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 widersprüche, 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