theol (Liste d. Diss+Habil. i. akad. Jahr 2009/10 eingebunden)

THEOLOGISCHE REVUE

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

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

Nummer 2 | **2011** | **107. Jahrgang**

Pastoral in der Fremde? Zum Bedarf von Wirtschaft und Management an Theologie und Spiritualität

(Stefan Gärtner) . . . . . Sp. 91

Exegese / Bibelwissenschaft . . . . . Sp. 103

Huber, Michael: Gab es ein davidisch-salomonisches Großreich? Forschungsgeschichte und neuere Argumentationen aus der Sicht der Archäologie (Hermann Michael Niemann)

Schmid, Konrad: Hiob als biblisches und antikes Buch. Historische und intellektuelle Kontexte seiner Theologie (Ludger Schwienhorst-Schönberger)

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

Dormeyer, Detlev: Einführung in die Theologie des Neuen Testaments (Stefan Schapdick)

Bendik, Ivana: Paulus in neuer Sicht? Eine kritische Einführung in die „New Perspective on Paul" (Eckart David Schmidt)

Maschmeier, Jens-Christian: Rechtfertigung bei Paulus. Eine Kritik alter und neuer Paulusperspektiven (Christine Gerber)

Nielsen, Jasper Tang: Die kognitive Dimension des Kreuzes. Zur Deutung des Todes Jesu im Johannesevangelium (Hans-Ulrich Weidemann)

Kirchengeschichte . . . . . Sp. 116

Brox, Norbert: Der Glaube als Weg und als Zeugnis. Nach biblischen und altchristlichen Zeugnissen (Rainer Kampling)

Horn, Cornelia B. / Martens, John W.: "Let the little children come to me". Childhood and Children in Early Christianity (Christine Gerber)

Girardet, Klaus Martin: Der Kaiser und sein Gott. Das Christentum im Denken und in der Religionspolitik Konstantins des Großen (Rade Kisić)

Kulturgeschichte des frühen Mittelalters. Von 500 bis 1200 n. Chr., hg. v. Anton Grabner-Haider / Johann Maier / Karl Prenner (Hubertus Lutterbach)

Müller, Barbara: Führung im Denken und Handeln Gregors des Großen (Rade Kisić)

Mierau, Heike Johanna: Kaiser und Papst im Mittelalter (Nicole Priesching)

In wilder zügelloser Jagd nach Neuem. 100 Jahre Modernismus und Antimodernismus in der katholischen Kirche, hg. v. Hubert Wolf / Judith Schepers (Jörg Ernesti)

Frisch, Hermann-Josef: Aufbruch oder Betriebsunfall? Das II. Vatikanische Konzil und seine Folgen

Kolfhaus, Florian: Pastorale Verkündigung – Grundmotiv des Zweiten Vatikanischen Konzils. Untersuchungen zu „Unitatis Redintegratio", „Dignitatis Humanae" und „Nostra Aetate" (Ralf Miggelbrink)

Philosophie . . . . . Sp. 129

Enzyklopädie Philosophie, hg. v. Hans Jörg Sandkühler unter Mitarbeit von Dagmar Borchers, Arnim Regenbogen, Volker Schürmann und Pirmin Stekeler-Weithofer (Klaus Müller)

Glauben und Wissen. Ein Symposium mit Jürgen Habermas, hg. v. Rudolf Langthaler / Herta Nagl-Docekal (Peter Lüning)

Die Aktualität des Seelenbegriffs. Interdisziplinäre Zugänge, hg. v. Georg Gasser / Josef Quitterer (Werner Schüßler)

Blume, Michael: Neurotheologie. Hirnforscher erkunden den Glauben (Tobias Kläden)

Fundamentaltheologie . . . . . Sp. 139

Munteanu, Daniel: Was ist der Mensch? Grundzüge und gesellschaftliche Relevanz einer ökumenischen Anthropologie anhand der Theologien von K. Rahner, W. Pannenberg und J. Zizioulas. Mit einem Vorwort von Jürgen Moltmann (Ralf Miggelbrink)

Hoff, Gregor Maria: Stichproben: Theologische Inversionen. Salzburger Aufsätze (Michael Böhnke)

Wabel, Thomas: Die nahe ferne Kirche. Studien zu einer protestantischen Ekklesiologie in kulturhermeneutischer Perspektive (Hans-Peter Großhans)

Ethik . . . . . Sp. 144

Schallenberg, Peter: Gott, das Gute und der Mensch. Grundlagen katholischer Moraltheologie (Gerhard Höver)

Surall, Frank: Ethik des Kindes. Kinderrechte und ihre theologisch-ethische Rezeption (Anna Maria Riedl)

Children's Voices. Children's Perspectives in Ethics, Theology and Religious Education, hg. v. Annemie Dillen / Didier Pollefeyt (Stefan Altmeyer)

Interkulturelle Theologie und interreligiöser Dialog . . . . . Sp. 149

Malibabo, Balimbanga: Interkultureller Transfer und Lokalisierung des christlichen Glaubens im afrikanischen Kontext. Das Beispiel der Jamaa-Bewegung und der Cité Yeso-Nkumi im Kongo (Stephanie Feder)

Sadzio, Maik: Kulturenwende. Transkulturelle und transreligiöse Identitäten – Auswertung einer empirischen Studie unter pädagogischen MultiplikatorInnen in Bélem-Pará/Brasilien (Sandra Lassak)

Handbuch Interreligiöse Seelsorge, hg. v. Helmut Weiss / Karl Federschmidt / Klaus Temme (Bernd Lutz)

Der Koran. Aus dem Arabischen neu übertragen von Hartmut Bobzin unter Mitarbeit von Katharina Bobzin (Felix Körner)

Kerger, Tom: Pia interpretatio. Vier christliche Theologen im Gespräch mit dem Islam (Ulli Roth)

Schule für Frieden und Hoffnung. Zusammen leben und lernen von Christen und Muslimen im Nahen Osten. Einführung und Unterrichtsbausteine für Schule und Gemeinde, hg. v. Katja Baur / Michael Landgraf (Ann-Kathrin Muth)

Liturgiewissenschaft . . . . . Sp. 158

Mekhaiel, Nashaat: Untersuchungen zur Entstehungs- und Überlieferungsgeschichte des koptischen Difnars (Jutta Henner)

Kasper, Walter: Die Liturgie der Kirche (Klemens Richter)

Liturgiereform vor Ort. Zur Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils in Bistum und Pfarrei, hg. v. Jürgen Bärsch / Winfried Haunerland (Stefan Böntert)

Arnold, Jochen: Was geschieht im Gottesdienst? Zur theologischen Bedeutung des Gottesdienstes und seiner Formen (Alexander Zerfaß)

Kirchenrecht . . . . . Sp. 165

Demel, Sabine: Handbuch Kirchenrecht. Grundbegriffe für Studium und Praxis (Wolfgang Beinert)

Loretan, Adrian: Religionen im Kontext der Menschenrechte (Thomas Schüller)

Hallermann, Heribert: Ratlos – oder gut beraten? Die Beratung des Diözesanbischofs (Rüdiger Althaus)

Diakonat der Frau. Befunde aus biblischer, patristischer, ostkirchlicher, liturgischer und systematisch-theologischer Perspektive, hg. v. Dietmar W. Winkler (Eva Synek)

Kurzrezensionen . . . . . Sp. 172

20

Pastoral in der Fremde? Zum Bedarf von Wirtschaft und Management an Theologie und Spiritualität

Von Stefan Gärtner

Das Interesse an Theologie und Spiritualität als Orientierung für wirtschaftliches Handeln kann als eine zeittypische Erscheinung gelten. Unter den Bedingungen eines *capitalism light* werden die traditionellen Plausibilitäten des Wirtschaftens fragwürdig.[1] Wie lässt sich z. B. ein globales Finanzsystem steuern, in dem nicht einmal mehr die Insider alle Folgewirkungen der Produkte kennen, die sie anbieten und verkaufen? Die Reichweite und Konsequenzen der eigenen Interventionen sind nicht mehr zu überblicken. Ein anderer Aspekt ist die Ausweitung des ökonomischen Denkens auf viele Bereiche des Lebens. Der Geldwert vermittelt zwischen den an sich voneinander geschiedenen sozialen Systemen in der funktional differenzierten Gesellschaft. Die neoliberale Gouvernementalität erwartet eine unternehmerische Haltung schließlich sogar mit Blick auf das eigene Selbst.[2]

Aus diesen und anderen Entwicklungen entsteht die Frage, wie sich die scheinbar selbstlaufenden wirtschaftlichen Prozesse in der Spätmoderne überhaupt noch steuern und verantworten lassen. Es gibt bei den Handlungsträgern einen entsprechenden Bedarf an Beratung und Orientierung. Beides erwartet man in Zeiten der Krise nicht zuletzt von außen, u. a. auch von Christentum und Kirche.

Kirchliche Einrichtungen sind allerdings ebenfalls mit dem Plausibilitätsdruck der ökonomischen Logik konfrontiert. Dies zeigt sich konkret in ihrer Doppelstruktur als Wirtschaftsunternehmen und als institutioneller Ausdruck der Sendung der Kirche zum Weltdienst. Die Führungskräfte und Verantwortlichen in der Kirchen- und Organisationsleitung sind hin- und hergerissen zwischen betriebswirtschaftlichen Notwendigkeiten und ihrer christlichen Motivation. Offenbar gibt es auch auf dieser Ebene einen großen Bedarf an Beratung und Orientierung. Es wird sich zeigen, dass dieser seine Ursache in dem manchmal spannungsvollen Verhältnis von theologischer und ökonomischer Rationalität hat.

In diesem Artikel sollen einige praktisch-theologische Reflexionen zu dem genannten Bedarf an Orientierung besprochen werden. Die Beiträge sind also nicht in erster Linie sozial- und wirtschaftsethisch. Bei dieser Auswahl ist zu berücksichtigen, dass es ein disziplingeschichtliches Dialogdefizit zwischen der Praktischen Theologie und ökonomischen bzw. betriebswirtschaftlichen Fragestellungen gibt.[3] Es begegnen sich häufig unterschiedliche Welten, d. h. die Pastoral findet sich auf wenig vertrautem Terrain wieder. Erst in den letzten Jahren besteht in der Praktischen Theologie ein verstärktes Interesse an Fragen der Personal- und Organisationsentwicklung, der Kirchenleitung, der institutionellen Diakonie und der kirchlichen Sozialarbeit. Einige ausgewählte Ergebnisse werden im Weiteren diskutiert.

Dabei ist unser Interesse von der Frage geleitet, wie in den verschiedenen Überlegungen jeweils das Verhältnis von (praktisch-)theologischer und ökonomischer Logik bestimmt wird. Wir gehen also von der Prämisse aus, dass es sich bei diesen Bereichen um in der Tat füreinander zunächst fremde Welten handelt. Damit ist aber nicht gesagt, dass es nicht auch transversale Überlappungen und das fruchtbare Gespräch zwischen beiden Seiten geben kann und muss.[4] Die besprochenen Beiträge suchen jedenfalls dieses Gespräch, wenn auch mit deutlich unterschiedlicher Schwerpunktsetzung.

Das Verhältnis von Praktischer Theologie und Betriebswirtschaftslehre

Es gehört zu den Nachwirkungen des genannten Dialogdefizits, dass eine wissenschaftstheoretische Verantwortung des Grenzverkehrs zwischen Praktischer Theologie und Betriebswirtschaftslehre noch weitgehend ein Desiderat ist. Hierin drücken sich nicht zuletzt die lange Zeit gewachsene Entfremdung und eine gewisse Zurückhaltung auf beiden Seiten aus.

Insofern ist das Anliegen der Tübinger Diss. von *Rut von Giesen* an und für sich verdienstvoll.[5] Das Ziel dieser Untersuchung ist, „sich des schwierigen und belasteten Verhältnisses von Theologie und Betriebswirtschaftslehre anzunehmen und eine Klärung der Voraussetzungen zu versuchen, unter denen ein gelingender und wirklicher Dialog möglich erscheint" (18). Dabei wird dieses Anliegen nicht nur wissenschaftstheoretisch angegangen, sondern auch an zwei Fallstudien exemplifiziert, einmal am Beispiel der kirchlichen Vermögensverwaltung und einmal mit einer empirischen Studie zur Katholischen Kirche als Marke auf dem weltanschaulichen Markt.

Was die empirischen Teile angeht, so konstatiert die Autorin v. a. die Grenzen eines betriebswirtschaftlichen Denkens in Bezug auf die Kirche. So erweist sich in ihrem Dialogversuch zur Kirche als Marke, „dass die Qualität der erhobenen Daten in vielen Bereichen fragwürdig war und bleibt" (291) und dass sich „mit Methoden, die der Betriebswirtschaftslehre entlehnt sind, das entdecken lässt, was in gewisser Hinsicht bereits in der theologischen Debatte angesprochen wurde" (292).

Abgesehen davon, dass Letzteres nichts über den Wert ihrer Studie aussagt, stapelt die Autorin an diesem Punkt zu tief. Eine empirische Untersuchung misst genau das, was in ihren Items vorgegeben ist. Insofern deren Entwicklung, wie dies hier der Fall ist, verantwortet geschieht, ist eine rückwirkende Neubewertung der Ergebnisse obsolet – etwa mit dem Hinweis, die Kirche habe eben auch Züge, die betriebswirtschaftlich nicht verrechenbar seien. Das hat nämlich ausschließlich mit den unterschiedlichen Grammatiken des theologischen und des ökonomischen Sprachspiels zu tun.

Außerdem kann die Autorin auf eine verhältnismäßig große Anzahl von Respondenten bei ihrer Untersuchung verweisen. Auch dies spricht für die Qualität der Ergebnisse. Die wichtigste Auskunft ist die relative Schwäche der Katholischen Kirche bei denjenigen, die nicht bereits eine Affinität zu ihrem Angebot und ihren Kommunikationsformen haben. In Teilen der Bevölkerung hat sie also ein echtes Imageproblem. Die marktökonomische Analyse bestätigt an diesem Punkt, was in Zeiten einer milieusensiblen Pastoral zum praktisch-theologischen Common Sense gehört.[6]

Die selbstkritische Bewertung der eigenen Arbeit könnte damit zu tun haben, dass die wissenschaftstheoretische Verhältnisbestimmung von theologischem und betriebswirtschaftlichem Denken bei v. G. insgesamt zu allgemein bleibt. So wird unter der Überschrift ‚Das Verhältnis von Theologie und Betriebswirtschaftslehre' stattdessen das Verhältnis von Christentum und Ökonomie in der Bibel und in der Kirchengeschichte referiert (197–206). Für die Autorin ist es Ausdruck der Interdisziplinarität zwischen beiden Disziplinen, dass deren Methoden „dargelegt werden und auf der Basis ihrer Voraussetzungen in den Dialog einbezogen werden, um sich dann wechselseitig einer kritischen Reflexion zu unterziehen, die zu einem Erkenntnisfortschritt für beide beteiligten Disziplinen führt" (195). Dieser allgemeinen Aussage dürfte niemand widersprechen.

Eine stärkere inhaltliche Konturierung der von ihr vertretenen Interdisziplinarität hätte den Eindruck relativiert, dass die Autorin entgegen ihrer Intention an manchen Stellen der Arbeit doch mit einem Ancilla-Modell hantiert, also einer funktionalen Übernahme betriebswirtschaftlicher Methoden (165f). Hiermit fällt sie in gewisser Hinsicht auf eine frühere Phase der praktisch-theologischen Debatte über den Grenzverkehr mit anderen Wissenschaften zurück. An diesem Punkt äußert sich wohl ihr Bemühen, sich nicht dem Vorwurf einer Kolonialisierung der Theologie durch die Ökonomie auszusetzen.

Wenig unterbaut ist auch die unvermittelte Forderung, die Kirche müsse irgendwie ‚moderner' werden (59; 119). Eine modernisierungs-

[1] Vgl. Zygmunt Bauman, Liquid Modernity, Cambridge/Oxford 2000.

[2] Vgl. Michel Foucault, Geschichte der Gouvernementalität I. Sicherheit, Territorium, Bevölkerung, Frankfurt a. M. 2004, bes. 134–172; ders., Geschichte der Gouvernementalität II. Die Geburt der Biopolitik, Frankfurt a. M. 2004, bes. 112ff.

[3] Vgl. Hanns-Stephan Haas, Theologie und Ökonomie. Management-Modelle – theologisch-ökonomische Grundlegung – Diskurspartnerschaft, Stuttgart 2010, 121–275.

[4] Vgl. Wolfgang Welsch, Vernunft. Die zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft, Frankfurt a. M. 1996.

[5] **von Giesen**, Rut: **Ökonomie der Kirche**? Zum Verhältnis von theologischer und betriebswirtschaftlicher Rationalität in praktisch-theologischer Perspektive. – Stuttgart: Kohlhammer 2009. 325 S. (Praktische Theologie heute, 100), kt € 39,80 ISBN: 978–3–17–020818–6.

[6] Vgl. Michael N. Ebertz / Hans-Georg Hunstig (Hg.), Hinaus ins Weite. Gehversuche einer milieusensiblen Kirche, Würzburg ^{2}2008; Themenheft ‚Kirche in (aus) Milieus', in: Lebendige Seelsorge 57 (2006–4).

theoretische Kontextbestimmung der Voraussetzungen für Pastoral vermisst man nämlich gerade in dieser Diss. Dies hätte den inneren Zusammenhang ökonomischer Prozesse in der Kirche mit anderen sozialen Veränderungen in der spätmodernen Gesellschaft deutlich werden lassen.

Insgesamt wird der Dialog zwischen Praktischer Theologie und Betriebswirtschaftslehre in dieser Arbeit zwar vielversprechend begonnen, er hätte aber weiter durchgeführt werden können. Interessante Ansätze dazu gibt es durchaus, etwa in der Analyse der Kirche als Non-Profitorganisation nach dem Freiburger Management-Modell (144–164). Dem stellt die Autorin das Kirchenverständnis des Zweiten Vatikanischen Konzils gegenüber (92–120). Dass sie beide Seiten sauber herausarbeitet, markiert eine Stärke ihrer Arbeit. Welche produktive Spannung sich aber aus der Bestimmung der Kirche als religiösen Dienstleister in der spätmodernen Gesellschaft einerseits und als ekklesiologische Größe andererseits ergibt, wird nur angedeutet. Die Versöhnung beider Perspektiven unter dem Metteschen Diktum von der Kommunikation des Evangeliums[7] bleibt oberflächlich (215ff). Statt einer konstruktiven Konfrontation beider Rationalitäten werden in Übersichten die finanzielle, kirchenrechtliche und institutionelle Lage der Katholischen Kirche als Großorganisation in Deutschland oder Grundbegrifflichkeiten und die Methodologie der Betriebswirtschaftslehre breit ausgefaltet.

Sosehr also dem Anliegen der Arbeit und verschiedenen Einzelergebnissen zuzustimmen ist, sosehr bleibt die verantwortete Bestimmung des Verhältnisses von praktisch-theologischer und betriebswirtschaftlicher Logik weiterhin ein Desiderat. Außerdem geht die Autorin für den postulierten Dialog zwischen beiden Rationalitäten eigentlich nur von einem Einbahnstraßenverkehr aus. Die Auswanderung pastoraler Sprachspiele in die Fremde des ökonomischen Diskurses kommt als Möglichkeit überhaupt nicht in den Blick.

Theologische Kritik an der Spiritualität im Management

Andere Autoren stellen diese Wanderungsbewegung und deren Folgen dagegen in den Mittelpunkt ihrer Beiträge. So dokumentiert der Evangelische Pressedienst unter dem Titel *Management und Spiritualität* die verschiedenen Vorträge einer wissenschaftlichen Konsultation des Sozialwissenschaftlichen Instituts der Evangelischen Kirche in Deutschland.[8] Sie zeichnen sich in der Mehrheit durch eine kritische Haltung gegenüber dem Transfer pastoraler Spiritualitätskonzepte in betriebswirtschaftliche Zusammenhänge aus. Wer nämlich Grundeinsichten einer theologischen Anthropologie ernst nimmt, der wird an dem fundamentalen „'gap' […] between the world of the corporation and the world of faith" (*Michael Black*, 47) nicht vorbeigehen können. Die Grenzen im Dialog zwischen Praktischer Theologie und Betriebswirtschaftslehre bzw. zwischen Seelsorge und Management werden in diesem Bd. also enger gezogen als bei R. von Giesen.

Managementkonzepte gehen trotz aller faktischen Kontingenzen letztlich von der Steuerungsfähigkeit betrieblicher Prozesse aus. Es gilt eine „Primärorientierung am Machen, Planen, Steuern, Kontrollieren und Versichern" (*Markus Huppenbauer*, 35). Auf der Seite der Führungskräfte wirkt sich dies in Machbarkeits- und Perfektionsansprüchen mit Blick auf die eigene Rolle aus. Man glaubt betriebliche Prozesse fest im Griff zu haben. Von den verschiedenen Angeboten eines weltanschaulichen Coachings wird ein effektiver Beitrag zum Erhalt und zur Steigerung der eigenen Funktions- und Leistungsfähigkeit erwartet.

Christliche Spiritualität enthält dagegen ein mutmaßliches Stör- und Unterbrechungspotential für dieses Denken (30–32). Eine Antwort auf den Sinnbedarf z. B., der mit den natürlich nie zu verdrängenden Kontingenzen betriebswirtschaftlichen Handelns aufbricht, lässt sich nicht selbst herstellen, sondern muss empfangen werden. Die faktischen Grenzen der Steuerungsfähigkeit lassen sich nicht überspielen. Der Mensch ist letztlich sich selbst gegenüber unverfügbar, unbeschadet seiner Fähigkeit, wirtschaftliche Prozesse verantwortet gestalten zu können und zu müssen.

Christliche Spiritualität erweist sich somit immer auch als widerständig, und zwar insbes. gegenüber dem Machbarkeits- und Nutzendenken in der Ökonomie. Wenn sie sich auf diesen Sektor begibt, etwa in Form von entsprechenden Angeboten für Führungskräfte, dann droht die Gefahr, dass dies zum „spirituellen Tuning" (39) verkommt. Die theologische Logik droht also verfremdet und den wirtschaftlichen Interessen untergeordnet zu werden. Man scheint nur dann im Managementkontext anschlussfähig zu sein, wenn man sich vorher den kritischen Stachel des Evangeliums gezogen hat. So aber wird auch die Pastoral unter dem in diesem Kontext vorherrschenden Nutzenkalkül vereinnahmt. Die ökonomische Logik dominiert die theologische.

Werden die möglichen Gefahren dieser Dynamik in verschiedenen Beiträgen der Dokumentation deutlich herausgearbeitet, so gibt es darin durchaus auch andere Stimmen. Sie gehen von der positiven Wirkung eines pastoralen Sprachspiels auf die Managementtätigkeit aus. Es ist zu vermuten, dass es auf dem Studientag lebendige Diskussionen gegeben hat, die in dem Bd. leider nicht dokumentiert werden.

Wie ist z. B. die harmonische Verbindung von christlicher Spiritualität und Führungsverantwortung im Betrieb über die Persönlichkeit des gläubigen Managers / der gläubigen Managerin bei *Gerhard Wegner* mit der Einsicht von *Bernd Wannenwetsch* zu verbinden, dass evangelische Frömmigkeit mehr als eine Sache der reinen Innerlichkeit und der persönlichen Überzeugung ist (54–78)? Folgen die in dem Bd. dokumentierten Praxisbeispiele von Angeboten für Manager im Kloster unter den Stichworten ‚Benedikt for Management' und ‚Spiritual Consulting' (10–20) nicht implizit selbst einer ökonomischen Rationalität? Zumindest scheinen sie zu implizieren, dass die Führungskraft diese Rationalität nun auch auf sich selbst und ihre Funktion anwenden müsse.

Eine überzeugende Kritik dieses Denkens gelingt *Ulrich Bröckling* in seinem Beitrag, der darin auf eine frühere Monographie zum selben Thema zurückgreift.[9] Interessanterweise handelt es sich dabei nicht um eine praktisch-theologische Perspektive. Der Autor weist auf die Folgen der drohenden Parallelisierung von Unternehmen und Unternehmer hin. Dieser müsse sich sozusagen permanent aus der selbst verschuldeten Unproduktivität befreien. Eine ökonomische Haltung wird auch mit Blick auf die eigene Person verlangt. Es geht um Selbstmanagement, ohne dass die damit verbundenen Ansprüche und Erwartungen allerdings jemals völlig einzulösen wären. Ideale der Unternehmensführung wie Innovationsbereitschaft, Findigkeit, Führungsstärke und Risikobereitschaft soll man also auch auf die eigene Lebensführung und die unternehmerische Rolle anwenden, mit dem Ziel der Selbstoptimierung. Die strukturelle Überforderung durch die Unabschließbarkeit dieses Prozesses widerspricht seinem normativen Anspruch nicht.

„Das unternehmerische Selbst ist ein Humankapitalist des eigenen Lebens: Es behandelt sein Wissen und seine Fertigkeiten, seinen Gesundheitszustand, aber auch äußeres Erscheinungsbild, soziale Kontakte und persönliche Gewohnheiten als knappe Ressourcen, die aufzubauen, zu erhalten und zu steigern Investitionen erfordert. Selbst wenn es keinerlei materielle Güter besitzt, verfügt es zumindest über seine Lebenszeit und kann sie nutzenmaximierend einsetzen." (23) Mit Kollegen und Mitarbeitern muss man entsprechend dem Marktdenken strategisch umgehen, was für diese umgekehrt ebenfalls zur handlungsleitenden Maxime wird. Es dürfte deutlich sein, dass diese Maxime den Grundsätzen einer christlichen, auch ökonomischen Weltverantwortung diametral entgegensteht.

Seelsorge und Management

Neben dieser grundlegenden Kritik am Transfer theologischer und pastoraler Sprachspiele in wirtschaftliche Zusammenhänge gibt es auch Beiträge, die sich diesen Transfer selbst zur Aufgabe machen. Das gilt z. B. für einen Sammelbd. zum Thema Management und Theologie.[10] Mit seinen in der Regel sehr gut strukturierten und lesbaren Aufsätzen will er gewissermaßen Diener zweier Herren sein. Zum einen geht es um den ersten Teil einer Werkausgabe des 2006 früh verstorbenen Professors für Praktische Theologie an der Kath. Fachhochschule in Mainz, *Norbert Schuster*. Auf der anderen Seite umfasst der

[7] Vgl. Norbert Mette, Einführung in die katholische Praktische Theologie, Darmstadt 2005.

[8] **Management und Spiritualität.** epd-Dokumentation Nr. 44/45, 21. Oktober 2008, hg. v. Gemeinschaftswerk der Evangelischen Publizistik (GEP). – Frankfurt a. M. 2008. 78 S., kt € 5,90 ISSN: 1619–5809.

[9] Vgl. ders., Das unternehmerische Selbst. Soziologie einer Subjektivierungsform, Frankfurt a. M. 2007.

[10] **Schuster**, Norbert: **Kursbuch Management und Theologie**. Führen und Leiten als spirituelle und theologische Kompetenz. – Freiburg i. Br.: Lambertus 2008. 472 S. (Gesammelte Werke 1, hg. v. Heribert W. Gärtner / Elisabeth Jünemann / Thomas Schmidt / Martin Wichmann), kt € 28,00 ISBN: 978–3–7841–1802–4.

Bd. auch Beiträge anderer Autoren, die außerdem als Hg. verantwortlich zeichnen. Es handelt sich nämlich gleichzeitig um das Kursbuch zu einem zehntägigen Training für Führungskräfte in kirchlichen Einrichtungen, die das cts-LernZentrum in Saarbrücken seit 2004 unter gleichlautendem Titel anbietet. S. war wesentlich an der Entwicklung und Durchführung dieses Kurses beteiligt.

Der Aufbau des Bd.es richtet sich nach der Struktur dieser Fortbildungsveranstaltung. Allerdings zielt er nicht auf einen eindimensional verlaufenden Lehr- und Lernprozess. Es geht eher um unterschiedliche Bausteine, die auch anders miteinander kombiniert werden könnten. So stehen Beiträge mit Begriffsklärungen und Grundlagenreflexionen neben Strategieüberlegungen zum Konfliktmanagement oder zum Leitungshandeln (207–225; 397–411). Zum Bausteincharakter des Buches trägt auch bei, dass einige Artikel nur bemüht unter dem jeweiligen Thema der Fortbildungsveranstaltung ihren Platz finden. So steht z.B. ein instruktiver Beitrag von S. zu den Grundbegriffen sozialräumlicher Stapelung und Pastoral unvermittelt unter dem Thema ‚Theologie der Leitung' (279–296). Auf der anderen Seite ist gerade zwischen seinen Beiträgen durchaus eine durchlaufende inhaltliche Linie zu erkennen.

Die Autorinnen und Autoren wählen für ihre Überlegungen einen system- und organisationstheoretischen Rahmen. Es geht um die Frage, wie das konfessionelle bzw. christliche Profil von Einrichtungen in kirchlicher Trägerschaft im Sozial- und Gesundheitswesen erkennbar gestärkt werden kann. Eine Konsequenz des systemischen Denkens ist, dass diese Profilierung nicht zunächst an den Mitarbeitern und Mitarbeiterinnen festgemacht wird, also etwa an ihrer Kirchenbindung oder ihrer persönlichen Lebensführung. Diese individualisierende Zuspitzung, die einigermaßen typisch für kirchliche Institutionen ist, wird der Komplexität einer sozialen Organisation mit dem Ziel personenbezogener Dienstleistungen nicht gerecht. Diese agieren nämlich „wesentlich personunabhängig" (*Heribert W. Gärtner*, 53), d.h. sie entfalten eine systemische Eigendynamik. Die kirchliche Profilierung der Einrichtung ist darum nicht nur eine Sache der Personal-, sondern v.a. auch der Organisationsentwicklung.

Der Leitung bzw. den Führungskräften kommt dabei eine zentrale Bedeutung zu. In dem Sammelbd. wird der Logik der Organisationsentwicklung entsprechend eine Top-down-Strategie verfolgt. Man könnte praktisch-theologisch von einem Implementierungsparadigma sprechen. Es geht um die Frage, wie die Religion bzw. das Evangelium in die Organisation kommt, und um die Verantwortung der Leitung bei der Beantwortung dieser Frage und deren praktischer Umsetzung (41–58; 115–134).

Dieser Ansatz kann leicht die Einsicht überdecken, dass eine evangeliumsgemäße Praxis in kirchlichen Häusern bereits tagtäglich umgesetzt wird und dass die Verantwortung dafür bei allen Mitarbeitern liegt. Das leugnen die Autoren natürlich nicht; in ihrem systemischen Denken ziehen sie aber andere Konsequenzen. Entgegen der hier durchaus plausiblen Implementierung des Evangeliums von oben bestünde Leitungsverantwortung gerade in der Fähigkeit, die immer schon vorhandene evangelische Praxis in der Einrichtung mäeutisch aufzuspüren, sie wertschätzend als solche zu benennen, sie zu fördern und zu steuern. Es gibt Organisationsentwicklungsprojekte, die genau in diese Richtung weisen.[11] Sie kommen teilweise zu anderen Handlungsstrategien als das vorliegende Kursbuch.

Hier scheint nämlich vieles von der Leitung abzuhängen. Die Verantwortung für eine evangeliumsgemäße Kultur im Betrieb wird an dessen Spitze verortet. Das führt in diesem Bd. manchmal zu schrägen Formulierungen, bei denen man den Eindruck haben könnte, die Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen bildeten eher ein lästiges Widerstandspotential für die notwendigen Veränderungen: „Organisationen brauchen Personal, das sich rechnet, müssen aber mit Persönlichkeiten arbeiten, die tendenziell unberechenbar sind. Wie soll dann erst der Widerspruch balanciert werden, dass kirchliche Organisationen ChristInnen brauchen, aber mit Menschen arbeiten müssen?" (*Thomas Schmidt*, 59)

Ausdruck des Implementierungsparadigmas in diesem Bd. sind auch Aussagen wie z.B. die, dass „Führungsverantwortliche biblisch betrachtet als Hirten und von neuzeitlichen Bewegungskonzeptionen her durchaus als sich selbst bewegende Beweger verstanden werden können" (*Norbert Schuster*, 178). Biblisch gesehen ist die Hirtenmetapher freilich streng christologisch gefasst. Die Kirche als ganze hat Anteil an der Hirtentätigkeit Jesu Christi. Dies impliziert einen gemeinsamen Weltgestaltungsauftrag an alle Gläubigen und letztlich an alle Menschen guten Willens, deren einziger und wahrer Hirte Jesus Christus ist.[12] Von diesem Ansatz her ist das Implementierungsdenken in der Pastoral also gerade kritisch zu befragen. Und nach Thomas von Aquin ist Gott allein der erste Beweger.

Mit der Kritik am Implementierungsdenken soll nicht der Eindruck erweckt werden, als hätte das vorliegende Kursbuch keinen klaren praktisch-theologischen Grundansatz. Er ist sogar deutlich profiliert. Konkret werden Traditionselemente und maßgebliche Texte des Christentums, wie das Herrengebet oder die Enzyklika *Deus Caritas est*, dem Anliegen der Autorinnen und Autoren gemäß interpretiert. Dabei gehen sie von einer inhaltlichen Analyse dieser Texte hin zu konkreten Handlungs- und Strukturvorschlägen (191–206; 443–470). Das mutmaßliche Stör- und Verfremdungspotential der jüdisch-christlichen Traditionen, das schon im letzten Abschnitt angesprochen wurde, ist dabei durchaus im Blick. Es kommt in kirchlichen Einrichtungen konkret etwa in der Begrenzung des menschlichen Machbarkeits- und Nützlichkeitsdenkens, beim Umgang mit Sterben und Tod, in einer besonderen Aufmerksamkeit für die spirituelle Dimension bei der Arbeit oder als Option für Marginalisierte zum Ausdruck.

Christliche Kernsätze und Texte sowie der Zentralwert ‚Liebe' werden in dem Bd. also – auch darin ist er wieder typisch systemtheoretisch – als Kontingenzformeln reformuliert, diese in eine strategische Grundoption für die Leitung übersetzt und schließlich in konkreten Handlungsvorschlägen operationalisiert, was sogar in betriebswirtschaftlichen Kennzahlen ausgedrückt werden kann. Ein Beispiel für dieses Verfahren führt von Jesu Aufschrei der Gottverlassenheit am Kreuz über das Postulat der Berührbarkeit und Leidensfähigkeit hin zum Qualitätskriterium der Barmherzigkeit. Dieses wird wiederum übersetzt in die Förderung einer Fehlerkultur in der Einrichtung und die Einsetzung interdisziplinärer Ethikkomitees (351–372).

An anderen Stellen führt dieses praktisch-theologische Vorgehen allerdings zu Problemen. Es stellt sich z.B. die Frage: „Wie muss eine unbedingt auszusprechende Abmahnung vonstatten gehen, wenn man zu Recht sagen will, ihre Kernqualität sei Seelsorge?" (*N. Schuster*, 276) Mit dem praktizierten Ableitungsverfahren stößt man also durchaus auf die mögliche Spannung zwischen wirtschaftlicher und pastoraler Rationalität. Sie wird aber manchmal zu harmonisch gelöst. So wäre mit Blick auf das angedeutete Problem zurückzufragen, ob das, was ökonomisch gesehen ‚unbedingt auszusprechen' ist, pastoral genauso unabdingbar sei. Werden dem Betroffenen nicht arbeitsrechtliche Schritte nach der Abmahnung erschwert, weil der Arbeitgeber diese als Seelsorge auflädt? Führt dies nicht letztlich zu einer paternalistischen Verbrämung des eigentlichen Geschehens?

Zugegebenermaßen ist das Buch an anderen Stellen zurückhaltender und theologisch genauer bei dem angedeuteten Begründungsverfahren. So können wertvolle und häufig auch überraschende Einsichten gewonnen werden. Trotzdem stellt sich insgesamt die Frage nach der hermeneutischen Tragfähigkeit dieses Vorgehens. Werden die maßgeblichen Texte bei der Lektüre nicht zu stark einem strategischen Interesse unterworfen? Praktisch-theologisch gesprochen geht es hier jedenfalls um einen ableitungs- und anwendungsorientierten Ansatz, wie man ihn in klassischer Form als Pastoraltheologie kennt.[13]

Die Grenzen dieses Konzepts werden auch bei den Aufsätzen deutlich, in denen ekklesiologische Aussagen zur Kirche als *communio* und *ministratio*, also als Glaubens- und Dienstgemeinschaft, unvermittelt und ungebrochen auf kirchliche Einrichtungen im sozialen, diakonischen, pädagogischen oder medizinischen Bereich übertragen werden (263–278; 375–396). Diese sind aber keine christlichen Gemeinden im Vollsinn, sondern zunächst einmal betriebswirtschaftliche Größen. Andererseits werden in diesem Bd. Ansätze zu einer ekklesiologischen Verortung angedeutet, die diesem Faktum Rechnung tragen. Es geht um das Konzept einer diakonischen Gemeindebildung *in* der (nicht *als*) Einrichtung und um die Entwicklung einer entsprechenden diakonischen Spiritualität (49f; 355f).

[11] S. den nächsten Abschnitt. Vgl. als Hintergrund Frans J. H. Vosman / Andries J. Baart, Aannemelijke zorg. Over het uitzieden en verdringen van praktische wijsheid in de gezondheidszorg, Den Haag 2008.

[12] Vgl. Henk C. van der Meulen, „Zeggen dat er een Herder is". Over de vraag: wat is pastoraat?, in: ders. (Hg.), Liefdevol oog en open oor. Handboek pastoraat in de christelijke gemeente, Zoetermeer 1999, 9–32, hier: 19–23.

[13] Vgl. Stefan Gärtner, Praktische Theologie als Pastoraltheologie? Wissenschaftstheoretische Erwägungen zu einer (un-)zeitgemäßen Option, in: International Journal of Practical Theology 13 (2009), 1–21.

Die Überlegungen in diesem Buch sind also durchaus plural, was angesichts der Bandbreite der Autorinnen und Autoren nicht überraschen kann. Gemeinsam fordern sie, dass es sich bei der konfessionellen Profilierung eines kirchlichen Hauses nicht nur um ein gegenüber der Ökonomie additives Verfahren handeln dürfe. Stattdessen muss die ganze Einrichtung von diesem Geist durchdrungen sein. Es geht um die Sinndimension aller Handlungen und Strukturen und nicht nur um ein ergänzendes Angebot, das die übrigen Vollzüge unberührt lässt. Zur funktionalen Sachqualität der erbrachten Dienstleistung tritt eine explizit christliche Tiefenqualität (56).

Wie diese gestaltet und auch betriebswirtschaftlich anschlussfähig gemacht werden kann, zeigt N. Schuster mit dem Modell des *Contingency Mastering* bzw. mit dem Instrument der sog. *Balanced Scorecard* (BSC) (89–114; 241–260). Es geht dabei um ein mehrdimensionales betriebswirtschaftliches Verfahren, in dem die verschiedenen Ressourcen, Aufgaben und Prioritäten einer Organisation sichtbar gemacht und miteinander abgeglichen werden können. Das bildet die Grundlage verantworteter Entscheidungen. Für kirchliche Einrichtungen sind in dieses Schema auch andere Werte und Prioritäten einzutragen als bei freien oder staatlichen Trägern. Das sollte Folgen für alle anderen Bereiche haben.

Die Dominanz der betriebswirtschaftlichen Rationalität könnte allerdings dazu führen, dass es entgegen diesem Postulat doch nur zu einer additiven Umsetzung der christlichen Werte und Prioritäten kommt. Es geht an diesem Punkt um eine Einschätzung der tatsächlichen Reichweite dieses Modells. In dem Bd. selbst wird darauf hingewiesen, dass die ökonomische Logik alle Bereiche der Einrichtung, jede Prioritätenliste und jede Leitungsintervention dominieren will (138–144). Die jeweils angestrebte Balance zwischen verschiedenen Zielwerten dürfte darum zumindest nicht konfliktfrei zu erreichen sein.

Zur mutmaßlichen Dominanz der Ökonomie gehört auch, dass der Geldwert den zentralen „Verständigungscode“[14] zwischen den unterschiedlichen Systemen in der spätmodernen Gesellschaft bildet. Gerade die Notwendigkeit einer Profilierung kirchlicher Einrichtungen auf dem Markt des Sozial- und Gesundheitswesens, die diesem Bd. am Herzen liegt, entsteht häufig aus einem wirtschaftlichen Druck heraus bzw. sie ist eine typische und angemessene Reaktionsweise auf diesen.

Trotz des gemeinsamen Verständigungscodes bleibt die schwierige Vermittelbarkeit von selbstreferentiellen Systemen wie Medizin, Ökonomie, Pflege oder Religion natürlich bestehen. Das kann die Zusammenarbeit in kirchlichen Einrichtungen zwischen den verschiedenen Professionen aus diesen Feldern heikel und prekär machen (137–160; 315–330). Jede Seite ist in der Gefahr, die andere dominieren zu wollen und die eigene Sichtweise für richtig(er) zu halten. Die Reichweite der Antworten auf diese Problemanzeige wird in dem vorliegenden Bd. begrenzt. Man vertritt die „Unlösbarkeitsthese“ (*H. W. Gärtner*, 42), d.h. die nüchterne Anerkennung der Grenzen einer zentralen Systemsteuerung durch Leitung.

Hinzu kommt, dass systemtheoretische Konzeptionen bei den Möglichkeiten der Selbstaufklärung und bzgl. der vorhandenen Veränderungsbereitschaft sowieso ausgesprochen zurückhaltend sind. Jedes System neigt schließlich zur Stabilisierung und Kontinuität und ist unfähig zur Selbstbeobachtung zweiter Ordnung.[15] Dieser nüchterne Blick wird in diesem Bd. durchaus geteilt. „Gelingende Veränderung ist erst einmal unwahrscheinlicher denn wahrscheinlich.“ (*H. W. Gärtner*, 84) Interessanterweise gibt man den Leitungsanspruch selbst aber nicht auf, wie bereits an unseren Beobachtungen zum Implementierungsparadigma deutlich wurde. Letztlich ist man also doch optimistisch, was die Steuerungsfähigkeit des Gesamtsystems und damit auch die Möglichkeiten einer christlichen Durchdringung betrieblicher Prozesse angeht.

Außerdem gibt es sogar Interferenzen zwischen Ökonomie und Religion, weil z.B. die Wertekultur eines Unternehmens nachweislich auch zu dessen wirtschaftlichem Erfolg beiträgt (324–330). Hier ist die Frage, ob dies für das oben benannte Stör- und Irritationspotential des Christentums in gleicher Weise gilt oder ob man hierbei nicht vielmehr vom Gegenteil ausgehen muss. So ist die Katholische Kirche z.B. in Sorge um den Erhalt dieses Potentials aus der Sicherheit der staatlich finanzierten Schwangerenkonfliktberatung ausgestiegen. Ökonomische und theologische Rationalität schienen also unvereinbar zu sein, unabhängig von der Frage, ob Letztere schlüssig und ausreichend begründet war.[16]

Eine gewisse Skepsis gegenüber der möglichen Interferenz von Wirtschaft und Christentum scheint auch bei der Rede vom Standortvorteil Religion in diesem Bd. als ent- und unterscheidendem Qualitätskriterium kirchlicher Einrichtungen angebracht (415–470). Man vernachlässigt dabei die religionskritischen Implikate der jüdisch-christlichen Traditionen. Es geht darin zuallererst um die Ehre Gottes und das Heil des Menschen. Der Glaube lässt sich nicht ökonomischen Zielen unterordnen. Dies ist genauso abzulehnen wie etwa sein Einsatz als moralisches Erziehungsmittel oder zur Verteidigung kirchlicher Privilegien gegenüber dem Staat.

Dagegen sind die Autorinnen und Autoren in diesem Buch viel optimistischer bzgl. der Möglichkeiten einer Koexistenz von Religion und Wirtschaft. Denn „die ethischen Prinzipien einer systemischen Organisationsentwicklung, ihre Leitwerte, stehen in keinem Gegensatz zu dem, was basale praktisch-theologische Prämissen eines nachkonziliaren Konsenses sind“ (*Andreas Heller / Thomas Schmidt*, 235). Ich habe versucht, deutlich zu machen, dass der Erweis dieser These nicht immer überzeugend gelingt.

Mitarbeiterseelsorge und Spiritualität

„In vielen sozialen Organisationen und Einrichtungen christlicher Trägerschaft rückt das Thema ‚Spiritualität‘ in den letzten Jahren zunehmend ins Zentrum der Aufmerksamkeit. Dies hängt [...] mit einer verstärkten Suche nach dem jeweils eigenen (christlichen, kirchlichen, konfessionellen) Profil zusammen, welche unter sich verschärfenden Marktbedingungen im Sozialbereich eingesetzt hat.“[17] Ich habe bereits im letzten Abschnitt darauf hingewiesen, dass die kritische Selbstvergewisserung an diesem Punkt offenbar nicht nur ein internes Bedürfnis der Einrichtungen und Unternehmen ist. Damit reagieren sie v.a. auch auf eine ökonomische Notwendigkeit. Hierin kommt die eingangs benannte Doppelstruktur solcher Einrichtungen als Wirtschaftsunternehmen und als institutionalisierte Caritas zum Ausdruck, wobei einer Herausforderung des ersten Pols dieser Doppelstruktur interessanterweise mit einer Stärkung des zweiten begegnet werden soll.

Bei dem Bd. von *Joachim Reber* handelt es sich um eine Praxisreflexion, was freilich nicht zu begrifflichen Unschärfen führt. Im Gegenteil, zu den einzelnen Themenbereichen werden zunächst die benutzten Grundkategorien sauber herausgearbeitet, danach wird das Konzept der spirituellen Profilierung kirchlicher sozialer Einrichtungen beschrieben, um abschließend konkrete Praxisbeispiele zu präsentieren. Sie sind im Rahmen eines Pilotprojekts der Diözese Rottenburg-Stuttgart zusammen mit zwei großen Trägern caritativer Einrichtungen entstanden. Im Jahr 2005 wurde, zunächst auf drei Jahre befristet, eine Referentenstelle für ‚Mitarbeiterseelsorge und spirituelle Bildung‘ eingerichtet, um dem Bedürfnis nach verstärkter Profilierung zu begegnen. Der Autor reflektiert mit diesem Buch seine eigene Arbeit, die aufgrund ihres Erfolgs seit 2008 in eine feste Stelle überführt wurde. Insofern handelt es sich um eine Übung in praktisch-theologischer Theoriebildung.

R. wählt bei seiner Arbeit einen anderen Ansatz als N. Schuster und andere. Einig ist man sich darin, dass die religiösen Aspekte eines kirchlichen Unternehmens keinen bloß additiven Charakter haben dürfen. Stattdessen geht es um eine Durchdringung aller Ebenen mit dem christlichen Geist. Es geht also nicht sosehr darum, was gegenüber sozialen Unternehmen in nichtkonfessioneller Trägerschaft anders gemacht wird, sondern darum, warum und wie etwas gemacht wird (60). Um diese Qualität zu bestimmen, wählt der Autor einen personalen Schwerpunkt, im Gegensatz zum institutionellen im zuletzt besprochenen Bd.

Wo vom Autor doch die organisatorischen Aspekte einer spirituellen Unternehmenskultur angesprochen werden, da bedient er sich keiner betriebswirtschaftlichen Begrifflichkeit. Stattdessen benutzt er organische Bilder, in denen die verschiedenen Ebenen der Unternehmung scheinbar spannungsfrei interferieren. Der Charakter der Steue-

[14] Herbert Haslinger, Diakonie. Grundlagen für die soziale Arbeit der Kirche, Paderborn et al. 2009, 160.

[15] Vgl. Stefan Gärtner, Gottesrede in (post-)moderner Gesellschaft. Grundlagen einer praktisch-theologischen Sprachlehre, Paderborn et al. 2000, 65–81.

[16] Vgl. Ottmar Fuchs, Klerus im Verlust der Heiligkeit, in: Rainer Bucher / Johann Pock (Hg.), Klerus und Pastoral, Wien/Berlin 2010, 43–60, hier: 48.

[17] **Reber**, Joachim: **Spiritualität in sozialen Unternehmen**. Mitarbeiterseelsorge – spirituelle Bildung – spirituelle Unternehmenskultur. – Stuttgart: Kohlhammer 2009. 131 S., kt € 18,00 ISBN: 978–3–17–020719–6; hier: 11.

rung und Veränderung im Betrieb wird dementsprechend als organisches Wachstum gedeutet (103–108). Es ist die Frage, ob dies in allen Fällen der betriebswirtschaftlichen Realität entspricht.

Zu dem personalen Ansatz gehört, dass die christliche Profilierung der Einrichtung v.a. in der Seelsorge an den Mitarbeitern und Mitarbeiterinnen sowie über deren spirituelle Fortbildung erreicht werden soll. Der Autor geht dabei von einem ganzheitlichen und existentiellen Seelsorge- und Spiritualitätskonzept aus. Beides muss integraler Bestandteil der Arbeit und der Lebenswelt sein. R. lässt sich damit in eine aktuell starke Strömung in der Praktischen Theologie einordnen.[18] Er will von Ressourcen ausgehen, die von den einzelnen Mitarbeitern in ihrer Arbeit bereits verwirklicht werden. In deren professioneller Einstellung und in den konkreten Handlungen kommt immer schon ein ganz bestimmter Geist zum Ausdruck, auch wenn er nicht in jedem Fall christlich oder konfessionell profiliert ist.

Der Sinn sozialer Arbeit in kirchlicher Trägerschaft und zugleich auch das Ziel der hier vorgestellten Maßnahmen ist nicht zuerst die ökonomische Maximierung, sondern die Förderung des menschlichen und spirituellen Wachstums der Mitarbeiter selbst. Der Tradition der Katholischen Soziallehre folgend soll Arbeit dem Menschen dienen und nicht umgekehrt. Dabei richten sich die Fortbildungsangebote in diesem Bd. durchaus auf Kenntnisse und Fertigkeiten, „die in unmittelbarem Zusammenhang zur beruflichen Professionalität in den verschiedenen Feldern sozialer Arbeit stehen" (58f). Pastoral wird mit dem Berufsalltag verbunden. Es geht letztlich darum, über eine Stärkung der individuellen Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen eine religiöse Profilierung des Unternehmens als ganzen zu erreichen.

Letzteres ist allerdings nicht das erste Ziel. Seelsorge hat ihren Zweck zunächst in sich selbst. Der Nutzen für das Unternehmen ist eher abgeleitet, etwa in Form einer Verbesserung der internen Kommunikation oder in der Teamentwicklung. Diese positiven Effekte werden aber nicht als solche angezielt, sondern sind eher willkommene Nebenprodukte. Sie müssen im Zweifel gegenüber der (Seel-)Sorge um das Wohl des einzelnen Mitarbeiters um seiner selbst und des Evangeliums willen zurückstehen (33f). Das Buch hat demnach deutlich und überzeugend eine pastorale Grundoption und einen mäeutischen Ansatz bei der Umsetzung dieser Option. Ihm gelingt die wechselseitige Durchdringung von Erfahrungen bei der Arbeit und theologischer Deutung.

Der Bd. bietet eine Fülle von reflektierten Praxisbeschreibungen, wie dieser Ansatz konkret umgesetzt wurde. Es geht z.B. um Angebote im Rahmen eines seelsorglichen Begleitungsmodells, bei dem die Verbindung von existentiellen Themen in der Berufsbiographie der Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen mit Texten und Zeichenhandlungen der christlichen Traditionen gesucht wird. Auf Letzteres legt der Bd. übrigens einen interessanten und wichtigen Schwerpunkt. Ein Kernelement spiritueller Bildung der Mitarbeiter ist dementsprechend die Förderung ihrer symbolischen und rituellen Handlungskompetenz. Das betrifft nicht nur den Umgang mit Sterben und Tod. Daneben geht es z.B. um religionskundliche Wissensvermittlung, um eine Sensibilisierung für die spirituellen Aspekte als Querschnittsdimension der Arbeit oder um kollegiale Fallberatung im offenen Ethikforum.

Ein anderer wichtiger Aspekt spiritueller Bildung in der Spätmoderne betrifft die Pluralitätsfähigkeit mit Blick auf unterschiedliche Lebensentwürfe und religiöse Überzeugungen.[19] Das gilt natürlich nicht nur für die Arbeit mit den Klientinnen und Klienten, sondern auch für die Mitarbeiter selbst. Auch sie haben unterschiedliche lebensanschauliche Hintergründe bzw. sie interpretieren Konfessionalität in einer für die spätmoderne Gesellschaft typischen individuellen Art und Weise. Dieses Problem wird an verschiedenen Stellen benannt, etwa in der Forderung nach differenzierten liturgischen Feierformen (49f) oder in der Feststellung, dass biblische Texte eine unterbrechende und das Leben erschließende Wirkung haben können, auch wenn sie nicht als Glaubenstext gelesen werden (44f).[20]

Trotz seines insgesamt überzeugenden personalistischen Ansatzes ergibt sich als Anfrage an dieses Buch, wie es auch die Struktur einer Einrichtung christlich oder kirchlich konturieren will. Eine besondere Verantwortung hierfür liegt bei der Leitung bzw. den Führungskräften. An diesem Punkt greift R. etwas kurz. Entsprechend seinem Schwerpunkt werden Fragen der Organisationsentwicklung ebenfalls personal beantwortet. So wird im vorgestellten Modell des spirituellen Coachings die mögliche Spannung wegen der genannten Doppelstruktur der Einrichtung als Wirtschaftsunternehmen und als kirchliche Organisation über die Person des Seelsorgers gelöst (121–130). Er soll als systemischer Berater der Leitung Mahner und Anwalt der christlichen Elemente sein. Hier droht die Gefahr, dass er zum Feigenblatt wird. Die aus der Doppelstruktur entstehenden Konflikte werden möglicherweise nicht erkannt, geschweige denn bearbeitet, sondern an den Seelsorger delegiert und damit verschoben: Es gibt ja jemanden, der für die religiösen Aspekte zuständig ist, also braucht man sie unter dem Regime der Ökonomie nicht weiter zu beachten.

Spiritual Coaching

Eine parallele Tendenz findet sich auch in Beiträgen zum Spiritual Coaching, die sich an die Leitungsverantwortlichen selbst richten. Hier besteht ebenfalls die Gefahr, dass die möglichen Spannungen zwischen theologischer und betriebswirtschaftlicher Rationalität personalisiert werden bzw. nun über die Identität der Führungskraft kanalisiert werden sollen.

Im Praxis- und Übungsbuch des Leiters der Meditationskirche in Frankfurt a.M., *Helmut Schlegel*, greift dieser auf seine eigenen Erfahrungen u.a. als Provinzial der thüringischen Franziskanerprovinz zurück.[21] Der Bd. hat weniger einen theoretischen als einen praxisbezogenen Anspruch. Sein Ziel ist ein ausdrücklich geistlicher Beitrag zur Verbesserung der Leitungskompetenz. Dazu sollen die spirituellen Aspekte dieser Arbeit bewusst gemacht und gestaltet werden. Führungskräfte können nach ihren spirituellen Ressourcen fragen und die entsprechenden Kompetenzen im Umgang damit einüben.

Die Anregungen, die ihnen dieses Buch dazu an die Hand gibt, sind deutlich in einem christlichen Kontext verwurzelt. Darin unterscheidet es sich von der kaum übersehbaren Managementliteratur zum selben Thema, mit der es andererseits den typischen Ratgeberjargon teilt: „Lebensfreude kann ich lernen." (122) Es geht aber eigentlich um geistliche Übungen mit den entsprechenden Instrumenten wie Bibeltexten, Gebeten, Reflexionsfragen und Handlungsimpulsen. Thematisch sind diese an ethischen bzw. spirituellen Kernbegriffen wie Klugheit, Mut oder Achtsamkeit orientiert. Die Texte wollen in eine diesen Werten und Tugenden entsprechende Lebenshaltung einführen. Der Weg dazu kann und muss vom Leser / von der Leserin individuell gestaltet werden, etwa in einer bewusst genommenen Auszeit (202–208).

Der Tradition der christlichen Exerzitien folgend, werden Arbeit und geistliches Leben wechselseitig aufeinander bezogen. Es geht darum, die Tiefendimension der betrieblichen Führungspraxis zu entdecken. Spiritual Coaching ist Hilfe zur Selbsthilfe für Leitungsverantwortliche, um ihren Alltag spirituell zu durchdringen und sich bei der Arbeit verantwortlich und ganzheitlich zu entfalten. Hierfür enthält dieses Buch eine Fülle gelungener Anregungen, von denen manche mit lebenspraktischer Alltagsweisheit durchaus übereinstimmen.

Wie eingangs angedeutet, richtet sich die Kritik an diesem Bd. v.a. auf seinen einseitig personalistischen Ansatz. Dieser wird zu selten mit strukturell-systemischen oder ausdrücklich ökonomischen Fragestellungen verbunden. Der Kontext des betrieblichen Alltags ist z.B. in den narrativen Teilen auffallend abwesend. Außerdem zeigt der Bd. die Tendenz, Fragen der Unternehmensführung als bloß individuelle Herausforderungen der Leitungsverantwortlichen aufzufassen. Das führt manchmal zu Schlagseiten. Bei den Ausarbeitungen zu den Themen Echtheit oder Selbstvertrauen etwa entsteht die Frage, ob sich hier nicht eine typische *culture of narcissism* bzw. eine einseitige Kultur der Selbstverwirklichung äußert. Authentizität ist schließlich ein Leitwort der spätmodernen Gesellschaft.[22]

Ein anderes Beispiel für die individualisierende Tendenz kommt im folgenden Zitat zum Ausdruck: „Jede Führungskraft wird bestäti-

[18] Vgl. als Grundlagentext nach wie vor Henning Luther, Religion und Alltag. Bausteine zu einer Praktischen Theologie des Subjekts, Stuttgart 1992.

[19] Vgl. Helmut Weiß et al. (Hg.), Handbuch Interreligiöse Seelsorge, Neukirchen-Vluyn 2010 (vgl. Sp. 152 in diesem Heft).

[20] Vgl. hierzu auch Stefan Gärtner, Das Wort Gottes verstehen. Hermeneutische Überlegungen zum Bibelgebrauch in der spätmodernen Seelsorge, in: Theologie und Glaube 100 (2010), 119–132.

[21] **Schlegel**, Helmut: **Spiritual Coaching**. Führen und Begleiten auf der Basis geistlicher Grundwerte. – Würzburg: Echter ²2009. 208 S., geb € 14,80 ISBN: 978-3-429-02923-4

[22] Vgl. Alessandro Ferrara, Modernity and Authenticity, Albany 1993; Charles Taylor, Das Unbehagen an der Moderne, Frankfurt a.M. 1995.

gen, dass ein Großteil ihrer Arbeit Beziehungsarbeit ist. Gewiss geht es vordergründig um Arbeitsorganisation, um Unternehmensziele, um Effektivität. Wie aber könnten wir diese Ziele erreichen, wenn wir nicht offen sind für die tieferen Werte, für Humanität, Solidarität, Verständnis?" (142) Damit ist zu Recht die Spannung zwischen ökonomischer und ethisch-spiritueller Orientierung bei der Unternehmensführung angesprochen. Sie kann aber nicht einfach dadurch gelöst werden, dass man die unternehmerische Seite als nur vordergründig desavouiert. So droht die Gefahr, dass betriebswirtschaftliche Entscheidungen einseitig personal verschoben werden und darum nur unterkomplex getroffen werden können.

Die strukturell-wirtschaftliche Ebene von Leitung und Führung bleibt in diesem Bd. sogar an den Stellen unterbelichtet, an denen sie sich besonders anbieten würde. Stattdessen wird z. B. das Thema Gerechtigkeit in Hilfen für eine gelungene Gesprächsführung umgesetzt. Auch der Grundwert des Maßhaltens wird ausschließlich nichtökonomisch interpretiert (77–89; 147–159). Andere in diesem Buch ausgeführte Grundwerte sind von vornherein weiter von diesem Fokus entfernt.

Spiritual Coaching unterstützt mit diesem Ansatz die individuelle Zuspitzung von Leitungsverantwortung. Die Motivation, Optionen und Ziele, die spirituellen Quellen, die Haltungen und die persönliche Entwicklung der Führungskraft stehen im Vordergrund. Indem diese ihre Kompetenzen in diesem Bereich schult, hat dies Auswirkungen auf ihr professionelles Handeln. Hieraus kann eine spürbare Verbesserung der Unternehmenskultur folgen, etwa durch mehr Transparenz, durch Aufmerksamkeit für den Mitarbeiter / die Mitarbeiterin als Mensch oder durch eine verbesserte Kommunikation.

Die hierfür nötigen strukturellen und betriebswirtschaftlichen Veränderungen sind freilich ebenfalls wichtig. Sie formen aber offenbar keine Kernelemente des Spiritual Coachings. Denn „nur wenige Menschen können die ihnen vorgegebenen Arbeitsbedingungen selbst bestimmen, aber wir alle können unsere Einstellung zur Arbeit selbst bestimmen" (72). Wer, so wäre zurückzufragen, wenn nicht die Führungskräfte sind in der Lage und in der Verantwortung, die Arbeitsbedingungen nach ethischen Maßstäben zu gestalten? Dies umfasst mehr als nur eine individuelle Einstellungsänderung.

Gewissermaßen eine reformatorische Variante des Buches von H. Schlegel ist das Werk des Schweizer Pfarrers *Daniel Zindel*.[23] Er ist Leiter eines christlichen Sozialwerks und lässt den Leser / die Leserin häufig an dem gewonnenen Erfahrungsschatz in dieser Funktion teilhaben. Die Zielgruppe seines Konzepts des geistesgegenwärtigen Führens sind christliche Leitungsverantwortliche, wobei sich deren Unternehmungen auf den Non-Profitbereich beschränken sollten, auch wenn der Anspruch des Autors durchaus umfassender ist. Die Marktwirkung bleibt bei seinen Ausführungen aber im Hintergrund. Der Bd. zeigt formal alle Kennzeichen der Ratgeberliteratur von Bildmeditationen, Gebetstexten, Beispielgeschichten, Handlungsvorschlägen bis hin zu Vertiefungsfragen.

Inhaltlich kann sein Konzept des Spiritual Coachings als biblisch-charismatisch typisiert werden. Es geht darum, die spirituelle Dimension, die im Wirtschaftsleben allzu oft vermisst wird, über eine entsprechende Bewusstwerdung der Führungskräfte dort zu verankern. Diese sind gewissermaßen Gefäße des Hl. Geistes und wirken so an Gottes Handeln mit. Kontur bekommt ihre Praxis, wo sie sich an Kerntexten der christlichen Tradition orientiert. Dies sind neben Bibelstellen v. a. die Aussagen der Benediktregel. Die Übersetzung solcher Texte in betriebswirtschaftliche Orientierung geschieht recht unvermittelt. Es gibt z. B. keine wirtschaftsethische Zwischenstufe bei der Reflexion.

Dabei weiß der Autor durchaus um die Differenz von ökonomischem und theologischem Denken. So unterscheidet er etwa bei christlichen Unternehmen eine spirituelle, eine organisatorische und eine betriebswirtschaftliche Ebene, wobei ersterer eine Leitfunktion für die anderen zukommen soll (19–36). Es gibt also ein Sinn-, ein Gemeinschafts- und ein Leistungsniveau im Betrieb. Das Verhältnis dieser Niveaus zueinander muss jeweils neu in eine passende Balance gebracht werden. In keinem Fall darf dabei die Sinnebene ausfallen. Sie bekommt eine bestimmende Rolle.

Ein analoger ganzheitlicher Führungsstil muss nicht nur die wirtschaftlichen Entscheidungen des Unternehmers prägen, sondern er soll ihn auch den Mitabeitern und Mitarbeiterinnen gegenüber an den Tag legen (103–126). Denn diese sind mehr als nur Arbeitnehmer, sie sind v. a. auch individuelle Persönlichkeiten und schließlich sogar Brüder und Schwestern im Herrn. Das kann sich konkret darin äußern, dass ein Mitarbeitergespräch auch seelsorgliche Anteile hat, wenn der Arbeitnehmer dies als passend und hilfreich empfindet (121f).

Dass eine pastorale Beziehung zwischen Vorgesetztem und Untergebenen durchaus problematisch ist, weiß Z. natürlich. Dass er trotzdem an diesem Weg festhält, hat mit seinem großen Vertrauen in die Steuerungsfähigkeit der Unternehmung und in die Führungsstärke der Leitenden zu tun. Sie halten das Ruder fest in der Hand. Für sie ist entscheidend, dass sie sich mit einer empfangsbereiten Haltung ihrer eigenen Berufung gemäß in den Dienst der Sache Gottes stellen. Diese wird auffallend bruchlos mit der Sache der Organisation identifiziert. Alles andere ergibt sich aus dieser Symbiose.

Mögliche Spannungen zwischen Glauben und Wirtschaften werden zu einer Sache der richtigen Einstellung umdefiniert: „Marktwirtschaftliches Denken geht von der Knappheit aller Güter aus. […] Biblisches Denken, dem christliche Organisationen verpflichtet sind, hat einen anderen Denkansatz. Es vertritt das Weltbild: Es ist genug vorhanden." (155) Der Umgang mit ökonomischem Mangel oder mit Sparzwängen wird in der Folge zur Frage der rechten Perspektive und des Gottvertrauens. So aber behandelt man wirtschaftliche Zusammenhänge unterkomplex. Dieselbe Tendenz findet sich auch in den Anregungen zum Konfliktmanagement. Im Modell der einseitigen Bereinigung eines Problems fragt man zuerst nach den eigenen Anteilen und Einstellungen (110–114).

Beim Spiritual Coaching zeigt sich insgesamt eine Entwicklung, die betriebswirtschaftliche Herausforderungen als persönliche Herausforderungen für die (gläubige) Führungskraft begreift. Wenn diese ihrer Berufung von Gott her und ihrem individuellen spirituellen Weg gerecht zu werden versucht, eine glaubwürdige und integre Vorbildfigur für die Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen ist und daneben über entsprechende Grundkompetenzen in Sachen Kommunikation, Menschenführung oder Entscheidungsbildung verfügt, dann lassen sich mögliche Konflikte zwischen ökonomischer und theologischer Logik überwinden. Denn „berufliches Können und begnadete Kunst durchdringen sich. Professionalität und Spiritualität sind Freunde." (16) Hier bleibt die Frage offen, ob man so nicht zwei immer auch widerstreitende Rationalitäten allzu harmonisch miteinander verbindet.

Pastoral und Wirtschaft: fremde Welten?

Ich habe in diesem Beitrag ausgewählte praktisch-theologische Reflexionen zum Bedarf von Wirtschaft und Management an Theologie und Spiritualität diskutiert. Dabei ging unsere Fragestellung von einer Differenz zwischen pastoraler und wirtschaftlicher Rationalität aus. Neben den hieraus entstehenden Konflikten ergaben sich auch interessante Überlappungen und Befruchtungen zwischen diesen auf den ersten Blick fremden Welten. Beides möchte ich ohne Anspruch auf Vollständigkeit als Ergebnis unserer Übung festhalten.

An verschiedenen Stellen sind die Spannungen zwischen ökonomischer und theologischer Logik deutlich geworden. Wir stießen auf die Grenzen der Vermittelbarkeit zwischen beiden Welten. Wo diese Differenz bei einzelnen Autoren *nicht* in den Blick kam, entstand der Eindruck, dass sie bestehende Gegensätze bereits im Vorhinein nivelliert hatten oder einfach ignorierten. Das wiederum hatte zur Folge, dass entweder die pastorale Grammatik der betriebswirtschaftlichen untergeordnet wurde oder dass genau das Umgekehrte der Fall war. So aber wird man beiden Seiten nicht gerecht.

Auch die in verschiedenen Ansätzen angezielte organische Durchdringung der Unternehmung mit dem christlichen Geist – nicht etwas anderes tun, sondern was man tut, anders tun – drohte manchmal auf ein gegenüber der Betriebswirtschaft bloß additives Verfahren reduziert zu werden. Die funktionale Sachqualität einer sozialen Dienstleistung bleibt so von der gewollten christlichen Tiefenqualität unberührt. Damit aber wird die Pastoral in der Wirtschaft zugleich vereinnahmt und ausgegrenzt. Nimmt man dagegen ihre bleibende Fremdheit ernst, lassen sich gerade aus dieser Differenz heraus interessante Impulse für eine ethisch-spirituelle Orientierung in der Welt der Ökonomie gewinnen. Das betraf z. B. die Option für die Arbeitnehmer als Mitmenschen oder die Relativierung des Selbstoptimierungsanspruchs der Führungskraft.

Eine solche Orientierung gründet v. a. im Stör- und Unterbrechungspotential der jüdisch-christlichen Traditionen. Sie erweisen sich in der Ökonomie als widerständig, wo die Pastoral als religiöser

[23] **Zindel**, Daniel: **Geistesgegenwärtig führen**. Spiritualität und Management. – Schwarzenfeld: Neufeld Verlag 2009. 192 S., geb. € 17,90 ISBN: 978–3–937896–72–4

Standortvorteil, als Mittel zur Verbesserung der Unternehmenskultur oder als spirituelles Angebot für Manager einseitig einem wirtschaftlichen Verwertungs- und Nutzenkalkül unterworfen wird. Auch an diesem Punkt wurde die bleibende Fremdheit der Pastoral gegenüber der Wirtschaft deutlich. Kann diese Fremdheit einerseits eine potentielle Quelle für Orientierung sein, so ist sie andererseits nur schwer zu vermitteln. Denn was als prophetische Kritik im Christentum und in der Kirche einen festen, wenn auch marginalen Platz hat, wirkt im Wirtschaftsleben leicht exzentrisch. Darum muss man es hier entweder ignorieren oder von allen kritischen Implikationen säubern.

Allerdings sind an verschiedenen Stellen auch die inhärenten Grenzen des ökonomischen Diskurses selbst deutlich geworden, obwohl er in der Spätmoderne mit einem umfassenden, d.h. auch andere Bereiche einschließenden Anspruch auftritt – ein Anspruch, der lange Zeit gerade dem gläubigen Diskurs unterstellt wurde. Wir stießen an verschiedenen Stellen auf die relative Steuerungsfähigkeit wirtschaftlicher Prozesse. Die Implementierung des Evangeliums im Betrieb durch die Führungskraft von oben ließ sich also nicht nur aus praktisch-theologischen Gründen hinterfragen. Dagegen kann die Wahrnehmung von Leitungsverantwortung auch mit einem mäeutischen Ansatz zusammengehen, der bei den Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern und ihren spirituellen Ressourcen ansetzt.

Damit sind der innere Zusammenhang von Personal- und Organisationsentwicklung sowie die notwendige Verbindung von Top-down- und Bottom-up-Strategien angesprochen. Hierzu gehört auch die Vermittlung von individuell-personaler und strukturell-systemischer Ebene. Wir sahen manchmal eine Tendenz zur Verschiebung institutioneller Herausforderungen auf die persönliche Ebene der Handlungsträger und ihrer individuellen Verantwortlichkeit. Die Gefahr hierbei ist, dass wirtschaftliche Entscheidungen unterkomplex getroffen werden. Die personale und die institutionelle Dimension hängen zusammen, sie müssen aber in ihrer Differenz Beachtung finden. Offenbar kommt es auch hier auf eine dialektische Balance zwischen beiden an.

Exegese / Bibelwissenschaft

Huber, Michael: **Gab es ein davidisch-salomonisches Großreich?** Forschungsgeschichte und neuere Argumentationen aus der Sicht der Archäologie. – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 2010. 213 S. (Stuttgarter Biblische Beiträge, 64), kt € 48,00 ISBN: 978–3–460–00641–6

Der Vf. referiert in Teil A (15–64) die traditionelle Sicht der Epoche Davids und Salomos bis in die 80er Jahre des 20. Jh.s, die damals gängige Interpretation biblischer und außerbiblischer Quellen, die Diskussion um die Ausdehnung des „Großreiches Davids und Salomos" und aufkommende Zweifel und Debatten um den Grad historischer Auswertbarkeit biblischer Texte. Er legt das Schwergewicht auf die Darstellung der Diskussion um die Interpretation archäologischer Funde, die für die Frage des davidisch-salomonischen „Reiches" von Belang sein könnten (Jerusalem, Hazor, Megiddo, Gezer, Ezion-Geber).

Damit wird eine Vorentscheidung der Darstellung deutlich: Die forschungsgeschichtlichen Fragen werden vom biblischen Text vorgegeben, die Arbeit geht im doppelten Sinne traditionsorientiert vor. Der Rez. hält für Studien zur Geschichte Israels und Judas einen Zugang für angemessener, der Israel und Juda im Rahmen eines *world-systems approach* (I. Wallerstein) historisch-anthropologisch analysiert und die für diese Studie wichtige gesellschaftliche Entwicklung (Staatsentstehung, Grad der Staatlichkeit, Sozioökonomie, Demographie, Kultur) von Sachkriterien her untersucht, z.B. Instrumenten und Merkmalen von Herrschaft und Staatlichkeit. So ist der Rez. in seiner Habil.schrift 1991[1] vorgegangen, zeitlich parallel mit D. W. Jamieson-Drake[2], der freilich im Unterschied zum Rez. nur Juda, nicht auch Israel untersuchte. Der Rez. kam zu dem Ergebnis, dass z. Zt. Davids und Salomos keinesfalls plötzlich ein „Großreich" entstanden sein kann, sondern allenfalls der Beginn von Staatlichkeit, ein chiefdom oder frühe, rudimentäre Staatlichkeit existierte. Nach dem Zerfall der personenbasierten Herrschaft Davids und Salomos waren ca. 50 Jahre später im Norden mit den Omriden im 9. Jh. erste Zeichen von strukturierter staatlicher Herrschaft erkennbar, im öfters von Israel abhängigen „Juniorpartner" Juda erst im 8. Jh. v. Chr. Dieses Ergebnis, das inzwischen fast schon zum Allgemeingut der Forschung geworden ist, hat der Rez. seitdem in mehreren Publikationen ausgebaut. Zu demselben Ergebnis kommt nun erneut der Vf.

Was bietet der Vf. an Neuem, was ist Spezifikum seines Buches? Dazu ist auf Teil B („Diskussion", 65–144) hinzuweisen. Der Vf. betrachtet v.a. die Diskussion um die sog. Tel-Dan-Inschrift sowie die Mescha-Inschrift und die Frage, ob David auf Schoschenqs I. „Liste der Besiegten in Karnak" genannt sei. Er prüft archäologische Literatur hinsichtlich einer evtl. „königliche[n] Bebauung" in Jerusalem als Zentrum eines evtl. „Großreiches", in Hazor, Megiddo, Gezer und Ezion-Geber. Hier zeigt sich wieder das Problem des Ansatzes der Arbeit: Sie lässt sich die *historische* Fragestellung nicht nur von der Forschungsliteratur vorgeben (das mag bei forschungsgeschichtlicher Arbeit berechtigt sein), sondern auch vom biblisch-*theologischen* Text (1Kön 3–11, speziell 1Kön 5,1–8; 9,15–19), der vom Vf. allerdings nicht literarisch und traditionsgeschichtlich untersucht wird. Teil B enthält auch drei Exkurse, a) zur Keramik, b) zur Demographie und Sozialstruktur und c) zur Frage der Wirtschaftskraft Judas im 10. Jh. v. Chr. Sie bilden gute, leider nicht weiter ausgeführte Ansätze des Vf.s, indem er mit ihnen von der Bibeltextzentriertheit und der Zentriertheit auf Tradition und Forschungsliteratur weg zu Sachfragen kommt, die hätten wesentlich weiterführen können. Zu b) und c) hat der Rez., wie gesagt, ausführlich publiziert. Der Vf. hätte hier die Ergebnisse aufgreifen können. Er zitiert einen Aufsatz von W. G. Dever[3], der sich mit archäologischer Interpretation salomozeitlicher Grabungsbefunde beschäftigt, lässt sich aber den unmittelbar folgenden Beitrag desselben Buches über soziologische Probleme der David- und Salomozeit entgehen.[4] Der Vf. greift auch die Landschaftsarchäologie[5] nicht auf, die über die architektonischen und inschriftlichen Funde und Befunde der Archäologie, auf die der Vf. sich in seiner Diskussion konzentriert, wesentlich hinausführen würde, indem für eine historische (Re-)Konstruktion Strukturen sowie natur- und sozialräumliche, landschaftliche, wirtschaftliche und verkehrsgeographische Gegebenheiten der David- und Salomozeit deutlich würden. Das hätte über einzelne Bauwerke und (fehlende) Inschriften als Basis für historische Konstruktion hinausgeführt und ein umfassenderes Bild der David- und Salomozeit geliefert. Für die Untersuchung des Vf.s wäre auch eine methodologische Betrachtung zum Verhältnis von Text und Artefakten von Nutzen gewesen; ein besonders wichtiger einschlägiger Aufsatz von E. A. Knauf[6] wird im Literaturverzeichnis genannt, aber die Konsequenzen werden kaum gezogen; im Literaturverzeichnis fehlen auch weitere methodologische Aufsätze[7]. Autoren im Literaturverzeichnis wie H. Shanks, der häufig herangezogen wird, und J. Neumann brauchen nicht in wissenschaftlichen Arbeiten genannt zu werden.

Teil C des Buches (145–182) schildert „Positionen" von Forschern, soweit sie das „davidisch-salomonische Großreich" betreffen. Der Vf. skizziert sachgerecht und mit kritischem Urteilsvermögen. Darüber, ob die Auswahl der in Kategorien eingeordneten Forscher/innen immer glücklich ist, mag man streiten. Die Benutzung der m. E. abwegigen Kategorien „Maximalisten", „Minimalisten" und „Nihilisten" durch den Vf., die aus einer polemischen, für ernsthafte Forscher beschämenden Phase der Diskussion um die Tel-Dan-Inschrift stammen, sollte nicht prolongiert werden. Bescheiden versteckt der Vf. seine eigene kritische, ausgewogene Position als Punkt 4 des Abschnittes C. Sie entspricht ziemlich exakt den Ergebnissen des Rez. von 1993. Sie hätte freilich noch genauer und umfassender sein können, wenn der Vf., wie oben vorgeschlagen, strukturelle und sachbezogene Fragestellungen einbezogen hätte. Methodologisch zu widersprechen oder mindestens stark zu differenzieren ist der/die Aussage des Vf.s, die Archäologie könne „als Hilfe verstanden werden, den biblischen Text immer besser zu verstehen" (193)[8], denn mit dieser Formulierung droht die gegenüber Textwissenschaften (auch gegenüber der Bibelwissenschaft) selbstständige Archäologie[9] wieder in eine dienende Rolle als *ancilla theologiae* wie vor Jahrzehnten zurückversetzt zu werden.

[1] Druckfassung: Herrschaft, Königtum und Staat. Skizzen zur soziokulturellen Entwicklung im monarchischen Israel.Tübingen 1993 (= FAT 6).

[2] Scribes and Schools in Monarchic Judah. A Socio-Archaeological Approach. Sheffield 1991 (= JSOT S 109).

[3] Archaeology and the 'Age of Solomon'. In: Handy, L. K. (ed.), The Age of Solomon (SHCANE XI.), Leiden 1997, 217–251.

[4] H. M. Niemann: The Socio-Political Shadow Cast by the Biblical Solomon. In: Handy, The Age of Solomon [s. Anm. 3], 252–299.

[5] T. J. Wilkinson: Archaeological Landscapes of the Near East, Tucson 2003.

[6] From History to Interpretation. In: Edelman, D. V. (ed.), The Fabric of History, Sheffield 1991, 26–64.

[7] U. a. C. Frevel: „Dies ist der Ort, von dem geschrieben steht …". Zum Verhältnis von Bibelwissenschaft und Palästinaarchäologie (BN 47), 1989, 35–89; H. M. Niemann: Von Oberflächen, Schichten und Strukturen. Was leistet die Archäologie für die Erforschung der Geschichte Israels und Judas? In: C. Hardmeier (Hg.), Steine – Bilder – Texte (ABG 5), Leipzig 2001, 79–121.

[8] Vgl. neben den Studien in Anm. 6 und 7 auch K. Bieberstein: Vom Nutzen und Nachteil der Archäologie für die Theologie. In: E. Ballhorn u.a. (Hg.), Lernort Jerusalem (Jerusalemer Theol. Forum, 9), Münster 2006, 159–174.

[9] S. A. Rosen: The Tyranny of Texts: A Rebellion against the Primacy of Written Documents in Defining Archaeological Agendas. In: A. M. Maeir and P. de

Für die an der einschlägigen Forschung beteiligten Fachleute bringt das Buch keinen Nutzen. Für Nichtfachleute kann es durch die sorgfältigen Referate und die kritischen eigenen Abwägungen des Vf.s eine Heranführung an Probleme und Fragen der Geschichte Israels darstellen. Auf kleinere Irrtümer und Versehen (u.a. 48; 163; 189) gehe ich nicht ein. Fehlende methodologische Grundlegungen und Literaturlücken machen sich freilich ungünstig bemerkbar. Krankt nicht die Forschung, wie auch dieses Buch, daran, dass z.B. mit Begriffen unreflektiert oder undefiniert umgegangen wird? Was bedeutet in der Diskussion um die Geschichte des antiken Israel und Juda „Reich", was bedeutet „Großreich", was bedeutet „Staat" und „König"? Was können wir über die zeitliche Einordnung Davids und Salomos sagen, deren Existenz der Rez. nicht bezweifelt, aber bei Salomo z. Zt. nicht, bei David nur indirekt (sog. Tel-Dan-Inschrift) belegen kann? Können wir mehr sagen, als dass sie wahrscheinlich im 10. Jh. v. Chr. gelebt haben, jener vielleicht im zweiten, dieser vielleicht im dritten Viertel des 10.Jh.s?

Insgesamt stellt das Buch im Titel eine Frage, die der Rez. vor bald zwei Jahrzehnten verneinend beantwortet hatte, offensichtlich mit Recht, wie inzwischen viele Autoren und nun auch der Vf. bestätigen. Man kann und soll wichtige Probleme und Thesen immer wieder hinterfragen. Verwunderung erregt es freilich, dass der Vf. zwei Aufsätze des Rez. zitiert, dessen dort genannte einschlägige Monographie von 1993 sowie weitere Aufsätze gekannt haben kann, aber nicht erwähnt, obwohl die Monographie die umfassendste Studie zur Sache im deutschen Sprachraum ist. Ebenso fehlen – im an sich reichhaltigen Literaturverzeichnis – u.a. einschlägige Studien von R. Kessler.

Es steht außer Zweifel, dass der Vf. bei der Arbeit eine Menge gelernt hat. Es wird auch erkennbar, dass er sich einen guten Durchblick erarbeitet hat und komplizierte Sachverhalte verständlich darstellen kann. Diese Diplomarbeit hat auch unter Beweis gestellt, dass der Vf. kritisches Urteilsvermögen und das Potential besitzt, wissenschaftliche Forschung zu betreiben.

Rostock Hermann Michael Niemann

Schmid, Konrad: **Hiob als biblisches und antikes Buch**. Historische und intellektuelle Kontexte seiner Theologie. – Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk 2010. 110 S., brosch. € 22,80 ISBN: 978–3–460–0319–4

Das hier vorzustellende Buch des Zürcher Alttestamentlers Konrad Schmid gehört zu den interessantesten Studien, die in jüngster Zeit zum Buch Ijob erschienen sind. Die Arbeit ordnet sich in die gegenwärtige atl. Forschungslage insofern ein, als sie entstehungsgeschichtliche Fragen zurückstellt, sich tendenziell auf die Auslegung des Endtextes konzentriert und die dabei zum Vorschein kommenden Positionen nach Analogie eines offenen Diskurses versteht, und zwar in einem dreifachen Kontext: zum einen im Kontext des Ijobbuches selbst, zum anderen im innerbiblischen (primär inneratl.) und schließlich im Kontext antiker, näherhin altorientalischer Literatur.

Kurz geht S. auf die neuerdings mehrfach zur Diskussion gestellte These ein, der Dialogteil und nicht – wie gewöhnlich angenommen – die Rahmenerzählung bilde den ältesten Kern des Ijobbuches. S. hält diese These vor dem Hintergrund altorientalischer Beispiele zwar prinzipiell für möglich, aber letztlich doch für weniger überzeugend als das bisher weitgehend vertretene diachrone Standardmodell, demzufolge eine ursprünglich selbstständige Ijoberzählung, bestehend aus Prolog und Epilog, den ältesten Kern des Buches bilde. Aber auch dieses Modell wird von S. mit dem bedenkenswerten Einwand problematisiert, eine derartige Erzählung (Ijob 1,1–5.13–21[.22] und 42,11–16/17) sei doch „von einer sonderbaren Banalität" (14). So gelangt er zu dem salomonischen Urteil, dass „die Annahme einer jedenfalls substanziellen Zusammengehörigkeit von Rahmen und Reden, die je für sich aber durchaus auf Textwachstum und mündliche Vorstufen hin befragbar bleiben, textgenetisch ohne Weiteres vertretbar" ist. „Namentlich der in literarkritischer Hinsicht oft als besonders gravierend empfundene Wandel Hiobs vom Dulder zum Rebell ist ein dramatischer Progress, der als solcher gar nicht zu beanstanden ist. Hiob ist eben zuerst Dulder und wird dann zum Rebellen." (16)

Die interessantesten Passagen des Buches finden sich dort, wo S. das Zusammenspiel der einzelnen Buchteile beschreibt und auswertet. Eine Schlüsselrolle spielt dabei der Prolog. Dieser präsentiert gleichsam die vorauslaufende Interpretation aller folgenden Teile. „Hiobs Leiden hat laut Prolog einen bestechend einfachen, um nicht zu sagen grotesk simplen Grund: Hiob wird einem himmlischen Test unterworfen, deshalb, und nur deshalb, muss er leiden. Gott betreibt ein grausames Experiment mit Hiob, und dabei gilt trotz der Figur des Satans, dass es Gott alleine ist, der für das Ergehen Hiobs verantwortlich ist (vgl. 1,11 mit 1,12; 2,3; s. auch 1,21; 2,10). […] Hiob selbst weiß von dieser Lösung nichts, ebenso wenig seine Frau und seine Freunde […] Es sind allein die Leserinnen und Leser, die den wahren Grund der Schläge kennen, die Hiob treffen; sie aber kennen ihn von Anfang, vom ersten Kap. des Hiobbuches an." (21f) Von dieser Beobachtung ausgehend formuliert S. folgende These: „Diese Zuordnung von vorweggenommener Lösung des Hiobproblems im Hiobprolog und den nachfolgenden Lösungsversuchen im Rest des Buches ist nachgerade konstitutiv für die Theologie des Hiobautors." (23) S. wendet das so entwickelte Verständnis auf die einzelnen Teile des Buches an. „Die Freunde spielen nahezu die gesamte Bandbreite möglicher Erklärungen für das Hiobproblem durch […] Gegen alle diese Erklärungsversuche lehnt sich Hiob jedoch auf, und die Leserinnen und Leser seines Buches wissen: Er hat recht!" (23) So kritisiert der Prolog also vorweg die Positionen der Freunde: „Was die Freunde an Überlegungen anstellen, mag zwar zum üblichen Erklärungsrepertoire der Theologie zum Hiobproblem gehören, der Prolog aber hält dagegen: Mit demjenigen, was tatsächlich der Fall ist, hat dies ganz und gar nichts zu tun […] Im Licht des Prologs wird die Theologie der Freunde zur bloßen Mutmaßung über Gott, die mit ihm selber aber nichts zu tun hat." (23) Vom Prolog her gesehen rücken nach S. aber auch die Gottesreden in eine „eigentümliche Ambivalenz": „Gott spricht zu Hiob, aber er teilt ihm nicht mit, was der Fall ist […] Das seitens Gottes vorgetragene Gefüge rhetorischer Fragen führt zwar eindrucksvoll dessen Souveränität vor Augen, doch es bleibt der bittere Nachgeschmack: Kann es sich diese Souveränität Gottes nicht leisten, Hiob den wahren Grund seines Leidens kundzutun? Im Licht des Prologs verblasst der Glanz der Gottesreden zusehends. Der Prolog dividiert göttliche Offenbarung und Wahrheit auseinander und treibt einen Keil zwischen sie […] Der Prolog kritisiert nicht nur die Theologie der Freunde, er kritisiert auch die Offenbarung Gottes." (26) Das ist ein weitreichendes Urteil, das sich m. E. nicht notwendig aus der von S. richtig beobachteten Spannung zwischen Prolog und Gottesreden ergibt. Göttliche Offenbarung und Wahrheit werden hier nicht auseinanderdividiert. Vielmehr zeigen die Gottesreden, was unter „Offenbarung" zu verstehen ist: offensichtlich nicht die Mitteilung von dem, „was der Fall ist". Das Ijobbuch versteht Offenbarung Gottes nicht als Instruktion und Mitteilung von Sachverhalten, sondern als Selbstmitteilung Gottes. Ijob schaut diesen Gott (42,5) und damit ist für ihn die Auseinandersetzung beendet. Er gibt nicht zu verstehen, dass er darüber hinaus noch etwas wissen möchte. Bezeichnenderweise spielt Ijob 42,5 in der Auslegung S.s – soweit ich sehe – keine besondere Rolle.

Damit ist eine zweite kritische Anmerkung anzubringen. Mit vielen Auslegern tendiert auch S. zu der These, dass das Ijobbuch letztlich keine Lösung des in ihm verhandelten Problems biete. Es problematisiere alle dort vertretenen Lösungsansätze und lasse so den Leser in der Schwebe: „Alle Lösungsangebote innerhalb des Hiobbuchs erscheinen von vornherein in kritischem Licht, sie werden vom Prolog her relativiert." (55) Bezüglich des Epilogs spricht S. dann aber doch zu Recht von einer „Lösung des Problems auf lebensweltlicher Ebene – Hiob wird restituiert –, aber nicht in theoretischer Hinsicht." (55) M.E. ist mit diesem Urteil zu wenig gesagt. Auch der Dialog präsentiert eine Lösung, indem er im Anschluss an die Gottesreden von einer Ijob zuteil gewordenen Schau Gottes („theoria") spricht und dieser damit tatsächlich die Auseinandersetzung für beendet erklärt. Das Ijobproblem wird also gelöst, ohne dass Ijob den wahren Grund seines Leids erfährt.

Nach S. beantwortet das Ijobbuch „mit seinem ausgeklügelten System von literarischen checks and balances zwischen Prolog, Dialog und Gottesreden das Hiobproblem nicht, sondern gibt es – in seiner Kritik der Lösungen – den Leserinnen und Lesern zurück. Dieser Prozess des Zurückgebens des Problems ist zugleich ein theologischer Aufklärungsprozess, dessen eigentliche Spitze darin liegt, jegliches objektivierende Reden über Gott, das sich Gott zum handlichen Reflexions- und Projektionsgegenstand macht, strikt abzuweisen. Was oder wer Gott ist, das bleibt laut Hiobbuch den Menschen entzogen." (30) Tatsächlich besteht die Lösung des Problems nicht in einer Mitteilung von Wahrheiten über Gott. So gesehen gibt das Buch das Problem den Lesern zurück. Darin ist S. zuzustimmen. Gleichwohl erzählt das Buch von einer Lösung, die seinem Protagonisten zuteil wird. Bezüglich der vom Ijobbuch präsentierten Lösung ist also deutlich zwischen Ijob und den Lesern des Buches zu unterscheiden. Dem Leser wird im Unterschied zu Ijob zwar mitgeteilt, „was der Fall ist", warum Ijob leiden muss; ob der Leser allerdings einen Zugang zu der Ijob zuteil gewordenen Lösung des Problems findet, ob ihm also die erlösende Gottesschau zuteil wird, bleibt naturgemäß offen. Möglicherweise gibt es sogar einen Zusammenhang zwischen dem Nichtwissen Ijobs und seiner erlösenden Gottesschau. Zumindest weiß die christliche Tradition, dass der Mensch, der Gott schauen will, in die „Wolke des Nichtwissens" einzutreten hat. Trotz der hier vorgetragenen Anfragen gilt: Konrad Schmid hat eine äußerst anregende Interpretation des Ijobbuches vorgelegt, die als eine gut lesbare Einführung in die im Buch verhandelten exegetischen und theologischen Themen empfohlen werden kann.

Wien Ludger Schwienhorst-Schönberger

Miroschedji (eds.), "I Will Speak the Riddles of Ancient Times". Archaeological and Historical Studies in Honor of A. Mazar on the Occasion of His Sixtieth Birthday, Winona Lake, IN 2006, 879–893.

Israel's God and Rebecca's children: Christology and Community in Early Judaism and Christianity. Essays in Honor of Larry W. Hurtado and Alan F. Segal, hg. v. David B. Capes / April D. DeConick / Helen K. Bond / Troy A. Miller. – Waco, TX: Baylor University Press 2007. 480 S., geb. € 59,90 ISBN: 978–1–60258–026–8

Der vorliegende Sammelbd. ist eine Festschrift für Larry W. Hurtado und Alan F. Segal, in der sich auch Beiträge der zu Ehrenden finden. Man lud den Einen ein, einen Beitrag zu einer FS für den Anderen und vice versa zu schreiben. Dies hohe Maß der Logistik und Verschwiegenheit hat sich gelohnt, wobei es nicht Wunder nehmen kann, dass die Breite der Forschungsthemen sich auch in den Beiträgen niederschlägt.[1]

Eine der Mitherausgeberinnen, *April DeConick*, beginnt den Sammelbd. mit einer Reflexion über die Modelle des Sprechens über Christologie und verweist auf deren historische und geographische Entstehungskontexte. Der Wille zur Vollständigkeit geht hier auf Kosten einer exakten Exegese, was sich nicht zuletzt daran zeigt, dass hier ohne jede Argumentation dem Markusevangelium eine adoptianistische Christologie unterstellt wird (7). Auch wenn man *Paula Fredriksens* Aufforderung, man solle auf die Schlagworte Konversion, Nationalismus, *religio licita* und Monotheismus (notabene: es verwundert, dass nicht auch Universalismus genannt wird) verzichten, weil die Ergebnisse der Forschung dadurch notwendig unpräzise sein müssen, nachvollziehen kann, weiß man doch nur zu gut, dass die Langlebigkeit solcher Worte unerschöpflich scheint. *Richard Bauckham* vertritt in seiner Studie zur Gottestitulatur den Ansatz, dass die Verwendung von Titulaturen die genauesten Einblicke in das theologische Verständnis ermöglichen, und plädiert daher für eine Intensivierung der Forschung auf diesem Gebiet. *Adela Yarbro Collins* setzt sich intensiv mit der Arbeit von Hurtado auseinander; sie plädiert dafür, den Theisierungsprozess mit dem Bekenntnis zu Jesus als dem Messias einsetzen zu lassen und starke Einflüsse aus der nichtjüdischen hellenistischen Welt anzunehmen. *James D. G. Dunn* hebt die Funktion der Hellenisten für die Ausformulierung der Deutung des Todes Jesu hervor, wobei er zugibt, dass solche Thesen letztendlich spekulativ bleiben müssen, da ihnen der literarische Beleg fehlt (181). Überaus geistreich ist der Beitrag von *Helen K. Bond* zu Joh 19,23f. Die Gewandung Jesu sei, so ihre These, ein Verweis auf das hohepriesterliche Gewand und zeige damit das Interesse des Johannesevangeliums an dieser spezifischen Christologie. *Paul Forster* beschäftigt sich mit der vernachlässigten Frage des *fiscus iudaicus* für die matthäische Gemeinde; Mt 17,24–27 habe ihr als „Anweisung" gedient. *Alan Segal* stellt in seinem verdienstvollen Beitrag die Erträge von Forschern jüdischen Glaubens zu Paulus vor und zeigt deren Besonderheit auf. Der Sammelbd. wird durch eine Untersuchung von *John T. Fitzgerald* über Mt 5,21–26 im Kontext nichtjüdischer und jüdischer ethischer Konzepte abgeschlossen.

Die Vielfältigkeit der Aufsätze macht ein Fazit fast unmöglich. Festhalten kann man dennoch, dass, was wenig verwunderlich ist, die Theisierungsdebatte heftig weitergehen wird und dass, sollten die Beiträge für die angelsächsische Forschung repräsentativ sein, ein neu erwecktes Interesse an der Beeinflussung ntl. Theologien durch nichtjüdische Kontexte und Konzepte entsteht.

Berlin Rainer Kampling

Dormeyer, Detlev: **Einführung in die Theologie des Neuen Testaments.** – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2010. 160 S., kt € 14,90 ISBN: 978–3–534–15190–5

Wer sich über die Theologie des NT informieren möchte, wird zwar schnell fündig, begegnet aber zumeist (auch physikalisch) schwergewichtiger Literatur. Aufgrund der faszinierenden und zugleich herausfordernden Vielfalt und Vielstimmigkeit der theologischen Ideenwelt des NT handelt es sich nämlich oft um voluminöse Werke, die vielfach über 1000 Seiten lang sind und sich daher häufig in mehrere Teilbd.e gliedern. Insofern ist es ein verdienstvolles und lohnenswertes Unternehmen des inzwischen emeritierten Dortmunder Neutestamentlers Detlev Dormeyer, zur Theologie des NT eine knappe Einführung zu geben, die Studierenden der Theologie oder theologisch Interessierten einen Überblick über die theologische Denkwelt des NT vermitteln soll, und zwar im Rahmen der bewährten Reihe „Einführung Theologie" der WBG Darmstadt.

Eine Theologie des NT kann grundsätzlich auf zwei Weisen gestaltet werden, einerseits als Theologiegeschichte des Urchristentums (diachrone Perspektive), andererseits als rein sachlich-thematische Darlegung des theologischen Denkens (synchrone Perspektive). D. belegt dies in seinen Eingangsüberlegungen durch einen kurzen Einblick in die Forschungsgeschichte, in der er wichtige Werke zur Theologie des NT (u. a. die Theologie von R. Bultmann) behandelt (14–19) und einer diachronen (14–17) oder synchronen Perspektive (18f) zuordnet. Für sich selbst bevorzugt D. grundsätzlich eine synchrone Herangehensweise (19), möchte aber auch nicht die jeweilige Entstehungsgeschichte der Schriften des NT ignorieren. Insofern präferiert er eine Behandlung von Einzelschriften, weil er zu Recht auf die Autonomie der jeweiligen Schriftverfasser hinweist (14). Für die Abfolge der NT-Schriften fließen auch chronologische Erwägungen ein. So wird in der Darstellung der paulinischen Theologie der älteste Brief des Paulus, der 1. Thessalonicherbrief, zuerst behandelt (17.20–36) – die weiteren authentischen Paulusbriefe werden dann auch nach sachlichen Gemeinsamkeiten zusammengestellt: 1/2 Kor; Phil/Phlm, Gal/Röm (36–59) – und bei der Behandlung der synoptischen Evangelienliteratur (63–128) die durch die Zweiquellentheorie mit vorgegebene Zeitabfolge der Schriften beachtet (Q und Mk vor Mt und Lk/Apg).

In seiner theologischen Sachdarstellung fokussiert sich D. darauf, eine Einführung in den biblischen Monotheismus des NT zu geben. Dieser wird als explizite Rede von dem einen Gott (Theologie) entfaltet, welche durch die Rede vom Geist (Pneumatologie) und von Jesus Christus (Christologie) erweitert sei (9). Theologie inkl. Pneumatologie und Christologie bilden somit die thematischen Schwerpunkte dieser Einführung zur Theologie des NT. Sie werden je nach Notwendigkeit durch theologisch relevante Hinweise aus den Bereichen Ekklesiologie, Anthropologie, Ethik oder Eschatologie ergänzt. Zuvor weist D. zumindest knapp auf zwei entscheidende biblisch-alttestamentliche Voraussetzungen eines christlichen Monotheismus hin, wobei er sowohl die Vorstellung der *Schekhina* (Einwohnung) Gottes als auch das weisheitliche Hypostasendenken (Weisheit Gottes als eigenständige Wirkmacht in Gott) in den Mittelpunkt rückt (10–12).

Als Bezugsgröße einer Theologie des NT weist D. die 27 Schriften aus, die sich in der christlichen Lesepraxis ab dem 2. Jh. n. Chr. als (christlich biblische) Schrift (NT) durchgesetzt haben (12). Dieser Kanon enthalte „multifunktionale" Schriften, die von christlichen Autoren verfasst und an alle Menschen (Glaubende, Nicht-Glaubende, Noch-nicht-Glaubende) gerichtet seien (13). Letzteres ist vielleicht zu verallgemeinernd, weil in den meisten Schriften des NT zumindest der Autorenintention nach die binnenchristliche Perspektive dominiert. D. betont jedoch zu Recht, dass es sich beim NT nicht um Geheimliteratur nur für Eingeweihte handelt, sondern um offene Literatur, die potenziell alle Menschen ansprechen kann, was auch durch die intertextuelle Verarbeitung anderer Literatur von Juden, Griechen und Römern ermöglicht werde. Die von D. betonte Bedeutsamkeit des Kanons als Referenzgröße für eine Theologie des NT (im Gegensatz zur Religionswissenschaft) spiegelt sich in dieser Einführung allerdings nur teilweise wider. Unverständlicherweise fokussiert sich D. einzig auf die Behandlung der authentischen Paulusbriefe, der Evangelien (mit der Apostelgeschichte) und der Johannesbriefe als Teil johanneischer Literatur. Die restlichen Schriften des NT werden in einem zweiseitigen (!) Kap. am Ende des Buches zumindest angesprochen (149f). Über verschiedene Einleitungsbemerkungen sowie die Betonung ihrer theologischen Eigenständigkeit reichen die Ausführungen jedoch nicht hinaus. Dieses Vorgehen ist enttäuschend, denn so entsteht der Eindruck vernachlässigbarer Schriften innerhalb des Kanons. Darüber hinaus ist anzufragen, warum D. stattdessen der Spruchquelle Q ein eigenes Kap. widmet (63–71). Diese ist ja als separate Quelle kein Teil des Kanons, sondern nur über das Matthäus- und Lukasevangelium in diesen integriert. Zwar ist die Existenz von Q in keiner Weise zu bestreiten; Textumfang und Wortlaut können aber nur hypothetisch rekonstruiert werden, sodass Aussagen zu ihrer Theologie unter Vorbehalt stehen. Gerade im Rahmen dieser Einführung in die Theologie des NT wäre eine stärkere Orientierung am vorliegenden Kanon der Einzelschriften sicherlich sinnvoller gewesen.

Seinen Durchgang durch die Einzelschriften des NT beginnt D. mit den sieben authentischen Paulusbriefen (20–60); er fügt sodann als verbindenden Zwischenschritt Überlegungen zum Begriff Evangelium ein, der sich von der Metapher zur Gattungsbezeichnung von Jesusbiografien gewandelt habe (61f), bevor er sich den für die vier Evangelien inkl. Apostelgeschichte verantwortlichen Autoren widmet (63–148). Es folgt der schon erwähnte Ausblick auf weitere Schriften des NT als Schlusskap. (149f). D. beginnt die Behandlung der Einzelschriften jeweils mit teils ausführlichen Einleitungsbemerkungen zu ihrem geschichtlichen Hintergrund, die durch Hinweise zur Struktur ergänzt werden. Dabei rekurriert er besonders bei den Paulusbriefen auf eine auf antiker Rhetorik basierende Gattungsbestimmung und Gliederungsstruktur, die allerdings nur selten zur theologischen Sachdarlegung beiträgt. Die vier Evangelien werden

[1] April DeConick, How We Talk About Christology Matters; Paula Fredriksen, Mandatory Retirement: Ideas in the Study of Christian Origins Whose Time Has Come to Go; Richard Bauckham, The "Most High" God and the Nature of Early Jewish Monotheism; Adela Yarbro Collins, "How on Earth Did Jesus Become a God?": A Reply; Pheme Perkins, Resurrection and Christology: Are They Related?; Eldon Jay Epp, Are Early New Testament Manuscripts Truly Abundant?; Maurice Casey, Prophetic Identity and Conflict in the Historic Ministry of Jesus; David B. Capes, Pauline Exegesis and the Incarnate Christ; Carey Newman, Christophany as a Sign of "the End"; James D. G. Dunn, When Did the Understanding of Jesus' Death as an Atoning Sacrifice First Emerge?; Helen K. Bond, Discarding the Seamless Robe: The High Priesthood of Jesus in John's Gospel; Larry W. Hurtado, Remembering and Revelation: The Historic and Glorified Jesus in the Gospel of John; Marianne Meye Thompson, Jesus: "The One Who Sees God"; Charles Gieschen, The Lamb (Not the Man) on the Divine Throne; John R. Levison, The Promise of the Spirit of Life in the Book of Ezekiel; Jonathan Klawans, Sadducees, Zadokites, and the Wisdom of Ben Sira; Rachel Elior, On the Changing Significance of the Sacred; Paul Foster, Vespasian, Nerva, Jesus and Fiscus Judaicus; Alan Segal, Paul's Religious Experience in the Eyes of Jewish Scholars; Troy Miller, Liturgy and Communal Identity: Hellenistic Synagogal Prayer and the Character of Early Syrian Christianity; John T. Fitzgerald, Anger, Reconciliation, and Friendship in Matt 5:21–26.

bei gleichzeitiger Betonung ihrer literarischen Eigenständigkeit jeweils der Gattung der Idealbiografie zugeordnet.

In der theologischen Sachdarstellung orientiert sich D. primär an wichtigen Stichworten oder Motiven, welche vom jeweiligen Autor einer Schrift verwendet werden und so Ausdruck seines theologischen Denkens sind. Kommt ein solches Motiv vor, so wird es im Hinblick auf sein gesamtneutestamentliches Vorkommen und unter Rekurs auf seinen religionsgeschichtlichen Hintergrund aus dem AT, frühjüdischer oder paganer Literatur in seinem theologischen Sachgehalt erläutert. Die Reihenfolge der behandelten Stichworte und Motive wird einerseits durch die Textabfolge der jeweiligen Schrift, andererseits durch ihre Zuordnung zu Aussagen über Gott, den Geist bzw. die Geistmächte (Dämonen, Engel etc.), Jesus Christus und den Menschen (Anthropologie, Ekklesiologie, Ethik) bestimmt.

So wird bspw. im 1. Thessalonicherbrief – ausgehend vom Präskript des Briefes – zunächst die Gottestitulatur Vater behandelt, bevor die christologischen Hoheitstitel Christus / Sohn Gottes und Kyrios thematisiert werden; es folgt die Erläuterung der Gottesgaben Gnade und Friede (21–25). Aus dem Proömium 1 Thess 1,2–10 werden u.a. die Stichworte Erwählung und Evangelium (Gottes) behandelt (25–30), bevor die Glaubensformel aus 1 Thess 1,9f mit den Themen bzw. Stichworten Götterkritik und Ein-Gott-Glaube, Zorn Gottes sowie Jesus als Retter in den Mittelpunkt gestellt wird (30–32). Es folgen allgemeinere Überlegungen zu den sog. Pistis-Formeln (32–34), bevor auf die eschatologischen Metaphern Königsherrschaft Gottes und Tag des Herrn (Jesus) eingegangen wird (34f). Abschließend werden „anthropologisch" konturierte Sachthemen behandelt: Dazu gehören die theologischen Stichworte Glaube, Apostel, (Apostel-)Mitarbeiter und Bruder bzw. Schwester (35f).

Diese vorkommensbezogene, stichwortartige Zugangsweise zur Theologie des NT ist zunächst irritierend, hebt aber gerade bei Paulus deren situative Gebrochenheit gut hervor. Was freilich im weiteren Durchgang durch die authentischen Paulusbriefe mehr oder minder offen bleibt, ist die Frage nach dem theologischen Zentrum seines Denkens, in dem die vielen von ihm adaptierten theologischen Motive und Vorstellungen miteinander verbunden sind. Hier wäre gerade am Ende des Paulusteils der eine oder andere Hinweis hilfreich gewesen. Stattdessen formuliert D. Anfragen an die paulinische Theologie (60). Einerseits wird dem Völkerapostel zugestanden, die Sinnfrage des Menschen zu beantworten. Andererseits übt D. Kritik an der von Paulus propagierten Vorbildfunktion der Evangeliumsverkündiger, weil diese zwar auf dem Vorbild Jesu beruhe, dieses aber nur im Blick auf dessen soteriologischen Kern (Leiden, Tod, Auferstehung) wahrnehme. Bei Paulus käme das Vorbild einer idealen Praxis Jesu während seines irdischen Lebens zu kurz. In diesem Zusammenhang ruft D. dazu auf, „die ideale Praxis Jesu wieder zu erkennen und im Glauben an sie die eigene christliche Praxis zu entwerfen" (60). Diese ideale Praxis erkennt D. dann in den nachfolgend behandelten Evangelien. Damit wird ein Werturteil über die paulinische Theologie getroffen, welches besser den Leserinnen und Lesern vorbehalten bliebe. Der theologische Beitrag des Paulus für die Gestaltung eines christlichen Lebenswandels im Zuge der Gemeindebildung verdient m.E. keine solche Abwertung.

Im Evangelienteil ordnet D. die vorkommenden theologischen Vorstellungen und Themen verstärkt den jeweiligen Handlungsfiguren in der Lebensgeschichte Jesu zu. Auf diese Weise werden nicht nur Gott, Christus und Geist bzw. Geistmächte in den Vordergrund gerückt, sondern auch die verschiedenen Jüngerkreise, die Gegner Jesu, das Volk und weitere Charaktere; ihre theologische Betrachtung erfolgt jeweils unter anthropologischen, ekklesiologischen oder ethischen Perspektiven, d.h. es werden Fragen des Glaubens bzw. der angemessenen Glaubensgestaltung sowie der Gemeinde, des Gemeindebildes bzw. der Gemeindestruktur behandelt. Dominierender Blickwinkel der Darstellung bleibt jedoch die theologische Redeweise von Gott, Geist und Jesus Christus, wobei gerade in den christologischen Teilen die verschiedenen Hoheitstitel Jesu in den Vordergrund gerückt werden (Mk: 79–87, Mt: 102–109, Lk/Apg: 122–124, Joh: 137–143). Jedoch werden auch theologisch relevante Schwerpunkte in der Verkündigung Jesus in den Blick genommen, wozu bspw. die Themen Schweigegebote bei Mk (87–91), Gerechtigkeit bei Mt (109–111), die Israelwahrnehmung bei Lk (127–129) oder der glaubensbezogene Dualismus des JohEvg (143–146) gehören.

Als Fazit bleibt: Es handelt sich um eine verständlich geschriebene Einführung in die theologische Denkwelt (von allerdings nur wesentlichen Teilen!) des NT. Die thematische Darstellung gibt einen luziden Einblick in die Kreativität der ersten christlichen Theologen, welche ihre Glaubensüberzeugung unter Bezugnahme auf Vorstellungen und Motive atl., frühjüdischer und paganer Religiosität in Worte gefasst haben. Was dabei etwas zu kurz kommt, ist eine Würdigung der gesamttheologischen Leistung der jeweiligen ntl. Autoren; dafür tritt der fragmentarische Charakter ihres theologischen Schaffens klar zutage. Bedauerlich ist, dass faktisch nur 15 der 27 Schriften des NT behandelt werden, was einem Buch mit dem Titel „Einführung in die Theologie des Neuen Testaments" wohl kaum gerecht wird. Der Schlussteil des Buches kann dieses Manko in keiner Weise kompensieren. Ein Verzicht auf die Behandlung der nur hypothetisch rekonstruierbaren Spruchquelle Q sowie eine Reduzierung der für die Themenstellung des Buches oft verzichtbaren Einleitungsbemerkungen (z.B. zur rhetorischen Gliederung paulinischer Briefe) hätte hier zusätzlichen Raum für eine Einbeziehung der restlichen Briefliteratur des NT inkl. der Offenbarung des Johannes ermöglicht. Für die Lektüre des Buches ist darauf hinzuweisen, dass D. keinen theologisch systematisierenden Entwurf zu verschiedenen Themen ntl. Theologie vorlegt, sondern einen Zugang, der an theologischen Motiven und Vorstellungen orientiert ist. Deren Behandlung wird dabei durch ihr Vorkommen in den behandelten Einzelschriften gesteuert. Für das Vorhaben eines fortdauernden Lesens ist diese Präsentationsform nicht geeignet; das Buch befördert vielmehr die Lektüre nach Art eines Lexikons. Wer sich bspw. über den Begriff der Gerechtigkeit bei Paulus und Matthäus informieren möchte, muss die entsprechenden Passagen im jeweiligen Paulus- oder Matthäusteil aufschlagen. Gerade angesichts dieser Darstellungsform ist es jedoch misslich, das Buch nur mit einem Textstellenregister auszustatten. Hier wäre ein Sachregister der theologischen Stichworte, Motive und Vorstellungen besonders hilfreich gewesen. Die reihentypischen Stichworthinweise am Textrand reichen hierzu nicht aus. Wer sich jedoch weder an der Präsentationsform noch an der Fokussierung auf das paulinische und evangeliare Denken stört, wird in diesem Buch einen informativen Einblick in das theologische Denken ntl. Autoren erhalten. Insofern ist die Lektüre dieses Buches trotz genannter Einschränkungen auch angesichts des günstigen Preises zu empfehlen.

Bonn Stefan Schapdick

Bendik, Ivana: **Paulus in neuer Sicht?** Eine kritische Einführung in die „New Perspective on Paul". – Stuttgart: Kohlhammer 2010. 211 S. (Judentum und Christentum, 18), kt € 24,00 ISBN: 978–3–17–021151–3

Diese Studie geht auf Ivana Bendiks 2008 an der Univ. Basel eingereichte Diss. zurück; sie wurde dort mit dem Amerbach-Preis ausgezeichnet.

Gegliedert ist die Arbeit in vier Großabschnitte nebst Literaturverzeichnis, Namens- und Bibelstellenregister. Die ersten drei dieser Hauptabschnitte sind im Wesentlichen forschungsgeschichtlich orientiert. Teil I (13–61) holt dabei weit aus, um zu zeigen, wie konstant eine unsachgemäße Kontrastierung des „Judentums" gegenüber dem „Christentum" in der Paulusforschung zu beobachten ist: F. Chr. Baurs kontrastive Darstellung der Gerechtigkeit „aus Gesetzeswerken" im Judentum und „aus Glauben" im pln. Christentum bestimme die Exegese bis in die Gegenwart. Nach differenzierten Darlegungen der Positionen W. Wredes (Rechtfertigungslehre als „Kampfeslehre" in antijudaistischer Auseinandersetzung) und W. Boussets (das antike Mysterienwesen als Wurzel von P.s Soteriologie) kritisiert B. an A. v. Harnacks Pauluslektüre (P.s Verdienst sei die Universalisierung des Evangeliums auf griechisch-römischem Boden gegenüber einer partikularen „Gesetzesreligion"), dass auch hier das Judentum zu einer obsoleten Religion degradiert werde. An A. Schweitzers eschatologischem Konzept lobt sie, dass in ihm die pln. Rede von der Äonenwende nicht in eine „Religionswende" umgedeutet werde; die antithetische Sicht auf das Christentum als Überbietung und Ablösung vom Judentum fehle bei Schweitzer daher völlig.

Der II. Hauptteil der Arbeit, unter dem Titel „Die *New Perspective*" (62–148), fährt mit Kap.n zu R. Bultmann und J. Munck – also mit Vertretern, die entgegen dem Titel gewiss noch nicht der New Perspective zuzurechnen sind – fort. Mit Bultmanns existentialer Pauluslektüre erwächst – so B. mit Berufung auf W. Stegemann – eine neue Dimension in der Antithese Judentum-Christentum: Da P. nach Bultmann die menschliche Existenz vor der Offenbarung der πίστις als von der Sünde pervertiertes Sein beschreibt, sähe dieser „Paulus das Judentum dieser Sphäre des weltlich verfügbaren und damit pervertierten Seins zugeordnet" (77). Damit werde das Judentum nicht nur als leistungsorientierte Gesetzesreligion verzeichnet, sondern allgemein „‚negative Eigenschaften der menschlichen Existenz, die im christlichen Glauben und Leben angeblich überwunden werden', auf das Judentum projiziert" (78[1]). J. Muncks Verdienst sei es schließlich, P. weniger als systematischen Theologen, sondern als aus konkreten Bedingungen heraus schreibenden Denker und prophetischen Heidenmissionar dargestellt zu haben.

Nach dieser forschungsgeschichtlichen Hinführung wendet sich B. dreien der eigentlichen Vertreter der *New Perspective* zu: K. Stendahl betone – ähnlich wie Munck – P.s Selbstverständnis als Prophet und Heidenmissionar; die Rechtfertigungslehre diene bei ihm einzig dem Zweck, die Möglichkeit der Aufnahme der Heiden ins Gottesvolk darzustellen, ließe aber keine Rückschlüsse auf P.s Sicht auf das Judentum zu. Seine Grenzen erreiche Stendahls Ansatz durch die völlige Dekonstruktion der Themenkreise Schuld und Sünde. An E. P. Sanders' ausgearbeitetem Konzept des „Bundesnomismus" als grundlegender jüdischer Religionsstruktur lobt B. die eigenständige Analyse des Judentums, die es vor einer vorschnellen „paulinischen Vereinnahmung" schützt (122). Kritisch sieht

[1] Binnenzitat Stegemann, W., Das Verhältnis Rudolf Bultmanns zum Judentum, in: KuI 1 (1990), 26–44, hier: 37.

sie jedoch, dass die Opposition zwischen Juden- und Christentum nun auf die Religionsstrukturen übertragen werde, wodurch P. als von seinen Wurzeln losgerissen und dadurch der *Paulinismus* tatsächlich als eigenständige Größe erscheine. Dem dritten großen Vertreter der *New Perspective*, J. D. G. Dunn, sei es durch die Deutung des pln. Syntagmas der „Werke des Gesetzes" als innerjüdische soziale Identitäts- und Abgrenzungsmerkmale zwar gelungen, die Antithesen „Werke" vs. „Glaube" sowie „Bundesnomismus" vs. „Glaube an Christus" aufzubrechen. Doch auch ohne explizite Antithese „Werke" vs. „Glaube" unterstelle Dunn dem Judentum die Pervertierung der eigenen Religion durch eifriges Festhalten am Buchstaben und Verkennung der *„wahre[n] universale[n] Intention"* des Bundesschlusses (144, originale Kursivsetzung). Der Irrtum Dunns läge gerade in der Begrenzung der „Werke des Gesetzes" auf Identitäts- und Abgrenzungsmerkmale. Da die allgemein negative Konnotation des Begriffs der σάρξ bei P. gerade bei Dunns Exegesen zu Gal 2,16 und Röm 3,20 unberücksichtigt bliebe, träten die „Werke des Gesetzes" nicht nur als unfähig auf, von der sündigen σάρξ zu befreien, sondern seien „an und für sich schon das Unheil, weil sie sich gegen Gottes Gerechtigkeit richten" (146). Scharf fasst B. zusammen: „Auch in Dunns Darstellung tritt Israel als ein klassisches Exempel für die an die Sündenmacht verfallene Menschheit auf." (ebd.)

Im III. Hauptteil ihrer Arbeit (149–181) setzt B. ihre Kritik an den Hauptvertretern der *New Perspective* fort: Sie seien in ihrem Anliegen, P. aus der antijüdischen Struktur der traditionellen Auslegungen zu entbinden, gescheitert: „Die alte Antithese Judentum – Christentum, die sich in der Frage des Gesetzes zuspitzt, geistert in allen vorgestellten Entwürfen weiter herum." (151) Stendahls Interpretation des pln. Gesetzesverständnisses als zeitlich begrenzt sei unzureichend; er ignoriere die pln. Anthropologie zugunsten seines missiologischen Ansatzes. Sanders Gegenüberstellung von Glaube und Gesetz, „um weiter zu behaupten, Paulus hätte die ‚Fundamente des Judentums: [...] Erwählung, Bund und Gesetz' abgelehnt" (162f[2]), sei unzutreffend. Sanders und Dunn führten die Debatte zu religiöser „Identität" eher auf dem Boden des Historismus des 19. Jh.s als dem der Antike.

Im letzten, IV. Teil (182–199) legt B. den „Versuch einer Skizze der paulinischen Theologie" dar, der versucht, „ohne die Antithese Judentum – Christentum [sic!] auszukommen" (179). Der Schlüssel zur pln. Theologie läge in der Eschatologie, die Begriffe „Neue Schöpfung" und „Neuer Äon" seien hierfür zentral; die Äonenwende sei mit Christi Tod und Auferstehung vollzogen. Grundsätzlich seien alle Menschen, Juden wie Hellenen, von der Sünde kontaminiert und könnten vor Gottes Gericht nicht bestehen; dies den Juden gegenüber zu erweisen, sei eine Funktion der Tora gewesen. Jesu Treue aber (πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ als Gen. subj.) habe nun stellvertretend den Fluch der Tora auf sich genommen. Wo dieses Evangelium angenommen wird, könne sich Rettung und Aufnahme in den Stand der „Neuen Schöpfung" ereignen. Das einzig relevante Differenzkriterium innerhalb der Menschheit, quer durch beide Ethnien hindurch, sei nur noch das Aufgenommen-Sein in die Neue Schöpfung. Solange ganz „Israel" noch nicht ans Ziel gekommen sei, bestände die ausgleichende Chance für die Völker; bei der Parusie Christi jedoch werde auch diese endzeitliche Isolation Israels beendet sein und es gerettet werden.

Angesichts der hohen Diversifikation der Diskussion um die „New Perspective on Paul" ist eine gebündelte „kritische Einführung" zu dieser Forschungsrichtung nur zu begrüßen. Da eine solche Einführung einsichtigerweise nur durch Beschränkung auf deren wichtigste Vertreter einzuholen ist, übergeht B. mit Grund die Frage, wer oder was überhaupt der *New Perspective* zuzurechnen ist. Die forschungsgeschichtliche Gesamtausrichtung des Großteiles des Buches und die gebündelten Informationen zu einzelnen Autoren machen das Buch zu einer guten Nachschlagequelle zur Geschichte der Paulusforschung. Weiterhin ist B.s Hauptkritik, die Vertreter der *New Perspective* fielen in die oppositionelle Negativzeichnung des Judentums zurück, aus der sie eigentlich herausführen wollten, und erlägen neuzeitlichen Denkkategorien, trotz der zahlreichen bereits vorliegenden kritischen Beiträge (vgl. jüngst etwa Frey, Bachmann, Theißen) m. W. tatsächlich neu. B.s Arbeit sollte die Diskussion um die *New Perspective* an dieser Stelle erheblich bereichern!

Ihre Kritiken wären sogar noch deutlicher profilierbar. V. a. ein Gespräch zwischen B. und Dunn wäre zu ermutigen. Eine so harte Aussage wie z. B., dass die „boundary markers" nach Dunn „die Sünde schlechthin bedeuten" (147), wäre durch Zitat abzusichern. Auch Dunns „Anmaßung", „Israels Verhalten dafür verantwortlich [zu machen], dass Gott die ursprüngliche Intention des Bundes nicht durchzusetzen vermag" und ihm, Israel, damit die „Macht" zuzusprechen, „Gottes Pläne zu sabotieren" (145), scheint durch den einzigen indirekten Verweis auf Dunns frühen Aufsatz „The New Perspective on Paul"[3] (zuerst 1983) wenig stark belegt[4]. Dass Dunns späterer Aufsatz „The New Perspective on Paul: whence, what and whither?" (2005) in der gesamten Arbeit nicht berücksichtigt ist, scheint dem Rez. ein weiterer Schwachpunkt in B.s Dunn-Lektüre. Ebenso hätte die von B. nur ganz allgemein formulierte Prämisse des „weitgehend[en] Konsens[es]" zur Negativkonnotation des Begriffs σάρξ bei P. (146) konkret in Bezug auf die beiden in Frage stehenden Verse Röm 3,20 und Gal 2,16 geführt und belegt werden können. Nähere Beleuchtung verdiente auch ihre Kritik eines anachronistischen Gebrauchs der neuzeitlichen Begriffe „Identität" und „Religion" durch die Vertreter der *New Perspective*. Wie wäre die Selbstdefinierung des Judentums gegenüber Fremdvölkern, der zentrale Teile der Tora doch ganz wesentlich dienen, besser zu bezeichnen? Und wäre eben diese Kritik gegen den von B. selbst häufig verwendeten Begriff „Ethnie" nicht erst recht zu richten?

Der knappe Teil IV ist als positiver Vorschlag gegenüber den von B. ausgesprochenen Kritiken zu begrüßen. Einzelne offene Fragen beträfen hier die Berücksichtigung einer etwaigen Entwicklung der pln. Theologie – auch in Einzelaspekten wie P.s Verhältnis zu seiner jüdischen Tradition – und die Einbeziehung der für eine israelsensible Darstellung der pln. Theologie bekannten „Problemverse", namentlich 1Thess 2,14–16 und 2Kor 3,14–16 (die von B. unberücksichtigt bleiben). Die spannendste Frage im Anschluss an B.s Ansatz ist jedoch die nach der Kriteriologie einer israelsensiblen Darstellung pln. Theologie überhaupt. Es muss ja schon Wunder nehmen, wenn einem Forscher wie Dunn in seinem Bestreben, eine „antijudaistische" Paulusrezeption zu vermeiden, gerade diese vorgeworfen wird. In ihrem eigenen Ansatz vermeidet B. die bei anderen Forschern kritisierte antithetische Gegenüberstellung Judentum – Christentum zwar tatsächlich, aber um den Preis, jüdische Soteriologie nun sehr eng an frühchristliche zu knüpfen. Wie aber würde sich eine solche Darstellung zur jüdischen Messias-Erwartung verhalten? Solche Fragen werden gewiss weitergeführt werden und der Rez. wünscht dem vorliegenden Buch dabei alle Beachtung!

Varia: Die Abschnitte zu Bultmann und Munck (2.2.; 2.3.) könnten in Teil I der Arbeit integriert werden, um so Teil II den Vertretern der *New Perspective* zu belassen (vgl. die Überschrift zu II!, s. o.); die kritischen Unterabschnitte zu Stendahl, Sanders und Dunn (2.4.7; 2.5.3; 2.6.6) und der Großabschnitt III wären zur Vermeidung von Doppelungen zusammenführbar.

Mainz Eckart David Schmidt

Maschmeier, Jens-Christian: **Rechtfertigung bei Paulus**. Eine Kritik alter und neuer Paulusperspektiven. – Stuttgart: Kohlhammer 2010. 312 S. (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament, 189), kt € 39,80 ISBN: 978–3–17–021305–0

„Rechtfertigung bei Paulus" – mutig ist wohl, wer sich dieses Thema für seine Doktorarbeit vornimmt. Die von P. Wick betreute Bochumer Diss. unternimmt unter diesem Stichwort nichts weniger, als das Grundanliegen der pln. Theologie in Aufnahme der Thesen der „New Perspective on Paul" wie der Kritik der lutherisch geprägten Paulusauslegung an dieser zu bestimmen. Dass die Theologie des P. hier letztgültig rekonstruiert würde, will man nicht erwarten; so stellt sich neben der Frage nach dem *Was*, der These des Buches, v. a. die nach dem *Wie*: Wie wird das Thema „handhabbar" gemacht, welche Texte werden (nicht) ausgelegt, mit wem wird diskutiert?

Die These will aus einem „Patt" zwischen neuen und der lutherischen Tradition verpflichteten Paulusdeutungen herausführen. Mit der *New Perspective* geht M. davon aus, dass P. nicht das Judentum als legalistisch kritisiert: Das sei es nicht, da Gottes Bundeszusage und Gnade der Forderung nach Toraobservanz vorausgehe, was seit E. P. Sanders gern auf die Formel „Bundesnomismus" gebracht wird. Auch für P. sei und bleibe die Tora von Gott gegeben, damit sie eingehalten wird, und nicht per se unerfüllbar. M. wehrt sich gegen die „größte Aporie lutherischer Paulusexegese", dass „die Tora dem zum Tun ihrer Gebote unfähigen Menschen gegeben ist und sich der Mensch trotz dieser Unfähigkeit für seine Übertretungen verantworten muss" (125). Aber die Toraerfüllung führe nicht zum eschatologischen Heil wegen des faktischen Ungehorsams der Menschen. Diesen erkenne P. nämlich aufgrund der Erfahrung, dass Gott den Menschen neu geschaffen habe durch Jesu stellvertretenden Sühnetod und seine Auferweckung. Denn P. denke grundsätzlich heilsgeschichtlich, in Unterscheidung des neuen Bundes vom alten, aber so, dass beide gleichzeitig bestünden und die Kontinuität die Diskontinuität überwiege: Die Erwählung Israels sei nicht hinfällig, aber mit Jesus sei der neue Bund von Gott geschlossen. Auch in diesem sei der Mensch zur Toraobservanz gefordert, aber als Gerechtfertigter nicht mehr unter dem Zorn Gottes und als neue Schöpfung zum „eschatologischen Gehorsam" (passim) fähig. Mit der lutherischen Paulusauslegung sieht

[2] Binnenzitat Sanders, E. P., Paulus und das palästinische Judentum. Ein Vergleich zweier Religionsstrukturen, Göttingen 1985, 513.

[3] B. zitiert aus Dunn, J. D. G., Jesus, Paul and the Law. Studies in Mark and Galatians, London 1990, 183–206, hier mit Verweis auf 197 (vgl. 145, Anm. 1075).

[4] Vgl. auch B.s selbsteinschränkende Anm. 1089!

M. im Mittelpunkt der pln. Theologie den Glauben an die soteriologisch gemeinte Rechtfertigung, die besage, „dass Gott den Menschen trotz seiner Sünden und Übertretungen neu schafft und ihm so ewiges Leben schenkt" (285). M. wendet sich damit gegen die These der New Perspective, dass P. die Rechtfertigungsaussagen erst im missionstheologischen Streit um das Hinzukommen der nichtjüdischen Menschen einbringe (Gal und Röm).

Ist so das „Was" zusammengefasst, stellt sich die Frage nach dem „Wie". Ein Drittel des Buches widmet M. der Darstellung der Forschungsdiskussion, in deren Verlauf er seine eigene Sicht entfaltet. Er stellt zunächst die Thesen einzelner Exponenten der *New Perspective* dar, v. a. E. P. Sanders' und N. T. Wrights. Dann referiert er „Kritik der Old Perspective", namentlich die Frage, ob das Konzept des „Bundesnomismus" das Judentum zur Zeit des P. richtig charakterisiere und ob Rechtfertigung nicht doch eine soteriologische Kategorie sei. Es folgen umgekehrt Anfragen an die lutherische Auslegung, insbes. deren anthropologische These, der Mensch könne als solcher das Gesetz nicht erfüllen. Der sich anschließende Blick in die Texte wird nicht als Erarbeitung der These präsentiert, sondern hat diese „an zentralen Paulustexten (2 Kor 3,1–11; Gal 2,14–21; 3,10–14; Röm 2,25–29) zu verifizieren" (99). 2 Kor 3 ist der Einstiegstext, weil er die Basis für die heilsgeschichtliche Lektüre eines Gegenüber von altem und neuem Bund gibt. Genauer ausgelegt ist hier freilich nur 3,3.6 und das Verständnis des neuen Bundes ist aus atl. Texten implementiert. Der Widerlegung der lutherischen Zweifel an einer heilsgeschichtlichen Kontinuität von Israel und neuem Bund gilt die Exegese von Gal 2,14–21 und 3,10–14 (die argumentativ und exegetisch m. E. stärksten Passagen des Buches). Hier wird die Diskussion mit Dunn geführt, dessen These mir freilich nicht pariert scheint. Anhand von Röm 2,25–29 soll schließlich belegt werden, dass P. nicht gegen ein jüdisches Erwählungsbewusstsein polemisiert. Die abschließende Zusammenfassung ist kurz gehalten; die Arbeit ist, obschon ein Sach- und Autor/inn/enindex seiner Anlage entsprächen, nur durch ein Stellenregister erschlossen.

Die vorgeschlagene Paulusdeutung ist diskussionswürdig, wiewohl sie mir in Teilen nicht so neu und widerspruchsfrei scheint wie behauptet. Gut unterstreicht die Arbeit einerseits den Widerspruch gegen die lutherische Unterstellung, P. polemisiere gegen Werkgerechtigkeit, andererseits, dass die Rede von „Rechtfertigung" auf die Soteriologie zielt. Weniger plausibel ist m.E., dass das postulierte heilsgeschichtliche Denken des P. post Christum keinen negativen Blick auf den Sinaibund impliziert. Problematischer aber ist die Weise, in der das Buch seine These zu begründen sucht. Diese wird nicht induktiv von Paulustexten hergeleitet, sondern im Gespräch mit Sekundärliteratur, das die Darstellung in ermüdenden Redundanzen dominiert. Auch die exegetischen Partien nehmen kaum auf Detailfragen und den jeweiligen rhetorischen Kontext Bezug und ignorieren einschlägige Literatur. Metakonzepte wie „Heilsgeschichte", „Synergismus", „freier Wille", „eschatologischer Gehorsam" etc. bestimmen die Darstellung, ohne dass ihre heuristische Validität geprüft würde. Misslicher noch ist, dass scheinbar quellensprachliche Begriffe ungeklärt verwendet werden.

Dies gilt zuallererst für den Begriff „Rechtfertigung", der ohne semantische Analyse des pln. Wortfeldes als allgemeine soteriologische Kategorie gebraucht wird (sodass z. B. das Konzept „Partizipation in Christus" dieser subsumiert werden kann). Der Ausdruck „neuer Bund" wie die Metapher von der „neuen Schöpfung" fallen bei P. nur je zweimal in spezifischen Kontexten, werden hier aber hypostasiert zu fundamentalen Parametern, um zu behaupten, dass die Idee der kontinuierlichen Heilsgeschichte das Denken des P. bestimmt. Jesu Tod wird ohne Rekurs auf den exegetischen Diskurs als „stellvertretender Sühnetod" definiert; für νόμος setzt M. einfach stets „Tora" (und auch für ἐντολή Röm 7,10), für ἔργα νόμου (Gal 2,16; Röm 3,28 u. ö.) mal „Toragebote" (25 u. ö.), aber auch „Werke des Gesetzes" (160 u. ö.). Auch der Vorschlag, zwischen dem „Gottesvolk Israel, dessen Identität eine jüdische ist, und dem eschatologischen Gottesvolk, dessen Identität eine pneumatisch-jüdische ist" (44), zu unterscheiden, zwingt die pln. Ausführungen in eine fremde Systematik.

Dass P. selbst nicht begrifflich fixiert, sondern nur metaphorisch vom Heil und der neu entstehenden Gemeinschaft aus jüdischen und nichtjüdischen Menschen spricht und verschiedene Deutungen des Todes Jesu anführt, dürfte jedoch Indiz dessen sein, dass er kein fertiges System hat. M. stellt sprachlich eine Kohärenz her, welche die pln. Briefe nicht bieten.

Und so reihen sich Fragezeichen am Buchrand, von denen hier nur drei große zu nennen sind: 1) Unterscheidet P. den atl. Erwählungsglauben nicht von der Praxis des ihm zeitgenössischen Judentums? Obschon eine Einsicht der jüngeren Exegese ist, dass „das Judentum" zur Zeit des NT höchst vielgestaltig ist, wird jüdische Theologie von M. pauschal und oft nur anhand atl. oder rabbinischer Texte konstruiert. 2) Überwiegt nicht in der Argumentation des Galaterbriefes die „Diskontinuität" zwischen dem – um die Begriffe des Buches aufzunehmen – in Christus aufgerichteten „neuen Bund" und dem Sinaibund? Der Rekurs auf die Abrahamsverheißung noch vor der Gabe des Gesetzes relativiert doch auch den Sinaibund (s. Gal 3,6–29). 3) Spricht nicht Röm 7,18ff selbst aporetisch von der wesenhaften Unfähigkeit des Menschen zur Erfüllung des Gesetzes?

Dass diese Texte die Interpretation der Theologie des P. erschweren, wenn nicht gar frustrieren, ist nicht dem Vf., sondern P. anzulasten (oder: zu danken). Doch der Anspruch, die Theologie des P. zu erklären, hätte zur Plausibilierung v. a. einer exegetischen Analyse der zentralen Texte bedurft. Wer die theologische Metadiskussion schätzt, wird das Buch mit Gewinn lesen, wer überzeugt werden will, muss aber die Thesen des Buches an den Texten selbst und der jeweiligen exegetischen Diskussion prüfen.

Hamburg Christine Gerber

Nielsen, Jasper Tang: **Die kognitive Dimension des Kreuzes**. Zur Deutung des Todes Jesu im Johannesevangelium. – Tübingen: Mohr Siebeck 2009. (XIII) 335 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament I, 263), brosch. € 69,00 ISBN: 978–3–16–150017–6

Die Diskussion um die Bedeutung des Kreuzestodes im Johannesevangelium bringt nach wie vor exegetische Früchte hervor. Warum musste Jesus sterben? Welche Rolle spielt der Tod Jesu in der johanneischen Erzählung und inwiefern trägt er „zum Heilsprojekt" bei (25)? Im Titel seiner 2003 in Aarhus eingereichten Diss. ist bereits die Grundthese Jasper Tang Nielsens formuliert: Durch seine narrative Präsentation werde dem Tod Jesu im Johannesevangelium „kognitive Funktion" beigemessen. Während die Inkarnation und das Offenbarungswirken des irdischen Jesus das soteriologische Hauptgewicht trügen, sei Jesu Kreuzestod die „notwendige Voraussetzung für die Annahme des Heils" (11). Denn Tod und Auferstehung Jesu enthüllen, „dass Jesus tatsächlich die Person ist, die er während seines Erdenlebens zu sein behauptete" (26), sie sollen also zeigen, ob Jesus der Status des Geheimnisses oder der Lüge zukommt. Damit sei der Tod Jesu ein unumgänglicher Teil einer „Beweisführung", denn im Kreuzestod erwerbe sich Jesus die „Kompetenz", die er zur Persuasion benötige (26), erst durch den Tod werde Jesus als Sohn Gottes anerkannt. Seine Stigmata bewiesen, dass er auch in seiner menschlichen Existenz göttliche Autorität hatte (268), der Kreuzestod sei damit „Teil einer glorifizierenden Demonstration" (274). Die dadurch hervorgerufene „kognitive Reaktion" und (An)Erkenntnis habe zugleich konstituierende Bedeutung für die „Gemeinde".

Dieser Ansatz impliziert, dass der Tod Jesu im vierten Evangelium nicht in erster Linie in den Bahnen von Sühne oder Stellvertretung verstanden werden könne. N. lehnt auch ein Modell „hermeneutischer Horizontverschmelzung" ab, laut dem das Heil zwar erst im stellvertretenden Sühnetod Jesu begründet ist, dieses „nachösterliche Ergebnis" jedoch in die literarische Darstellung der vorösterlichen Geschichte miteinfließt und Jesus somit so dargestellt wird, als sei das Heil immer schon in seiner Person zugänglich (42f). Keineswegs trete der joh. Jesus im Evangelium anders auf, als es ihm vorösterlich möglich war. Denn mit Ostern ändere sich nicht die Person Jesu, sondern die Verstehensbedingungen der Menschen. Der Unterschied zwischen den Zeiten ist *kognitiv* (44).

Methodologisch schließt N. an A.-J. Greimas und dessen Analyse der kognitiven Dimension erzählender Texte an. Greimas unterscheidet die kognitive von der pragmatischen Dimension. In der kognitiven Dimension, in der die pragmatische interpretiert wird, findet das Verstehen der konkreten Ereignisse und Personen statt. Es geht also nicht um die Behebung eines Informationsdefizits (Beseitigung von Unkenntnis), sondern um den Umschlag einer falschen in eine zutreffende Kenntnis.

Greimas bezieht sich mit seinem Konzept wiederum explizit auf Aristoteles' Poetik. In dieser nehmen die Übergänge (*metabaseis*) vom Anfang über die Mitte zum Ende der Erzählung eine Schlüsselstellung ein. In gut gestalteten *mythoi* geschieht der Übergang durch einen Umschlag (*peripateia*) und/oder eine Wiedererkennung. Aristoteles versteht unter Wiedererkennung (*anagnorisis*) die Wende von der Unkenntnis in die Kenntnis, die zu Glück oder Unglück führt.

N. kombiniert dies mit einem narrativen Ansatz: Allein der „autonome narrative Text" in seiner vorliegenden Gestalt dient als Grundlage (inkonsequenterweise aber unter Einklammerung von Joh 21 als „Anhang"), auf ihn werden die mittlerweile „klassischen" narrativen Analysemodelle (Culpepper, Chatman, Powell u. a.) angewandt, die zwischen „Enonciateur und Enonciataire" sowie zwischen „Narrateur und Narrataire" differenzieren. Diese werden weder diskutiert noch angefragt. Dabei ist m. E. schon die hier zumeist vorausgesetzte Fiktion eines „impliziten Lesers" als Erstleser problematisch. Hinzu kommt, dass N. von vornherein die Chance verschenkt, Kommentierungs- und Relecturereprozesse im Evangelium selbst nachzuzeichnen.

N. geht weiterhin davon aus, dass das Verständnis eines Textes von seiner historischen Situation grundlegend beeinflusst ist (39f). Mit U. Eco betont er, dass zum Verständnis der Zeichen eines Textes die geläufigen Codes des kulturellen Kontextes bekannt sein müssen. Daher kombiniert er narrative Exegese mit historischen Exkursen zur Semantik einzelner Wortfelder und geht meist

in einem methodischen Dreischritt vor: Zunächst skizziert er den traditionsgeschichtlichen Hintergrund, dann die narrative Entfaltung des jeweiligen Motivs bzw. Themas im JohEv, gefolgt von einer Auswertung für das joh. Verständnis des Todes Jesu.

Im Anschluss an diese Weichenstellungen versucht N. zunächst, den Tod Jesu innerhalb der narrativen Struktur der Erzählung zu platzieren (II. Teil: „Die Anerkennung des Gottessohnes"). Dieser Teil ist in drei Unterkap. unterteilt, die die Überschriften „Die Sendung", „Die Verherrlichung" und „Die epochale Wende" tragen. Hier sind jeweils narrative Durchgänge, die am roten Faden bestimmter Begriffe und Wortfelder das Evangelium durchschreiten, mit ausführlichen traditionsgeschichtlichen Exkursen zu eben diesen Begriffen kombiniert. Sind diese auch streckenweise konventionell, so setzt der Vf. doch durchaus eigene Akzente: Die joh. Sendungsaussagen passt er z.B. in das Greimas'sche Schema Manipulation (= Aussendung, vor der Inkarnation), Kompetenz (= Inkarnation), Performanz (= Jesu irdisches Leben) und Sanktion (= Heimkehr/Aufstieg) ein. Was den Tod Jesu angeht, so diene dieser – wie mehrfach wiederholt – dazu, die Identität Jesu zu bestätigen: „[D]as Heil gründet sich in der Inkarnation und Offenbarung und eben nicht erst in der Kreuzigung." (88). Mit Käsemann sieht N. Inkarnation v.a. unter dem Leitwort der Kommunikationsmöglichkeit. Weiterführend ist im Falle der Verherrlichung die Unterscheidung von sozialer und ästhetischer Herrlichkeit bzw. Verherrlichung: göttliche Erscheinungsform und soziale Anerkennung. Dies ermöglicht es N., einen Teil der Verherrlichungsaussagen als „Gewinnung von Anhängern für seine Botschaft und damit Bildung der glaubenden Gemeinde" ausgesagt zu sehen (139). Die soziale Verherrlichung ist also letztlich ekklesiologisch ausgerichtet.

Im III. Teil („Die Gemeinschaft des Gottessohnes") wendet sich N. einigen Einzelmotiven zu, die dem Tod Jesu eine Bedeutung zuschreiben: Unter der Überschrift „Die Gründung der Gemeinde" untersucht er Texte, in denen sich auf den Tod Jesu bezogene ὑπέρ-Formulierungen finden (die Hirtenrede, die unfreiwillige Prophetie des Hohenpriesters, die Weinstockrede sowie die Selbstheiligung Jesu), außerdem das Bildwort vom Weizenkorn und die Königsterminologie. Leitende These ist dabei, dass in diesen Texten dem Tod Jesu keine soteriologische, sondern ekklesiologische Bedeutung beigemessen wird. So diene die Selbstopferung des Hirten dem Schutz der Herde (die ja schon vor dem Tod des Hirten seine Herde ist und nicht erst durch den Tod konstituiert ist), analog ist das Freundschaftsmotiv in Joh 15 schon vor dem Tod Jesu etabliert usw.

Im Anschluss daran untersucht N. einige Motive, die mit kultischen Sachverhalten verbunden sind: Der Tempel, „die Stunde", Wasser und Geist sowie Blut und Fleisch.

Es ist zunächst zuzugeben, dass N.s Ausführungen oft anregend sind und gewohnte Paradigmen auf den Prüfstand stellen. Ob die Reduktion des gesamten joh. Befundes zum Tod Jesu auf die kognitive Dimension letztlich überzeugt, sei dahingestellt (mich überzeugt sie letztlich nicht). In jedem Fall bringt er so einen Aspekt in die Diskussion ein, der durchaus Aufmerksamkeit verdient.

Dennoch ergeben sich eine Reihe von Anfragen. Zunächst fällt auf, wie unbefangen (und unkritisch?) N. außerjohanneische (und nachbiblische) Begrifflichkeit wie bspw. „göttliche Natur Jesu" (43) und „von gleichem Wesen wie der Vater" (46) benutzt, deren Einsatz aber nicht weiter begründet. Dasselbe gilt für die (anachronistische) Rede von „Sakramenten". Kann man einfach behaupten, der johanneische Jesus „stiftet Taufe und Abendmahl" (255)? Aber nicht nur die Begriffe der altkirchlichen Konzilien, auch die Terminologie neuzeitlicher systematischer Offenbarungstheologie (wonach z.B. Jesus „die Offenbarung Gottes" ist) kommt ungeschützt zum Einsatz.

Dazu passt, dass tiefergehende und eigenständige Textanalysen nicht unbedingt das Zentrum der Arbeit bilden. Große Partien des Buches dienen der elementarisierenden Nachzeichnung von Passagen des vierten Evangeliums in einer Sprache, die sich teilweise weit von der joh. Begrifflichkeit entfernt und sie in andere Sprachspiele transformiert.

Deswegen hat es auch wenig Sinn, die einzelnen Interpretationen N.s der Reihe nach durchzugehen und auf den Prüfstand zu stellen. Die schon beschriebene Grundthese des Buches erweist ihre Plausibilität in unterschiedlichen Abstufungen.

Unbegreiflich ist aber die völlige (!) Ausblendung der Johannesbriefe, die ja – v.a. falls sie zeitlich nach den zentralen Partien des Evangeliums zu datieren wären – gerade im Falle des *Todes* Jesu großen Interpretationsbedarf sehen und daher den Befund des Evangeliums durch die Rede von der Sühne oder der Reinigung durch Blut etc. zu vereindeutigen suchen. Schon im Hinblick auf die traditionsgeschichtlichen Tiefenbohrungen N.s ist die Ignorierung der Briefe schwerwiegend, denn nach allgemeiner Auffassung enthalten die Briefe – unabhängig davon, ob sie vor oder nach der Abfassung des Evangeliums zu datieren sind – ältere Traditionen und Überlieferungsgut, weswegen sie zumindest in den entsprechenden Partien des Buches unbedingt hätten berücksichtigt werden müssen.

Überhaupt wäre in Zukunft wohl stärker methodologisch zu reflektieren, dass der Befund des Evangeliums, gerade was den Tod Jesu angeht, in gewisser Hinsicht mehrdeutig ist. Der Hauptautor des vierten Evangeliums sah hier offenbar (noch) keinen Klärungsbedarf – anders dann die Johannesbriefe. Gerade der Umstand, dass diese ganz massiv den Sühnecharakter des Todes Jesu und die Reinigungskraft seines Blutes einschärfen und damit die Rezeption der joh. Aussagen über den Tod Jesu in eine bestimmte Richtung lenken wollen, könnte ja N.s These unterstützen, dass die Sühnevorstellung zumindest in ihrer expliziten Form nicht im Zentrum des joh. Verständnisses des Todes Jesu stand. Vielleicht haben die von den Briefen anvisierten Gegner ja in diese Richtung gedacht.

Noch einige Bemerkungen zu N.s Auslegung von Joh 6,51–58: Mit Recht fragt er die „opfertheologische Auslegung" von 6,51c an. Leider unterlässt er hier jedoch eine traditionsgeschichtliche Rückbindung der eucharistischen Passage, sonst wären ihm die Bezüge zu den synoptisch-paulinischen Fassungen aufgefallen – und zugleich die Differenz zu den synoptischen Passionsberichten, denn das JohEv kennt ja gerade keinen „Einsetzungsbericht" im Kontext der Passion. Daher ist es problematisch, wenn N. das Futur δώσω „eindeutig" auf die Passion bezieht (264) – genauer: 19,34 sei die „Erfüllung" von 6,51 (268). N. meint das in dem Sinne, dass Jesus laut der joh. Darstellung im Kreuzestod sein Fleisch zugunsten des Lebens der Welt übergibt, er stifte hier einen Kult (267). Doch heißt es im joh. „Brotwort" von 6,51 ja: „Das *Brot*, das ich geben werde, ist mein Fleisch für das Leben der Welt", es geht also um Brot, das Jesus nachösterlich geben wird (Futur!) und das er mit seinem Fleisch identifiziert. N. beobachtet ja durchaus mit Recht, dass in 6,51–58 nicht auf den Tod Jesu angespielt wird, was ja angesichts anderer frühchristlicher Eucharistieüberlieferungen (Paulus!) bemerkenswert ist. Auch hier hätte ein traditionsgeschichtlicher Vergleich mit frühchristlichen Eucharistietraditionen weitergeführt, die keinen Bezug auf den Tod Jesu erkennen lassen (z.B. die Didache oder auch die Apg). Doch N. verschenkt diese Chance durch seinen ganz auf den „Ursprung des Abendmahls im Tod Jesu" (268) eingeschränkten, vermutlich konfessionell geprägten Blickwinkel.

Alles in allem also ein durchaus anregendes, neues Licht auf manche alten Texte werfendes Buch, das seine Überzeugungskraft weniger durch exegetische Einzelanalysen und traditionsgeschichtliche Längsschnitte, sondern durch eine umfassende Perspektive zu gewinnen sucht, die den Einzelstudien gleichsam vorgelagert wird, anstatt sich aus ihnen zu ergeben.

Siegen Hans-Ulrich Weidemann

Kirchengeschichte

Brox, Norbert: **Der Glaube als Weg und als Zeugnis**. Nach biblischen und altchristlichen Zeugnissen. – Ostfildern: Grünewald 2010. 156 S., pb. € 19,90 ISBN: 978–3–7867–2813–9

In den 60er und 70er Jahren des letzten Jahrhunderts gab es im Kösel-Verlag die Reihe *Kleine Schriften zur Theologie*. Namhafte Autoren unterschiedlicher Provenienz wie etwa Walter Dietz, Walter Kasper und Joseph Ratzinger stellten auf hohem wissenschaftlichen Niveau theologische Grundfragen vor, die auch nicht theologisch Gebildeten dazu verhalfen, zentrale Fragen der Theologie besser zu verstehen und so an der wissenschaftlichen Diskussion zu partizipieren. Die zeitliche Nähe zum Zweiten Vatikanischen Konzil ist keineswegs zufällig, sondern ursächlich. In dieser Reihe erschien 1966 *Der Glaube als Zeugnis* und dann 1968 in einer ähnlichen Reihe des Verlags Pustet, Bücherei der Salzburger Hochschulwochen, *Der Glaube als Weg*. Beide Schriften sind nun in dieser vorliegenden Neuausgabe wieder zugänglich.

Liest man die Texte heute, so wird man zunächst der besonderen Meisterschaft Norbert Brox' inne: Er, der ausgewiesene Exeget des NT, war zugleich einer der bedeutendsten Patristiker deutscher Sprache des letzten Jahrhunderts. Wie wenige andere vermochte er, Zusammenhänge zwischen den ntl. Schriften und den Texten der Alten Kirche aufzuzeigen und Gemeinsamkeiten und Divergenzen zu entdekken. Seine Arbeiten waren die praktische Umsetzung des Verständnisses der *traditio sacra*, wie es sich im 19. und 20. Jh. herausgebildet hatte.

Gewiss merkt man den Texten ihre Entstehungszeit an. So würde etwa im Abschnitt über das „Blutzeugnis" (133–140) heute wohl kritischer nachgefragt werden; die Israel-Thematik (vgl. 83–85) ist heute klarer und positiver formulierbar, obwohl es anzumerken gilt, dass theologischer Antijudaismus B. fremd ist, und bei der Befassung mit

dem „Osterzeugnis“ (87–92) würde man heute vielleicht doch die Frage nach den Osterzeuginnen stellen. Positiv fällt allerdings die sprachliche und begriffliche Klarheit auf. Xeno- und Neologismen begegnen wohltuenderweise nicht.

Seine bleibende Aktualität gewinnt das Buch durch den Gegenstand selbst, nämlich das Wort des Evangeliums. B. legt überzeugend dar, dass nach biblischem und altkirchlichem Zeugnis Glauben ein Geschehen ist, das sich im konkreten menschlichen Leben vollzieht. Das alte Motiv des Weges ist nicht nur metaphorisch zu verstehen, sondern benennt aufs Genaueste Akt und Haltung des Glaubens zugleich. Dass Erfolgs- und Leistungsdenken christlichem Leben fremd ist, da dieses sich ausschließlich und allein auf den Gnadenerweis Gottes gründet, weist B. auch beim Begriff des Zeugnisses auf. Gegen die Gefahr, dass aus dem Zeugnisgeben eitle Selbstbezüglichkeit wird, argumentiert er von Ostern als einzigem Ermöglichungsgrund christlichen Zeugnisses her, dass das Zeugnis nicht im menschlichen Wollen begründet ist. Damit sind Glauben und Zeugnis eins. Es geht mithin nicht um das spektakuläre, eitle Sich-In-Szene-Setzen beim Zeugnis, vielmehr gilt: „Das in der Hoffnung auf Gottes Zukunft gelebte Leben mag das unaufdringlichste und zugleich beredteste Zeugnis sein, ohne dessen Antreffbarkeit jeder andere Ausweis des Glaubens schwerlich überzeugt.“ (140)

Die Entdeckung der „Normalität“ von Glauben und Zukunft ist ein Beitrag zur Befreiung christlicher Existenz aus den Zwängen der Leistung bzw. des Leisten-Müssens. Daher ist dieses Buch im wahrsten Sinne wohltuend, weil es an das Eigentliche erinnert. Auch gegen anödende Jammereien, die wissenschaftliche Exegese vermöge keinen Weg zum Glauben zu weisen, ist dieses Buch ein Heilmittel. In jeder Zeile liest man von der Freude und der Großartigkeit, glauben zu dürfen. Dem Buch ist als Prolog eine Reflexion über Walter Dirks von B. vorangestellt. Dort heißt es: „Wir brauchen Zeugen, die uns ein Stück voraus und wegweisend sind, und wir können und sollten solche nennen.“ (1) Mit Gewissheit darf man sagen, Norbert Brox war ein solcher Zeuge.

Berlin Rainer Kampling

Horn, Cornelia B. / **Martens**, John W.: **“Let the little children come to me”**. Childhood and Children in Early Christianity. – Washington D. C.: The Catholic University of America Press 2009. 451 S., kt $ 44,95 ISBN: 978–0–8132–1674–4

Wer mit kleinen Kindern lebt, braucht Geduld und Beweglichkeit. Auch wer über Kinder in der Frühzeit des Christentums, im NT und in der Alten Kirche forscht, braucht beides: Geduld ist notwendig, da die literarischen Quellen aus dieser Zeit Kinder oft nur nebenbei erwähnen. Wer wissen will, wie Kinder wahrgenommen wurden und lebten, muss die frühchristlichen Quellen oft gegen ihre Intention lesen, da sie in ihrem androzentrischen Fokus auf erwachsene Männer kaum eigenes Interesse an Kindern haben. Beweglichkeit ist nötig, weil bereits klärungsbedürftig ist, bis wann jemand in der Antike als Kind galt, und allgemeine Aussagen über „das Kind“ gar nicht möglich sind. Je nach Status und Geschlecht, nach ökonomischen Voraussetzungen und Wohnort sah das Leben eines Kindes grundlegend anders aus. Die althistorische Forschung hat in den letzten Jahrzehnten aus literarischen und epigraphischen Quellen differenzierte sozialgeschichtliche Daten für die verschiedenen Gruppen der römischen Gesellschaft erhoben. So wurde deutlich, wie fern die Lebenssituation dieser Kinder von dem Ideal der kindzentrierten Familie der modernen westlichen Welt ist. V. a. die hohe Kindersterblichkeit und die nach römischem Recht legitime Praxis von Abtreibung, Aussetzung und Infantizid sowie die ökonomische und sexuelle Ausbeutung von versklavten Kindern sind hier zu nennen. Gleichwohl ist inzwischen auch deutlich, dass dies keine prinzipielle Missachtung von Kindern oder geringere Liebe von Eltern zu ihren Kindern bedeutete.

Das vorzustellende Buch des Neutestamentlers John Martens und der Patristikerin Cornelia Horn nimmt diese Forschungsergebnisse auf und fragt weiter nach dem Einfluss des Christentums in der Antike: Inwiefern hat es die Situation von Kindern, ihre Wertschätzung, ihre Lebensmöglichkeiten verändert? Hat das Wort Jesu, „Lasst die Kinder zu mir kommen ...“ (Mk 10,13) eine Wirkung gezeigt? Diese Frage ist von grundsätzlicher Bedeutung, denn sie zeigt, wie sich die christliche Botschaft und die Gemeinschaft selbst veränderten. Stand am Anfang die Mission unter Erwachsenen, denen angesichts des nahen Endes Heirat und Kindergebären sinnlos erschienen, und die Skepsis Jesu gegenüber der leiblichen Familie (Mk 3,31–35), so lebten kaum zwei Generationen später die meisten Christ/inn/en in Haushalten (*oikoi*), die wie die vaterzentrierten Großfamilien der Umwelt organisiert waren. So ist bedeutsam, wie Kinder religiös sozialisiert wurden und ob sie mehr geachtet wurden als in der Umwelt.

Das Buch zeichnet sich besonders durch seinen interdisziplinären Zugriff in der Verbindung von ntl. und patristischer Forschung vor dem Hintergrund der Paganhistorik aus. Es richtet sich nicht nur an ein Fachpublikum und will nicht in erster Linie neue Details zum Kinderleben entdecken. Vielmehr wird hier die Fülle des inzwischen gesammelten Materials über Kinderleben in der Antike allgemein und im entstehenden Christentum dargestellt und in acht Kap.n systematisiert. So entsteht ein Gesamteindruck vom Impuls des frühen Christentums und soll weitere Forschung angestoßen werden. In vielen Fußnoten und einer mehr als 50-seitigen Bibliographie wird auf den Forschungsstand verwiesen, während der Text v.a. die Primärquellen diskutiert. Indizes erschließen das Buch auch der partiellen Lektüre.

Am Anfang steht die Frage: „What Is a Child?“ (Kap.1). Kindheit endete in der Antike schon mit etwa zwölf Jahren, eine eigene Adoleszenzphase war nicht im Blick. Unter den genannten Sozialfaktoren berücksichtigt das Buch besonders die Unterschiede zwischen Jungen und Mädchen und die Situation von versklavten Kindern. Das christliche Kinderleben wird unter Einbeziehung dieser Unterschiede im Blick auf Alltag, Erziehung und gottesdienstliches Leben nachgezeichnet (Kap. 3–5 und 7) und die Kritik an der nach römischem Recht legitimen Gewalt gegen Kinder wird dargestellt (Kap. 6). So zeigt sich, dass zwar nicht das Leben einzelner Kinder notwendig besser wurde – hat doch das Christentum die Sklaverei nicht aufgehoben –, aber Kinder als Wert an sich geachtet wurden. Auf diese Weise wurden auch die Gesellschaften, in denen sich das Christentum ausbreitete, allmählich verändert. Den theologischen Ausdruck für die Aufwertung der Kinder im frühen Christentum sehen die Vf. in der Kind-Gottes-Metaphorik, mit der die Bibel das Verhältnis Israels bzw. des einzelnen Menschen zu Gott beschreibt (Kap. 2). Das ist freilich keine hinreichende theologische Begründung für die Hochschätzung der Kinder, denn die metaphorische Sprache verweist zunächst nur auf die basale Bedeutung der familiären Beziehungen für die antike Gesellschaft. Wichtiger ist, dass hier die atl.-jüdische schöpfungstheologische Überzeugung wirkt, dass Kinder ein Segen Gottes und sein Ebenbild sind. Auch steht Jesu zeichenhafte Zuwendung zu den Kindern im Kontext seiner Botschaft, dass Gottes Heil gerade den Geringgeachteten gilt.

Für die Kirche folgte daraus z.B. eine Kritik an der sexuellen Gewalt gegen Kinder (Kap. 6); die Vf. weisen allerdings auch darauf hin, dass sich heute die im frühen Christentum nicht in Frage gestellte Verheiratung von zwölfjährigen Mädchen als sexuelle Gewalt darstellt. Steht das Christentum in seiner Kritik an der nach römischem Recht legitimen Gewalt gegen Kinder in jüdischer Tradition, so ist das asketische Leben, das sich als Alternative zum Leben in *oikoi* etablierte, eine christliche Eigentümlichkeit (Kap. 8). Ein solches begann idealerweise bereits in der Kindheit, denn von großen Asketen wie Johannes dem Täufer, Jesus oder dem Wüstenvater Antonius wurde beispielhaft erzählt, wie sich diese bereits als Kinder nicht für Spielzeug und Altersgenossen interessierten, sondern in Selbstkontrolle übten. Familien gaben oft ein Kind zur Erziehung in die Hände von Asketinnen und Asketen, um ihnen das Himmelreich zu sichern. Aus heutiger Sicht ist das eine neue Art von Gewalt gegen Kinder. Immerhin sind einzelne ägyptische Kanones des 4. und 5. Jh.s erhalten, die verboten, Töchter gegen ihren Willen in diese Lebensform zu drängen.

Dies sind nur einige Mosaiksteine aus dem facettenreichen Bild, welches das Buch entstehen lässt. Zuweilen verlangt es wegen seiner Detailtreue von den Leser/inne/n auch Geduld und Beweglichkeit. Aber wie beim Leben mit Kindern werden sie belohnt.

Hamburg Christine Gerber

Girardet, Klaus Martin: **Der Kaiser und sein Gott**. Das Christentum im Denken und in der Religionspolitik Konstantins des Großen. – Berlin: de Gruyter 2010. 213 S. (Millennium-Studien zu Kultur und Geschichte des ersten Jahrtausends n. Chr., 27), geb. € 69,95 ISBN: 978–3–11–022788–8

Im Vorwort (V–VI) gibt der Autor an, dass das Buch auf drei seiner kleineren Studien zu Einzelaspekten dieser Thematik basiere, die zum Anlass der Trierer Konstantin-Ausstellung des Jahres 2007 verfasst wurden. Die in diesen Studien bearbeiteten Themen und Inhalte wurden für das Buch weiter ausgearbeitet und modifiziert. Die Ergebnisse der Untersuchung wurden vor dem Hintergrund der neueren Forschungsgeschichte seit Jakob Burckhard bewertet und dargestellt.

Im ersten Kap. (2–9) legt Girardet die Grundlagen seines methodologischen Vorgehens fest, indem er sich von der berühmten Formulierung Mommsens – das Ziel der Arbeit des Historikers sei „das Erkennen des Gewesenen aus dem Gewordenen mittels der Einsicht in die Gesetze des Werdens“ – wegen ihres aprioristischen Charakters absetzt (3). Das Ziel seiner Untersuchung definiert der Autor prägnant folgendermaßen: „Angestrebt ist also nicht eine neue politische Biographie des Kaisers, sondern ein politisch-historisch orientiertes Bild von K.s Weg zum Christentum und von den verschiedenartigen Konsequenzen

des Neuen in der Religionspolitik während seiner Herrschaft." (4) Dieses Ziel verfolgt der Autor konsequent, indem er auch die bisherige K.-Forschung kritisch betrachtet, darunter v.a. das veraltete, aber in der Forschung immer noch präsente negative K.-Bild von J. Burckhardt. Hier kritisiert G. treffend Burckhardts These von der „hohen geschichtlichen Notwendigkeit" (7). Burckhardt meinte, dass diese Notwendigkeit die weltgeschichtlichen Prozesse zur Zeit K.s wesentlich beeinflusste bzw. sogar vollständig steuerte, sodass der Aufstieg des Christentums als notwendiges Resultat einer geschichtlichen Entwicklung erscheint.

Die Auseinandersetzung mit der älteren und neuesten Forschung führt der Autor in Kap. II (10–25) weiter, indem er die These vom Christentum als „Weltmacht" bestreitet, und stellt anschließend überzeugend fest, dass der „Sieg des Christentums" nicht auf die angeblich relevante und sogar unübergehbare gesellschaftliche Macht der Christen bzw. der christlichen Kirche zurückzuführen sei, weil die Christen damals (besonders im Westen) im Vergleich zu den Anhängern anderer Religionen nur eine innerlich nicht sonderlich kompakte und keinesfalls einflussreiche Minderheit darstellten. Der Aufstieg des Christentums beruht also nicht auf einer innerlichen und immensen Kraft der christlichen Religion selbst, sondern basiert dem Autor nach auf der systematischen Christianisierungspolitik K.s und seiner Nachfolger und auf der ebenso systematischen Verdrängung des Paganismus (21).

Mit der chronologisch gegliederten Untersuchung beginnt G. in Kap. III (26–43), in dem der Prozess von K.s *conversio* in seinen ersten Regierungsjahren (306–310) analysiert wird. Den ersten Schritt auf dem Weg der allmählichen *conversio* sieht der Autor durch die sog. Traumvision des Kaisers veranlasst, die K. im Frühjahr 310 vom heutigen Dorf Grand in den Vogesen aus sah. Das Ereignis dieser „Vision" wird anhand der drei Quellenzeugnisse – a) *Panegyrici Latini* VII 6 (310) 21,2–7; b) Lactantius, *De mortibus persecutorum* 44,5f; c) Eusebius von Caesarea, *Vita Constantini* I 28ff – erläutert. Das in diesen Quellen (a und c) Berichtete versucht der Autor nicht als Phantasie oder Propaganda abzuschreiben, sondern sieht interessanterweise hinter dem „Wunder" von Grand ein Naturphänomen bzw. einen Ringhalo (36), der dem antiken Menschen wohl als eine übernatürliche Botschaft Gottes erscheinen konnte. Dieses kreuzartige Sonnenphänomen wurde als die Erscheinung des *Sol Invictus* verstanden und vom Panegyristen (*Panegyrici Latini* VII 6 (310) 21,2–7) als das Zeichen der göttlichen Unterstützung der Herrschaft K.s ausgelegt. Die Entstehung der christlichen Interpretation dieses Lichtphänomens bzw. die Wende in der religiösen Orientierung des Kaisers datiert der Autor (Kap. IV, 43–62) vor dem Herbst 311 bzw. vor dem Beginn des Feldzugs gegen Maxentius und möglicherweise kurz nach dem Galeriusedikt vom April 311, das die ohnehin christenfreundliche Politik K.s beeinflusst haben soll. Den Bericht Eusebius' bezieht G. aufgrund der Quellenlage einleuchtenderweise auf das Erlebnis in Grand und betrachtet ihn nicht wie die meisten Forscher als „legendarische Ausgestaltung der Notiz bei Laktanz" (45). Der Identifizierung der Traumepisode bei Laktanz mit dem Bericht über die Vision bei Eusebius widerspricht der Autor entschieden (66) und datiert die Traumepisode bei Laktanz auf die Zeit kurz vor dem Ende des Feldzuges in Italien (Oktober 312). Mit dem Ende des Krieges gegen den *hostis rei publicae* Maxentius (Kap. V, 63–88) im Jahre 312 war „die ‚Konstantinische Wende' im Sinne des Prozesses der Abwendung des Kaisers vom Paganismus und Hinwendung zum Christengott als seinem Beschützer und Siegeshelfer, deren einzelne Phasen seit 310, wie mehrfach betont, teilweise nur hypothetisch, wenn auch durch Indizien gestützt, rekonstruierbar sind" (76), abgeschlossen, was u.a. durch die aufgrund der Quellen sehr wahrscheinliche Unterlassung des Dankopfers an den höchsten Staatsgott Iupiter Optimus Maximus bestätigt wird.

Seine These von der Beendigung der „Konstantinischen Wende" versucht G. durch die Analyse der „Selbstzeugnisse" des Kaisers zu untermauern (Kap. VI, 89–108). In dieser Hinsicht analysiert der Autor sorgfältig sowohl die Anwendung der christlichen oder potenziell christlichen Symbole auf der militärischen Ausrüstung (das Christogramm am Helm des Kaisers, das kreuzgestaltige Labarum mit Christogramm usw.) oder auf den zwei Statuen K.s in Rom als auch die kaiserlichen Briefe (an den Prokonsul von Afrika, Anullinus, und an den römischen Bischof Miltiades) und die Programmrede von 314. K.s christliches Selbstverständnis kommt besonders offen in dieser vor einem christlichen Publikum vorgetragenen Rede, die am Karfreitag, dem 16. April 314, in Trier gehalten wurde, zum Ausdruck.

Ohne das kaiserliche christliche Selbstzeugnis in Frage zu stellen, konstatiert G. unter Anführung zahlreicher Zeugnisse treffend, dass der Kaiser in Anbetracht der Mehrheit seines paganen Volkes und besonders seiner Soldaten und Heerführer (bzw. der Oberschicht) keine systematische Bekämpfung des Paganismus durchführte, sondern versuchte, langsam pagane religiöse Manifestationen zu „entpaganisieren", d.h. die paganen Bräuche allmählich aus dem öffentlichen Leben verschwinden zu lassen (98–103). Trotz dieses vorsichtigen Umgangs des Kaisers mit der paganen Tradition des römischen Reiches behauptet der Autor, dass über K.s persönliche religiöse Orientierung seine Zeitgenossen – und zwar Christen wie Heiden – nicht im Zweifel sein konnten. Diese These erfährt Aufwind durch K.s Programm der Errichtung der christlichen Kirchen, das bereits seit 312/13 im Westen (z.B. die fünfschiffige Lateranbasilika) aufgenommen wurde. In der Forschung wird das Christsein des Kaisers wegen seiner späten Taufe häufig angezweifelt. Dieses Argument versucht G. durch die Feststellung zu entkräften, dass die Verschiebung der Taufe in der Spätantike durchaus keine Ausnahme war und dass deswegen dem Katechumenen das Christsein nicht abgesprochen wurde (z.B. Kaiser Valentian II.). Das persönliche Verhältnis des Kaisers zum Christentum schildert der Autor anhand einer detaillierten Analyse von K.s *oratio ad sanctorum coetum* in Exkurs 2 (108–123). In der kaiserlichen Ablehnung des Polytheismus und Götterdienstes bzw. in seiner offenkundigen Proklamation der eigenen Aufgabe, die Paganen zum Christentum hinzuführen, findet der Autor wichtige Anhaltspunkte für seine Darstellung des Christseins K.s.

Dieses spiegelt sich in seinen Maßnahmen zur Förderung von christlichem Klerus und Kirchengemeinden (Kap. VII, 124–139) wider. Da Religion und Kult im römischen Recht Objekte des öffentlichen Rechts waren und der Sorge des Kaisers als dem *pontifex maximus* oblagen, ergriff K. neben dem Kirchenbau auch andere Maßnahmen zu Förderung des Christentums: Restitution des in der Verfolgungszeit beschlagnahmten Gemeinde- und Privateigentums, finanzielle Unterstützung der Gemeinden, Steuerfreiheit. Darüber hinaus führte er zuerst im westlichen Teil und seit 324 im ganzen Reich die Heiligung des Sonntags ein und erkannte den Bischöfen das Recht zu, Sklaven freizulassen, sowie die inappellable Entscheidungsbefugnis in Zivilstreitigkeiten (132f).

Die kaiserliche Fürsorge für die Kirche beschränkte sich nicht auf die Sicherung äußerer Voraussetzungen für die ungehinderte Christianisierung des Reiches. Der Kaiser mischte sich in die theologisch begründeten Konflikte ein, um die Einheit der katholischen Kirche zu schützen und somit die *salus imperii et imperatoris* nicht zu gefährden (Kap. VIII, 140–149). G. erläutert K.s Wahrnehmung seiner Pflichten als *pontifex maximus* gegenüber dem Christengott in Anlehnung an kaiserliches Engagement gegen die christlichen Schismatiker und Häretiker. Hier macht der Autor eine theologisch fragliche Unterscheidung zwischen einem altkirchlichen *concilium* bzw. „der Synode aus rein kirchlicher Initiative und unter bischöflicher Leitung" und einem *concilium imperiale* bzw. dem „Kaiserkonzil" oder der „Kaisersynode" (142), das vom Kaiser zur Klärung der dogmatischen und disziplinären Streitigkeiten (z.B. Donatistenstreit, Arianismus) einberufen wurde. Hinsichtlich des neuen Systems des *concilium imperiale* merkt G. an, „dass die Christenheit der antiken Welt in der Gestalt K.s auf der Basis des traditionellen römischen *ius publicum* erstmals in ihrer Geschichte ein sichtbares Oberhaupt erhalten hatte, das als christlicher *pontifex maximus* nicht nur über die äußere Ordnung des Kultus und die Disziplin des Klerus, sondern auch über den rechten Glauben wachte und nötigenfalls persönlich eingriff und Entscheidungen traf" (147). Wenngleich diese Feststellung diskussionsbedürftig erscheint (m. E. besonders – aus der christlichen Perspektive – die staatsrechtliche Fundierung der Leitungsrolle des Kaisers), hat der Autor doch Recht mit der Behauptung, dass diese Rolle des Kaisers bei den christlichen Zeitgenossen nicht kritisiert wurde, sondern vielmehr eine „theologisch subtil ausgearbeitete Deutung" (149) in den Schriften des Eusebius von Caesarea erfuhr, indem dem Kaiser der Rang eines über der Amtspriesterschaft stehenden Hohenpriesters bzw. *episcopus episcoporum* zugeschrieben wurde.

Im letzten Kap. des Buches (IX, 150–163) schildert G. K.s eigene Wahrnehmung des christlichen *pontifex maximus* vor dem Hintergrund des antiken Verständnisses der Einheit von Politik und Religion bzw. der Korrelation von Wohlstand und Stabilität des Imperiums einerseits und der Einheit des *populus Romanus* in der rechtgläubigen Ausübung des Kultus andererseits. In Anlehnung an diese imperiale Konzeption setzte sich K. die Christianisierung des ganzen *populus Romanus* und die Erhaltung der kultischen und theologischen Einheit der Christenheit als sein politisches Ziel. Als K.s *spiritus movens* bei dieser Zielsetzung führt G. die Sorge um den politischen Erfolg und um das metaphysische Heil der Seelen aller (154) an. Die Verantwortung des Kaisers gegenüber dem Helfer-Gott, der ihm militärischen und politischen Erfolg gewährte, manifestierte sich in K.s Streben nach der Einheit des Episkopats der Kirche bzw. in der systematischen Bekämpfung der Schismatiker und Ketzer, die die kultische Einheit und folglich das Wohlergehen des Imperiums gefährden konnten. Wenngleich diese politisch-religiöse Weltanschauung dem heutigen Menschen fremd ist, akzentuiert G. treffend diese Verknüpfung von Religion und Politik in der Antike (150–151). K.s programmatisches Ziel der Christianisierung war – möglicherweise vor dem Hintergrund des universalen kirchlichen Missionsauftrags – nicht auf das Imperium beschränkt, sondern umfasste die ganze Ökumene. Aufgrund der Programmrede von 314 und anderer schriftlicher Selbstzeugnisse des Kaisers stellt der Autor fest, dass K. als seine zentrale Herrschaftsaufgabe die Christianisierung aller Menschen bzw. „eine Erneuerung des Reiches und der Menschheit, eine *renovatio imperii* und des *orbis terrarum*" (159), ansah.

G.s Buch bietet eine gründliche und detaillierte Darstellung der Religionspolitik Konstantins des Großen. In seiner Abhandlung der Thematik geht der Autor häufig von der bisherigen Forschungsgeschichte aus und benutzt sie als Ansatz zur Entfaltung eigener Thesen. Auf diese Weise bietet dieses Buch einen kritischen Einblick in die Forschungsgeschichte zum religionspolitischen Denken des Kaisers.

In seiner Untersuchung wählt G. das chronologische Vorgehen, das es ihm ermöglicht, die Verschiebungen im religionspolitischen Denken K.s herauszuarbeiten und zu bewerten – vom Polytheismus über den solaren Henotheismus bis zum christlichen Monotheismus. Obgleich viele Thesen bei der Analyse dieser „Stationen" auf dem Weg von K.s *conversio* wegen der mangelhaften Quellenlage im Bereich des Hypothetischen bleiben müssen (z.B. die These vom Halo), versucht der Autor erfolgreich aufgrund der Selbstzeugnisse des Kaisers und anderer antiker Quellen (besonders der Werke von Eusebius von Caesarea) sowie durch die Heranziehung des allgemeinen antiken Religionsverständnisses den phasenweisen Ablauf der konstantini-

schen Wende zu erfassen. Darüber hinaus verdienen die Analysen der archäologischen Artefakte (des Labarums, der militärischen Ausrüstung, der Münzen, des Konstantin-Bogens von 315) besondere Beachtung, da sie angesichts des Mangels an schriftlichen Zeugnissen an Bedeutung gewinnen.

Der Autor stellt Kaiser Konstantin als überzeugten Christen (139) dar, dessen *conversio* „nach antiken Maßstäben ein sehr rationaler, einem entschieden erfolgreichen Kalkül entspringender Vorgang" (51) war. Das Gottesverständnis des Kaisers wurzelt tief in den römischen religiösen Vorstellungen, sodass er Christus v.a. als den Helfer-Gott bzw. Schlachtenhelfer betrachtete. Darüber hinaus boten der Universalitätsanspruch des Christentums und sein monotheistischer Charakter dem Kaiser den ideologischen Hintergrund zur Entfaltung und theoretischen Fundierung seiner imperialen Ambitionen. Hinsichtlich dieser Problematik wäre es interessant gewesen, wenn sich G. ausführlicher und dezidierter mit der Rolle der christlichen Bischöfe bei der Formung von K.s religionspolitischer und imperialer Konzeption beschäftigt hätte.

Ungeachtet dieser kleinen Anmerkungen stellt G.s Buch eine gelungene Studie dar. Seine These von der politisch-historischen Überbewertung des „Ediktes von Mailand" (129f) dürfte nicht nur für Fachwissenschaftler, sondern auch für eine breite Leserschaft von Belang sein. Demgemäß besteht kein adäquater Grund, „1700 Jahre Mailänder Edikt" zu feiern. In Bezug auf die doch wahrscheinlich bevorstehende Feier des Jubiläums stellt G. fest: „Wenn man schon eine 1700-Jahr-Feier veranstalten will, dann wäre allenfalls 2011 geeignet: zum Gedenken an die definitive reichsweite Anerkennung des Christentums im Jahr 311 durch das Duldungsedikt des paganen Kaisers Galerius – und an die immens folgenreiche Hinwendung Konstantins zum Gott der Christen im gleichen Jahr." (VI)

Belgrad Rade Kisić

Kulturgeschichte des frühen Mittelalters. Von 500 bis 1200 n. Chr., hg. v. Anton Grabner-Haider / Johann Maier / Karl Prenner. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2010. 304 S., geb. € 39,90 ISBN: 978–3–525–54006–0

Der vorliegende Überblick über die Zeit zwischen 500 und 1200 sucht sich von den bereits vorhandenen Panoramadarstellungen zum Mittelalter dadurch abzuheben, dass er die Geschichte des Christentums mit der mittelalterlichen Geschichte von Judentum und Islam zusammenbindet. Den auf das Christentum bezogenen Teil verantwortet der in Graz lehrende Religionsphilosoph Anton Grabner-Haider, während der über viele Jahre hinweg in Köln tätig gewesene Judaist Johann Maier die judentumsbezogene Passage und der in Graz wirkende Religionswissenschaftler Karl Prenner den Abschnitt zum Islam beigesteuert hat.

Das ambitionierte Vorhaben präsentiert sich als „Kulturgeschichte" mit besonderem Blick auf jene Phänomene und Entwicklungen, die „die Lebenswelt und Lebensform der meisten Menschen dieser Zeitepoche geprägt haben" (9). Eingehender heißt es zur Methodik: „Ausgegangen wird von der Pragmatischen Philosophie, welche primär Lebensformen und Lebenswelten untersucht, um dadurch Denkformen und Glaubensweisen verständlich zu machen." (10) Zeitlich befasst sich die Darstellung – in bemerkenswerter Abweichung vom Titel der gesamten Studie – „mit dem frühen Mittelalter" und der „Zeit des Hochmittelalters", da sich – so die von den Autoren angefügte Begründung – „eine scharfe Trennungslinie [zwischen Früh- und Hochmittelalter] weder kulturell noch politisch ziehen lässt" (10). Geographisch greift die Studie weit aus und bezieht folgende Regionen ein: „die Länder Mitteleuropas, aber auch Süd-, Nord- und Westeuropas", als Regionen mit reichem kulturellen Austausch besonders Spanien, Süditalien und das Byzantinische Reich. Wegen jener in den zuletzt genannten Landstrichen auffälligen Beziehungen des Christentums zu Judentum und Islam „wird hier auch die Entwicklung der jüdischen und der islamischen Kultur in dieser Zeitepoche umfassend dargestellt", wie die Autoren ihr anspruchsvolles Vorhaben formulieren.

Die gesamte Monographie besteht aus 13 Hauptkap.n, von denen sich elf auf die Christentumsgeschichte beziehen und jeweils eines auf das Judentum und den Islam eingeht. Überschrieben sind die Kap. mit folgenden Titeln: „Die neue politische Situation", „Lebenswelt und Sozialstruktur", „Mythologie der Stammeskulturen", „Christliche Weltdeutungen", „Die Kultur der Klöster", „Religion, Lebenswelt und Politik", „Die Byzantinische Herrschaft", „Entwicklungen der westlichen Kultur", „Herrschaft und Religion", „Anfänge der Dichtkunst", „Baukunst, Malerei und Musik", „Die jüdische Kultur" (Johann Maier), „Islamische Kultur" (Karl Prenner).

Angesichts des ambitionierten Vorhabens bleibt ein in vielen Hinsichten enttäuschender Leseeindruck zurück.

Als erstes fällt auf, dass die zeitlichen Zuordnungen sowohl makro- als auch mikroskopisch durchgängig unsicher bleiben: Während für die Unterscheidung zwischen dem europäischen Früh- und Hochmittelalter in der historischen Forschung zahlreiche Argumente vorliegen, suggeriert das Autorenteam – und hier besonders Anton Grabner-Haider – ein kaum scheidbares Ineinander der Epoche zwischen 500 und 1200. Jedenfalls findet sich von den drei Renaissancen, mittels derer man das Mittelalter einzuteilen vermag, bei ihm keine Spur. Diese Unklarheit in den zeitlichen Zuordnungen durchzieht den gesamten christentumsgeschichtlichen Teil, also mehr als zwei Drittel des gesamten Buches. Konkrete Jahreszahlen oder Angaben zu den jeweils gemeinten Jahrhunderten haben kaum Eingang in die Darstellung gefunden; stattdessen beginnen auffällig viele Abschnitte mit „nun", „zu dieser Zeit", „nach der Christianisierung (der Stämme)" etc. Anders gesagt: Wer nicht tiefgründige und chronologisch solide Hintergrundkenntnisse zu den Entwicklungen des Mittelalters mitbringt, kann dieser (chronologisch oftmals ungeordneten) Darstellung nicht durchgängig folgen! Ohne jede Erklärung bleibt auch, warum die eigentlich auf die Zeit zwischen 500 und 1200 ausgerichtete Gesamtperspektive in den meisten Kap.n kaum ‚ausgeschöpft' wird. So kommt selbst das für die folgende Argumentation grundlegende erste Kap. („Die neue politische Situation") kaum über das 10. Jh. hinaus.

Zweitens wird der methodische Anspruch einer alltagskonkret bei den Lebensverhältnissen ansetzenden Argumentation nicht eingelöst: Entscheidend für die geistesgeschichtlichen Entwicklungen im Früh- und Hochmittelalter (Bildung etc.) sind die mit der ausgehenden Antike einsetzenden Veränderungen in der Bevölkerungsentwicklung, also der Zerfall der antiken Stadtzivilisation und der im Frühmittelalter starke Rückgang bzw. der im Hochmittelalter bedeutsame Anstieg der Bevölkerung. Von diesen grundlegenden Zusammenhängen erfährt man im vorliegenden Buch allenfalls beiläufig.

Drittens weisen die Ausführungen von G.-H. oftmals schwere inhaltliche Mängel auf, wie anhand einiger weniger Beispiele erläutert sei.

So heißt es zur frühmittelalterlichen Christianisierung Englands: „Mehrere Diözesen der Bischöfe wurden zu Erzdiözesen gefasst, sie standen in enger Verbindung mit dem Bischof in Rom." (26) Tatsächlich wurden zwei der im frühmittelalterlichen England installierten Bischofssitze zu Metropolitansitzen (also romverbundenen Erzbischofssitzen) erhoben, welchen man jeweils einige umliegende Bischofssitze mit dem Ziel zuordnete, diese vor der Vereinnahmung durch Lokalkönige zu schützen. – Mit Blick auf die Christianisierung Irlands im Frühmittelalter zeigt sich G.-H. in puncto „Peregrinatio" ebenso kenntnislos wie in puncto „Buße und Beichte" (22f); im einen Fall unterschlägt er die drei grundlegenden Variationen der ‚religiösen Wanderschaft', im anderen kennt er die Zusammengehörigkeit von Bußredemption und -kommutation nicht. – Das Entstehen des christlichen Mönchtums erklärt er mittels Rekurs auf das buddhistische Mönchtum so, dass „historisch gesehen hinter sexualasketischen Lebensformen und der Verweigerung der Lebensweitergabe gesellschaftliche Marginalisierungen bestimmter Personen und Gruppen" stünden (83). Dagegen bleibt die Beziehung des spätantiken und frühmittelalterlichen christlichen Asketentums zum blutigen und unblutigen Lebensopfer unbeachtet. – Das Mühen um die Romverbundenheit als Grundkonstante mittelalterlichen Frömmigkeitslebens lässt er in seiner Relevanz durchgängig unerklärt. – Unter der Überschrift „Die großen Ordensgründer" folgt als erster Benedikt von Nursia, dem man bekanntlich eine Regel zuschreibt, der aber keinen Orden gründete. – Auch mit Blick auf die Fachsprache mangelt es an grundlegenden Kenntnissen: Während die Termini ‚clericus' und ‚monachus' noch im 9. Jh. weitgehend austauschbar waren und sich sowohl auf die Mitglieder eines Klosters als auch auf die Mitarbeiter des Bischofs beziehen konnten, heißt es bei G.-H.: „In manchen [frühmittelalterlichen] Gemeinschaften waren ungefähr 30 Prozent der Mönche Kleriker, in anderen ungefähr 60 Prozent." (94) – Schließlich sei auch die weitgehende Auslassung der Liturgie als Ausdrucksform mittelalterlichen Christenlebens kritisch erwähnt; die wenigen eingefügten Bemerkungen zur Sache vermögen nicht zu befriedigen. Beispiel: „Vor allem der Salbung des Kranken mit Pflanzenöl [sic] wurde heilende Wirkung zugesprochen." (19)

Viertens bündeln sich die aufgezeigten Defizite im inhaltlichen Ergebnis der gesamten Studie: Die christlich-gewaltsame Auslöschung einer ehedem naturwüchsigen und artenreichen religiösen Pluralität zugunsten des christlichen Ein-Gott-Glaubens sowie die Abwertung der Frau in Alltag und Kult werden beklagt, während das gleichzeitige neuartige christliche Engagement im Bereich von Nächstenliebe und Caritas bei G.-H. auf Anerkennung stößt. Hätte der Vf. freilich darüber reflektiert, ob es tatsächlich angemessen ist, vor-aufgeklärte oder vor-naturwissenschaftliche Kulturen anhand nach-aufgeklärter Kategorien zu bewerten, wäre sein Ergebnis unter zusätzlicher Konsultation von vorliegenden religions- und sozialgeschichtlichen Untersuchungen zum Leben im Früh- und Hochmittelalter vermutlich anders aus-

gefallen. Schließlich hätten ohne die aufgelisteten gravierenden Defizite auch die beiden Kap. zu Judentum und Islam sinnvoll einbezogen werden können, was in der vorliegenden Studie kaum der Fall ist. So konvergieren die Erläuterungen zu den drei Religionen zwischen 500 und 1200 darin, dass auch in puncto Judentum und Islam kaum sozialgeschichtliche Grundfakten zur Sprache kommen, stattdessen in Denkwelten eingeführt wird, deren Bezug zum Alltag im früh- und hochmittelalterlichen Europa meist nur erahnbar ist.

Essen Hubertus Lutterbach

Müller, Barbara: **Führung im Denken und Handeln Gregors des Großen**. – Tübingen: Mohr Siebeck 2009. (X) 476 S. (Studien und Texte zu Antike und Christentum, 57), kt € 84,00 ISBN: 978–3–16–149534–2

In ihrer überarbeiteten Habil.schrift beschäftigt sich Barbara Müller mit dem Thema Führung in Theorie und Praxis Gregors des Großen. Hinsichtlich der bisherigen G.-Forschung kritisiert sie das Bemühen, „ein um jeden Preis konsistentes Bild G.s zu zeichnen – als hätte sich G. in verschiedenen Kontexten und insbesondere zu verschiedenen Zeiten seines Lebens nicht verschieden äußern und verhalten können" (2). Diese erstrebte Konsistenz werde jedoch entweder durch Systematisierung und Kategorisierung der Strukturelemente von G.s Denken oder durch Konzentration auf Ausschnitte seines Werkes erzwungen.

Das systematische Vorgehen ablehnend, wählt M. dagegen den induktiven Weg der Untersuchung, um die Verbindung von Theorie und Praxis bei G. richtig herausarbeiten zu können und der möglicherweise voreingenommenen Systematisierung der Theologie G.s aus dem Weg zu gehen. Wenngleich dieser Forschungsansatz möglich ist, bleibt es doch grundsätzlich fraglich, ob es nicht doch möglich ist, die der Theologie G.s zugrunde liegenden Prinzipien aufzuzeigen, ohne dass sich dabei notwendigerweise ein um jeden Preis konsistentes Bild G.s aufdrängt bzw. ohne dass die Vielseitigkeit (und gelegentliche Widersprüchlichkeit) des Wirkens und Lehrens G.s verloren geht.

Das zweite Charakteristikum des Forschungsansatzes von M. stellt das chronologische Vorgehen dar: G.s „Werke werden entlang der lebensgeschichtlichen und äußeren Ereignisse gelesen" (6). Durch diese Untersuchungsmethode versucht die Autorin synchrone theoretische Ansichten und praktische Handlungen G.s zu verknüpfen bzw. die für das Thema ‚Führung' relevanten Aspekte aus dem Zusammenhang synchroner Werke und Taten zu erläutern. Dieser Zugang zu G. ist umso bemerkenswerter, als er in der bisherigen Forschung kaum angewendet wurde. Den Preis für dieses streng chronologische Vorgehen bezahlen leider die *Moralia in Iob*, weil ihre nicht hinlänglich zu bestimmende Entstehungsgeschichte dazu beitrug, dass dieses umfangreichste und fundamentale Werk G.s in M.s Arbeit verhältnismäßig wenig Beachtung findet. Andererseits ist zu den positiven Aspekten dieser Studie die Einbeziehung aller anderen (mit Gewissheit) authentischen Werke des Papstes zu zählen, darunter auch die *Dialoge*, die in der modernen G.-Forschung aus ganz verschiedenen Gründen häufig übergangen wurden.

Im ersten Teil des Buches (11–110) wird die Zeit vor der Papstwahl G.s in Augenschein genommen. Beim Aufspüren von Führungsideen in den zu dieser Zeit entstandenen Werken (der Hohelied-Kommentar und die *Moralia in Iob*) sollte man jedoch die gebotene Vorsicht walten lassen. In diesen frühen Werken betont G. häufig die Loslösung von der Diesseitsorientierung als Voraussetzung für die Verwirklichung der Orientierung auf das Jenseits. Hier ist seine weltflüchtige Spiritualität unübersehbar. Wenngleich M. mit Recht sagt, dass G.s monastisches Ideal kein weltabgewandtes sei (62), und ebenso richtig die Verkündigung als eine Aufgabe des Mystikers erkennt, bleibt es m. E. fraglich, ob in diesen Werken die Verkündigungsaufgabe und die Sorge für die Welt, die Mystikern obliegt, unbedingt mit Führungsideen zu verknüpfen sind (55: „Der Mystiker ist in der Perspektive G.s keine möglichst weltabgewandte Person, vielmehr kommt ihm eine aktive, ja sogar führende Rolle in der Kirche zu."). Zur Verdeutlichung des Verständnisses des Mystikers gemäß dem Hohelied-Kommentar zieht M. G.s Darstellung des Andreas aus der fünften Evangelien-Homilie heran (63f). Im Vergleich zum Hohelied-Kommentar ist in den viel später entstandenen Evangelien-Homilien die Konzeption der *vita mixta*, die eine Verbindung von *actio* und *contemplatio* darstellt, viel stärker entfaltet, sodass die Berechtigung der unmittelbaren argumentativen Verknüpfung dieser beiden Texte erklärungsbedürftig erscheint.

G.s Aufenthalt in Konstantinopel betrachtet M. sehr treffend als wichtig für sein Bischofsverständnis und im weiteren Sinne natürlich für sein Führungskonzept: „Gregor fand in Konstantinopel das ihn später kennzeichnende östlich anmutende Bischofsideal vorgelebt: Monastisch in Gesinnung und Lebensart, jedoch großkirchlich und damit auch kirchenpolitisch im Handeln." (109) Das oströmische (byzantinische) Modell der Harmonie zwischen Kirche und Staat bzw. die östliche staatsfreundliche Kirchlichkeit (109) prägte zusammen mit G.s römischem Patriotismus sein Verständnis des Aufgabenbereichs des Bischofs.

Mit der konkreten Umsetzung dieses Bischofsideals bei G. beschäftigt sich M. im weiteren Verlauf des Buches. In Teil II (111–203) untersucht sie die *Regula pastoralis*, die Evangelien-Homilien und das Briefregister (bis Februar 592). Aufgrund der detaillierten Analyse der Pastoralregel stellt sie fest, dass gemäß G.s Anforderungen an kirchliche Führungspersonen gerade die Mönchsbischöfe bzw. „Äbte mit gesamtkirchlichem Verantwortungsbereich" (144) als ideale Führer erscheinen. Die Richtigkeit dieser These lässt sich einfach durch das Interesse G.s erweisen, Mönche in kirchliche Ämter einzusetzen. Die Missstände in der Kirche, die G. bereits am Anfang seines Pontifikates zu beseitigen hatte, brachten den neugewählten Papst dazu, sich intensiv sowohl theoretisch als auch praktisch mit den Themen Führung und Verkündigung auseinanderzusetzen. Infolgedessen werden in den öffentlich gehaltenen Evangelien-Homilien häufig v. a. die kirchlichen Amtsträger angesprochen (155f). Wenngleich diese Predigten als Volkspredigten gelten, betrachtet M. sie daher hauptsächlich als Ermahnung an den Klerus (201). G.s Vorgehensweise in Sizilien zeigt, dass er es bei Personalfragen und der Kontrolle des Klerus nicht bei bloßen Ermahnungen beließ, sondern im Interesse der Kirchenordnung nicht vor der Ausübung seiner Führungsmacht zurückschreckte.

Die Autorin schildert G.s Führungsstil in dieser Zeit als vielschichtig. Einerseits erkennt man in G.s Werken den kontemplativ-monastisch lebenden Mönch, andererseits einen engagierten Kirchenführer. Zur Auflösung des Spannungsverhältnisses zwischen dem asketischen und dem kirchenpolitisch engagierten Mönch bzw. zwischen der *vita contemplativa* und der *vita activa* kommt es nach Meinung M.s wahrscheinlich in der Zeit zwischen März 592 und Oktober 594, die sie in Teil III (205–311) bearbeitet. Zu dieser Zeit gab der Papst das Ideal des rein kontemplativen Lebens auf, sei es wegen der vielfachen weltlichen Pflichten, sei es wegen der dem gefallenen Menschen angeborenen Unmöglichkeit der kontinuierlichen Kontemplation. Andererseits betrachtete G. die kontemplative und die aktive Lebensweise nicht mehr als antithetisch, sondern als komplementär. Diese neue, versöhnte Sichtweise G.s charakterisiert M. als die *vita circumspecta*: Die idealen Verkünder und Führer „sind [...] über und über mit Augen bedeckt, um die Welt in all ihrer Nuanciertheit mit der gebotenen Unterscheidungsgabe wahrnehmen zu können" (271).

In diesem Teil des Buches schildert die Autorin weiterhin, wie G. seine Funktion des Wächters – „des spirituellen Typus des Bischofs" (271) – bzw. das Ideal der *vita circumspecta* in seiner Machtausübung konkret umsetzte. Aufgrund der Analyse von G.s Führungstätigkeit stellt sie ein verstärktes Bemühen um die kirchliche Einheit bzw. um die Festigung der Kirche fest. Zu dieser Zeit suchte der Papst nach versöhnlichen neuen Lösungsmöglichkeiten im Streit über die Drei-Kapitel-Schismatiker. Auf der anderen Seite befasste er sich intensiv mit der Missionierung der Juden und der süditalienischen Bevölkerung, worüber Informationen im Briefregister vorhanden sind. Aus diesem missionsbezogenen Kontext heraus betrachtet M. sehr treffend die Dialoge, die ihrer Meinung nach als Missionsschrift gelesen werden können (307). Sie vermag hier zu zeigen, dass sich G.s missionarische Tätigkeit theoretisch in den Dialogen und in den Ezechiel-Homilien widerspiegelt.

In Kap. 12 (312–340), das eine verhältnismäßig große Zeitspanne (594–601) umfasst und gewissermaßen als Bindeglied zwischen Teil III und Teil IV dient, analysiert die Autorin G.s Hinwendung zu den westlichen Herrschern (u. a. die Angelsachsenmission), während sein Verhältnis zum Osten sowohl auf der kirchlichen als auch auf der politischen Ebene von zahlreichen Spannungen gekennzeichnet war. Diese neue Beziehung zum Westen und zum Osten stellt M. überzeugend dar, ohne sie auseinander abzuleiten. Die politischen Spannungen mit dem Osten bedingten die verschiedenen Strategien des Krieges gegen die Langobarden, die Konstantinopel und G. verfolgten. G.s (gezwungenermaßen) friedfertige Politik gegenüber den Langobarden stieß auf das Unverständnis des Kaisers und des ravennatischen Exarchen. Diesem Trend der Verschlechterung des Verhältnisses zum Osten folgten auch die bereits gestörten kirchlichen Beziehungen (vgl. 295f). M. schildert dies v. a. anhand des Titelstreits zwischen G. und Johannes dem Faster, der keinesfalls nur theologische, sondern hauptsächlich kirchenpolitische Implikationen hatte (324–329).

Die Beziehungen zum Osten verbesserten sich auch nicht in der Spätzeit von G.s Pontifikat, die M. in Teil IV analysiert (341–415). Als theoretische Grundlage zu dieser Zeit zieht die Autorin neben dem Briefregister den *Libellus responsionum* heran, den sie mit gutem Grund für ein authentisches Werk G.s hält (abgesehen von der fünften Antwort), wenngleich die in Bedas Kirchengeschichte präsentierte literarische Form der ursprünglichen sehr wahrscheinlich nicht entspricht (341–345). Anhand dieses Werkes und der Briefkorrespondenz charakterisiert M. G.s vorsichtigen und bedächtigen Umgang mit den Problemen, mit denen Augustins Mission in Britannien konfrontiert war (z. B. die ungenügende Unterstützung des Herrschers und die Frage der Bußpraxis). Interessanterweise bemerkt die Autorin in dieser Periode G.s intensivere Beschäftigung mit den Bedürfnissen der Untergebenen sowie seinen milderen Umgang in persönlichen und kirchlichen Konflikten, den sie u. a. am Beispiel des Streits mit den Bilderverehrern in Marseille schildert.

Zusammenfassend kann M.s Buch als eine sehr gelungene und gut ausgearbeitete Studie betrachtet werden. Die Autorin versucht, die in der G.-Forschung oft vorhandene Dichotomie zwischen Theorie und Praxis zu vermeiden. Sie arbeitet in ihrer Untersuchung chronologisch, um „die Einseitigkeit, die zahlreiche Gregor-Studien kennzeichnet" (417), zu umgehen. Indem sie die bisherige G.-Forschung als von einem systematisch-deduktiven Vorgehen bestimmt charakte-

risiert, beabsichtigt sie, „den Fokus vom Forscher mit seinem nicht selten mystifizierenden Zugang zu Gregor ‚dem Gutem' abzuwenden und stattdessen Gregors Schriften und der möglichst ungeschönten historischen Situation zuzuwenden. Gregor soll damit nicht demontiert, sondern in einem realistischeren Licht gewürdigt werden." (417) Dieser Forschungsansatz ist sehr zu begrüßen und M. wird in ihrer Studie ihrem Vorhaben gerecht, wenngleich einige ihrer Thesen diskussionsbedürftig sind (u.a. die Erläuterung zu den Gründen für die Weihe des Klosters an den Apostel Andreas).

Die chronologische Herangehensweise ermöglicht es M., eine Entwicklung im Denken G.s zu konstatieren. Die Autorin merkt dabei zu Recht an, dass sich G. über die Jahre „vom zerrissenen Mönch zum Jenseits orientierten versöhnten Friedenspolitiker" (424) bewegte. Unter den positiven Aspekten der vorliegenden Studie soll besonders hervorgehoben werden, dass sich die Autorin nicht nur auf die Pastoralarbeit oder das Primatsverständnis des Papstes konzentriert, sondern das ganze Spektrum der Führungsideen bzw. der Führungsmodalitäten einbezieht. Dabei stellt M. die Entwicklungsprozesse in fast allen Aspekten der Theologie G.s dar: Ekklesiologie, Pastoraltheologie, Welt- und Missionsverständnis usw. Darüber hinaus findet die Autorin hinsichtlich G.s Führungsideen und Führungstätigkeit sowohl Konsistenz und Entwicklung als auch situationsbedingte Flexibilität und Inkonsistenz (426). Diese Ergebnisse rechtfertigen das chronologische Verfahren in der Studie und werden in der künftigen G.-Forschung gewiss aufgegriffen und weiter diskutiert werden.

Belgrad Rade Kisić

Mierau, Heike Johanna: **Kaiser und Papst im Mittelalter**. – Köln: Böhlau 2010. 328 S., geb. € 24,90 ISBN: 978–3–412–20551–5

Papstgeschichten und Kaisergeschichten gibt es viele. Das vorliegende Buch zeichnet sich v.a. dadurch aus, dass es Struktur, Entwicklung und symbolische Repräsentation der Bipolarität von kaiserlicher und päpstlicher Gewalt von der Spätantike bis ins Spätmittelalter darstellt und analysiert. Dementsprechend gliedert es sich in zwei Teile: Der erste Teil widmet sich in chronologischer Folge den wesentlichen Entwicklungsstufen des bipolaren Mit- und Gegeneinanders. Der zweite Teil analysiert das Wechselverhältnis zwischen Päpsten und Kaisern systematisch an zentralen Diskussionspunkten. Die Hauptthese des Buches wird gleich zu Beginn formuliert: „Die Bipolarität der kaiserlichen und päpstlichen Gewalt lässt sich entgegen den bisherigen Einschätzungen als vormoderne Aufteilung von sich bewusst gegenseitig beschränkenden *regimina* zur Herstellung gesellschaftlicher Ordnung innerhalb der Christenheit begreifen und kann auf diese Weise als Teil der Entstehungsgeschichte moderner Staatlichkeit gewertet werden." (7) Es gelingt der Autorin hervorragend, dem Leser die Einsicht zu vermitteln, dass „Weltgeschichte" im Mittelalter als Geschichte der Päpste und Kaiser verstanden wurde, wobei beide „als wesentliche Regulatoren in einem die *christianitas* umgreifenden, auf das Seelenheil zielenden Rückversicherungssystem" (255) agierten.

Der erste Teil setzt mit dem Verhältnis von Kaiser Konstantin und Papst Silvester (314–335) ein. Souverän zeichnet M. die Grundlinien der kaiserlichen Religionspolitik nach, die „nicht auf eine Reduzierung im Sinne des Monotheismus aus" (15) gewesen sei. Konstantin habe sich aber als Nachfolger Christi verstanden. Seine Einberufung des Konzils von Nicäa wurde im Mittelalter zu einer Erblast, zeigte dies doch die starke Stellung des Herrschers (ebd., 17–19). Interessant sind die späteren Schritte der Traditionsbildung, nach welcher die Päpste und Kaiser am Beispiel von Konstantin und Silvester lernen konnten, eine Ausgewogenheit der Interessen anzustreben (22). Dabei geht M. auf die zentralen Quellen wie *Actus Silvestri*, *Liber pontificalis* und die *Konstantinische Schenkung*, die erst ab dem 15. Jh. von Bedeutung war (24), ein. Schön ist die Einbindung der berühmten, im 13. Jh. entstandenen Fresken der Silvesterlegende in der Kirche St. Quattro Coronati in Rom, die dem Trierer Reichskloster Maximin gehörte (vgl. 25).

Bis ins 8. Jh. hinein war das bipolare Ordnungssystem durch eine ehrfürchtige Haltung der Päpste gegenüber den Kaisern geprägt, solange diese nicht in Lehrfragen die römischen Ansichten provokativ kritisierten. Da der oströmische Kaiser aber immer weniger zum Schutz der römischen Kirche vor äußeren Bedrohungen beitrug, brach der Papst mit ihm und bestimmte in einem selbstbewussten Krönungsakt im Jahr 800 den Franken Karl den Großen zum neuen Kaiser. Dieser Bruch wurde mit der Idee der *translatio imperii* legalisiert (42). In den nächsten Kap.n (es gibt leider keine Nummerierung) folgt eine Beschreibung des Wechselverhältnisses unter den Karolingern, den Ottonen, den Saliern und den Staufern. Dabei wird auch der Investiturstreit in seiner Bedeutung für die Bipolarität erörtert. Betont wird, dass der Gang nach Canossa erst in der Neuzeit zur Entzweiung der Einheit in der Christenheit stilisiert worden sei (73). Das Verbot der Bischofsinvestitur habe keinen säkularen Herrscher hervorgebracht.

Doppelwahlen konnten sowohl auf päpstlicher wie auf kaiserlicher Seite zur Destabilisierung der Verhältnisse beitragen. So führte z.B. die Doppelwahl von 1314 zu einem Machtkampf zwischen Ludwig dem Bayern und dem Habsburger Friedrich dem Schönen sowie zum Zerwürfnis zwischen Ludwig und Papst Johannes XXII. (1316–1334). Die Gewinner des Streites zwischen König und Papst waren letztlich die Kurfürsten, die ihre Bedeutung bei einem Treffen 1338 in Oberlahnstein zementierten (125).

Im Laufe des 14. Jh.s erweiterte sich das bipolare System: Auf weltlicher Seite wurden die Kurfürsten wichtiger, auf kirchlicher die Kardinäle. So konnte das Papstschisma nach der Doppelwahl von 1378 letztlich erst im Zusammenspiel von Konzil (Konstanz, 1414–1418) und König (Sigismund) beseitigt werden. Das bipolare System hatte unter dem moralischen Niedergang der Renaissance-Päpste am Ende des 15. Jh.s sehr gelitten. Nach M. liegt hier eine Ursache dafür, dass sich die Vorstellungen von der Verfassung des Reiches im Gefolge der Reformation grundsätzlich veränderten. So kam es in den protestantischen Gebieten zur Trennung von Reich und Papstkirche.

Der systematische Teil behandelt zuerst die Rechtsgrundlagen. Die Verfassung des *Imperium Romanum* beruhte auf dem römischen Recht und wurde im Laufe der Zeit ergänzt durch neue Kaisergesetze, Synodalbeschlüsse sowie päpstliche Dekrete (163). In der Spätantike wurde die Kirche in das rechtliche Gebäude des Reiches einbezogen, was beide Teile miteinander verschweißt hat (165). Unter Karl dem Großen wurden die römischen Rechtsgrundlagen aktiv neu belebt. Gleichzeitig wurden Kirchenrechtssammlungen vereinheitlicht. Die Rechtsvermischungen in der Ottonen- und Salierzeit sollten die Bipolarität in gelebte Wirklichkeit umsetzen. Das führte jedoch nicht dazu, dass das eigene Recht jeweils verwässert worden wäre. Beide Rechte sollten eingehalten, Wichtiges im Konsens entschieden werden (vgl. 171f). Ausführlich wird das Rechtsproblem der „Konstantinischen Schenkung" thematisiert, die nach dem Konstanzer Konzil als Fälschung erkannt wurde (175f).

Ein weiterer Aspekt ist die Zwei-Gewalten-Lehre in der politischen Theorie (177–189). Ausgehend vom bipolaren Konzept des Gelasius werden die wichtigsten theoretischen Entwürfe bis ins 16. Jh. nachgezeichnet. Schließlich fokussiert M. zuerst die Vorstellungen von päpstlicher Hierokratie, bevor sie auf der Gegenseite die Konzeptionen einer selbstbewussten kaiserlichen Weltlenkung vorstellt. Dadurch werden beide theoretischen Pendelschläge buchstäblich ausgelotet. Es wird deutlich, dass alle Schwerpunktsetzungen auf der einen wie der anderen Seite das Grundkonzept der Bipolarität voraussetzten.

Schließlich behandelt M. die Symbolik der Bipolarität sowie die Symbole, die jeweils nur von Papst und Kaiser verwendet wurden. Interessant ist der Hinweis, dass das häufig verwendete Gleichnis von Sonne (Papst) und Mond (Kaiser) für die beiden Gewalten keineswegs nur in eine Richtung ausdeutbar war. Dante war z.B. überzeugt, dass der Mond seinen eigenen Beweger habe und nicht von der Sonne abhänge (210). Ausführlich werden reziproke Aneignungen von Kaiserkrone und Papsttiara, Papst- und Kaisermantel und anderer Symbole vorgestellt sowie symbolische Umgangsformen und Rituale, die im bipolaren Konzept entstanden waren.

Interessant, aber etwas zu knapp fällt die Beschreibung der Handlungssphären bipolarer Lenkung aus. Wichtig ist die Feststellung: Als zu Beginn des 10. Jh.s die beiden potentiellen Universalgewalten, Kaisertum und Papsttum, zu Kleinherrschaften verkümmert waren, trugen sie dennoch die aus dem Erbe erwachsenen Aufgaben in sich, die sich wider alle Realitäten auf den *totus mundus* bezogen (235). Dies macht den konzeptionellen Bezugsrahmen im Kontrast zu den realen politischen Verhältnissen deutlich. So musste der „Weltherrscher" z.B. die Eigenständigkeit der Königreiche in Frankreich und auf der iberischen Halbinsel faktisch anerkennen. Es gab Grenzen der Geltung. „Die theoretisch formulierte Lenkung stand einer Realität gegenüber, in der persönliche, rechtliche und geographische Nähe große Bedeutung hatten." (247) Hier wünschte man sich weitere Informationen über die Entstehung des französischen Königtums und seiner Vorstellung von König und Reich.

Das letzte Kap. „Die Einheit der westlichen Christenheit unter Kaiser und Papst" (249–263) fasst die wichtigsten Ergebnisse der Studie nochmals zusammen und führt sie argumentativ der Ausgangsthese zu: Das bipolare System war eine Art Notfallkontrollsystem gegenseitiger Machtbeschränkung. Beide blieben dem Urteil Gottes unterworfen. Die Gewaltenteilung verhinderte so „ein übersteigertes Kaisergebaren totalitärer Herrschaftsvergötterung ebenso wie einen papalistischen Christentumsstaat" (262).

Das vorliegende Buch ist sehr gut geschrieben und auch als Einführung für Studierende bestens geeignet. Eine gute Ergänzung wäre ein Begleitbuch mit den besprochenen Quellentexten. 17 Abbildungen tragen zur Veranschaulichung bei und unterstreichen den didaktischen Wert der Studie. Besonders beeindruckend ist der disziplinierte systematische Zugang zu einer sehr komplexen Geschichte mit permanenter Konzentration auf das Wesentliche.

Würzburg Nicole Priesching

In wilder zügelloser Jagd nach Neuem. 100 Jahre Modernismus und Antimodernismus in der katholischen Kirche, hg. v. Hubert Wolf / Judith Schepers. – Paderborn: Schöningh 2009. 705 S. (Römische Inquisition und Indexkongregation, 12), geb. € 88,00 ISBN: 978–3–506–76511–6

Als „Modernismus" bezeichnet man eine zeitlich schwer abzugrenzende kirchliche Strömung, deren Vertreter um einen Ausgleich zwischen den Erkenntnissen der modernen Wissenschaft und Kultur auf

der einen Seite sowie der Theologie auf der anderen bemüht waren. Wie in der protestantischen Universitätstheologie um 1900 sollten historisch-kritische Methoden auf die Bibel und die Dogmengeschichte angewandt werden, um damit eine scholastische Erstarrung zu vermeiden. Unter Papst Pius X. (1903–1914) kam es zu lehramtlichen Gegenmaßnahmen, von denen v.a. Theologen in Italien, Deutschland, Frankreich und England betroffen waren („Antimodernismus"). Namentlich im Dekret *Lamentabili* und in der Enzyklika *Pascendi* wurden im Jahr 1907 vermeintliche Irrtümer in der Bibelwissenschaft, in der Philosophie, in der Ekklesiologie und in der Dogmengeschichte namhaft gemacht. Zwar war mit dem Tod des Papstes der Höhepunkt der „Ketzerjagd" bereits erreicht, doch blieb der von ihm eingeführte Antimodernisteneid bis 1967 für alle Kleriker verpflichtend.

Der vom Münsteraner Kirchenhistoriker Hubert Wolf, dem Leiter des DFG-Langzeitprojektes „Römische Inquisition und Indexkongregation" am Seminar für Mittlere und Neuere Kirchengeschichte der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Münster, und der Projektmitarbeiterin Judith Schepers hg. Bd. sammelt Vorträge, die Ende Oktober 2006 im Rahmen einer Tagung in der Villa Vigoni am Comer See gehalten wurden. Er steht auch im Zusammenhang mit dem 100. Jahrestag der beiden genannten päpstlichen Dokumente. Bemerkenswert ist die Internationalität des Unternehmens, für das sowohl renommierte Fachvertreter, die durch einschlägige Publikationen ausgewiesen sind, als auch Nachwuchskräfte aus dem Umfeld des Münsteraner Langzeitprojektes gewonnen werden konnten. Der Verbreitung des Bd.es über den deutschen Sprachraum hinaus dienen Zusammenfassungen in deutscher, italienischer und englischer Sprache.

Unter den behandelten Italienern dürfte der Kirchenhistoriker Ernesto Buonaiuti der einflussreichste gewesen sein (Artikel von Fabrizio Chiappetti, Bologna, 105–116). Mit Louis Duchesne (Bernard Joassart, Brüssel, 151–171), Marie-Joseph Lagrange (Bernard Montagnes, Rom, 171–186), Henri Bremond (Francois Trémolières, Paris, 187–200) und Alfred Loisy (Claus Arnold, Frankfurt a.M., 261–270) werden vier bekanntere französische Theologen thematisiert. Daneben werden spanische, englische und deutsche Beschuldigte behandelt (239–260.271–336). Einen Sonderfall stellt der sog. Amerikanismus dar, eine liberale Strömung im amerikanischen Katholizismus, die schon 1895 von Leo XIII. verurteilt worden war (Gerald P. Fogarty, Charlottesville/Virginia, und Sabine Schratz, Münster, 213–238).

Ein erster Schwerpunkt wird damit auf die angeklagten Autoren und die zugehörigen lokalen Kontexte gelegt, ein zweiter dagegen auf die römische Seite mit ihren spezifischen Untersuchungsmethoden. Hervorzuheben ist hier der kenntnisreiche prosopographische Überblick über die Verantwortlichen in Indexkongregation und Heiligem Offizium von Herman H. Schwedt (Limburg, 369–376; zu fragen ist, wieso gerade hier die Zusammenfassung fehlt. Warum ist der Aufsatz in italienischer Sprache verfasst?). Schwedt war von Anfang an entscheidend an dem Projekt „Römische Inquisition und Indexkongregation" beteiligt. Der vorliegende Überblick basiert auf der von ihm erstellten und von Hubert Wolf hg. *Prosopographie von römischer Inquisition und Indexkongregation 1814–1917* (2 Bd.e, 2005). An diesem Beispiel wird deutlich, dass die meisten der hier zusammengestellten Beiträge auf langjährigen Forschungen beruhen. Umberto Benigni, einer antimodernistischen Schlüsselfigur unter Pius X., widmet sich Klaus Unterburger (Münster, 377–406), während Albert Cecilio A. Flores das Wirken Merry del Vals untersucht, der unter diesem Papst Kardinalstaatssekretär war (Manila, 473–489).

Hilfreich ist die einleitende Vorstellung der vatikanischen Archivbestände zum Thema (Alejandro Mario Diguez, Rom, 13–31), nützlich und spannend zu lesen die Dokumentation der römischen Zensurverfahren gegen deutschsprachige Publikationen aus dem Zeitraum 1893–1922, die den Artikeln als Anhang beigegeben ist (527–685). Dabei überrascht, dass sich unter den genannten Autoren auch zahlreiche allgemein als loyal oder gar konservativ geltende kirchliche Persönlichkeiten finden und selbst apologetische Versuche nicht unbehelligt blieben. Bisweilen überraschen die Begründungen für das Verbot von bestimmten Schriften. Der Vortrag des Kirchenhistorikers Sebastian Merkle „Die katholische Beurteilung des Aufklärungszeitalters" (1909) wurde abgelehnt, weil es nach dem Verbot der Werke Hermann Schells „nicht opportun" sei, sich offen mit aufklärerischen Ideen auseinanderzusetzen. Auch schöngeistige und allgemein weltanschauliche Schriften gerieten ins Visier der Zensoren.

Insgesamt hätte man dem Bd. ein gründlicheres Lektorat gewünscht (im Index heißt es z.B. Valedesi statt Valdesi, im Personenregister Trémolière statt Trémolières). Die Übersetzungen in den Abstracts sind bisweilen etwas holprig. Warum muss ein Tagungsbd. solch einen fast reißerischen Titel tragen? Im Klappentext, der im Internet ständig zitiert wird, heißt es, Pius X. habe zu einem „Rundumschlag" gegen die Moderne ausgeholt; „Bücher über Bücher" seien verurteilt worden; Theologen hätten „abschwören" und „unerschütterliche Unterordnung geloben" müssen. Hat ein seriöser Verlag das nötig?

Der breit angelegte Bd. behandelt wichtige Dimensionen einer Entwicklung, durch welche die katholische Theologie massiv erschüttert wurde und deren Folgen noch bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil nachwirken sollten. Die vorgestellten Ergebnisse zeigen mustergültig, wie wichtig die internationale Vernetzung bei der Aufarbeitung universaler kirchlicher Phänomene ist.

Brixen Jörg Ernesti

Frisch, Hermann-Josef: **Aufbruch oder Betriebsunfall?** Das II. Vatikanische Konzil und seine Folgen. – Ostfildern: Patmos 2010. 144 S., kt € 14, 90 ISBN: 978–3–491–72565–2

Kolfhaus, Florian: **Pastorale Verkündigung – Grundmotiv des Zweiten Vatikanischen Konzils**. Untersuchungen zu „Unitatis Redintegratio", „Dignitatis Humanae" und „Nostra Aetate". – Münster: Lit 2010. 256 S. (Theologia mundi ex urbe. Römische Studien/Roman Studies, 2), geb. € 39,90 ISBN: 978–3–643–10628–5

Nahezu ein halbes Jahrhundert nach dem Beginn des Zweiten Vatikanischen Konzils tritt die publizistische Auseinandersetzung über das Konzil in eine neue Phase, die anhand der beiden kleinen Veröffentlichungen von Frisch und Kolfhaus illustriert werden kann.

Der Kölner Priester Hermann Josef Frisch liefert eine didaktisch hervorragend gegliederte, mit Tabellen, Grafiken und Übersichten aufbereitete, sehr sorgfältig gearbeitete Einführung in das Konzil und seine Dokumente über Liturgie, Kirche (*Lumen gentium* und *Gaudium et spes*), Offenbarung, Religionsfreiheit, Religionen und Ökumene.

Der Vf. richtet sich dabei sachbuchartig an den theologischen Laien, der im Kap. über das Konzil (10–19) den Begriff des Konzils vom Jerusalemer Apostelkonzil an erklärt bekommt. Auch die übrigen Kap. betten die Informationen über das Konzil jeweils in erläuternde Schilderungen der Problemgeschichte etwa des Kirchenbegriffes oder des Priester- und Liturgieverständnisses ein. Das Strukturprinzip dieser knappen Erläuterungen ist der Kontrast zwischen dem Liturgie-, Kirchen- und Offenbarungsdenken vor dem Konzil und dem konziliaren Selbstverständnis der Kirche. Die vorkonziliare Situation wird mit den Stichworten von liturgischem Stillstand (25), Papst-dominierter Hierarchie (47), kultischer Fixierung (59), ekklesialer Esoterik (70) und Rückkehrökumene skizziert. Dem steht das Programm einer Kirche gegenüber, die die Zeichen der Zeit erkennt, die ihre Riten als Ausdruck des verbindenden Glaubens kultiviert, die Menschen auf allen Ebenen zur Beteiligung aufruft und die schließlich aus ihrer Teilhabe am Leben aller Menschen von innen her deren Einheit in der Hinorientierung auf Jesus Christus geschichtlich aufleuchten lässt.

Eine solche Information über das Konzil ist für weite Kreise von Katholiken deshalb nötig, weil vielen Gläubigen aus der Praxis ihrer jeweiligen Gemeinden und Diözesen die Programmatik des Konzils mittlerweile unbekannt ist. Die Titelfrage des Buches knüpft scheinbar an diese Problemanzeige an. Sie findet jedoch in dem Buch keine argumentierende Behandlung. Der Autor optiert vielmehr für die Deutung des Konzils als „Aufbruch", ohne die Betriebsunfall-These ernsthaft zu erwägen. Es wäre zu viel verlangt, vom Autor auch noch Perspektiven und ermutigende Signale des Aufbruches zu erwarten oder eine Anzeige, in welche Richtung die Entwicklung der konziliaren Impulse weitergehen kann. Dem Bedürfnis vieler Gläubiger aber würde genau eine solche prospektive Aufnahme des Konzils sehr entsprechen. Sie wäre ein Beitrag gegen eine romantisierende Vergangenheitsverhaftung, die mittlerweile auch die Freunde des Konzils befallen kann. Mehrfach betont der Vf. die pastorale „Grundhaltung" des Konzils. Diese nicht weiter erläuterte Einschätzung bildet in einer weiteren Veröffentlichung zum Konzil den Ausgangspunkt einer Relativierung der Geltung von dessen Aussagen.

Florian Kolfhaus will mit seiner theologischen Diss. auf einer ungewöhnlich schmalen und sehr lückenhaften Basis an Sekundärliteratur sowie anhand einer nicht begründeten Auswahl von drei Konzilsdokumenten (2) die Frage nach der dogmatischen Geltung der Konzilsbeschlüsse des Zweiten Vatikanischen Konzils klären, indem er jeweils fragt, welche *Intentionen* hinsichtlich der *Objekte* und *Adressaten* bei den Konzilsvätern in den Dokumenten selbst und im Prozess ihrer Entstehung als leitend erkennbar sind. Dem so entwickelten Bild wird ein rechtsförmiger Purismus der Verbindlichkeitsgrade entgegengestellt (23–34): Nur Katholiken gegenüber spreche die Kirche in Ausübung des *munus docendi*, das mit einem *„munus determinandi"* identifiziert wird, welches von einer *„pouvoir déclaratif"* getragen sei (215f). Mit einer derart dezisionistischen Sicht kirchlichen Lehrens kann der Autor kein Verständnis für die Bedeutung der kirchlichen Überzeugung von der prinzipiellen Wahrheitsfähigkeit aller Menschen entwickeln. Er bietet eine konservative Variante von postmodernem Relativismus: Katholische Glaubenslehren gelten nur für Katholiken, für die aber umso entschiedener.

Konsequenterweise wird Thomas v. Aquin mit seiner Überzeugung, es gebe ein theologisches Lehramt, also eines, das auf Wahrheitserkenntnis beruht, zurückgewiesen. Dafür reicht dem Vf. der Verweis auf eine nicht weiter begründete heutige Praxis: „Heute wird unter *magisterium* ausschließlich das Lehramt der Bischöfe und des Papstes verstanden." (211) Dementsprechend wird auf zehn Seiten Walter Kaspers Begriff „theologischer Verbindlichkeit" zurückgewiesen (111–121). Für die kirchliche Kommunikationsrichtung *ad extra* schlägt der Vf. den Begriff vom *„munus annuntiandi"* vor. Für alle auf die Lebenspraxis zielenden Texte empfiehlt er, von Ausübungen des *munus praedicandi* (217; 227f) zu sprechen: „Es geht eben nicht um die Klärung doktrinärer Fragen, sondern um die Darstellung katholischer Prinzipien […]." (81) Grundlegend für das Werk ist die Trennung von Vernunft und Autorität, Glaube und Praxis, Welt und Kirche, Volk und Amtsträgern, Doktrin und Verkündigung.

Die Art, wie K. dogmatisches Lehren über die Kirche nach Art der Verfügung einer Vereinssatzung missversteht, läuft auf eine schroffe Trennung zwischen dem Innen und Außen der Kirche hinaus, die die Ekklesiologie von *Lumen gentium* verfehlt. Das Konzil ließ sich durch das Gleichnis vom Sauerteig inspirieren. Der Vf. dagegen zielt mehr auf eine amtskirchliche Esoterik. Das Buch steht damit im diametralen Gegensatz zu den Gehalten, die Hermann-Josef Frisch als Leitintentionen des Konzils versteht. K. deutet sein Werk als Beitrag zum Gespräch mit Sedisvakantisten (26). Die Lebenswelt zeitgenössischer Katholiken spielt für ihn keine erkennbare Rolle, schon gar nicht die Lebenswelt aller Menschen, denen das Zweite Vatikanische Konzil den christlichen Glauben als die Wahrheit eines jeden Menschenlebens anbieten wollte. So aber kann der Vf. die Kommunikationsabsicht des Konzils gerade nicht würdigen. Beiträge im fünfbändigen, von Peter Hünermann hg. Konzilskommentar, von dem der Vf. in seinem Literaturverzeichnis aus dem Jahre 2010 behauptet, die Bd.e 4 (erschienen 2005) und 5 (erschienen 2006) seien „noch nicht veröffentlicht", werden ignoriert. Der Name eines bekannten Theologen der Konzilszeit wird im gesamten Buch falsch geschrieben. Die angehängte Bibliographie ist lückenhaft und hinsichtlich der in den Fußnoten zitierten Werke teilweise fehlerhaft in den Angaben.

Duisburg-Essen Ralf Miggelbrink

Philosophie

Enzyklopädie Philosophie, hg. v. Hans Jörg Sandkühler unter Mitarbeit von Dagmar Borchers, Arnim Regenbogen, Volker Schürmann und Pirmin Stekeler-Weithofer. – Hamburg: Felix Meiner 2010. 3 Bd.e, 3209 S. inkl. CD-ROM, geb. € 348,00 ISBN: 978–3–7873–1999–2

Gewöhnlich heißt es, wenn eine Disziplin in eine Phase der Erschöpfung eintrete, sammle sie den Status quo des Erreichten in Lexika und Enzyklopädien. Trifft dies zu, dann gönnt sich die deutschsprachige Philosophie fürs Nächste eine ordentliche Atempause. Denn nahezu zeitgleich erschienen drei philosophische Wörterbuch-Klassiker in buchstäblich radikal überarbeiteten Neuauflagen: Schon seit Jahren angekündigt, liegt nunmehr das *Handbuch der philosophischen Grundbegriffe* in deutlich erweiterter Form als *Neues Handbuch der philosophischen Grundbegriffe* vor.[1] Ohne lange Annoncierung erschien – verblüffenderweise im gleichen Verlag – der seit Jahrzehnten von Jesuiten-Philosophen verantwortete „Brugger" in Neuaufl. als von Walter Brugger und Harald Schöndorf hg. *Philosophisches Wörterbuch.*[2] Und als dritte im Bunde kam – ebenso kurzfristig angekündigt – zehn Jahre nach der Erstaufl. auch die von Hans Jörg Sandkühler hg. *Enzyklopädie Philosophie* neu heraus. Um sie allein geht es nachfolgend.

Auch in diesem Fall ist das ursprüngliche zweibändige Werk auf drei Bd.e angewachsen. 266 Lemmata sind neu hinzugekommen, weniger als 20 sind weggefallen (so etwa *Christologie, philosophische, Dialog* oder *Ökologie*), einige wurden umstrukturiert (so etwa *Philosophie)* oder in Gegenbegriffe integriert (z. B. *Transzendenz* in *Immanenz*). Klar, dass sich ein solches Opus nicht linear besprechen lässt. Ich suche deshalb einige Artikel aus, deren theologische Relevanz auf der Hand liegt.

Den Artikel *Absolute, das* (Bd. 1, 13–17) hat der Idealismus-Spezialist *Wilhelm G. Jacobs* verfasst. Nach einer wortgeschichtlichen Skizze und dem Hinweis, dass Nikolaus von Kues die substantivierte Form von „absolutus" als Gottesbezeichnung in die philosophische Fachsprache eingeführt habe, entfaltet der Artikel die gänzlich in den Bereich der Kantischen Philosophie und des Idealismus gehörende Begriffs- und Problemgeschichte des Absoluten. Obwohl Kant selbst den Term A. nicht verwendet, ist sein „[…] Begriff des Unbedingten der Ausgangspunkt für den Begriff des A. geworden […], wie er im Deutschen Idealismus gedacht wurde" (15). Von Kant her lässt sich die Gottesidee qua Totalität aller möglichen Bedingungen denken und so mit dem A. identifizieren. Eben diese Denkbewegung haben die Nachkantianer in je ihrer Weise ausgefaltet: Hegel im Licht des Systembegriffs als „[…] jede Beschränkung aufhebende Negation" (ebd.), Fichte gemäß der Logik des transzendentalen Bildbegriffs, für den alles, was nicht das A. ist, nur dessen Erscheinung sein kann, Schelling unter der Prärogative des Freiheitsbegriffs, die ihn „[…] den Gedanken des A. auf den des persönlichen Gottes hin" (ebd.) überschreiten lässt, weil nur dadurch so etwas wie menschliche Freiheit denkbar werde. Alle diese Theorien des Absoluten, die aus einer intimen Verschränkung von Epistemologie und Gottesgedanken hervorgehen, kollidieren allerdings mehr oder weniger (und meist mehr) mit dem christlich-theistischen Gottesbegriff. Letztendlich wurzelt der Gedanke des A. in den Problemen der theoretischen und praktischen Philosophie Kants, die auch bereits jene bei Schelling zur Geltung kommenden Motive einer Selbstüberwindung des Idealismus in Gestalt seiner Selbstvollendung implizieren. Jacobs' Auswahlbibliographie repräsentiert den *state of art* in Sachen „A".

Aus theol. Perspektive zieht natürlich der Artikel *Analogia entis* besonderes Interesse auf sich (Bd. 1, 66–69), er stammt von *Detlev Pätzold.* Einleitend erinnert der Autor daran, dass der Terminus erst neuscholastisch durch E. Przywara in Umlauf kam, und skizziert dann problem- und begriffsgeschichtlich die alles andere als lineare Entfaltung des leitenden Gedankens von Albertus Magnus über Thomas v. Aquin und Duns Scotus bis Meister Eckhart. Dem folgt ein Blick auf die (ansonsten häufig übersehene) Nachgeschichte des Lehrstücks in den frühmodernen Rehabilitierungen der Metaphysik eines Descartes und eines Spinoza, um zu Przywaras Kombination philosophiehistorischer Analysen mit genuin metaphysischer Spekulation zurückzukehren, die zeitgeschichtlich prominenteste Stimmen der Theologie (wie Karl Barth, Paul Tillich und Wolfhart Pannenberg) in Bann schlug, die andererseits de facto nur Spezialisten im Kern zugänglich war und ist. Unbeschadet dieser Geschlossenheit rührt ein großes Defizit dieses Beitrags daher, dass er mit keinem Wort darauf eingeht, dass die *Analogia entis*-Thematik von ihren aristotelischen Anfängen her und auch bei den Scholastikern – zumal dem Aquinaten – eine ontosemantische Dimension mit sich führt, die sie in eine nachgerade urwüchsige Beziehung zu Einsichten des späten Wittgenstein führt. Die seit Anfang der 1980er Jahre erschienenen Monografien zu dieser Thematik sind dem Vf. offenkundig entgangen.

Den Artikel *Atheismus* (Bd. 1, 169–172) verantwortet der einschlägig ausgewiesene Spezialist *Winfried Schröder.* Sehr instruktiv werden zunächst begriffsgeschichtlich gängige Vorurteile entzaubert: Zieht man die Bezeichnung von religiösen Nonkonformisten als „Atheisten" ab, lassen sich erst ab Mitte des 17. Jh.s atheistische Texte nachweisen, ab Mitte des 18. Jh.s einschlägige philosophische Positionierungen. Sie alle entwachsen einem (natur-)wissenschaftlichen Hintergrund, den die prominenten Atheismen eines Feuerbach, Marx, Nietzsche und Freud nicht beanspruchen – sie stützen sich alle auf spekulative Argumente. Gegenwärtige philosophische Diskussionen um den A. wählen den Weg genetischer bzw. naturalistischer Entzauberung oder tendieren dahin, unter Inanspruchnahme eines Präsumptionsarguments auf die epistemische Asymmetrie zwischen Behauptung und Bestreitung der Existenz Gottes abzuheben: dass also der Theist wegen der von ihm erhobenen gehaltvollen Behauptung die Beweislast zu tragen habe, nicht der Atheist. Ausgehebelt werden kann die Asymmetrie nur durch entsprechende Gegenargumente – und das bedeutet: „Die Prüfung der Validität der Gottesbeweise […] bleibt somit grundsätzlich eine Aufgabe der Philosophie." (171)

Der Artikel *Gottesbegriffe/Gottesbeweise* (Bd. 1, 937–944) wird von einem längeren redaktionellen Vorspann (937–938) eröffnet, wofür der Grund wohl in dem von *Edward Baert* verantworteten Hauptartikel zu suchen ist. Dieser zeichnet einigermaßen rhapsodisch die Begriffs- und Problemgeschichte der „[a]lten Schulen" (938) nach (gemeint ist damit Ciceros Rekonstruktion der Auffassungen der Epikureer, der Akademie und der Stoa), geht umfänglich auf den von Augustinus entwickelten axiologischen Gottesbeweis am Leitfaden des Wahrheitsbegriffs ein und geht von dort zu Anselm, Thomas von Aquin, Heinrich von Gent, Duns Scotus und Francesco Suarez weiter. Höchst befremdlich nimmt sich dabei die Übersetzung der Anselmschen Gottesbegriffformel mit „etwas, als das nichts Größeres vorgestellt werden kann" (940) aus, desgleichen die Rede von der „Heiligen Lehre" bei Thomas (offenkundig eine Übersetzung ad litteram von „sacra doctrina", also dem thomanischen Fachterminus für Theologie) sowie die These, bei der *tertia via* des Aquinaten handle es sich um das, was „[…] man später ‚ontologisches Argument' nennt" (941). Diesem Durchgang durch die klassischen Argumentformen folgt der Blick auf Descartes' Relecture des ontologischen Arguments, das in der Tat vom Gedanken einer „Selbstbekundung Gottes" (942) getragen wird, ein extrem kurzer Abschnitt zu Kants Transformation von Metaphysik in Moraltheologie sowie zum Idealismus, für den der Autor mit wenigen Stichworten einzig auf Hegel rekurriert. Und dann folgt abschließend eine Passage über „Die Postmoderne" (943–944) mit einigermaßen enigmatischen Bemerkungen zu Merleau-Ponty und Derrida. Jedoch kein Wort über die vielfältige Renaissance des ontologischen Arguments bei Ch. Hartshorne und in der analytischen Religionsphilosophie, nichts über Gödel, nichts zu den probabilistischen Reformulierungen der klassischen Argumente und ihrem kumulativen Gebrauch bei R. Swinburne oder St. Unwin, ganz zu schweigen von R. Spaemanns Argument aus dem Futurum exactum oder der Annäherung des späten D. Henrich an die Gottesfrage aus der Logik seiner existenzialen Metaphysik bewussten Lebens. Wer sich in der Gottesfrage auf den Stand der Dinge bringen möchte, sollte diesen Artikel tunlichst meiden.

Pirmin Stekeler-Weithofer hat das Stichwort *Metaphysik/Metaphysikkritik* übernommen (Bd. 2, 1584–1591). Ausgehend von der thematischen Schwan-

[1] Neues Handbuch philosophischer Grundbegriffe, hg. v. Petra Kolmer und Armin Wildfeuer. 3 Bd.e. München/Freiburg 2011.

[2] Philosophisches Wörterbuch, hg. v. Walter Brugger und Harald Schöndorf. München/Freiburg 2010.

kungsbreite des Themas bei Aristoteles zeichnet er zunächst die Amalgame klassisch-griechischer Theoreme zur Prinzipienlehre und zur Ontologie mit christlichen Traditionsstücken nach. Danach geht er auf die empiristische und transzendentalphilosophische Metaphysikkritik ein; in diesem Zusammenhang wird Kant als Repräsentant einer nicht-transzendenten Metaphysik „[...] des Dinges als Erfahrungsobjekt" (1587) und der menschlichen Praxis identifiziert. Dem schließt sich ein Durchgang durch „Heideggers existenzialanalytische Metaphysikkritik und Metaphysik" (1588–1589) sowie den sprachanalytischen Anspruch auf Überwindung der Metaphysik an (1589–1590), der abschließend mit einem Blick auf die „Metaphysik in der Analytischen Philosophie" (1590–1591) konterkariert wird. Völlig zu Recht identifiziert der Autor neo-materialistische Positionen als Formen einer kritikfernen Metaphysik, die genau besehen als „Glaubensphilosophie" (1591) zu betrachten sei.

Hans Gerhard Kippenberg hat den Artikel *Religion/Religionsphilosophie* beigesteuert (Bd. 3, 2297–2306). Glänzend wird zunächst über „Historische Religionen im philosophischen Diskurs" (2297–2302) referiert. Die einschlägigen Positionen von Th. Hobbes bis Nietzsche bringt der Autor auf den Nenner: „Am Anfang stand die rigorose Abwertung aller historischen R(eligion) durch eine reflektierende nachdenkliche Vernunft. Am Ende wurden die historischen R(eligionen) zu einer dem aufgeklärten Denken überlegenen Quelle von Selbst- und Weltverständnis." (2302) Der nachfolgende Abschnitt „Religionsgeschichte in der Wissenschaftstheorie" (2302–2304) geht dem Religionsproblem im Historismus und dem Neukantianismus nach und endet mit Ausblicken auf M. Weber und E. Durkheim. Das entscheidende Problem in der gegenwärtigen Debatte über Religion erblickt der Autor in der Frage „[...] nach der Wirkung des wissenschaftlichen Begriffes von R(eligion) auf die R(eligionsgeschichte) der Moderne" (2304). Auch wer dem vorbehaltlos zustimmt, wird bedauern, dass in dem Artikel die v.a. im angelsächsischen und italienischen Sprachraum laufenden Debatten über Religion (Stichwort: Panentheismus) und die primär deutschsprachig geführte Debatte über die aufregenden Thesen von J. Assmann keinerlei Erwähnung finden.

Summa summarum lässt sich sagen: Zahlreiche Stichproben bestätigen das Bild, das sich aus den vorstehend näher analysierten Beiträgen ergibt: Die Qualität der Artikel schwankt zwischen perfekt und prekär, wobei dem weitaus größeren Teil die Zugehörigkeit zu ersterer Kategorie zu attestieren ist. Qualitative Schwankungen sind freilich in einem Werk, an dem hunderte Autoren und Autorinnen beteiligt sind, unvermeidlich. Und natürlich darf man von einer Enzyklopädie „säkularen" Philosophierens nicht ein gesteigertes Interesse an theologisch Einschlägigem erwarten. Gleichwohl handelt es sich bei dieser stark erweiterten Neuausgabe von Sandkühlers *Enzyklopädie* nicht nur um ein äußerst sorgfältig und schön verlegtes Arbeitsinstrument, auf das professionell in der Philosophie Arbeitende nicht verzichten werden, sondern auch um eine Ressource, in der Theologie Treibende viele Grundinformationen auf neuestem Stand finden.

Münster Klaus Müller

Glauben und Wissen. Ein Symposium mit Jürgen Habermas, hg. v. Rudolf Langthaler / Herta Nagl-Docekal. – Berlin: Akademieverlag 2006. 424 S. (Wiener Reihe, 13), pb. € 39,80 ISBN: 978–3–05–004291–6

Das vorliegende Buch stellt die Ergebnisse einer philosophisch-theologischen Klausurtagung an der Univ. Wien 2005 dar. Dieser ging bereits ein Jahr zuvor ein erstes Symposion anlässlich des 200. Todestages Immanuel Kants zur Wirkungsgeschichte und aktuellen Bedeutung von Kants Religionsphilosophie voraus. Bei dem hier zur Sprache kommenden zweiten Symposion konzentrierten sich die Teilnehmenden (unter ihnen wie auch bereits ein Jahr zuvor Jürgen Habermas) v.a. auf das Thema „Religion in der modernen Gesellschaft" und H.s Konzept der „post-säkularen Gesellschaft". Im Mittelpunkt von H.s Konzept, das auf der Tagung kritisch diskutiert wurde, steht der Grundgedanke einer kulturellen und gesellschaftlichen Säkularisierung als eines „doppelten Lernprozesses" sowohl für die Tradition der Aufklärung, aus der heraus H. sich und seinen Ansatz versteht, als auch für die des religiösen Lehrens. Mit den an der Klausurtagung Teilnehmenden kommen dabei sehr unterschiedliche Denkrichtungen zu Wort, die in fünf Kap.n entsprechend ihrer thematischen Ausrichtung zusammengestellt sind.

Das erste Kap. versteht sich als „Relektüren der Religionsphilosophie Kants" (Danz, Langthaler, Nagl-Docekal). Das zweite Kap. thematisiert die „Aktualität nachkantischer Religionsbegriffe" (Lütterfeld, Schneider, Nagl, Müller). Im dritten Kap. wird „Jürgen Habermas als kritischer Gesprächspartner der zeitgenössischen Theologie" behandelt (Raberger, Striet, Reikerstorfer). Das vierte Kap. thematisiert „Religion in einer ‚postsäkularen Gesellschaft'" (Esterbauer, Schmidt, Cooke). Im fünften Kap. „Replik" sucht H. auf die unterschiedlichen Einwände und Anregungen einzugehen.

In seinem Beitrag widmet sich *Christian Danz* der systematischen Frage nach dem impliziten Religionsverständnis von H., das – so seine These – im Rahmen der Kantischen Religionsbegründung zu verstehen ist (13f). Dazu verweist D. sowohl bei Kant als auch bei H. auf die Realisierung von Moral als ausschließlichen Kontext für eine Bedeutung von Religion (bei beiden ist diese Bedeutung von Religion mit Blick auf die Geltungsbegründung von Moral ausgeschlossen). Allerdings stellt D. fest, dass der von H. verwendete Religionsbegriff widersprüchlich ist. Hierin sieht er das Grundproblem von H.s Ansatz (25ff). Einerseits, so D., stellt H. die Notwendigkeit für die Religion heraus, angesichts des in der Moderne vorherrschenden religiösen bzw. weltanschaulichen Pluralismus den eigenen Standort selbstkritisch zu relativieren. Andererseits darf aber nach H. mit dieser Relativierung keine Relativierung der eigenen Wahrheiten verbunden sein. Wenn damit jedoch (lediglich) das Einräumen von *formal* gleichwertigen Wahrheits*ansprüchen* anderer durch das Christentum verstanden wird, muss kein Widerspruch zum eigenen Wahrheitsanspruch vorliegen. Dann ist es sogar – von D. her gesehen – möglich, die Transformation von Religion in der Moderne auch positiv zu deuten (28). Wenn aber, wie er bei H. aufdeckt, einerseits Religion als für die säkulare Vernunft wegen ihres Offenbarungsanspruches als uneinnehmbar zu gelten hat und insofern die Grenze zwischen Glaube und Wissen bzw. Vernunft von beiden Seiten her zu beachten ist (26), aber andererseits Religion bei H. tendenziell als ausschließlich in einem ethisch-funktionalen Sinn relevant für das normative Bewusstsein moderner Öffentlichkeit begriffen wird, liegt bei H.s Religionsbegriff in der Tat eine gravierende Schwierigkeit vor. Eine rationale Funktionalisierung von Religion für eine ethische Selbstverständigung menschlicher Vernunft widerspricht der von ihm selbst herausgestrichenen Eigenständigkeit von Religion gegenüber säkularer Vernunft.

Bei *Rudolf Langthalers* präziser Analyse von Kants Religionsphilosophie wird deutlich, dass H.s Kritik an einer bei Kant scheinbar auffindbaren Verunklarung der Unterscheidung von Glauben und Vernunft nicht stichhaltig ist. H.s Kritik setzt voraus, dass Kant mit dem sich selbst genügenden moralischen Gesetz für den Einzelnen eine „höhere" ethikotheologische Pflicht hinzufügt („Beförderung des höchsten Gutes", d.h. der „allgemeinen Glückseligkeit"), die sich aber nicht aus dem sich selbst genügenden moralischen Gesetz ableiten könne. Dagegen weist L. aber nach (41ff), dass Kant im „endlichen Vernunftwesen" bzw. im „vernünftigen Weltwesen" Mensch ein Sollen aufdeckt, das gerade aufgrund der Reflexion auf seine Endlichkeit in seinem Weltstand, d.h. in Ansehung „unseres *ganzes Zustandes*" über die Ethik („Was soll ich tun?") *hinaus* in den (davon unterschiedenen) Sinnbereich umfassender Hoffnung („Was darf ich hoffen?") reicht („wie Moral unumgänglich zur Religion" führt). Diese beiden religionsphilosophischen Grundfragen Kants sieht L. gerade in der anthropologischen Leitfrage „Was ist der Mensch?" bei Kant unlösbar miteinander verbunden, weil in der Frage nach dem Menschen das *Ganze* zur Sprache kommen will bzw. soll. In seiner Replik auf L. setzt H. um der tatsächlich notwendigen Grenzziehung zwischen Glauben und Wissen mit Blick auf transmoralische Sinnzusammenhänge willen die Erkenntnisgrenzen menschlicher Vernunft, erst recht im nachmetaphysischen Kontext, deutlich enger (368). L. kritisiert an H.s proklamierter Zurückhaltung der Philosophie gegenüber einem Sich-Einlassen auf theologische Fragen zu Recht die Unvereinbarkeit einer solchen Einstellung mit dem „Anspruch des ‚kantischen Weltbegriffs der Philosophie'" (92). Eine solche berechtigte Kritik an H.s Philosophieverständnis ließe sich auch wie folgt formulieren: Wo Philosophie nicht mehr das Ganze fragend in den Blick nimmt, verliert sie ihre ureigenste Aufgabe.

Herta Nagl-Docekal vertritt die These, dass H.s Kritik an Kant nicht zutrifft, dieser habe den „Versuch einer reflexiven Aneignung religiöser Gehalte" vorgenommen, sich aber zugleich ein religionskritisches Ziel gesetzt (95). Dagegen verweist die Autorin auf Kants Voraussetzung, dass alle Menschen in Form der „reinen moralischen Religion" gläubig sind, insofern die praktische Vernunft das Sinnganze als immer schon praktisch notwendig voraussetzt (109). Kant ist somit für N.-D. kein „Religionskritiker", sondern jemand, der nachzuweisen sucht, dass in der moralisch-praktischen Vernunft auch die Religion bereits angelegt ist. Aber zugleich weist die Autorin darauf hin, dass dieser umfassende Ansatz von Religiosität innerhalb heutiger Philosophie nicht vermittlungsfähig ist. Denn letztlich heißt der kantische Ansatz für N.-D. nichts anderes, als die Philosophie in den Dienst der Reform von bestehenden Religionen zu stellen und ihre Glaubensinhalte gegenwartsgemäß zu plausibilisieren, was sie aber bereits als Aufgabe der Theologie selbst betrachtet (118f). Demgegenüber ist sie davon überzeugt, dass Philosophie angesichts eines pluralistischen Kontextes nicht auf für sie „externe" Narrative der Religionen für eine universale Verbindlichkeit ethischer Prinzipien zurückgreifen kann. Die Vernunft besitzt für N.-D. genügend eigene Ressourcen, um der Privatisierung von Moral entgegenzutreten. Hat sie aber genügend bedacht, dass die „eigenen Ressourcen" neuzeitlicher Vernunft häufig christliche Prägung oder sogar christliche Herkunft aufweisen?

In seinem Beitrag setzt sich *Wilhelm Lütterfeld* kritisch mit H.s These auseinander, „dass sich eine autonome Vernunft-Moral ohne einen praktischen Vernunftglauben ausbilden und begründen lässt" (120). Im Heranziehen von Wittgensteins Unterscheidung zwischen der Gemeinsamkeit sprachlicher Zeichen und der trotz übergreifender gemeinsamer „Vernunft" (im Sinne anthropologisch universaler ‚Lebensform') bleibenden semantischen Inkommensurabilität von Zeichen zwischen unterschiedlichen kulturellen Sprachspielen (144ff) sucht L. Folgendes deutlich zu machen: Vor dem Hintergrund der von Wittgenstein erkannten Vernunft-Paradoxie (147f), dass zwar der Begriff (interkultureller) Vernunft a priori für jeden Menschen formal vorausgesetzt werden muss, aber dieser Begriff zugleich inhaltlich jeweils kulturzentrisch bestimmt wird, ist es die Aufgabe der Philosophie, „diese interkulturelle Paradoxie ‚ans Licht der öffentlichen Vernunft' zu ziehen" (148). Dabei darf allerdings, so L., die Philosophie die These Wittgensteins von einer „prinzipiellen Inkommensurabilität der religiösen und nichtreligiösen kulturellen Sprachspiele" nicht übergehen.

Eine „Übersetzung" zwischen solchen Sprachspielen – oder gar die „Erbschaft" des anderen anzutreten – ist deshalb für L. im kritischen Blick auf H. letztlich nicht möglich, da solche Versuche vom und am je Eigenen des Verstehens gebunden bleiben. Soll eine daraus entstehende Verzerrung bzw. Verkürzung des Anderen als immer schon begrifflich einholbaren Teil des Eigenen nicht geschehen, hat die Philosophie, so L., ihr (Selbst-)Wissen im Glauben selbst zu begrenzen und auf diese Weise dem eigenen religiösen Vernunftglauben Rechnung zu tragen (154). Wie sind aber ein Glaube und sein Wahrheitsanspruch zu bewerten, wenn sich dieser Glaube (des Christentums) von Anfang an als transnational und interkulturell verstanden hat, obwohl oder gerade weil er ursprünglich aus einem bestimmten religiösen und kulturellen Kontext erwachsen ist?

Hans Julius Schneider beabsichtigt unter Aufnahme von Wittgensteins Spracheinsichten einfache Sprachmodelle zu überwinden, die dem Spezifikum von Religion nicht gerecht werden können. Er kommt zu dem Ergebnis, dass Religion eine „Sicht auf das Ganze" (182f) vor dem Hintergrund zahlreicher anderer, konkurrierender Sichtweisen darstellt. H. ist allerdings Recht zu geben, wenn er in seiner Replik darauf hinweist, dass eine solche rationale Erklärung von Religion(en) dazu führt, die spezifische Unterscheidung von Religion und Philosophie einzuebnen (387f). Dies kann letztlich von beiden Seiten aus möglicherweise unterschiedlichen Gründen nicht gewollt sein.

Ludwig Nagl sucht festgefahrene Positionen im religionsphilosophischen Feld dadurch aufzubrechen, dass er die Vertreter eines angelsächsischen Pragmatismus (v. a. Peirce, James und Royce) ins Gespräch mit den klassischen „Polen" Kant und Hegel bringt. So stellt er z. B. das pragmatische Religionskonzept von Peirce vor, der mit seiner „God hypothesis" nicht einfach eine „Argumentation" (in einem logisch-technischen Sinn) meint, sondern ein (potentiell) allen Menschen einsichtiges „Argument", das deshalb sowohl an der Vernunft partizipiert als auch sich als „untechnische" Argumentation gegen eine durch und durch rationale Herleitungsstruktur wehrt (213).

Klaus Müller zeichnet Ursprung und jüngere Renaissance der Athen-Jerusalem-Debatte nach. Insbes. kommt er auf die Auseinandersetzung zwischen Johann Baptist Metz und Jürgen Habermas zu sprechen (217ff). Dabei hält er Metz vor, mit seiner These der „Halbierung der Vernunft" bei der Hellenisierung der Theologie eine geschehene „Judaisierung" und „Christifizierung" der hellenistischen Philosophie zu unterschlagen (218f). H. hält er hingegen vor, die Kantische Verbindung zwischen Inhalt und Glaubensmodus methodisch zu „glatt" trennen zu können bzw. zu wollen, was seiner Unterscheidung von Theologie und Philosophie entgegenkäme (228f). M. selbst sieht angesichts des „verminten Geländes" eines reziproken Ernstnehmens von Vernunft und Glauben (229) in einer „existenzphilosophischen Ortsbestimmung" unter Rückgriff auf Henrichs Subjektmetaphorik „letzte" Wahrheitsfragen für den Menschen, insofern er seinem Dasein in der Welt „Bewandtnis zuerkennt" (236).

Walter Raberge sucht als Theologe unter Aufnahme sowohl der Transzendentaltheologie Karl Rahners (keine Theologie ohne Anthropologie, keine Anthropologie ohne Theologie) als auch der von H. getroffenen Unterscheidung zwischen einer „Transzendenz von innen" und einer „Transzendenz ins Diesseits" (239) kritisch die Grunddifferenz zu H. aufzudecken. Dies dient ihm dazu herauszustellen, dass „der unbedingte Sinn des Humanen aber letztlich nicht ohne das Rettende einer Transzendenz (Inkarnation) gedacht werden könnte." Deshalb stimmt R. Adornos Wort zu: „Erkenntnis hat kein Licht, als das von der Erlösung her auf die Welt scheint: alles andere erschöpft sich in der Nachkonstruktion und bleibt ein Stück Technik." (240, Anm. 8) Wenn dies stimmt, dann gibt es mit guten Gründen ein wechselseitiges Aufeinander-Angewiesensein von Theologie und säkularen Wissenschaften in ihrer wechselseitigen Erhellung im Vorletzten.

Magnus Striet sieht in postkantianisch-kritischer Absetzung von Hegels Geistmonismus und Nietzsches Wiederkehr des Gleichen (unendliche Kreisbewegung des Weltprozesses) in dem bei H. gefundenen Prinzip egalitärer Freiheit der Menschen die säkularisierte Gestalt bestimmter schöpfungstheologischer Grundsätze. Diese können und müssen nur dann ohne Einschränkung gelten, wenn sie eine von Gott gesetzte Grundunterschiedenheit zwischen ihm und dem in zeitlich begrenzter Welt freigesetzten Menschen zur fundamentalen Voraussetzung haben (268f). Gerade trotz dieser spezifisch christlichen Deutung von Welt und Mensch gilt es, in zentralen Menschheitsfragen einen ‚common sense' mit allen Menschen „guten Willens" zu suchen (277).

Johann Reikerstorfer erkennt in der nachmetaphysischen Bejahung von Religionen als „semantische Potentiale" das Problem, dass sich jüdisch-christlicher Glaube gerade im Raum der Nichtidentität mit den geschichtlichen Gefährdungen der Verheißung, die in einem Eintreten für den Anderen ihr Erfordernis konkretisiert (297), eben auch als kritischer Begleiter pluralistischer Öffentlichkeit zu verstehen hat (gegen eine „semantische Charakterisierung" von Religion, da dies eine gnostische Entwicklung der Geschichte impliziere). Dazu gehört vor dem Hintergrund eines Geschichtsvergessens in der Moderne auch das notwendige Aufdecken der Genealogie der Moderne (298). Die Nähe zu Metz' Grundgedanken einer „anamnetischen Vernunft" ist hier unübersehbar.

Reinhold Esterbauer erkennt eine Problematik für das Bild von Religion, wenn bei H. der Religion eine vorwiegend moralische Funktion für den Staat zukommt. Aber kann dies die Religion bzw. das Christentum auf Dauer auch leisten? Für E. hängt die Beantwortung dieser Frage am Offenbarungsbegriff (abgeschlossen oder fortlaufend?). Aber ist hier nicht zu fragen, ob nicht auch eine als abgeschlossen begriffene Offenbarung nach christlichem Verständnis einer Gesellschaft je neu zu denken gibt? H.s „Erwartung einer fortdauernden Nicht-Übereinstimmung von Glauben und Wissen" bedeutet nicht unbedingt die Vorstellung von einer nicht abgeschlossenen Offenbarung. Ist nicht bereits Theologie ein primärer und beständiger Ort kreativen Übersetzens der abgeschlossenen Offenbarung in die jeweilige Gegenwart? Wenn aber, so E., nach H. die philosophische Vernunft selbst eine Interpretationsaneignung von religiösen Ressourcen vornehmen soll, dann wäre Religion nur noch der Lieferant des zu Säkularisierenden. Letztlich, so kann daraus gefolgert werden, würde dies aber beiden Seiten in ihrem Selbstverständnis nicht gerecht (v. a. mit Blick auf die Philosophie, 319f).

Thomas M. Schmidt weist in seinem Beitrag darauf hin, dass traditionelle Religion und moderne Lebenswelt deshalb gleichzeitig bestehen können. Dies liegt für ihn nicht nur darin begründet, dass der überlieferte christliche Glaubensbegriff um seine Ratio bzw. um das kognitive Moment seiner selbst weiß und bereits der traditionelle Christ eine Kohärenz mit anderen eigenen („säkularen") Überzeugungen herzustellen vermochte. Ähnlich kennt auch säkulare Vernunft einen Glaubensbegriff, der sich in diesem Fall (aber?) auf utopische Ideale (Leben in authentischer Freiheit und reziproke Solidarität) richtet. Ein mit der Ratio verbundener christlicher Glaube als unmittelbare Gewissheit (Vertrauen) umfasst zugleich ein Fürwahrhalten. Ein solcher Glaubensbegriff ist damit in der Lage, mögliches oder tatsächliches Scheitern beim wechselseitigen Lernen von vernunftfähigem Glauben und säkularer Vernunft als Teil des Lernprozesses zu verstehen. Eine letzte („metaphysische") Garantie für das Gelingen des Lernprozesses gibt es jedoch laut S. für keinen der beiden Partner (339f). Aber kann und darf dies aus christlicher Perspektive das *Letzte* bzw. das letzte Wort sein oder hat die Erkenntnis möglichen Scheiterns beider Lernpartner lediglich (in Anlehnung an Bonhoeffer) als das *Vorletzte* zu gelten?

Maeve Cooke stellt sich in ihrem Beitrag der Frage nach dem Umgang mit religiösen Beiträgen in der demokratischen Öffentlichkeit (343). Dabei erkennt die Autorin, dass H. keine „postreligiöse" Sicht braucht, um epistemischen und ethischen Autoritarismus zu vermeiden. Dazu muss aber, so C., der starke Begriff nachmetaphysischen Denkens durch einen schwächeren Begriff des nichtautoritären Denkens ersetzt werden. Ein hierauf aufbauender postsäkularer Staat hätte für C. den Vorteil, dass auch Christen explizit als solche (mit ihrem von ihm unterstellten „metaphysischen" Denken bzw. Glauben) den Staat gemeinsam mit anderen Gruppen mitgestalten dürfen und können. Auch wenn C. bei H. die Gleichsetzung von „allgemein zugänglicher" mit „säkularer Sprache" zu Recht kritisiert (356), so bleibt dennoch die entscheidende Frage unbeantwortet, ob christliche Überzeugungen ohne allgemeine Verstehbarkeit auf dem gemeinsamen philosophischen Boden von der säkularen Öffentlichkeit überhaupt ernst genommen und als gesamtgesellschaftlich relevant verstanden werden können und sollen.

In seiner Replik auf die Einwände gegenüber seinem Ansatz sucht *Jürgen Habermas* deutlich zu machen, dass es ihm entscheidend auf *„die Grenzen nachmetaphysischen Denkens"* (368) ankommt. Dies bedeutet für ihn gerade nicht, (eigenständige) Religion für die Moderne instrumentalisieren zu wollen. Er hält stattdessen Religion für eine „kontemporäre Gestalt des Geistes" (370). Deshalb nimmt er die „gegenwärtige Konstellation von Glauben und Wissen [...] als ein Faktum innerhalb der Geschichte der Vernunft ernst" (369). H. sucht von daher deutlich zu machen, dass eine Religion nur dann mithelfen kann, dem Absterben des Bewusstseins von einer „normative[n] Struktur" des Geistes Einhalt zu gebieten, wenn sie (die Religion) selbst ihren Wahrheitsanspruch trotz oder gerade angesichts des weltanschaulichen Pluralismus nicht „einklammert" bzw. relativiert (372–373). Diese Aussage von H. erfolgt aber nicht aus einem religiös motivierten Interesse an Religion. Es geht ihm stattdessen um eine – ausschließlich einer eigenständigen Religion mögliche – Hilfe bei der ethischen *„Selbstverständigung"* der Vernunft (378), deren Interesse nach seinem Verständnis aber nicht nur angesichts des akuten Schwindens des Normbewusstseins, sondern grundsätzlich „auf sich selbst gerichtet [ist]" (371).

Eine solche, bei H. in sich selbst zentrierte Vernunft bedarf dann allerdings zu Recht einer notwendigen Begrenzung ihrer selbst im Glauben, weil sie wie auch der Glaube im *Vorletzten* nicht alles *letztlich* umfassen kann.

Paderborn Peter Lüning

Die Aktualität des Seelenbegriffs. Interdisziplinäre Zugänge, hg. v. Georg Gasser / Josef Quitterer. – Paderborn u. a.: Schöningh 2010. 362 S., kt € 44,90 ISBN: 978–3–506–76905–3

Der Optimismus des sog. „Neuen Naturalismus", demzufolge die Deutungshoheit unserer Wirklichkeit nicht in den Bereich der Philosophie, sondern letztlich in den der Naturwissenschaften fällt, hat sich 2004 in dem sog. „Manifest" von elf Neurowissenschaftlern dokumentiert. In dem vorliegenden Sammelbd. geht es in 15 Beiträgen darum, diesen szientistischen Dogmatismus kritisch zu beleuchten, und das von verschiedenen Seiten her: in Auseinandersetzung mit der Physik, der Biologie, den Neurowissenschaften, im Ausgang von Überlegungen zum Hylemorphismus sowie im Dialog mit der Theologie.

In dem Beitrag „Zeit und Naturalismus" (29–53) geht *Brigitte Falkenburg* der Frage nach, ob sich das subjektive Zeiterleben auf die objektive Zeit der Physik reduzieren lässt, geht doch eine naturalistische Sicht des menschlichen Geistes implizit von dieser Annahme aus. F. zeigt, „dass die Versuche, alles mentale Erleben naturwissenschaftlich zu erklären, angesichts dieses Problems in ein Dilemma führen" (29). Zu Recht kritisiert sie auch die „laxe naturalistische

Rede vom Determiniert-Sein durch neurobiologische und biologische Prozesse" (34), beruht doch „die Molekül-, Atom-, Kern- und Teilchenphysik, die der modernen Chemie und Biochemie (... und damit der Neurowissenschaften!) zugrundeliegt, auf quantentheoretischen Gesetzen" (35). Diese sind aber probabilistischer Natur, d.h. die Einzelergebnisse sind gerade *nicht* determiniert. Hinzu kommt noch das Problem, dass „der Unterschied von früher und später [...] nicht durch die Physik erklärt [wird], sondern [...] als unerlässliche kognitive Voraussetzung in die Physik hineingesteckt" wird, was bedeutet, „dass der physikalische Zeitpfeil selbst von unserem subjektiven Zeiterleben abhängt" (38). Fazit: „Die objektive, physikalische Zeit wird also ihre subjektiven Grundlagen nicht vollständig los." (44) Von daher dürfte „eine naturalistische Reduktion der subjektiven, mentalen Zeit auf das objektive, physikalische Zeitmaß des neuronalen Hirngeschehens [...] illusorisch sein" (45).

Klaus von Stosch geht in seinem Beitrag „Gottes Handeln denken" (56–80) der Frage nach, „ob der heutige naturwissenschaftliche Forschungsstand tatsächliche Argumente gegen die Möglichkeit der Rede von einem besonderen und unvermittelten Handeln Gottes in der Welt enthält oder ob die nicht zuletzt durch die Quantentheorie im Lauf des 20. Jahrhunderts erforderlich gewordene Revision des mechanistischen Weltbildes einen Anknüpfungspunkt für eine kausale Verortung eines besonderen Handelns in der Welt bietet" (56). Die Selbstmitteilung Gottes in Jesus Christus setzt ja die menschliche Willensfreiheit voraus. Mit Blick sowohl auf die mikro- als auch die makrophysikalische Ebene macht v. S. deutlich, dass „die Deutungsoffenheit physikalischer Wirklichkeit" die Rede von einem Handeln Gottes auch im Dialog mit den Naturwissenschaften möglich macht (74). (Dieser Beitrag streift allerdings nur peripher das eigentliche Thema des Sammelbd.es.)

Uwe Meixner versucht in seinem Beitrag „Eine dualistische Konzeption mentaler Verursachung" (81–103) – geradezu als „Reaktion auf die Flut von Verachtung und Spott, die auf Dualisten in den letzten Jahrzehnten unverdientermaßen losgelassen wurde" (102) – nachzuweisen, dass selbst eine dualistische Position von Seiten der Physik nicht prinzipiell ausgeschlossen ist.

In seinem Beitrag „Die Freiheit der Person als wissenschaftliches Basiskonzept" (105–127) geht es *Franz Mechsner* um eine Fundierung des Personbegriffs. Ausgehend von der Unterscheidung zwischen „Dingen", „Lebewesen" und „Personen" versucht er zu zeigen, dass die hierauf aufbauenden verschiedenen „Prozessontologien" nicht ineinander überführt werden können und für verschiedene wissenschaftliche Betrachtungsweisen stehen (107), die in Bezug auf ihre kausalen Grundkonzepte zu unterscheiden sind (108). Das ist natürlich philosophisch alles andere als neu, nur dass M. von der Psychologie herkommt und diese drei Ontologien quasi postuliert und experimentalpsychologisch auch untersucht (112, 114). Wenn er aber dann, ausgehend von Manfred Eigens Theorie der molekularen Evolution, das Konzept „evolutionärer Emergenz" auf den angeblichen Übergang von Leben zu Person übertragen möchte (118), habe ich meine Probleme, hat man sich doch von diesem Erklärungsversuch – selbst von wissenschaftlicher Seite aus – schon längst verabschiedet. M. scheint mir aber hier die wissenschaftliche und die philosophische Sachebene zu vermischen und trägt darum nur wenig zur Erhellung der eigentlichen Thematik bei.

Johannes Seidel geht in seinem Beitrag der Frage nach, „was ein biologisches Individuum konstituiert bzw. was es nicht konstituiert" (129–154). Ihm zufolge geht es nicht um den „Beginn des Lebens", sondern um den „Beginn des Individuums", wird doch „ein bestimmtes *zeitliches* (und räumliches) Kompartiment des *einen Gesamt*lebensprozesses zum Leben *eines* bestimmten *Individuums*" (130). S. spricht aber weniger vom Menschen, sondern mehr von „Prokaryonten, Protozoen oder Insekten", da hier zuweilen Merkmale studiert werden können, die deutlicher hervortreten oder leichter zu untersuchen sind als beim Menschen (131). „Was macht biogenes Material zu einem biologischen Individuum?" (133) Weder der Begriff des Systems noch der Begriff des Genoms ist S. zufolge geeignet, diese Frage zu beantworten, entgegen der Auffassung so mancher Theologen, Philosophen und sogar Humanmediziner, denen zufolge das „einzigartige Genom" als Individuationsprinzip fungiert (135). Nach S. weist das aristotelisch-thomistische Individuationsprinzip in die richtige Richtung: *Metaphysisch* ist es nicht die Form, sondern die raum-zeitlich abgegrenzte Materie, die individuiert (150). *Biologisch* entscheidet „die Struktur einer geschlossenen Außenschicht [...] über Identität und Individualität des biologischen Individuums" (152). Man fragt sich hier allerdings, weshalb S. nicht auf Konzepte von Plessner zurückgreift, die hier evtl. hilfreicher wären als der Rekurs auf den Hylemorphismus.

Der Beitrag des Mediziners *Martin Kurthen*, „Neurowissenschaft des Selbst", macht deutlich, dass sowohl Neurophilosophen wie Metzinger als auch Neurowissenschaftler wie Roth/Singer zu wenig bzw. zu viel behaupten/versprechen. Ganz im Sinne von Jaspers' Forderung eines „methodologischen Bewusstseins" sagt er demgegenüber klar, was die Neurowissenschaft kann (und will) und was sie nicht kann (und nicht will) (182–184). Kurz gesagt: Die Neurowissenschaft muss „grundsätzlich indifferent gegen die Interpretation der Beziehung zwischen einem kognitiven mentalen Prozess oder Konstrukt (z.B. dem Selbst) und dem dazugehörigen neuralen Korrelat bleiben", da sie nur deren zeitlich (weitgehend) paralleles gemeinsames Auftreten erfassen und aus diesem Grunde die Frage nach dem ontologischen Status des Selbst nicht beantworten kann (182). Dem Schlusssatz von K. ist darum uneingeschränkt zuzustimmen: „Der Rest ist nicht Neurowissenschaft, sondern von Neurowissenschaftlern versuchsweise formulierte Philosophie, die sich im Wettstreit der Argumente behaupten oder (dies ist wahrscheinlicher) darin untergehen mag." (185)

Der Medizinhistoriker *Olaf Breidbach* macht in seinem Beitrag „Die Evolution des Gehirns und die Geschichte des Geistes – Bemerkungen zur Physiologisierung des Denkens" (191–217) darauf aufmerksam, dass die heutige Neurowissenschaft konzeptionell immer noch in älteren Traditionen wie derjenigen von Galls Schematismus steht (198). Aus diesem Grunde ruft er zur Bescheidenheit auf. Gerade weil Hirnbilder immer auch „eine eigene Aura" haben (200), sollte man sich darüber im Klaren sein: „Wir wissen nicht genau, was wir in den Bildern sehen, die wir als Plakate zur Demonstration der Hirnaktivität herumreichen." (211) Oder anders formuliert: Die Neurowissenschaftler „bestimmen [...] nicht, was Bewusstsein ist, sondern docken – wenn auch unbewusst – an eine philosophische Diskussion an" (214).

Dieter Sturma sucht in seinem Beitrag „Naturalismus, Selbstbewusstsein und das psychophysische Problem" (219–233) den Gegensatz der Differenz- und Geschlossenheitsthese – also einen wie auch immer verstandenen Dualismus auf der einen und einen eliminativen Naturalismus auf der anderen Seite – durch einen „integrativen Naturalismus" zu überwinden. Dieser Ansatz erscheint mir aber wenig überzeugend, denn zum einen verzichtet er darauf, das „psychophysische Problem [...] zu lösen" (was nicht unbedingt neu ist, denn darauf haben übrigens auch schon Plessner und Gehlen verzichtet!), zum anderen ist auch ein „integrativer Naturalismus" letztlich „naturalistisch" – wenn dieser Begriff auch zugegebenermaßen eine weitere Ausdeutung erfahren kann. An diesem Beitrag wird zudem auch deutlich, dass der Seelenbegriff nicht geklärt wird. Denn wenn S. meint, dass „in der aristotelischen Philosophie des Geistes [...] die Seele eine natürliche Bestimmung [ist] und [...] als immanente Form des Körpers definiert" wird (226), dann werden die entscheidenden Aussagen des Aristoteles zum „intellectus agens" einfach unter den Tisch fallen gelassen. Es irritiert, wenn S. auf der anderen Seite dann wieder gerne vom „Körper-Geist-Bewusstsein" spricht. Und der Dualismusthese in diesem Zusammenhang „Weltverdopplung" vorzuwerfen (231), erinnert an Nietzsches wenig angemessene Platonpolemik.

In ihrem Beitrag „Der aristotelische Begriff des Lebewesens" (235–252) bezieht sich *Marianne Schark* seltsamerweise nur zu Anfang kurz auf Aristoteles, um dann mit Hilfe von Locke (240) den Lebensbegriff mit „Am-Leben-Sein" gleichzusetzen, was entscheidend mit „Stoffwechsel" zu tun habe (242). Man hätte sich hier doch eine stärkere Konzentration auf Aristoteles gewünscht und auch eine Herausarbeitung dessen, was menschliche Lebewesen von nichtmenschlichen unterscheidet. Wenn gegen Ende des Beitrages gesagt wird, dass allein Menschen Handlungsfreiheit besitzen, dann klingt das wie eine Behauptung ohne jeden Versuch einer Begründung (251).

Tobias Kläden schließt in seinem Beitrag „Anima forma corporis. Zur Aktualität der nichtdualistischen Sicht des Menschen bei Thomas von Aquin" (253–270) verschiedene Defizite des vorangegangenen Beitrages und ist der Auffassung, dass die hylemorphistische Theorie „eine nicht zu unterschätzende Bereicherung der *mind-brain*-Debatte" darstellt (263), bietet sie doch nicht nur eine Alternative zum dualistischen Weltbild eines Descartes oder Platon, sondern ebenso zu jeder Form von Physikalismus (265f). Zweifellos hat diese Position den Vorzug, „die Einheit des Menschen zu denken" (268), und doch stellt sich auch hier die Frage, ob Thomas nicht doch eine schwache Form des Dualismus vertritt, da die *anima intellectiva* – wie K. auch selbst zu Recht zugesteht – unvergänglich ist (257). Ob hier schon ein modifiziertes Verständnis des *Begriffs* „Dualismus" (260) das Problem löst, wage ich zu bezweifeln.

Josef Quitterer geht in seinem Beitrag „dem Erklärungspotential des [aristotelisch-thomistischen] Seelenbegriffs" nach (270–283). Dieses sieht er in Folgendem: „Im Unterschied zu neurowissenschaftlichen Hypothesen rekurriert die Seelenhypothese nicht auf bestimmte Antezedenzbedingungen, die dem zu erklärenden Verhalten als Ursachen zeitlich vorausgehen. Vielmehr geht es bei der Seelenhypothese darum, verschiedene empirisch feststellbare Vollzüge in einen funktional einheitlicheren Zusammenhang zu bringen, welcher das Gesamtverhalten eines Lebewesens erklärt." (280) Die Fruchtbarkeit des Seelenbegriffs wird Q. zufolge durch die Arbeiten des Neurobiologen Antonio Damasio bestätigt, die deutlich machten, dass mentale Fähigkeiten nur „vor dem Hintergrund der Gesamtorganisation des Organismus, in dem sie auftreten", verstanden werden können (282).

Die vier letzten Beiträge des Bd.es gehen schließlich auf den religiösen bzw. theologischen Seelenbegriff ein. In seinem Beitrag „Seele – was ist das? – Ein interdisziplinärer Verständigungsversuch zwischen Biologie und Theologie" (285–308) macht der Biologe und Theologe *Ulrich Lüke* deutlich, dass der theologische Begriff der Seele im Sinne einer „Beseelung" letztlich „in ontogenetischer Hinsicht als Bedingung der Möglichkeit von Karyogamie verstanden und ebenso als bei der Karyogamie richtig terminiert und lokalisiert begriffen werden kann" – ohne dass daraus notwendig Widersprüche zwischen der Theologie und der Biologie resultieren (301). Letztlich leitet sich hieraus auch „die Würde eines jeden Menschen" ab (307), wie sie im grundlegenden Art. 1 unseres Grundgesetzes formuliert ist.

Peter Marinkovic geht in seinem Beitrag „Seele – Geist ohne Körper?" (309–326) dem „Personverständnis im Judentum der persischen und hellenistischen Zeit" nach. Bekanntlich ist *näfäsch* „das wichtigste Schlüsselwort für alttestamentliche Seelenkonzepte"; die griechische Septuaginta übersetzt dieses mit *psyche*. *Näfäsch* bezeichnet zwar in der hebräischen Bibel an keiner Stelle den körperlosen Teil eines Lebewesens, der den Tod überlebt, jedoch weisen spätere jüdische Schriften „auch Elemente dualistischer Vorstellungen" auf (319) – so besonders die frühjüdische Schrift „Weisheit Salomos" sowie die Schriften Philos (322f), bei dem Anklänge an Platon zu finden sind.

Theo K. Heckel betont in seinem Beitrag „Die Seele im hellenistischen Judentum und frühen Christentum" (327–342), der sich z.T. mit dem vorherigen Beitrag überschneidet, dass dualistische Seelenkonzepte im Judentum in dem Moment an die Stelle eines ganzheitlichen Menschenbildes treten, als im 2. Jh.

v. Chr. die Auferstehungshoffnung Fuß fasst (331). Paulus erwartet gemäß 1 Kor 15,44 „keine leiblose Existenz, sondern eine Existenz mit verwandeltem Leib, einem *soma pneumatikon*" (335), aber da die Korinther mit dieser Antwort offenbar nicht zufrieden waren, unterscheidet er in 2 Kor 4,16–5,10, platonische Momente aufgreifend, zwischen einem inneren und einem äußeren Menschen. Aber insgesamt lässt sich festhalten: „Die auf Christi Auferstehung gründende Hoffnung auf ein Leben nach dem Tod verlangt nach einem Begriff, der die individuelle Existenz ohne den irdischen Leib zu explizieren vermag. Die frühen Christen einschließlich Paulus haben dafür den Begriff der Seele gewählt und zugleich die platonischen Vorgaben modifiziert, weil sie bei der Auferstehung einen neuen, geistigen Leib erwarteten statt einer leiblosen Existenz." (342)

Der letzte Beitrag von *Rudolf Christian Henning* thematisiert „die protestantische Seele – der Mensch vor Gott" (343–360). Hat Luther noch die Vorstellung von der Unsterblichkeit der Seele vertreten, so vertritt 400 Jahre später Paul Schlatter die sog. „Ganztodlehre", wonach „der ganze Mensch [...] tot" ist (344). Mit dem Tod gehen beide, Leib *und* Seele *gänzlich* zugrunde (352). Diese Ganztodlehre bildet nach H. „den *mainstream* der Protestantischen Theologie des 20. Jahrhunderts" (344). Er zeichnet den Weg nach, wie es dazu kommen konnte: Hier ist vornehmlich die Kritik der Aufklärung, die den traditionellen Seelenbegriff destruiert hat, sowie Kant zu nennen. Auf Letzteren konnte man sich aber von protestantischer Seite her nicht beziehen, da dessen Ethik, in der der Seelenbegriff seinen Ort hat, „nichts anderes als eine Anleitung zur Werkgerechtigkeit" ist (346). Schleiermachers Lösung, die auf das fromme Selbstbewusstsein rekurriert, wird schließlich durch die Einwände der radikalen Religionskritik hinfällig. Was aber bleibt nach der Ganztodlehre vom Menschen übrig? Selbst Pannenbergs Überlegungen, nach denen „man [...] nach dem Tode zu einem Moment im ewigen Gedächtnis Gottes" geworden sei, hält H. für wenig überzeugend, da „Identität ohne Kontinuität" nichts weiter sei als „eine leere Metapher" (Th. Mahlmann) (353). Nach H. muss man aber „eine Antwort auf die Frage geben können, was das denn sein soll, das den Tod des Menschen überdauert". Und so „wird man die Begriffe Leib und Seele wieder einführen müssen" (353). Das heißt letztlich, dass „der Gedanke der leiblichen Auferstehung – was immer darunter zu verstehen ist – [...] keineswegs aufgegeben werden" darf (355).

Bei diesem Sammelbd. handelt es sich ohne Zweifel um einen gewichtigen Beitrag zur Diskussion um den sog. Neuen Naturalismus. Allerdings vermisst man in der „Einleitung" (9–27) von *Georg Gasser* eine nähere Klärung des Seelenbegriffs, der ja alles andere als klar ist und nur selten univok verwendet wird, kann doch Seele das Lebensprinzip, die Geistseele, aber auch die religiöse Seele meinen. Weiter fällt auf, dass Vertreter der modernen philosophischen Anthropologie, sieht man einmal von ganz wenigen Bezügen auf Plessner ab, so gut wie keine Rolle spielen. Immerhin spielt der Begriff des Seelischen (im Sinne des Lebendigen) ja auch bei Max Scheler eine ganz entscheidende Rolle.

Der Seelenbegriff verweist nach G. darauf, „dass Menschen als Lebewesen strukturierte Einheiten sind, bei denen physische und psychische Merkmale wesentlich aufeinander verwiesen sind und darüber hinaus psychische Merkmale den Menschen in besonderer Weise von anderen Lebewesen abheben" (18). Wieso gerade psychische Merkmale den Menschen „in besonderer Weise" von anderen Lebewesen abheben, erscheint mir wenig plausibel. Hätte G. von geistigen Merkmalen gesprochen, wäre alles klar. Dass er aber einen Anknüpfungspunkt für theologische Überlegungen sucht, lässt erahnen, worum es ihm hier geht: Er möchte einen Körper-Geist-Dualismus vermeiden, da er den Auferstehungsglauben nur schwer mit einer „vom Körper losgelösten in sich subsistierenden geistigen Substanz" zusammendenken kann (19). „Unsere Weiterexistenz [ein seltsamer Begriff! W. S.] ist leiblich verfasst und darin steht sie mit unserem diesseitigen Leben in Kontinuität. Dieselbe Seele und dieselbe leibliche Verfasstheit garantieren sozusagen die Identität des Individuums über den Tod hinaus." (19) Hat aber nicht auch Aristoteles den *nous poietikos* gerade als abtrennbar, leidensunfähig, unvermischt, unsterblich und ewig bezeichnet, was auch innerhalb der Beiträge zuweilen unter den Tisch fallen gelassen wird?

Aber diese kritischen Einwände dürfen nicht den Blick dafür verstellen, dass dieser Sammelbd. allen an der Diskussion um den Neuen Naturalismus Interessierten, also nicht nur Philosophen und Theologen, sondern auch Einzelwissenschaftlern ganz verschiedener Couleur, nur wärmstens empfohlen werden kann.

Trier Werner Schüßler

Blume, Michael: **Neurotheologie**. Hirnforscher erkunden den Glauben. – Marburg: Tectum 2009. 251 S. (Reihe Theologie, 6), geb. € 29,90 ISBN: 978–3–8288–9933–9

Dieses Buch ist die um zwei knappe Kap. erweiterte Diss. des Religionswissenschaftlers Michael Blume, die dieser 2005 an der Fak. für Kulturwissenschaften der Univ. Tübingen vorgelegt hat und die in dieser Fassung auf dem Hochschulschriftenserver dieser Univ. frei als Manuskript zugänglich ist. B. will mit dieser Arbeit Chancen und Grenzen der sog. Neurotheologie aus religionswissenschaftlicher Perspektive beleuchten. ‚Neurotheologie' stellt ein Konglomerat von Forschungsarbeiten und darauf aufbauenden Theorien zur Erklärung von Religion und Religiosität mithilfe der Neurobiologie dar, dessen Anfänge in die 80er Jahre zurückgehen; der Begriff wurde erstmals 1984 geprägt.

Im ersten Kap. ruft B. den Kontext des aktuellen Interesses an der Hirnforschung auf und dehnt den Begriff der Neurotheologie weit aus. So sieht er z. B. eine „neurotheologische Volksreligiosität" (30) in der virtuellen Realität des Cyberspace oder in Kinofilmen wie Bladerunner, Terminator, den Star Trek-Folgen oder der Matrix-Trilogie. Sieben Merkmale der Neurotheologie werden identifiziert: 1. Inklusivistische Herleitungen von Religion (Betonung der Gemeinsamkeit unterschiedlicher Religionen), 2. individuelle Gehirntätigkeiten als Ausgangspunkt der Entwürfe, 3. relativistische Annahmen hinsichtlich der religiösen Wahrheitsansprüche, 4. einfache Lösung erkenntnistheoretischer und anderer philosophischer Fragen, 5. Forderung von post-reduktionistischer, immanenter Spiritualität, 6. Stützung der Theorie durch Evolutionsmythologien, 7. Skizzierung negativer Konsequenzen für den Fall, dass sich der jeweiligen Auffassung nicht angeschlossen wird. Im Mittelpunkt von B.s Studie steht der auch in Deutschland bekannt gewordene Ansatz des amerikanischen Neurobiologen Andrew Newberg (University of Pennsylvania), der seine Religionstheorie gemeinsam mit seinem Kollegen, dem 1998 verstorbenen Psychologen Eugene d'Aquili, entwickelte (vgl. die deutsche Übersetzung: A. Newberg / E. d'Aquili / V. Rause, Der gedachte Gott. Wie Glaube im Gehirn entsteht, München 2003). Newberg geht von einem erkenntnistheoretischen Konstruktivismus aus, der alle menschlichen Wahrnehmungen und Erfahrungen als durch die Aktivität des Gehirns bestimmt ansieht. Weiterhin sind religiöse Erfahrungen für Newberg als Transzendenzerfahrungen zu bestimmen, die er auf einem Kontinuum von Einheitszuständen anordnet, von leichten Verschmelzungszuständen etwa beim Genuss von Musik bis hin zur durch Meditation zu erlangenden Erfahrung eines absoluten Einsseins. Als Mittel zur Transzendierung gelten Mythos, Ritual und Mystik, deren evolutionären Ursprung Newberg in ätiologischen Narrationen zu plausibilisieren versucht („emplotment"). In der Beurteilung von Newbergs Ansatz attestiert B. hier insgesamt eine „erkenntnistheoretisch fruchtbare Kombination von Neuro- und Evolutionsbiologie" (99) und arbeitet dessen Verwurzelung in der US-amerikanischen Zivilreligion, aber auch spezifische Differenzen dazu heraus. Deutlich wird für B., dass trotz seiner Wertschätzung der Newbergschen Transzendenztheorie diese die Vielfalt religiöser Systeme nicht abbilden kann und ein neurotheologisch viables, d. h. brauchbares bzw. gangbares Religionskonzept weiterhin ein Desiderat bleibt.

Im Anschluss an Newberg diskutiert B. in knapperer Form die Positionen weiterer acht Vertreterinnen und Vertreter einer Neurotheologie, zunächst vier religionskritische (Michael Persinger, Richard Dawkins, Susan Blackmore und Pascal Boyer), dann vier religionsaffirmative (Humberto Maturana / Francisco Varela, Laurence McKinney, Matt Ridley und Loyal Rue); alle Ansätze werden jeweils als wissenschaftlicher und als religiöser Entwurf gewürdigt. Im (ursprünglich die Diss. abschließenden) Fazit plädiert B. für eine „neurologische[n] Erweiterung" der Religionswissenschaft, „die biologische neben individuell-psychologischen und kulturell-sozialen Faktoren gleichberechtigt und ergänzend berücksichtigen könnte" (211.213). Angesichts der „groben Reduktionismen und quasi-religiösen Ansprüche der ‚Neurotheologen'" (211) empfiehlt B. der Religionswissenschaft, sich an ihre eigenen Jugendsünden zu erinnern und auf allzu große Schelte zu verzichten, stattdessen vielmehr mehrdimensionale Modelle der Religionsbeschreibung unter Einbezug der neurowissenschaftlichen Perspektive zu fördern.

In den 2009 ergänzten Kap.n sieht B. seine Erwartungen erstaunlicherweise bereits erfüllt und „die Einzelbefunde verschiedenster Disziplinen zu einem neuen Bild der Evolution von Religiosität und Religionen" (215) zusammengefügt. Die von ihm als Belege angefügten Beispiele (zur Stärkung der Kooperationsbereitschaft durch religiöse Vergemeinschaftung bei gleichzeitiger Verhinderung von missbrauchenden Trittbrettfahrern durch kostspielige Verhaltensgebote sowie zum Reproduktionsvorteil religiöser Gemeinschaften) vermögen B.s enthusiastische Diagnose allerdings nicht überzeugend zu unterfüttern. B. schließt mit einem Plädoyer für die weitere Förderung einer gerade im Entstehen begriffenen Religionsbiologie, um zu einer naturwissenschaftlichen Vertiefung der Religionswissenschaft zu gelangen.

Sosehr B.s Plädoyers zustimmungswürdig sind – und dies nicht nur aus religionswissenschaftlicher, sondern auch aus theologischer Perspektive, für die die Frage nach den neuronalen Grundlagen des Glaubens und der Religiosität ebenfalls von Belang ist –, so wundert man sich bei der Lektüre seines Buches, wie wenig die empirischen Befunde der Hirnforschung selbst dargestellt und diskutiert werden (dies gilt bereits für das Buch von Newberg et al., das zum größten Teil aus einer mit den zu Beginn des Buches geschilderten Experimentalbefunden z. T. nur locker verknüpften Religionstheorie besteht). Einen größeren Anteil der Überlegungen und der dargestellten Autorinnen und Autoren macht die Auseinandersetzung um die *evolutions*biologische Erklärung von Religion und Religiosität aus, deren Problematik hier freilich nicht diskutiert werden kann. Eine religionswissenschaftliche und v. a. theologische Würdigung der *neuro*wissenschaftlichen Befunde und Erkenntnisse bleibt daher ein Desiderat.

Dass die einschlägigen Ansätze zu Unrecht als Neurotheologie firmieren, da sie nur in einem uneigentlichen, äquivoken Sinn Theologie betreiben, bedarf angesichts der Einbürgerung des Begriffs ‚Neurotheologie' eigener Erwähnung; adäquater könnte man von einer – theologisch durchaus relevanten – ‚Neurobiologie religiösen Erlebens und Verhaltens' sprechen.

Leider sind B.s Arbeit auch einige Mängel zu attestieren: Neben handwerklichen Fehlern wie diversen orthografischen und typografischen Versehen und häufigen Fehlschreibungen von Namen (z.B. Bischof „Kamphausen" statt Kamphaus [37], Charles S. „Pierce" statt Peirce [125 u. ö.], Caspar „Solling" statt Söling [143] oder Emile „Durkeim[s]" statt Durkheim [211]) leidet die Arbeit daran, dass die Argumentationslinie oft wenig stringent durchgeführt wird, sondern eine Menge an assoziativen Verknüpfungen anbietet, die für das eigentliche Thema – Hirnforschung und Glaube – nur bedingt etwas austragen. Viele vertiefungswürdige Punkte werden nur angetippt, sodass zwar ein (sowohl für den religionswissenschaftlichen als auch für den neurowissenschaftlichen Laien) leicht zugängliches Buch entstanden ist, das jedoch auf einem eher populärwissenschaftlichen Niveau verbleibt.

Erfurt Tobias Kläden

Fundamentaltheologie

Munteanu, Daniel: **Was ist der Mensch?** Grundzüge und gesellschaftliche Relevanz einer ökumenischen Anthropologie anhand der Theologien von K. Rahner, W. Pannenberg und J. Zizioulas. Mit einem Vorwort von Jürgen Moltmann. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 2010. (XXII) 573 S. (Neukirchener Theologie), kt € 59,00 ISBN: 978-3-7887-2430-6

Der rumänisch-orthodoxe Vf. ist *in oecumenicis* kein Unbekannter. 2002 wurden seine Promotionsstudien in Jena und Tübingen an der Theol. Fak. Heidelberg abgeschlossen. Seine hier nun veröffentlichte und durch ein Vorwort von Jürgen Moltmann empfohlene Habil.-schrift, die 2009 an der Univ. Bamberg angenommen wurde, nennt eine konfessionell gemischte Phalanx an Betreuern (H. Bedford Strohm, M. Heimbach-Steins, A. Vletsis) und weiteren Gutachtern (U. Link-Wieczorek, D. Sattler) (XXIf), deren konfessionelle Pluralität die interkonfessionelle Bildung und Orientierung des Vf.s spiegelt, die er mit diesem Werk in der gründlichen vergleichenden Erforschung der anthropologischen Positionen dreier Exponenten der neueren Theologie weiter verfolgt.

Nach einer Einleitung, die die Auswahl von Pannenberg, Rahner und Zizioulas begründet (1–51), folgt eine eher traditionelle Gliederung, die zwischen protologischen Aspekten der Anthropologie (Teil A, 51–120) sowie soteriologischen Perspektiven (Teil B, 282–445) der drei Referenzautoren unterscheidet.

Der Vf. nimmt sehr umfangreich Sekundärliteratur zu seinen Autoren zur Kenntnis, die innerhalb der Einleitung in drei großen Berichten über den „Stand der Forschung" in naturgemäß vergröbernder Weise referiert wird (18–46). Oft wird dabei klug das Anliegen verschiedener Disputanten erkannt und referiert. Nicht selten führen aber auch höchstens halbseitige Referate zu begründungsfrei vorgetragenen, abschließenden Einschätzungen oder werden einfach nur mit einem Meinungsurteil des Vf.s abgeschlossen, das als letztgültige Einschätzung stehen bleibt, obwohl dieses Urteil sich lediglich der Orientierung des Vf.s an einem sensibel wahrgenommenen *mainstream* gegenwärtiger Diskussion verdankt. Hier wären mehr bescheidener Realismus und eine entsprechende kluge Einschränkung des Untersuchungsgegenstandes angeraten gewesen. Nach Auffassung des Rez. ist bei einer so globalen Fragestellung, wie sie der Vf. verfolgt, eine abschließend wertende Stellungnahme auch nur der wichtigsten Sekundärliteratur zu Rahner, Pannenberg und Zizioulas mit ihren jeweiligen Spezialfragen nicht zu leisten und sollte deshalb ehrlicherweise auch nicht versucht werden.

Jeder der beiden Hauptteile endet mit einem an das Referat der drei Klassiker anschließenden, zusammenfassenden Vergleich der Positionen. Ein dritter Hauptteil beschreibt als Ergebnis der Analysen „Kriterien, Aufgaben und Perspektiven einer ökumenischen Anthropologie" (Teil C, 447–500). Jürgen Moltmann hat Recht, wenn er in seinem Vorwort die Tatsache als überraschend hervorhebt, dass in der ökumenischen Theologie „die Anthropologie noch nie als Hauptthema behandelt wurde" (XIX). Allerdings führt die Anthropologie auch in den konfessionellen Theologien eher ein so randständiges Dasein, wie das nach der anthropologischen Wende der Theologie insgesamt eigentlich nur verwundern kann. Umso berechtigter ist es, dass der Vf. ausgerechnet dieses Thema für seine ökumenische Forschung herausgreift.

M. erarbeitet sich an seinen drei Bezugsautoren ein recht genaues Bild der Theologien Rahners, Pannenbergs und Zizioulas'. Gegensätze hinsichtlich der protologischen Bestimmung des Menschen will er in dezidiert ökumenischer Perspektive integrieren, indem er an jeden Theologen die Maxime heranträgt, er müsse sich der „Relativität und Perspektivität seines philosophischen Diskurses bewusst" bleiben (239). Darin liege die Chance „der Überschreitung der eigenen Provinzialität" (241).

Der Vf. selbst aber missachtet in der Selbstanwendung diese von ihm aufgestellte Maxime, indem er es an hermeneutischer Benevolenz besonders gegenüber Karl Rahner fehlen lässt: So formuliert er denunziatorisch, Karl Rahners „evolutionistische Weltanschauung" erwecke den Eindruck, die Menschwerdung Gottes gehöre „zum natürlichen Verlauf der Evolution" (313). Die Behauptung des Vf.s, die *unio hypostatica* könne keine „real ontologische Bestimmung der menschlichen Natur sein, da sie kennzeichnend für die Natur Christi" sei (312), zeigt wenig Sinn für Perspektivität, wohl aber einen die Tautologie nicht scheuenden Willen zur dogmatischen Selbstbehauptung, also für etwas, das nach der Maxime des Vf.s wohl als „Provinzialismus" zu gelten hätte. Ähnlich grob fällt die Kritik an der Rahnerschen Erbsündenlehre aus: Hätte sich der Vf. hier den Unterschied zwischen logisch und chronologisch verdeutlicht, wären seine Einschätzungen zur Natur-Gnade-Sünde-Problematik bei Rahner (114–121) sachgerechter ausgefallen. Schließlich wird beiläufig auch noch die „Glaubwürdigkeit der Rahnerschen Freiheitstheologie" in Frage gestellt, indem ein Gegensatz zwischen der Freiheit des Gott verneinenden Menschen auf der einen und der Rahner unterstellten Behauptung einer „allmächtigen [!] *Selbstmitteilung Gottes*" (318ff) auf der anderen Seite konstruiert wird.

Im positiven Ergebnis des ersten Teils seiner Arbeit liefert M. eine recht harmonische Skizze ökumenischer Anthropologie in protologischer Perspektive: Der Mensch empfängt als Geschöpf sein Sein (244), das vorzugsweise durch die Würde der Personalität gekennzeichnet ist (246). Durch ihre Gottebenbildlichkeit sind alle Menschen Freiheitswesen (Rahner), Vernunftwesen (Pannenberg) und *imago trinitatis* (Zizioulas) (247f), was sich v.a. in ihrer Soziabilität zeigt (248–250). Am deutlichsten erscheint bei Rahner der Mensch als *homo ineffabile*, als Wesen, das auch angesichts seiner selbst in die Apophase verwiesen ist (251–253). Weitere Bestimmungen, die M. jeweils kurz beschreibt, sind: Sterblichkeit, Vergänglichkeit, Sprachbegabtheit, Sündenbelastetheit (vom Vf. missverständlich mit „Mängelwesen" bezeichnet: 260), Freiheit, Verantwortlichkeit, Geschichtlichkeit, Religiosität, Gefühlsbegabtheit und schließlich die Kulturproduktivität.

Den Abschluss des ersten Teils bildet die Überleitung von der protologischen zur soteriologisch-eschatologischen Perspektive. Hier hebt M. „die dynamische Natur der Gottesebenbildlichkeit bzw. der eschatologischen Offenheit des Menschen als Pilger *(homo viator)* zum Reich Gottes" als Merkmal aller drei untersuchten Theologien hervor (276). Rahner entfalte die anthropologische Offenheit im Rahmen einer „Phänomenologie der Berufungen des Menschen" (277) als Berufung für die Gott-Offenheit, als „soziale Berufung" und „kosmische Berufung". Bei Pannenberg diagnostiziert M. einen „Primat der Eschatologie" in der Anthropologie (279), bei Zizioulas findet die „dynamische Präsenz des Eschatons" ihre Deutung als „Dynamik der Theosis" (281).

Die drei interpretierenden Darstellungen des zweiten Teils der Untersuchung M.s gliedern die soteriologischen Anthropologien Rahners, Pannenbergs und Zizioulas' jeweils nach den Perspektiven von „Heilsermöglichung" und „Heilszueignung". Unter dem Stichwort der „Heilsermöglichung" beschreibt der Vf. die Christologie, Soteriologie und soteriologische Pneumatologie seiner Referenzautoren. Unter das Stichwort „Heilszueignung" fallen die Themen der *virtutes divinae*, der Erwählung, Prädestination und des Glaubens. Alle drei Autoren werden hinsichtlich ihrer soteriologischen Anthropologie auch kritisiert: Während die Anfragen an Rahner schwer wiegen und zum Teil auf erheblich missverständlichen Deutungen beruhen, werden gegen Pannenberg vergleichsweise harmlose Einwände formuliert: Wäre nicht „Gottesgemeinschaft" ein treffenderer Begriff für das Ziel göttlichen Handelns als „Gottesherrschaft" (341)? Sollte nicht besser von der menschlichen Gotteskindschaft statt der Sohnschaft gesprochen werden (343)? Gravierender ist da schon M.s Urteil, Pannenbergs Trinitätslehre beruhe im Kern auf einem „Sophismus" (342). An Zizioulas richtet der Vf. die Anfrage, ob seine Zurückweisung von Individualität in Bezug auf Christus nicht die Gefahr einer „monophysitischen Soteriologie" berge (411), er kritisiert die zu geringe Beachtung der Heilsbedeutung von Leiden und Sterben Jesu (415) und bemängelt eine unterentwickelte Perichoresis-Lehre bei Zizioulas (416f). Ähnlich wie bei anderen Kritiken wird auch hier der Bewertungsmaßstab vorausgesetzt, aber nicht begründet.

Auch der zweite Teil wird mit einem wiederum recht harmonisierenden, zusammenfassenden Vergleich der drei Autoren abgeschlossen (419–446).

Der dritte Teil des gesamten Werkes öffnet nun den Blick über den Ertrag aus drei Einzelinterpretationen hinaus auf „Kriterien, Aufgaben und Perspektiven einer ökumenischen Anthropologie" (447). Hier sieht der Vf. das Desiderat einer biblischen Begründung im Alten wie Neuen Testament und fordert eine hermeneutische, dialogische, pluralistische, kulturanthropologische und politische Anthropologie, die *„public theology"* sein soll, sozial relevant für die Humanisierung der Gesellschaft und liturgisch auf die Doxologie *„ad maiorem Dei gloriam"* (491) konzentriert.

Insbes. das kleine Kap. über *„public theology"* offenbart ein Grundproblem der Habil.schrift von Daniel Munteanu: Dass Christen sich in den Problemfeldern der menschlichen Selbstmanipulation für die „unantastbare Personenwürde" (485) einsetzen, ist eine Einsicht, zu deren Untermauerung es schwerlich 21 Fußnoten von zum Teil immensem Ausmaß auf den S. 483–488 bedarf, zumal die Maxime des

Respekts vor der Personenwürde nicht einmal außerhalb der christlichen Ökumene angezweifelt wird. Dass aber in zahlreichen und mächtigen gesellschaftlichen Diskursen Personenwürde praktisch sehr anders bestimmt wird, als es sich aus der christlichen Tradition nahelegt, wäre doch der eigentliche Punkt, an dem eine ökumenische Anthropologie ihren Beitrag als *public theology* pointiert zur Geltung bringen müsste, als das sapientiale Wissen des Christentums um das Verständnis dessen, was Personenwürde ist.

Hier macht sich eine Überbreite der Anlage des Buches verhängnisvoll bemerkbar: Wer von drei theologischen Bezugsautoren herkommend so etwas wie eine ökumenische Anthropologie skizziert, tut sich am Ende schwer, gesellschaftliche Fragen anders denn als Appendix zu behandeln. Wer umgekehrt von sehr konkreten gesellschaftspolitischen Fragen ausgeht, dringt nicht bis zur Analyse der Architektur anthropologischen Denkens in sehr unterschiedlich angelegten Gegenwartstheologien vor. In seiner fundierten Art des Arbeitens scheint M. fast so etwas wie ein Handbuch verfasst zu haben. Und doch liegt in diesem Eindruck eine fatale Versuchung des Buches, das dazu verführt, die zahlreichen Urteile des Vf.s auch da zu übernehmen, wo sie kaum begründbar sind.

Die breite Anlage dieser Untersuchung von M. hat Vorteile: Die vergleichende Auseinandersetzung mit drei prominenten Theologen unterschiedlicher Konfession und die abschließende Sichtung der Problemfelder theologischer Anthropologie steckt das Feld in der Weite ab und markiert einige Grundeinsichten als trigonometrische Punkte seiner Vermessung. Bei einer so breiten Themenstellung anhand einer solch großen Materialbasis aber sind Übereiltheiten des Autorenurteils ebenso schwer zu vermeiden, wie sie für den Leser eines so opulenten Werkes schwer als solche zu identifizieren sind. Diese Kritik betrifft allerdings das Genus einer vergleichenden Klassikerstudie, die zugleich Grundlegung eines ökumenischen Traktates sein soll, insgesamt.

Daniel Munteanu ist trotz der aufgezeigten Schwierigkeiten seines Werkes sehr zu danken, dass er sich dem Unternehmen der Anthropologie in ökumenischer Perspektive in einer sehr anspruchsvollen und (arbeits-)intensiven Weise gestellt hat. Insbes. durch seine sachgerechte Bindung der Anthropologie an die Erlösungslehre baut er einer theologischen Marginalisierung des Anthropologietraktates vor und lädt ein zu einer Konzentration des Ganzen der Theologie auf das für den gesellschaftlichen Diskurs überaus relevante Thema des menschlichen Selbstverständnisses und Selbstentwurfes.

Duisburg-Essen Ralf Miggelbrink

Hoff, Gregor Maria: **Stichproben: Theologische Inversionen**. Salzburger Aufsätze. – Innsbruck/Wien: Tyrolia 2010. 443 S. (Salzburger Theologische Studien, 40), pb. € 42,00 ISBN: 978–3–7022–3106–4

Die zu besprechende Aufsatzsammlung enthält 36 Beiträge, davon sechs Erstveröffentlichungen (fünf Vorträge), aus den Jahren 2004 bis 2010. Deren Anordnung erfolgt nicht chronologisch. „Ihre Ordnung ergibt sich aus dem Zusammenhang, den die Gelegenheit so stiftet." (5) Diese Selbsteinschätzung gilt für die anlassbezogen gewählten oder vorgegebenen Themenfelder, in denen die Stellproben vorgenommen werden. Denn um solche handelt es sich bei den vorgenommenen Inversionen, die die Lektüre der Beiträge anregend und spannend machen, eher als um „Stichproben".

Die Umstellungen sind Resultate einer die disparaten Themenfelder durchstreifenden „differenztheoretisch argumentierende[n] Fundamentaltheologie" (233), die selbstreflexiv „ihr eigenes Scheitern konstitutiv ein[zu]beziehen" (283) vermag. Sie versteht sich als Negative Theologie und bezieht sich auf die „biblische Tradition des Bilderverbots als Denkform des Nicht-Identischen" (403). Ihr „Ausgangspunkt [...] ist der Ortsverlust Gottes in der Welt" (267). Ihre Intention ist, „Unsagbares zur Sprache" zu bringen (201), vornehmlich an fremden Orten, die eben dadurch (mit Bezug auf Melchior Cano [307–321]) als *loci theologici* qualifiziert werden. Ideologiekritisches Differenzdenken vermag Identität nur im Modus der Differenz (vgl. 210) auszusagen. Ihr theologischer Nukleus ist die Kreuzestheologie des Paulus ebenso wie die paradoxe Christologie des Konzils von Chalkedon. „Die Christo-logik der Differenz wird mit Chalkedon zur Leseanweisung jeder christlichen Theo-Logik." (197) Die Denkform des Nicht-Identischen ist theologisch motiviert von der „Bereitschaft, sich von Gott relativieren zu lassen" (298). Diese „erlaubt eine angemessene Sprache für seine je größere Wirklichkeit" (ebd.), die in der „theologische[n] Doppelcodierung von Verborgenheit und Offenbarung" (291) ihren Niederschlag findet.

Erstaunen ruft die bisweilen mangelnde Radikalität der Formulierungen hervor. Was soll man davon halten, wenn es heißt: „Gott tritt auch [!] im Modus der *Inversion* auf, einer scharfen Umstellung der Lebensverhältnisse" (124) oder: „Der Ort Gottes ist allzu oft [!] ungewiss." (267) Wenn mit H. Inversionen als „Transformationen, also die Durchbrechung von Sekuritätstechniken" (101) verstanden werden sollen, dann grenzt die folgende Formulierung wegen ihrer mangelnden Radikalität gar an einen performativen Selbstwiderspruch: „Der dekonstruktive Zugang ist dabei Modus einer unausweichlichen Kritik der Religion(en), um sich ihrer unabgegoltenen Potentiale zu *vergewissern* [!] [kursiv: M. B.]." (74) Wird damit eine differenztheoretisch argumentierende Fundamentaltheologie als Glasperlenspiel entlarvt? Handelt es sich bei den Beiträgen um nichts anderes als intellektuell brillant „inszenierte Selbstmarginalisierungen im Namen Gottes" (114), „theologische Experiment[e]" (428) eines der kirchlich „marginalisierte[n] Intellektuelle[n]" (428), in denen Sinn im Dienst der christlichen Selbsterhaltung durch die Präsentation einer eigenen Rationalität, d.h. durch differenztheoretische Denkroutinen, ersetzt wird? Dann wären die Stellproben nichts weiter als geschickte „theologische Sprachpolitik" (224). Ihr Anspruch ist gleichwohl größer, wollen sie doch das „Befremden unverstellter" wahrnehmbar machen, „das die Botschaft von der Auferweckung des Gekreuzigten ursprünglich bedeuten musste" (5) und zugleich Möglichkeiten benennen, das Evangelium vom Reich Gottes ausgehend von den „Zeichen der Zeit" und in diesen angemessen zur Sprache zu bringen. In dieser Weise dem Zweiten Vatikanischen Konzil ebenso wie der postmodernen Avantgarde verpflichtet, entscheidet sich der Ernst einer differenztheoretisch argumentierenden Fundamentaltheologie daran, ob es ihr gelingt, im Anschluss an *Nostra Aetate* eine „fundamentaltheologische Ortsbestimmung des Jüdischen im Christlichen" vorzunehmen (vgl. 234–259), ob ihr eine „theologische Topographie nach Auschwitz" (276) glückt. Dann hätte sie das *andauernde* „Befremden" der Juden über „die Botschaft von der Auferweckung des Gekreuzigten", als eschatologisch angemessene Rede von Gott, die „den Wahnsinn" der Botschaft von der Auferweckung des gekreuzigten Gottes „ursprünglich" zum Ausdruck bringt, zu bezeichnen. Das bedeutete aber, dass Christen den Juden die gegen jeden Triumphalismus in Anspruch genommene theologische Grammatik schulden. An dieser Stelle gilt es weiter zu denken, gilt es zu bedenken, dass andauerndes „Befremden" – auch im Modus der Ablehnung – Zeichen der Hoffnung ist. Auf die für die Praxis des jüdisch-christlichen Dialogs höchst relevanten Ergebnisse darf man gespannt sein.

Wuppertal Michael Böhnke

Wabel, Thomas: **Die nahe ferne Kirche**. Studien zu einer protestantischen Ekklesiologie in kulturhermeneutischer Perspektive. – Tübingen: Mohr Siebeck 2010. (XVII) 570 S. (Religion in Philosophy and Theology, 50), kt € 89,00 ISBN: 978–3–16–150369–6

Fragen der Abgrenzung von der Umwelt und der Zugehörigkeit haben die Kirche von Anfang an beschäftigt. Meistens hielt es die Kirche nicht so, wie es Goethe für das Naturbetrachten empfahl: „Nichts ist drinnen, nichts ist draußen; denn was innen, das ist außen. So ergreifet ohne Säumnis heilig öffentlich Geheimnis." Vielmehr kann man angefangen von den ntl. Texten durch die ganze Kirchen- und Theologiegeschichte hindurch in der Kirche ein Ringen um die Zulassungsbedingungen und um die Abgrenzung von „den Anderen" bzw. von „der Welt" beobachten. In diesem von wechselnden Konstellationen und Gewichtungen geprägten Problemfeld bewegt sich die hier zu besprechende Untersuchung von Thomas Wabel, die 2009 als Habil.-schrift an der Theol. Fak. der Humboldt-Univ. zu Berlin angenommen worden war und für den Druck teilweise überarbeitet wurde. Allerdings setzt sich W. nur am Rande mit traditionellen Konzeptionen auseinander, die das Verhältnis der selbst einen Teil der Welt bildenden Kirche zur „Welt" zu klären suchten. Seine Studien sind keine theologiegeschichtlichen, sondern wollen systematisch-theologische Beiträge zur *gegenwärtigen* Ekklesiologie sein. Deshalb behandelt er sein ekklesiologisches Thema – einem gegenwärtig populären Trend folgend – in einer kulturhermeneutischen Perspektive.

Der erste Teil der Studien von W. handelt entsprechend von den „Rahmenbedingungen gegenwärtiger Ekklesiologie". Dabei beschreibt er das Verhältnis von „Zugehörigkeit und Fremdheit in Bezug auf die Kirche", präzisiert unter der Überschrift „Selbstdeutung und Artikulation" den von ihm verwendeten Religionsbegriff v.a. im Anschluss an Niklas Luhmann und Matthias Jung und geht auf einige Verhältnisbestimmungen von Kirche und Kultur ein. Etwas erstaunlich ist in diesem ersten Teil, dass zwar der Religionsbegriff, nicht aber

der Begriff des Christlichen (oder Kirchlichen) geklärt wird – immerhin geht es um „Ekklesiologie". Dies zeigt bereits, dass W. das Thema „Kirche" in dem weitest möglichen Raum des Religiösen verortet haben möchte.

Im zweiten und dritten Teil der Untersuchung stehen die Wissenschafts- und Kulturphilosophie Ernst Cassirers (Teil II) und die Kulturphänomenologie Bernhard Waldenfels' (Teil III) im Zentrum. W. bedient sich in den zwei umfangreichen Teilen dieser beiden kulturhermeneutischen Theorien zum Verhältnis von Eigenem und Fremdem, um die Frage der Zugehörigkeit zur Kirche und die Frage der Abgrenzung der Kirche von ihrer Umwelt im Lichte allgemeiner gegenwärtiger Theoriebildung neu verstehen und bestimmen zu können. Insbes. bei Waldenfels findet W. eine ekklesiologisch höchst interessante Theorie über das Präsenthalten eines Außerhalb der Ordnung innerhalb derselben. Hier arbeitet W. eine Haltung heraus, die für das Fremde im Eigenen sensibel ist. Dies ist nun eine Haltung, die in Zeiten weltweiter Migrationsbewegungen und gestärkten Bewusstseins von der weltweiten Christenheit nicht genug gepflegt werden kann, auch wenn W. selbst dabei ekklesiologisch hauptsächlich das Verhältnis von Kerngemeinde und sog. Distanzierten in den deutschen evangelischen Kirchen vor Augen hat.

Unter den Stichworten „Imagination" und „Institution" kommt W. dann im vierten Teil wieder zum Thema „Kirche" im engeren Sinn zurück, indem er den Umgang mit Eigenem und Fremdem am Ort der Kirche reflektiert. Ausgangspunkt ist für ihn dabei das Verhältnis von Individualität und Allgemeinheit am Ort der Kirche (Abschnitt A). Daran schließt er Überlegungen zur Identität der Kirche (B), zur Kirche als Institution (C) und zur Kirche als Raum öffentlicher Kommunikation (D) an. Mit dem letzten Abschnitt (E) über „Diesseits und Jenseits – Öffnung und Grenzen kirchlicher Zugehörigkeit" schließt der Vf. seine Studien ab, wobei ganz am Ende dieses Abschnitts eine „Rückbesinnung" auf die „Katholizität der Kirche" erfolgt. Darin will W. klären, ob es in gegenwärtiger evangelischer Perspektive „noch sinnvoll" ist, von der Katholizität „*der* Kirche" (497) zu sprechen. Dass dies durchaus noch sinnvoll ist, will er mit seiner gesamten Untersuchung zeigen. Er greift dabei die Verwendung von „katholisch" im Sinne von „allumfassend" auf, meint damit allerdings nicht nur die Integration geographischer Vielfalt, sondern auch die Möglichkeit der Kirche, „milieutranszendierend zu wirken" (497).

Ein höchst positiv zu würdigendes Markenzeichen des Buches von W. sind die ausgiebigen Diskurse, die er in seiner systematisch-theologischen Untersuchung mit gegenwärtigen Theoriebildungen in anderen wissenschaftlichen Disziplinen führt. Die Darstellung und Diskussion von Ernst Cassirers Wissenschafts- und Kulturphilosophie und von Bernhard Waldenfels' Kulturphänomenologie sind glänzende Studien, die als solche Beachtung über ihren Zusammenhang mit dieser ekklesiologischen Studie hinaus verdienen. Insbes. mit der Darstellung von Waldenfels' Kulturphänomenologie hat W. Neuland betreten und sich Verdienste um die Rezeption von Waldenfels erworben.

Ausgiebig werden aber auch einige andere Beiträge zum gegenwärtigen Religionsdiskurs herangezogen: Neben Luhmann und Jung wird das ausführliche und kritische Gespräch mit Aleida und Jan Assman, Jürgen Habermas („Einbeziehung des Anderen") und mit besonders großer Sympathie mit Cornelius Castoriadis gesucht. Auch mit aktuellen Beiträgen zum Religions- oder Kirchenthema in der evangelischen Theologie – freilich in einer etwas einseitigen Auswahl, durch die er seine eigene Zugehörigkeit zu einem bestimmten theologischen Milieu zum Ausdruck bringt – setzt sich W. ausgiebig und kritisch auseinander, so bspw. mit Wolfgang Huber, Michael Welker oder Eilert Herms. Insbes. mit Letzterem sucht W. mehrfach die Diskussion. Es ist dabei ein Vergnügen mitzuvollziehen, wie W. scharfsinnig die Schwächen so mancher gefeierter philosophischer und theologischer Theoriebildung offenlegt.

Schade ist, dass W. seine aus kulturhermeneutischer Perspektive gewonnenen Überlegungen nicht mit den traditionellen kirchlichen Prozessen zum Umgang mit dem Anderen und Fremden verbunden hat, also z. B. mit Fragen der Bekenntnisbildung und -fortschreibung, mit der Bestimmung von kirchlicher Tradition oder der Bestimmung und Abgrenzung von Orthodoxie, Heterodoxie und Häresie. Auch die Theologie selbst als das diskursive Verfahren zur Bestimmung des evangelischen Dogmas kommt in diesen evangelisch-theologischen Studien nicht eigens in den Blick. Insofern bleibt es in der Summe bei dem allgemeinen Plädoyer, die stilistischen und dogmatischen Grenzen in der Kirche nicht zu eng zu ziehen, sondern das Heterodoxe als ein wesentliches Element kirchlichen Lebens zu akzeptieren und zu stärken.

Insgesamt sind die lesenswerten und zum Nachdenken anregenden, scharfsinnigen Studien von W. ein Plädoyer für eine Kirche, die sich ihres Eigenen bewusst ist und sich deshalb selbstbewusst nicht mit starren Grenzen von dem Anderen und Fremden abgrenzt, sondern sich auf die vielfältigen Kommunikationsprozesse mit der Kultur und Gesellschaft, deren Teil sie ist, einlässt. Für solche Interaktionen möchte W. die Kirche offen halten; insofern sind seine Studien ein Beitrag wider das Erstarren kirchlicher Strukturen und für die Beweglichkeit und Offenheit kirchlichen Lebens.

Münster Hans-Peter Großhans

Ethik

Schallenberg, Peter: **Gott, das Gute und der Mensch**. Grundlagen katholischer Moraltheologie. – Paderborn: Bonifatius 2009. 160 S., kt € 19, 90 ISBN: 978–3–89710–450–1

„Theologie hat es denkend – und zuletzt immer betend – mit der Frage zu tun: Gibt es Gott? Ethisch interessierte und engagierte Theologie führt die Frage weiter: Wenn es Gott gibt – was müsste und würde sich folgerichtig ändern? Moraltheologie schließlich spitzt die Frage nochmals zu: Wenn es Gott endgültig gibt in der Menschwerdung Jesu Christi, in der Offenbarung der Sakramente mithin – was folgt daraus für den Menschen?" (7) Sich dieser Frage konsequent zu stellen und sie geradezu zur epistemischen Richtlinie der Grundlagen katholischer Moraltheologie zu machen, kennzeichnet das Anliegen des Buches von Anfang an. Wenn Gott gedacht wird – und es ist die „beste Denkmöglichkeit", wenn das Denken die „beste Möglichkeit des Menschen" ist (13) –, was ändert sich dann im Leben und Handeln (vgl. 20)?

Theologische Ethik kann den Blick nur auf das Ganze richten, oder sie hört auf, theologisch zu sein. Sie kann sich nicht mit einer bloß endlich gedachten Freiheit bescheiden und sich in den Grenzen innerweltlicher Vernunft einrichten. Theologische Ethik muss auf ein Mehr hin abzielen; sie muss „die in Zeit und Raum begrenzte Perspektive eines bloß überlebend gelebten Lebens aufbrechen hin zur Möglichkeit eines umfassend gut gelebten Lebens. Leitend wird die Frage: Wofür lohnt sich mein Leben, wenn es mehr sein soll als bloß ein geschicktes Hinausschieben der Todesstunde?" (14) Eine solche Intentionalität und Perspektive wäre aber eine hoffnungslose Überforderung christlicher Ethik, müsste sie die Grundlagen dafür aus der menschlichen Handlungsperspektive heraus entwickeln. Theologische Ethik ist daher für S. „nicht nur und nicht einmal zuerst Reflexion menschlichen Verhaltens, sondern göttlicher Handlung. Wenn die philosophische Ethik auf Ethos im Sinne von Charakter und Gewohnheit reflektiert, dann reflektiert theologische Ethik gleichsam auf das Ethos Gottes, den Charakter und die Gewohnheit Gottes, der ewiges Sein und ewige Gutheit, kurz: der vom Wesen her Liebe ist. […] Das richtige Handeln folgt der richtigen Erkenntnis, und diese richtet sich auf das menschliche Sein: als Ebenbild Gottes. Diese Ebenbildlichkeit besteht im Menschen durch die Schöpfung und in höherer Weise durch die Erlösung in Christus." (63) Theologische Ethik buchstabiert quasi die Liturgie in ihren Konsequenzen für die menschliche Lebensführung durch, nämlich dass Gott den Menschen in der Substanz seiner Würde wunderbar erschaffen und noch wunderbarer erneuert hat. In diese „Theo-Logik Gottes" weiß sich die theologische Ethik hineingestellt, „in die Perspektive seiner Wirklichkeit, die zum Ideal unserer Wirklichkeit wird. Erst so schließt sich der garstige Graben zwischen Idealität und Realität, gerade hier liegen das Moment der Erlösung und die Vollendung der platonischen Idee. Denn Gottes Zentralperspektive, die nicht zufällig in der Renaissance und mit dem Neuplatonismus in Form der bildenden Künste wiederentdeckt wurde, hält in der Gebrochenheit menschlicher Existenz die Erinnerung an das ungebrochene Ideal wach; die theologische Ethik identifiziert platonisch das Normale mit dem Idealen." (152f)

In einer ersten Lektüre wird man eine solche Aussage als durchaus kühn und zumindest erklärungsbedürftig empfinden. Der nähere Kontext lässt den eschatologischen Bedeutungshorizont erkennen, in dem diese Aussage steht. Mit Hans Urs von Balthasar betont S., dass christliche Ethik von ihrem Wesen her eine Ethik der Hoffnung ist, und zwar einer Hoffnung, die sich nicht einfach als ein Streben auf etwas hin versteht, sondern „im Blick auf eine endgültige Erfüllung aller Hoffnung bei Gott; hier liegt das unterscheidend Christliche der Ethik." (147) Das Moment der Hoffnung betont dabei mehr als die theologische Tugend des Glaubens „den individuellen Charakter der Gottesbeziehung" (92). Die Stärke v. a. der Schlusspassagen des Buches liegt u. a. darin, dies in einer Verknüpfung von Spiritualität und Ethik herauszuarbeiten. Dies schlägt auch den Bogen zurück zu den biblischen Grundlagen der Moraltheologie, durch die gerade die Geschichtlichkeit des Menschen und seiner Welt einen völlig veränderten Stellenwert erhält. Die spirituelle Substanz der Menschheit, so betont S. mit Philippe Nemo, erwächst aus ihrer Geschichtlichkeit: „Das menschliche Sein ist menschlich nur in seiner Geschichtlichkeit, und es kann heilig nur sein, wenn es in eine Zeit der Verwandlung eingebettet ist." (zit. 36) Damit wäre wohl der Horizont umschrieben, in dem die Aussage „Die theologische Ethik identifiziert platonisch das Normale mit dem Idealen" interpretiert werden könnte. Gleichwohl bleiben Fragen offen, nämlich ob und inwieweit eine theologische bzw. christliche Ethik, insoweit sie eben auch Ethik ist, einen platonisch-neuplatonischen Kern hat, wie auch immer zu verstehen sein mag, was „platonisch" eigentlich bedeutet.

Dieser Frage nach der „Ethik der theologischen Ethik" weicht S. natürlich nicht aus, vielmehr sucht er sie durch den Aufriss des ganzen Buches systematisch zu beantworten. Es sind die Traktate, die zu den unverzichtbaren Grundlagen katholischer Moraltheologie zählen: Ethik als theologische Wissenschaft (Kap. 1), Geschichte und Entwicklung der Moraltheologie (Kap. 2), das christ-

liche Menschenbild (Kap. 3), Tugend und Glück (Kap. 4), Schuld und Sünde (Kap. 5), Quellen der Moralität (Kap. 6), Norm und Gewissen (Kap. 7), Spiritualität (Kap. 8). Die theologische Perspektive, die S. hierbei im Medium von Ethik reflektiert, ist für Überraschungen gut, gerade da, wo sie Fragen beim Lesenden provoziert. Dies beginnt bereits bei der Verortung von Ethik im Rahmen der theologischen Zentralperspektive. Naturgemäß stehen hierbei Schöpfungstheologie und Protologie, die Frage nach dem Anfang, im Vordergrund. Da es Ethik ohne die Freiheit des Menschen nicht geben kann, gehören Offenheit, Instinktungebundenheit, „Mängelcharakter", also die Merkmale, wie sie die philosophische Anthropologie reflektiert, auch in theologischer Sicht zur *conditio humana*. Gleichwohl ist Ethik für S. ein postlapsarisches Phänomen, wenn er angesichts der essentiellen Freiheit im Sinne des eigenverantwortlichen Stellungnehmen- und Sich-Entscheiden-Müssens festhält: „Theologisch gesprochen ist die Ethik eine notwendige Folge des Abfalls einer existentiellen Freiheit zum Guten (im Paradies) hin zur optionalen Freiheit des Auswählens (außerhalb des Paradieses); sie ist also eine notwendige und notwendende Folge des Sündenfalles." (15) Im Paradies bedarf es keiner Ethik, hier herrscht ein „‚geordnetes Chaos'" (15) der „idealen Gemeinschaft mit Gott und untereinander", hier „braucht es keine bewusste Reflexion auf das Gute, es herrscht die Spontaneität absichtsloser, zweckfreier und genießender Liebe" (16). S. verweist auf Rousseau, aber auch seine eigenen Studien zu Fénelon dürften dabei im Hintergrund stehen. Ethik beginnt erst dort, wo die Sphäre des „Einen" verlassen und der Bereich der „Zweiheit" betreten ist: „Erst der Zwang zur Entscheidung zwischen Gut und Böse, erst der Wille zum Widerstand gegen das Böse, erst die Instinktlosigkeit des Mängelwesens Mensch im Unterschied zum Tier schafft den Zwang zur künstlichen Begrenzung. Ethik ist also eine Erscheinung und Frucht der Kultur, eine nachträgliche und reflexive, die Instinkte ersetzende Selbstbegrenzung und Veredelung um höherer Ideale willen. Nicht Bedürfnisse sollen befriedigt, sondern Ideale sollen verwirklicht werden; daraufhin werden die besten Kräfte angespannt. Das höchste Ideal heißt in der Sicht christlicher Ethik die reine und uneigennützige Liebe. Diese ist das letzte Ziel der theologischen Ethik und trägt seit der Offenbarung Gottes in Jesus Christus ein menschliches Antlitz." (16)

Dies mag theologisch plausibel erscheinen, und dennoch impliziert die Aussage die These, dass Ethik ein sekundäres Phänomen, ein Kulturphänomen sei. Dies aber, nähme man das wörtlich, stünde im Widerspruch zur Apriorität der Ethik als eines originären, nicht von etwas anderem ableitbaren Phänomens. Die späteren Aussagen S.s über Menschenwürde, sittliches Naturgesetz, Naturrecht beinhalten ja genau diese mit dem Gottebenbildlichkeitsgedanken verbundene Apriorität. Man könnte also fragen, ob nicht ein neuplatonistisches Residuum aufgrund der metaphysisch-ontologischen Implikate eine Schieflage in die Konzeption theologischer Ethik hineinbringt, die S. am Ende nur dadurch wieder auszugleichen vermag, dass er in den starken Teilen über die theologisch-ethische Bildung des Menschen Romano Guardini folgt – und damit einem Konzept einer eben von Anfang an diskret gedachten Freiheit. Das Konzept einer Freiheit im Sinne anfänglich purer und spontaner Liebe übersieht ein metaphysisches Grundprinzip, nämlich dass das Kontinuum, um das es gehen muss, soll der Blick auf das Ganze wirklich durchgehalten werden können, je schon diskret gemessen ist und im Sinne der verantwortlichen Findung einer intelligiblen Ordnung der Freiheit diskret zu messen ist. Daher sind, was die metaphysisch-ontologische Justierung von Moraltheologie betrifft, einige weitere Probleme in der Erarbeitung einer theologischen Ethik mit angelegt. Es kann nicht sein, dass es Ethik nur gibt, weil es Sündenfall, Kultur und Geschichte gibt, Ethik bedeutet originär die Kommunikabilität des Guten als der – eben platonisch gedachten – obersten Idee. Dies kommt in dem Buch interessanterweise eher dort zum Ausdruck, wo S. deutlich macht, dass Moraltheologie in ihrer Geschichte ein „Augenmerk auf die Kultur des Konkreten und Alltäglichen" (21, vgl. auch 147) hat. Demgegenüber kontrastiert er eine doppelte Freiheit, nämlich die Vorstellung „einer existentiellen Freiheit zum Guten" und die einer „auswählenden und vergleichenden Freiheit", als Folge des Tabubruchs im Paradies, „mit der Last und Lust vergleichender Güterabwägung und verwirrender Güterfolgenabschätzung, aus welcher Verwirrung Sünde und Schuld entstehen" (26). Richtig daran ist freilich, dass sich entgegen nicht wenigen Versuchen heutiger philosophischer Ethik der „Wert" des Lebens nicht aus einem bilanzierenden Vergleich eigenen und fremden Lebens ermitteln lässt – und auf diese Tendenzen hin sind die Aussagen kritisch abgestellt. Ebenso lässt sich auch das, was „Menschenwürde" konkret bedeutet, nicht aus einer wertenden Gesamtschau aller relevanten Umstände heraus ermitteln. Zu fragen ist allerdings, ob sich gegenüber den mit solchen Versuchen oft verknüpften evolutionistischen Tendenzen eine wirkungsvolle schöpfungstheologische und eschatologische Perspektive entwickeln lässt, wenn hierbei mit einem unklaren Begriff des „Optimum", des „Besten", gearbeitet wird. „Stets steht das Optimum der Menschenwürde im Blickpunkt des ethischen Interesses" (130) – das mag man noch recht verstehen können als Abgrenzung gegen jeden ethischen Relativismus. Wenn aber von der „Würde Gottes" die Rede ist, deren Abbild der Mensch ist, welcher die Würde der Schöpfung und die Würde des Menschen vertritt (64), hätte man es entweder mit einer univoken Redeweise zu tun, die theologisch im Hinblick auf die Heiligkeit Gottes eigentlich nicht möglich ist, oder mit einer analogen Redeweise, die aber dann die Gefahr eines graduierbaren Würdebegriffs beinhaltet, wenn man die Analogiefrage bzw. die klassischen Fragen der *analogia fidei* und der *analogia entis* nicht klärt.

Im Ganzen: Es sind gerade die theologischen Fragen, welche das ethische Denken in Gang bringen. Indem S. sich so konsequent der Frage nach der Theologie christlicher Ethik stellt, leistet er damit einen wichtigen Beitrag zur ethischen Grundlegung katholischer Moraltheologie.

Bonn Gerhard Höver

Surall, Frank: **Ethik des Kindes.** Kinderrechte und ihre theologisch-ethische Rezeption. – Stuttgart: Kohlhammer 2009. 389 S. (Forum Systematik, 31), kt € 34,80 ISBN: 978–3–17–020516–1

Die UN-Kinderrechtskonvention feierte im vergangenen Jahr gerade ihr 20-jähriges Bestehen. Da mag es nicht verwundern, dass sich ein Autor mit dem Thema beschäftigt. Doch die Habil. des evangelischen Theologen Frank Surall ist mehr als nur ein weiteres Buch zu den Kinderrechten – es ist ein Beitrag zur längst überfälligen Auseinandersetzung der systematischen Theologie mit dem Thema Kind. Denn während allerorten das Thema Kindheit boomt, sieht es in der Theologie seit dem Ende der 60er Jahre (mit Ausnahme der Religionspädagogik) bisher eher düster aus. Das erstaunt v.a., weil sich „vom gegenwärtigen Wandel des Kindheitskonzeptes her, der sich in der modernen Konzeption der Kinderrechte niedergeschlagen hat, eigene systematisch-theologische Fragestellungen aufdrängen, die über den religionspädagogischen Horizont hinausreichen" (15).

Ausgehend von dieser Problemanzeige konzipiert S. seine „Ethik des Kindes" auf der Grundlage einer theologisch-ethischen Rezeption der Kinderrechte. Die Grundthese lautet, dass die Zentralnorm Kindeswohl sich nur verwirklichen lässt, wenn die drei Basisnormen Schutz, Förderung und Beteiligung, die jedem Kinderrecht gemeinsam zugrunde liegen, in ihrem prozessualen Verhältnis zum Zuge kommen. Dabei gebietet die eigene normative Tradition des christlichen Glaubens, dass er sich für dieses Verständnis der drei Basisnormen einsetzt.

S. stellt dafür, nach einer kurzen Einführung in den biblischen und kinderrechtlichen Sprachgebrauch zu Beginn und Ende der Kindheit (Kap. 1), die historische Entwicklung der Kinderrechte (Kap. 2) dar. Dabei liegt der Schwerpunkt darauf, aufzuzeigen, wie eine sich verändernde Vorstellung von Kindheit – v.a. seit dem 19. Jh. – in Verbindung mit der modernen Idee der Menschenrechte zur Ausformulierung von Kinderrechten führte. Neben dem geschichtlichen Rückblick werden zugleich die normativen Grundzüge der UN-Kinderrechtskonvention als wichtigster Bezugspunkt dieser Entwicklung entfaltet. Kindeswohl wird dabei als Zentralnorm verstanden, die sich durch die Basisnormen Schutz, Förderung und Beteiligung verwirklicht. Diese erhalten altersspezifisch unterschiedliche Betonung, dürfen aber nicht als Klassifikationsschema verstanden werden. Im Gegenteil: Jedes Kinderrecht der UN-Konvention beruht auf allen drei Basisnormen, die sich gegenseitig ergänzen und bedingen. Diese Theorie begründet S. zum einen aus dem Aufbau der Konvention selber und zum anderen durch die Faktizität der Rezeption in Deutschland, die diesem Ansatz folgt. Schade, dass er hier Autoren nicht berücksichtigt, die dieses Verständnis der Konvention und das Verhältnis ihrer Rechte als zusammenhängend, sich gegenseitig verstärkend und ohne Hierarchie, bereits früher diskutierten (u.a. Verhellen, E.: *Convention on the Rights of the Child*, Leuven 1997; Flekkøy, M. C. and Kaufman, N. H.: *The Participation Rights of the Child*. London 1997; Lurie, J.: *The Tension Between Protection and Participation*, in: IUC [Inter University Centre Dubrovnik] Journal No. 7. [2003/2004], 1–9).

Es fällt zudem auf, dass S. sehr schnell über die Problematik und Kritik am Kindeswohlbegriff hinweggeht (77f). Er kommt rasch zu dem Schluss: „Im Konzept des Kindeswohls sind die objektive Tradition des Wohlergehens und die subjektive Tradition des Wohlbefindens des Kindes eine untrennbare Verbindung eingegangen." (78) Die von S. vertretene Theorie ist sicher so auch von der theoretischen Konzeption der Kinderrechte gewollt. In der Umsetzung verläuft die „untrennbare Verbindung" jedoch keineswegs immer so harmonisch wie beschrieben: Paternalismus und historische Muster, Verhaltensweisen, Rollen- und Familienbilder sind, trotz zunehmender Betonung von Beteiligungsrechten, nach wie vor ebenso wirkmächtig wie offensichtlich vielfach interessengeleitete Umgänge mit dem Begriff Kindeswohl. Gerade im Kindeswohl, in dem sich – wie von S. benannt – objektives Wohlergehen und subjektives Wohlbefinden begegnen, brechen eben auch die Spannungen der beiden Traditionen auf und damit die Diskrepanz von Ideal und Wirklichkeit.

Mehr als positiv hingegen fällt die starke Betonung der Förderung als gleichrangig zu den anderen Basisnormen auf. Zu Recht weist S. darauf hin, dass sie

oft im Konflikt um das richtige Verhältnis von Schutz und Beteiligung untergeht. Dabei ist gerade diese Komponente als dynamische, prozessuale Norm geeignet, die beiden Pole miteinander zu verknüpfen. Förderung, wie S. sie versteht, „löst das im aktuellen Entwicklungsstand des Kindes antagonistische Verhältnis zwischen Schutz und Beteiligung auf, indem sie Schutz als notwendige Voraussetzung von Beteiligung und Beteiligung als notwendiges Ziel des Schutzes versteht" (336).

Um die theologischen Zugänge zu den kinderrechtlichen Basisnormen (Kap. 3) aufzuarbeiten, greift der Autor breit auf die reformatorische Tradition zurück, die er von der Bibel über Luther, Schleiermacher, von Harleß, Althaus bis Bonhoeffer erschließt. Dabei geht es S. nicht um eine Konstruktion der Kinderrechte aus der reformatorischen Tradition. Im Gegenteil: Kinderrechte bzw. die normative Binnenstruktur der UN-Konvention bilden vielmehr die Rezeptionsgrundlage, um einen Bezug zwischen theologischen Aussagen und außertheologischer Wahrnehmung von Kindern herzustellen (vgl. 16). Die theologischen Quellen werden daraufhin befragt, inwieweit sie die kinderrechtlichen Basisnormen begründen bzw. ihnen widersprechen. Das Kap. gliedert sich nach den drei Basisnormen und schließt diese jeweils mit einer theologisch-ethischen Rezeption in kinderrechtlicher Perspektive ab. Dabei wird der „Frage nach dem Zusammenhang eines Kinderrechts auf Religion mit den übrigen, in einer menschenrechtlichen Tradition stehenden Kinderrechten" (25) nachgegangen. S. kommt zu dem Schluss, das Recht auf Religion „setzt als ein theologisches Interpretament der Kinderrechte deren normativ-ethischen Gehalt voraus. Der christliche Glaube kann und muss sich [...] in kritischem Rückbezug auf seine normativen Überlieferungen aus eigenen Gründen für den Schutz, die Beteiligung und die Förderung von Kindern einsetzen." (339f)

Durch die Gliederung der theologischen Zugänge nicht nur nach den drei Basisnormen, sondern auch nach dem Verhältnis zwischen Kindern und Erwachsenen, das ihnen zugrunde liegt, wird das dynamische, prozessorientierte Konzept der Kinderrechte noch einmal deutlich betont. Die Schutznorm wird als ein Ausdruck der Differenz von Kindern und Erwachsenen *coram mundo*, die Beteiligungsnorm als Gleichheit von Kindern und Erwachsenen *coram deo* verstanden. Die Vermittlung zwischen diesen Differenzen und Gleichheiten findet durch die Fördernorm statt.

In seinem abschließenden Kap. 5 „Auf dem Weg zu einer Ethik des Kindes" gliedert S. dieses Modell in drei Ebenen (vgl. 336). Auf der ersten, der anthropologischen Ebene, geht es um die natürliche Entwicklung des Kindes: Sein Leben ist am Anfang v.a. durch die Differenz zu Erwachsenen geprägt. Mit zunehmendem Alter nimmt diese Differenz ab und verwandelt sich in Gleichheit. Da Aufwachsen im Sinne des Kindeswohls aber mehr sein soll als biologisches Älterwerden, beschreibt S. auf einer zweiten Ebene, der normativen, wie dieser Prozess gestaltet wird: Das Kind, das zu Beginn noch sehr auf Schutz angewiesen ist und nur über wenige Beteiligungsmöglichkeiten verfügt, soll durch Förderung (Erziehung/Bildung) zunehmend zur Partizipation gelangen. Bis hierher lässt sich das Modell auch ohne Theologie plausibel vermitteln. Es kann aber auch als Ganzes theologisch verstanden werden, daher fügt S. eine dritte Ebene hinzu. Auf dieser wird das Recht auf Förderung mit der Gleichheit der Menschen, also sowohl Erwachsener als auch Kinder, vor Gott begründet, die sich in den sukzessive wachsenden Beteiligungsmöglichkeiten ausdrückt.

Dass sein Modell tragfähig ist, untersucht S. selbst, indem er es exemplarisch am Kinderrecht auf Gesundheit (Kap. 4) durchspielt und damit eine materialethische Konkretion einholt.

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass S. mit seiner Habil. eine längst überfällige Rezeption kinderrechtlicher Entwicklungen aus theologischer Perspektive bietet. Er stellt überzeugend dar, dass die reformatorische Tradition an die normative Konzeption der Kinderrechte anknüpfen kann und identifiziert damit den spezifisch theologischen Beitrag zu einer Ethik des Kindes. Damit trägt er endlich auch theologisch dem gesellschaftlichen Wandel im Verständnis der Kindheit Rechnung. Eine verantwortete theologische Ethik kann den Subjektstatus von Kindern, wie ihn die UN-Kinderrechtskonvention bereits seit 20 Jahren kennt, nicht länger ignorieren. Von dieser Basis aus wäre nun – zur Schließung weiterer Forschungslücken –, neben dem kritischen Blick auch auf die katholische Tradition und ihren Umgang mit Kindern, weiterzudenken. S. selbst verweist auf das Desiderat einer lebensalterspezifischen Ethik (vgl. 345), die Notwendigkeit interdisziplinärer Gespräche (vgl. 342) und die Frage nach den Konsequenzen im theologischen Umgang mit der Metapher ‚Kind', in der bisher eher die Differenz und Unmündigkeit betont wird (vgl. 343). Hier müssen Fragen nach dem Umgang mit Macht, Autonomie und verweigerter Mündigkeit im Bezug auf Kinder in unserer Gesellschaft im Allgemeinen anschließen. Dafür wäre es notwendig, über materialethische Erweiterungen hinaus, nach Kriterien der Operationalisierung und den institutionellen Voraussetzungen für eine solche zu suchen, damit in Institutionen (wie z.B. Familie, Kindertageseinrichtungen, Schule, Kirche etc.), die in besonderem Maße dem Kindeswohl verpflichtet sind, ein überzeugendes Konzept wie das vorgelegte greifen kann.

Münster Anna Maria Riedl

Children's Voices. Children's Perspectives in Ethics, Theology and Religious Education, hg. v. Annemie Dillen / Didier Pollefeyt. – Leuven: Peeters 2010. (X) 450 S. (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, 230), pb. € 72,00 ISBN: 978–90–429–2247–1

Seit bald einem halben Jahrhundert ist es zu einer Selbstverständlichkeit geworden, christliche Theologie als anthropologisch gewendete Theologie zu verstehen und zu betreiben. Der von *Karl Rahner* und anderen vorangetriebene fundamentaltheologische Grundsatz, theologische Rede von Gott sei nicht ohne die Rede vom Menschen zu verstehen und umgekehrt, hat alle Felder theologischen Denkens und Handelns nachhaltig verändert. Durchgesetzt hat sich auch die grundlegende Einsicht der gendersensiblen Theologie, dass vom Menschen nur unter Berücksichtigung seiner sozial und historisch realisierten Geschlechtlichkeit gesprochen werden kann. Ein weithin blinder Fleck des theologischen Blicks auf den Menschen scheint es aber bis heute zu sein, auch dessen altersbezogene Eigenart ernst zu nehmen. Wenn es denn so ist, dass jede Lebensphase des Menschen ihren Sinn und theologischen Wert in sich selbst hat, müsste dann nicht auch die Theologie diese unterschiedlichen Perspektiven konsequent in den Blick nehmen? Wenn jede theologische Rede von Gott auf den Menschen bezogen sein soll, welchen Menschen welchen Alters hat sie dann konkret vor Augen?

Im Kontext der deutschsprachigen Religionspädagogik ist es seit einigen Jahren v.a. das Verdienst der sog. Kinder- und Jugendtheologie, die theologische Eigenlogik und -wertigkeit kindlicher und jugendlicher Zugänge zu theologischen Themen zu erheben – allerdings mit spärlicher Resonanz in den anderen theologischen Disziplinen. Die Perspektive der Kinder und Jugendlichen wird dem Bereich der Theorie und Praxis religiöser Bildung zugeordnet, darüber hinaus findet sie in der Theologie wenig Beachtung. Genau an diesem kritischen Punkt setzt der aus einer internationalen ökumenischen Konferenz an der Kath. Univ. Leuven entstandene Sammelbd. an. Sein Ziel ist es, die als theologisch eigenwertig verstandene Perspektive von Kindern zur Geltung zu bringen. Autor/inn/en aus Belgien, Großbritannien, den USA und Deutschland widmen sich aus unterschiedlichen Fachperspektiven der Frage: „are 'children's voices' really heard?" (3) – in Theologie und Religionspädagogik, in Gesellschaft und Kirche.

Der Bd. umfasst 17 eigenständige Beiträge, die in fünf thematische Blöcke gruppiert sind. Den Anfang bilden zwei programmatische Aufsätze, die in konvergierender Perspektive das thematische Spektrum aufzeigen. Auf der einen Seite macht *Bonnie J. Miller-McLemore* (Nashville) am Beispiel des gegenwärtig (praktisch-)theologisch hoch gehandelten Spiritualitätsbegriffs deutlich, wie traditionelle theologische Begriffsbildung fast ausschließlich auf die Lebens- und Glaubensform von Erwachsenen bezogen ist und kaum Raum für kindliche Ausdrucksformen lässt. Auf der anderen Seite sensibilisiert *Karen-Marie Yust* (Richmond) dafür, wie die Wahrnehmung kindlicher Glaubensvollzüge und -reflexionen auch ‚erwachsenes' theologisches Nachdenken befruchten kann. In diese Grundspannung zwischen dem Aufdecken einer systemlogisch bedingten *Vernachlässigung der Kindperspektive* in theologischen und gesellschaftlich-ethischen Diskursen hier und der *Wahrnehmung kindlicher spiritueller und theologischer Originalität* dort lassen sich auch die weiteren, thematisch zugespitzten Beiträge des Bd.es einordnen.

Der *zweite Teil* widmet sich in drei Artikeln den *biblischen Traditionen*. Als hilfreich erweist sich hier die elementare Unterscheidung zwischen dem meist geschichtlich bedingten Umgang mit Kindern und dem prominenten Gebrauch der Metapher ‚Kind' in den Theologien beider Testamente. *Adrian Thatcher* (Exeter) schließlich spricht in pointierter Zuspitzung von einer „'adultisation' of the faith" (140) und stellt die Frage, inwieweit ein einseitig auf Erwachsene hin orientiertes Glaubensverständnis tatsächlich dem Anspruch einer Theologie gerecht wird, die den Glauben an die Selbstoffenbarung Gottes im Menschen Jesus *von Geburt an* als ihren zentralen Gegenstand erkennt.

Der *dritte Teil* richtet den Blick auf die *gesellschaftlichen Bedingungen des Kindseins*. Soziologische Zugänge lassen Kindheit als ein gesellschaftliches Konstrukt erkennen, das in Geschichte und Gegenwart unterschiedliche Ausprägungen erfahren hat und erfährt: von der Vorstellung des unschuldigen Kindes (und deren ökonomischer Instrumentalisierung) über die Romantisierung bis hin zur Rede vom Verschwinden oder von der Bedrohung der Kindheit. Teilweise in deutlichem Gegensatz zu solchen Kindheitskonstrukten stehen die realen Lebensbedingungen von Kindern, die auch in westlichen Gesellschaften, so *Pamela D. Couture* (Kansas City) in ihrem Beitrag, Anlass zur Sorge geben. Für die Perspektive der Kinder einzutreten formuliert von daher auch, so *Roger Burggraeve* (Leuven), einen ethischen Anspruch, der Verantwortlichkeit für die Kinder einfordert und zugleich nach der den Kindern selbst zu ermöglichenden Verantwortlichkeit fragen lässt.

Im *vierten Teil* kommt dann die *Familie* als zentraler Bezugspunkt der Lebenswelt von Kindern in den Blick, wobei der Schwerpunkt hier auf dem theologischen Zugang liegt. Drei Beiträge beschäftigen sich mit der Frage, wie die familiären Beziehungen und Rollenstrukturen im Sinne einer Theologie der Familie gedacht werden können, und zwar einer Theologie, die den je eigenen Gaben und Begabungen von Eltern und Kindern gerecht wird.

Im *fünften Teil* schließlich geben vier weitere Aufsätze Einblick in Möglichkeiten, Wege und Ergebnisse eines praktischen *Theologisierens mit Kindern*. An konkreten, teilweise durch empirische Forschung erhobenen Beispielen wird deutlich, wie Kinder als authentische theologische und spirituelle Akteure erkannt und gefördert werden können.

Insgesamt liefert der Bd. ein erfreuliches Beispiel dafür, wie die Perspektive von Kindern produktiv in theologische Diskurse eingebracht werden kann. Man erkennt, wie auch eine anthropologisch gewendete Theologie an vielen, teilweise zentralen Punkten auf das Bild des erwachsenen Menschen und des Erwachsenenglaubens reduziert ist. Die Beiträge deuten an, wie Theologie sich verändern könnte und müsste, wenn sie die Perspektive des Menschen *als Kind* integrieren wollte. Dass in diesem Bd. noch kein in allen Punkten überzeugendes Bild einer derart veränderten Theologie entsteht, muss kein Nachteil sein. Es unterstreicht nur die Notwendigkeit, in dieser Richtung weiterzudenken. Gerade der deutschsprachigen (Praktischen) Theologie steht mit diesem Buch eine sehr hilfreiche Bündelung des schwer überschaubaren und bislang kaum wahrgenommenen englischsprachigen Diskurses zur Verfügung.

Bonn Stefan Altmeyer

Interkulturelle Theologie und interreligiöser Dialog

Malibabo, Balimbanga: **Interkultureller Transfer und Lokalisierung des christlichen Glaubens im afrikanischen Kontext**. Das Beispiel der Jamaa-Bewegung und der Cité Yeso-Nkumi im Kongo. – Würzburg: Echter 2009. (XII) 336 S. pb. € 36,00 ISBN: 978–3–429–03148–0

Der aus dem Kongo stammende Theologe und Philosoph Balimbanga Malibabo hat in seiner Monografie die Ergebnisse seines Forschungsprojektes zu den zwei katholischen Bewegungen Jamaa und Cité Yeso-Nkumi im Kongo gebündelt vorgelegt. Dabei verfolgt er das Anliegen, die beiden Bewegungen exemplarisch als Modelle einer inkulturierten Kirche vorzustellen und aufzuzeigen, wie sich afrikanische Kultur und Christentum gegenseitig beeinflusst und auch verändert haben.

Die Jamaa (Swahili für Familie), die 1953 von ihrem Begründer Placide Tempels ins Leben gerufen wurde, wird von M. in einem ersten Teil präsentiert. Sie orientiert sich am Modell der heiligen Familie von Nazareth; als Grundlage für die Konstitution und die Katechese der Jamaa nutzte Tempels die vom ihm erarbeitete Bantu-Philosophie. Der zweite, kürzere Teil widmet sich der Cité Yeso-Nkumi (Stadt Christ König), die 1978 von Nkombe Oleko gegründet wurde und sich v.a. am Ideal des „ora et labora" orientiert. Sie versucht ebenfalls, afrikanische Weltsicht und christliches Leben miteinander zu verbinden.

Methodisch geht der Autor in beiden Teilen analog vor: Zunächst zeichnet er die geschichtlichen Entwicklungen der jeweiligen Bewegung nach. Hierbei spielen v.a. die beiden Gründer – der Belgier Placide Tempels und der aus dem Kongo stammende Nkombe Oleko –, die die Gemeinschaften in besonderer Weise geprägt haben, eine herausragende Rolle. Anschließend geht M. der Wirkungsgeschichte der Bewegungen detailliert nach. In den dritten Kap.n der beiden Teile stellt der Autor die Theologie der Jamaa und der Cité Yeso-Nkumi vor. Dabei schickt M. hier schon voraus, inwieweit die Anliegen der beiden Bewegungen sowohl genuin afrikanisch als auch christlich sind. Zudem zeigt er auf, wie das Christentum afrikanisiert und das Afrikanisch-Sein christianisiert wird.

Im vierten Kap. der beiden Teile wird das Entwicklungspotential der zwei Bewegungen aufgezeigt. Abschließend bezieht der Autor in einem dritten, allerdings sehr kurz geratenen Teil selbst Stellung und geht der Frage nach, wie die Zukunft dieser, aber auch anderer afrikanisch-christlicher Bewegungen aussehen könnte und inwieweit Inkulturation bei den beiden vorgestellten Bewegungen gelungen ist.

M. analysiert sehr detailliert und systematisch. Die Kap. sind teilweise sehr stark untergliedert, so dass die Leserin/der Leser sich immer wieder vergewissern muss, in welchem Kap. sie/er sich gerade befindet. Die Zusammenstellung zur Jamaa und auch zur Cité Yeso-Nkumi ist jedoch einzigartig. M. hat zahlreiche Dokumente zusammengetragen, wie z.B. Briefe, Artikel, Veröffentlichungen und Kartenmaterial, die z.T. nur im Kongo zugänglich sind, und hat so eine fundierte Geschichte und Theologie der beiden Bewegungen erarbeitet.

Die beiden vorgestellten Bewegungen sind in der Tat interessante Modelle der Inkulturation, v.a. wenn man die Zeit und die Umstände bedenkt, in der sie entstanden sind. Sowohl die Jamaa als auch die Cité Yeso-Nkumi existieren noch heute, jedoch mit reduzierten Mitgliederzahlen. M. hat v.a. (viel) Material systematisch zusammengestellt; eine Reflexion über die hier dargestellten Formen der Inkulturation fehlt jedoch. So ist z.B. Placide Tempels schon zu seinen Lebzeiten für die von ihm entwickelte Bantu-Philosophie kritisiert worden, in der sich viele stereotype Bilder von Afrikaner/inne/n wiederfinden. Zwar ist Tempels hoch anzurechnen, sich für ein inkulturiertes Christentum eingesetzt zu haben; es stellt sich aber dennoch die Frage, ob ein von einem Europäer entwickeltes Modell der Inkulturation aus heutiger Sicht als ein tragfähiges Beispiel der Inkulturation gelten kann.

Münster Stephanie Feder

Sadzio, Maik: **Kulturenwende**. Transkulturelle und transreligiöse Identitäten – Auswertung einer empirischen Studie unter pädagogischen MultiplikatorInnen in Bélem-Pará/Brasilien. – Norderstedt: Books on Demand 2010. 371 S. (Transkulturelle Edition), pb. € 30,00 ISBN: 978–3–8391–5006–1

Jugendliche in Deutschland konstruieren seit den 80er Jahren Religion und religiöse Praxis zunehmend selbst, in Ablösung von den traditionellen religiösen Institutionen, den Volkskirchen. Dies ist die Ausgangsthese der Diss. von Maik Sadzio. Es entstehen „Bricolage-Religionen" (Lévi-Strauss), die individuell mit Elementen verschiedener Religionen jeweils neu gestaltet werden. Religionslehrer/innen sind vor die Herausforderung gestellt, mit diesen Veränderungen umzugehen, und das nicht nur in Bezug auf den religiösen Wandel unter Schüler/inne/n, sondern es betrifft auch die heranwachsenden Lehrer/innengenerationen selbst, die ebenfalls von dieser Tendenz zunehmender religiöser Bindungslosigkeit und Individualisierung geprägt sind. Auch globale Entwicklungen tragen zu diesen Veränderungen im Bereich des Religiösen bei. Das vielfältige Aufeinandertreffen von Menschen verschiedener Kulturen, Ethnien und sozialer Realitäten führt dazu, dass Orientierungs- und Bezugssysteme pluraler und differenzierter geworden sind.

Wie ein möglicher weiterführender Umgang mit pluralisierten religiösen Entwürfen und Praxen aussehen kann, dazu sieht der Vf. in Brasilien gewinnbringende Ansatzpunkte, auch für den deutschen Kontext. Seit Beginn der Kolonialzeit hat Brasilien unterschiedliche Erfahrungen von Religionsvermischung oder -adaptation gemacht. Eine zentrale Frage lautet deshalb, wie in diesen selbstkonstruierten „Wandelreligiositäten" (38) eine religiöse Praxis entwickelt werden kann, die sich der eigenen Verortung bewusst sowie sinn- und identitätsstiftend ist und somit handlungsfähig macht. Deshalb reicht es nicht mehr aus, Identitätsfindung und Vermittlung zwischen den verschiedenen Kulturen zu leisten, wie es Ansätze interkultureller Bildung intendieren, sondern es erscheint notwendig, eine über die Kulturen hinausgehende, also transkulturelle Perspektive einzubeziehen. Die Konzepte Transkulturalität und -religiosität, die in der theologischen Forschung bisher noch wenig bearbeitet wurden, anhand von Identitätsfindungsprozessen pädagogischer Multiplikator/inn/en empirisch zu untersuchen, stellt deshalb auch die innovative Leistung der vorliegenden Studie dar.

Mit 22 an Methoden der qualitativen Sozialforschung angelehnten Interviews mit Multiplikator/inn/en aus fünf unterschiedlichen Jugendgruppen in Bélem möchte S. aufzeigen, wie sich trotz der Unterschiedlichkeit der Räume und der sich darin konstituierenden Identitäten gemeinsame Muster herauskristallisieren, die aufschlussreich für demokratische und von gegenseitigem Respekt gekennzeichnete Lernprozesse sind. Für seine Befragung wird ein bemerkenswert breites gesellschaftliches Spektrum untersucht: angefangen von einer aus der Hip-Hop-Bewegung stammenden revolutionären Gospelgruppe mit überwiegend schwarzen Jugendlichen aus einem sozial benachteiligten und von Gewalt geprägten Stadtteil, zwei Folkloregruppen aus ländlichen und urbanen Peripherien bis hin zu in traditionellen Großstrukturen der katholischen und baptistischen Kirche verankerten Jugendgruppen, denen v.a. gut situierte bis wohlhabende Mitglieder angehören. Die Gruppen unterscheiden sich nicht nur hinsichtlich ihrer sozialen Herkunft und religiösen Traditionen, sondern auch in Bezug auf Inhalte und Zielsetzungen und durch ein unterschiedlich ausgeprägtes politisiertes Bewusstsein und damit gesellschaftsveränderndes Potenzial.

Vor der umfassenden Auswertung der Interviewergebnisse legt der Vf. im ersten Teil in fünf Kap.n seinen theoretischen Ausgangspunkt dar und zeigt aus der Perspektive verschiedener Disziplinen (Pädagogik, Sozialpsychologie, Psychoanalyse, Psychosymbolik) die Erfahrungen auf, die Transkulturalität und -religiosität prägen, sowie die sich daraus ergebenden Kompetenzanforderungen für die pädagogische Arbeit. Er setzt sich v.a. mit den Bedingungen postmoderner Subjektwerdung auseinander und plädiert für ein differenziertes Verständnis neoreligiöser Jugendphänomene.

Zwei das erste Kap. abschließende Exkurse zu neuen Pfingstkirchen in Brasilien und fundamentalistischen Tendenzen weltweit zeigen Inhalte und Mechanismen der gegenwärtig die Massen mobilisierenden christlich-charismatischen Gemeindebildung und die fundamentalistischen Deutungsmuster, aus denen sich manche Pfingstkirchen speisen, auf. Deren Verständnis ist insofern

wichtig, als eine der von S. untersuchten Gruppen im Kontext der Pfingstbewegung entstand bzw. Gruppenmitglieder aus Pfingstgemeinden kommen.

Zum Schluss des methodischen Teils arbeitet S. Gemeinsamkeiten und Differenzen in der Ausbildung religionspädagogischer und individueller Kompetenzen im religiösen Sozialisationsprozess der fünf Gruppenmitglieder heraus und stellt in Teil C die Ergebnisse der Befragung vor. Trotz der Unterschiedlichkeit in der Gestaltung transreligiöser Lehr- und Lernprozesse, in denen die Gruppen ohne explizit kirchliche Verankerung durch eine größere Flexibilität und Offenheit hinsichtlich der Integration verschiedener religiöser Elemente auffallen, lässt sich bei allen Gruppen als charakteristisches Muster die Inkonsistenz der Glaubensentwürfe, Authentizität, Zusammenhang von Politik, Kultur und Religion, die Zentralität religiöser Sozialisation sowie das Verhältnis von Religion und Kirche beobachten.

S.s Studie nähert sich aus einer differenzierten Perspektive dem Phänomen religiöser Pluralisierung unter veränderten gesellschaftlichen Voraussetzungen und erarbeitet ausführlich die komplexen Bedingungen und Herausforderungen religionspädagogischer Sozialisationsprozesse. Plausibel werden dabei Transkulturalität und -religiosität als zukunftsweisendes Konzept sowohl in persönlichen Entwicklungsprozessen als auch im pädagogischen Handeln aufgezeigt. Transkulturalität bietet einen Ansatz, religiöse Traditionen ausgehend von konkreten Lebenssituationen, den Fragen und Bedürfnissen der Menschen neu zu vermitteln und dadurch Handlungsfähigkeit im Leben zu erlangen. Damit wird der Vf. auch seinem zentralen Anliegen, Prozesse der Transkulturalität und -religiosität sichtbar zu machen und zu analysieren, gerecht und arbeitet wichtige Elemente und Muster heraus, wie diese Prozesse pädagogisch konzeptionalisiert werden können.

In seiner breit angelegten theoretischen Analyse aktueller Entwicklungen im Bereich des Religiösen und entgegen seinem Anliegen, Komplexitäten sichtbar zu machen und vereinfachte Kausalitäten und Interpretationen aufzubrechen, spart S. jedoch eine für die behandelte Fragestellung wichtige Differenzierung existierender Verständnisse von Religion aus. Die postmoderne Ausweitung der Bedeutung des Begriffs Religion, unter den alle möglichen Ausprägungen von Sinnsuche gefasst und als „religiöse" begriffen werden, wobei gleichzeitig die Unterschiede zwischen Religion und Spiritualität verwischt werden, erfordert eine (religions-)kritische Lektüre seiner diskursiven Sinngehalte und seiner praktischen Verwendung. Dazu gehört auch, die Kehrseiten und Ambivalenzen von Privatisierung und Individualisierung religiöser Bedürfnisse zu diskutieren und die Frage zu stellen, inwiefern sie sich in den Gesamtrahmen der kapitalistischen Gesellschaft einpassen, der Kapitalismus selbst religiöse Züge hat und die Religion in seinen Dienst nimmt. Dies geschieht bspw. durch neopentekostale Bewegungen, die von der privatisierten Religion profitieren, wie es der Vf. im Exkurs zu Pfingstbewegungen auch andeutet.

Eine kritische Lektüre existierender Religionsbegriffe wäre auch weiterführend für die Frage nach theologischen und religionspädagogischen Herausforderungen angesichts der beschriebenen Veränderungen. Wenn es um die religionspädagogische Frage der Vermittlung von Religion und christlichen Traditionen sowie der Bildung neuer sinnstiftender Orte geht, stellt sich die Frage, ob ein funktionalistisches Verständnis von Religion als Ausdruck des Transzendenzbedürfnisses des Menschen und der jeweiligen „individuellen Gestaltung jedes Menschen dieser Gottesbeziehung" (30) ausreicht. Eine Differenzierung des Religionsbegriffs würde nicht nur die verbreitete These der „Rückkehr der Religion" auf den Prüfstand stellen, sondern auch andere Antwortversuche auf die Frage nach den Herausforderungen für die Kirchen ermöglichen. Dem zunehmenden gesellschaftlichen Bedeutungsverlust der Volkskirchen scheint mir nicht nur mit einer Haltung größerer Offenheit gegenüber „authentischer, ästhetisierender oder auch ekstatischer Religiosität" (352) entgegenzuwirken zu sein, sondern zentral ist auch die Frage, wie sich Kirche angesichts der sich verschärfenden gesellschaftlichen Spaltungen positioniert und engagiert, d. h. für welche Inhalte und Optionen sie steht und ob sie diese authentisch umsetzt. Dadurch könnte sie für einen großen Teil der Bevölkerung wieder an Attraktivität gewinnen.

Eine Kontextualisierung der Ergebnisse im Hinblick auf die europäischen Diskussionen um den Religions- und Spiritualitätsbegriff bleibt eher beim Aufzeigen allgemeiner Herausforderungen.

Vielmehr gibt das Buch Anhaltspunkte, die Entwicklung neuer religionspädagogischer Konzepte unter Einbezug der Transkulturalität wissenschaftlich sowie in der Praxis voranzutreiben. Die Schwierigkeit dabei wird sein, über dem „Wie" authentischer religiöser Kommunikation nicht das „Was", also ihren Inhalt, zu vergessen.

Münster Sandra Lassak

Handbuch Interreligiöse Seelsorge, hg. v. Helmut Weiß / Karl Federschmidt / Klaus Temme. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlagsgesellschaft 2010. 428 S., pb € 34,90 ISBN: 978-3-7887-2448-1

„Kultur und Religion sind eng miteinander verflochten und aufeinander bezogen. Es gibt keine Kultur, die nicht durch Religion(en) und religiöse Vorstellungen geprägt ist und keine Religion, die nicht in einem bestimmten kulturellen Gewand ihre konkrete Gestalt findet." (*Werner Höbsch*, 358) Mithin ist es nur konsequent, dass in Zeiten zunehmender Globalisierung und weltweiter Migration dem „Handbuch Interkulturelle Seelsorge"[1] ein „Handbuch Interreligiöse Seelsorge" folgt. Es wird von dreien der damals fünf Hg. verantwortet. Verstanden als „Seelsorge zwischen Menschen unterschiedlicher Religionen" (12) umfasst „interreligiöse Seelsorge" ein weites und komplexes Feld, das im vorliegenden Handbuch in 31 Artikeln von 32 Autor/inn/en, die wie auch die Hg. im Anhang (421–428) biographisch vorgestellt werden, in Theorie und Praxisreflexionen kenntnisreich und erhellend erschlossen wird.

Gegliedert ist das Werk in fünf Teile: Teil A (17–70) bietet unter der Überschrift „Zum Verständnis der Religionen" sowohl Analysen zur Situation von Religion in der Gegenwart (*Christoph Hutter*, 53–70) wie auch Überlegungen zu Möglichkeiten von interreligiöser Begegnung aus christlicher (*Christian Danz*, 17–28), jüdischer (*Jonathan Magonet*, 29–40) und muslimischer Perspektive (*Serdar Günes*, 40–52). Mit dem ausführlichen Bezug auf die abrahamitischen Religionen ist der aufgrund der gesellschaftlichen Gegebenheiten verständliche Schwerpunkt des Handbuches angedeutet; doch gehen dankenswerterweise einzelne der folgenden Artikel darüber hinaus und beziehen auch Buddhismus und Hinduismus ein. Die v. a. für Afrikaner wichtigen animistischen Religionen fallen dagegen fast vollständig aus, obwohl sie in vielfältiger Weise selbst für hier lebende, getaufte Schwarzafrikaner wichtig bleiben.

Zu Recht wird vermerkt, dass das Profil einer interreligiösen Seelsorge „noch wenig ausgebildet" ist, was „sich schon im Sprachgebrauch gerade auf internationaler Ebene zeigt" (*Helmut Weiß*, 344). Trotzdem aber muss interreligiöse Seelsorge nicht völlig neu erfunden werden. Sie kann vielmehr an Erfahrungen und Konzeptionen von Seelsorge im Allgemeinen und von interkultureller Seelsorge im Besonderen anknüpfen, denn „interkulturelle und interreligiöse Konstellation ist [...] kein kategorialer Sonderfall von Seelsorge. Sie macht die Frage, die jedes Verstehen betrifft, nur offensichtlicher [...]" (*Eberhard Hauschildt*, 153f).

Dann aber kann nicht verwundern, dass sich in den Artikeln des Handbuches das ganze Spektrum von Seelsorgekonzeptionen spiegelt.[2] Während die einen Religion primär von der Kontingenzbewältigung her und Seelsorge damit v. a. als individuelle Beratung in Krisensituationen verstehen, erscheint z. B. *Ottmar Fuchs* ein solcher Ansatz überholt und er stellt fest: „Die meisten Religionen haben von ihrem eigenen Selbstverständnis her überhaupt nicht das Anliegen, sich auf Kontingenzbewältigung reduzieren zu lassen. Sie haben immer auch das Ganze der Welt und der Gesellschaft im Blick, beziehen sich in ihren eigenen Traditionen explizit auf wirtschaftliche und politische Zusammenhänge. Dies gilt für die prophetische Tradition des Christentums und des Judentums genauso wie für entsprechende Traditionen des Islam." (320) Ähnlich auch *Ursula Riedel-Pfäfflin*, die Seelsorge „auch als Begleitung der Reifung von Gruppen und Gesellschaften" versteht (109).

Es würde zu weit führen, wollte man im Rahmen eines Handbuches auch nur die gängigsten Seelsorgekonzeptionen ausführlich diskutieren oder sie gar auf ein einheitliches Verständnis als Basis für alle Artikel des Handbuches zusammenführen. Doch wäre es m. E. hilfreich gewesen, wenn ein Beitrag sich ausdrücklich den unterschiedlichen Seelsorgekonzepten gewidmet und damit eine Hintergrundfolie für die in den verschiedenen Artikeln gegebenen Hinweise bereitgestellt hätte.

Unabhängig jedoch vom jeweiligen Seelsorgeverständnis ist einsichtig, dass „interreligiöse Seelsorge" von „interreligiösem Dialog" und „interreligiöser Bildung" zu unterscheiden ist.[3] Bei ihr stehen „nicht religiöse Inhalte im Vordergrund, sondern hilfreiche Beziehungen" (73) und diese ereignen sich weniger auf einer theoretischen Ebene als in der unmittelbaren Praxis vor Ort, wie nicht zuletzt *H. Weiß* in seinem Artikel (73–96) im Teil B: „Grundlagen und Bezugspunkte interreligiöser Seelsorge" (73–149) hervorhebt. Auch in diesem Teil findet sich ein Beitrag speziell zur „muslimischen Sicht" (*Hamideh Mohagheghi*,

[1] K. Federschmidt / E. Hauschildt / Chr. Schneider-Harpprecht / K. Temme / H. Weiß (Hg.): Handbuch Interkulturelle Seelsorge. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlagsgesellschaft 2002.

[2] Einen systematisierenden Überblick über die Unterschiedlichkeit der Seelsorgekonzeptionen bietet Doris Nauer: Seelsorgekonzepte im Widerstreit. Ein Kompendium (Praktische Theologie heute, 55), Stuttgart: Kohlhammer 2001.

[3] „In vielen Bereichen und auch in den Kirchen wird [zwar – B. L.] über das Verhältnis der Religionen zueinander intensiv nachgedacht. Seit vielen Jahren engagieren sich Menschen im interreligiösen Dialog, interreligiöses Lernen für Schule und Erwachsenenbildung ist inzwischen ein selbständiges pädagogisches Konzept und zu all diesen Themen gibt es inzwischen zahllose Literatur auf dem Markt. Doch zu Fragen einer interreligiösen Seelsorge gibt es im deutschsprachigen Raum noch kaum bekannte Veröffentlichungen." (10)

129–135). Das ist insofern angemessen, als die Begegnung mit dem Islam zweifellos das vorrangige Thema einer „interreligiösen Seelsorge" in Deutschland ist.

Die bereits erwähnte Nähe von interkultureller und interreligiöser Seelsorge ist jedoch nicht nur Entlastung für die Konzeptbildung, sondern kann auch dazu verführen, die Spezifika einer „interreligiösen Seelsorge" nicht klar zu profilieren und das „interreligiös" begrifflich einfach an das „interkulturell" anzuhängen (so in dem ansonsten lesenswerten Artikel von *Hans-Martin Gutmann*, 114–128). Ähnlich verbleibt auch *Gernot Meier* mit seinem Artikel zur „Wahrnehmung von Ritualen" (136–149) im Allgemeinen, obwohl gerade (Heilungs)rituale in der „interreligiösen Seelsorge" bedeutsam werden können, jedoch nur sehr behutsam und reflektiert eingesetzt werden dürfen.

Der Beitrag von *E. Hauschildt* (153–161) zum Thema „Sprache" eröffnet Teil C, „Themen interreligiöser Seelsorge" (153–226). Er hätte auch im Teil B platziert werden können, denn er stellt sehr grundlegende und wichtige Überlegungen „zur Kommunikation zwischen unterschiedlichen religiösen Welten" an. Die folgenden Artikel (*Wolfram Reiss*, 162–178; *Karl Federschmidt*, 179–197; *Norbert Kunze*, 198–212; *Henning Wrogemann*, 213–226) wenden sich nicht weniger kenntnisreich und erhellend deutlich spezifischeren Einzelthemen (Schuld und Versöhnung im Judentum, Islam und Buddhismus; Familie und Individualität; Konfliktbearbeitung bei bireligiösen Paaren; Religionswechsel als Thema interreligiöser Seelsorge) zu.

Spätestens an dieser Stelle ist auch deutlich, in welcher Breite faktisch schon heute interreligiöse Seelsorge begegnet oder doch begegnen kann. Sie reicht von der Seelsorge mit Christ/inn/en, die sich in ihrem Alltag oder Arbeitsumfeld (Nachbarschaft, bireligiöse Ehe, Kindertagesstätten oder Schule) mit unterschiedlichen Religionen befassen (müssen), über die Begegnung mit Menschen, die zum oder vom Christentum weg konvertieren wollen, bis hin zu Angehörigen anderer Religionen, die aufgrund der Umstände (z. B. in Gefängnis, Krankenhaus oder Psychiatrie) keinen oder nur schwer eine/n „Seelsorger/in" ihrer Religion zu Rate ziehen können, wobei v. a. *W. Reiss* zu Recht darauf hinweist, dass mit „Seelsorger/in" und „Beratung" schon terminologisch spezifische christlich-westliche Vorverständnisse verbunden sind. Für Buddhisten z. B. wird „Seelsorge" eher in Anleitung zur Meditation bestehen und für Muslime in der Suche nach Weisung aus dem Koran (167–176). Außerdem steht für die einen die individuelle Beratung im Vordergrund, während andere ohne Ein- und Rückbindung an die Familie keine Hilfe erfahren können.

Diese Herausforderungen spitzen sich in einzelnen kirchlichen Arbeitsfeldern zu. Dem ist Teil D („Praxis interreligiöser Seelsorge in verschiedenen Arbeitsfeldern") gewidmet (229–315). Neben den schon erwähnten Praxisfeldern Kindertageseinrichtungen (*Johanna Wittmann*, 229–236), Krankenhaus (*Ulrike Mummenhoff*, 245–254), Psychiatrie (*Claus Scheven*, 255–262) und Gefängnis (*W. Reiss*, 299–308) werden Erfahrungen aus Jugendarbeit (*Josef Freise*, 237–244), berufsbildender Schule (*Wolfgang Bauer*, 263–278), Hochschule (*Kai Horstmann / Dietrich Spandick*, 279–287), diakonischer Stadtteilarbeit (*Christel Powileit*, 288–298) und Notfallseelsorge (*Joachim Müller-Lange*, 309–315) anhand z. T. sehr illustrativer Praxisbeispiele analysiert.

Aus der Fülle interessanter Themen sei an dieser Stelle eines herausgegriffen, weil es sich durch alle Praxisbereiche hindurchzieht: Wie so oft erscheinen Systeme und Institutionen – und so auch die Religionen – von außen betrachtet monolithischer, als sie de facto sind. Das gilt auch für den Islam. Christliche Seelsorger/innen müssen sich die Frage stellen, welchen muslimischen Geistlichen aus welcher Tradition oder Richtung des Islam sie hinzuziehen sollen oder können. Das gilt in besonderer Weise bei der „Notfallbegleitung von Muslimen für Muslime" (*Müller-Lange*). Zwar bringen „gläubige Menschen anderer Religionen kirchlichen Einrichtungen (Schulen und Kindergärten) [und ihren Mitarbeiter/inne/n – B. L.] gerade wegen ihrer Glaubens- und Wertebindung oft hohes Vertrauen" entgegen (*Fuchs*, 330). Doch speziell in Krisensituationen wird die Vertrautheit von je eigener Religion, Kultur und Sprache gesucht. Freilich kann dies vom Genderaspekt überlagert werden, denn „es scheint, dass Frauen – gleich welchen ethnischen, kulturellen oder religiösen Hintergrunds – bevorzugen, von Fachfrauen behandelt zu werden" (*Mualla Kaya*, 383).

Dies ist freilich nur ein Aspekt der „Perspektiven" interreligiöser Seelsorge, die in Teil E (319–417) erörtert werden. Eröffnet wird dieser Teil mit dem schon zitierten Artikel von *O. Fuchs* (319–342), der sein Verständnis einer „interreligiösen Leib- und Seelsorge" auf der Grundlage der Reich-Gottes-Botschaft Jesu am Beispiel der Diakonie aus christlich-theologischer Perspektive entwickelt und dabei zu überraschenden, sicher auch kontroversen Schlussfolgerungen kommt. So z. B. wenn er dafür plädiert, dass eine Profilierung der Diakonie nicht durch Abgrenzung, sondern durch Qualität zu leisten ist, und für sie mithin eine Besetzung der hauptamtlichen Stellen primär durch Christ/inn/en keine Bedeutung haben sollte. Unverkennbar hat ein solches Verständnis Konsequenzen für die „Unternehmenskultur: Je offener in solchen Einrichtungen mit den Motiven und Glaubensanteilen der Beteiligten umgegangen wird, desto mehr kann auch der Glaube der christlich motivierten Mitarbeiter/innen als etwas erfahren werden, was nicht indoktriniert, sondern aufhilft." (335)

Wie die anderen Autor/inn/en des Handbuches will auch *O. Fuchs* keine Gleichmacherei der religiösen Positionen. Sie sollen auch nicht integralistisch vereinnahmt und erst recht nicht exklusivistisch ausgegrenzt werden. Vielmehr geht es um Zusammenarbeit und Verstehen und damit das Bewusstsein einer Konvergenz in der Praxis, die Differenzen nicht auflöst, sondern ggf. stehen lassen und aushalten kann.

Das freilich stellt hohe Anforderungen an die Seelsorger/innen selbst. Sie brauchen nicht nur ein Mindestmaß an Grundkenntnissen über die verschiedenen Religionen, ohne gleich selbst Religionswissenschaftler/innen sein zu müssen. Zugleich brauchen sie Ambiguitätstoleranz sowie die Fähigkeit, sich in andere Denkungs- und Deutungsarten hineinzuversetzen. Damit sind freilich nur einige der Anforderungen genannt, die in den Handbuchartikeln mehr oder weniger deutlich aufscheinen. Jede Begegnung mit dem Anderen und Fremden fordert immer auch die eigene Identität heraus (biographisch erläutert von *U. Mummenhoff*, 247f). In dieser Hinsicht mag es überraschen, dass das Verständnis „transversaler Vernunft" von Wolfgang Welsch nicht und Emmanuel Levinas nur an einer Stelle in den Texten des Handbuches erwähnt werden.

Indem jedoch die Anforderungen an die in der interreligiösen Seelsorge Tätigen deutlich werden, ist die Forderung nach entsprechenden (Fort)Bildungsprogrammen nur konsequent. Dem widmen sich die Artikel von *H. Weiß* („Zur Bildung interreligiöser Kompetenzen in der Seelsorge", 343–357) und *W. Höbsch* („Fortbildung zu interreligiöser Kompetenz in Bildung, Seelsorge und sozialer Arbeit", 358–365), wobei *Höbsch* auf konkrete Erfahrungen in einem seit mehreren Jahren laufenden Caritas-Fortbildungsprogramm zurückgreifen kann, bei dem großer Wert darauf gelegt wird, dass alle Teilnehmenden ein Praxisprojekt zur interreligiösen Seelsorge absolvieren.

Einen weiteren Schwerpunkt in Teil E bildet der Blick über den „deutschen Kirchturm" hinaus in europäische Nachbarländer. Bedenkenswerte Aspekte einer interreligiösen Seelsorge werden schon wegen der Unterschiedlichkeit der „Träger- und Gesellschaftssysteme" deutlich. So stellt die Rabbinerin *Melinda Michelson-Carr* ihre Überlegungen zu „interreligiöser Seelsorge in britischen Krankenhäusern aus jüdischer Sicht" vor (366–379). Ihre Erfahrungen in der „muslimischen Krankenhausseelsorge mit Frauen und Kindern" in den Niederlanden reflektiert *M. Kaya* (380–389). Gleichfalls aus den Niederlanden berichtet *Ari van Buuren* („Spirituelle Begleitung im Krankenhaus", 390–395). Die „Herausforderungen und Entwicklungen" „interreligiöser Seelsorge in Norwegen" stellen *Leif Gunnar Engesal* und *Iselin Jorgensen* vor (396–404) und *Karin Ritter* berichtet aus der Schweiz (405–417).

In allen Teilen des Handbuches wird deutlich, wie facettenreich, aber auch wie dringlich ein Verständnis für interreligiöse Seelsorge bzw. für interreligiöse Aspekte in der Seelsorge ist. Interreligiöse Seelsorge mag zwar (noch) als Randthema erscheinen, doch insofern auch Christ/inn/en ihren Glauben immer individueller – ggf. auch mit Versatzstücken aus anderen Religionen – gestalten, wird interreligiöse Kompetenz zur „Alltagsanforderung" in der Seelsorge, die entsprechende Kompetenzen und Kenntnisse erfordert. Das wäre nicht zuletzt in der Aus- und Fortbildung stärker zu berücksichtigen. Aus europäischer – speziell deutscher – Perspektive mag Religion und Religiosität gesellschaftlich und kulturell nicht mehr (so) wichtig erscheinen. Wie sehr dies jedoch ein Trugschluss ist, macht das – nicht nur in dieser Hinsicht – sehr lesenswerte Handbuch deutlich.

Köln Bernd Lutz

Der Koran. Aus dem Arabischen neu übertragen von Hartmut Bobzin unter Mitarbeit von Katharina Bobzin. – München: C.H. Beck 2010. 831 S., geb. € 38,00 ISBN: 978–3–406–58044–4

Ein gutes Dutzend deutscher Koranübersetzungen ist derzeit lieferbar. Dennoch ist Hartmut Bobzins Neuübertragung eine originelle, ja wichtige Erscheinung auf dem Buchmarkt. Wer den Koran übersetzt, trifft – bewusst oder unbewusst – eine Reihe von Entscheidungen. Der Erlanger Islamwissenschaftler und Semitist B. (geb. 1946), der seit Jahrzehnten zur Koranübersetzung und -rezeption geforscht hat und von dem eine Reihe einschlägiger Artikel und Bücher stammen, entscheidet erwartungsgemäß wohlüberlegt.

1. Welchen Ausgangstext soll man zugrunde legen? B. führt keine eigenen textkritischen Forschungen durch, um sich erst seinen eigenen arabischen Text zu erstellen; vielmehr übernimmt er den Kairiner Text von 1924. Eine vernünftige Entscheidung, da sich auch fast alle Muslime heute auf ihn beziehen.

2. Wie soll man die Suren anordnen, chronologisch etwa? Einen solchen Versuch hatte der französische Orientalist Régis Blachère im Jahre 1947 vorgelegt. Da aber jede Chronologie auf einer ganzen Reihe von unsicheren Hypothesen basiert und da so v. a. das Auffinden der Stellen erschwert wird und kaum ein Muslim das Ergebnis ernst nehmen würde, entscheidet sich B. für die klassische Anordnung, die in etwa der Surenlänge folgt.

3. Sollen die Suren ihren arabischen Titel behalten, soll dieser Name übersetzt werden, oder ist einfach durchzunummerieren? Nichtmuslime sind Surennummern gewohnt, viele Muslime dagegen kennen die Nummern gar nicht. In B.s Ausgabe finden wir stets die Nummer, den übersetzten und den arabischen Namen, etwa „Sure 2 – Die Kuh – al-baqara". Das erleichtert die Benutzung allen. Er schreibt auch, wie in muslimischen Koranausgaben üblich, die Versanzahl der Sure darüber sowie, ob sie traditioneller Chronologie zufolge vor oder nach der Auswanderung Muhammads von Mekka nach Medina verkündet wurde, „Mekkanisch" bzw. „Medinensisch".

4. Wie soll man Arabisches transkribieren? Soll man diakritische Zeichen verwenden oder bspw. bei den Geistwesen „Dschinn" schreiben? Soll man „Isa" oder „Jesus" schreiben? „Allah" oder „Gott" sagen? B. entscheidet sich im Text für deutsche Namens- und Schreibformen, in Überschriften und Erläuterungen aber verwendet er das beste wissenschaftliche Umschriftsystem (Deutsche Morgenländische Gesellschaft). So titelt er etwa „Sure 72 – Die Dschinne –

al-ğinn". All das zeigt, dass er eine deutsche Koranübertragung vorlegen wollte, die zwar wissenschaftlich abgesichert ist, aber auch vom Nichtfachmann gerne benutzt wird.

5. Wie ist mit dem koranischen Endreim zu verfahren? Der Koran reimt ständig, was wegen der arabischen Morphologie, die viele gleiche oder assonante Suffixe kennt, auch leicht durchzuhalten ist. Übersetzt man wie Friedrich Rückert († 1866) gereimt, empfindet man zwar die Form der Vorlage nach, fällt aber leicht in eine spröde, verspielte oder gespreizte Sprache, die dann merkliche Präzisionsopfer bringt. B. reimt nur äußerst selten, und zwar dann, wenn er keine Bedeutungskompromisse eingehen muss. So lauten 111:3–5 bei ihm: „Brennen wird er in einem Feuer, das Flammen schlägt, samt seiner Frau, die das Brennholz trägt – um ihren Hals einen Palmfaserstrick gelegt."

6. Eine wichtige Entscheidung ist auch, wie man mit erläuternden Bemerkungen verfährt. Rudi Parets Übersetzung (ab 1966) arbeitete mit runden Klammern für Erläuterndes, wörtliche Wiedergabe („w.") und Alternativübersetzungen. Berühmt ist Parets Vers 112:2, der im Arabischen aus zwei Wörtern besteht, nämlich *Allāhu ṣamad*: „Gott, durch und durch (er selbst)(?) (w. der Kompakte) (oder: der Nothelfer(?), w. der, an den man sich (mit seinen Nöten und Sorgen) wendet, genauer: den man angeht?)." B. verzichtet nun auf jederlei Klammer im Textteil. Bei ihm lautet der Vers denn auch schlicht: „Gott, der Beständige". Das ist gut getroffen, denn das schwierige Ausgangswort war höchstwahrscheinlich das arabische Übersetzungswort für die Bezeichnung Gottes als „Fels" in der hebräischen Bibel. Sprachliche Kommentare lagert B. in einen 170-seitigen Erläuterungsteil am Ende des Bd.es aus, wo sich übrigens auch ein nützliches Glossar und 20 Seiten Index finden. Außerdem macht B. die Leser mit häufigem Verweis vom Erläuterungsteil auf einen eigenen Korankommentar gespannt. Dass B. alles Technische aus dem Text selbst heraushält, zeigt deutlich, was er wollte: Es sollte ein lesbarer Koran entstehen. Ja, es ist gleich (unter Nr. 8) noch eine weitere Vermutung zu Absicht und Wirkung dieser Übersetzung vorzutragen.

7. Zuvor aber zur graphischen Gestaltung und Materialausstattung des Buches. Denn auch hier sind ja folgenschwere Entscheidungen zu treffen. B. hat sich mit dem Beck-Verlag für farblich und haptisch äußerst angenehmes Papier, für eine klassische rote Leinenbindung, für eine unaufdringlich-seriöse Type (Minion) und für eine Aufteilung in Sinnzeilen entschieden. Die Surennummern stehen in etwas kleinerer Schrift am linken Rand, sodass man einen gesuchten Vers schnell findet, ohne dass die Ziffern beim Lesen stören könnten. Eigene Erwähnung verdienen die Kalligraphien von Shahid Alam aus Pakistan. So steht über jedem Surenbeginn deren Name auch in arabischer Schrift, und zwar in einer künstlerischen, aber lesbaren Handschrift. Warum den Umschlag ausgerechnet 16:125 *ud'u ilā sabīli rabbika bi-l-ḥikmati wa-l-maw'iẓati l-ḥasanati* ziert? Also: „Rufe auf zum Wege deines Herrn mit Weisheit und mit schöner Predigt." Es handelt sich immerhin um einen Vers, der von der Auseinandersetzung mit Juden spricht („streite mit ihnen auf gute Weise!", ebd.). Nehmen wir an, dass der Künstler Alam dies nicht als „Einladung" (zum Islam, *da'wa*, vgl. den Imperativ *ud'u* in 16:125) verstanden wissen will. Ein derartiges Motto kann sich ja auch auf die Zusammenarbeit des „weisen" Wissenschaftlers und des mit seiner Kalligraphie „schön predigenden" Künstlers beziehen. Offenkundig sollte eine Koranausgabe entstehen, die man gerne zur Hand nimmt und gerne verwendet. Verwendet, wofür?

8. Hiermit kommen wir zur entscheidenden Frage: Welche Sprachebene hat Hartmut Bobzin gewählt und getroffen? Er hat mit seiner ebenfalls orientalistisch ausgebildeten und bibelfesten Frau, Katharina Bobzin, den ersten deutschen Koran geschaffen, der sich vorlesen lässt, sei es in der Gottesdienst-, sei es in der Dichter-Lesung (unabhängig von der Frage, wer denn der Dichter ist). Man findet sogar die „Kinder Israel" wieder (2:40 u. ö.), die schon im revidierten Luthertext von 1912 nicht mehr so, sondern „Kinder Israels" hießen. Ein anderes Beispiel wäre 17:9; es lautete bei Paret: „Dieser Koran leitet zu dem, was wirklich richtig ist (oder: was richtiger ist)". Hier hören wir nun: „Siehe, diese Lesung leitet zu dem, was recht und richtig ist".

Hier haben zwei Muttersprachler in gehobenem Deutsch, in dem oft klassische Bibelübersetzungen anklingen, ein Buch geschaffen, das den gebildeten Deutschsprachigen verlocken kann, sich dem Koran auszusetzen. Übersetzungstechnisch ist noch zu fragen, ob eine konkordante Übertragung vorgelegt wurde. Denn es gibt im Koran häufiger identische Formulierungen, die an der biblischen Literarkritik Geschulte sogar zu der Bezeichnung „innerkoranische Parallelen" verleiten können. Nicht immer bringt B. solche im Koran gleichlautenden Stellen in gleicher deutscher Wortwahl. Er überträgt beispielsweise *iṣbir 'alā mā yaqūlūna* (38:17//73:10) einmal als „sei geduldig gegenüber dem […]", das andere Mal mit „sei geduldig dem gegenüber […]". Das ist eine Kleinigkeit. Bei der Übersetzung von *qabla ṭulū'i š-šamsi* (20:130//50:39) entscheidet er sich einmal für verbale, einmal für nominale Wiedergabe: „vor dem Aufgang der Sonne" – „bevor die Sonne aufgeht". Das zeigt eher, dass er nicht mechanisch vorgegangen ist. Auffällig ist allerdings der Unterschied in der Übersetzung von *limā bayna yadayya mina t-Tawrāti* (3:50 //61:6): „was vor mir war von der Tora" – „was vom Gesetz schon vor mir war". Hier kommt man mit Paret möglicherweise weiter, der beide Male schrieb: „was von der Thora vor mir da war (oder: was vor mir da war, nämlich die Thora)". Und das sonst immer mit „Lobpreis sei Gott" übersetzte *al-ḥamdu li-llāhi* lautet dreimal (14:39; 17:111; 23,28): „Gelobt sei Gott". Das ist nicht verkehrt, aber auch nicht konsequent. Es wurde also keine neue Übersetzung für einen Textforscher ohne Arabischkenntnisse verfasst. Der Bobzin'sche Koran ist interessante Lektüre für den interessierten Laien. Aber er ist noch entscheidend mehr. Er ist tatsächlich eine „Einladung" (vgl. die Titelkalligraphie); eine Einladung an Muslime im deutschsprachigen Raum, ihren Glauben auf Deutsch zum Ausdruck zu bringen, in würdigem Deutsch, das ohne Exotismen auskommt wie „Allah der Allhöchste deklariert in seiner Sure al-Ihlas […]" (so eine von türkischen Muslimen verfasste Broschüre). Zugleich ist diese Übersetzung bereits ein Beleg, wie eindrucksvoll deutschsprachige muslimische Frömmigkeit sein kann, und wie schön.

Rom Felix Körner

Kerger, Tom: **Pia interpretatio**. Vier christliche Theologen im Gespräch mit dem Islam. – Trier: Paulinus Verlag 2009. 558 S. (Trierer theologische Studien, 75), geb. € 44,90 ISBN: 978–3–7902–1230–3

Das Gespräch zwischen Christentum und Islam, inzwischen auch politisch mehr und mehr befördert oder gar befeuert durch Worte wie „der Islam gehört zu Deutschland" oder „das Christentum gehört zur Türkei", kennt trotz aller Gesprächsverweigerungen eine lange Tradition. Die gegenwärtigen Möglichkeiten und Notwendigkeiten im Dialog dieser beiden Weltreligionen abzuklären, ist von großer Dringlichkeit, um eine gemeinsame Verständigung über das weltpolitisch oder national Erzwungene hinaus endlich Wirklichkeit werden zu lassen. Der luxemburgische Theologe Tom Kerger möchte mit seiner 2009 an der Theol. Fak. in Trier eingereichten Diss. zu dieser grundsätzlichen Besinnung auf die Gesprächsmöglichkeiten klärend beitragen. Er befragt dazu vier bedeutende christliche Autoren auf ihren innerchristlichen Standpunkt und überprüft diesen hinsichtlich seiner Tragfähigkeit für den Dialog, sowohl was das Selbstverständnis des Christentums als auch das des Islams betrifft.

Der Aufbau der Arbeit folgt genau diesem Arbeitsprogramm. Die knappe Einführung weist auf die Relevanz des Themas hin, reflektiert den Dialogbegriff und stellt das Vorgehen und die Textauswahl aus dem Werk der vier Theologen vor (13–25). Die folgenden vier Hauptkap. sind Petrus Venerabilis (12. Jh.), Nikolaus von Kues (15. Jh.), Hans Küng und Christian W. Troll (Gegenwart) gewidmet. Die abschließende „Zusammenschau" (482–524) versucht ein Gesamturteil über die vier Ansätze abzugeben.

Die vier Kap. haben einen jeweils ähnlichen Aufbau. Nach einer Kurzbiographie geht der Vf. chronologisch die einzelnen einschlägigen Schriften der Autoren durch, stellt die wesentlichen Inhalte knapp dar und bewertet sie dann. Dieses Vorgehen gibt dem Ganzen eine klare Struktur und ermöglicht dem Leser, bei jedem Unterkap. erneut einzusteigen. Für größere Werke wie die *Cribratio Alkorani* des Kusaners oder das große Islambuch von H. Küng kann dies durchaus gewinnbringend sein, da deren eigenes Gepräge klar hervortritt. Doch führt dieses Vorgehen zwangsläufig zu Wiederholungen, denn die Autoren nehmen in ihren verschiedenen Werken oftmals zur selben Sache und in ähnlicher Weise Stellung (z. B. 45–47 und 53f; 375f und 444–448). Jeden Aufsatz der Aufsatzsammlung „Unterscheiden um zu klären" des Jesuiten Troll in gleicher Weise durchzugehen, ist zu gezwungen.

Die Wahl zweier mittelalterlicher Autoren bietet einerseits einen guten Kontrast zu den modernen Theologen und zeigt zugleich, wie zentrale dogmatische Streitfragen aus der Gotteslehre, Christologie und Prophetie unverändert bleiben. Die dabei zutage tretenden unversöhnlichen Überlegenheitsvorstellungen, die eklatanten Wissensmängel und Missverständnisse und die vehemente Polemik der Christen gegen den Islam, der als teuflische Verdrehung des wahren Christentums angesehen wurde, verschweigt der Vf. nicht (96–100; 163f; 217–225). Doch stellt er auch heraus, dass beide Autoren den Islam weniger als militärische denn als geistige Herausforderung erkannten (91; 128), sich um verbürgte Kenntnisse über diese Religion bemühten und beide die Vernunft als Basis für die Auseinandersetzung hervorhoben. Darin bleibt für den Vf. besonders Cusanus aktuell und hebt sich sogar gegen Küng und Troll ab (516f). Doch erhebt sich sogleich die Frage, welche heutige Vernunft Christentum und Islam gemeinsam sein soll und wie sich beide Religionen etwa zur Aufklärung stellen. Hier müsste weitergedacht werden, denn die Basis einer allen gemeinsamen Vernunft ist heute nicht gegeben und galt z. B. im Hochmittelalter durch die Aristoteles- und Neuplatonismusrezeption auch nur für bestimmte Theologenkreise.

Der Blick zurück in die Geschichte der Auseinandersetzung des Christentums mit dem Islam bereichert den Blick auf die gegenwärtigen Debatten, zumal der Vf. beide Autoren sehr differenziert mit ihren Licht- und Schattenseiten darstellt. Sein eigenes Denken entfaltet sich dabei aber nur so, dass er den bisherigen Forschungsstand ausgewogen zusammenfasst. Neue historische Ergebnisse oder Aspekte in den Werkinterpretationen werden leider nicht beigesteuert – darauf ziele seine Arbeit auch nicht ab (171).

Am meisten Farbe gewinnt die Arbeit in der Auseinandersetzung mit Küngs Projekt Weltethos und seiner Darstellung des Islam. Hier bezieht der Vf. oft kritisch Position. Denn Küng „distanziert sich von diesem christlichen Wahrheitsanspruch" (357), der aber in den Augen des Vf.s unerlässlich für einen wirklichen Religionsdialog ist (ebd. mit Gerd Neuhaus) – ähnlich sah das schon die

Internationale Theologenkommission 1996. Für den Vf. reduziert Küng die Religionen auf ein übergreifendes Humanum, in dem „von dem Jesus des christlichen Glaubens nicht mehr sehr viel übrig bleibt" (361).

Mit Christian W. Troll stellt der Vf. einen Islamwissenschaftler vor, dessen Wirken immer größere Beachtung und Zustimmung findet, selbst aber noch kaum analysiert ist. Hier betritt der Vf. Neuland. Minutiös und ausgedehnt geht er die wichtigsten Veröffentlichungen aus dem großen Werk Trolls durch (365–464). Trotz vieler Referenzen für den einzigen wirklichen Islamexperten unter den vier Theologen ergibt die anschließende Bewertung (465–481), dass der Vf. zwar mit Troll in einigen wesentlichen Punkten hinsichtlich der christlichen Ausgangsposition für den Religionsdialog übereinstimmt – Begegnung in gegenseitigem Respekt, vertieftes Kennenlernen des Anderen, Überzeugung von der Fülle der Gottesoffenbarung in Jesus Christus –, aber das Argumentieren auf der Basis der Vernunft stärker hervorheben möchte (468f) und es überhaupt für unerlässlich ansieht, „wenn man Jesus Christus wirklich als Zentrum unseres christlichen Glaubens erfahrbar machen will" (510). Denn dass es bei der Auseinandersetzung mit dem Islam nicht nur um eine politisch-kulturelle oder gar allein akademische Aufgabe geht, sondern auch um eine Frage des Heils der Menschen, möchte der Vf. mit den mittelalterlichen Autoren gegenüber den modernen festhalten (471; 493).

Tom Kergers Arbeit ist solide gemacht und orientiert umfassend über vier wichtige Autoren. Sein Urteil erweist sich, obgleich er sehr viel Sekundärliteratur verarbeitet, stets als sehr treffend, ausgewogen und überlegt. Hervorzuheben sind seine umfassenden Sprachkenntnisse. Modischen Trends, wie etwa Cusanus als frühen Vertreter des Pluralismus anzupreisen, versagt er sich (142–146). Die Grundlagendiskussion zum Religionsdialog mit dem Islam wird dagegen nur im Ansatz weitergeführt. Doch macht der Vf., bei aller wissenschaftlichen Nüchternheit, darauf aufmerksam (522) – und dies darf man im akademischen Elfenbeinturm nicht übersehen –, dass es der Christusbotschaft in dieser Auseinandersetzung um das Heil aller Menschen geht.

Offenburg Ulli Roth

Schule für Frieden und Hoffnung. Zusammen leben und lernen von Christen und Muslimen im Nahen Osten. Einführung und Unterrichtsbausteine für Schule und Gemeinde, hg. v. Katja Baur / Michael Landgraf. – Münster: Lit 2010. 132 S. (Arbeitsbücher für Schule und Bildungsarbeit, 10), kt € 17,90 ISBN: 978–3–643–10794–7

Bereits in der Überschrift werden die zwei zentralen Themen dieses Arbeitsbuches markiert: Frieden und Hoffnung. Aufgrund von fortschreitender Globalisierung und zugleich starker medialer Präsenz des Nahostkonflikts ist es den Autoren ein Anliegen, „Kindern und Jugendlichen einen Einblick in das Leben ihrer Altersgefährten zu geben, die im Nahen Osten leben und dort eine Schneller-Schule besuchen" (3). Dabei werden verschiedene Lernschwerpunkte thematisiert, u.a. „Leben in Armut", „Situation der Christen und Muslime" und „Mission und Vision", aber auch die Arbeit der Schneller-Schulen sowie deren Geschichte um ihre Gründer Johann Ludwig und Theodor Schneller.

Das Arbeitsbuch gliedert sich dabei in zwei Teile. Der erste Teil enthält 49 zum größten Teil eine Seite umfassende Unterrichtsbausteine für die Primarstufe/Kinderkirche und Konfirmandenarbeit. Die Autoren geben die anvisierte Alters- bzw. Klassenstufe mit 3 bis 7 an. Um den Schüler/inne/n das Leben in Jordanien greifbarer zu machen, führen zwei Identifikationsfiguren, der christliche Johannan sowie der muslimische Mahmud, durch die Bausteine. Da bei diesem Arbeitsbuch die Unterrichtsbausteine deutlich im Vordergrund stehen, fehlt eine ausführlichere Einführung für die Lehrenden, die deshalb zusätzliche Informationen selber einholen müssen.

Die Bausteine in diesem ersten Teil sind durchweg gut gelungen. Besonders für jüngere Schüler/innen sind die beiden jordanischen Kinder Johannan und Mahmud eine Hilfe, um sich die fremde Welt Jordaniens vorstellen zu können. Auffällig ist hier, dass sich die Arbeitsaufträge häufig auf Vergleiche zwischen der Lebenswelt der angesprochenen Schüler/innen und den Kindern im Nahen Osten beziehen. Solche Aufgabenstellungen ermöglichen durch den direkten Vergleich zum einen, dass Kinder und Jugendliche sich besser in die Situation vor Ort einfühlen können (z.B. „Was ist am Leben von Johannan anders als bei dir?", 18). Zum anderen kann so eine Schärfung des Bewusstseins der eigenen Lebensumstände erfolgen. Im Baustein „Schule hier und dort" (26) wird bspw. der Stellenwert von Schulbildung thematisiert. Bevor der Text gelesen werden soll, erfolgt durch drei Arbeitsanregungen die Aufgabe, sich mit den eigenen Assoziationen zum Thema Schule auseinanderzusetzen. Durch den Vergleich mit dem Text, in dem Mahmud von der Bedeutung der Schulbildung für ihn erzählt, kann bei den Kindern und Jugendlichen hier ein Bewusstsein für den Wert von Bildung entstehen. Dieser Baustein schließt dann auch mit den Arbeitsanregungen „Wenn du hörst: ‚Morgen fällt der Unterricht aus': Wie reagierst du?" und „Aus welchem Grund reagiert Mahmud anders?". Bei manchen Arbeitsblättern fehlt allerdings auch eine Arbeitsanregung. Hier wäre ein zusätzlicher Hinweis für die/den Lehrende/n sicher hilfreich gewesen. Außerdem lässt sich insgesamt fragen, ob die Bausteine unabhängig voneinander eingesetzt werden können. Die Einführung von Identifikationsfiguren bringt zwar durchaus Vorteile, erschwert jedoch ein flexibles Umgehen mit den einzelnen Arbeitsblättern.

Der zweite Teil des Arbeitsbuches umfasst dann fünf ausführliche und auf einen längeren Zeitraum ausgelegte Unterrichtsbausteine für die Sekundarstufen I und II, sowie für Konfirmandenarbeit und Erwachsenenbildung. Die Einführung zu diesen Bausteinen erklärt die didaktische Aufbereitung des Friedensgedankens, die sich unter den Stichworten „Vision", „Mission", „Kommunikation" und „Begegnung/Dialog" fassen lässt. Auch hier werden – wie im ersten Teil – Identifikationsfiguren geschaffen, die einen direkten Bezug zur Lebenswelt der Jugendlichen in Jordanien bieten sollen.

Auch wenn die Beschäftigung mit realen Personen sicherlich ein gewisses Lernpotential bietet, so überrascht doch die Aussage der Autoren über eine Einbindung in den Religionsunterricht: „Ein Religionsunterricht, der kommunikative Kompetenz fördert, sollte deshalb eine Begegnung von Mensch zu Mensch ins Zentrum stellen. Idealiter wäre ein Dauergast im Unterricht, der durch seine Person einlädt zum ‚Lernen in Gegenwart des Anderen'." (65) Von diesem „Dauergast", der mittels seiner Andersartigkeit oder Andersgläubigkeit zum Lernobjekt wird, ist jedoch abzuraten. Denn auch wenn das Ziel Kommunikation lautet, stellt sich doch schnell die Frage, welchen Nutzen dieser Fremde aus einem konfessionellen Religionsunterricht ziehen kann. Als Auskunftsgeber über sein Leben und seinen Glauben wäre dieser Gast dann kein Gast mehr, sondern würde buchstäblich zum Lernobjekt funktionalisiert. Dass eine personale Begegnung mit anderen Menschen im Unterricht grundsätzlich zu begrüßen ist, soll nicht bestritten werden. „Dauergäste" sollten daraus aber nicht werden.

Die fünf folgenden Bausteine sind vom Material her sehr umfangreich, lassen verschiedene methodische Zugänge zu und bieten viele gute und durchaus abwechslungsreiche Lernangebote. Diese beziehen sich dann nicht nur auf die Lebenswelt der Jugendlichen in der Schneller-Schule in Jordanien und den Vergleich zu deutschen Schüler/inne/n, sondern es findet eine ausführliche Thematisierung der Geschichte der Schneller-Bewegung statt. Formal sind hier die Übersichten zur Unterrichtsverlaufsplanung besonders hilfreich. Allerdings sind die Einheiten eben angesichts des Materialumfangs vielleicht nicht immer in 90 Minuten umsetzbar. Denn auch wenn die einzelnen Arbeitsblätter mit Hinweisen zum Schwierigkeitsgrad versehen sind, so sind sie dennoch nicht in Sekundarstufe I und II gleich gut einzusetzen. Die Lehrerin bzw. der Lehrer ist dort also besonders gefordert, das passende Angebot für ihre bzw. seine Schüler/-innen zu finden. Auch befinden sich auf einigen Arbeitsblättern Texthinweise für die Lehrperson, so dass diese nur bedingt als Kopiervorlagen verwendet werden können. Inhaltlich fällt an wenigen Stellen eine einseitige Darstellung auf, die für das Anliegen des Arbeitsbuches kaum förderlich ist. Der 17jährige Jordanier Illias berichtet im Zusammenhang über den Stellenwert von Politik: „Oder schaut euch die israelischen Siedler in den palästinensischen Gebieten an, die meinen, ganz Israel gehöre den Juden, nur weil ihr Stammvater Abraham dort vor über 2000 Jahren einwanderte – übrigens in ein Land, das meine Vorfahren schon damals besiedelten." Diese Darstellung kann Konflikte eher schüren als sie lösen, da der Blick auf die Vergangenheit und nicht auf die Zukunft gerichtet ist. Um jedoch zukünftig in Frieden leben zu können, sind solche Sätze eher wenig weiterführend und sollten daher in einer Arbeitshilfe für Jugendliche, die für eine friedliche Zukunft plädiert, nicht angeführt werden.

Das umfangreiche und vielfältige Material, das durch die beiliegende CD noch ergänzt wird, macht aber diese kleineren Ungenauigkeiten wett und ist somit ein sehr gelungener Beitrag zum interreligiösen Lernen in Schule und Gemeinde, bei dem sich die Kompetenz der Autoren auf diesem Gebiet zeigt.

Münster Ann-Kathrin Muth

Liturgiewissenschaft

Mekhaiel, Nashaat: **Untersuchungen zur Entstehungs- und Überlieferungsgeschichte des koptischen Difnars**. – Münster: Aschendorff 2009. 506 S. (Jerusalemer Theologisches Forum, 14), kt € 59,00 ISBN: 978–3–402–11019–5

In seinem im Jahr 2009 an der Westf. Wilhelms-Univ. zu Münster als Diss. eingereichten umfangreichen Opus widmet sich Nashaat Mekhaiel gleichsam einem Stiefkind der koptisch-liturgischen Forschung: dem Difnar – und hier insbes. dessen komplexer Überlieferungsgeschichte. M. stellt gleich zu Beginn seines Werkes klar, dass er nicht auf einzelne Hymnen eingehen will, sondern seine Studien

als „Grundlagenforschung, die das Difnar als Sammlung in ihrer Vielfalt in den Blick nimmt, indem sie deren einzelne Teile zu erfassen sucht" (15), versteht.

So führt M. nach einer Einleitung (15–18) zunächst in einem ersten Kap. (19–62) ausführlich in das Difnar, eines der wichtigsten liturgischen Bücher der koptischen Kirche, ein. Insbes. stellt M. die sieben bekannten Handschriften des Difnars vor. Die älteste Handschrift A, eine koptisch (bohairischer Dialekt) -arabische Bilingue aus dem Antonius-Kloster, stammt aus dem Jahr 1384/85. Diese ist zu einem nicht näher bekannten Zeitpunkt für einige Zeit nach Kairo gebracht und dort mehrfach kopiert worden; im Jahr 1791 jedenfalls kam die Handschrift A dann wieder ins Antonius-Kloster zurück. Sechs weitere Handschriften stammen alle aus dem 18. Jh. (Handschrift K aus dem koptischen Museum sowie die Handschriften V53, V101, V102 und V104 aus der Biblioteca Apostolica Vaticana und schließlich Handschrift P aus dem Alten Patriarchat). Bereits auf S. 59 kann M. vorläufig feststellen, „dass sich alle uns bekannten und erhaltenen Difnar-Handschriften auf die Hs. A aus dem Antonius-Kloster direkt oder indirekt zurückführen lassen (oder zumindest im Falle der Hs. V104 in einem Verwandtschaftsverhältnis zu ihr stehen)".

Im zweiten, dem umfangreichsten Kap. (63–344) untersucht M. die zuvor vorgestellten Handschriften. Zunächst werden Parallelen innerhalb ausgewählter Hymnen der Handschrift A im Detail untersucht, wobei jeweils der bohairische und der arabische Text parallel abgedruckt werden und beide Fassungen danach auch in deutscher Übersetzung geboten werden. Im Folgenden werden dann einzelne ausgewählte Texte aus den verschiedenen Handschriften der entsprechenden Fassung in Handschrift A vergleichend gegenübergestellt. M. hat den in der Tat umfangreichen Text dabei eingegrenzt und beschränkt sich auf exemplarische Texte für die vier letzten ägyptischen Monate und den kleinen Monat Nasi (also den Zeitraum von Mai bis August). M. bezieht auch die jüngst veröffentlichte, deutlich ältere sahidische Handschrift M575[1] der Pierpont Morgan Library (9. Jh.), die ja in der Forschung gerne als eine der Vorstufen des Difnars gesehen wird, in seine Untersuchungen ein.

Im dritten Kap. geht M. dem Verhältnis des Difnars zum *Synaxarium* nach (345–443), um schließlich in einem vierten Kap. auch noch bei entsprechenden Hymnen im Difnar deren Verhältnis zu den jeweiligen Heiligenviten zu analysieren (445–461). In diesen Kap.n stellt M. jeweils detailgenaue exemplarische Textvergleiche an, um Parallelen, mögliche Abhängigkeiten der Textfassungen voneinander, aber auch Abweichungen und Erklärungen für deren Entstehen herauszuarbeiten.

Im knappen fünften Kap. (463–474) bündelt M. die Ergebnisse der vorigen Untersuchungen, um sie in einem weiteren, noch kürzeren sechsten Kap. (475–480) noch einmal zusammenzufassen. Ein Literaturverzeichnis (481–487), in dem Lexikonartikel aus der *CoptEncyc* dominieren, geht einem koptischen Index der Personen und geographischen Bezeichnungen (489–495) sowie einem Index der griechischen Wörter (495–506) voran.

Der Vf. kommt schließlich für die Überlieferungsgeschichte des Difnars zu dem Ergebnis, dass aufgrund der geringen Abweichungen der Handschriften voneinander „alle späteren erhaltenen Handschriften direkt oder indirekt auf die Hs. A zurückgehen bzw. mit ihr verwandt sind. Somit lassen die erhaltenen Handschriften den Schluss zu, dass nur eine einzige Fassung des Difnars existiert hat." (478)

Die Frage nach möglichen Quellen bzw. Vorstufen des Difnars klingt im Verlauf der Arbeit immer wieder an, nimmt aber verhältnismäßig geringen Raum ein. Entsprechend vage muss dann auch die Zusammenfassung der Ergebnisse hinsichtlich der Entstehungsgeschichte des Difnars beantwortet werden: „Das Difnar erweist sich eindeutig als heterogenes Werk, dessen Texte ursprünglich unter Hinzuziehung verschiedener Quellen verfasst worden sind. Hier ist an Viten bzw. Enkomien und an liturgische Texte wie Antiphonen, die entweder bereits auf Sahidisch oder bereits auf Bohairisch vorlagen, zu denken." (479) Die sahidische Handschrift M575 kann aufgrund der Vergleiche M.s zwar als eine Quelle unter zahlreichen anderen für das Difnar, nicht jedoch als dessen direkte Vorlage in Frage kommen. Das Difnar, eines der weiteren Ergebnisse, sei sicher früher entstanden als das Synaxarium.

So verdienstvoll die vorgelegten Erkenntnisse sind, so wichtig jede einzelne der wenigen Studien im Bereich der koptischen Liturgie ist, so schmerzlich bleibt das Desiderat einer kritischen Edition des Difnars. Der Vf. selbst sieht seine Ergebnisse erst als Anfang für weitergehende Studien am Difnar und nennt in diesem Zusammenhang eben eine Textedition als zukünftige Aufgabe. Eine solche Edition könnte auch einen spannenden Vergleich mit dem Text des „koptischen Antiphonars" (M575) im Detail erlauben und weitere Studien bspw. zur Textgestalt bestimmter Hymnen im Rahmen ihres Kontextes (bestimmte Festtage, Heilige) über das Difnar hinaus ermöglichen. Weil die Textbasis noch nicht zur Verfügung steht, stellen die vorgelegten Untersuchungen zwar einen sehr wichtigen Schritt dar; die weitere wissenschaftliche Diskussion um diese Fragen wie die liturgiegeschichtliche Weiterarbeit kann jedoch erst geführt werden, wenn der gesamte Text des Difnars in einer entsprechenden Edition vorliegt.

Wien Jutta Henner

[1] Vgl. dazu M. Krause / M. Cramer (Hg.), Das koptische Antiphonar (M 575 und P 11967), JThF 12, Münster 2008.

Kasper, Walter: **Die Liturgie der Kirche**. – Freiburg: Herder 2010. 544 S. (Walter Kasper, Gesammelte Schriften, 10), kt € 32,00 ISBN: 978–3–451–30610–5

Sowohl die auf 16 Bd.e geplante Reihe „Gesammelte Schriften" von Joseph Ratzinger wie nun auch die auf 17 Bd.e angelegte Reihe „Gesammelte Schriften" von Walter Kasper widmen jeweils einen Bd. der Liturgie: „Theologie der Liturgie" von R. (Bd. 11, Freiburg 2008; vgl. dazu ThRv 106, 2010, 425ff) wie nun auch „Die Liturgie der Kirche" von K. (Bd. 10, Freiburg 2010). Beide Dogmatiker unterstreichen damit, dass für sie die Feier des Glaubens „das Herz der Kirche" ist – so der erste Satz bei K. (15) und dass – so R. auf seiner ersten Seite mit einem Zitat aus der Benediktregel – „dem Gottesdienst nichts vorzuziehen" ist. Beide betonen zudem, dass sie mit ihren Publikationen zur Liturgie – bei R. der erste Bd. seiner Schriften, bei K. der fünfte – die erste Konstitution des Konzils „Sacrosanctum Concilium" in ihrer besonderen Bedeutung für das Leben der Kirche würdigen wollen. Anhand der zitierten Literatur ist ersichtlich, dass sich beide dabei kaum mit nachkonziliaren liturgiewissenschaftlichen Veröffentlichungen befasst haben.

Nun soll es im Folgenden nicht um einen Vergleich der Sichtweisen beider Kardinäle auf die Liturgie gehen, doch darf festgehalten werden, dass R. nicht zuletzt durch die Wiederveröffentlichung seines Werkes „Der Geist der Liturgie" als Hauptteil seines Schriften-Bd.es (Freiburg 2000; vgl. ThRv 96, 2000, 324ff) auf eine Fülle von Einzelheiten liturgischer Riten wie auch des liturgischen Raumes eingeht – er hat ja als Präfekt der Glaubenskongregation in Rom nachweislich auf viele Entscheidungen der Gottesdienstkongregation Einfluss genommen –, während K. im Vorwort erklärt: „Die gegenwärtigen Diskussionen um die lateinische Sprache, um Hand- oder Mundkommunion, Zelebrationsrichtung, sogenannten alten oder erneuerten Ritus betreffen im Grunde Symptome, aber erfassen nicht die tiefere Krise der Liturgie in unserer postmodernen Gesellschaft. Eine grundlegende Besinnung auf Geist und Wesen der Liturgie schien mir in dieser Situation angemessener zu sein." Damit scheint K. zunächst einer Konfrontation mit den oft pointierten und nicht selten der Liturgiekonstitution sowie den konkreten Reformschritten nach dem Konzil entgegenstehenden Thesen R.s aus dem Wege zu gehen.

Der Bd. K.s enthält vornehmlich zwischen 1968 und 1989 publizierte Aufsätze aus dogmatischer Sicht über Taufe und Eucharistie sowie Buße und Ehe. Darin wird die erneuerte Liturgie berücksichtigt, aber nicht eigentlich thematisiert. Seine Arbeiten zum Sakrament der Weihe finden sich in dem bereits publizierten Bd. 12 über „Die Kirche und ihre Ämter", die Beiträge zur ökumenischen Dimension um Taufe, Eucharistie und Amt sollen in späteren Bd.en folgen. Als Erstveröffentlichungen sind besonders aus liturgiewissenschaftlicher Sicht v.a. der eigens für diesen Bd. verfasste Grundsatzbeitrag „Aspekte einer Theologie der Liturgie" (15–83), „Die Eucharistie. Zeichen und Symbol des Lebens" (206–221) sowie „Der Weg der eucharistischen Ekklesiologie in der katholischen Kirche" (314–333) zu nennen.

K.s Ausführungen zur Theologie der Liturgie sind ganz von „Sacrosanctum Concilium" bestimmt, wobei diese Konstitution als Folge „der pastoralliturgischen Erneuerungsbewegung" vornehmlich zwischen den beiden Weltkriegen gesehen und mit ihrem Art. 43 „als Durchgang des Heiligen Geistes durch die Kirche" bestimmt wird. Er beruft sich für den deutschen Sprachbereich v.a. auf Odo Casel, Ildefons Herwegen, Romano Guardini, Johannes Pinsk, Pius Parsch und Josef Andreas Jungmann. Mit diesem verweist er darauf, „dass die konkrete Gestalt der Liturgie etwas geschichtlich Gewordenes ist. Das gilt von der vorkonziliaren, sogenannten tridentinischen Gestalt der Liturgie ebenso wie von ihrer nachkonziliaren Gestalt." (16) Nach Ausführungen über die Begründung der Liturgie in der Schöpfung (vom Sabbat zum Sonntag) folgt eine heilsgeschichtliche Begründung im österlichen Paschamysterium, wobei ein Abschnitt über die pneumatologisch-epikletische Struktur der Liturgie (34ff) konkret auf die Gewichtung der Elemente des eucharistischen Hochgebetes eingeht. Mit Recht sieht K. nicht in den Einsetzungsworten das alles entscheidende Element, sondern in der auch in den anderen Weihegebeten erneuerten Geist-Epiklese, die er gerade unter ökumenischen Aspekten deutlich heraushebt. Fast nebenbei weist er darauf hin, dass es in der Liturgie „Brüche und Neuanfänge" gibt. Obwohl K. mehrfach anmerkt, dass er sich kaum von R. unterscheide, hat R. doch nicht zuletzt die Wiederzulassung der vorkonziliaren Liturgie damit begründet, dass es Brüche in der Entwicklung der Liturgie nicht gegeben habe, dass das, was einmal heilig war, immer heilig sei. Dass es diese Brüche aber tatsächlich immer wieder gab, belegt zuletzt überzeugend Arnold Angenendt am Beispiel des Hochgebetes: „Lobpreis der Alten Liturgie?": StdZ 228, 2010, 651–662. K. betont weiter ganz auf der Linie von Konzil und Liturgiereform den Gemeinschaftscharakter der Liturgie, denn „das Volk Gottes (ist) in seiner Gesamtheit Subjekt der Liturgie, und dies in einer Weise, die jeden einzelnen an der Liturgie Teilnehmenden persönlich in Dienst nimmt" (55). So weist er ausdrücklich auf Lumen Gentium Art. 10 hin, wonach alle Gläubigen „kraft ihres königlichen Priestertums an der eucharistischen Darbringung mitwirken".

Damit spricht er zugleich das Verhältnis von Ekklesiologie und Liturgie an, das er an mehreren Stellen entfaltet. Im Anschluss an Henri de Lubac und Yves Congar, v.a. aber in Anknüpfung an ostkirchliche Theologie, ist ihm eine eucha-

ristische Ekklesiologie wichtig, die er schon vor drei Jahrzehnten in seinem Kommentar zum Schreiben Johannes Pauls II. „Ein Leib und ein Geist werden in Christus" (Freiburg 1980) ausführlich dargelegt hat. Davon werden nur die S. 67–96 (hier 187–205) wiedergegeben. Da „das Wesen der Kirche von der Eucharistie her gedacht werden muss [...], muss man von der Eucharistie feiernden Ortskirche her denken" (so schon 62f). Mit einem Verweis auf seine mit R. geführte Diskussion, in der er diesem gegenüber die Ortskirche als ursprünglich gegenüber der Universalkirche ansieht (329 Anm. 55; vgl. M. Kehl, Zum jüngsten Disput um das Verhältnis von Universalkirche und Ortskirche, in: Kirche in ökumenischer Perspektive, FS W. Kasper, Freiburg 2003, 81–101), werden weitere Ausführungen verständlich, die sich wohl nicht immer mit den Ansichten von Benedikt XVI. decken. „Sollen Einheit und Frieden in der Kirche bewahrt werden, dann kann diese Regelung", die Wiederzulassung des tridentinischen Ritus, „lediglich eine Übergangslösung sein [...]", denn „grundsätzlich sollte gelten: eine Kirche, eine Liturgie", wobei der Nachdruck „auf einer Liturgie nicht eine bis aufs letzte Wort und Komma einheitliche Liturgie bedeutet" (69). Und wenn K. weiter „keine wortwörtliche, sondern eine dem Geist und der Struktur der jeweiligen Sprache und Kultur entsprechende Übersetzung" wünscht, dann kann dies durchaus als Kritik an „Liturgiam authenticam" von 2001 gelesen werden, denn dort fordert Rom genau das im Gegensatz zur bis dahin gültigen Übersetzerinstruktion von 1969, die K. im Auge zu haben scheint. Die praktischen Folgen dieser Unterschiede sind derzeit sichtbar, wenn 2010 die deutschsprachigen Bischöfe das erst 2009 gedruckte liturgische Buch zur Beerdigung zurückziehen mussten, weil es gerade nicht den von K. genannten Prinzipien entsprach und auf den Widerstand der Pfarrer stieß. Im Zusammenhang mit einer eucharistischen Ekklesiologie benennt K. bei aller Zustimmung auch Probleme mit der eucharistischen Anbetung, die „auf dem Boden einer individualistischen eucharistischen Theologie gewachsen" ist (329).

Vielleicht nicht ganz so deutlich wie früher äußert sich K. zur Eucharistiegemeinschaft mit Nicht-Katholiken: „Die Grundvoraussetzung der Zulassung zur Eucharistie ist die Frage, ob man am Ende des eucharistischen Hochgebets und beim Kommunionempfang ehrlichen Herzens mit der ganzen versammelten Gemeinde Amen sagen kann." (259) In seinem Festvortrag zum einhundertjährigen Bestehen der ThRv über „Kirchengemeinschaft als ökumenischer Leitbegriff" in Münster (ThRv 98, 2002, 3–11) machte er sich die sog. Handregel des Wiener Kardinals Christoph Schönborn zu eigen, wonach „jeder Getaufte bei Vorliegen ernsthafter individueller Gründe zur Eucharistie hinzutreten (kann), der aus Glaubensüberzeugung am Ende des eucharistischen Hochgebets [...] Amen sagen kann zu dem, was im Eucharistischen Hochgebet gesagt wird [...]" (Sp. 5f). Damals sagte er noch, dass dieses Kriterium auch für die Katholiken selbst gelte. Es gibt noch weitere Aspekte, die verdienten hervorgehoben zu werden. Mehrfach geht er auf die verschiedenen Gegenwartsweisen Christi in der Liturgie ein, wobei dessen reale Gegenwart in der Gemeinde wiederum ekklesiologische Folgen hat.

K. kritisiert an keiner Stelle seines Bd.es die Liturgiereform. Ganz im Gegenteil, denn „insgesamt hat die liturgische Erneuerung gute Früchte gebracht, für die wir nur dankbar sein können. Sie hat unser Verständnis der Liturgie vertieft und die Mitfeier aller Gläubigen verlebendigt. Kein Verantwortlicher will dahinter zurück, auch nicht in Rom." (207) Der Rez. liest dies gern.

Ein Namens- und Sachregister beschließt den Bd., in dem sich nur wenige Druckfehler – allerdings gerade bei Begriffen wie *latreutisch* (279) und *beraka* (280) – finden.

Münster Klemens Richter

Liturgiereform vor Ort. Zur Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils in Bistum und Pfarrei, hg. v. Jürgen Bärsch / Winfried Haunerland. – Regensburg: Pustet 2010. 376 S. (Studien zur Pastoralliturgie, 25), kt € 44,00 ISBN: 978–3–7917–2250–4

Die Liturgiereform, die das II. Vatikanum im Zuge der Erneuerung für die Kirche anordnete, darf aus dem Abstand von fast fünf Jahrzehnten als eines der wichtigsten Ereignisse des kirchlichen Lebens im 20. Jh. bezeichnet werden. Gemessen an ihren Zielen, ihrem Umfang und ihrer Reichweite hat keine andere Reform in der Geschichte eine derartige Bedeutung besessen. Der Wille zur Erneuerung bezog sich zwar nicht allein auf den Gottesdienst, doch ist die veränderte Liturgie nach wie vor das sichtbarste Ergebnis des Konzils. Seine Beschlüsse griffen tief in das Leben aller Diözesen, Pfarreien und Gemeinschaften ein. Was auf weltkirchlicher Ebene vorgegeben war, bedurfte in den Ortskirchen der Aneignung und Umsetzung. Es verwundert nicht, dass dieser Prozess keine schlichte Übernahme war, die sich an allen Orten in gleicher Intensität und mit gleichen Akzentsetzungen abspielte. Weil Liturgie immer in kulturelle Rahmenbedingungen, geistliche Prägungen und gewachsene Traditionen eingebunden ist, unterlag die nach 1965 einsetzende Reform zahlreichen Einflüssen. Dass sich dies in Praxis und Interpretation niederschlagen würde, war zu erwarten, kommt allerdings erst in der Rückschau mehr und mehr zum Vorschein.

Inzwischen ist die Reform zu einem Ereignis geworden, das historisches Interesse auf sich zieht. Jüngst nimmt die Liturgiewissenschaft den zeitlichen Abstand zum Anlass, die Rezeption des Reformwerkes zu erforschen. Die Frage nach den Wegen und Prozessen der Umsetzung gehört zu den anregendsten Feldern, auf denen sich die Liturgiewissenschaft derzeit bewegt. Denn es geht nicht allein um eine historische Bestandserhebung, so sehr äußere Faktoren für das Verstehen unverzichtbar sind. Der besondere Reiz liegt darin, zu erkennen, wie die konziliare Liturgietheologie ihren Weg in die Ortskirchen fand. Die Erforschung eröffnet den Blick für theologische Grundlagen und Überzeugungen, die bei der Umsetzung die Feder geführt haben.

Noch steht die Arbeit am Anfang, denn erst langsam zeichnet sich ab, welche Methoden und Fragestellungen das Forscherinteresse leiten bzw. leiten sollen. Erfreulicherweise liegen mittlerweile einige kleinere Studien vor, etwa aus den Bistümern Münster und Essen sowie aus der Deutschschweiz. Ihre Ergebnisse lassen ahnen, wie umfangreich die Sachlage ist. Schon jetzt ist erkennbar, dass für ein umfassendes Bild sehr kleinteilig vorgegangen werden muss und eine breite Quellengrundlage erforderlich ist, bis hinein in einzelne Pfarreien oder in die Biografien der Reformer. Ebenso wird man regionale Unterschiede berücksichtigen müssen. Der vorliegende Sammelbd., entstanden aus Expertengesprächen, leistet in 16 Artikeln einen detail- und perspektivenreichen Beitrag zum Thema und setzt Maßstäbe, die wesentliche Anstöße für die Weiterarbeit geben. Die behandelten Themen spannen ein weites Spektrum auf, ohne dabei ihre Verbindung aus dem Auge zu verlieren: Die verschiedenen Wege und Prozesse, auf bzw. in denen die Reform Gestalt annahm. Alle Aufsätze wären es wert, im Detail vorgestellt und gewürdigt zu werden – als Rez. wird man sich mit einem Überblick begnügen müssen.

Eine der wichtigsten Maßnahmen der Reform bestand zweifellos in der Überarbeitung des Missale. Bis das neue Messbuch fünf Jahre nach seinem Erscheinen 1975 in deutscher Sprache vorlag, waren zahlreiche Personen und Instanzen auf gesamt- und ortskirchlicher Ebene mit der Materie befasst. *Winfried Haunerland* (15–42) zeichnet die Prozesse nach und gibt einen anschaulichen Einblick in ein Geflecht, in dem Übersetzungsfragen, Zuständigkeiten und theologische Kriterien tief ineinander griffen. Mit der Instruktion ‚Liturgiam Authenticam' von 2001 begann eine neue Phase der Reform, die mit ihrer Forderung nach Einheitlichkeit und Treue zu den lateinischen Urtexten ganz neue Herausforderungen beschert. Haunerland hält fest, es sei noch nicht absehbar, welche Auswirkungen diese neue Ausgangslage mit sich bringt. In jedem Fall hat die Rezeption damit eine Richtung eingeschlagen, die sich von der Linie der letzten Jahre entfernt.

Markus Roth stellt mit Josef Pascher († 1979) eine zentrale Figur der liturgischen Bewegung in den Mittelpunkt (43–61). Pascher steht stellvertretend für eine Generation von Theologen, die sowohl vor als auch nach dem Konzil zu den Vordenkern und Motoren der Reform zählten. Nach dem II. Vatikanum brachte er ideenreich und mit großem Einsatz die Anliegen zur Geltung, die er schon vor dem Konzil vertreten hatte und die nun ihre weltkirchliche Deckung erhalten hatten. Eine bisher kaum beachtete Gattung liturgischer Bücher sind die provisorischen Missalien, die nach dem Konzil bis zur Veröffentlichung des nachvatikanischen Messbuches 1970 in Gebrauch waren (*Andrzej Hoinkis*, 63–80). Sie stellten an die Seite der alten lateinischen Texte die muttersprachlichen Übersetzungen. Erstaunlich ist, mit welchem Tempo diese Bücher in vielen Teilen der Welt erschienen. Es dürfte zutreffen, wenn der Autor zu der Einschätzung kommt, man habe möglichst schnell Fakten schaffen wollen, aus Angst, die Reform könne noch scheitern. Gleichwohl griffen die Bücher nicht weit genug, den Erneuerungswillen des Konzils schöpften sie nicht aus. Irreführungen bei Verantwortlichen und Gläubigen waren die Folge.

Das Herzstück des Buches stellen die neun Beiträge dar, die sich einzelnen Ortskirchen zuwenden: Baskenland (*Angel Maria Unzueta*, 81–99), Bistum Essen (*Reimund Haas*, 101–130; *Verena Schmidt*, 211–232; *Jürgen Bärsch*, 233–280), Erzbistum Köln (*Norbert Trippen*, 131–143), Bistum Linz (*Christoph Freilinger*, 145–170), Erzbistum Boston (*Martin Stuflesser*, 171–193), Bistümer Mainz, Speyer und Trier (*Franz-Rudolf Weinert*, 195–210; *Johannes Krämer*, 281–292). Die Beiträge lesen sich wie Werkstattberichte, sie wählen unterschiedliche Fragestellungen und tragen wertvolle Einsichten in die Forschungslandschaft ein, die über ihren Erkenntnisgewinn im Detail weit hinausgehen. In der Zusammenschau belegen sie, dass von einer einheitlichen und überall gleichen Wegen folgenden Umsetzung des Konzils nicht die Rede sein kann. In Nordspanien stand die Reform ganz im Zeichen der Frage, inwieweit die baskische Sprache sich in einem spanisch sprechenden Umfeld auch in der Liturgie niederschlagen sollte. Politische und soziale Gesichtspunkte des öffentlichen Lebens übten einen erheblichen Einfluss auf die Praxis aus, mit der man die ekklesiologischen Leitlinien sowie den Auftrag der Kirche zur Versöhnung zur Geltung brachte.

Eine andere Situation herrschte in den deutschsprachigen Bistümern. Zwar verliehen Mentalität und Kultur auch hier der Reform ein eigenes Gepräge, sie führten allerdings zu anderen Schwerpunkten. Selbst innerhalb einer Diözese konnte der Prozess uneinheitlich verlaufen, wie der Vergleich zwischen exemplarisch ausgewählten Pfarrgemeinden im Bistum Essen eindrucksvoll belegt. Während einige Gemeinden schon vor dem Konzil mit Anliegen der liturgi-

schen Bewegung in Kontakt gekommen waren, mussten andere große Lernschritte bewältigen. Oftmals hing es von den Priestern und den Räten ab, mit welchen Begleitmaßnahmen die Gläubigen etwa auf die Einführung der Muttersprache oder die Veränderungen im Kirchenraum vorbereitet wurden. Besonders hervorgehoben sei der Beitrag von Jürgen Bärsch, der eine bisher kaum beachtete Quelle befragt: Festschriften, die in den Pfarrgemeinden anlässlich von Jubiläen erschienen und einen sehr konkreten Einblick in die Reform vor Ort ermöglichen. Eine Auswertung dieser Gattung auch für andere Bistümer könnte wichtige Hinweise darauf liefern, inwieweit die Konzilsbeschlüsse nicht nur rechtlich erfasst und praktisch umgesetzt, sondern auch internalisiert worden sind.

Um die Reform zu vermitteln, griff man auf ein breites Spektrum an Maßnahmen zurück. Sowohl im deutschen Sprachraum als auch in den USA erschienen Arbeitshilfen, engagierten sich liturgieinteressierte Einzelpersönlichkeiten im Bildungsbereich oder hielten Priester Predigten, um in die neue Liturgie einzuführen. Letztere untersucht *Norbert Weigl* in einem aufschlussreichen Beitrag (293–313) und kommt zu dem Ergebnis, dass die Predigten insbes. das Prinzip der tätigen Teilnahme, die Umgestaltung des Altarraumes, die Einführung der Volkssprache sowie die geistliche Vertiefung der Feier entfalteten und für die Gläubigen ins Bewusstsein hoben.

Wie die Erforschung der Rezeption der Liturgiereform zum Gegenstand der liturgiewissenschaftlichen Lehre werden kann und welche Erfahrungen mit ersten Versuchen vorliegen, beschreiben zum Schluss zwei Beiträge von *Bettina Kaul* (315–323) und *Stephan Steger* (325–359). Für die Lehre bietet sich dieses Feld v.a. deshalb an, weil es vielgestaltige Zugänge erlaubt und sich gut für eine eigenständige Forschung, etwa in größeren Schriften zum Studienabschluss, eignet.

Zum Schluss wird man ein vierfaches Fazit ziehen können. Erstens betritt der Sammelbd. auf breiter Basis ein Feld, das in der Liturgiewissenschaft bisher nicht über kleinere Fallstudien hinausgekommen ist. Die Artikel leisten mehrere Aufgaben in einem: eine fundierte Zusammenschau von Rezeptionswegen, von Parallelen und Unterschieden sowie die Herausstellung von weiteren Themenbereichen, die zu einem differenzierteren Verstehen der Entwicklungen unabdingbar sind. Es dürfte deshalb nicht übertrieben sein, ihn als Grundlagenwerk zu bezeichnen, das künftige Forschungsarbeit wird beiziehen müssen. Zweitens legen die Autoren beinahe nebenbei eine Methodik vor, die disziplinübergreifend ansetzt und darin zu beweisen vermag, dass die Liturgiewissenschaft eine kompetente Gesprächspartnerin in Theologie und Kulturwissenschaften ist. Drittens zeigt sich, dass das Forschungsfeld noch weit mehr Aufmerksamkeit verlangt, als es bisher erhalten hat. Ein Gesamturteil über die Rezeption der Liturgiereform liegt noch in weiter Ferne, doch mit dem Sammelbd. liegt eine Sammlung von Fragestellungen vor, anhand derer die Forschung einen großen Schritt nach vorn tun kann. Viertens zeigen die Debatten, die seit der Freigabe der vorkonziliaren Liturgie im Jahr 2007 geführt werden, dass die Rezeption der Reform keineswegs an ein Ende gelangt ist. Mit dem Nebeneinander der beiden Riten steht die Rezeption in völlig neuem Licht. Umso mehr ist es erforderlich, ihre Bedingungen und Ergebnisse in den letzten vier Jahrzehnten offenzulegen und das Bewusstsein für ortskirchliche Zusammenhänge zu schärfen. Dazu einen bedeutenden Beitrag geleistet zu haben, ist das Verdienst der Hg. und Autoren des hiermit angezeigten Bd.es.

Bochum Stefan Böntert

Arnold, Jochen: **Was geschieht im Gottesdienst?** Zur theologischen Bedeutung des Gottesdienstes und seiner Formen. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2010. 220 S., kt € 19,95 ISBN: 978–3–525–61049–7

Jochen Arnold, evangelischer Theologe und Kirchenmusiker, legt mit dem vorliegenden Bd. die für ein breiteres Publikum bestimmte Neubearbeitung von Gedanken aus seiner 2004 erschienenen Diss. „Theologie des Gottesdienstes. Eine Verhältnisbestimmung von Liturgie und Dogmatik" (2. Aufl. Hannover 2008) vor. Das Buch versteht sich „als eine Hilfe, in liturgischen Grundfragen auskunftsfähig zu werden" (7); sein Gegenstand ist der evangelische Gottesdienst, wobei sich insbes. die grundlegenden liturgietheologischen Teile „nicht im konfessionellen Binnenraum, sondern [...] in ökumenischer Weite" verorten (9).

Das erste Kap. bietet „Grundsätzliche theologische Überlegungen" (11–38), die nicht zuletzt durch die gelungene Kombination verschiedener Perspektiven überzeugen. Neben eher klassischen Herangehensweisen wie der Erläuterung der katabatisch-anabatischen Grundstruktur der Liturgie und einer trinitätstheologischen Entfaltung des Eingangsvotums werden originelle schriftbasierte Zugänge gewählt: Anhand einer versweisen Auslegung der Emmaus-Perikope werden Grundelemente christlicher Liturgie bestimmt; ein weiterer Abschnitt umreißt existentielle Themenfelder, die von der Bibel her die Liturgie prägen und damit zugleich ihren konkreten Lebensbezug sicherstellen. Schließlich kommen auch aktuelle Milieustudien in den Blick und werden auf ihre Konsequenzen für die gottesdienstliche Kultur hin bedacht.

Das zweite Kap. (39–81) behandelt unter der Überschrift „Die Voraussetzungen des Gottesdienstes" basale räumliche („Der gottesdienstliche Raum"), zeitliche („Das Kirchenjahr") und personelle („Rollen, Ämter und Dienste") Strukturen der Liturgie. Außerdem wird der Ablauf der beiden Grundformen des evangelischen Sonntagsgottesdienstes vorgestellt: Grundform I, die sich an der Messe orientiert, sowie Grundform II, die vom Predigtgottesdienst her kommt.

Diese überblicksartige Darstellung wird im umfangreichen Kap. 3 „Die Formen des evangelischen Gottesdienstes" (83–170) nach einzelnen Elementen vertieft: Mess-Ordinarium, Gebet, Abendmahl (zu den stärksten Passagen zählt auch hier wieder, ähnlich wie die Auslegung der Emmauserzählung in Kap. I, eine Auswertung der zentralen biblischen Quellen [117–121]), Kirchenmusik und Segen. Überraschenderweise, zumal für eine evangelische Liturgik, erfährt ausgerechnet das Thema Schriftverkündigung (in Lesung und Predigt) an dieser Stelle keine vertiefte Behandlung.

Sehr knapp kommen im vierten Kap. „Andere Gottesdienste" zur Sprache (171–182). Auffällig ist hier die Gewichtung: Während die traditionellen Kasualien (Taufe, Konfirmation, Trauung, Beerdigung) nur gestreift werden (171–173), erhalten neue, alternative Gottesdienstformen, das sog. liturgische „zweite Programm", mehr Raum und Aufmerksamkeit (175–182).

Die sich darin abzeichnende Akzentuierung prägt auch das abschließende fünfte Kap. „Der Gottesdienst in der Mitte des (kirchlichen) Lebens" (183–212), das nach Auffassung des Rez. zu stark das Thema eines liturgischen Qualitätsmanagements gewichtet (bes. 196–206). Dies könnte sich aus der Biographie des Autors erklären, der seit 2001 Direktor des Michaelisklosters in Hildesheim und als solcher auf diesem Feld engagiert ist.

Der knappe Anhang (213–216) enthält einige Modelle für psalmbasierte Formen. Eine weiterführende Bibliographie (217–220) schließt den Bd. ab.

Das Buch bedient sich einer frischen und gut lesbaren Sprache. Mit theologischem Tiefgang und sensibler Wahrnehmung der Praxis wird eine große Fülle von Themen in anregender Form präsentiert. Gleichwohl sind einige Anfragen zu markieren, die sich teilweise auf liturgietheologische Weichenstellungen, teilweise auf die Darstellung liturgiehistorischer Details beziehen. Auf liturgietheologischem Gebiet geht es dabei neben dem bereits erwähnten Fehlen einer expliziten Theologie liturgischer Schriftverkündigung v.a. um die Grundfrage nach dem Verhältnis von liturgiespezifischen Vorgegebenheiten und adressatenorientierter Gestaltung. Auch wenn man die unterschiedlichen konfessionellen Akzentsetzungen in Rechnung stellt, denen gemäß der Autor verständlicherweise immer wieder für „evangelische Freiheit" im Umgang mit liturgischen Formen plädiert, ist es doch konfessionsübergreifend ein Desiderat, das Proprium der Liturgie zu pflegen. Dergleichen wird vom Autor wiederholt betont, doch erscheint die konkrete Durchführung dieses Gedankens nicht immer konsequent. Dies soll an einem Beispiel demonstriert werden: Unter den Ergebnissen einer vom Michaeliskloster Hildesheim durchgeführten Gottesdienstinitiative findet sich die Beobachtung, dass die teilnehmenden Gemeinden in ihren Gottesdienstkonzepten „in aller Regel ein sprechendes Thema" suchten, wobei „klassische und bisweilen vielleicht depressiv wirkende kirchliche Themen (Sünde, Vergebung, Buße usw.) eher zurücktreten" und „explizite Christusthemen" selten sind (194f). Man vermisst an dieser Stelle eine kritische Erörterung, ob christlicher Gottesdienst unter Absehung von ‚expliziten Christusthemen' ernsthaft in der Lage sein kann, seinen Auftrag zu erfüllen: „die Menschenfreundlichkeit Gottes" (199) widerzuspiegeln. Soll wirklich die Menschenfreundlichkeit *Gottes* und nicht nur die Menschenfreundlichkeit des Gottesdienstteams zum Ausdruck kommen, führt an den expliziten Christusthemen kein Weg vorbei.

Eine zweite grundlegende liturgietheologische Rückfrage bezieht sich auf den Themenkomplex Eucharistiegebet. Der Autor lässt keinen Zweifel an seiner von Luthers Gottesdienstreformen her kommenden Überzeugung, die Einsetzungsworte seien der Gemeinde als Verkündigung zugesprochen und keinesfalls Bestandteil eines an Gott gerichteten Gebetsvollzugs (vgl. 45, 80, 130f, 134f). Vor dem Hintergrund des liturgiehistorisch eindeutigen Befundes, dass in der ganzen Tradition die Einsetzungsworte selbstverständlich zum an den Vater gerichteten Eucharistiegebet gehören, namentlich als Höhepunkt des anamnetischen Abschnitts, und im Blick auf eine interkonfessionelle Verständigung über den Charakter des Eucharistiegebets ist es bedauerlich, dass die im evangelischen Bereich ja durchaus stattfindende Diskussion um diese Frage nicht aufgegriffen wird (die kurze Bemerkung dazu auf S. 128 reicht nicht aus). Ein fehlendes Verständnis für das Eucharistiegebet wird auch im entsprechenden historischen Teil erkennbar, etwa wenn das Hochgebet der *Traditio Apostolica* ausgerechnet unter Auslassung seines zentralen ersten Teils („gratias tibi referimus") zitiert wird (123).

Damit ist zugleich der letzte Punkt angeschnitten, der kritisch anzumerken ist: Es gibt einige liturgiewissenschaftliche, v.a. liturgiegeschichtliche Details, die nicht korrekt dargestellt sind. Zwei Beispiele seien genannt: Das Gloria ist in seiner gottesdienstlichen Gestalt

ursprünglich nicht lateinisch (84), sondern griechisch. Die Transsubstantiationslehre des IV. Laterankonzils im Jahr 1215 wurde nicht „auf dem Hintergrund der Theologie des Thomas von Aquin" (124) formuliert, denn Thomas war zu diesem Zeitpunkt noch nicht geboren. Sollte es eine zweite Auflage des Buches geben, wäre eine Überarbeitung in dieser Hinsicht wünschenswert, damit das Werk von solchen vermeidbaren Fehlern unbeeinträchtigt seine beachtlichen Stärken entfalten kann.

Mainz Alexander Zerfaß

Kirchenrecht

Demel, Sabine: **Handbuch Kirchenrecht**. Grundbegriffe für Studium und Praxis. – Freiburg i. Br.: Herder 2010. 688 S., geb. € 58,00 ISBN: 978–3–451–30389–0

Das Kirchenrecht (KR) gilt gemeinhin nicht als fröhliche Wissenschaft. Dass es aber sogar ungemein spannend, anregend und erhellend sein kann, beweist dieses umfangreiche Werk, das man am liebsten in einem Zug lesen würde. Natürlich verfügt die Regensburger Ordinaria über ein profundes Fachwissen, aber sie vermag die von Natur aus meist spröde Materie klar, überzeugend und das Nach- und Weiterdenken fördernd darzulegen – auch und gerade denen, die sich um Erstkenntnis bemühen, den Studierenden. Großen Wert legt sie auf Praxisnähe: Bereits der Nomenklator berücksichtigt besonders die Themen, die derzeit auch in weiteren Kreisen als denen der Fachgelehrten zur Diskussion stehen, wie die Rechtsstellung von „Donum Vitae", die Kirchenaustrittsfrage, die Alternativen zum Kirchensteuerreglement, die LER-Thematik usw. Ausdrücklich werden nicht nur das deutsche Sonderrecht und deutsche Spezialitäten („Zentralkomitee der deutschen Katholiken") berücksichtigt, sondern auch die Partikularregelungen in Österreich und in der Schweiz. Besonders hervorzuheben ist die allenthalben deutlich gemachte Verankerung der Kanonistik in der (systematischen) Theologie, die zwar das Spezifikum dieser gegenüber anderen rechtsverpflichteten Wissenschaften ist, welche aber in den entsprechenden Darlegungen nicht immer sachgerecht sichtbar wird. So wird eine eigene Überlegung dem Zusammenhang von „Tradition und Sukzession" gewidmet. Als exzellent dürfen die Gedanken zu „Kirche: komplexe Wirklichkeit und Sakrament des Heils" und „Kirche des Charismas und des Weihesakraments" gelten. In griffigen Formulierungen werden die Basisprobleme der kirchlichen Verfassung ans Licht gebracht (vgl. z. B. Gehorsam, Religionsfreiheit). Sorgsam wird man in die komplexen Schwierigkeiten des Eherechts eingeführt (vgl. z. B. 183 zur Wiederverheiratung). Es kann nicht ausbleiben, dass dadurch auch insgesamt die Schwachstellen des KRs zutage treten – sein manchmal auf die Spitze getriebener Zentralismus, das Fehlen genügenden Rechtsschutzes für die *subiecta legis*, der Mangel an einer unabhängigen Verwaltungsgerichtsbarkeit. D. hält an keiner Stelle mit der Kritik am KR hinterm Berg (Beispiele: Bischofsbestellung, Inkonvenienzen der Stellung des Diakons nach der Regelung von 2009, Meinungsfreiheit). Angesichts der durchgehenden tiefen Loyalität der Autorin zum ekklesialen Rechtssystem wirkt sie umso überzeugender. Es geht ihr nicht um kanonistische Feinheiten, sondern um die Treue zum Zweiten Vatikanischen Konzil, dem sich der CIC 1983 ausdrücklich verpflichtet wissen wollte. – Sehr dankbar zu vermerken ist der durchgehende Usus, an Ort und Stelle die zentralen Gesetzestexte wörtlich abzudrucken.

Das „Handbuch" wird gewiss Diskussionen anregen. Unter formalem Aspekt beginnen sie bereits beim Titel. Nicht die gesamte Thematik des Kirchenrechts wird vorgelegt, sondern nur jene Gebiete, denen die Vf.in Praxisbezug bescheinigt. So fehlen bewusst nahezu ganz das Ordensrecht und das Prozessrecht, nur gelegentlich wird das Recht der Unierten herangezogen. Bei anderen Stichworten werden starke Akzentuierungen vorgenommen: Bei „Krankensalbung" steht etwa die heute diskutierte Spenderfrage im Mittelpunkt. Umgekehrt werden Überlegungen dargeboten, die eher nur Berührungspunkte mit dem KR aufweisen – sehr auffällig bei dem Komplex „Pfarrei", der in neun Einzelartikel auf 30 Seiten (482–512) aufgeteilt ist. Damit ist bereits ein weiteres Formalproblem angesprochen: Das Werk stellt sich als „Handbuch" vor – es geht aber nicht systematisch und in Darbietung der jeweiligen Gesamtmaterie vor, sondern lexikalisch von „Ablass" bis „Zweites Vatikanisches Konzil". Jedenfalls prinzipiell: Manchmal werden dann doch wichtige Lemmata, die der Praktiker sucht, in anderem Zusammenhang eingeordnet: Wer über „Frauenordination" Bescheid wissen will, muss unter „Weihesakrament, Ausschluss von Frauen" nachschauen. Da stehen in Nachbarschaft alle anderen einschlägigen Antworten: „Vollmacht, heilige", „Weihesakrament" und „Weihesakrament, Zulassungsbedingungen". Nun könnte dem ein Register abhelfen – welches auch existiert (659–688). Es ist allerdings schlicht ärgerlich, weil augenscheinlich mit heißer Nadel gefertigt. Man kann sich gewiss damit abfinden, dass es nicht auf die entsprechenden Seiten, sondern auf die ganzen (manchmal sehr langen) Artikel verweist, doch dann sollte es wenigstens genau sein und die verstreute Materie zusammenfassen. Das aber ist oft nicht der Fall. Wer wissen möchte, in welchen Konfessionen die Taufe gültig gespendet wird oder wie die Regelung bzgl. ökumenischer Sonntagsgottesdienste ist, muss unter „Ehe, bekenntnisverschiedene" suchen (148, 154) – was im Register bei „Taufe" resp. „Sonntagspflicht" nicht erwähnt wird. Wesentliche Erläuterungen zur päpstlichen Unfehlbarkeit stehen unter „Glaubenssinn der Gläubigen" – was der Nutzer des Registers nicht ahnen kann. Dort findet er zwar neun mit dem Thema „Laien" zusammenhängende Artikel, erfährt aber nicht, dass dazu wesentliche Auskünfte bei „Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland" (240f) und „Kirche als Volk Gottes der Laien und der Kleriker" (301–303) zu entdecken sind. Andererseits wird im Register auf den eher seltenen Ausdruck „Ephebophilie" hingewiesen, das viel öfter vorkommende Wort „Pädophilie" hingegen fehlt – beide werden an der gleichen Stelle angesprochen („Weihesakrament, Zulassungsvoraussetzungen", 635f). Das sind nur wenige Beispiele, die leicht ergänzbar sind. Bei der wünschenswerten Neuauflage sollten diese Lakunen ausgefüllt werden. Außerdem empfänden die Nutzer es als sehr hilfreich, wenn eine eigene Literaturübersicht geliefert würde, in der wenigstens die Standardwerke zu weiterer Beschäftigung mit dem Stoff aufgelistet würden. Das Abkürzungsverzeichnis, dem dieser Dienst zugedacht wird, ist nicht ausreichend.

Die materialen Darlegungen zeichnen sich durch Sachkenntnis aus. Für ein „Handbuch" sehr breiten Raum und großes Gewicht nehmen die schon erwähnten kritischen Stellungnahmen der Autorin ein, die an nicht wenigen Stellen eigene Vorschläge für eine Neuformulierung einzelner Canones macht. Man kann erwarten, dass sie die eine oder andere Debatte in Gang bringen. Das ist wohl der Fall, wenn dem Bischof Selbstbindung nahegelegt wird, wo ihm von Rechts wegen absolute Vollmacht eignet („Diözesansynode"). Unbefriedigend hingegen sind die Ausführungen zum sog. Bußschweigen („Forschungsfreiheit in der Theologie"). Immer wieder tritt das Bestreben der Vf.in zutage, die Bedeutung des Laien herauszustreichen, um die Kleruszentriertheit des KRs zu mildern: Die sich damit beschäftigenden Einlassungen 399–439 verdienen nachdrücklich Beachtung. Wenn Frau Demel gleich eingangs die Warnung ausstößt: „Vorsicht! Kirchenrecht aus Frauenhand", kann man das Augenzwinkern nicht übersehen. Übersehen kann man auch nicht das manische Bestreben, die Geschlechtergleichheit an bald jeder Stelle sprachlich festzunageln, wo die generische Form auch genügte: Eine ökumenische Trauung, lesen wir Leserinnen und Leser exempelshalber, ist eine Trauung, „bei der der/die nichtkatholische AmtsträgerIn" oder „bei der der/die katholische AmtsträgerIn" mitwirkt (578). Auf die Dauer nervt das schlicht; was sich aber die Vf.in gewisslich nicht zu Herzen nehmen wird. Übrigens: Ein eigener Artikel „Frau" fehlt; Wichtiges findet sich unter „Gleichberechtigung" und angelegentlich der Ausführungen über das Weihesakrament.

Einige wenige sachliche Anmerkungen seien gestattet: Die Lehre vom allgemeinen/amtlichen Priestertum geht nicht auf das Vaticanum II zurück (523), sondern auf die Bibel und eine breite patristische Überlieferung; unmittelbar vor dem Konzil wird sie u. a. von Pius XI. und Pius XII. vorgebracht. Unerfindlich bleibt die These, die Sonntagspflicht gelte nach can. 1247 (dessen erster Satz nicht zitiert wird!) nicht mehr für jeden Sonntag. Wenn in can. 1246 § 1 als Grund des Kirchengebotes das Ostergeheimnis angeführt wird, so ist klar, dass es immer dann gilt, wenn dieses begangen wird, also allsonntäglich. Im Artikel „Glaubenssinn der Gläubigen" sollte Rekurs auf den *sensus fidei* als dessen Grundlage genommen werden. Unklar bleibt, wieso der Täufling noch nicht der vollen Kirchenmitgliedschaft teilhaft wird. Historisch nicht gedeckt ist die Aussage, die päpstliche Unfehlbarkeit werde nur im Konfliktfall aktualisiert: Für die Mariendogmen 1854 und 1950 gab es einen solchen nicht.

Ungeachtet dieser Inkonvenienzen stellt das neue Handbuch ein bedeutungsvolles und gut handhabbares Instrument zur Erschließung des kirchlichen Rechtssystems dar. Es verdient alle Empfehlung.

Pentling Wolfgang Beinert

Loretan, Adrian: **Religionen im Kontext der Menschenrechte**. – Zürich: Theologischer Verlag 2010. 300 S. (Religionsrechtliche Studien, Teil 1), geb. € 30,00 ISBN: 978–3–290–20055–8

Wer wie Adrian Loretan (Luzern) in der Schweiz Kirchenrecht lehrt, kommt nicht daran vorbei, zugleich das Fach Staatskirchenrecht zu vertreten, denn nur so wird er bspw. die rechtliche Doppelgestalt der Pfarrei nach kirchlichem und der Kirchengemeinde nach staatlichem Recht darstellen können. L. ist seit Langem im Gebiet des Staatskirchenrechts ausgewiesen und dabei immer im Kontakt mit der staatskirchenrechtlichen „Szene" in Deutschland geblieben. Mit dem zu besprechenden Bd. liegt nun erstmalig eine Sammlung seiner wichtigsten Beiträge vor, die nach verschiedenen Themenfeldern aufbereitet sind.

Dabei reflektiert L. die einzelnen Themen stets auf der Folie der Menschenrechte mit besonderer Schwerpunktsetzung auf der Religionsfreiheit. Die Religionsfreiheit bezeichnet er als „cantus firmus" (14) seines Forschens.

Dies klingt bereits in dem einleitenden, für diesen Bd. eigens verfassten Essay zum Thema „Menschenrechte und Religionen" (17–26) an, wo er die berechtigte Frage stellt, wie sich „in den Rechtsordnungen der Religionsgemeinschaften subjektive Freiheitsrechte mit objektiven Glaubenswahrheiten theologisch verbinden" (19) lassen. Mit Kardinal Walter Kasper, einem seiner Tübinger Lehrer, fordert L. von der Kirche, dass sie sich als Institution der christlichen Freiheit verstehen müsse und es somit ihre Aufgabe sei, nach innen und außen für die Menschenrechte als Voraussetzung christlicher Freiheit einzutreten. Er erliegt dabei nicht der aktuell in der deutschen „Islamdebatte" oft zu beobachtenden Gefahr, ausgehend vom christlichen Verständnis des Menschen als Abbild Gottes die Kirchen als eigentlichen Hort und Geburtsort der Menschenrechte zu vereinnahmen. Mit Wolfgang Huber, dem ehem. Ratsvorsitzenden der EKD, der in den Beiträgen häufig zitiert wird, weist L. zutreffend darauf hin, dass die Menschenrechte ausdrücklich gegen den erheblichen Widerstand der Kirchen (Plural!) „durchgesetzt werden" (18) mussten.

Nachdem L. in einem ersten Beitrag „Überpositive Gerechtigkeitskriterien sind unentbehrlich!" (29–50) eher rechtsphilosophisch die Spannung von Gerechtigkeit und Freiheitsrechten mit besonderer Bezugnahme auf das Werk des von ihm geschätzten John Rawls bearbeitet, kommt er in einem Teil B auf die Frage nach den Menschenrechten und dem Verhältnis der Kirchen zu ihnen zu sprechen, wobei im Mittelpunkt aus katholischer Perspektive die Konzilserklärung zur Religionsfreiheit *Dignitatis humanae* steht. In einem ersten Beitrag „Allgemeine Erklärung der Menschenrechte – eine Herausforderung für die Kirche" (51–56) fällt besonders der Hinweis auf den Kanonistenpapst Paul VI. auf, der sich nach dem II. Vaticanum nachhaltig für die Menschenrechte, auch eingearbeitet in den neu entstehenden Codex von 1983, einsetzte. Papst Paul VI. im Originalton: „Aus ihrer eigenen Erfahrung weiss die Kirche, dass ihr Einsatz für die Förderung der Menschenrechte eine ständige Selbstprüfung und Reinigung ihres eigenen Lebens, ihrer Gesetze, Institutionen und Planungen verlangt." (55) Dies schließt nach diesem Papst auch die Bereitschaft ein, im Blick auf die Kirchengeschichte die eigenen Verstöße gegen die Menschenrechte zu identifizieren und einzugestehen. Im zweiten Artikel in diesem Themenfeld greift L. unter der Überschrift „Die Konzilserklärung über die Religionsfreiheit – oder ist der Kirchenaustritt Privatsache?" (57–90) die im Moment auch in Deutschland kontrovers diskutierte Fragestellung nach dem Verhältnis von Religionsfreiheit und Kirchenzugehörigkeit auf. In der Erklärung des II. Vaticanums zur Religionsfreiheit sieht L. die „entscheidende Grundlage für das Vertrauensverhältnis in der Ökumene und im Verhältnis zu den anderen Religionsgemeinschaften. Sie ist die lehramtliche Grundlage der katholischen Kirche für ein friedliches Zusammenleben mit den Religionen in einer pluralistischen Gesellschaft." (64) In diesem Beitrag sind es oft auch die Nebensätze, die zeigen, wie geschickt L. es versteht, aktuelle Diskussionen der Kanonistik und Theologie in die Gedankenführung einzubeziehen. Beispielhaft hierfür ist seine Anmerkung, „dass der Kodex gemäss der Lehre des Konzils zu interpretieren ist und nicht umgekehrt" (65), womit er sich eindeutig von den Positionen der Vertreter einer sog. korrekten Kanonistik (Lüdecke, Bier) abgrenzt. Was die Kirchenaustrittsthematik angeht, so kritisiert er m. E. zutreffend Entwicklungen in der Judikatur in der Schweiz, die Zugehörigkeit zu einer Religionsgemeinschaft allein aus staatlichrechtlicher Perspektive einseitig festzulegen. Auch ist L. zuzustimmen, dass man einen Austritt aus der Kirchengemeinde als staatlicher Rechtsgröße nicht vornehmen könne, ohne auch die entsprechende Kirche zu meinen (73). Was die innerkirchlichen Folgen des Kirchenaustritts angeht, müsste L. seine Ausführungen (80–84) nach dem Motu Proprio *Omnium in mentem* (2010) überarbeiten, v. a. was die eherechtlichen Aspekte der Themenstellung angeht. Da die Schlussredaktion dieses Buches Ende 2009 abgeschlossen wurde, konnte L. das Motu Proprio von 2010 noch nicht kennen. Verwunderlich ist die deutliche Wortwahl „Trittbrettfahrer" (87) für diejenigen, die durch ihren Kirchenaustritt der Kirche die finanzielle Unterstützung versagen.

Im Abschnitt C sind die Beiträge von L. zusammengestellt, die über das Verhältnis von Rechtsstaat und Religionen handeln. Er beginnt mit einer Abhandlung „Brauchen die Kirchen den Staat noch? Zum Kontext der Religionsfreiheit" (91–110). Mit Bezugnahme auf die berühmte Stelle aus GS Nr. 76 mit der Rede von der wechselseitigen Autonomie von Kirche und Staat bei gleichzeitiger Sorge um die beiden anvertrauten Menschen plädiert L. nach Darstellung verschiedener Modelle der Beschreibung von Kirchen (Religionen) und Staat für das von ihm „Kooperatives Entflechtungsmodell (Trennungsmodell): Verbindungen zwischen Kirchen bzw. anderen Religionsgemeinschaften und dem Staat" (104–109) bezeichnete Modell. Nachdem er sich in einem weiteren Beitrag mit der „Religionsfreiheit und Gleichstellung aus religionsrechtlicher und rechtsphilosophischer Sicht" (111–120) beschäftigt, geht es in den beiden nächsten Beiträgen in diesem Themenblock um die Frage, welche anderen Religionsgemeinschaften neben den beiden großen verfassten Kirchen in der Schweiz öffentlichrechtlich anerkannt werden können (121–134, 135–154). Besondere Bedeutung erfährt diese Thematik durch die steigende Zahl von muslimischen Bürgerinnen und Bürgern, die sich zumeist vereinsrechtlich organisieren. L. plädiert dafür, dass der Staat „nur solche Religionsgemeinschaften unterstützen" könne, „die die Grundwerte des Rechtsstaates anerkennen" (130). Der Theologie, insbes. der Kanonistik weist er die Aufgabe zu, hierüber in einen Dialog mit den Rechtswissenschaften zu treten, „d. h. mit der freiheitlich-demokratischen Rechtskultur eines Landes" (140). Bei allen möglichen öffentlichrechtlichen Anerkennungsprozessen müssten die drei Interessen der Religionsgemeinschaften, der Kantone und der Mitglieder der Religionsgemeinschaften im Sinne des sog. „Magischen Dreiecks" (Hafner) unterschieden und miteinander abgeglichen werden.

Aktuell und auf der Höhe der Zeit diskutiert L. im Abschnitt „D. Die religiöse Bildung der Kirche" (155) in mehreren Beiträgen zum einen die Stellung der „Theologie in der Universität von morgen – staatskirchenrechtliche Modelldiskussion" (155–172) und „Die Katholisch-Theologischen Fakultäten im Spannungsfeld von Wissenschaftsfreiheit und Religionsfreiheit" (173–184), zum anderen in einem umfänglichen Rahmen die „Religionsunterrichtskonzepte und ihre rechtlichen Koordinaten" (185–207). Die katholische Theologie lebe dabei immer zwischen der wissenschaftlichen Freiheit und ihrer lehramtlichen Bindung. Abschließend warnt L. vor einer zu engen binnenwissenschaftlichen Fixierung der katholischen Theologie. Notwendig seien Interdisziplinarität, Kontakt mit anderen Fachwissenschaften auf wissenschaftlichen Kongressen und die Erweiterung des Theologiestudiums durch Nebenfächer, sodass schon in dieser Breite interdisziplinäres Denken angeregt werde. Auch beim Thema Religionsunterricht in der Schweiz, der nicht die verfassungsrechtlich starke Stellung wie im deutschen Grundgesetz in Art. 7 erfahren hat, kommt L. auf den islamischen Religionsunterricht als neue Herausforderung zu sprechen. Dabei zeigt er zunächst auf, dass der Religionsunterricht die Kirchen und andere Religionsgemeinschaften davor bewahre, sich in ein gesellschaftliches Ghetto zurückzuziehen, um dort „eine sektenhafte Religiosität zu pflegen" (186). Von daher werde die Einführung eines islamischen Religionsunterrichts die Integration der muslimischen Minderheit in die demokratischen Verfassungsstaaten Europas fördern. Erschwerend tritt hierbei in der Schweiz hinzu, dass die Schulhoheit bei den einzelnen Kantonen liegt. Die Konzeptionen eines wie auch immer gearteten Religionsunterrichts an den Schulen sind daher sehr vielfältig: „Konfessioneller Unterricht im Raum der Schule, aber ohne Mitverantwortung der Schule; konfessioneller RU im Rahmen des schulischen Lehrkanons in Absprache mit der Schule, aber in Verantwortung der Kirchen; konfessionell neutraler christlicher RU in der Verantwortung der Schule und allenfalls – nach Absprache – unter personeller Mitwirkung der Kirchen." (200) Interessant ist die Information, dass in zwei Orten im Kanton Luzern islamischer Religionsunterricht erteilt wird, wobei die Entwicklung inzwischen sicher weitergegangen sein wird. Abschließend plädiert L. „für die verschiedenen Formen des RU in der öffentlichen Schule je nach religionssoziologischer Kontextualität" (206).

Im Abschnitt E geht es um die „Gleichstellung der Geschlechter und die Kirchen" (209), die L. in zwei Beiträgen bearbeitet. Im ersten Aufsatz „Impulse des staatlichen Gleichstellungsrechts für die Kirchen" (209–223) geht er der Frage nach, ob die katholische „Kirche mit Billigung des Staates für sich einen gleichstellungsfreien Raum beanspruchen kann" (210). Dahinter kommt die Grundfrage ins Spiel, ob sich „theologisch ausgewiesene Glaubenswahrheiten mit subjektiven, am neuzeitlichen Autonomiebegriff orientierten Freiheitsrechten in einer Kirchenordnung verbinden" (211) lassen. L. sieht massive Probleme auf die katholische Kirche zukommen, wenn sie Frauen durch die Nichtzulassung zum Priesteramt auf Dauer von kirchlichen Leitungsämtern im engeren Sinn ausschließt. In dem weiteren Beitrag „Frauen in kirchlichen Ämtern. Eine rechtliche Standortbestimmung" (225–240) entfaltet L. ämterrechtlich und damit an seine kirchenrechtliche Diss. anknüpfend die Möglichkeiten der Amtsübertragung an Frauen in der Kirche. Da er dabei fast von selbst auf die Problematik der Nichtzulassung von Frauen zur Priesterweihe kommen muss, versucht L. es mit einer Art Doppelstrategie: „Die Frage nach dem geltenden Recht muss ergänzt werden um die Frage nach dem richtigen Recht." (226) So fordert er die Diakonatsweihe der Frau (235/237) als „Minimallösung" (238), wolle die Kirche nicht noch weiterhin breite Schichten von Frauen verlieren.

Der Bd. wird mit einem Beitrag zu den Grundrechten in den Religionen (241–257) abgeschlossen. Grundrechte sind nach L. ein „klares Instrument gegen den Machtmissbrauch in den Kirchen und Religionen" (242). Bei der theologischen Begründung der Menschenrechte rezipiert L. dabei die von Wolfgang Huber beschriebenen sechs Grundtypen, die ihren Ausgang von der Würde der Person nehmen.

Der Sammelbd. wird abgerundet durch ein umfängliches Literaturverzeichnis (259–293), ein Verzeichnis der Erstveröffentlichungen (295–296), ein Inhaltsverzeichnis (5–10) und ein Verzeichnis der wichtigsten Abkürzungen (297–299). Eher versteckt mitten im Buch (27–28) findet sich der Hinweis, dass diesem ersten Bd. ein zweiter folgen wird, in dem mehrere Autoren die Grundrechtsthematik weiter entfalten werden.

Das vorgestellte Buch ist uneingeschränkt zur Lektüre zu empfehlen und erleichtert den Zugang zum staatskirchenrechtlichen Œuvre

von L., der in der Schweiz ein angesehener Gesprächspartner in der Politik, in Kirchen und Gesellschaft und im Austausch mit den weltlichen Rechtswissenschaften ist. Vorteilhaft wirkt sich aus, dass er immer wieder auch die staatskirchenrechtlichen Verbindungen zum deutschen Recht aufzeigt, sodass der Leser gut die Rechtslage in beiden Ländern vergleichen kann. Auch formal besticht der Sammelbd., v.a. überzeugt auch seine Druckqualität.

Münster Thomas Schüller

Hallermann, Heribert: **Ratlos – oder gut beraten?** Die Beratung des Diözesanbischofs. – Paderborn: Schöningh 2010. 315 S. (Kirchen- und Staatskirchenrecht, 11), kt € 39,90 ISBN: 978–3–506–76964–0

Das geltende Recht kennt eine Vielzahl verbindlich vorgeschriebener oder fakultativ einzurichtender Gremien mit unterschiedlicher Zuständigkeit, die den Diözesanbischof beraten sollen. C. 391 § 1 CIC erklärt zwar in Umsetzung des II. Vatikanischen Konzils, der Diözesanbischof leite die ihm anvertraute Teilkirche nach Maßgabe des Rechtes mit gesetzgebender, ausführender und richterlicher Gewalt, doch bedeutet dies kein autarkes Agieren. Vielmehr hat sich das Konzil „um die synodale Einbindung dieses Hirtenamtes gesorgt und von daher eine grundlegende Reform der bischöflichen Beratungsgremien angestoßen. Dieser Anstoß wurde von der nachkonziliaren kirchlichen Gesetzgebung aufgegriffen und im geltenden Codex Iuris Canonici von 1983 für die lateinische Kirche kodifiziert. Die seit der Promulgation vergangenen etwa 25 Jahre [...] sind ein Anlaß, um nach der tatsächlichen Umsetzung dieser wichtigen Reformen zu fragen." (7)

Ein erstes Kap. behandelt die *Beratung als praktizierte Form der Mitverantwortung* (27–58); so dürften weder demokratische Spielregeln aus dem politischen Bereich einfach auf die Kirche übertragen noch Organe der Mitverantwortung lediglich in formalem Gesetzesgehorsam ohne tatsächliche Wirksamkeit eingerichtet werden (27–28). Aufgezeigt werden die theologischen Grundlagen der Mitverantwortung, die kommuniale Leitung des Diözesanbischofs, die Mitwirkung und Mitverantwortung der Gläubigen sowie die rechtliche Ausgestaltung der Beratung, insbes. durch die Beispruchsrechte gemäß c. 127 CIC.

Das umfangreiche zweite Kap. stellt die verschiedenen *Verfassungsrechtlich verankerte[n] Gremien der Beratung und Mitverantwortung* (59–246) – Diözesansynode, Priesterrat, Konsultorenkollegium, Kathedralkapitel, Bischofsrat, Diözesanpastoralrat, Diözesanvermögensverwaltungsrat – unter folgenden Aspekten detailliert vor: 1. Grundlagen und Entstehung der Normen, 2. Definition des Gremiums im geltenden Recht, 3. Mitglieder, 4. Verhältnis zwischen Diözesanbischof und Gremium, 5. Aufgaben und Kompetenzen, 6. Statuten, 7. Amtsdauer.

Kap. 3: *Weitere Felder und Formen der Beratung des Diözesanbischofs* (247–257) behandelt *Die sachverständigen Berater in der kodikarischen Ordnung* und *Die Berater und Beratungsorgane mit außerkodikarischen universalkirchlichen Rechtsgrundlagen* (Diözesane Kommissionen für Liturgie, Kirchenmusik, sakrale Kunst, Ökumene).

Gegenstand des vierten Kap.s: *Gremien der Beratung und Mitverantwortung ohne universalkirchliche Rechtsgrundlage* (259–284) sind *Ordinariatskonferenz oder Geistlicher Rat, Diözesanrat der Katholiken* und *Dekane- oder Dechantenkonferenz.*

Kap. 5 widmet sich dem *Verhältnis zwischen den verschiedenen Räten und Beratungsorganen* (287–303); das geltende Recht lege hierfür die Unterscheidung der jeweiligen Rechtsgrundlagen, die funktionale Zuordnung der Räte und Gremien sowie deren Reduzierung nahe.

Kap. 6 will einen *Anstoß für eine kommuniale Leitungs- und Beratungskultur* geben (305–306).

Das vorliegende Werk bietet – in einer auch für Nichtkanonisten nachvollziehbaren Sprache – über die bisherigen Kommentierungen und Handbücher hinaus eine umfassende und systematische Darstellung der einzelnen Beratungsgremien samt einer theologisch-rechtlichen Rückbindung an die Aussagen des II. Vatikanischen Konzils. Dies verdient insofern Beachtung, als in einzelnen Diözesen mitunter Beharrungstendenzen anzutreffen sind, die einer fruchtbaren Beratungsarbeit hinderlich sein können. So mag dieses Buch auch aufgrund seiner klaren und nachvollziehbaren Diktion sicher Diskussionsbeitrag und Anregung zur Reflexion bestehender teilkirchlicher Strukturen der Beratung und entsprechender Ordnungen sein. Denn: „Eine Kirche, die sich selbst als Communio versteht, ist auf beides angewiesen: Auf die Mitverantwortung der Gläubigen durch Beratung und auf die kommuniale Leitung durch den jeweiligen Vollmachtsträger. Insofern gilt, daß die tatsächliche Praxis der Beratung in einer Teilkirche und das Maß, in dem dort eine kommuniale Leitung verwirklicht wird, verläßlich widerspiegeln, ob oder wie weit das zentrale theologische Verständnis von der Kirche als Communio nicht nur theoretisch, sondern auch praktisch rezipiert worden ist." (305) Gleichwohl seien einige Aspekte kritisch angemerkt, bspw.:

- Die Interpretation der kodikarischen Normen erfolgt in der Regel anhand der Redaktionsgeschichte, was nach den Interpretationsregeln des c. 17 CIC fragen lässt.
- Als Literaturhinweis dienen häufig nur Artikel des unter Mitarbeit des Vf.s hg. Lexikons für Kirchen- und Staatskirchenrecht, sodass einschlägige Monografien nur indirekt aufgefunden werden können.
- Mit abweichenden Meinungen geht der Vf. teilweise oberlehrerhaft um. Sicher sind Aussagen und Thesen zu hinterfragen, doch resultieren diese nicht selten aus wissenschaftlich verantworteten Studien.
- Zu fragen ist auch, ob die parakodikarischen Gremien tatsächlich allesamt unreflektiert dem CIC/1917 folgen, ohne das II. Vatikanischen Konzil zu beachten (259–260). Kann sich nicht teilkirchlich in Anbetracht besonderer Gegebenheiten etwas – auf der Grundlage des Konzils – bewährt haben? In der rechtserheblichen Gewohnheit tritt ja auch das Wirken des Geistes Gottes zutage (vgl. c. 1506 CCEO).
- Eine Prüfung der Rezeption der kodikarischen Vorgaben kann sich nicht allein auf eine systematische Darstellung der Canones beschränken, sondern bedarf auch einer eingehenden Analyse des diözesanen Rechts und diözesaner Rechtsanwendung.
- Leider findet der staatskirchenrechtlich vorgeschriebene diözesane Kirchensteuerrat, dessen Kompetenzabgrenzung zum Diözesanvermögensverwaltungsrat schwierig ist, keine Erwähnung.
- Die Beschlüsse der „Gemeinsamen Synode" aufgrund der im Periodicum „Synode" protokollierten Redaktionsgeschichte zu erhellen, wäre – wie es hinsichtlich der Canones geschieht – mitunter hilfreich gewesen.

Bei aufmerksamer Lektüre fallen auch immer wieder kleinere Ungenauigkeiten auf; hierfür einige Beispiele:

- Unzutreffend ist, dass „den Beschlüssen der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland in der Regel keine Rechtsverbindlichkeit zukommt" (94), denn die einzelnen Diözesanbischöfe haben diese für ihre Teilkirche in Kraft gesetzt und in ihren Amtsblättern promulgiert.
- Zwar hat die Deutsche Bischofskonferenz keine Partikularnorm zu c. 496 CIC erlassen (114), wohl aber die Berliner Bischofskonferenz.
- Das Preußenkonkordat stammt nicht aus dem Jahre 1924 (162), sondern von 1929.
- Eine klare Abgrenzung (auch vor dem Hintergrund der Bulle *De salute animarum*) zwischen residierenden Domkapitularen und Ehrendomherren unterbleibt (173).
- Die *„Allgemeine Einführung zum Römischen Meßbuch"* (253) heißt offiziell „Grundordnung des Römischen Meßbuches" (fehlt auch im Quellenverzeichnis).
- Eine genaue partikularrechtliche Abgrenzung zwischen Ordinariatskonferenz, Hauptabteilungsleiterkonferenz bzw. Geistlichem Rat wäre hilfreich gewesen (262).
- Die Kritik an dem Beschluss der Deutschen Bischofskonferenz „Institutionelle Neuordnung des Laienapostolates in Deutschland" von 1967 (271) verkennt, dass es sich lediglich um Vorschläge zur Erprobung handelt.
- Der vermögensrechtliche Begriff „Untergrenze" kann – kodikarisch verantwortet – nicht kommentarlos auf den Wert von 15.000 € bezogen werden (250 Anm. 925); zudem verwundert die Angabe der Sammlung von Wenner (statt eines kirchlichen Amtsblattes) als Beleg.
- Im Quellenverzeichnis führt die schematische alphabetische Systematik zu Ungenauigkeiten; zudem fällt auf, dass Dokumente des Hl. Stuhles häufig nur mit Sekundärliteratur belegt werden.

Insgesamt aber stellt dieses Werk einen wichtigen Diskussionsbeitrag für Entscheidungsträger in den Diözesen, Mitglieder der Beratungsgremien sowie für Interessierte dar.

Paderborn Rüdiger Althaus

Diakonat der Frau. Befunde aus biblischer, patristischer, ostkirchlicher, liturgischer und systematisch-theologischer Perspektive, hg. v. Dietmar W. Winkler. – Berlin: Lit 2010. 155 S. (orientalia – patristica – oecumenica, 2), pb. € 19,90 ISBN: 978–3–643–50181–3

Dass sich in dem 2009 in der renommierten theologischen Reihe „Quaestiones Disputatae" erschienenen Bd. zum ständigen Diakonat kein Beitrag zum Diakonat von Frauen findet, ist nicht mangelndem Problembewusstsein der Hg. anzulasten. Mehrere Autor/inn/en waren angefragt worden, hatten aber, wie Dietmar Winkler in seiner Einleitung zu dem neuen Sammelbd. „Diakonat der Frau" herausstellt (4), alle abgelehnt, wobei u.a. Weisungen „von oben" und Karriereängste eine Rolle spielten.

Dagegen ist vorliegendes Buch, das den *status quo* der im Laufe der letzten Jahrzehnte erfolgten historisch-theologischen Forschung zum Thema Frauendiakonat resümiert, mit seinem offenen Plädoyer an „den Papst, die Kurie und die Bischofskonferenzen in der römisch-katholischen Kirche sowie die Hll. Synoden in den orthodoxen Kirchen um die einschlägige Wiederherstellung" (*Basilius J. Groen*, 115) v. a. als mutiger Gegenakzent zu einem „macht- und angstbesetzt[en]" (*Dietmar W. Winkler*, 4) kirchlichen Klima zu würdigen.

Es wurden aber auch wichtige ökumenische Akzente gesetzt, insofern etwa der Beitrag des Athener Emeritus *Evangelos Theodorou* (43–57) über die historische Bestandsaufnahme zum Frauendiakonat und die Befürwortung seiner Wiederbelebung hinaus eine vorsichtige Öffnung griechischer Theologie für die Diskussion der Normativität der Tradition des Ausschlusses von Frauen vom Priestertum signalisiert.

Wenn der Erneuerung des weiblichen Diakonats katholischerseits von ihren Gegnern gern die „Einheit des Ordo" entgegengehalten wird, so macht der systematische Beitrag von *Regina Radlbeck-Ossmann* (119–134) die Schwächen dieser Argumentation sehr deutlich. *Basilius J. Groen* (89–115) spannt in seinem liturgiewissenschaftlich akzentuierten Aufsatz einen breiten Bogen von den (gelegentlich bestrittenen) historischen Fakten hin zu einer kreativen Vision, wie ein erneuerter Frauendiakonat heute aussehen könnte, wobei er Problemzonen nicht ausklammert. Interessante Akzente enthält auch der bibeltheologische Grundlagenbeitrag: *Marlis Gielen* (11–40) deutet die Qualifikation von Phoebe – wahrscheinlich die Überbringerin des Römerbriefes – in Röm 16,1–2 als *diakonos* ausgehend von einer sorgfältigen Analyse der authentischen Paulusbriefe als Verweis „auf eine theologisch qualifizierte Verkündigungsarbeit dieser Frau, die auf den inneren Aufbau und die evangeliumsgemäße Weiterentwicklung ihrer Heimatgemeinde [= Kenchreä bei Korinth] zielte" und resümiert: „Mit ihrer Wahrnehmung von Verkündigungsaufgaben und ihrer damit gegebenen Einbindung in die Gemeindeleitung – kurz als Diakon(in) – stellt Phöbe […] keine Ausnahme dar. Vielmehr erwähnt Paulus […] verschiedene andere Frauen namentlich, die vergleichbare […] Tätigkeiten […] für die Gemeinden erfüllen." Hinsichtlich variierender Begrifflichkeiten „ist zu berücksichtigen, dass sich in dieser Zeit noch keine feste Amtsterminologie herausgebildet hat" (38).

Die Beiträge von Theodorou, dem der weibliche Diakonat bekanntermaßen zeitlebens ein wichtiges Anliegen war, und der Armenologin *Jasmine Dum-Tragut* (71–85) gehen auf Vorträge bei einem rezenten Salzburger Symposion zurück und fassen *grosso modo* v. a. ältere Forschungsergebnisse zusammen. Letzteres gilt auch für den speziell die byzantinische Entwicklung des Diakonats im Kontext des weiblichen Mönchtums behandelnden Ergänzungsbeitrag von *Ekaterini Mitsiou* (59–70), der allerdings neben den üblichen Testimonien durchaus auch einige weniger bekannte Beispiele aus der hagiographischen Literatur enthält.

Den Abschluss des Bändchens bildet ein hilfreicher bibliografischer Überblick im Anhang (139–152).

Damit wurde eine lesenswerte „Summa" bisheriger Forschung vorgelegt, die in den historischen Teilen allerdings z. T. klischeehaft (vgl. z. B. 55: „judaisierende Tradition der Diskriminierung der Frau") verbleibt, im Detail sicher nicht immer hinreichend differenziert und auch einige Mystifizierungen hartnäckig repetiert. So gehört die sowohl von Theodorou (50) als auch von Mitsiou (61) als Diakonin vereinnahmte Makrina zwar zu den historisch bestbezeugten Christinnen der Spätantike, wird aber (im Unterschied zu einer anderen Frau aus Makrinas Frauengemeinschaft) in den alten Quellen nicht als solche bezeichnet. Auch kann man nicht sagen, dass „heute noch" Kartäuserinnen „durch den Bischof zu Diakonissen geweiht [werden] und zwar unter Verwendung des gleichen Pontifikale, wie es für die Diakonenweihe üblich ist" (54): Kartäuserinnen genießen zwar immer noch das Privileg, eine Stola zu tragen und das Evangelium zu lesen. Sie empfangen aber nicht die Diakonen-, sondern die Jungfrauenweihe[1]. Dass „bis heute die Äbtissinnen in einigen römisch-katholischen Frauenklöstern das […] Recht haben, die vorgeheiligten kostbaren Gaben an die eigenen Nonnen auszuteilen" (52), ist zwar grundsätzlich durchaus korrekt, suggeriert aber fälschlich ein Sonderrecht (*„loco diaconissatus"*), obwohl das nun auch schon bald 30 Jahre alte „neue" Kirchenrecht für den Bedarfsfall generell die Möglichkeit der Kommunionspendung durch Laien beiderlei Geschlechts geschaffen hat und diese in der kirchlichen Praxis auch breit üblich ist. Solch ungeschickte Formulierungen bzw. ungesicherte historische Behauptungen schaden dem Anliegen und hätten durch ein etwas sorgfältigeres Lektorat, das dem Bändchen auch in drucktechnischer Hinsicht nicht geschadet hätte, vielleicht entschärft werden können.

Wien Eva Synek

[1] Vgl. näherhin Becker, Hansjakob: Diakoneninsignien bei der Jungfrauenweihe. Zum Ordo Consecrationis Virginum proprius Monialium Ordinis Cartusiensis, in: Manifestatio Ecclesiae. Studien zu Pontifikale und bischöflicher Liturgie (StPaLi 17), hg. v. Winfried Haunerland u. a. – Regensburg: Pustet 2004, 261–272.

Kurzrezensionen

Bekken, Per Jarle: **The Word is Near You.** A Study of Deuteronomy 30:12–14 in Paul's Letter to the Romans in a Jewish Context. – Berlin: De Gruyter 2007. (XIII) 294 S. (Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche 144), ln. € 94,95 ISBN: 978–3–11–019341–1

Das Zitat aus Dtn 30,11–14 in Röm 10,6–9 gilt als einer der gewagtesten Bezüge des Apostels Paulus auf die Schriften Israels. Die vorliegende Untersuchung des Norwegers Bekken gilt Dtn 30,11–14 im Zusammenhang des Deuteronomiums und in der pln. Verwendung. Besonderes Augenmerk liegt auf der Erarbeitung der philonischen Verwendung von Dtn 30,11–14 (als repräsentativem „Jewish referential background", 223; auch Seitenblicke auf Baruch) und dem Vergleich mit Paulus. Nach einem knappen Forschungsüberblick und der Beschreibung des eigenen Vorgehens beginnt B. mit literarischen Beobachtungen zu Philo, *De Virtutibus* 183f, *De Praemiis et Poenis* 79–84 und Röm 10,4–17 (Kontext, Textaufbau, Gedankengang). Auf Beobachtungen zur angewandten exegetischen Methode (B. spricht von „exegetical paraphrase") folgen detaillierte Untersuchungen der Philo-Stellen (83–152), von Röm 10,4–7 im Kontext des Röm (insbes. 9,30–10,21) und zur frühjüdischen Schriftverwendung (Zusammenstellung von Lev 18,5 und Dtn 30, der Bezug von Dtn 30 auf die Glaubensgerechtigkeit und die eschatologische Anwendung und Perspektive). Nach B. bleibt der pln. Gebrauch von Dtn 30 als exegetische Paraphrase eines Zitates im Rahmen frühjüdischer Hermeneutik. Mit der Paraphrase von Dtn 30 möchte Paulus die Grenzziehung zwischen Juden und Heiden durch die Darlegung der eigentlichen Bedeutung des Gesetzes (nicht die engere Bestimmung in Lev 18,5) und damit des Glaubens als Kriterium der Zugehörigkeit zum Gottesvolk neu bestimmen. In summa: eine überzeugende Analyse und Interpretation der Philotexte und von Röm 9,30–10,21, die in der Römerauslegung, der Erforschung des pln. Schriftgebrauchs sowie seiner Soteriologie und Eschatologie, aber auch in der Philo-Forschung Beachtung verdient. Chr. St.

Brantl, Johannes: **Entscheidung durch Unterscheidung**. Existentialethik als inneres Moment einer medizinischen Ethik in christlicher Perspektive. – Berlin: Lit 2007. 312 S. (Studien der Moraltheologie, 37), brosch. € 34,90 ISBN: 978–3–8258–0563–0

In seiner Habil.schrift sucht der Trierer Theologe Johannes Brantl nach einer „Kultur der neuen Nachdenklichkeit" im spannungsvollen Bereich der modernen Medizinethik. Sein Schwerpunkt liegt dabei auf existentialethischen Überlegungen zum Thema „Selbstvergewisserung von Entscheidungs- und Handlungssubjekten im Rahmen moderner Medizin" (281), also auf innerlich-biographischen Dispositionen des/der Einzelnen in komplexen medizinischen Entscheidungssituationen. B. verbindet seine Überlegungen mit Kategorien christlicher – v. a. ignatianischer – Spiritualität und fragt dabei nach der Verhältnisbestimmung von „Mystik und Medizin" im Dienste der individuellen Bewusstseinsbildung. Erprobungsfelder sind z. B. das Leitbild des „Christus Medicus" im Vergleich zur heutigen Realität des Arztberufs oder die Bedeutung von „Trost und Misstrost" im Verhältnis von Patienten und ihren Angehörigen. Mit dieser Herangehensweise löst sich B. von der klassischen normativ-ethischen Fokussierung auf medizinethische Fragen und weitet den Blick für die spirituellen Dimensionen des individuellen Herausgefordert-Seins im Handlungsfeld Gesundheit/Krankheit, wohl wissend, dass „der Glaube die sittliche Vernunft nicht ersetzen, ihr aber sehr wohl zusätzlich zu denken geben kann" (13). Die Arbeit ist daher besonders für jene interessant, die sich als Theolog/inn/en im Bereich der Krankenhausseelsorge bewegen, in kliniknahen Ethikkommissionen aktiv sind oder im Schnittfeld von Spiritualität, Ethik und Medizin forschen. V. G.

Copan, Victor A.: **Saint Paul as Spiritual Director: An Analysis of the Concept of the Imitation of Paul with Implications to the Practice of Spiritual Direction.** – Milton Keynes: Paternoster 2007. (XXVI) 296 S. (Paternoster Biblical Monographs), pb. € 19,99 ISBN: 978–1–84227–367–8

Die vorliegende Monographie untersucht die paulinischen Aufforderungen zur Nachahmung seiner selbst und zeigt die Implikationen und mögliche Anwendungen für die Praxis geistlicher Begleitung („spiritual direction") auf. Nach einer knappen Einführung (ohne eigenen Forschungsüberblick) und Klärung der gemeinten Sache und Begrifflichkeit bietet C. zunächst einen Überblick über Vorkommen und Verständnis der Nachahmung in der griechisch-römischen Welt.

Von besonderer Bedeutung ist die absichtliche Nachahmung bestimmter Charaktereigenschaften und Tugenden. Ferner geht es um die Nachahmung bestimmter Menschen im hellenistisch-jüdischen Umfeld (etwa Eltern-Kind, erweiterte Verwandtschaftsbeziehungen, Lehrer-Schüler, Führer-Volk). Auf diesem Hintergrund erscheint Paulus als Vater, Lehrer und Führer. Ferner schildert C. die Beziehung zwischen Nachahmung und Nachfolge. Der Hauptteil der Studie besteht aus gründlichen Analysen des Nachahmungsmotivs in 1 Thess 1,5–7 („an active imitation of the lifestyle, ethos, and message of Paul and his companions", 104), in 1 Kor 4,16 und 11,1 sowie in Phil 3,17 und 4,9 (Betonung der Lehre des Paulus und seines an Christus orientierten Lebens). Dem folgt die gründliche, kritische Auseinandersetzung mit E. Castellis (*Imitating Paul*) Interpretation des Nachahmungsmotivs als pln. „Machtspiel". Nach der Zusammenfassung (219–228) zieht C. anregende Linien in die in der praktischen Theologie bzw. Spiritualität beheimatete Praxis geistlicher Begleitung (die freilich nicht auf das Nachahmungsmotiv beschränkt werden darf!). Bei vereinzelten Anfragen im Detail eine überzeugende Analyse des exegetischen Befunds, die in der ntl. Ethik Berücksichtigung verdient, und ein gelungener interdisziplinärer Brückenschlag, der neben dem Missionar und Theologen auch den pastoralen Paulus zeigt. Chr. St.

Flusser, David: **Judaism of the Second Temple Period**. Volume 2: The Jewish Sages and Their Literature. – Grand Rapids Michigan / Cambridge U. K.: Eerdman 2009. 380 S., geb. € 33,99 ISBN: 978–0–8028–2458–5

Es handelt sich um den zweiten Bd.[1] der ursprünglich auf Hebräisch verfassten Beiträge in englischer Übersetzung, wobei der Begriff *The Jewish Sages* hier nicht, wie sonst üblich, auf Rabbinen verweist. In diesen Aufsätzen erweist sich David Flusser als einer der originellsten Denker auf diesem Gebiet. Seine geradezu unerschöpfliche Quellenkenntnis führt nicht nur zu erhellenden Aussagen, sondern auch zu manch außergewöhnlicher Kombination sehr verschiedener Texte und Texttypen, sodass es bisweilen überraschende Ergebnisse gibt, die F. mit der ihm eigenen Vehemenz vorträgt. Nun wird man nicht übersehen können, dass die Erforschung der Zeit des Zweiten Tempels andere Wege beschritten hat, mithin es sich bei dieser Aufsatzsammlung bereits um eine Dokumentation der Wissenschaftsgeschichte handelt. Gleichwohl kann man dankbar sein, dass sie Einblick gewährt in die Arbeit eines der gewiss bemerkenswertesten Vertreter seiner Zunft. Zu bemängeln bleibt freilich, dass der Verlag keinen Nachweis der Erstpublikationen beigefügt hat. Daher bleiben die Artikel ohne Kontext, da man weder den Anlass noch die Zeit ihrer Entstehung erfährt. R. K.

Schmidt, Christine D.: **Sühne oder Sanktion?** Die öffentliche Kirchenbuße in den Fürstbistümern Münster und Osnabrück während des 17. und 18. Jahrhunderts. – Münster: Aschendorff 2009. 221 S., kt € 34,00 ISBN: 978–3–402–15044–3

Während öffentliche Buße bislang v. a. in der Mediävistik untersucht wurde, widmet sich die vorliegende Münsteraner historische Diss. (in gekürzter Fassung publiziert) diesem Phänomen anhand der Diözesen Münster und Osnabrück für die Frühe Neuzeit. S. weist überzeugend nach, wie die hier auch nach dem Trienter Konzil noch lebendigen Archidiakonate Formen der öffentlichen Kirchenbuße gezielt und planmäßig zur Durchsetzung sozialer Ordnungsmodelle und politischer Interessen einsetzten – Letzteres v. a. in der konfessionell komplexen Verfassungslage Osnabrücks. Einen Vergleich beider Territorien strebt S. aufgrund der sehr unterschiedlichen Quellen- und Rechtslage zu Recht nicht an; dadurch stehen die beiden Hauptteile der Arbeit freilich etwas unverbunden nebeneinander. In beiden Fällen werden ausführlich die institutionengeschichtlichen Rahmenbedingungen und juristischen Voraussetzungen für Verhängung und Durchführung der Kirchenbuße erläutert, ohne dass dabei die angekündigte Handlungsorientierung als leitende Analysekategorie zu kurz käme. Zu bedauern sind jedoch Defizite in der theologischen Bestimmung der Kirchenbuße und ihres Verhältnisses zur sakramentalen Buße, da theologische Literatur nur rudimentär rezipiert und diese Deutungskategorien den sozialhistorischen stark untergeordnet wurden. Diese Perspektive wäre jedoch gerade vor dem Hintergrund der von S. anschaulich dargestellten Wahrnehmung und Anwendung der Kirchenbuße eher als (ausgrenzende) Strafe denn als (integrierende) Sühne interessant. Der kultur- und landeshistorische Wert der Studie ist jedoch unbestreitbar. Be. S.

[1] Bd. 1: David Flusser, Qumran and Apocalypticism, Grand Rapids 2007.

Werbick, Jürgen: **Einführung in die Theologische Wissenschaftslehre**. – Freiburg i. Br.: Herder 2010. 383 S. geb. € 29,95 ISBN: 978–3–451–30222–0

In dieser Einführung geht Jürgen Werbick den Fragen nach dem Spezifikum der Theologie als Wissenschaft und nach der Möglichkeit einer wissenschaftstheoretischen Fundierung der Theologie als „Glaubenswissenschaft" nach. Der Vf. widmet sich in den einzelnen Kap.n, die stets mit einer Zusammenfassung der zentralen Thesen abgeschlossen werden, Reflexionen über das Verständnis des Glaubens und das Verhältnis von Glauben und Erkennen, über den Wahrheitsanspruch des Glaubens, über das Verständnis der Theologie als (Glaubens-)Wissenschaft und als Hermeneutik sowie über das Verhältnis der Theologie zu den anderen Wissenschaften. Dabei nähert sich W. diesen Themen deutlich von seinem eigenen theologisch-hermeneutischen Ansatz her und bezieht sich hier denn auch primär auf fundamentaltheologische und wissenschaftstheoretische Diskussionen im Feld der kontinentalen Theologie und Philosophie. Die ausführliche wissenschaftstheoretische Debatte im Bereich der angelsächsischen Theologie und Philosophie, etwa analytischer Provenienz, wird zwar erwähnt und durchaus thematisiert, steht aber nicht im Zentrum der Überlegungen. Insgesamt ein guter, lesenswerter Überblick über Grundfragen der theologischen Wissenschaftstheorie. S. W.

Witmer, Stephen E.: **Divine Instruction in Early Christianity**. – Tübingen: Mohr Siebeck 2008. (XII) 237 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament II, 246), kt € 54,00 ISBN: 978–3–16–149608–0

Die vorliegende Monografie (Diss. Cambridge, 2007) untersucht das biblische Motiv der direkten Belehrung von Menschen durch Gott. Zunächst beleuchtet W. göttliche Belehrung im AT (am Sinai und anderweitig). Ferner geht es um das Motiv im Frühjudentum. Teil zwei gilt der göttlichen Belehrung im *Corpus Johanneum* (64–152): Lehre und Offenbarung im JohEv, das Verhältnis von Lehre Jesu und Lehre Gottes (Jesus als der von Gott Gelehrte *par excellence*), die Funktion göttlicher Belehrung und im 1 Joh die Salbung, die die Gläubigen alle Dinge lehrt. Teil drei beschreibt göttliche Belehrung bei Paulus und im MtEv. W. behandelt die eschatologische, göttliche Belehrung im paulinischen Verständnis, Inhalt und Funktion göttlicher Belehrung und das Verhältnis zu menschlicher Lehre. Im MtEv erscheint Jesus als der eine Lehrer. Abschließend fasst W. die interessanten Implikationen für die ntl. Eschatologie, Christologie, Pneumatologie, Ekklesiologie und Hermeneutik zusammen. In Jesus bzw. in der Gabe des Geistes erfüllt sich die atl. Verheißung direkter göttlicher Belehrung. Insgesamt eine überzeugende Studie, die ein vernachlässigtes, vielschichtiges biblisches Motiv beschreibt, das neben der ntl. Theologie auch Implikationen für das Selbstverständnis der Kirche und ihre Sendung hat, da die Überzeugung der ersten Christen, von Gott gelehrt worden zu sein, gegenwärtig und auch zukünftig belehrt zu werden, Bestandteil ihres Selbstverständnisses war. Chr. St.

Wolz-Gottwald, Eckard: **Atlas der Weltreligionen.** Das Basiswissen. – Petersberg: Via Nova 2010. 162 S., geb. € 24.95 ISBN: 978–3–86616–181–8

Eckard Wolz-Gottwald stellt in seinem „Atlas der Weltreligionen" sechs Religionen vor (Christentum, Judentum, Islam, Hinduismus, Buddhismus und Daoismus). Das Buch soll ein Basiswissen vermitteln, um fremde Religionen kennenzulernen und mit ihnen in Dialog treten zu können (Klappentext). Dabei richtet sich das Buch v. a. an Studierende und interessierte Laien (10).

Entsprechend übersichtlich und systematisch ist der Atlas aufgebaut. Insgesamt zählt das Buch sieben etwa gleichlange Kap. Während sechs die einzelnen Religionen vorstellen, beschäftigt sich das siebte Kap. mit der Wahrheitsfrage in den Religionen. Die Religionskap. sind gleich aufgebaut und wurden nach Daten und Symbolen, Entstehung und Geschichte, Hl. Schriften, Lehren und Praxis sowie Mystik systematisiert. Neben einer prägnanten Einleitung finden sich hilfreiche Anhänge zu Fachbegriffen (jeweils nach Religionen geordnet und mit einer Einführung zum Sprachgebrauch), weiterführender Literatur sowie ein ausführliches Sach- und Personenregister.

Leider ist weder ein Abbildungsverzeichnis noch ein Verweis auf Datenquellen vorhanden und die Überblicks- und Nachschlagewerke sind nicht auf dem aktuellen Stand. Dafür besticht das Buch durch seine Übersichtlichkeit und die einfache Darstellung komplexer Sachverhalte, die durch zahlreiche (leider) schwarzweiße Abbildungen verdeutlicht werden. Erfrischend ist die Behandlung des Daoismus. In Kompendien wie diesem scheint es oft ein Zufallsprinzip zu sein, ob nun fünf oder sechs Weltreligionen existieren und welche Religionen zugehörig sind. W.-G. verweist in diesem Zusammenhang darauf,

dass ausschließlich Religionen dargestellt sind, „mit welchen wir gegenwärtig in unserer westlichen Welt" (7) Kontakt haben. Ob diese Auswahl dann zutrifft, sei dahingestellt. Fest steht, dass sich das Buch für einen ersten Eindruck der aufgeführten Religionen für interessierte Laien eignet. Für den Studien- und Schulgebrauch ist es jedoch zu undifferenziert und nicht aktuell genug. S. J.

Preisarbeit

Die Joseph Ratzinger / Papst Benedikt XVI.-Stiftung schreibt eine Preisarbeit aus zum Thema: *Die Bedeutung der Heiligenverehrung für die Konstituierung gemeinsamer Identität in Europa.*

Der erste Preis ist mit 5000 € dotiert, der zweite mit 3000 € und der dritte mit 2000 €.

Der Beitrag im Umfang von etwa 100 S. ist bis zum 31.10.2012 bei der Geschäftsstelle der Stiftung in München: Agnes-Bernauer-Straße 181, 80687 München, Deutschland (vgl. http://www.ratzinger-papst-benedikt-stiftung.de/kontakt.html) einzureichen. Er ist in einer der folgenden Sprachen vorzulegen: Deutsch, Englisch, Französisch, Italienisch oder Spanisch.

Ansprechpartner für Interessenten ist Prof. Dr. Vinzenz Pfnür, Lange Kuhle 23, 48163 Münster, Deutschland; über E-Mail: VPfnuer@aol.com.

Hinweise zur Thematik:

Die verheerenden Auswirkungen des Tribalismus zeigen sich noch heute (vgl. z. B. in Afrika die blutigen Stammesauseinandersetzungen zwischen Hutu und Tutsi). Der große Beitrag des Mittelalters und der Kirche zur Konstituierung von Stammesdenken und Nationalitäten übergreifender gemeinsamer Identität in Europa wird in der EU immer noch zu wenig gewürdigt.

Auf der Basis eines gemeinsamen Bildungsprogramms, gepflegt in Kloster- und Kathedralschulen und Universitäten, das mit Latein als gemeinsamer Sprache eine intensive Kommunikation ermöglichte, sowie einem Band von romanischen und gotischen Kirchen und Kathedralen in ganz Europa, von Sizilien bis Skandinavien, von Portugal bis Polen, war auch die Heiligenverehrung ein wichtiger Faktor von Gemeinsamkeit. Dies kommt bis in die Gegenwart zum Ausdruck in Nationalitäten übergreifenden gemeinsamen Patronen (wie z. B. Namens-, Kirchen-, Stadt-, Landespatron); in selbst Kriege überstehenden Städte- und Bistumspartnerschaften, begründet durch Reliquientranslationen; in Wallfahrten zu Reliquien gemeinsam verehrter Heiliger.

Die Zielsetzung des Beitrages könnte sein

- ein zusammenfassender Überblick,
- eine Untersuchung der Auswirkung auf das Verhältnis einzelner Stämme und Nationen zueinander
  [Waren die Ungarn zur Zeit Ottos d. Gr. noch verhasste Feinde, die plünderten und raubten (Schlacht auf dem Lechfeld 955), so wird deren König Stephan ein Jahrhundert später zum gemeinsamen Heiligen (Kanonisierung 1083), dessen Reliquien zusammen mit zwei weiteren hl. ungarischen Königen, Emerich und Ladislaus, in Analogie zu den hl. Drei Königen in Köln und Aachen verehrt wurden. Vgl. Z. Szilárdfy, in: LCI VIII, 407–409. – Akt von Gnesen im Jahre 1000: Überreichung einer Nachbildung der hl. Lanze durch Otto III und eines Armreliquiars des hl. Adalbert durch Boleslaw Chrobry],
- eine Spezialuntersuchung auf der Basis fundierter Quellenstudien.

Anschriften der Rezensentinnen und Rezensenten

Prof. Dr. Rüdiger Althaus, Kamp 6, 33098 Paderborn
Dr. Stefan Altmeyer, Am Hof 1, 53113 Bonn
Prof. Dr. Wolfgang Beinert, Großberger Weg 9, 93080 Pentling
Prof. Dr. Michael Böhnke, Gaußstr. 20, 42119 Wuppertal
Prof. Dr. Stefan Böntert, Universitätsstr. 150, 44801 Bochum
Prof. Dr. Dr. habil. Jörg Ernesti, Seminarplatz 4, 39042 Brixen, Italien
Dipl. Theol. Stephanie Feder, Johannisstr. 8–10, 48143 Münster
Dr. Stefan Gärtner, Postbus 90153, 5000 LE Tilburg, Niederlande
Prof. Dr. Christine Gerber, Sedanstr. 19, 20146 Hamburg
Prof. Dr. Hans-Peter Großhans, Universitätsstr. 13–17, 48143 Münster
Dr. Jutta Henner, Breite Gasse 4–8/1, 1070 Wien, Österreich
Prof. Dr. Gerhard Höver, Am Hof 1, 53113 Bonn
Prof. Dr. Rainer Kampling, Schwendenerstr. 31, 14195 Berlin
Dr. Rade Kisić, Dragoslava Srejovića 169v, 11060 Belgrad, Serbien
Dr. Tobias Kläden, Holzheienstr. 14, 99084 Erfurt
Prof. Dr. phil. Dr. theol. habil. Felix Körner SJ, Offenbacher Landstr. 224, 60599 Frankfurt a. M.
Dr. Sandra Lassak, Friedrich-Ebert-Str. 7, 48153 Münster
PD Dr. Peter Lüning, Leostr. 19a, 33098 Paderborn
Prof. Dr. Dr. Hubertus Lutterbach, Universitätsstr. 12, 45117 Essen
Prof. Dr. Bernd Lutz, Rheinaustr. 6.b, 50999 Köln
Prof. Dr. Ralf Miggelbrink, Universitätsstr. 12, 45141 Essen
Prof. Dr. Dr. Klaus Müller, Johannisstr. 8–10, 48143 Münster
Ann-Kathrin Muth, Hüfferstr. 27, 48143 Münster
Prof. Dr. Hermann Michael Niemann, Schwaansche Str. 5, 18051 Rostock
PD Dr. Nicole Priesching, Paradeplatz 4, 97070 Würzburg
Prof. em. Dr. Dr. h.c. Klemens Richter, Johannisstr. 8–10, 48143 Münster
Dipl.-Theol. Anna Maria Riedl, Hüfferstraße 27, 48149 Münster
PD Dr. Ulli Roth, Weingartenstr. 97, 77654 Offenburg
PD Dr. Stefan Schapdick, Regina-Pacis-Weg 1a, 53113 Bonn
Dr. Eckart David Schmidt, Forum universitatis, Eingang 5, 55099 Mainz
Prof. Dr. Thomas Schüller, Johannisstr. 8–10, 48143 Münster
Prof. Dr. Dr. Werner Schüßler, Universitätsring 19, 54296 Trier
Prof. Dr. Ludger Schwienhorst-Schönberger, Schenkenstr. 8–10, 1010 Wien, Österreich
Ass.-Prof. Dr. Eva Synek, Schenkenstr. 8–10, 1010 Wien, Österreich
Prof. Dr. Hans-Ulrich Weidemann, Adolf-Reichwein-Str. 2, 57068 Siegen
Dr. Alexander Zerfaß, Forum Universitatis 6, 55099 Mainz

Impressum

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

Herausgeber: Die Professorinnen und Professoren der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster
Schriftleitung: Prof. Dr. Thomas Bremer
Mitarbeiter: Christine Berberich, Katharina Del Re, Doris Kreutzmann, Vera Naber
Sekretariat: Simone Lachmuth-Niesmann

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

Verlag und Anzeigen
Verlag Aschendorff GmbH & Co. KG, D-48135 Münster
Bezugspreise: Einzelheft: € 19,90,–/sFr 35,70,
Jahresabonnement: € 109,00/sFr 189,40,
Studentenabonnement: € 87,–/sFr 150,90.
Die Preise verstehen sich zzgl. Porto und inkl. 7 % MwSt. im Inland.
Gesamtherstellung: Aschendorff Druckzentrum GmbH & Co. KG, Münster 2011
Rezensionsexemplare bitte direkt senden an
please send review copies directly to
exemplaires de presse veuillez envoyer directement à
Theologische Revue, Schriftleitung, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster

© 2011 Verlag Aschendorff GmbH & Co. KG, 48135 Münster
Die Zeitschrift ist urheberrechtlich geschützt. Die dadurch begründeten Rechte, insbesondere die der Übersetzung, des Nachdrucks, der Entnahme von Abbildungen, der Speicherung in Datenverarbeitungsanlagen bleiben, auch bei nur auszugsweiser Verwertung, vorbehalten. Die Vergütungsansprüche des § 54, Abs. 2, UrhG, werden durch die Verwertungsgesellschaft Wort wahrgenommen.
ISSN 0040–568 X