel sind sorgsam zu bedenken. ‚Der Sohn' deutet eine Christologie des Paulus an. „In ihm, dem von Paulus nicht einmal häufig gebrauchten Titel, liegt ein Schlüssel, wohl der wichtigste Schlüssel, zur paulinischen Christologie verborgen." (35) Volle Zustimmung erfährt gleichzeitig Rudolf Bultmanns Votum, dass Christologie und Anthropologie in einer „unauflöslichen Wechselwirkung" (7) zueinander stehen, allerdings so, dass eine „unauflösliche Verwurzelung der Anthropologie in der Christologie" (7) liegt. An Paulus wiederum kann dieser Zusammenhang studiert werden: „Indem er aber *seine* Existenz schildert, schildert er die Existenz *des Glaubenden* überhaupt" (VI). Es sind sicher mehr als Skizzen, die D. ausweislich des Untertitels bieten möchte. Aber es steht auch nicht die Auseinandersetzung mit der Sekundärliteratur oder umfängliche exegetische Arbeit im Mittelpunkt. Auf die *New Perspective on Paul* wird in Petit kurz eingegangen, aber doch mit dem vernichtenden Urteil, dass sie „übersieht (oder übersehen will), was dem Pharisäer Paulus im Damaskusgeschehen widerfahren ist: Das Toraverständnis, in dem er gründete, wurde ihm von Grund auf zerschlagen, und dadurch wurde sein bisheriges Selbstverständnis zerschlagen." (8) Damit ist dann auch sogleich die beständig wiederkehrende These des Buchs genannt, die Dreh- und Angelpunkt zum Verständnis des Paulus, ja – wie bereits in der Habil. gesagt – Ursprung seiner Theologie ist. Immerhin wird gegenüber möglichen Missverständnissen doch festgehalten: „Dabei behauptet Paulus nicht, daß diese Erkenntnis sich in jener Stunde bei Damaskus bei ihm in allen ihren Konsequenzen durchgesetzt hat; dazu braucht es menschlicher Erfahrung nach eine gewisse Zeit." (60)

Was will dieses Buch? „Dem Leser soll Paulus begegnen [...]" (347). Daher gilt: „Exegese muß von Zeit zu Zeit zu einem Akt werden, durch den der Horizont der Alten sich öffnet in den Horizont der Gegenwärtigen hinein." (VII) D. bietet eine theologische Auslegung, die sich in der gelegentlich bereits recht antiquiert und hölzern wirkenden Sprache existentialer Interpretation vermittelt. Wenn aber das philosophische und theologische Umfeld dieser Sprache nicht mehr gegenwärtig ist, wird dann die Interpretation von Studierenden überhaupt noch nachvollzogen werden können? Zum Ansatz der theologischen Auslegung gehören sicher auch die vielen Versuche einer Vergegenwärtigung (etwa zur Interpretation von Röm 7 auf S. 79–81 oder der Exkurs zur Sühnevorstellung, 231–241 u. a.). Gewinnbringend sind auf jeden Fall die reichlichen Seitenblicke auf das Johannesevangelium im Vergleich mit Paulus (118 oder 346 u. ö.).

Das Buch bietet neun Kap., aufgeteilt auf drei Teile. Zunächst fragt D. in Teil I nach den Voraussetzungen. „Im vorliegenden Buch wird in Teil I der Versuch unternommen, den Grund für den späteren Weg und das theologische Denken des Apostels Paulus mit entschiedener Konsequenz von der bei Damaskus gewonnenen, freilich auch erlittenen Erfahrung her zu begründen." (V) Dazu stellt D. zunächst mit Blick auf Ostern und die Hoheitstitel Jesu die Verkündigung der frühen Gemeinden dar, um sich danach der Begegnung des Pharisäers Paulus mit den ersten Christen zu widmen. Im Damaskusgeschehen, für dessen Rekonstruktion D. bewusst auf die Berichte der Apg verzichtet (57), zerbrach „das von der Tora getragene Selbstverständnis des Paulus und vermittelte ihm den Gewinn eines neuen, im Christusgeschehen wurzelnden Selbstverständnisses" (63). Daraus folgt die „zentrale Einsicht, daß nämlich die Lehre des zum Christen gewordenen Paulus von der Tora entschieden unter dem Eindruck des Christusgeschehens entstanden und [...] zu rekonstruieren ist" (63). „Hart und umfassend aber wird das Nein zum Anspruch der Rechtfertigung durch die Tora dort laut, wo durch diesen Anspruch die umfassende Gültigkeit des Christusgeschehens in Frage gestellt wird." (93)

Teil II beschreibt den Weg des Sohnes in der Welt. Scharf auch hier die These: „Jesus ist laut Paulus Sohn Gottes nicht nur ohne Tora; er ist es trotz der Tora und gegen sie." (115) Vielmehr gilt: *„Jesus war und ist der eine Sohn, weil Gott ihm Vater war und ist in der Unmittelbarkeit und Wahrheit seines Gottseins. Kraft des Gottseins Gottes empfing Jesus seine Sohnschaft, und er lebte sie in ungebrochener Einheit mit dem Vater."* (116) Teil III benennt Konsequenzen, etwa im Blick auf das christliche Verständnis der Freiheit oder auf die Ethik der Christen, die, um sie von jeglichem Anspruch der Tora frei zu halten, unter den Begriff der ethischen Autonomie gefasst wird (313). Zwischenergebnisse bündeln stets die Darlegungen und strukturieren das Werk.

Obwohl das Buch weit mehr Literatur verarbeitet, als das Literaturverzeichnis ausweist, fehlt doch die neuere Forschung, und zwar sowohl hinsichtlich der Methodik als auch der Ergebnisse und all dessen, was sie in den letzten Jahren eingebracht hat. Das Literaturverzeichnis nennt nicht einen englischsprachigen Titel.

Mainz Friedrich W. Horn

Wengst, Klaus: **Das Regierungsprogramm des Himmelreichs**. Eine Auslegung der Bergpredigt in ihrem jüdischen Kontext. – Stuttgart: Kohlhammer 2010, 236 S., kt € 24,90 ISBN: 978–3–17–021724–9

Dieses populär geschriebene, aber nichtsdestoweniger gedankenreiche Buch geht aus christlich-jüdischen Gesprächen hervor, wie der Autor sie reichlich geführt hat und wie sie besonders die evangelische Kirche im Rheinland fördert. „Tora lernen" ist dort die große Empfehlung, und Tora lernen sollen wir hier auch von Jesus. Er gilt in diesem Buch, so wie auch bei den Aufgeschlosseneren unter den jüdischen Kommentatoren ntl. Texte, als Ausleger der Tora. Das „Ich aber sage euch" der sog. Antithesen (Mt 5,22ff) wird diesem Gesichtspunkt untergeordnet: Ungeachtet der Möglichkeit, dass es matthäische Stilisierung sein könnte (aber W. sieht zwischen dem christlichen Schriftgelehrten Matthäus und Jesus keinen nennenswerten Unterschied, möchte auch nicht mit der Hypothese einer Logienquelle arbeiten), ist das „Ich" in diesem Spruch für W. unwichtig, so wie die kirchliche Christologie überhaupt, und das „aber" ist nur ein Unterschied zwischen heute und gestern. Auf S. 81 gibt er der *Bibel in gerechter Sprache* recht, die übersetzt: „Ich lege das heute so aus". Jesus also als einer von vielen Auslegern der Tora; die nach ihm Kommenden, die Rabbinen, liefern die Anschauung für das, was Jesus immer nur kurz sagt.

Wir lernen hier eine jüdische Ethik kennen, wie Hermann Cohen (um nur ein Beispiel zu nennen) sie auch nicht schöner hat schreiben können. Die Verschärfungen von Torageboten, etwa wenn in Mt 5,22 der Gebrauch von Schimpfworten mit dem Höllenfeuer bedroht wird, werden als Hyperbeln genommen, wie sie ja auch bei den Rabbinen nicht selten sind, und humanisiert: „Was Jesus hier ausführt, lässt sich als Auslegung des Toragebots verstehen, nicht zu morden. Es ist nicht ‚Antithese' dazu, sondern Auslegung, die in hyperbolischer Redeweise in den nichtjudiziablen Bereich übergeht, um dem Morden

schon weit im Vorfeld einen Riegel vorzuschieben." (91, zu Mt 5,21–26) Gleiches gilt dann auch z. B. für Mt 5,29, die Verführung „des Auges": Das rechte auszureißen nützt nichts, solange das linke noch sieht; das kann also nicht wörtlich gemeint sein. Es folgen zahlreiche rabbinische Belege über Selbstbeherrschung gegenüber Frauen.

Die Freude an einer jesuanisch-jüdischen Ethik wird freilich getrübt, wo Jesus (Mt 5,31f) die immerhin mosaische Einrichtung der freiwilligen Ehescheidung (Dtn 24,1–3) als legalisierten Ehebruch tadelt. Hier muss sich Jesus als Schammait (leider nicht als Hillelit) verorten lassen, was zu einer gewissen Sachkritik an seiner Position führt (102). Spätestens hier können Zweifel aufkommen, ob man Jesus als Morallehrer richtig versteht. Wo ist die Erwartung eines demnächst anbrechenden Reiches Gottes, angesichts dessen ein Scheidungsverfahren ja wohl eine unnötige Ablenkung gewesen wäre? Wo bleibt die historische Situation in diesen nur-moralischen Betrachtungen? Und wo wird verantwortet, dass dieses Gottesreich gerade nicht in der Form ausbrach, wie Jesus und die Frommen seines Volkes es damals erwarteten? Dem Reich, als einem durch unsere Hände herbeizuführenden, ein Programm zu geben, oder genauer: sein Programm schon aus der Tora zu entnehmen, dürfte diese Frage nicht ausreichend beantworten.

Klarer unterrichtet wird man in dieser Hinsicht bei einem von W.s Vorläufern, Pinchas Lapide: *Die Bergpredigt. Utopie oder Programm?* 1987 (2010), einem Buch, das für W.s Titelwahl offenbar ein Stichwortgeber war (und zwar in dem Sinn, dass die Bergpredigt keine Utopie, wohl aber ein politisch anwendbares Programm sei). Dort wird klar gesagt: „Jesus hat sich in seiner Naherwartung jener großen Wende der offenbaren Gottesherrschaft leider geirrt. Weder eine neue Ordnung der Dinge noch die Erlösung auf dem Schauplatz der Weltgeschichte sind eingetreten." (145) Lapide wirft ihm (und nicht Matthäus) dann auch die große Pharisäerschelte Mt 23 vor: kein Beispiel an Feindesliebe, was W.s besänftigende Hermeneutik, die Mt 23 mit einbezieht, auf ein Inkraftsetzen der Tora zu reduzieren vermag.

Hier wird nun der Vergleich interessant, welche Rolle der Person Jesu zugeschrieben wird. Lapide sagt im Anschluss an 1 Petr 2,23: „Die Moral liegt auf der Hand: Ohne Passion und Kreuzigung wäre die Berglehre eine wohlklingende, wenn auch steile Moralpredigt geblieben. Wahre Verbindlichkeit bekommt sie erst durch das Vorleben, das Vorleiden und zuletzt auch das Vorsterben des Nazareners, der ihre Gültigkeit mit seinem Blut besiegelt hat." (146) Bei W. knüpft der Buchschluss (226–228) gleichfalls an Mt 23 an: „Matthäus lässt in 23,2.3a Jesus selbst die Auslegung der Tora durch ‚Schriftgelehrte und Pharisäer' für verbindlich erklären." Die Gescholtenen erhalten also inhaltlich Recht; nur ihr Verhalten mag tadelnswert sein.

Es folgt dann ein Vergleich Jesu mit Jesaja unter dem Begriff der Vollmacht: Rabbinische Texte lassen Vollmacht (= Lehrautorität) allemal aus einer Sukzession hervorgehen; an deren Stelle tritt nun in der Schlussbesinnung bei W. die Auferstehung Jesu. „Was also Jesus in Auslegung der Tora während seines irdischen Wirkens als Lehrer auf dem Berg geboten hat, erklärt er hier für verbindlich als Auferweckter, dem ‚alle Macht im Himmel und auf der Erde gegeben ist', und nimmt von daher die Völker in den Blick, die in dieses Lernen mit hineingenommen werden sollen." (227) Man merkt hier die neue rheinische Orthodoxie vom „Hineingenommensein" der „Völkerkirche" in das Volk Israel. „Auf diesem Hintergrund können die Feststellungen des matthäischen Jesus über die unbedingte Geltung der Tora bis ins Kleinste und seine Forderung, auch das in der mündlichen Tora Gebotene zu tun und zu bewahren, als Aufforderung aufgenommen werden, mit Israel zu lernen und im Gespräch mit Jüdinnen und Juden die Tora und ihre Auslegung in Geschichte und Gegenwart wahrzunehmen – nicht um das Judentum zu kopieren, sondern um die Tora, die als Teil des Alten Testaments doch auch für uns kanonisch ist, besser zu verstehen und diesen reichen Schatz möglicher ethischer Urteilsbildung auch zu nutzen." (227f)

Kurz bevor wir nun das Sabbat- oder das Beschneidungsgebot auf uns anwenden müssten, werden wir nun also doch zu eigener Urteilsbildung entlassen. Woher dann solche Freiheit kommt, ist bei W. nicht klarer als bei Lapide. Blättern wir zu dieser Frage zurück, so finden wir auf S. 67 eine religionsgeschichtlich durchaus korrekte Beschreibung des einstigen Verhältnisses von jüdischen zu nichtjüdischen Christen und den Vermerk, dass für Letztere „nicht die ganze Tora [...] galt, wohl aber für die jüdischen Mitglieder der Gemeinden [...]. Wurde unter nichtjüdischen Bedingungen zusammengelebt, hielten sich auch die jüdischen Mitglieder für die Zeit des Zusammenlebens nicht an die ganze Tora (Gal 2,14)." Das Problem, dass ein teilweiser Toragehorsam der Tora widerspricht, wird hier nicht reflektiert; faktisch ist genau daran dieses Modell (dessen Anfangserfolg Eph 2 schon gefeiert hatte) wieder zerbrochen.

Soviel als eine – nicht mehr neue – Problemanzeige. Der Reichtum an Materialien und die flüssige Formulierung machen dieses Buch jedenfalls lesenswert, auch was Nebenthemen betrifft (etwa die auf S. 92 süffisant abgelehnte augustinische Begriffsverbindung von „Lust" und „Sünde"). Leider schweigt W. zu Stellen, die ein anderes als ethisches Profil haben könnten, etwa Mt 5,18 (was besagt die Parallele zu Lk 16,17?), worin nur eine „Leseanweisung" für das dann Folgende gesehen wird (66) und keine These mit eigenem Gewicht. Zu Mt 5,20 erfahren wir auf S. 76f nichts; der matthäische Anspruch einer „besseren Gerechtigkeit" ist dem Autor wohl schlicht peinlich. Die Kämpfe, die ein Paulus hinter sich hat, könnten hier ein zweites Mal beginnen.

Das Buch ist sorgfältig hergestellt und leicht zu benutzen – mit der Einschränkung, dass ein Bibelstellenregister (Lapide, obwohl kürzer, hatte eines) sehr nützlich gewesen wäre. Einen Fehler hat es, historisch-kritisch gesehen, mit Lapide gemeinsam: Die Annahme, Jesus habe die „Berglehre" auf Hebräisch vorgetragen. Dass Jesus stattdessen die Alltagssprache seiner Zeit benutzte, das Aramäische, sogar im Gebet, fällt hier weg, und ebenso all das, was sich theologisch daraus ergibt, insbes. für das Gebet (153 ist in dieser Hinsicht eine verpasste Gelegenheit). Jesus wird aus dem täglichen Leben, in dem er sich betätigte, zurückgeschickt (bzw. zeitlich vorausgeschickt) ins Lehrhaus.

Münster Folker Siegert

Theobald Michael: **Das Evangelium nach Johannes**. Kapitel 1–12. – Regensburg: Pustet 2009. 903 S. (Regensburger Neues Testament), geb. € 49,90 ISBN: 978–3–7917–2062–3

Der Kommentar von Michael Theobald umfasst eine ausführliche Einleitung (13–99), eine detaillierte Vers-für-Vers-Exegese der Kap. 1–12 (100–844) und ein Literaturverzeichnis (845–883), das die neuere Forschung auf Englisch, Deutsch und Französisch berücksichtigt (was heutzutage immer seltener wird). Außerdem diskutieren sechsundzwanzig Exkurse klassische Fragen der Johannes-Exegese (z. B.: „Die ‚Ich-bin-Worte'"), umstrittene Themen (z. B.: „Wie antijüdisch ist Joh 8?") oder historische Aspekte (z. B: „Samaria"). Zwar gibt es keine Fußnoten, aber Referenzen auf Quellen und Sekundärliteratur sind reichlich im Text eingefügt. Jeder Textabschnitt wird in drei Schritten behandelt: Zuerst werden Informationen zu literarischen Fragen (Aufbau, Gattung, Genese des Textes) und historischen Hintergründen gegeben; danach folgt eine Vers-für-Vers-Auslegung; schließlich wird die spirituelle und theologische Relevanz der behandelten Passage angesprochen.

Auch wenn sich die Reihe „Regensburger Neues Testament" an ein breites Publikum richtet, erfüllt der Kommentar von T. all die Bedingungen, die von einer streng wissenschaftlichen Arbeit erwartet werden. Auch die die Abfassung des Kommentars leitende Perspektive wird explizit formuliert: „Auch wenn die Auslegung kein voraussetzungsloses Geschäft ist, nur ein möglichst genaues Hinhören auf den Text sowie ein sorgfältiges *Nachzeichnen seiner formalen und inhaltlichen Strukturen* unter Berücksichtigung seiner (im hermeneutischen Zirkel erkundeten) Entstehungsbedingungen befähigen seine Leser zu einem theologischen Gespräch mit ihm. Nur so wird beides in kritischer Reziprozität ernst genommen: das Buch *und* seine Leser an ihrem heutigen geschichtlichen Lernort." (99)

Die Einleitung formuliert die Thesen, welche die Auslegung bestimmen.

(1) Zuerst wird *die literarische Gestalt* des Evangeliums anhand der Kategorien der narrativen Analyse beschrieben. Von einem synchronen Standpunkt aus wird das Evangelium als eine „dramatische Erzählung" (14–16) charakterisiert. Diese Bezeichnung weist einerseits auf die innere Einheit der Erzählung (Anfang – Mitte – Ende), andererseits auf die narrative Eigenständigkeit der vom Autor geschaffenen Personen hin. Jerusalem und sein Tempel bilden dabei den Kern der Topologie, während die Chronologie durch den Rhythmus der heiligen Zeiten Israels (Sabbat, Wallfahrtsfeste) bestimmt ist. Diese „horizontale" Topologie resp. Chronologie wird durch eine „vertikale", räumliche (oben/unten) und zeitliche (Stunde) Dimension immer wieder durchbrochen. Die Interaktion der Figuren läuft v. a. über die Dialoge, wo bestimmte Stilmittel angewendet werden (Missverständnis, Ironie usw.). Die Erzählung inszeniert in erster Linie einen Konflikt, der sich in zwei Teilen (1–12: Offenbarung vor der Welt [Darstellung des Konflikts]; 13–21: Offenbarung vor den Seinen [Lösung des Konflikts]) abspielt. Gegen Käsemann wird jedoch die Einheit der ganzen Erzählung betont, denn das ganze Evangelium ist auf die Passion ausgerichtet.

(2) Zwar bietet das vierte Evangelium eine kohärente literarische Erzählung an, jedoch ist es nach T. durchaus möglich, anhand der klassischen Kriterien der Literarkritik die *Entstehungsgeschichte* des Werkes zu rekonstruieren. In der Linie von Bultmann und Becker stellt T. ein mehrschichtiges Modell auf. Der Hauptautor des Buches ist der Evangelist. Er hat sich dreier Quellen bedient: (a) einer mündlichen Überlieferung, die v. a. Herrenworte, aber auch den Logoshymnus umfasste; (b) der „Zeichenquelle" (Semeiaquelle), die im Kern aus Wundererzählungen bestand; (c) einer schriftlichen Passions- und Ostererzählung, die auch Lukas bekannt war (PE Lk/Joh). In seinen Gemeinden erfuhr das Evangelium noch eine Redaktion (= R). Zur dieser sekundären Redaktion gehören: (a) Glossen, v. a. zur Eschatologie (5,28f; 6,39b.44a.44c), aber auch 12,44–50;

13,34; (b) Textblöcke (3,31–36; 6,51–58; 6,64f; 10,1–18; 11,51f; 12,44–40; 15–17; 21); (c) die Umstellung der Kap. 5–7; (d) die stets redaktionelle Einfügung der Figur des Lieblingsjüngers (13,23–25; 18,15f; 19,16f; 19,35; 21,1–14.15–25). Im Großen und Ganzen lässt sich diese Aufzählung mit den Vorschlägen von Bultmann und Becker vergleichen. Wichtig ist für T., dass diese sekundäre Redaktion des Evangeliums keine Korrektur der Arbeit des Evangelisten anstrebt, sondern als Fortschreibung des Buches zu verstehen ist. Das heißt: Der Ausleger soll das Buch in seiner Endgestalt interpretieren. Obwohl dies von T. so formuliert wird, hat sein mehrschichtiges Modell interpretatorische Konsequenzen: Die Auslegung des Textes im Kommentar hängt zu einem hohen Grad von seiner diachronen Theorie ab.

(3) Immer in der Linie von Bultmann und Becker postuliert T. die gänzliche *Unabhängigkeit* des Evangeliums *von den Synoptikern*, wobei dieses Urteil sowohl für den Evangelisten als auch für die Redaktion gilt. Eine solche Auffassung wird heutzutage immer stärker in Frage gestellt (vgl. z.B. Schnelle oder Thyen). Außerdem habe Johannes die paulinischen Briefe nicht benutzt und stehe außerhalb des paulinischen Einflusses.

(4) T. hält fest: Das Evangelium wurde um 90 n. Chr., nach der Tempelzerstörung, in Syrien abgefasst. Ein Ortswechsel der joh. Gemeinde nach Kleinasien bzw. nach Ephesus ist auszuschließen. Nach dem Selbstzeugnis des Evangeliums ist der Lieblingsjünger *der Autor* des Buches. Obwohl diese Figur ideale Züge trägt, ist sie keine Fiktion. Es handelt sich um eine historische Person, wahrscheinlich um den Gemeindegründer. Joh 21,24 vertritt eine besondere Art von Pseudepigraphie, nämlich „den seltenen Fall einer anonymen Pseudepigraphie" (92). Die Zuschreibung des Buches an den Apostel Johannes ist als eine ephesinische Johanneslegende zu betrachten.

(5) Das Evangelium wurde aus einer nachösterlichen Perspektive abgefasst und ist der Niederschlag einer ganz spezifischen Erinnerungsarbeit, die nicht etwa von einem Historiker, sondern von einem Glaubensvisionär durchgeführt wurde. Zwei Merkmale kennzeichnen die Arbeit des Evangelisten: (a) Zuerst ist *die Verschmelzung der Horizonte* (auf der Linie von Gadamer und Onuki) zu nennen, d.h. die Vita Jesu und die kirchliche Erfahrung verschmelzen in der Erzählung. Dadurch gewinnt das Erzählte an Transparenz (so schon J. L. Martyn). (b) Sodann weist die dramatische Erzählung eine *zeitbezogene Struktur* auf. Darunter ist einerseits der definitive Ausschluss aus dem Synagogenverband, andererseits der Blasphemie-Vorwurf, welchem die joh. Gemeinde ausgesetzt ist, zu verstehen. T. vermutet sogar, dass „sich die ganze ‚dramatische Erzählung' des Vierten Evangelisten als ein ernsthaftes Ringen mit diesem Vorwurf interpretieren [lässt]" (47).

(6) Der joh. Dualismus und die „präsentische" Eschatologie ermöglichen *eine religionsgeschichtliche Einordnung* des Evangeliums. Die Weltanschauung, die zur Zeit der Abfassung des Evangeliums verbreitet war, ist durch den Niedergang der Apokalyptik und den Aufstieg der hellenistischen Eschatologie geprägt. Das Schicksal des Menschen wird nicht mehr kollektiv, sondern individuell reflektiert, die Weltanschauung nicht mehr anhand zeitlicher, sondern räumlicher Kategorien konstituiert. Die entscheidende Frage ist diejenige des Transitus vom Tod ins Leben. Diese Sichtweise verrät anscheinend eine Gnosis-Nähe. Es wäre jedoch verkehrt, aus dieser Affinität zur Prae-Gnosis eine Abhängigkeit abzuleiten. Vielmehr ist an den damaligen Zeitgeist zu denken. Außerdem besitzen manche Grundmomente des joh. Denkens Analogien in den Qumran-Texten vor 70 n. Chr. (mit J. Frey).

(7) *Die Christologie des Evangelisten* wird der hohen resp. der Präexistenz-Christologie zugeordnet. Das Schema Ausgang – Rückkehr des Erlösers in den Himmel, das in der joh. Christologie aufgenommen wird, ist in frühjüdischen Texten (vgl. äthHen) im Mythos der Weisheit angelegt. Diese Gesandtenchristologie ist als Weg-Christologie zu begreifen, die auf das Kreuz ausgerichtet ist. Nicht die Bewegung von oben nach unten, d.h. die Inkarnation (gegen Bultmann), sondern die Bewegung von unten nach oben ist entscheidend. Kreuz und Erhöhung bilden die Klimax der Erzählung. In dieser Darstellung kommt eine Christologie der Aspekte zum Ausdruck, d.h.: „Bei Wahrung der Personidentität Jesu unterscheidet er [= der Evangelist] ‚dualistisch' zwei Aspekte an ihm, seine *irdische* Existenzweise und das in dieser verborgene Geheimnis seines *göttlichen* Wesens." (64) Diese christologische Konzeption wird auf zweifache Weise akzentuiert. Einerseits wird der joh. Christus als Erhöhter kultisch verehrt (vgl. Hurtado) und wegen dieser kultischen Verehrung vollzieht sich eine Mutation des biblischen Monotheismus (vgl. Theissen). Andererseits führt diese Vergöttlichung aber nicht zu einer Gefährdung des Monotheismus, denn gerade die Gesandtenchristologie ist als Hinweis auf die Theozentrik des Evangelisten zu verstehen (so schon Barrett).

(8) *Das Ziel des Evangeliums* besteht darin, den Glauben der Leserschaft zu begründen und zu vertiefen (vgl. 20,31). T. stimmt dieser klassischen Formulierung zwar zu, bettet sie aber in eine ekklesiologische Ausrichtung ein: Das Anliegen des Evangelisten „zielt vielmehr dahin, seine Leser von der Notwendigkeit einer *eigenen kirchlichen Identität abseits der Synagoge* zu überzeugen" (66). Das heißt: Der Evangelist schreibt nach der Trennung von der Synagoge, er vertritt eine Außensicht des Judentums (gegen Wengst) und versucht mittels seiner „dramatischen Erzählung" diese Trennung zu begründen und zu erhellen. T. schließt sich dem Urteil von U. B. Müller an, der das pragmatische Interesse des Evangelisten wie folgt zusammenfasst: „Legitimitätssicherung nach außen und interne Identitätssteigerung durch vertiefte Glaubenserkenntnis" (ebd.).

Diese kurze Darstellung der Eckpunkte der von T. durchgeführten Auslegung des vierten Evangeliums lässt erahnen, dass der Leser es mit einem Kommentar von sehr hoher Qualität zu tun hat. Die Vers-für-Vers-Auslegung, die hier im Detail nicht besprochen werden kann, zeichnet sich durch ihre Genauigkeit, ihre Ausführlichkeit, ihren reflektierten Charakter und die ständige Auseinandersetzung mit der Fachliteratur aus.

Jeder Exeget, der sich mit dem Johannesevangelium auseinandersetzt, weiß, dass viele Fragen nicht endgültig gelöst werden können. Käsemann ist recht zu geben, wenn er schreibt: „Das Evangelium ist im ganzen historisch noch immer ein Rätsel und alle Erhellung des Details hat daran kaum etwas geändert." (Jesu letzter Wille nach Johannes 17, Tübingen ^{4}1980, 13) Solange unterschiedliche Positionen zum JohEv eine gewisse Plausibilität beanspruchen können, bleibt ein kritischer Austausch heuristisch produktiv. Auf diesem Hintergrund sind m. E. folgende Fragen an T. zu stellen: a) T. ist zwar zuzustimmen, wenn er methodisch festhält, dass das Evangelium sowohl in seinem Werden als auch in seiner Endgestalt auszulegen ist. Der Leser gewinnt jedoch den Eindruck, dass das mehrschichtige Modell die Oberhand gewinnt und dass das Evangelium als „dramatische Erzählung" in der Einzelexegese an Gewicht verliert. Außerdem bleiben gewisse Aspekte der literarischen Gestalt des Evangeliums im Dunkeln. Es wäre z.B. von Gewinn, die Analyse des joh. Plots zu vertiefen. Ist der Konflikt die einzige Triebfeder der Erzählung oder aber ist nicht auch ein Enthüllungsplot am Werk? b) Die religionsgeschichtliche Einordnung des Evangeliums wird überraschenderweise im Rahmen des Abschnittes über die Christologie behandelt. Auch wenn der vermeintliche Einfluss der Gnosis resp. der Prae-Gnosis in der joh. Literatur von T. fundiert und ausgeglichen dargestellt wird, würde eine multidimensionale Analyse des religionsgeschichtlichen Hintergrundes dem Evangelium noch gerechter werden. c) Auch wenn eine diachrone Untersuchung des Evangeliums durch gewisse Signale des Textes selbst gerechtfertigt ist, scheint eine geschlossene Quellentheorie heutzutage kaum mehr möglich zu sein (z.B. eine genaue Beschreibung des Umfangs der Semeiaquelle). d) Auch die These, wonach Johannes die Synoptiker auf keinerlei Weise gekannt habe, scheint zu steil. e) Schließlich wäre auch zu diskutieren, wie bestimmte Bausteine der joh. Christologie einzuordnen sind. Der Feststellung, dass die joh. Vita Christi kreuzorientiert ist, ist zuzustimmen. Dass diese Aussage zu einer Relativierung der Inkarnation führen soll, scheint mir gewagt, denn die Inkarnation besetzt einen festen Platz in einer Gesandtenchristologie. Weiter werden in der „Christologie der Aspekte" mit ihrer Gegenüberstellung von irdischer Existenzweise und göttlichem Wesen Kategorien verwendet, die eher der altkirchlichen Tradition zuzuschreiben sind. All diese Fragen sollen nicht das Schlussfazit überdecken, dass mit dem Kommentar von T. der joh. Forschung der deutschen katholischen Bibelwissenschaft ein meisterhafter Beitrag gelungen ist.

Zürich Jean Zumstein

Stein, Hans Joachim: **Frühchristliche Mahlfeiern**. Ihre Gestalt und ihre Bedeutung nach der neutestamentlichen Briefliteratur und der Johannesoffenbarung. – Tübingen: Mohr Siebeck 2008. (XIII) 418 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2. Reihe, 255) kt € 64,00 ISBN: 978–3–16–149816–9

In seiner Studie, die von Martin Karrer betreut und 2008 von der Kirchlichen Hochschule Wuppertal als Diss. angenommen worden ist, untersucht der Vf. den „Zusammenhang von äußerer Gestalt und inhaltlicher Deutung frühchristlicher Mahlfeiern im kulturellen Rahmen antiker Mahlgruppen jüdischer und nichtjüdischer Provenienz" (21).

In der Einführung (1–26) plädiert der Vf. zunächst überzeugend für die Aussagekraft der Gestaltung des gemeinsamen Mahls für das innere Selbstverständnis der Gemeinschaft, weshalb „der Gemeinschaftscharakter des Abendmahls auch nicht allein sozial, sondern auch und vor allem theologisch zu verstehen" ist (2). Der anschließende Gang durch die Forschungsgeschichte belegt, dass bisherige Untersuchungen sich entweder auf die Form oder die Bedeutung der Mähler konzentrieren. Das Ziel des Vf.s ist deshalb eine Vernetzung unterschiedlicher Zugangsweisen: „Die Ergebnisse soziologischer, liturgiewissenschaftlicher und theologischer Forschung sind zusammenzuführen und falsche Alternativen und gegenseitige Verwerfungen zurückzuweisen." (20) Die Untersuchung der Mähler erfolgt deshalb auf drei Ebenen: der „Organisationsebene", der „Verlaufsebene" und der „Deutungsebene" (21).

Anliegen des Vf.s ist nicht eine Aufdeckung möglicher Ursprünge frühchristlicher Mähler, sondern deren kulturgeschichtlich orientierte Einordnung in den Kontext paganer Mähler und jüdischer Mahlanschauungen. Gegenstand der Untersuchung sind somit nicht die Mahlgemeinschaften Jesu, sondern nachösterliche Gemeindemähler. Als Textgrundlage werden zum einen die ntl. Briefe ausgewählt, „weil sie zur Verlesung in den Gemeindeversammlungen, in

denen auch gegessen und getrunken wurde, bestimmt waren und deshalb auch primär auf diese Versammlungen zu beziehen sind" (22). Zum anderen wird wegen ihrer „expliziten Mahlanspielungen" und „ihrer ausgefeilten Mahlbildersprache, die auf eine symbolische Mahlkonfliktbewältigung hindeutet", die Apk in den Blick genommen (23). Der Konzentration auf Brieftexte entspricht der gewählte methodische Zugriff: „Neben traditionsgeschichtlichen und kulturgeschichtlichen Verfahrensweisen, also motivgeschichtlichen Herleitungen und kulturwissenschaftlichen Vergleichen, kommt auch rhetorischen Herangehensweisen eine hohe Bedeutung zu." (24) Im Blick auf die verwendete Terminologie ist anzumerken, dass in dieser Arbeit „Mahl", „Mahlfeier" und „Gemeinschaftsmahl" als Synonyme fungieren und „Versammlungen mit integrierter Mahlzeit, die für den Teilnehmerkreis einen sozialen und religiösen Sinngehalt hatten" (24), bezeichnen.

Zur Erhellung des kulturgeschichtlichen Hintergrunds frühchristlicher Mahlfeiern wird „das antike Bankett" als „der Ort schlechthin, an dem sich gesellschaftliches Leben in einzigartiger Weise verdichtet" (27), in drei Schritten präsentiert (27–95): Zuerst werden anhand des griechisch-römischen Gastmahls die Rahmenbedingungen antiker Mähler dargestellt. Dabei werden zahlreiche Detailinformationen geboten und der soziale Symbolwert dieser Gemeinschaftsmähler herausgearbeitet: „Im Mahl inszenierte sich vor allem der Gastgeber und brachte er seine soziale Stellung und ökonomische Potenz zum Ausdruck. Im Trinkgelage inszenierte sich dagegen die Gemeinschaft […] und brachte ihre Wertvorstellungen zum Ausdruck." (44) Darauf werden speziell die Vereine „als den frühen christlichen Gemeinden strukturverwandte Gruppen" (27) in den Blick genommen, denn „[w]ährend die privaten Gastmähler also nur einen kleinen Teil der Bevölkerung erreichten, gehörten die Vereinsmähler zur Alltagskultur eines Großteils zumindest der männlichen Stadtbewohner." (48) Unter Berücksichtigung der Vielfalt der antiken Vereine und ihrer individuellen Mahlgestaltung konstatiert der Vf., dass ein Vereinsmahl „primär der Sättigung und der Statusinszenierung im innerstädtischen Konkurrenzkampf der Vereine dient, nur vereinzelt auch der religiösen Selbstdeutung der Gruppe" (61). Im Kontext der Vereine werden auch Mysterienmähler behandelt, wobei die Unterscheidung von Mysterien*kult* und Mysterien*verein* unklar bleibt und die einschlägigen Zeugnisse sich auf den Gott Sarapis beschränken: Hier werden im Unterschied zu den Vereinen die Speisen und Getränke religiös gedeutet und die Gottheit tritt zugleich als Gast und Gastgeber des Mahls auf (61–64). Schließlich werden die Besonderheiten jüdischer Gemeinschaftsmahlpraxis herausgearbeitet, die sich zwar an griechisch-römische Tischsitten anlehnt (vgl. 3Makk 6,30–36; LXX Sir 31,12–32,13; mPes X), aber dennoch ihre genuin jüdische Identität herausstellt: Identitätsklärung nach innen durch Mahlgebete anstelle einer Trankspende, Abgrenzung nach außen durch Einhaltung der Speisegebote. Bei der Observanz der Speisegebote sei zwischen realienorientierter Auslegung (keine verbotenen Lebensmittel, vgl. Aristeasbrief), die eine Teilnahme an paganen Mahlzeiten zulässt, und personenorientierter Auslegung (keine Tischgemeinschaft mit Nicht-Juden, vgl. Joseph und Aseneth), die unweigerlich zum Rückzug aus der Mehrheitsgesellschaft führt, zu unterscheiden. Ausführlich wird das Mahl der möglicherweise sogar fiktiven religiösen Sondergruppe der Therapeuten vorgestellt (77–89), das Philo als Kontrast zu den Gastmählern der griechisch-römischen Oberschicht und den schichtenübergreifenden Vereinsmählern inszeniert. Die Zusammenschau (89–94) ergibt, dass Vereine – wohlgemerkt in ihren inschriftlichen Zeugnissen! – einen Schwerpunkt in der Mahlpragmatik setzen und Mahldeutungen kaum vornehmen, während es sich bei jüdischen Mählern umgekehrt verhält.

Die Untersuchung ntl. Mahltexte beginnt mit den Briefen des Paulus (96–162), der „als Hauptförderer einer spezifisch christlichen Mahlpraxis" gelten kann (96). Der Mahlkonflikt in Antiochia (Gal 2,11–14) lässt sich sowohl auf private Alltagsmahlzeiten als auch auf Mahlzeiten der Gemeinde beziehen. Offen bleibt, ob es um Realien oder Personen, um bestimmte Speisen bei gemeinsamen Mahlzeiten oder grundsätzlich um Mahlgemeinschaft geht. Das kompromisslose Vorgehen des Paulus zur Aufrechterhaltung der Mahlgemeinschaft erkläre sich daraus, dass für ihn „die ekklesiale Identität der Gemeinde als eigene kulturelle und religiöse Größe auf dem Spiel" stehe (158). Während es in Antiochia um eine Abgrenzung von rein innerjüdischen Mahlfeiern gehe, bilden in Korinth (1Kor 8,1–13; 10,1–6.14–22) und Rom (Röm 14) pagane Kult- und Vereinsmähler das Gegenüber der christlichen Mähler (leider mit undifferenzierten Pauschalisierungen dargelegt: „Abgrenzung von den Völlereien und Sexgelagen der Gast- und Vereinsmähler" [151], „Völlerei und Sauferei paganer Mahlgemeinschaften" [156]). Fehlende Integration nach innen und Exklusivität nach außen gefährden – ekklesiologisch gedacht – die innergemeindliche Identität und – soteriologisch gedacht – das Heil. Unbedacht beibehaltene Verhaltensweisen aus paganen Vereinen nehmen zu wenig Rücksicht auf die größere soziale Heterogenität der christlichen Gemeinde. Als Reaktion auf die Konflikte relativiert Paulus die sättigende Funktion des Mahls zugunsten seiner ästhetischen Dimension: Die in Brot- und Becherhandlung symbolisierte und von Gerechtigkeit, Frieden und Freude geprägte Gemeinschaft mit Christus und untereinander bedarf nicht der Sättigung.

Im folgenden Kap. (163–213) wird nach Mahlbezügen in den Deuteropaulinen gesucht: 2 Thess 3,10 wird als Verweigerung des Lebensunterhalts für arbeitsunwillige Wanderprediger interpretiert, die sich kaum auf das ohnehin nicht der Sättigung dienende Gemeindemahl, sondern auf häusliche Sättigungsmähler beziehe. In Kol 2,16–23 werde nach einer Kritik am reich gedeckten Tisch in einer Doppelstrategie das Mahl profanisiert, nämlich das Sättigungsmahl für jede Art von Speisen und Getränken geöffnet und zugleich die Mahlästhetik, d.h. die Darstellung der Identität der Gemeinde in diesem Mahl, betont. Während für Paulus und den Verfasser des Kol die Identität der Gemeinde im Ritual des gemeinsamen Mahls zu Ausdruck komme, begründe das Dankgebet laut 1 Tim 4,3–5 die Offenheit christlicher Mähler für Speisen aller Art, was ein Zeugnis für eine wachsende Wortorientierung sei. Die individuelle Anweisung 1 Tim 5,23 sei als Anweisung, vom Wasser- zum Weingenuss beim Mahl zu wechseln, auf die Gemeindesituation zu beziehen, weshalb dieser Brief „erster Zeuge der nachpaulinischen *Schwerpunktverlagerung vom Becher zum Becherinhalt*" sei (195). Die Beachtung der Außenwirkung der Gemeinde führe zu Strukturreformen wie der Zurückdrängung von Frauen und dem Ausbau der Ämter, die sich an anderen (halb-)öffentlichen Gruppen wie den Vereinen orientierten und die paulinische Sozialutopie aufgäben.

Den dritten ntl. Schwerpunkt bildet der Jud (214–239): Dessen Agapefeiern (Jud 12) werden als *„mahl- und wortorientierte Versammlungen"* bestimmt, die „aus einer Sättigungsmahlzeit und aus einem Wortteil, in dem sowohl lehrhafte wie auch pneumatisch-inspirierte Redeformen eine Rolle spielten" (237), bestanden. Die programmatische Bezeichnung „Agape" sei eine Nachwirkung paulinischer Theologie, insbes. des „Hohenlieds der Liebe" (1Kor 13), das in seinem Streben nach „Wohlordnung" (Eukosmie) sympotischen Charakter trage.

Ein umfangreiches Kap. ist der Apk gewidmet (240–327). Der in dieser Schrift erkennbare Mahlkonflikt (Apk 2,14.20) sei ein kultureller Konflikt, der im Mahl seine Verdichtung finde: „Götzenopferfleisch und Hurerei weisen über die Verwurzelung in Mahl und Symposion hinaus auf die gesellschaftliche Partizipation von Christinnen und Christen überhaupt." (250) Der Seher trage diesen Konflikt symbolisch aus, indem er im Gegenüber zum Herrscherkult eine eigene Mahlbilderwelt entwerfe und darin die Mähler der Gemeinde (Lebensbaum, Gottesstadt, Manna, Christusmahl, Trinkwasser, Lebenswasser, Hochzeitsmahl des Lammes) mit denen der Umwelt (Wein der Hure Babylon, Zorneswein Gottes, Fleischfraß der Vögel) kontrastiere. Unmittelbar in die Gemeindewirklichkeit leite der Buchschluss über, der als dialogische Mahleröffnung liturgisch geprägt sei und alle ausschließe, die gegen die rigorose Abgrenzung der Gruppe nach außen verstoßen und sich als Getaufte durch die Teilnahme an den Mählern der Umwelt (besonders im Vollzug des Kaiserkults) erneut besudeln. Aus Protest „gegen die kultische Verirrung und die sprichwörtlich gewordenen Besäufnisse der Völkerwelt" (316f) verzichte die Gemeinschaft beim Mahl auf Fleisch und Wein und nehme stattdessen ähnlich wie Philos Therapeuten Brot, Obst (evtl. auch Gemüse) und Wasser zu sich.

Im „Schluss" (328–356) werden die Ergebnisse pointiert zusammengefasst und darüber hinaus Denkanstöße für heutige gemeindliche Praxis, innerkirchliche Diskussionen und ökumenische Gespräche gegeben.

Die Stärke dieser Studie liegt darin, dass sie die Vielfalt frühchristlicher Mähler vor Augen führt und so einseitige Fokussierungen auf paulinisch geprägte Traditionen aufbricht. Die Einzeichnung der christlichen Mähler in ihren kulturgeschichtlichen Hintergrund erweist ihre formale Anlehnung und inhaltliche Abgrenzung von paganen und jüdischen Mählern der Umwelt, neigt aber bisweilen zur Schwarz-Weiß-Malerei. Tabellarische Übersichten am Schluss der ntl. Kap. ermöglichen eine Systematisierung der Unterschiede in Mahlverlauf und Mahldeutung.

Zürich Eva Ebel

Heil und Geschichte. Die Geschichtsbezogenheit des Heils und das Problem der Heilsgeschichte in der biblischen Tradition und in der theologischen Deutung, hg. v. Jörg Frey, Stefan Krauter und Hermann Lichtenberger. – Tübingen: Mohr Siebeck 2009. 834 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 248), ln. € 199,00 ISBN: 978–3–16–150110–4

Der vorliegende Sammelbd. ist auf der Basis eines Symposiums im Nachgang zu Martin Hengels 80. Geburtstag entstanden und um einige weitere Aufsätze ergänzt worden, konnte aber nicht mehr zu Lebzeiten des Geehrten fertiggestellt werden. Er umfasst neben einer Einführung der Hg. 36 Beiträge aus verschiedenen Disziplinen der Theologie (davon drei in französischer, zwei in englischer Sprache) und ist nunmehr ganz dem Andenken und theologischen Anliegen des großen Tübinger Neutestamentlers gewidmet, der die Heilsverkündigung des christlichen Glaubens unhintergehbar in der konkreten historischen Geschichte seiner Anfänge verankert und begründet sah. So ist etwas wie ein Handbuch zu dem problembeladenen Begriff der „Heilsgeschichte" (die etwas vorsichtigeren Formulierungen in Titel und Untertitel des Bd.es sind bewusst gewählt) entstanden, das in sieben Abteilungen alttestamentlich-jüdische, griechisch-römische, neutestamentliche, kirchengeschichtliche und theologiegeschichtlich-systematische Perspektiven zum Thema samt einem literarischen Appendix versammelt; vorangestellt ist ein Abschnitt „Grundlagen" mit einem Beitrag „Heilsgeschichte" von *Hengel* selbst, dem gegenüber alle folgenden Beiträge tatsächlich so etwas wie Variationen zu dem Thema darstellen, das der Geehrte als sein „wissenschaftliches Vermächtnis" (vgl. Vorwort) souverän präsentiert hat. Er bietet einen Einblick in die Theologie- und Begriffsgeschichte, benennt die Probleme der Terminologie, der Historizität und der Kontinuität von „Heilsgeschichte" und stellt die Person Jesu Christi als einheitsstiftende

Mitte und Ziel derselben heraus. Fast könnte man damit die Lektüre schon beenden; aber das wäre ungerecht gegenüber den vielen Mitarbeitenden des Bd.es, deren Beiträge hier kurz vorgestellt werden sollen – auch wenn es in ihnen zu etlichen Wiederholungen und Überschneidungen (auch mit andernorts bereits – von einigen mehrfach – Gesagtem) kommt.

Die Reihe beginnt sachgemäß mit zwei Beiträgen zu G. von Rad und seinem „kleinen geschichtlichen Credo" von Dtn 26,5–9 als wichtigem Anstoß der neueren Diskussion (*Bernd Janowski, Joachim Schaper*). Von Rads Ansatz bleibt theologisch bedeutsam, muss aber eingeschränkt und ergänzt (Zyklizität und Mythisierung der Geschichte), die These als solche korrigiert werden (in Dtn Primat der Gesetzesdidaktik vor der Geschichte).

Es folgen zwei Beiträge zu Josephus: *Anna Maria Schwemer* beschreibt seine hauptsächlich auf der Prophetie Daniels beruhende Vorstellung von der eschatologischen Gottesherrschaft, *Bernhard Mutschler* analysiert die Reflexion zur Tempelzerstörung in Jos. Bell. 6,285–315 und ermittelt als Grundtendenz der Geschichtsdeutung im Zusammenspiel von Gott, Mensch und Verhängnis: „von trügerischen Heilsbotschaften zur unentrinnbaren Katastrophe" (126).

Die Frage „Heilsgeschichte bei Philo?" untersucht *Jutta Leonhardt-Balzer* anhand der Aufnahme der Zweigeisterlehre (1QS III,13–IV,26) in *Quaestiones in Exodum* I 23 (Auslegung von Ex 12,23) mit dem Ergebnis, dass Philos Geschichtsverständnis (vor dem Hintergrund hellenistischer Philosophie) individuell-psychologisch an der tugendhaften Entwicklung der einzelnen Seele in der Gegenwart orientiert ist.

Marc Philonenko schreibt über die Symbolik von Schwarz und Weiß in der Geschichtsvision der Apokalyptik, *Beate Ego* über Begründungsstrukturen für das Kommen der künftigen Heilszeit im rabbinischen Judentum (Israels Toratreue und Buße, Präexistenz des Messias, Bestrafung der Völker, Gottes Leidensgemeinschaft mit Israel). *Hermann Lichtenberger* untersucht „Geschichte und Heilsgeschichte in der Damaskusschrift", die auf die Gemeinde des Lehrers der Gerechtigkeit zulaufen und enggeführt werden (CD 1,1–11: „Wurzel einer Pflanzung"). Die „Zeit des Zorns" (ebd.) weist in das 2. Jh. v. u. Z., mit dessen geschichtstheologischer Deutung in den beiden ersten Makkabäerbüchern sich dann *Daniel R. Schwartz* näher befasst. Er hebt einerseits die Bedeutung des Moseliedes Dtn 32 für das Geschichtsbild von 1 u. 2 Makk und das „zelotische" Modell hervor; andererseits beleuchtet er die Verschiebung vom Eifer des Pinhas „für Gott" (Num 25,11) hin zum Eifer „für das Gesetz" in der Abschiedsrede des Mattathias von 1Makk 2.

Die griechisch-römischen Perspektiven des Bd.es werden mit einem Beitrag von *Thomas A. Szlezák* („Weltgeschehen mit und ohne Götter") eröffnet. Er fragt nach „dem Menschlichen" (Thukydides) und „dem Göttlichen" (Herodot) als geschichtsprägenden Faktoren (205) von Homer bis zu Platons Kunstmythos im Politikos. Es folgt ein Beitrag von *Dieter Timpe* zu „Domitian als Christenfeind und die Tradition der Verfolgerkaiser", der die historische Skepsis gegenüber diesen Traditionsbildungen durch eine (getrennte) Untersuchung der paganen und christlichen Quellen bestätigt und die komplizierte Entwicklung bis ins 3. Jh. beschreibt (Zusammenschau von drei Phasen: 242). „Tanti fuit" („Es hat sich gelohnt") ist ein Zitat aus dem *Carmen Einsidlense* 1, unter dem *Stefan Krauter* vier Antworten aus dem Bereich römischer Epik und neronischer Bukolik auf die Frage nach dem „Sinn" der Geschichte versammelt, nach „Heil" angesichts all des Unheils in der Geschichte. Er verbindet dies mit Bemerkungen zur Rolle des „Mythos" und dessen Bedeutung für (heilsgeschichtliche) Theologie. *Hans Dieter Betz* vergleicht die Berichte über das leere Grab Jesu in den Evangelien mit denjenigen von der Auffindung des leeren Grabes (Sarges) des Numa Pompilius in den Parallelbiographien des Plutarch (Numa 22,7f) und anderen Quellen. Wichtigste Gemeinsamkeit ist die Vorstellung einer „leiblichen Auferstehung" und das Fehlen einer „archäologischen" zugunsten einer rein „mythologisch-literarischen Evidenz" (282f).

Der ntl. Teil beginnt mit einer Reflexion über „Gott und die Zeit". *Reinhard Feldmeier* verfolgt dieses Thema in den Evangelien und bei Paulus vor dem antiken und gesamtbiblischen Hintergrund. Er hebt besonders die „Verzeitlichung" Gottes als Vater im Sohn und seinem Geschick nach dem MkEv, die Inklusion der Glaubenden in göttliche Ewigkeitsprädikate bei Paulus und das Ausgreifen des Heils durch den Geist auf die gesamte Geschichte im lk Doppelwerk hervor. An *Ulrike Mittmann-Richerts* „Thesen zur offenbarungsgeschichtlichen Grundlegung der Christologie" beeindruckt der energische Zugriff auf die weisheitlich-apokalyptische Tradition als „vor"neutestamentliche Synthese der Offenbarungszeugnisse Israels" (315) und die daraus resultierende frühe Ansetzung einer zusammenhängenden „hohen" Christologie (einschl. Präexistenz). Sie setzt damit Intentionen der Tübinger Schule (v.a. H. Gese, aber auch P. Stuhlmacher und Hengel selbst) um. In der „Wesenseinheit von Gott und Gottes Weisheit" sei im Frühjudentum „strukturell vorgebildet, was im Christentum in der trinitarischen Rede von dem einen Gott in drei Personen zur Entfaltung kommt" (320). Integriert worden sei frühchristlich auch „die in der Tradition noch undenkbare Wesenseinheit des Messias mit Gott" (329).

Die folgenden Beiträge befassen sich wieder stärker mit der Bearbeitung bestimmter Texte und Textbereiche: *Christian Grappe* untersucht unter der Überschrift „De la création à la résurrection et à la nouvelle création" die Rezeption („lectures et relectures") des wichtigen Verses Gen 2,7 in unterschiedlichen Zusammenhängen. *Friedrich Avemarie* beschreibt Besonderheiten der Konzeption von „Heilsgeschichte" in den Briefen des Paulus sowie Verschiebungen, die sich beim Blick auf die individuelle Lebensgeschichte der Gläubigen und von Paulus selbst ergeben. Am ehesten ist Letztere noch für Paulus selbst „ein Abschnitt auf einer heilsgeschichtlichen Zeitachse […], insofern er die Völkermission, zu der er beauftragt ist, als entscheidende Phase der Geschichte zwischen Auferstehung und Vollendung begreift. Doch sowohl Vergangenheit als auch künftige Vollendung reichen prägend in das Dasein der Glaubenden hinein." (382f) *James D. G. Dunn* lehrt anhand ausgewählter Passagen „The Book of Acts as Salvation History" zu verstehen: „God fulfills his purpose for Israel by bringing his salvation to all peoples." (401) *Roland Deines* zeigt, wie nach dem MtEv „Gottes Handeln in der Geschichte" erkannt bzw. erfahren werden kann. Dabei wagt er sich, was die Identifikation des Handelns Gottes in geschichtlichen Zusammenhängen „unter dem Anspruch der Wissenschaftlichkeit" angeht (405), ziemlich weit in Richtung auf eine spezifische „hermeneutica sacra" (440) vor und korreliert diese mit den vier „mentalen Operationen" zur historischen Sinnbildung nach J. Rüsen (413.438). *Hermut Löhr* sieht „Geschichtliches Denken im Hebräerbrief" in Gestalt eines (mit Einschränkungen) „heilsgeschichtlich-typologischen Konzept(s)" (455) ohne übergreifende Geschichtstheorie. *Jörg Frey* schließlich weist auch für das JohEv spezifische temporale Erzählperspektiven, heilsgeschichtliches Denken und einen „fundamentalen Geschichtsbezug des Heilsgeschehens" (459.480), gerade in Bezug auf Jesu „Stunde" und Tod, nach.

Der Teil „Patristik und Reformation" beginnt mit einer Untersuchung von *Christoph Markschies* zur Frage „Welche Funktion hat der Mythos in gnostischen Systemen?" Antwort: Er kann als „ein gescheiterter Denkversuch zum Thema ‚Heil und Geschichte'" (513.532) bei der Inkulturation des Christentums in die kaiserzeitliche Kultur (523) betrachtet werden. *Winrich Löhr* thematisiert das Verhältnis von „Heilsgeschichte und Universalgeschichte im antiken Christentum" im Hinblick auf die damaligen Entwürfe einer „wissenschaftlichen Chronographie" (Theophilus, Tatian, Clemens, Hippolyt, Eusebius), basierend auf dem Altersbeweis. *Torsten Krannich* will unter dem Zitat „Gott, der du es durch die Fülle deines Erbarmens gut mit uns meintest" aus Iren. haer. 3,6,4 als Überschrift (567 im Kontext zitiert) zeigen, „wie Irenäus in seinen Büchern die Frage nach Heil oder Unheil zum zentralen Thema macht" (559). Grundlegend dafür ist Gottes Heilsplan, bezeugt in den biblischen Schriften, zur Erlösung aller Menschen, in den Irenäus als Häresiologe sich auch selbst hineingestellt sieht (569). *Volker H. Drecoll* geht dem Thema „Heil und Geschichte in der Paulusauslegung Augustins" (571) von dessen Auslegung von Gal 5,17 im Galaterbriefkommentar aus nach.

Es folgen zwei Beiträge zu Luther: *Matthieu Arnold* handelt über Gott als Herrn der Geschichte in Luthers Briefen, *Volker Leppin* unter der Überschrift „… in diesen letzten Zeiten" über „Gottes Geschichtswirken und Gottes Heilswirken bei Martin Luther".

Teil VI „Neuzeitliche Theologiegeschichte und systematisch-theologische Perspektiven" beginnt mit Reflexionen über „Glaube und Geschichte bei Kant und Hamann" von *Oswald Bayer* unter dem bildhaft eindrücklichen Titel „Scheidekunst und Ehekunst". Erstere bezieht sich auf Kants Trennung von Empirischem und Rationalem, Genese und Geltung, Geschichte und Moral; Letztere stellt Hamanns Verbindung und Verschränkung von Historischem und Rationalem, Sinnlichkeit und Verstand, Beobachtung und Weissagung – nach dem Gesetz der Idiomenkommunikation (627) – dar. Letzteres „Geschichtsverständnis darf man […] ‚heilsgeschichtlich' nennen […]" (628). *Johannes Wischmeyer* analysiert – unverzichtbar für einen solchen Bd. – das geschichtstheologische Programm J. Chr. K. v. Hofmanns, der den Terminus „Heilsgeschichte" erstmals „relativ häufig" verwendete (638). Die Untersuchung „Heilsgeschichte bei Karl Löwith und Eugen Rosenstock-Huessy" von *Fritz Herrenbrück* wirft ein völlig neues Licht (674: „terra incognita") auf die Geschichte des Verhältnisses der beiden Philosophen – samt Verzeichnis der Rezensionen zu Werken des Letzteren (Anhang I) und Transkription von vier Briefen eines Briefwechsels der beiden (in den USA) vom April 1943 (Anhang II). *Klaus W. Müller* nimmt in seinem Beitrag „Rudolf Bultmann und die Heilsgeschichte" diesen gegen den Vorwurf der Geschichts- und Schöpfungsvergessenheit in Schutz (702f.719f) und macht deutlich, dass es „primär das lutherische Erbe (ist), das in Bultmanns kritischer Sicht der sog. Heilsgeschichte weiter lebt" (722). *Christine Axt-Piscalar* liefert im Gegenzug eine konzentrierte Darstellung von W. Pannenbergs Programm „Offenbarung als Geschichte". *Christoph Schwöbel* überrascht in seiner „Anatomie" des Konzepts „Heilsgeschichte" – angesichts des im Bd. wiederholt geäußerten Vorwurfs der Unklarheit von J. Chr. K. v. Hofmanns heilsgeschichtlicher Konzeption (245.460f.464) – mit der These, dass sowohl die existenziale Hermeneutik als auch die heilsgeschichtliche Theologie O. Cullmanns das „Problemniveau der Erstgestalt der Konzeption der Heilsgeschichte" bei v. Hofmann unterbieten – „vor allem hinsichtlich der Frage, wie die Perspektivität der Geschichtsdeutung und die Erfassung des Gesamtzusammenhangs der Geschichte zusammenzudenken sind" (748), und bewertet gleichzeitig die Empfehlung F. Mildenbergers, die Verwendung des Ausdrucks „Heilsgeschichte" auf eine theologiegeschichtliche Darstellung zu beschränken, als „kurzsichtig" (757).

Der „literarische Appendix" enthält die Predigt von *Ulrich Heckel* beim Abschlussgottesdienst des Symposiums (über 1Petr 1,3–9) sowie einen fiktiven Dialog (um 100 n. Chr.) von *Folker Siegert* zu Philons Schrift „Über die Vorsehung" zwischen Plutarch, Lukas, dem „Senior" Johannes sowie weiteren Christen und Heiden. Der Bd. schließt mit Stellen-, Sach- und Personenregister sowie dem Autorenverzeichnis.

Man sieht, dass es sich um einen bunten Strauß von historischen und exegetischen Miniaturen, Überblicksdarstellungen und thematischen Einzelstudien handelt, die im Einzelnen reiche Belehrung und viele verschiedene Anregungen zum Thema „Heil und Geschichte" bieten. Dennoch wird man sich fragen, ob die (seit Jahrzehnten und auch im vorliegenden Bd. erfolgende) ständige Wiederholung der im-

mer gleichen Argumente (die teilweise schon der Theologiegeschichte zuzurechnen sind, vgl. von Rad, Pannenberg) die Skeptiker der Heilsgeschichte zu überzeugen vermag (vgl. K. W. Müller). M.E. werden die theologischen Grundfragen zu wenig bzw. nicht ausführlich genug bedacht – auch S. Krauter deutet dies in seinem Beitrag an (244–246), verlässt diese Ebene dann aber selbst wieder zugunsten der historischen bzw. des Teilaspekts von „Heils-" und „Unheilsgeschichte". So finden sich z.B. in dem ganzen Bd. keine ausführlichen Reflexionen zu der entscheidenden bibelhermeneutischen Frage, wie man eigentlich theologisch verantwortlich von den „vermutungswissenschaftlichen" (Hengel) Ergebnissen der historischen Exegese zu verbindlichen Aussagen des Glaubens und der Schriftauslegung – oder klassisch formuliert: von der zufälligen Geschichtserzählung zur notwendigen Vernunft- oder Glaubenswahrheit gelangt. Die einzigen, die sich dieser Frage wirklich stellen, sind R. Deines und O. Bayer in ihren Beiträgen. Ob aber die „Hermeneutik des Einverständnisses" P. Stuhlmachers (412) und die „Ehekunst" J. G. Hamanns auf die Dauer ausreichen werden, darf bezweifelt werden. Auch die Fragen, wieviel Historizität und Kontinuität eigentlich für die „Konstruktion" einer biblischen Heilsgeschichte notwendig und erweisbar sind, und nach „Tat-" und „Wortgeschehen" (308f Anm. 3) sind noch nicht ausdiskutiert. R. Deines ist es im Übrigen auch, der auf das Fehlen „konkurrierende[r] religiöse[r] Deutungsansprüche[] in Bezug auf die Geschichte" im vorliegenden Bd. hinweist (410 m. Anm. 16). So bleiben auch nach der Lektüre dieses voluminösen Werkes durchaus noch Fragen und Wünsche offen, was aber die Anerkennung für die geleistete Arbeit und die Reichhaltigkeit des Bd.es nicht überdecken soll.

Bonn Günter Röhser

Kirchengeschichte

Blutzeuge – Tod und Grab des Petrus in Rom, hg. v. Stefan Heid, Christian Gnilka, Rainer Riesner. – Regensburg: Schnell & Steiner 2010, 197 S., kt € 16,90 ISBN: 978–3–7954–2414–5

„Petrus ist in Rom den Märtyrertod gestorben. Wann und unter welchen Umständen das geschah, ist nicht sicher zu entscheiden" – so das Resümee von K. Aland[1] in einer Besprechung von K. Heussi, Die römische Petrustradition in kritischer Sicht, Tübingen 1955, worin Letzterer dem v.a. durch H. Lietzmann (1915, [2]1927) herbeigeführten Konsens radikal widersprochen hatte. Den Spuren Heussis folgt neuerdings Otto Zwierlein (Petrus in Rom. Die literarischen Zeugnisse, Berlin 2009, [2]2010) mit der These, dass der erstmals von Dionysius von Korinth behauptete Aufenthalt des Petrus in Rom fälschlich aus 1Clem 5 herausgesponnen, folglich ohne historische Beweiskraft sei. Ihm antworten die Autoren des hier besprochenen Bd.es, dessen Argumentationslinien in mancherlei Hinsicht schon bei Aland und E. Dinkler[2] vorgezeichnet sind. Werden hier alte Schlachten neu geschlagen? In der Tat ist dies der Fall, muss den genannten Publikationen aber nicht als Nachteil angerechnet werden, denn die durch Zwierlein wiederbelebte Debatte könnte sich – so jedenfalls die Hoffnung des Rez. – als Frischzellenkur auswirken, die im Pro und Contra der ausgetauschten Argumente die eine oder andere neue Einsicht zutage zu fördern vermag. Dem von S. Heid hg. Bd. darf vorweg attestiert werden, die wichtigsten ntl. und patristischen Zeugnisse für all jene Interessenten aufbereitet zu haben, die in die neueste Debatte über eine klassische Frage – War Petrus in Rom? – Einblick nehmen möchten.

Nach kritischer Betrachtung gängiger Datierungen von Apg und Past hält der Dortmunder Neutestamentler *R. Riesner* („Paulus, Petrus und Rom im Neuen Testament", 13–31) eine Abfassung dieser Schriften durch Lukas noch vor dem Jahr 70 für durchaus denkbar. Während sich Apg 20 nur vage, wenn überhaupt, zu einem Martyrium des Apostels Paulus in Rom geäußert habe, enthalte 2Tim 1,17 u. 4,16–18 diesbzgl. einen recht eindeutigen Beleg. Bei der Diskussion der Frage, ob sich auch für Petrus ein analoger Nachweis führen lasse, hat sich der ἕτερος τόπος in Apg 12,17 schon immer als neuralgischer Punkt des Problems erwiesen. Die bereits von Harnack vertretene Identifikation dieses „anderen Ortes" mit Rom hält auch R. für sachlich angezeigt. Auch der in 1Petr 5,13 notierte Gruß „aus Babylon" liefert nach Auffassung R.s einen klaren ntl. Beleg für einen Aufenthalt des Apostels in Rom.

Der Beitrag des Münsteraner Altphilologen *C. Gnilka* („Philologisches zur römischen Petrustradtion, 33–80) behandelt zunächst einen Passus aus Cyprians *De ecclesiae catholicae unitate*, der s. E. einen klaren Rückschluss auf einen Aufenthalt des Petrus in Rom zulässt: „Obwohl Cyprian einen Primat des Bischofs von Rom im Sinne einer in der Gegenwart fortdauernden Vorrangstellung entweder überhaupt nicht anerkannte oder aber – wie die *communis opinio* will – in späteren Schriften bestritt, hat er doch niemals die apostolische Sukzession für den römischen Stuhl geleugnet oder bezweifelt." (34) Tertullians „Heilmittel gegen den Skorpionenstich" – eine antihäretische Schrift aus dem Jahr 212 – bezeuge nicht nur ein Martyrium der römischen Apostel, sondern verweise sogar auf eine damals mögliche Akteneinsicht: „Tertullian war sich sicher, daß es diese Akten gab. Er verweist den *haereticus* auf die Gerichtsakten im Falle Petri und Pauli mit der gleichen Sicherheit, mit der Justinus Martyr in seiner Eingabe an Antoninus Pius den Kaiser aufforderte, sich anhand der Akten der Ereignisse unter Pontius Pilatus über die Kreuzigung Jesu zu informieren." (42–43) Nach kritischer Auseinandersetzung mit Zwierleins Auslegung von Joh 21,18–19, 1Petr 5,13 und 1Clem 5 sieht G. den Konsens der Forschung bestätigt, dass die genannten Textstellen nicht nur auf einen Aufenthalt des Apostels in Rom (1Petr 5,13), sondern auch auf eine Kreuzigung (Joh 21,18–19) in Rom (1Clem 5,1) schließen lassen. Eine methodische Überlegung rundet den Beitrag G.s ab: „Es geht nicht an, die Bedeutung eines Zeugnisses der Petrustradition zeitlich stets auf das Datum der Quelle einzuschränken, also auf ein literarhistorisches Datum zu begrenzen. Es zeigt sich immer wieder, daß die zeitliche Reichweite eines solchen Zeugnisses viel größer ist, daß es die ganze Epoche des Autors deckt, ja über seine Lebenszeit hinaus in unbestimmte Vergangenheit zurückweist." (75–76)

Der erste Beitrag von *S. Heid*, Kirchenhistoriker in Rom, diskutiert unter dem Titel „Märtyrergrab im Römerbrief des Ignatius" (81–108) zunächst die besonderen historischen Bedingungen, denen sich die Abfassung des Briefes verdankt, und schenkt dabei den vorausgegangenen Kontakten zwischen Briefschreiber und römischer Gemeinde besondere Aufmerksamkeit. Auch wenn der rekonstruierte Informationsaustausch in mancherlei Hinsicht hypothetisch bleiben muss – m. E. wird er in dem vorgelegten Umfang gar nicht benötigt –, vermag H. (gegen die Einwände Zwierleins) den überzeugenden Nachweis zu führen, dass der Brief des Ignatius nicht nur das Martyrium der römischen Apostel, sondern sogar die Existenz von Apostelgräbern voraussetzt.

Die in seinem zweiten Beitrag („Jubel am Grab", 109–197) vorgestellte Geschichte frühchristlicher Gräberehrung begegnet dem häufig erhobenen Einwand, dass die Christen des 1. Jh.s keine Grabverehrung gekannt hätten, mit der überzeugend begründeten These, dass die christliche Grabkultur – und darin eingeschlossen die Verehrung der Märtyrer – nicht erst mit der Verehrung Polykarps beginnt, sondern (1.) auf jüdischen Wurzeln basiert und (2.) in der Verehrung des Grabes Jesu sogar einen spezifisch christlichen Ausgangspunkt besitzt.

Der von H. hg. Bd. leistet eine sehr lesbare, für einen breiteren Leserkreis bestimmte Einführung in die von Zwierlein angestoßene Debatte über „Petrus in Rom", auf deren Fortsetzung man gespannt sein darf.

Trier Josef Schmidt

Barnes, Timothy D.: **Early Christian Hagiography and Roman History**. – Tübingen: Mohr Siebeck 2010. (XX) 437 S., kt € 29,00 ISBN: 978–3–16–150226–2

Die Beschäftigung mit christlicher Hagiographie ist in der Forschung populär; die Breite wissenschaftlicher Auseinandersetzungen zum Thema bezeugt auch der Vf. des hier zu besprechenden Buchs durch die Fülle der berücksichtigten Literatur. Den Spezialstudien zu Einzelpersonen (jüngst etwa von Anna M. Silvas u. Erika T. Hermanowicz) fügt Timothy Barnes nun ein Überblickswerk hinzu, das die Entwicklung der christlichen Hagiographie von ihren Anfängen bis zum Ausgang der Spätantike nachzeichnet.

Im Anschluss an ein knappes Vorwort (VII–XII), in dem der Vf. seine Studie als Fortsetzung älterer Arbeiten zu den vordecischen *Acta martyrum* bezeichnet (X), folgt in sieben Kap.n die Behandlung der hagiographischen Literatur, gegliedert nach Zäsuren der spätantiken römischen Geschichte (43–328). In gleich mehreren Appendices (331–413) widmet sich B. Spezialfragen, die dem weiten Feld althistorischer Forschung entstammen: „Were Early Christians crucified?" (331–342); „Modern Collections of Early Hagiographical Documents" (343–359) u.a. Ein ausführlicher Index beschließt das Werk (415–437), wohingegen ein Literaturverzeichnis fehlt.

Im Vorwort seiner Studie bietet B. eine kurze Diskussion des Terminus „Hagiographie" und ihres Gegenstandes.[1] Sie ist grundlegend für die weitere Beschäftigung mit dem Thema und von heuristischem Wert; zudem hätte sie eine Spezifizierung verdient, etwa durch eine Darstellung der verschiedenen Gattungen hagiographischer Literatur und ihrer (Un-)Abhängigkeit von der antiken nichtchristlichen Literatur.[2]

[1] HZ 183 (1957), 497–516.
[2] ThR 25 (1959), 189–230.

[1] Im Anschluss an H. Delehaye, Hagiology: EBrit 12 ([11]1911), 816f; vgl. auch M. Van Uytfanghe, Heiligenverehrung II (Hagiographie): RAC 14 (1988), 151f.
[2] Weiterführend Van Uytfanghe, a. a. O.; ders., L'hagiographie. Un „genre" chrétien ou antique tardif: AnBoll 111 (1993), 135–188.

Die jüngst durch das Werk von O. Zwierlein[3] erneut aufgeworfene und in der Folge auf Tagungen und gleich in mehreren Publikationen[4] heftig diskutierte Frage „Petrus in Rom" thematisiert der Vf. im ersten Kap. Aus den Zeugnissen schließt er, dass Petrus im Jahr 64 im Zuge der neronianischen Verfolgung in Rom das Martyrium erlitt, seine Verehrung auf dem Vatikan jedoch erst für das 2. Jh. belegbar ist. Eine gemeinsame Verehrung von Petrus und Paulus in Rom nimmt B. ab der Mitte des 3. Jh.s (i. J. 258) *ad catacumbas* an (40f).

Hagiographische Dokumente aus der Zeit bis zu den Verfolgungen unter Decius sind Gegenstand des zweiten Kap.s. Prozessakten in der Form eines Protokolls berichten von Verhandlungen gegen Christen. Die besondere Fähigkeit des Vf.s, das historische Quellenmaterial mit philologischer Präzision auszuwerten und dabei die eigenen Erkenntnisse mit aktuellen Forschungsergebnissen zu konfrontieren, zeigt sich bei der Besprechung der *Passio Perpetuae et Felicitatis*. Die zwischen der griechischen und lateinischen Version umstrittene Priorität wird von ihm mit sprachlichen Argumenten konsequent für die lateinische entschieden (71f). Die in ihrem Wert für die Entwicklung der Hagiographie nicht zu überschätzende *Vita et Passio Cypriani* ordnet B. der Gattung Rede zu (82: „in fact a speech"), eine Position, die aufgrund der changierenden Gattungsgrenzen und der Zweiteilung der Schrift (Vita und Passio) diskutabel ist.[5]

Nach dem dritten Kap., das Märtyrerberichte aus der Zeit der Großen Verfolgung zwischen 303 und 313 behandelt, gelangt der Vf. ab dem vierten Kap. in den Bereich der fiktiven Hagiographie. Es ist die Zeit der Wende des Römischen Reichs zum Christentum, in der Mönche an die Stelle der Märtyrer treten. Die *Vita Antonii* über den ägyptischen Mönchsvater, bei der nach B. eine Autorschaft des Athanasius unwahrscheinlich, lediglich seine Editoren- und Redaktorentätigkeit anzunehmen ist (168), die drei Mönchsviten des Hieronymus und schließlich die *Vita Martini* des Sulpicius Severus werden eingehend besprochen. Zu Recht weist B. hier auf Beziehungen der Viten zur nichtchristlichen Literatur, u. a. zu Sallust und Cicero, hin (186f), nennt intertextuelle Verbindungen, etwa der *Vita Martini* zu der des Antonius (198), und arbeitet ihren historischen Wert heraus. Gattungsgeschichtliche Fragestellungen werden dabei nur am Rande angemerkt, nicht ausführlich problematisiert.

Von der hagiographischen Literatur des 5. und 6. Jh.s behandelt B. explizit nur die Texte, die in Analyse und Interpretation für den Historiker problematisch sind (241); so wird Gregor von Nyssas Vita über seine Schwester Macrina (entstanden 380–382/83) nur knapp thematisiert (238f), die Vita des Possidius von Calama über Augustinus äußerst kurz erwähnt (241). Diese bemerkenswerte Einschränkung lässt andere Texte in den Mittelpunkt treten, etwa die schwierig einzuordnende Vita des Porphyrius von Gaza (260–283). B. kann aufgrund des Sprachgebrauchs nachweisen, dass die Vita, die angeblich von einem Zeitgenossen des Porphyrius, dem Diakon Markus, stammt, tatsächlich eine Fälschung aus der Zeit nach 500 ist (281; vgl. Van Uytfanghe, Biographie, a. a. O. 1219: nach 550).

Festhalten lässt sich Folgendes: Der Vf. ist ein Kenner der Spätantike; davon profitiert seine jetzt vorgelegte Studie, deren Reichtum in der hier gebotenen Kürze kaum aufgezeigt werden kann. Sie bietet einen überaus gelungenen und sehr wertvollen Überblick über die spätantike christliche Hagiographie und wird zweifelsohne, auch aufgrund der Bedeutung des Themas für die Kenntnis der frühchristlichen Geschichte, ein breites Publikum aus den unterschiedlichen altertumswissenschaftlichen Disziplinen finden.

Bonn Christian Hornung

Evers, Alexander: **Church, Cities, and People** – A Study of the *Plebs* in the Church and Cities of Roman Africa in Late Antiquity. – Leuven/Walpole MA: Peeters 2010, (XIV) 367 S. (Interdisciplinary Studies in Ancient Culture and Religion, 11), kt € 61,99 ISBN: 978–90–429–2206–8

Die vorliegende Studie geht auf eine 2001 an der Univ. Oxford angenommene Diss. zurück. Alexander Evers untersucht darin die Stellung und Rolle des Volkes innerhalb der Kirche sowie der Städte des römischen Nordafrika im 3. bis 5. Jh. anhand der Schriften Cyprians, Optatus' und Augustins. Er will zeigen, dass „the people [...] were still active and important within the framework of both ecclesiastical and municipial life in third-, fourth-, and fifth-century North Africa" (1).

Um dieses Ziel zu erreichen, gliedert E. sein Buch neben Einleitung und Zusammenfassung (1–16; 299–307) in vier Kap.: einen Überblick über Geschichte und Erforschung des röm. Nordafrika (17–50) sowie je ein Kap. zu Cyprian (51–136), Optatus (137–205) und Augustinus (207–298); Literaturverzeichnis (309–346) und Index (347–367) runden den Bd. ab.

E. geht von mehreren Voraussetzungen aus, die er in seiner Einleitung begründet und auf die er sich im Folgenden bezieht. Erstens betont er die „regional dynamics" (3) im röm. Nordafrika, welche die Situation dort von derjenigen in anderen Provinzen unterschieden und auch die Strukturen innerhalb der Kirche geprägt hätten. Er stützt sich hier v. a. auf die Forschungen von C. Lepelley[1] und darauf aufbauende Arbeiten. Im Zentrum steht dabei die These, dass die Krise der Städte[2] im 3./4. Jh. Nordafrika größtenteils verschont habe. Daher sei hier im städtischen Leben bis in das 5. Jh. hinein ein hohes Maß an Kontinuität feststellbar. Zweitens nimmt er eine enge Parallelität zwischen den sozialen Strukturen in den Städten und in den christlichen Gemeinden an, deren „hierarchical structure [...] a reflection of the secular power structure" (10) gewesen sei. Diese Parallelität zeige sich in der Sprach- und Bildwelt der jeweiligen christlichen Autoren, mittels derer sie die Kirche gerade in der Sprache des politischen und sozialen Lebens der Städte beschrieben hätten und daher Rückschlüsse auf letzteres erlaubten. Hier knüpft E. v. a. an Averil Cameron an.[3] Um die Texte der Kirchenväter richtig zu verstehen, müsse man sie allerdings in Verbindung mit den relevanten archäologischen und epigraphischen Belegen lesen. Drittens bezieht sich E. auf die Arbeiten von F. Millar zur „Demokratie" in der röm. Republik.[4] Er entdeckt bestimmte Elemente der Beziehungen zwischen Volk und Aristokratie, wie sie F. Millar für die Republik herausgearbeitet hat, auch bei den Kirchenschriftstellern. Hier stellt er v. a. die sog. „ideology of publicity" (11) in den Mittelpunkt, die sich, zusammen mit der damit verbundenen wichtigen Rolle des Volkes, auch in den jeweiligen Texten finde.

Auf diesen Vorüberlegungen aufbauend wendet E. sich dann den afrikanischen Städten zu und bietet einen gelungenen Überblick über deren Entwicklung und Erforschung. Für die zu untersuchenden Autoren gibt er jeweils eine Einführung in Leben und Werk. Am Beispiel Cyprians stellt E. außerdem grundsätzliche Überlegungen zur Frage nach dem literarischen Charakter und dem Wirklichkeitsbezug ihrer stark rhetorisch geformten Schriften an. Er kommt zu dem Ergebnis, dass sie trotz ihres rhetorischen Charakters die Realitäten des sie umgebenden Lebens ausreichend genau abbilden, um hohen Quellenwert zu besitzen. Bei allen Kirchenschriftstellern untersucht er v. a., in welcher Weise sie vom „Volk" schreiben, welche Termini (v. a. *plebs* und *populus*) sie mit welcher Bedeutung verwenden und welche Rolle dieses Volk in den christlichen Gemeinden und in den Städten spielt.

Cyprians Verständnis von Kirche ist nach E. stark von den Strukturen städtischen Lebens, dem Gegenüber von *plebs* und *ordo* und der „ideology of publicity" geprägt. Das gelte auch für die Rolle der kirchlichen Autoritäten und des Kirchenvolkes sowie die dafür verwendeten Begriffe. Für gewöhnlich bezeichne er letzteres als *plebs* oder *populus*, wobei beide Begriffe eine genau unterschiedene Bedeutung besäßen. *Plebs* meine das Volk innerhalb einer konkreten, örtlichen Gemeinschaft, v. a. im Gegenüber zu seinen Leitern. Der Begriff spiegle das Verständnis der *plebs* in den Städten im Gegenüber zu den aus dem *ordo decurionum* stammenden Magistraten wider, Cyprian verstehe also Kirchenvolk und Bischöfe in Analogie zu Volk und Magistraten. *Populus* dagegen meine wie auch im säkularen Sprachgebrauch das (christliche) Volk im Allgemeinen oder eine einzelne Gemeinschaft als Ganze unter Einschluss der Leiter. Eine wichtige Rolle im Gemeindeleben habe die *plebs* nach Cyprian v. a. bei der Wahl der Bischöfe gespielt. Für diese Rolle verwendet er den ebenfalls der munizipialen Welt entstammenden Begriff *suffragium*. Dieses *suffragium* drücke sich als Akklamation aus, deren Gewicht man im Sinne der „ideology of publicity" nicht unterschätzen dürfe. Daraufhin wendet sich E. den Städten zu und kommt nach einer nochmaligen Durchsicht Cyprians und unter Einbeziehung epigraphischer und archäologischer Belege zu dem Ergebnis, dass in den Städten Nordafrikas die traditionellen munizipialen Strukturen noch immer in Funktion gewesen seien und das Volk im Gegenüber zur lokalen Aristokratie noch immer eine wichtige Rolle gespielt habe.

Bei Optatus sei die Begrifflichkeit sowohl bei ihm selbst als auch bei den von ihm zitierten donatistischen Quellen weniger eindeutig festgelegt. *Plebs* werde allerdings noch immer einzig für die konkrete Gemeinschaft vor Ort im Gegenüber zu ihren Leitern verwendet. *Populus* dagegen weise ein größeres Bedeutungsspektrum auf und Optatus verwende außerdem einige weitere Begriffe wie *multitudo*, *concursus* und *turba* zur Beschreibung des Kirchenvolkes. Diese geringere begriffliche Präzision sei zumindest auch der theologischen und rhetorischen Lage geschuldet, da das donatistische Schisma eine andere Argumentation erfordert habe als die Probleme Cyprians.

Augustinus kehre dann erneut zur Ekklesiologie Cyprians und der damit verbundenen Terminologie zurück. Er verwende *plebs* und *populus* wieder im gleichen Sinn wie dieser und betone auch die Rolle des Volkes bei der Wahl der

[3] *Petrus in Rom*. Die literarischen Zeugnisse (UaLG 96), Berlin / New York: de Gruyter 2009.

[4] Vgl. u. a. den Aufsatzband von Ch. Gnilka, S. Heid und R. Riesner: Blutzeuge. Tod und Grab des Petrus in Rom, Regensburg: Schnell & Steiner 2010, s. Sp. 473f.

[5] Vgl. M. Van Uytfanghe, Biographie II (spirituelle): RAC Suppl. 1 (2001), 1171–1174.

[1] Hier v. a. ders., Les cités de l'Afrique romaine au Bas-Empire, 2 vols., Paris 1979–1981. In übersichtlicher Form und auf Deutsch sind die Ergebnisse Lepelleys teilweise greifbar in dem von ihm hg. Sammelwerk Rom und das Reich in der Hohen Kaiserzeit 44 v. Chr. – 286 n. Chr. – Bd. 2: Die Provinzen des Reiches, München/Leipzig 2001 (oder: Sonderausgabe Hamburg 2006), zu dem er das entsprechende Kap. beigesteuert hat (79–120). Vgl. außerdem seinen Beitrag in dem in Anm. 2 genannten Sammelbd.

[2] Vgl. zum Für und Wider Krause, Jens Uwe, Witschel, Christian (Hg.), Die Stadt in der Spätantike – Niedergang oder Wandel? Akten des internationalen Kolloquiums in München am 30. und 31. Mai 2003 (Historia Einzelschriften 190), Stuttgart 2006.

[3] Dies., Christianity and the Rhetoric of the Empire, Berkely 1991.

[4] Siehe v. a. ders., The Crowd in Rome in the Late Republic, Ann Arbor 1998. Vgl. die Kritik von Höllkeskamp, K.-J., „Rekonstruktionen einer Republik" – Die politische Kultur des antiken Rom und die Forschung der letzten Jahrzehnte, (HZ Beihefte 38), München 2004.

Bischöfe und Priester. Außerdem zeige er, dass auch zu seiner Zeit das städtische Leben noch immer in den hergebrachten Strukturen verlief, der Kontinuität in der Sprache entspreche auch eine Kontinuität in den sozialen Strukturen. Auch hier zieht E. wieder epigraphische und archäologische Belege zu Unterstützung seiner These heran.

E. hat eine gut lesbare Untersuchung vorgelegt, die gründlich aus den Quellen argumentiert und für Altertumswissenschaftler wie für Kirchenhistoriker von Interesse ist. Es gelingt ihm, die engen Beziehungen zwischen der Kirche und ihrer Umwelt sowie den Wert der christlichen Autoren für die Geschichte der nordafrikanischen Städte aufzuzeigen. Außerdem führt er gekonnt vor, wie literarische Quellen mit epigraphischer und archäologischer Überlieferung gewinnbringend in Beziehung gesetzt werden können. Kritisch vermerkt sei, dass die verarbeitete Literatur sich im Wesentlichen auf dem Stand der Abfassung der Diss. befindet und mittlerweile einige Lücken aufweist, wie z.B. den erwähnten Bd. von J. Krause und C. Witschel oder die genannte Kritik von K.-J. Höllkeskamp an F. Millar. Mit Blick auf Letztere stellte sich für den Rez. außerdem die Frage, welchen Einfluss diese Kritik auch auf die Thesen von E. hat. Hier ist sicherlich ein Punkt, an dem weiterführende Arbeiten ansetzen müssen.

Leipzig Andreas Gerstacker

Brusanowski, Paul: **Rumänisch-orthodoxe Kirchenordnungen (1786–2008)**. Siebenbürgen – Bukowina – Rumänien, hg. v. Karl W. Schwarz / Ulrich A. Wien, Köln/Weimar/Wien: Böhlau 2011 (XII) 611 S. (Schriften zur Landeskunde Siebenbürgens, 33), geb. € 79,90 ISBN: 978–3–412–20698–7

Dieser verdienstvolle Quellen-Bd. dokumentiert und kommentiert die Kirchenordnungen, mit denen die orthodoxe Kirche seit dem ausgehenden 18. Jh. in den verschiedenen von Rumänen bewohnten Gebieten verwaltet wurde. Nach einer kurzen historischen Einleitung wird zunächst die Situation im ungarisch regierten Siebenbürgen dargestellt, wo der bedeutende Metropolit Andrei Şaguna seit Mitte des 19. Jh.s die Kirche reorganisierte und sich v.a. für das Bildungswesen große Verdienste erwarb. Hier trat 1868 ein „Organisches Statut" in Kraft, das nicht wenig von protestantischen Kirchenordnungen beeinflusst war. Im „Altreich Rumänien", das 1862 durch eine Personalunion zwischen den Fürstentümern Moldau und Walachei entstand, gab es zahlreiche staatliche Interventionen; v.a. die Frage nach dem Recht der Bischofsernennung war stets umstritten. Die Bukowina, seit 1774 unter Habsburger Herrschaft, änderte mehrfach ihre Staatsform zwischen Autonomie und Zugehörigkeit zu Galizien; zudem wurde 1874 die (ethnisch v.a. serbische) orthodoxe Kirche in Dalmatien, das ebenfalls zu Österreich gehörte, der neu gegründeten Metropolie der Bukowina zugeschlagen. Hier machte die Wiener Regierung starke Vorgaben zur Verwaltung der orthodoxen Kirche.

Nach der Bildung des modernen rumänischen Staates wurde 1925 nach langwierigen Verhandlungen das rumänische Patriarchat gegründet, das alle bisher voneinander unabhängigen Kirchenorganisationen miteinander vereinte. Hierfür mussten neue Bestimmungen getroffen werden, wobei die Regierung der Kirche grundsätzlich positiv gegenüberstand. Das änderte sich völlig nach dem 2. Weltkrieg, als die kommunistische Partei an die Macht kam. Sie bekämpfte die Kirche mit allen Mitteln, doch gelang es ihr nicht, die Religiosität auszurotten: Am Ende der kommunistischen Zeit stand die rumänische Kirche besser da als die anderen orthodoxen Kirchen unter kommunistischer Herrschaft. Die neuen Verhältnisse nach 1990 verlangten jedoch wieder nach neuen gesetzlichen Regelungen sowohl von staatlicher (Kultusgesetz 2006/2007) wie von kirchlicher Seite (Organisationsstatut 2008); auch diese sind in dem Bd. dokumentiert.

Manche der Texte sind erstmals in die deutsche Sprache übersetzt, andere sind im deutschen Original abgedruckt oder in bestehender Übersetzung erneut publiziert. Allen Quellen ist eine ausführliche historische und kanonische Einleitung vorangestellt, und sie sind durch zahlreiche Erläuterungen und Anmerkungen erschöpfend kommentiert. Im Anhang finden sich Karten, Statistiken, Biogramme sowie eine Bibliographie und Register. Auch wenn man dem Vf. nicht in allen Einschätzungen folgen mag (v.a. in seiner einführenden historischen Darstellung), so handelt es sich doch um eine wichtige Publikation, da zum ersten Mal die Entwicklung der kirchlichen Rechtsverhältnisse bei den Rumänen gut anhand von Quellen nachvollziehbar ist. Damit ist der Bd. nicht nur für das Studium der Geschichte der Ostkirchen, sondern auch für die kirchliche Rechtsgeschichte von Bedeutung.

Jena/Münster Thomas Bremer

Atlas of Global Christianity 1910–2010, hg. v. Todd M. Johnson / Kenneth R. Ross. – Edinburgh: Edinburgh University Press 2009. 361 S., mit CD, geb. £ 150,00 ISBN: 978–0–7486–3267–1

Der Atlas stellt die Entwicklungen des globalen Christentums zwischen 1910 und 2010 in Karten, Grafiken und statistischen Tabellen dar und berücksichtigt dabei sowohl den Vergleich zwischen damals und heute als auch die Dynamiken der Entwicklungen in der Epoche.

Teil I (2–45) bietet eine Übersicht über die Verteilung und Entwicklung von 16 Religionsgemeinschaften sowie von Agnostikern und Atheisten weltweit; eine Darstellung von sozio-ökonomischen Faktoren und Indikatoren für Gesundheit in den Weltregionen ist vorgeschaltet (2–5) und ein Abschnitt über Religionsfreiheit (36–45) sowie eine Projektion über die Zukunft der Religionen (44f) nachgestellt. Teil II (48–107) kartographiert das weltweite Christentum in seinen Traditionen – entsprechend der Einteilung der World Christian Database (WCD) –, Teil III (110–207) nach Kontinenten und Regionen (inklusive Ozeanien), Teil IV (210–255) nach Völkern und Sprachen. Teil II schließt mit einer Projektion der Zukunft des globalen Christentums bis 2050 (104–107). Ein Unterabschnitt in Teil IV (238–255) stellt die Verteilung der Religionen und des Christentums in den urbanen Zentren dar. Teil V (258–289) kartographiert christliche Mission nach entsendeten und empfangenen Missionaren je nach Weltregion und stellt Evangelisierung (290–311) nach Aspekten wie Finanzen, Bibelübersetzungen oder Medien dar. 52 jeweils 2-seitige Essays von Fachleuten, die unterschiedliche Herangehensweisen verwenden, sind den Teilen und Abschnitten vorangestellt. Der Anhang bietet eine kurze Bibliographie zum globalen Christentum, ein Glossar und einen Index der Eigennamen sowie eine Statistik aller erfassten Daten nach Ländern (329–341). Hier findet sich auch der Abschnitt zur Methodologie (342–352), die die der WCD ist, auf deren Zahlen und Statistiken die Grafiken und Karten aufbauen. Mit dem Atlas wird eine CD-ROM geliefert, die die Karten und Tabellen interaktiv erschließt, indem von Kontinenten, Regionen, Ländern und einzelnen Provinzen vergrößerte und ausführlichere Darstellungen angezeigt werden können. Die Karten und Grafiken können auch individuell kombiniert werden, um eigene Vergleiche zu erstellen. Alles kann in eigene Präsentationen übernommen werden.

Der Atlas entstand im Umfeld der Studienarbeit zum Jubiläum der Weltmissionskonferenz in Edinburgh 1910 und bezieht sich auf den Atlas zurück, der 1910 als Teil des Kommissionsberichtes 1 entstand. Anders als der von 1910 ist der rezensierte Atlas ökumenisch, wie der von 1910 ist der Überblick über das globale Christentum 2010 an der Mission orientiert, jedoch im Unterschied zu 1910 nicht an der Erfassung der Missionsgesellschaften, sondern an Mission als Dimension der Kirche und an den Veränderungen von Mission in den letzten 100 Jahren. Jede regionale Christenheit soll im Rahmen der globalen Christenheit dargestellt werden und es wird verdeutlicht, dass Mission heute von überall nach überall geschieht. Auch dieser Atlas hebt die missionarischen Gruppen des weltweiten Christentums hervor und prüft deren evangelistische Kräfte. Der entsprechende Abschnitt über Mission und Evangelisation gibt allerdings wie der Atlas kaum Auskunft über Kirchen, sondern über Christen: „Great Commission Christians" ist die Bezeichnung für alle Christen, die Mission „von überall nach überall" aktiv betreiben oder unterstützen (290) und die in allen Traditionen vorkommen. Sie werden mit 707 Mio. kalkuliert und ihr Gravitationszentrum liegt in Nordafrika noch einmal deutlich östlicher als das des globalen Christentums (293). Auch die Empfänglichkeit für die Evangelisation wird nach Völkern oder Sprachgruppen dargestellt (320).

Ein gliederndes Merkmal des Atlasses ist die Lokalisierung eines „center of gravity" – der Ort, von dem aus gesehen statistisch ebenso viele Christen nördlich wie südlich, westlich wie östlich leben –, das für das Christentum global, aber auch für die einzelnen Traditionen und übrigens auch für die kartierten Religionsgemeinschaften angegeben wird. Dieser Brennpunkt wird für das Christentum 1910 in Portugal und 2010 in etwa in Mali lokalisiert, es gab also eine Verschiebung nach Süden und etwas nach Osten. Trotz seiner Begrenzung auf den Zeitraum 1910–2010 wird diese Verschiebung des Gravitationszentrums durch die gesamte Geschichte des Christentums kurz nachgezeichnet (50–53).

Der Atlas macht eine Fülle von Informationen zugänglich und bereitet sie hilfreich für die Debatte über das globale Christentum auf; sein Gebrauchswert wird durch die CD-ROM gesteigert. Auch neuere Gesichtspunkte wie die Urbanisierung werden berücksichtigt, wobei das Phänomen der Migration von Christen eher impressionistisch in einigen Essays angesprochen wird. Da die Angaben des Atlasses auf den Statistiken der WCD beruhen, gelten auch für ihn alle Anfragen an deren Methodologie, wie sie im Anhang erläutert wird. Die an der WCD kritisierte Tendenz, die Zahl der Christen höher anzugeben als andere Quellen, wird durch den Blick auf Deutschland bestätigt. Die Karte gibt ohne Differenzierung von Ost und West die Zahl der Christen durch die Färbung einheitlich mit 60–75 % an, Sachsen schafft es mit 70,8 % in die Liste der zehn europäischen Provinzen mit den meisten Christen (!) (173), und Berlin wird mit 66,4 % (!) Christen gelistet (239). Diese Zahlen, wie die von angeblich 25 Mio. sog. „Great Commission Christians" (291) für Deutschland, sind nicht nachvollziehbar. Die evangelistische Ausrichtung des Atlasses scheint hier doch die Darstellung zu beeinflussen, obwohl seine Zahlen deutlich belegen, dass sich trotz aller hier dokumentierten evan-

gelistischen Anstrengungen der Anteil der Christen an der Weltbevölkerung seit 1910 kaum verändert hat und dass insbes. in Afrika das Wachstum der Christenheit stark mit dem Bevölkerungswachstum korreliert. Noch eines: Angesichts des Nachweises des „shift of gravity" des Christentums in den Süden fällt doch auf, dass die Weltkarten mit dem Äquator auf dem unteren Drittel der Seiten projiziert werden, was bekanntlich zu einer deutlichen Verzerrung der tatsächlichen Flächenverhältnisse zuungunsten des globalen Südens führt.

Hamburg Michael Biehl

Barth, Emmy: **An Embassy Besieged**. The Story of a Christian Community in Nazi Germany. With a Foreword by Johann Christoph Arnold. – Eugene, Oregon (USA): Cascade Books, Plough Publishing, 2010. (XVI) 306 S., pb. € 32,64 ISBN 13: 978–1–60899–879–1

Im großen Strom der Reformversuche, der das Christentum durchzieht, bilden die nach Jacob Hutter genannten „Hutterer" nur einen kleinen, auf den ersten Blick unbedeutenden Seitenarm. Seiner Radikalität wegen aber war dieser Versuch immer bemerkenswerter, als es die kleine Zahl der Mitglieder vermuten lässt. Einen noch kleineren Teil bilden die von Hutterern als zugehörig anerkannten „Bruderhöfer", die sich von Deutschland aus in die USA und einige wenige andere Länder verbreitet haben. Ihre Geschichte berührt sich nicht nur mit romantischen Urchristengruppen, der fundamentalen Kritik an der Massenkirche und an der Kettung an den Staat, sondern auch mit den radikalpazifistischen und sozialistischen Bewegungen des frühen 20. Jh.s. Heute leben die „Bruderhöfer" v. a. in den Vereinigten Staaten von Amerika. Seit ihrer Rückkehr vor wenigen Jahren nach Deutschland ist diese winzige Stimme im großen Konzert christlicher Reformbewegungen und in der Vielstimmigkeit der Ökumene auch hierzulande wieder hörbar. Für Katholiken interessant ist ein offensichtlich neu erwachtes Interesse der Bruderhof-Gemeinden an der katholischen Kirche, das aus einer breiten Übereinstimmung in moralischen Grundfragen gespeist ist und sich in einer großen Wertschätzung des Papstes äußert.

Fast achtzig Jahre nach der Vertreibung der Bruderhöfer durch die Nazis befasst sich die nachgeborene Generation, die das Wort „Bruderhof" nur noch nachrangig im Namen der Gemeinschaft führt, mit der eigenen Geschichte. Emmy Barth beschreibt das Leben des Rhön-Bruderhofes von der „Machtergreifung" Hitlers im Januar 1933 bis zur zwangsweisen Auflösung des Bruderhofs im Sommer 1937.

Der Titel „An Embassy Besieged" ist bereits emblematisch für das Selbstverständnis der Gruppe. Nachdem Hitler am 23. März 1933 seine Rede vor dem Reichstag in der Krolloper gehalten hatte, lasen die Mitglieder des Rhönhofs auf Anregung des Gründers und Leiters Eberhard Arnold (1883–1935) die Rede nach. Die Vf.in zitiert dazu die Stimme eines Mitglieds des Hofes: „Ich empfand, daß wir eine Botschaft in einem anderen Land wären, mit einer völlig anderen Sprache und einer völlig anderen Atmosphäre." (44) Durch die Umstände ihrer Zeit und ihre eigene Entscheidung sahen sich die „Arnoldleut" am gleichen Punkt wie die frühen Christen, deren Leben im Diognetbrief klassisch ausgedrückt war: „Jede Fremde ist ihnen Vaterland und jedes Vaterland eine Fremde." Markantestes Merkmal und damit auch der stärkste Sprengsatz in ihrem Verhältnis zum nationalsozialistischen Staat war ihr strenger Pazifismus und die daraus resultierende Verweigerung des Militärdienstes. Die viereinhalb Jahre im nationalsozialistischen Deutschland erlebten sie deswegen als monströse Belagerung ihrer unscheinbaren Botschaft.

Es sind verschiedene Aspekte, die das gut geschriebene Buch auch für deutsche Leser interessant machen. Es enthält eine Vielzahl mündlicher Beiträge, die (erstaunlicherweise) bereits in den zwanziger und dreißiger Jahren des vergangenen Jh.s aufgezeichnet wurden. Es handelt sich meist um Beiträge des Bruderhof-Gründers Eberhard Arnold, aber auch um sog. „Rundgespräche", also Gemeindeversammlungen aller erwachsenen Mitglieder. Sicher wäre eine Publikation in der deutschen Originalsprache noch aufschlussreicher und farbiger, aber selbst im Amerikanischen hört man den deutschen Tonfall der stark durch eine enthusiastische Gruppensprache gefärbten Gesprächsbeiträge. Dass eine christliche Gruppe Anfang des 20. Jh.s ihre eigene Geschichte fast vollständig dokumentierte und so als aktuelle Geschichte Gottes deutete, ist in sich bereits erstaunlich. Die Dominanz der Gründergestalt ist dabei unverkennbar. Die allermeisten der aufgezeichneten Beiträge bestehen aus seinen Reden und Deutungen vor der Gemeinschaft. Doch auch die Versuche, in Zeiten größter Bedrängnis durch die Nazis die Stimmen aller Mitglieder zu hören und so eine Einmütigkeit der Gemeinde herzustellen, lassen sich in den Ausschnitten der aufgezeichneten Gespräche gut nachvollziehen.

Die Verfolgung durch die Nazis hatte mehrere Aspekte. V. a. bediente sie sich der Diskriminierung der Gemeinde als „Edelkommunisten". Eberhard Arnolds Versuche, dieses für die Nazis leicht zu handhabende Klischee zu korrigieren, führten nach Darstellung der Vf.in zu verschiedenen Besuchen in Berliner Ministerien, zu Kontakten mit einzelnen Nazigrößen und Briefen, u. a. an Adolf Hitler selbst. Die Jahre von 1933 bis zum Tod Eberhard Arnolds 1935 waren für diesen und die Gemeinschaft v. a. durch diese vielfältigen Aktivitäten geprägt, die Gefahr der Auflösung des Bruderhofs abzuwehren. Klugheit und Einfalt mischten sich dabei und werden in den von der Vf.in nur spärlich kommentierten Erzählungen, Berichten und Briefen anschaulich. Die augenscheinliche Naivität angesichts des Nationalsozialismus, die aus den einzelnen Maßnahmen, besonders aus der Korrespondenz, spricht, ist bei näherem Hinsehen Ausdruck eines beeindruckend radikalen Pazifismus, den die Bruderhöfer als notwendige Konsequenz des christlichen Zeugnisses lebten und der sie nicht nur dem Staat, sondern auch den Großkirchen weitgehend suspekt machte. Mehr und mehr trat neben Einzelschikanen – wie die Umstellung des Hofes durch SA und Polizei, Hausdurchsuchungen und Verhaftungen – der Entzug der wirtschaftlichen Grundlage des Hofes, der bewirkte, dass dieser bald kaum noch Produkte auf dem Markt absetzen konnte, und so zu einer tatsächlichen Verarmung der Kommunität bis an den Rand des Hungers führte. Mit der Anwendung des „Reichserbhofgesetzes" von 1933 versuchte der Staat auch rechtlich, den Bruderhof zu enteignen und die Gemeinschaft zu zerschlagen.

Neben die mehr taktischen Maßnahmen der Gemeinschaft trat zunehmend auch die Bestrebung, die Geschichte als Verfolgungsgeschichte zu verstehen. Unzählige Male kommentierte der Gründer in Vollversammlungen der Bruderhofgemeinde die Weltereignisse und die Widerfahrnisse der Gemeinde. In Lesungen aus den Märtyrerakten der frühen Kirche und der Täuferbewegung des 16. Jh.s suchten die Mitglieder Trost und Stärkung. Es ist ein fast unerklärliches Phänomen, wie dem erstarkenden, nahezu unangreifbaren Hitlerregime der 30er Jahre diese winzige Gruppe von Menschen ein Dorn im Auge war. In allen Schikanen zeigte sich dennoch fast eine Scheu, gegenüber den einfachen Bruderhöfern nackte Gewalt anzuwenden, weswegen die Auflösung erst im April 1937, nach langen Behinderungen und dem dadurch bedingten wirtschaftlichen Niedergang, durchgeführt wurde. Von den ursprünglich rund 100 Personen lebten nach der Flucht v. a. der jungen Männer vor dem Militärdienst 1937 noch ca. 50 Menschen auf dem Hof. Die verbissene Gegnerschaft der Nazis, die nicht ruhten, bis die letzten wenigen Mitglieder vertrieben waren, ist vielleicht das stärkste positive Zeugnis für die Bruderhöfer.

Für den zeitgeschichtlich interessierten Leser sind nicht zuletzt die Teile des Buches interessant, die vom Verhältnis zwischen dem Theologen und ‚religiösen Sozialisten' Leonhard Ragaz (1868–1945) und Eberhard Arnold berichten. Die Vf.in schildert das Zerwürfnis zwischen Ragaz und Arnold, das sich unglücklicherweise im Frühjahr 1933 einstellte: Ragaz empfand das Kirchenverständnis der Bruderhöfer als egalitär und kritisierte Arnold deswegen scharf (39). Ende 1933 unterstützte er aber den Versuch des Bruderhofs, in die Tschechoslowakei umzusiedeln, indem er eine sehr wohlwollende Empfehlung an den mit ihm befreundeten Präsidenten Masaryk schrieb (113). Der Plan zerschlug sich dennoch. Die Vf.in deutet den Vorgang als Missverständnis von Seiten des Schweizer Sozialisten. Aus den zitierten Berichten und der Korrespondenz zwischen Ragaz und Arnold werden aber die fundamentalen Unterschiede beider Reformversuche deutlich. Eine vertiefte Analyse dieser Auseinandersetzung hätte zwar über das Ziel, das die Vf.in sich setzte – eine Geschichte der Verfolgung durch die Nazis zu bieten – hinausgeführt, wäre aber für das Verständnis sowohl des Bruderhofs als auch von Ragaz' Ansatz hilfreich.

An Embassy Besieged ist aus dem Blickwinkel einer Nachfahrin dieser Geschichte geschrieben. Der Gewinn liegt deswegen im direkten Zugang zum Erleben und zur Reflexion einer kleinen christlichen Gruppe, die früh und konsequent, aber weitgehend unbeachtet von der Mehrheitsgesellschaft, vom Naziregime terrorisiert wurde. Das Quellenmaterial, das die Vf.in bietet, entspricht einer *oral history*, in der dennoch im Fokus der Details der größere Bogen der Geschichte sichtbar wird. Der Bericht ist ohne Pathos, nüchtern, erzählend. Es ist ein nicht geringes Verdienst dieses Buches, einen ersten Blick auf ein weitgehend unbekanntes Kapitel der Reformbewegungen in der Kirche des 20. Jh.s zu eröffnen, deren kritische Geschichte allerdings erst noch geschrieben werden muss.

Rom Achim Buckenmaier

Theologiegeschichte

Spiritus et Littera. Beiträge zur Augustinusforschung. Festschrift zum 80. Geburtstag von Cornelius Petrus Mayer OSA, hg. v. Guntram Förster / Andreas E. J. Grote / Christof Müller. – Würzburg: Echter 2009. 929 S. (Cassiciacum, 39.6 / Res et Signa. Augustinus-Studien, 6), brosch. 72,00 € ISBN: 978–3–429–04175–5

Die vorliegende Festschrift versucht, einem Theologen gerecht zu werden, der seine lebenslangen Forschungen dem Schrifttum des Augustinus von Hippo gewidmet hat. Die vierzehnseitige Publikationsliste (XLVII–LXI) des Cornelius Mayer zeugt von den vielfältigen Ergebnissen dieser Forschungen. Entsprechend umfangreich musste auch die Schrift zum 80. Geburtstag dieses „Nestors der Augustinusforschung", wie er in der Festschrift selbst wiederholt genannt wird, ausfallen.

Schon allein die acht Grußworte von Vertretern der Kirche wie Papst Benedikt XVI. und Erzbischof Zollitsch, aber auch der Politik, eine lateinische *Laudatio* von Karl Heinz Chelius, die schon genannte Bibliographie des Jubilars und eine lange *Tabula gratulatoria* umfassen 94 Seiten. Es folgen 40 Beiträge „aus den Bereichen Philologie und Philosophie, Theologie und Pädagogik sowie Geschichts-, Musik- und Rechtswissenschaft" (Vorwort der Hg., XI), meist auf Deutsch, aber auch auf Englisch, Französisch und Spanisch. Die Festschrift wird abgeschlossen durch Abkürzungsverzeichnisse der Werke Augustinus' und der Bücher der Bibel sowie ein Verzeichnis der Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter, in erster Linie der Autorinnen und Autoren.

Die lockere Einteilung der Artikel in die zwei Bereiche „Augustinus und seine Zeit" (23 Beiträge; 3–446) und „Augustinus und die Folgezeit" (17 Beiträge; 449–825) ist deren Vielfalt geschuldet, was die Hg. in Anbetracht des gestellten Themas „Beiträge zur Augustinusforschung" und des Jubilars als unvermeidbar, ja sogar wünschenswert bezeichnen (XI). Angesichts der Fülle der Beiträge kann hier nicht jeder einzelne erwähnt oder gar näher besprochen werden; um einen knappen, inhaltlichen Überblick zu geben – mehr will diese Rez. nicht –, sollen einige von ihnen aber kurz genannt werden.

In seiner Untersuchung von „Augustine's strained relation with poetry" kommt *Jan den Boeft* zu dem Ergebnis, der augustinische Grundsatz *per corporalia ad incorporalia* ließe keine positive Würdigung der Dichtung in Bezug auf ihre Ästhetik zu, den Kirchenvater interessierten nur ihre Inhalte (3–16). *Gerald Bonner* betrachtet den Pelagianismusstreit und konstatiert, diese Kontroverse habe keine Bedeutung über Afrika hinaus gehabt, sondern sei von den afrikanischen Bischöfen – unter ihnen Augustinus – zur Stärkung der eigenen Position benutzt worden und habe nur deswegen eine solche Wirkung entfaltet, weil der Bischof von Hippo so viel dazu geschrieben habe (17–29). In einem Durchgang durch die wichtigsten Werke Augustinus' untersucht *Bernard Bruning* die Bedeutung von *continentia* und stellt fest, dass sie als ein Aspekt von *caritas* behandelt wird (31–66). *Therese Fuhrer* widmet ihren Beitrag „Hermeneutik und Metaphysik" der scheinbar widersprüchlichen Beurteilung von Sprache durch Augustinus, denn es finden sich bei ihm einerseits skeptische Äußerungen in Bezug auf den Wert von Sprache, die auf ihre Konventionalität und Arbitrarität rekurrieren, und andererseits die zuversichtliche Behauptung, bestimmte Wörter trügen die Wahrheit in sich und seien metaphysisch festgelegt; allerdings könne diese Wahrheit nur dann entdeckt werden, wenn man schon vorher erkannt habe, was wahr sei. F. stellt nun fest, dass Augustinus diese beiden Auffassungen von Sprache zu einer ertragreichen Hermeneutik ausbaut, indem er gerade die Arbitrarität von Sprache nutzt, um Begriffsdefinitionen festzulegen, die von ihm, dem Festlegenden, als wahr erkannt wurden (129–150). Nach „römischer Mentalität bei Augustinus" fragt *Hans Armin Gärtner* und stellt v. a. bei der Untersuchung von Aug. civ. 5 fest, dass es eine solche bei Augustinus nicht gebe, sondern er lediglich seine paganen Leser da abhole, wo sie stünden. Seine Mentalität basiere dagegen auf der Bibel (159–163). Aus der Perspektive eines Juristen entwickelt *Johannes Hellebrand* Forschungsfragen zu dem Thema „Augustinus als Richter", deren Untersuchung sich lohne, da der Bischof schließlich von seiner Richtertätigkeit stark beansprucht worden sei und diese ihn daher auch geprägt haben müsse (199–225). *Jan Erik Heßler* geht den Inkonsequenzen in der augustinischen Terenzverwendung nach und erklärt die Zitation dieses Dichters durch Augustinus trotz der Ablehnung seiner Komödien einerseits mit der Vorgehensweise des *usus iustus*, andererseits damit, dass Terenz zum allgemeinen Bildungsgut gehört habe, das von Gebildeten nun einmal herangezogen worden sei (227–244). Beim Vergleich der ambrosianischen und augustinischen Auslegungen zur Verleugnung Petri kommt *Hans van Reisen* zu dem Ergebnis, Ambrosius habe eher versucht, den Apostel zu verteidigen, während Augustinus ihn kritisiere, dabei aber Gemeindemitglieder im Blick habe, die die Taufe aufschöben (339–352). Eine hilfreiche Einführung in Augustinus' unvollendetes Werk gegen Julian gibt der inzwischen verstorbene *Thomas Gerhard Ring* (353–376). Die am 20.06.2009 von *Robert Zollitsch* gehaltene Festrede zum 80. Geburtstag von Cornelius Mayer ist ebenfalls in der Festschrift abgedruckt. Sie beschäftigte sich mit „Augustinus zum Ziel von Bischofssynoden" und hielt die Anliegen der Wahrheit und Einheit als auch heute noch grundlegend für Synoden und Bischofskonferenzen fest (421–446).

Der zweite, rezeptionsgeschichtliche Teil der Festschrift ist noch vielfältiger als der erste: Die Themen erstrecken sich von der Aufnahme der augustinischen Lehre zweier *civitates* in die Pädagogik Rousseaus (*Winfried Böhm*, 449–457) über die schwierigen Umstände der patristischen Forschungen Berthold Altaners unter den Nationalsozialisten (*Stefan Rebenich*, 697–707) bis hin zum Einfluss Augustinus' auf das Maria-Magdalena-Bild des Bibelepikers Vida (*Tanja Thanner*, 773–796); vom Gedanken der Komplementärtugenden bei Radulfus Ardens und seinem u. a. augustinischen Fundament (*Stephan Ernst*, 551–575) über den Einfluss von Augustinus' Theologie auf Bachs „Wohltemperiertes Klavier" (*Christian Overstolz*, 653–679) bis hin zur Verortung Augustinus' in der Atheismusdebatte um die Thesen Richard Dawkins' (*Larissa C. Seelbach*, 733–741).

Münster Luise Ahmed

Ringleben, Joachim: **Gott im Wort.** Luthers Theologie von der Sprache her. Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie. – Tübingen: Mohr Siebeck 2010. (XIII) 638 S., ln € 149,00 ISBN: 978-3-16-150578-2

Joachim Ringlebens Jesusbuch (Jesus. Ein Versuch zu begreifen, Tübingen 2008) hat der amtierende Papst mit Freude als „einen ökumenischen Bruder" seines eigenen begrüßt. „Wer die beiden Bücher liest", so Joseph Ratzinger/Benedikt XVI. im Vorwort des zweiten Teils seines Werkes über „Jesus von Nazareth", „wird einerseits den großen Unterschied der Denkformen und der prägenden theologischen Ansätze sehen, in denen sich die unterschiedliche konfessionelle Herkunft der beiden Autoren konkret ausdrückt. Aber zugleich erscheint die tiefe Einheit im wesentlichen Verständnis der Person Jesu und seiner Botschaft. In unterschiedlichen theologischen Ansätzen wirkt der gleiche Glaube, findet Begegnung mit demselben Herrn Jesus statt."

Mit der voluminösen Monographie „Gott im Wort" legt R., langjähriger Prof. für Systematische Theologie an der ev.-theol. Fak. der Univ. Göttingen und Abt von Bursfelde, nun das Ergebnis seiner Studien zu Luthers Theologie vor, die er, wie der Untertitel besagt, in ihrer Gänze von der Sprache her zu verstehen sucht. Begonnen wurde das Werk nach Auskunft seines Autors in der Absicht, „den dritten Band des Handbuchs Systematische Theologie über ‚Wort Gottes' zu schreiben. Bei der Arbeit an diesem Thema zeigte sich aber, dass dessen Dimensionen im Falle M. Luthers den Rahmen jenes Lehrbuchs und seiner vorgegebenen Struktur sprengen. Die Bedeutung der Lehre vom Worte Gottes für Luthers Theologie lässt sich, so wurde mir klar, nur im Zusammenhang dieser Theologie als ganzer systematisch angemessen darstellen. Hinzu kam, dass zunehmend deutlicher wurde, dass Luthers Wort-Theologie so innig mit seinem Sprachdenken überhaupt zusammenhängt, dass sie nur im Horizont einer sprachtheologischen und sprachphilosophischen Interpretation zureichend begriffen werden kann. Beide Einsichten bestimmen die Eigenart des jetzt vorliegenden Buches." (V)

Der in Jesus Christus in der Kraft seines Hl. Geistes offenbare Gott ist in der schöpferischen, versöhnenden und vollendenden Lebendigkeit seines trinitarischen Seins *deus loquens et verbosus*, der sich worthaft zu seinen gefallenen Geschöpfen herablässt und in menschliche Sprache eingeht, um den gefallenen Geschöpfen heilsamen Zuspruch zu gewähren und sie aus der Verkehrtheit ihrer Bosheit und den Übeln der Welt herauszurufen. Entsprechend muss nach L. der Verkehr Gottes mit dem Menschen und des Menschen mit Gott „ganz vom Wort und von dem dies Wort im Hören empfangenden Glauben her verstanden werden" (29): „Neque enim deus (ut dixi) aliter cum hominibus umquam egit aut agit quam verbo promissionis. Rursus, nec nos cum deo umquam agere aliter possumus quam fide in verbum promissionis eius." (WA 6,516,30–32; zit. n. ebd.) Auf der Basis dieses Grundsatzes, der im dreieinigen Gott beschlossen und durch Jesus Christus, den inkarnierten Logos, für uns erschlossen ist, entfaltet R. L.s Denken als Sprachtheologie, die alle dogmatischen Lehraspekte umfasst und zu einer differenzierten Einheit zusammenschließt, welche dem in der Hl. Schrift beurkundeten Evangelium entspricht.

R.s Werk ist in dreizehn Kap. gegliedert. In den beiden ersten wird grundlegend von Sprachlichkeit überhaupt (30–45) und vom Verhältnis von Gott und Sprache (46–90) gehandelt mit dem Ergebnis, dass der in sich und für sich ewig sprechende trinitarische Gott sich im inkarnierten Logos in, mit und unter Menschensprache dergestalt ausgesprochen hat, dass er menschliche Teilnahme an der innergöttlichen Kommunikation eröffnet. Dieser durch Gottes Wort vermittelte Erschließungsvorgang wird in den Folgekap.n, die durchführen, was in den vorhergehenden grundgelegt ist, unter elf Aspekten expliziert: Schöpfung und Wort (92–112); der Mensch als Wort-Geschöpf (113–120); das menschgewordene Wort (121–143); das sakramentale Wort (144–169); Kirche des Wortes (170–192); Gesetz und Evangelium (193–251); Wort und Schrift (252–443); Wort und Glaube (444–484); Wort und Geist (485–536); Wort Gottes und Vernunft (537–549) sowie Eschatologie des Wortes (550–620). In multiperspektivischer Weise wird so ein Horizont erschlossen, der geistreich und begeisternd einen Überblick über L.s Gesamttheologie gewährt, wobei die Grenze des Gesichtskreises und die Beschränktheit der jeweiligen Perspektive sprachlich bestimmt und im Hören auf Gottes Wort, in dem Anfang und Ende begriffen sind, zugleich transzendiert werden.

Ob Papst Benedikt XVI. R.s. Monographie über L. lesen und wie diejenige über Jesus zu den ökumenischen Geschwistern eigener Werke rechnen wird, bleibt abzuwarten; von vornherein ausgeschlossen ist es nicht. Dagegen werden primär historisch-kritisch orientierte Ausleger R.s neuem Buch wie schon dem vorhergehenden (vgl. J. Schröter, Jesus im Kontext. Die hermeneutische Relevanz der Frage nach dem historischen Jesus in der gegenwärtigen Situation, in ThLZ 134 [2009], 905–928, hier: 920f) wahrscheinlich attestieren, es verrate mehr über seinen Autor als über seinen historischen Gegenstand. Richtig ist, dass R. das Denken des Reformators produktiv rezipiert und sich das Ererbte konstruktiv anverwandelt. Richtig ist auch, dass er L.s Wort-Gottes-Theologie in Kontexte späteren Datums stellt, um sie unter Bezug auf klassische Sprachdenker wie Wilhelm von Humboldt, J. G. Hamann oder Bruno Liebrucks, um nur die wichtigsten zu nennen, zu interpretieren. Man mag dies historisch für bedenklich erachten; in systematischer Hinsicht ist das Verfahren hingegen zu be-

grüßen, weil auf diese Weise ein theologischer Gesamtentwurf von großer innerer Konsistenz entsteht, der lutherisch auch von denen genannt zu werden verdient, die in Bezug auf L.s Theologie geschichtlich andere und ggf. abweichende Akzente setzen.

Was das Sachurteil über R.s Auslegungskonzept betrifft, so wird v.a. über den theologisch-philosophischen Entwurf von Sprachlichkeit und über die Art und Weise seiner Profilierung gegenüber anderen Ansätzen in Philosophie und Theologie zu befinden sein. Dezidiert und in aller Schärfe grenzt R., um einige Beispiele zu geben, seine von L. her entwickelte Wort-Gottes-Theologie von derjenigen Karl Barths ab, die seiner Auffassung zufolge den Bezug zur wirklichen Sprache programmatisch ausblende und im paradoxen Widerspruch zu ihrem Namen zur Entsprachlichung des Gottesverhältnisses und der Theologie tendiere (vgl. 6f). Nicht minder deutlich distanziert sich R. von bewusstseins- oder subjektivitätstheoretischen Ansätzen im Gefolge Schleiermachers, die ebenfalls den für den Gottesglauben konstitutiven Bezug auf menschliche Sprachlichkeit tendenziell auflösen würden (vgl. 7). Selbst gegenüber einer hermeneutischen Theologie wie etwa derjenigen G. Ebelings oder E. Jüngels will sich R. im Sinne dessen, was er realistisches Sprachdenken nennt, unterschieden wissen (vgl. 8).

Zur Realistik des Sprachdenkens gehört nach R. die Einsicht, dass Sprache kein indifferentes Medium, sondern an sich selbst religiös qualifiziert sei, sodass zwischen Wort Gottes und menschlicher Sprachlichkeit von vornherein kein bloß äußerlicher, sondern ein intrinsischer Bezug walte. Nicht als ob Sprache als apriorische Möglichkeitsbedingung den theologischen Inhalten abstrakt vorauszusetzen sei; vielmehr gelte es umgekehrt die Voraussetzungen theologisch zu erfassen, die im Sprachvollzug immer schon in Anspruch genommen werden, ohne definitiv auf den Begriff gebracht werden zu können. Von daher erschließt sich die Leitthese von R.s Lutherdeutung, „dass die menschliche Sprache selber metaphysisch nur im Horizont des göttlichen Seins zu verstehen und unsere Sprache ein endliches, gebrochenes, veräußerlichtes Medium des unerschaffenen göttlichen Wortes ist (cf. Ps 94,9)" (17). Von diesen und vergleichbaren Thesen wird eine Auseinandersetzung mit R.s *analogia verbi*-Konzept ihren Ausgang zu nehmen haben, wenn sie dem Ertrag, den der Ansatz verspricht und in reichem Maße erbringt, auf „entsprechende" Weise gerecht werden will.

Im Anfang war das Wort: In diesem Grundsatz ist nach R. alles inbegriffen, was christliche Theologie zu sagen hat. Kann man, was im Prolog des Johannesevangeliums geschrieben und zu lesen steht, ebenso gut mit „Im Anfang war das Bild" wiedergeben, wie unlängst in ThZ 67 (2011), 103–130, 123 behauptet wurde? Zur Diskussion solcher und ähnlicher Fragen geben R.s Entwurf und insbes. seine Lehre vom inkarnierten Wort, vom sakramentalen *verbum visibile*, von der Kirche des Wortes, die als *creatura verbi* ein leibhaftes *Est* in sich birgt, und seine abschließenden Erwägungen über Hören und Sehen vielfältigen Anlass. „Das Hören soll uns vergehen, damit das Sehen alles in allem erfüllt" (617), heißt es gegen Ende des dreizehnten und letzten Kap.s über die Eschatologie des Wortes. Bis es soweit ist, bleibt nach R. der Vorrang von Wort, Sprache, Schrift sowie Hören und Lesen um Gottes und der Menschen willen erhalten, auch wenn der Glaube an Jesus Christus als fleischgewordenes Wort Gottes schon jetzt darauf angelegt sei, alle Sinne neu zu bestimmen (vgl. 619).

München Gunther Wenz

A Companion to the Catholic Enlightenment in Europe, hg. v. Ulrich L. Lehner / Michael Printy. – Leiden/Boston: Brill 2010. 462 S. (Brill's Companion to the Christian Tradition, 20), ln € 162,00 ISBN: 978–90–04–18351–3

Aufklärung und Katholizismus – dieses Paar galt der Forschung lange Zeit als antagonistisch: Wenn „die Aufklärung" überhaupt mit Religion zusammengebracht wurde, dann doch eher in der Form des lutherischen oder reformierten Christentums, und wenn man Katholizismus mit Aufklärung in Verbindung brachte, dann auf dem Wege verschiedenartiger Abgrenzungen. An diesem selbstverständlich zu platten Geschichtsbild änderte sich auch nichts, nachdem Sebastian Merkle 1908 den Begriff einer „katholischen Aufklärung" entwickelt hatte, der sich in der zweiten Jahrhunderthälfte u.a. von Bernhard Schneider auf „Werden und Wert" hin befragen lassen musste. Sicherlich tragen die nach wie vor einflussreichen (Selbst-)Stilisierungen von Gelehrten und Aufklärern der Zeit dazu bei, dass Katholizismus eher mit kultureller Inferiorität in Verbindung gebracht wird als mit eigener aufklärerischer Tätigkeit.

Die aktuelle Forschung ist jedoch dabei, dieses Geschichtsbild gründlich zu widerlegen, indem sie sich in etlichen Studien dem Verhältnis von Katholizismus und Aufklärung widmet. Zu den besonders verdienstvollen Werken dieser Art gehört das hier vorzustellende Buch, das Ergebnis einer internationalen Kooperation unter amerikanischer Ägide.

Dabei wird in acht Beiträgen ein Rundgang durch die katholischen Länder Europas präsentiert und jeweils dargestellt, was man sich nach Lage der bisherigen Forschung dort unter „katholischer Aufklärung" vorstellen kann: Frankreich (*Jeffrey D. Burson*), die habsburgischen Territorien (*Harm Klueting*), die katholischen Territorien des Reiches (*Michael Printy*), Italien (*Mario Rosa*), Malta (*Frans Ciappara*), Polen-Litauen (*Richard Butterwick*), Portugal (*Evergton Sales Souza*) und Spanien (*Andrea J. Smidt*). Eine Einleitung von *Ulrich L. Lehner* eröffnet dieses Panorama und das gesamte weite Feld des Themas. Erschlossen wird der Bd. durch ein Personenregister am Ende.

Die Autoren setzen dabei jeweils eigene Schwerpunkte, die den historischen Gegebenheiten und der Quellenlage ebenso geschuldet sind wie dem Forschungsstand und ihren persönlichen Präferenzen. Während etwa die Beiträge von Klueting und Butterwick tendenziell eine Perspektive „von oben" einnehmen und v.a. auf Fragen der kirchlichen Organisation und Rechtssetzung eingehen, sind diejenigen von Burson und Rosa eher an theologischen und philosophischen Problematiken und Leitfragen interessiert, anhand derer sie exemplarische Ein- und Überblicke geben. Die durchweg hohe Qualität der einzelnen Beiträge steht dabei außer Frage, selbst wenn sie punktuell einmal aktuellste Forschungsergebnisse nicht verarbeiten sollten.

Völlig zu Recht betont Lehner einführend die „many faces of the catholic enlightenment" und benennt damit ein Leitmotiv des Bd.es. Gleichwohl können auch wichtige grundlegende europaweite Gemeinsamkeiten festgestellt werden, wozu die Neubesinnung auf die Reformimpulse des Trienter Konzils ebenso gehört wie die Einflüsse des Jansenismus, Fragen des Staatskirchenrechts (Regalismus), des päpstlichen Einflusses auf die Ortskirchen (über Nuntiaturen und Inquisitionen) sowie der beinahe überall anzutreffende Anti-Jesuitismus.

Man wird es den Hg.n kaum zum Vorwurf machen können, dass den Beiträgen kein einheitlicher Begriff von „katholischer Aufklärung" zugrunde liegt. L. ist darin zuzustimmen, dass dies eine gewaltsame und dem gegenwärtigen Forschungsstand unangemessene Vereindeutigung mit sich gebracht hätte. Jedoch hätte ein wenig mehr Arbeit an der Begrifflichkeit nicht geschadet, wie sie mit etwas Tiefenschärfe einzig Butterwick bietet (304–311); etlichen Autoren scheint der Begriff – kaum reflektiert – lediglich als Epochenbezeichnung zu dienen. Dann jedoch besteht immerhin die Möglichkeit, dass sich der Begriff mit einer Auflösung der Sache in viele Einzelbestandteile allmählich verflüchtigt. Insofern wirft der Bd. durchaus die altbekannte Frage neu auf: „Was ist Aufklärung?"

Weitere Fragen mögen an dieser Stelle das Anliegen der Hg. aufgreifen, einen Forschungsdialog zu führen. Zunächst: Der Schwerpunkt der Beiträge liegt meist in der zweiten Hälfte des 18. Jh.s; wie aber möchten die Autoren das Verhältnis des Katholizismus zur Gelehrtenrepublik der sog. „Frühaufklärung" definieren? Möglicherweise führt hier die von Butterwick getroffene Unterscheidung von (aktiver) „katholischer Aufklärung" und (rezeptivem) „aufgeklärtem Katholizismus" weiter (304).

Ein weiterer lohnender Untersuchungsgegenstand wäre sicherlich auch die Konfessionalität der katholischen Aufklärung, die sich in der Auseinandersetzung mit anderen Konfessionen (im Reich oder in Polen-Litauen), aber auch in der Aufnahme tridentinischer Reformimpulse (in Spanien oder Italien) zeigt. Auch Arbeiten zur Rolle von Orden (als Kommunikationsnetzwerke und Transporteure von Ideen) oder vergleichende Studien verschiedener Art dürften sich als erkenntnisfördernd erweisen. Beachtenswert wären zudem die Entwicklungen und Tendenzen in der an Bildungseinrichtungen gelehrten Theologie sowie die Historiographie als Spiegel aktueller Diskurse.

Detailkritik wäre an dieser Stelle beckmesserisch; es sei lediglich erwähnt, dass der Verlag einem bedauerlichen Trend folgend auch bei diesem Buch am Lektorat gespart hat. Den beiden Hg.n ist es aber gelungen, einen in zweifacher Hinsicht bemerkenswerten „Begleiter" ins katholische 18. Jh. vorzulegen: Er bietet viel solide Information und Überblicke für Leser, die handbuchartiges Wissen suchen, dazu reichhaltige Literaturverweise zur weiteren Lektüre. Er spiegelt damit aber auch den Stand und die Vorläufigkeit der Forschung und wird so für alle, die sich forschend mit der Epoche befassen, zu einem ergiebigen Repertorium von Informationen und neuen Fragestellungen.

Aachen Bernward Schmidt

The Council Notes of Edward Schillebeeckx 1962–1963. Critically annotated bilingual, hg. v. Karim Schelkens. – Leuven: Peeters 2011. (XXXVIII) 77 S. (Instrumenta Theologica, 34), pb. € 28,00 ISBN: 978–9–042–924536

The publication by Karim Schelkens of the *Council Notes* of Edward Schillebeeckx is an important contribution to the research on Vatican

II: not only because the late Edward Schillebeeckx (1914–2009) was one of the most important and inspiring theological voices of the twentieth century, but also because it shows once again how much the interpretation of Vatican II must rely on a wide range of sources in order to understand the "mind" of the council fathers and theologians. Since the beginning of the recent and most fruitful historiographical effort around Vatican II, begun by Giuseppe Alberigo (1926–2007) and led by the "Fondazione per le scienze religiose Giovanni XXIII di Bologna", the council diaries of bishops, theologians, and observers at Vatican II have proved to be an irreplaceable source of information – even before being tools for interpretation. S.'s notes are not less valuable. In the preface, Mathijs Lamberigts points out that from these notes emerges S.'s participation in the early work around the schema *De fontibus revelationis* (the future constitution *Dei Verbum*). Moreover, Lamberigts assesses that "the present edition provides a new building block in the study of the role of the Dutch bishops during the council" (XIII). In the introduction to the volume, S.'s biographer Erik Borgman[1] frames S.'s participation at Vatican II in the context of his biography and especially in the context of the investigations run by the Holy Office in 1961 against him (one of the possible reasons, if not the most important, why he, like M.-D. Chenu, was never appointed official *peritus* at the council).

S.'s *Council Notes* cover the first two periods of Vatican II: October 11–December 8, 1962, and the crucial passage of the five "straw votes" on ecclesiology of October 30, 1963, with a detailed chronology of that vote "in the making", starting October 15. The original Dutch version of S.'s notes is in the appendix to the volume. This diary shows interesting comparisons to other kinds of diaries: similar to other already published council diaries[2], S.'s notes show a lot of energy in the first session (1962); subsequently, in the second session (1963), the energy seems to dry up and the diary proves too difficult a task for bishops and theologians fully immerged in the hectic schedule of the council. Like other diaries[3], S.'s notes do not only report the interventions *in aula*, but show us also the work behind the scenes and the personal involvement and judgment of the author during the events.

Particularly interesting are a few passages about the debate on the liturgical constitution *Sacrosanctum Concilium*, where S. shows his understanding of the need for a liturgical reform: "H. Mass: a liturgical blunder! No communion, no concelebration. No communal singing, just the Capella Sistina. No "Pax"!! Just a bow from the Pope towards the observers! The altar was invisible to almost everyone. Yet something new: during the Mass, the Pope forbade all the bows and genuflections commonly due to his person to avoid diverting attention from the altar […] No celebrations, just byzantinism! Need for liturgical renewal demonstrated by such an Opening!" (note of October 11, 1962, 3). Often trenchant in his assessments, S. could summarize directly the state of the debate and the division between the two main positions about the liturgical reform: "1) Renovatio liturgica is unnecessary. Status quo. 2) A *universal* renewal is impossible because needs differ from country to country (e. g. the disadvantages of the vernacular in a bilingual country). Thus, solution: grant primary competence to the episcopal conferences" (note of October 22, 1962, 8). He is enlightening in his blunt view of the *nostalgia* for the Latin expressed by some council fathers: "Spellman and McIntyre proclaim that Latin is the *only* liturgical language, but pronounce it in such an Americanised fashion that no one understands them: the worse one's spoken Latin the more one is inclined to favour it. It is a '*status symbol*' of priest-'intellectuals' as opposed to the 'idiots'" (note of October 26, 1962, 13).

If we keep in mind the recent important publication of Willebrands's diaries[4], Mathijs Lamberigts is right when he says that "Schillebeeckx's diary is to a degree complementary to Willebrands' publications" (XIII). But there is more to that: this publication by Karim Schelkens shows that no real understanding of Vatican II is possible without serious historical (and primarily archival) research about what happened at Vatican II and how it was received and interpreted by the makers and witnesses of that event. At 50 years since the opening of Vatican II, this book is a reminder to historians and institutions about the need to preserve and make available the archives and papers of the council fathers not only in Europe but all over the world, and for bishops who came to Vatican II from the Americas, Africa and Asia especially. This is the only way we will be able to secure the "catholicity" of our historical interpretive approach to Vatican II in the years to come.

St. Paul (MN USA) Massimo Faggioli

[1] *Edward Schillebeeckx: een theoloog in zijn geschiedenis*, Baarn: H. Nelissen 1999; English translation *Edward Schillebeeckx: A Theologian in His History*, London / New York: Continuum 2003.

[2] For example, M.-D. Chenu, *Notes quotidiennes au Concile*, ed. Alberto Melloni, Paris: Cerf 1995.

[3] Such as Yves Congar's fundamental 2-volume *Journal du concile*, ed. Eric Mahieu, Paris: Cerf 2002.

[4] *"You Will Be Called Repairer of the Breach": The Diary of J. G. M. Willebrands 1958–1961*, ed. Theo Salemnik, Leuven: Peeters 2009 (cf. ThRv 106 [5] 2010, 433–434) and *Les agendas conciliaires de Mgr J. Willebrands, secrétaire du Secrétariat pour l'Unité des Chrétiens*, ed. Leo Declerck, Leuven: Peeters, 2009.

Obst, Thorsten: **Das Heilige und das Denken.** Untersuchungen zur Phänomenologie des Heiligen bei Klaus Hemmerle. – Würzburg: Echter 2010. 285 S. (Bonner dogmatische Studien, 49), kt € 30,00 ISBN: 978–3–429–03316–3

Der Freiburger Religionsphilosoph und spätere Bischof von Aachen Klaus Hemmerle (1929–1994) hat ein sehr vielfältiges Schrifttum hinterlassen, dessen inneren Zusammenhang darzustellen bis heute ein Desiderat der Forschung geblieben ist. Dieser Aufgabe widmet sich die vorliegende Untersuchung, die 2009 von der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Bonn als Diss. angenommen wurde. Thorsten Obst möchte zeigen, dass H.s Phänomenologie des Heiligen das Zentrum seines Denkens bilde und von daher seinen philosophischen und seinen offenbarungstheologischen Denkansatz organisch miteinander verbinde. Dementsprechend lautet die Grundthese der Arbeit, „dass es sich in seiner reflektierten Nachfolge [d. h. seiner Theologie; d. Rez.] um eine spezifisch vom unterscheidend Christlichen bedingte Phänomenologie des Heiligen handelt" (269). Methodisch optiert O. für ein Mitdenken mit H., von dem er sich verspricht, die implizite Einheit des H.schen Denkens von innen her aufdecken zu können: „So ist es das Merkmal der Untersuchung, dass sie zwar auf der einen Seite mit einer eigenen sich [sic!] vordergründig nicht im Werk Hemmerles vorhandenen Fragestellung an dieses herantritt, sie auf der anderen Seite aber gerade darin in das Zentrum seines Denkens hineinragt." (14)

Die Untersuchung gliedert sich in vier Kap. Nach einer der Problemexposition dienenden Einleitung rekonstruiert O. im ersten Kap., seiner These entsprechend, H.s Phänomenologie des Heiligen unter Bezugnahme auf den späten Heidegger und v. a. Weltes Phänomenologie des Heiligen. Als zentrales Merkmal der „Freiburger Schule" (19) arbeitet er den nachmetaphysischen Ansatz in der Gottesfrage heraus, der mit der ontotheologischen Identifizierung von Gott und Sein brechen wolle: „Wenn Gott wirklich als der Schöpfer alles Gewirkten erscheinen soll, dann darf er selbst nicht ‚sein', ohne in eine Abhängigkeit zu einem wie auch immer vom Denken vorgegebenen Terminus zu geraten." (27) Der neue, nichtmetaphysische Zugang zur Gottesfrage wird dabei nach O. durch die Kategorie des Heiligen angezeigt (vgl. 31). Während Heidegger die Frage nach dem Heiligen der Seinsfrage unterordne, stehe sie bei H. in Abhängigkeit von Welte in einem personalen Kontext. Charakteristisch für H. sei dabei, dass nicht das Denken von sich ausgehend das Wesen des Heiligen begreife, sondern es vielmehr in der Haltung lassender Freigabe erfahre, dass ihm das Heilige bereits begegnet sei und es durch das Heilige sich selbst überantwortet worden sei. Das Denken wird von daher zum verdankenden Denken, das auf seinen Ursprung verweist, ohne sich seiner zu bemächtigen. Während für Welte „das Ich […] ‚vor' dem heiligen Geheimnis verbleibt" (72), begegne es für H. in seinem Denken – und d. h. in seinem eigenen freiheitlichen Vollzug – dem Heiligen. Indem sich das Ich aber auf den es herausfordernden Ruf des Heiligen einlasse, werde es im Grunde des Heiligen des göttlichen Geheimnisses gewahr. Daher kommt O. zu dem Ergebnis, „dass es sich bei Hemmerles Phänomenologie des Heiligen um ein Denken handelt, welches sich als ein philosophisches in seiner eigenen Freiheit aus der Begegnung mit dem Heiligen übernimmt und gleichzeitig darin als ein theologisches andenkend auf den *einen* Ursprung verweist, der es an es selbst freigegeben hat" (75).

Im zweiten Kap. stellt O. die Auseinandersetzung H.s mit Baader und dem späten Schelling dar. Der Ertrag des Kap.s besteht darin, dass O. die Herkunft des H.schen Motivs der Trennung von Gott und Sein und der für ihn typischen Bestimmung von „Denken" als sich relational vollziehendes verdankendes Denken aus dem kritisch gewendeten Idealismus nachweisen kann. Diese beiden Motive bilden dementsprechend auch den Leitfaden seiner Untersuchung. Die nachmetaphysische Unterscheidung von Gott und Sein bei H. lässt sich nach O. auf Baaders „Theo-Ontologie" (106) zurückführen. Während Gott in der Ontotheologie Schellings des Seins zu seiner Selbstwerdung bedürfe, werde er bei Baader als Schöpfer gedacht, der alles Seiende an sich selbst freigebe, ohne dadurch seine Transzendenz und Freiheit zu verlieren. Insofern das Sein, wie H., Schellings Seinsverständnis weiterführend, darlegt, Geschehen der Beziehung und der Freiheit sei, könne es vom Denken nicht in objektivierender Weise begriffen werden. In Abhängigkeit von Baader entwickelt H. ein neues Verständnis von Denken: An die Stelle des *cogito* tritt das *cogitor*, insofern sich das Denken erst in der Beziehung zum anderen konstituiert, ja sich darin als vom anderen konstituiert erfährt. Hier eröffne sich ein Zugang zu Gott: „Nur in der gelassenen Haltung seiner selbst, die in der göttlichen Freigabe zu ihrem Anderen liegt, geht dem Denken der göttliche Gott in der eigenen freien Bewegung auf." (125) Auf diesem Hintergrund erschließt sich für O. die „eigentliche Tiefe" (131) des für H. charakteristischen lassenden Denkens. Anders als das fassende Denken könne es den freien Anruf Gottes vernehmen und bezeugen, ohne ihn zu objektivieren. Die sich in seiner Schelling-Interpretation andeutende Einsicht, dass verdankendes Denken Gespräch ist, erreiche H. durch die Bezugnahme auf Rosenzweig, die O. am Ende des zweiten Kap.s beleuchtet. Die spezifische Form

seines Gottdenkens bilde nunmehr die dialogische Analogie: „Es ist das Dialogische, welches im Zwischen empor zum Gottesgedanken führt. Das Gespräch *zwischen* Gott und Mensch ereignet sich demnach für Hemmerle im noch Offenen des mitmenschlichen Gespräches […]." (142)

Im dritten Kap. untersucht O., „wie die bei Hemmerle philosophisch verstandene Phänomenologie des Heiligen strukturontologisch verändert wird" (146). Anhand der Schrift „Vorspiel zur Theologie" zeigt er, dass H. sein Seinsverständnis durch eine Neubestimmung der Transzendentalien mit Hilfe der Strukturontologie Rombachs reformuliert. Während es aber H. „zunächst ausschließlich um die spezifischen Bedingungen menschlichen Daseins" (169) gehe und er diese auf der Linie der Freiburger hermeneutischen Philosophie „vor dem Hintergrund eines bestimmten Seinsverständnisses" (169) auslege, tendiere Rombach zur Hermetik, für die es keinen allgemeinen Seinssinn mehr gebe, sondern eine Vielzahl in sich geschlossener Dimensionen, die nur im Sprung erreichbar seien. Den entscheidenden Unterschied zwischen H. und Rombach macht O. allerdings im Verständnis göttlicher Ursprünglichkeit fest. Rombach denke Gott immer nur in Bezug auf die Schöpfung, in die er sich verliere, indem er je neue Möglichkeiten für die Geschöpfe hervorbringe und indem er sich an ihren freien Vollzug binde, worin O. einen „nachmetaphysischen Pantheismus" (200) erblickt. H. hingegen bestimme in seiner Phänomenologie des Heiligen die göttliche Ursprünglichkeit unter Berufung auf Bonaventura als sich bereits in sich vollkommen vollziehende Drei- bzw. Mehrursprünglichkeit mit der Folge, dass die Unabhängigkeit Gottes gegenüber der Schöpfung gewahrt bleibe.

Im vierten Kap. stellt O. den „inneren Zusammenhang zwischen der Phänomenologie des Heiligen und dem Christusereignis" (213), d.h. zwischen der Religionsphilosophie und der Offenbarungstheologie bzw. der trinitarischen Ontologie H.s dar. Im Zentrum steht dabei die von H. selbst nicht thematisierte Frage, ob das Denken in der reflektierten Nachfolge gegenüber dem Denken des Heiligen neu bestimmt werden müsse. Mit H. aus der Perspektive der Phänomenologie des Heiligen mitdenkend, womit sein „‚spätes' Denken" aus der seines „‚frühen' Denken[s]" (213, Anm. 559) gedeutet werden soll, zeigt O. auf, dass das Denken der Nachfolge als eines verdankenden Denkens dasselbe Denken wie das der Phänomenologie des Heiligen sei. Die Menschwerdung des Sohnes hebe die Beziehung des Denkens zum Heiligen nicht auf, sondern eröffne eine neue Beziehungsmöglichkeit des Menschen zu Gott: „Während eine ‚allgemeine' Phänomenologie des Heiligen den göttlichen Gott […] noch ausschließlich ‚vor' dem Seinsgeschehen verspürt, liegt seine Göttlichkeit im unterscheidend Christlichen *zugleich* im Seinsgeschehen offen." (226f) Das Zwischen des zwischenmenschlichen Gesprächs bleibe der Ort der Gottesbegegnung, werde aber „zur Stätte trinitarischer Beziehungsmöglichkeiten (Sich-Geben)" (223), ohne dass Gott dadurch seine Unabhängigkeit gegenüber der Schöpfung verlöre. Die zentrale These O.s lautet vor diesem Hintergrund: „Da Gott in der dialogischen Analogie die Freiheit des Zwischenmenschlichen nicht übergeht, sondern er sich in diesem Zwischen als er selbst äußert, ändert dies für den Nachfolgenden zwar die Beziehung seines Denkens zur *im* Zwischen wahrgenommenen Begegnungsmöglichkeit (dia), es ändert aber den Analogiegedanken und die dem Menschen gegebene Freiheitsmöglichkeit nicht (ana)." (221) Gerade in dieser Beziehungsmöglichkeit, d.h. in ihrer Gotteserfahrung *„innerhalb* des Seinsgeschehens" (227), unterscheide sich die reflektierte Nachfolge von der Phänomenologie des Heiligen bzw. der christliche Glaubensakt von dem religiösen Grundakt. Die reflektierte Nachfolge sei „in einem noch konkreteren Sinn eine Phänomenologie des Heiligen" (223). Das Ergebnis der Untersuchung lautet: *„Jede reflektierte Nachfolge ist immer auch eine Phänomenologie des Heiligen; nicht jede Phänomenologie des Heiligen aber ist eine reflektierte Nachfolge."* (228)

Wie im Vorwort angekündigt, ist O.s Studie „stellenweise nicht einfach zu lesen" (5). Der Grund dafür liegt allerdings nicht lediglich im „‚Zwiespältige[n]'" (15) des Gesprächsdenkens H.s, sondern auch darin, dass auf der methodischen Ebene die Grenzen zwischen der Darstellung seines Denkens und der mitdenkenden Interpretation O.s allzu oft zu verschwimmen drohen. Umgekehrt hätte man sich im ersten Kap. einen ausführlichen Vergleich der Positionen Heideggers, Weltes und H.s gewünscht; O. beschränkt sich hingegen darauf, sie nacheinander vorzustellen und Gemeinsamkeiten wie Unterschiede an verschiedenen Stellen nur kurz und teilweise stark vereinfachend anzudeuten. Die Lesbarkeit der Untersuchung wird auch durch einen exzessiven Nominalstil erschwert, der sich deutlich von der lebendigflüssigen Denkweise H.s abhebt, sodass man fragen muss, ob er nicht einem Mitdenken mit H. im Weg steht. Befremdlich ist die beträchtliche Zahl der sprachlichen Nachlässigkeiten. Um nur einige Beispiele zu nennen: „indem" (60, 90, 160, 124, 224) statt „in dem"; „wie" statt „als" (183, 223); „trotz dass" (204); „dadurch, indem" (230); „[d]ie Ähnlichkeit ist im Vergleich zur Hermeneutik dahingehend, dass […]" (159); „[…] erscheint die eine Grundfarbe des Schönen als der eine Grundton […]" (253). Ein Teil der Ausdrucksfehler tangiert direkt den Sinn. So muss z.B. gefragt werden, was man sich unter der „Wirkungsweise" der trinitarischen Ontologie „im realen Seinsvollzug" (146) oder unter der „Beziehung des Gottessohnes zur Phänomenologie des Heiligen" (219) vorstellen solle. In formaler Hinsicht ist ebenfalls zu vermerken, dass das Literaturverzeichnis unvollständig ist.

Die Bedeutung der vorliegenden Untersuchung besteht darin, dass sie das Denken H.s zu systematisieren und seine Religionsphilosophie mit seiner Theologie zu verbinden sucht. Allerdings stellt sich die Frage, ob H.s Beitrag „Das Heilige und das Denken" den Interpretationsschlüssel für sein Gesamtwerk abzugeben vermag und ob die These, seine Theologiekonzeption der reflektierten Nachfolge sei *„nichts anderes* als seine Phänomenologie des Heiligen" (5; Hervorh. d. Rez.), nicht sehr gewagt ist. Besteht nicht doch eine größere Differenz zwischen dem Heiligen und Gott, die dementsprechend auch schärfer hervorzuheben wäre? Außerdem ist zu beachten, dass H. seine trinitarische Ontologie inhaltlich wie methodisch ohne Bezugnahme auf die Phänomenologie des Heiligen entwickelt hat. Genauer: Die trinitarische Ontologie ist keine Phänomenologie des Heiligen, sondern Phänomenologie der Liebe. „Liebe" bildet die zentrale theologische Kategorie des „späten" H., nicht der Begriff des Heiligen, der bezeichnenderweise in seinen „Thesen zu einer trinitarischen Ontologie" nicht vorkommt. In diesem Zusammenhang wäre auch zu bedenken, ob der durch die Rezeption der Strukturontologie bedingte Umbruch im Denken H.s nicht tiefer ist als von O. angenommen. Trifft es zu, dass H. „die Strukturontologie in seine Phänomenologie des Heiligen [integriert]" (197; im Original hervorgehoben), ohne dass dadurch sein Phänomenologieverständnis modifiziert würde? Aus der Tatsache, dass sich H.s Gottesbegriff grundlegend von dem der Strukturtheologie Rombachs unterscheidet, kann nicht pauschal abgeleitet werden, dass er die Methode der Strukturphänomenologie nicht übernommen habe (vgl. 197), zumal man diese nicht notwendigerweise und im Übrigen auch gegen H.s Verständnis der Strukturontologie mit der Hermetik des späten Rombach verbinden und damit von der hermeneutischen Phänomenologie abgrenzen muss. Auch wenn sich im Werk H.s keine direkten Bezugnahmen auf Rombachs Veröffentlichungen zur Phänomenologie finden, so ist sein Denken nach 1971 dennoch, bedingt durch die Aufnahme der Strukturontologie, *eine* Strukturphänomenologie. Deshalb muss gefragt werden, ob sein Denken überhaupt systematisiert werden kann oder ob es nicht vielmehr als Struktur gedeutet werden könnte. Es ist ein Verdienst der vorliegenden Untersuchung, diese Fragen zu provozieren und, darüber hinaus, mit H. mitdenkend Impulse für ein nachmetaphysisches Gottdenken zu geben.

Karlsruhe Dominik Lorenz

Systematische Theologie

Stinglhammer, Hermann: **Einführung in die Schöpfungstheologie**. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2011. 134 S. (Einführung Theologie), kt € 14,90 ISBN: 978–3–534–22838–6

Die vorliegende, aus Vorlesungen erwachsene Publikation des Passauer Dogmatikers Hermann Stinglhammer erhebt den Anspruch, in die schöpfungstheologischen Hauptthemen auf einem „didaktisch transparenten und intellektuell anregenden Weg" (7) einzuführen. Im ersten Teil wird „Schöpfung als theologischer Begriff" reflektiert (9–65); der zweite Teil erörtert „schöpfungstheologische Profilierungen in der Theologiegeschichte" und greift zentrale Aspekte des christlichen Schöpfungsdenkens auf (66–96). Der dritte Teil „Systematische Reflexionen" widmet sich Standardthemen im Dialog mit den Naturwissenschaften: Evolution, Theodizeefrage, Hominisation (97–120).

Schöpfung als theologische Sinndeutung der Wirklichkeit ist für den Vf. einerseits „Weltanschauung aus dem Glauben" (12), insofern sie Ausdruck einer „theologischen Ästhetik bzw. Wahrnehmungslehre" (15) ist, andererseits komplementärer Blick gegenüber einer analytisch-wissenschaftlichen Perspektive auf ein und dieselbe Wirklichkeit, die wir „Welt" nennen. Darum hat Schöpfungsrede eine soteriologische und eschatologische Struktur, die einer technokratischen, die Natur schonungslos ausbeutenden Zivilisation kritisch entgegenzustellen ist. Der heutige Zugang zur Wirklichkeit erscheint dem Autor grundverkehrt, erhebt doch die Schöpfungstheologie hartnäckig die Frage, „ob nicht das Geistige Grund und Ziel des Naturalen ist und nicht umgekehrt" (11). Schöpfungstheologie ist allerdings nicht analytische Welterklärung, sondern „Sinnaussage" vor dem Hintergrund der Frage nach dem „Warum aller Wirklichkeit" (ebd.).

Diesen knappen hermeneutischen Klärungen lässt der Vf. umfassende biblisch-theologische Reflexionen folgen. Die verschiedenen Akzente der atl. Schöpfungstheologie finden ihren gemeinsamen Sinngehalt im heilsgeschichtlichen Kern der Schöpfungsrede, „Vor-Gabe der Heilsgeschichte" (21), „Theologie der Hoffnung" (42) zu sein. Das „innere Gefälle zur Anthropologie und Soteriologie" (ebd.) bedeutet für „Schöpfung", sie als freie, aus göttlicher Liebe verdankte Wirklichkeit zu erfassen. Gott bleibt jedoch seiner Schöpfung gegenüber der freie und transzendente Grund, aber auch als der sich von seiner Schöpfung Bestimmen-Lassende. Die ntl. Schöpfungstheologie leuchtet diese

Grundlagen christologisch aus: In Christus werden Schöpfung und Erlösung als Einheit postuliert (66), die ntl. Schriften verwehren sich gegen gnostische Spiritualisierungen der Erlösung und zielen auf die „Ermöglichung neuer Identität durch christologische Verwandlung" (65).

Der *theologiegeschichtliche Durchblick im zweiten Hauptteil* befasst sich mit dem patristischen *Creatio-ex-nihilo*-Prinzip und der augustinischen Erbsündenlehre, die vom Vf. in entsprechender Kürze bis in die Gegenwartstheologie nachgezeichnet werden. Daran schließt sich ein Überblick zu den metaphysischen Schöpfungstheologien der Scholastik an, schließlich werden in raschen Schritten die Bruchlinien zwischen Theologie, Philosophie und Naturwissenschaft der Neuzeit gestreift und schöpfungstheologisch relevante Aspekte der beiden Vatikanischen Konzilien skizziert.

Der *dritte, systematische Teil* greift zuerst die neu aufgeflammte Diskussion um den Stellenwert des Evolutionismus vor dem Hintergrund der kreationistischen Position eines „Intelligent Design" auf. Der Vf. vertritt eine klare Differenz zwischen theologischer und empirischer Erkenntnisform: „Nicht aus der Empirie folgt eine zwingende Sicht auf Gott im Sinne seiner Beweisbarkeit. Vielmehr folgt aus dem Glauben an Gott eine spezifische Deutung der Empirie der Schöpfung", womit eine „grundsätzliche Kompatibilität der Sinnoptionen christlicher Schöpfungstheologie mit verschiedenen Weltbildern im Sinne der naturwissenschaftlichen Interpretation der Wirklichkeit" (98) möglich ist. Die Theologie hat dann aber deutlich zu machen, dass der „lebensspendende Logos, die schöpferische Vernunft Gottes selbst" (99) als tiefster Grund der Wirklichkeit zu denken und zu glauben ist. Dieser Logos ist selbst ein dynamischer, der Evolution zulässt und damit die Schöpfung zu einer „creatio appellata" (101) macht, mehr noch zu einem „interaktiven Geschehen zwischen Schöpfer und Geschöpf im Raum Gottes selbst" (102). Eine rein differenztheoretische Gegenüberstellung von Schöpfer und Geschöpf verfehlt somit den Gehalt christlichen Schöpfungsdenkens, das seine Sinnspitze in einer trinitarischen Schöpfungskonzeption entfalten muss.

Auch auf die leidvolle Kehrseite des Schöpfungsglaubens, die Theodizeefrage, geht der Vf. ein und nimmt mit der „No-better-world-These" die Sichtweise ein, dass Leiden für die Positivität einer Werdewelt konstitutiv ist (vgl. 108f). Das Gutsein der Schöpfung liegt für ihn darin, dass die Welt mit der Fähigkeit geschaffen worden ist, „Freiheit hervorzubringen, freie Personen, die fähig sind, Gott zu lieben" (109). Das gewaltige Maß an Leiden in einer solchen Schöpfung ist für den Vf. v. a. ein Zeichen dafür, „wie hoch Gott die menschliche Freiheit bewertet" (ebd.).

Im Schlussteil greift der Vf. das zentrale Sinn-Bild der Schöpfungstheologie Moltmanns, den „Sabbat Gottes" als Ziel der Schöpfung (116ff), auf und folgert daraus, dass die „vollendete Schöpfung [nicht] lediglich auf die erneuerte Menschenzeit zu beschränken [ist], wie dies beim Aquinaten der Fall ist" (119). Sie ist als Teilhabe an der trinitarischen Dynamik Aufhebung in die Ewigkeit Gottes, Leben in Fülle (Joh 10,10).

Zusammenfassend gesagt ist die Einführung eine hilfreiche und brauchbare Orientierung an zentralen Aspekten der heutigen Schöpfungstheologie. Sie stellt die wesentlichen Grundlinien schöpfungstheologischen Denkens transparent und anregend dar. Rückfragen stellen sich v. a. an die konzeptuelle Gewichtung und Verteilung der Themen. Die Dringlichkeit der Aufgabe, wie schöpfungstheologisches Denken in einer naturwissenschaftlich geprägten Welt vermittelt werden kann, ist m. E. zu wenig deutlich geworden. Die im Glauben erschlossene Sinn-Struktur der Schöpfungsrede ist vorbildlich dargelegt, aber eine Grundfrage ist auch, wie die so oft beschworene Kompatibilität der Ebenen von theologischer und naturwissenschaftlicher Perspektive genauer zu denken ist. Hier ist der Vf. die Antwort schuldig geblieben. Er macht es sich zu einfach, die Vermittlung von Evolution und Schöpfung wissenschaftstheoretisch allein mit einem „Ratzinger-Zitat" leisten zu wollen: „Das christliche Bild der Welt ist, dass die Welt in einem sehr komplizierten Evolutionsprozess entstanden ist, dass sie aber im Tiefsten eben doch aus dem Logos kommt." (99) Aber gerade das sollte auch in einer Einführung in die Schöpfungstheologie gezeigt werden: Die Brücke zu diesem „Tiefsten" ist wechselseitig im Empirischen und im heilsgeschichtlichen Zeugnis wenigstens umrisshaft auszuleuchten, soll dieser Satz für das moderne Denken nicht kryptisch klingen. Dazu hätten gründlicher die Brüche und Brücken des neuzeitlichen Horizonts unseres Weltverständnisses untersucht werden müssen. So verbleibt die Einführung letztlich in einem sehr retrospektiven binnentheologischen Durchblick. Aber das ist eben auch ein Zeichen dafür, wie anspruchsvoll die Schöpfungstheologie heute im Grunde ist, wenn der theologische mit dem naturwissenschaftlichen Blickwinkel zusammengespannt wird.

Linz Franz Gruber

Lebkücher, Anja: **Theologie der Natur.** Wolfhart Pannenbergs Beitrag zum Dialog zwischen Theologie und Naturwissenschaft. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlage 2011. 192 S., kt € 34,90 ISBN: 978–3–7887–2505–1

Wenn von Feld die Rede ist, denkt der gewöhnliche Sterbliche an ein Landstück bzw. an einen Acker, den es zu bestellen gilt. Im übertragenen Sinn ist der Feldbegriff von diversen Wissenschaften in Gebrauch genommen worden, etwa von der Entwicklungsphysiologie, der Psychologie oder der Linguistik. Seine physikalische Bedeutung hat er wesentlich im Kontext der Faraday-Maxwellschen Theorie der Elektrizität erhalten, um von dorther zu einem zentralen und umfassenden Begriff der Grundwissenschaft der Natur zu werden. Unter Feld versteht die Physik im Allgemeinen einen Wirkraum von Kräften bzw. eine dynamische Sphäre, deren spezifische Bestimmung davon abhängt, ob es sich um ein elektromagnetisches, ein Gravitations- oder etwa um ein Quantenfeld handelt. Bemühungen um eine Vereinheitlichung physikalischer Feldtheorien sind seit Längerem im Gange, doch bislang ohne durchschlagenden Erfolg geblieben.

In die Theologie ist der Feldbegriff v. a. durch Wolfhart Pannenberg eingeführt worden.[1] Unter ausdrücklicher Bezugnahme auf physikalische Theoriebildungen hat er den Begriff Gottes mit demjenigen des dynamisch-energetischen Kraft- und Möglichkeitsfeldes assoziiert. Er sah sich dazu u. a. durch die traditionsgeschichtliche Herkunft des Feldbegriffs berechtigt, den er auf die stoische Pneumalehre zurückführte. Die Vorstellung eines Feldes von universaler Potenz, Energie und Dynamik ist nach P.s Urteil ungleich besser geeignet, den biblischen Aussagen über den Geist Gottes bzw. Gottes Geistigkeit modernen Ausdruck zu verschaffen, als der klassische Nousbegriff bzw. der Begriff eines vernünftigen und willentlich tätigen Personsubjekts. Wie P. diesen Vorzug in trinitätstheologischer und pneumatologischer Hinsicht auszuweisen und geltend zu machen versucht, ist eines der Zentralthemen von L.s Diss., die unter Anleitung von Michael Welker angefertigt und im Sommer 2009 von der Theol. Fak. der Ruprecht-Karls-Univ. Heidelberg angenommen worden ist.

In der Einleitung der Arbeit wird im Verein mit methodischen Erwägungen skizziert, was unter der Titelwendung „Theologie der Natur" im Sinne P.s inhaltlich zu verstehen ist. Weil Theologie und Naturwissenschaft von ein und derselben Welt redeten, seien die theologischen Bezugnahmen auf aktuelle naturwissenschaftliche Erkenntnisse und auf das daraus resultierende Weltbild unverzichtbar. V. a. die Systematische Theologie dürfe die Ergebnisse der Naturwissenschaften nicht ignorieren, unter denen neben der Biologie der Physik als der Basiswissenschaft der Natur besondere Bedeutung zukomme. Zwar müsse unbeschadet der Einheit des gemeinsamen Bezugsgegenstandes mit einer Asymmetrie der Zugangsweisen und mit perspektivischen Unterschieden in der Betrachtung dessen gerechnet werden, was Natur oder Welt heißt. Doch dürfe die Ungleichmäßigkeit der Gegenstandsnäherung nicht zur Alternative stilisiert und zum Entschuldigungsgrund von Nichtkenntnisnahme und Unwissenheit genommen werden, welche in der Beziehungsgeschichte von Theologie und Naturwissenschaft nicht selten zu unrühmlichen und kontraproduktiven Konflikten geführt hätten. Es sei alles daran gelegen, das Verhältnis zwischen beiden dialogisch zu gestalten.

Nach versuchter Einordnung seiner Theologie der Natur in den Kontext des Gesamtwerkes und nach einer Skizze ihres zeit- und ideengeschichtlichen Hintergrundes entfaltet L. P.s Beitrag zum Dialog zwischen Theologie und Naturwissenschaft in drei Teilen. Der dem Gottesgedanken gewidmete Zentralteil ist mit der Frage befasst, „wie nach Pannenberg angesichts der naturwissenschaftlichen Weltbeschreibung von Gott und seinem Handeln gesprochen werden kann" (16). Gleich zu Beginn werden die Anwendung des Feldbegriffs auf Gott und das Problem diskutiert, welche physikalischen Feldtheorien P. vorzugsweise rezipiert und wie er das Verhältnis der physikalischen und theologischen Verwendung des Begriffs des Feldes bestimmt hat. Eingehend erörtert wird, ob und ggf. mit welchem Recht er bestreitet, vom physikalischen Feldbegriff theologisch lediglich einen metaphorischen Gebrauch zu machen. Terminologiegeschichtliche Erwägungen schließen sich an. Von systematisch entscheidender Bedeutung ist L.s These, bei P. lägen unterschiedliche theologische Feldkonzeptionen vor, die sich entwicklungsgeschichtlich verorten ließen. Sei der Rückgriff auf den physikalischen Feldbegriff in der Frühzeit in Form eines einzigen trinitätstheologisch-pneumatologischen Denkmodells erfolgt, habe P. später das ursprünglich eine Modell „in zwei verschiedene Konzepte aufgetrennt und diese je für sich weiterentwickelt" (97), nämlich einerseits bzgl. der Geistigkeit des dreieinigen Gottes, andererseits bzgl. des Geistes als der dritten trinitarischen Person. Bei der Stoffdarbietung verfährt L. entsprechend: Zunächst begibt sie sich, wenn man so sagen darf, auf das trinitätstheologische Feld, um sodann vom Heiligen Geist als dynamisch-energetischem Schöpfergeist und Geist des Lebens zu handeln, in welchem Zusammenhang grundlegende Verbindungen zwischen Feld- und Evolutionstheorie im P.schen Denken aufgedeckt werden. Der Mittelteil der Arbeit schließt mit Erörterungen zum Themenkreis von Kontingenz und Naturgesetz, innerhalb derer der Auseinandersetzung P.s mit Jacques Monod besondere Aufmerksamkeit gewidmet wird.

Gerahmt wird der theologische Zentralabschnitt der Diss. durch einen wissenschaftstheoretischen und einen mit dem Titel „Weltbeschreibung" versehenen Teil. Ersterer handelt von den kriteriologischen Voraussetzungen und Be-

[1] Zur sonstigen theologischen Verwendung des Feldbegriffs vgl. u. a. die gehaltvolle Tübinger Diss. von D. Evers, Raum – Materie – Zeit. Schöpfungstheologie im Dialog mit naturwissenschaftlicher Kosmologie, Tübingen 2000, 270–277.

dingungen der Wissenschaftlichkeit von Theologie, wie P. sie in seiner Monographie von 1973 „Wissenschaftstheorie und Theologie" und anderwärts in Auseinandersetzung mit dem logischen Positivismus, dem kritischen Rationalismus, aber auch und nicht minder mit Konzeptionen hermeneutischer Wissenschaften zu erheben suchte. Besondere Beachtung schenkt die Vf.in in diesem Zusammenhang der Forderung nach Überprüfbarkeit und Bewährung. Der mit Weltbeschreibung betitelte dritte Teil der Arbeit verfolgt die schöpfungstheologischen Konsequenzen der feldtheoretischen Deutungen des Gottesgedankens weiter, um P.s Verständnis von Raum und Zeit, von Anfang und Ende des Kosmos sowie des sog. anthropischen Prinzips zu entwickeln. Ein abschließendes Kap. kommt sodann erneut auf die Beziehung von Feld- und Evolutionstheorie zu sprechen, um in der Folge unter dem Aspekt einer Theologie der Natur in äußerster Knappheit eine Fülle biologischer, humanbiologischer, identitätstheoretischer, soziologischer und sonstiger Gesichtspunkte namhaft zu machen, wie sie etwa in der großen Anthropologie von 1983 oder in einschlägigen Passagen der Systematischen Theologie P.s begegnen.

L.s Arbeit ist kenntnis- und perspektivenreich. Ihre Stärke liegt im Detail. Schwächer ist die Systematik ausgeprägt, nach welcher die Fülle der angesprochenen Themenaspekte geordnet wird. Als zweifelhaft muss bereits die einleitende Behauptung gelten, die Gliederung der Arbeit ergebe sich „aus der systematischen Durchdringung des Stoffes" (15), der aus zahlreichen Veröffentlichungen P.s zusammengetragen worden sei. Dies trifft sowohl für die Gesamteinteilung als auch für die jeweiligen Unterabschnitte und ihre Zuordnung zueinander nur bedingt zu. Eine klare und stringente Systematik ist nicht immer erkennbar. Offenkundig wird dies etwa an den Marginalien zur Rolle des Logos in P.s Schöpfungstheologie, die dem Abschnitt über Kontingenz und Naturgesetz verhältnismäßig lose angehängt sind, um zu dem Weltbeschreibungskap. überzuleiten. Die eher anhangs- bzw. anmerkungsweise erfolgende Behandlung dieser Thematik wird ihrer systematischen Bedeutung nicht annähernd gerecht und wirft Fragen auf, die direkt L.s Sicht der feldtheoretischen Auslegung des Gottesgedankens bei P. betreffen. Wenig überzeugend erscheint dabei insbes. die Grundannahme, wonach P. ein ursprünglich einheitliches Denkmodell in zwei verschiedene Konzepte separiert habe, um die Aspekte seiner theologischen Feldtheorie entweder trinitätstheologisch oder pneumatologisch zu explizieren. Selbst wenn man entwicklungsgeschichtliche Akzentverlagerungen in Rechnung stellt, lassen sich die Geistigkeit des dreieinigen Gottes und der göttliche Geist als dritte trinitarische Hypostase konzeptionell nicht so auseinanderdividieren, wie L. dies veranschlagt. Denn dadurch würde das eigentliche dogmatische Problem mehr verstellt als einer Lösung zugeführt.

Einen Zugang zur Wahrnehmung und möglichen Lösung des durch den Feldbegriff bezeichneten trinitätstheologisch-pneumatologischen Problems verschafft man sich nur, wenn man dessen Genese im Blick behält, was, wie das opus magnum der Systematischen Theologie P.s belegt, zu metaphysischen, religionsgeschichtlichen und offenbarungstheologischen Vorüberlegungen nötigt, die durch unmittelbare Bezugnahme auf naturwissenschaftliche Theoriebildung nicht zu ersetzen sind, weil über deren Valenz erst auf der Basis besagter Präliminarien entschieden werden kann. Was aber die Frage betrifft, ob und inwiefern physikalische Feldtheorien zur Lösung oder auch nur zum besseren Verständnis trinitätstheologisch-pneumatologischer Probleme beitragen können, so lässt sie sich nach meinem Urteil nur beantworten, wenn man intensiver als in vorliegender Arbeit geschehen auf deren begriffliche Prämissen und logischen Implikationen reflektiert. Allein die Logizität eines ebenso realitätsoffenen wie realitätserschließenden Begriffs bietet das geeignete Medium, um das Verhältnis naturwissenschaftlicher und theologischer Theoriebildungen konstruktiv und in einer Weise zu reflektieren, die für beide Teile in wechselseitiger Achtung ihrer Zuständigkeit förderlich ist. Nimmt man dies wahr und ernst, dann öffnet sich ein weiter Horizont und ein Feld, das gedanklich zu beackern aller Mühe wert ist.

München Gunther Wenz

Stock, Alex: **Poetische Dogmatik. Schöpfungslehre**. Erster Band: Himmel und Erde. – Paderborn: Schöningh 2010, 360 S., kt € 58,00 ISBN: 978–3–506–76897–1

Nach einer Tagebuchnotiz von F. Stier[1] ist es ein bleibendes Desiderat der theologischen Schöpfungslehre, die in Gottes Freude am Konkreten und Individuellen wurzelnde intime Beziehung zwischen Schöpfer und Geschöpf zur Darstellung zu bringen. Das ist sicherlich nicht die zuerst einfallende Aufgabenbeschreibung einer Schöpfungslehre, doch genau die geht das vorliegende Werk präzise an und stellt sich den entsprechenden methodischen und inhaltlichen Herausforderungen. Es steht damit in Kontinuität zur Poetischen Christologie und zur Poetischen Gotteslehre, die der 2002 emeritierte Kölner Theologe Alex Stock in den letzten Jahren vorgelegt hat.[2] Fast alle Rezensionen dieser vorangegangenen sieben Bd.e der PD kamen darin überein, dass es sich hier um ein eigenwilliges Werk handelt, das in seiner Originalität und seiner überaus kenntnisreichen theologischen Kommentierung von Werken der bildenden Kunst, Dichtung und geistlichen Literatur genauso gewinnbringend zu lesen ist, wie zugleich seine Anschlussfähigkeit an den theologischen Diskurs schwierig ist. Gleiches gilt auch für den nun vorliegenden ersten Bd. der Schöpfungslehre, obgleich die wissenschaftstheoretischen Klärungen hier weiterentwickelt wurden.

Das Werk gliedert sich, gerahmt von Vor- und Nachwort, in fünf Teile. Es beginnt mit dem ausführlichen, wissenschaftstheoretisch interessanten Kap. „Natur" (25–96), das bis ins Detail durchgearbeitet ist und einiges der späteren Ausführungen in nuce vorwegnimmt. Der darauffolgende Abschnitt „Mythos" beschäftigt sich mit dem biblischen Grundlagentext des Sechstagewerks (97–146). Es folgt ein Kap. zum „Credo" (147–176), das das große Glaubensbekenntnis schöpfungstheologisch durchbuchstabiert. Im Kap. „Ritus" (177–253) fließen verschiedene Quellen aus dem Bereich der Liturgie in die Schöpfungslehre ein. Die Bilder der Kunst werden abschließend unter der Überschrift „Kosmos" (255–314) behandelt. Viele der dort besprochenen Werke sind als Farbtafeln in der Mitte des Buches abgebildet. Andere Darstellungen sind am passenden Ort in schwarz-weiß abgedruckt, wobei man sich zumindest manche auch in Farbe wünschte (z. B. C. D. Friedrichs „Mönch am Meer" im Vergleich mit M. Rothkos „Grün auf Blau", 307 u. 313). Einige Abbildungen sind – völlig untypisch für den Vf. – als zwar nicht unpassende, aber doch austauschbare Illustrationen ohne tieferen Kommentar in den Text gestreut (so v. a. im Kap. „Ritus"). Abbildungs- und Abkürzungsverzeichnisse sowie ein Namensregister runden das Werk ab. Die Anmerkungen sind als Endnoten hinter den Text gesetzt (325–353).

Aus dieser Gliederung ist zu erkennen, dass diesmal – anders als in früheren Bd.en der PD – die zugrundeliegenden Quellen die Struktur vorgeben. Deshalb gilt wohl für das Buch insgesamt nach wie vor der Anspruch, dass die Zusammenstellung verschiedener Themen gleichsam ein Sternbild aufleuchten lässt (W. Benjamin). Für die einzelnen Teile in sich gilt dies hier jedoch – mit Ausnahme des auch in dieser Hinsicht äußerst gelungenen ersten Kap.s – weniger. Das mag damit zu tun haben, dass die Frage nach den Quellen einer poetischen Schöpfungslehre gleich zu Anfang problematisiert wird (12). Obwohl dadurch eine größere Übersichtlichkeit und auch eine gewisse Transparenz bzgl. der Arbeitsweise des Vf.s gegeben sind, mag man diese Entscheidung dennoch bedauern. Denn so wird der für die PD charakteristische Erkenntnisgewinn erschwert. Wo sich sonst mittels enger Konstellation historisch und gattungsmäßig ganz verschiedener Quellen und ihrer Kommentare eine neuartige Erkenntnis einstellt, droht nun das Sternbild in einzelne Abhandlungen auseinanderzufallen, die in sich geschlossen zu sein scheinen. Die notwendigen Querverbindungen sind mühsam herzustellen und erscheinen dadurch mitunter eher als Wiederholungen denn als Verdichtungen. Das legt die grundsätzliche Crux der Verfahrensweise offen, nämlich die Fülle des Stoffes einerseits ordnen zu müssen, es zugleich aber immer auch anders tun zu können: Wirklich gelungen scheint die Konstellation des Stoffes gerade dort, wo sie weniger intersubjektiven Kriterien entspricht, sondern allein der stilsicheren subjektiven Entscheidung des Vf.s anheimgestellt ist. Unbeschadet dieser Einschränkung fördern die einzelnen Kap. durchaus schöpfungstheologische Motive zu Tage, die in ihrer Herleitung und Prägnanz die Originalität des Werkes zeigen.

Bereits im Vorwort und dann im ersten Teil „Natur" werden einige grundsätzliche Positionierungen im verminten Terrain der Schöpfungstheologie vorgenommen, die sich normalerweise dialogbereit mit den Naturwissenschaften zeigt: „Nicht schon die grenzwahrende, sondern erst die grenzüberschreitende Kommunikation würde die Höhe des erwünschten Dialogmodells erreichen." (16) Wenn denn aber die Naturwissenschaften gar kein Interesse an diesem Dialog haben, muss sich die Theologie, die in ihren amateurhaften Übergriffen abhängig vom explodierenden Expertenwissen der Naturwissenschaften ist, dann dieser asymmetrischen Beziehung überhaupt aussetzen? Solche „dilettantischen Quälereien" (22 wird Karl Barth zitiert) sind nicht des Vf.s Sache. Er bescheidet sich also damit, professionell sein eigenes Fach zu betreiben. Einen Dialog mit den zeitgenössischen Naturwissenschaften sucht man hier vergebens. Stattdessen geht es dem Werk darum, in prägnanter Auseinandersetzung mit „Darwins Ufer" (33–58) und „Galileis Fernrohr" (58–83) eine zu den

[1] Stier, Fridolin: Vielleicht ist irgendwo Tag. Aufzeichnungen. – Freiburg: Herder 1981, 204f; zitiert und kommentiert im vorliegenden Werk, 83–96.

[2] Stock, Alex: Poetische Dogmatik. Christologie. 4 Bde. – Paderborn: Schöningh 1995–2001; ders.: Poetische Dogmatik. Gotteslehre. 3 Bde. – Paderborn: Schöningh 2004–2007.

Naturwissenschaften alternative Sichtweise der Natur als möglich und sinnvoll zu etablieren. Der Vf. orientiert sich dabei an der auf Freiheit beruhenden kulturellen Weiterverarbeitung der vielfältigen Phänomene der Natur. Die künstlerischen Naturansichten sind intersubjektiv reflektierbar und von daher kann ihnen ein eigenständiger Erkenntniswert zugemessen werden. Außergewöhnlich ausführlich geht der Vf. hier auf philosophische Referenzen in Kants KdU ein (51–56). Faktisch jedoch wird im Allgemeinen die dichterische Imagination gegenüber der naturwissenschaftlichen Abstraktion eher als „schöne Phantasie" denn als „harte Wahrheitspräsentation" angesehen (84). Deshalb verbindet der Vf. die so in das Kulturwissenschaftliche transponierte Schöpfungslehre noch mit dem „seinen Augen trauende[n] natürliche[n] Menschenverstand" (72) und relativiert die Naturwissenschaften in ihrer Bedeutung für die Theologie erheblich: Für eine Schöpfungslehre wird nach wie vor die Unterscheidung von Oben und Unten, Himmel und Erde, sinnvoller sein als das Schema von Zentrum und Randständigkeit, das mit den neuzeitlichen Naturwissenschaften etabliert wurde (77). So verändern naturwissenschaftliche Erkenntnisse die Phänomene, doch nicht so sehr: Der Mond z. B., den Menschen seit unvordenklichen Zeiten am Himmel stehen sehen, ist heute noch „irgendwie auch der alte geblieben" (79).

Das Kap. „Mythos" beginnt gleich mit einem pointierten Seitenhieb gegen die exegetische Zunft, dass es nämlich theologisch erst interessant werde, wenn die Schrift auch als Offenbarungsurkunde gelesen und nicht historisch relativiert wird (97). Die Arbeitsweise des Vf.s ist literaturwissenschaftlich ausgerichtet, was ihn in die Nähe der synchronen Exegese bringt. Gleichzeitig ist sie aber immer auch strikt theologisch. Hier gilt es nun, den Text der Genesis „aus den Zwängen unserer Zugriffe zu neuer Wirksamkeit zu befreien" (109). So entfaltet der Vf. sehr überzeugend in strenger Orientierung an der Lektüre des Endtextes Gen 1,1–2,4a die Anschauungslogik einer anfänglich von Gott geschaffenen Erde, die dieser weiter formt (nicht allein durch das Wort). So entsteht vor dem inneren Auge das Bild des Schöpfers als handelndem Subjekt, ja als Künstler, der sein Werk zunächst ersinnt, dann beginnt und vorantreibt, innehält, betrachtet und sein Werk für gut befindet. Auf diese Weise rettet der Vf. das Theologumenon von der *creatio ex nihilo*, das zwar nicht dem Wortlaut nach im biblischen Text enthalten ist, das dieser aber als Sinnpotential durchaus in sich trägt (135–138). Auch die Frage der Gottebenbildlichkeit bindet der Vf. eng an den Text zurück und weist dadurch die derzeit als Konsens anzusehende Bestimmung des Menschen als „Kultbild Gottes" (123) als nicht besonders scharfes Paradigma zurück. Allein die Herrschaft über die Tiere macht dem Text nach seine Gottebenbildlichkeit aus. Diese prekäre kreatürliche Notwendigkeit, für das eigene Leben das Leben der anderen zu opfern, ist ein sich durchziehendes starkes Motiv des Vf.s, das bereits in der Christologie anklang.[3] So bestätigt sich hier die genuin theozentrische Ausrichtung (in Abgrenzung zu jeder Anthropo- oder Christozentrik) des Gesamtwerkes: „Als Soteriologie ist die Christologie insgesamt als integraler Bestandteil der Schöpfungslehre anzusehen." (168)

Im darauffolgenden Teil liest der Vf. auch das Credo als zusammenhängenden Text, der den Glauben voraussetzt. Dieser aber ist – gerade auch angesichts der Theodizeefrage, die der Vf. zwar nur kurz, aber äußerst prägnant mit Rekurs auf F. Stier bearbeitet (156–159) – letztlich existentiell durchzubuchstabieren. In den drei Abschnitten des Credos werden verschiedene Schwerpunkte herausgestellt: Geht es zunächst mit der Schaffung der unsichtbaren Welt auf dem Feld der Angelologie wieder um die Frage der absoluten Souveränität des Schöpfers, so eröffnet der christologische Teil die Frage nach dem Zusammenspiel zweier Schöpfungsparadigmen: Ist die Logos-Vernunft, die sinnvolle Ordnung, der Grund der Schöpfung oder der personalisierte Wille Gottes, also die Unterbrechung dieser Ordnung? Beides: Der Mensch ist durch die Schöpfung angesprochen und antwortet mit Lob und Dank, wo ihm Sinn aufscheint, und mit Klage und Bitte, wo ihm dieser verwehrt bleibt. Schließlich kommt im dritten Glaubensartikel die lebensspendende Kraft des Geistes zur Sprache, die die seufzende Kreatur in der Auferstehung der Schöpfung zu retten weiß: auch die Eschatologie ist integraler Bestandteil der Schöpfungslehre.

Im Kap. „Ritus" erweitert der Vf. beständig die bereits gewonnenen Erkenntnisse um neue Dimensionen und Aspekte, die er hier aus genuin liturgischen Quellen gewinnt. Gleichzeitig weiß er um die Brüchigkeit und Machtlosigkeit dieser aus alten Texten und Traditionen erhobenen Einsichten in der heutigen Welt: Wenn z. B. die Sensibilität für Stimmungen und Atmosphären schöpfungstheologisch bedeutsam ist, dann hält das Sanctus der Messe gegenüber dem Lärm der industriellen Welt den „Traum" vom Einstimmen in den Klang der unsichtbaren Welt wach (196f). Solche Zusammenhänge herzustellen, ohne sich dabei in einer pauschalen Modernekritik zu ergehen oder sich zu sehr in Nostalgie zu verheddern, ist eine der großen Leistungen des Buches. Hier wird deutlich, was PD auch ist: Theologie im Modus der Bitte, der Bitte an Gott, zu retten, was verloren zu gehen scheint und doch bedeutsam ist (205). An einzelnen Schöpfungsliedern der Frömmigkeitstradition (Ps 104, Ps 148 und dem franziskanischen Sonnengesang) entdeckt der Vf. den fürsorglich dem Leben der Geschöpfe zugewandten Schöpfer (212) und den gegenüber der Genesis neuen „persönlichen Ton" im geschwisterlichen Schöpfungszusammenhang (220). Der Abschnitt über Schöpfung und Eucharistiesakrament (225–235) vertieft die bereits in der Christologie gewonnenen Erkenntnisse über den ambivalenten Zusammenhang von „Verehren und Verzehren" (S. Weil).[4] Abschließend betrachtet der Vf. die Liturgie der Osternacht als eigentliches Schöpfungsfest und kommt zu dem Ergebnis, dass hier schöpfungstheologische Einsichten aus jenen rituellen Sequenzen, die sich unmittelbar an der konkreten Materie ausbilden (Kerzenweihe, Feuerweihe, Wasserweihe), zwar zu gewinnen sind, jedoch gerade aus den Texten, die seit der Reform der Osternachtfeier nicht mehr in Gebrauch sind (252f).

Der abschließende Durchgang durch die Kunst im Kap. „Kosmos" legt einen Schwerpunkt auf die formale Gestaltung. Wenn mit der Schöpfung das Ganze des Weltbildes im Modell dargestellt werden soll, so legt sich die Kreisform nahe, die jeweils neu mit der linearen Sukzessivität der Genesiserzählung zu vermitteln ist. Der Text evoziert Bilder, die auf diese Weise eine Referenz zum Text haben, ohne einfach Illustrationen zu sein. Sie bringen in ihrem produktiven Weiterverarbeiten der Genesis als „visuelle Theologie" (277) Neues zum Vorschein, so etwa, wenn der christliche Schöpferlogos in der Mitte des Kreises dargestellt wird, der atl. Text aber nur ein externes Gegenüber zur Schöpfung kennt (281). Oder wenn Ph. O. Runges „Morgen" die Erschaffung des Lichts als Ereignis anschaulich evident macht (298). Besondere Beachtung kommt der Landschaftsmalerei zu, die die Natur als Ort der religiösen Erfahrung des Erhabenen und Schrecklichen vor Augen führt. Die demütige und zugleich erhebende Erfahrung der eigenen Kreatürlichkeit und dadurch die Erfahrung des Schöpfers aus der Natur können solche Landschaftsbilder der Schöpfungstheologie erschließen (309). Konsequent beschränkt sich der Vf. auf die Bildwerke der Tradition bis ins 19. Jh. hinein. Wo die Kunst der letzten hundert Jahre ins Spiel kommt, bleiben nur andeutende, wenn auch wertvolle Hinweise. So werden Werke von Monet, Kandinsky und Mondrian als Bilder zum ersten und zweiten Schöpfungstag vorgestellt: „Die Schöpfungstheologie wird durch solche Kunstwerke angeregt, die Schöpfung nicht nur von ihrer anthropischen Vollendung, sondern von ihren elementaren Anfängen, Gründen und Prozessen her ins Auge zu fassen." (311)

An vielen Stellen legen sich praktische Konsequenzen aus den theoretischen Einsichten nahe. Das gilt nicht nur für die Osternachtfeier oder für die Eucharistiefrömmigkeit, sondern auch für die treffenden Einlassungen zur ökologischen Ethik im Lebenshaus des Menschen (z. B. 142). Auch die gesellschaftlich viel diskutierte Frage der Sonntagsruhe findet ihren Niederschlag, wenn bedacht wird, dass christlicherseits die „Sabbatruhe" von der „Grabesruhe" verdrängt worden ist und der Tag der Neuschöpfung kreative Aktivität freisetzt (114). Vieles wird angedeutet, ohne jedoch entfaltet zu werden. So muss es wohl sein, wenn der Bereich der Dogmatik nicht verlassen werden will. Die Nutzung von untypischen Quellen führt immer die Versuchung mit sich, in Gedanken am Ursprungsort der Quellen zu verweilen. Das gefährdet das Unternehmen, sie als genuin dogmatische Quellen zu etablieren. Dass aber gerade jene ambivalenten Stellen höchst lesenswert sind und zur selbstdenkenden Beteiligung (146) animieren, macht den integralen Gesamtblick deutlich, der sich einstellen kann, wenn man durch die Schule der PD gegangen ist. Für das Theologietreiben als Ganzes hat das Konsequenzen: Schöpfungstheologie heißt hier epiphanische Wahrnehmung der Natur als Schöpfung; also allein die Erfahrung mit Gott ist Triebfeder eines solchen Theologietreibens, nicht ein Gott vom Hörensagen (158 mit Verweis auf Hiob 42,5). Der Zugang zu solchen „unerzwingbaren Erfahrungen" (95), die man selbst nicht immer gemacht hat, liegt aber in der Kunst, in Poesie, Gedichten und Bildern, die solche Erfahrungen ansprechen. In der kommentierenden Art und Weise, wie der Vf. mit jenen Werken umgeht, letztlich also im theologischen Stil, wird die eingangs als Desiderat beschriebene intime Beziehung zwischen Schöpfer und Geschöpf jeweils gewürdigt, sodass das Werk eher die Begegnung zweier Subjekte nachempfindet als den wissenschaftlichen Zugriff auf ein Objekt fokussiert. Ein solcher Stil irritiert den theologischen Betrieb in produktiver Weise. Gerade deshalb möchte man sich eine Öffnung dieses Projektes wünschen, einen Verbund von Autorinnen und Autoren, ein Team, das die PD als ein gemeinsames Projekt weiterentwickelt und auch in den Bereichen auszuführen vermag, die der Vf. nur andeuten kann, weil sie seine eigenen Interessen und Möglichkeiten überschreiten. Der Theologie wäre eine solche Öffnung zu wünschen; den Leserinnen und Lesern aber auch der zu erhoffende zweite Bd. der Schöpfungslehre aus der Feder des Vf.s.

Rheine Dirk van de Loo

[3] Vgl. z. B. Stock, Alex: Poetische Dogmatik. Christologie. Vierter Bd.: Figuren. – Paderborn: Schöningh 2007, 302–313.

[4] Stock, Alex: Poetische Dogmatik. Christologie. Dritter Bd.: Leib und Leben. – Paderborn: Schöningh 2005, 331–335.

Wenz, Gunther: **Studium Systematische Theologie.** Bd. 5: Christus. Jesus und die Anfänge der Christologie. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2011. 352 S., kt € 49,95 ISBN: 978-3-525-56708-1; Bd. 6: Geist. Zum pneumatologischen Prozess altkirchlicher Lehrentwicklung. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2011. 379 S., kt € 49,95 ISBN: 978-3-525-56710-4

Nach ‚Religion', ‚Offenbarung', ‚Kirche' und ‚Gott' liegen nun zwei weitere Bd.e der auf zehn Bd.e geplanten Reihe ‚Studium Systematische Theologie' vor, über deren Zielsetzung, Anlage und Gestalt be-

reits das Nötige gesagt wurde (ThRv 106, 1, 44ff). Mit ‚Christus' und ‚Geist' ist zweifellos das theologische Zentrum der Reihe erreicht. Die Bd.e sind, wo möglich, im Zusammenhang zu lesen, denn sie sind durch ein starkes Band miteinander verknüpft. Dieses besteht in logischer Formalisierung im Prinzip der „Einheit von Identität und Differenz" (Bd. 6/287), in einer Theo-logik also, die sich der Alternative von Identität und Alterität entzieht. Oder nach der Maxime des Leontius von Byzanz formuliert: „Einigung mittels Unterscheidung und Unterscheidung mittels Einigung" (6/316). Christologisch bedeutet dies: Die Identität Jesu wird an Ostern offenbar. Ostern ist das Urdatum des Glaubens. Erst dort wird erkennbar, wer der vorösterliche Jesus war, so aber, dass die Differenz zwischen dem irdischen Jesus und dem Christus der österlichen Herrlichkeit, kurz gesagt: zwischen Kreuz und Auferstehung, dabei nicht aufgehoben, sondern als Differenz in die Identität eingetragen und ausgehalten wird. Was für die Beziehung zwischen vor- und nachösterlichem Jesus gilt, gilt ebenso für die Beziehung zwischen dem österlich Erscheinenden und dem Erhöhten, es gilt für die in der altkirchlichen Lehre entfaltete Zwei-Naturen-Lehre und es gilt schließlich für die Trinität und noch einmal für die Beziehung zwischen immanenter und ökonomischer Trinität. Und eben diese Theo-logik zu erschließen, ist Werk und Wirkung des Heiligen Geistes. W. behandelt die Pneumatologie nicht als Lehrgegenstand, sondern er achtet auf den Prozess, der sowohl im NT wie in der kirchlichen Lehrentwicklung dazu führt, die Zusammengehörigkeit der differenten Dimensionen angemessen zu erfassen; dieser Prozess ist selbst pneumatologisch zu nennen. Mit dieser theo-logischen Figur ist nicht nur eine klare Position im Streit um den „historischen Jesus" formuliert, es ist auch ein Mittel gegeben, die trinitätstheologische und christologische Lehrentwicklung als einen Prozess darzustellen, in dem auch Trinitätslehre und Christologie nach der Logik der Einheit von Einheit und Differenz einander zugeordnet sind. Die Titel ‚Christus' und ‚Geist' sind auf beide Bd.e zu beziehen; sie handeln beide vom Glauben an Christus in der Kraft des Heiligen Geistes.

Mit diesem an mehreren Stellen wieder erinnerten Rahmen kann es W. gelingen, den immensen Stoff in gut abgegrenzten, auch je für sich lesbaren Kap.n zu präsentieren. Die Literaturangaben weisen gerne protestantische Klassiker, aber ebenso neueste Forschungsliteratur aus beiden Konfessionen und aus der deutschen und angloamerikanischen Theologie aus. Bd. 5 behandelt breit die historische Jesusforschung von der „Old Quest" bis zur „Third Quest". Leitend ist für W. die Unterscheidung zwischen dem irdischen Jesus – Jesus, wie er von Ostern aus gesehen wird – und dem historischen Jesus, wie er Gegenstand bloß historischer Untersuchungen ist. Die Botschaft Jesu wird in Gegenüberstellung und zugleich in Nähe zu Johannes dem Täufer im eschatologisch-apokalyptischen Horizont gedeutet. Wichtig ist W. die Frage, wie die Verkündigung Jesu von der Sünderliebe Gottes zur Toragerechtigkeit steht: „Ist die Rechtfertigung der Ungerechten gerecht?" (5/261) Nach dem Grundsatz der Vergeltungsgerechtigkeit, die W. mit K. Koch auch als Wirkung der Tatsphäre deutet, kann sie nicht gerecht sein. Jesus wollte die Tora nicht aufheben, er sprach aber so von der Liebe Gottes, dass auch die Ungerechten von ihr nicht ausgeschlossen sind und ihnen so die Möglichkeit zur Gerechtigkeit geschenkt wird. Das Gericht droht jenen, die diese Chance verwerfen. Die Konflikte um das Gesetz waren es auch, um derentwillen Jesus ans Kreuz gebracht wurde. Die Auferstehung, die, wie immer man die Debatte um das leere Grab entscheiden mag, doch „in dieser Welt eine Spur hinterlassen hat" (5/302), erweist die Gerechtigkeit Gottes, die die „Gottlosen und gottwidrigen Sünder" (5/320) vor dem Zorngericht rettet. Die „Zukunft des Gekommenen" (5, Kap. 16) wird ergeben, dass die bereits durch Christus Gerechtfertigten dann selbst vollendet gerecht sein werden.

Bd. 6 bietet selbstverständlich eine Menge geschichtlichen Stoffes von der Urkirche bis zum Abschluss der altkirchlichen Lehrentwicklung. Besondere Aufmerksamkeit widmet W. der Kanonentwicklung, „wie dies für evangelische Lehre obligat ist" (6/27). Kanonizität und Inspiration sind beide heute sehr umstrittene Begriffe. Für W. ist das Evangelium von Jesus Christus die Mitte des Kanons, die in wechselseitiger Bezugnahme zwischen Geschichte und Theologie erschlossen werden muss. Konzeptionen wie der religionsgeschichtliche Ansatz, die Dialektische Theologie oder auch der „Canonical Approach", die diese Wechselseitigkeit nach einer Seite auflösen, werden verworfen. Die Ränder des Kanons können offen bleiben. Was die Lehrentwicklung betrifft, so wird der Weg von den Apostolischen Vätern bis zum Konzil von Chalcedon bzw. zum 5. und 6. Konzil von Konstantinopel eben als der Prozess geschildert, von dem die Rede war. Die Formel von Chalcedon muss weiter bearbeitet werden, um nicht zur Formel zu erstarren. Dass dies schon in der Tradition der Theologie geschah, wird an Johannes von Damaskus, Augustin und Thomas von Aquin gezeigt. Und es ist dem häufigen Missverständnis zu wehren, die traditionelle Christologie habe die Lehre von der Person Jesu Christi von seiner Heilsbedeutung abgetrennt. Der Bd. mündet deshalb in ergiebige Ausführungen zur altkirchlichen, mittelalterlichen und reformatorischen Soteriologie. Ein „Epilog" widmet sich der Frage, „wie und wodurch der Geist aktuell wirkt" (6/353) und beantwortet sie mit Blick auf die Sakramente; hier wird noch einmal ein ganzer Traktat zur Sakramentenlehre geboten.

Ganz ohne Zweifel liegt hier ein Lehrbuch vor, das für Studierende im Hauptstudium und für alle fachtheologisch Interessierten höchst geeignet und ihnen sehr zu empfehlen ist. Das schier unerschöpfliche Wissen W.s ist in eine Form gebracht, die den Lernprozess der Studierenden anregt und fördert. Wenn sie dann die Bd.e gründlich durchgearbeitet haben, werden ihnen vielleicht auch Fragen kommen, die an dieses hervorragende Werk zu stellen sind. Zwei davon seien hier genannt:

1. Geschichte und Theologie

Es ist W.s erklärtes Credo, dass dogmatische Begriffe ohne geschichtliche Anschauung leer, historische Anschauungen ohne systematisches Begreifen dagegen blind sind (6/28). Im Wechsel zwischen „materialen Informationen" und „systematischen Organisationsvorschlägen" (ebd.) vollzieht sich seine Theologie in ihrem charakteristischen Stil. Dieses Verfahren bewährt sich hervorragend in den theologiegeschichtlichen Abschnitten. Für mich sind die Kap. 14–17 von Bd. 6, die die Lehrentwicklung von den altkirchlichen Konzilien bis zur Reformation umreißen, die besten des ganzen Werkes. Aber dieses Verfahren bewährt sich schlecht in den bibeltheologischen Teilen. Was W. hier auf dem Stand der neuesten Exegese an historischen Informationen zu bieten hat, ist kaum geeignet, die Schrift theologisch zu erschließen. Sicher, das ist nicht seine Schuld, aber wenn die historisch-kritische Forschung nun alles und jedes in der Bibel historisch in Zweifel gezogen hat, dann bleiben nur Formulierungen wie „es kann nicht grundsätzlich bestritten werden", „nicht prinzipiell in Abrede gestellt werden", „nicht völlig von der Hand gewiesen werden" usf., die die biblischen Abschnitte v.a. des Christus-Bd.es durchziehen. Der Leser, der des biblischen Grundes des Glaubens innewerden will, wird in ein Meer des Zweifels und der Ungewissheit gestürzt. Die systematischen Aussagen, die W. auf diesem schwankenden historischen Grund errichtet, schweben weit oberhalb der Texte. Sie wirken nicht selten steil und abgehoben. Es gelingt nicht, die narrative oder doxologische Eigenart der biblischen Texte, die ihrerseits weit mehr sein wollen als Interpretationen historischer Sachverhalte, konstruktiv in den theologischen Prozess einzubringen. Die einzige Ausnahme – 6/352 zur Emmausgeschichte – zeigt, was hier möglich gewesen wäre. W.s Typ systematischen Theologietreibens stößt an diesem wichtigen Punkt an seine Grenzen.

2. Aktualisierungsfähigkeit reformatorischer Theologie

W. konzipiert die Reihe bewusst und nachdrücklich als ein Stück reformatorischer Theologie. An mehreren Stellen verweist er auf seine „Theologie der Bekenntnisschriften der ev.-luth. Kirche" (1996/98) als Rahmen und Hintergrund seiner Ausführungen. Damit ist gegeben, dass die Lehre von der Rechtfertigung des Sünders im Zentrum steht. Welche Schwierigkeiten man sich damit heute einhandelt, wird zunächst bei der Erklärung der Gründe deutlich, die zu Jesu Hinrichtung führten. Wiederholt behauptet W. und muss es behaupten, dass es letztlich der Konflikt um das Gesetz gewesen sei, der Jesus ans Kreuz gebracht habe. Das Problem ist, dass die ntl. Prozess- und Passionsberichte davon nichts sagen. Einen Eindruck von der gewundenen Argumentation, die W. deshalb aufbieten muss, gibt Kap. 13 in Bd. 5; aber allein die Tatsache, dass das Thema immer wieder aufgegriffen wird, bezeugt, in welcher argumentativen Not sich der Vf. befindet. Die größere Schwierigkeit liegt indessen darin, dass man die Botschaft von der Rechtfertigung nicht mehr wie zu Luthers Zeiten munter gegen jüdische Werkgerechtigkeit etc. stellen kann. W. vermeidet alle antijüdischen Töne, im Gegenteil, er trägt mit einsichtsvollen Ausführungen zum Verständnis der Vergeltungsgerechtigkeit der Tora bei (vgl. 5/Kap. 12) – und steht damit regelmäßig vor der Frage, wie es denn sein kann, dass es zwei sich widersprechende Gerechtigkeiten Gottes zu geben scheint. Am Ende lässt er den jüdischen Philosophen Jakob Taubes sagen, dass der Gegensatz zwischen paulinischer Rechtfertigung und Tora-Gerechtigkeit unaufhebbar ist, ja dass die paulinische Lehre die „jüdische Religion destruiere" (6/249). Und es scheint dann wieder so zu sein, dass die Vergeltungsgerechtigkeit der Tora nur als Drohkulisse aufgebaut werden muss, um die Rechtfertigung der Sünder in umso hellerem Licht erstrahlen zu lassen. Ein Christentum ohne Bezug zum Judentum ist undenkbar, sagt W. Das Judentum wird gebraucht, „um das göttliche Gebot der Gerechtigkeit der Dankbarkeit des umsonst Gerechtfertigten […] anzuempfehlen" (6/248). Kann das das letzte Wort sein? Es ist mir in diesem Zusammenhang unverständlich, warum W. die tiefschürfenden Studien des ev. Systematikers Fr.-W. Marquardt zum Thema Gesetz und Evangelium völlig außer Acht lässt. Marquardt ist in dieser Frage weit vorgedrungen, sieben Bd.e liegen von ihm vor – aber bei W. geschieht es ihm, dass er nur mit einer kurzen, abweisenden Bemerkung bedacht wird (5/261).

Das reformatorische Profil durchzieht und prägt diese Bd.e, und so ist schließlich zu fragen, welche Aktualisierungsperspektiven W. für das reformatorische Erbe anzubieten hat. Nach ihm gilt das Evangelium nur für Leute, die wegen ihrer Sünde, wegen ihres tora- und gottwidrigen Verhaltens das Zorngericht Gottes fürchten müssen und die dann zur grenzenlosen Sünderliebe Gottes, wie sie Jesus verkündet hat, ihre Zuflucht nehmen können. Ist das das Problem, das viele Leute heute haben? Ist es das Problem, das viele Leute haben *sollten*? Die Frage ist, ob das reformatorische Erbe aus dem Kampfkontext der Reformationszeit herausgelöst werden kann, oder wie es zu vermitteln ist, ohne in diesen Kampf erneut einzutreten. W. deutet selbst Zweifel an, wenn er einleitend fragt, ob es sinnvoll sei, „an Streitfragen längst vergangener Jahrhunderte" zu erinnern, „die vielen als Quisquilien erscheinen werden" (5/26). Dennoch will er nicht davon ablassen, den Entdeckungszusammenhang reformatorischer Theologie erneut freizulegen. Er hat den Mut, einen Gesamtentwurf reformatorisch geprägter Theologie im 21. Jh. vorzustellen und ihn damit auch auf den Prüfstand zu stellen. Man darf gespannt sein, was die folgenden Bd.e, die den Themen Schöpfung, Sünde, Versöhnung und Vollendung gewidmet sein werden, zur Frage nach der Aktualität reformatorischer Theologie noch erbringen.

Dortmund Thomas Ruster

Was letztlich zählt – Eschatologie, hg. v. Rudolf Englert / Helga Kohler-Spiegel / Norbert Mette / Elisabeth Naurath / Friedrich Schweitzer. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 2010. 272 S. (Jahrbuch der Religionspädagogik, 26), pb. € 24,90 ISBN: 978–3–7887–2470–2

Trotz des weithin ungeklärten erkenntnistheoretischen Status' eschatologischer Sätze, trotz der bleibenden Strittigkeit ihrer inhaltlich-systematischen Gehalte, schließlich auch noch – angesichts der Erosion überkommener postmortaler Ordnungssysteme – trotz der lebensweltlichen Pluralität individueller Hoffnungskonstrukte geht es den Hg.n dieses religionspädagogischen Jahrbuchs um nichts Geringeres als eine „Eschatologiedidaktik". Auch wenn das Projekt, das da „auf seine Voraussetzungen hin geprüft und in seinen möglichen Konturen skizziert" werden soll, im Vorwort noch etwas zögerlich in Anführungszeichen gesetzt wird, ist das ein ambitioniertes Ziel. Wie wird es angegangen?

Abgesehen von einem einleitenden „Schlaglicht", das die Reichweite von Hoffnungsbildern ausloten will, und einem abschließenden „Rücklicht", das über Idee und Entstehung des Jahrbuchs der Religionspädagogik seit seinen Anfängen in den 1980er Jahren Auskunft gibt, gliedert sich der Bd. in vier Abschnitte: „Zugänge" (19–86) eröffnen Wege und klären theologische und lebensweltlich-empirische Voraussetzungen, „Vertiefungen" (87–168) bieten systematisch-theologische Grundsatzreflexionen, „Seitenblicke" (169–186) holen die interreligiöse Perspektive (Judentum, Islam, Buddhismus) zumindest ansatzweise mit ins Boot und „Konkretionen" (187–260) schließlich fokussieren die Thematik auf unterschiedliche religionspädagogische Handlungsfelder. Im Anhang findet sich außerdem ein farbiger Bildteil. Obwohl evangelisch verantwortet, ist das Jahrbuch sowohl von Hg.- wie auch von Autorenseite konsequent interkonfessionell ausgerichtet. Das ist angesichts der Komplexität des Themas nicht nur arbeitsökonomisch naheliegend, sondern konzeptuell unabdingbar: Die vielfältigen Schwierigkeiten mit dem Thema sind konfessionsübergreifend dieselben, und auch die (systematisch-theologischen wie die religionspädagogischen) Debattenstränge orientieren sich längst nicht mehr an Bekenntnisgrenzen, sondern verlaufen quer dazu. Zum Interkonfessionellen tritt – nicht weniger erfreulich – das Interdisziplinäre hinzu: Neben genuin religionspädagogischen und -didaktischen Beiträgen finden sich exegetische, entwicklungspsychologische, religionssoziologische und -empirische Aspekte ebenso wie systematisch-theologische Fundierungen. Es würde zu weit gehen, die Liste der Beiträge oder der Beitragenden auch nur zu nennen – in der Summe werden in diesem Jahrbuch 24 Texte sehr unterschiedlicher Couleur versammelt. Ich will mich deshalb mit einigen subjektiven Leseeindrücken begnügen.

Eine nicht unbedeutende Rolle spielt naturgemäß die Gerichtsthematik. *Michael Langer* nähert sich historisch über Rubens' „Höllensturz" an das Thema an. Angesichts des Umstandes, dass das religionspädagogische Reden über die Hölle heute „milde geworden" sei, möchte er auf die Frage, ob es notwendig sei, „die Hölle religionspädagogisch zu revitalisieren", „mit einem uneingeschränkten ‚Ja' antworten" (41). Dass man dabei angesichts einer weitgehend verlorenen existentiellen Prägekraft traditioneller Lehraussagen und der sie illustrierenden Bilder zur negativen Endgültigkeit wenig Angst vor jugendlichen Traumatisierungen zu haben braucht, die Sorge vor einem Rückfall in Drohpastoral und damit verbundener Gottesvergiftung folglich eher eine Projektion der Lehrkräfte und weniger ein echtes Adressatenproblem darstellen dürfte (so die These von *Bernhard Dressler*, 151), kann gerne konzediert werden. Dass es trotzdem mit einer simplen Revitalisierung nicht getan ist, zeigen die problemsensiblen Ausführungen von *Ottmar Fuchs* zur Gerichtsthematik. Auch er wirbt dafür, die Frage des Gerichts nicht einfach zu übergehen, weil sie die Sehnsucht nach Gerechtigkeit wachhalte. Zugleich aber sieht er die menschlich-distributive Gerechtigkeit „in Gottes Gerechtigkeit aufgehoben und überboten" (so der Aufsatztitel, 96) und vertritt deshalb mit Nachdruck die Hoffnung auf eine eschatologische Allversöhnung – auch der Täter und der Opfer miteinander. Gericht interpretiert er in diesem Sinn treffend als „Gnade zur Versöhnung" (104) und als einen „Resonanzkörper" (ebd.) des Gewesenen. Weniger plausibel ist für mich allerdings aus genau diesem Grund sein Insistieren auf dem Ganztodmodell, das Auferweckung nur als radikale Neuschöpfung denkbar werden lässt und damit die im Gerichtsgedanken implizierte Dialektik von identitätssichernder Kontinuität und erlösender Diskontinuität unterminiert. F.s vermittelnde These, dass der Glaube „Gott zutraut, diese Kontinuität in der Auferstehung neu zu erschaffen" (98), scheint mir logisch widersprüchlich und daher eher Indikator als Lösung des Problems zu sein. Signifikant ist freilich, dass im vierten, den religionspädagogischen Konkretionen gewidmeten Buchabschnitt kein einziger Beitrag konkretisiert, wie diese traditionellen Gerichtsbilder eschatologiedidaktisch aufgearbeitet werden könnten. Bilder des Himmels lassen sich da leichter abrufen und bearbeiten – ihnen widmen sich denn auch gleich zwei Beiträge.

Prominente Themen im Eingangs- wie im Schlussteil des Jahrbuchs sind Sterben, Tod und Todeskonzepte: *Norbert Mette* beschreibt auf Basis neuerer empirischer Daten, wie Kinder im Laufe ihrer Entwicklung allmählich ein „kohärentes Todesverständnis" (45) konstruieren, den Tod also in seiner ganzen Härte als unvermeidlich, unumkehrbar und universal begreifen. Dabei genüge es nicht, einzig Piagets Stufenmodell der kognitiven Entwicklung als Hintergrundfolie anzulegen, die individuelle Konstruktionsleistung erfolge vielmehr multifaktoriell. *Heinz Streib* und *Constantin Klein* stellen im Anschluss eine empirische Studie zu Todesvorstellungen Jugendlicher vor und zeigen mit Hilfe qualitativer Leitfrageninterviews auf, wie sich diese thanatologischen Konzepte auf dem Weg zum Erwachsenwerden verändern. Auch sie kritisieren eine einseitige Bezugnahme auf Piaget: Ein ‚reifes', ‚realistisches' Todesverständnis zeichne sich nicht zwangsläufig durch die Annahme aus, mit dem Tod sei alles vorbei. Vielmehr handle es sich hierbei um ein „agnostisch-atheistisches Durchgangsstadium" (73) junger Erwachsener, dessen Hauptmotiv in der „Abgrenzung von den Kindheitsmustern und dem Kinderglauben" (72) zu suchen sei. Im mittleren Erwachsenenalter steige der Glaube an ein Weiterleben nach dem Tod dagegen wieder signifikant an. Ein Beitrag zum Wandel in der Bestattungskultur (76–86) und eine Analyse von Todesanzeigen (249–259) runden das Themenfeld ab und geben zugleich Einblick in die Vielfalt traditionsentkoppelter Jenseitsvorstellungen.

Zentrales Thema in den „Vertiefungen" ist dagegen das Verhältnis von Zeit und Ewigkeit. Sowohl *Magnus Striet* als auch *Klaus v. Stosch* kritisieren in ihren Beiträgen eine rein negative Verhältnisbestimmung von Zeit und Ewigkeit, die Ewigkeit nur als gänzlich inkommensurabel zu Zeit, als strikte Zeitlosigkeit und Zeitjenseitigkeit verstehen kann. Stattdessen geht Striet von der zeittheoretischen Annahme aus, „dass es auch eschatologisch eine subjektivitätsermöglichende Zeit geben wird" (91). Nicht die Zeit höre also einfachhin auf, wohl aber das Leiden an ihr. Auch v. Stosch rückt „ein prozessuales Denken von Gott und der menschlichen Vollendung in ihm" (136) in den Mittelpunkt der Aufmerksamkeit und verweigert sich von daher (u. a. unter zustimmender Zitation Striets) ebenfalls einer absoluten Zeitjenseitigkeit der Eschata. Zugleich betont er, Ewigkeit könne „weder als Zeitlosigkeit noch als immerwährende Dauer konzipiert werden" (134). Beide kommen überein, „Gott […] als die Zukunft der Zeit zu verstehen" (v. Stosch, 134, vgl. Striet, 91), eine ursprünglich von Pannenberg eingebrachte These, die gegenwärtig wohl zu Recht als Mehrheitsmeinung gelten darf. Von hier ausgehend könnte man nun erneut nach der klassischen Definition des Boethius zurückfragen, der ja nicht die Zeitlosigkeit als solche, sondern den Lebensbegriff in den Mittelpunkt seines Ewigkeitskonzepts stellt, die Inkommensurabilität von Zeit und Ewigkeit also nicht als Wert an sich bestimmt, sondern als Funktion der überschäumenden und durch nichts zu begrenzenden Lebensfülle (und damit verbunden: intimen Menschennähe!) Gottes.

Es spricht für den analytischen Scharfsinn *B. Dresslers*, der sich in seinem Beitrag explizit „Vorüberlegungen zu einer zeitgemäßen Eschatologiedidaktik" (so der Aufsatztitel, 137) widmet, eben diese drei Themenbereiche – Zeit und Zukunft; Endlichkeit, Tod und Vorstellungen über den Tod hinaus; Schuld und Gericht – als eschatologiedidaktische Erschließungsfelder (147–152) identifiziert zu haben: Die inhaltlichen Linien des Jahrbuchs bestätigen ihn. Weniger überzeugend allerdings scheint mir sein stark an Bultmann orientierter Eschatologiebegriff zu sein, der Eschatologie nur in klarer Frontstellung zur Apokalyptik platzieren kann. Wenn Eschatologie nur noch als ein „[e]ndgültiger Abschied von der Apokalyptik" (139) denkbar sein sollte, dann wird das weder dem geistesgeschichtlichen Phänomen Apokalyptik gerecht, noch kann es eschatologisch überzeugen. Denn D.s einseitige Fixierung auf die präsentische Eschatologie der erfüllten Gegenwart unterschlägt nicht nur die notwendig zur Eschatologie gehörenden futurischen Elemente, sondern droht eine existential und je individuell konturierte Heilserfahrung von der Historie mit ihren kleinen und großen Katastrophen abzuschneiden und damit geschichtslos werden zu lassen. Gerade diesen universalen Geschichtsbezug des Heils will apokalyptisches Denken, wenn auch kontrafaktisch, wahren. Und ebenso hält es die schöpfungsweite Relevanz des erhofften Einbruchs des Messianischen wach, eine Dimension, die D. ebenso konsequent unterbelichtet: „Der noachitische Bund […] ist jedenfalls zerbrochen und kann nur noch in dem Sinne gelten, dass Gott keinen Menschen aufgibt." (143)

Apokalyptik als geistesgeschichtliches Vorkommnis und als spezifische Weise eschatologischen Denkens ist wohl bleibend umstritten. Ein wie auch immer gearteter Konsens ist derzeit jedenfalls nicht absehbar. Es spiegelt also gewissermaßen den wissenschaftlichen Proporz, wenn – als Kontrastfolie zu

Dressler – *Folkert Rickers*, Gründungsmitglied des Jahrbuchs, nachdrücklich für eine religionspädagogische Würdigung dieses Phänomens eintritt, nicht zuletzt deshalb, um die entsprechenden biblischen Texte in ihrem jeweiligen historischen und weltanschaulichen Kontext Schülerinnen und Schülern überhaupt zugänglich machen zu können. Zentrales Anliegen R.s ist es, den Jugendlichen die „eschatologische Dynamik" (162 u. ö.) apokalyptischen Denkens, die sich in den Visionen einer neuen Gesellschaft und den Antizipationen einer neuen Zukunft Bahn bricht, nahezubringen. Das ist für ihn mehr als nur ein Unterrichtsthema neben vielen anderen: „Eschatologische Dynamik sollte zum *Unterrichtsprinzip* werden." (164) Es irritiert allerdings, dass er nicht nur in seiner Darstellung der Apokalyptik, sondern auch des damit verbundenen Bildungsbegriffs im Wesentlichen auf Literatur aus den 1970er und 1980er Jahren zurückgreift.

Dass eine solche Eschatologiedidaktik, wie sie das hier zu besprechende Jahrbuch für Religionspädagogik in Angriff nimmt, ein notwendiges Unterfangen darstellt, braucht eigentlich nicht weiter erörtert zu werden. Trotzdem, und in aufsteigender Wichtigkeit, mit den Stimmen der Autorinnen und Autoren: Erstens, weil dieses Thema in der religionspädagogischen Literatur bisher sträflich marginalisiert wurde (so die Diagnose *Rainer Lachmanns*, 202, Lehrpläne und curriculare Entwürfe der letzten 50 Jahre zum Thema durchforstend). Zweitens, weil eschatologische Modellbildungen natürlicher Teil der geistigen Entwicklung von Kindern und Jugendlichen sind, deshalb notwendigerweise auftauchen und in geeigneter Form pädagogisch bearbeitet werden müssen (vgl. Streib/Klein, 74). Drittens, weil eschatologische Konzepte und Modellbildungen im Alltag handlungsleitend sind. Striet hat recht: „Eschatologische Begriffe sind praktische Begriffe. Sie bestimmen das Bewusstsein, unausweichlich." (95) Etwas prosaischer, aber in die gleiche Richtung formuliert es der Altmeister protestantischer Eschatologie, *Jürgen Moltmann*: Eschatologie lehrt das „Widerstehen und Vorwegnehmen" (117) und dient so der Heiligung des Lebens und der tätigen Antizipation göttlicher Zukunftsverheißung gleichermaßen. Viertens und v. a. schließlich, weil Auferstehung der Kernartikel des christlichen Glaubens schlechthin ist.

Es ist deshalb gut, dass *Uta Pohl-Patalong* „Auferstehung als Thema für den Religionsunterricht entdecken" (208) will. Weniger gut wäre es freilich, wenn damit eine antiintellektualistische Stoßrichtung einherginge. Zumindest missverständlich ist nämlich ihre folgende These: „Ein rational nachvollziehbares Verstehen von Auferstehung entspricht nicht dem Gegenstand und kann nicht Ziel religionspädagogischer Bemühungen sein." (210) Warum eigentlich nicht? Natürlich hat sie recht, wenn sie gerade das Kontrafaktische, gegenüber der alltäglichen Lebenserfahrung Sperrige einer solchen Hoffnungsfigur didaktisch fruchtbar werden lassen will. Natürlich hat sie weiterhin recht, wenn sie den Zweifel als „inhärente Perspektive" (210) des Glaubens würdigen will. Und natürlich will auch niemand den Geheimnischarakter der Auferstehungshoffnung zugunsten eines vermeintlich durchschauten Lehrstücks aufheben. Aber um mit Schülerinnen und Schülern angemessen die lebensweltlichen Konsequenzen reflektieren zu können, die aus den jeweiligen Modellvorstellungen resultieren (so die didaktische Zielformulierung P.-P.s, 211), bedarf es doch des Nachdenkens darüber, dass a) Auferstehung trotz ihres transhistorischen und transempirischen Charakters kein widervernünftiger Gedanke ist und dass daher b) die Hoffnung auf ein solches Geschehen vor dem Forum der Vernunft ausweispflichtig, aber auch ausweisfähig ist. Ich bin kein religionspädagogischer Fachmann und deshalb nur sehr bedingt vorschlagsberechtigt, aber das scheint mir zumindest mit Blick auf die gymnasiale Oberstufe kein unerreichbares Ziel zu sein. Wichtig wäre es allemal, nicht nur als wissenschaftstheoretisches Propädeutikum der zukünftigen Studierenden, sondern um dem unseligen – und je nach Standpunkt entsprechend fideistisch oder positivistisch grundierten – Mythos, dass Glauben und Vernunft, Bekenntnis und Nachdenken Gegensätze seien, auch im Hinblick auf dieses Herzstück des Glaubens ein für allemal den Garaus zu machen.

Berlin Matthias Remenyi

Endangst und Erlösung. Bd. 1: Untergang, ewiges Leben und Vollendung der Geschichte in Philosophie und Theologie, hg. v. Peter Koslowski / Friedrich Hermanni. – München: Fink 2009. 282 S., kt € 34,90 ISBN: 978-3-7705-4757-9

Der in interdisziplinärer Kooperation hg. Sammelbd. enthält Referate, die auf eine im Jahr 2008 veranstaltete Tagung gleichen Namens zurückgehen. Er ist – der umfassenden Themenstellung entsprechend – in drei große Themenkreise unterteilt, deren erster philosophiegeschichtliche Perspektiven bietet, während die beiden anderen sich Fragen der Individual- bzw. der Universaleschatologie widmen.

Übergreifendes Thema der philosophiehistorischen Beiträge ist die Frage nach der Denkmöglichkeit einer sich auch über den Hiatus des Todes hinweg durchhaltenden, diachronen personalen Identität. Es sind Anwege, die das philosophische Problemniveau verbürgen, das derjenige nicht unterschreiten sollte, der sich mit individueller und universaler Eschatologie beschäftigt.

Dass das im Einzelnen auch ohne eine befriedigende Schlussthese enden kann, zeigt der erste Beitrag von *Friederike Schick* (3–18), der sich mit der Identitätstheorie John Lockes befasst: Kriterium personaler Identität ist nicht die sich durchhaltende Selbigkeit einer materiellen (oder auch geistigen) Substanz, sondern in synchroner Hinsicht die ichbewusste aktuale Binnenperspektive, d. h. die Fähigkeit zur denkenden Introspektion, und in diachroner Hinsicht dann entsprechend die Fähigkeit, dieses Ichbewusstsein über die Zeit zu realisieren, d. h. sich an frühere Bewusstseinszustände zu erinnern (Erinnerungskriterium). Weil aber – so die berechtigte Kritik der Autorin – dieser Begriff postmortaler Identität nur die Selbigkeit eines subjektiven Bewusstseins (Identität der Person) erreicht, nicht aber des gesamten, leiblich verfassten Lebewesens (Identität des Menschen), kann die Frage nach der Denkmöglichkeit eines vollen Auferstehungsbegriffs mit Locke letztlich nicht beantwortet werden.

Peter L. Oesterreich beschäftigt sich mit der Frage nach Tod und Unsterblichkeit im deutschen Idealismus (19–36). Das thanatologische Grundproblem, wie die mit dem Begriff des natürlichen Todes gegebene Annahme eines totalen Untergangs des Menschen im Tod mit dem starken Subjektbegriff des deutschen Idealismus austariert werden kann, wird anhand der Entwürfe Fichtes, Hegels und Schellings bearbeitet. Alle drei verbindet nicht nur die Absage an die überkommene Thanatologie der traditionellen Substanzenmetaphysik, sondern in eins damit – so die Zusammenfassung des Autors – die entschiedene Absicht, „die Erscheinung des natürlichen Todes zu relativieren und die Überzeugung von der Unsterblichkeit der Subjektivität zu sichern" (20). Die Wege, die dabei eingeschlagen werden, sind verschieden. Gemeinsam ist ihnen eine gewisse Tendenz zur Bonisierung des Todes, was besonders mit Blick auf Hegel herausgearbeitet wird. Dieser Befund ist durchaus von übergreifendem eschatologischen Interesse: Wie lässt sich eschatologische Hoffnung auf sich durchhaltende personale Identität aufrechterhalten, ohne in eine Thanatodizee abzugleiten?

Historischer Referenzpunkt des Beitrags von *Walter Jaeschke* (37–50) sind die Unsterblichkeitsdebatten des Vormärz, die der junge Feuerbach mit seiner Projektionsthese einleitet. Ganz anders dagegen die Debatten, die nach Hegels Tod im Jahr 1831 losbrechen und in denen Feuerbachs Unsterblichkeitskritik gar keine Rolle spielt: Gefragt wird nicht nur, ob Hegel eine personale Unsterblichkeit vertritt, sondern diskutiert wird über die grundsätzliche philosophische Legitimität und Plausibilität einer solchen Position überhaupt – und in eins damit natürlich auch über Begriff und Gehalt einer Philosophie, die sich mit einem solchen Gegenstand eo ipso der Gottesfrage aussetzt.

Den Abschluss des ersten, philosophiehistorischen Durchgangs bildet *Markus Enders* (51–80) mit einer Rekonstruktion und Kritik der Thanatologien Heideggers und Sartres. Beide Positionen werden ausführlich und immer nah an den Quellen referiert. Bei Heidegger ist das zunächst die in *Sein und Zeit* entwickelte – so die Analyse Enders' – „Umdeutung des Todes" als des Endes des Daseins zu einer „Seinsmöglichkeit desselben" (57). Eigentlicher Kritikpunkt ist freilich – jetzt mit Blick auf die Freiburger Antrittsvorlesung – der „nihilistische Grundzug der anthropologischen Position Heideggers" (60). Das genaue Gegenstück zu Heideggers aktivisch grundierter Thanatologie stellen die entsprechenden Passagen in Sartres phänomenologischer Ontologie dar: Hier ist der Tod eine absurde, dem Menschen äußerlich bleibende und allen seinen Entwürfen ein Ende setzende Grenze. Sartres Thanatologie wird als eine „theoretische Neutralisierung auf Grund einer lebenspraktischen Verdrängung des menschlichen Todes" (80) gebrandmarkt; ein Vorwurf, über den sich ebenso trefflich streiten ließe wie über den Vorwurf, Heidegger denke nihilistisch.

Den zweiten Themenkreis zu Fragen der Individualeschatologie eröffnet ein exegetischer Beitrag *Christof Landmessers* (83–100), der die Auferstehung der Toten als paulinisches Theologumenon zum Gegenstand hat. Die zentrale These L.s lautet, dass in der ursprünglichen Missionspredigt des Paulus die „Vorstellung von der leiblichen Auferstehung der Menschen [...] zunächst keine ausdrückliche Rolle" (84) gespielt habe. Paulus sei zunächst alles daran gelegen, die Sünden tilgende, aus dem Zorngericht Gottes rettende und weltenwendende Bedeutung der Auferstehung Christi hier und jetzt als den Kernartikel schlechthin des Christentums zu verkünden. Das Nachdenken über die Auferstehung der Toten, erstmals literarisch greifbar in 1 Thess 4,13–18, sei erst durch den Tod der ersten Gemeindemitglieder nötig geworden; eine Krisenerfahrung, die das ursprüngliche Bewusstsein unmittelbarer Heilsgegenwart als „limitiert" (91) erscheinen ließ. Es geht L. in dem alten Streit um die Frage nach dem Verhältnis von präsentischer und futurischer Eschatologie bei Paulus – und der damit verbundenen Debatte um die Frage, ob Paulus nun Apokalyptiker ist oder nicht – nicht darum, einseitig zugunsten einer Position zu votieren. Vielmehr ruft er schlicht den texthistorischen Gang der Entwicklung in Erinnerung und macht auf diese Weise deutlich, dass gegenwärtige *und* futurisch-eschatologische Hoffnung ihre Kraft aus dem soteriologischen Gehalt des Christusereignisses ziehen.

Religionswissenschaftlich orientiert sind die Überlegungen *Stefan Schreiners*, der sich mit Auferstehung und Unsterblichkeit in jüdischer und islamischer Überlieferung beschäftigt. Interessant ist der Beitrag insbes. deshalb, weil er Judentum und Islam nicht in unterschiedlichen Kap.n abhandelt, son-

dern beide gemeinsam auf unterschiedliche Modellvorstellungen hin befragt (Wiederbelebung der Toten, Rückkehr der Seele in den Leib, Unsterblichkeit der Einzelseele etc.). Auf diese Weise lassen sich nicht nur parallele Hoffnungsfiguren herausarbeiten und ganz ähnliche Diskurszentren lokalisieren (z. B. Auferstehung als Restitution oder Transformation), sondern auch literarische Abhängigkeiten nachweisen. So wird detailliert aufgezeigt, wie Dtn 32,39 (der Herr lässt sterben und macht wieder lebendig) wohl entgegen seinem eigentlichen Textsinn sowohl im Judentum als auch im Koran als „Begründung und Beweis der Auferstehung" (108) eine dominante Rolle spielt.

In systematisch-theologischer Perspektive befasst sich *Joachim Ringleben* mit der „Frage nach dem Übergang vom zeitlichen zum ewigen Leben bei der Auferweckung" (121). Zentrale Pointe ist, dass das Problem einer Verhältnisbestimmung von Zeit und Ewigkeit sprechakttheoretisch reformuliert wird, Auferstehung also als Wortgeschehen eines sprachlich verfassten Gottes bestimmt wird: So wie im gesprochenen Satz die Wortfolge in ein übergreifendes Ganzes aufgehoben wird und erst von diesem her Sinn und Gehalt empfängt, so erweist sich „Gottes Reden als ein sich in der Zeit artikulierender, aber ewig mit sich einiger, lebendiger Satz" (128), der nicht nur die Zeitenfolge wirkt, sondern auch die Auferstehung. So hilfreich eine solche sprachtheoretische Explikation des eschatologischen Begriffsfeldes sein mag, so opak bleibt mir doch die enge Anlehnung an Hegel: Wenn Ewigkeit – nur, möchte ich hinzufügen – als das in sich zeitlos-ewige Geschehen der Aufhebung der Zeit in ihre eigene Wahrheit hinein verstanden wird, dann führt das nicht nur zu für mich logisch widersprüchlichen Aussagen wie der, dass die Ewigkeit „zugleich ihr eigener Prozess *und* prozesslos ist" (136), sondern auch zu einer Minderbestimmung des mit dieser Chiffre verbundenen qualitativen Gehaltes. Das Neue des ewigen Lebens ist mehr als nur „die uns in der Auferstehung eröffnete Wahrheit des Alten" (135).

Als entschiedener Verfechter der Ganztodtheorie präsentiert sich *Friedrich Hermanni*. Kern seiner Kritik am eschatologischen Standardmodell ist der zugrunde liegende „Substanzendualismus" (147). So berechtigt die Kritik an einer substanzendualistischen Lesart des Leib-Seele-Problems ist, so problematisch ist der Rückgriff auf das Ganztodmodell. Denn dieses sieht sich mit der identitätslogischen Frage konfrontiert, wie – wenn Auferstehung nur als *nova creatio ex nihilo* denkbar ist – an der Selbigkeit der Auferweckten mit den einstens Gestorbenen festgehalten werden kann. Die Lösung, die H. anbietet, liegt im Rekurs auf das Gedächtnis Gottes, das die nachfolgende leibliche Auferstehung am Ende der Zeit zwar nicht ersetzen, wohl aber den Graben zwischen Tod und Auferstehung überbrücken soll. Es übernimmt damit die gleiche identitätsgarantierende Funktion wie im klassischen Konstrukt die *anima separata*. Bedauerlich ist nur, dass H. seine These zwar gegen den sog. Verdopplungseinwand stützt – könnte Gott etwa ein und dieselbe Person dann mehrmals auferwecken? – nicht aber gegen das grundlegende Problem einer jeden Ganztodtheorie, wie nämlich die Identität eines Subjektes denkerisch gewahrt werden kann, dem in der Zwischenzeit jegliche Form des Fürsichseins genommen ist. Denn identitätskonstituierend ist nicht die Stabilität der Relation, sondern die Subsistenz des Relates. Auch wenn selbstverständlich – was nicht nur die katholische Seelenlehre (Seele als Gottesrelation), sondern auch Luther (mit wem Gott redet, der ist gewiss unsterblich) nahelegt – die von Gott her bleibende Relation für die Subsistenz des menschlichen Relates bürgt, kann doch schwerlich von Ganztod gesprochen werden.

Ebenfalls unbearbeitet bleibt bei H. die problematische, weil zweistufige postmortale Ontologie der Person vor und nach ihrer leiblichen Auferstehung, die er mit der klassischen Konzeption teilt. Plausibler erscheint mir deshalb (nach wie vor) das von Greshake und anderen entwickelte Modell einer Auferstehung im Tod. Umso erfreulicher, dass sich mit *Rudolf-Christian Henning* ein protestantischer Theologe dieses Denken zu eigen macht. Ausführlich wird neben der innerkatholischen Debatte auch die Ganztodhypothese diskutiert. Besonders die Schwierigkeiten Letztgenannter weisen ihm den „protestantische[n] Weg zur Theorie einer Auferstehung im Tode" (175). Der ist wesentlich pneumatologisch grundiert: So wie bereits das Leben hier und jetzt ganz vom Geist Gottes getragen ist, so wird es im Tod durch denselben Geist „als eine ganz besondere Gestalt", „als individuelle Lebensgestalt" (177) zu Gott zurückkehren. Auferstehung wird als „Transformation […] in eine neue Lebensform" verstanden, der Tod mithin als „Beginn einer Metamorphose in eine neue leibseelische Existenz" (ebd.).

Den dritten, universaleschatologisch orientierten Fragenkreis eröffnet *Ulrich H. J. Körtner* mit einem Beitrag zur Hermeneutik und Kritik apokalyptischen Daseinsverständnisses. Die seit seiner Habil.schrift aus dem Jahr 1988 beständig vorgetragene – und m. E. plausible – These K.s lautet nun, „dass eine spezifische Form der Angst, die sich als Weltangst bezeichnen lässt, der hermeneutische Schlüssel zur Apokalyptik […] ist" (185). Deshalb kann apokalyptisches Denken (obwohl ursprünglich ein Krisenphänomen) auch jenseits unmittelbarer Krisenerfahrungen gedeihen. Weltangst erscheint „als eine spezifische Weise, das Dasein überhaupt zu erfahren, welche ihren möglichen konkreten Anlass weit übersteigt" (188). Jenseits dieser existentiellen Komponente liegt der genuin theologische Charakter der Apokalyptik in dem Versuch, „Gottes Nähe und Anwesenheit unter den Bedingungen einer gegenläufigen Welterfahrung auszusagen" (191). Zur Hermeneutik tritt die Kritik: Gerade die säkularen, kupierten und hoffnungsleeren Apokalypsen der Gegenwart lehren einen ideologiekritischen Umgang mit dem insgesamt ambivalenten Phänomen. Christlich gewendet (und wieder hegelianisch): Das Katastrophische des Apokalyptischen darf nicht verdrängt werden, es ist aber in der universalen soteriologischen Relevanz des Christusgeschehens aufgehoben. Auf diese Weise wird christlicher Glaube, situiert im Niemandsland zwischen Endangst und Erlösung, zum „Mut zum fraglichen Sein" (202).

Nicht apokalyptisch, aber dezidiert geschichtstheologisch orientiert sind die sich anschließenden Beiträge von *Peter Koslowski* und *Hans Schwarz*. Beide stellen auf je eigene Weise die Frage nach der Vollendbarkeit von Welt und Geschichte. Für K. steht der Begriff der Restauration im Vordergrund, den er entgegen einer landläufigen, eher pejorativen Bedeutung ganz positiv als Bedingung der Möglichkeit einer Vollendung der Geschichte ansieht. Weil weder Regression oder ewige Wiederkehr des Gleichen noch die Idee des Fortschritts eine Vollendung der Geschichte denkbar werden lassen können, bleibt als einziges Prinzip einer Vollendung des geschichtlich Vergangenen der Gedanke der Restauration, d. h. der „Wiederherstellung des früheren Zustandes auf höherem Niveau" (216). Ganz ähnlich der irenäischen *recapitulatio* bedeutet Restauration für K. also weder eine regressiv-naive Paradiesessehnsucht noch ein reaktionäres Festhalten am geschichtlichen *status quo*, sondern es geht ihm um die bleibende Bedeutsamkeit des paradiesischen Uranfangs, der als ein integraler Status des Seins „auf einer vorher nicht erreichten Stufe" (218) vollendet werden wird, mithin um den Gedanken einer Vollendung der Geschichte, in der „Herkunft, Verlauf und Ende der Geschichte versöhnt sind" (220). S. thematisiert zunächst ebenfalls die konstitutive Begrenztheit der Geschichte, definiert Vollendung dann aber als „Entgrenzung des Begrenzten" (227). Damit rückt stärker als bei K. die Kategorie des radikal Neuen in den Fokus. Mit den klassischen Schriftbelegen – Offb 21,1ff; Jes 43,18f; 2 Kor 5,17; Röm 8,19ff – illustriert S. den philosophischen Gedanken der Vollendung mit dem biblischen Bild der eschatologischen Neuschöpfung.

J. Christine Janowski schließlich plädiert für eine Überwindung des eschatologischen Dualismus, der mit einem potentiell doppelten Gerichtsausgang einhergeht. Stattdessen votiert sie zugunsten einer Annäherung an den Gedanken der *Apokatastasis panton*, der von ihr in einem präzise bestimmten Sinn als ein Geschehen der Allerlösung interpretiert wird. Auch wenn der Beitrag (abgesehen von Eingangskap. und Schluss) als die Quintessenz ihrer Habil.schrift bereits 1994 im Jahrbuch für biblische Theologie erstmalig publiziert und inzwischen auch nochmals anderweitig wieder aufgelegt wurde, so ist er es aufgrund seiner theologischen Qualität und der entschiedenen Positionierung seiner Autorin doch wert, aufmerksam (ggf. erneut) studiert zu werden. Eine Analyse der klassischen Anathematisierungen der *Apokatastasis panton* führt zu dem Ergebnis, dass nicht die Hoffnung auf Allerlösung selbst, sondern lediglich die damit verbundenen problematischen Modellelemente (u. a. Präexistenz der Seelen und Erlösung des Teufels, besonders aber die mit der Denkbarkeit eines erneuten Sündenfalls verbundene, zyklische Wiederkehr des Immergleichen) verurteilt wurden. Das von J. selbst vorgeschlagene Modell orientiert sich am Vergehen von Wirklichkeit und Möglichkeit der Sünde selbst und beansprucht, diese problematischen Implikationen zu vermeiden. In Überschreitung auch noch des sog. dritten Weges (Hoffnung auf Allerlösung ja, Lehre nein) ist für J. nicht mehr die Frage, ob überhaupt eine Eschatologie der Erlösung aller Menschen zu lehren und zu bekennen ist, sondern lediglich, „in welcher angemesseneren bzw. konvenienteren Gestalt gegenüber eindeutig problematischen Gestalten" (266) dies zu erfolgen hat.

Lässt sich ein Fazit ziehen? Vielleicht dieses: Tagungsbd.e haben oft die doppelt missliche Eigenschaft, anstelle theologisch stringenter Gedankenführung a) ein inhaltliches Sammelsurium an Beiträgen mit b) bisweilen erheblich differierender theologischer Qualität darzubieten. Beides ist hier nicht der Fall. Alle Texte bewegen sich auf erfreulich hohem Niveau und treiben ihre jeweilige Debatte auf spezifische Weise voran. Das gilt selbstverständlich auch für jene Beiträge, bei denen ich inhaltliche Anfragen angemeldet habe. Stets wird der Leser auf Augenhöhe mit dem aktuellen Forschungsstand konfrontiert. V. a. aber lässt die Zusammenstellung der Texte ein klares kompositorisches Prinzip erkennen, sodass dieser Sammelbd. nicht nur die Ergebnisse einer wissenschaftlichen Tagung der breiteren Fachöffentlichkeit zur Verfügung stellt, sondern zugleich eine hervorragende Einführung in aktuelle Grundprobleme der eschatologischen Theoriebildung bietet. Schon länger angekündigt ist ein Folgeband gleichen Obertitels, der sich mit Rechtfertigung, Vergeltung, Vergebung und Erlösung befassen wird. Ich freue mich schon auf die Lektüre.

Berlin Matthias Remenyi

Mystik

Hälbig, Klaus W.: **Der Baum des Lebens**. Kreuz und Thora in mystischer Deutung. – Würzburg: Echter 2011. 368 S., geb. € 29,00 ISBN: 978-3-429-03395-8

Seit einiger Zeit findet die sog. kanonische Schriftauslegung auch im dt. Sprachraum vermehrte Zustimmung. Leitend ist dabei die Überzeugung, dass die historisch-kritische Exegese und die ihr zugrundeliegende Hermeneutik ihre Verdienste in der kultur- und sozialgeschichtlichen oder sprach- und literaturwissenschaftlichen Erschließung der Textzeugnisse besitzt, aber das Sinnpotential der Schrift in ihrer Einheit aus Altem und Neuem Testament nicht ausschöpft. Die Frage nach der *Inspiration* der Schrift (und damit nach einer Hermeneutik des Glaubens als Voraussetzung dafür, die Schrift

richtig zu verstehen) sowie der *Wahrheit* der dort niedergelegten Erfahrungen mit dem sich mitteilenden Gott des Bundes geht über das historisch Nachweisbare hinaus (vgl. Nachsynodales Apostolisches Schreiben „Verbum Domini", Nr. 19).

Die vorliegende Arbeit von Klaus Hälbig, der als Referent an der Kath. Akademie Rottenburg-Stuttgart tätig ist, will einen Beitrag zur kanonischen Schriftauslegung liefern. Die Lehre von den zwei bzw. vier Schriftsinnen aus der Vätertheologie wird dazu in einen fruchtbaren Dialog mit dem symbolischen Schriftverständnis der jüdischen Kabbala gebracht, wie es der in Zürich wirkende Gelehrte Friedrich Weinreb (1910–1988) neu erschlossen hat. V. a. die Zahlensymbolik des hebräischen Alphabets und die auf sie aufbauenden „Er-Zählungen" (19) legen den ursprünglichen Sinn von Sprache und Schrift frei, der in einer über den Buchstaben hinausgehenden geistigen Verbindung und quasi sakramentalen Vereinigung (240) der irdischen mit der himmlischen Welt zu sehen ist.

Nach einem in die Fragestellung einführenden Vorwort (9–25) behandelt der Vf. in sieben miteinander verknüpften Kap.n den geistigen Sinn von Thora (67–106), Schöpfung und Sabbat (107–154), Tempel (155–193) und Beschneidung (195–229) und zeigt, wie diese zentralen Institutionen des jüdischen Gottesverhältnisses im NT aufgegriffen und auf das Christusgeschehen hin gedeutet werden. Kap. 5 und 6 bieten gleichsam als retardierendes Moment einen Überblick zum Schriftverständnis des hl. Bonaventura (231–258) und zur biblischen Farbsymbolik (259–293), ehe im siebten Kap. im „Opfer des Osterlammes" alle Linien zusammenlaufen und die Hingabe des Gekreuzigten als Wiedergewinnung der verlorenen Ursprungsmitte der ganzen Schöpfung, der Schrift und der menschlichen Existenz sichtbar wird (295–338). Das Nachwort (339–361) stellt im Anschluss an das Nachsynodale Apostolische Schreiben „Verbum Domini" von 2010 noch einmal den Zusammenhang von Wort, Eucharistie und Kreuz dar. Das Literaturverzeichnis (363–367) bietet die wichtigsten Quellen, auf ein Namens- oder Stichwortverzeichnis wurde leider verzichtet.

Dem Vf. gelingt es zu zeigen, dass die Liturgie der Kirche, wie sie bis heute gefeiert wird, ohne ein geistlich-mystisches Schriftverständnis nicht zu verstehen ist. Die Analogien und Typologien, mit denen die Schrifttexte auf das sakramentale Geschehen der Taufe, der Eucharistie oder der Osternacht bezogen werden, sind aus Sicht der historisch-kritischen Exegese nicht begründbar. Die verborgene Einheit der Heilsgeschichte, die parallel zur Weltgeschichte verläuft (137), teilt sich nur demjenigen mit, der eine „Bindung an das Erkannte" (95 Anm. 47) eingeht und die Schrift von der „Liebesbeziehung zwischen dem Schöpfer und seiner geliebten Schöpfung" (74) her liest. „Im Grunde beschreibt [...] die Bibel in all ihren Erzählungen den Fall und den Aufstieg des Menschen als Weg der Umgestaltung des Irdischen zum Himmlischen", d. h. als „Wiederherstellung des männlich-weiblichen Menschen zum Bild Gottes" (178). Symbole dieser Einheit, in der sich der Sinn der Schöpfung vollendet, sind das *Herz* (als geistiger Tempel) und die *Hochzeit* zwischen Gott und Mensch, die sich am „Baum des Lebens" (d. h. am Kreuz) vollzieht. Das „Neue", das das Christentum ins jüdische Schriftverständnis einbringt, ist die „Vergeistigung" des Kultes und des Gesetzes (45). Die Annahme des Gekommenseins des Messias Gottes geht über „jede bloß moralische oder gar juridische Wegweisung" hinaus (326) und bezieht die ganze menschliche Existenz in den Prozess der Schriftauslegung mit ein. Christlich gesehen sind nicht die Gesetzeslehrer oder die Fachtheologen, sondern *die Heiligen* die besten Exegeten (243). Das im Christusereignis begründete mystisch-sakramentale Schriftverständnis, das sich in der Alten Kirche aus einer ganz spezifischen Christuserfahrung heraus entwickelt hat und durch die historische Kritik der neuzeitlichen Wissenschaft weitgehend suspendiert wurde, ist, so der Vf., für das Leben der Kirche unverzichtbar und bleibt bis zur Wiederkunft Christi unabgeschlossen (61).

Für seine kanonische, die jüdische mit der christlichen Überlieferung verbindende Schriftauslegung kann sich der Vf. auf lehramtliche Aussagen und eine Reihe neuerer exegetischer Arbeiten berufen. Wie jeder Entwurf, der das Ganze im Fragment des geschriebenen Wortes einfangen will, bleibt auch dieser nicht vor der Gefahr von Totalisierungen und Überinterpretationen gefeit. Wird bspw. die geschichtliche Freiheit des Menschen Jesus von Nazareth, mit der er Leiden und Sterben auf sich nimmt, nicht einer abstrakten Zahlensymbolik geopfert, wenn dies alles „am sechsten Tag der Woche innerhalb von sechs Stunden" (und nicht anders) geschehen *musste* (138–148)? Rückt nicht das christliche Gottesbild mit seinen beiden Polen Trinität und Inkarnation in den Hintergrund gegenüber einer kabbalistischen Schöpfungsspekulation und Messianologie, in der Jesus Christus mehr als fleischgewordene Thora, als *Symbol der Einheit von himmlischer und irdischer Welt* erscheint denn als „Sohn Gottes" und „Sohn der Jungfrau Maria"? Wirken nicht die Christen gegen die Absicht des Vf.s doch als die „besseren Juden", wenn es heißt: „Die Kirche aus Juden und Heiden [...] ist nichts anderes als der innere Sinn von Schöpfung, Menschheit und Israel, aber in der erneuerten, das heißt *gereinigten, erleuchteten und geeinten* [...] Gestalt" (88)? Und wäre nicht von einer christlichen Deutung der jüdischen Schrifthermeneutik zu erwarten, dass sie auch von der Shoah weiß, in der sich Christen in einer Weise am jüdischen Volk versündigt haben, dass eine bedenkenlose Re-Identifizierung von „Kreuz und Thora in ihrer inneren [...] Einheit" (63) Widerspruch erregen muss?

Der Vf. hat in seiner Studie eine Vielzahl neuer Aspekte zur kanonischen Schriftauslegung erschlossen und das weithin vergessene Denken Friedrich Weinrebs in die laufende Diskussion eingebracht. Manche Frage bleibt offen und muss weiter bedacht werden. Die Theologie als ganze steht heute vor der Aufgabe, eine Bibelhermeneutik zu entwickeln, die dem Selbstverständnis des Ersten wie des Neuen Bundes gerecht zu werden vermag. Dazu bietet das vorliegende Werk gerade in der Vielfalt der verarbeiteten Literatur einen wertvollen Beitrag.

Münster Manuel Schlögl

Enders, Markus: **Gelassenheit und Abgeschiedenheit**. Studien zur Deutschen Mystik. – Hamburg: Verlag Dr. Kovac 2008, 444 S. (Boethiana – Forschungsergebnisse zur Philosophie, 82), kt € 88,00 ISBN: 978–3–8300–3636–4

Was der umstrittene und missverstandene Titel „Deutsche Mystik" im Einzelnen auch immer meinen kann – das „mystische Dreigestirn" namens Eckhart, Seuse und Tauler hat eine Schlüsselstellung nicht nur in der Geschichte christlicher Spiritualität, sondern auch in der Genealogie des neuzeitlichen Subjektdenkens inne. Kein Zufall ist es z. B., dass Seuse den Ertrag seines Denk- und Glaubensweges in einer teils historischen, teils fiktiven Autobiographie (zusammen mit seinen anderen Schriften) förmlich zu einem „Exemplar" stilisiert, zu einem Musterbuch christlichen Glaubens. Hier entstehen wichtige Vorarbeiten zur anthropologischen Wende der Neuzeit. Wie sehr diese christologisch und trinitätstheologisch vermittelt sind, wird fundamental in Meister Eckharts Verständnis der Inkarnation Gottes, der die menschliche Natur (nicht nur im Individuum, sondern in genere!) angenommen habe, deutlich. Sein kongenialster Schüler Heinrich Seuse, den die Verteidigung seines Meisters die akademische Karriere kostete, entfaltet Eckharts christozentrische Seins- und Einheitsmystik konsequent (auto-)biographisch und zudem in höchst affektiver Erfahrungsdynamik – und intoniert damit Grundzüge jener Mystik-Diskurse, die heute unter den Stichworten „Gotteserfahrung" oder „Ganzwerdung" neo- und interreligiös buchstabiert werden.

Es ist deshalb ebenso begründet wie naheliegend, dass der Freiburger kath. Religionsphilosoph seine vielfältigen und grundlegenden Studien aus den letzten 15 Jahren hier gesammelt vorlegt und am Ende dieses Bd.es in Reflexionen zur Unterscheidung der Geister (und Mystiken) heute münden lässt. Seine Leitfrage „Sind Mystik und Esoterik dasselbe?" ist mit ihren Differenzierungen ausgesprochen hilfreich und fordert zugleich zu weiterer genauerer Ausarbeitung auf. (Denn Begriffe und Phänomene von „Mystik" und „Esoterik" sind auch in der Christentumsgeschichte keineswegs immer so exklusiv verstanden, wie der Autor voraussetzt: Erinnert sei nur an die Theologie der großen Alexandriner!)

E. legt magistrale Interpretationen von Schriften Meister Eckharts vor, besonders zu dessen „Reden zur Unterweisung" und zu zwei zentralen Predigten sowie zum Traktat „Von Abegescheidenheit", der aus dem Umfeld Eckharts stammen dürfte. Deutlich wird die radikal theozentrische Denkweise des Thüringer Meisters, seine schöpferische Vermittlung biblischen Glaubens und dessen philosophischer Durchdringung. Was E. seit seiner philosophischen Diss. zu Heinrich Seuses Verständnis von „mystischem Wissen" (1993) umtreibt, wird in den hier vorgelegten vier Studien zu Seuse eindrücklich vertieft. Auch bei diesem wie bei seinem Lehrer Eckhart wird deutlich, dass die heute beliebte Entgegensetzung von Theologie und Mystik, aber auch die exkludierende Verhältnisbestimmung von Theologie und Philosophie sowohl historisch wie systematisch problematisch und unzureichend sind. Seuses „Geistliche Philosophie", die explizit an monastische und bernhardinische Traditionen anschließt, entfaltet ein auch systematisch sehr durchdachtes Konzept einer eben nicht nur „scholastischen" Theologie als Erfahrungswissenschaft.

E.s Lektüre von Seuses „Autobiographie" als zugleich mystisch-theologischer Wissens-, ja Wissenschaftslehre und als Exempel von „Gottes Führung im eigenen Leben" gehört fortan zur Pflichtlektüre. Wie bei Seuse ist auch bei Tauler Gotteserkenntnis untrennbar von Selbsterkenntnis „im Seelengrund" – und gerade in dieser zweieinigen Existenzbewegung gründet und entfaltet sich christliche Subjektivität. Wenn denn, jedenfalls christlich, das „pati divina" zentral für authentische Mystik ist, dann hat dies Konsequenzen für die Entfaltung der Theodizeeproblematik: Glaubenserfahrung als schöpferisches Geschehenlassen des göttlichen Wirkens, als Leiden und Mitleiden der Liebe. Die beiden Aufsätze von E. zum Verständnis von Liebe

und Leid bei den drei oberrheinischen Mystikern sind dazu tiefgründige Erschließungen. Nicht minder sind, dem Gesamttitel entsprechend, den Zentralbegriffen „Gelassenheit" und „Abgeschiedenheit" eigene Studien gewidmet – stets gegenwärtige Lebens- und Glaubensfragen korrelierend mit kontextuell trefflichen Werkerschließungen von damals.

Die textgenauen Analysen von E., ihre klare Darstellung und kontextuierende Interpretation machen diesen höchst verdienstvollen Sammelbd. zu einer unersetzlichen Lektüre und dank der reichlich verarbeiteten Sekundärliteratur zudem zu einem Fundort wichtiger Forschungs- und Interpretationsbezüge.

Wiesbaden Gotthard Fuchs

Blum, Georg Günter: **Die Geschichte der Begegnung christlich-orientalischer Mystik mit der Mystik des Islams**. – Wiesbaden: Harrassowitz 2009. (XIV) 713 S. (Orientalia biblica et christiana, 17), ln € 148,00 ISBN: 978–3–447–05898–8

Georg Günter Blum, Honorarprof. an der Philipps-Univ. zu Marburg, hat einen umfangreichen Bd. vorgelegt, an dem er seit Jahrzehnten arbeitete und der die Mystik der Kirche des Ostens und die parallelen Erscheinungen im Bereich islamischer Mystik zu erfassen sucht.

Das Werk bietet Texte mit erläuternden Kommentierungen in chronologischer Folge zunächst für die Kirche des Ostens in dreizehn Kap.n (Der religionspolitische und konfessionsgeschichtliche Hintergrund; Zeugnisse monastischer und mystischer Spiritualität der Kirche in Persien im 5. und 6. Jh.; Babai der Große, Verteidiger der Rechtgläubigkeit und Wegbereiter mystischer Theologie; Sahdona, Askese und mystische Erfahrung als Weg zur Vollkommenheit; Dadischo Qatraya, das Leben der Stille, das reine Gebet, die Schau des Christus-Lichtes; Abraham bar Daschandad, entflammt von [sic] Feuer der Christusliebe; Simon ‚von der Gnade', seine Mystologie des göttlichen Erbarmens; Die Mystologie der sieben Zenturien eines anonymen Zeitgenossen Simons und Isaaks; Isaak von Ninive, Mystiker, Mystologe und Mystagoge; Joseph der Seher, Mystiker und Schöpfer eines mystologischen Systems; Johannes von Dalyatha, Mystagoge und Mystograph seiner mystischen Erfahrungen; Die mystische Spiritualität des Mönchtums in der Sicht des Bischofs von Marga; Joseph Busnaya, Krone und Abschluss der Mystik der ‚Alten Kirche des Ostens'). Es handelt sich jeweils um in sich geschlossene Kap. zu je einem Mystiker bei unterschiedlichen Zugängen, zuweilen bedingt durch das höchst unterschiedliche Material, das B. nutzt (von einer Mönchsgeschichte bis zu einer Vita, von einschlägigen Abhandlungen bis zu Kommentaren oder Briefen). Das angehängte Quellen- und Literaturverzeichnis macht deutlich, dass es hier nicht um eine umfassende Sichtung geht, sondern um exemplarische Kurzdarstellungen. Wer etwas über den gegenwärtigen Stand zu den Quellen und der ihnen zugehörigen Literatur erfahren möchte, kann ergänzend auf das jüngst von B.s ehemaligem Doktoranden, dem jetzigen Marburger Patristiker und Ostkirchenhistoriker Karl Pinggéra in Zusammenarbeit mit seinem wissenschaftlichen Mitarbeiter Grigory Kessel verfasste Werk (A Bibliography of Syriac Ascetic and Mystical Literature, Leuven 2011) zurückgreifen.

Auch wenn nicht alle Autoren erfasst sind, so bietet das Werk B.s doch eine Art Anthologie, die besonders den Studierenden, die sich diesem mittlerweile intensiv beforschten Feld zuwenden wollen, eine gute Basis gibt, um sich in den Themenbereich hineinzulesen. B. bietet zuweilen von ihm erarbeitete Textunterteilungen und sucht – seinen früheren Arbeiten zur Mystik gemäß – Systematisierungen. Dabei versteht er Mystik „als innersten Kern jeder Religion" (XII). Eine verständliche, aber hinterfragbare Position. Hinsichtlich der Texte greift B. durchweg auf leicht erreichbare Editionen und Übersetzungen zurück – ein Vorteil für Studierende, die sich von hierher weiter in das Gebiet einarbeiten wollen. Dass B. den Vergleich zum Westen nicht sucht, mag auch der gleichzeitig von ihm erarbeiteten Darstellung der byzantinischen Mystik geschuldet sein. Immerhin bedenkt er die Perspektive kurz (XII).

Dass hier im Bereich der Mystik über die Konfessionsgrenzen hinweg gegeben und genommen wurde, wird nicht nur über Evagrius Ponticus deutlich (auf den zu ihm verfassten Kommentar des Babai geht B. im einschlägigen Kapitel zu Babai ein).

Der zweite Teil steht in Konkurrenz zu der mittlerweile unübersehbaren Literatur zum Sufismus; den Weg dahin beschreibt B. anhand von Muhammads Gottesschau, den Aspekten des Sufismus im 8. und 9. Jh., Al Husayn ibn Mansur al-Halladsch, der Sufis zur Zeit Al-Ghazalis und Al-Ghazali selbst sowie – dies ist das abschließende Kap. – dessen Funktion als Inspirator des Barhebräus (der nicht zur Kirche des Ostens gehört, sondern zu der Kirche, die heute in der Syrischen Orthodoxen Kirche repräsentiert ist).

Gerade angesichts der laufenden Forschungen, die zumeist auf Tor Andrae oder Serafim Seppälä zurückgreifen, um neue Ansätze zum Verstehen besonders der Gleichzeitigkeit des mystischen Phänomens in der Kirche des Ostens und im Islam in Mesopotamien nach der arabischen Eroberung möglich zu machen, wird die vorgelegte Durchsicht durch die Texte helfen (auch wenn die Autoren unterschiedlich stark ausgewertet werden), die Vielfalt des Phänomens im Blick zu behalten und weiter nach Verbindungen zu suchen, die sich womöglich eines Tages doch auch textlich noch stärker herausarbeiten lassen. Kurzum: es ist dem Buch zu wünschen, dass es in die Hände von interessierten Studierenden gerät, die dadurch Freude bekommen, mehr wissen zu wollen.

Göttingen Martin Tamcke

Mystik heute. Anfrage und Perspektiven, hg. v. Hermann Lichtenberger, Jürgen Moltmann / Elisabeth Moltmann-Wendel. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlagsgesellschaft 2011. 100 S. (Theologie interdisziplinär, 11), brosch. € 19,90 ISBN: 978–3–7887–2487–0

Wie viel Christus braucht die Mystik – und welchen Christus braucht die christliche Mystik? Das ist die eine Leitfrage des Tübinger Symposions, die ersichtlich auf das Besondere des Christlichen im neo- und interreligiösen Gespräch und Mystikinteresse zielt. Die zweite folgt primär feministisch-theologischen Ansätzen und fragt nach Figuren und Gestalten von Frauenmystik in Vergangenheit und Gegenwart. Längst sind die Zeiten vorbei, in denen „Mystik" – verstanden als unmittelbare Einheitserfahrung und angeblich typisch-katholisch – der Wortdimension des Glaubens als typisch evangelisch bloß ausschließend entgegengesetzt wurde. Dass vermehrt auch evangelische und reformierte Theolog/inn/en jene Traditionen aufgreifen, die als „mystisch" gelten können, ist freilich ein immer noch nicht selbstverständliches Datum ökumenischen Aufbruchs. Zu groß ist der Schatten Karl Barths, der freilich im Contra gegen den Begriff Mystik viel von deren Sache wusste und nicht zufällig lebenslang mit seinem Schattenbruder Schleiermacher im kämpferischen Dialog blieb.

Sachgemäß ringen alle Beiträge um einen argumentativ brauchbaren Vorbegriff von Mystik – als „cognitio dei experimentalis", als unmittelbares Bewusstsein göttlicher Gegenwart, als „Erfahrung einer Nicht-erfahrung" – ohne sich freilich auf eine klare Bestimmung zu einigen. Nach kurzer Programmskizze durch *Jürgen Moltmann* widmen sich drei Beiträge feministischen Fragestellungen. *Elisabeth Moltmann-Wendel* geht kritisch von Tendenzen in der „Bibel in gerechter Sprache" aus, die z. B. paulinische Christus-Aussagen förmlich entchristologisiere und bloß auf Gemeinschaft hin sozialisiere. Nicht zufällig werden im Verbund damit auch Tendenzen zur Entpersonalisierung der Gottesrede diagnostiziert – dem breiten und diffusen Mystikbedarf und Religionsverständnis gegenwärtiger Diskurse zeitgeistig geschuldet. Im kritischen Gegenzug erinnert M.-W. daran, dass und wie gerade gelebte Christusinnigkeit bei Frauen lebenspraktisch und diakonisch wirksam wurde – z. B. bei Henriette Schrader-Breymann und ihrem Pestalozzi-Fröbel-Haus. Im Gespräch mit Dorothee Sölles mystisch-theologischer Perspektive schöpferischer Ichlosigkeit und fröhlicher Weltgestaltung wird an jene Widerstandskraft erinnert, die sich leiblich und leibhaftig konkretisiert. Zweite Kronzeugin einer liebes- und leidsensiblen Frauenmystik ist Carol Christ, die die Dimensionen von Leiblichkeit, von Irdischsein und von Körperlichkeit in den Mittelpunkt rückt. Zusammen mit Hannah Arendts Zentralperspektive von Natalität werden hier jene Aspekte zur Sprache gebracht, die auch in den folgenden beiden Beiträgen kennzeichnend sind. Es ist für M.-W. gerade der wirklich geborene Jesus mit seinem ganzen Leben, der – befreit von dogmatistischen Engführungen auf Kreuz und Auferstehung – christologisch ins Zentrum rückt. Die evangelische Pfarrerin *Sybille C. Fritsch-Oppermann* geht in einer mutigen tour d'horizon dem weiten Feld „weiblicher Mystik in den Religionen" nach und plädiert für ein mystisches Verständnis von „Religion in statu nascendi", wobei freilich der Bezug zum christozentrischen Gesamtthema des Symposions eigentümlich vage und assoziativ bleibt. Auch *Ursula King* geht ihr Thema „Weibliche Mystik neu hinterfragt" – aufgrund von über 30jähriger Forschungsarbeit – in einer sehr weiten interreligiösen Überblicksperspektive an. Indem sie freilich eine konkrete Gestalt beispielhaft in den Mittelpunkt stellt, gewinnt die tastende Phänomenologie doch präzisere Anschaulichkeit: Juliana von Norwich (wahrscheinlich 1342–1423) wird paradigmatisch als Gestalt einer christusbezogenen Liebes- und Mitleidsmystik dargestellt und in unterschiedlichen Interpretationen profiliert. Die Engländerin bringt den Reichtum angelsächsischer Literatur mit ein, v. a. Beverley Lanzettas wichtiges Buch „Radical Wisdom: A Feminist Mystical Theology", das noch der Übersetzung bedarf. Eine derart verstandene weibliche Mystik versteht sich besonders auf das Wunder göttlicher Liebesenergie in allen Dingen und will ihr gleichermaßen mitliebend wie mitleidend Geltung verschaffen.

Wenigstens an einem, freilich zentralen Zusammenhang werden biblische Kontexte genauer diskutiert. *Hermann Lichtenberger* untersucht „die Mystik des Apostels Paulus" in relecture des gleichnamigen Klassikers von Albert Schweitzer und der aktuellen „New Perspective on Paul". Schweitzer hatte ja, durchaus im Anschluss an liberale Theologien, vor einer Engführung paulinischer Theologie auf die Rechtfertigungslehre gewarnt und dagegen die „In-Christus-Aussagen" des Apostels in den Mittelpunkt gestellt. Dabei hatte er die jüdische Prägung der paulinischen Theologie mit Recht unterstrichen und eschatologische, ja apokalyptische Perspektiven in den Mittelpunkt gestellt. Nicht die Auseinandersetzung um die Gültigkeit des Gesetzes steht im Mittelpunkt paulinischer Theologie, sondern das „Sein in Christus", die „participati-

on" an ihm und mit ihm und in ihm. Diese knappe Konzentration auf einen biblischen Werkzusammenhang lässt umso mehr das Defizit des Bändchens darin spüren, dass es in der Weite der Fragestellungen und der Offenheit mancher Beiträge nicht zu genaueren glaubensgeschichtlichen Durchblicken und hermeneutischen Vergewisserungen gekommen ist. Immerhin kulminiert der Sammelbd. in seinem letzten Artikel. Denn *Dietmar Mieth* stellt in den Mittelpunkt seines Beitrages eine gründliche und ausführliche Darstellung von Meister Eckharts „Mystik" der Gottesgeburt im Kontext seines ganzen Denkens, fokussiert freilich auf sein Gespräch mit Marguerite Porete, jener großen Laientheologin, die am 1. Juni 1310 als Ketzerin verbrannt wurde. So unterschiedlich Denk- und Sprachstil wie Lebensgeschichte der beiden als Mann und Frau auch sind, inhaltlich gibt es erstaunliche Resonanzen und Bezüge: in der theozentrischen Intensität, in der Verhältnisbestimmung von Vernunft und Liebe, im Konzept von Selbstwerdung durch Ichverlust. Was Marguerite Porete als Gottespassion und Freiheitsweg in ihrem Werk „Der Spiegel der vernichtigten Seelen" expressiv und reflektiert zugleich darstellt, nimmt Meister Eckhart – so darf mit Gründen vermutet werden – auf seine Weise auf: Die Orientierung an Jesus Christus als dem Ort, an dem Gott die ganze Menschennatur angenommen hat, dient bei ihm nicht primär der Abgrenzung von anderen, sondern will sozusagen in konkretester Gestalt das einladend und offenbar werden lassen, wozu alle Menschen befähigt und eingeladen sind: nämlich Menschen im Sinne Jesu zu werden. „Inkarnation ist explizit für Christus-Gläubige, dann auch gebunden an das Sakrament der Taufe. Implizit ist sie für alle Menschen geltend, die durch ihr Menschtum an der Verwandlung der Menschennatur durch die Menschwerdung Gottes teilhaben." (96) Indem M. diese universalistische Deutung des Christusbekenntnisses durch Eckhart ebenso thesenhaft wie originell für den Dialog mit dem Islam durchbuchstabiert, nimmt er die leitende Fragestellung der ganzen Tagung auf: Wie nämlich das Besondere des Christlichen nicht ausgrenzend, sondern aufschließend gedacht (und gelebt) werden kann. Ob und in welchem Verständnis es dagegen überhaupt sinnvoll ist, unterscheidend von Frauen- und Männermystik zu sprechen, erscheint demgegenüber sekundär.

Leider erfährt man gar nichts von dem Gesprächsertrag des Symposions, weder in einer perspektivierenden Zusammenfassung noch durch Dokumentation wichtiger Dialogpassagen. Immerhin: ein hilfreicher Anstoß, um auch die Gestalt(ung)en reformierter Theologie und Kirche auf ihren „mystischen" Glutkern hin deutlicher in den Blick zu nehmen und ökumenisch fruchtbar zu machen. Was für Luther inzwischen geschafft ist, sollte auch für Calvin vorangebracht werden: der Aufweis nämlich, wie sehr seine Theologie in patristische und mystische Traditionen eingebettet ist und entsprechend fruchtbar bleibt, gerade in ökumenischer Perspektive. V. a. verdiente Schleiermacher (mit Pietismus und Aufklärung im Hintergrund) viel größere Aufmerksamkeit für gegenwärtige Mystikdiskurse.

Wiesbaden Gotthard Fuchs

Pastoraltheologie

Hastetter, Michaela Christine: **Pneumatologische Bildpastoral**. Neue Zugänge zur Seelsorge mit Heilig-Geist-Bildern. – Regensburg: Pustet 2011. 1064 S., geb. € 58,00 ISBN: 978–3–7917–2406–5

Diese Habil.schrift kommt zu dem Ergebnis, dass bislang in der Pastoraltheologie die pneumatologische Orientierung fehle. H. unterscheidet zwei Formen von Pastoraltheologie: eine Pastoraltheologie von unten und eine Pastoraltheologie von oben. Während Pastoraltheologie als Handlungswissenschaft von unten über eine ausdifferenzierte Methodik verfügt, aber die Beziehung zwischen menschlichem und göttlichem Handeln so gut wie ausblendet, liegt der Vorzug einer von oben ansetzenden Handlungs- und Wahrnehmungstheorie in der Bejahung des Miteinanders des Handelns Gottes und des Menschen.

In der Auslegung des Bildes zur Hochzeit zu Kana des Egbert-Codex, das auch das Cover schmückt, kommt H. zu ihrer Beschreibung der Theologie von unten und von oben. „Im Bild gesprochen beschränkt sich von der Tendenz her Praktische Theologie ‚von unten' im Gefolge der Handlungstheorie auf die Erforschung des linken unteren Bildausschnittes. Sie untersucht mit mathematischer Genauigkeit die Größe und Volumen der Krüge, ihre Beschaffenheit und Formung, misst die Wasserstärke und den Wasserfluss pro Sekunde, stellt Berechnungen auf, wie viele Mitarbeiter benötig[t] werden, um den Füllvorgang und anschließenden Ausschank zu optimieren, fragt nach dem Kommunikationsprozess und den psychologischen Entscheidungsmustern der *ministri* wie auch nach dem Verhältnis der Diener zu den Festgästen, das nicht von einem Machtgefälle geprägt sein darf, sondern sich durch gleichberechtigte subjekthafte Partnerschaft auszeichnen sollte. Schließlich untersucht Praktische Theologie, die sich ausschließlich der empirischen Handlungswissenschaft verschrieben hat, die soziologische Größe der Festversammlung, ihre ethnische Herkunft, ihr Alter, die Geschlechterverteilung, dann auch wie oft die Einzelnen durchschnittlich auf Hochzeiten gehen und wie man die Hochzeit attraktiver gestalten könne, damit in Zukunft noch mehr der Einladung folgen. Der Ausgangspunkt des pastoralen Handelns von Gott aus spielt bei der humanwissenschaftlich-soziologisch angegangen[en] Handlungsoptimierung so gut wie keine Rolle." (121)

Diese karikierende Darstellung von Pastoraltheologie – wohlgemerkt in einer pastoraltheologischen Habil.schrift – hat ihre Herkunft, nachzulesen bei ihrem Doktorvater und jetzigen Pastoraltheologen in München, Andreas Wollbold (vgl. ders., Rom im Futur. Ein Erinnerungsbuch aus dem Germanikum, Würzburg 2004, 60).

Anders dagegen die von oben ansetzende Pastoraltheologie: Sie „nimmt das Handeln Gottes wahr und wird ihr ganzes Ansinnen darauf setzten [sic], den Geistraum durch Gebet und Lobpreis zu weiten." (121) Nach dieser Definition von Handeln – das in den Geistlichen Bewegungen längst praktiziert werde, aber an der Pastoraltheologie spurlos vorübergegangen sei – kommt H. zu herabsetzenden Urteilen über diverse Ansätze von Pastoraltheologie. So wird etwa Karl Bopp ein beliebiger Reich-Gottes-Ansatz unterstellt, auf den sich nicht nur diakonische, sondern vorwiegend befreiungstheologische (!) Ansätze berufen würden. Es sei aber maßgebend, was Papst Benedikt XVI. in seinem Jesusbuch unter Reich Gottes festgehalten habe. Hier kann man den Webfehler der ganzen Arbeit festmachen. Papst Benedikt XVI. hat in seinem Jesusbuch festgestellt: „Gewiß brauche ich nicht eigens zu sagen, daß dieses Buch in keiner Weise ein lehramtlicher Akt ist, sondern einzig Ausdruck meines persönlichen Suchens nach dem Angesicht des Herrn. Es steht daher jedermann frei, mir zu widersprechen." (Jesus von Nazareth, 1. Teil, Freiburg 2007, 22) Während Papst Benedikt XVI. sein Jesusbuch als eine Suchbewegung beschreibt, wird es bei H. als quasilehramtlicher Akt festgehalten und als Geschütz gegen andere theologische Positionen aufgefahren. Dass die Sprecherin des jungen Schülerkreises Benedikts XVI. so argumentiert, ist das Eine. Dass die Betreuer der Arbeit das in einer akademischen Qualifikationsarbeit durchgehen lassen, das Andere.

Im weiteren Verlauf der Arbeit entfaltet H. 79 Bilder für den Hl. Geist und leitet daraus Handlungsimpulse für die Pastoral ab. Diese Beschreibung macht den Hauptteil (169–945) der immerhin fleißigen Arbeit aus. Die Hl. Geist-Bilder appliziert sie freilich zufällig und gewaltsam auf pastoraltheologische Ansätze. Unter der „weißen Taube" subsumiert sie die Habil.schrift von Jörg Seip (Der weiße Raum. Prolegomena einer ästhetischen Pastoraltheologie, Freiburg 2009) und bezeichnet sie als „eine im ästhetischen Gewand getarnte autonome Pastoral", die von allem frei sein will, vor allem von den Zwängen kirchlicher Ordnung und Überlieferung. (197) Hier handelt es sich um eine böswillige Fehlrezeption. Der Begriff „weißer Raum" entstammt der Archäologie des Wissens von Michel Foucault, die bei Seip kritisch aufgegriffen wird. Der weiße Raum ist weder leerer noch freier Raum, sondern das Gegenteil: er ist gefüllt. Seip zeigt mit dem hermeneutischen Verfahren der Diskurskritik Wege auf, kirchliche Ordnung und Überlieferung neu zu thematisieren und zur Geltung zu bringen.

Die Ansätze der einfachen Seelsorge, der Pastoral der Langsamkeit, der Pastoral der Versöhnung – alle bei Windisch und seiner Schule zu finden – seien dagegen pneumatologisch auf der Höhe. Windisch – bei dem die Arbeit eingereicht wurde – sei einer der wenigen deutschsprachigen Pastoraltheologen, der den Gehorsam als pastorales Axiom wieder ins Spiel gebracht habe. Andere Theologieansätze dagegen blendeten die Wirkweise des Hl. Geistes weitgehend aus. Genannt wird u. a. Klaus Müller (Homiletik. Ein Handbuch für kritische Zeiten, Regensburg 1994).

Mit ihrem Entwurf der pneumatologischen Bildpastoral – so die Zusammenfassung von H. – sei es möglich geworden, Pastoraltheologie in all ihren Facetten pneumatologisch zu denken und das Gesamt der seelsorgerlichen Praxis pneumatologisch auszurichten. Wie eine solche Arbeit von einer Fakultät als Habil.schrift angenommen werden kann, bleibt ein Rätsel. Sollte die mit dieser Arbeit Habilitierte einen Lehrstuhl bekommen, werden die Studierenden viel über Tauben lernen können, von Pastoraltheologie lernen sie nichts!

Würzburg Erich Garhammer

Fehling, Ruth: **„Jesus ist für unsere Sünden gestorben"**. Eine praktisch-theologische Hermeneutik. – Stuttgart: Kohlhammer 2010. 448 S. (Praktische Theologie heute, 109), kt € 49,80 ISBN: 978–3–17–021405–7

Im Zentrum des christlichen Glaubens steht ein Skandal: Der Sohn Gottes erleidet einen qualvollen Foltertod am Kreuz. Sein Kreuz wird zum Zeichen der Erlösung: Der Gerechte stirbt für die Ungerechten, sein Tod gereicht den Sündern zum Heil. Die Heilsbedeutung des Todes Jesu Christi zu deuten und nachfolgepraktisch fruchtbar zu machen ist eine der großen Herausforderungen von Theologie und Verkündigung. Damit ist das Thema der vorliegenden Arbeit benannt, die 2009 von der Tübinger Kath.-Theol. Fak. als Diss.schrift im Fach Pastoraltheologie (O. Fuchs) angenommen wurde.

Die Vf.in wählt einen multiperspektivischen Zugang: Auf einleitende Bemerkungen zu Fragestellung und Vorgehensweise sowie ausführliche hermeneutische „Klärungen" folgt eine breit angelegte „Spurensuche" im systematischen Diskurs (88–177), für den sie „Stellvertretung" als entscheidendes soteriologisches Paradigma markiert. Wie (unterschiedlich) Stellvertretung verstanden wird, zeichnet sie anhand einer kategorisierenden Präsentation (inkludierende vs. exkludierende Stellvertretung, „eher aktive" vs. „eher passive" Rolle des/der Vertretenen) der einschlägigen Entwürfe nach, wobei sie dem theodramatischen Ansatz H. U. von Balthasars ein eigenes Kap. widmet (145–177). Es folgt eine entsprechende Sichtung des biblischen Zeugnisses bzw. gegenwärtiger Exegesen (177–258). Im Mittelpunkt stehen die Sterbe- und Hingabe-Formeln des Römerbriefs, die kontextuell und traditionsgeschichtlich entfaltet werden. Ein ausführlicher Vergleich (258–283) des systematischen mit dem exegetischen Diskurs schließt diesen zweiten Teil der Arbeit ab. Er mündet in die Formulierung „hermeneutischer Kriterien" für das weitere Vorgehen (283–288). Im dritten Teil entwickelt die Vf.in ihren eigenen praktisch-theologischen Ansatz zur Deutung und Kommunikation des „crucifixus pro nobis" (289–410). Vermittels der Ansätze C. G. Jungs und C. R. Rogers' sowie der Schriften A. Grüns möchte sie aktuelle Erfahrungshorizonte im „Außen des Glaubens" in die theologische Reflexion des Kreuzes einbeziehen (298–360). „Empathie" ist der Schlüsselbegriff ihrer sozialpsychologischen Relecture der zuvor dargestellten systematisch-theologischen Entwürfe (360–410). „An Stelle eines Schlusswortes" (411–432) präsentiert sie zwischenmenschliche Schuld- und Versöhnungsprozesse (P. Faku und D. Mgoduka; Chr. Chergé; Mutter Teresa), die sie als praktische Bewährungen des theologischen Begriffs Stellvertretung heranzieht.

Formal fällt die Diss.schrift durch gute Lesbarkeit und umsichtige Leserführung auf. Die Vf.in erhebt durchweg den Anspruch, erkenntnisleitende Vorannahmen und Kontexte der jeweiligen (auch der eigenen) Begrifflichkeit und Modellbildung transparent und fruchtbar zu machen, ohne Differenzen und Diskontinuitäten durch vorschnelle Synthesen einzuebnen. Referierende und vergleichende Passagen sowie eine persönliche, immer wieder selbstrelativierende Sprache („eher", „in gewisser Weise", „unter Umständen", „relativ genau", „sozusagen zwischen seinen Zeilen lesend", „[Name] hat eine Tendenz dahingehend, dass" u. ä.) prägen den Charakter des Buches. Dies gilt auch für die systematischen Gelenkstellen der Arbeit (Zusammenfassungen: 139–145; 254–258; 350–358; Vergleiche: 258–283; Kriteriologien: 283–289; 315–321).

Die Programmatik des Projekts ist äußerst ambitioniert. Die Vf.in möchte das Nebeneinander der theologischen Fachdisziplinen aufbrechen und systematische, biblische und psychologische Zugänge zum Verstehen des Kreuzes bzw. der Erfahrung und Verarbeitung von Leid, Schuld und Versöhnung für praktisch-theologische Fragen fruchtbar machen. Damit bearbeitet sie ein Feld, in dem tatsächlich erheblicher Nachholbedarf besteht. Die Originalität ihres Beitrags besteht dabei weniger in der Aufarbeitung der einschlägigen fachbezogenen Erkenntnisse – hinsichtlich ihrer Darstellung und Kategorisierung ist von verschiedener Seite begründeter Widerspruch zu erwarten. Originell ist die Arbeit insofern, als die Vf.in den anregenden Versuch unternimmt, ein *Gespräch* der entwickelten (Fach-)Perspektiven zu ermöglichen und dieses *reziprok* zu gestalten: die eine durch die andere – durchaus auch anachron – bereichern und erschließen zu lassen. Dies erfordert eine gute methodologische Grundlegung. Zu Recht erwähnt die Vf.in das von Melchior Cano entwickelte System der theologischen „loci" (vgl. 48f), das nicht nur eine Vielfalt von Interpretations- und Bezeugungsinstanzen des Glaubens kennt und einander zuordnet, sondern mit den sog. „loci theologici alieni" auch Erfahrungen im „Außen des Glaubens" theologisch wertzuschätzen und zu integrieren vermag. Der Sache nach schließt die Vf.in mit der Anlage ihrer Arbeit an eine solche (für heutiges Denken aufbereitete) „Topik" des Glaubens an, wenn sie den inszenierten Dialog (z. B. von Paulus mit gegenwärtigen Vertretern systematischer Theologie: 265–273) oder ihre Relecture theologischer Ansätze im Horizont sozialpsychologischer Topoi (390–410) als Inkulturation des Evangeliums und als theologische „Hermeneutik der Kontinuität und Differenz" (vgl. 44–49; 407) versteht. Allerdings bleibt diese prinzipientheologische Grundlegung ihres Vorgehens, die wenigstens aus systematischer Sicht angezeigt wäre, recht vage. Das ist bedauerlich, denn mit ihrer Hilfe könnten auch die Fragen einer Antwort zugeführt werden, die klärungsbedürftig bleiben: warum „die Übereinstimmung mit den biblischen Zeugnissen zwar ein wichtiges Kriterium sein kann, aber kein ausreichendes Wahrheitskriterium ist" (46; vgl. 360 u. ö.); warum und wie zwischenmenschliche Stellvertretung als Interpretament des Kreuzes herangezogen werden kann; warum und ob im theologischen Diskurs Differenzkompetenz in der Vielfalt der Perspektiven und eine am Skandal des Kreuzes orientierte „Unterbrechungsfähigkeit theologischen Denkens" (47) bereits das Ziel oder erst der Weg ist.

In der Präsentation des Stellvertretungsparadigmas sind zielgenaue Intuitionen der Vf.in positiv hervorzuheben: das Paradigma „Solidarität" Jesu (mit dem Sünder) mit dem der „Stellvertretung" im Tod (zugunsten des Sünders) zu verbinden; die gegenseitige Ergänzungsbedürftigkeit inklusiver und exklusiver Deutungen der Stellvertretung Jesu Christi und die personale Qualität der doppelten Identifikation (Christi mit dem Sünder, des Sünders mit Christus) zu markieren; den Schrecken des körperlichen Leidens Jesu gegenüber seiner theoretischen Harmonisierung herauszustellen und zugleich die heilsgeschichtliche Relevanz seines Sterbens zu betonen; den Täter-Opfer-Diskurs in die Erlösungslehre einzuschreiben und zugleich die *particula veri* einer ausgewogenen Sündentheologie herauszuarbeiten; soteriologische und nachfolgepraktische Erwägungen aufeinander aufzubauen; überlieferte soteriologische Topoi in die heutige Erfahrungswelt hinein zu kommunizieren.

Freiburg Julia Knop

Kehl, Medard / **Kessler**, Stephan Ch.: **Priesterlich werden**. Anspruch für Laien und Kleriker. – Würzburg: Echter 2010. 96 S. (Ignatianische Impulse, Bd. 43), geb. € 8,90 ISBN: 978–3–429–03220–3

Die gegenwärtige Situation der kath. Kirche ist offenkundig geprägt durch meist frustrierende kirchenpolitische Polarisierungen, durch oft ratlos machende Aporien der Umbrüche pastoraler Strukturen, schließlich aber auch durch das zugrundeliegende Problem der angemessenen Ortsbestimmung des christlichen Glaubens im „säkularen Zeitalter" (Ch. Taylor). Die Konflikte in allen drei Bereichen spitzen sich in brisanter Weise immer wieder da zu, wo es um das Profil des priesterlichen Dienstes geht. Das von Papst Benedikt XVI. initiierte „Priesterjahr" 2009/10 hat zu diversen Versuchen entsprechender Vergewisserung geführt. Die just zu diesem Zeitpunkt bekannt gewordenen Missbrauchsfälle haben Kirche wie Priesteramt bekanntlich in eine so beispiellose Glaubwürdigkeitskrise gebracht, dass nicht nur für die Verantwortlichen der Priesterbildung theologisch-geistliche Besinnung buchstäblich notwendig ist – zumal wenn man die dramatische Entwicklung der Zahl geweihter Priester hierzulande als „Zeichen der Zeit" ernst zu nehmen gewillt ist. Vor diesem Hintergrund haben sich zwei Jesuiten mit einer kleinen Schrift theologisch fundiert und spirituell anregend zu Wort gemeldet: *Medard Kehl*, renommierter Dogmatiker und Fundamentaltheologe in Frankfurt-St. Georgen, und *Stephan Kessler*, als Regens des dortigen überdiözesanen Priesterseminars eine wichtige Persönlichkeit für die Priesterausbildung im deutschsprachigen Raum. Ebenso nüchtern wie engagiert, pointiert wie ausgewogen geben die Autoren der kontroversen Debatte (dem Reihentitel entsprechend) „ignatianische Impulse". Der Buchtitel deutet die Ausgangsthese an: In der gegenwärtigen Situation ginge es darum, dass die Kirche insgesamt „priesterlicher" wird, und das heißt wohlverstanden: nicht klerikaler, sondern geistlicher (vgl. 10). Dieser Anspruch fordert alle Getauften heraus und erst im Zusammenhang von „Tauf- und Weiheamt" (46) zeichnet sich auch das unverzichtbare Profil des besonderen Priestertums ab.

Kernstück des Bd.es ist Kesslers Essay „Das Priesterliche in der Kirche – ein Plädoyer" (11–50). Dem Aufbau der ignatianischen Exerzitien entsprechend geht er in drei Schritten vor: „Sich vor Augen stellen, was ist – eine Betrachtung des Priesterlichen"; „Schauen, was sich zeigt – Reibepunkte des Priesterlichen"; „Erwägen, was dran ist – Aspekte einer priesterlichen Existenz heute". Eine Stärke dieser geistlichen Strukturierung liegt darin, nicht in defizitorientierter Problemanalyse stecken zu bleiben, sondern die verheißungsvolle Herausforderung des priesterlichen Dienstes unverstellt neu in den Blick zu bekommen. Eine „priesterliche" Kirche und das besondere priesterliche Amt in ihr stehen ja im Dienst der Nachfolge des *einen* Priesters Jesus Christus, dessen priesterliches Tun die Getauften und die Geweihten in die österlich-eucharistische Dimension des Christseins hineinnimmt: Kirche darf und soll so die „grundlegende Erfahrung des Sich-Verdankens" (14) für alle Menschen bezeugen und feiern. Deshalb stellt die „Eucharistie als Lebensinhalt und als konkrete Feiergestalt [...] den entscheidenden und unterscheidenden Auftrag der Kirche in der Welt dar" (15). Wer sich auf diese basale „priesterliche" Dimension des Christseins und der Kirche besinnt, ist umso nachdrücklicher in der Lage, nüchtern-realistisch auf die gegenwärtige Situation zu schauen, in der nicht ohne Grund Kirchen-, Priester- und Glaubenskrise miteinander verschränkt sind. Eben das Verhältnis von Kirche und Welt erweist sich nämlich offenkundig als Problembrennpunkt: Der Kirche „geht angesichts der vielen hausgemachten Krisen die missionarische Dynamik des aktiven Zugehens auf die säkulare Welt verloren. Irgendwie genügen sich viele Gemeinden selbst und auch die Priester suchen eher die Bestätigung im eigenen Milieu." (22) Freilich ist zuzugestehen, dass derzeit viele Priester nicht ohne Grund „ein mulmiges Gefühl in ihrem Beruf" haben, wenn sie nicht nur von den „kritischen Anfragen vieler säkularer Zeitgenossen" belastet sind, sondern oft auch „innerkirchliche Sprachlosigkeit" erfahren müssen (22 f). Damit rückt der wohl entscheidende

Mangel in den Blick, unter dem die kath. Kirche heute leidet: „In der Kirche und bei Priestern fehlt vielfach der entschiedene Mut zur gläubigen Zeitgenossenschaft", der sich gerade an der „Schnittstelle von Kultur und Glauben" zu bewähren hat – und in einer Zeit des wieder feststellbaren „Gotteshungers" auch durchaus bewähren kann (28). Das Plädoyer für eine „priesterliche" Kirche ist also alles andere als eine spirituell verbrämte Beschwichtigungsgeste zur Ablenkung von strukturellen Problemen und bohrenden Anfragen an die priesterliche Lebensform. Im Gegenteil: Gerade die ignatianisch angeleitete Besinnung erlaubt nicht nur angesichts derzeitiger „Rollenunsicherheit" bei vielen Priestern triftige Unterscheidungen zwischen „priesterlich" und „klerikal" (22) und den ungeschönten Blick auf Phänomene von „Priestermangel" wie „Gemeindemangel" (25), sondern expressis verbis auch ausgewogene Stellungnahmen zum umstrittenen Zölibat in der „Spannung zwischen Geschenk und Dilemma" (28) und zur skandalösen Pervertierung des priesterlichen Dienstes „durch sexualisierte Gewalt" (34). So kann K. etwa, gerade weil er einfühlsam-abgewogen für die Zeichenhaftigkeit der zölibatären Lebensform als auch heute glaubwürdig lebbar plädiert, illusionslos eingestehen, dass beim bestehenden Junktim von Priesteramt und Zölibat die Kirche „in ihrer sakramentalen Mitte" durch das drohende „Auseinanderbrechen von sakramentaler Feier und den realen Lebensvollzügen" gefährdet werden kann (33f). K. skizziert Reformperspektiven, ohne in die Sackgassen von Banalisierung des Priesteramtes einerseits, Überhöhung andererseits zu geraten. So plädiert er nicht nur entschieden für profunde theologische Bildung der Priester, sondern legt insbes. auf „Stilfragen" priesterlicher Lebenskultur Wert: Nicht nur angesichts rückwärtsgewandter Tendenzen der „Reklerikalisierung" (45) erwiese sich nämlich gerade recht verstandener „Stil" als Gegenmittel zu Profillosigkeit wie „Standesdünkel" (46) gleichermaßen, weil die für die Glaubwürdigkeit und Lebbarkeit priesterlicher Existenz wohl entscheidende Verbindung neu ins Zenturm rückt: *„ars celebrandi – ars vivendi"* (47).

Diese „Lebenskunst" ist freilich nicht unabhängig von den konkreten Bedingungen gegenwärtiger pastoraler Umbrüche. So erfährt Kesslers Plädoyer eine sinnvolle Erweiterung durch Kehls Skizze „Priestersein im Kontext neuer ‚pastoraler Räume' und im Konzert mit anderen pastoral Verantwortlichen" (51–82). Angesichts des unvermeidlichen Strukturwandels plädiert K. für theologisch begründeten Mut zur Konzentration. Er gibt sich nicht zufrieden mit der Tatsache, dass die gängige Mangelverwaltung gleichsam pastoralpragmatistisch zu immer größeren „pastoralen Einheiten" führt, sondern er sucht nach einer theologisch überzeugend verantwortbaren Grundlage für diese Entwicklung. Wenn es Kirche wesentlich ausmacht, dass sie „für alle in irgendeiner Weise nach Heil suchenden Menschen da ist" (54), können neue Strukturen auch als Chance begriffen werden, die „katholische" Sendung zu allen Menschen zu erweitern und zu vertiefen. Dann aber erweist sich das Verhältnis zwischen „Pastoral mit Breitenwirkung" (etwa im weiten Feld „kultureller Diakonie") und „Pastoral der Dichte" (mit existentiell intensiv erfahrbaren „Glaubenszellen") als Schlüsselfrage (ebd.). Ganz auf der zuvor von Kessler ausgezogenen Linie des „priesterlichen" Profils liegt dabei K.s Erwägung, dass die konzentrierende Klammer in einem entsprechenden Strukturwandel gerade in der überzeugenden Gestalt der (sonntäglichen) eucharistischen Versammlung zu suchen ist, besitzt doch die „Liturgie noch immer – und in Zukunft wohl noch stärker – die am breitesten ausgreifende Integrationskraft" (55). In den größeren pastoralen Einheiten hängt also „in Zukunft sehr viel von einer guten […] Gestaltung der Liturgie ab, die sowohl den bloßen Ritualismus wie den spontanen Subjektivismus des zelebrierenden Priesters vermeidet" (ebd.). Nicht nur, aber gerade auch hier deutet sich an, wie sehr gelingender Strukturwandel auf inspirierende Persönlichkeiten angewiesen ist – etwa einen „von der Sache überzeugte[n] *spiritus rector*, der andere von der Notwendigkeit und Sinnhaftigkeit dieser Umstellungen überzeugen oder sogar dafür begeistern kann" (ebd.). Deshalb wird der „Pfarrer der Zukunft" – in „Abwandlung eines bekannten Rahner-Wortes" – ein „spiritueller und kollegialer Priester sein oder er wird nicht mehr sein" (64). Der unvermeidliche Verzicht auf an sich wünschenswertes Engagement des Priesters in vielen Bereichen der Gemeindearbeit erfordert sowohl den Mut, oft verständliche Enttäuschung von Erwartungen in Kauf zu nehmen, als auch die kluge Auswahl, sich dem eigenen Charisma gemäß exemplarisch auf konkrete Bereiche der Seelsorge zu konzentrieren, um nicht zum bloßen Pastoralmanager zu werden. So sehr die „Mitte" des priesterlichen Dienstes dabei gerade angesichts der strukturellen Umbrüche neu in der „sakramentalen Kompetenz" erkennbar wird, so pastoral entscheidend dürfte auf das Ganze gesehen die Verbindung von „sakramentaler" und „lebenshermeneutischer" Kompetenz sein. Gerade diese Verbindung erfordert die Kollegialität aller haupt- und ehrenamtlichen pastoralen Dienste mit ihren spezifischen Akzenten: Gerade den „Laien"-Diensten wird nämlich nicht zu Unrecht oft ein Plus in der „lebenshermeneutischen Kompetenz" zugetraut – ohne dass sakramentale und lebenshermeneutische Kompetenz „fein säuberlich getrennt auf zwei Berufsgruppen aufgeteilt werden" könnten (70). Bedenkenswert ist in diesem Zusammenhang etwa auch K.s Erwägung, dass theologisch gut ausgebildeten Laien in der (Gemeinde-)Pastoral (ähnlich wie in Schule und Hochschule) eine „Kompetenz und Sorge dafür zugesprochen" werden kann, „dass die verschiedenen Formen unserer Verkündigung theologisch auf der Höhe der Zeit sind" (ebd.). Entsprechende „Qualitätssicherung" und Fortbildung, die nicht allein von Priestern geleistet wird, kann einer priesterlichen Kirche (und den Priestern selbst) gute Dienste erweisen.

Auf nicht einmal 100 S. bietet der durch knappe „Anregungen zur priesterlichen Lebenspraxis" und Lektürehinweise abgerundete Bd. selbst einen guten Beleg für den angemahnten „Mut zur gläubigen Zeitgenossenschaft" (28). Angesichts gegenwärtiger Spannungen und Unsicherheiten sind Kirche und Priesterbildung Wege zu solchem priesterlichen Profil zu wünschen. Kehl und Kessler beweisen dabei nicht zuletzt darin „geistliche Vernunft" (47), dass sie gar nicht erst vorgeben, auf alle anstehenden Fragen schon eine fertige Antwort zu haben. Gerade diese „Indifferenz" dürfte heute in kirchlichen Konflikten – gut ignatianisch – zur „Unterscheidung der Geister" unentbehrlich sein.

Osnabrück Martin Rohner

Gemeindeleitung durch Laien? Internationale Erfahrungen und Erkenntnisse, hg. v. Michael Böhnke / Thomas Schüller. – Regensburg: Pustet 2011. 355 S., kt € 24,90 ISBN: 978–3–7917–2313–6

„Wenn der Diözesanbischof wegen Priestermangels glaubt, einen Diakon oder eine andere Person, die nicht die Priesterweihe empfangen hat, oder eine Gemeinschaft von Personen an der Wahrnehmung der Seelsorgsaufgaben einer Pfarrei beteiligen zu müssen, hat er einen Priester zu bestimmen, der, mit den Vollmachten und Befugnissen eines Pfarrers ausgestattet, die Seelsorge leitet." Um diesen can. 517 § 2 kreisen die Beiträge dieses (aus einer Tagung hervorgegangenen) Sammelbd.es. Motiviert war diese ihrerseits durch ein von den beiden Hg.n geleitetes und von der DFG gefördertes Forschungsprojekt. In diesem ging es darum, die Erwartungen und Ansprüche von in unterschiedlichen Intensitätsgraden mit dem gemeindlichen Leben verbundenen Personenkreisen in Pfarrgemeinden, in denen der gen. Kanon praktiziert wird, an das pastorale Handeln, an die Rollen der handelnden Personen sowie an die Pastoralstrukturen zu erheben.

Michael Böhnke berichtet im ersten Beitrag des Buches über die Genese und Ergebnisse dieses Forschungsprojekts. Quer durch die Personenkreise hindurch – so der zentrale Befund – richten sich die Erwartungen auf die zeitliche Präsenz und die örtliche Nähe der Kirche, und zwar v. a. dann, wenn es um das Leben als Ganzes geht. Theologisch gedeutet heißt das nach B., dass von den Gemeindeangehörigen die Katholizität der Kirche konkret erfahren werden will – ein Anspruch, der sich an die Verantwortlichen in der Kirche richtet und dem sie sich zu stellen haben. An diesen sehr informativen Beitrag schließen sich Erörterungen von *Rainer Bucher* über die „Gemeindeleitungsproblematik im Kontext der Konstitutionsprobleme der katholischen Kirche in den entwickelten Gesellschaften Deutschlands und Österreichs" an: Durch die Einbeziehung historischer, soziologischer und theologischer Perspektiven wird die vornehmlich durch den Priestermangel hervorgerufene Problematik der Gemeindeleitung in einen umfassenderen Kontext hineingestellt, von dem her deutlich wird, dass der aktuellen Krise dauerhaft nur mit einer grundsätzlichen Neuorientierung hin zu einer zukunftsfähigen Sozialgestalt der Kirche entsprochen werden kann.

Das erwähnte Forschungsprojekt konnte noch in zwei deutschen Bistümern (Aachen und Limburg) durchgeführt werden, in denen damals nach c. 517 § 2 verfahren wurde. Inzwischen besteht diese Regelung nur noch in einem Bistum (Aachen). Diese restriktive Handhabung ließ neugierig werden, wie in anderen Teilen der Weltkirche mit der Wahrnehmung von Gemeindeleitungsaufgaben durch Laien verfahren wird. Um einen solchen internationalen Austausch zu ermöglichen, wurde die eingangs erwähnte Tagung organisiert.

Was hier aus aller Welt zusammengetragen wurde und in diesem Bd. dokumentiert ist, ist höchst interessant: *Silvia R. Alves Fernandes* fasst die zentralen Ergebnisse von ihr durchgeführter soziologischer Studien zur Rolle der Laien in Brasilien zusammen. *Brian Froehle* gibt einen Überblick über die Entwicklung in den Vereinigten Staaten von Amerika und vergleicht diese mit anderen Regionen der Weltkirche. *Marco Moerschbacher* gibt einen instruktiven Einblick in den Weg mit neuen Laiendienstämtern, der in der Erzdiözese Kinshasa gegangen worden ist. *Hadwig Müller* stellt das inzwischen viel beachtete pastorale Konzept des Bistums Poitiers vor. *David Ramson* berichtet über das Aufkommen von Gemeindeleitung durch Laien im australischen Kontext. *Alex Vadakumthala* legt eine analytische und perspektivische Studie aus der Kirche in Indien vor. Ein hoffnungsvoll stimmendes Bild von wesentlich von Laien getragenen kirchlichen und gemeindlichen Aufbrüchen in Mexiko zeichnet *Alfons Vietmeier*. Im merklichen Kontrast dazu stehen die Beobachtungen, die *Gerard Zuidberg* zu Erfahrungen mit „von oben" veranlassten Blockaden von fälligen Erneuerungen in der niederländischen Kirche zu berichten weiß. Schließlich finden sich noch zwei Beiträge aus Deutschland bzw. dem deutschsprachigen Raum: *Hans-Bernd Köppen* zieht ein Zwischenfazit zur Neuordnung der pastoralen Strukturen, wie sie im Bistum Münster im Gange ist. *Thomas Schüller* gibt einen Überblick über die partikularrechtliche Umsetzung von c. 517 § 2 in den deutschsprachigen Bistümern.

Was in dem Buch nicht geleistet wird, wozu aber der Leser bzw. die Leserin unweigerlich angeregt wird, ist, die hier versammelten Lageberichte aus verschiedenen Teilen der Weltkirche miteinander zu vergleichen. So ist es z. B. bemerkenswert, wie unterschiedlich – teils eher grundsätzlich orientiert, teils eher pragmatisch vorgehend – mit der kirchenrechtlichen Regulierung umgegangen wird. Sowohl theologisch als auch pastoral kommen unterschiedliche Gewichtungen zum Tragen; und vieles andere mehr.

Prinzipiell stellt sich die Frage, wie der besagte Kanon zu beurteilen ist: Birgt er Perspektiven für weiterführende Lösungen? Oder führt er letztlich in Aporien? Auch dies wird in den Beiträgen unterschiedlich gesehen und bewertet. Wichtig ist in diesem Zusammenhang zu beachten, wie es überhaupt zu diesem Kanon im neuen CIC gekommen ist. Michael Böhnke kann in seiner rechtsgeschichtlichen Rekonstruktion nachweisen, dass er sich der Sache nach in den Beschlüssen der Vollversammlung des lateinamerikanischen Episkopats in Medellín 1968 findet. Dahinter steckt die Gegebenheit der pastoralen Notsituation, wie sie in vielen Ländern Lateinamerikas bestand und besteht. Schon allein so gesehen stellt der Kanon eine Notlösung dar, die als solche nicht von Dauer sein kann.

Dies betont auch *Adrian Loretan* in seinem Beitrag zur Zukunft der Gemeinden. Er unterscheidet drei Amtsverständnisse in der kath. Kirche: Gemäß der Bibel ist das Amt für die Gemeinde da. Die mittelalterliche Tradition hat es umgekehrt dazu kommen lassen, dass die Gemeinde für das Amt da ist. Im Gefolge des 2. Vatikanischen Konzils, das den Subjektcharakter der Gemeinde herausgestellt hat, ist es im CIC/1983 zu einem neuen Amtsbegriff gekommen, gemäß dem auch Laien kirchliche Ämter wahrnehmen können. Doch wird das bislang nicht konsequent genug ausgeschöpft. Im Gegenteil, das Fatale sieht L. darin, dass um der Aufrechterhaltung der Liaison von Amt und Zölibat willen Pfarreien aufgehoben werden und damit ein Rückfall in die mittelalterliche Tradition stattfindet. Theologisch und pastoral ist nach ihm nur weiterzukommen, wenn zwei Prinzipien ernst genommen und praktisch umgesetzt werden: das Recht der Pfarrei auf Eucharistie und der Vorrang des göttlichen Rechts vor dem kirchlichen.

Auch wenn in diesem Sammelbd. eine kirchenrechtliche Problematik im Mittelpunkt steht, so erweist es sich, dass es sich um eine Angelegenheit handelt, die sowohl eine Verständigung mit allen theologischen Disziplinen erforderlich macht als auch darüber hinaus eines Diskurses mit den Humanwissenschaften wie Soziologie und Psychologie bedarf. Auch ist die weltkirchlich-globale Perspektive höchst instruktiv. Es zeigt sich: Während in einigen Teilen der Weltkirche der pastorale Notstand eher Lähmungen verursacht, macht er in anderen Teilen erfinderisch.

Dortmund Norbert Mette

Liturgiewissenschaft

God's sacramental presence in the contemporary world. FS Lambert Leijssen, hg. v. Lieven Boeve / Joris Geldhof / Thomas Knieps-Port le Roi. – Leuven: Peeters 2010. 246 S. (Textes et études liturgiques / Studies in Liturgy, 23), pb. € 35,00 ISBN 978–90–429–2295–2

Fast 40 Jahre war Lambert Leijssen (* 1942) als Prof. für Sakramententheologie und Liturgie zunächst in Hasselt und dann an der Theol. Fak. in Leuven tätig. Aus Anlass seiner Emeritierung 2007 hat die Fak. Leuven ihm eine FS gewidmet, die in drei Teilen die Grundthemen seines theologischen Schaffens aufnimmt und weiterführt. Die Beiträge, die ursprünglich auf Niederländisch geschrieben wurden, sind für die internationale Leserschaft ins Englische und Französische übersetzt worden, ein Beitrag ins Deutsche.

In einer erhellenden Einführung der Hg. werden zunächst die drei Schwerpunkte der theologischen Arbeit L.s genannt: Es sind a) die grundlegenden allgemeinen Reflexionen zu Liturgie und Sakramententheologie; b) die Betonung der Anthropologie und Symboltheorie (der Mensch als „homo symbolicus"); c) die Pneumatologie (der Hl. Geist als „crux of prof. Leijssen's theologizing" [14]). Insofern der Hl. Geist die Präsenz Gottes in dieser Welt gerade in den Sakramenten anzeigt, ergab sich auch der Titel der FS: *God's sacramental presence in the contemporary world.* Der Hinweis auf die „contemporary world" weist zudem auf L.s Interesse an postmodernen Fragestellungen hin.

Nach einer ausführlichen Bibliographie und einer eher kurz gehaltenen Vita des Geehrten folgen die drei Hauptteile, wobei *Teil I* Grundlagenreflexionen zu Liturgie und Sakramenten anstellt. *Louis-Marie Chauvet,* der L. in seinem Wirken maßgeblich beeinflusst hat, reflektiert zunächst über die „Präsenz Gottes als Präsenz zu Gott im liturgischen Spiel" (33–48) und bezeichnet die Liturgie als „théologie négative en acte" (40). Es muss einen Raum zwischen Gott und Mensch geben, „une bonne distance de Dieu et à Dieu" (47), damit das liturgische Spiel gelingen kann. Dass es einen Unterschied zwischen dem theologischen Wissen und der in der Liturgie gewonnenen Erkenntnis Gottes gibt, aber dennoch beides zusammengehört, darüber philosophiert *Jean-Yves Lacoste* in seinem Beitrag „Resurrectio carnis" (49–69). Eine interessante Definition der Sakramente als „iconic interruptions of the loving God" (71–82) führt *George S. Worgul Jr* in seinem Beitrag ins Feld. Er sieht darin ein neues Verständnismodell für die Sakramente, welches dem postmodernen Denken eher entspricht als die bisherigen Modelle einer mechanisch-automatischen Wirksamkeit (frühere Sakramententheologie) und das Modell der interpersonalen Begegnung (Rahner, Schillebeeckx). Der letzte Beitrag im ersten systematischen Teil (83–100) stammt von dem auch bei uns durch die „ritual studies" bekannten *Paul Post.* Darin reflektiert er das dynamische Zusammenspiel von Raum, Ritual und Religion und plädiert für ein Verständnis von Religion (und Liturgie), das zugleich „fixed and fluid" (99) ist.

Die Beiträge in *Teil II* beschäftigen sich mit konkreten Fragen zu den Sakramenten der Initiation und der Ehe. *Jozef Lamberts* behandelt die Chancen und Herausforderungen für die Sakramente der christlichen Initiation (103–114), indem er pastoralliturgische Erwägungen zur Feier der Eingliederung Erwachsener in die Kirche, der Kindertaufe und der Firmung anstellt. *Joris Geldhofs* Artikel über das Eucharistieverständnis F. X. Baaders (115–129) zeigt in kompakter Weise die Aktualität, aber auch die Grenzen von Baaders Eucharistietheologie. Die beiden folgenden Beiträge über das Ehesakrament sind von Inhalt und Ausrichtung her sehr verschieden. Während *Stijn Van den Bossche* eher geistliche Betrachtungen über das „Geschenk der Ehe" („On the gift of the sacrament of marriage", 131–152) anstellt und sie als „icon of the covenant between God and creation" (134) bezeichnet, wodurch die Ehe zu einer Art „natural sacrament" (ebd.) wird, setzt sich *Thomas Knieps-Port le Roi* im einzigen deutschsprachigen Artikel (153–171) kritisch mit dem traditionellen Eheverständnis auseinander, nach dem die kirchliche Eheschließung allein als das Entscheidende des Ehesakraments angesehen wird, ohne zu bedenken, dass die Ehe ein lebenslanger Prozess ist, der bereits vor der kirchlichen Eheschließung beginnt und danach ein Leben lang weitergeht. Ein solches „dynamisches und prozessorientiertes Eheverständnis" (154) scheint der „Beziehungsrealität" und der „Entwicklungsdynamik von Paarbeziehungen" (154f) eher gerecht zu werden, birgt aber natürlich sowohl hinsichtlich der Bewertung der Sakramentalität (kann man vor-eheliche Gemeinschaften schon als Sakrament bezeichnen?) als auch von kirchlich-moralischen Vorgaben her einigen Sprengstoff.

Speziellere Untersuchungen zu den Sakramenten, der ethischen Praxis und der Pastoral bilden den *Teil III* der FS. Die Beziehung zwischen Liturgie und ethischen Fragen behandelt der Beitrag von *André Haquin* über die „Ressourcen" des christlichen Gottesdienstes (175–192). Wie ein provozierender Fremdkörper wirkt der Beitrag der feministischen Theologin *Susan K. Roll* (Ottawa/Kanada). Ausgehend von L.s Buch „With the silent glimmer of God's Spirit", in dem er in allen Sakramenten das „stille Glimmern" des Hl. Geistes ausmacht, bezeichnet sie das Bemühen um alternative Eucharistiefeiern, v. a. von (unrechtmäßig geweihten) Frauen geleitete, als „a glimmer at the edges" (193–206). Mit einigen Beispielen aus der nordamerikanischen kirchlichen Landschaft beschreibt sie „Eucharistiefeiern", in denen Frauen entweder selbst den Vorsitz hatten oder aktiv daran mitwirkten und wo z. B. neben Brot und Wein auch Grapefruitsaft ausgeteilt wurde (202). Die Frage sei erlaubt, ob sich in diesen Pseudo-Eucharistien wirklich der „silent glimmer" des Hl. Geistes offenbart oder nicht vielmehr der laute Aufschrei der Frauenbewegung. Zwei weniger kontroverse Beiträge runden die FS ab: zum einen der Artikel von *Annemie Dillen* über die Kindererziehung als Herausforderung für die Sakramententheologie (207–220) und zum anderen die äußerst interessanten Ausführungen von *Marcel Broesterhuizen* (221–244) zu einer „Liturgie für Gehörlose", aus der eigentlich eine „gehörlose Liturgie" werden sollte, die nicht so sehr auf die gesprochene Sprache pocht als vielmehr auf visuelle Elemente wie Bilder, Pantomimen und rituelle Gemeinschaftserfahrungen.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass die FS durch das breite Spektrum ihrer Beiträge das ebenso breite Forschungsgebiet von L. im Kreuzungspunkt von Liturgie, Sakramententheologie, Pastoraltheologie, Spiritualität und Ethik gut widerspiegelt. Einige Beiträge wie die von *Worgul, Post* und *Knieps-Port le Roi* können als Neuansätze auf dem jeweiligen Gebiet verstanden werden, während andere (*Lambert, Haquin*) eher den derzeitigen Stand der Forschung wiedergeben. Lesenswert ist die FS allemal, auch um einen Blick in die derzeitige liturgietheologische Diskussion außerhalb Deutschlands zu bekommen.

Fulda Cornelius Roth

Petrynko, Oleksandr: **Der jambische Weihnachtskanon des Johannes von Damaskus.** Einleitung – Text – Übersetzung – Kommentar. – Münster: Aschendorff 2010. 400 S. (Jerusalemer Theologisches Forum, 15), kt € 52,00 ISBN: 978–3–402–11022–5

Die Johannes von Damaskus zugeschriebenen drei jambischen Kanones zogen v. a. aus sprachlichen und metrischen Gründen oft das Interesse der byzantinischen Gelehrten und Theologen auf sich, wie ihre Epimerismen, Scholien und Kommentare dazu bezeugen. In der Folge richtete sich das Augenmerk der Forschung auch auf die genannten Hymnen[1]. Eine umfassende Studie darüber steht allerdings immer noch aus. Die dafür zur Verfügung stehenden Editionen (W. Christ / M. Paranikas 1871 und A. Nauck 1893) sind schon längst veraltet und eine neue kritische Edition stellt speziell für die drei Hymnen ein dringendes Desideratum dar.

[1] Dazu s. z. B. A. Kominis, Γρηγόριος Πάρδος μητροπολίτης Κορίνθου καὶ τὸ ἔργον αὐτοῦ. Rom/Athen 1960, 102f. Vgl. auch D. Skrekas, Studies in the Iambic Canons attributed to John of Damascus: A Critical Edition with Introduction and Commentary (unpublished Diss.), Oxford 2008.

Bei der hier zu besprechenden Publikation handelt es sich um eine Diss., die Oleksandr Petrynko 2009 an der Kath. Univ. Eichstätt-Ingolstadt vorlegte.

In der Absicht, eine „historisch-kritische Edition" des jambischen Weihnachtskanons zu bieten (17), teilt P. sein Buch in sieben Kap. ein: i. die Entstehungsgeschichte der literarischen Gattung der Kanones im Sonn- und Festtagsoffizium Jerusalems bis zum voll entwickelten Kanon (21–50), ii. die Biographie des Johannes von Damaskus (51–83), iii. das hymnographische Werk des Johannes von Damaskus und der Weihnachtskanon (85–106), iv. die handschriftliche Überlieferung und das Stemma (107–187), v. die kritische Edition des Weihnachtskanons mit deutscher Übersetzung und Scholien (189–215), vi. Einzeluntersuchungen in Bezug auf Textvarianten (217–265), vii. die (v.a. biblischen und patristischen) Quellen des Kanons (267–316). Mit einer Zusammenfassung schließt jedes Kap. ab und mit einem Resümee die ganze Arbeit. Danach folgen ein gemeinsames Quellen- und Literaturverzeichnis (327–370) und fünf Register (375–400).

Zunächst sei allgemein angemerkt, dass die Arbeit von einem ehrgeizigen Konzept und fleißigen Bemühungen charakterisiert ist. Vermisst wird jedoch die Erfassung einiger primärer Quellen und von Fachliteratur: Im Kap. über die Entstehung und Entwicklung der hymnographischen Gattung werden die in der Forschung vertretenen Ansichten nicht aufgegriffen bzw. systematisch eingearbeitet: Die hymnographische Gattung der Kontakien, die mit Romanos Melodos im 6. Jh. florierte, weist einen ähnlichen metrischen Aufbau wie die Gattung der Kanones auf. In seiner Geschichte der byzantinischen Musik und der Hymnographie befasste sich Egon Wellesz mit der poetischen Form und der Musik beider genannten Gattungen. In diesem Zusammenhang ist seine Studie für eine historische Darstellung unerlässlich. Vergeblich sucht man nach einer Erwähnung dieser Studie in der vorzustellenden Publikation. Weder die Existenz der Kontakien noch ihre Beziehung zu den Kanones werden berücksichtigt oder zumindest beiläufig angesprochen. Ferner wird keine Stellungnahme zur verbreiteten Meinung von Wellesz über den Übergang von der älteren Form der Kontakien auf die neuere der Kanones in der liturgischen Praxis abgegeben[2]. Anders als die Mehrheit der Forscher[3] vertritt P. die Meinung, dass die voll entwickelten Kanones ein Jahrhundert früher, Ende des 6. bzw. Anfang des 7. Jh.s, erschienen, ohne jedoch auf solche Hymnen oder auf ihre Vorläuferformen hinzuweisen (17, 48).

Im Kap. über die Schaffenszeit des Johannes von Damaskus werden einzelne Zeugnisse von zeitlich entfernten Quellen unkritisch übernommen: Aufgrund einer georgischen Übersetzung des jambischen Weihnachtskanons in einer Handschrift aus dem 10. Jh., in der Johannes von Damaskus als Erzpriester genannt wird, zieht P. den Schluss, dass Johannes von Damaskus „offensichtlich archipresbyterale Funktionen wahrgenommen" habe (78), ohne jedoch zu berücksichtigen, dass alle weiteren – sogar früheren – hagiographischen Quellen diese Information verschweigen.

In Bezug auf die Editionstechnik ist im Kap. der Textedition Folgendes zu bemerken: Abgesehen davon, dass das Stemma aus den angegebenen Varianten der Textzeugen nicht ersichtlich wird, werden z.B. die anhand des Stemmas als *codices eliminandi* erscheinenden Codices GF2, GF3, GF4 regelmäßig im kritischen Apparat angeführt. Im Quellenapparat, der hier – anders als üblich – unter den kritischen Apparat gestellt wird, werden unter der Überschrift „Quellen" keine wahren Quellen angegeben, sondern vorwiegend Parallelstellen aus hymnographischen und homiletischen Werken des Johannes von Damaskus und seiner Zeitgenossen (wie Andreas von Kreta) wie auch von anonymen Hymnographen, die sich in den liturgischen Büchern finden.

Angesichts der exemplarisch angeführten Bemerkungen wird ersichtlich, dass diese zweifellos fleißige Diss. durch eine Um- bzw. Überarbeitung von diesen Mängeln befreit werden könnte[4].

Nicosia Antonia Giannouli

[2] E. Wellesz, A History of Byzantine Music and Hymnography, Oxford 1961. Zum metrischen Aufbau der Kontakien und der Kanones s. ebd., 198. K. Mitsakis (s. nächste Anm.) teilt hinsichtlich des Übergangs in der liturgischen Praxis nicht die Meinung von E. Wellesz (Wellesz, A History, 203–204).

[3] Dazu s. K. Mitsakis, Βυζαντινή υμνογραφία. Τόμος α' : Από την εποχή της Καινής Διαθήκης έως την Εικονομαχία. Thessaloniki ^{2}1971, 529f, mit weiteren Literaturangaben (dieses Buch ist P. nicht bekannt).

[4] Einige orthographische und sonstige Fehler bzw. Unstimmigkeiten könnten vermieden werden, wie z.B. „gleichsyllabischen" (44, *lege* „gleichsilbigen"), „Δημητράκης" (175 u. 333, *lege* „Δημητράκος"), der Kapiteltitel „Kriterien für die Beurteilung des Textes" (177, mit „Beurteilung" ist vermutlich „die kritische Edition" gemeint), „Leseart" (190, *lege* „Lesart"), der Kapiteltitel „Kritischer Text mit deutscher Übersetzung und Kommentar" (191, mit „Kritischer Text" ist wahrscheinlich der „kritisch edierte Text" gemeint).

Linnenborn, Marius: **Der Gesang der Kinder in der Liturgie.** Eine liturgiewissenschaftliche Untersuchung zur Geschichte des Chorgesangs. – Regensburg: Pustet 2010. 400 S. (Studien zur Pastoralliturgie, 26), pb. € 48,00 ISBN: 978–3–7917–2211–5

Die Zukunft der Kirche und der Weitergabe des Glaubens liegt nicht zuletzt in der Befähigung der Jugend, in der Liturgie zu singen. In diesem Sinn stellt der Vf. positiv fest: „Sowohl in der Kirche als auch in der Gesellschaft insgesamt ist das Bewusstsein für die Bedeutung musikalischer Erziehung der Kinder und Jugendlichen deutlich gewachsen" (Cover). Dieses Bewusstsein zu stärken und historisch zu legitimieren ist das Ziel der vorliegenden, 2008 im Pontificio Ateneo S. Anselmo in Rom eingereichten Diss. von Marius Linnenborn.

Im chronologischen Durchgang stellt er zunächst den Gesang der Kinder in der Alten Kirche vor und widmet sich im zweiten Kap. der Vorbildfunktion der römischen *Schola cantorum* für die mittelalterlichen Chorschulen in Klöstern und Domkirchen. Daran schließt sich ein Überblick zum liturgischen Gesang der Kinder vom 15. bis zum 19. Jh. an. Im vierten Kap. kommt die Erneuerung der Knabenchöre in der cäcilianischen Kirchenmusikbewegung zur Sprache, um die historische Perspektive mit der Entwicklung im Zuge der liturgischen Erneuerung des 20. Jh.s abzuschließen. Auf ca. 60 von knapp 400 S. werden im sechsten Kap. die Idee und Geschichte der *Pueri Cantores* dargestellt, deren geistlicher Beirat in Deutschland der Vf. ist. Abgeschlossen wird die Untersuchung mit der zusammenfassenden, systematisch erörterten Frage, „warum Kinder in der Liturgie singen (müssen)" (361). Der Erschließung des Buches dienen im Anhang ein Personen- und ein Ortsregister.

Nach einer kurzen Darstellung der Situation des liturgischen Gesanges in der frühen Kirche als „Eintracht der Lobenden" (66; auch Frauenstimmen gehörten dazu: vgl. 82), bringt der Vf. interessante, mit Quellenmaterial belegte Einblicke in das frühchristliche Singen der Kinder, denen wegen ihrer ‚engelgleichen' Unschuld gerne die (Kyrie-)Rufe um das Erbarmen Gottes anvertraut wurden, eine Praxis, die sich später fortsetzt (73ff; 102). Interessant ist, dass die alten *Scholae cantorum* gleichzeitig auch Lektoren für den Gottesdienst stellten (77) und die liturgische Rolle der Jugendlichen als vollwertig angesehen war (81). Wie der Vf. am Beispiel der Stationsgottesdienste und der Ostervesper in der römischen *Schola cantorum* aufzeigen kann (97ff), übten die Knaben ihren Dienst an der Seite der erwachsenen Sänger aus, insbes. bei der stark mimetisierenden Liturgie des Palmsonntags (137) und in der Polyphonie ab dem 15. Jh. (145ff). Die Schola garantierte die kirchliche Laufbahn, was die Begriffsvermischung von *chorus* und *clerus* zur Folge hatte (107). Das römische Vorbild begünstigte die Bildung der Knabenchöre in Klöstern und Bischofskirchen, z.B. der Regensburger Domschule und der Scholaren des Essener Frauenstifts (131–136), die für die Erziehung und liturgische Bildung von großer Tragweite waren. Im Abschnitt über den liturgischen Gesang der Kinder vom 15. bis zum 19. Jh. wird man über die Rolle der Knaben in den polyphonen Chören informiert, die mit ihrem „englisch Frohlocken" (148) Mönche und Nonnen im Chordienst vertraten (146; 197), über die Sängerknaben in den städtischen Sängerensembles (München, Augsburg, Salzburg), den Abteien und römischen Hauptbasiliken (160ff) und über die Zeit der Reformation, als Schulkinder mit erlernten Liedern den Gemeindegesang anführten (177). Hier wie in der Darstellung jesuitischer Gesangspflege (Collegium Germanicum in Rom, Seminarium Gregorianum in München, Gymnasium Tricoronatum in Köln), wo der Gesang als (gegenreformatorisches) ‚apostolisches Medium' (191) fungierte, holt der Vf. weit aus und beschränkt sich nicht auf das liturgische Singen der Kinder. Auf den Verfall im 19. Jh. (Frauensoprane müssen aushelfen, 200f) folgte die Restauration durch den Cäcilianismus, der die Knaben als die „heranwachsenden Sprößlinge des priesterlichen Geschlechts" (A. G. Stein; 211) begreift und favorisiert, nicht zuletzt um die Frauenstimmen vom Chor fernzuhalten, was auf Dauer freilich nicht sinnvoll war (213). In diesem Zusammenhang kommt nicht nur die chorische Aufbauarbeit mit Sängerknaben in Regensburg, Köln und Mainz, sondern auch im Oratorium der Salesianer Don Boscos von Turin zur Sprache (226–230), aus dem der Patron der *Pueri Cantores*, der hl. Dominikus Savio, hervorging. Interessant und signifikant ist auch die positive Einwirkung der Scuola Gregoriana der deutschen Nationalkirche in Rom auf die Erneuerung der Cappella Sistina (236). Dem Motuproprio Pius' X. von 1903 entsprechend bekam die Pflege der Knabenchöre im Zuge der Liturgischen Bewegung des 20. Jh.s einen neuen Auftrieb, nicht zuletzt um sie zu „Zellen" (246–261) des gemeindlichen Gesanges heranzubilden. Ihre alleinige, Frauen verdrängende ‚Liturgiefähigkeit' fällt endgültig mit der Instruktion *Musicam sacram* von 1967, wonach Männer-, Knaben- oder gemischte Chöre keine liturgischen Kategorien mehr sind (281f).

Der Vereinigung der *Pueri Cantores* widmet der Vf. seine ganze Aufmerksamkeit und schildert gleichsam protokollarisch die Geschichte dieser von Paris ausgehenden Gesangsbewegung, die im Laufe des 20. Jh.s auch in Deutschland ein starkes Echo gefunden und wegen ihrer liturgischen Ausrichtung von höchsten kirchlichen Stellen Anerkennung bekommen hat (289–360). Der Schwerpunkt auf den *Pueri Cantores* kommt auch durch das Geleitwort des Ehrenpräsidenten der Vereinigung, S. Kösler, und das „Gebet zur Aufnahme von neuen Chormitgliedern" (389) zum Ausdruck.

Das eindrucksvolle historische Panorama des Knabensingens in der Liturgie zeichnet der Vf. unter Einbezug vieler Einzeluntersuchungen über die verschiedenen Chorschulen der Kathedralen und Klöster, die Sixtina, den Dresdner Kreuzchor und die Gesangstradition in den anglikanischen Colleges (181ff). Im umfangreichen Fußnotenapparat, der mindestens ein Drittel des Buches ausmacht (platzsparend hätte man öfter mit „Ebd." arbeiten können, z.B. 356f),

werden nicht nur sämtliche Originaltexte wiedergegeben (die Arbeit wird dadurch zur Fundgrube), sondern auch erhellende Zusatzinformationen aus der Literatur. Manches davon hätte evtl. zur besseren Lesbarkeit im Haupttext untergebracht werden können.

Der geschichtliche Durchgang bleibt nicht der Selbstzweck der Untersuchung, Leitgedanke sind vielmehr die glaubensrelevanten Ressourcen, die die Kinder in die Liturgie einbringen können. Das geht nicht zuletzt aus dem „Versuch einer Systematisierung" (364) am Ende der Arbeit hervor: Die Zweckfreiheit der Liturgie komme „nirgendwo besser zum Ausdruck als im musikalischen Dienst der Kinder bei der Feier des Gottesdienstes" (365). Das Singen im Chor habe eine starke persönlichkeitsbildende Dimension (375), sei eine „Schule des Lebens und des Glaubens" (367), habe eine Schlüsselrolle für die liturgische Bildung (379) und eine eminent missionarische Dimension (374; eines der Sinnziele der *Pueri Cantores*).

Fazit: eine fundierte und informative Zusammenschau über den Beitrag der Kinder, um der stets drohenden „Verstummung" (Paul VI.; 355) des Volkes in der Liturgie entgegenzuwirken.

Benediktbeuern Josip Gregur

Kirchenrecht

Hersperger, Patrick: **Kirche, Magie und Aberglaube**. „Superstitio" in der Kanonistik des 12. und 13. Jahrhunderts. – Köln: Böhlau 2010. 533 S. (Forschungen zur kirchlichen Rechtsgeschichte und zum Kirchenrecht, 31), pb. € 64,90 ISBN 978–3–412–20397–9

Die umfangreiche Monographie des Schweizer Historikers Patrick Hersperger, eine Zürcher Diss. bei Ludwig Schmugge, ist der Erforschung von Magie und Aberglauben in den Quellen des mittelalterlichen kanonischen Rechts gewidmet. Sie beruht auf intensiven Quellenstudien über einen Zeitraum von 20 Jahren, beginnend in Berkeley 1990 noch unter der Ägide von Stephan Kuttner. Der Vf. konnte für sein Werk eine Fülle von Handschriften (meist in Mikrofilmen) benutzen, sodass eine umfassende Quellengrundlage ausgewertet wurde. Dabei verarbeitet er zudem die neuesten Forschungsergebnisse zur klassischen Kanonistik des Mittelalters bis in die letzten Jahre, so z.B. zu den verschiedenen Rezensionen des gratianischen Dekrets, aber auch zu den unterschiedlichen kanonistischen Schulen und ihren Autoren in Bologna und Frankreich, der anglo-normannischen Kanonisten und nicht zuletzt Deutschlands während der beiden Jahrhunderte des hohen Mittelalters. Für den gegenwärtigen Forschungsstand zur klassischen Kanonistik kann H.s Diss. teilweise geradezu als Handbuch dienen. Er behandelt hier auch kanonistische Werke, die keine speziellen Kommentierungen zu den Fragen der *Superstitio* bringen.

In der kanonistischen Wissenschaft ist *Superstitio* seit dem *Decretum Gratiani* um 1140 ein zentrales Thema, da Gratian ihm die Causa 26 seines Dekretbuchs gewidmet hat. Er konnte dabei bereits auf Texte einer „Superstitionenkritik" bei den Kirchenvätern aufbauen, wobei er weitgehend Augustinus folgte. Die mittelalterliche Dämonologie beruhte in ihren Denkstrukturen auf den Lehren Augustins, wobei schon in der Karolingerzeit eine Dominanz des Dämonenglaubens durch eine geradezu rationalistische „Illusionstheorie" eingeschränkt wurde: Der klassische Text in diesem Zusammenhang war der von Gratian rezipierte Canon „Episcopi" aus dem 9. Jh. (C. 26, q. 5, c.12), in dem es heißt, dass die Vorstellung eines nächtlichen Flugs von Frauen auf phantastischen Illusionen beruhe. Die Relativierung des Dämonenglaubens führt bei Gratian dazu, dass die abergläubische Überzeugung nur mit der Ausweisung aus der Heimatpfarrei sanktioniert wird, nicht etwa mit der Exkommunikation. Erst im späten Mittelalter konnte sich dagegen unter dem Einfluss der Theologie des Thomas von Aquin die Überzeugung von der Realität eines Hexenfluges durchsetzen.

H. kann demgegenüber eindeutig nachweisen, dass die im Canon „Episcopi" formulierte „Illusionstheorie" zum Dämonenglauben von den führenden Bologneser Kanonisten (Laurentius Hispanus, Johannes Teutonicus) und auch in den Hauptwerken der zeitgenössischen französischen Dekretistik seit Sikard von Cremona vertreten wurde. Allerdings gab es auch schon frühzeitig bei den Bologneser Kanonisten (Rufinus) eine Lehre, die den Dämonenglauben in die Nähe der Ketzerei rückte und damit eine geistige Grundlage für die im Wesentlichen frühneuzeitlichen Hexenverfolgungen lieferte.

Als superstitiöse Praxis konnte man im Mittelalter auch eine Entscheidung aufgrund des Werfens von Losen (sortes) betrachten, die man unter dem Begriff der Wahrsagerei einordnete. Der von Gratian in Causa 26 behandelte Fall geht von einem „sacerdos sortilegus" aus, einem von seinem Bischof des Loswerfens überführten Priester. Für die Erlaubtheit von Losen insbes. bei Wahlen konnte man sich auf die Losentscheidung bei der Zuwahl des Apostels Matthias nach Acta 1.26 berufen. Gratian führte zunächst mit zahlreichen biblischen Beispielen und unter Berufung auf Augustinus aus, dass Losentscheidungen in Zweifelsfragen nicht unrecht sein könnten. Er setzte aber sofort hinzu, dass für Christen die Anwendung von Losen wegen der Gefahr eines Rückfalls in Idolatrie rechtlich nicht mehr gestattet sei, sprach sich somit im Ergebnis für Losverbote aus. Die insofern zwiespältige Haltung Gratians führte bei den Kanonisten zu zahlreichen Versuchen, erlaubte von unerlaubten Losverfahren zu unterscheiden. Dabei wurden Losverfahren bei Wahlen zunächst von den Bologneser und den französischen Dekretisten in der Regel als legitim betrachtet, bis Papst Honorius III. 1225 in einer Dekretale ein Losverbot für bestimmte kirchliche Wahlen anordnete (5 Comp. 5.9.1 = X 5.21.3), außerhalb von Wahlen aber Losverfahren zuließ. Die im *Liber Extra* rezipierte Dekretale wurde von der späteren Kanonistik (Hostiensis, Johannes Andreae) als allgemeines Losverbot für das Wahlrecht gedeutet, sodass die Anwendung von Losen in kirchlichen Wahlen verschwand. Der Fall liefert ein eindrucksvolles Beispiel für die Gestaltungsmacht des päpstlichen Gesetzgebers im 13. Jh.

Anders verlief die Rechtsentwicklung in einer von Gratian in Causa 33 behandelten Frage, der sog. *Impotentia ex maleficio*. Da der Tatbestand der Impotenz nach kanonischem Recht zur Nichtigkeit einer Ehe führte, ergab sich die Frage, ob eine durch Zauberei – *ex maleficio* – bewirkte Impotenz des Mannes eine dauerhafte Eheauflösung zur Folge habe, selbst wenn der Mann die Potenz später wiedererlangt hatte. Die frühen Dekretisten tendierten in der Regel gegen eine Eheauflösung bei der Impotenz *ex maleficio*; auch Papst Clemens III. ordnete für diese Impotenzfälle Zwangsmaßnahmen zum Zusammenbleiben der Ehegatten an (1 Comp. 4.16.4 = JL 16650). In diesem Fall folgte jedoch die spätere Kanonistik nicht der päpstlichen Entscheidung; der berühmte Kanonist Tankred hatte bereits Zweifel, ob man den Ehemann zum Verbleiben in einer solchen Ehe zwingen könne; und Raymund von Peñafort nahm die Dekretale Clemens' III. nicht in den *Liber Extra* von 1234 auf. Die Impotenz *ex maleficio* wurde als Ehetrennungsgrund im kanonischen Recht akzeptiert.

H.s großes Buch gibt ferner wertvolle Hinweise auf die Stellungnahmen der Kanonisten zur Astrologie und Astronomie, zu zauberischen Praktiken mit Amuletten oder Totenmessen für Lebende. In seiner Zusammenfassung kann er am Ende die Lebensnähe der Kanonistik auf diesem Gebiet bereits anhand der Fälle des Gratianischen Dekrets bejahen. Das Thema *Superstitio* in der Kanonistik sei „ein Spiegel der mittelalterlichen Lebensrealität." Ein Satz des Autors sei hier noch zitiert: „Der mittelalterliche Mensch befand sich bei der Realisierung vorhandener Möglichkeiten der Lebensbewältigung auf einer ständigen Gratwanderung zwischen kirchlich gebilligten Praktiken einerseits und Superstitionen andererseits." (453) Die hier vorgelegte Studie weist nach, dass das mittelalterliche kanonische Recht auf dieser „Gratwanderung" eine große Hilfe bedeutete und insofern durchaus Elemente einer humanen Rechtskultur enthielt.

München Peter Landau

Hohl, Heinrich: **Das Amt des Metropoliten und die Metropolitanverfassung in der Lateinischen Kirche**. Geschichte, Theologie und Recht. – Essen: Ludgerus 2010. (XV) 663 S. (Münsterischer Kommentar zum Codex Iuris Canonici, Beihefte, 59), kt € 69,00, ISBN: 978–3–87497–272–0

In den 1990er Jahren wurde in Deutschland im Anschluss an die Wiedervereinigung die Umschreibung der katholischen Bistümer im Osten und Norden des Landes neu geordnet. Ein Ergebnis dieses Prozesses war die Schaffung der Kirchenprovinzen Berlin und Hamburg mit den gleichnamigen Metropolitansitzen. Im Zuge jener Ereignisse wurde hierzulande einer breiteren kirchlichen Öffentlichkeit die Existenz der kirchlichen Metropolitanverfassung vorübergehend in das Bewusstsein gehoben. Inzwischen ist dieses Wissen eher wieder zum Sondergut v.a. kirchenrechtlicher Spezialisten geworden, weil das allgemeine kirchliche Leben von diesem Element der Verfassungsstruktur her gegenwärtig, im Unterschied zu früheren Zeiten, kaum mehr eine spürbare Prägung erfährt. Allenfalls für den Instanzenzug des kirchlichen Gerichtswesens ist es heute noch bedeutsam.

Das vorliegende Werk setzt sich, wie der Titel insgesamt treffend angibt, historisch, theologisch und kirchenrechtlich mit dem Metropolitenamt und der Metropolitanverfassung in der Lateinischen Kirche auseinander. Allerdings richtet der Vf. seinen Blick durchgängig auch auf das einschlägige Recht der katholischen Ostkirchen. Es ist seine Absicht, „die Institutionen der Metropolitanverfassung in ihrer Entstehung, in ihrem Wandel und in ihrer heutigen Rechtsgestalt und Bedeutung darzustellen" (1). Das Buch beruht auf einer theologischen Diss. im Fach Kirchenrecht, die unter der Ägide von Alfred E. Hierold an der Otto-Friedrich-Univ. Bamberg entstanden ist.

Die umfangreiche Studie ist in vier große Kap. gegliedert. Das erste Kap. thematisiert „rechtsgeschichtliche Aspekte zur Metropolitanverfassung" (5–93). In einem knappen Überblick werden deren Anfänge in der Antike und die Entfaltung bis zum Beginn des Mittelalters dargestellt (5–23). In dieser Periode besaß die Metropolitanstruktur ihre größte Bedeutung in der Kirche und der Metropolit kann in jener Zeit als echter Oberbischof bezeichnet werden, der gegenüber seinen Suffraganen substanzielle Rechte ausübte. Weitere Abschnitte dieses Kap.s befassen sich mit der Metropolitanverfassung im fränk-

kisch-deutschen Reich vom 8. bis 11. Jh. (23–40), im Dekretalenrecht (40–52) und in der Neuzeit nach dem Konzil von Trient (53–66). Schon im Frankenreich setzte eine Minderung der Bedeutung der Metropolitanstruktur ein, der sich einzelne bedeutende Metropoliten, etwa Hinkmar von Reims (845–882), letztlich vergeblich entgegenstellten. In einer schematisierten Gegenüberstellung der Metropolitanrechte in der Antike und im Frühmittelalter macht der Vf. den einsetzenden Abstieg deutlich (37f). Eine ähnliche Entwicklung ist für den kirchlichen Orient zu konstatieren. Das von den Päpsten des Hochmittelalters erlassene Dekretalenrecht, das in seinen einzelnen Bestimmungen referiert wird, grenzte die Stellung des Metropoliten weiter ein. In diesem Zusammenhang ist auch auf die Düsseldorfer Diss. zur Metropolitangewalt hinzuweisen, die der Mittelalter-Historiker Matthias Schrör 2009 vorgelegt hat und die diese Materie breiter behandelt (vgl. dazu die Bespr. des Rez.: SMGB 121 [2010] 504–507); sie wurde auch von H. herangezogen. Auch beim Konzil von Trient und in der Neuzeit erfuhr die Metropolitanstruktur keine neue Aufwertung, vielmehr wurden die Rechte des Metropoliten immer stärker als vom päpstlichen Primat überlassene Befugnisse akzentuiert. Sachgerecht ist dem rechtshistorischen Kap. auch die Darstellung der Metropolitanverfassung gemäß CIC/1917 (und der Kodifikation des ostkirchlichen Verfassungsrechts im Motu proprio *Cleri sanctitati* [1957]) zugeordnet (67–93). Wesentliche inhaltliche Veränderungen gegenüber dem früheren Recht wurden durch die Kodifikationen nicht vorgenommen.

Das zweite Kap. befasst sich mit der Auseinandersetzung des Zweiten Vatikanischen Konzils mit der Metropolitanverfassung und berücksichtigt darüber hinaus auch einige einschlägige Dokumente aus den nachkonziliaren Jahren (95–302). Nach einer Einführung in Arbeitsweise und Verlauf des Konzils stellt der Vf. anhand der amtlichen Konzilsakten ausführlich die Genese jener konziliaren Aussagen dar, welche die Metropolitanverfassung betreffen; sie finden sich in *Lumen gentium*, *Christus Dominus* und *Orientalium Ecclesiarum*. Insgesamt ist festzuhalten, dass die Bedeutung der Metropolitanstruktur durch das Konzil weiter reduziert worden ist, trotz einzelner Stimmen, die eine gegenläufige Tendenz befürworteten. Mit der Einführung der Bischofskonferenzen als hierarchischen Zwischeninstanzen mit Jurisdiktionsvollmacht und mit der Möglichkeit der Zusammenfassung mehrerer Kirchenprovinzen zu Kirchenregionen, die eine regional bessere Abstimmung des pastoralen Handelns fördern sollen, hat die klassische Kirchenprovinz und damit die Metropolitanverfassung weitere Konkurrenz erhalten. Man wird aber nicht so weit gehen können festzustellen, wie der Vf. es tut, dass die Kirchenprovinz „keine hierarchische Stufe im Aufbau der Kirche mehr" bilde (299). Denn das – in der Praxis freilich bedeutungslose – Provinzialkonzil bleibt durchaus als Organ kirchlicher Gesetzgebung konzipiert. Das Erfordernis einer *recognitio* etwaiger Beschlüsse eines Provinzialkonzils durch den Apostolischen Stuhl, wie es auch bei der Gesetzgebung der Bischofskonferenz besteht, belässt die eigentliche Trägerschaft des Akts der Normgebung durchaus bei dem Provinzialkonzil.

Im dritten Kap. setzt der Vf. sich mit der Kodifikation der Metropolitanverfassung in den heute geltenden kirchlichen Gesetzbüchern auseinander (303–478). Ähnlich wie bei der Behandlung des Zweiten Vatikanischen Konzils stellt er auf der Grundlage der publizierten Akten detailliert die Genese der Normen des CIC/1983 dar und referiert die geltende Legalordnung. Ein eigener Abschnitt gilt auch dem Gesetzbuch für die katholischen Ostkirchen (CCEO [1990]) und der Darstellung der dortigen Regelung der Metropolitanverfassung (455–478).

Im vierten Kap. geht es um die „Metropolitanverfassung in der Gegenwart" bzw. – so die Angabe in der Kopfzeile – um das „Gesamtergebnis zur Metropolitanverfassung" (479–547). Zunächst werden verschiedene nach dem CIC/1983 herausgegebene kirchenamtliche Dokumente referiert, soweit sie die Metropolitanverfassung betreffen. Außerdem bietet der Vf. unter der Überschrift „Bestandsaufnahme – Die Metropolitanverfassung heute" (522–539) eingangs nochmals einen kurzen Überblick über die geltende Ordnung, geht aber dann auch auf verschiedene Vorschläge zur Aufwertung der Metropolitanverfassung ein. Große Sympathie hegt er, hier den Brauch der katholischen Ostkirchen aufgreifend, für die Nennung des Namens des Metropoliten im Eucharistischen Hochgebet, die auch in der Lateinischen Kirche eingeführt werden solle (532f). Ein wenig zufällig erscheint die Zusammenstellung einiger „Fakten" zur Metropolitanverfassung (533–539), von der Organisation der Apostolischen Visitation eines Bistums im Jahr 2004 bis zur Todesanzeige für einen 2008 verstorbenen emeritierten Metropolitanbischof. Freilich geht aus allen aufgeführten Beobachtungen hervor, dass die Metropolitanverfassung gegenwärtig nur eine marginale Bedeutung besitzt und dass sie selbst im kirchlichen Kontext kaum berücksichtigt wird. In seiner Zusammenfassung (539–547) konstatiert dies auch der Vf. selbst nochmals.

Die Studie wird durch die verschiedenen Verzeichnisse (549–569: Abkürzungen, Quellen, Literatur) sowie durch vier Anhänge (571–662) abgeschlossen. Die Anhänge dienen der zusammenfassenden und systematischen Dokumentation verschiedener Quellen, die in der Darstellung herangezogen worden sind: Herkunft der Voten, die beim II. Vaticanum zur Metropolitanverfassung eingebracht worden sind; die Textentwicklungen der relevanten Passagen bei der Erarbeitung von *Christus Dominus* und CIC/1983; die Normen zur Metropolitanverfassung im CCEO. Zum Schluss ist die Urkunde zur Ernennung des gegenwärtigen Bamberger Erzbischofs und Metropoliten abgedruckt (663).

Der Gesamteindruck des Lesers ist positiv. H. hat mit seiner Diss. eine fleißige und gediegene Studie vorgelegt, die einen guten und verlässlichen Überblick über das Thema bietet und insbes. für die Arbeiten des Zweiten Vatikanischen Konzils und die CIC-Revision eine detaillierte Darstellung der einzelnen Schritte liefert. Die Studie wirkt an verschiedenen Stellen etwas thetisch, wenn die einzelnen Bestimmungen von Synoden oder aus Gesetzbüchern einfach nebeneinander aufgereiht werden. Sachliche Wiederholungen, die immer wieder begegnen, sind angesichts der im Wesentlichen chronologischen Konzeption der Studie unvermeidlich. Sie dürfen bei dem gewählten Konzept auch gar nicht vermieden werden, denn nur so ist gewährleistet, dass bei der Benutzung des Buches zum Nachschlagen einzelner Informationen die Wissbegierde auch jeweils vollständig gestillt wird. Gleichwohl hätte bei einer etwas stärker synthetisierenden Darstellungsweise der Umfang des Buches ohne inhaltlichen Verlust reduziert werden können.

Nicht in jeder Hinsicht gelungen ist die systematische Umschreibung und Erfassung des Stoffes. Das beginnt schon beim Titel, der allein die Lateinische Kirche erwähnt, während die Ostkirchen und deren Recht doch auch durchgängig berücksichtigt werden. Unter der Überschrift „Die Metropolitanverfassung im CIC/1917" (67–93) wird, wie bereits erwähnt, auch das ostkirchliche Verfassungsrecht von 1957 abgehandelt (83–93). Die abschließende Zusammenfassung (539–547) wäre systematisch vom vierten Kap. abzuheben gewesen. Einzelne Flüchtigkeiten, deren Benennung nur die Aufmerksamkeit des Berichterstatters demonstrieren soll – exemplarisch: das Handbuch des katholischen Kirchenrechts ist in seiner zweiten Aufl. nicht nur von Joseph Listl, sondern auch von Heribert Schmitz herausgegeben worden (565); der bibliographische Eintrag des Buchs von Heribert Hallermann ist hinsichtlich der Reihung von Vor- und Nachnamen sowie des Erscheinungsorts misslungen (565); Erzbischof Ludwig Schick ist Metropolit, nicht Metropolitan (535) –, können bei der Bewertung des Werks vernachlässigt werden. Anderes ist eher zu kritisieren: Bei der Dokumentation der herangezogenen Quellen hätte man sich gewünscht, dass stets der amtliche Publikationsort genannt wird, was etwa bei dem Nachsynodalen Schreiben *Pastores Gregis* nicht der Fall ist, obwohl dieses Dokument in den *Acta Apostolicae Sedis* aufzufinden wäre (558). Auch Belege aus Internetquellen sollten vermieden werden, wenn es gedruckte amtliche Quellen zu dem thematisierten Gegenstand gibt. Vereinzelt formuliert H. ungewöhnlich salopp, wenigstens für eine deutsche wissenschaftliche Arbeit (511 Anm. 86: zur Gnade des frühen Todes für Kardinal Paul Richaud; 537: „Ach. Da war doch noch etwas."). Letzteres wird nicht ohne Sympathie festgestellt.

Fazit: Wer sich zum Amt des Metropoliten und zur Metropolitanstruktur insbes. nach heutigem Stand unterrichten will, wird bei H. umfassend fündig werden. Dass die Studie vielleicht dazu beitragen könnte, die Metropolitanverfassung in der Kirche neu zu stärken und das Pallium der Metropoliten, das heute kaum mehr bedeutet als ein liturgisches Accessoire, wieder zu einem jurisdiktionellen Zeichen zu machen, darf man indes bezweifeln. Sollten Tendenzen zu einer stärkeren rechtlichen Dezentralisation in der Kirche künftig tatsächlich wirksam werden, dann werden eher überregionale Instanzen wie die Bischofskonferenzen als Träger weitergehender Befugnisse in Betracht kommen als die Organe einer Kirchenprovinz. Die hohe Zeit der Metropolitanverfassung ist in der Lateinischen Kirche seit dem Mittelalter zu Ende und es scheint wenig wahrscheinlich, dass sie eine Renaissance erleben wird.

München Stephan Haering

Ordination – mehr als eine Beauftragung?, hg. v. Konrad Huber / Andreas Vonach. – Münster: Lit 2010 (Synagogen und Kirchen, 3), 272 S., geb. € 29,90 ISBN: 978–3–643–50145–5

Am 13. Oktober 2006 veröffentlichte die Bischofskonferenz der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche in Deutschland (VELKD) Richtlinien zum Thema der Ordination bzw. Beauftragung zu Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung nach lutherischem Verständnis. Der unter dem Titel „Ordnungsgemäß berufen" erschienene Text sorgte im ökumenischen Gespräch für Irritationen und führte zu kritischen Nachfragen. Der anzuzeigende Sammelbd. enthält Beiträge, die auf eine Tagung vom 26. bis 28. November 2009 an der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Innsbruck zurückgehen und die Ämter-Diskussion zum Anlass interdisziplinärer Untersuchungen nehmen. Bemerkenswert ist, dass die Beiträge weit über die von den Lutheranern angestoßenen Fragen hinausgreifen.

Von dem zu Beginn stehenden Text *Martin Langs* („Erwählung, Akzession und Inthronisation altorientalischer Herrscher zwischen Mythos, Ritual und formalem Rechtsakt", 9–35) über Darstellungen

der zeitgenössischen Problematik in der Kanonistik (*Wilhelm Rees*: „Ordination in der römisch-katholischen Kirche", 145–182; *Liborius Olaf Lumma*: „Ist der Diakon zum Leiten da?", 183–203) bis zu dem am Ende abgedruckten Text der Innsbrucker Dogmatikerin *Silvia Hell*, die den Anstoß für das Symposiumsthema gegeben hatte („Anfragen an die evangelisch-lutherische Theologie", 257–270), widmen sie sich dem Thema sachlich und historisch in grundsätzlicher Art und Weise.

Besonders erfreulich – und alles andere als selbstverständlich – ist die Einbeziehung des Judentums. Sieht man von den bibelwissenschaftlichen Untersuchungen ab, die naturgemäß explizit oder implizit immer einen solchen Bezug haben (hier: *Martin Hasitschka*: „Presbyteros – Die Rolle der Ältesten im Volk Israel und in der frühen Kirche", 37–51, und *Mira Stare*: „Die Beauftragung der Frauen am ‚ersten Tag'", 53–70), sind drei Beiträge der Judaistik gewidmet.

Während *Walter Homolka* im Grunde eine Geschichte der modernen Rabbinerausbildung im deutschsprachigen Raum – von den ersten Planungen und Entwürfen der Väter der „Wissenschaft des Judentums" zu Beginn des 19. Jh.s bis zum Breslauer Jüdisch-Theologischen Seminar, dem orthodoxen Berliner Rabbinerseminar und der liberalen Hochschule für die Wissenschaft des Judentums in Berlin – bietet und, ungeachtet des Titels seines Beitrags („Die Institutionalisierung der jüdischen Ordination vom 19. Jahrhundert bis zur Gegenwart", 123–144), auf das Thema der Ordination wenig eingeht, sind die beiden anderen judaistischen Texte für das übergreifende Thema des Bd.es von hoher Brisanz.

So tritt *Günter Stemberger* („Zur Frage von Ordination und Ämtern im rabbinischen Judentum", 89–104) der verbreiteten Vorstellung entgegen, im rabbinischen Judentum habe der Ritus einer Ordination durch Handauflegung („Semicha"), durch den rabbinische Lehrer ihre Schüler für selbstständig erklärt und sie zu Gliedern einer bis auf Mose zurückreichenden Traditionskette gemacht hätten, eine wichtige Rolle gespielt. S. erläutert, dass der Terminus „Semicha" in Mischna und Tosefta fast immer ein Handauflegen auf ein Opfertier meinte; andererseits sei immer wieder von „Ernennungen" die Rede, ohne dass im gleichen Zusammenhang eine Handauflegung erwähnt werde. Insbes. die Einsetzung Josuas als Nachfolger des Mose (Num 27,18) scheint in den ältesten rabbinischen Texten nicht als Vorbild einer auf ein Amt bezogenen „Semicha" gedient zu haben. Daneben gibt es Belege für Ernennungen auf Probe, Aufnahmen von Personen in den Kreis einer zahlenmäßig begrenzten Gruppe von Funktionsträgern, Ernennungen in Abwesenheit sowie Ernennungen ohne besonderen Ritus – alles Texte, die nicht zur Annahme eines Ritus passen, der der christlichen Ordination als Vorbild hätten dienen können. So plädiert S. dafür, im Hinblick auf die Entwicklung der Ämter im rabbinischen Judentum auf den christlich geprägten Begriff einer „Ordination" ganz zu verzichten (104).

Susanne Plietzsch („Priesterliche und rabbinische Kompetenzprofile im antiken Judentum: Schnittmengen und Differenzen", 105–121) bezieht neben den Rabbinen die Priester (Cohanim) mit in die Untersuchung ein. Diese letzteren waren nach der Zerstörung des Jerusalemer Tempels im Jahre 70 n. Chr. einerseits funktionslos geworden; andererseits lässt sich von ihnen aber annehmen, dass sie danach nicht einfach spurlos von der Bildfläche verschwanden. Soll man diese Ereignisse mit dem Jerusalemer Religionswissenschaftler Guy Stroumsa in einen religionsübergreifenden spätantiken Paradigmenwechsel einordnen, der – unabhängig von den kriegerischen Ereignissen in Palästina – in jedem Fall zu einem „end of sacrifice" geführt hätte? Die Vf.in weist darauf hin, dass die Zurückdrängung priesterlicher Traditionen im Judentum des 19. Jh.s – dem protestantischen Bezugsrahmen entsprechend – meist als eine Art „Höherentwicklung" des Judentums interpretiert wurde. Mit dem liberalen jüdischen Religionsphilosophen Hermann Cohen konnte man – so lässt sich hinzufügen – dem Christentum in der Tat zugestehen, dass es die antike Linie von Opfer und Priestertum eucharistisch weitergeführt habe, während sich das Judentum als „Religion der Vernunft" in Richtung eines ethischen Monotheismus weiterentwickelt habe. P. erwägt aber auch die entgegengesetzte Deutung: Das Christentum hätte dann die priesterlichen Traditionen des Judentums expropriiert und auf diesem Wege ein opfer- und priesterloses Judentum als unterlegene Religion geschaffen (108). Die von der Vf.in angeführten Belegtexte aus der Mischna (Tamid 4 und Avot 1,2) und aus dem Avot-Kommentar Avot de Rabbi Natan (Versionen A und B) zeigen jedenfalls, wie das rabbinische Judentum sich an dem Verlust des alten Kultzentrums abarbeitete, indem es einerseits Funktionen des Opferdienstes auf den synagogalen Wortgottesdienst übertrug, andererseits aber die Hoffnung auf die dereinstige Wiederherstellung des Tempels aufrechterhielt.

Texte von *Bernhard Kriegbaum* („Der Diakonat in der Alten Kirche", 71–87), *Bernhard Körner* („Amt und Ordination im Zeitalter der Demokratisierung", 205–229), *Josef Außermair* („Das Bischofsamt – unverzichtbar für die Einheit der Kirche von morgen?", 231–244) und *Gunther Wenz* („Aspekte reformatorischer Lehre vom ordinationsgebundenen Amt", 245–255) schließen den Bd. ab, der in der ökumenischen Diskussion über das Amt ganz eigene Akzente setzt und in keiner einschlägigen Fachbibliothek fehlen sollte. Bedauerlich ist nur, dass die Hg. versäumt haben, für ein Sach- und Namensregister zu sorgen.

Tübingen Matthias Morgenstern

Bitterli, Marius Johannes: **Wer darf zum Priester geweiht werden?** Eine Untersuchung der kanonischen Normen zur Eignungsprüfung des Weihekandidaten. – Essen: Ludgerus Verlag 2010. (X) 343 S. (Münsterischer Kommentar zum Codex Iuris Canonici: Beihefte, 58), kt € 45,00 ISBN: 978–3–87497–271–2

Marius J. Bitterli, Priester und Diözesanrichter im Bistum Basel, untersucht in der Studie, mit der er an der Kath.-Theol. Fak. der Westf. Wilhelms-Univ. Münster promovierte, unter dem Blickwinkel der gegenwärtigen kirchlichen und soziokulturellen Verhältnisse die einschlägigen rechtlichen Vorgaben der lateinischen Kirche zur Zulassung der Kandidaten zu den heiligen Weihen. Universal gesehen geht es um die Bestimmungen des *Codex Iuris Canonici* von 1983 und der *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis* der Kongregation für das Katholische Bildungswesen von 1985, partikular gesehen um die *rationes nationales* der Bischofskonferenzen und um weitere Erlasse einzelner Bischöfe.

Die Pastoralkonstitution „Gaudium et spes" des II. Vatikanischen Konzils unterscheidet die *vocatio integra* aller Gläubigen aufgrund der Taufe und der Firmung und die *vocatio sacra* der Priester und Ordensleute aufgrund der Weihe bzw. der Gelübde. Eine Berufung geht immer von Gott aus, wird aber durch die Kirche vermittelt; denn jede Berufung zielt in erster Linie auf den Aufbau der Kirche. Deshalb muss zur persönlichen, göttlichen Berufung – *vocatio interna, divina* – stets die äußere, kirchliche – *vocatio externa, ecclesiastica* – hinzutreten. Die kirchliche Berufung darf aber nur dann erfolgen, wenn echte Zeichen einer göttlichen Berufung – *vera divinae vocationis signa* – vorliegen. Diese Zeichen manifestieren sich subjektiv in der rechten Berufsabsicht und objektiv in der zweifelsfreien Berufseignung. Die Klärung der Berufsabsicht obliegt naturgemäß dem Kandidaten selbst, jedoch in engem Austausch mit dem vom Bischof eingesetzten qualifizierten geistlichen Leiter, der dann am Ende auch gegenüber dem Bischof die Verantwortung trägt. Für die Klärung der Berufseignung gibt das Weiherecht dem Bischof absolute und relative Kriterien an die Hand. Die absoluten Kriterien umfassen konkrete Sachverhalte wie z.B. das Alter, das Geschlecht, den Empfang der Initiationssakramente. Bei den relativen Kriterien besitzt der Bischof einen gewissen Ermessensspielraum und kann gemäß seinem klugen Urteil entscheiden, wie z.B. bei dem theologischen Wissen, der Frömmigkeit, den Tugenden, der physischen und psychischen Gesundheit. Hinter den Kriterien steht bereits eine jahrhundertelange Erfahrung. Das Konzil von Trient begann mit der Festlegung von unabdingbaren Erfordernissen für die Zulassung von Bewerbern zu den heiligen Weihen. Seitdem wurden diese *qualitates necessariae* kontinuierlich erweitert und präzisiert.

Die heutigen Normen nennen bei den positiven Eignungskriterien die erfolgte christliche Initiation, das männliche Geschlecht, die notwendige Freiheit – *debita libertas* –, den ungeschmälerten Glauben – *fides integra* –, die rechte Absicht – *recta intentio* –, das nötige Wissen – *debita scientia* –, den guten Ruf – *bona existimatio* –, die tadellosen Sitten – *mores integri* –, die bewährten Tugenden – *virtutes probatae* –, die erforderlichen physischen und psychischen Eigenschaften, das vom Recht festgelegte Alter. Bei den negativen Eignungskriterien, den Weihehinderungsgründen, nennen sie die Geisteskrankheit und andere schwere psychische Krankheiten, sodann die Straftaten der Apostasie, der Häresie, des Schismas, der zivilen Wiederheirat nach einer Scheidung, der zivilen Heirat, obwohl ewige Gelübde in einer Ordensgemeinschaft oder ein bereits erhaltener Weihegrad ihr entgegenstehen, der Tötung oder Abtreibung, der Verstümmelung, des Suizidversuchs, des Setzens eines Bischöfen oder Priestern vorbehaltenen Weiheaktes, schließlich eine noch bestehende Ehe, eine noch bestehende weltliche Amts-, Verwaltungs- oder Geschäftstätigkeit mit Rechenschaftspflicht, ein Neugetauftsein seit allzu kurzer Zeit.

Auf den ersten Blick scheinen all diese Kriterien klar zu sein, bei näherem Hinsehen erweisen sie sich aber oft als äußerst komplex. Das fängt schon bei der Forderung des männlichen Geschlechtes an. Mit der *epistula apostolica* „Ordinatio sacerdotalis" Papst Johannes Pauls II. vom 22.5.1994 und dem anschließenden *responsum ad dubium* der Glaubenskongregation vom 28.10.1995 wurde es zum unverrückbaren Glaubensgut – *utpote ad fidei depositum pertinens* – erklärt, dass nur Männer die heiligen Weihen empfangen können. Es genügt dabei heute nicht mehr, einfach das biologische Geschlecht in Betracht zu ziehen, auch die von den Humanwissenschaften in den letzten Jahrzehnten erarbeiteten chromosomalen, gonadalen, gonoduktalen, genitalen, zerebralen und psychischen Eigenschaften müssen berücksichtigt werden. Die Entscheidung kann angesichts dieser vielfältigen Phänomene so schwierig sein, dass ein Bischof überfordert ist und den Fall der Glaubenskongregation in Rom vorlegen muss. Was die notwendige physische Gesundheit angeht, so hat sich die Glaubenskongregation zweimal zu der Frage nach der Zulassung von Priesterkandidaten geäußert, denen der Konsum von Weizenbrot oder Wein abträglich ist. 1995 riet die Kongregation von einer Zulassung ab, 2003 dagegen brauchte sie wegen der medizinischen Fortschritte nur noch zur Behutsamkeit zu mahnen: „Weil die Eucharistiefeier im priesterlichen Leben von zentraler Bedeutung ist, muss man sehr behutsam sein, Kandidaten zum Priestertum zuzulassen, die nicht ohne schweren Schaden Gluten oder Äthylalkohol zu sich nehmen können." Bezüglich der notwendigen psychischen Gesundheit haben in den letzten Jahren durch die Aufdeckung der Missbrauchsfälle die psychischen Störungen der Pädophilie, Ephebophilie und Parthenophilie an Aufmerksamkeit gewonnen. Bei der Pädophilie richtet sich das sexuelle Verlangen auf präpubertäre Jungen oder Mädchen, bei der Ephebophilie auf pubertäre Jungen, bei

der Parthenophilie auf pubertäre Mädchen. Um derartige Fehlneigungen auszuschließen, verlangen weltweit immer mehr Bischofskonferenzen von jedem Kandidaten, sich einer persönlichen psychologischen Exploration zu unterziehen. Diese kann jedoch nur mit ausdrücklicher Zustimmung des Kandidaten durchgeführt werden. Die bisherigen Prüfungsweisen im langjährigen Zusammenleben sind erfahrungsgemäß sehr viel zuverlässiger.

Die hier vorliegende gründliche und umfassende Erforschung wird von der Kanonistik, v. a. aber von den Ausbildern der Priesterkandidaten sehr geschätzt werden. Die nahezu undurchschaubare Durchstrukturierung der Darlegung mit Hilfe des Dezimalsystems mit bis zu sieben Stellen schreckt jedoch zunächst von der Lektüre ab. Der Umfang der einzelnen Kap. reicht von 9 bis 219 Seiten. Eine Forschungsarbeit an einer theologischen Fak. sollte sich auch heute im Zeitalter des Computers durch einen klaren, logischen und ausgewogenen Aufbau auszeichnen. Aber trotzdem ein sehr wertvolles Werk.

Paderborn Heinz-Meinolf Stamm

Kurzrezensionen

Brodersen, Ingke: **Judentum**. Eine Einführung. – Frankfurt a. M.: Fischer Taschenbuch 2011. 127 S., br. € 8,95 ISBN: 978–3–596–16497–4

Diese Darstellung der jüdischen Geschichte, Feste, Gesetze und Rituale ist gut lesbar und hinsichtlich des modernen Judentums häufig auch kenntnisreich geschrieben, sie enthält in historischer Hinsicht jedoch viele Klischees und unterbietet bei der Nacherzählung biblischer Texte gelegentlich selbst populärwissenschaftliches Niveau.

M. M.

Choi, Young Sook: **„Denn wenn ich schwach bin, dann bin ich stark"**: Die paulinischen Peristasenkataloge und ihre Apostolatstheologie. – Tübingen/Basel: A. Francke 2010. (X) 329 S. (Neutestamentliche Entwürfe zur Theologie, 16), kt € 58,00 ISBN: 978–3–7720–8338–9

Die vorliegende Untersuchung (Doktoraldiss. Univ. Mainz, 2008) will die Erforschung der Traditionsgeschichte und literarischen Abhängigkeit der pln. Peristasenkataloge fortführen, dabei aber die theologische Interpretation seiner Leiden im Rahmen seiner Apostolatstheologie stärker berücksichtigen. Leitfragen sind: Warum zählt Paulus seine zahlreichen Leiden in Katalogform auf? Was bedeuten diese Kataloge für ihn und wie versteht und interpretiert P. seine Leiden im Rahmen seiner sich entwickelnden Theologie? C. untersucht zunächst den Peristasenkatalog in 1 Kor 4,6–13. Der Schwerpunkt liegt aber auf den Peristasenkatalogen des 2 Kor (4,7–15; 6,3–10; 11,21b–30 und 12,9f). Die Peristasen bilden den autobiographischen Ursprung der christologisch orientierten Theologie des P. Abschließend skizziert C. das Apostolat des P. im Zusammenhang der Peristasenkataloge, die erfahrenes Leiden aufzählen *und* interpretieren (u. a. die Bezüge des Leidens zum Apostolat, Zuordnung des apostolischen Leidens zum Leiden Christi und zum Leiden der Christen sowie Leiden als Wirkungsfeld der apostolischen Existenz). Das Leiden des P. ist eine Vergegenwärtigung Christi im Apostolat sowie zugleich exemplarische Gestalt christlicher Existenz und spezifische Dimension seiner eigenen apostolischen Existenz. Mit seinen Peristasenkatalogen legitimiert P. seine apostolische Autorität. Eine solide exegetische Arbeit, die traditionsgeschichtlich wenig ergiebig ist, aber mit ihrer theologischen Ausrichtung zu Rückschlüssen auf das Selbstverständnis des P. und seine Apostolatstheologie beiträgt. Chr. St.

Wunder. Poetik und Politik des Staunens im 20. Jahrhundert, hg. v. Alexander C. T. Geppert / Till Kössler. – Berlin: Suhrkamp 2011. 475 S., pb. € 16,00 ISBN: 978–3–518–29584–7

Der interessante und gut durchdachte Bd. bringt – neben einer Einleitung und einem Epilog – insgesamt zwölf Beiträge, die sich mit verschiedenen Aspekten des Themas „Wunder" in der Moderne befassen. Sie sind in die Abschnitte „Miracula – Transzendenzwunder", „Mirabilia – Naturwunder" und „Admiratio – Wunderpolitiken" gegliedert. Neben Themen wie den „Wundern der Technik" oder eben „der Natur" werden auch Phänomene des Christentums wie (vermeintliche) Marienwunder (Syrakus, Sievernich) und Padre Pio behandelt. Auch ein Beitrag über die Wunder Jesu und ihre „(De-)Konstruktion" in der modernen biblischen Exegese ist zu finden. Den Hg.n und den Autor/inn/en der Beiträge, vorwiegend Historiker/innen, ist eine gute und kreative Zusammenstellung von lesenswerten Beiträgen gelungen. Th. B.

Yates, John W.: **The Spirit and Creation in Paul**. – Tübingen: Mohr Siebeck 2008. (XI) 218 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament II, 251), pb. € 54,00 ISBN: 978–3–16–149817–6

Die vorliegende Studie zur frühjüd. und pln. Pneumatologie geht auf eine Doktoraldiss. an der Univ. Cambridge zurück (2007; Betreuung M. Bockmuehl). Sie untersucht die pln. Aussagen über das lebensspendende Wirken des Heiligen Geistes und fragt nach deren traditionsgeschichtlichem Hintergrund. Ferner geht es um die Bedeutung dieser Aussagen und ihr Wesen bzw. ihren zeitlichen Bezug (gegenwärtig, zukünftig oder beides). Unter Rückgriff auf frühjüd. Traditionen argumentiert Y., dass für Paulus der Geist die göttliche Instanz ist, die die Neuschöpfung hervorbringt. Nach einer knappen Einführung geht es im ersten Teil (24–84) ausführlich um die Zuordnung von Geist und Schöpfung im Frühjudentum (u. a. in den *Hodayot*), die auf Gen 2,7 beruht (beseelender Lebensodem und aktiv ausführende Kraft in der Schöpfung). Im zweiten Teil untersucht Y. den Zusammenhang zwischen den pln. Vorkommen in 1 Kor 15 (der Geist der Neuschöpfung), in 2 Kor 3–5 (der lebensspendende Geist), in Röm 5–8 (Tod und Leben), in Röm 8 (der lebensspendende Geist) und das geistgeschenkte Leben in Gegenwart und Zukunft. Dabei beschreibt Paulus den Geist mit Sprache und Bildern aus Gen 2 und Hes 36f als lebensspendend. Y. untersucht, wie und in welchem Umfang Paulus auf die frühjüdische Pneumatologie zurückgreift. Abschließend behandelt Y. den Zusammenhang zwischen dem Wesen des lebensspendenden Wirkens des Geistes und dem vom Geist gewirkten neuen Leben der Christen. Für Paulus hat die geistgewirkte Neuschöpfung bereits jetzt begonnen, aber ihre Vollendung steht noch aus. Zu fragen wäre, ob sich auf diesem Hintergrund auch die pln. Charismenlehre und ekklesiologische Leibmetaphorik verstehen lässt. Chr. St.

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

Allgemeines / Festschriften / Zeitschriften

Archiv für schlesische Kirchengeschichte, Bd. 68, im Auftrag des Instituts für ostdeutsche Kirchen- und Kulturgeschichte hg. v. Rainer Bendel. Münster: Aschendorff 2010. 377 S., pb. € 29,90 ISBN: 978–3–402–10248–0: 7–15: Würdigungen; 17–36: Hirschfeld, M.: Staatskatholik oder Ultramontaner? Adolf Bertram als Bischofskandidat im Kaiserreich; 37–52: Chrobak, W.: Adolf Kardinal Bertram auf der 65. General-Versammlung der Katholiken Deutschlands zu Breslau vom 21.–25. August 1926; 53–66: Bendel, R.: Zwischen Kulturkampf und Totalitarismus. Der Hirte als Hort des Widerstandes?; 67–86: Mai, P.: Adolf Kardinal Bertrams Rezeption in Deutschland nach 1945; 87–128: Meißner, H.-A.: Feldpost Glatzer Theologen 1941–1945; 129–156: Dittrich, R.: Musikalien aus schlesischen Archiven in der Bischöflichen Zentralbibliothek Regensburg; 157–267: Pustejovsky, O.: Die „Eichstätter Deklaration" vom 1. Adventsonntag, dem 27. November 1949. Das erste politische Dokument der deutschen Vertriebenen mit ethisch begründeten und christlich motivierten Zukunftsvorstellungen? Eine historisch-politisch-biographische Analyse; 269–304: Chmielewska, M.: Zur Ikonographie der Notarszeichen auf Urkunden der Zisterzienser in Schlesien; 305–316: Köhler, J.: Ein fast vergessener Künstler: Der schlesische Kirchen- und Historienmaler Paul Stankiewicz (1834–1897); 317–335: Bendel, R.: „Sich seines Lebens und seines Gottes bewusst werden, heißt menschlicher werden. Beschäftigung mit Geschichte kann dabei helfen." Joachim Köhler als langjähriger Herausgeber des Archivs für schlesische Kirchengeschichte.

Biblica, Vol. 92, Fasc. 1, 2011. ISSN: 0006–0887: 1–20: Biguzzi, G.: Witnessing Two by Two in the Acts of the Apostles; 21–38: Tichý, L.: Was hat Zachäus geantwortet?; 39–59: Menken, M. J. J.: Striking the Shepherd. Early Christian Versions and Interpretations of Zechariah 13,7; 60–69: Schipper, J.: What was Samson Thinking in Judges 16,17 and 16,20?; 70–80: Chisholm, R. B. Jr: Israel's Retreat and the Failure of Prophecy in 2 Kings 3; 81–96: Granados Rojas, J. M.: Ephesians 4,12. A Revised Reading; 97–111: Bénétreau, S.: L'espérance chrétienne selon l'épître aux Hébreux: une spécificité.

Revue des Sciences philosophiques et théologiques, Tome 95, No. 2, 2011: Lire le monde au Moyen Âge: signe, symbole et corporéité. ISSN: 0035–2209: 211–215: Falque, E.: Présentation; 217–250: Boulnois, O.: La théologie symbolique face à la théologie comme science; 251–274: Giraud, V.: *Signum* et *vestigium* dans la pensée de saint Augustin; 275–286: Calixto Ferreira Filho, P.: Symbolisme et métonymies du sensible au divin chez Denys l'Aréopagite; 287–301: Richard, Ph.: «De ma chair, je verrai Dieu». Relecture contemporaine d'un texte carolingien sur la vision béatifique; 303–322: Turpin, P.: Querelle eucharistique et épaisseur du sensible: Bérenger et Lanfranc; 323–341: Leclercq, J.: Voir le monde par les affects: Bernard de Clairvaux et la voie monastique; 343–362: Trottmann, Ch.: Isaac de l'Étoile – lecteur du livre de la nature; 363–382: Poirel, D.: Lire l'univers visible: le sens d'une métaphore chez Hugues de Saint-Victor; 383–412: Falque, E.: Le geste et la parole chez Hugues de Saint-Victor: l'Institution des novices;

413–428: Solignac, L.: De la théologie symbolique comme bon usage du sensible chez saint Bonaventure; 429–472: Berceville, G. / Borgo, M. / Costa, I. / Oliva, A.: Bulletin d'histoire des doctrines médiévales; 473–503: Jossua, J.-P.: Bulletin de théologie littéraire.

Theologie der Gegenwart, 54. Jahrgang, Heft 2, 2011. ISSN: 00342–1457: 81: Editorial; 82–92: Classen, C. F.: Medizin an den Grenzen des Lebens. Experimentelle Medizin, Palliativmedizin – und zwei ganz neue „Big Player" in der Medizin unserer Tage; 93–103: Tiefensee, E.: *Der Mensch – Maß aller Dinge?* Zwischen forschungs- und individualitätszentrierter Herangehensweise in der Medizin; 104–116: Mieth, D.: Menschenwürde, Gerechtigkeit und Solidarität. Herausforderungen für die Pflege; 117–129: Benk, A.: Neue Aktualität Negativer Theologie. Die Unverfügbarkeit Gottes als Leitgedanke der Theologie; 130–139: Witschen, D.: Restriktionen des Rechts auf Religionsfreiheit. Eine typologische Skizze anhand der beiden Grundkomponenten; 140–144: Brieden, N.: Braucht die neue Hochschuldidaktik nicht auch eine andere Theologie?; 145–147: Bühmann, H.: Religiöse Identitäten zwischen Pluralisierung und Diaspora; 148–150: Mönch, M.: Geistliche Begleitung.

Theologie der Gegenwart, 54. Jahrgang, Heft 3, 2011. ISSN: 0342–1457: 161: Editorial; 162–175: Steins, G.: Das Wunder im Zusammenhang: Exodus 12–15. Auch ein Versuch über das Verstehen biblischer Texte; 176–190: Ballhorn, E.: Zorn, Gewalt, Klage. Theologische Anmerkungen zur Achan-Perikope (Jos 7); 191–205: Butting, K.: Sich verantworten, statt tragisch untergehen. Saul – verworfener König und erwählter Messias; 206–220: Becker, U.: Historisch-kritisch oder kanonisch? Methodische Zugänge in der Prophetenauslegung am Beispiel des Amos-Buches; 221–227: März, C.-P.: „Gott neu denken"; 228–233: Loffeld, J.: Was sich im blinden Fleck der Gemeindekirche sehen lässt. Ein andersgearteter Beitrag zur „Fernstehendenpastoral".

Altes Testament

Fischer, Georg: Die Anfänge der Bibel. Studien zu Genesis und Exodus. – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 2011. 313 S. (Stuttgarter Biblische Aufsatzbände, 49), pb. € 49,90 ISBN: 978–3–460–06491–1.

Schenker, Adrian: Anfänge der Textgeschichte des Alten Testamentes. Studien zu Entstehung und Verhältnis der frühesten Textformen. – Stuttgart: Kohlhammer 2011. 239 S. (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament. Zehnte Folge, 14), pb € 39,80 ISBN: 978–3–17–021722–5.

Stier, Fridolin: Geschichte Gottes mit dem Menschen, hg. v. Eleonore Beck / Martha Sonntag. – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 2011. 199 S., geb. € 16,90 ISBN: 978–3–460–32124–3.

Neues Testament

Barbaglia, Silvio: Il digiuno di Gesù all'ultima cena. Confronto con le tesi di J. Ratzinger e di J. Meier. Commenti e studi biblici. – Assisi : Cittadella Editrice 2011. 114 S., pb. € 12,90 ISBN 978–88–308–1171–3.

Compiani, Maurizio: Fuga, Silenzio e Paura. La Conclusione del Vangelo di MC. Studio di MC 16,1–20. – Rom: Editrice Pontificia Università Gregoriana 2011. 292 S. (Tesi Gregoriana Serie Teologia, 182), kt € 25,00 ISBN 978–88–7839–188–8.

Pellegrini, Silvia: L'ultimo segno. Il messaggio della vita nel racconto della risurrezione di Lazzaro. – Bologna: Edizioni Dehoniane Bologna 2009. 273 S. (Scienza religiose. Nuova serie, 20), pb. € 20,99 ISBN 978–88–10–41509–2.

Pilhofer, Peter: Neues aus der Welt der frühen Christen. Unter Mitarbeit von Jens Börstinghaus und Jutta Fischer. – Stuttgart: Kohlhammer 2011. (XVI) 261 S. (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament. Zehnte Folge, 15), pb. € 39,90 ISBN: 978–3–17–021842–0.

Kirchengeschichte

Aggiornamento im Erzbistum Freiburg. Das Zweite Vatikanische Konzil in Erinnerung und Dialog. Tagungsberichte der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg, hg. v. Katrin Gallegos Sánchez / Barbara Henze / Thomas Herkert / Michael Quisinsky. – Freiburg i. Br.: Katholische Akademie der Erzdiözese Freiburg 2011. 440 S., pb. € 19,80 ISBN 978–3–928698–35–1.

Castelli, Emanuele: Un falso letterario sotto il nome di Flavio Guiseppe. Ricerche sulla tradizione del Περὶ τοῦ παντός e sulla produzione letteraria cristiana a Roma nei primi decenni del III secolo. – Münster: Aschendorff 2011. (VIII) 115 S. (Jahrbuch für Antike und Christentum, Ergänzungsbd., Kleine Reihe, 7), geb. € 32,00 ISBN 978–3–402–10914–4.

Deerberg, Daniel: Der Sturz des Judas. Kommentar (5,1–163) und Studien zur poetischen Erbauung bei Sedulius. – Münster: Aschendorff 2011. (IX) 552 S. (Orbis Antiquus, 43), kart. € 70,00 ISBN 978–3–402–14445–9.

Die Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils. Erfahrungen der polnischen Volkskirche und der ost- und mitteldeutschen Diasporakirche, hg. v. Konrad Glombik / Benedikt Kranemann. – Oppeln 2011. 208 S. (Colloquia Theologica, 14), pb. ISBN: 978–83–61756–57–6: 5–7: Glombik, K. / Kranemann, B.: Einleitung; 11–34: Hünermann, P.: Kriterien für die Rezeption des II. Vatikanischen Konzils; 37–50: Sobeczko, H. J.: Das Zweite Vatikanische Konzil als Ereignis der kirchlichen Zeitgeschichte Polens; 51–68: Pilvousek, J.: Die Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils in der katholischen Kirche in der DDR; 71–76: Mateja, E.: Die Einführung der nachkonziliaren liturgischen Bücher in Polen; 77–95: Kranemann, B.: Die Liturgiereform und ihre Rezeption in der katholischen Kirche Mittel-/Ostdeutschlands. Marginalien zu einem wenig beachteten Forschungsfeld; 99–120: Glombik, K.: Aufbrüche in der Moraltheologie? Nachkonziliare Diskussionen in der katholischen Kirche in Polen; 121–140: Römelt, J.: Die deutsche Moraltheologie im Aufbruch des Zweiten Vatikanischen Konzils; 143–156: Dola, T.: Der Umgang mit dem Atheismus im polnischen Katholizismus; 157–170: Tiefensee, E.. Die Gottesfrage in einem religiös indifferenten Umfeld; 171–190: Gabel, M.: Neues Miteinander von Glaubenden und Nichtglaubenden; 193–204: Jaskóła, P.: Ökumene in Polen nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil.

Groten, Manfred: Albertus Magnus und der Große Schied (Köln 1258) – Aristotelische Politik im Praxistest. – Münster: Aschendorff 2011. 81 S. (Lectio Albertina, 12), pb. € 9,20 ISBN 978–3–402–11193–2.

„In der Freiheit des Geistes leben". Peter Hünermann im Gespräch, hg. v. Margit Eckholt / Regina Heyder. – Ostfildern: Grünewald 2010. 188 S., pb. € 19,90 ISBN: 978–3–7867–2843–6.

Ramonat, Oliver: Lesarten der Schöpfung. Moses als Autor der Genesis im Mittelalter. – Berlin: Akademie 2010. 257 S. (Wissenskultur und gesellschaftlicher Wandel, 36), geb. € 69,80 ISBN 978–3–05–004692–1.

Wollasch, Joachim: Wege zur Erforschung der Erinnerungskultur. Ausgewählte Aufsätze, hg. v. Mechthild Sandmann / Angelus A. Häußling OSB / Mechthild Black-Veldtrup. – Münster: Aschendorff 2011. (XIX) 718 S. (Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinertums, 47), pb. € 68,00 ISBN 978–3–402–10385–2.

Philosophie

Graf, Friedrich Wilhelm: Missbrauchte Götter. Zum Menschenbilderstreit in der Moderne. Reden über den Humanismus. – München: C. H. Beck 2009. 208 S. (Menschlichkeit in den Konflikten der Gegenwart, 1), pb € 18,90 ISBN: 978–3–406–58478–7.

Niemz, Markolf H.: Bin ich, wenn ich nicht mehr bin? Ein Physiker entschlüsselt die Ewigkeit. – Freiburg i. Br.: Kreuz 2011. 199 S., geb. € 16,95 ISBN: 978–3–451–61046–2.

Wagner, Hans: Religionsbriefe. Aus dem Nachlaß hg. v. Reinhold Aschenberg. – Würzburg: Königshausen & Neumann 2011. (XII) 264 S., geh. € 48,00 ISBN 978–3–8260–4551–6.

Systematische Theologie

Alonso, Juan: La conversión Cristiana. Estudios y perspectivas. – Navarra: Ediciones Universidad de Navarra, S. A. (EUNSA) 2011. 245 S. (Facultad de Teología Universidad de Navarra "Colección Teológica", 125), pb. € 18,27 ISBN: 978–84–313–2797–2.

Guzmán, María Dolores López: Desafíos del perdón después de Auschwitz. Reflexiones de Jankélévitch desde la Shoa. – Madrid: San Pablo 2010. 376 S. (Teología Comillas), pb. € 22,00 ISBN 378–84–8468–334–6.

Marburger Jahrbuch Theologie XX. Sünde, hg. v. Wilfried Härle / Reiner Preul. – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2008. (VIII) 163 S. (Marburger Theologische Studien, 105), pb. € 24,00 ISBN 978–3–374–02660–9.

Müller, Helmut: Menschsein zwischen Himmel und Erde. Eine kleine Hinführung zu zentralen Themen der Theologischen Anthropologie. – Paderborn: Bonifatius 2011. 112 S., pb. € 14,90 ISBN 978–3–89710–490–7.

Questo mondo, il male, l'apocalisse. Quaderni di Synaxis, 24, hg. v. Giuseppe Ruggieri. – Catania: Studio Teologico S. Paolo 2011. 189 S. (Quaderni del Cesifer, 5), pb. € 15,00 ISBN 978–88–8137–466–3: 7–28: Ruggieri, G.: Dalla potenza del male all'apocalittica. Per un'introduzione alla lettura; 29–48: Sardella, Teresa: Natura e paura nella dimensione religiosa di pagani e Cristiani. I casi di Elio Aristide e Perpetua; 49–72: Osculati, R.: Brás Viegas (1554–1599) e Benito Perera (1535–1610). Commentatori dell'*apocalisse*; 73–87: Modica, M.: Mutamento, crisi, rivoluzione: Il problema dell'esperienza spirituale nell'età moderna; 89–102: Pulvirenti, G.: L'apocalisse nella lirica ebraica. Primonovecentesca di lingua tedesca; 103–132: Monastra, R. M.: L'apocalisse ilarotragica di Guido Morselli; 133–150: Aliotta, M.: L'escatologia di H. I. Marrou; 151–171: Ruggieri, G.: Il messianismo apocalittico di Jacob Taubes; 171–189: Schillaci, G.: La riflessione di E. Severino sulla tecnica.

Ökumenische Theologie und interreligiöser Dialog

The Jerusalem Talmud / תלמוד ירושלמי Fourth Order: Neziqin / סדר נזיקין Tractates Ševi'it and 'Avodah Zarah / מסכתות שביעית ועבודה זרה, hg. v. Heinrich W. Guggenheimer. – Berlin: de Gruyter 2011. (XI) 491 S. (Studia Judaica. Forschungen zur Wissenschaft des Judentums, 61), geb. € 139,95 ISBN 978–3–11–025805–9.

Kasper, Walter Kardinal: Die Früchte ernten. Grundlagen christlichen Glaubens im ökumenischen Dialog. – Paderborn 2011. S. 219, pb. € 19,90 ISBN 978–3–89710–481–5.

Christliche Sozialethik

Christliche Ethik bei Schleiermacher. Gesammelte Aufsätze und Besprechungen / *Christian Ethics according to Schleiermacher.* Collected Essays and Reviews, hg. v. Terrence N. Tice / Hermann Peiter. – Eugene, Oregon: Pickwick Publications 2010. (XXVII) 772 S. (Princeton Theological Monograph Series, 134), pb. € 80,00 ISBN 978–1–55635–440–3.

Gasda, Elio Estanislau: Fe cristiana y sentido del trabajo. – Madrid: San Pablo 2011. 260 S. (Teología Comillas), pb. € 17,00 ISBN 378–84–285–3776–6.

Tan, Kim: Das Erlassjahr-Evangelium. Ein Unternehmer entdeckt Gottes Gerechtigkeit. – Schwarzenfeld: Neufeld 2011. 192 S., geb. € 14,90 ISBN: 978–3–937896–99–1.

Praktische Theologie

KAUPP, Angela: Junge Frauen erzählen ihre Glaubensgeschichte. Eine qualitativ-empirische Studie zur Rekonstruktion der narrativen religiösen Identität katholischer junger Frauen. – Ostfildern: Schwabenverlag 2005. 432 S., pb. € 35,00 ISBN: 978–3–7966–1187–2.

Missionswissenschaft

Tolerance – Respect – Trust II / Toleranz – Respekt – Vertrauen II, hg. v. Verein zur Förderung der Missionswissenschaft (gegründet 1969). – Luzern: Brunner 2011. 275 S. (Forum Mission, 7/2011), pb. € 32,00 ISBN 978–3–03727–035–6: 8–12: Editorial; 14–19: WIEDERKEHR, D.: Toleranz mit Google-Earth-Perspektiven; 20–39: MONTEALEGRE, D.: El *Deus Absconditus* en Lutero Aportes a una Teología del Pluralismo Religioso; 40–60: WIMMER, F. M.: Cultural Centrisms and Tolerance in the Context of Intercultural Philosophy; 61–73: ALIMI, B.: Toleranz aus der Sicht des Islams; 74–95: RASIAH, J.: Intolerance and Tolerance in Christianity and Hinduism, Respectively; 96–114: KRÜGGELER, M. / ENGLBERGER, Th.: Bedingte Toleranz. Religiöse Vielfalt in der Schweiz als Herausforderung; 115–131: SCHMIDT-LEUKEL, P.: Tolerance and Appreciation; 132–139: MAGNO, A.: Werteerziehung an Gymnasien?; 140–161: ROBLES, J. A.: ¿Religión, fuente de tolerancia, o espiritualidad fuente de mismidad?; 162–175: PAINADATH, S.: Respect for other Religions in Hinduism; 176–191: COLLET, G.: Einstehen für die eigene Überzeugung. Bemerkungen zum christlichen Glaubenzeugnis; 192–202: ROSS, K.: Edinburgh 2010: The Common Call; 203–209: BISCHOFBERGER, P.: Management im Dienst des Missionsauftrages: missio et ministratio; 210–227: NEUBAUER, I.: Manifesto – Inter-religious Think-Tank; 228–232: HEINIGER, E.: Bevor die Cofanes in Vergessenheit geraten; 233–245: STADLER, P.: The Twelve Points of Berlin (2009). A Call to Christian and Jewish Communities Worldwide.

Religionswissenschaft

Die Gülen-Bewegung. Zwischen Predigt und Praxis, hg. v. Ursula Boos-Nünning / Christoph Bultmann / Bülent Ucar. – Münster: Aschendorff 2011. 349 S., pb. € 16,80 ISBN: 978–3–402–12898–5.

Sacre impronte e oggetti „non fatti da mano d'uomo" nelle religioni. Atti del Convegno Internazionale – Torino, 18–20 maggio 2010, hg. v. Adele Monaci Castagno. – Torino: Edizioni dell'Orso 2011. (V) 323 S. (Collana di Studi del Centro di Scienze Religiose, 2), ISBN 978–88–6274–299–3: 1–7: CASTAGNO, A. M.: Presentazione; 9–39: SINGLETON, M.: Traces of the Invisible in Africa; 41–62: COMBA, E.: Cose di un altro mondo: oggetti sacri nella tradizione degli Indiani delle Pianure; 63–70: PELISSERO, A.: Su alcuni oggetti achiropiti della civiltà indiana; 71–80: TOTTOLI, R.: La Pietra Nera e il culto della Ka'ba a Mecca; 81–94: PATRIZI, L.: Impronte, ritratti e reliquie di profeti nell' Islām; 95–111: RUGGINI, L. C.: Oggetti 'caduti dal cielo' nel mondo antico: valenze religiose e politiche; 113–128: LINGUA, G.: Gli acheropiti e i fondamenti della teoria dell' immagine cristiana; 129–151: VASILIU, A.: L'image-empreinte, identifiant visuel du Dieu-homme (réflexions sur la trace, le portrait antique et le Mandylion byzantin); 153–179: CANETTI, L.: *Vestigia Christi*. Le orme di Gesù fra Terrasanta e Occidente latino; 181–199: CASTAGNO, A. M.: L'immagine acheropita di S. Stefano: visioni, rivelazioni, *picturae* nella Chiesa africana del V secolo; 201–230: BRUNET, E.: Le icone acheropite a Nicea II e nei *Libri Carolini*; 231–251: GOUNELLE, R.: Les origines littéraires de la légende de Véronique et de la Sainte Face: la *Cura sanitatis Tiberii* et la *Vindicta Saluatoris*; 253–277: FLUSIN, B.: L'image d'Édesse, Romain et Constantin; 279–307: NICOLOTTI, A.: Forme e vicende del Mandilio di Edessa secondo alcune modern interpretazioni; 309–323: ZACCONE, G. M.: Dalle acheropite alla Sindone.

Mystik und Spiritualität

BEURLE, Klaus: Der Mensch des Herzens. Eine theologische Deutung von Gedichten des bengalischen Mystikers Lalon Shah. – St. Ottilien: EOS 2011. (XLI) 425 S., pb. € 34,95 ISBN 978–3–8306–7471–9.

CHRISTOPHERSEN, Alf: Sternstunden der Theologie. Schlüsselerlebnisse christlicher Denker von Paulus bis heute. – München: C. H. Beck (Becksche Reihe) 2011. 240 S., pb. € 12,95 ISBN: 978–3–406–61377–7.

HÄLBIG, Klaus W.: Die Hochzeit am Kreuz. Eine Hinführung zur Mitte. – München: Don Bosco 2007. 816 S. (Beiträge zu einer ökumenischen Spiritualität, 2), geb. € 39,00 ISBN 978–3–7698–1637–2.

LEHMANN, Karl Kardinal: Kleiner Wegbegleiter. Zu Gelegenheiten des Glaubens und Lebens, hg. v. Barbara Nichtweiß im Auftrag des Bistums Mainz. – Mainz: Publikationen Bistum Mainz 2011. 192 S. (Mainzer Perspektiven, Wort des Bischofs, 5), geb. € 9,90 ISBN 978–3–934450–48–6.

NIGGL, Günter: „In allen Elementen Gottes Gegenwart". Religion in Goethes Dichtung. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2010. 160 S., pb. € 24,90 ISBN: 978–3–534–23286–4.

Anschriften der Rezensentinnen und Rezensenten

Dipl. Theol. Luise Ahmed, Johannisstr. 8–10, 48143 Münster
Dr. Michael Biehl, Rupertistr. 67, 22609 Hamburg
Dr. Elisabeth Birnbaum, Schenkenstr. 8–10, 1010 Wien, Österreich
Prof. Dr. Thomas Bremer, Hüfferstr. 27, 48149 Münster
Prof. Dr. Achim Buckenmaier, Viale Vaticano 42, 00165 Rom, Italien
Prof. Dr. Jan-Dirk Döhling, Postfach GA 8/137, 44801 Bochum
Dr. Eva Ebel, Seminarstr. 29, 8057 Zürich, Schweiz
Prof. Dr. Massimo Faggioli, 2115 Summit Avenue, MN 55105 St. Paul, USA
Dr. Gotthard Fuchs, Rheingoldstr. 3, 65203 Wiesbaden
Andreas Gerstacker M. A., Beethovenstr. 15, 04107 Leipzig
Ass. Prof. Antonia Giannouli, Postfach P.O. Box 20537, Nicosia 1678, Zypern
Prof. Dr. Josip Gregur, Don-Bosco-Str. 1, 83671 Benediktbeuern
Prof. Dr. Franz Gruber, Bethlehemstr. 20, 4020 Linz, Österreich
Prof. Dr. Stephan Haering, Geschwister-Scholl-Platz 1, 80539 München
Prof. Dr. Friedrich Wilhelm Horn, Forum Universitatis 4, 55099 Mainz
Dr. Christian Hornung, Oxfordstr. 15, 53111 Bonn
PD Dr. Julia Knop, Platz der Universität 3, 79085 Freiburg i. Br.
Prof. Dr. Dr. h.c. mult. Peter Landau, Professor-Huber-Platz 2, 80539 München
Prof. Dr. Andreas Lehnardt, Forum Universitatis 4, 55099 Mainz
Dr. Dominik Lorenz, Schützenstr. 42, 76137 Karlsruhe
Prof. Dr. Martin Meiser, Im Stadtwald 3, 66123 Saarbrücken
Prof. Dr. Dr. h.c. Norbert Mette, Emil-Figge-Str. 50, 44227 Dortmund
Prof. Dr. Ralf Miggelbrink, Universitätsstr. 12, 45141 Essen
Prof. Dr. Matthias Morgenstern, Liebermeisterstr. 12, 72076 Tübingen
Prof. Dr. Matthias Remenyi, Schwendener Str. 31, 14195 Berlin
Prof. Dr. Günter Röhser, Am Hof 1, 53113 Bonn
Dr. Martin Rohner, Große Domsfreiheit 5, 49074 Osnabrück
Prof. Dr. Cornelius Roth, Eduard-Schick-Platz 5, 36037 Fulda
Prof. Dr. Thomas Ruster, Emil-Figge-Str. 50, 44227 Dortmund
PD Dr. Stefan Schapdick, Regina-Pacis-Weg 1a, 53113 Bonn
Dipl. Theol. Manuel Schlögl, Hoppendamm 33, 48151 Münster
Prof. Dr. Bernward Schmidt, Augustinerbach 2a, 52062 Aachen
Dr. Josef Schmidt, Matthias-Ehrenfried-Str. 2, 97074 Würzburg
Prof. Dr. Folker Siegert, Wilmergasse 1, 48143 Münster
Prof. Dr. Heinz-Meinolf Stamm OFM, Westernstr. 19, 33098 Paderborn
Prof. Dr. Martin Tamcke, Platz der Göttinger Sieben 2, 37073 Göttingen
Dr. Dirk van de Loo, Gronauer Str. 47a, 48431 Rheine
Prof. Dr. Marie-Theres Wacker, Johannisstr. 8–10, 48143 Münster
Prof. Dr. Gunther Wenz, Schellingstr. 3/III Vgb., 80799 München
Prof. Dr. Jean Zumstein, Kirchgasse 9, 8001 Zürich, Schweiz

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, Katharina Del Re, Vera Naber, Adrian Schütte
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 2011
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

© 2011 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

Neu bei Mohr Siebeck

Johannes M. Ruschke
Paul Gerhardt und der Berliner Kirchenstreit
Eine Untersuchung der konfessionellen Auseinandersetzungen über die kurfürstlich verordnete ›mutua tolerantia‹

2012. Ca. 640 S. (BHTh).
ISBN 978-3-16-150952-0 Ln ca. € 115,– (Januar)

Friedemann Stengel
Aufklärung bis zum Himmel
Emanuel Swedenborg im Kontext der Theologie und Philosophie des 18. Jahrhunderts

2011. XVI, 802 S. (BHTh 161).
ISBN 978-3-16-150965-0 Ln € 134,–

Magdalena Herbst
Karl von Hase als Kirchenhistoriker

2012. Ca. 480 S. (BHTh).
ISBN 978-3-16-150956-8 Ln ca. € 100,– (Januar)

Christian V. Witt
Protestanten
Das Werden eines Integrationsbegriffs in der Frühen Neuzeit

2011. XI, 310 S. (BHTh 163).
ISBN 978-3-16-150951-3 Ln € 84,–

Passion and Passivity
Claremont Studies in the Philosophy of Religion, Conference 2009
Ed. by Ingolf U. Dalferth and Michael Rodgers

2011. VIII, 214 S. (RPT 61).
ISBN 978-3-16-151025-0 fBr € 49,–

Johann-Christian Põder
Evidenz des Ethischen
Die Fundamentalethik Knud E. Løgstrups

2011. XIII, 362 S. (RPT 62).
ISBN 978-3-16-150946-9 fBr € 69,–

Religion und Politik
Das Messianische in Theologien, Religionswissenschaften und Philosophien des zwanzigsten Jahrhunderts
Hrsg. v. Thomas Brose u. Gesine Palmer

2011. Ca. 300 S. (RuA).
ISBN 978-3-16-151048-9 fBr ca. € 75,– (Dezember)

Stefan Berg
Spielwerk
Orientierungshermeneutische Studien zum Verhältnis von Musik und Religion

2011. XVI, 464 S. (RPT 60).
ISBN 978-3-16-150947-6 fBr € 69,–

Gerhard Ebeling
Dogmatik des christlichen Glaubens
Band 1: Der Glaube an Gott den Schöpfer der Welt
Band 2: Der Glaube an Gott den Versöhner der Welt
Band 3: Der Glaube an Gott den Vollender der Welt

4., erw. A., m. einem Nachwort von Albrecht Beutel 2012.
Ca. 1700 S. 3 Bde.
ISBN 978-3-16-151028-1 fBr ca. € 55,– (Januar)

Uwe Becker
Exegese des Alten Testaments
Ein Methoden- und Arbeitsbuch

3., überarb. A. 2011. X, 228 S. (UTB S 2664).
ISBN 978-3-8252–3602-1 Br € 14,90

Kompendium Gottesdienst
Der evangelische Gottesdienst in Geschichte und Gegenwart
Hrsg. v. Hans-Joachim Eckstein, Ulrich Heckel u. Birgit Weyel

2011. XIV, 320 S. (UTB S 3630).
ISBN 978-3-8252–3630-4 Br € 19,90

Abendmahl
Hrsg. v. Hermut Löhr

2012. Ca. 250 S. (UTB Themen der Theologie 3).
ISBN 978-3-8252–3499-7 Br ca. € 15,– (Maerz)

Schöpfung
Hrsg. v. Konrad Schmid

2012. Ca. 350 S. (UTB Themen der Theologie 4).
ISBN 978-3-8252–3514-7 Br ca. € 16,– (Januar)

Einheit und Vielheit als metaphysisches Problem
Hrsg. v. Johannes Brachtendorf u. Stephan Herzberg

2011. VI, 243 S. (CM 3).
ISBN 978-3-16-151033-5 fBr € 44,–

Eckart Otto
Max Webers Studien des Antiken Judentums
Historische Grundlegung einer Theorie der Moderne

2002; Studienausg. 2011. XII, 377 S.
ISBN 978-3-16-150930-8 Br € 49,–

Thomas Hahn
Staat und Kirche im deutschen Naturrecht
Das natürliche Kirchenrecht des 18. und 19. Jahrhunderts (ca. 1680 bis ca. 1850)

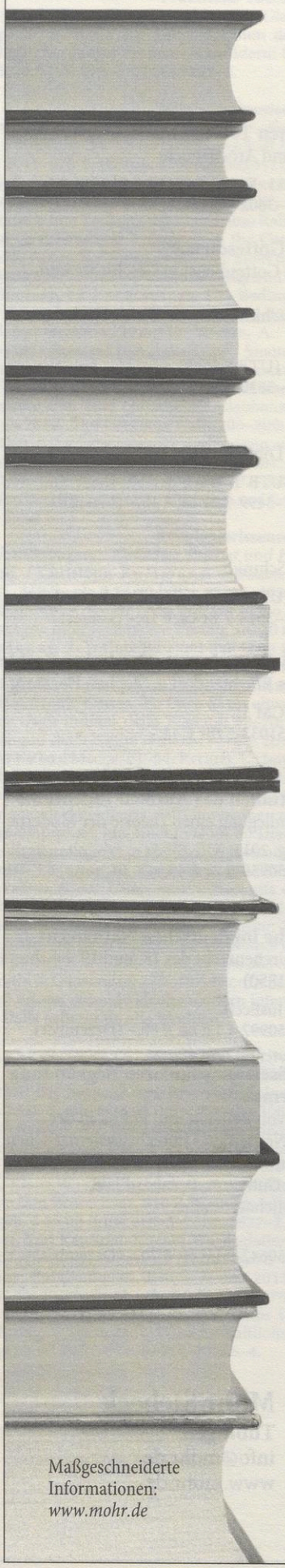
2011. Ca. 440 S. (JusEccl).
ISBN 978-3-16-150997-1 Ln ca. € 80,– (Dezember)

Von der religiösen zur säkularen Begründung staatlicher Normen
Zum Verhältnis von Religion und Politik in der Philosophie der Neuzeit und in rechtssystematischen Fragen der Gegenwart
Hrsg. v. Thomas Gutmann, Bernhard Jakl, Ludwig Siep u. Michael Städler

2011. Ca. 360 S.
ISBN 978-3-16-150642-0 Ln ca. € 70,– (Dezember)

Maßgeschneiderte Informationen:
www.mohr.de

Mohr Siebeck
Tübingen
info@mohr.de
www.mohr.de



Neu bei Mohr Siebeck

Jan Rohls
Offenbarung, Vernunft und Religion
2011. Ca. 900 S.
(Ideengeschichte des Christentums 1).
ISBN 978-3-16-151012-0 fBr ca. € 50,– (Dezember)

Jan Rohls
Schrift, Tradition und Bekenntnis
2012. Ca. 900 S.
(Ideengeschichte des Christentums 2).
ISBN 978-3-16-151014-4 fBr ca. € 50,– (Januar)

Sakrament und Wort im Grund und Gegenstand des Glaubens
Theologische Studien zur römisch-katholischen und evangelisch-lutherischen Lehre
Hrsg. v. Eilert Herms u. Lubomir Žak
2011. XIV, 293 S.
ISBN 978-3-16-151005-2 fBr € 39,–

Katharina Eberlein-Braun
Erkenntnis und Interpretation
Kritisches Denken unter den Voraussetzungen der Moderne bei Theodor W. Adorno und Karl Barth
2011. Ca. 330 S. (DoMo).
ISBN 978-3-16-150968-1 fBr ca. € 75,– (Dezember)

Ingolf U. Dalferth
Umsonst
Eine Erinnerung an die kreative Passivität des Menschen
2011. XII, 245 S.
ISBN 978-3-16-150940-7 fBr € 24,–

Gabriela Brahier
Medizinische Prognosen im Horizont eigener Lebensführung
Zur Struktur ethischer Entscheidungsfindungsprozesse am Beispiel der pränatalen genetischen Diagnostik
2011. Ca. 300 S.
ISBN 978-3-16-150810-3 fBr ca. € 75,– (Dezember)

Paul Drews
Religiöse Volkskunde und religiöse Psychologie
Schriften zur Grundlegung einer empirisch orientierten Theologie
Hrsg. v. Andreas Kubik
2011. Ca. 440 S. (PThGG).
ISBN 978-3-16-151007-6 fBr ca. € 60,– (Dezember)

Dietrich Rössler
Akzeptierte Abhängigkeit
Gesammelte Aufsätze zur Ethik
Hrsg. v. Friedemann Voigt
2012. Ca. 320 S.
ISBN 978-3-16-151004-5 fBr € 30,– (Januar)

Toledot Yeshu
(»The Life Story of Jesus«) Revisited
A Princeton Conference
Ed. by Peter Schäfer, Michael Meerson and Yaacov Deutsch
2011. VII, 316 S. (TSAJ 143).
ISBN 978-3-16-150948-3 Ln € 99,–

L. Stephen Cook
On the Question of the »Cessation of Prophecy« in Ancient Judaism
2011. XI, 226 S. (TSAJ 145).
ISBN 978-3-16-150920-9 Ln € 79,–

Texts, Contexts and Readings in Postexilic Literature
Explorations into Historiography and Identity Negotiation in Hebrew Bible and Related Texts
Ed. by Louis Jonker
2011. XI, 317 S. (FAT II/53).
ISBN 978-3-16-150975-9 fBr € 74,–

Deuteronomy in the Pentateuch, Hexateuch, and the Deuteronomistic History
Ed. by Konrad Schmid and Raymond F. Person, Jr.
2012. Ca. 200 S. (FAT II).
ISBN 978-3-16-151008-3 fBr ca. € 50,– (Januar)

Guido Baltes
Hebräisches Evangelium und synoptische Überlieferung
Untersuchungen zum hebräischen Hintergrund der Evangelien
2011. XIX, 711 S. (WUNT II/312).
ISBN 978-3-16-150953-7 fBr € 99,–

Stephen E. Young
Jesus Tradition in the Apostolic Fathers
Their Explicit Appeals to the Words of Jesus in Light of Orality Studies
2011. XV, 371 S. (WUNT II/311).
ISBN 978-3-16-151010-6 fBr € 84,–

Martin Hengel
Die vier Evangelien und das eine Evangelium von Jesus Christus
Studien zu ihrer Sammlung und Entstehung
2008; unveränd. Studienausg. 2011.
XI, 420 S. (WUNT 224).
ISBN 978-3-16-151032-8 Br € 49,–

Jesus in Continuum
Ed. by Tom Holmén
2012. Ca. 470 S. (WUNT).
ISBN 978-3-16-150683-3 Ln ca. € 115,– (Februar)

Maßgeschneiderte Informationen:
www.mohr.de

Christian Body, Christian Self
Concepts of Early Christian Personhood
Ed. by Clare K. Rothschild and Trevor W. Thompson

2011. Ca. 380 S. (WUNT).
ISBN 978-3-16-150950-6 Ln ca. € 110,– (Dezember)

Thomas J. Bauer
Paulus und die kaiserzeitliche Epistolographie
Kontextualisierung und Analyse der Briefe an Philemon und an die Galater

2011. XIII, 482 S. (WUNT 276).
ISBN 978-3-16-150977-3 Ln € 119,–

John G. Cook
Roman Attitudes Toward the Christians
From Claudius to Hadrian

2010; unrev. paperb. ed. 2011.
XV, 363 S. (WUNT 261).
ISBN 978-3-16-150954-4 fBr € 49,–

Julien Smith
Christ the Ideal King
Cultural Context, Rhetorical Strategy, and the Power of Divine Monarchy in Ephesians

2011. X, 316 S. (WUNT II/313).
ISBN 978-3-16-150974-2 fBr € 79,–

Eschatology of the New Testament and Some Related Documents
Ed. by Jan G. van der Watt

2011. XI, 722 S. (WUNT II/315).
ISBN 978-3-16-150973-5 fBr € 99,–

Eun-Geol Lyu
Sünde und Rechtfertigung bei Paulus
Eine exegetische Untersuchung zum paulinischen Sündenverständnis aus soteriologischer Sicht

2012. Ca. 400 S. (WUNT II).
ISBN 978-3-16-151006-9 fBr ca. € 80,– (Februar)

Robert M. Calhoun
Paul's Definitions of the Gospel in Romans 1

2011. XIII, 270 S. (WUNT II/316).
ISBN 978-3-16-150949-0 fBr € 69,–

Beyond Biblical Theologies
Hrsg. v. Heinrich Assel, Stefan Beyerle u. Christfried Böttrich

2012. Ca. 550 S. (WUNT).
ISBN 978-3-16-151001-4 Ln ca. € 135,– (Januar)

Infancy Gospels
Stories and Identities
Ed. by Claire Clivaz, Andreas Dettwiler, Luc Devillers, Enrico Norelli with Benjamin Bertho

2011. XXX, 755 S. (WUNT 281).
ISBN 978-3-16-150833-2 Ln € 149,–

Libanios
Für Religionsfreiheit, Recht und Toleranz
Libanios' Rede für den Erhalt der heidnischen Tempel
Eingel., übers. u. m. interpretierenden Essays versehen v. Heinz-Günther Nesselrath, Okko Behrends, Klaus S. Freyberger, Johannes Hahn, Martin Wallraff u. Hans-Ulrich Wiemer

2011. XI, 276 S. (SAPERE XVIII).
ISBN 978-3-16-151002-1 fBr € 29,–

Christian Lange
Mia Energeia
Untersuchungen zur Einigungspolitik des Kaisers Heraclius und des Patriarchen Sergius von Constantinopel

2012. Ca. 720 S. (STAC).
ISBN 978-3-16-150967-4 fBr ca. € 100,– (Januar)

Lance Jenott
The *Gospel of Judas*
Coptic Text, Translation, and Historical Interpretation of ›the Betrayer's Gospel‹

2011. X, 256 S. (STAC 64).
ISBN 978-3-16-150978-0 fBr € 59,–

Tatianos
Oratio ad Graecos
Rede an die Griechen
Hrsg. u. neu übers. v. Jörg Trelenberg

2012. Ca. 300 S. (BHTh).
ISBN 978-3-16-150939-1 Ln ca. € 110,– (Januar)

Syrien im 1.–7. Jahrhundert nach Christus
Akten der 1. Tübinger Tagung zum Christlichen Orient (15.–16. Juni 2007)
Hrsg. v. Dmitrij Bumazhnov u. Hans R. Seeliger

2011. VIII, 284 S. (STAC 62).
ISBN 978-3-16-151000-7 fBr € 64,–

Stefan Schreiner
Die jüdische Bibel in islamischer Auslegung
Hrsg. v. Friedmann Eißler u. Matthias Morgenstern

2012. Ca. 400 S. (TSMJ).
ISBN 978-3-16-151011-3 Ln ca. € 100,– (Februar)

Miriam Goldstein
Karaite Exegesis in Medieval Jerusalem
The Judeo-Arabic Pentateuch Commentary of Yūsuf ibn Nūḥ and Abū al-Faraj Hārūn

2011. Ca. 250 S. (TSMJ 26).
ISBN 978-3-16-150972-8 Ln ca. € 70,– (Dezember)

Monika Costard
Spätmittelalterliche Frauenfrömmigkeit am Niederrhein
Geschichte, Spiritualität und Handschriften der Schwesternhäuser in Geldern und Sonsbeck

2011. XII, 764 S. (SMHR 62).
ISBN 978-3-16-150200-2 Ln € 119,–

Werner Williams
Geistliche Literatur des späten Mittelalters
Kleine Schriften
Hrsg. v. Kristina Freienhagen-Baumgardt u. Katrin Stegherr

2012. Ca. 320 S. (SMHR).
ISBN 978-3-16-150971-1 Ln ca. € 80,– (Januar)

Andreas Odenthal
Liturgie vom Frühen Mittelalter zum Zeitalter der Konfessionalisierung
Studien zur Geschichte des Gottesdienstes

2011. XVII, 430 S. (SMHR 61).
ISBN 978-3-16-150941-4 Ln € 99,–

Die evangelischen Kirchenordnungen des XVI. Jahrhunderts
Band IX: Hessen. II. Hälfte: Die geteilte Landgrafschaft Hessen 1582–1618, Grafschaften Waldeck, Solms, Erbach und Stolberg-Königstein, Reichsstädte Frankfurt, Friedberg, Gelnhausen und Wetzlar
Begr. v. Emil Sehling, fortgef. v. d. Heidelberger Akademie der Wissenschaften, bearb. v. Sabine Arend

2011. Ca. 700 S.
ISBN 978-3-16-151027-4 Ln ca. € 200,– (Dezember)

Johann J. Spalding
Kritische Ausgabe
2. Abteilung: Predigten.
Band 4: Predigten größtentheils bey außerordentlichen Fällen gehalten (1775)
Hrsg. v. Malte van Spankeren u. Christian E. Wolff, unter Mitarb. v. Johannes Heck, Verena Look, Olga Soentgerath und Richard Zastrow

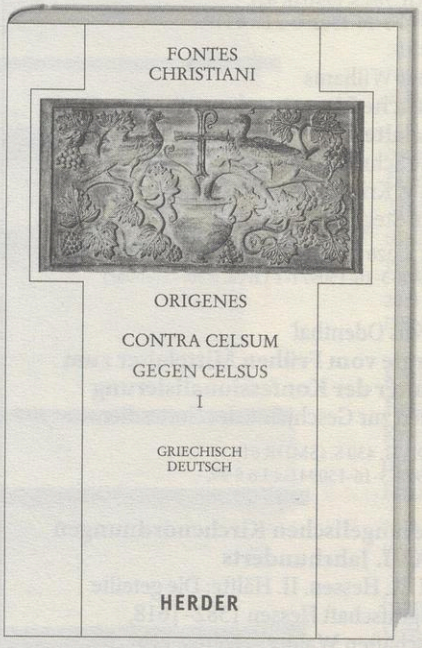
2011. XXXI, 623 S.
ISBN 978-3-16-150942-1 Ln € 139,–; in der Subskription € 119,–



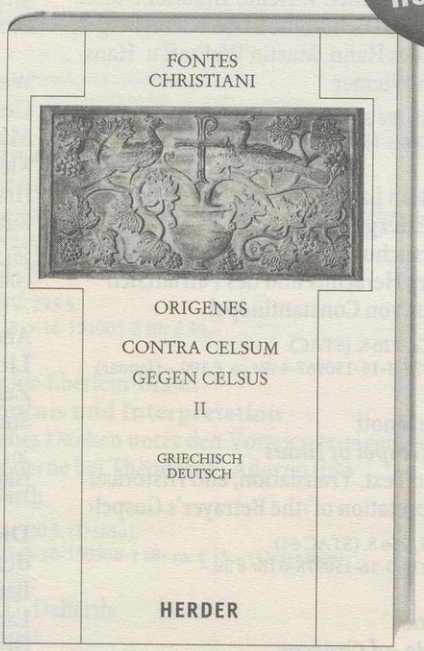
Mohr Siebeck
Tübingen
info@mohr.de
www.mohr.de

Die Bibliothek christlicher Klassiker

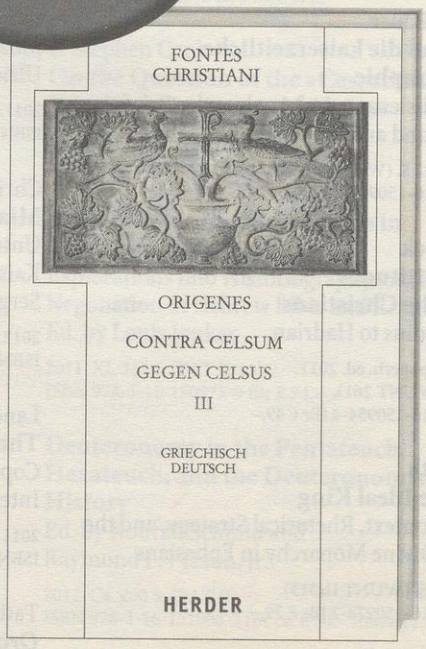
Die ersten Bände der neuen 4. Folge



Origenes, Contra Celsum
Eingeleitet und kommentiert von Michael Fiedrowicz, übersetzt von Claudia Barthold
Fontes Christiani, 4. Folge, Band 50/1
12,5 x 19,5 cm | 348 Seiten | Gebunden in Leinen
Subskr.-Preis € 35,– / SFr 46.90 / € [A] 36,–
Einzelpreis € 40,– / SFr 53.90 / € [A] 41,20
ISBN 978-3-451-30951-9



Origenes, Contra Celsum
Eingeleitet und kommentiert von Michael Fiedrowicz, übersetzt von Claudia Barthold
Fontes Christiani, 4. Folge, Band 50/2
12,5 x 19,5 cm | 320 Seiten | Gebunden in Leinen
Subskr.-Preis € 35,– / SFr 46.90 / € [A] 36,–
Einzelpreis € 40,– / SFr 53.90 / € [A] 41,20
ISBN 978-3-451-30952-6



Origenes, Contra Celsum
Eingeleitet und kommentiert von Michael Fiedrowicz, übersetzt von Claudia Barthold
Fontes Christiani, 4. Folge, Band 50/3
12,5 x 19,5 cm | 220 Seiten | Gebunden in Leinen
Subskr.-Preis € 24,– / SFr 34.50 / € [A] 24,70
Einzelpreis € 29,– / SFr 39.90 / € [A] 29,90
ISBN 978-3-451-30953-3

Zwischen 245 und 248 schuf Origenes in Caesarea mit der Schrift »Contra Celsum« eines seiner letzten und ausgereiftesten Werke. Das Werk ist eine apologetische Replik des Origenes auf eine Kampfschrift gegen die Christen des Heiden Celsus und widmet sich detailliert jedem Einwand des paganen Polemikers, um diesen im umfassenden Rückgriff auf Philosophie, Religionsgeschichte und Bibel zu widerlegen. Kaum ein anderes Werk der apologetischen Literatur lässt die Konfrontation zwischen Antike und Christentum so direkt miterleben wie die Streitschrift des Origenes, die durch Zitat und Erwiderung auf hohem intellektuellen Niveau die Repräsentanten zweier Kulturen, der alten hellenistischen Tradition und der neuen christlichen Religion, zu Wort kommen lässt.

HERDER
Lesen ist Leben

Neu in allen Buchhandlungen oder unter www.herder.de

THEOLOGISCHE REVUE

BEGRÜNDET VON FRANZ DIEKAMP

HERAUSGEGEBEN VON DEN PROFESSORINNEN UND PROFESSOREN

DER KATHOLISCH-THEOLOGISCHEN FAKULTÄT

DER UNIVERSITÄT MÜNSTER

SCHRIFTLEITUNG: PROF. DR. THOMAS BREMER

Dissertationen im akademischen Jahr 2009/2010 an der Kath.-Theol. Fak. der Westfälischen Wilhelms-Univ. Münster

Baumann, Nadine: Liturgie zwischen Restauration und Erneuerung im Spiegel kirchlicher Presse. Eine quellenkritische und pastoralliturgische Untersuchung ausgewählter Themen des Münsterischen Pastoralblattes (1863–1923) (Klemens Richter / Clemens Leonhard)

Bitterli, Marius: Die Eignungsprüfung beim Weihekandidaten. Eine kritische Untersuchung der kanonischen Normen im Hinblick auf Westeuropa und Nordamerika (Klaus Lüdicke / Thomas Schüller)

Halstrup, Maximilian: Faktizität und Gott. Schöpfungstheologisch-hermeneutische Implikationen der Theologie nach Edward Schillebeeckx (Harald Wagner / Dorothea Sattler)

Henkel, Mathias: Deutsche Messübersetzungen des Spätmittelalters. Untersuchungen auf der Grundlage ausgewählter Handschriften und vorreformatorischer Drucke (Clemens Leonhard / Volker Honemann)

Hrašová, Zuzana: Derridas Darstellung der Vergebung. Eine Anregung zum Verständnis der alttestamentlichen Tradition und zu einer neuen systematisch-theologischen Reflexion (Jürgen Werbick / Ulrich Berges)

Kisić, Rade: Patria caelestis. Die eschatologische Dimension der Theologie Gregors des Großen (Alfons Fürst / Thomas Bremer)

Kleffner, Klaus Bernd: Vorsehung und Zumutung. Skizzen zu einer Theologie der Vorsehung aus dem Werk Teresas von Avila (Jürgen Werbick / Michael Plattig [Phil.-Theol. Hochschule Münster])

Lassak, Sandra: „Wir brauchen Land zum Leben!" Widerstand von Frauen in Brasilien und seine Bedeutung für feministische Befreiungstheologie (Giancarlo Collet / Udo Friedrich Schmälzle)

Pilipenko, Evgeny Anatoljewitsch: Person und Sakrament in den Entwürfen katholischer Theologen des 20. Jahrhunderts. Systematische Analysen mit einem Brückenschlag zum Dyoteletismus (Thomas Bremer / Jürgen Werbick)

Rölver, Olaf: Christliche Existenz zwischen den Gerichten Gottes. Beobachtungen zur Eschatologie des Matthäusevangeliums (Karl Löning / Stefan Schreiber)

Scherer, Hildegard: Geistes Gegenwart. Das Pneuma-Konzept und seine Relevanz in den Kontexten der Paulusbriefe (Martin Ebner / Stefan Schreiber)

Schratz, Sabine: Das Gift des alten Europa und die Arbeiter der neuen Welt. Zum amerikanischen Hintergrund der Enzyklika *Rerum Novarum* (1891) (Hubert Wolf / Gerald P. Fogarty [Charlottesville])

Dissertationen im akademischen Jahr 2009/2010

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Augsburg

Hofmann, Markus: Maria, die neue Eva. Geschichtlicher Ursprung einer Typologie mit theologischem Potential (Anton Ziegenaus / Thomas Marschler)

Mayer, Martin: Zölibat als Weg personaler Selbstverwirklichung. Die Sicht des Zölibates bei Johannes Paul II. / Karol Wojtyła und dessen anthropologisch-spirituellen Grundlagen (Joachim Piegsa / Josip Gregur)

Ruf, Armin: Prophetisch reden – ökonomisch denken – diakonisch handeln. Die Kindertagesstätte der Pfarrei als Lebensraum mit Profil (Hanspeter Heinz / Thomas Hausmanninger)

Rüttenauer, Alban: Und ihr wollt das Land besitzen? (Ez 33,25). Ezechiels Umgang mit repräsentativen Redensarten (Franz Sedlmeier / Josef Pichler)

Inst. f. Kath. Theol. der Fak. Geistes- und Kulturwissenschaften der Otto-Friedrich-Univ. Bamberg

Nagengast, Ulrike: Gothorum florentissima gens. Gotengeschichte als Heilsgeschichte bei Isidor von Sevilla (Peter Bruns / Georg Gresser / Rudolf Rieks [Mannheim])

Oberle, Regine: Universitäre Religionslehrer/innen-Ausbildung im Spannungsfeld von Konfessionalität und Ökumene. Eine empirisch-qualitative Untersuchung aus der Sicht der Lehrenden (Gabriele Faust / Rainer Lachmann)

Theol. Fak. der Univ. Basel

Al-Suadi, Soham: Essen als Christusgläubige: Die Heterotopie paulinischer Mahlgemeinschaften (Ekkehard W. Stegemann / Harold E. Taussig [New York])

Bossart, Irina: „Wuchern mit dem anvertrauten Pfunde" oder Krisenbewältigung durch Evangelisierung. Die Basler Stadtmission in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts (Thomas K. Kuhn / Regina Wecker / Martin Wallraff)

Brahier, Gabriela: Medizinische Prognose und Antizipation eigener Lebenszukunft. Ethische Entscheidungsfindungsprozesse am Beispiel der pränatalen Diagnostik (Georg Pfleiderer / Reinhold Bernhardt / Christoph Sutter-Rehmann)

Brütsch, Matthias Michael: Genese des Psalters nach dem text-archäologischen Befund aus Israel (Hans-Peter Mathys / Christophe Nihan [Genf])

Frei, Daniel: Sozialisationsprozesse im chilenischen Pentekostalismus aus gemeindepädagogischer Perspektive (Christine Lienemann-Perrin / David Plüss)

Kusmierz, Kathrin Dorothea: Theology in Transition. Public Theologies in Post-Apartheid South Africa (Christine Lienemann-Perrin / James R. Cochrane [Kapstadt] / Georg Pfleiderer)

Luchsinger, Jürg Thomas: Studien zur Poetik der Spruchweisheiten (Klaus Seybold / Hans-Peter Mathys)

Phil.-Theol. Hochschule der Salesianer Don Boscos Benediktbeuern

Kasongo Ndala, P. Bruno: Todeserfahrung und Todesbewältigung in der Tradition der Luba-Shankadi im Kongo und die christliche Auffassung von Tod und Auferstehung. Gegenüberstellung und Versuch einer möglichen Inkulturation (Lothar Bily / Horst Bürkle [München])

Schrom, Markus: Die Kirche als Gebetsgemeinschaft. Überlegungen zum Verhältnis von Kirche und Gebet in der Liturgie auf dem Hintergrund der Texte des Zweiten Vatikanischen Konzils (Margit Eckholt [Osnabrück] / Josip Gregur)

Seidnader, Martin: Der Beitrag des triadischen Systems von Gruppenpsychotherapie, Soziometrie und Psychodrama nach Jakob Levy Moreno zu einem vertieften anthropologischen Verständnis von personaler Erfahrung in der Moraltheologie von heute (Raimund M. Luschin / Stephan P. Leher [Innsbruck])

Theol. Fak. der Humboldt-Univ. Berlin

Jantsch, Torsten: „Gott in allem" (1 Kor 15,28). Studien zur Theozentrik der paulinischen Argumentation (Cilliers Breytenbach / Christiane Zimmermann / David S. du Toit [München])

Christkath. u. Ev.-Theol. Fak. der Univ. Bern

Ghantous, Hadi: Hazael, King of Damascus, in History and Tradition (Ernst Axel Knauf / Andreas Wagner / Hans Ulrich Steymans [Fribourg])

Luczki, Réka Ágota: La Confirmation? Une recherche de théologie empirique sur le sens que les familles donnent à cette cérémonie (Maurice Baumann / Martin Sallmann / Pierre Luigi Dubied [Neuchâtel])

Münch, Christian: In Christo närrisches Russland. Zur Deutung und Bedeutung des *jurodstvo* im kulturellen und sozialen Kontext des Zarenreiches. Erster Teil: Byzantinisches Erbe und altrussische Tradition (Martin George / Yannis Kakridis / Michael Hagemeister [München] / Martin Tamcke [Göttingen])

Wenger, Stefan: Der wesenhaft gute Kyrios. Eine exegetische Studie über das Gottesbild im Jakobusbrief (Mathias Konradt [Heidelberg] / Moisés Mayordomo / Urs von Arx)

Fak. für Geschichtswissenschaft, Philosophie u. Theol. der Univ. Bielefeld

Aygün, Adem: Religiöse Sozialisation und Entwicklung bei muslimischen Jugendlichen in Deutschland und in der Türkei: Empirische Analysen und religionspädagogische Herausforderungen (Heinz Streib / Carsten Gennerich [Darmstadt])

Ruhr-Univ. Bochum

Kath.-Theol. Fak.

Bölling, Jörg: Reform vor der Reformation. Augustiner-Chorherrenstiftsgründungen an Marienwallfahrtsorten durch die Windesheimer Kongregation (Devotio Moderna) (Hubertus Lutterbach [Essen] / Wilhelm Damberg)

Fabritz, Peter: Sanatio in radice – Historie eines Rechtsinstituts und seine Beziehung zum sakramentalen Eheverständnis der katholischen Kirche (Heinrich J. F. Reinhardt / Helmut Pulte / Christoph Krampe)

Reinhold, Kai: Die katholischen Pfarrgemeinden in den Vereinigten Staaten von Amerika in Geschichte und Gegenwart. Mit einer aktuellen Vergleichsstudie zum Verhältnis von Katholiken und Pfarrgemeinde in Deutschland und den USA (Wilhelm Damberg / Matthias Sellmann)

Schmidt, Verena: Das Bistum Essen und seine Gemeinden im Rezeptionsprozess des Zweiten Vatikanischen Konzils (Wilhelm Damberg / Stefan Böntert)

Ev.-Theol. Fak.

An, Kye-Jung: Arbeit und Herrschaft in der biblischen Urgeschichte (Jürgen Ebach / Christian Link)

Burkert, Dieter: Heiliger Geist im Neuen Testament unter besonderer Berücksichtigung des Corpus Paulinum. Eine kategoriengeleitete Untersuchung (Peter Wick / Reinhard von Bendemann)

Cho, Yong Seuck: Die ökumenische Vision von Huldrych Zwingli. Ekklesiologie im Spannungsfeld zwischen Vorsehungs- und Erwählungslehre – Eine Studie auf der Basis des Sermonis de providentia dei anamnema (1530) (Michael Weinrich / Traugott Jähnichen)

Maschmeier, Jens-Christian: Rechtfertigung. Eine Kritik alter und neuer Paulusperspektiven (Peter Wick / Klaus Wengst)

Wulfleff, Patrick: Die Freiheit der Gläubigen. Umstrittene Tendenzen der Frömmigkeit in den Anfängen von Chassidismus und Pietismus (Ute Gause / Udo Sträter [Halle-Wittenberg])

Youn, Hyung: Der christliche Glaube und dessen Verantwortung bei Helmut Thielicke (Christofer Frey / Traugott Jähnichen)

Rheinische Friedrich-Wilhelms-Univ. Bonn
Ev.-Theol. Fak.

Bohlen, Maren: Gemeinschaft der Heiligen. Die Christen als ἅγιοι bei Paulus (Michael Wolter / Günter Röhser)

Brouwer, Christian Kai: Schellings Freiheitsschrift in ihrer Bedeutung für die theologische Diskussion (Günter Bader / Martin Laube)

Fuß, Tilman: Erlaubnis und Verbindlichkeit. Der Begriff des Erlaubten in der evangelisch-theologischen Ethik (Hartmut Kreß / Martin Laube)

Herrmann, Arnd: „Wachet und betet!" Die Versuchungen Jesu und seiner Jünger im Markusevangelium (Günter Röhser / Michael Wolter)

Lorenz, Michael: Das Wort im Spannungsfeld von Anrede und Interpretation. Erfahrungsbezug und Wirklichkeitsdeutung in der Predigt (Michael Meyer-Blanck / Reinhard Schmidt-Rost)

Peters, Frank Gerd: Die Rezeption des Evangelischen Gottesdienstbuchs in der rheinischen Landeskirche (Michael Meyer-Blanck / Reinhard Schmidt-Rost)

Schultheis, Saskia: Das Gespräch über die Eucharistie in Regensburg 1541 unter Berücksichtigung der Diskussion der übrigen sechs Sakramente (Karl-Heinz zur Mühlen / Ute Mennecke)

Inst. f. Religionswissenschaft u. Religionspädagogik der Univ. Bremen
(Nachtrag für 2008/2009)

Grasmück, Oliver: Vom Schauen der Jungfrau. Visionen zwischen indigenen Visionskulturen und transkulturellen Traditionen an einem Beispiel in Chile 1983–2006 (Christoph Auffarth / Mariano Delgado [Fribourg])

Detjen, Hans-Jürgen: Zum Problem der Geltungsbegründung traditionsabhängiger Weltdeutungen und des Umgangs mit Weltdeutungen dieser Art: Theologie, Philosophie, Wissenschaftstheorie und Konstruktivismus (Christoph Auffarth / Ulrike Link-Wieczorek [Oldenburg])

Kuhnen, Corinna: Fremder Tod. Zur Ausgestaltung und Institutionalisierung muslimischer, jüdischer, buddhistischer, hinduistischer und yezidischer Bestattungsrituale in Deutschland unter dem Aspekt institutioneller Problemlagen und gesellschaftlicher Integration (Christoph Auffarth / Gritt Klinkhammer)

Fak. für Humanwissenschaften u. Theol. der TU Dortmund

Biehle, Jerome Eric: Bibliotherapie in der Realschule im Vergleich zur amerikanischen Schulpraxis exemplifiziert an einer Unterrichtsreihe zum Buch Jona (Friedhelm Munzel / Hans Grewel)

Freudenreich, Delia: Über die Spiritualität von Kindern – Diskussionslinien der internationalen Forschung (Norbert Mette / Bert Roebben)

Heidbrink, Gregor: Hellmuth Frey als Alttestamentler (Thomas Pola / Rainer Riesner)

Mubaraka, Sandra: Evangelischer RU zwischen Identität und Verständigung. Eine Untersuchung neuerer Schulbücher für die Sek. I im Hinblick auf das Bild des Christentums und Möglichkeiten zur Auseinandersetzung mit Andersgläubigen (Hans Grewel / Gerhard Büttner)

Wagner, Jochen: Presbyter und Episkopen in der frühchristlichen Literatur unter besonderer Berücksichtigung von Synagogen und Hausgemeinden als bedeutende Faktoren für die Ämterentwicklung (Rainer Riesner / Michael Basse)

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Erfurt

Bär, Martina: Mensch und Ebenbild Gottes sein. Zur gottebenbildlichen Dimension von Mann und Frau (Josef Freitag / Magnus Striet [Freiburg])

Berndt, Sebastian: Gott hasst die Jünger der Lüge – Ein Versuch über Metal und Christentum: Metal als gesellschaftliches Zeitphänomen mit ethischen und religiösen Implikationen (Josef Römelt / Michael Gabel)

Loffeld, Jan: Das andere Volk Gottes. Ein transversaler Diskurs zwischen Gemeinde- und postmoderner Volkskirche (Maria Widl / Josef Freitag)

Martin, Andreas: Spurbild der dreieinigen Gottesgemeinschaft. Gemeinschaftsverständnis bei Romano Guardini und seine Anwendung für die Fokolarbewegung (Michael Gabel / Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz [Dresden])

Oettler, Dietrich: Sauerteig der Einheit. Die Theodramatik Hans Urs von Balthasars in ihrem Beitrag für Fragen der evangelisch-katholischen Ökumene nach der Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre (Josef Freitag / Josef Römelt)

Schnauß, Markus: Die Jesusgeschichte als Repräsentation des Erhöhten. Der Erhöhungsgedanke als innere Orientierung des Lukasevangeliums – Eine bibeltheologische Studie (Claus-Peter März / Norbert Clemens Baumgart)

Phil. Fak. u. FB Theol. der Friedrich-Alexander-Univ. Erlangen-Nürnberg

Avagyan, Anahit: Armenische Athanasius-Überlieferung – das auf Armenisch unter dem Namen des Athanasius von Alexandrien tradierte Schrifttum (Hanns Christof Brennecke / Hacik R. Gazer)

Belz, Jürgen: Teilhabe und Mündigkeit. Eine religionspädagogische Untersuchung zu Leben und Werk Kurt Frörs (1905–1980) (Peter Bubmann / Manfred Pirner)

Espeel, Urs: Erwachsene Nähe – Stellvertretung nach Emmanuel Lévinas. Stellvertretung und Sühne, Ethik und Erzählen (Hans G. Ulrich / Walter H. Sparn)

Grünwedel, Heiko: Schamanismus zwischen Tyva und Deutschland. Eine Untersuchung zum globalen Feld des Schamanismusdiskurses, dargestellt an kulturellen Austauschprozessen zwischen Sibirien und Westeuropa (Andreas Nehring / Walter H. Sparn)

Krauß, Anne: Barrierefreie Theologie. Herausforderungen durch Ulrich Bach (Martin Nicol / Peter Bubmann)

Roth, Norbert Andreas: Das Bischofsamt der Kirche. Anspruch und Wirklichkeit des bischöflichen Dienstes der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern im ökumenischen Vergleich (Walter H. Sparn / Dorothea Sattler [Münster])

Johann Wolfgang Goethe-Univ. Frankfurt a. M.

FB Kath. Theol.

Agbara, Felix Ikeagwuchi: Ethnicity, Religion and Socio-Political Development in Nigeria. Towards Inter-Cultural Hermeneutic and Religion-in-Dialogue (Thomas Schreijäck / Johannes Wiedenhofer)

Hertl, Michael: „Botschaft und Sendung – Message and Mission". Eine vergleichende Untersuchung über Anspruch und Wirklichkeit katholischer Fernsehprogramme in Deutschland und den USA (Bernd Trocholepczy / Thomas Schreijäck)

Man, Cecilia Wing Sze: Grave Visitation and Concepts of Life after Death: A comparative Study in Frankfurt and Hong Kong (Hans Kessler / Wolfgang Gantke)

Okocha, Jude: Justification by Faith in African and Western Context (Siegfried Wiedenhofer / Knut Wenzel)

Opara, Hubert Ibe: The Trinity as Communio: A Model for Church Collaboration in Nigeria (Siegfried Wiedenhofer / Knut Wenzel)

Wiafe, Eric Kwabena Oduro: Inter-Religious Dialogue and Cooperation among the Three Major Religions of Ghana (Thomas Schreijäck / Christian Troll [St. Georgen])

FB Ev. Theol.

Geißler, Hermann Otto: Ernst Ludwig Dietrich (1897–1974), Landesbischof von Nassau-Hessen 1934–1935/1945. Ein liberaler Theologe zwischen Zustimmung und Widerspruch (Markus Wriedt / Athina Lexutt [Gießen] / Heiko Schulz)

Phil.-Theol. Hochschule Sankt Georgen Frankfurt a. M.

Görtz, Philipp: Nach den Sternen greifen. Konzeptionelle Überlegungen zu ignatianischer Schulpastoral und Kollegsseelsorge (Klaus Kießling / Michael Sievernich)

Theol. Fak. der Albert-Ludwigs-Univ. Freiburg

Emejulu, Ifeanyi Stanislaus: The Role of the Ethics of Forgiveness and Reconciliation in Peacebuilding with Regard to Religious Conflicts between Chris-

tians and Moslems in Nigeria (Eberhard Schockenhoff / Ursula Nothelle-Wildfeuer)

Hack, Tobias: Der Streit um die Beseelung. Eine historisch-systematische Studie zur Entwicklung der Animationstheorien im moraltheologischen Kontext (Eberhard Schockenhoff / Peter Walter)

Hartmann, Mareike: Himmels-Blicke. Paradiesesbilder, ihre Quellenfunktion für die Frömmigkeitsgeschichte und das Verhältnis von Kunst und Kirche im 19. Jahrhundert (Heribert Smolinsky / Magnus Striet / Hans W. Hubert)

Jürgasch, Thomas: Der dreieine Gott als Prinzip praktischen Wissens. Betrachtungen zur Philosophie der Praxis des Augustinus und des Boethius (Bernhard Uhde / Thomas Böhm)

Klother, Klaus: Charakterbildung, Tugend, Gemeinschaft. Zur theologischen Grundlegung christlicher Ethik bei Stanley Hauerwas (Eberhard Schockenhoff / Ursula Nothelle-Wildfeuer)

Pękala, Urszula: Die Vielfalt der Religionen aus christlicher Perspektive auf der Grundlage des Offenbarungsbegriffs Wolfhart Pannenbergs (Magnus Striet / Helmut Hoping)

Sachs, Caroline Isabella: Ehewille und Elternschaft – Vorschlag für eine Verhältnisbestimmung aus kanonistischer Perspektive (Georg Bier / Hartmut Zapp)

Schmidt, Oliver: „… ja er nimmt mich auf" (Ps 49,16). Zur Phänomenologie von Sterben und Begräbnis in kirchlicher Liturgie und orthodoxem Judentum (Helmut Hoping / Gabrielle Oberhänsli-Widmer)

Schumacher, Thomas: Zur Entstehung christlicher Sprache. Eine Untersuchung der paulinischen Idiomatik und der Verwendung des Begriffes πίστις (Lorenz Oberlinner / Norbert Baumert [St. Georgen])

Weiland, Maria: Ästhetik gebrochener Gegenwart. Zur Bedeutung der repräsentativen Dimension sakramentalliturgischen Handelns im Gespräch mit Dieter Henrich (Helmut Hoping / Magnus Striet)

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Fribourg

Ankli, Remo: Kleinbürger und Bauern. Freisinnige Katholiken während des Kulturkampfes im Schwarzbubenland (Mariano Delgado / Lukas Schenker [Mariastein])

Escalante Molina, Luis Alfredo: Teologia Fundamental y Globalizacion: Implicaciones para la praxis cristiana desde América Latina (Carlos Mendoza-Alvarez [Lomas de Santa Fe] / Mariano Delgado)

Glasson, Nicolas: La doctrine de Dieu dans l'oeuvre du cardinal Charles Journet. Le traité des missions divines comme fondement de son ecclésiologie et principe d'unité de sa théologie (Gilles Emery / Charles Morerod [Rom])

Humbrecht, Thierry-Dominique: Trinité et création au prisme de la voie négative chez saint Thomas d'Aquin (Gilles Emery / François-Xavier Putallaz)

Ku, John Baptist: God the Father in the Theology of St. Thomas d'Aquin (Gilles Emery / Michael Sherwin)

Kroug, Jean-Marie: Le désir de l'amant divin. Le vocabulaire amoureux de quelques femmes mystiques au dix-septième siècle (Guy Bedouelle [Angers] / François-Xavier Amherdt)

Martin, Christoph Alois: 1848 – Lacordaire et l'opinion publique (Guy Bedouelle [Angers] / Bernard Hodel)

Tenbusch, Mary Teresa: Saint John Nepomucene Neumann and Divine Providence (Guy Bedouelle [Angers] / Bernard Hodel)

Tenbusch, Susan M.: The life and writings of St. Elizabeth Ann Seton examined in the light of the teaching on the virtues and evangelical counsels of Pope John Paul II (Guy Bedouelle [Angers] / Michael Sherwin)

Zocchi Fischer, Anita: Beteiligungsgerechtigkeit als Struktur- und Verhaltensnorm. Rechte und Pflichten angesichts von Marginalisierung und Exklusion (Bénézet Bujo / Wolfgang Lienemann [Bern])

Theol. Fak. Fulda

Mvomo, Michel Marc: Pastoral in Afrika – Herauforderungen für heute und morgen: Analysen und Perspektiven einer Pastoral und einer Pastoraltheologie in Afrika aufgezeigt am Beispiel des Pastoralverständnisses von Jean-Marc Ela und der Pastoraltätigkeit der Erzdiözese Jaunde (Richard Hartmann / Franz Weber [Innsbruck])

FB Geschichts- und Kulturwissenschaften der Justus-Liebig-Univ. Gießen

Schlak, Sabine: Anerkennung und Umverteilung. Ein gerechtigkeitstheoretischer Beitrag zur Ressourcennutzung und Weltarmut (Elisabeth Gräb-Schmidt / Peter Dabrock [Marburg])

Theol. Fak. der Georg-August-Univ. Göttingen

Ceglarek, Manuél: Die Rede von der Gegenwart Gottes, Christi und des Geistes in den Briefen des Apostels Paulus (Florian Wilk / Reinhard Feldmeier)

Engelmann, Till: Annahme Christi und Gottesschau – Die „dialektische" Theologie Babais des Großen (Martin Tamcke / Jouko Martikainen)

Fritz, Regina: Die historische und ästhetische Vermittlung des Ethos. Eine fundamentalethisch-homiletische Untersuchung zur Konstitution sittlichen Urteilens und Handelns (Reiner Anselm / Jan Hermelink)

Göckeritz, Hermann Götz: Friedrich Gogartens Briefwechsel mit Karl Barth, Eduard Thurneysen und Emil Brunner (Joachim Ringleben / Jörg Baur)

Kubik, Johannes: Paul Tillich und die Religionspädagogik. Analyse und Kritik der Aneignung seiner Theologie in der Religionspädagogik sowie Perspektiven seiner religionspädagogischen Relevanz (Martin Rothgangel / Joachim Ringleben)

Manukyan, Artyush: Konstantinopel und Kairo – Die Herrnhuter Brüdergemeine im Kontakt zum Ökumenischen Patriarchat und zur Koptischen Kirche. Interkonfessionelle und Interkulturelle Begegnungen im 18. Jahrhundert (Martin Tamcke / Thomas Kaufmann)

Merzyn, Konrad: Die Rezeption der kirchlichen Trauung. Eine empirisch-theologische Untersuchung (Jan Hermelink / Martin Rothgangel)

Pilger, Tanja: Erziehung im Leiden. Die Komposition und Theologie der Elihureden in Hiob 32–37 (Hermann Spieckermann / Reinhard Gregor Kratz)

Pöder, Johann-Christian: Evidenz des Ethischen – Die Fundamentalethik Knud E. Løgstrups (Dietz Lange / Reiner Anselm)

Radebach-Huonker, Christiane: Opferterminologie im Psalter (Hermann Spieckermann / Reinhard Gregor Kratz)

Reese, Olaf: Lutherische Metaphysik im Streit. Berichte von Calovs antisozinianischen Feldzügen (Jörg Baur / Thomas Kaufmann)

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Graz

Feichtinger, Christian: Gegenkörper. Mediale Körper als Symbolträger des Guten und Bösen, am Beispiel „Star Wars" (Theresia Heimerl / Christian Wessely)

Ndabadugitse, Elie: Le sacrifice d'Abraham. Une théologie du sacrifice à redécouvrir (Karl M. Woschitz / Leopold Neuhold)

Simic, Mirko: Die katholische Kirche in der Zeit des Umbruchs (1991–1995) und ihr Beitrag zur Entfaltung der demokratischen Gesellschaft in Bosnien-Herzegowina im Licht der Enzyklika Pacem in terris (Leopold Neuhold / Walter Schaupp)

Platzer, Johann: Autonomie und Lebensende. Reichweite und Grenzen von Patientenverfügungen (Walter Schaupp / Leopold Neuhold)

Simon, Anton Josef: Das Auditive im biblischen und gnostischen Horizont (Theresia Heimerl / Erich Renhart)

Theol. Fak. der Ernst-Moritz-Arndt-Univ. Greifswald

Clausen, Matthias: Evangelisation, Erkenntnis und Sprache. Über-zeugend predigen unter nachmodernen Bedingungen (Michael Herbst / Heinrich Assel)

Hasse, Edgar S.: Weihnachten in der Presse. Komparative Analysen der journalistischen Wahrnehmung des Christfestes anhand der „Weihnachtsausgaben" ausgewählter Tageszeitungen und Zeitschriften (1955 bis 2005) (Roland Rosenstock / Michael Herbst)

Mielke, Roger: „Der spezifisch kirchliche, der kosmisch-religiöse Öffentlichkeitsbegriff" – Die Öffentlichkeit der Kirche bei Erik Peterson (Heinrich Assel / Stefan Beyerle / Reinhard von Bendemann [Bochum])

Reppenhagen, Martin: Auf dem Weg zu einer missionarischen Kirche in Nordamerika. Lesslie Newbigin, the Gospel and Our Culture Network & „Missional Church" (Michael Herbst / Johannes Zimmermann)

FB Ev.-Theol. der Univ. Hamburg

Babu, Thomas: Hope in the Confessions of Jeremiah (Friedhelm Hartenstein / Ina Willi-Plein)

Illg, Thomas: „… so wirstu gewiß ein ander Mensch werden". Johann Arndts Verständnis der imitatio Christi als Anleitung zu einem wahren Christentum (Johann Anselm Steiger / Inge Mager)

Kreuch, Jan: Unheil und Heil bei Jesaja. Studien zur Entstehung des Assur-Zyklus Jesaja 28–31 (Friedhelm Hartenstein / Stefan Timm)

Lemke-Paetznick, Klaus Michael: „Wir können nicht ruhig, die Hände im Schooß, erwarten, bis die Freiheit einmal als Geschenk vom Himmel fällt": Studien zur Auseinandersetzung um die Staatsgewalt als kirchliche Herausforderung in den Herzogtümern Schleswig und Holstein zwischen 1789 und 1851 (Johann Anselm Steiger / Barbara Müller)

Thomas Olotu, Angela: Predigt zur Trauung in Zeiten von HIV/AIDS. Eine Untersuchung in der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Tansania (Hans-Martin Gutmann / Wolfgang Grünberg)

Phil. Fak. der Leibniz-Univ. Hannover

Sadzio, Maik: Religiöse Selbstvergewisserung im Spannungsfeld von globaler Entgrenzung und sozialer Bindung. Auswertung einer Studie unter pädagogischen Multiplikatoren/-innen in Belém-Pará, Brasilien (Harry Noormann / Ulrich Becker)

Schrader, Thomas: „Was kein Ohr gehört hat" – Eine Untersuchung der Musik Messiaens aus musikwissenschaftlicher und theologischer Sicht (Karl-Heinz Goertz / Karl-Jürgen Kemmelmeyer)

Theol. Fak. der Ruprecht-Karls-Univ. Heidelberg

Dethan, Mesakh Abia Pello: Vernichtung der ersten Schöpfung durch ihren Schöpfer? Eine ökologische Interpretation von Apk 21,1–8; Mt 24,32–25,30; 2 Petr 3,1–13 sowie des Endzeitdenkens des Paulus und der Deuteropaulinen Kol und Eph (Peter Lampe / Martin Pöttner)

Ho-Tsui, Emmi Yuen Mei: Die Lehre von der Sünde bei Karl Rahner (1904–1984). Eine werkgenetische und systematische Erschließung (Michael Welker / Klaus Tanner)

Lebkücher, Anja: Theologie der Natur. Wolfhart Pannenbergs Beitrag zum Dialog zwischen Theologie und Naturwissenschaft (Michael Welker / Klaus Tanner)

Leem, Si-Young: Die Vision vom neuen Israel. Literarische Struktur, Kompositionsgeschichte und theologische Bedeutung von Ez 47f (Manfred Oeming / Jan Christian Gertz)

Maßmann, Alexander: Trinität, Gebot und Verantwortung. Eine Analyse der Ethik Karl Barths (Michael Welker / Michael Plathow)

Mätzke, Verena: „iusticia, Teutonice: fromkeyt". Luthers deutsche Übersetzung der Wortverbindung „iustitia Dei" mit „frumkeits gottis" und ihre Implikation für die Kommunikation der paulinisch-reformatorischen Rechtfertigungslehre in der Gegenwart (Wilfried Härle / Johannes Ehmann)

Quaas, Anna Donata: Transnationale Pfingstkirchen. Christ Apostolic Church and Redeemed Christian Church of God in Nigeria und Deutschland als Teil internationaler Netzwerke (Michael Bergunder / Frieder Ludwig)

Rhee, Joo-Hyung: Struktur und Theologie des Habakuk-Buches (Manfred Oeming / Detlef Jericke)

Tippmann, Caroline: Die Bestimmung des Menschen bei Johann Joachim Spalding (1714–1804) (Wilfried Härle / Klaus Tanner)

Yoshida, Shin: Wir sind schuld, dass Jesus starb. Trauerarbeit im Urchristentum (Peter Lampe / Gerd Theißen)

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Innsbruck

Decorzant, Alain: Vom Gericht zum Erbarmen. Text und Theologie von Micha 6–7 (Georg Fischer / Simone Paganini)

Dwiwibowo, Gregorius: „Damit die Herzen derer sich wandeln, die sie bedrängen und unterdrücken." Versöhnung durch Bekehrung des Herzens aus dem Blickwinkel der Dramatischen Theologie (Józef Niewiadomski / Franz Weber)

Ehrenreich, Ernst: Wähle das Leben! Deuteronomium 30 als hermeneutischer Schlüssel zur Tora (Georg Fischer / Simone Paganini)

Ferner, Peter: Hirte oder Herrscher? Die Identität des Priesters im Kontext der Diözese Innsbruck – Eine Orientierung (Roman Siebenrock / Wilhelm Rees)

Kammerer, Martin: „Durch ihn und mit ihm und in ihm ...". Eucharistie als trinitarisches Segensgeschehen im Licht des II. Vaticanums (Roman Siebenrock / Józef Niewiadomski)

Klotz, Rainer: Kritische Edition und Studie zu „De glorificatione trinitatis" des Rupert von Deutz (Gerhard Leibold / Reinhard Messner)

Kraschl, Jörg: Relationale Ontologie. Ein Diskussionsbeitrag zu offenen Problemen der Philosophie (Christian Kanzian / Roman Siebenrock)

Leb, Maria: Ämter und Dienste der Laien in der nachkonziliaren Gesetzgebung (Wilhelm Rees / Johann Paarhammer [Salzburg])

Masangu, Alex: Gottesfrage bei Emerich Coreth. Philosophisch den Gottesglauben begründen (Hans Kraml / Christian Kanzian)

Meßmer, Christian: Entfaltung einer trinitarisch strukturierten „Theologie der Beziehung" angesichts der Möglichkeit menschlichen Scheiterns (Gerda Riedl / Józef Niewiadomski)

Munian, Anthony: The Coming of the Son of Man in Mk 13. An Exegetical and Theological Study (Martin Hasitschka / Liborius Repschinski)

Nadakkaviliyil, Ouseph Chackochan: Warranted Christian Belief in the Face of Religious Pluralism. A Study on John Hick and Alvin Plantinga (Winfried Löffler / Christoph Jäger)

Pale-Langhammer, Elke Beate: „Ist Gott drin?!" Erfahrungen der Gottespräsenz im pastoralen Alltag von (Gemeinde-)Seelsorgerinnen (Franz Weber / Matthias Scharer)

Peter, Karin: Apokalyptische Schrifttexte: Gewalt schürend oder transformierend? Ein Beitrag zu einer dramatisch-kritischen Lesart der Offenbarung des Johannes (Józef Niewiadomski / Konrad Huber)

Teweldemedhin, Abraham: Menschenrechte in Eritrea. Eine kritische Anfrage aus der Perspektive des Kirchenrechts (Wilhelm Rees / Gerda Riedl)

Theol. Fak. der Friedrich-Schiller-Univ. Jena

Herbst, Magdalena: Karl von Hase als Kirchenhistoriker (Volker Leppin / Ernst Koch)

Hopf, Juliane: Gewissheit durch Auferstehung. Selbsttransparenz der Wirklichkeit Gottes und Rechtfertigung im Glauben zwischen logischer und theologischer Erkenntnisbegründung (Michael Trowitzsch / Michael Wermke)

Kauhaus, Hanna: Wege der Bibelauslegung im 18. Jahrhundert. Studien zur Exegese in einem geistigen Cluster zwischen Theologie, Philosophie und Frömmigkeit (Volker Leppin / Hans-Martin Rieger)

Bereich Theologie der Univ. Kassel

Rodrego, Meike: Urknall oder Schöpfung? Eine empirische Untersuchung im Religionsunterricht der Sekundarstufe II (Petra Freudenberger-Lötz / Tom Kleffmann)

Theol. Fak. der Christian-Albrechts-Univ. zu Kiel

Hahn-Bruckart, Thomas: Friedrich von Schlümbach – Erweckungsprediger zwischen Deutschland und Amerika. Interkulturalität und Transkonfessionalität im 19. Jahrhundert (Johannes Schilling / Hartmut Lehmann)

Heller, Oliver: Die Bildung des selbstbestimmten Lebens: Identität und Glaube aus der Perspektive von F. D. E. Schleiermacher, W. James und J. Dewey (Hartmut Rosenau / Uta Pohl-Patalong)

Theol. Fak. der Univ. Leipzig

Heinke-Probst, Maria: Die Deutsche Evangelische Kirche in Böhmen, Mähren und Schlesien 1918–1938(–46) – Identitätssuche zwischen Nationalität und Bekenntnis (Klaus Fitschen / Peter Morée [Prag])

Kellner, Dirk: Charisma als Grundbegriff der Praktischen Theologie (Peter Zimmerling / Christian Möller [Heidelberg])

Klein, Thorsten: Diaspora: Der Jakobusbrief und der 1. Petrusbrief als gemeindeleitende Briefe an Christen in der Zerstreuung (Jens Herzer / Karl-Wilhelm Niebuhr [Jena])

Reichenbach, Gregor: Gültige Verbindungen. Eine Untersuchung zur kanonischen Bedeutung der innerbiblischen Traditionsbezüge in Spr 1–9 (Rüdiger Lux / Angelika Berlejung)

Kath.-Theol. Privatuniv. Linz

Amaefule, Benedict Nkwute: The Origin of Government in the Political Philosophy of Thomas Hobbes, John Locke and Jean-Jaques Rousseau (Florian Uhl / Artur Boelderl)

Kolárová, Lucie: Homo liber. Zum anthropologischen Projekt in der Theologie von Edward Schillebeeckx (Franz Gruber / Hanjo Sauer)

Lehner, Johannes Roman: Analogia entis als Form- und Deuteprinzip des Verhältnisses von Gott, Welt und Mensch bei Erich Przywara SJ (1889–1972) (Hanjo Sauer / Martha Zechmeister-Machhart [Passau])

Nnebedum, Chigozie: Migration and Human Trafficking. Factual Problems and Proposals of Solutions through the United Nations and the Church (A case study on the Nigerian Prostitutes in Austria) (Ferdinand Reisinger / Markus Lehner)

Strasser, Franz: Religion und Offenbarung. Eine systematische Untersuchung zum Werk J. G. Fichtes von 1792/93 bis 1801/02 (Michael Hofer / Florian Uhl)

Wagner, Hermann: Faire Globalisierung mit Chancen für alle. Ethische Kriterien und ordnungspolitische Perspektiven einer lebensdienlichen globalen Wirtschaft (Ferdinand Reisinger / Leopold Neuhold [Graz])

Theol. Fak. der Univ. Luzern

Bowald, Béatrice: Prostitution. Überlegungen aus ethischer Perspektive zu Praxis, Wertung und Politik (Hans Halter / Alberto Bondolfi [Lausanne])

Egger, Moni: „Hagar, woher kommst du? Und wohin gehst du?" (Gen 16,8*) Darstellung und Funktion der Figur Hagar im Sara(i)-Abra(ha)m-Zyklus (Gen 11,27–25,18) (Ruth Scoralick / Walter Kirchschläger)

Helbling, Dominik: Religiöse Herausforderung und religiöse Kompetenz. Empirische Sondierungen zu einer subjektorientierten und kompetenzbasierten Religionsdidaktik (Monika Jakobs / Stephanie Klein)

Johannes Gutenberg-Univ. Mainz

Kath.-Theol. Fak.

Dahlke, Benjamin: Die katholische Rezeption Karl Barths, 1922–1958 (Leonhard Hell / Jörg Ernesti [Brixen])

Dürr, Marion: „Brannte uns nicht das Herz ...?" – Struktur und Gestalt der Wort-Gottes-Feier an den Sonn- und Feiertagen am Beispiel der Rollenbücher für das deutsche Sprachgebiet (Ansgar Franz / Thomas Hieke)

Vanegas Beltrán, Gerardo Antonio: Figuras y Formas de repetición en el evangelio de San Juan (Marius Reiser / Michael Sievernich)

Ev.-Theol. Fak.

Choi, Tae Kwan: Die Bedeutung der Frage der Absolutheit des Christentums bei Ernst Troeltsch im Blick auf den christlichen Wahrheitsanspruch im religiösen Pluralismus (Walter Dietz / Christiane Tietz)

Hensel, Benedikt: Der jüngere Bruder. Die Vertauschung des Erstgeburtssegens (Sebastian Grätz / Wolfgang Zwickel / Thomas Hieke)

Jeon, Yong-Keun: Die Tierwelt in der Verkündigung Jesu. Eine form-, traditionsgeschichtliche und exegetische Untersuchung zu den Tier-Logien Jesu in der synoptischen Tradition (Friedrich W. Horn / Ruben Zimmermann)

Kaspari, Tobias: Das Eigene und das Fremde. Phänomenologische Grundlegung evangelischer Religionsdidaktik (Stephan Weyer-Menkhoff / Kristian Fechtner)

Mulia, Christian: Perspektiven der kirchlichen Altenbildung. Herausforderungen – Chancen – Konsequenzen (Kristian Fechtner / Stephan Weyer-Menkhoff)

Park, Young Jin: Jesus als der Prophet im Johannesevangelium. Eine kontextuelle Untersuchung der prophetischen Bekenntnisse zu Jesus im Johannesevangelium (Friedrich W. Horn / Ruben Zimmermann)

Thiele, Deborah-Sun Hee: Die Rezeption des Religionsverständnisses von Hegel und Schleiermacher bei Hermann Friedrich Wilhelm Hinrichs (Walter Dietz / Christiane Tietz)

Ufer, Joachim: Christian Manger (1770–1830). Ein nassauischer Prediger aus der Zeit der Spätaufklärung (Wolfgang Breul / Gustav A. Benrath)

Zernecke, Anna Elise: Gott und Mensch in Klagegebeten aus Israel und Mesopotamien (Sebastian Grätz / Wolfgang Zwickel / Annette Zgoll [Göttingen])

FB Ev. Theol. der Phillipps-Univ. Marburg

Altmann, Johannes: Johannes Eleemon (ca. 555–619). Leben und Wirken Johannes des Barmherzigen, eines melkitischen Patriarchen von Alexandreia (Wolfgang Bienert / Karl Pinggéra)

Burgk-Lempart, Andrea: „Wenn Wege sich trennen ...". Ehescheidung – Herausforderung an theologische Reflexion und kirchliche Praxis (Ulrike Wagner-Rau / Bernhard Dressler)

Chang, Moon-Kang: Martin Luthers Freiheitsverständnis für das heutige Christentum: Wahrheit – Freiheit – Ekklesia (Dietrich Korsch / Wolfgang Nethöfel)

Jungbluth, Rüdiger H. Christian: Im Himmel und auf Erden: Dimensionen von Königsherrschaft im Alten Testament. Eine vergleichende Darstellung (Rainer Kessler / Christl Maier)

Leber, Gita: Die Spiegelung Gottes in Walter Kempowskis Romanwerk. Kempowski theologisch gelesen (Wolfgang Nethöfel / Bernhard Dressler)

Lütge, Michael: Der Zostrianos von Nag Hammadi (Christoph Elsas / Kurt Rudolph)

Maaßen, Thorsten: Das Ökumeneverständnis Joseph Ratzingers (Hans-Martin Barth / Jörg Lauster)

Schäfer, Uwe: Vergegenwärtigung und Reflexion. Überlegungen zur Christologie und ihrer Didaktik (Bernhard Dressler / Dietrich Korsch)

Ludwig-Maximilians-Univ. München

Kath.-Theol. Fak.

Heberlein, Joachim: „Was ihr dem geringsten meiner Brüder getan habt, das habt ihr mir getan …". Das Weilheimer Heilig-Geist-Spital als Beispiel privater und kommunaler Sozialfürsorge im Mittelalter und in der Neuzeit (um 1328–1943) (Manfred Heim / Georg Schwaiger)

Kaup, Susanne: Gerhard von Sterngassen OP, Medela languentis animae / Pratum animarum: De beatitudinibus. Studie und Edition (Ulrich Horst / Christian Schäfer)

Lange, Andrea: Allmacht denken. Studien zur widerspruchsfreien Konzipierbarkeit eines fundamentalen Gottesprädikats (Armin Kreiner / Christian Schäfer)

Lichtenberg, Georg: Die Sanatio in radice als Instrument der Ehepastoral (Andreas Wollbold / Stephan Haering)

Monga wa Matanga, Paulin: Das „ökologische Leib-Glied-Verhältnis" in der christlichen Theologie und im Denken der Bantu. Grundlage einer Ethik der Mäßigung (Konrad Hilpert / Stephan Leimgruber)

Shin, Jehong-Hun Michael: Kirche als Weltforum. Zum Dialogverständnis in kirchlichen Dokumenten seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil (Peter Neuner / Birgitta Kleinschwärzer-Meister)

Ev.-Theol. Fak.

Dienstbeck, Stefan: Transzendentale Strukturtheorie. Stadien der Systembildung Paul Tillichs (Gunther Wenz / Jan Rohls)

Finnern, Sönke: Narratologie und biblische Exegese. Eine integrative Methode der Erzählanalyse und ihr Ertrag am Beispiel von Matthäus 28 (Jörg Frey / David S. du Toit)

Ev.-Theol. Fak. der Westfälischen Wilhelms-Univ. Münster

Barth, Friederike: Die Wirklichkeit des Guten. Erkenntnistheorie, Handlungsbegriff und strukturelle Implikationen der ethischen Tat in Dietrich Bonhoeffers *Ethik* vor ihrem philosophischen Hintergrund (Hans-Richard Reuter / Michael Beintker)

Reglitz, Astrid: Erklären und Deuten: Diskursanalytische Untersuchungen und systematisch-theologische Reflexionen zur Thematisierung von „Glaubenspraxis" in der evangelischen Kirche (Hans-Richard Reuter / Christian Grethlein)

Soek, In-Deok: Ansätze des Gemeindeaufbaus in Deutschland: Eine praktisch-theologische Rekonstruktion (Christian Grethlein / Wilfried Engemann)

Van Spankeren, Malte: Johann August Nösselt (1734–1807). Ein Theologe der Aufklärung (Albrecht Beutel / Konrad Hammann)

Woo, Mi Lee: Koreanische Gemeinden in Deutschland. Praktisch-theologische Studien zu Problemen und Chancen (Christian Grethlein / Perry Schmidt-Leukel)

Theol. Hochschule Augustana Neuendettelsau

Bacigalupo, Italo Mario: Die Grünewald zugeschriebenen Lindenhardter Altarbilder. Eine Studie zu ihrer Entstehungs- und Gebrauchsgeschichte (Klaus Raschzok / Peter Poscharsky [Erlangen-Nürnberg] /Gury Schneider-Ludorff / Kerstin Wittmann-Englert [Berlin])

Bosch, Simone: Kultur verstehen – Religion erleben. Die Herausforderung der tansanischen Lebenswelt an die Religionspädagogik in der Südzentraldiözese der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Tansania (Dieter Becker / Peter Bubmann [Erlangen-Nürnberg])

Fritz-Winkel, Marceli: Zukunftsfähigkeit der Evangelischen Kirche Lutherischen Bekenntnisses in Brasilien. Aspekte ihrer Attraktivität im Vergleich mit der Umbanda und der neopentekostalen Igreja Universal do Reino de Deus (Dieter Becker / Andreas Nehring [Erlangen-Nürnberg])

Hehanussa, Jozef Mepibozef Nelsun: Der Molukkenkonflikt von 1999 und die gesellschaftliche Verantwortung der Kirche. Eine Studie über die Rolle der Protestantischen Kirche auf den Molukken (GPM) (Dieter Becker / Christoph Stückelberger [Basel])

Hehanussa, Murtini: Familie als Lebensraum des Glaubens. Aspekte und Elemente kirchlicher Familienarbeit für junge Familien in der „Javanischen Evangelischen Kirche" (Gereja Kristen Jawa, GKJ) am Beispiel der Gemeinde Jatimulyo in Yogyakarta, Indonesien (Klaus Raschzok / Klaus Petzold [Jena])

Heider, Ernst-Friedrich: Seelsorge ART: Raumerweiterungen in die Materialität der bildenden Kunst. Eine künstlerisch-seelsorgliche Praxistheorie (Klaus Raschzok / Peter Poscharsky / Anne Steinmeier [Halle-Wittenberg])

Herbes, Nilton Eliseu: Abendmahlsfeier und Seelsorge bei Kranken und Sterbenden. Eine vergleichende Studie zur Praxis der Evangelischen Kirche Lutherischen Bekenntnisses in Brasilien und der Evangelischen Kirche in Deutschland (Klaus Raschzok / Hanns Kerner [Erlangen-Nürnberg])

Höfelschweiger, Rainer: Mitglied, wer bist du? Eine kirchentheoretische Studie zur differenzsensiblen Inklusion der religionssoziologisch pluralen Mitglieder evangelischer Kirchen (Klaus Raschzok / Peter Bubmann [Erlangen-Nürnberg] / Markus Buntfuß)

Mwamugobole, Ipyana: Conflict Transformation in Church and Society. A Challenge in the History of the Evangelical Lutheran Church in Tanzania in Searching for Peace and Unity (Gury Schneider-Ludorff / Klaus Koschorke [München] / Josef Wilson Parsalaw [Arusha-Tanzania])

Niwa-Natar, Asnath: Möglichkeiten und Perspekiven einer feministischen Seelsorgeberatung für die Frauen auf Sumba. Ein interkultureller Entwurf (Renate Jost / Elisabeth Schüssler-Fiorenza [Cambridge] / Klaus Raschzok)

Wibowo, Djoko Prasetyo Adi: Interkulturelle Missionstheologie in der pluriformen Gesellschaft Indonesiens (Dieter Becker / Friedrich Huber [Wuppertal/Bethel])

Fak. für Human- u. Gesellschaftswissenschaften der Carl von Ossietzky-Univ. Oldenburg

Muther, Urs-Ulrich: Paulinische Ökonomie. Der Effizienzgedanke in der Theologie des Paulus. Implikationen für die Diskussion um Gemeindeaufbau und -entwicklung sowie für den Dialog von Kirche und Wirtschaft (Wolfgang Weiß / Reinhard Pfriem)

Univ. Osnabrück

Inst. für Kath. Theol.

Steinebach, Dorothea: Den Anderen begegnen. Zwischen berufungspastoraler Kommunikation und ermöglichungspastoraler Kooperation. – Ein Beitrag zur Diskussion um Haupt- und Ehrenamt in der Katholischen Kirche (Martina Blasberg-Kuhnke / Egon Spiegel [Vechta])

Inst. für Ev. Theol.

Krohn, Wiebke: Das Problem kirchlicher Amtshandlungen an gleichgeschlechtlichen Paaren in sozialwissenschaftlicher, theologischer, ethischer, poimenischer und liturgiewissenschaftlicher Perspektive (Arnulf von Scheliha / Elisabeth Naurath)

Theol. Fak. der Univ. Paderborn

Krismanek, Hans-Bernd: Das Briefkorpus Kyrills von Alexandrien als Quelle des antiken Mönchtums. Kirchenpolitik, Christologie und Pastoral (Hubertus R. Drobner / Karl Hengst)

Stokłosa, Zbigniew Michał: „Tridentinische" und/oder „polnische" Liturgie? Die Rezeption der liturgischen Erneuerung in der polnischen Kirche – eine Bestandsaufnahme nach Summorum Pontificum und Versuch einer Wertung (Michael Kunzler / Hubertus R. Drobner)

Department Kath. Theol. der Univ. Passau

Garhammer, Karina: Das Bistum Passau unter Bischof Joseph Franz von Weckert (1876–1889) (Anton Landersdorfer / Karl Hausberger [Regensburg])

Kainzbauer, Stefanie: Caritative Befähigungspraxis. Der christlich-ethische Anspruch auf gelingendes Leben angesichts herkunftsbedingter Bildungsbenachteiligung (Peter Fonk / Isidor Baumgartner)

Opyd, Edyta: Der Dialog zwischen Glaube und Kultur und dessen Implikationen für das Gespräch über die christlichen Wurzeln Europas in den Texten Johannes Paul II. und Benedikt XVI. (Martha Zechmeister-Machhart / Isidor Baumgartner)

Strobel, Katja: Solidarische Subjektwerdung im Neoliberalismus? Feministisch-befreiungstheologische Analysen zu Arbeits- und Geschlechterverhältnissen im Kontext BRD (Martha Zechmeister-Machhart / Isidor Baumgartner)

Univ. Regensburg

Kath.-Theol. Fak.

Braun, Heike: „Biblische Auslegung" der Stephanusepisode Apg 6,1–8,3 im Kontext der christlichen Bibel (Tobias Nicklas / Christoph Dohmen)

Hofmann, Stefan: Religiöse Erfahrung, Glaubenserfahrung und Theologie. Der Beitrag John Henry Newmans für die gegenwärtige theologische Reflexion (Alfons Knoll / Ulrich G. Leinsle)

Hörmann, Christian: Begegnung mit dem Unaussprechlichen. Musik-Erfahrung und kairologische Rationalität (Erwin Dirscherl / Heinz-Günther Schöttler)

Amevor, Peter Kwame Qamaaru: New approaches to marriage preparation in the 1983 code of canon law. Challenges to the particular church in Ghana (Sabine Demel / Heinz-Günther Schöttler)

Stögbauer, Eva Maria: Die Frage nach Gott und dem Leid bei Jugendlichen wahrnehmen. Eine qualitativ-empirische Spurensuche (Georg Hilger / Alfons Knoll)

Weismantel, Tobias: Ars nominandi Deum. Die Ontosemantik der Gottesprädikate in den Dionysiuskommentaren des Albertus Magnus (Ulrich G. Leinsle / Alfons Knoll)

Inst. für Ev. Theol.

Varkey, Wilson: The Role of the Holy Spirit in the Protestant Systematic Theology: A Comparative Study between Karl Barth, Jürgen Moltmann and Wolfhart Pannenberg (Hans Schwarz / Matthias Heesch)

Theol. Fak. der Univ. Rostock

NGUVUGHER, Centu Dauda: Conflicting Christologies in a Context of Conflicts: Jesus, Isawa and Christian-Muslim Relation in Nigeria (Klaus Hock / Gesa Mackenthun / Frieder Ludwig [Hermannsburg])

RICHTER, Gabriele: The "Occupation" of a Missions Field: Wilhelm Bergmann's Mission Work in the 1930s in Chimbu (Highland New Guinea) in the Autobiography "Vierzig Jahre in Neuguinea" and other Sources (Klaus Hock / Hank Nelson [Canberra])

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Salzburg

BERTLWIESER, Friedrich: Böhmerwald – Grenzlandpfarre Deutsch Reichenau bei Friedberg. Von den Anfängen während der Rodungskolonisation bis zur praktischen Auslöschung im 20. Jahrhundert (Dietmar W. Winkler / Johann Paarhammer)

FÖDERMAIR, Lukas: Die (pastorale) Theologie der Tritopaulinen. Bibeltheologische Analyse der Topoi Theo-logie, Christologie, Pneumatologie, Soteriologie, Eschatologie, Anthropologie, Ethik und Ekklesiologie in der Tritopaulinischen Literatur mit pastoraltheologischer Synthese als Ausblick für eine Gemeindetheologie für heute (Michael Ernst / Friedrich Schleinzer)

GROßRUCK, Johann: Bendiktinerstift Lambach im Dritten Reich 1938–1945. Schicksal einer Klosterkommunität im Spannungsfeld von „Hitlermythos" und „Hakenkreuzlegende" (Dietmar W. Winkler / Johann Paarhammer)

KRENDEL, Karl: Das Wallfahrtswesen des Stiftes Garsten und seiner Pfarren von den Anfängen bis zur Aufhebung des Klosters im Jahr 1787. Ein historisch-theologischer Überblick unter besonderer Berücksichtigung vorhandener Mirakelschriften (Dietmar Winkler / Rudolf Pacik)

SCHMIDHUBER, Martina: Der Prozess personaler Identitätsbildung und die Rolle von Institutionen. Eine philosophisch-anthropologische Untersuchung (Emmanuel Bauer / Rolf Darge)

THOMA, Christoph: Gott und Mensch denken. Kritik des Systems – Konstitution des Subjekts. Philosophiegeschichtliche Studie in systematischer Absicht zum spekulativ-personalistischen Theismus Immanuel Hermann Fichtes (Heinrich Schmidinger / Emmanuel Bauer)

Theol. Fak. der Univ. Trier

ACAPOVI, Abbé Crépin Magloire: L'être et l'amour. Une étude de l'Ontologie de l'amour chez Paul Tillich (Das Sein und die Liebe: eine Untersuchung zur Ontologie der Liebe bei Paul Tillich) (Werner Schüßler / Heribert Wahl)

Eberhard Karls Univ. Tübingen

Kath.-Theol. Fak.

BAUER, Christian: Ortswechsel der Theologie. M.-Dominique Chenu im Kontext seiner Programmschrift Une école de Théologie: Le Saulchoir (Ottmar Fuchs / Bernd-Jochen Hilberath)

FEHLING, Ruth Maria: Jesus ist für unsere Sünden gestorben. Heil für damals – Heil für Heute? Eine praktisch-theologische Hermeneutik (Ottmar Fuchs / Michael Theobald)

HORVATH, Nicole: Zwischen Reichsfrieden und Konfessionskonflikt. Evangelische und Katholiken in der paritätischen Reichsstadt Ravensburg 1648–1802. Ratspolitik – religiöse Kultur – Wirtschaft und Gesellschaft (Andreas Holzem / Joachim Köhler)

KNOBLAUCH, Christoph: Interreligiöser Dialog beginnt an den Wurzeln. Religionsunterricht und Religious Studies auf der Suche nach interreligiösem Verständnis. Eine Analyse und empirisch-explorative Vergleichsstudie beider Konzeptionen (Albert Biesinger / Ottmar Fuchs)

KRIST, Alois: Spannung statt Spaltung. Dimensionen eines förderlichen Umgangs mit Aggressionen in der Kirche (Ottmar Fuchs / Walter Groß)

LANG, Martin: Gerechtigkeit und Effizienz. Recht auf Gesundheit auf Basis von Rawls' Gerechtigkeitstheorie vor dem Hintergrund christlicher Motivation (Dietmar Mieth / Ottmar Fuchs)

LUTZ, Ralf: Homo sperans – Der hoffende Mensch. Die Hoffnungsstruktur menschlicher Handlungswirklichkeit und deren anthropologische Fundierung (Gerfried Hunold / Franz-Josef Bormann)

MAIER, Alexander: Bildung im Drama. Nikolai Grundtvigs Praktische Theologie – wegweisend für eine solidarische Gestaltung von Kirche und Gesellschaft (Ottmar Fuchs / Albert Biesinger)

MÜLLER-SCHAUENBURG, Britta: Religiöse Erfahrung, Spiritualität und theologische Argumentation. Die Frage nach Körper und Gegenstand religiöser Erfahrungen und die *Energienlehre* des Gregorios Palamas (1296–1359) nach seinen Hundertfünfzig Kephalaia (Michael Eckert / Ottmar Fuchs / Stephen Gerö)

NIESER, Claudia: Hagars Töchter. Islam im Werk Assia Djebars als religions- und praktisch-theologische Herausforderung (Karl-Josef Kuschel / Ottmar Fuchs)

SOBERANIS MURILLO, Katerina: Die Christusvisionen der Johannesoffenbarung. Ein rezeptionsästhetischer Zugang unter Berücksichtigung von Apokalypsedarstellungen in der Buchmalerei (Michael Theobald / Ottmar Fuchs)

ŠUTALO, Marko: Firmkatechese in Herzegowina – empirische Befragung von Priestern und Ordensleuten. Erarbeitung einer Konzeption für die Firmkatechese (Albert Biesinger / Ottmar Fuchs)

STAPPER, Norbert: Rainer Maria Rilkes Christus-Visionen. Poetische Bedeutungen und christopoetische Perspektiven (Karl-Josef Kuschel / Bernd-Jochen Hilberath)

TANYE, Gerald K.: The Church-as-Family and Ethnocentrism in Sub-Saharan Africa (Ottmar Fuchs / Albert Biesinger)

WARTHMANN, Stefan: Die Katholische Tübinger Schule. Zur Geschichte ihrer Wahrnehmung (Andreas Holzem / Bernd-Jochen Hilberath)

Ev.-Theol. Fak.

FIGEL, Matthias: Der reformatorische Predigtgottesdienst: „widererhebung des uralten apostolischen hochgegründeten gottesdiensts". Eine liturgiegeschichtliche Untersuchung zu den Ursprüngen und Anfängen des evangelischen Gottesdienstes in Württemberg (Gerhard Hennig / Volker Drehsen)

FISCHER, Erich Joachim Richard: Die Rezeption Martin Luthers in der deutschsprachigen Nationalökonomik des 19. Jahrhunderts und ihre Auswirkungen auf die evangelische Wirtschaftsethik heute, dargestellt am Beispiel des Grenznutzens (Eilert Herms / Christoph Schwöbel)

KOCH, Georg Philipp: Gerechtes Wirtschaften – Das Problem der Gerechtigkeit in der Wirtschaft im Lichte lutherischer Ethik (Christoph Schwöbel / Eilert Herms)

MERLE, Kristin: Alltagsrelevanz. Zur Frage nach dem Sinn im Seelsorgegespräch (Birgit Weyel / Volker Drehsen)

NOLS, Carmen Martina: Zeichenhafte Wirklichkeit. Realität als Ausdruck der kommunikativen Präsenz Gottes in der Theologie George Berkeleys (Christoph Schwöbel / Friedrich Hermanni)

TREUSCH, Ulrike: Bernhard von Waging († 1472), ein Theologe der Melker Reformbewegung. Monastische Theologie im 15. Jahrhundert? (Ulrich Köpf / Reinhold Rieger)

WAGNER, Szilárd: Amt und Offenbarung. Eine ökumenische Untersuchung zu ihrer Verhältnisbestimmung in der römisch-katholischen und der lutherischen Theologie (Christoph Schwöbel / Eilert Herms)

WERRIES, Holger: „Alles Handeln als Handeln der Kirche". Schleichermachers Ekklesiologie als Christologie (Eilert Herms / Friedrich Hermanni)

WIEDENROTH, Ulrich Gustav Otto: Unum Omnia. Thema und Genese der Tübinger Christologie im sog. Kenosis-Krypsis-Streit, systematisch-theologisch untersucht (Friedrich Hermanni / Christoph Schwöbel)

Theol. Fak. der Phil.-Theol. Hochschule Vallendar

TEKÜLVE, Ewald: Von der Religionsfreiheit zum Kirchenzwang. Studien zur Geschichte der Religionsfreiheit im Jahrhundert nach der Konstantinischen Wende (Joachim Schmiedl / Paul Rheinbay)

Fak. I der PH Weingarten

WEBER-JUNG, Alexandra: Moral und Geschlecht – geschlechtsspezifische Wirkungen des Compassion-Projekts im Lichte der Genderforschung (Lothar Kuld / Astrid Dinter)

Univ. Wien

Kath.-Theol. Fak.

BINE SARAMAE, Petrus: Die tätige Teilnahme der Gläubigen in der indonesischen Eucharistiefeier im Lichte von Sacrosanctum Concilium des Zweiten Vatikanischen Konzils (Hans-Jürgen Feulner / Hans Gerald Hödl)

BLESSING, Claus Ulrich: Sacramenta, in quibus principaliter salus constat. Taufe, Firmung und Eucharistie bei Hugo von St. Viktor (Hans-Jürgen Feulner / Bertram Stubenrauch)

BOJIĆ, Drago: Die katholische Presse in Bosnien und Herzegowina. Franziskanisches Monatsmagazin „Svjetlo riječi" (Paul Michael Zulehner / András Máte-Toth)

GHONEIM, Hanna: Der byzantinische Bischofsweiheritus in der melkitischen Kirche. Eine liturgiegeschichtliche vergleichende Untersuchung (Hans-Jürgen Feulner / Rudolf Prokschi)

GLECHNER, Christian: „Verfolgung ist ein charakteristisches Zeichen für die Echtheit der Kirche". Märtyrer seit der Neuzeit und die Aktualität ihres Zeugnisses (Marianne Schlosser / Thomas Prügl)

GRATZL, Peter: Der nationalsozialistische „Klostersturm" im Gau „Niederdonau" und die Geschicke nicht enteigneter Klöster am Beispiel des Zisterzienserstiftes Zwettl (Karl Heinz Frankl / Hans-Jürgen Feulner)

HAVEL, Thomás: Die „Religionspädagogische Praxis" im Lichte des Diskurses über Spiritualität (Martin Jäggle / Andreas Schnider)

HEISSENBERGER, Ernst: Das apostolische Glaubensbekenntnis. Eine postmoderne Interpretation der Grundlagen des Glaubens (Wahrheit und Freiheit) (Josef Weismayer / Gregor Maria Hoff [Salzburg])

HÜBNER, Veronika: „Cross-curricular modules of Content and Language Integrated Learning as an opportunity of religious education in a pluralistic context (Martin Jäggle / Christiane Dalton-Puffer)

HUISMAN, Štěpánka: „Drei Subjekte in Gott?" Die Trinitätstheologie H. U. von Balthasars im Licht gegenwärtiger Persondiskurse (Bertram Stubenrauch / Pavel Mikluscak)

JUEN, Doris: Verleiblichung des Lobes Gottes. Die Wiedergewinnung leiblicher Vollzüge in kinetischen und leibexpressiven liturgischen Feierformen (Hans-Jürgen Feulner / Wilhelm Rees [Innsbruck])

MAWUSI, Richard: Inculturation: Rooting the Gospel firmly in Ghanaian Culture. A Necessary Requirement for Effective Evangelization for the Catholic Church in Ghana (Bertram Stubenrauch [München] / Ingeborg Gerda Gabriel)

Meiller, Christopher: Vom unangepassten Leben. Politisch-religiöse Motive bei Kierkegaard (Kurt Appel / Konrad Liessmann)

Mijić, Ikica: Die pastoral-liturgische Entwicklung in Kroatien. Dargestellt am Beispiel der Messe vom Beginn des 20. Jahrhunderts bis zum Ende des Zweiten Weltkrieges (Paul Michael Zulehner / Philipp Harnoncourt [Graz])

Müller, Manfred: „Damit sie das Leben haben" (Joh 10,10). Ein Beitrag zur spirituellen Heilung der ‚tiefen sozialen Wunde' (Kard. König) der Abtreibung (Marianne Schlosser / Michael Ernst [Salzburg])

Nuster, Josef: Humor – Gottesgabe und Kind der Lebensfreude (Martin Jäggle / Johann Pock)

Ohajiriogu, Augustus Chukwuma: Religion in the context of African/Igbo migration. From the pre-colonial times to the contemporary period (Johann Figl / Hans Gerald Hödl)

Rezo, Teuta: Kooperation im konfessionellen Religionsunterricht als Erziehung zum Respekt vor dem Menschen und zur Wertschätzung der Person als Beitrag zur Gestaltung der Gesellschaft Kroatiens (Martin Jäggle / Pavel Mikluscak)

Schell, Ursula Maria Anna: Frauen in ehrenamtlichen Leitungsfunktionen. Symbolische, biographische und institutionell-strukturelle Eckpunkte. Dargestellt am BDKJ-Diözesanverband Augsburg und seinen Untergliederungen (Paul Michael Zulehner / Ingeborg Gerda Gabriel)

Schmidt, Andreas: Christus maxime amicus. Die Freundschaft mit Jesus als Kurzformel christlicher Existenz (Marianne Schlosser / Rudolf Prokschi)

Ev.-Theol. Fak.

Karner, Gerhard: Elemente ritueller Handlungen in den Elija-Elischa-Erzählungen. Untersuchungen zur literarischen Umsetzung ritueller Handlungselemente im Vergleich zur mesopotamischen keilschriftlichen Tradition (James Alfred Loader / Jürgen Van Oorschot [Erlangen])

Maestro, Lucia Erika: Kirchengeschichte im Unterricht. Eine Untersuchung zum evangelischen Religionsunterricht und Geschichtsunterricht in Österreich (Gottfried Adam / Robert Schelander)

Pratl, Marianne: Zeitgemäß, schriftgemäß, heilsam? Kernkriterien verantworteter Seelsorge (Susanne Heine / Ulrich Körtner)

Reinmüller, Johannes: „Die andern aber glaubten nicht ..." Verstockung im Neuen Testament – eine motivgeschichtliche Untersuchung (Markus Öhler / Wilhelm Pratscher)

Scheetz, Jordan: The Concept of Canonical Intertextuality and the Book of Daniel (James Alfred Loader / Pieter Venter [Pretoria])

Kirchliche Hochschule Wuppertal/Bethel

Nojima, Kunio: Ehre und Schande in Kulturanthropologie und biblischer Theologie unter besonderer Berücksichtigung der Paulusbriefe (Klaus Haacker / Martin Karrer)

Schwalbach, Gerald: „Der Kirche den Blick weiten!" Karl Pawlowski (1898–1964) – diakonisches Unternehmertum an den Grenzen von Kirche und Innerer Mission (Matthias Benad / Udo Krolzik)

Witt, Christian Volkmar: „Denique etiam Ecclesiae Protestantium appellantur". Zum Werdegang eines Integrationsbegriffs in der (kontrovers-)theologischen Literatur des 16. und 17. Jahrhunderts (Martin Ohst [Bergische Univ. Wuppertal] / Hellmut Zschoch)

Kath.-Theol. Fak. der Julius-Maximilians-Univ. Würzburg

Brandecker, Thomas: Moraltheologie und Utilitarismus. Eine Auseinandersetzung mit Dieter Birnbacher (Stephan Ernst / Gerhard Droesser)

Emmert, Jürgen: Kirche und Frömmigkeit in der Würzburger Amtsstadt Karlstadt am Main vom Spätmittelalter bis zum Ende des 30jährigen Krieges (1400 bis 1648) (Wolfgang Weiß / Dieter Feineis)

Ezeani, Innocent Emezie: The Apologetic revisited: Exonerating Luke from an ancestral exegetical and theological Burden (Bernhard Heininger / Johann Rechenmacher)

Greb, Michaela: Macht und Numen. Das Heilige und das Unheimliche in Religion und Kunst (Elmar Klinger / Otmar Meuffels)

Helmer, Matthias: Pharaos vergängliche Pracht: Analyse und Exegese der Ägyptenorakel in Ez 31 und 32 (Theodor Seidl / Johann Rechenmacher)

Kiyangi Meya, Raoul: Délinquance et violence juvénile. Pour une éthique de responsabilité en République Démocratique du Congo (ex. – Zaïre) (Gerhard Droesser / Richard Nebel)

Kuhn, Karolin: Ein Lernen an fremden Biographien. Eine empirisch-religionspädagogische Untersuchung (Hans-Georg Ziebertz / Norbert Groeben [Köln])

Leineweber, Matthias: Lukas und die Witwen. Eine Botschaft an die Gemeinden in der hellenistisch-römischen Gesellschaft (Bernhard Heininger / Johann Rechenmacher)

Ntsama, Jean-Parfait: L'exclusion des païens et le dimension universelle du Salut dans l' Évangile de Matthieu (Bernhard Heininger / Theodor Seidl)

Scharnberg, Christian: Event-Jugend-Pastoral. Eine quantitativ-empirisch gestützte Theorie des religiösen Jugendevents am Beispiel des Weltjugendtages 2002 (Hans-Georg Ziebertz / Martin Lechner [Benediktbeuern])

Theol. Fak. der Univ. Zürich

Baumann, Michael: Petrus Martyr Vermigli in Zürich (1556–1562). Dieser Kylchen in der heiligen gschrifft professor und laeser (Emidio Campi / Peter Opitz)

Harms, Silke: Glauben üben. Grundlinien einer evangelischen Theologie der geistlichen Übung (Aszetik) und ihre praktische Entfaltung am Beispiel der „Exerzitien im Alltag" (Ralph Kunz / Thomas Schlag)

Kohli Reichenbach, Claudia: Gleichgestaltet dem Bild Christi. Kritische Untersuchungen zur Geistlichen Begleitung als Beitrag zum Spiritualitätsdiskurs (Ralph Kunz / Pierre Bühler)

Park, Sang-Bong: Heinrich Bullingers katechetische Werke (Emidio Campi / Peter Opitz)

von Sass, Hartmut: Sprachspiele des Glaubens. Eine Studie zur kontemplativen Religionsphilosophie von Dewi Z. Phillips (Ingolf U. Dalferth / Pierre Bühler)

Habilitationen im akademischen Jahr 2009/2010 an der Kath.-Theol. Fak. der Westfälischen Wilhelms-Univ. Münster

Priesching, Nicole: Von Menschenfängern und Menschenfischern. Die christliche Praxis von Sklavenhaltung und Loskauf am Beispiel des Kirchenstaates in der Frühen Neuzeit (Hubert Wolf / Stefan Schreiber)

Habilitationen im akademischen Jahr 2009/2010

Theol. Fak. der Humboldt-Univ. Berlin

Deuschle, Matthias: Ernst Wilhelm Hengstenberg. Ein Beitrag zur Erforschung des kirchlichen Konservatismus im Preußen des 19. Jahrhunderts (Dorothea Wendebourg / Notger Slenczka / Martin Ohst [Wuppertal])

Christkath. und Ev.-Theol. Fak. der Univ. Bern

Hofheinz, Marco: „Er ist unser Friede": Die christologische Grundlegung der Friedensethik Karl Barths (Wolfgang Lienemann / Eberhard Busch [Göttingen])

Münch, Christian: In Christo närrisches Russland. Zur Deutung und Bedeutung des *jurodstvo* im kulturellen und sozialen Kontext des Zarenreiches. Zweiter Teil: Neuzeit (Martin George)

Smit, Peter-Ben: The (Re) Discovery of the Local Church. A Comparative Study in the Historical Development of the Ecclesiological Self-Understanding of the Iglesia Filipina Independiente and the Old Catholic Churches of the Union of Utrecht with Special Attention to their Self-Understanding as Communions of Local Churches (Urs von Arx / Paul Avis [Exeter])

von Sinner, Eduard: The Churches and Democracy in Brazil. Towards a Public Theology Focused on Citizenship (Wolfgang Lienemann / Heinrich Bedford-Strohm [Bamberg] / Sergio Costa [Berlin])

Ev.-Theol. Fak. der Ruhr-Univ. Bochum

Dieckmann von Bünau, Detlef: „Worte von Weisen sind wie Stacheln" (Koh 12,9) (Jürgen Ebach / Susanne Gillmayr-Bucher [Aachen])

Rheinische Friedrich-Wilhelms-Univ. Bonn

Kath.-Theol. Fak.

Ballhorn, Egbert: Israel am Jordan. Narrative Topographie in Jos 22 und im Josuabuch (Frank-Lothar Hossfeld / Heinz-Josef Fabry)

Höring, Patrik C.: Firmung – Sakrament zwischen Zuspruch und Anspruch. Eine sakramententheologische Untersuchung in praktisch-theologischer Absicht (Reinhold Boschki / Johann Pock)

Ev.-Theol. Fak.

Schmidt, Jochen Benjamin: Klage. Überlegungen zur Linderung reflexiven Leidens (Günter Bader / Martin Laube)

Theol. Fak. der Kath. Univ. Eichstätt-Ingolstadt

Loiero, Salvatore: „Erinnere dich, was sein wird!" Fundamentalmetanoia als Ort eschato-praktischer Erfahrungs- und Erinnerungskultur (Alois Schifferle / Manfred Gerwing / Wolfgang Klausnitzer [Würzburg] / Ottmar Fuchs [Tübingen])

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Erfurt

WINTER, Stephan: Liturgie: Gottes Raum – Studien zu einer Theologie aus der *lex orandi* am Beispiel der Semantik von „Handeln Gottes" (Benedikt Kranemann / Jürgen Manemann [Hannover])

Phil. Fak. u. FB Theol. der Friedrich-Alexander-Univ. Erlangen-Nürnberg

DEEG, Alexander: Das äußere Wort und seine liturgische Gestalt. Überlegungen zu einer evangelischen Fundamentalliturgik (Martin Nicol)

HARASTA, Eva: Die Bewahrheitung der Kirchen durch Jesus Christus. Eine christologische Ekklesiologie (Heinrich Bedford-Strohm [Bamberg])

HEUSER, Stefan: Instrumente des Guten: Zur Sozialethik und Sozialpolitik der guten Werke (Hans G. Ulrich / Walter Sparn / Svend Andersen [Aarhus])

Theol. Fak. der Albert-Ludwig-Univ. Freiburg

ROTH, Ulli: Die Auslegungsgeschichte von Psalm 110 im Christentum. Exegesegeschichtliche Darstellung und systematische Theologie (Peter Walter / Hubert Irsigler)

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Fribourg

PENG-KELLER, Simon: Alte Passionen im neuen Leben. Postbaptismale Konkupiszenz als ökumenisches Problem und theologische Aufgabe (Guido Vergauwen / Barbara Hallensleben)

Theol. Fak. Fulda

LEIMGRUBER, Ute: Avantgarde in der Krise: Eine pastoraltheologische Ortsbestimmung der Frauenorden nach dem 2. Vatikanischen Konzil (Richard Hartmann / Karlheinz Diez)

Theol. Fak. der Georg-August-Univ. Göttingen

BERNER, Christoph: Die Exoduserzählung – Das literarische Werden einer Ursprungslegende Israels (Hermann Spieckermann / Reinhard G. Kratz / Christoph Levin [München])

GÖßNER, Andreas: Der Terministische Streit – Vorgeschichte, Verlauf und Bedeutung eines theologischen Konfliktes (Thomas Kaufmann / Peter Gemeinhardt / Wolfgang Breul [Mainz])

HIRSCH-LUIPOLD, Rainer: Gott wahrnehmen. Die Sinne im Johannesevangelium (Reinhard Feldmeier / Florian Wilk / Jörg Frey [München])

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Graz

HOYER, Birgit: Verletzbare Theologie. Die Herausforderung der Pastoraltheologie durch die Transformationsprozesse ländlicher Räume in Deutschland (Leopold Neuhold / Wolfgang Weirer / Ottmar Fuchs [Tübingen] / Johann Pock [Bonn])

Theol. Fak. der Ernst Moritz Arndt Univ. Greifswald

BEYRICH, Tilman: Theosphären. Raum als Thema der Theologie – im Gespräch mit Peter Sloterdijk (Bernd Hildebrandt / Heinrich Assel / Philipp Stoellger [Rostock])

Theol. Fak. der Martin-Luther-Univ. Halle-Wittenberg

GEORGES, Tobias: Tertullians Apologeticum. Übersetzung und Kommentierung (Jörg Ulrich / Rainer Jakobi / Ferdinand R. Prostmeier [Freiburg])

SENKEL, Christian: Patriotismus und Protestantismus. Konfessionelle Semantik im nationalen Diskurs zwischen 1749 und 1813 (Ulrich Barth / Jörg Dierken / Markus Buntfuß [Neuendettelsau])

FB Ev.-Theol. der Univ. Hamburg

BITZEL, Alexander: Das Psalterium Betulianum des Nürnberger Barockdichters Sigmund von Birken (1626–1681). Edition – Kommentar – Studien (Johann Anselm Steiger / Inge Mager)

BOLLINGER, Daniel: Methodus als Lebensweg. Johann Conrad Dannhauer (1603–1666) und die Existentialisierung der Dialektik in der altdorfinisch-straßburgischen Richtung der lutherischen Orthodoxie (Johann Anselm Steiger / Lutz Danneberg [Berlin])

Theol. Fak. der Ruprecht-Karls-Univ. Heidelberg

STENGEL, Friedemann: Aufklärung bis zum Himmel. Emanuel Swedenborg im Kontext der Theologie und Philosophie des 18. Jahrhunderts (Christoph Strohm / Michael Bergunder)

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Innsbruck

KOZIEL, Elmar: Apokalyptische Eschatologie – Ein Gespräch zwischen Exegese, Kulturphilosophie und Systematischer Theologie zur bleibenden Bedeutung einer Denklinie (Józef Niewiadomski / Wolfgang Klausnitzer [Würzburg] / Christoph Böttigheimer [Eichstätt] / Klaus Kienzler [Augsburg])

Theol. Fak. der Univ. Leipzig

BLOCK, Johannes: Die Rede von der Sünde in der Predigt der Gegenwart: Eine Studie zur hamartiologischen Homiletik am Beispiel von Predigten aus dem Internet (Wolfgang Ratzmann / Martin Petzoldt / Corinna Dahlgrün [Jena])

Kath.-Theol. Fak. der Johannes Gutenberg-Univ. Mainz

SCHMID, Johanna Elisabeth: An neuen Ufern. Jesuiten aus den deutschen Provinzen in Maryland und Pennsylvania 1740–1833 (Johannes Meier / Michael Sievernich)

FB Ev. Theol. der Phillipps-Univ. Marburg

RICHTER, Cornelia: Bodenloses Vertrauen. Humanwissenschaftliche und theologische Erkundungen (Dietrich Korsch / Jörg Lauster)

SOMMER, Regina: Von der Bereitung zum Leben – Impulse für eine Theologie und Praxis der Kindertaufe unter Einbeziehung der Elternperspektive (Ulrike Wagner-Rau / Bernhard Dressler)

Ev. Theol. Fak. der Ludwig-Maximilians-Univ. München

KRAUTER, Stefan: Röm 13,1–7. Paulus und der politische Diskurs der neronischen Zeit (Jörg Frey / David S. du Toit / Klaus Koschorke / Friedrich W. Horn [Mainz])

ROSE, Miriam: Schleiermachers Staatslehre (Gunther Wenz / Jan Rohls / Harry Oelke / Christian Danz [Wien])

Ev.-Theol. Fak. der Westfälischen Wilhelms-Univ. Münster

FÖRSTER, Niclas: „Jesus und die Steuerfrage. Die Zinsgroschenperikope vor dem religiösen und politischen Hintergrund ihrer Zeit" mit einer Edition der Häretiker-Liste von Pseudo-Hieronymus, De haeresibus Judaeorum (Folker Siegert / Hermut Löhr)

SAß, Marcell: Schulanfang und Gottesdienst. Religionspädagogische Studien zur Feierpraxis im Kontext der Einschulung (Christian Grethlein / Wilfried Engemann)

Theol. Hochschule Augustana Neuendettelsau

FISCHER, Moritz: Pfingstbewegung zwischen Fragilität und Empowerment. Das historische, performative und weltumspannende Beziehungsgeflecht um Nzambe-Malamu (Dieter Becker / Klaus Hock [Rostock])

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Regensburg

LAUMER, August: Karl Rahner und die Praktische Theologie (Konrad Baumgartner / Erwin Dirscherl / Karl Bopp [Benediktbeuern])

Theol. Fak. der Univ. Rostock

GERHARDS, Meik: Das Hohelied: Studien zu seiner literarischen Gestalt und theologischen Bedeutung (Hermann Michael Niemann / Stefan Beyerle [Greifswald] / Martti Nissinen [Helsinki])

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Salzburg

RITZER, Georg: Interesse – Wissen – Toleranz – Sinn. Ausgewählte Kompetenzbereiche und deren Vermittlung im Religionsunterricht. Eine Längsschnittstudie (Anton A. Bucher / Joachim Theis [Trier] / Burkhard Porzelt [Regensburg] / Norbert Mette [Dortmund])

WINKLER, Ulrich: Wege der Religionstheologie (Hans-Joachim Sander / Roman A. Siebenrock [Innsbruck])

FB Ev. Theol. der Univ. Siegen

MATHWIG, Frank: Kritische Kirche. Praktische Ethik zwischen christlicher Freiheit und gesellschaftlicher Liberalität (Georg Plasger / Wolfgang Lienemann [Bern] / Hans G. Ulrich [Erlangen-Nürnberg])

Kath.-Theol. Fak. der Eberhard Karls Univ. Tübingen

EISELE, Wilfried: Welcher Thomas? Studien zur Text- und Überlieferungsgeschichte des Thomasevangeliums (Michael Theobald / Hans Reinhard Seeliger / Stephen Gerö)

Theol. Fak. der Phil.-Theol. Hochschule Vallendar

KRÄMER, Klaus: Den Logos zur Sprache bringen (George Augustin / Markus Schulze)

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Wien

Siquans, Agnethe: Die alttestamentlichen Prophetinnen in der patristischen Rezeption: Texte – Kontexte – Hermeneutik (Ludger Schwienhorst-Schönberger / James-Alfred Loader / Irmtraud Fischer [Graz] / Dieter Böhler [St. Georgen])

Theol. Fak. der Univ. Zürich

NOTH, Isabelle: Freuds bleibende Aktualität. Psychoanalyserezeption in der Pastoral- und Religionspsychologie im deutschen Sprachraum und in den USA (Ralph Kunz / Thomas Schlag)

WELZ, Claudia: Vertrauen und Versuchung (Ingolf U. Dalferth / Pierre Bühler)