

THEOLOGISCHE REVUE

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

Jährlich 6 Hefte

VERLAG ASCHENDORFF MÜNSTER

Jährlich € 109,00 / sFr 189,40

Nummer 3

2011

107. Jahrgang

Unaufgeregt innovativ. Aktuelle Beiträge zur Eschatologie (Matthias Remenyi) Sp. 179

Exegese / Bibelwissenschaft Sp. 197

KNORRE, Peter von: Vergeblicher Gottesdienst. Die kultpolemischen Texte im Alten Testament (Bernhard Lang)

DECORZANT, Alain: Vom Gericht zum Erbarmen. Text und Theologie von Micha 6–7 (Rainer Kessler)

WEBER, Beat: Werkbuch Psalmen III. Theologie und Spiritualität des Psalters und seiner Psalmen (Johannes Bremer)

BAUKS, Michaela: Jephtas Tochter. Traditions-, religions- und rezeptionsgeschichtliche Studien zu Richter 11,29–40 (Uwe Becker)

WEDDERBURN, Alexander J. M.: Jesus and the Historians (Markus Tiwald)

PERVO, Richard I.: Acts. A Commentary (Christoph Stenschke)

Reception of Paulinism in Acts / Réception du paulinisme dans les Actes des apôtres, hg. v. Daniel MARGUERAT (Bastian Lemitz)

Reading Second Peter with New Eyes. Methodological Reassessments of the Letter of Second Peter, hg. v. Robert L. WEBB / Duane F. WATSON (Wolfgang Grünstäudl)

Kirchengeschichte Sp. 207

JUNG, Martin H.: Kirchengeschichte (Hubertus Lutterbach)

Quellen und Texte zur Benediktusregel, zusammengestellt u. hg. v. Michaela PUZICHA in Zusammenarbeit mit J. Gartner und P. Hungerbühler. Im Auftrag der Salzburger Äbtekongferenz (Matthias Skeb)

Johannes Bugenhagen (1485–1558). Der Bischof der Reformation, hg. v. Irmfried GARBE / Heinrich KRÖGER (Eike Wolgast)

HAUB, Rita / OBERHOLZER, Paul: Matteo Ricci und der Kaiser von China. Jesuitenmission im Reich der Mitte (Claudia von Collani)

WASSILOWSKY, Günther: Die Konklavereform Gregors XV. (1621/22). Wertekonflikte, symbolische Inszenierung und Verfahrenswandel im posttridentinischen Papsttum (Volker Reinhardt)

LEHMANN, Hartmut: Religiöse Erweckung in gottferner Zeit. Studien zur Pietismusforschung (Norbert Köster)

HINKEL, Sascha: Adolf Kardinal Bertram. Kirchenpolitik in Kaiserreich und Weimarer Republik (Gregor Ploch)

WINTERSTEIN, Ulrike: Vertriebener Klerus in Sachsen 1945–1955 (Michael Hirschfeld)

GRESCHAT, Martin: Protestantismus im Kalten Krieg. Kirche, Politik und Gesellschaft im geteilten Deutschland 1945–1963 (Jens Holger Schjöring)

Theologiegeschichte Sp. 220

The Reception and Interpretation of the Bible in Late Antiquity: Proceedings of the Montreal Colloquium in Honour of Charles Kannengiesser, 11–13 October 2006, hg. v. Lorenzo Di TOMMASO / Lucian TURCESCU (Rainer Kampling)

Albert der Große: Über die fünfzehn Streitfragen (lat.-dt.), hg. v. Henryk ANZULEWICZ / Norbert WINKLER (Paul D. Hellmeier)

SPECK, Tobias: Quod omnes tangit. Rezeption als ekklesiologisches Phänomen bei Matthäus Romanus und Wilhelm von Ockham (Klaus Unterburger)

SPEHR, Christopher: Luther und das Konzil. Zur Entwicklung eines zentralen Themas in der Reformationszeit (Martin Ohst)

WHITFORD, David M.: The Curse of Ham in the Early Modern Era. The Bible and the Justifications of Slavery (Nicole Priesching)

NEUMANN, Burkhard: „Gott Alles in Allem“ (1 Kor 15,28). Eine Studie zum eschatologischen Denken Franz Anton Staudenmaiers (Raimund Lachner)

Bruno Bauer (1809–1882). Ein „Partisan des Weltgeistes“, hg. v. Klaus-M. KODALLE / Tilmann REITZ (Gunther Wenz)

Systematische Theologie Sp. 230

BAUSENHART, Guido: Einführung in die Theologie. Genese und Geltung theologischer Aussagen (Manfred Gerwing)

KÖRTNER, Ulrich H. J.: Reformatorische Theologie im 21. Jahrhundert (Gregor Etzelmüller)

RUHSTORFER, Karlheinz: Gotteslehre (Ralf Miggelbrink)

HAUBER, Michael: Unsagbar nahe. Eine Studie zur Entstehung und Bedeutung der Trinitätstheologie Karl Rahners (Benjamin Dahlke)

„Biblische Radikalitäten“. Judentum, Sozialismus und Recht in der Theologie Friedrich-Wilhelm Marquardts, hg. v. Andreas PANGRITZ (Dick Boer)

Wenn sich Tiere in der Theologie tummeln. Ansätze einer theologischen Zoologie, hg. v. Rainer HAGENCORD (Christine Berberich)

Religionsgeschichte und Religionssoziologie Sp. 239

Weltkonstruktion. Religiöse Weltdeutung zwischen Chaos und Kosmos vom Alten Orient bis zum Islam, hg. v. Peter GEMEINHARDT / Annette ZGOLL (Reinhard Achenbach)

BRANKAER, Johanna: Die Gnosis. Texte und Kommentar (Herbert Schmid)

Prejudice and Christian beginnings. Investigating Race, Gender, and Ethnicity in Early Christian Studies, hg. v. Laura NASRALLAH / Elisabeth SCHÜSSLER-FIORENZA (Rainer Kampling)

Antichrist. Konstruktionen von Feindbildern, hg. v. Wolfram BRANDES / Felicitas SCHMIEDER (Jürgen Bründl)

Enzyklopädie des Mittelalters. 2 Bde., hg. v. Gert MELVILLE / Martial STAUB (Hubertus Lutterbach)

Religion und Wende in Ostmittel- und Südosteuropa 1989–2009. Tagungsband zum gleichnamigen Symposium anlässlich des 20. Jahrestags des Falls des Eisernen Vorhangs. Wien, im Oktober 2009, hg. von Johann MARTE / Vincenc RAJSŔ / Karl W. SCHWARZ / Miroslav POLZER (Thomas Bremer)

SCHOLL, Norbert: Religiös ohne Gott? Warum wir heute anders glauben (Christian Polke)

Praktische Theologie Sp. 248

PENG-KELLER, Simon: Einführung in die Theologie der Spiritualität (Gotthard Fuchs)

WOLLBOLD, Andreas: Als Priester leben. Ein Leitfa-den (Manuel Schlögl)

MACK, Ulrich: Handbuch Kinderseelsorge (Diana Güntner)

Wege zum Frieden. Die internationale Friedensarbeit der Gemeinschaft Sant'Egidio, hg. v. Roberto MOROZZO DELLA ROCCA (Andrea Claaßen)

Theologie und Kultur Sp. 255

Die Rezeption der antiken Literatur: Kulturhistorisches Werklexikon, hg. v. Christine WALDE / Brigitte EGGER (Christoph Stenschke)

HOURLIHANE, Colum: Pontius Pilate, Anti-Semitism, and the Passion in Medieval Art (Rainer Kampling)

SORACE, Marco A.: Avantgarde nach ihrem Ende. Von der Transformation der avantgardistischen Kunst des 20. Jahrhunderts. Ein Beitrag zur theologischen Kunstkritik (Reinhard Hoeps)

Bibliographie Sp. 258

Unaufgeregt innovativ Aktuelle Beiträge zur Eschatologie

Von Matthias Remenyi

Es scheint, als sei die Zeit der großen Zerreißproben in der eschatologischen Debatte bis auf Weiteres vorbei. Sowohl in der Osterfrage als auch in der Diskussion um die Auferstehung im Tod – beides ja Dauerbrenner der vergangenen Jahrzehnte – ist ein gewisser Ermüdungsfriede eingeleitet. Resümierende Beiträge arbeiten Vergangenes auf. Man geht kleinschrittiger vor und müht sich an Folgefragen ab. Dass ein solches eher unaufgeregtes Arbeiten durchaus innovatorisches Potential enthält, soll der folgende Literaturüberblick über einige eschatologische Neuerscheinungen der vergangenen zwei Jahre zeigen. Ich bespreche dabei zunächst Titel mit Überblickscharakter, wende mich dann der personalen und der geschichtlichen Eschatologie zu und schließe mit einem kurzen Fazit, das aktuelle Arbeitsfelder und Perspektiven der eschatologischen Theoriebildung zu umreißen versucht.

I. Gesamtdarstellungen

Johanna Rahner legt mit ihrer **Einführung in die christliche Eschatologie**¹ in der Reihe ‚Grundlagen Theologie‘ des Herder Verlags eine leicht lesbare, dabei aber immer präzise argumentierende Gesamtdarstellung des Traktates vor. Das Werk gliedert sich in zwei Blöcke. Ein erster Teil behandelt hermeneutische und religionsgeschichtliche Grundfragen, ein zweiter widmet sich den klassischen eschatologischen Einzelthemen. Um es vorneweg zu sagen: R.s Buch informiert zuverlässig und umfassend über den Sachstand, und das in einer beneidenswert flüssigen Schreibweise. Die Autorin belässt es aber keineswegs bei einer distanzierten Aufbereitung des Stoffs, sondern bezieht Position und entwickelt ihre Thesen aus einer – von Anfang an offengelegten – theologischen Grundentscheidung heraus: „Apokalypse no!“ (36). Leitend für diese Absage ist der Geschichtspessimismus der Apokalyptik: „Die hiesige Geschichte läuft ins Leere; es ist ein vollkommen böser Äon, der nur noch der Vernichtung anheim gegeben wird.“ (34) Der hinter der apokalyptischen Endzeiterwartung stehende Dualismus wird solchermassen „geradezu ontologisiert“ (32). Gegen die damit verbundene radikale Befristung der Zeit setzt R. zeittheoretisch mit Giorgio Agamben die „Idee der erfüllten Zeit“ (36), der „Zeit, die bleibt“ (37), die sich „als entscheidende Zeitsignatur des Christentums erweisen“ (41) muss. Mit der klaren Unterscheidung von Eschatologie und Apokalyptik weiß sie sich nahe bei ihrem berühmten Namensvetter und dessen programmatischem Aufsatz zur Hermeneutik eschatologischer Aussagen (67ff). Über Karl Rahner hinaus geht allerdings ihre Forderung, die bisweilen so verstörenden eschatologischen Bilder der Schrift nicht nur formal in ihrem Bildcharakter zu würdigen, sondern in ihnen material „keine Zukunftsvisionen, sondern ein inneres Moment des menschlichen Selbstverständnisses hier und jetzt“ zu lesen (70). Über Rahner hinaus geht schließlich auch ihre steile, an anderer Stelle geäußerte These: „Die Sprache der neutestamentlichen Eschatologie ist zwar apokalyptisch, nicht aber das Denken.“ (169)

Zentral ist für die Autorin dabei die „Relativierung der apokalyptischen Bilder, Motive und Sprache durch die Christologie“ (80), näherhin durch die Inkarnation. Diese christologische und inkarnatorische Mitte der ntl. Eschatologie wiederum hat ihren historischen Ankerpunkt in der von R. stark präsentisch gedeuteten Reich-Gottes-Botschaft des Jesus von Nazareth, die „letztlich in offener Spannung“ (149) zu apokalyptischem Denken steht, weil dieses das Gottesheil gerade nicht – wie Jesu Ansage der bereits im Hier und Jetzt angebrochenen Gottesherrschaft – an die Gegenwart heranreichen, sondern diese nur abbrechen lässt. Konsequenter wird dann auch das Ostergeschehen jenseits der Motivwelt der Apokalyptik situiert. Ähnlich wie Jahre zuvor Verwey interpretiert R. die Auferstehung Jesu als die Tiefendimension des Kreuzes. Entscheidend an Ostern ist die Zusage der bleibenden Wirklichkeit der Nähe Gottes. „Demgegenüber erscheint das auf die apokalyptische Bildwelt zurückgreifende Sprechen von der Auferstehung [...] eher als ein Rückschritt.“ (161)

Personaleschatologisch folgt R. der von Ulrich Lücke entwickelten Spielart einer Auferstehung im Tod und versteht Seele als die „immaterielle ‚Matrize‘“ (198), in die sich Geschichtlichkeit und Weltbezug

des Menschen dauerhaft einprägen. Breiten Raum nehmen weiter die Fragen nach Gericht und Allversöhnung, nach dem Fegefeuer und der (Denk-)Möglichkeit oder Unmöglichkeit ewigen Verlorengehens ein. Ausführlich kommen biblische, historische und lehramtliche Weichenstellungen und Modellbildungen zur Sprache. Ein inhaltliches Schwergewicht liegt dabei auf der Frage nach einer endgültigen Versöhnung von Opfern und Tätern, die problemsensibel diskutiert wird (227–232). Die systematische Pointe des Ganzen liegt in der eschatologischen Denkfigur des Wartens: Das Warten Gottes, der um seiner Liebe willen notfalls auch unendlich lange auf das Ja geschöpflicher Freiheit zu warten bereit ist, entscheidet über die einzig angemessene Gestalt christlicher Hoffnung, die solchermassen nur eine Hoffnung für alle sein kann (231f). Und das Warten der Geschöpfe mit- und aufeinander, in Tod und Auferstehung hineingenommen in den mystischen Leib des auferstandenen und auf die universale Vollendung wartenden Christus, ist das einzige nach neuzeitlichen Ikonoklasmen und Projektionsthesen noch verbleibende Bild des Himmels, wie die Autorin unter Aufnahme der grandiosen Leviticus-Homilie des Origenes abschließend verdeutlicht (300–302). Diese Überlegungen zur Hoffnung auf eschatologische Versöhnung und zur Denkfigur des Wartens sind mir existentiell nahe und theologisch sehr plausibel.

Wer sich entscheidet, wer Position bezieht, der macht sich angreifbar. Das ist die Not all derer, die aus den Allgemeinplätzen bloß theologiegeschichtlichen Referierens heraustreten. Nun ist es natürlich mitnichten so, dass R.s verdienstvolles Buch auf diese eine antiapokalyptische Zentralthese reduzierbar wäre. Der Bogen ist im Gegenteil viel weiter gespannt, das Material ist viel reicher. Und trotzdem: R.s Umgang mit der Apokalyptik scheint mir doch an manchen Stellen allzu einseitig zu sein. Apokalyptik denkt nicht per se geschichtsnihilistisch. Geschichte gerade in ihrer Bedrängnis ist apokalyptischem Denken vielmehr der hervorragende Ort der Bewährung, an dem sich Wohl und Wehe der Frommen entscheidet. Apokalyptik lehrt auch keinen absoluten ontologischen Dualismus zwischen altem und neuem Äon. Vielmehr ist immer klar, dass Gott der Herr über beide Äonen bleibt, ja dass er auch die widergöttlichen Mächte für seine Zwecke in Dienst nimmt. Das lässt sich gerade am Buch Daniel mehrfach und exemplarisch aufzeigen.²

Ebenso wenig lässt sich heilsgeschichtliche Prophetie gegen eine vermeintlich geschichtsvergessene Apokalyptik ausspielen, wie es R. in Aufnahme einer alten tabellarischen Gegenüberstellung von F.-J. Nocke zu insinuieren scheint (142). Treffender scheinen mir da vorangehende Ausführungen im geschichtstheologischen Kap., in dem das Verhältnis von Apokalyptik und Prophetie als dialektisch gezeichnet (79f, 85) und der Wert beider Denkformen gewürdigt wird. Denn etwas zugespitzt formuliert, könnte man Apokalyptik mit gleichem Recht als eine Form heilsgeschichtlichen Denkens unter krisenhaft verschärften Bedingungen verstehen, das Gottes Macht auch über eine Gegenwart aussagt, die dem augenscheinlich Hohn zu sprechen scheint. Gerade der die nationalen Grenzen sprengende Universalismus apokalyptischen Denkens wäre das *missing link*, um von den harten Gerichts dualismen apokalyptischen Schrifttums den Bogen zur Hoffnung für alle zu schlagen: Wenn es nicht mehr um Volks- oder Religionszugehörigkeit geht, sondern einzig und allein um das Frommsein vor dem Herrn, wer kann da im Ernst noch bestehen? Klar ist aber auch, und hier ist R. in vollem Umfang zuzustimmen, dass diese Verbindung von den Texten selbst nicht gezogen wird. Hier ist vielmehr eine erschreckende Lust an Straf- und Rachephantasien zu beobachten, die nur mühsam als psychohygienischer Reflex einer politisch und religiös marginalisierten Minderheit gedeutet werden kann. In dem Punkt bin ich mit Johanna Rahner ganz einig: Eine Würdigung apokalyptischen Denkens kann immer nur kritisch, und das heißt eben auch in ideologiekritischer Brechung des traditionellen Stoffs, erfolgen.

Dass weiter das apokalyptische Denken nicht nur in seiner ganzen Ambivalenz wahrgenommen, sondern v.a. auch christologisch modi-

¹ RAHNER, Johanna: Einführung in die christliche Eschatologie. Grundlagen Theologie. – Freiburg i. Br.: Herder 2010. 317 S., kt € 16,95 ISBN 978–3–451–30337–1.

² Vgl. hierzu mein Plädoyer für das bleibende Recht apokalyptischer Wirklichkeitswahrnehmung: M. Remenyi, Hermeneutik der Hoffnung. Replik auf Franz Gruber, in: E. Arens (Hg.), Zeit denken. Eschatologie im interdisziplinären Diskurs. Freiburg 2010, 58–77, hier 65–68.

fiziert werden muss, ist ebenso unzweifelhaft richtig. R. hat selbstverständlich recht: In Christus ist die Äonenwende geschehen, hat sich der Herr der Zeit in der Zeit inkarniert, ihr zum Heil und zur Rettung. Nur, eben das zu verdeutlichen unternimmt genau die erste genuin christliche Apokalypse, die Offenbarung des Johannes, die das geschlachtete Lamm zum hermeneutischen Schlüssel aller Bilder macht.³ Fraglich scheint mir die glatte Frontstellung der Reich-Gottes-Botschaft des ursprünglichen Johannes-Jüngers aus Nazareth zu apokalyptischem Denken zu sein. Das gelingt nur, indem man die Gerichtspredigt Jesu ebenso relativiert wie die klar futurischen Momente seiner Reich-Gottes-Botschaft. Was schließlich die ntl. Schriften insgesamt anbelangt, so ist doch vor und jenseits aller hermeneutischen Aneignungsversuche schlicht zu konzedieren, dass die Textautoren und -redaktoren über weite Strecken ganz selbstverständlich apokalyptisch gefärbt sprechen und denken, dass also (um das Beispiel R.s aufzugreifen) die Osterberichte und ihre Auferstehungsbotschaft vonseiten der Textautoren und -redaktoren mitnichten als die Tiefendimension des Kreuzes, sondern als ein von Kreuz und Tod zu unterscheidendes, neues Handeln Gottes am toten Jesus verstanden werden wollten. Das schließt nicht aus, mit Johanna Rahner und Hansjürgen Verweyen Jesu Selbsthingabe in Leben und Sterben als den Sachgrund des Ostergeschehens zu identifizieren, fordert aber zumindest dazu heraus (mit der alten These Kesslers), nach einer möglichen Differenz zwischen dem Erkenntnis- und dem Sachgrund von Ostern zu fragen. Das schließt weiter nicht aus, nach der Differenz von sprachlichem Ausdruck und kommuniziertem Sachgehalt zu fragen. Hier allerdings kurzerhand zwischen apokalyptischer Sprache und vermeintlich unapokalyptischem Denken trennen zu wollen, ist wohl nicht nur exegetisch, sondern auch – wenn Sprache Haus des Seins ist – sprachlogisch und erkenntnistheoretisch keine ernsthaft belastbare These.

Ebenfalls kritisch mit dem apokalyptischen Erbe der christlichen Eschatologie setzt sich der **Traktat XI: Vollendung – des Menschen und der Welt. Eschatologie** in der großen Dogmatik **Otto Hermann Pesch**⁴ auseinander. Natürlich kann es an dieser Stelle nicht um eine Einschätzung des Gesamtwerks gehen. Allein die monographische Länge des eschatologischen Schlusstraktats rechtfertigt aber eine gesonderte Besprechung. Der Text gliedert sich nach einer ausführlichen Hinführung in drei große Teile mit insgesamt elf Kap.n. Die Gesamtstruktur ist theologiegeschichtlich angelegt: Ein erster Teil zeichnet – so die Überschrift – den Weg „von der Perspektive zum Traktat“ (847) nach und bietet neben biblischen Rekapitulationen die theologiegeschichtliche Entwicklung von der noch offenen eschatologischen Systematik der Kirchenväter hin zum thematisch geschlossenen Traktat in der Zeit der großen Summen des 13. Jh.s. Der zweite Teil schreitet dann weiter „vom Traktat zu offenen Fragen“ (888). Der Schwerpunkt liegt hier ganz auf dem Eschatologie-Traktat in der *Summa Theologiae* des Thomas von Aquin. Verschiedene Faktoren – P. nennt u. a. den Korrektorenstreit, die Reformationswirren sowie die liberale und ihr nachfolgend die konsequente Eschatologie – führen allerdings zu einer bis dahin nicht gekannten Krise der Eschatologie und zur schließlichen Dekonstruktion des klassischen Traktates im 20. Jh. Es bleibt eine Vielzahl an offenen Fragen. Diesen widmet sich schließlich der dritte Teil: „Von den offenen Fragen zu neuen und alten Antworten“ (915), der neben Überlegungen zur Hermeneutik eschatologischer Aussagen dementsprechend die material-eschatologischen Einzelthemen behandelt.

Sucht man nach einer grundlegenden Charakteristik dieser Eschatologie aus der Feder P.s, so kommt einem unwillkürlich das Wort „souverän“ in den Sinn: Hier schreibt einer in intimer Kenntnis der großen Traditionslinien beider Konfessionen, aus lebenslangem Forschen und Lehren bestens vertraut mit den theologischen Schwerge-
wichten des 20. Jh.s (und ist dabei ja fraglos selbst eines). Ständige Gesprächspartner sind nicht nur – wie könnte es anders sein – Thomas und Luther, sondern ebenso und neben vielen anderen Barth und Ebeling auf protestantischer, Karl Rahner auf katholischer Seite. Theologische Klassiker des 20. Jh.s wie das Handbuch der Dogmen-

geschichte werden dabei nie detailverliebt referiert, sondern immer aus dem großen Überblick dessen heraus, der die seltene Gabe hat, nicht nur große theologiegeschichtliche Bögen zu schlagen, sondern Dogmatik im besten Sinn des Wortes zu erzählen. Denn bei allem geht es P. nie um akademische Spezialdiskussionen, sondern immer „um konkrete Menschen und ihr Leben in und mit der Kirche“, wie es im Vorwort dieses zweiten Bd.es heißt. Es ist kein Zufall, dass eine immer wieder auftauchende Lieblingswendung P.s „im Klartext“ (837, 849, 857, 865, 908, 917, 922, 969) lautet: Er will die Dinge auf den Punkt bringen, in einer einfachen und klaren Sprache die Lebensrelevanz eschatologischer Themen und Problemfelder aufzeigen.

Formal handelt es sich dabei um eine klassisch moderne, heilsgeschichtliche Dogmatik, darin dem großen *Mysterium salutis* gar nicht so unähnlich. Das geht bis dahin, dass P. als – isoliert gelesen etwas missverständliche – „Grundaussage christlicher Eschatologie“ formulieren kann: „Dieses Leben ist das ewige Leben – und nicht etwa eine strapaziöse Aufnahmeprüfung dafür, jenseits derer etwas ganz Neues kommt.“ (994) Beständig in Kraft bleibt aber der eschatologische Vorbehalt, jeglicher Form von präsentischer Eschatologie, die die Eschata ins Hier und Jetzt vorverlegen wollte, wird eine klare Absage erteilt. So zeigt sich P. überzeugt davon, dass wir „den Fragen der ‚futurischen Eschatologie‘ nicht ausweichen können und dürfen“ (841), weil anders das Gottsein Gottes kupiert würde. Aus dem Gott der Bibel, der die endgültige und durch nichts korrumpierbare Zukunft des Menschen sein will, wäre ein von Menschen gemachter Götze geworden. Dieser Glaube an das „*Gottsein Gottes im Leben und im Tode*“ (860) ist, das zeigt gerade die Besinnung auf die atl. Hoffnungsbilder, „die eiserne Ration“ (859) aller christlichen Eschatologie.

Während P. der Eschatologie der Kirchenväter nicht besonders viel zuzutrauen scheint – im Einzelnen könne man davon „ohnehin nicht sehr viel lernen“ (872) –, legt er in den Abschnitten über die Eschatologie des Thomas von Aquin ein weit über das historische Interesse hinausgehendes Meisterstück dogmengeschichtlicher Theologie vor. Ganz fraglos beinhaltet die *Summa* des Thomas für P. einen Kernbestand jener alten, aus der Tradition überkommenen Antworten, die „Perlen der Wahrheit enthalten, die wir nicht deshalb vor die Säue werfen dürfen, weil es nicht immer gelungen ist, sie sauber zu putzen“ (923). Lesenswert sind hier besonders die Ausführungen über die thomanische Theologie des Todes, die, obwohl eigentlich gar kein Thema des klassischen Traktats im Supplement der *Summa*, bei P. breiten Raum einnehmen. Natürlich schöpft P. hier, auch was eigene Vorarbeiten anbelangt, aus dem Vollen. Und dennoch: Es ist schon stark, mit welcher Präzision er sowohl die Sollbruchstellen als auch die bleibende Relevanz dieser weit über 700 Jahre alten Thanatologie und Eschatologie herausarbeitet.

Die Grundlinie, heilsgeschichtliche Theologie und futurische Eschatologie zusammen zu denken, führt zu einer eng an Karl Rahner angelehnten Hermeneutik eschatologischer Aussagen. P.s hermeneutische Zentralthese lautet: „Grundlage und Quelle aller möglichen realitätshaltigen eschatologischen Aussagen ist das und nur das, was uns jetzt schon im Glauben an Gott als Schöpfer und Erlöser der Menschen gegeben und gewiss ist.“ (926) Negativ bedeutet das eine Absage an eine unreflektierte Übernahme spekulativer bzw. mythologischer Vorstellungen aus dem Feld der Apokalyptik, die Unmöglichkeit einer Repristination der biblischen Naherwartung sowie die schlichte Notwendigkeit, zwischen Sachgehalt und Sprachform eschatologischer Aussagen zu differenzieren. Positiv resultieren daraus aber das Recht und die Pflicht einer futurischen Eschatologie, deren Gehalte sich zwar entsprechend dem Analogieprinzip nur tastend formulieren lassen, die aber durchaus die „Kraft der Hoffnung“ (932) wie die „Kraft der Motivation“ (933) nicht nur allgemein biblischer, sondern erklärtermaßen auch apokalyptischer Bildwelten für eine neue, nachkritische Bildersprache zur Ausformulierung eschatologischer Hoffnungen fruchtbar werden lassen will. Was P. hier im Sinn hat, scheint mir nicht unähnlich dem, was man mit Paul Ricoeur „zweite Naivität“ nennen könnte: „Die Reinigung unserer theologisch-eschatologischen Hermeneutik eröffnet uns einen neuen, legitimen Umgang mit den alten Texten.“ (933)

Freilich bleibt die Durchführung dieses Programms dann auf wenige Seiten begrenzt. Und wieder ist es die Theologie des Todes, die als besonders eindrücklich heraussticht. Die theologischen wie die philosophischen Argumente gegen die These vom sog. „natürlichen Tod“ überzeugen ebenso wie die Entscheidung, alle Thanatologie mit Luther in eine Theologie des Sterbens zu überführen und damit existentiell und lebenspraktisch werden zu lassen (951–956).

³ Vgl. R. Siebenrock, „Seht, ich mache alles neu.“ Thesen zur Hermeneutik eschatologischer Bilder und Aussagen im Zeitalter der säkularen Apokalyptik. Ein Orientierungsversuch, in: T. Herkert / M. Remenyi (Hg.), Zu den letzten Dingen. Neue Perspektiven der Eschatologie. Darmstadt 2009, 15–42.

⁴ PESCH, Otto Hermann: *Katholische Dogmatik. Aus ökumenischer Erfahrung*, Bd. 2: Die Geschichte Gottes mit den Menschen. Ekklesiologie – Sakramentenlehre – Eschatologie. – Ostfildern: Grünewald 2010. 1047 S., geb. € 78,00 ISBN 978-3-7867-2638-8; hier: 821–1001.

Systematisch unbefriedigend bleibt aber die Aufnahme der klassischen Gegenthese zum natürlichen Tod, also des Theologumenons vom Tod als Sündensold: „In irgendeiner Weise hat der Mensch sich den Tod selbst zuzuschreiben, weil sein Leben dem Leben und der Liebe Gottes widerspricht.“ (948) Der Satz ist in seiner offenkundigen Ratslosigkeit eher als Problemanzeiger denn als Lösungsansatz zu lesen. Vielleicht ist es ja so, dass beide thanatologischen Grund-Sätze, der moderne vom Tod als natürlichem Ende wie der traditionelle vom Tod als Sündenstrafe, in ihrer Absolutheit falsch sind. Und vielleicht ist es ja so, dass die Theologie hier (wie an vielen anderen Stellen auch) vor einem Dilemma steht, das zwar in seiner Paradoxie benannt werden kann, sich aber gegen eine letzte systematische Synthetisierung sperrt: Einerseits ist der Tod als das schlechthin Widergöttliche ganz zutreffend auch als der Sünde Sold zu bezeichnen, andererseits aber ist er als offensichtlicher Teil der guten Schöpfungsordnung von Gott zumindest zugelassen. Die klassische Vermittlungsthese (etwa von Barth), die zwischen Gerichtstod und biologischem Tod unterscheidet, trägt nicht, weil sie den biblischen Verheißungen die Spitze bricht: Nicht von einem seligen Sterben ist bei Jesaja die Rede, sondern vom Ende des Todes. Den kreatürlichen Tod aber (z. B. mit Röm 8,18ff) als Teil der ersten, unfertigen und durch die eschatologische Neuschöpfung zu überwindenden Schöpfungsordnung zu denken, führt bestenfalls in die offene Theodizeefrage, schlimmstenfalls aber in einen subkutanen schöpfungstheologischen Dualismus.

Etwas ratlos lassen mich schließlich die allzu knappen Ausführungen zum Purgatorium (zwei Seiten), zur Hoffnung auf die Neue Erde (eine Seite) sowie – in einem Kap. auf etwas über fünf Seiten gebündelt – zu Wiederkunft Christi, Auferweckung der Toten und Gericht zurück. Auch wenn man die angegebenen Querverweise mit hinzunimmt: Das soll es dann materialeschatologisch gewesen sein? Um mein Unbehagen an dieser Stelle zu illustrieren: P. referiert in aller Kürze die Debatte um die Auferstehung im Tod und schließt mit der Bemerkung, diese Theorie sei eine von verschiedenen möglichen theologischen Thesen. Sein Fazit lautet dann: „Sie ist also [...] so viel wert, wie sie erklärt. [...] Für mein Verstehen erklärt sie nicht genug.“ (962) Diese Kritik ist natürlich legitim und aller Ehren wert, aber ich hätte mir schon zu erfahren gewünscht, wie er denn dann die Erklärungskraft der Alternativen einschätzt. Immerhin kennt kaum einer die Aporien der klassischen *anima separata*-Konzeption so gut wie Otto-Hermann Peschl! Und diese Frage ist beileibe keine akademische Spitzfindigkeit, sondern – wie das Rätselraten um das nun wieder zurückgezogene neue Begräbnisrituale von 2009 zeigt – von höchstem seelsorglichen Interesse.

Die dritte lehrbuchartige Monographie zum Thema stammt von **Sabine Pemsel-Maier, Der Traum vom ewigen Leben**⁵. Das im Katholischen Bibelwerk erschienene, ansprechend aufgemachte Büchlein braucht an dieser Stelle nur in aller Kürze angezeigt zu werden, weil es sich hier um eine überarbeitete und aktualisierte Neuauflage zweier inzwischen vergriffener Vorarbeiten der Autorin handelt. P.-M. beschränkt sich auf eine knappe Zusammenstellung der wichtigsten Sachinhalte zum Thema und bietet so einen allerersten Einstieg in die Eschatologie; nicht mehr, aber auch nicht weniger. Die Stoffauswahl ist dabei durchaus ambitioniert: In vierzehn Einzelkap. n schreibt die Autorin alle relevanten eschatologischen Themenfelder ab und ermöglicht dem Leser auf diese Weise, sich einen ersten Überblick zu verschaffen. Grundsätzliches zur Hermeneutik biblischer und eschatologischer Aussagen findet sich ebenso wie eine kurze Darstellung der Apokalyptik. Klassische bibeltheologische Themen wie die atl. Entwicklungswege hin zur Hoffnung auf eine Überwindung des Todes und das ntl. Osterzeugnis werden referiert, aber auch entsprechende Folgeprobleme wie die verblässende Naherwartung angesichts der Parusieverzögerung nicht ausgespart. Einschlägige eschatologische Stichpunkte, die jeweils in einem eigenen Kap. bedacht werden, sind schließlich: Leibliche Auferweckung, Auferstehung im Tod oder am Ende der Zeit, Gericht, Himmel, Hölle, Allerlösung, Limbus, Fegefeuer, Vollendung. Den Abschluss bildet ein Hinweis auf die lebenspraktische Relevanz eschatologischer Bilder und Modellvorstellungen.

Die Grundstruktur ist dabei stets ähnlich: Ein knappes Referat der theologischen Urteilsbildung zum Thema wird durch eine – bisweilen allzu – große Anzahl an Schriftstellen grundiert und ggf. durch ein-

schlägige Lehrentscheide (aber auch durch längere Passagen aus *Spe salvi*) ergänzt. Die inhaltliche Darstellung verbleibt zumeist in der synchronen Stoffaufbereitung, Theologiegeschichtliches wird eingefügt, wenn es zum Verständnis der Sache dienlich ist (z. B. im Abschnitt über das Purgatorium). Bisweilen ist die Zahl der Schriftbeispiele aber so groß, dass der ohnehin knappe Fließtext zum bloßen Stichwortgeber reduziert wird. Einen direkten Bezug auf Fachliteratur, die Zitation einschlägiger Forschungsquellen oder auch nur die Nennung eines Referenzautors (die einzige Ausnahme bilden Hans Urs von Balthasar und Charles Péguy im Zusammenhang mit der Hoffnung auf Allerlösung) sucht man allerdings vergebens. Das ist nicht als Kritik (miss-) zu verstehen, sondern der konsequenten Umsetzung einer konzeptuellen Grundentscheidung geschuldet. Trotzdem ist das Material nämlich bei aller gebotenen Knappheit immer seriös aufbereitet, was bei dem hier vorgelegten Grad an Elementarisierung keine Selbstverständlichkeit und schon gar kein einfaches Unterfangen darstellt.

In aller Regel folgt die Autorin der These einer Auferstehung im Tod. Zweifellos steht G. Lohfink Pate, wenn P.-M. formuliert: Jeder Mensch erlebt „im eigenen Tod zugleich den Tod [...] der anderen, unabhängig davon, wann dieser Tod stattfindet. Zugleich erlebt jeder im eigenen Tod die Vollendung der Welt. Der eigene Todestag und der ‚jüngste Tag‘ fallen dann in eins.“ (81f) Und G. Greshake ist zu hören, wenn die Vollendung der nichtmenschlichen Schöpfung nur über ihre Teilhabe an der des Menschen zu denken ist (155). Es überrascht daher etwas, mit welchem Nachdruck P.-M. zwischen individuellem und universalem Gericht unterscheidet (99). Gegenteilige Positionen wie das Leherschreiben der Kongregation für die Glaubenslehre von 1979 werden in ihrem dogmatischen Gehalt gewürdigt, aber entsprechend hermeneutisch eingeordnet.

II. Personale Eschatologie

Ausdruck eines bedeutsamen Perspektivenwechsels innerhalb der evangelischen Eschatologie ist die Monographie von **Christof Gestrich, Die Seele des Menschen und die Hoffnung der Christen**⁶. Der Titel spricht für sich: G. legt hier ein eindrückliches Plädoyer für eine Rehabilitation des seiner Ansicht nach in der evangelischen Eschatologie der Gegenwart weithin verloren gegangenen Seelenbegriffs vor. Im Sinn hat er nichts Geringeres als eine programmatische Neuausrichtung der evangelischen Eschatologie, der er attestiert, bisher auf einem falschen Weg gewesen zu sein. G. geht in vier großen Schritten vor: Ein einleitendes Kap. bietet eine Problemexposition, in der u. a. die diagnostizierten Sackgassen der eschatologischen Verkündigung als mitursächlich für die momentane Kirchenkrise gedeutet werden. Das zweite Kap. ist christologisch bzw. soteriologisch ausgerichtet und fragt nach der Erlösung in und durch Jesus Christus. Virulentes Thema ist hier das Verhältnis zwischen dem ‚Christus in uns‘ und unserer personalen Identität. In einem dritten Kap. vertieft G. seine eingangs formulierte Zentralthese und unternimmt angesichts divergierender Deutungen eine ‚evidente‘ (119) Beschreibung des Seelenbegriffs. Philosophiegeschichtliche Ansätze werden ebenso Gegenstand der Überlegungen wie das Verhältnis von Seele und Geist oder die Frage nach einem angemessenen Todesbegriff. Den Abschluss bildet schließlich in einem vierten Kap. die Frage nach Konsequenzen für eine erneuerte eschatologische Modellbildung und Verkündigung.

In der Tat, der von G. gewählte Buchtitel ist Programm: Die evangelische Eschatologie steht seiner Ansicht nach vor einer Erneuerung, und diese ist nur über eine Wiederaneignung eines konsistenten theologischen Redens von der den Tod überdauernden Seele des Menschen zu gewinnen. Was dabei überwunden werden muss (und als Negativfolie der weiteren Überlegungen stets präsent bleibt), ist klar: die sog. Ganztod-Hypothese, der zufolge im Tod „nichts Substanzielles von uns übrig“ bleibt (19). G.s Gegenentwurf zeigt sich inspiriert durch jüngste Anstrengungen einer Gruppe von Innsbrucker Religionsphilosophen, die zu einem nicht-dualistischen, aristotelisch geprägten Seelenbegriff (zurück-)finden wollen. Stellvertretend wird hier Edmund Runggaldier zitiert (21f). Auch G. will den überkommenen metaphysischen Substanzdualismus unbedingt vermeiden. Im Blick ist dabei v. a. das intentionale Moment: Seele wird bestimmt als „die in jedem Menschen lebendige Strebekraft der Übereinstim-

⁵ PEMSEL-MAIER, Sabine: Der Traum vom ewigen Leben. Jetzt verstehe ich die letzten Dinge. – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 2010. 176 S., geb. € 18,90 ISBN 978-3-460-30026-2.

⁶ GESTRICH, Christof: Die Seele des Menschen und die Hoffnung der Christen. Evangelische Eschatologie vor der Erneuerung. – Frankfurt a. M.: Hansisches Druck- und Verlagshaus 2009. 246 S., geb. € 34,00 ISBN 978-3-86921-004-9.

mung mit sich selbst“ (22, vgl. auch 75, 140). Es geht um ein zureichendes „Erfassen der menschlichen Seele auf ihrem Weg zur Identität“ (74), die vor der Aufgabe steht, ihre individuellen und kollektiven sowie ihre rationalen und emotionalen Dimensionen allererst miteinander in Einklang zu bringen; dies indes stellt ein Unterfangen dar, das über die Schwelle des Todes hinausreicht (75).

Aufs Engste damit verbunden ist die Frage nach der christologischen und soteriologischen Dimension dieses Selbstwerdungsprozesses. Es stellt sich die Frage, ob denn der auferstandene, geistgewirkte „Christus in uns“ (vgl. 116 u. ö.) unsere Identitätsfindungsprozesse aufhebt. Nicht ohne Grund stellt G. dem entsprechenden Abschnitt das Wort des Paulus aus dem Galaterbrief voran: Nicht mehr ich lebe, sondern „Christus lebt in mir“ (Gal 2,20a; S. 95). Tritt am Ende etwa statt meiner selbst ein *Christus alienus* an die Stelle meines Identitätskerns? Hier kommt der Gedanke ins Spiel, dass die Seele kein statisches Gebilde ist, sondern durchweht wird von einer Vielzahl teilweise konkurrierender Strebeakte und Volitionen, die nicht immer zur Gänze rational einholbar und auch nicht immer miteinander zur Deckung zu bringen sind. Aus eigener Kraft kann das bewusste Ich den Überschritt zur gelingenden Selbst-Identität nicht schaffen. Der im Glauben verinnerlichte Christus hilft nun, so der entscheidende Gedanke G.s, Projektionen und Ich-Totalisierungen zu überwinden, indem er der menschlichen Seele schenkt, was diese sich selbst nicht geben kann: „eine von Gott her eröffnete Identität“ (101). Theologisch gesprochen, indem er den über sich selbst verzweifelnden Sünder rechtfertigt.

Eschatologisch entscheidend ist allerdings, dass „die seelische Identitätssuche während der biographischen Lebenszeit eines Menschen nicht zum Ziel kommt“ (140). Was bedeutet das dann für ein Sein des Menschen im und nach dem Tod bei Gott? Wir stehen hier an einer ersten Sollbruchstelle des Ansatzes von G. Denn konsequenterweise gilt es dann mit der Möglichkeit zu rechnen, „dass die Toten noch einer ‚Entwicklung‘ entgegensehen, entgegenwarten“ (168). Gegen Luthers Seelenschlaf geht G. mit Calvin von einer Wachheit der Toten aus. Ebenso affirmiert er Moltmanns These von einer weitergehenden Geschichte Gottes mit den Toten, von deren neuer und verwandelter Lebenszeit im Eschaton (168f). Ewigkeit ist für G. nichts Zeitjenseitiges, sondern „ein Raum mit Kräften, um unvollendetes individuelles Leben zur Vollendung zu bringen“ (185). Wie verhält sich das aber zum alten Theologumenon vom Tod als dem Ende des irdischen Pilgerstandes, und wie zur Fähigkeit des Menschen, in der Zeit Endgültiges zu wirken? Wird hier in einer „Geschichte nach der Geschichte“⁷ Irdisches entwertet? Doch geht es G. ja mitnichten um das alte Vorurteil Feuerbachs, dass der Mensch nur die Pferde zu wechseln bräuchte, um erneut ins Rennen zu gehen; sondern es geht ihm um den Umstand, dass ewiges Leben, soll der Begriff nicht seinen guten Sinn verlieren, sich nicht in reiner Passivität und Bewahrung des Vergangenen erschöpfen kann, sondern Aktivität, Bewegung und Begegnung, mithin eben einen eschatologisch verwandelten Begriff auch geschöpflicher Freiheit impliziert. Wie dieser mit irdischer Freiheit auszutariieren ist, bleibt dabei die theologische Herausforderung. Aber dieses Problem stellt sich nicht allein G., sondern jeder Eschatologie, die mit Ratzinger von dialogischer Unsterblichkeit, mit Balthasar von dramatischem Gericht oder mit Tüch, Ansorge und vielen anderen von einer Hoffnung auf eschatologische Versöhnung von Opfern und Tätern spricht.

Eng damit verbunden ist die zweite Sollbruchstelle in G.s Arbeit, der zugrunde gelegte Todesbegriff. An dieser Stelle – und das scheint mir bezeichnend zu sein – argumentiert G. unklar. Einerseits werden nämlich durchaus die Negativität, das Nichtseinsollende und das Zerstörerische des Todes betont. Christen, so G., „können diesen äußersten Feind nicht als einen oft verkannten ‚Freund‘ weichzeichnen“ (196). Denn der Tod als (nochmals) „größter Feind“ des Lebens betrifft nicht nur den Körper, sondern die Seele des Menschen selbst „mit aller Wucht“ (206). Andererseits aber ist mit der Absage an die Ganztodhypothese auch der radikalen Negativität des Todes die Spitze gebrochen. Der Tod wird zum Tor, zum Durchgang, zur Metamorphose, zur (so möchte man hinzufügen) bloßen „Schwelle“ (157): „Die menschliche Seele ist vom biologischen Tod nicht so betroffen, wie man es meistens meint. Die Seele überragt diesen Tod.“ (156) Das führt nahe

heran an eine Thanatodizee, an eine Gerechtsprechung des Todes um unserer Identitätsfindung willen: Der „Tod ist die Beseitigung einer Grenze in Bezug auf die Selbstverwirklichung der Seele“ (183). Nun ist klar, dass der christliche Auferstehungsglaube den Tod gar nicht anders denn als Durchgang, Tor und Schwelle zu neuem Leben denken kann, wenn der Auferstehungsbegriff als Identitätsaussage des neu aus der Kraft Gottes Lebenden mit dem einst Verstorbenen nicht seinen Sinn verlieren soll. Aber es ist doch auch evident, dass wer immer solches betont, zugleich Gefahr läuft, das Gewaltsame und Diskontinuierliche, das Nichtseinsollende und Gottwidrige des Todes unterzubeleuchten. Die Theologie steht hier, so könnte man sagen, vor einem Kontinuität-Diskontinuität-Dilemma, das letztlich wohl nicht restlos auflösbar ist.⁸

Die letzte Frage, die sich stellt, zielt auf die Umsetzung dieses Ansatzes in der eschatologischen Modellbildung. Welche Konsequenzen zeitigt dieser neu gewonnene Seelenbegriff für die Ausformulierung unserer Hoffnungsbilder? Vor allem: Wie verhält sich G.s Begriff einer den Tod überdauernden Seele zur Erwartung der leiblichen Auferstehung? Es wurde schon erwähnt, dass G. weit davon entfernt ist, alte substanzdualistische Aporien einfach zu rekapitulieren. Vielmehr geht es ihm um einen Begriff personaler „Ganzwerdung“ (185) im und nach dem Tod. Den Fokus richtet er dabei nicht auf einen neu zu erweckenden Leib, sondern auf „das Erlangen einer neuen Gestalt, die Christus entspricht“, um ein Subsistieren in und an der Gestalt des Auferstandenen (185f). Der Gestaltbegriff ist für G. von zentraler Bedeutung, weil er den Blick von den falschen Fragen nach einer Restitution der Körperlichkeit weg lenkt und stattdessen den Gedanken erlaubt, „dass ein identisch Bleibendes sich radikal verändert“ (177). Mit einem Wort: „Als Erlöster wird der Mensch eine neue Gestalt haben, die seine erreichte Identität zum Ausdruck bringt.“ (186) Ich halte die Einführung des – gewiss: ästhetisch aufgeladenen – Gestaltbegriffs nicht nur deshalb für zielführend, weil er hilft, die personaleschatologische Spannung zwischen Kontinuität (Identität) und Diskontinuität (Erlösung) sowie zwischen Physizismus und Spiritualismus im Auferstehungsleben auszutariieren, sondern mehr noch, weil er hilft, die personaleschatologische Hoffnung auf ein neues Sein im und nach dem Tod bei Gott mit der kosmisch-eschatologischen Hoffnung auf einen neuen Himmel und eine neue Erde, denen ebenfalls eine neue Gestaltwerdung verheißen ist, zu vermitteln.⁹

Ebenfalls personaleschatologische Kernfragen diskutiert der folgende, von Vertretern der Hochschule für Philosophie München – G. Brüntrup, M. Rugel, M. Schwartz – hg. Sammelbd. *Auferstehung des Leibes – Unsterblichkeit der Seele*¹⁰. Gegenstand des Buchprojektes ist die Frage nach der Denkbarkeit einer leiblichen Auferstehung. Diese muss zumindest so auszuformulieren sein, dass sie vernünftigen philosophischen Nachdenken nicht widerspricht. Im Kern geht es dabei in allen Beiträgen um die Denkmöglichkeit einer im und durch den Tod hindurch persistierenden personalen Identität. Auch hier steht im Hintergrund die Ganztodhypothese, weil sich bei deren Begriff einer Auferstehung als *nova creatio ex nihilo* die Frage nach der sich durchhaltenden numerischen Personidentität in aller Schärfe stellt: Ist der Auferstandene derselbe wie der Verstorbene, oder wurde von Gott ein Duplikat neu erschaffen? Eng damit verbunden sind natürlich die jeweiligen zugrunde liegenden metaphysischen Basisentscheide – z.B. die Alternative zwischen materialistischem Monismus und Leib-Seele-Dualismus –, die ebenfalls dargestellt und in ihrer Reichweite geprüft werden. Innovativ ist der Bd. aber v.a. deshalb, weil hier m.W. erstmalig paradigmatische Positionen der deutschsprachigen personaleschatologischen Debatte mit neueren Ansätzen der englischsprachigen analytischen Philosophie ins Gespräch gebracht werden. Auf diese Weise wird ein Bogen zwischen der kon-

⁸ Vgl. E. Stock, Art. Tod V. Dogmatisch, in: TRE 33 (2002), 614–619, hier: 616. Stock kommt dann auch ganz folgerichtig zur Frage, „ob der Sachgehalt und das Problemlösungspotential der Rede von der Unsterblichkeit der Seele nicht in einer für christliche Theologie annehmbaren Weise reformuliert werden kann“ (ebd., 617). Eben dieses Programms nimmt sich G. mit vorliegenden Monographie an.

⁹ Näheres siehe M. Remenyi, Hoffnung für den ganzen Kosmos. Überlegungen zur kosmischen Eschatologie, in: ders. / T. Herkert (Hg.), Zu den letzten Dingen. Neue Perspektiven der Eschatologie, Darmstadt 2009, 174–222, bes. 200–213.

¹⁰ *Auferstehung des Leibes – Unsterblichkeit der Seele*, hg. v. Godehard BRÜNTRUP / Matthias RUGEL / Maria SCHWARTZ. – Stuttgart: Kohlhammer 2010. 272 S., kt € 24,80 ISBN 978-3-17-020979-4.

⁷ So der Vorwurf, den Bernhard Nitsche den Vertretern einer Hoffnung auf eschatologische Aussöhnung von Opfern und Tätern macht. B. Nitsche, Eschatologie als dramatische Nach-Geschichte?, in: ders. (Hg.), Von der Communio zur Kommunikativen Theologie (FS Hilberath), Münster 2008, 99–109, hier: 103.

tinentalen, eher hermeneutisch geprägten Tradition und der angelsächsischen, analytisch ausgerichteten Denkform geschlagen.

Den Anfang macht – gleichsam als Problemexposition des Folgenden – ein Auszug aus *Oscar Cullmanns* Klassiker zur Ganztodhypothese: „Unsterblichkeit der Seele oder Auferstehung der Toten?“. Der sich anschließende Text von *Gisbert Greshake* referiert dessen Zentralthese: „Im Tod geschieht [...] die Auferstehung der Toten.“ (38) Als Antipode ist der Textauszug von *Gerd Haeflner* platziert, entnommen der QD 106 über den eschatologischen Problembegriff Seele aus dem Jahr 1986. Während Greshakes Begriff von Auferstehungsleiblichkeit ontologische Dualismen vermeiden will, kommt Haeflners philosophische Annäherung an den Begriff der Seele nicht um einen „Dualismus von Körper und Seele“ (45) herum, weil anders für ihn ein Unzerstörbares im Menschen gar nicht vernünftig denkbar ist.

Besonderes Augenmerk verdient der Aufsatz von *Thomas Schärfl*, der um einen philosophisch konsistenten Begriff leiblicher Auferstehung ringt. Der Text diskutiert die aus der Tradition überkommenen Fragestellungen mit Hilfe eines analytisch zugespitzten Begriffsinstrumentariums und hat gerade so das Zeug, die personaleschatologische Debatte voranzutreiben. Schärfl will zwar den Substanzdualismus cartesianischer Prägung vermeiden, zeigt sich aber überzeugt, dass sich „eine gewisse Form von Dualismus (nennen wir sie vorsichtig ‚Aspekt‘-Dualismus oder ‚Eigenschafts‘-Dualismus) gar nicht vermeiden“ lässt (61f). Das gilt auch dann, wenn man (wie er) Auferstehung nicht als Restitution, sondern als Transformation im Moment des Todes denkt. Denn auch hier stellt sich die Frage: Was garantiert über die zu fordernde Sortenstabilität hinaus die numerische Identität der Person? Klar ist für ihn, dass personale Identität nicht an das Kriterium körperlicher Kontinuität gebunden sein kann, dass also materialistische Ansätze zu kurz greifen. Denn „Personen [sind] nicht mit ihren Körpern identisch“ (72 u. ö.). Der Körper ist lediglich ein „Phasensorial“, ein zeitweiliger „Phasenbestandteil“ (70) einer menschlichen Person, mit dessen Hilfe sie sich als eine lebendige Struktur in der Zeit realisiert und der im Tod als Leichnam getrost verwesen mag. Identitätsrelevant ist vielmehr die lebendige Struktur eines verleblichten Ichs, einer verleblichten Person, die prä- und postmortal zwar immer leiblich, aber „nicht notwendigerweise biologisch [...] realisiert sein“ (72) muss. Inhaltlich ist das ganze Unterfangen Schärfls sehr nah bei den Thesen Greshakes: „Auferstehung ist die eschatologische Transformation einer Person P – eine Verwandlung, die im Augenblick des Todes einsetzt.“ (ebd.) Natürlich muss sich Schärfl fragen lassen, ob die hier angelegte Leib-Körper-Differenzierung angesichts der intimen Verbindung identitätsrelevanter mentaler Ereignisse mit unserem biologischen Substrat, wie es gerade die neurophysiologische Hirnforschung ans Licht gebracht hat, wirklich alle Last der Argumentation tragen kann. Und er muss sich weiter fragen lassen, ob sein „Aspekt-Dualismus“ nicht doch gefährlich eng an den klassischen Substanzdualismus heranrückt, nur dass eben die Gegensatzpaare nicht mehr Seele und Leib/Körper lauten, sondern verleblichtes Ich und körperliches Phasensorial (wobei Letzteres eschatologisch entbehrlich ist). Andererseits aber – und das ist von mir durchaus selbstkritisch gemeint – muss sich, wer etwa dezidiert nichtdualistisch von ganzheitlicher Auferstehungsgestalt sprechen will, fragen lassen, ob er mit solcher Aude nicht glättend über entscheidende metaphysische Identitätsprobleme hinweggeht.

Die klassische thomistische Position zum Thema will der nachfolgende Beitrag von *Eleonore Stump* einholen. Systematisch entscheidend ist die Frage nach dem ontologischen Status der *anima separata*. Mit Nachdruck wird die These abgelehnt, die in der Zwischenzeit zwischen Tod und Auferstehung von ihrem Leib getrennte Seele sei für Thomas nicht identisch mit Person und Wesen des betreffenden Menschen. Eine solche Interpretation, so unterstellt Stump, ließe Thomas' „theologische Position bizarr oder häretisch werden“ (89). Entsprechende, dem aristotelischen Hylemorphismus geschuldete Passagen werden hermeneutisch ganz und gar der platonischen Interpretationslinie des Thomas untergeordnet, die die *anima separata* der *visio beatifica* teilhaftig und insofern personal, bei rationalem Bewusstsein und vollkommen selig sein lässt. Dass Thomas an dieser Stelle aufgrund divergierender Aussageinteressen schlicht inkonsistent argumentiert haben könnte, kommt der Autorin nicht in den Sinn. Was Stump hier vorlegt, ist – zwar auf hohem Niveau, aber eben doch – apologetisch. Bei allem Respekt vor dieser Spielart des amerikanischen Thomismus: Die Arbeiten eines Heinzmann und Kluxen, eines Pesch oder auch (teilweise in deren Aufnahme und Weiterführung) eines Greshake sind ausgewogener.

Es folgen zwei Artikel, die sich der monistisch-materialistischen Position verschrieben haben. Stark diskutiert wird in der analytischen Debatte *Peter van Inwagens*, der im vorliegenden Aufsatz strikt für einen physikalistischen Monismus optiert. Entsprechend ist Auferstehung als körperliche Restitution zu verstehen, bei der es „irgendeine materielle und kausale Kontinuität zwischen der Materie“ hier und dann geben wird (114). Ein Durchgang durch biblische Schlüsseltexte soll zeigen, dass auch der gläubige Christ nicht auf den Dualismus festgelegt ist. Obwohl nach eigener Auskunft (121) eigentlich Substanzdualist, setzt sich *Dean Zimmermann* zum Ziel, die monistische Position van Inwagens probenhalber zu stützen. Der Tod, so führt er metaphorisch aus, ist mit einem fallenden Aufzug vergleichbar, aus dem der menschliche Körper unter Abspaltung immanent-kausaler Prozesse herauspringt. Selbst wenn diese Kausalprozesse raumzeitlich lückenhaft sein sollten, ändert das nichts an der materiellen Selbigkeit des Auferstehungslebens.

Die genaue Gegenposition vertritt *Alvin Plantinga*: Der calvinistisch geprägte Modallogiker und Vertreter der *free-will-defense* ist cartesianischer Dualist, der den Materialismus nicht nur aus philosophischen Gründen problematisiert, sondern auch als unbiblisch zurückweist. Intensiv wird die Zentralthese verteidigt, dass Person/Ich und Körper nicht identisch sind, dass also „ich kein materielles Objekt“ (145) bin. Personale Existenz ist auch dann denkbar, „wenn gleichzeitig weder mein Körper noch irgendein Teil davon existiert“ (143). Wenig verwunderlich, dass sich das als anschlussfähiger für die Vorstellung postmortaler Fortexistenz erweist als ein harter materialistischer Monismus. Ob – und wenn ja, in welchem Maß – das freilich dem Gehalt und dem Anspruch biblischer Überlieferung wirklich entspricht, steht auf einem anderen Blatt.

Eine vermittelnde Position im Streit zwischen monistischem Materialismus und strengem Geistdualismus nehmen die Ansätze von Hasker und Baker ein. *William Hasker* verfiert die These eines emergenten Dualismus, der besagt, dass Geist aus materiellen Grundlagen emergiert, dabei aber dennoch etwas „qualitativ Neues“ (180), von der Materie Unterschiedenes darstellt. Geist emergiert aus den physischen Prozessen des Gehirns und ist doch eine von diesem „ontologisch distinkte Entität“ (182). Nichtsdestotrotz ist Auferstehung nicht der Selbstmächtigkeit des Geistes geschuldet, sondern bleibt „ein Wunder der Macht Gottes“ (183). Die von *Lynn Baker* vertretene Konstitutionstheorie teilt die dualistische Annahme, dass menschliche Personen nicht mit ihren Körpern identisch sind. Gleichwohl konstituieren organische Körper lebende Personen, die über eine Erste-Person-Perspektive verfügen. Entscheidend ist: Die Konstitutionsbedingungen mögen sich ändern, einzige Persistenzbedingung der Person ist die Erste-Person-Perspektive (196). Notwendige Möglichkeitsbedingung für Auferstehung ist daher lediglich die prä- und postmortale „Selbigkeit der Erste-Person-Perspektive“ (204).

Den Abschluss bilden – nach einer Replik Peter van Inwagens auf Lynn Baker – zwei Positionen, die ein besonderes Augenmerk auf die Zeit als vierte Dimension legen. *Hud Hudson* entwickelt die Alternative zwischen einer vielfach und einer einfach verorteten Auferstehung, und der prozessontologische Ansatz des Mithg.s *Godehard Brüntrup* schließlich hält ein Überleben des natürlichen Todes nur dann für denkbar, wenn die in der Zeit ablaufende Kette von Ereignissen, die meine Erste-Person-Perspektive ausmacht, durch „göttliche [...] Mitwirkung“ (264) über den Tod hinaus erhalten bleibt.

Was bleibt als Fazit dieses Sammelbdes? Evident ist, dass streng materialistische Monisten – abgesehen von der lebensweltlichen Kontaintuitivität dieser Position – personale Auferstehung nur als materielle Restitution verstehen können. Das ist nicht nur theologisch defizitär, sondern macht beim Versuch einer denkerischen Plausibilisierung außerdem allzu fantastische Zusatzannahmen nötig: Man denke nur an van Inwagens Body-snatch-Theorie, der zufolge Gott den eigentlichen Körper wegnimmt und ihn durch ein *simulacrum* ersetzt, oder an Zimmermanns Theorie des (durch göttliche Körperspaltung verfügt) über zeitliche Lücken hinweg springenden materiellen Körpers. Streng cartesianische Substanzdualisten haben andererseits keine Möglichkeit, die durch hirneurophysiologische Experimente so nachdrücklich aufgewiesene intime Verbindung der beiden vermeintlich distinkten Substanzen zu verdeutlichen. Für sie muss (nach einem Wort Gilbert Ryles) der Geist wie ein ‚Gespenst in der Maschine‘ wirken. Ernsthaft weiterführen werden folglich Vermittlungstheorien: seien es klassische Ansätze aristotelischer und thomanischer Natur, oder seien es moderne Versuche emergenz- und konstitutionstheoretischer Provenienz. Die analytische Schärfe der Letzteren mit der jahrhundertalten Überzeugungskraft der Ersteren zu verbinden, dürfte

die eigentliche Herausforderung zukünftiger personaleschatologischer Theoriebildung sein.

III. Geschichtliche Eschatologie

Ganz der Kategorie des Apokalyptischen widmet sich **Gregor Taxacher, Apokalyptische Vernunft**¹¹. Dabei geht es ihm aber nicht um eine Diskussion der literarischen Gattung der Apokalypsen oder des Phänomens der Apokalyptik aus einer religionswissenschaftlichen Perspektive. Was T. vorlegt, ist vielmehr die Archäologie einer Denkform, die er apokalyptische Vernunft nennt, und deren Spuren er durch das biblische Geschichtsdenken und die sich anschließenden Epochen der Kirchengeschichte hindurch verfolgt und für gegenwärtiges theologisches Nachdenken fruchtbar werden lässt. Im Hintergrund steht die Kritik an der „unapokalyptischen Haltung der Großkirchen und der Theologie“ (19), deren Ausrichtung am klassischen modernen Projekt eines kleinbürgerlichen Zukunftsoptimismus als anachronistisch verworfen wird. Denn als gegenwartsbestimmend sieht er das Zeitgefühl einer säkularen Apokalyptik an, der zufolge zwar nicht das gottgewirkte, wohl aber das menschengemachte Ende der Geschichte durchaus im Rahmen des Möglichen liegt. Zielperspektive des Buches ist es, „aus dem biblischen Geschichtsdenken für heute eine Geschichtstheologie ab[zu]leiten“ (12), die darauf zu antworten vermag.

Im Mittelpunkt steht für T. ein Begriff apokalyptischer Vernunft, der „weiter und wörtlicher“ (13) als das entsprechende literarische und religionsgeschichtliche Phänomen gespannt ist. ‚Weiter‘ reicht der Begriff, insofern sich T. um die Genealogie einer ganz grundsätzlichen, Epochen übergreifenden Denkstruktur müht. ‚Wörtlicher‘ ist der von T. angelegte Begriff apokalyptischer Vernunft, weil es ihm wirklich um die Apokalypsis, die Offenbarung und Kundgabe Gottes in Geschichte hinein zu tun ist. Im Ergebnis wird apokalyptisches Geschichtsdenken damit praktisch deckungsgleich mit biblischem: „Das Denken aus dieser Herkunft [...] macht das biblische Geschichtsdenken aus.“ (19)

Es folgt ein breiter diachroner Durchgang durch die Geschichte der Heiligen Schriften Israels und des Christentums, angefangen mit den ältesten Schichten altisraelitischer, jahwistischer Geschichtstheologie bis hin zu den jüngsten Texten des NT. Die Analysen der jeweiligen historischen Epochen werden von T. – den Vergleich wählt er selbst (144f) – wie Overhead-Folien übereinandergelegt, so dass sich nach und nach ein sich vervollständigendes Bild der dahinter liegenden apokalyptischen Denkform ergibt. Zunehmend kristallisieren sich Aspekte apokalyptischer Vernunft heraus und formieren sich zu einer Gestalt. Das wohl wichtigste Moment dabei: Apokalyptische Vernunft ist für T. immer dialektisch strukturiert. Deshalb wird sie zur kontrafaktischen Vernunft, die im Untergang die Rettung, im Gericht das Heil ansagt. Und eben darin unterscheidet sie sich von neuzeitlichem Fortschrittsglauben, denn Heil ist für sie kein frommer Automatismus und kein enteilethischer Prozess, sondern nur durch das Gericht hindurch zu haben. Als entscheidende Transformationskraft wirkt dabei die Prophezie des babylonischen Exils, deren Ansage baldigen Heils in einer als heillos wahrgenommenen Gegenwart „Urknall“ (37), „Gründungsvorgang“ (52) und „Achsenzeit“ (56) biblisch-apokalyptischer Vernunft darstellt. Damit verbunden ist eine erste Dekontextualisierung und Universalisierung des Denkens: Die Dialektik von Gericht und Heil wird „zum Interpretationsschlüssel der Geschichte Israels, ja der Weltgeschichte insgesamt“ (53) erhoben.

Nachexilisch fächert sich die apokalyptische Vernunft dann in drei prägende Formen des denkerischen Umgangs mit Wirklichkeit aus: die Deuteronomistik, die eigentliche Apokalyptik und die Weisheit. Charakteristisch für deuteronomistisches Geschichtsdenken ist eine kritische Erinnerungskultur, eine Geschichtsschreibung gewissermaßen gegen sich selbst, die die eigene Geschichte als „Geschichte von Versuchung, Irrtum und Abfall“ (65) deutet. Für die Apokalyptik nun im engeren religionsgeschichtlichen Sinn gilt für T. „immer noch“ das Wort Käsemanns, diese sei die Mutter der christlichen Theologie (75). Entscheidend ist für ihn die Kontinuität zur älteren Prophezie. Denn auch apokalyptischer Geschichtsreflexion geht es um die „Bestimmung der eigenen Gegenwart vor den Augen Gottes“ (78), um die Frage nach der Gerechtigkeit Gottes angesichts einer als heillos erfahrenen Gegenwart, letztlich um eine „Rettung der Heils-

verheißung“ (90). Weisheit schließlich konkretisiert das universale Geschichtsdenken in die je konkrete individuelle Lebenspraxis hinein und ist so „das komplementäre, tragende Unterfutter der apokalyptischen Vernunft“ (99). Kaum verwunderlich, dass auch Jesus von Nazareth als Apokalyptiker gezeichnet wird. Aber nicht nur seine Botschaft, sondern auch sein Tod und seine Auferstehung werden in diese apokalyptische Grundstruktur eingezeichnet: „Die israelitische Dialektik vom Heil, das durch das Gericht kommt, von der Erlösung, die erst in der Stunde null wieder sichtbar wird, [...] wird an Jesus selbst vollzogen.“ (139)

Die Lage ändert sich dramatisch, wenn es nun an die Durchsicht des kirchenhistorischen Befundes geht. Denn hier diagnostiziert T. durchgängig eine „anti-apokalyptische Spitze“ (163) in der kirchlichen Hermeneutik apokalyptischer Vernunft. Das gefährliche Erbe apokalyptischen Denkens wird vergessen und verdrängt, die christliche Hoffnung individualisiert, spiritualisiert und von ihren Weltbezügen isoliert. Eine Umwertung der Werte setzt ein: Apokalyptische Vernunft wird aus ihren eschatologischen Bezügen herausgelöst und instrumentalisiert. Theologisch führt das zum Begriff der Kirche als einer *societas perfecta*, als bereits realisiertes tausendjähriges Reich Christi. Solcherart „in das Präsens gezwungen“ (181), entsteht aus apokalyptischem Denken politisch eine Geschichtstheologie der Macht, die jede opfersensible Dialektik hinter sich lässt und sich stattdessen ganz auf die Seite der Sieger schlägt. So legt das Christentum selbst die Grundlage zur stetigen Politisierung und Säkularisierung des apokalyptischen Denkens, die dann in der – von T. so charakterisierten (189–217) – globalisierten Apokalyptik der Neuzeit auf einen traurigen Höhepunkt zuläuft.

Die Wiederentdeckung apokalyptischer Vernunft ist also theologisch ein „heikles Unternehmen“ (207). Trotzdem – oder vielleicht gerade deshalb – dient das Schlusskap. einer systematischen Aktualisierung apokalyptischer Vernunft, die aus den säkularen Zerrbildern kupierter Apokalypsen befreit und als gegenwartskritische Hoffnungsfigur neu ans Licht gebracht werden soll. Eine solche ideologiekritische Anwendung apokalyptischer Vernunft kommt unter drei Leitkriterien zu stehen: die „Opfer-Orientierung“ (226), die „Situations- und Kontext-Verbundenheit“ (228) sowie der politische, soziale und ökonomische Realismus des biblischen Geschichtsdenkens. Im Kern geht es T. freilich um eine Wiederentdeckung des Gerichts: Gott wird sich solcher Vernunft „gerade heute als Gott des Gerichts zeigen. ‚Gericht‘ wird die unumgängliche theologische Qualifikation unserer Gegenwart lauten.“ (235) Die „zentrale inhaltliche Provokation“ (244) apokalyptischer Vernunft liegt darin, dass die Dialektik von Gericht und Heil nicht zugunsten eines billigen Gnadenmechanismus aufgehoben werden darf.

Wer sich entscheidet, wer Position bezieht, der macht sich angreifbar. Das gilt nicht nur für Johanna Rahner, sondern ebenso für Gregor Taxacher, nur eben in umgekehrter Perspektive. So ließe sich gewiss mit Leichtigkeit eine Fülle von Anfragen an dieses engagierte Projekt apokalyptischen Denkens stellen: Ist die hier angelegte Reichweitenbestimmung apokalyptischer Vernunft nicht allzu großzügig bemessen? Kann man wirklich das gesamte biblische Geschichtsdenken unter diesen einen Generalnenner kehren? Wird der Begriff apokalyptischer Vernunft nicht inhaltlich entleert, wenn er auf so viele unterschiedliche religions- und theologiegeschichtliche Phänomene gleichermaßen anwendbar sein soll? Kann man wirklich eine Archäologie apokalyptischer Vernunft betreiben, ohne sich um deren genuine literarische Produkte, die Apokalypsen, auch nur im Mindesten zu scheren? Ohne sogar nur das religionsgeschichtliche Phänomen Apokalyptik wirklich ernsthaft zu würdigen, wie T. ja selbst betont: „Ich habe von vorne herein nicht die Apokalyptik zum Thema gemacht, sondern die apokalyptische Vernunft“ (222)?

Und doch ist T. ein gutes und wichtiges Buch geglückt. Denn die darin ausgedrückte Grundintuition ist zweifellos zutreffend: Das Phänomen apokalyptischen Denkens reicht weiter als das entsprechende literarische Produkt. Apokalyptik steht nicht konträr zur Prophezie, sondern hält deren heilsgeschichtliche Perspektive in einer kontrafaktischen Wirklichkeit auf paradoxe Weise aufrecht. Sie ist dialektisch strukturiert und ruft die Gerechtigkeit Gottes über einer oft so heillos scheinenden Welt aus. In eben dieser Spur stehen auch Leben, Sterben und Auferstehung Jesu Christi. Weil aber das universale Offenbarwerden der im Christusereignis endgültig wahr gewordenen Heilswende noch offen bleibt, weil also der eschatologische Vorbehalt in Kraft bleibt und mit ihm all die alten Verheißungen, die noch nicht als erfüllt beiseitegeschoben werden dürfen, deshalb hat apokalyptische Vernunft auch post Christum natum ihre Daseinsberechtigung als dia-

¹¹ TAXACHER, Gregor: Apokalyptische Vernunft. Das biblische Geschichtsdenken und seine Konsequenzen. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2010. 254 S., geb. € 39,90 ISBN 978-3-534-23547-6.

lektische Gegenwartswahrnehmung, die auf das Morgen hofft und sich im Heute um das Vorletzte kümmert.

All das sieht T. m. E. ganz richtig. Und er sieht auch richtig, dass apokalyptische Vernunft kein unschuldiges Phänomen ist, sondern in hohem Maße missbrauchs anfällig und ideologiegefährdet. Seine diesbezüglichen kirchengeschichtlichen Analysen leuchten über weite Strecken ein. Gerade deshalb gilt es sensibel darauf zu achten, wes Geistes Kind denn die Aktualisierungsversuche biblisch-apokalyptischen Denkens in einer globalisierten Moderne sind, die sich ja ihrerseits schon als durchzogen von ganz unterschiedlichen Spielarten säkularisierter Apokalyptik erweist. Kerncharakteristikum einer apokalyptischen Vernunft im Sinne T.s ist das Gericht. Apokalyptik heute, davon zeigt er sich überzeugt, hat das Gericht über die Gegenwart anzusetzen. Nun hat die Gerichtsrede die pikante Eigenart, dass man sie mit Vorliebe den anderen zuzurufen, sich selbst bei der anstehenden Scheidung der Geister aber tendenziell auf die gute Seite zu stellen pflegt. Das Gericht ergeht über eine Epoche, über eine Geschichtszeit, wie könnte es auch anders sein; aber wirklich betroffen davon sind doch die anderen, je nach Kontext variierend: die Täter des abgründig Bösen, die Ungläubigen, die Umweltzerstörer, die Despoten und Kriegsherren, die Großkapitalisten und Ausbeuter usw. So naiv spricht T. selbstverständlich nicht, und so denkt er auch inhaltlich nicht. Aber hat er wirklich die Kraft, sein diesbezüglich inkludierendes Reden in der ersten Person Plural – das Gericht ist uns allen und so auch mir angesagt – als letztes Wort zur Sache auch existentiell durchzubuchstabieren? Vom Propheten Hosea wird berichtet, er habe seine Kinder Lo-Ruhamä (Kein Erbarmen) und Lo-Ammi (Nicht mein Volk) genannt (Hos 1,6.9). Wer kann im Ernst das Gericht in seiner ganzen Härte so im intimsten Nahbereich des eigenen Lebens verankern? Hatte ein Augustinus die Kraft, sich wirklich und ernsthaft zur *massa damnata* zu rechnen? Wenn nicht, wäre die Rede vom Gericht als alleinigem Kernbegriff einer gleichermaßen vernünftigen wie glaubenden Weltdeutung wohlfeil. Führt also solche intransigente Gerichtsrede in der ersten Person Singular nicht ganz unweigerlich zur Frage Luthers nach dem barmherzigen, gnädigen, sich erbarmenden Gott?

Denn darum geht es im Letzten wirklich und T. ist ehrlicher Makler genug, das offen zu benennen. Die Frage hinter allen Fragen zur apokalyptischen Vernunft ist die nach dem sich darin offenbarenden Gottesbild: „Welcher Gott, angemessener gesagt: Wie kommt Gott da zur Sprache?“ (249) Wenn es aber beim sich uns entziehenden, verdunkelten Gott bleibt, bei dem Gott, „den wir verloren haben“ (250), worin liegt dann der Mehrwert biblischen Geschichtsdenkens gegenüber den kuptierten Apokalypsen der säkularen Moderne? T. schließt mit dem Hinweis auf jenen „Gott, der eschatologisch denkbar wird“ (250). Eschatologisch denk- und erhoffbar wird dieser Gott aber nur, weil er sich in der Geschichte als der für uns und unser Heil unbedingt entschiedene, menschenfreundliche Gott positiv geoffenbart hat, und weil er diese Offenbarung seiner selbst als Liebe in Jesus Christus unüberbietbar bekräftigt hat. Gerade weil sie diesen Gedanken einzufangen vermag, ist T.s Nachzeichnung von Tod und Auferstehung Jesu in den Koordinaten apokalyptisch-dialektischer Vernunft so gelungen!

Wenn dem aber so ist, wenn sich im Kreuz Jesu alle Sünde, aller Tod der Welt ein für allemal an Gott selbst ausgetobt haben, wenn die Auferstehung des Gekreuzigten den Tod des Todes und das Gottsein Gottes über unsere Weltgeschichte ausruft, dann ist mir schwer nachvollziehbar, warum all das im Nachhinein bei T. theologisch keine Rolle mehr spielt. Ein Grund dürfte sein, so steht zu vermuten, dass das in eins mit der Frage nach der soteriologischen Dignität dieses Geschehens die Frage nach der Hoffnung auf universale eschatologische Rettung aller aufwirft. Eine solche theologisch ausformulierte Hoffnung auf Allerlösung oder Allversöhnung wäre für T. eine schlechte geschichtstheologische Metaphysik, die sich in hegelscher Manier aus den konkreten Ungerechtigkeiten in eine eigentlich geschichts- und kontextlose, alle historischen Differenzen einebnende, jenseitige Versöhntheit flüchtet.¹² Unter keinen Umständen ist es demgegenüber erlaubt, „das Gericht im Rücken nur noch auf den Heilswillen Gottes als die endlich erreichte Conclusio des durchlaufenen Prozesses zu

blicken“ (236). Apokalyptische Vernunft kann den Widerspruch zwischen dem Willen Gottes und der Geschichtswirklichkeit „nicht vernünftig auflösen“ (241). Das ist wahr. Aber die Hoffnung auf eschatologische Versöhnung ist keine Repristination hegelscher Spekulation, sondern eine theologische Denkfigur, die an der aus dem Offenbarungszeugnis der Schrift wie des Christuserignisses genährten Hoffnung, dass der Wille Gottes sich am Ende durchsetzen und Gott in diesem Sinn wirklich ‚alles in allem‘ (1 Kor 15,28) sein wird, auch systematisch-theologisch festhalten will. Dass T. freilich selbst eine solche Metatheorie der Geschichte vorlegt und sich dabei in einen performativen Selbstwiderspruch zu verstricken droht, ist ihm offensichtlich bewusst. Zumindest weist er bereits in der Einleitung darauf hin, dass die transgeschichtliche, strukturelle Abstraktheit seiner Vernunftanalyse nicht der inhaltlichen Prämisse konkreter Situationsbezogenheit biblischen Denkens widerspricht: „Zeichnet sich doch die apokalyptische Wirklichkeitsauffassung dadurch aus, dass sie höchste, geradezu materialistische Konkretion ihrer Prinzipien mit entschiedener Überbietung jeder möglichen Konkretion verbindet.“ (22)

Um den Nachweis, dass eine solche, von T. inkriminierte Hoffnung auf eschatologische Versöhnung mitnichten eine billige Gnade darstellt, sondern vielmehr gerade um eines unverkürzten Gottesbegriffs willen zumindest als Hoffungsfigur denkwürdig ist, müht sich die letzte hier anzuzeigende Arbeit, eine Habilitationsschrift aus Münster: **Dirk Ansoerge, Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes**¹³. Gegenstand der Studie ist die genuin theologische Frage nach dem Zu- und Miteinander von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit in Gott. Von Anfang an macht A. klar, dass diese Frage angesichts des mit dem Namen Auschwitz verbundenen Ungeheuerlichen niemals geschichtsvergessen, sondern immer nur im Angesicht der Opfer geschichtlichen Unrechts diskutiert werden kann. So ist die eigentliche Brisanz des Themas immer präsent: Darf Gott den Tätern des Bösen auch gegen den Willen der Opfer Barmherzigkeit und Vergebung zuteil werden lassen? Diese Frage stellt sich nicht nur aus Respekt vor der Würde der Opfer, sondern auch aus der spezifisch neuzeitlichen Denkvorgabe heraus, die die Freiheit und Autonomie des Subjekts in den Mittelpunkt stellt: „Lässt sich also die These des neuzeitlichen Freiheitsbewusstseins, das sittliche Individuum sei im Versöhnungsgeschehen eine unhintergehbare Instanz, auch theologisch nachvollziehen?“ (20) Die Zielperspektive A.s besteht darin, theologisch verantwortet an der Hoffnung festzuhalten, „dass am Ende der Geschichte doch noch [...] eine universale Versöhnung der Menschen untereinander und mit Gott möglich wird, die von allen Beteiligten – Tätern wie Opfern – frei gewollt und mitvollzogen wird“ (21). Diese Hoffnung will er anhand einer ausgedehnten biblischen und theologiegeschichtlichen Spurensuche zum Verhältnis von Barmherzigkeit und Gerechtigkeit in Gott tiefer ausloten. Die neuzeitliche Leitidee des in seiner Freiheit unhintergehbaren Subjektes soll dann die Kriterien bereitstellen, anhand derer diese theologische Verhältnisbestimmung unter heutigen Verstehensbedingungen plausibilisiert werden kann.

In einem ersten großen Fragenkreis kommt das Verhältnis von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes im Horizont biblischer Theologie zur Sprache (49–201). Weil aufs Ganze gesehen in den Schriften des Alten wie des Neuen Testaments der Zorn Gottes nicht gleichberechtigt neben seiner Barmherzigkeit steht, Gott sich vielmehr als Liebe offenbart, und weil diese Selbstmitteilung Gottes als „norma normans non normata jeder theologischen Reflexion“ fungiert, sieht sich A. berechtigt, ganz grundsätzlich „von einem Vorrang der göttlichen Barmherzigkeit gegenüber seinem Zorn und seiner vergeltenden Gerechtigkeit aus[zul]ehen“ (53). Das bringt freilich keine Unterbelichtung des Aspekts der Gerechtigkeit mit sich. Die ist vielmehr im Rahmen des Bundesgedankens der „zentrale Begriff für das Heilshandeln Gottes“ (75), wird aber biblisch nicht als strafende oder vergeltende, sondern als rettende, das Opfer ins Recht setzende Gerechtigkeit verstanden. Mit Blick auf das Alte Testament erweist sich folglich „Gottes Gerechtigkeit als ein Moment seiner Barmherzigkeit, und diese wiederum besteht in einer entschiedenen Parteinahme für die Opfer“ (138). Das ist im Neuen Testament nicht anders, erhält aber durch die Figur des Jesus von Nazareth eine neue Zuspitzung. Denn der wird nicht als Apokalyptiker gezeichnet (wie überhaupt A. diesem

¹² Von seiner harschen inhaltlichen Kritik an bestehenden derartigen Versuchen einmal ganz abgesehen, vgl. die entsprechende Auseinandersetzung mit Tück und Striet in der Open Access-Zeitschrift *theologie.geschichte*: G. Taxacher, Kollektivvergebung statt Kollektivschuld? Ein Zwischenruf, in: *theologie.geschichte* 6 (2011), zuletzt eingesehen am 7.4.2011 – <http://aps.sulb.uni-saarland.de/theologie.geschichte/inhalt/2011/151.html>

¹³ ANSORGE, Dirk: *Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes. Die Dramatik von Vergebung und Versöhnung in bibeltheologischer, theologiegeschichtlicher und philosophiegeschichtlicher Perspektive.* – Freiburg i. Br.: Herder 2009. 639 S., kt € 48,00 ISBN 978–3–451–32252–5.

religionsgeschichtlichen Phänomen mit erheblicher Skepsis gegenüberzustehen scheint), sondern als der in seiner Vollmacht zur Sündenvergebung wirkmächtige Offenbarer der Barmherzigkeit Gottes. Diese Spur wird in den ntl. Texten insgesamt weiterverfolgt. Etwas aus dem Rahmen fällt einzig die Johannesapokalypse, deren „unbedingte [...] Vergeltungslogik“ (167) entsprechend kritisiert wird. Als Fazit des bibeltheologischen Durchgangs kann gelten, dass hier zwar noch nicht die Problemsensibilität neuzeitlichen Freiheitsbewusstseins eingeholt ist (wie sollte es auch anders sein!), sich Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes aber sehr wohl darin erweisen, „dass Gott das Subjektsein des Menschen zur Geltung bringt und auf diese Weise neue Gemeinschaft ermöglicht“ (199).

Der zweite große Themenkreis beschäftigt sich mit der Frage nach Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes in theologiegeschichtlicher Perspektive (202–401). Grundsätzlich gilt für diesen theologiegeschichtlichen Durchgang: Auch wenn die Zielperspektive der Darstellung klar ist und interpretative Tendenzen daher schnell absehbar werden, so referiert A. doch die entsprechenden Referenzautoren zuverlässig, seriös und unter reichhaltigen Quellenverweisen. Das gilt neben Irenäus, Origenes, Augustinus, Abaelard und (zum Schluss des Abschnitts) Martin Luther auch für Anselm von Canterbury, dessen Satisfaktionstheorie zwar in ihrer Verortung im Rahmen des mittelalterlichen Ordnungsdenkens (*rectitudo*) gewürdigt, aber doch als eine „Anthropologie der Freiheit“ (273) gedeutet wird. Bestimmend bei Thomas von Aquin ist demgegenüber die Verortung der Thematik im Kontext der Eigenschaftslehre Gottes. Weil hier das Apathieaxiom übermächtig wirkt, kommt es zu einem Ungleichgewicht: „Während Gott im eigentlichen Sinne (*proprie*) gerecht heißen darf, ist er barmherzig nur im übertragenen Sinne (*metaphorice*) zu nennen.“ (306) Gerechtigkeit und Barmherzigkeit in Gott fallen auseinander. Auch Bonaventura begreift – so die Diagnose A.s – das Verhältnis von göttlicher Barmherzigkeit und Gerechtigkeit letztlich „im Sinne eines abschließenden Gegensatzes“ (352).

Ganz anders dagegen der theologiegeschichtliche Kronzeuge A.s, Duns Scotus, dessen Theologie auf eine „Vollendung der Freiheit als reine Liebe“ zielt und der daher „von Gott und Mensch primär in Kategorien der Freiheit“ (352) spricht. Dieses Leitmotiv bei Duns Scotus wird dann im Folgenden breit ausgeführt. Entscheidend ist dabei die scotistische Bestimmung der Gott-Mensch-Beziehung als ein Freiheitsverhältnis, in dem Gott auf die freie Erwidern seiner Liebe durch den Menschen als seinen ‚Mitliebenden‘ setzt. Der entsprechende Kernsatz des Duns Scotus ist von tragender Relevanz nicht nur für A., sondern für die gesamte, durch Thomas Pröpper inspirierte freiheitsanalytische Denkform in der Gegenwartstheologie, der sich A. verpflichtet weiß: „Deus vult alios habere condiligentes“ (zit. 363). Als Ertrag dieses langen zweiten Durchgangs bleibt, dass sich die neuzeitliche Prämisse einer konstitutiven Rolle der Opfer zwar „nicht bestätigen“ lässt, mithin die „Frage nach den Subjekten einer möglichen universalen Versöhnung zwar noch nicht gestellt, wohl aber theologisch unabweislich geworden“ ist (401).

Der dritte von A. gezogene Kreis widmet sich dem Verhältnis von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit in der Perspektive neuzeitlicher Philosophie (402–527). Neben Leibniz ist es v. a. Immanuel Kant, der hier die Betrachtung dominiert. Denn mit Kant, davon zeigt sich A. überzeugt, ist das Problemniveau neuzeitlicher Philosophie erreicht, hinter das keine Gotteslehre und auch keine Theologie der Versöhnung je zurückfallen dürfen. Im Mittelpunkt steht die These von der Unvertretbarkeit der sittlichen Person. Ausführlich wird die Kernaussage Kants zitiert, der zufolge Schuld keine transmissible Verbindlichkeit ist, die einfach an einen Dritten abgetreten werden kann (444f). Für Kant reduziert sich damit die Rolle Christi auf eine ethische Vorbildfunktion. Für A. ist klar, dass eine Hoffnung auf Versöhnung dieser Unvertretbarkeit des Subjekts nicht ausweichen darf. Auch die sich an Kant anschließende Zeugenliste bestätigt A.s hermeneutische Grundlinie und hilft ihm, weitere Aspekte zusammenzutragen: Beim Neukantianer Hermann Cohen ist das die identitätsstabilisierende Funktion von Vergebung und Versöhnung, bei Levinas dagegen die „Asymmetrie der ethischen Beziehung“ (479), die in der Bitte um Verzeihung evident wird. Bei Derrida rückt die absolute Ungeschuldetheit des Verzeihens in den Mittelpunkt (502), bei Ricoeur dagegen der Begriff eines das Vergangene nicht verdrängenden und dennoch einen Neuanfang ermöglichenden „bewahrenden Vergessens“ (520).

Die systematische Zusammenschau im Schlusskap. des Werkes widmet sich nun eben der Frage, wie eine eschatologische Versöhnung denkbar sein kann, die diese – theologisch legitimen – neuzeitlichen Vorgaben ernst nimmt. Der Unvertretbarkeit des sittlichen Sub-

jekts ist nur gerecht zu werden, wenn „die Opfer [...] als unhintergehbare Instanzen im Versöhnungsgeschehen zur Geltung gebracht werden“ (530). Damit ist Stellvertretung als Substitution ebenso undenkbar geworden wie der traditionelle Begriff eines Gerichts als einseitiges Handeln Gottes an den rein rezeptiv verharrenden Tätern, das zudem an den Opfern vorbei erfolgt. Vielmehr rückt der Gedanke eines Gerichts als dramatisches eschatologisches Interaktionsgeschehen in den Mittelpunkt. A. bringt dabei einen ebenso „gehaltvolle[n] Begriff von Freiheit“ ins Spiel, der jenseits der Indifferenz der Wahl situiert und mit Hilfe des augustinischen „non posse peccare“ (570) näher bestimmt wird, wie er eine „gehaltvolle Bestimmung des Begriffs der Versöhnung“ (571) mit Gott und untereinander denken will. Hier setzt er theologisch ganz auf die persuasive Liebesmacht Gottes, die „die Freiheit des Menschen dazu bewegt, sich selbst dazu zu bestimmen, sich von der begegnenden Freiheit her bestimmen zu lassen: von der Freiheit Gottes zuerst, aber auch von der Freiheit der Mitmenschen“ (570). Mit Blick auf das jüngste Gericht bedeutet das: Es darf darauf gehofft werden, dass die Täter sich von ihrer Vergangenheit distanzieren und die Opfer um Verzeihung bitten werden. Und es darf „darauf gehofft werden, dass Gottes Liebe den Opfern die Möglichkeit einräumt, [...] Verzeihung zu gewähren und Vergebung zu ermöglichen“ (573).

Es ist nicht ohne bittere Ironie, dass dieser Ansatz – der ja seit Ende der 1990er Jahre u. a. von Striet, Tück und O. Fuchs vertreten wird und dem ich mich auch verpflichtet weiß – zwar einerseits versucht, Würde und Recht der Opfer im Gerichtsgeschehen unverkürzt zur Geltung zu bringen, andererseits aber gerade dafür hart in der Kritik steht, dass hier angeblich den Opfern alle Last der Versöhnung aufgezwungen werde und sie um einer fragwürdigen eschatologischen Harmonie willen zum Verzeihen verpflichtet würden. Eben diesem Vorwurf nun stellt sich A. in einem abschließenden Abschnitt, betitelt als „Problemüberhänge“ (574–579). Hier macht er deutlich, dass die Möglichkeit nicht auszuschließen ist, dass sich Menschen diesem Versöhnungsgeschehen entziehen. Gerade jedoch das unermessliche Leid der Opfer „fordert allzu sehr menschlichen Respekt heraus, als dass aus philosophischen oder theologischen Gründen darauf bestanden werden müsste, dass es allein die Vergebung ist, die Zukunft eröffnet, nicht aber deren Verweigerung“ (576). A. zitiert Hermann Häring, demzufolge der Anschein, man stehe auf Seiten der Opfer und erwarte deren Vergebung, die schlimmste Ideologie ist, die man den Opfern antun kann, und folgert seinerseits daraus: Die „Achtung vor dem Leiden der Opfer [ist] zu wahren. Dieses Leiden scheint es zu verbieten, den Opfern die moralische Verpflichtung aufzuerlegen, ihren Peinigern zu verzeihen. Deshalb kann die Versöhnung der Menschen untereinander und mit Gott nicht als sittliches Gebot verstanden werden. Als freies Geschehen kann sie zwar erhofft und erbeten, darf aber nicht gefordert werden.“ (578)

So ehrlich wie ernsthaft diese Sätze auch sind, im gesamten argumentativen Duktus der Arbeit sind sie inkonsistent. Denn A. grundiert – ganz in Übereinstimmung mit seinem Lehrer Thomas Pröpper – die philosophischen Prämissen seiner These mit der Freiheitsanalytik von Hermann Krings (549–556). Krings allerdings beansprucht nicht nur, dass der erfüllende Gehalt für das ursprüngliche Sich-Öffnen von Freiheit einzig wiederum Freiheit sein kann, sondern fordert (so das sachlich zutreffende wie zustimmende Referat A.s), „die Anerkennung fremder Freiheit [...] nicht mehr deskriptiv, sondern normativ zu fassen“ (551). Das individuelle Freiheitssubjekt *soll* andere Freiheit unbedingt anerkennen. Damit gilt nicht nur positiv im Sinne Krings: „Die Anerkennung anderer Freiheit ist um der Selbstvermittlung des Subjekts willen unbedingt gefordert.“ (552) Sondern es folgt eben auch negativ, dass die Verweigerung solcher Anerkennung „als Selbstverfehlung von Freiheit“ (553), ja als Schuld aufzufassen ist. Denn von Schuld kann dort gesprochen werden, wo eine subjektive Freiheit „der ihr begegnenden Freiheit die Anerkennung verweigert“ (ebd.). Deshalb darf die Anerkennung von Freiheit nicht auf reziproke Anerkennungsverhältnisse beschränkt bleiben: „Vielmehr ist sie auch dort gefordert, wo die Affirmation der anderen Freiheit nur einseitig erfolgt.“ (553) Soweit A.s relecture von Krings.

Übertragen auf das Freiheitsverhältnis von Opfer und Täter im eschatologischen Gericht kann das aber nur bedeuten, dass (aus dieser Warte heraus!) eine Vergebung durch das Opfer selbst dann gefordert ist, wenn der Täter sich verschließt. Soweit geht A. im Übertrag kringscher Philosophie auf die Täter-Opfer-Problematik nicht. Aber er deutet an, dass die Opfer ihren Peinigern verzeihen sollen: „Das *Sollen* aber ergibt sich aus der Analytik der Freiheit: Wenn Freiheit sein *soll*, dann ist Verzeihen dann gefordert, wenn es den Selbstvollzug anderer

Freiheit – und der eigenen Freiheit – befördert. Das dürfte aber ausnahmslos zu unterstellen sein.“ (577, FN 90, Hervorhebung im Original) Und zwischen das erwähnte Zitat von Häring und die eigene Absage an eine Pflicht zur Vergebung schiebt sich der inhaltsreiche Satz: „Zwar ist daran festzuhalten, dass Vergebung und Versöhnung Gestalten der Begegnung von Freiheiten sind, die ihnen angesichts menschlicher Schuld zuhöchst angemessen sind, weil nur so eine Neubestimmung von Freiheit möglich ist.“ (578) Zugleich aber, so folgt dann unmittelbar, „ist die Achtung vor dem Leid der Opfer zu wahren“.¹⁴

Mir scheint, dass diese argumentative Inkonsistenz so lange unvermeidlich ist, wie der von Krings vorgenommene Überschnitt von einer deskriptiven Bestimmung des transzendentalen Begriffs endlicher Freiheit als unbedingtes Sich-Öffnen hin zur normativen Setzung eines eben nicht nur unbedingten, sondern auch unspezifizierten Anerkennungsgebotes anderer Freiheit – und zwar unter gänzlicher Absehung der material-symbolischen Realisierungsform dieser begegnenden Freiheit in Zeit und Geschichte – unkritisch mitvollzogen wird. Denn dieser Schritt zu Ende gedacht macht eigentlich trotz aller anderslautender Beteuerungen eine Vergebungspflicht für die Opfer unausweichlich. Das ist nicht als Desavouierung einer Hoffnung auf eschatologische Versöhnung zu verstehen. Ich halte eine solche in der Tat und nach wie vor um Gottes wie der Menschen willen für denkwürdig, und es ist zweifellos die Stärke von A.s Arbeit, dieses Hoffnungsdenken auch im Gottesbegriff selbst verankert sowie philosophiegeschichtlich plausibilisiert zu haben. Es steht aber zu bezweifeln, dass die kringssche Philosophie hier das letzte systematisch-philosophische Wort zur Sache hat.

IV. Arbeitsfelder und Perspektiven

Die vorangehenden Titel wurden ausgewählt, weil sich an ihnen exemplarisch einige aktuelle Arbeitsfelder und Perspektiven eschatologischer Theoriebildung verdeutlichen lassen. Zunächst scheint mir bemerkenswert, dass ganz augenscheinlich der Trend, Eschatologie als formale Dimension der Theologie zu verstehen, durch eine erneute Hinwendung zu materialen eschatologischen Einzelfragen zwar nicht abgelöst, aber ergänzt wird. Beides ist unaufgebar: Die Rede von Gott als dem Eschatos ist Ferment jeder Gottesrede, und doch ist die sog. futurische Eschatologie nicht nur um eines unverkürzten Gottesbegriffs willen unaufgebar, sondern auch aufgrund der Rechenschaftspflicht des Glaubens, der auf die existentielle Frage des Menschen nach dem, was nach dem Tod ist, zu antworten hat und dem dafür aus Schrift und Tradition ein Reichtum an Bildern und Begriffen zur Verfügung steht, die brachliegen zu lassen ein großer Verlust wäre.

Freilich war die bisherige Wortkargheit und Bilderarmut der Eschatologie nicht zuletzt der Sensibilität gegenüber historisch-kritischen Fragen der Hermeneutik eschatologischer Aussagen und der damit verbundenen Sorge vor einem Rückfall in überkommene mythologische Vorstellungen geschuldet. Dass all das noch lange nicht erschöpfend beantwortet ist, zeigen auch die besprochenen Arbeiten. Neben die Verhältnisbestimmung von sprachlichem Ausdruck und kommuniziertem Sachgehalt eschatologischer Aussagen treten außerdem die Frage nach einer angemessenen Metaphorologie der traditionellen Bildwelten sowie die Frage nach dem performativen Charakter biblischer Gottesrede. All das harret noch einer abschließenden Bearbeitung, deren Hauptaufgabe darin bestehen wird, das Vertrauen in die tröstende Kraft der Bilder mit dem (ideologie-)kritischen Anspruch wissenschaftlicher Theoriebildung zu vermitteln. Das Bild vom wartenden Christus als eschatologisches Vollendungssymbol ist dafür ein gutes Beispiel.

Damit hängt der Umgang mit den Bildwelten der Apokalyptik eng zusammen – sozusagen ein Dauerbrenner, der der eschatologischen Reflexion auf absehbare Zeit hin erhalten bleiben wird. Die ganz kon-

trären theologischen Positionen hierzu zeugen allerdings nicht nur von der religionsgeschichtlichen Komplexität, sondern auch von der theologischen und lebensweltlichen Relevanz des Themas. Klar ist, dass Karl Rahners Verdikt gegenüber Apokalyptik als wahrsagerischer Zukunftseinsage nicht nur historisch, sondern auch hermeneutisch nicht das letzte Wort zur Sache sein kann. Dabei hängt der Umgang mit Apokalyptik entscheidend von der dabei angelegten Weite oder Enge des Begriffs ab: Je weiter er gefasst wird, desto leichter fällt eine affirmative Rezeption der religionsgeschichtlichen Traditionsgestalt. Wer Apokalyptik als eine opfer- und leidensensible Denkform auffasst, die Gottes Gerechtigkeit angesichts kontrafaktisch scheinender Wirklichkeit denkerisch zu verantworten sucht, der wird das Phänomen anders werten als derjenige, der die drastischen Gerichts dualismen der unterschiedlichen frühjüdischen und urchristlichen Apokalypsen vor Augen hat. Wenn freilich die Beobachtung zutrifft, dass Dogmatik und Fundamentaltheologie auch deshalb immer näher zusammenrücken, weil der Glaube nur dann rational verantwortbar ist, wenn er nicht unter Absehung von den Zeichen der Zeit sowie der Lebenswirklichkeit und Wirklichkeitswahrnehmung der Adressaten ausformuliert wird, dann müsste es doch zumindest zu denken geben, dass sich auch ein volles Jahrzehnt nach der Millenniumswende apokalyptisches Denken ungebrochener gesellschaftlicher Virulenz erfreut; man muss dazu gar nicht die medialen Reaktionen auf Fukushima bemühen, ein Blick auf den (Jugend-)Buchmarkt oder in die Fernsehzeitschrift reicht völlig aus.

Davon sind auch die Diskussionen um Gericht und Versöhnung im Feld der geschichtlichen Eschatologie mit betroffen. Ich bin überzeugt, dass die Debatte um die Hoffnung auf eschatologische Versöhnung von Opfern und Tätern – wenn denn endlich die Polemiken einer wechselseitigen Anerkennung der jeweiligen theologischen Leitinteressen gewichen sind – auch weiterhin ein bleibendes eschatologisches Arbeitsfeld darstellt. Denn diese Denkfigur ist ja nicht allein deshalb so umstritten, weil es dabei um den Gehalt christlicher Hoffnung angesichts der Unvertretbarkeit des freien Subjektes geht. Vielmehr geht es auch um die Art und Weise, wie konkrete geschichtliche Tatsachen (Auschwitz) Eingang in theologische Reflexion finden und ob (davon abgeleitet dann) diese sich über die Mehrdimensionalität ihrer Theoriebildung Rechenschaft gibt, die ja – das wird gerade hier augenfällig – niemals im Stande der akademischen Unschuld verbleiben kann. Konkret: Wie verhält sich die eschatologische Theoriebildung zu ihren historischen Kontexten, wie reflektiert sie ihre eigenen politischen und gesellschaftlichen Bedingtheiten und Missbrauchsanfälligkeiten? Aber auch und mit gleichem Recht: Wie lässt sich angesichts und eingedenk historischer und lebensweltlicher Kontextsituationen die universale Weite christlicher Hoffnung unverkürzt zur Geltung bringen? Dass das natürlich die jeweils zugrunde gelegte theologische Denkform zuvörderst tangiert, braucht nicht weiter erläutert zu werden. Denn der Streit um die Hoffnung auf eschatologische Versöhnung ist auch ein Streit um theologische Denkformen.

Anders die personaleschatologische Debatte: Hier sind die Versuche, unterschiedliche Methoden und Denkformen miteinander ins Gespräch zu bringen, in vollem Gange. Mit Spannung darf erwartet werden, was die Beschäftigung mit analytischer Philosophie speziell angelsächsischer Provenienz für das personaleschatologische Kernproblem prä- und postmortalen personaler Identität austragen wird. Dass dieses Arbeitsfeld auch weiterhin aufgegriffen wird, zeigt ein entsprechendes Forschungscloster der Univ. Innsbruck. Dabei wird man der klassischen hermeneutisch-kontinentalen Tradition keine Absage erteilen müssen. Aber die kleinschrittige, formallogisch ausgerichtete und sich an Fallbeispielen selbst erprobende Vorgehensweise der analytischen Philosophie kann helfen, sprachliche Glättungen zu vermeiden und die Tiefenschärfe der personalen Identitäts- und Auferstehungsproblematik auszuloten. Davon ganz unbenommen ist die Frage, ob – und wenn ja, inwieweit – ästhetisch aufgeladene Begriffe wie der Gestaltbegriff helfen können, solche genuin eschatologischen Problemkreise erfolgreich zu bearbeiten. Auch das stellt gewiss ein bleibendes Arbeitsfeld eschatologischen Nachdenkens dar.

Dass gerade Christof Gestricks Überlegungen zum Seelenbegriff weitreichende ökumenische Konvergenzen in der neuesten eschatologischen Forschung erkennen lassen, ist ein besonders erfreuliches Fazit dieses Literaturüberblicks. Dass andererseits damit die Fragen nach dem Seelenbegriff bzw. der leiblichen Auferstehungsgestalt noch nicht erschöpfend behandelt sind, versteht sich von selbst. Ganz grundsätzlich gilt: Die eschatologischen Debattenstränge verlaufen nicht entlang der Konfessionsgrenzen. Und doch lässt sich wech-

¹⁴ A. steckt hier in exakt dem gleichen Dilemma, in dem sich der junge Magnus Striet 1998 wiederfindet, der ebenfalls die Täter-Opfer-Problematik mit Hilfe kringsscher bzw. präpperscher Freiheitsanalytik beleuchtet: Es ist gezeigt, „dass in ethischer Hinsicht Vergebung die größere Möglichkeit der Freiheit darstellt. Jemanden in seiner Schuld zu fixieren, muss auf der Linie dieser Reflexion seinerseits als Schuld in dem Sinn qualifiziert werden, dass sich Freiheit selbst verfehlt. [...] Wenn Vergebung nur frei gewährt werden kann, dann muss natürlich selbstverständlich hinzugesagt werden, dass das Opfer niemals unter einen Vergebungszwang gesetzt werden kann und darf. [...] Und das Opfer anders denn in der Weise der Bitte um Verzeihung zu bitten, müsste seinerseits als Schuld qualifiziert werden.“ M. Striet, Versuch über die Auflehnung. Philosophisch-theologische Überlegungen zur Theodizeefrage, in: H. Wagner (Hg.), Mit Gott streiten. Neue Zugänge zum Theodizee-Problem (QD 169), Freiburg 1998, 48–89, hier 69.

Wie der Untertitel des Buches zeigt, sieht D. in Mi 6–7 eine Dynamik „Vom Gericht zum Erbarmen“, womit er bewusst auf „die umgekehrte Dynamik“ in Am 7–9 anspielt, die Peter Riede zu dem Buchtitel „Vom Erbarmen zum Gericht“ inspiriert hat (5). Schön zeichnet D. in diese Dynamik die Rolle des Propheten ein. In Kap. 6 „tritt er auf der Seite Jhwhs auf“, in 7,1–7 zeigt er sich zwar „als leidender Mensch solidarisch“ mit seinen Landsleuten, distanziert sich zugleich aber „mit aller Deutlichkeit von ihren Taten“, um schließlich in 7,8–20 „in Solidarisierung mit Israel“ „mit voller Kraft für das Volk“ aufzutreten (211). „Somit wird deutlich, dass der Prophet in Mi 6f die Drehscheibe zwischen Jhwh und dem Volk ist, und dass die göttlichen und prophetischen Einsätze die Wiederherstellung der Beziehung ‚Jhwh-Israel‘ als Ziel haben.“ (210)

Ein entschlosseneres Herausarbeiten solcher umfassenden Linien auch im Kommentarteil des Buches hätte diesem gut getan. So verbleibt die Arbeit in der Zwischenzone zwischen einem versweisen Kommentar und einer thematisch ausgerichteten Monographie, wobei der Kommentarteil nicht nur wegen seines Umfangs den größeren Gewinn verspricht.

Marburg

Rainer Kessler

Weber, Beat: Werkbuch Psalmen III. Theologie und Spiritualität des Psalters und seiner Psalmen. – Stuttgart: Kohlhammer 2010. 369 S., geb. € 28,90 ISBN: 978-3-17-018676-7

Mit dem dritten Bd. seiner Reihe „Werkbuch Psalmen“ legt Beat Weber nach der diachron textanalytisch orientierten Kommentierung der Einzelpsalmen in den Werkbüchern I¹ und II² einen Bd. zur „Theologie und Spiritualität des Psalters und seiner Psalmen“ vor. Erstmals entstand damit eine Monographie, die Theologie und Spiritualität nicht nur der Psalmen, sondern auch des Gesamtpsalters zu erfassen versucht.

Einführend legt W. Anliegen und Hermeneutik seiner Monographie dar (Kap. 1) und geht dann auf die Psalmen 1–3 als eine „Tripelouvertüre“ zum Gesamtpsalter ein (Kap. 2). Auf der Grundlage dieser These wendet er sich in umgekehrter Reihenfolge Ausführungen im Anschluss an Psalm 3, dann Psalm 2 und danach Psalm 1 (Kap. 3–5) zu. Nachfolgend fokussiert W. kurz Überlegungen zum Psalterausgang (Kap. 6) und kommt daraufhin zu seinem Hauptkap., in dem er seine Ausführungen auszuwerten versucht (Kap. 7). Ein ausführliches, mehrgliedriges Literaturverzeichnis sowie verschiedene Register sind den inhaltlichen Ausführungen des Vf.s angefügt.

Eine hohe Transparenz des vorliegenden Entwurfs erreicht der Vf. durch die instruktive Darlegung seines Anliegens und seiner Hermeneutik (Kap. 1). Als sein Anliegen beschreibt er, sowohl Theologie als auch Spiritualität des Psalters und seiner Psalmen herauszuarbeiten. „Mit ‚Theologie‘ ist ein reflektierendes wie strukturierendes Moment gegeben; mit ‚Spiritualität‘ [...] ist angezeigt, dass das Bibelbuch und seine Inhalte auf die Begegnung mit Gott, die Ausrichtung auf sein Wort und gelingendes Leben aus sind.“ (22) Seine Hermeneutik klingt in der Formulierung „des Psalters und seiner Psalmen“ an: W. spricht von einer „Vorordnung der Ganzheit (Psalter) vor den Teilen (Psalmen)“ (22). „Der Endpunkt der Buchkomposition ist nämlich der Anfangspunkt theologischen Verstehens.“ (23)

Grundlegend für seinen Ansatz ist, Theologie und Spiritualität aus den ersten drei Psalmen – als „Tripelouvertüre“ – heraus zu entwickeln (Kap. 2).³ Nach der These des Vf.s wird der „Hörende/Lesende des Psalters von Ps 1 über Ps 2 zu Ps 3 jedes Mal in eine neue Textwelt eingeführt“ (51); hierdurch „werden drei große, den Psalter bestimmende Themen angeschlagen, die sich unter die Stichworte ‚Wegweisung‘ [„Weisheit“ – J. B.] (Ps 1), ‚der Himmelskönig und sein Messias‘ [„Prophetie“ – J. B.] (Ps 2) und ‚Beten und Singen mit David‘ [„Liturgie“ – J. B.] (Ps 3) bringen lassen“ (51). Damit greift W. über den üblichen Ansatz hinaus, Ps 1–2 als Eingangsportal zum Psalter zu sehen, und spaltet Ps 3 von der bestehenden Gruppe des 1. Davidpsalters Ps 3–41 ab.

Seine Ausführungen zur Kategorie „Beten und Singen mit David (Liturgie)“ im Anschluss an Ps 3 (Kap. 3) nehmen den quantitativ größten Raum ein; sie vermögen „Vielheit und Unterschiedlichkeit“ (55) der Psalmen zu verdeutlichen: W. betreibt eine ausführliche Gattungskritik und geht dann auf „Zeiten – Räume – Wegstationen“, „Personen – Stimmen – Konstellationen“ sowie „Motive – Themen – Traditionen“ ein. Dieser Abschnitt stellt durchaus eine lohnende Einführung in die Beschäftigung mit den Psalmen dar, liefert aber nur bedingt einen Ertrag zur Erarbeitung von Theologie und Spiritualität: Überschriften und einzelne Gruppenzuweisungen werden konsequent ignoriert; ebenso Gebetsformen wie etwa die Gott beschreibenden Hymnen. Nur einige Beispiele dafür, was gerade die Ausführungen auf der Basis von Ps 3 zeigen:

¹ Weber, Beat: Werkbuch Psalmen I. Die Psalmen 1 bis 72. – Stuttgart: Kohlhammer 2001. 357 S., ISBN: 978-3-17-016312-6.

² Weber, Beat: Werkbuch Psalmen II. Die Psalmen 73 bis 150. – Stuttgart: Kohlhammer 2003. 415 S., ISBN: 978-3-17-016313-3.

³ Vgl. u. a. auch Weber, Beat: „HERR, wie viele sind geworden meine Bedränger ...“ (Ps 3,2a). Psalm 1–3 als Ouvertüre des Psalters unter besonderer Berücksichtigung von Psalm 3 und seinem Präskript, in: Ballhorn, Egbert / Steins, Georg (Hg.): Der Bibelkanon in der Bibelauslegung. Methodenreflexionen und Beispiele exegesen. – Stuttgart 2007, 231–251; Weber, Beat: Die Buchouvertüre Psalm 1–3 und ihre Bedeutung für das Verständnis des Psalters, in: OTE 23/3 (2010), 834–845.

Der Versuch W.s ist letztlich nicht im Stande, „Theologie und Spiritualität des Psalters und seiner Psalmen“ vom Text her zu erfassen, weil die Leseanweisung W.s über die Tripelouvertüre Ps 1–3 nicht am weiteren Leseablauf des Psalters verifiziert zu werden vermag.

Ausgehend von Ps 2 wendet sich W. der Thematik der „Königsherrschaft Gottes und seines Gesalbten (Prophetie)“ zu (Kap. 4). Er umreißt dabei zunächst Konzepte von Königsherrschaft im Psalter und stellt in einer Tabelle David- und JHWH-Königtum nennende Psalmen zusammen. Davon ausgehend untersucht er zuerst das irdische, dann dessen Entwicklung zum messianischen und schließlich das göttliche Königtum. W. stellt somit Ausprägungen des Königtums zwar zusammen, leider aber nur in einem Nebeneinander. Es finden sich weder eine notwendige Entfaltung und Auswertung des sich durchziehenden Themas noch eine Untersuchung der Wandlungen des Verhältnisses jener Ausprägungen zueinander oder eine Auseinandersetzung mit der Frage nach Macht und Ohnmacht des irdischen gegenüber dem göttlichen König mit Bezug auf den Gesamtpsalter.

Analog wendet sich W. auch der „Wegweisung (‚Weisheit‘)“ zu: ausgehend von Ps 1 (Kap. 5), wobei er zunächst den Weisheitsbegriff definiert und dann, wiederum mit einer Tabelle operierend, weisheitlich geprägte Psalmen nennt und einige weisheitliche Akzente in Psalmen herausarbeitet. Leider geht für eine explizite Ausarbeitung jegliche Trennschärfe verloren, da W. den Weisheitsbegriff ins Unbestimmte ausweitet (178–181), indem er ihn als „bestimmende(n) Faktor“, der sich „in einzelnen Psalmen allerdings graduell unterschiedlich niederschlägt und mit anderen Vorstellungen vermischt ist“ (180), definiert. Im Folgenden wendet er sich von den Psalmen dem Psalter zu, wobei er Weisheit als strukturgliederndes Thema und ihre Relevanz im und für den Psalter herausstellt.

Seinem Schlusskap. stellt W. ein kurzes Kap. (Kap. 6) mit Ausführungen zum Psalterausgang voran, ohne dabei einen Bezug zu seiner Tripelouvertüre herauszuarbeiten.

W.s abschließendes Kap. (Kap. 7) möchte „Bündelungen, Vertiefungen und Kontextuierungen“ (27) bieten. Der Vf. spannt einen „Bogen von den Anfängen der biblischen Psalmodie Israels bis hin zum Leben mit und aus den Psalmen in der Gegenwart“ (213), in welchem sich eine Anthologie verschiedener teils bereits genannter, teils neuer Aspekte findet.

Legt der Vf. auf diese Weise tatsächlich eine „Theologie und Spiritualität des Psalters und seiner Psalmen“ vor? Es gelingt ihm – und hier liegt eine zu würdige Stärke dieser Monographie – seinem formulierten Anspruch gerecht zu werden, „Einsichten der gegenwärtigen Psalmenforschung (primär) für den Dienst der Kirche fruchtbar zu machen“ (22). Hierzu bietet das vorliegende Opus, nach W.s Kommentierung der Einzelpsalmen in seinen Werkbüchern I und II, auch aufgrund vieler ausgewählter Beispielpsalmen eine gut verständliche und eine Vielzahl wichtiger Aspekte der Psalmenforschung zur Sprache bringende Grundlage. Für eine Psaltertheologie gewinnbringende Themenlinien wie das Verhältnis von göttlichem und irdischem Königtum, Weisheit, der Übergang von Klage zum Lob, Zion bzw. der Jerusalemer Tempel sowie Armenfrömmigkeit und Geschichtsbezug des Psalters werden angesprochen und teilweise ausgeführt, leider aber nicht für eine Psaltertheologie fruchtbar gemacht. W. hat eine für die Pastoral gelungene und spannende Einführung in die Lektüre des Psalters vorgelegt, welche gleichsam für den wissenschaftlichen Kontext anregende Schneisen schlägt. Eine „Theologie und Spiritualität des Psalters und seiner Psalmen“ vermag der Vf. hier allerdings nur bedingt vorzulegen. W.s synchroner Ansatz, Theologie und Spiritualität über die postulierte Tripelouvertüre Ps 1–3 zu erfassen, kann nicht gelingen. Aus Psalm 1 und 2 vermag der Vf. Aspekte der Weisheit und Prophetie im Psalter herauszustellen, was ihm allerdings durch manche Unschärfen in Argumentation und Darlegung nur mäßig gelingt; aus Psalm 3 vermag er keinerlei Beitrag für eine Theologie zu erarbeiten, was sich auch im Schlusskap. 7 zeigt. Vor einiger Zeit hat der Vf. in einer Buchvorstellung zu Julius Steinbergs kanonisch-struktureller Darstellung der Botschaft des Psalters anhand eines synchronen Durchgangs durch die fünf Psalmenbücher⁴ geschrieben: „Bei der Erarbeitung von Aufbau und Botschaft der einzelnen Bücher [der Ketuvim – J. B.] empfand ich Qualität und Einsicht unterschiedlich. [...] weniger oder nur teilweise überzeugend [die Ausführungen zum – J. B.] Ps [als Buch wohl schlicht zu groß und zu komplex, um es in der gebotenen Kürze hier einbringen zu können] [...]“⁵ Ein ähnliches Urteil möchte man zu W.s Werkbuch III fällen. Trotz seines Umfangs von 369 Seiten bleiben Anfragen an sein Konzept, die im wissenschaftlichen Diskurs verstärkt Beachtung finden sollten: Lassen sich auf die oben beschriebene Weise die synchrone Perspektive auf den Psalter und die Würdigung des individuellen Gewichts der einzelnen

⁴ Steinberg, Julius: Die Ketuvim – ihr Aufbau und ihre Botschaft (BBB 152), Hamburg 2006.

⁵ Weber, Beat: In Richtung einer Biblischen Theologie. Vorstellung einer kürzlich erschienenen Monographie von Julius Steinberg samt einigen anschließenden Erwägungen, in: JETH 21 (2007), 229–237.

Psalmen und Psalmengruppen verbinden? Wie verträgt sich W.s synchrone Perspektive mit der Berücksichtigung der deutlichen Indizien eines diachronen Wachstums zur Endgestalt des Psalters?

Bonn

Johannes Bremer

Bauks, Michaela: Jephthas Tochter. Traditions-, religions- und rezeptionsgeschichtliche Studien zu Richter 11,29–40. – Tübingen: Mohr Siebeck 2010. (XIV) 208 S. (Forschungen zum Alten Testament, 71), geb. € 69,00 ISBN: 978–3–16–150255–2.

Die Autorin – sie lehrt seit 2005 AT an der Univ. Koblenz – hat mit ihrer Studie zu Jephthas Tochter eine mehrdimensionale Auslegung zu einer der aufregendsten Geschichten der Bibel vorgelegt, geht es hier doch wie in der Korrespondenzerzählung Gen 22 um die (vermutete) Opferung eines Menschen. Folgerichtig hat die Arbeit zwei methodische Blickrichtungen: zum einen die (literarisch wie religionsgeschichtlich) hinter den Text schauende „Traditionsgeschichte“ und zum anderen die Auslegungs- und Wirkungsgeschichte. Ri 11,29–40 wird, um die literarische These der Arbeit vorwegzunehmen, als ein im ganzen sehr später, bereits griechisch tangierter Text beurteilt, der im Horizont des im punischen Bereich belegten *mlk*- bzw. Kinderopfers zu verstehen ist.

Ein erstes Kap. („Einführung“, 1–21) legt die methodischen und literarischen Voraussetzungen der Arbeit dar. In methodischer Hinsicht plädiert B. für eine Ergänzung der historisch-kritischen Exegese, die „die theologische Sprengkraft biblischer Texte mitunter historisch verwischt“ (2), um die rezeptionsgeschichtliche bzw. -ästhetische Fragestellung. Dies ist bei einem Text wie Ri 11,29–40, der zweifelsohne mit „Leerstellen“ im Sinne der modernen Rezeptionsästhetik arbeitet, ganz und gar angemessen, auch wenn die Sache immer schon im Rahmen des klassischen Methodenkanons zur Sprache kam. Was die literarische Grundlage der Arbeit anbelangt, geht B. zunächst von einem einheitlichen, bereits mit dem Überleitungsvers 11,29 beginnenden Text aus. Auch wenn der literarkritischen Analyse bewusst wenig Raum eingeräumt werden soll, überrascht es doch, dass auf die philologischen Probleme etwa in V. 29, aber auch in dem berühmten V. 31 mit dem Gelübde Jephthas kaum eingegangen wird. Die Übersetzung von Ri 11,29–40, die B. ihrer Analyse voranstellt, lässt manche Schwierigkeit, die in der älteren Exegese immer schon Anlass für literarkritische Operationen bot, kaum noch erkennen. Stattdessen wird recht früh die Frage nach den „Textstrategien“ gestellt, die die Einheitlichkeit der Erzählung erweisen sollen. Dass die komplizierten und teilweise redundanten Satzgebilde in V. 29, 31 und V. 34 möglicherweise das Resultat literarischer Bearbeitung und Korrektur sein könnten, die mit der Anstößigkeit der Erzählung zusammenhängen, wird gar nicht erst erwogen. Ein sinnvolles Miteinander von diachroner und synchroner Analyse hätte hier mehr Klarheit bringen können und müssen. Immerhin wird im weiteren Verlauf der Studie der abschließende Jungfrauen-Ritus (Ri 11,39b–40) dann doch als ein literarischer Nachtrag beurteilt.

Sehr viel ausführlicher kommt hingegen im zweiten Kap. der religions- und traditionsgeschichtliche Hintergrund der Erzählung zur Sprache (23–81). Die durch die Forschungslage aufgeworfene Frage lautet: Steht hinter Ri 11,29–40 die aus dem punisch-phönizischen Bereich bekannte Praxis des *mlk*- bzw. Kinderopfers? B. diskutiert ausführlich die einschlägigen epigraphischen und archäologischen Hinweise und kommt zu dem Ergebnis, dass „die außerbiblische Evidenz von Kinderopfern prinzipiell gesichert“ (34) sei. Dabei scheint, wie B. aus der Diskussion älterer ägyptischer und ugaritischer Belege schließt, die Kinderopferpraxis relativ jung zu sein; die punischen Belege stammen sämtlich aus dem 4. bis 1. Jh. v. Chr. Für Israel ist ebenfalls eine Kinderopferpraxis anzunehmen (vgl. 2 Kön 3,27), die ursprünglich sogar mit Jahwe verbunden gewesen sein dürfte. Später hätte man diese Praxis und den damit verbundenen terminus technicus *mlk* – B. nimmt an, dass dieser Begriff zunächst die Opferart, noch nicht einen Gottesnamen bezeichnete – nur noch auf einen *fremden* Gott bezogen. Nur damit ist es zu erklären, dass der Begriff *mlk* in Ri 11 gerade nicht fällt, obwohl die Sache gemeint ist. Denn inhaltlich ist in Ri 11 „das Kinderopfer als ein Ersatzopfer des Richters in Kriegsnot zu bestimmen, dem darin die Bedeutung des Selbstvernichtungsopfers zukommt“ (57). Der beliebten These, es handle sich bei Ri 11 lediglich um einen Weiheritus, das Opfer sei also gar nicht vollzogen worden, entgegnet B. mit einer (schon oft vorgeschlagenen) literarkritischen These, wonach die Abschlussverse 39b–40, die von einem seltsamen Jungfrauen-Brauch erzählen, einen reinterprettierenden Nachtrag darstellen. Dadurch wird aus dem Opfer ein „Initiationsritus“ gemacht (vgl. 72f). Man mag auch gegenüber der religionsgeschichtlichen Rekonstruktion fragen, ob sie in der relativ späten Zeit plausibel zu machen ist: Sollte noch im 4./3. Jh. v. Chr. das Kinderopfer in Israel mit Jahwe in natürlicher Weise verbunden gewesen sein und erst später – wie spät? – auf fremde Götter übertragen worden sein? Hier besteht nach wie vor ein gewisser Erklärungsbedarf.

Das dritte und längste Kap. der Studie beleuchtet sodann die reiche Auslegungs- und Wirkungsgeschichte der kleinen Erzählung (83–154). Hier stellt B. eingehend biblische und qumranische Gelübdetexte vor und wendet sich der jüdischen wie christlichen Auslegungstradition zu. Besonders aufschlussreich ist in hermeneutischer Hinsicht der Blick auf die jüdische Rezeptionsgeschichte, wie sie durch LXX, Targum Jonathan, Josephus, Pseudo-Philo und die frühe rabbinische Literatur repräsentiert ist. B. spricht von „rewritten Bible“ (96ff) und greift damit ein Rezeptionsphänomen auf, das bereits innerbiblisch

bezeugt ist. Bei jedem der besprochenen Texte zeigt sich die Tendenz, die „Leerstellen“ des hebräischen Textes in unterschiedlicher Weise zu „füllen“ bzw. seine Anstößigkeit abzumildern – etwa indem man Jephtha Schuld zuschreibt und ihm fehlende Frömmigkeit unterstellt. Ein längerer Exkurs (115–121) widmet sich dem „intertextuellen“ Verhältnis von Ri 11 und Gen 22, ohne allerdings die naheliegende Frage einer literarischen oder geistigen Beeinflussung zu stellen.

Unter der Überschrift „Historischer Ort und kanonische Bedeutung“ (155–168, Kap. 4) geht es schließlich um die Frage nach der Entstehungszeit der Jephtha-Geschichte. Hier schließt sich B. einer Reihe von neueren Arbeiten (zu nennen ist v.a. Th. Römer) an, die eine späte, nachdeuteronomistische Verfälschererschaft annehmen und die Erzählung – zeitlich wie sachlich – in die Nähe der Iphigenietradition rücken. Immerhin weiß man heute, dass die Auseinandersetzung mit der griechischen Kultur längst vor dem Siegeszug Alexanders des Großen eingesetzt hat. Auch in der Debora-Geschichte (Ri 4–5) und dem Simsonzyklus (Ri 13–16) vermutet B. griechische Erzählelemente: In Ri 4f kommt die delphische Pythia ins Spiel, bei Simson wird man an die Herakles-tradition und an manche griechische Fabel erinnert. Kurzum: Bei Ri 11,29–40 handelt es sich um „ein griechisch beeinflusstes Literaturstück spätnachexilischer Provenienz“ (161). Warum aber – und das ist die letzte wichtige Frage der Arbeit – ist die anstößige Erzählung in den Kanon gelangt? Ri 11 spiegele „eine Entgrenzung des Gottesbildes“ wider, die das „Faktum der Nichtausagbarkeit Gottes“ (167) unterstreicht. Insofern ist Ri 11 zwar – wie auch Gen 22 – ein an der Grenze stehender Text, stellt aber darin doch auch einen unaufgebbaren und notwendigen Teil des alttestamentlichen Gottesbildes dar.

Mit ihrer Studie zu Jephthas Tochter, die im Übrigen durch hilfreiche Register (auch der Sachen) erschlossen wird, hat B. einen der strittigsten Texte des Alten Testaments von verschiedenen Seiten her beleuchtet und einen wichtigen Beitrag zu seinem Verständnis geleistet. Einige Anfragen sind an die literarische Analyse und vielleicht auch an die religionsgeschichtliche Rekonstruktion zu richten. Daran schließt sich die weitergehende und am Ende der Studie aufgeworfene Frage an, wo und in welcher Weise man im AT mit (indirekten) Einflüssen des griechischen Kulturkreises zu rechnen hat und wie man sich die Vermittlung denken muss. Eines jedenfalls ist klar: Die Jephtha-Erzählung zeigt exemplarisch, wie „westlich“ das hebräisch-aramäische AT in der fortgeschrittenen Phase seiner Entstehung geworden ist.

Jena

Uwe Becker

Wedderburn, Alexander J. M.: Jesus and the Historians. – Tübingen: Mohr Siebeck 2010. (X) 383 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 269), geb. € 99,00 ISBN: 978–3–16–150708–3

Der Emeritus für NT der Ev.-Theol. Fak. München bietet hier einen fundierten Überblick zur Rückfrage nach dem historischen Jesus. Der Autor erwähnt im Vorwort, was im gesamten Werk durchgehend zu spüren ist: das eigene Unbehagen mit etlichen Ansätzen der modernen Jesusforschung (VI) und den Versuch, zu einer eigenen Synthese zu kommen.

Die Gliederung des Werkes umfasst einen weiten Bogen: Von der modernen Rückfrage nach dem historischen Jesus ausgehend (Kap. 1) blendet es zurück zu den Anfängen der „Leben-Jesu-Forschung“ (Kap. 2), greift die „New Quest“ von Bultmann auf (Kap. 3) und nimmt dann wieder die postmodernen Zugänge der „Third Quest“ hinzu (Kap. 4). – In der zweiten Hälfte des Buches widmet sich W. dann den Fragen, wie man mit den Quellen kritisch umgehen soll (Kap. 5), was von der vielbeschworenen Gedächtniskultur der Antike zu halten ist (Kap. 6) und wie mündliche Traditionen zu werten sind (Kap. 7). Ein 8. Kap. „Who Did Jesus Think He Was?“ legt schließlich die Karten auf den Tisch – abgerundet durch einen „Christological Epilogue“ (Kap. 9). Eine – wie bei einem solchen Werk nicht anders zu erwartende – reichhaltige Bibliographie und etliche Indices runden das Werk ab.

Kap. 1: *A Historical Quest and the Question of 'History' (1–56)*: Hier führt der Autor in die Fragestellung ein, indem er die Thematik an einigen markanten Ansätzen der Gegenwart problematisiert. In den Ansätzen von N. T. Wright, J. Schröter, E. Schüssler Fiorenza, J. D. G. Dunn, D. L. Denton und S. McKnight zeigt W. die grundsätzliche Schwierigkeit der Geschichtsdeutung auf. Kap. 2: *The Historiography of the 'Old Quest' (57–79)* stellt die Fragen aus Kap. 1 in den weiteren historischen Zusammenhang: die vergleichsweise unhistorisch-naïve „Leben-Jesu-Forschung“ mit Blick auf H. S. Reimarus und D. F. Strauss sowie die Ansätze von Schweitzer und Troeltsch. Kap. 3: *The Historiography of the 'New Quest' (81–92)* führt die Darstellung konsequent weiter zu der neuen Fragestellung, wie sie Bultmann aufgeworfen hat. Von dort geht W. weiter zu Ansätzen von Van Harvey und Schubert Ogden und thematisiert deren existenzialistische Zugänge. Kap. 4: *A New View of History and Historiography? (93–143)* kehrt schließlich wieder in die Gegenwart zurück und thematisiert heutige „postmoderne“ Ansätze. Die „Third Quest“ hat zu einem grundsätzlichen Skeptizismus gegenüber der historischen Verwertbarkeit von Quellen geführt – einem Skeptizismus, der bisweilen auch zu einer Pluralität möglicher, gleichwertig nebeneinander stehender Interpretationen führen kann, ohne dass diese einen Anspruch auf historische Gültigkeit erheben könnten (122). Diesen über großen Skeptizismus kritisiert W. in der Hoffnung, dass eine „cognitive self-

transcendence“ (128) im kritischen Umgang mit Quellen möglich sein kann. Kap. 5: *Handling the Jesus Traditions (145–187)* formuliert nun daraus folgende Kriterien für solch einen selbstkritischen Umgang mit historischen Quellen. Beim Erstellen einer Kriteriologie greift W. dabei auf die altbekannten Kategorien Differenzkriterium, Kohärenzkriterium und Kriterium der Mehrfachbezeugung (164) zurück und diskutiert deren Wert (165–172). Das Kohärenzkriterium will er dabei zu einem Prinzip erweitert wissen, das auch den soziokulturellen Hintergrund erfasst (173). Für das Differenzkriterium kommt er zu ähnlichen Schlüssen wie G. Theißen in seinen Kriterien der „Wirkungsplausibilität“ und „Kontextplausibilität“ (177). Kap. 6: *Memory (189–223)* reflektiert, wie Erinnerung Identität stiftet, und fragt nach „counter-memories“ und „parallel memories“ (214) zur ntl. Jesuserinnerung. Hier seien freilich nur das Testimonium Flavianum in seiner Urform und Tacitus' Annalen 15,44 als „parallel memories“ zu nennen. Kap. 7: *Orality (225–273)* zieht den Bogen dann weiter von der Erinnerung zur mündlichen Überlieferung. Die Tatsache, dass die Jesusüberlieferung lange Zeit nur mündlich tradiert wurde, wird problematisiert. Am Beispiel der Logienquelle oder frühjüdischer Beispiele der *rewritten bible* (240) versucht W. schließlich aufzuzeigen, wie stark mündliche Überlieferung auch noch neben und nach der Abfassung von schriftlichen Quellen weiterbestand. Die viel diskutierten „minor agreements“ lassen sich nach W. auch am besten mit solch einer parallel laufenden Mündlichkeit erklären (249), ebenso wie die „Mark-Q overlaps“ (259). W. schließt mit einer grundsätzlich optimistischen Sichtweise: Auch wenn keine unserer Quellen absolut verlässlich sein kann, kann die „fundamental structure of the past“ (273) trotzdem erkannt werden: im Falle Jesu seine historische Existenz, sein Tod unter Pilatus und Eckdaten zu seinen Überzeugungen. Kap. 8: *Who Did Jesus Think He Was? (275–321)* stellt dann die Gretchenfrage nach dem Selbstbewusstsein Jesu. Zentral ist dabei die Frage nach dem Menschensohn-Titel, besonders in Lk 12,8. W. kommt zu dem Schluss, dass „Jesus deliberately distanced himself from attempts of his contemporaries to fit him into some already existing category amongst their expectations“ (309) und deswegen Titel gemieden habe. Dennoch verstand sich Jesus – so W. – als „God's eschatological representative“ (297). Kap. 9: *A Christological Epilogue (323–329)* schließt mit einem kurzen Ausblick auf das Recht oder Unrecht weiterer christologischer Deutungen ab – einer Frage, die historisch offen bleiben muss.

Auch wenn viele der Ansätze schon anderswo proponiert und diskutiert wurden, wirkt W.s Interesse, sozusagen als Summe eines langen wissenschaftlichen Lebens nun selbst die Gretchenfrage nach dem historischen Jesus zu stellen, positiv und überzeugend, sein Urteil ist stets fair und fundiert und seine Analysen bieten einen perfekten *status quo* der (modernen, vormodernen und postmodernen) Jesusforschung.

Essen

Markus Tiwald

Pervo, Richard I.: Acts. A Commentary. – Minneapolis: Fortress 2009. (XXXV) 810 S. (Hermeneia: a Critical and Historical Commentary on the Bible), geb. € 65,99 ISBN: 978-0-8006-6045-1

Der vorliegende Bd. des amerikanischen Neutestamentlers Richard Pervo ist der neueste große englischsprachige Acta-Kommentar (fast 700 zweiseitige Seiten Kommentierung). P. arbeitet dabei nicht nur gekonnt die internationale Acta-Forschung der vergangenen Jahrzehnte auf, sondern zeigt auch ein deutliches eigenes Profil. Ein besonderes Kennzeichen ist das durchgehende Augenmerk auf den literarischen Charakter der Apg, denn „Analyses of a narrative have to attend to the story and how it is presented“. Und weiter: „This commentary is the first in recent times to be based on the hypothesis that Acts was written c. 110–120 CE and that the author made use of the Pauline epistles and the writings of Josephus. In addition, it constantly examines Acts as a 'popular' book that seeks to engage its readers' interest while purveying its various messages.“ (XV) Während diese Datierung und Analyse der Quellenverwendung umstritten bleiben wird, ist P.s Konzentration auf die lk. Erzähltechnik zu begrüßen. Mit ihr knüpft P. an seine Monographie *Profit with Delight: The Literary Genre of the Acts of the Apostles (Philadelphia 1987)* und andere Studien zur antiken Literatur an.

Die Einleitung behandelt knapp die frühe Bezeugung und Textgeschichte, gefolgt von Überlegungen zur Datierung um das Jahr 115 n. Chr.: „This date is close to the end of the second generation of Deutero-Pauline activity, the era of the Apostolic Fathers and the Pastoral Epistles, when the focus was on the protection of established communities from external and internal factors.“ (5) Aufgrund der geographischen Perspektive des impliziten Autors verortet P. den Verfasser nach Ephesus, da 70 Verse (7 % der Erzählung) in Ephesus stattfinden oder mit der Stadt verbunden sind (freilich könnte man mit der gleichen Argumentation auch für Jerusalem plädieren, da noch viel mehr Verse in Jerusalem stattfinden oder mit der Stadt verbunden sind). In Ephesus habe der Verfasser die Paulusbriefe sowie mündliche Traditionen über den Apostel, die Schriften des Josephus und die Quellen der synoptischen Tradition kennengelernt. Diese Verortung erklärt die kosmopolitische Perspektive des Werkes, die einer großen Stadt des Mittelmeerraums entspricht.

Der tatsächliche Verfasser war kein Reisegefährte des Paulus. Sein Verständnis des Frühjudentums war begrenzt; seine ausgeprägte Vertrautheit mit der

LXX weist auf einen Heidenchristen hin, „who had thoroughly immersed himself in Greek Scripture, perhaps a believer of long or even lifelong standing. Familiarity with rhetorical technique and contact with such authors as Homer and Euripides suggest an education that had progressed beyond the elementary level but his stylistic limitations indicate that he did not reach the advanced stages [...] His cosmopolitan outlook strongly suggests an urban background.“ (7)

P. hebt die Fähigkeit des Verfassers hervor, Sprache und Stil der LXX zu imitieren, aber auch mit dem Übergang der Handlung in den heidnischen Bereich die Fähigkeit, seine Sprache diesem neuen Kontext anzupassen: „As Acts moves into the Greek world, in its second half, the quality of its Greek improves.“ (8) Dennoch gilt für den Verfasser: „His literary ambitions exceeded his ability.“ (ebd.) Zu den Fähigkeiten des Verfassers gehört es auch, durch verschiedene literarische Mittel Spannung zu erzeugen und zu halten. Ferner gelingt es ihm, das Unwahrscheinliche wahrscheinlich zu machen: „He can so bedazzle his audience that the critic must patiently point out how the components do not cohere, engaging reluctantly in the technique of slicing up a great painting in pursuit of what often seems tawdry goals.“ (9) Besondere Kennzeichen der literarischen Technik sind die wiederholt eingesetzten Parallelisierungen, Wiederholungen und die vielfache Verwendung stereotyper Muster und Szenen (9f).

Ferner behandelt P. die Quellen (12–14) und die Gattung (14–18). Die vom Autor angewandten literarischen Techniken stimmen mehr mit antiken Romanen als mit Geschichtsschreibung überein, etwa in der Charakterisierung der Protagonisten und des Handlungsablaufs. Ferner schließt P.: „Too many episodes are, from the perspective of historiography, fictions concocted in conformity with the values of the narrator and framed in accordance with popular taste. Examples of episodes invented by historians can certainly be adduced; quantity is the determining factor.“ (18) Daher ist die Apg am besten als ein „popular work“, näher als „popular history“ zu verstehen: „Unrestrained by the conventions governing elite literature, popular writers were able to blend genres and create new ones.“ (ebd.)

Dann behandelt die Einleitung die Frage nach der Einheit des lk. Doppelwerkes (18–20), Aufbau und Abfassungszweck. Zu Recht bestimmt P. die Gattung der Apg als eine „legitimizing narrative“. Dabei ist „Erzählung“ die Funktion: Das Ziel soll durch das Erzählen einer Geschichte erreicht werden und nicht durch eine Abhandlung oder einen Dialog. Legitimierung zeigt die Absicht an: Legitimiert werden soll im engeren Sinn das paulinische Christentum (möglicherweise in Abgrenzung zu anderen Interpretationen) oder allgemeiner der Anspruch der Jesus-Bewegung auf das Erbe Israels (21), wobei sich das allgemeinere Anliegen nicht von dem spezifischeren trennen lässt. Gerade in Paulus und seiner übertrittsfreien Heidenmission erfüllen sich die Verheißungen, ohne dass dabei Israel leer ausginge.

Abschließend skizziert P. knapp die Theologie der Apg in Auseinandersetzung mit den großen Entwürfen lk. Theologie. Hervorzuheben ist dabei, dass dies von Datierung und Abfassungsort her nicht in Abgrenzung von paulinischer Theologie geschieht („Luke appropriated more than a little from Paul“, 23). Hier ist P.s Ansatz weiterführend, auch weil man neben der Vertrautheit mit den Briefen des Paulus (die weder Ephesus noch die Spätdatierung voraussetzt!) auch von der persönlichen Bekanntschaft des Verfassers mit Paulus (Reisegefährte) ausgehen könnte.

Aufgrund dieser Prämissen erfolgt die Kommentierung (29–690), die durch das besondere Augenmerk auf literarische Aspekte viele frische Beobachtungen beinhaltet und die Diskussion weiterbringt.

In dieser Schwerpunktsetzung liegt die Stärke dieses Kommentars. Die aktuelle Diskussion wird durchweg ausgewogen und im richtigen Umfang hervorragend dargestellt, eigene Positionen in der Regel gut begründet. An keiner Stelle wirkt der umfangreiche Bd. langatmig. In die Auslegung eingestreut erscheinen knapp 40 Exkurse, etwa zu direkter Rede in der Apg, Strafwundern, Summarien, Konfrontationen mit Tyrannen, der lk. Sicht des kirchlichen Amtes, Volksjustiz in der antiken mediterranen Welt, der Bezeichnung Christen, den Gottesfürchtigen, der natürlichen Theologie des Lukas, den „Wir-Abschnitten“, Lukas und Gesetzesobservanz, Paulus als Gefangener, den Prozessen des Paulus oder dem Ende der Apg.

Zu fragen bleibt, ob man dem lk. Anliegen gerecht werden kann, wenn die Frage nach der Geschichte und Geschichtlichkeit beinahe methodisch ausgeklammert wird (knapp auf S. 18). Kann man sich bei der Absichtserklärung, Sicherheit zu vermitteln (Lk 1,4), nur auf die Erzählung mit all ihrer Spannung, ihrer Schönheit und ihren Brüchen konzentrieren? Ließe sich P.s Konzentration auf die Erzählung an sich nicht auch mit einem historischen Anliegen verbinden? Ferner ist zu fragen, ob die Auslegung der Apg, aber auch die Bestimmung der Einleitungsfragen nicht doch stärker vom LkEv, dem ersten Bd. her bestimmt sein müsste. Hier liegen Herausforderungen, aber auch neue Chancen für die nächsten großen Acta-Kommentare, wie auch die von P. richtig bestimmten Anliegen der Apg interessante Perspektiven für das Verständnis des LkEv ergeben.

P.s Kommentar bietet, neben eigenen Akzenten, eine gute Zusammenfassung gerade der neueren englischsprachigen Forschung. Damit ist er eine wichtige Ergänzung zu den bisherigen Kommentaren.

Bergneustadt / Pretoria

Christoph Stenschke

Reception of Paulinism in Acts / Réception du paulinisme dans les Actes des apôtres, hg. v. Daniel Marguerat. – Leuven: Peeters 2009. (XXII) 355 S. (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 229), kt € 74,00 ISBN: 978-90-429-2241-9

Der von D. Marguerat hg. Bd. stellt, mit Ausnahme der Beiträge von J. Flebbe und J.-F. Landolt, die Zusammenfassung eines Forschungskolloquiums dar, das am 25./26. April 2008 in Lausanne abgehalten wurde.

In seiner Einleitung hält der Hg. zutreffend fest, dass es bisher v.a. zwei Positionen waren, die die Debatte um den Paulinismus in der Apg bestimmt haben: Die eine sei mit dem Namen P. Vielhauer (vgl. dazu J. Schröters einleitende Bemerkungen 53–55) und der Priorität der Briefe vor dem Bericht des Lukas verbunden, die andere werde v.a. in der anglo-amerikanischen Exegese (der Hg. nennt u.a. F. F. Bruce, J. Jervell und S. E. Porter, einen der Autoren des zu besprechenden Bd.es, vgl. IX Anm. 4) vertreten. Anders als Vielhauer versuche man hier, die Aussagen der Briefe und der Apg zu harmonisieren. Das Hauptaugenmerk liege dabei nicht auf den Widersprüchen, die zwischen den Informationen der Briefe und denen des Lukas bestehen, sondern darauf, wie man diese zum Ausgleich bringen könne. Für den Hg. erweisen sich jedoch beide Positionen als nicht tragfähig und bedürfen einer Überprüfung. Die gemeinsame Frage der versammelten Beiträge, die nicht zuletzt in dem programmatischen Titel des zu besprechenden Bd.es ansichtig wird, liegt auf der Hand: Wie ist die Rezeption der paulinischen Tradition in der Apg zu verstehen? („La question commune à ces contributions est: comment comprendre la réception de la tradition paulinienne dans les Actes?“). X) Dabei dürfe man in Lukas weder einen Augenzeugen des Paulus im Sinne eines Chronisten noch einen weitschweifigen Autor unkontrollierter Fiktion ohne jede historische Zuverlässigkeit („ni comme le témoin oculaire de Paul [dont on attendrait un travail de chroniqueur], ni comme un auteur prolifique en fictions incontrôlées [oublieux de toute fiabilité historique]“, ebd.) sehen. Um den unterschiedlichen Herausforderungen, denen sich das frühe paulinische Christentum gegenüber sah, zu begegnen, sei Lukas Erzähler und Interpret, Historiker und Theologe in einer Person, und sein Bericht müsse innerhalb einer breiten Bewegung der Paulinismus-Rezeption in den letzten Jahrzehnten des ersten Jahrhunderts betrachtet werden, zu der neben der Apg auch die Deuteropaulinen und die Pastoralbriefe zählen.

Die insgesamt 15 Beiträge – versammelt sind Stanley E. Porter, Michael Wolter, Odile Flichy, Jens Schröter, mit Daniel Marguerat, Simon Buttica, Claire Clivaz und Jean-François Landolt gleich vier Autoren aus Lausanne, Jochen Flebbe, Richard I. Pervo, Heike Omerzu, Andreas Lindemann, Benedict Viviano, Yann Redalié und Andreas Dettwiler – tragen diesem neuen Paradigma („[I]a nouveauté du paradigme“, ebd.) in je eigener Weise Rechnung. Wie unterschiedlich die Thematik schon im Grundsatz gesehen wird, lässt sich gleich an den ersten beiden Beiträgen des umsichtig zusammengestellten Bd.es ablesen. S. E. Porter fragt, ob zur Zeit der Abfassung der Apg mit einem Phänomen wie dem Paulinismus zu rechnen sei (*Was Paulinism a thing when Luke Acts was written?*, so der Titel seines Beitrags), und kommt zu dem Ergebnis, dass man diese Frage nur mit Vorsicht beantworten könne. Angesichts der vielfältigen Probleme, die mit ihr verbunden seien, erscheine es zweifelhaft, ob es ein Paulinismus-Phänomen, und zwar unabhängig von der Datierung der Apg, gegeben habe. Es sei sogar darüber nachzudenken, den herkömmlichen Paulinismus-Begriff ganz aus der Paulus- und Actaforschung zu tilgen (vgl. 13). Eingedenk der Probleme, die mit diesem Begriff verbunden sind, fragt M. Wolter vorsichtiger, wie „paulinisch die Apostelgeschichte“ (15 mit Anm. 1) sei. Nach einem Vergleich von *Jesu Tod und Sündenvergebung bei Lukas und Paulus* hält W. fest, dass die pln. bzw. lk. Deutung des Todes Jesu nur im Zusammenhang des jeweiligen „übergeordneten theologischen Sinnegefüges“ (34) und der „ganz unterschiedlichen rhetorischen Situationen“ (ebd.) zu sehen sei. Die sich dadurch ergebenden Unterschiede zwischen beiden Deutungen bewirken kein widersprüchliches, sondern ein komplementäres Bild. Auch wenn W., wie Porter, dem herkömmlichen Paulinismus-Begriff nicht unkritisch gegenübersteht, kann die Apg seiner Ansicht nach dennoch als pln. gelten – allerdings unter bestimmten methodischen Voraussetzungen, die hier besonders hervorgehoben sein sollen: „[M]it der Frage, wie ‚paulinisch‘ die erzählte Theologie der Apostelgeschichte ist, kommen wir ganz bestimmt ein erhebliches Stück weiter, wenn wir einerseits deutlicher zwischen Paulus, dem *Missionar*, und Paulus, dem *Briefschreiber*, bzw. zwischen seiner mündlichen *Verkündigung* des Evangeliums und seiner literarischen *Besprechung* des Evangeliums unterscheiden und andererseits nicht ständig die lukianischen Paulus-Reden mit den paulinischen Briefen vergleichen.“ (35) Unter der Voraussetzung, dass die Differenzen zwischen Lukas und Paulus der theologischen Anlage des jeweiligen Textes geschuldet sind und nicht ausschließlich als Widersprüche, sondern im komplementären Sinne verstanden werden können, ist in der Apg durchaus mit pln. Gedankengut – allerdings in spezifisch lk. Adaption – zu rechnen. Dies zeigen die übrigen Untersuchungen des Bd.es.

Im Hinblick auf den Bd. selbst fällt zunächst die mit immerhin 14 S. recht umfangreiche französischsprachige Einleitung auf, in der auf nicht ganz zweieinhalb S. in die Forschungslage eingeführt wird. Der überwiegende Rest der Einleitung, etwa zehneinhalb S., dient der Vorstellung der 15 Beiträge. Wenn es an diesem Bd. überhaupt etwas zu beanstanden gibt, dann sicherlich dieses Missverhältnis. Auch wenn es durch die einzelnen Beiträge geleistet wird – eine umfangreichere Darstellung des neuen Paradigmas in der Einleitung wäre wünschenswert gewesen. Am Schluss des Bd.es finden sich neben den üblichen hilfreichen Verzeichnissen und Indizes kurze, im Schnitt etwa zehnzeilige *Abstracts*, die die einzelnen Beiträge nochmals in englischer Sprache zusammen-

fassen und die für die Reihe BETL nicht unbedingt üblich sind. In dieser demnach bewussten Doppelung, der zusammenfassenden Darstellungen der Beiträge sowohl in der frz. Einleitung als auch in Form von engl. *Abstracts*, ist ein Zugeständnis an die Dreisprachigkeit des Bd.es (frz., engl., dt.) und eine Orientierungshilfe für den vielleicht nicht unbedingt polyglotten Leser zu sehen.

Insgesamt stellt der Bd. einen wichtigen Beitrag zur Rehabilitation des Lukas als theologischen Autor dar, der durchaus in innovativer und tragfähiger Art und Weise mit dem pln. Erbe umzugehen wusste. Dann ermöglicht der hier vorgeführte unverstellte Blick auf den Bericht des Lukas neue Erkenntnisse im Hinblick auf die Apg im Allgemeinen und den Paulinismus im Besonderen, sodass nicht nur die Briefe, sondern mit großem Gewinn auch die Apg (wieder) in den Blick kommt, wenn es um die Person und die Lehre des Apostels aus Tarsus geht.

Leuven

Bastian Lemitz

Reading Second Peter with New Eyes. Methodological Reassessments of the Letter of Second Peter, hg. v. Robert L. Webb / Duane F. Watson. – London / New York: T & T Clark 2010. (XVIII) 201 S. (Library of New Testament Studies, 382), geb. € 87,99 ISBN: 978-0-567-03363-5

2 Petr steht nicht gerade im Zentrum der Aufmerksamkeit ntl. Exegese. Umso erfreulicher ist das Erscheinen eines auf das Annual Meeting der Society of Biblical Literature 2007 zurückgehenden Bd.es, der neue methodische Zugänge zu diesem faszinierenden ntl. Text vorstellt und exemplarisch erprobt. Sechs Beiträge nähern sich 2 Petr mittels rhetorischer, narrativer und soziologischer Zugänge, um nach Erkenntnissen zu suchen, „that were left undiscovered by those working only with the historical-critical paradigm“ (XIII). Durch das Bestreben der Autor/inn/en, die jeweils verwendete Methodik einleitend vorzustellen und kritisch zu reflektieren, ist diese Publikation nicht nur ein Beitrag zur Arbeit an 2 Petr, sondern überdies als Einführung in ausgewählte Methoden ntl. Exegese lesbar.

Eine Einleitung der Hg., die die Beiträge einzeln vorstellt (XI–XVIII), eine Bibliographie zu 2 Petr (179–192), in der man aber einige einschlägige Arbeiten jüngerer Datums vermisst¹, sowie ein Stellen- und Autorenregister (193–201) runden den Bd. ab.

Im eröffnenden Aufsatz „Second Peter's Use of Jude: *Imitatio* and the Sociology of Early Christianity“ (1–25) erkennt Gene L. Green unter Rückgriff auf griechisch-römische Rhetoriker in der Jud-Rezeption des 2 Petr eine *imitatio* des Jud, die zeige, welche „strong and authoritative role the relatives of Jesus played in the earliest years of the church“ (24). Jenseits der Frage nach der Signifikanz der angeführten Rhetorikerzitate kann aus der angenommenen *imitatio* des Jud durch 2 Petr allenfalls unter Voraussetzung zeitlicher Nähe der Texte sowie einer Abfassung des Jud durch einen Herrenbruder gefolgert werden, 2 Petr zeige den hohen Status der Verwandten Jesu innerhalb der frühen Kirche. Ansonsten drückt sich darin schlicht der Einfluss des Jud als eines *Textes* aus – was auch noch am Ende des zweiten Jh.s Tertullian, Clemens von Alexandrien und das Muratorische Fragment belegen. Steht hinter G.s Versuch, die Jud-Rezeption des 2 Petr als eine Art Ehrenbezeugung an den Herrenbruder zu verstehen, vielleicht der Wunsch, die intensive Verwendung des Jud durch 2 Petr auch unter der Prämisse petrinerischer Verfasserschaft plausibel zu machen und somit als zentrales Argument für den pseudepigraphen Charakter des 2 Petr zu entkräften?² Wie dem auch sei, G.s Vorschlag regt dazu an, weiter darüber nachzudenken, wie die Ähnlichkeit von 2 Petr zu Jud auf die „Erstleser/innen“ jenes Textes gewirkt haben mag, ohne *a priori* zu vermuten, diese hätten Jud nicht gekannt.

Einen spannenden Einblick in seine eigene Forscherbiographie gewährt Duane F. Watson in seinem Aufsatz „Comparing Two Related Methods: Rhetorical Criticism and Socio-Rhetorical Interpretation Applied to Second Peter“ (27–57), in gewisser Weise das „Flaggschiff“ der Sammlung. W. beschreibt das Unterfangen, mit Hilfe der „socio-rhetorical interpretation“ (SRI) von Vernon K. Robbins³ den klassisch-rhetorischen Blickwinkel seiner Diss.⁴ zu weiten und so der „intriguing mixture“ (XI, vgl. 34), die 2 Petr darstellt, besser gerecht zu werden. Nach einer knappen, aber instruktiven Einführung in den Ansatz Robbins' konkretisiert W. diesen mittels einer kursorischen Lektüre von 2 Petr 3,1–13. Auch wenn einige Detailergebnisse zu Rückfragen einladen (imaginiert der Autor tatsächlich „armies of God“ [57] als Agenten kosmischer Zerstörung in 2 Petr 3? Schreibt der Autor diesen Brief wirklich aus einer Position der Ohn-

¹ Z. B.: Kraus, Thomas J., *Sprache, Stil und historischer Ort des zweiten Petrusbriefs* (WUNT II/136), Tübingen 2001; Schmidt, Karl M., *Mahnung und Erinnerung im Maskenspiel. Epistolographie, Rhetorik und Narrativ der pseud-epigraphen Petrusbriefe* (HBS 38), Freiburg i. Br. 2003.

² Vgl. Green, Gene L., *Jude and 2 Peter* (Baker Exegetical Commentary on the New Testament), Grand Rapids 2008.

³ Kurzeinführung nebst Bibliographie unter <http://www.religion.emory.edu/faculty/robbins/SRI/index.cfm>.

⁴ *Invention, Arrangement, and Style. Rhetorical Criticism of Jude and 2 Peter* (SBLDS 104), Atlanta 1988.

macht [vgl. 57?], demonstriert W. anschaulich sowohl Funktionsweise und Potential der SRI als auch Komplexität und Reichtum der Sprach- und Bildwelt des 2 Petr.

Dabei zeigt sich auch, dass Robbins' rhetorolektische Kategorien wohl noch weiterer Differenzierung (zumindest) in räumlicher, zeitlicher und sozialer Hinsicht bedürfen. So wäre etwa der angenommenen „neue“ apokalyptische Rhetorolekt (vgl. 37f) der frühen Christen daraufhin zu untersuchen, von welchen Christen er wann wo verwendet und (weiter)entwickelt wurde.⁵

Terrance Callan folgt in seinem Beitrag „Rhetography and Rhetology of Apocalyptic Discourse in Second Peter“ (59–90) weitgehend dem Aufbau des Aufsatzes von Watson: Am Beginn steht eine Einführung in SRI (59–63), anschließend wird diese an 2 Petr 1,16–2,10a (64–80) und 2 Petr 3,1–13 (80–88) exemplarisch durchgeführt. Dadurch kommt es zu einer etwas unglücklichen Doppelung mit dem vorausgehenden Aufsatz, zumal auch W. 2 Petr 3,1–13 als Beispieltext verwendet (41–57). Andererseits zeigen auf diese Weise einige Differenzen in der Aufzählung (vgl. 59f mit 42–55) und Definition (vgl. 90 mit 39) der interpretatorischen Kategorien die Dynamik einer sich noch entwickelnden Methodologie.

Mit „A Unified Field Picture of Second Peter 1.3–15: Making Rhetorical Sense Out of Individual Images“ (91–118) stammt der vielleicht inspirierendste Beitrag des Bd.es von Dennis D. Sylva. S. zeigt durch eine Analyse der Funktion der Sprachbilder (mit Robbins: der Rhetographie) in 2 Petr 1,3–15, dass hier formal differente Elemente durch das metaphorische Konzept der Lebensreise kohärent zusammengehalten werden. Methodologisch wird dabei deutlich, wie sehr das bewusste, gewissermaßen „entschleunigte“ Verweilen bei den Sprachbildern selbst einem besseren Verständnis des Textes dienen kann (vgl. 94f). Richtig unterstreicht S. auch die hohe Relevanz von „Erkenntnis“ für 2 Petr, wengleich man bzgl. der strikten Bedeutungsstrennung zwischen γνῶσις („developmental knowledge“ [92]) und ἐπίγνωσις („conversion knowledge“ [92]) anderer Meinung sein kann (vgl. 103f Anm. 40; beide Begriffe sind durchgängig falsch akzentuiert).

Ruth Anne Reese bietet in ihrem Beitrag „Narrative Method and the Letter of Second Peter“ (119–146) nicht nur eine umsichtige Darstellung der Herausforderung, welche die Applikation narrativer Methodik auf ntl. Briefeliteratur darstellt (119–127), sondern skizziert auch eine narrative Lektüre des gesamten 2 Petr (127–145). In ihren Schlussbemerkungen regt R. auf dem Hintergrund der Analyse von 2 Petr eine Weiterarbeit am methodischen Instrumentarium des *narrative criticism* (145f) an. Beachtet man die intensive intertextuelle Verbundenheit von 2 Petr, lädt R.s Studie überdies zur Frage ein, inwiefern 2 Petr an den (Petrus-)Narrativen anderer Texte teilhat bzw. diese weiterentwickelt.

„The Sociological Category of ‘Collective Identity’ and Its Implications for Understanding Second Peter“ (147–177) werden von James C. Miller vorgestellt. Anhand der drei thematischen Linien „Ähnlichkeit und Differenz“, „zeitliche Dauer“ und „sozialer Prozess“ führt M. in das Konzept der kollektiven Identität ein (147–156), ehe er dieses auf 2 Petr appliziert (156–175), wobei der Differenz zwischen Adressaten und Pseudolehrern (2 Petr 2,1) besondere Relevanz zukommt. 2 Petr erweist sich dabei als ein Text, der Konstruktionsprozesse von Gruppenidentität aktiv unterstützt (vgl. 147).

Insgesamt bietet der vorliegende Bd. eine breite Palette methodisch innovativer Erkundungsgänge in die Textwelt des 2 Petr. Darin werden Türen geöffnet, Wege gewiesen und neue Räume erschlossen. Einzig der Bezug zur Außenwelt, zum historischen Ort des 2 Petr, wird weitgehend vermieden. Das liegt zum einen in der Logik der verwendeten Ansätze und ist insofern völlig legitim. Es liegt aber auch an einer bewussten Zurückhaltung der Autor/inn/en, die, wie etwa in der Verfasserfrage, zum Teil überraschend weit geht. Ist eine narrative Analyse eines Textes tatsächlich durchführbar, ohne zumindest arbeitshypothetisch zu klären, ob dieser pseudoeigraphen Charakters ist oder nicht (vgl. 127 Anm. 28)? Berührt die Entscheidung in der Verfasserfrage und/oder Datierung wirklich nicht den Blick auf den Beitrag des Textes zur Konstruktion kollektiver Identität (vgl. 146 Anm. 2)? Gerade weil die Einleitungsfragen zu 2 Petr schwieriges Terrain sind, steht zu erwarten, dass neue methodische Zugänge zu 2 Petr auch hier weiterführen können, wenn sie die genannte Zurückhaltung überwinden. Wie sehr innovative Arbeit an 2 Petr der Mühe lohnt, demonstriert der vorliegende Bd. jedenfalls eindrucksvoll.

Landau

Wolfgang Grünstäudl

Kirchengeschichte

Jung, Martin H.: *Kirchengeschichte*. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2010. 300 S. (Grundwissen Christentum, 3 / Novum Testamentum Patristicum, 3), kt € 27,90 ISBN: 978–3–525–56851–4

Der Autor des vorliegenden Bd.es, der durch Arbeiten zum frühneuzeitlichen Pietismus und zur Reformationstheologie ausgewiesen ist, lehrt seit 2002 an der Univ. Osnabrück (Inst. für Ev. Theologie) im

Fach Kirchengeschichte unter ausdrücklichem Einschluss der Dogmen-, Theologie- und Konfessionsgeschichte sowie der Ökumenischen Theologie.

Als Ideal der von ihm vorgelegten „Kirchengeschichte“ formuliert J. vorneweg: „Eine ‚Kirchengeschichte‘ stellt nicht nur die Geschichte der Kirchen dar, sondern auch die christliche Theologie- und Frömmigkeitsgeschichte sowie die Wechselbeziehungen zwischen dem Christentum und anderen Religionen sowie zwischen Christentum und Kultur.“ (9) Da derlei in einem einzigen Bd. von einem einzigen Forscher nicht leistbar sei, legt sich Jung auf die folgende Zielsetzung seiner „Kirchengeschichte“ fest: „Konsequent verständlich, konsequent aktuell, konsequent ökumenisch, konsequent kritisch – so muss man Kirchengeschichte heute behandeln und so will sie dieses Buch präsentieren.“ (10)

J. strukturiert seinen Durchgang durch die 2000 Jahre lange Geschichte des Christentums chronologisch, sodass seine Hauptkap. mit „Antike“, „Mittelalter“, „Neuzeit“ und „Moderne“ überschrieben sind. Quantitativ entfallen auf die 500 Jahre der Antike 58 Seiten, auf die 1000 Jahre Mittelalter 30 Seiten, auf die knapp 300 Jahre Neuzeit 80 Seiten und auf die knapp 200 Jahre umfassende Moderne nochmals 80 Seiten. Der Bd. endet mit einem dreiseitigen „Epilog“ zum „Christentum zu Beginn des 3. Jahrtausends“.

Inhaltlich strukturiert werden die jeweils chronologisch organisierten Hauptkap. durch eine vorrangig ereignisgeschichtliche Unterteilung: So berücksichtigt das „Antike“-Hauptkap. u. a. Jesus und die Urgemeinde; die Differenzierung nach Juden- und Heidenchristen; die Christenverfolgungen; die Apologeten und die Kirchenväter; die Ausbildung der Kirchen- und Klosterstrukturen; das Christentum als Staatsreligion; die heiligen Orte und die heiligen Menschen; das Christentum und die Sklaverei; die griechische, russische und orientalische Orthodoxie.

Vergleichsweise bescheiden nehmen sich die Ausführungen zum „Mittelalter“ aus: das Christentum und die Germanen; die Entstehung des Papsttums; das abendländische Mönchtum; die Theologie als Universitätswissenschaft; die Kreuzzüge; Christentum und Judentum bzw. Islam; die Mystik; die Katharer und Waldenser; die „Vorreformatoren“ [sic] Wyclif und Hus; die Papstschemen und Reformkonzilien.

Das „Neuzeit“-Hauptkap. konzentriert sich auf folgende Aspekte: Renaissance und Humanismus; Luther und Melancthon; Zwingli und Bullinger; Farel und Calvin; die Kirchen der Täufer; Frauen in der Kirche; Ignatius von Loyola und die Jesuiten; das Konzil von Trient und die katholische Reform; Schmalkaldischer Krieg und Augsburger Religionsfriede; Gegenreformation und Konfessionalisierung; Barockscholastik und protestantische Orthodoxie; Teufelsglaube, Hexenverfolgung und Kometenangst; Dreißigjähriger Krieg und Westfälischer Friede; Jansenismus und romanische Mystik; Pietismus und Methodismus; Aufklärung; Mission und Kolonisation; Christentum in Nordamerika; Revolution in Frankreich.

Im Bereich der „Moderne“ berücksichtigt J. die folgenden Themen: Politische Neuordnung Europas und konfessionelle Neuordnung Deutschlands; Kirchenunionen und Kirchenspaltungen; Bibelkritik und freie Theologie; Erweckungs-, Gemeinschafts-, Heiligungs-, Heilungs- und Pfingstbewegung; soziale Frage, Arbeiterbewegung, Sozialismus; Gegenoffensiven der Kirchen – Caritas und Diakonie; Papalismus, Thomismus, Ultramontanismus, Kulturkampf; das 1. Vatikan Konzil; Anfänge und Fortschritte der Ökumene; der Erste Weltkrieg 1914–1918 und die Revolutionen 1917/18; Nationalsozialismus und Kirchen; die Kirchen nach 1945; das 2. Vatikan Konzil; Befreiungsbewegungen und Befreiungstheologie; die Kirchen nach 1989.

Jedem Hauptkap. wird ein knapper chronologischer Überblick vorangestellt, bestehend aus Jahreszahlen und den dazugehörigen Ereignissen. Jedes der genannten Unterkap. endet mit einigen ausgewählten Literaturhinweisen; in der übergroßen Mehrheit handelt es sich um deutschsprachige Titel. Unklar bleibt, nach welchen Kriterien sich die Auswahl der Literaturangaben richtet; jedenfalls ist unübersehbar, dass ein ungewöhnlich hoher Anteil der aufgeführten Titel bei der „Wissenschaftlichen Buchgesellschaft, Darmstadt“ erschienen ist. Bei einigen Unterkap.n ist die angegebene Literatur im Forschungsstand veraltet – und dementsprechend der angebotene Inhalt; exemplarisch verwiesen sei hier auf den Abschnitt zum Taufertum (136–138). In anderen Unterkap.n wird zwar die maßgebliche Forschungsliteratur aufgeführt; allerdings wird sie von J. inhaltlich nicht rezipiert. Derlei ist z. B. im Unterkap. über die Hexen zu beobachten, wo die von Wolfgang Behringer als Auslöser für die Hexenverfolgungen stark gemachten Kälteperioden ebenso ungenannt bleiben wie die den Hexen in der Frühneuzeit zugeschriebenen Charakteristika.

Im inhaltlichen Ergebnis ist als Grundmanko herauszustellen, dass der vorgelegten „Kirchengeschichte“ keine klaren methodischen Entscheidungen zugrunde liegen. So operiert J. mit Termini wie „Kirchengeschichte“, „Christentumsgeschichte“ oder „Religionsgeschichte“, ohne näherhin zu reflektieren, welche Theoriekonzepte hinter derartigen Überschriften stehen: „Die Kirche ist die Sozialform des Christentums, ohne die es das Christentum nicht gäbe, aber Christentum gab und gibt es auch außerhalb der Kirche. Die Geschichte der Kirche bildet den Kern der Geschichte des Christentums, kann aber nur im größeren Kontext einer christlichen Religionsgeschichte betrachtet werden.“ (14f) – Ebenso wie die schon angesprochenen Lite-

⁵ Vgl. dazu z. B. die anregenden Hinweise von Frankfurter, David, *The Legacy of Jewish Apocalypses in Early Christianity: Regional Trajectories*, in: VanderKam, James / Adler, William (Hg.), *The Jewish Apocalyptic Heritage in Early Christianity* (CRI 3/4), Assen/Minneapolis 1996, 129–200.

raturangaben eine klare Orientierung innerhalb der wissenschaftlichen Deutungsangebote vermissen lassen, zeigt sich das methodische Defizit sowohl in der Strukturierung des Bd.es wie in den inhaltlichen Durchführungen. Während man den von J. gezogenen Epochen Grenzen noch zustimmen mag, insofern er sich hier ohnehin an einem weitgehenden Forschungskonsens orientiert, lässt bereits die quantitative Gewichtung der Hauptkap. die Frage aufkommen, ob die überaus kursorische Behandlung des Mittelalters nicht doch wieder dem protestantischen Paradigma einer weitgehend bruchlosen Linie zwischen Alter Kirche und Reformation geschuldet ist, wohingegen das Mittelalter als Zeit des ‚Abfalls‘ von untergeordneter Bedeutung bleibt.

So scheint J. die These von der Kontinuität zwischen Mittelalter und reformatorischen Aufbrüchen ebenso fremd zu sein wie das Konzept der „Frömmigkeitstheologie“. Jedenfalls findet sich bei ihm von den bahnbrechenden Forschungen seiner Kirchengeschichts-Kollegen Volker Leppin oder Berndt Hamm inhaltlich kaum etwas berücksichtigt. Stattdessen heißt es bei J. lapidar: „Ohne Luther hätte es keine Reformation gegeben. Die Reformation in Deutschland, aber auch die Reformationen in anderen Ländern waren zutiefst von Luther geprägt, von seinem Charisma und seiner Theologie.“ (114) Auch anhand des Unterkap.s „Frauen in der Kirche“ innerhalb des Hauptkap.s „Neuzeit“ (138–143) wird der gänzlich unzutreffende Eindruck vermittelt, als sei Frauenbildung erst durch die Reformation initiiert worden; tatsächlich knüpfte die Reformation hier an spätmittelalterliche Initiativen an, die den Frauen das Lesen nach dem Vorbild Mariens nahebrachten, die man im Spätmittelalter auch ikonographisch immer öfter als eine Lesende darstellte, wie man bei Klaus Schreiner lernen kann.

Das Theoriedefizit der vorliegenden Publikation prägt auch das „Neuzeit“-Hauptkap., wenn bspw. jedwede forschungsgeschichtliche Differenzierung zwischen den Konzepten „Gegenreformation“ und „Konfessionalisierung“ fehlt. Anstatt diese Theorieangebote in ihrer Leistungsfähigkeit knapp zu skizzieren, ‚verrührt‘ J. sie in seinem Unterkap. „Gegenreformation und Konfessionalisierung“: „Die Gegenreformation ging einher mit einer katholischen Konfessionalisierung. Der gleiche Sachverhalt [sic] lässt sich aber auch in lutherischen und in calvinistischen Gebieten beobachten.“ (153) Angesichts dieser Unschärfen mag man nach einer Differenzierung zwischen der Ersten Konfessionalisierung und der Zweiten Konfessionalisierung kaum noch fragen. Tatsächlich sucht man sie vergebens; stattdessen bleiben die Ausführungen zum Luthertum, zum Freikirchentum und zur röm.-kath. Kirche im 19. Jh. rein deskriptiver Natur.

Nur nebenbei sei die nicht selten fehlende sprachliche Präzision in J.s Bd. genannt: Mal ist die Rede von Kirche, mal von Kirchen; mal von Reformation, mal von Reformationen. Erklärungen für diese sprachlichen Unterscheidungen fehlen fast immer. Nicht wenige weitere Termini innerhalb der Darstellung bleiben ohne oder ohne zureichende Erläuterung. Einige Beispiele: „Bettelmönchtum“ (84); „Kaiserweihe Karls des Großen“ (89); „Ultramontanismus“ (220f); „Altkatholische Kirche“ (224); „Erbsünde“ (225).

Besonders überraschen Fahrlässigkeiten im Bereich der Abhandlungen zur Reformation, so die Rede von „Wiedertaufern“ (124) oder auf S. 137: „Es entstanden kleine evangelische Gemeinden, die von der Kindertaufe Abstand nahmen und damit begannen, als Kinder getaufte Erwachsene noch einmal [sic] zu taufen.“ Im gleichen Sinne spricht J. vom „sogenannten Wiedertauferreich von Münster“ (137), während dieser Aufbruch in der Forschung bereits seit 50 Jahren mit guten Gründen in „Täuferherrschaft“ und „Täuferreich“ differenziert wird.

Unpräzise oder falsche Fakten fließen mehrfach in die Gesamtdarstellung ein, wie einige Schlaglichter exemplarisch belegen sollen: So waren es nicht „mehrere zehntausend Frauen, die als Hexen grausam getötet wurden“ (163); vielmehr weiß man mit Wolfgang Behringer, dass es 50.000 waren. – Die Benediktusregel besteht nicht aus „73 Kapiteln“ (82), sondern aus 74. – Das „abendländische Mönchtum“ im Frühmittelalter wird von J. auf die Benediktusregel verengt (82), obwohl allgemein bekannt ist, dass die Benediktusregel im Kontext eines charismatisch geprägten Mönchtums nur eine unter sehr vielen (v.a. schriftlosen) Klosterregeln war. – Die zivilisationsgeschichtliche Bedeutung der Kathedralschulen bleibt unerwähnt; Presbyterialschulen werden nicht einmal genannt (86).

Im Ergebnis kann die vorgelegte „Kirchengeschichte“ nicht überzeugen. Erstrangig zu bemängeln sind die fehlenden methodischen Vorentscheidungen und Orientierungen, unter denen auch die Unterkap. zum Islam, zum Judentum oder zum nordamerikanischen Christentum leiden – insofern ist der Bd. nicht „konsequent verständlich“. Die Konzentration auf ereignisgeschichtliches Faktenwissen lässt die Bedeutung der „Kirchengeschichte“ für die Gegenwart nur andeutungsweise erkennbar werden – insofern ist der Bd. nicht „konsequent aktuell“. Das Postulat der Ökumene bezieht sich im vorgelegten Bd. allein auf die Theologie- und Dogmengeschichte, ohne allerdings bspw. die religionsgeschichtlichen Voraussetzungen für ökumenisches Denken und Handeln innerhalb der im Westen zwischen 500 und 1000 n. Chr. vorherrschenden Einfachkultur überhaupt zu reflektieren – insofern ist der Bd. nicht „konsequent ökumenisch“. Die untergeordnete Bedeutung, die J. dem Mittelalter zuschreibt, bleibt ebenso ohne Reflexion wie die tiefere Beziehung zwischen (Spät-)Mit-

telalter und Reformation – insofern ist der Bd. nicht „konsequent kritisch“. Stattdessen zeigt sich J.s resümierender „Epilog: Das Christentum zu Beginn des 3. Jahrtausends“ im historischen Rückblick konsequent uneindeutig und in den daraus abgeleiteten Perspektiven ebenso konsequent vage, wenn es auf S. 282 heißt: „Der Blick in die Geschichte lehrt, dass auch in der Zukunft mit Schwerpunktverlagerungen und Strukturveränderungen, auch mit Überraschungen zu rechnen ist.“

Essen

Hubertus Lutterbach

Quellen und Texte zur Benediktusregel, zusammengestellt u. hg. v. Michaela Puzicha in Zusammenarbeit mit J. Gartner und P. Hungerbühler. Im Auftrag der Salzburger Äbtekonzferenz. – St. Ottilien: EOS-Verlag 2007. 651 S., geb. € 45,00 ISBN: 978-3-8306-7278-4

Das vorliegende Werk ist ein patristisches Textbuch zur *Regula Benedicti* (RB) und ergänzt als solches den im Auftrag der Salzburger Äbtekonzferenz hg. „Kommentar zur Benediktusregel“ (St. Ottilien 2002). Auch der Textbd. ist von der Äbtekonzferenz in Auftrag gegeben worden. Ziel ist es, ein Arbeitsinstrument vorzulegen, das es ermöglicht, „die Benediktusregel im Kontext ihrer eigenen Voraussetzungen zu lesen“ (1).

In seinem Bemühen, die RB aus ihrem zeitgenössischen Kontext heraus zu verstehen, entspricht das Buch zunächst dem in den historischen Wissenschaften erreichten Problembewusstsein. Es hebt sich darin positiv von der bisweilen noch immer praktizierten textimmanenten Auslegung der RB ab, die höchstens noch andere lateinische Klosterregeln berücksichtigt (z.B. die *Regula Magistri* [RM]) und ansonsten versucht, theologisch „Konzeptionelles“ in der RB auf „assoziativem“ Wege durch die nicht weiter abgesicherte und absicherbare Konstruktion von Beziehungen zwischen Worten und Formulierungen in den einzelnen Teilen des Werkes herauszufinden. Der Autor der RB lässt aber kein tieferes theologisches Problembewusstsein erkennen, und sein Werk ist eine (sehr weise) spirituelle Hausordnung und Anleitung zur Menschenführung, kein „durchkomponierter“ Traktat; man darf also nicht voraussetzen, er habe jedes Wort abgewogen und mit Bedacht gesetzt. Die Hg.in des Textbuches folgt also grundsätzlich dem richtigen methodischen Ansatz.

Nach einer kurzen Einführung (1–7) folgt die Präsentation der Paralleltexte zur RB aus der patristischen Tradition in der Abfolge der Kapitel der RB. Den deutschen Übersetzungen ist jeweils der lateinische Originaltext gegenübergestellt. Auf den Abdruck griechischer Originaltexte wurde verzichtet. Verständlicherweise wurden auch die zahlreichen Übernahmen aus der RM, die heute allgemein als Vorlage der RB angesehen wird, nicht berücksichtigt. Das Textbuch schließt mit einem Autoren- und Werkverzeichnis (602–620), das grundlegende Informationen zu den patristischen Autoren, ihrer Theologie und ihren Schriften bietet, einem Abkürzungsverzeichnis (629) sowie einem Stellenverzeichnis (630–651). Die verlagstechnische Ausführung des umfangreichen Bd.es ist äußerst sorgfältig.

Die Originaltexte hat P. Hungerbühler durchweg aus den bekannten (ggf. „kritischen“) Textausgaben übernommen und redigiert. Für die Übersetzungen zeichnet J. Gartner verantwortlich. Es handelt sich dabei um von ihm überarbeitete BKV-Texte, um Texte aus modernen Übersetzungen (z.B. Fontes Christiani) und (wo nötig) um eigene Übertragungen ins Deutsche. Das Autoren- und Werkverzeichnis ist ohne Angabe des Bearbeiters aus den einschlägigen patrologischen Nachschlagewerken erarbeitet (602). Die in Frage kommenden patristischen Texte wurden v.a. mit Hilfe vorhandener Editionen und Übersetzungen ausfindig gemacht; außerdem wurde ein Aufsatz J. Lienhards benutzt (RBén 89 [1979], 230–70).

Als Stichprobe für die Qualität der Reproduktion der lateinischen Originaltexte und der Übersetzungen wurden die Texte zu RB 66 („Die Pförtner des Klosters“) ausgewählt. Die lateinischen Originaltexte sind weitgehend fehlerfrei wiedergegeben (aber *amplissimus* statt *amplissimis*, 550). Leider wurden, wie überall in der Textsammlung, im Zuge der Vereinheitlichung des lateinischen Textes die in den Originaleditionen bisweilen vorhandenen Textauszeichnungen für (Bibel-)Zitate (Anführungszeichen und Kursivdruck) entfernt. Diese Richtung der Vereinheitlichung hat die Lesbarkeit nicht erhöht. Eine Überprüfung der Übersetzungen ergab folgendes Ergebnis: Von den 17 übersetzten Texten sind nur 5 fehlerfrei.

Es ließen sich in der Stichprobe z.T. gravierende Mängel feststellen: Auslassungen: Origenes, Hom.Gen. 3,3 (Heithier) *id est senes, Abraham scilicet et admiranda uxor eius*; Cassiodor, Inst. 1,29,1 (Bürsgens) *iudicatur / deceter / cognoscitur* (Die gesamte „Übersetzung“ ist überhaupt eher eine freie Paraphrase.) Nicht konstante Übersetzung: Origenes, Hom.Gen. 3,3 (Heithier) *profecti in diebus suis*: „alt“ – aber 4,4 *profecti in diebus suis*: „fortgeschritten an Jahren“. Ungenauigkeiten und Flüchtigkeitsfehler: Ambrosius, Abr. 1,5,32 *rapiat*: „einladen“ – richtiger: „eilig herbeiführen“; Hist.mon. 17,3 *vir gravis*: „würdevoller Mönch“ – genauer: „würdevoller Mann“; Hist.mon. 17,5 *omni humanitate*: „mit aller Aufmerksamkeit freundlich“ – ausreichend: „mit aller Freundlichkeit“, *institutionum*: „klösterlichen Lebens“ – genauer: „klösterlicher Lebensgewohnheiten“; Cassianus, inst. 4,7 (BKV¹) *humanitatis*:

„großzügige Bewirtung“ – genauer: „Freundlichkeit“; Hist.mon. 17,1–2 *habitu- cula*: „Räume“ – richtiger: „Lebensraum“/„Wohnstätten“ (es geht im Kontext nicht um „Zimmer“); Hist.mon. 17,4 *immobilis*: „streng“ – richtig: „unabänder- lich“; Augustinus, Praec. 8,2 (Horstkötter) *libello*: „Regel“ – richtig: „Büchlein“; Cassiodor, Inst. 1,29,1 (Bürsgens) *aegris corporibus*: „zur Gesundheit des Kör- pers“ – richtig: „für kranke Körper“. Grammatikfehler: Augustinus, EnPs 132,6 (Weber) *homines*: „einen Menschen“ – richtig: Plural. Sinn nicht ver- standen: Hist.mon. 1,1,3 *si qua fuissent consolationis responsa*: „wenn sie es brauchten, ein Wort des Trostes“ – richtig: „Worte des Trostes, falls es irgend- welche gab“. Völlig inakzeptabel ist auch, dass für Augustins *Praeceptum* immer die Übertragung von L. Horstkötter (Augustinus von Hippo, Regel für die Gemeinschaft) gewählt und keine Neuübersetzung angefertigt wurde: Horst- kötters Text ist lediglich eine deutsche Übertragung einer niederländischen Übersetzung des lateinischen Originaltextes.

Die zusammengestellten Texte sind ein eindrucksvoller Beleg da- für, dass der Autor der *RB* tief in der patristischen *Gedankenwelt* ver- wurzelt ist. Damit ist aber beinahe schon alles gesagt, was zu sagen ist. Denn auch wenn im Kloster Benedikts Bücher (vor-)gelesen wurden (vgl. z. B. *RB* 42,3–5; 73,4f), lässt es sich nur selten einmal philologisch zweifelsfrei belegen, dass Benedikt von einem konkreten Vätertext nicht nur irgendwelche Kenntnis hatte, sondern ihn in seiner Regel auch als solchen benutzte, ein Befund, der bei einem „Gebrauchstext“ nicht überrascht. Die Intertextualität (im strengen Sinn) selbst ist also in den meisten Fällen nicht abgesichert (Zu den wenigen Fällen be- weisbarer Intertextualität siehe A. de Vogüé, in: *Sources chrétiennes* 181, 143–148, 267–271, 279–299). Das wäre aber nötig, damit man überhaupt mit den behaupteten Quellen arbeiten könnte, um z. B. mit ihrer Hilfe spezifische Intentionen Benedikts herauszuarbeiten und theologisch „Konzeptionelles“ festzustellen. Der allgemeine Aufweis „seiner patristischen Erinnerung“ (3) reicht nicht. Bedauerlich ist au- ßerdem, dass der Bd. keinen direkten Aufschluss darüber gibt, welche patristischen Bezüge durch die Rezeption der *RM* in die *RB* hineinge- tragen worden sind.

So bleibt abschließend hervorzuheben, dass die vorliegende Text- sammlung zur *RB* begrüßenswert ist, insofern sie die *RB* in ihrem grundsätzlichen patristischen Charakter hervortreten lässt. Gartner hätte jedoch auf die Übersetzungen selbst erheblich mehr Sorgfalt ver- wenden müssen. Dass auch ein so voluminöser Versuch der patristi- schen Kontextualisierung der *RB* letztlich den Eindruck der wissen- schaftlichen „Unfruchtbarkeit“ hinterlässt, zeigt, dass beim erreichten Forschungsstand die historische Erforschung des Textes der *RB* nicht mehr sein kann als eine „Fußnote“ zu den grundlegenden Einsichten eines Adalbert de Vogüé; substanziell Neues ist kaum zu erwarten. Die *RB* gehört wahrscheinlich zu den am meisten „über-erforschten“ Tex- ten des Abendlandes. Daran ändert auch der Auftrag einer ehrwürdigen Institution nichts. Wenn die Textsammlung den Leser allerdings auf die patristischen Texte selbst neugierig gemacht hat, deren später Reflex die *RB* ist, hat sie einen wichtigen Beitrag geleistet.

Rom

Matthias Skeb

Johannes Bugenhagen (1485–1558). Der Bischof der Reformation, hg. v. Irmfried Garbe / Heinrich Kröger. – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2010. 458 S., geb. € 38,00 ISBN: 978–3–374–02809–2

Der Sammelbd. dokumentiert zwei Tagungen, die 2008 in Greifswald und Barth stattgefunden haben. Als „Studienband“ soll er dazu die- nen, Bugenhagen als „Gestalt von eigener Kontur und Leistung“ zu würdigen und ihn als „eigenständigen Reformator“ neben Luther und Melancthon zu profilieren (10, im Vorwort der Hg.).

Ein einführender Beitrag von Irmfried Garbe wertet die „Trias-Bilder“ (Luther – Melancthon – Bugenhagen) aus und beschreibt wichtige Stationen der Forschungsgeschichte. Die Greifswalder Tagung stand mit elf Referaten in vier Themenblöcken unter dem Generalthema „Johannes Bugenhagen und die reformatorische Kraft des Wortes“. Im ersten Themenbereich, „Bugenhagens Bibelauslegung“, beschäftigt sich zunächst Volker Gummelt mit B. als Exegeten des NT, rekonstruiert die Chronologie der exegetischen Vorlesungen B.s an der Wittenberger Univ. und geht als Beispiel für das besondere Interesse B.s am apostolischen Amt auf seine Auslegung des 1. Timotheusbriefs ein. Thomas Willi, der sich B.s Psalmenauslegung und deren Quellen widmet, sieht in der 1524 gedruckten Psalmenvorlesung den „Grund- und Eckstein für Bugenhagens öffentlichen Wirken in Theologie und Praxis“ (41). Heinrich Kröger referiert zur niederdeutschen NT-Übersetzung im Wesentlichen die Ergebnisse der For- schungen von Martin Brecht und Robert Peters (2005 erschienen); dasselbe wird von ihm im Rahmen des Barther Symposions nochmals und anschließend auch von Peters selbst wiederholt – nicht gerade ein Meisterstück herausgeberischer Koordination. Ohne Bezug auf B. geht Kröger dann noch dem Niederdeut- schen in der Kirche seit dem 19. Jh. nach; erstaunlicherweise wird weder in diesem noch in anderen einschlägigen Beiträgen des Bd.es der um das Nieder- deutsche als Kirchensprache verdiente Rostocker Theologe Gottfried Holtz (1899–1989) gewürdigt.

Dem Themenbereich „Bugenhagens Wirkungsräume“ sind zwei Beiträge zugeordnet: Inge Mager, „Seelsorgliche Akzente in Johannes Bugenhagens pastoraler und schriftstellerischer Tätigkeit“, und Jens E. Olesen zu B.s politi- scher Theologie („Über die Rolle der Landesväter und Behörden im Denken und Handeln Johannes Bugenhagens“). Im Themenblock „Bugenhagen und der Gottesdienst“ rekonstruieren Matthias Schneider und Beate Bugenhagen nach der pommerischen Kirchenordnung von 1535 und der Agende von 1542 einen Messgottesdienst und gehen B.s liturgischen Vorstellungen nach. Anneliese Bie- ber-Wallmann gibt als Betreuerin der geplanten Ausgabe von B.s Werken (der erste Bd. sollte 2010 erscheinen) einen instruktiven Werkstattbericht über die Edition der unter B.s Namen erschienenen Schrift „Von der evangelischen Messe“ (1524).

„Bugenhagens Ordnungswerk“ als vierter Themenblock enthält zunächst ei- nen kundigen und weiterführenden Beitrag von Ute Gause über „Bugenhagens Seel- und Fürsorge für schwangere und gebärende Frauen“; ebenso gewichtig ist Heiner Lücks Untersuchung über „Prudentia legislativa. Regelungssystematik und Regelungstechnik in den Kirchenordnungen Johannes Bugenhagens“. Tim Lorenzen über „Reformation der öffentlichen Fürsorge – im Spiegel pommer- scher Quellen“ greift Ergebnisse seiner Diss. auf. Wenig auf B. konzentriert be- handelt Irmfried Garbe Visitation und Ordination in Kursachsen.

Der zweite Teil des Bd.es ist mit gleichfalls elf Beiträgen der Dokumentation des in Barth veranstalteten „Symposion[s] zur niederdeutschen Bibeltradition“ gewidmet. Auch dieser Teil ist in vier Themenbereiche gegliedert, eingeleitet durch einen Beitrag von Heinrich Kröger, in dem dessen Ausführungen im er- sten Teil partiell wiederholt werden. Den ersten Themenblock „Bugena- hens Bedeutung für die lutherische Bibel“ eröffnet Rudolf Peters, der frühere Forschungsergebnisse wiederholt, außerdem aber die von drei unbekannten Übersetzern stammenden niederdeutschen Versionen des NT wortgeographisch untersucht (vgl. das überzeugende Fazit, 270). Bernd Jörg Diebner beschäftigt sich – fast ohne Bezug auf B. – mit „Kommunikativen plattdeutschen Bibelüber- setzungen heute im Vergleich mit den Übersetzungen Martin Luthers und Johannes Bugenhagens“. Unter „Bugenhagen als Reformator“ als zweitem Themenbereich gibt Volker Gummelt einen Abriss von B.s Biographie, während Ingrid Schröder die steigende Zahl der niederdeutschen Drucke – meist Über- setzungen aus dem Hochdeutschen – seit 1518 analysiert. „Bugenhagen als Au- tor“ wird in drei Beiträgen gewürdigt. Boris Dunsch untersucht die „Latinitas“ in der „Pomerania“, Annemarie Bieber-Wallmann vergleicht den niederdeut- schen und hochdeutschen Text von B.s „Sendbrief an Herzogin Anna“ (1524). Norbert Buske beschäftigt sich mit Wittenberger Titeleinlassungen zu B.s Schrif- ten und glaubt: „Wir müssen davon ausgehen, dass die Wittenberger Reformato- ren genaue Hinweise für die Zuordnung der einzelnen Bilder gaben“ (368). Den Beweis dafür bleibt er allerdings schuldig, seine Vermutungen hinsichtlich der Zuordnung einzelner Titeleinlassungen zum Inhalt der Schriften entbehren zu- meist der Plausibilität. Das Standardwerk von Johannes Luther, „Die Titelein- fassungen der Reformationszeit“ (Leipzig 1909–1913), hat er offenbar nicht her- angezogen. Der vierte Themenbereich „Bugenhagens Wirkungen“ wird abge- deckt durch einen Beitrag von Lore Poelchau über „Bugenhagen und die Refor- mation in Livland“, in dem mangels Quellenmaterials von B. nur wenig die Rede ist. Darauf folgt der Textabdruck eines 1985 für den DDR-Schulfunk pro- duzierten Hörspiels von eher dürftiger Aussagekraft; über die Autorin „Brig. Bayer“ werden keinerlei Aufschlüsse geboten. Anita Christians-Albrecht be- schäftigt sich – ohne jeden Bezug auf B. – mit „Plattdütsch in de Kark – för Kinner un Groten“.

Im kurzen dritten Teil des Bd.es informiert Norbert Buske über die Ver- anstaltungen, die 2008 zur Würdigung B.s in Vorpommern stattgefunden haben. Eine überflüssige „Fotogalerie“ mit Aufnahmen von den Tagungen in Greifswald und Barth und teilweise wenig sinnvollen Bildunterschriften beschließt den Bd., der einen zwiespältigen Eindruck hinterlässt.

Die Mehrzahl der Beiträge (bes. im Greifswalder Teil) ist wegen ihrer gediegenen Detailforschung durchaus geeignet, die Bugenhagen- forschung voranzubringen. Andere Beiträge führen dagegen vom Thema ab oder sind inhaltlich wenig bedeutend. Die Hg. hätten durch Konzentration und Fokussierung stärker darauf achten sollen, dem Bd. ein schärferes Profil zu geben.

Heidelberg

Eike Wolgast

Haub, Rita / Oberholzer, Paul: Matteo Ricci und der Kaiser von China. Jesuiten- mission im Reich der Mitte. – Würzburg: Echter 2010. 160 S., geb. € 14,00 ISBN: 978–3–429–03226–5

Das Jahr 2010 stellte ein wichtiges Jubiläum für die kulturellen und religiösen Beziehungen zwischen China und Europa dar, war es doch das 400. Todesjahr des Pioniers der frühneuzeitlichen Jesuitenmis- sion, Matteo Ricci, der im Mai 1610 in Peking starb. Zu diesem Anlass gab es eine Reihe von Konferenzen und auch Veröffentlichungen, wel- che die Rolle R.s im Besonderen und die Zeit der Chinamission im Allgemeinen beleuchten.

Der erste Teil des vorliegenden Büchleins stammt von Rita Haub und be- schreibt das Leben des berühmtesten Chinamissionars. Matteo Ricci wurde am 6. Oktober 1552 in Macerata in der Provinz Marken, damals zu den päpstlichen Ländereien gehörend, geboren. Seine Familie war adelig und wohlhabend und strebte für den Sohn eine weltliche Karriere an, weshalb Matteo zunächst Jura studierte. Doch sein weiterer Lebensweg wurde von der Societas Jesu bestimmt,

der R. sich 1571 anschloss. Prägend wurden seine Studien am Collegio Romano in Rom, damals eine der führenden wissenschaftlichen Einrichtungen Europas, die auch Kontakte mit Galileo Galilei pflegte. Dort unterrichtete der deutsche Mathematiker Christopher Clavius (1537–1612) die naturwissenschaftlichen Fächer, die nicht nur Philosophie und reine Mathematik, sondern v.a. praktische Kenntnisse umfassten, wie Astronomie, Optik, Mechanik, Musik, Geodäsie, Kartographie und Nautik. Der mathematisch hochbegabte R. hatte wahrscheinlich auch Privatunterricht bei Clavius. In Rom lernte er auch den Jesuitenvisitator der Mission im Fernen Osten, Alessandro Valignano (1539–1606), kennen, der ihn als Gefährten für Michele Ruggieri (1543–1607) für die China-mission auswählte. Das China-Projekt begann 1582 in der portugiesischen Enklave Macau, wo Ruggieri (seit Sommer 1579 in Macau) und R. auf Valignanos Geheiß die chinesische Sprache erlernten. Dies war der Beginn eines einzigartigen Experimentes, nämlich der sog. Akkommodationsmethode, die von Valignano konzipiert und von den späteren Missionaren weitergeführt wurde. Viele Grundelemente dieser Strategie scheinen aus heutiger Sicht banal zu sein und andere möglicherweise politisch-theologisch nicht mehr korrekt: Erlernen der Sprache, Anpassung an die führende Schicht (welche als Vorbild dienen sollte), indirekte Mission durch „moderne“ europäische Wissenschaft und Technik und das wichtige „Apostolat des Buches“. Dank dieser Vorgehensweise (die beiden durchliefen wohl so etwas wie die Ausbildung der chinesischen Gelehrten) konnten sie die (häufig berechtigten) Vorurteile auf Seiten der Chinesen überwinden und v.a. Kontakte zu chinesischen Gelehrten knüpfen, die ihnen dazu verhalfen, eine Aufenthaltsgenehmigung für China zu bekommen. Hilfreich waren dabei europäische „Exotika“, die viele Interessierte anzogen, und v.a. die Weltkarte R.s. Sie zeigte die damals bekannte Welt, doch mit China als dem „Reich der Mitte“ (Zhongguo) im Zentrum.

Das eigentliche Ziel der Missionsbemühungen war der chinesische Wanli-Kaiser (reg. 1573–1620) in Peking. Nach verschiedenen Stationen und Rückschlägen konnte R. dank der Unterstützung seiner chinesischen Freunde 1601 nach Peking kommen, wo er, entsprechend der chinesischen Vorstellung, als „Tributbringer“ aus dem Westen auftrat. Die Annahme der Geschenke durch den Kaiser hatte zur Folge, dass R. in Peking bleiben konnte, wobei v.a. eine selbstschlagende Uhr ausschlaggebend war. R. starb am 11. Mai 1610 in Peking und wurde dort mit offizieller kaiserlicher Erlaubnis begraben.

Wie lassen sich R.s Erfolge beurteilen? Zum einen war die späte Ming-Zeit geprägt von einem wissenschaftlichen und politischen Niedergang des chinesischen Reiches, was v.a. die vom Konfuzianismus geprägte Gelehrtenschicht offen für spirituelle Werte und für neue Ideen und Kenntnisse von außen machte. Damit liefen R. und seine Nachfolger offene Türen ein. Doch führte die dialogische Missionsmethode der ersten Jesuiten in China mehr zu qualitativen denn zu quantitativen Missionserfolgen, d. h. es wurden nur 600 Chinesen bekehrt, denn die hochrangigen chinesischen Gelehrten, die das Ziel darstellten, konnten nur nach langer Überzeugungsarbeit gewonnen werden. Dabei spielte die Veröffentlichung chinesischer Bücher in einer Kultur, in der die Karriere auf Examina basierte, eine besondere Rolle. Auch in diesem Punkt waren R. und die Jesuiten bahnbrechend. Sie veröffentlichten theologische und religiöse Bücher, wobei das wichtigste Buch R.s *Tianxue shiyi* (Die wahre Lehre vom Himmelsherrn, 1607, eine Einführung ins Christentum) wurde, daneben waren die „angepassten“ Übersetzungen europäischer Bücher ins Chinesische wichtig, so in Anlehnung an klassische Vorbilder über die Freundschaft, über Heiligenleben, Philosophie, Geometrie, Arithmetik, Technik, Astronomie, Weltbeschreibungen u. a. Diese Bücher entstanden alle in Zusammenarbeit mit chinesischen Gelehrten, und zusammen mit ihnen wurde eine neue wissenschaftliche Terminologie geschaffen, die bis heute überlebt.

Das Vorbild R.s bestimmte die Leitlinien der Missionspolitik für die nächsten etwa 200 Jahre in China. Er leitete das Kommen von Jesuiten-Astronomen nach China ein, die den desolaten chinesischen Kalender reformierten und bis zur Auflösung der Societas Jesu das wichtige Kalendaramt in Peking leiteten.¹ R.s Bedeutung liegt in verschiedenen Bereichen. So führte er die damaligen wissenschaftlichen Errungenschaften Europas in China ein, doch brachte er auch, das muss man sagen, das veraltete geozentrische Weltbild seines Lehrers Clavius nach China. In Europa trug er mit seinen Aufzeichnungen zur Verbesserung der Kenntnisse über China bei. Diese Schriften wurden von seinem Mitbruder Nicolas Trigault 1615 in lateinischer Übersetzung veröffentlicht; anschließend wurden sie noch in andere Sprachen übersetzt und waren ein richtiger Bestseller.²

Das Büchlein von Haub/Oberholzer stellt auf ansprechende Weise, versehen mit einem sehr schönen und informativen Bildteil, die Biographie R.s und den politischen wie historischen Hintergrund der frühneuzeitlichen Mission in China vor und zeigt R.s Rolle als Weltbürger. Beigefügt ist eine Botschaft Benedikts XVI. an den Bischof von Macerata. Leider haben sich im ersten, von Haub verfassten Teil einige Fehler eingeschlichen: R. erbaute nicht das Observatorium von Peking (22), das aus der Yuan-Dynastie stammt. Auch lehrte er nicht das System einer feststehenden Scheibe, sondern das, allerdings ver-

altete, geozentrische System mit der Erde als Kugel (33); R. wurde kein Freund des Wanli-Kaisers, den er persönlich gar nicht kannte, und bekam auch nicht die Mandarinswürde (38), noch wurden Mitglieder der kaiserlichen Familie getauft (39).

Das Ricci-Jubiläum streicht wieder einmal die Rolle des bekannten Chinamissionars als Kulturübermittler zwischen Ost und West heraus. Auch in China wird die auf gegenseitiger Wertschätzung basierende Jesuitenmission vom Ende des 16. bis zum Ende des 18. Jhs. sehr geschätzt und immer häufiger Gegenstand von Forschungsarbeiten.

Münster

Claudia von Collani

Wassilowsky, Günther: Die Konklavereform Gregors XV. (1621/22). Wertekonflikte, symbolische Inszenierung und Verfahrenswandel im posttridentinischen Papsttum. – Stuttgart: Anton Hiersemann 2010. (X) 406 S. (Päpste und Papsttum, 38), kt € 112,00 ISBN: 978-3-7772-1003-2

Ein Konklave ist heute ein globales Medienereignis. Der Rauch aus den Schornsteinen der Sixtinischen Kapelle flimmert weltweit über Bildschirme; in der wartenden Menge auf dem Petersplatz „kommentieren“ sog. Experten diverser Fernsehanstalten mit der vom Zeitgeist diktierten aufgeregten Betroffenheit alles, was sich tut, und noch mehr, was sich nicht tut. Eingestreut in diese von „Aktualität“ triefenden Berichte werden ebenso gesetzmäßig „Hintergrundinformationen“: zu theologischer Basis, Rechtsform, Verfahren, Ablauf und Ritus der Papstwahl. Alle diese Fragen und Aspekte sind für die Frühe Neuzeit – wie die hier zu besprechende meisterliche Untersuchung zeigt – verblüffend, um nicht zu sagen: unbegreiflich, ja geradezu skandalös schlecht erforscht. Die Ursache dafür liegt klar zutage – und ist an sich durchaus verdienstlich: Das Interesse am Konklave hat sich auf die Analyse der komplexen Verflechtungen verlagert, die den Wahlausgang unbestreitbar ganz wesentlich mit bestimmen. Speziell die Rolle der Kardinalnepoten als Klientelführer ist für die „Schlüsselwahlen“ der Neuzeit inzwischen ausgezeichnet dokumentiert, so wie schon lange vorher die „Nationalparteien“ der Kardinäle intensive (und berechnete) Beachtung fanden. Paradigmenwechsel der Forschung – und die „sozialhistorische Wende“ in der Romforschung seit den 1970er Jahren ist sicherlich ein solcher im Kleinen – haben es allerdings an sich, dass sie für bestimmte Methoden Monopole einfordern und oft genug auch zur Folge haben. Konkret auf das frühneuzeitliche „System Rom“ bezogen: der Faktor der „Weltanschauung“, der individuellen Position und Positionierung zu Grundfragen wie Nepotismus, Lebensstil und Selbstdarstellung kirchlicher Eliten wurde dadurch weitgehend ausgeblendet und die frühneuzeitliche Kurie nicht heilig, wohl aber normal gesprochen. Mit fatalen Folgen: So trat völlig in den Hintergrund, dass die Spitze der katholischen Kirche in (mindestens) vier Jahrhunderten, zwischen dem Konzil von Konstanz und Napoleon, von Normenkonflikten gespalten, nicht selten geradezu zerrissen wurde. Normen zu Nepotismus und Papstwahl – und damit zu zwei eng verzahnten Bereichen –, wie sie mit einer gewissen Regelmäßigkeit offiziell oder informell in Kraft gesetzt werden, haben vor diesem Hintergrund überwiegend Kompromiss-Charakter und Überbrückungsfunktion, werden dementsprechend aber auch rasch hinfällig und erneuerungsbedürftig. Wie sehr die Ordnung des Konklaves an das Selbstverständnis des Papstamts und der kurialen Eliten rührt, zeigt die vorliegende Untersuchung zur (treffend und witzig zugleich so bezeichneten) „Goldenen Bulle“ Gregors XV., *Aeterni Patris Filius*, vom November 1621 und zu dem daran anknüpfenden Zeremonial.

Auch in diesem zentralen Sektor tritt – wie der Vf. erstmals konstatiert und bilanziert – eine geradezu atemberaubende Abweichung hervor, wie sie für den Umgang mit Normen im frühneuzeitlichen Rom so kennzeichnend ist: Keiner der Päpste zwischen Julius II. und Paul V. ist gemäß den Bestimmungen der Konklavebulle von 1488 gewählt worden, sondern durch eine spezifische Form der *adoratio*, die darin gar nicht vorgesehen ist. In diesem mündlichen Wahlakt schlossen sich – vereinfacht ausgedrückt – Kardinäle dem autoritativen Vorschlag eines „Leaders“ an, was nicht selten tumultuöse Zustände zur Folge hatte, für die Parteiführer jedoch den Vorteil der Transparenz bot. Wie es Kardinal Ascanio Maria Sforza nach der simonistischen Wahl Alexanders VI. im August 1492 zum Verhalten des damals sechzehnjährigen Kardinals Giovanni de' Medici auf den Punkt brachte: Verrat im Konklave ist unverzeihlich. Anders ausgedrückt: Im Stress der Einschließung zeigt sich die Verlässlichkeit der Kreatur gegenüber dem Patron – oder eben auch nicht. Dass die Adorationswahl klienteläre Abhängigkeiten zugleich abbildete und erzeugte, war den Reformern in der zweiten Hälfte des 16. Jhs. bewusst – das Unbehagen an diesem Verfahren artikulierten sich mit innerer Notwendigkeit als Nepotismuskritik und damit als Zweifel an der Grundlage des Systems schlechthin. Umso erstaunlicher, dass die entscheidende Reform ausgerechnet im „hochnepotistischen“ 17. Jh. und

¹ Der erste dieser Direktoren war der deutsche Jesuit Johann Adam Schall von Bell (1592–1666).

² Die ursprünglich italienischen Aufzeichnungen R.s wurden von Trigault ins Lateinische übersetzt und bearbeitet: *De Christiana expeditione apud Sinas suscepta ...* (Augsburg 1615). Später gab es auch Übersetzungen in andere europäische Sprachen.

durch die Initiative eines Kardinalnepoten zustande kam, dessen Wirken für seine Familie in einem neueren Forschungsbeitrag unter dem Motto „Raffe und regiere!“ zusammengefasst wurde. Dass sich eine aus Sorge um das Seelenheil und profundem Kenntnis der theologischen Tradition genährte Reform und skrupellose Bereicherung zum Zweck des Familienaufstiegs im Rom des 17. Jh.s nicht ausschließen, sondern spannungsreiche und kulturell fruchtbare Synthesen eingehen, zeigt die herausragende Untersuchung exemplarisch an. Natürlich hatte Ludovico Ludovisi, der Kardinalnepot Gregors XV., als „Kurzzeit-Premier“ unter einem chronisch kränkelnden Papst nicht die Gefolgschaft wie sein Vorgänger Scipione Borghese nach einem fünfzehnjährigen „Familienpontifikat“ und daher, im Vollgefühl seiner Ausnahmeleistungen als Ausnahmegehalt, ein Eigeninteresse daran, die Macht der Netzwerke aufzusprengen und Verdienste um die Kirche allein als Kriterium der Papstwahl zu lancieren. Doch tritt ebenso das Bestreben hervor, die unüberbrückbare Kluft zwischen meritokratischem Anspruch und klientelärer Praxis zu überwinden. So legitimiert *Aeterni Patris Filius* neben den rein theoretischen Formen der einstimmigen „Inspirationswahl“ und der ebenfalls einstimmig zu beschließenden „Kompromisswahl“, in der eine zu diesem Zweck bestimmte Gruppe der Kardinäle den neuen Papst bestimmt, nur noch die geheime schriftliche Skrutinalwahl – ggf. mit Akzess –, die durch die Ablegung eines feierlichen Eides bekräftigt wird. So wird die „Inszenierung des Geheimen“ zu einem vorgezogenen Teilakt des jüngsten Gerichts – und nicht zufälligerweise vor dem dieses darstellenden Fresko Michelangelos in der Sixtinischen Kapelle vollzogen (die erst dadurch, wie hier erstmals belegt, und damit durch das Bild zum „Pflichtort“ des Konklaves wird). Was die Folgen der neuen Wahlordnung betrifft, so beschränkt sich der Vf. legitimerweise auf das Konklave von 1623. Dieses zeigt, dass die Einbindungskraft der Netzwerke nicht gebrochen wird, doch die Bedeutung der *zelanti*, der Reformpartei, zunimmt. Unter diesem Gesichtspunkt sind weiterführende Forschungen angebracht, z.B. zum Konklave von 1676, in dem mit Benedetto Odescalchi (Innozenz XI.) einer dieser „Eiferer“ gewählt wird.

Fazit: Die vorliegende Studie wird durch die profunde Beherrschung und Bündelung von Methoden und Zugängen, durch die sorgfältige Auslotung facettenreicher Sachverhalte und Zusammenhänge und nicht zuletzt durch eine luzide Sprache zu einem Gipfelwerk der neueren Romforschung und zu einem Vorbild für künftige Untersuchungen.

Fribourg

Volker Reinhardt

Lehmann, Hartmut: Religiöse Erweckung in gottferner Zeit. Studien zur Pietismusforschung. – Göttingen: Wallstein 2010. 158 S. (Bausteine zu einer Europäischen Religionsgeschichte im Zeitalter der Säkularisierung, 12), kt € 19,00 ISBN: 978–3–8353–0597–7

Im hier anzuzeigenden Bd. sind elf Vorträge Hartmut Lehmanns zusammengestellt, die, abgesehen von einem älteren, aus den Jahren 2004–2009 stammen und von denen vier hier erstmalig publiziert werden.

Der Nukleus des Bd.es (Kap. 5–9) widmet sich interessanten Einzelaspekten der südwestdeutschen und schweizerischen Pietismusgeschichte, mit denen sich L. seit seiner Untersuchung *Pietismus und weltliche Ordnung in Württemberg vom 17. bis zum 20. Jahrhundert* aus dem Jahr 1969 immer wieder beschäftigt hat. Es sind dies die Ausführungen über das württembergische Pietistenreskript von 1743 und das Separatistengesetz von 1803 (Kap. 5), über das Alterswerk des Bengelschülers Magnus Friedrich Roos (Kap. 6), über die *Basler Christentumsgesellschaft* und die *Basler Missionsgesellschaft* (Kap. 7), über die Entstehung von Ritschls *Geschichte des Pietismus* (Kap. 8) und über Ludwig Hofacker als vermeintlichen Erweckungsprediger (Kap. 9).

Den Rahmen der Publikation (Kap. 1–4 und 10–11) bilden Vorträge, die sich implizit oder explizit mit der Konzeption der vierbändigen *Geschichte des Pietismus*¹ auseinandersetzen, an der L. beteiligt war. Als Hg. des 4. Bd.es *Glaubenswelt und Lebenswelten*, der 2004 erschien, hat der Vf. bereits seine Grundpositionen zur Pietismusforschung dargelegt. L. möchte die Geschichte des Pietismus nicht, wie zumeist in der bisherigen Forschung, auf die deutsche Bewegung, die etwa von 1670 (Philipp Jacob Spener [1635–1705]) bis in das Jahr 1780 reicht und ihre Schwerpunkte in Halle, Herrnhut und Württemberg hatte, begrenzen, sondern plädiert für eine typologische Fassung des Pietismus-Begriffes, wobei er folgende Merkmale herausstreicht: „Ihr (der Pietisten, N.K.) Selbstverständnis als Kinder Gottes, die sich von den Weltkindern absondern, ihr Leben mit der Bibel und die Gestaltung ihres Lebens aus der Bibel heraus; ihre besonderen Verbindungen zu anderen Arbeitern in Gottes Reich, also ihre Gruppen, ihre Art zu kommunizieren und ihre Netzwerke; ferner ihre Sicht der Weltläufe und die von ihnen daraus gezogenen Schlussfolgerungen für ihre persönliche ‚Heiligung‘ und ihr Bemühen, das ewige Heil zu erlangen.“ (13) L. sieht dementsprechend Vorläufer des Pietismus bereits im Täufertum, Parallelen zum Pietismus im Puritanismus und stellt ein Weiterleben des Pietismus im Methodismus, in der Erweckungsbewegung des frühen 19. Jh.s bis hin zu *revival*, *awakening* und Pfingstbewegung auf dem amerikanischen Kontinent und zur Afrika-Mission etc. fest (56 u.a.).

Der Pietismus ist für L. die erste Welle des *great awakening* (135). Diese These ist verschiedentlich kritisiert worden, da in der von L.

vorgeschlagenen Ausweitung der Begriff des Pietismus notwendig seine Kontur verliert und zudem eine typologische Begriffsbestimmung in der von L. angedachten Weite ein religionssoziologisches Instrumentarium voraussetzt, das er nicht verwendet. In den Vorträgen des Rahmentheiles bleibt L. bei seiner Perspektive für die Pietismusforschung: „I propose a new typological and historical approach to the history of Pietism that combines an analysis of religious orientation with a study of religious practices and religious activities independent of national traditions of interpretation.“ (26)

Auch für den weniger Fachkundigen wird bei der Lektüre der entsprechenden Aufsätze die Problematik dieses Ansatzes deutlich. Denn die Umschreibungen, die L. für das Phänomen „Pietismus“ verwendet, oszillieren stark und zeichnen kein klares Bild.

Je nach Zusammenhang stehen bei L. die persönliche Heiligung (13), eine endzeitliche Orientierung (36, 92, 99 u.a.), die Bildung von Zirkeln mit unterschiedlich starker Abgrenzung von der Landeskirche (38), die Sorge um das Seelenheil (40–41), asketische Disziplin (63), die „gottferne Zeit“ (Titel) und die Deutung der Zeichen dieser Zeit (80), die Bibelorientierung (93), die Bildung von Netzwerken (93), die erbauliche Lektüre (133) u.a. im Zentrum. Hinzu kommen immer wieder andere Bezeichnungen für Pietisten: Erweckte (9), Fromme (9), dezidiert Fromme (43), „alle, die sich ernsthaft und mit großer Konsequenz um die Nachfolge Christi bemühten“ (48), tatkräftige (50), entschiedene oder konsequente Protestanten (54), „besonders ernste und von ihrem Glauben überzeugte Christen“ (55), Gottes wahre bzw. fromme Kinder (90, 99) u.a. In der Gegenwart sieht der Vf. besonders die Freikirchen in der Nähe des Pietismus: „Ihr Bibelverständnis, die von ihnen bewusst gepflegte Nähe zwischen den Brüdern und Schwestern, ihre Endzeithoffnung, ihr soziales Engagement, dies alles wird aus dem Erbe des klassischen Pietismus gespeist.“ (134) Gleiches gilt aber auch für die afrikanischen Kirchen: „Was das Leben in diesen neuen Kirchen ebenso wie im Pietismus auszeichnet, ist viel menschliche Nähe [...]; ferner eine unübersehbare und deutlich artikulierte Distanz zu den Ergebnissen der neueren wissenschaftlichen Theologie [...]; schließlich die alles andere bestimmende Hoffnung auf die Erlösung von allem Elend und aller Not und eine damit einhergehende große Emotionalität. Diese Gläubigen sind nicht skeptisch, sondern fühlen sich vom Hl. Geist inspiriert; sie sind bereit, um ihres Glaubens willen auch das Martyrium auf sich zu nehmen.“ (140) Nach diesen Kriterien wären wohl die meisten Teilnehmer eines deutschen Kirchentages Pietisten.

Ungeachtet dieser methodischen Fragen zeigt der Bd. die profunde Kenntnis des Autors hinsichtlich der Materie. V. a. in dem anregenden Aufsatz über *Die langfristigen Folgen der kirchlichen Ausgrenzung des radikalen Pietismus*² (45–56) wird sein berechtigtes Grundanliegen deutlich, die unterschiedliche Entwicklung des „religiösen Marktes“ in Europa und in Nordamerika zu verstehen und die Pietismusforschung aus einer allzu starken Begrenzung herauszulösen.

Münster

Norbert Köster

Hinkel, Sascha: Adolf Kardinal Bertram. Kirchenpolitik in Kaiserreich und Weimarer Republik. – Paderborn: Schöningh 2010. 324 S. (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, 117), ln. € 44,90 ISBN: 978–3–506–76871–1

Kaum ein anderer deutscher Kirchenfürst weckt noch bis heute so viele Emotionen wie Adolf Kardinal Bertram (1859–1945). Das liegt zum einen daran, dass der letzte deutsche Erzbischof von Breslau für die zahlreichen katholischen Heimatvertriebenen aus Schlesien ein „Symbol“ der verlorenen Heimat ist (15). So wird das Andenken an B. in den Reihen der Vertriebenen wenig kritisch und teilweise hagiographisch wachgehalten. Zum anderen ist es für Historiker wegen der übermäßig langen Dauer der Amtszeit B.s in einer äußerst schwierigen Epoche nicht einfach, die Persönlichkeit des Kirchenfürsten und seine (kirchen-)politische sowie seelsorgliche Haltung vor dem Hintergrund seiner Zeit zu bewerten. B. stand dem schlesischen Bistum (seit 1930 Erzbistum) von 1914 bis zu seinem Tode 31 Jahre lang vor. Die Gewichtigkeit dieses (Erz-)Bischofs macht v.a. der Umstand aus, dass er seit 1920 Vorsitzender der Fuldaer Bischofskonferenz war. In dieser Funktion musste er die Richtung des preußischen Episkopats in den Beziehungen zwischen Staat und Kirche bestimmen. Gerade in der Beurteilung seiner Haltung zum nationalsozialistischen Regime sind die Fronten unter den Historikern verhärtet.

So gesehen verwundert es kaum, dass sich bisher kein Forscher daran gewagt hat, eine umfassende B.-Biographie zu verfassen. Die bisherige Literatur befasste sich mit Teilaspekten aus dem Leben des Kardinals. Hierbei dominiert die Fragestellung nach seinem umstrittenen Verhältnis zum Dritten Reich.

² Jetzt auch veröffentlicht in: Wolfgang Breul, Marcus Meier, Lothar Vogel (Hg.): Der radikale Pietismus. Perspektiven der Forschung. Göttingen: Vandenhoeck und Rupprecht 2010, 45–55.

¹ Göttingen: Vandenhoeck & Rupprecht 1993–2004.

An dieses große Desiderat wagte sich Sascha Hinkel heran. Freilich verrät der Untertitel der überarbeiteten Fassung seiner Diss. bereits, dass es sich um eine Teilbiographie handelt. Der Autor sieht ein, dass er die Lücke einer fehlenden B.-Biographie nicht schließen kann, da er seine Publikation vielmehr als eine Studie zu B.s (kirchen-)politischem Handeln ansieht.

Der Schwerpunkt der Untersuchung liegt auf B.s Denken und Handeln als Bischof von Hildesheim im Kaiserreich sowie als Fürstbischof von Breslau im Ersten Weltkrieg und in der Weimarer Republik. In den Blickfokus rückt dabei der Grenzbereich zwischen Kirche und Welt, zwischen kirchlich-theologischem Binnenleben und Wirkung der Kirche in Politik und Gesellschaft. Dabei möchte der Vf., auch wegen der Menge des überlieferten Quellenmaterials, den Zeitrahmen der bisherigen B.-Forschung, die sich überwiegend auf die Zeit von 1933 bis 1945 konzentrierte, durchbrechen, um den jüngeren B. aus dem jeweiligen zeithistorischen Kontext heraus zu analysieren. Dadurch soll die Geschichte der katholischen Kirche im Wilhelminischen Kaiserreich und in der Weimarer Republik als jeweils eigenständige Einheiten präsentiert werden, und nicht als eine Vorgeschichte zum Thema „Katholische Kirche und Nationalsozialismus“ erscheinen. Die Zeit nach 1933 wird in einem zehn Seiten kurzen Ausblick behandelt. Darin gibt der Autor den derzeitigen Forschungsstand wieder.

Nach H. ist die spätere Haltung B.s zum Verhältnis zwischen Staat und Kirche in den Jahren seiner jungen kirchlichen Laufbahn in Hildesheim zu suchen, wo er von Bischof Daniel Wilhelm Sommerwerck und von Generalvikar Georg Kopp, dem späteren Fürstbischof von Breslau, geprägt wurde. Bereits bei seinem Amtsantritt als Bischof von Hildesheim 1906 erläuterte er sein „Harmoniemodell“ (282), das auf die katholische Staatskirchenlehre des Papstes Leo XIII. zurückgeht. Demnach sei für den Katholiken die Staatsform nicht entscheidend, da der Staat in seiner Ordnung gottgewollt sei.

Nach dem Zerfall der Monarchie und nach der Gründung der Weimarer Republik verhielt sich B. als „Vernunftrepublikaner“ (285) und akzeptierte zunächst die neue Machtordnung. Erst nach den kulturpolitischen Maßnahmen der sozialistischen Regierung um 1920, die sich für die Trennung von Kirche und Staat sowie Kirche und Schule einsetzte, änderte sich der Standpunkt des Kardinals.

Nach 1933 verfolgte B. weiterhin seine „Konfliktvermeidungsstrategie“ (289). Diese funktionierte jedoch nur, solange Hitler bis zur Unterzeichnung des Reichskonkordats an einem harmonischen Verhältnis mit der Kirche interessiert war. In diesem „Harmoniemodell“ sieht H. eine Parallele zu der Haltung B.s in entscheidenden politischen Umbruchphasen. Die Loyalitätsbekundungen gegenüber den jeweiligen Machthabern resultieren nach H. aus der Ansicht B.s, dass jede Staatsordnung gottgewollt sei, auch wenn B. nach 1933 zwischen der staatlichen Autorität und der nationalsozialistischen Anschauung bzw. Partei unterschied.

Sehr positiv zu würdigen ist der Versuch des Autors, B.s Denken und Handeln in der Auseinandersetzung über die staatliche und kirchliche Zukunft Oberschlesiens nach den Bestimmungen des Versailler Vertrags zu bestimmen. Dabei wertete H. die erst seit wenigen Jahren zugänglichen Quellen im Vatikanischen Geheimarchiv aus, was auf manche Forschungsfragen neues Licht wirft. Gerade in der Auseinandersetzung um die Teilung Oberschlesiens 1922 ist eine Erklärung für das spannungsgeladene Verhältnis des Breslauer Bischofs zu den späteren Päpsten Pius XI. und Pius XII. zu suchen, was auch mit dem autoritären Charakter B.s zusammenhängt. Dem Apostolischen Nuntius in Polen, Achille Ratti, warf B. Parteilichkeit zugunsten Polens vor. Das Verhältnis zwischen B. und Ratti endete mit einem schweren Streit und einem Bruch. Gespannt waren auch die Beziehungen des Breslauer Bischofs zum Nuntius Eugenio Pacelli, nicht zuletzt wegen der Konkordatsfrage.

Insgesamt gelingt es H., die (kirchen-)politische Prägung und Sozialisation B.s aufzuzeigen, dessen Handeln von der katholischen Staatskirchenlehre bestimmt wurde. Diese hätte jedoch kritischer hinterfragt werden sollen. Darin zeigt sich die Schwäche einer Teilbiographie. Es wäre nun interessant, B.s Festhalten am bisherigen kirchenpolitischen Kurs mit der Situation nach 1933 (auch aus theologischer Perspektive) zu konfrontieren und aufzuzeigen, warum der Kardinal damit scheitern musste.

Mit der vorliegenden Studie wird die B.-Forschung zweifellos um neue und wichtige Impulse bereichert. Dennoch bleibt das Desiderat einer fehlenden Gesamtbiographie weiterhin bestehen, weil die bisherige historische Auseinandersetzung um das Wirken von Adolf Bertram nicht nur auf die Zeitspanne 1933–1945 eingegrenzt werden kann.

Ratingen-Hösel

Gregor Ploch

Winterstein, Ulrike: *Vertriebener Klerus in Sachsen 1945–1955*. – Paderborn u. a.: Schöningh 2010. 288 S. (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, B. 118). Geb. € 38,00 ISBN: 978-3-506-76978-7

In den letzten Jahren ist in der Erforschung der jüngeren Kirchengeschichte nach dem Widerstand aus christlicher Motivation und dem katholischen Milieu vermehrt auch die kirchliche Neubeheimatung der Flüchtlinge und Vertriebenen aus den ehemaligen deut-

schen Ostgebieten im Nachkriegsdeutschland in den Blick gerückt. Liegen für die Bundesrepublik bzw. für einzelne westdeutsche Regionen hierzu bereits einige umfangreiche Spezialstudien vor, erweist es sich für die SBZ bzw. DDR aufgrund der dort sehr bald erfolgten staatlich verordneten Verdrängung der Vertriebenenproblematik als nicht ganz einfach, die Bedeutung der katholischen Schlesier, Ostpreußen, Sudetendeutschen usw. für den Nachkriegskatholizismus zu untersuchen, sieht man einmal von der Tatsache ab, dass der DDR-Katholizismus sich im Wesentlichen – mit Ausnahme der Sorben in der Oberlausitz und der Eichsfelder – aus Ostvertriebenen speiste. Die Studie von Ulrike Winterstein, eine profangeschichtliche Diss., die am Lehrstuhl von Ulrich von Hehl in Leipzig entstanden und an der dortigen Univ. im Wintersemester 2008/09 angenommen worden ist, steht im Kontext des schon über längere Zeit in der zeitgeschichtlichen Forschung geführten Diskurses über die Rolle der Eliten in der DDR, in welchem „die religiösen Funktionsträger weitgehend unberücksichtigt geblieben“ (24) sind. So überzeugend der Ansatz erscheint, dass allein der Klerus – gleichsam als *pars pro toto* für die ostvertriebenen Katholiken – deren Befindlichkeit in der DDR widerspiegeln kann, so wenig von der Hand zu weisen ist auch der Umkehrschluss, dass nämlich die spezifischen Herkunftsmuster bei den Geistlichen eben gerade deshalb offener erkennbar waren, weil sie sich nicht zwangsläufig integrieren mussten. Kam ihnen also im Vergleich zu Universitätsprofessoren oder Richtern „eine Sonderstellung“ (254) zu, wie die Vf.in durchaus konzidiert, so lassen sie sich folglich nur mit Abstrichen mit den übrigen Elitegruppen vergleichen. Immerhin korrespondiert dieses vergleichsweise Nischendasein der katholischen Geistlichen im kommunistischen System mit dem Anliegen W.s, eine Sozialgruppe herauszustellen, die die regionalspezifischen Prägungen ihrer Heimat zeigen konnte.

Auch wenn die Vf.in den Vereinnahmungsversuchen ihrer Untersuchungsgruppe durch Staat bzw. Stasi einige Aufmerksamkeit schenkt (vgl. 221–243), liegt der Hauptaspekt der Studie stärker in der binnenkirchlichen Verortung des entwurzelten Klerus. W. arbeitet dezidiert heraus, dass im Vergleich zur Vielzahl ostvertriebener Katholiken in der SBZ die Zahl der Geistlichen eher gering war, ja dass viele in den Westen weiterzogen, weil sie sich – verstärkt durch die traumatischen Erfahrungen mit den Sowjets in ihrer Heimat – vor einer doppelten Problematik, einer sowohl politisch-gesellschaftlichen als auch konfessionellen Isolation fürchteten. Alle Rufe nach einer zentralen Lösung für eine flächendeckendere pastorale Versorgung blieben Makulatur. Dem Aufruf des ersten Vertriebenenbischofs Maximilian Kaller nach einer Bereitstellung für die Seelsorge in der SBZ folgten 1946/47 gerade einmal 23 von 300 angeschriebenen Vertriebenengeistlichen (110f). Am Beispiel von Karriereverläufen einzelner ostvertriebener Priester, wie etwa des späteren Berliner Weihbischofs und nachmaligen Apostolischen Administrators in Schwerin, Bischof Heinrich Theising, oder des späteren Bischofs von Dresden-Meißen, Gerhard Schaffran, stellt W. heraus, dass befähigten Geistlichen aus dem Vertriebenenklerus durchaus der Weg zu höheren Ämtern offenstand – und dies, obgleich die kirchenrechtliche Hürde der fehlenden Inkardination einem vertriebenen Geistlichen im Grunde versagte, bspw. im Bistum Meißen als Pfarrer investiert zu werden. In diesem Punkt erweist sich das von der Vf.in gewählte Untersuchungsgebiet, nämlich der Freistaat Sachsen, als ambivalent. Abgesehen davon, dass Sachsen keineswegs mit den auf kirchlicher Ebene untersuchten Jurisdiktionsbezirken Meißen und Görlitz-Cottbus kongruent ist, wird zwar einerseits ein exemplarisches Bild von der Marginalisierung der aus Breslau, dem Ermland und anderswo mitgebrachten Traditionen vermittelt, die W. treffend so auf den Punkt bringt: „Die in der DDR verbleibenden vertriebenen Priester ordneten sich dem religiös-spirituellen Ideal des katholischen Seelsorgepriesters unter und vermochten deshalb auch den Vorgaben der einheimischen Kirchenverwaltungen in Görlitz und Bautzen zu folgen.“ (256) Andererseits erwies sich die Situation in Görlitz als durchaus mehr als graduell unterschiedlich von der in Meißen – und ebenso in den übrigen Jurisdiktionsbezirken der DDR –, weil es sich hier um den Restteil des Erzbistums Breslau handelte, in welchem die schlesischen Traditionen per se fortlebten und natürlich das Inkardinationsproblem ebenso wenig bestand wie der Wunsch nach einer separaten Interessenvertretung des vertriebenen Klerus. Während in Meißen von der kirchlichen Behörde eine spezifische Vertriebenen-seelsorge auch innerkirchlich unerwünscht war, weil in ihr die Gefahr einer Überfremdung der einheimischen Minderheit innerhalb der katholischen Minorität gesehen wurde, war sie in Görlitz schlicht integraler Bestandteil der Pastoral. Das Spezifikum des Vertriebenen-daseins äußerte sich bei den für die Studie erfassten rund 200 Klerikern folglich in individuellen Problemen echter oder auch nur gefühlter beruflicher Zurücksetzung durch die Übertragung unselbstständiger Diasporastellen ohne vorhandene kirchliche Infrastruktur. In der Außenwahrnehmung dominierte natürlich die Vorstellung eines monolithischen Blocks einer kleinen Diasporakirche.

Insofern bietet W.s akribisch gearbeitete Studie zwar keine Neubewertung des DDR-Katholizismus als solchen, wohl aber eine Schärfung des Blickes auf seine Binnensegregationen.

Vechta

Michael Hirschfeld

Greschat, Martin: **Protestantismus im Kalten Krieg**. Kirche, Politik und Gesellschaft im geteilten Deutschland 1945–1963. – Paderborn u.a.: Schöningh 2010. 454 S., geb. € 48,00 ISBN: 978–3–506–76806–3

Der Schwerpunkt in der Erforschung der kirchlichen Zeitgeschichte in Deutschland hat sich im Laufe der letzten Jahrzehnte deutlich verlagert. Stand in der ersten Nachkriegsperiode die beginnende Aufarbeitung des „Kirchenkampfes“ im Mittelpunkt, rückte bereits vor dem Mauerfall die vorsichtig einsetzende Untersuchung der Kirchen unter kommunistischer Herrschaft (insbes. in der DDR) in den Mittelpunkt, eine Fokussierung, die sich nach 1989 zusehends verstärkte. Mittlerweile ist indes die gesamtdeutsche Nachkriegsentwicklung Gegenstand einer umfassenden Aufmerksamkeit in der Forschung geworden. Es ist deshalb sehr zu begrüßen, dass ein so exzellenter Kirchenhistoriker wie Martin Greschat mit seiner umfassenden Orientierung und Erfahrung sich dieser Thematik zugewandt hat. Im Rahmen einer mehrbändigen Reihe über die Geschichte des Protestantismus in Deutschland hat er eine Darstellung vorgelegt, die spezifisch die Geschichte des deutschen Protestantismus in der Periode vom Kriegsende bis zum Anfang der sechziger Jahre behandelt.

Ein erster Teil ist den Wirren der ersten Nachkriegsjahre gewidmet, dem Beginn des Kalten Krieges. Dem folgt im zweiten Teil eine ausführliche Darstellung der frühen Entwicklung des geteilten Deutschlands, von der „Errichtung“ zur „Einrichtung“ zweier deutscher Staaten. Im dritten Teil wird die zeitliche Linie bis in die frühen sechziger Jahre weitergeführt, wobei internationale wie auch nationale Zäsuren den terminus ad quem begründen, v.a. die Kuba-Krise, Adenauers Wahlniederlage und die Spiegel-Affäre im Herbst 1962 sowie die veränderte Lage in der DDR nach der Errichtung der Mauer. Diesen chronologisch abgestuften Kap.n folgen zwei thematisch geordnete Kap., „Kirche und Gesellschaft in zwei deutschen Staaten“ und „Protestantisches Leben“.

Was die vorliegende Monographie auszeichnet, ist v.a. die programmatisch durchgeführte Untersuchung der wechselseitigen Beziehung von Kirche und Politik bzgl. der Gesellschaft. Ist es in vielen kirchengeschichtlichen Untersuchungen so, dass ein vorangestellter Abriss über die Rahmenbedingungen in Politik und Gesellschaft als Ansatzpunkt für den eigentlichen Gegenstand der Aufmerksamkeit, hier die innerkirchliche Entwicklung, dient, dann ist in diesem Fall eine Interaktion mit bemerkenswerter Konsequenz und Kompetenz ernst genommen. Was in der Einführung (9) vorsichtig programmatisch angedeutet wird, dass „die Menschen und Christen jener Epoche [...] in der Einbindung in den Kontext der allgemeinen und dann speziell der deutschen Geschichte“ gesehen werden müssen, wird überzeugend verwirklicht, und zwar so, dass dieser Kontext durchaus die internationalen Perspektiven mit berücksichtigt, seien es amerikanische und sowjetische Außenpolitik oder die europäischen Einigungsbemühungen.

Diesem Verdienst schließt sich ein anderer Gewinn an, und zwar die ebenso bewusst durchgeführte Erweiterung der gewöhnlichen Gewichtung der evangelischen Kirchenorganisationen und theologischen Denkmuster dergestalt, dass konsequent von „Protestantismus“ die Rede ist. Dies kommt z.B. darin zum Ausdruck, dass Sozial- und Kulturpolitik ausführlich mitbedacht werden. Allerdings kann aus der Sicht des Rez. kritisch angeführt werden, dass die bruderrätliche Linie in der evangelischen Kirche weitaus gründlicher als das konfessionelle Luthertum behandelt wird.

Sehr spannend und aufschlussreich ist schließlich der abschließende Teil über die Ökumene. Hier werden Anzeichen einer Neuorientierung im deutschen Protestantismus behandelt, v.a. das beginnende Auftauen im katholisch-protestantischen Gegensatz, die Anfangszeit des 1948 gegründeten Weltkirchenrates, die Prager Friedensbewegung sowie die Konferenz Europäischer Kirchen. Doch ist G. stets bemüht, die Breitenwirkung dieses ökumenischen Erwachens herunterzuspielen.

So urteilt er etwa folgendermaßen: „Die ökumenischen Veranstaltungen auf den Kirchentagen spielten ebenfalls eine Rolle. Doch haftete alledem zunächst viel Exotisches an. Zu einer breiteren Wirkung in den Gemeinden kam es kaum.“ (374, ähnlich 369 und 376) Ohne diese Vorbehalte zurückzuweisen, kann man vielleicht doch die Rückfrage anmelden, ob nicht die beginnende mühsame, aber doch auf Dauer erfolgreiche Überwindung des irregeführten deutschen Nationalprotestantismus der vorausgegangenen Jahre bereits in dieser ersten Nachkriegsperiode eine größere Rolle gespielt hat, als G. mit seiner skeptisch-kritischen Analyse gelten lässt. Gerade aus der Perspektive eines internationalen, ökumenischen Vergleichs sind die unverkennbaren Anzeichen einer früh einsetzenden Neuorientierung im deutschen Protestantismus bemerkenswert, fast möchte man diese Richtungsveränderung im deutschen Protestantismus als einen wesentlichen Übergang in der weltweiten Kirchengeschichte des 20. Jh.s bezeichnen, wohlgerne unter der Voraussetzung, dass es sich nicht allein um die beginnende Beteiligung führender Persönlichkeiten

an internationalen ökumenischen Veranstaltungen handelte, sondern auch um ein langsam heranreifendes Bewusstsein in den Gemeinden, wie auch eine solidarische Präsenz der internationalen Ökumene auf verschiedenen Ebenen in Deutschland.

Diese Anmerkung soll allerdings keineswegs darüber hinwegsehen lassen, dass G. ein richtungsweisendes Werk vorgelegt hat. Man kann nur die Hoffnung äußern, dass ähnlich substantielle Darstellungen zu anderen Regionen der protestantischen Ökumene in absehbarer Zeit folgen werden.

Aarhus

Jens Holger Schjørring

Theologiegeschichte

The Reception and Interpretation of the Bible in Late Antiquity: Proceedings of the Montreal Colloquium in Honour of Charles Kannengiesser, 11–13 October 2006, hg. v. Lorenzo Di Tommaso / Lucian Turcescu. – Leiden: Brill 2008. (XXVIII) 608 S. (Bible in Ancient Christianity, 6), geb. € 180,00 ISBN: 978–90–04–16715–5

Bei dem vorliegenden Bd. handelt es sich um eine Festschrift zu Ehren von Charles Kannengiesser, der freilich mit einem eigenen Beitrag vertreten ist: *Scripture as a Legacy of the Fathers* (529–541), in dem er hellseht die theologischen Anforderungen und Aufgaben für Exegese und Patristik beschreibt, die aus der neuen Israeltheologie erwachsen: „A bright future based on the reconciliation of Christians and Jews after two millennia of tragic sadness calls for a very new biblical hermeneutics on the Christian side, and for a more adequate appreciation of the whole legacy of the Fathers.“ (539)

Wie bei dem zu Ehrenden nicht anders zu erwarten, haben sich namhafte internationale Wissenschaftler/innen zusammengefunden, um das gewiss nicht schmale Thema zu behandeln: Wilken, Robert L., *The novelty and inescapability of the Bible in late antiquity*, 3–14; Argarate, Pablo, *“Car mes iniquités dépassèrent ma tête”*, 17–36; Basser, Herbert W., *What makes exegesis either Christian or Jewish?*, 37–53; Bright, Pamela, *Augustine and the ethics of reading the Bible*, 55–64; DeBruyn, Theodore, *Appeals to Jesus as the one “who heals every illness and every infirmity” (Matt 4:23, 9:35) in amulets in late antiquity*, 65–81; Bussièrès, Marie P., *Le commentaire au 4^e siècle ou, pour reformuler le diction, ancienneté a-t-elle toujours autorité?*, 83–99; Chartrand-Burke, Tony, *Completing the gospel*, 101–119; Coyle, John K., *Good tree, bad tree*, 121–144; DiTommaso, Lorenzo, *Biblical form, function, and genre in the post-biblical historical apocalyptic*, 145–161; Hunter, David G., *The reception and interpretation of Paul in late antiquity*, 163–191; Keough, Shawn W., *The eternal gospel*, 193–226; Kitchen, Robert A., *Making the imperfect perfect*, 227–251; Lavoie, Jean M., *Les “Homélies sur l’Évangile de Luc” de Titus de Bostra*, 253–285; Layton, Richard A., *Hearing love’s language*, 287–315; Lightstone, Jack N., *The early rabbinic refashioning of biblical “Heilsgeschichte”, the fashioning of the rabbinic canon of scriptures, and the formation of the early rabbinic movement*, 317–336; Parvis, Sara, *“Ta tinôn ara rhēmata theologei?”*, 337–367; Pasquier, Anne, *Pré-supposés herméneutiques de la lecture de la Bible juive chez les gnostiques*, 369–391; Perrone, Lorenzo, *Scripture for a life of perfection*, 393–417; Pettipiece, Timothy, *Separating light from darkness*, 419–427; Piovaneli, Pierluigi, *The reception of early Christian texts and traditions in late antiquity apocryphal literature*, 429–439; Porton, Gary G., *Methods of early rabbinic biblical exegesis*, 441–466; Reed, Annette Y., *Pseudepigraphy, authorship, and the reception of “the Bible” in late antiquity*, 467–490; Shoemaker, Stephen J., *Between scripture and tradition*, 491–510; Turcescu, Lucian, *Gregory of Nyssa’s biblical hermeneutics in “De officio hominis”*, 511–526.

Die vorliegenden Beiträge geben weitgehend Vorträge wieder, die bei einem Kolloquium im Oktober 2006 in Montreal gehalten wurden. Die Hg. haben sich wohl angeleitet durch das Prinzip der Gleichheit entschieden, die Beiträge in alphabetischer Reihenfolge zu veröffentlichen, was eine gewisse Unübersichtlichkeit zur Folge hat. An Schwerpunkten ergeben sich die Entwicklung der Exegese im Judentum und ihre Beziehung zur christlichen Exegese, dann das Verhältnis von kanonischer und apokrypher Literatur, die orthodoxe und heterodoxe Lektüre der Bibel und die Funktion der Bibel in der Gestaltung kirchlich-gesellschaftlichen Lebens. Beigegeben ist dem Werk eine Bibliographie von Charles Kannengiesser (543–560). Die unterschiedlichen Themen, Autoren und Kultur- bzw. Sprachbereiche machen den vorliegenden Bd. zu einer willkommenen Ergänzung des von Charles Kannengiesser begründeten *Handbook of Patristic Exegesis*, Leiden 2009. Erstaunlich ist, dass es in diesem umfangreichen Sammelbd. keinen Beitrag zur grundsätzlichen methodischen Frage des Rezeptionsprozesses gibt.

Berlin

Rainer Kampling

Albert der Große: Über die fünfzehn Streitfragen (lat.-dt.), hg. v. Henryk Anzulewicz / Norbert Winkler. – Freiburg i. Br.: Herder 2010. 317 S. (Herders Bibliothek der Philosophie des Mittelalters, 23), geb. € 35,00 ISBN: 978-3-451-31069-0

Albert der Große, der bereits in der „1. Reihe“ von Herders Bibliothek des Mittelalters mit einem Werk vertreten ist¹, wurde jetzt erneut in der „2. Reihe“ des ambitionierten Verlagsprojektes berücksichtigt. Ausgewählt wurde dazu das *Opusculum De XV problematibus*, eine Gelegenheitschrift, die der bereits im achten Lebensjahrzehnt stehende große Dominikanerlehrte auf Anfrage eines Pariser Mitbruders verfasste. Als eine seiner letzten wissenschaftlichen Äußerungen hat sie eine interessante Stellung in seinem umfangreichen Gesamtwerk inne.

Im Folgenden sind der Aufbau, der Inhalt und die Absicht des neu erschienenen Bd.es, der erstmals eine vollständige deutsche Übersetzung von *De XV probl.* bietet, zu betrachten. Der ebenfalls abgedruckte lateinische Originaltext ist der kritischen Edition (*Ed. Col.*, XVII) entnommen. Vorausgeschickt wird dem knappen Werk (zweisprachig 60 S.) eine Einleitung (32 S.), ihm nachgestellt ist ein sehr umfangreicher Kommentar, der den Hauptteil bildet (172 S.). Ein Glossar, ein Gelehrten- und ein ausführliches Literaturverzeichnis bilden den Abschluss. Für die Einleitung und den Kommentar zeichnet Winkler, für die Übersetzung Anzulewicz verantwortlich, die übrigen Teile wurden gemeinsam erstellt (39). Trotz der deplatzierten ersten Fußnote, die auf ein Werk verweist, das sich nach kurzer Recherche als eine „Romanbiographie“ entpuppt, gibt die Einleitung einen soliden Überblick zu A.s Leben und Werk, wobei v. a. die philosophischen Werke berücksichtigt werden (7–14). Anschließend führt W. in die geistesgeschichtliche Situation des 13. Jh.s ein, die von einer tiefgreifenden Diskussion über das Verhältnis von Theologie und Philosophie geprägt war. Diese wohl wichtigste und folgenreichste Debatte des Mittelalters entwickelte sich in mehreren Etappen und spitzte sich ab der zweiten Hälfte des Jahrhunderts zu. Auslöser war die Rezeption der Werke des Aristoteles und verschiedener Schriften griechischer, arabischer und jüdischer Gelehrter, die Aristoteles auslegten und – meist mit neuplatonischer Perspektive – fortentwickelten und ergänzten. Dieser Rezeptionsprozess bedeutete für den lateinischen Westen nicht nur einen enormen Wissenszuwachs, der zu einer Neuordnung des traditionellen Wissenskanons führte (19). Dank des neuen Methodenbewusstseins und Wissenskonzeptes brachte er auch einen großen „Rationalitätsschub“ (14f, 18). An der Pariser Artes-Fakultät kam es „zu einem erstarkenden Selbstbewusstsein, das von der neuen Qualität der beweistechnischen Möglichkeiten getragen wurde, mit den Mitteln der natürlichen Vernunft hochkomplexe Sachverhalte zu analysieren, die gelegentlich in das Gebiet der theologischen Lehre hineinreichten“ (18). Die Gegenseite, d. h. die traditionell ausgerichtete Theologie, sah sich „zunehmend in der Defensive“ und suchte „eine schärfere Abgrenzung zu dieser Form der Rationalität vorzunehmen“ (14). Detailliert informiert W. über die zahlreichen Versuche kirchlicher Vertreter, der neuen Situation Herr zu werden. Mehrfach griff man zum Mittel des Lehrverbots (20–23). Einen Höhepunkt der Auseinandersetzung bildete die im Jahr 1270 durch den Pariser Bischof ausgesprochene Verurteilung von 13 Sätzen. Sie richtete sich gegen Kreise der Artes-Fakultät, die sich in der Philosophie ohne Rücksicht auf die christliche Lehre an Aristoteles und seine arabischen Ausleger, v. a. an Averroes, hielten (sog. Pariser Averroisten oder Radikale Aristoteliker). In diesem Kontext steht A.s Werk *De XV probl.*, dessen Ausgangsthese außer den beiden letzten mit den verurteilten Sätzen übereinstimmen. W. ordnet die Thesen sechs Themenkreisen zu: die Einheit des Intellekts, die Ewigkeit der Welt, die Wahlfreiheit, die göttliche Vorsehung, der Körper Christi, die Zusammensetzung der Engel und Seelen (38). Wie von seinem Pariser Mitbruder erbeten, weist A. die 15 Thesen scharf zurück. Dies erstaunt insofern, als A., ähnlich seinem Schüler Thomas, das Vorhaben einer Integration des neuen „peripatetischen“ Wissens verfolgte. W. deutet die Motivation für A.s Haltung in *De XV probl.* an: „[...] jedoch mussten jene Thesen radikaler Aristoteliker in die Schranken gewiesen werden, die das gesamte Vorhaben in den Geruch der Häresie hätten bringen können.“ (15) Die Einleitung schließt mit Bemerkungen zur Textgeschichte und einer vagen Einschätzung der Rolle, die das Werk spielte.

Der Kritik an der Übersetzung sei eine Kritik an A. selbst vorausgeschickt: Mehr noch als sonst schreibt er in *De XV probl.* ein sperriges, stellenweise fast unverständliches Latein.² Die meist gelungene Übersetzung ist daher anerkennenswert. Dennoch finden sich in den Abschnitten II, IX und X mehrere Ungenauigkeiten und Fehler (z. B. 61 die Verwechslung von *manere* und *manare*). Unerklärlich ist, dass die schwierige sprachliche Gestalt des Textes nirgends thematisiert wird.

Der Kommentar zeichnet sich v. a. durch seine Reichhaltigkeit aus. Der klare und gleich bleibende Aufbau der einzelnen Abschnitte (Vorhaben von Aristoteles, der peripatetischen und evtl. der Vätertradition; Positionen der radikalen Aristoteliker und evtl. des Bonaventura

und des Thomas; A.s Position) erleichtert die Lektüre ebenso wie W.s verständlicher Stil. Dennoch bleiben einige Wünsche offen. So wäre A.s Text philologisch präziser zu erklären. Nicht eingegangen wird auf die Tatsache, dass A. in Abschnitt I behauptet, Averroes habe keinesfalls die Einheit des Intellekts gelehrt, obwohl er ihm dies in früheren Schriften vorzuwerfen scheint. Zu wenig und zu vage wird auf die Bedeutung des Werkes im Averroismusstreit eingegangen. Dass diese minimal war, hätte erwähnt und erklärt werden müssen. Es fehlt der Hinweis, dass A. kein klares Bild von der Situation in Paris hatte, weshalb er gleichsam „ins Blaue hinein“ schrieb.³

Für die mit der Materie vertrauten Leser hält der Bd. kaum neue Erkenntnisse bereit. Doch war es die erklärte Absicht der Hg., lediglich eine allgemeine Einführung, eine „Propädeutik“, zu A.s Denken (32, 35) zu bieten. Dies ist ihnen gelungen. Sie haben sich an eine sehr schwierige Aufgabe gewagt und große Stoffmassen der „peripatetischen“ Tradition gesichtet und aufbereitet. Den Lesern, die ihre Kenntnisse vertiefen wollen, wird das hervorragende Literaturverzeichnis wie angekündigt weiterhelfen (105).

München

Paul D. Hellmeier

Speck, Tobias: Quod omnes tangit. Rezeption als ekklesiologisches Phänomen bei Matthäus Romanus und Wilhelm von Ockham. – Freiburg i. Br.: Rombach 2010. 422 S. (Freiburger Dissertationsreihe. Theologische Fakultät, 20), kt € 30,00 ISBN: 978-3-7930-5054-4

Mit dem Thema Rezeption ist ein zentraler Knotenpunkt der Ekklesiologie angesprochen, in dem sich Problemfelder wie kirchliches Amt und Glaubenssinn der Gesamtkirche, Normativität und Faktizität, lehramtliches Selbstverständnis und Konzilienwirklichkeit des ersten Jahrtausends implikationsreich bündeln. Erstmals systematisch reflektiert wurden diese Problemfelder von den Kanonisten des Hochmittelalters, die zwischen kirchlichen Entscheidungen des Altertums, kanonistischen und römischen Rechtsgrundsätzen und dem korporativen Denken der Gegenwart zu vermitteln hatten und so am Anfang jenes Prozesses standen, der in der Auseinandersetzung mit spiritualistischen, konziliaristischen und papalistischen Kirchenkonzepten zur Ausbildung des ekklesiologischen Traktats in der Theologie führte. Die unter der Ägide von Peter Walter verfasste Diss. Tobias Specks befasst sich dabei mit zwei im frühen 14. Jh. „herausragenden Autoren“ (11), dem Kanonisten Matthäus Romanus mit seinem Kommentar zu den Clementinen (*Lectura Clementinarum*), der als Handschrift des Klosters Halberstadt in der Universitätsbibliothek Halle überliefert ist, und mit den theologisch-kirchenpolitischen Schriften des ungleich bekannteren Wilhelm von Ockham, die dieser nach seiner Flucht nach München verfasst hat. Für beide bildet das kanonistische Traditionsgut einen wichtigen Ausgangspunkt des Nachdenkens, doch handelt es sich dabei um radikal unterschiedliche Standpunkte und Schriftgattungen: Während R. ganz eng am Dekretalenrecht bleibt, ist O. in hohem Grade philosophisch-spekulativ und durchdringt die kanonistischen Grundsätze systematisch.

Zu Beginn der Arbeit wird Rezeption als „ekklesialer Prozess“ gefasst, „in dem die Art und Weise, wie die Gläubigen eine sie betreffende Entscheidung oder Lehre annehmen, Auswirkungen hat für die Kirche, ihre Entscheidungsträger und nicht zuletzt für die Entscheidung selbst“ (18). In einem ersten Teil werden die behandelten Autoren und Werke im Kontext der Zeit vorgestellt. Beide Autoren sprechen den ekklesiologischen Fragen schon deswegen hohe Bedeutung zu, weil für beide die Kirche heilsnotwendig ist, auch wenn daraus unterschiedliche Folgerungen gezogen werden. Hier wird bereits das zentrale Anliegen O.s deutlich, für den die Kirche primär Glaubensgemeinschaft, also eine *congregatio fidelium* ist; da der Glaube nun aber für alle heilsnotwendig ist und alle angeht, haben alle, wenn auch abgestuft, eine Verantwortung für den Glauben, zuerst die Amtsträger und Kleriker, dann aber auch jeder Laie. Die unfehlbare Glaubenswahrheit findet sich in der Hl. Schrift, dann aber auch in der Universalkirche. Letztere dient als Kriterium allerdings nur, wenn wirklich alle zustimmen und niemand einen begründeten Einwand äußert. Letztlich steht die Kirche als diachrone Gemeinschaft über den Zeiten (Anciennität) daher als Erkenntnis-kriterium über der synchronen Universalität (Ubiquität), da die Kirche der Vergangenheit sich zum Evangelium bekannt habe. Der diachrone Konsens ist so aber umgekehrt auch Kriterium der richtigen Schriftauslegung. Die Wahrheit kann schließlich im begründeten Widerspruch eines Einzelnen liegen und muss nicht mit der Mehrheit gehen, so O.s berühmtes Modell der Restkirche. Also haben Laien unveräußerliche Rechte in der Kirche, die gleichzeitig auch Grenzen der hierarchischen Amtsgewalt sind: Zum einen das Recht, sich um die *temporalia* zu kümmern, zum anderen die Verantwortung und das Recht, der eigenen begründeten Glaubenseinsicht zu folgen, da den Glauben alle Glieder der Kirche empfangen haben. Der wahre Papst ist für O. das Haupt der Kirche, doch kann er gegen das Evangelium keine neuen Gesetze erlassen. Seine Entscheidungen genießen zunächst die Rechtsvermutung und so einen An-

¹ Über die Natur und den Ursprung der Seele (lat.-dt.), hg. v. Henryk Anzulewicz, Freiburg i. Br. 2006 (Herders Bibliothek des Mittelalters, 10).

² Vgl. Van Steenberghe, Fernand: Le „De quindecim problematibus“ d'Albert le Grand, in: *Mélanges Auguste Pelzer*, Louvain 1947, 432, der einen „obskuren, rätselhaften Stil“ konstatiert.

³ Vgl. Van Steenberghe, op. cit., 418.

spruch auf Gehorsam, doch gibt es für sie wie für alle menschlichen Instanzen Kontrollmaßstäbe; wird gegen diese verstoßen, gibt es eine strenge Pflicht zum Widerstand, der sich verschieden äußern kann und muss. Dem Konzil weist O. eine sekundäre Rolle zu, es ist v. a. Kontrollinstanz für den Glauben des Papstes, aus sich heraus unfehlbar ist es aber genauso wenig wie dieser, sondern dies ist eben nur die Gesamtkirche. Mit dem Primat des Glaubens ist für O. gleichzeitig die Freiheit des Durchdenkens des Glaubens, der Theologie im weiteren Sinne, gegeben; der kirchliche Gesetzgeber darf aber auch keine *opera supererogatoria* befehlen und muss die Freiheit der Laien in der Sphäre der *temporalia* respektieren. Der Glaube wird zwar mit der Taufe eingegossen, muss sich aber im Leben bewusst konkretisieren und je nach Stand und Wissen auch explizit geglaubt werden. In Glaubensfragen kommt den Theologen und Experten so eine höhere Autorität zu als der Macht oder dem Amt, die den Rat der Theologen einzuholen haben, auch wenn die Theologen, wie alle Institutionen innerhalb der Kirche, ebenfalls nicht unfehlbar sind. Glaubenswahrheiten, die vorgelegt werden, müssen erst methodisch überprüft und rezipiert werden, Rezeption ist so eine zentrale Verständniskategorie für die Ekklesiologie des Franziskaners. Wahrheit wird nicht erst durch Rezeption konstituiert; doch jeder formale Wahrheitsanspruch muss von Vernunft und Glauben erst geprüft werden, bevor er rezipiert werden darf.

Die ekklesiologischen Aussagen Matthäus R.s sind demgegenüber wenig originell und geben im Prinzip das kanonische Recht wieder, z.B. was Vollmachten und Stand der Kleriker angeht. Dabei nimmt er einen papalistischen Standpunkt ein und interpretiert die Kardinäle zwar als Papstwähler und Senat des Papstes, lehnt aber strikt ab, dass die Kirchenregierung *sede vacante* auf das heilige Kollegium überginge. Nicht für die römische Kirche, wohl aber für das Verhältnis von Bischof und Domkapitel wird die korporative Vorstellung von Haupt und Gliedern gebraucht. Nicht die Glaubenswahrheit, sondern das Gesetz und seine Geltung sind M.s Ausgangspunkt. Im Kirchenrecht grundlegende Fragestellungen, ob ein externes Wahrheitskriterium und ein Maßstab für hierarchisch-gesetzgeberische Entscheidungen vorliegen, werden im Prinzip gar nicht reflektiert. Auch gegenüber dem Gewohnheitsrecht ist der römische Kanonik relativ zurückhaltend. S. kann die öfters vertretene Meinung richtigstellen, „Rezeption“ sei für M. ein zentrales und wichtiges Prinzip: Zwar übernimmt er eine berühmte Stelle aus dem *Decretum Gratiani* (D. 4. c. 3), nach der Gesetze erlassen, promulgiert und rezipiert werden müssen (326f), doch ist diese Stelle im Gesamtwerk, das sonst gerade die formale gesetzgeberische Autorität betont, völlig isoliert.

Obwohl beide Autoren sozusagen aus demselben „Grundstoff“ schöpfen, sind ihre Fragestellungen, Methoden, Ergebnisse und auch der literarische Charakter ihrer Werke doch sehr verschieden, was den Vergleich zumindest erschwert. Es sind eben nicht zwei ähnliche Verarbeitungen und Durchdringungen des Kirchenrechts, sondern ein Kommentar, der kaum Eigenes zu den Dekretalen bringt, und O.s ekklesiologisch-polemische Schrifttum, das von ganz spezifischen und zentralen Grundtatsachen aus (Glaube, Glaubensverantwortung aller, Schrift und vernünftige Einsicht als Kriterien) die kanonistischen Grundsätze integriert und argumentativ verwendet. Hier würde sich nun die weitere Frage erheben, ob O. primär konsequent weiterdenkt, was im mittelalterlichen Kirchenrecht an Sicherungsrechten und Grundsätzen angelegt war, oder ob er wirklich jener individualistische Revolutionär war, als der er sogar noch in Yves Congars klassischer Studie über den römischen Rechtsgrundsatz *Quod omnes tangit, ab omnibus approbari debet* gesehen wurde. Letztlich wirft der Vergleich beider Autoren die Frage nach einer Fundierung des kirchlichen Rechts im Glauben und für den Glauben und das *salus animarum* auf, die diesem erst ein Fundament verleiht, zugleich aber ein außerhalb des Kirchenrechts selbst liegendes Kritikpotential impliziert. Diese Fragen bei den mittelalterlichen Autoren entwicklungsgeschichtlich zu verfolgen, würde wohl an die Wurzel von in der Kirche lange miteinander ringenden Traditionsträngen führen. So gibt die Arbeit von Tobias Speck einen textnahen Überblick über die Ekklesiologien der beiden Autoren, regt aber auch zum weiteren Nachdenken und Forschen an.

Regensburg

Klaus Unterburger

Spehr, Christopher: Luther und das Konzil. Zur Entwicklung eines zentralen Themas in der Reformationszeit. – Tübingen: Mohr Siebeck 2010. (XXI) 639 S. (Beiträge zur historischen Theologie, 153), ln € 114,00 ISBN: 978-3-16-150474-7

In den Jahren der stillen, unauffälligen Arbeit im Kloster und an der Universität hat Luther sich mit Fragen der Kirchenpolitik allenfalls am Rande beschäftigt, sich jedoch ein Verständnis der Kirche erarbeitet, das auf neuartige Weise in der Gemeinschaft der vom Wort zum Glauben Berufenen sein Zentrum hat und kirchliche Ordnungs- und Leitungsstrukturen diesem Zweck als bloße Mittel entschlossen unterordnet. Die so begründete Nonchalance gegenüber kirchlichen Struktur- und Ordnungsfragen brachte er mit, als der Ablassstreit ihn unversehens in die Welt der Kirchenpolitik hineinriss. Gegen unerwartet

harten amtlichen Widerspruch griff er nach denjenigen Argumentationshilfen und Legitimationsinstanzen, die nun einmal da waren, und appellierte nach dem Verhör durch Cajetan an ein allgemeines Konzil: Im frühen 16. Jh. gediehen im Irrgarten der Konzilstheorien viele unterschiedliche Gewächse noch relativ ungehindert, und L. pflückte von ihnen die Früchte, die ihm förderlich erschienen.

Die kirchengeschichtliche Habilitationsschrift des evangelischen Theologen Christopher Spehr (Münster) zeigt, dass L. schon damals kein Konziliarist war: Er erwartete ja nicht, dass das Konzil die Wahrheit erst herausfinden werde, sondern nahm lediglich an, das Konzil werde nicht irren, d.h. die ihm vorliegende Wahrheit nicht verwerfen (112–114). Die Leipziger Disputation veranlasste L. zum Umdenken: Johann Ecks gezielte Provokationen nötigten ihn auf den Weg zur Ablehnung des Unfehlbarkeitsanspruchs Allgemeiner Konzilien.

Den Anstoß gab das Konzil von Konstanz mit seinem Todesurteil gegen Hus; den altkirchlichen Konzilien schrieb L. demgegenüber einen positiven Sonderstatus zu, weil sie noch nicht vom päpstlichen Primat beeinträchtigt gewesen seien (129–136). Insgesamt, so S., sei L.s Konzilsverständnis in diesem Stadium insofern revolutionär gewesen, als seine These von der Fehlbarkeit der Konzilien im Widerspruch sowohl zu papalistischen als auch zu konziliaristischen Selbstverständlichkeiten stand. Aber zunächst stellte er die besondere Wahrheitsmacht der Konzilien noch nicht prinzipiell in Frage (160–163). In der Folgezeit hob L. gegen die Ansprüche des Papsttums, aber auch gegen die Erwartungen an Konzilien immer deutlicher den alleinigen Vorrang der Schrift als Quelle und Kriterium der glaubensbegründenden Wahrheit hervor und näherte sich rasch seiner fortan konstant vertretenen Grundthese an: Konzilien können Wahrheit nie setzen, sondern sie haben nur die Funktion, die in der Schrift immer schon für jedermann nachprüfbar und einsichtige, öffentlich vorliegende Wahrheit gegen Widerspruch zu bezeugen (173–179). Auf dieser Grundlage erhob L. 1520 die Forderung nach einem „freien“, d.h. sich allein an der Schrift orientierenden und nicht unter der Leitung von Papst und Kurie stehenden Konzil. L.s Rede von der Freiheit (225 mit Anm. 209) ist in diesem Zusammenhang sicher auch im Kontext der spätmittelalterlichen Nachblüte des Schlagworts von der Kirchenfreiheit zu interpretieren.¹ Auf die Bannandrohungsbulle reagierte L. mit einer weiteren Konzilsappellation – und mit der parodistischen ein Verfahren des Ketzerrechts aufnehmenden Verbrennung des Corpus Iuris Canonici: Zu dieser eigentlichen Hauptaktion war die Verbrennung der Bannandrohungsbulle nur der Epilog (245–254). Der Wormser Reichstag trug auf L.s Seite zur weiteren Klärung seiner Position bei. Mindestens genauso wichtig war eine andere Wendung: Nun fingen die Luthergegner ihrerseits an, die Konzilskarte zu spielen. Der Nuntius nahm geschickt die Hussiten-Aversionen der Reichsfürsten auf, um L. wegen seiner Infragestellung der Autorität des (Konstanzer) Konzils als gemeingefährlichen Begünstiger des Aufruhrs darzustellen (281–286): Es begann der erfolgreiche Kampf der Kurie und der Papalisten um die Erbmasse des Konziliarismus. Auch unter den Reichsständen wurde die Forderung nach einem Konzil laut – mit unterschiedlichen Gründen und Zielen. „Das Konzil“ war fortan nicht mehr eine Waffe im publizistischen Zeughaus der reformatorischen Bewegung, sondern es begann, wie bei anderen kirchlichen und theologischen Norm- und Kernbegriffen auch, der Kampf um die Deutungshoheit. Nun machte L.s Kritik auch vor den Konzilien der Alten Kirche nicht mehr Halt. Seine in der Auseinandersetzung mit Jacobus Latomus betonten Vorbehalte gegen den Begriff „homousios“ (WA 8, 117f), denen er sein Festhalten an der von der Schrift klar und deutlich gesetzten „Sache“ gegenüberstellt, enthält ja schon in nuce L.s ausgereifte Stellung zur Autorität der altkirchlichen Konzilien, beginnend mit dem „Apostelkonzil“. Diese Versammlungen konnten mit gutem Recht Fragen des Kirchenrechts und der Kirchenordnung entscheiden – fehlbar und deshalb ohne dauerhafte Verbindlichkeit. Und in Glaubensfragen kann ein Konzil eben nichts „setzen“. Aber zurück zur Chronologie. S. zeichnet minutiös nach, wie L. den Kampf um die Deutungshoheit aufnahm und forcierte, indem er als Publizist und Prediger die sich an das Reizwort „Konzil“ heftenden Erwartungen möglichst dämpfte (380–386). Auch am Apostelkonzil wies er Ambivalenzen nach, die bezeugten, dass der Glaube seine tragende Vergewisserung allein aus dem Gotteswort schöpfen kann (386–398). So legitimierte er praktische Kirchenreformbemühungen ohne jede konziliäre Ermächtigung. L.s positive Erwartungen an ein evtl. Konzil konzentrierten sich auf die Möglichkeit des verbenden Zeugnisses für das Evangelium. Diese Deutungsperspektiven leiteten L.s Optionen und Aktionen in den politischen und kirchenpolitischen Zusammenhängen von den späten 20er Jahren bis zum Ende seines Lebens. Eine geschlossene Darstellung seines Verständnisses der Kirche, gemäß dem das Papsttum schädlich und die Konzilien prinzipiell völlig entbehrlich sind, entfaltete er in „Von den Konziliis und Kirchen“ (1539). Hier zielte L., wie S. zeigt, gegen die von „reformkatholischen“ Kreisen im Reich gehegten und auch von Protestanten wie Melanchthon und Bucer wohlwollend erwogenen Pläne, auf einem Reichskonzil die Kirchenspaltung beizulegen: Bei diesem Unterfangen sollte das für beide Seiten gemeinsam verbindliche Erbe der altkirchlichen Konzilien inhaltlich wie verfahrenstechnisch maßgeblich sein (509–512). – Die Verfechter eines angeblich die Konfessionen verbindenden *Consensus Antiquitatis* vermögen sich auf L. nicht zu berufen.

Soweit der kurze Gang durch diese Studie mit ihrer stupenden Fülle an Material und Beobachtungen. Weil er strikt chronologisch

¹ Vgl. Johannes Helmrath, Das Basler Konzil 1431–1449, Köln/Wien 1987, 92–103.

arbeitet und L.s Äußerungen zum Thema sorgfältig kontextualisiert, überragt S.s Untersuchung den Durchschnitt der „Luther und ...“-Arbeiten weit. Aber sie bleibt diesem Muster verhaftet, weil die Kontexte doch vorwiegend als Verstehenshilfen für L.s Stellungnahmen herangezogen werden. S. hätte sich nicht nur darstellungstechnisch erhebliche Vorteile verschafft, wenn er seiner L.-Untersuchung ein kompendiarisches Kap. über die konkurrierenden Konzilstheorien des späten 15. / frühen 16. Jh.s. vorangestellt hätte. Es wäre dann auch vollends deutlich geworden, dass und wie zwischen dem Ausbruch des Ablassstreits und dem Tridentinum das konziliaristische Konzept der Kirche gleichsam zwischen den Mühlsteinen „Reformation“ und „Papsttum“ zerrieben wurde: L., darin andere Reformatoren an Radikalität übertreffend, griff den Anspruch des Konzils auf zuverlässige Wahrheitsfähigkeit an. Es waren das Papsttum und seine Vorkämpfer, die den Abwehrkampf aufnahmen. Und so wurde das Konzil seit dem Tridentinum in neuer Weise wieder zu dem, was es im Hohen Mittelalter (IV. Laterankonzil!) schon gewesen war: Ein unselbstständiger Koeffizient der päpstlich-kurialen Kirchenleitung.

Wuppertal

Martin Ohst

Whitford, David M.: The Curse of Ham in the Early Modern Era. The Bible and the Justifications of Slavery. – Farnham/Burlington: Ashgate 2009. 246 S. (St Andrews Studies in Reformation History), geb. £ 65,00 ISBN: 978-0-7546-6625-7

„Er [Noah] sagte: Verflucht sei Kanaan. Der niedrigste Knecht sei er seinen Brüdern. Und weiter sagte er: Gepriesen sei der Herr, der Gott Sems, Kanaan aber sei sein Knecht.“ (Gen 9,25–26) V. a. um diese Bibelverse aus dem Buch Genesis dreht sich die vorliegende Rezeptionsgeschichte. Diese Auswahl ist kein Zufall. Noch am 10. Juni 1964 hielt Senator Robert C. Byrd eine Rede vor dem Senat der Vereinigten Staaten, in welcher er sich auch auf „die Verfluchung Hams“ berief. Ham sei der Urvater Afrikas. Mit ihm sei Afrika von Gott zur Sklaverei verurteilt worden. Obwohl im Text nicht steht, dass Ham verflucht wurde, sondern sein Sohn Kanaan, und obwohl nicht von Rasse oder Hautfarbe die Rede ist, wurden diese Verse aus Gen 9 zu einer festen Ideologie und zu einer theologischen Verteidigung der afrikanischen Sklaverei, der Apartheid und Diskriminierung. Wie ist es dazu gekommen? Wie wurde der Text im Laufe der Jahrhunderte ausgelegt? Diese Entwicklungsgeschichte zeichnet David Whitford vom Mittelalter bis ins frühe 19. Jh. nach, wobei ein deutlicher Schwerpunkt auf der Frühen Neuzeit liegt.

Nach W. ist es kein Zufall, dass Gen 9 eine so große Rolle für die Mythenbildung zur Sklaverei spielte, da es sich um einen Gelegenheitstext (text of opportunity) handelt, der den Leser dazu einlädt, ihn zu füllen (vgl. 4). Dass der Autor auch heutige historisch-kritische Exegese ernst nimmt, zeigt er eindrucksvoll mit seinen einleitenden Bemerkungen zum Text selbst und den verschiedenen Auslegungsmethoden. Aber hier geht es nicht um die Frage, wie dieser Text entstand und welchen Sitz im Leben er in seiner Entstehungszeit hatte. Der Ansatzpunkt der Rezeptionsgeschichte ist der Text, wie ihn die Autoren der Frühen Neuzeit als Vorlage hatten. So erfährt man fast beiläufig Interessantes über diverse Bibelausgaben in Hebräisch, Latein und in verschiedenen Übersetzungen, die besonders einflussreich waren.

Methodisch zeigt sich das Buch sehr reflektiert. So wird betont, dass man der Rezeption nicht die Schuld für den transatlantischen Sklavenhandel geben könne. Trotz der Konzentration auf einen Bibeltext und seine Einbettung in diverse zeitgenössische Diskurse macht W. nie den Fehler, Intention des Autors und Wirkung der Auslegung zu vermischen oder eine gerade Entwicklungslinie ohne Gegenläufiges aufzuzeigen. Es ist grundsätzlich äußerst schwierig, Reichweite und Wirkung von Texten zu bestimmen. Dennoch sind weder die verschiedenen Bibelauslegungen noch ihr Erfolg beliebig. Ohne vorhandenes Wissen verknüpft mit Einstellungen wären die Rezeptionsvorgänge, die hier beschrieben werden, nicht denkbar.

Das zweite Kap. geht der Auslegung von Gen 9 im Mittelalter nach. Eine der wichtigsten Fragen, die es zu klären galt, war, wie die Sünde nach der Sintflut in die Welt gekommen war. Die Theologen kamen dabei stets auf Ham. Von Ambrosiaster (4. Jh.) bis Bruno (11. Jh.) seien die Theologen der Auffassung gewesen, dass die Sklaverei von Noah eingeführt worden sei, und zwar als Folge des sündigen und unklugen Verhaltens Hams. Mit der Leibeigenschaft des Mittelalters sei dann als neues Interpretationsmodell aufgekommen, dass die Leibeigenen die Nachfahren Hams in Europa seien, auf die sich der Fluch bezogen habe. Die drei Söhne des Noah in Gen 9 wurden im Hinblick auf die drei Stände gedeutet: Japhet als Adeliger, Sem als Freier oder Kleriker und Ham als Leibeigener oder Knecht.

Mit dem papalistischen Autor Annius von Viterbo (um 1432–1502) findet sich eine neue Interpretation, die in der Frühen Neuzeit einflussreich wurde. Er setzte Ham mit Zoroaster gleich und erklärte Ham als Wurzel von Magie und Sünde. Die Verbindungen zur Sklaverei waren für ihn unwichtig. Seine Interpretation fügt sich ein in die Renaissance und ihre Zeitumstände. Was von ihr v. a. überdauerte, war die hypersexualisierte Charakterisierung Hams.

Im 16. und 17. Jh. ging es bei Gen 9 nicht um die Frage, woher die Sklaverei an sich komme, sondern um eine Identifizierung der Nachfahren Hams. Rasch gerieten die Afrikaner in den Fokus, auf die nun Merkmale mittelalterlicher Leibeigener und des hypersexualisierten Ham übertragen wurden. So bildete sich allmählich eine Legitimierung des transatlantischen Sklavenhandels heraus, indem die Idee geboren wurde, die schwarzen Afrikaner seien von Gott zur Sklaverei verurteilt.

Die Verbindung von Ham und Sklaverei war keineswegs einheitlich. So führte fast jede königliche Genealogie im 16. Jh. Ham als Vorfahren. Ham war also nicht nur Sklave, sondern auch König und Gott (vgl. Kap. 3). Auch die protestantischen Prediger und Bibelkommentatoren des 16. Jh.s ignorierten den Aspekt der Sklaverei weitgehend. Immerhin bereiteten sie unablässig den Boden, indem Kanaan weitgehend marginalisiert und die Verfluchung zunehmend auf Ham bezogen wurde (Kap. 4). Auch in biblischen Kommentaren des 17. Jh.s war die Verbindung von Afrika, Hams Verfluchung und Sklaverei noch relativ selten (vgl. 85). Wegweisend für diese Verbindung wurde die Abhandlung von George Best (1555–1584) über Martin Frobishers Reisen nach Nordamerika im Jahr 1578. Für seine positive Beschreibung der Eskimos dienten die Afrikaner als dunkle Negativfolie. Als Werber für Entdeckungsexpeditionen im elisabethanischen England schrieb er gegen Ängste von der Art an, man könne im heißen Klima eine schwarze Haut bekommen. Dass die Afrikaner schwarz seien, komme nicht vom Klima, sondern vom Fluch Noahs (vgl. 111). Vom verfluchten Ham zu den schwarzen afrikanischen Sklaven war es nur ein kleiner Schritt, doch erst im 18. Jh. war die „Fluchmatrix“ fertig. Im 19. Jh. funktionierte die Geschichte Hams als Mythos in den Südstaaten vor dem Bürgerkrieg. Sie rahmte das Ethos eines Lebens auf der Plantage mit einer heiligen Geschichte ein.

Insgesamt handelt es sich bei der vorliegenden Studie um ein methodisch wie inhaltlich reiches Buch, das darüber hinaus auch sehr gut geschrieben ist. Dass dieses umfassende Thema ein hohes Risiko in sich birgt, da wohl nie alle wichtigen Traktate, Predigten, Wörterbücher, Enzyklopädien oder andere Literaturgattungen zu dieser Bibelstelle berücksichtigt werden können, liegt auf der Hand. Umso dankenswerter ist die große Vielfalt, die W. hier entfaltet hat und vor deren Hintergrund sich nun andere Texte leichter einordnen lassen. Auch ein ergänzender Blick auf andere Bibelstellen zur Sklaverei wäre interessant. So bleibt zu hoffen, dass dieses Buch weitere Studien zur christlichen Deutung von Sklaverei anregen wird.

Würzburg

Nicole Priesching

Neumann, Burkhard: „Gott Alles in Allem“ (1 Kor 15,28). Eine Studie zum eschatologischen Denken Franz Anton Staudenmaiers. – Münster: Aschendorff 2010. (VII) 351 S. (Münsterische Beiträge zur Theologie, 68), € 47,00 ISBN: 978-3-402-11367-7

Die vorliegende Untersuchung wurde im Sommersemester 2009 von der Kath.-Theol. Fak. der Westf. Wilhelms-Univ. Münster als Habilitation angenommen. Franz Anton Staudenmaier (1800–1856) gehört zur zweiten Generation der sog. Katholischen Tübinger Schule; gleichwohl lehrte er niemals an der Univ. Tübingen, sondern zunächst, seit 1830, an der Univ. Gießen und später, seit 1837, an der Univ. Freiburg i. Br., an deren Theol. Fak. er als Prof. für Dogmatik, Dogmengeschichte und Symbolik sowie Theol. Enzyklopädie wirkte. Von seinen akademischen Lehrern in Tübingen steht er Johann Sebastian Drey am nächsten; mit ihm verbindet ihn v. a. sein organologisches Geschichtsdenken, das gepaart ist mit einem von der Begegnung mit dem zeitgenössischen Deutschen Idealismus beeinflussten Systemdenken. Tragend ist dabei eine sich in der Heilsgeschichte durchhaltende und eschatologisch durchsetzende Idee, die sich dadurch von Hegels Idealismus grundlegend unterscheidet, dass sie eine von Gott frei entworfene ist.

Dem Vf. geht es in seiner Arbeit weder um die Erforschung der geistigen Abhängigkeiten S.s noch um dessen theologiegeschichtliche Verortung und Bewertung in Theologie und Eschatologie in der ihm zeitgenössischen Theologie des 19. Jh.s, vielmehr hat er sich in der vorliegenden Studie die zweifache Aufgabe gestellt, „die Eschatologie im Werk Franz Anton Staudenmaiers nachzuzeichnen und in ihrer Relevanz für die Gegenwart aufzuzeigen“ (1). Dabei denkt der Vf. nicht in erster Linie an die Eschatologie als in sich geschlossenen Traktat, sondern vielmehr an eine die gesamte Dogmatik durchprägende eschatologische Denkform.

Schon ein Blick in die großen Monographien S.s macht deutlich, dass die Eschatologie als in sich geschlossener Traktat bei ihm eine eher untergeordnete Rolle spielt; so ist durchaus bemerkenswert, dass S. im ersten Bd. der zweiten Aufl. seiner „Encyklopädie der theologischen Wissenschaften als System der

gesamten Theologie“ (1840), in dem er der Dogmatik insgesamt immerhin 410 Druckseiten gewidmet hat, dem Traktat Eschatologie davon nur ganze 28 Seiten zur Verfügung gestellt und sich dabei auf die drei Themen Tod, Auferstehung und allgemeines Gericht beschränkt hat. In seinem vierbändigen, unabgeschlossenen Werk „Die christliche Dogmatik“ (1844–1852) fehlt der Traktat Eschatologie ganz. Insofern hat Peter Müller-Goldkuhle recht mit seiner Feststellung, dass die Eschatologie nicht das Spezialgebiet S.s darstellt; zugleich betont er, dass die Wurzeln seines Denkens von geradezu herausragender eschatologischer Bedeutung sind.¹ In diesem Sinne diagnostiziert der Vf. in S.s Gesamtwerk zu Recht „eine durchgängige eschatologische Perspektive“ (1). Die Eschatologie S.s ist eingebunden in einen heilsgeschichtlichen Gesamtduktus, der die Geschichte Gottes mit dem Menschen von der Schöpfung über die Erlösung in Jesus Christus bis zur Vollendung in Gott umgreift und auf die eschatologische Gemeinschaft mit dem dreieinigen Gott im Sinne einer Einholung des ursprünglichen göttlichen Schöpfungswillens zulaufen lässt. Insofern versteht sich die Eschatologie S.s als Teleologie, was ihn – wie der Vf. schon in dem knappen ersten Teil seiner Arbeit einleitend zeigt – mit der Eschatologie des 20. Jh.s verbindet.

Während die bisherige Forschung zu S.s eschatologischem Denken² nur auf einer gut ausgewählten, nichtsdestoweniger aber eingeschränkten Literaturbasis gründet, greift die vorliegende Studie auf eine deutlich erweiterte Literaturgrundlage zurück und zeichnet so im zweiten Teil die chronologische Entwicklung des eschatologischen Denkens im Werk S.s nach. In diesem Sinne werden fünf Phasen unterschieden: von den frühen Schriften und Rezensionen (1828–1834) (1) über die erste Aufl. der „Encyklopädie der theologischen Wissenschaften“ (1834) (2), die Publikationen zwischen dieser ersten und der deutlich umfangreicheren zweiten Aufl. der „Encyklopädie“ (1840) (3), diese zweite Aufl. der „Encyklopädie“ und den ersten Bd. der „Philosophie des Christenthums oder Metaphysik der heiligen Schrift als Lehre von den göttlichen Ideen und ihrer Entwicklung in Natur, Geist und Geschichte“ (1840) (4) bis zu seinem späten vierbändigen Werk „Die christliche Dogmatik“, den eschatologischen Beiträgen im Lexikon von Wetzer-Welte sowie den späten zeitgeschichtlichen Schriften (1844–1852) (5). Dabei bietet der Vf. bei jedem der fünf chronologischen Abschnitte zunächst eine knappe Charakterisierung der einschlägigen Schriften, arbeitet sodann unter systematischen Kategorien die entscheidenden eschatologischen Akzente heraus, um diese abschließend zusammenzufassen und zu bewerten. Dabei stellt er sowohl Perspektiven für die Theologie des 20. Jh.s als auch Grenzen und Unabgeschlossenheiten im eschatologischen Denken S.s heraus.

Nach der Darstellung der Entwicklung dieses Denkens lässt der Vf. im dritten und letzten Teil seiner Untersuchung die weiterführende Frage folgen, welche Ansätze von S.s teleologisch-eschatologischem Denken die Theologie der Gegenwart zu bereichern vermögen bzw. welche Gedankengänge in der Theologie des 20. Jh.s und der Gegenwart weiterentwickelt wurden. Diese Überlegungen bündelt er unter den beiden Fragestellungen zuerst einer teleologischen Ausrichtung der menschlichen Freiheit und sodann der Frage nach dem Verhältnis von menschlicher und kosmischer Vollendung. Als Gesprächspartner greift er dabei schwerpunktmäßig auf Hans Urs von Balthasar sowie auf Wolfhart Pannenberg zurück, die mit S. nicht nur die kritische Begegnung mit Hegel teilen, sondern deren theologisches Denken ähnlich dem Denken S.s bei allen Unterschieden im Einzelnen eine grundsätzliche eschatologische Ausrichtung auszeichnet.

Trotz mancher mit dem Aufbau des zweiten Teils zusammenhängender Redundanzen gelingt dem Vf. der Nachweis der durchgängigen teleologisch-eschatologischen Dimensionierung von S.s Theologie, die sich von seinem Frühwerk bis zu seinen späten Arbeiten durchhält. Diese für die Eschatologie des 19. Jh.s hochbedeutsame Akzentsetzung bewirkte, dass die Eschatologie aus ihrer mit Blick auf Spät- und Neuscholastik oft und zu Recht beklagten unfruchtbaren und undankbaren Rolle eines bloßen Appendix der Dogmatik befreit und als Grunddimension der gesamten Theologie zur Geltung gebracht werden konnte. Damit aber, und besonders aufgrund der konstruktiven Weiterführung der Gedanken S.s bei von Balthasar und Pannenberg, weist der Vf. S. als einen Wegbereiter der Eschatologie des 20. Jh.s, und zwar sowohl in der katholischen als auch in der evangelischen Theologie aus.

Vechta

Raimund Lachner

Bruno Bauer (1809–1882). Ein „Partisan des Weltgeistes“? hg. v. Klaus-M. Kodalle / Tilmann Reitz. – Würzburg: Königshausen & Neumann 2010. 402 S. brosch. € 48,00 ISBN: 978–3–8260–4424–3

Ob man den Gang seines Lebens dialektisch nennen kann, sei dahingestellt; in drei Phasen lassen sich Biographie und Werkgeschichte des Theologen, Religionskritikers und politischen Publizisten Bruno

Bauer unschwer einteilen (vgl. TRE 5,314–317). Bis 1840 gehörte er zur Gruppe der sog. Rechtshegelianer, danach wechselte er auf den äußersten linken Flügel der Hegelschule, um nach der niedergeschlagenen 1848er Revolution ab Ende der fünfziger, Anfang der sechziger Jahre des 19. Jh.s in die Reihen der preußischen Konservativen zu treten und u. a. durch einen reaktionären Antisemitismus von sich reden zu machen. Theodor Fontane fasste seinen persönlichen Eindruck vom späten B., der als „Einsiedler von Rixdorf“ endete, mit dem lakonischen Satz zusammen: „Seine Bedeutung steht fest, mein Geschmack aber war er offen gestanden nicht.“ (Vgl. A. Landau, Bruno Bauer in der Wahrnehmung Fontanes, 327–334, hier: 328) Zu einem anderen Urteil kam naturgemäß der Späteinsiedler von Plettenberg alias San Casciano, Carl Schmitt, dem B. als „Partisan des Weltgeistes“ galt und der mit dieser Einschätzung, die zugleich Züge einer Selbsteinschätzung aufweist, dem vorliegenden Sammelbd. seinen mit Fragezeichen versehenen Untertitel lieferte. (Vgl. R. Mehring, Carl Schmitts Bruno Bauer: „Autor vor allem der ‚Judenfrage‘ von 1843“, 335–350; R. Riess, Eine Freundschaft im Dienste Bruno Bauers. Der Briefwechsel Carl Schmitt und Hans Körnchen, 351–372.)

Der Bd. dokumentiert Vorträge einer Tagung, die 2009 in Jena aus Anlass von B.s zweihundertstem Geburtstag veranstaltet wurde. Sein Vorzug vor Detailstudien zum Thema besteht darin, dass er B.s Tätigkeit in ihrer ganzen Bandbreite von den theologischen Anfängen über die religionskritische Phase bis hin zur Spätzeit mit ihren gegenüber der Moderne skeptischen, um nicht zu sagen antimodernistischen Tendenzen thematisiert.

Als profilierter Junghegelianer neben Max Stirner, Ludwig Feuerbach und Karl Marx nimmt B. nach Ansicht der Hg. in mindestens drei Hinsichten eine einzigartige Position ein: „als theologisch und textgeschichtlich satisfaktionsfähiger Religionskritiker, als Theoretiker der Möglichkeiten radikaler Kritik insgesamt und als wohl erster Deutscher, der die sozial prekäre Existenzform des modernen Intellektuellen in beinahe allen Spielarten erprobt hat“ (9). Die interdisziplinären Beiträge verfolgen das gemeinsame Ziel, diese exemplarischen Züge von B.s Wirken herauszuarbeiten. Eine erste Vortragsgruppe ist auf B.s Evangelien- und Religionskritik konzentriert, eine zweite erörtert die Frage, ob bzw. inwiefern B. ein Junghegelianer zu nennen sei, eine dritte schließlich analysiert vornehmlich das Werk des späten B. In theologisch-theologiegeschichtlicher Perspektive verdient die Erstthematik, näherhin die Auseinandersetzung mit B.s These, die Evangelien und der evangelische Jesus Christus seien ohne historischen Gehalt und lediglich Resultate der Einbildungskraft eines abwegigen, sich selbst verkennenden Irrglaubens, besonderes Interesse.

In seiner „Kritik der Geschichte der Offenbarung“ von 1838, in der er in zwei Bänden die atl. Religion in der geschichtlichen Entwicklung ihrer Prinzipien darzustellen suchte, ging B. von der Annahme aus, dass die Traditionsbestände biblischer Geschichte historisch notwendige Momente der Genese des Begriffs seien, durch welche die Vernunft zu sich und zum Bewusstsein ihrer selbst gelange. Diese Überzeugung ist in seiner „Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker und des Johannes“, die 1841/42 in drei Bänden erschien, aufgegeben. Nun leugnet B. jede Angewiesenheit des Begriffs auf historische Vermittlung und deutet die biblische Überlieferung als in Form und Inhalt verkehrte Objektivierung von Bewusstseinsgehalten, die es im Interesse von Emanzipation und Freiheit menschlichen Selbstbewusstseins zu kritisieren gelte.

In der vergegenständlichten Form einer mit dem Anspruch auf Historizität versehenen objektiven Erscheinung stellt Jesus Christus für B. eine Gestalt menschlicher Ichentfremdung dar. Zum Heil der Menschheit reichen könne er nur, wenn er als reine Idee begriffen und auf die Freiheit selbsttätiger Subjektivität zurückgeführt werde, die Grund und Inbegriff alles Wahren, Schönen und Guten sei. Exegetisch will B. sein kritisches Programm dadurch einlösen, dass er das Evangelium aus einem rein schriftstellerischen Ursprung und damit aus der Produktivität und Autorenschaft reinen menschlichen Selbstbewusstseins heraus zu erklären sucht. Schon das älteste Evangelium nach Markus sei eine künstlerisch-künstliche Komposition, die ihre Form und ihren Inhalt selbst geschaffen habe. Gehalt und Gestalt seien freie Kreationen schöpferischen Selbstbewusstseins. Die These reiner Produktion tritt an die Stelle von traditionsgeschichtlichen, formgeschichtlichen oder anderweitigen Hypothesen. Substanz habe restlos und definitiv Subjekt zu werden. Diese Maxime wendet B. nicht zuletzt gegen David Friedrich Strauß, der die evangelische Geschichte unter der Voraussetzung rekonstruiert habe, dass die Substanz das Absolute, die reale Erscheinungsgestalt absoluter Substanz hinwiederum die Menschheitsgattung sei, welche im Zusammenhang des Lebens Jesu durch die Gemeinde repräsentiert werde. Sie und ihre Traditionsproduktion seien Wirkprinzip der Jesusheschichte, als deren resultierender Wesensgehalt nur scheinbar ein Individuum gelten könne. Denn in Wahrheit sei Jesus nach Strauß eine Reflexionsgestalt christlicher Gemeinde bzw. die vorstellungshafte Inkarnation des allgemein Menschlichen. B. will die Strauß'sche Kritik nicht einfach rückgängig machen, sondern dadurch fortentwickeln, dass er sie in der Weise kritischer Kritik in die Konsequenz treibt, um die unbegriffene Strauß'sche Substantialität dahingehend aufzulösen, wohin die Entwicklung der Substanz nach Maßgabe des Hegel'schen Systems treibe, nämlich zum unendlichen Selbstbewusstsein. Subjekt des Lebens Jesu ist nach B. kein Individuum, freilich auch nicht die nach Maßgabe der Substanzkategorie vorstellig gemachte und als Gemeinde

¹ Vgl. P. Müller-Goldkuhle, Die Eschatologie in der Dogmatik des 19. Jahrhunderts, Essen 1966, 157.

² Vgl. P. Müller-Goldkuhle (wie Anm. 1); Ignacio Escribano-Alberca, Eschatologie. Von der Aufklärung bis zur Gegenwart (HDG 4/7d), Freiburg, 1987.

realexistierende Menschheitsgattung, sondern das absolute Selbstbewusstsein in seiner unendlichen Tätigkeit.

Nach Karl Marx, dessen Verhältnis zu B. in dem Sammelbd. in mehreren Beiträgen aufschlussreich analysiert wird (bes. *Erwin Bader*, Das Religionsverständnis bei Marx in Bezug auf Bruno Bauers theologische Ansichten, 85–100; *Christine Weckwerth*, Bruno Bauer als ein Stachel der Marxschen Philosophiekritik und Gesellschaftstheorie, 133–149), ist „St. Brunos“ Auseinandersetzung mit Strauß beispielhaft für den Zerfall des Hegelschen Systems und dessen fortschreitende Auflösung in seine nur scheinbar, weil lediglich idealiter und nicht wirklich synthetisierten Bestandteile. Da die Aufhebung von absoluter Substanz und unendlichem Selbstbewusstsein bei Hegel nur abstrakt geleistet worden sei, müssten die Bestimmungsmomente des absoluten Geistes sich im Fortgang realer Geschichte sondern und als gesonderte ins Dasein treten. „Strauß führt den Hegel auf spinozistischem Standpunkt, Bauer den Hegel auf Fichteschem Standpunkt innerhalb des theologischen Gebietes konsequent durch. Beide kritisierten Hegel, insofern bei ihnen jedes der beiden Elemente durch das andere verfälscht wird, während sie jedes derselben zu seiner einseitigen, also konsequenten Ausführung entwickelten.“¹ Damit ist gesagt, dass Strauß und B. Hegel gegenüber Fortschritt und Rückschritt in einem personifizieren. Strauß und seine Gattungschristologie stehen für einen posthegelianischen Spinozismus, B. und seine Christologie unendlichen Selbstbewusstseins für einen posthegelianischen Fichteanismus. Als führende Repräsentationsgestalten einer „als Karikatur sich reproduzierende [n] Spekulation“ (a. a. O., 7) weisen sie über diese nach Urteil von Marx und Engels einerseits hinaus, ohne sie doch realiter zu überwinden. Erst Feuerbach habe diese Überwindung in Kritik und Konstruktion geleistet, indem er den absoluten Geist der Metaphysik zum wirklichen Menschen auf der Grundlage seiner Physis kehrte und damit den Hegel'schen Standpunkt durch reale Aufhebung vollendete.

Über das Recht der Annahme, dass Feuerbach das Purgatorium seiner Gegenwart sei, und über die von Marx für nötig erachtete Fortentwicklung der Feuerbach'schen Position ist hier nicht zu urteilen und zu handeln. Festzuhalten ist lediglich, dass durch die Marx'sche Analyse der kritischen Kritik die Positionen sowohl von B. als auch von Strauß mitsamt dem Gegensatz, in dem sie sich zueinander befinden, m. E. treffend auf den Punkt gebracht worden sind. Strauß ist hegelianischer Spinozist, dem das Einzelseiende nur als Modus des Allgemeinen gilt: Jesus verdankt sein Dasein demnach im Wesentlichen gemeindlicher Produktion, und Thema der Christologie ist kein individueller Mensch, sondern die menschliche Gattung. B. dagegen vertritt einen hegelianischen Fichteanismus, der in allem das absolute Selbstbewusstsein in seiner unendlichen Tätigkeit am Werke sieht: Der B.'sche Jesus ist entsprechend ein Produkt des reinen Geistes, seine Wirklichkeit eine absolut spirituelle Größe, ohne jeden Bezug zu einer denkbaren Realität. Ist doch der Geist alles in allem und außerdem nichts. Lässt man sich diesen Grundsatz nicht gefallen, dann liegt es nahe, mit Marx zu sagen, dass „dieser fleischlose Geist nur in seiner Einbildung Geist hat“ (ebd.) und im Übrigen eine ebensolche Scheingröße ist wie B.s doketischer Jesus, der seine Existenz allein der produktiven Einbildungskraft wenn nicht B.s selbst, so doch dem Autorensujet eines vermeintlichen Urevangelisten verdankt, auf dessen Werk die Kritik der synoptischen Evangelien rückbezogen wird. Während Strauß, um noch einmal in Anklang an Marx zu reden, Jesus zum Eigentum der Gemeinde erklärt und geistlich vergesellschaftet, entzieht ihn B. der Masse, um ihn in den Privatbesitz des Einzelnen zu überführen, als dessen Geistprodukt oder, wenn man so will, Hirngespinnst er zu gelten hat. Radikale Thesen, die heutige Theologie nicht ungerührt für gestrig erklären darf, sondern mit denen sie sich in konstruktiver Kritik auseinanderzusetzen hat, um ihre aktuelle Stärke gegenüber der deutschen und jeder Form von Ideologie zu erweisen, die marxistische eingeschlossen. Der vorliegende Bauerbd. bietet für solche Auseinandersetzung einen reizvollen Anlass und ein willkommenes Motiv.

München

Gunther Wenz

Systematische Theologie

Bausenhardt, Guido: Einführung in die Theologie. Genese und Geltung theologischer Aussagen. – Freiburg i. Br.: Herder 2010. 457 S. (Grundlagen Theologie) kt € 24,00 ISBN: 978–3–451–29609–3

Christoph Hein bringt in seiner Novelle „Drachenblut“ den „homo areligiosus“ zu Wort, den andere wiederum, etwa Eberhard Tiefensee (Erfurt 2001), mit religionssoziologischen Mitteln zu beschreiben versuchen und ihm – mit Max Weber – eine bemerkenswerte religiöse Unmusikalität attestieren. Diese „Spezies“ habe sich, so wird behauptet, v. a. von Ostdeutschland aus über ganz Europa verbreitet und hinterlasse allenthalben „kirchliches Katastrophengebiet“. Allerdings, so mahnt der Vf., solle man „der Versuchung widerstehen zu sagen, hier werde die Dynamik des Menschseins ins Transzendente in einer Art ‚Selbstverschauklappung‘ verdrängt, abgewehrt, übertönt, ruhig gestellt; vielleicht liegt nur ein anderer, nicht-religiöser Umgang mit den offenen Fragen des Menschseins vor, vielleicht werden die Symptome der Sinnfrage vermieden, wird Grenzerfahrungen aus dem Weg gegangen, und die Frage stellt sich dann gar nicht.“ (218f)

Wie auch immer diese Frage im Einzelnen zu beantworten ist: Die Theologie als wissenschaftliche Disziplin sieht sich angesichts dieser wachsenden „religiösen Unmusikalität“ in unseren Zeiten und Zonen zunehmend vor die Frage gestellt, wie sie überhaupt zu ihren Aussagen kommt. Wie kann die Theologie behaupten, dass es Gott gibt, dass „Gott ein trinitarischer Gott ist, dass Jesus von Nazareth der Sohn Gottes ist, dass die Menschen in seinem Tod am Kreuz ihre Erlösung finden [...]“? (9)

An dieser „Fragestellung soll in diesem Buch entlang gedacht“ und in die Theologie eingeführt werden. Dabei geht der Vf. – nach einem aufschlussreichen Vorwort (9–24) – in drei großen Schritten vor: In einem ersten (Teil I) werden verschiedene „Artikulationen des Glaubens“ präsentiert und als „Vorgaben der Theologie“ charakterisiert (26–113). In einem zweiten (Teil II) kommen die im Glaubenszeugnis „ausgelegten Erfahrungen“ zu Wort (114–229), wobei zunächst „die innere Struktur der Erfahrung“ zu explizieren versucht und auf ihre passive wie aktive „Instanz“ geachtet wird. Erst im Anschluss daran wird nach dem Spezifischen der Glaubenserfahrung gefragt (150–219), die sodann noch einmal im Blick auf die „Erfahrung Jesu von Nazareth als des Christus“ Kontur gewinnt (219–231). Erst so vorbereitet wendet sich der Vf. in einem dritten Schritt (Teil III) explizit der Theologie selbst zu (231–455), in die ja, wie der Titel des Buches behauptet, eingeführt werden soll.

Unter „Theologie“ versteht der Vf. dabei eine dreifach dimensionierte Kommentierung des Glaubens. Theologie optiere für Vernunft und beziehe sich auf einen Glauben, in dem Gott erfahren werde. Insofern spreche sie – klärend kommentierend – einerseits von Gott, des Näheren von einem „Gott, der sich erfahren lässt“ (251f), der die Initiative ergreift und sich offenbart, andererseits aber auch vom Menschen, des Näheren von einem Menschen, „der Gott erfahren kann“ (298–317).

Doch Theologie erläutere nicht nur affirmativ, „wie gedacht werden kann, was im Glaubenszeugnis als wirklich behauptet wird: nämlich Gott in den Erfahrungen des Lebens miterfahren zu haben“ (317). Vielmehr gelte es auch, die kritische Kommentierung der Glaubenszeugnisse durch die Theologie wahrzunehmen und geltend zu machen (317–424). Da der im Glaubenszeugnis erhobene Wahrheitsanspruch „prekär“ sei (317f), müsse die Theologie als „Anwältin der Differenzierung“ fungieren, auch die „sündige Kirche“ sehen und ebenso Kriterien ihrer Kritik wie „Kriterien der Wahrheit“ (364–424) aufstellen.

Doch die Wahrheit, um die es im Glauben gehe, stehe „in der Bewährung“. Diese wiederum zeige sich im Konsens der Glaubenden, einem Konsens, der durchaus „trügerisch“ sein könne und deswegen der „Vergewisserung“ bedürfe, der kritischen Sichtung ihrer „Agenten“: der Gläubigen, der Theologen, des Papstes und der Bischöfe (393–404), sowie der Reflexion ihrer Bedingungen, ihrer Medien und ihrer Grenzen. Doch Theologie erläutere und erörtere nicht nur das im Glauben Gegebene kritisch, sondern sie weise durchaus auch „konstruktive Intentionen und Funktionen“ für den Glauben auf. „Wer besser versteht, was ihm widerfahren ist, und diese Erfahrung unmissverständlich zum Ausdruck bringen kann, der wächst zugleich in einen lebendigeren Vollzug dieser erfahrenen Begegnung hinein.“ (425)

Wer Theologie als klärenden, kritischen und konstruktiven Kommentar gläubiger Praxis versteht, die, geboren aus vielfältiger Glaubenserfahrung, wiederum zu denken gibt, tut gut daran, sich bei seinem Theologieverständnis auch immer wieder Rechenschaft über das komplex-komplizierte Verständnis von Erfahrung abzulegen. Der Vf. rekurriert dabei klugerweise v. a. auf Richard Schaeffler (114f, 119, 135, 148f; 160–163; 192f; 206–210). Nach dem emeritierten, einst an der Ruhr-Univ. Bochum lehrenden Philosophen kommt Welt-Wirklichkeit nicht anders zur Geltung als innerhalb einer Seins- und damit auch einer Sinnvorgabe der Vernunft. Diese aber bleibt hinter dem, was sich zu erfahren und zu erkennen gibt, immer auch zurück. Jedenfalls ist das, was erfahren wird, perspektivisch offen zu halten auf das hin, was von ihm nicht erfahren wird. Der Wirklichkeitsanspruch der Erfahrung ist jeweils größer als das, was in und im Zuge der Erfahrung in Erfahrung gebracht wird: *veritas semper maior!*

Damit ist schließlich noch einmal an die Novelle „Drachenblut“ zu erinnern und kritisch zu fragen, ob der Vf. die dort zur Aussage gebrachte Welterfahrung theologisch radikal genug deutet. Hier kommt

¹ F. Engels / K. Marx, Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik. Gegen Bruno Bauer und Consorten (1845), in: dies., Werke. Bd. 2, Berlin 1972, 5–223, hier: 147; bei E. und M. teilweise gesperrt.

doch Welterfahrung als Gotteserfahrung im Modus seiner Abwesenheit zum Ausdruck und zur Aussage. Vermag von dieser Welterfahrung her die Bedeutung Jesu in ihrer ganzen Wucht nicht noch gründlicher erfasst zu werden (vgl. Mk 15,34)? Wo, wenn nicht in der Christologie, bleibt diese Welterfahrung gültig und bildet dennoch oder besser: gerade so den Horizont dafür, dass Gottes Gegenwart in der Welt zu Wort kommt? Die Kirche wiederum steht und fällt mit ihrem Christusbekenntnis. Gehören nicht auch die Sakramente zu den Artikulationsformen lebendiger Glaubenspraxis?

Mit Fußnoten wird lesefreundlich, d. h. sparsam umgegangen. Gerade deswegen wäre aber doch ein Verzeichnis theologischer Grundliteratur wünschenswert gewesen. Leider fehlen auch Personen-, Sach- und Bibelstellenregister. Sie hätten das wissenschaftliche Arbeiten mit dem Buch erleichtern können.

Doch diese Desiderata vermögen den Wert des Peter Hünemann gewidmeten Werkes nicht zu schmälern. Im Gegenteil: Sie sollen unterstreichen, dass hier nicht nur in die Theologie eingeführt wird, sondern diese Einführung bereits selbst Theologie auf hohem Niveau bietet, auf einem Niveau, das – sprachlich brillant – vielfältige Einsichten vermittelt, insgesamt zum theologischen Denken anregt und dabei auch zur Kritik herausfordert.

Eichstätt

Manfred Gerwing

Körtner, Ulrich H. J.: Reformatorische Theologie im 21. Jahrhundert. – Zürich: Theologischer Verlag Zürich 2010. 99 S. (Theologische Studien. Neue Folge 1), kt € 12,00 ISBN: 978-3-290-17800-0

Der hier anzuzeigende Bd. eröffnet die Neue Folge der Theologischen Studien, die „einer theologisch interessierten Leserschaft auf anspruchsvollem und zugleich verständlichem Niveau“ gesellschaftsrelevante Themen der Theologie erschließen wollen (2). Ulrich Körtner selbst stellt sich der im neuzeitlichen Protestantismus umstrittenen Frage nach der bleibenden „Bedeutung“ der reformatorischen Theologie „für die nachauflärerische Moderne“ (79). Dabei wird – im Sinne einer Differenzökumene – als reformatorisch jene Theologie bezeichnet, die das System der mittelalterlichen Theologie gesprengt hat (Berndt Hamm) und die sich bis in die Gegenwart – der Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre von 1999 „zum Trotz“ – „als systemsprengend und auch hinsichtlich ihrer Konsequenzen für das Kirchen- und Amtsverständnis als nicht in den römischen Katholizismus integrierbar“ erweist (21): nämlich die Rechtfertigungslehre.

Die Bedeutung der Rechtfertigungslehre für die nachauflärerische Moderne erschließt K. – im philosophischen Anschluss an Odo Marquard, theologisch v. a. im Anschluss an Walter Mostert – angesichts der „Tribunalisierung der modernen Lebenswelt“ (34–37). In dieser haben wir „unser Existenzrecht angesichts unseres Handelns zu rechtfertigen, was wir wiederum durch unser Handeln versuchen“ (35). Dieser Übertribunalisierung unserer Lebenswelt wirke die reformatorische Rechtfertigungslehre auf zweifache Weise heilsam entgegen. Indem die Rechtfertigungslehre vom Evangelium als der „Zusage bedingungsloser Liebe“ herkomme, eröffne sie zum einen eine „Kultur des Verzeihens“ (46). Zum anderen sensibilisiere reformatorische Theologie für den Sachverhalt, dass der Lebensverlauf mehr ist „als die Summe unserer Handlungen“ (41). Weil wir im Leben unendlich viel mehr empfangen als geben, sei die reformatorische Ethik eine Ethik des Lassens: Es komme nicht darauf an, „mit Marx gesprochen, die Welt oder unsere Mitmenschen nach unseren Vorstellungen zu verändern oder zu verbessern, sondern darauf, sie zu verschonen“ (44). Die Modernität der reformatorischen Theologie zeige sich also gerade in ihrer „Metakritik der Moderne“ (90).

Für das ökumenische Gespräch ist insbes. das Kap. zur Schriftgemäßheit beachtenswert (61–78), in dem K. eine rezeptionsästhetische Sicht des Kanons entfaltet, nach der „nicht nur der Sinn des Textes, sondern sogar dieser selbst [also der kanonische Text] in der Rezeption und ihrer Geschichte neu entsteht“ (70). Während wir gerade erst zu erkennen lernen, dass die verschiedenen Konfessionen ihr Profil jeweils durch eine spezifische Art der Aneignung unterschiedlicher biblischer Überlieferungen gewinnen, macht K. darauf aufmerksam, dass zum spezifischen Profil einer Konfession auch die Gestalt des Kanons gehört, den eine Konfession hervorbringt und auf den sie sich bezieht. K. kann deshalb den Kanon der Reformation – im Anschluss an seinen Wiener Kollegen, den Alttestamentler James A. Loader, – „kanongeschichtlich als Hybrid“ bezeichnen (68). Wenn freilich „jeder Kanon als eine partikuläre Realisierung der Idee der Heiligen Schrift verstanden wird, die auf den Austausch mit anderen Gestalten ihrer Realisierung angewiesen ist, ist auch ein Hybrid wie der protestantische Kanon legitim.“ (77)

Indem K. im Anschluss an rezeptionsästhetische Texttheorien „die klassische Inspirationslehre vom Akt der Textproduktion auf den Akt

des Lesens“ überträgt (78) und sich deshalb verstärkt „den Leerstellen zwischen den Wörtern und Zeilen“ (75) der Schrift zuwendet, drohen die konkreten Inhalte der biblischen Überlieferungen in den Hintergrund zu treten. Im Blick auf den Kanon der Reformation wäre etwa zu fragen, welche jüdische Weisheit sich dieser Kanon zunutze macht, wenn er nur die Schriften des Tanach aufgreift, was ja eine inhaltlich folgenreiche Entscheidung ist. Ferner fällt auf, dass K. zwar das trinitarisch zu entfaltende Christusereignis als Inhalt der Hl. Schrift benennt, de facto aber die Fülle der biblischen Perspektiven auf Jesus Christus nur äußerst selektiv wahrnimmt: Für seine reformatorische Theologie scheint im Blick auf den irdischen Jesus allein „die religiöse Provokation Jesu“, dass er die Vollmacht beansprucht, im Namen Gottes Sünden zu vergeben (45), relevant zu sein – wenigstens ist das die einzige Dimension des Lebens des irdischen Jesus, die in diesem Buch ausführlicher zur Sprache kommt.

Demgegenüber würde ich mir von einer reformatorischen Theologie im 21. Jh. ein stärkeres Interesse an den Inhalten des christlichen Glaubens und ihrer vielfältigen Bezeugung in den biblischen Überlieferungen wünschen. Reformatorische Theologie im 21. Jh. sollte sich nicht allein auf das konzentrieren, was die mittelalterliche Theologie gesprengt hat und sich auch gegenwärtig als nicht in den römischen Katholizismus integrierbar erweist, sondern hat die Aufgabe, in der reformatorischen Erkenntnis, dass auch die Theologie selbst beständig auf ihre Rechtfertigung durch Gott angewiesen bleibt (vgl. 47), sich die Fülle der Inhalte des christlichen Glaubens im Rückgriff auf die biblischen Überlieferungen zu erschließen. Dabei muss reformatorische Theologie, die, wie K. zu Recht herausstellt, „nur als selbstkritische Theologie betrieben werden“ kann (26), sich v. a. auch jenen Traditionen zuwenden, die sich dem Protestantismus weithin nicht erschlossen haben.

Dass die reformatorische Theologie des 21. Jh.s dabei von der Wiederentdeckung der Eschatologie in der evangelischen Theologie des 20. Jh.s (bis hin zu Annäherungen an einen eschatologischen Heilsuniversalismus) und der befreiungstheologischen Einsicht in Gottes vorrangige Option für die Armen profitiert, verdeutlicht die Formulierung K.s: „Das biblische Wort von der Versöhnung aber verweist auf Kreuz und Auferstehung Jesu als letzten Grund göttlicher Solidarität mit den Opfern der Geschichte und somit auf den letzten Grund einer Hoffnung auf Versöhnung in kosmischen Dimensionen, die keinen, der je gelebt und gelitten hat, ausschließt.“ (49) Leider hat K. diesen Satz inhaltlich nicht weiter entfaltet. Man hätte dann das Bild einer inhaltlich reicheren und im Anschluss an unterschiedliche biblische Überlieferungen auch in sich spannungsreichen und deshalb faszinierenden reformatorischen Theologie gewonnen, die als solche – nicht nur im Blick auf die Tribunalisierung der modernen Lebenswelt – Orientierungsleistungen für die Spätmoderne erbringen kann.

Heidelberg

Gregor Etzelmüller

Ruhstorfer, Karlheinz: Gotteslehre. – Paderborn u. a.: Schöningh 2010. 385 S. (Gegenwärtig Glauben Denken. Systematische Theologie, 2), kt € 48,00 ISBN: 978-3-506-77054-7

Der Vf. ist hoch zu loben für seinen Mut und seine spekulative Unbefangenheit, mit der er den in der deutschsprachigen katholischen Theologie seltenen Anlauf unternimmt, ein gut durchdachtes Stück frischer spekulativer Theologie unter dem Titel „Gotteslehre“ anzubieten, statt exegetische Befunde, ideengeschichtliche Rekonstruktionen und einige Einsichten der neueren Theologie entlang einem kanonischen Fragenkanon aufzureihen. In methodischer Hinsicht setzt der Vf. kreativ und innovativ seine in der Habil.schrift aus dem Jahre 2003 begründete Verknüpfung der Logotechnik Heribert Boeders mit der Foucaultschen „Archäologie des Wissens“ fort. Insbes. von Boeder dürfte R.s Neigung inspiriert sein, der faktischen Struktur der Diskursgeschichte eine innere Notwendigkeit zuzusprechen, sodass Geschichte nie nur Erzählung des Kontingenten ist, sondern im allerweitesten Sinne Aufdeckung des Notwendigen, ohne dass der Vf. andere Gründe für diese Notwendigkeit nennt als allein die erzählbare Schlüssigkeit des Ganzen, die naturgemäß von den Lesern des Werkes eine hohe Bereitschaft verlangt, dem Vf. auf seinem Weg zu folgen, um sozusagen in der Geschichte des geglaubten und gedachten Gottes den offenbaren Gott zu erkennen und zu bejahen.

R. legt in der gesamten Studie die Komplementarität von Anthropologie und Theologie zugrunde. Transzendente Theologie fragt nach der vernünftigen Verstehbarkeit gehörter biblischer Offenbarung (12). Angesichts der Postmoderne ist die Vernunft jedoch selbst fragwürdig und begründungspflichtig.

Der Vf. stellt sich dieser Aufgabe mit seiner These von der Komplementarität von Metaphysik, Moderne und Postmoderne, die sich zueinander verhielten wie die Grundfarben in der Farbenlehre, der Dreiklang in der Musik, die Grundgattungen der Hl. Schrift (Metapher, Geschichte, Philosophie) und der dreieinige Gott selbst (23): (I) In der Metaphysik sieht R. Gott als höchste Idee bejaht (25). Das darin beschlossene Verhältnis zu Gott kann hinsichtlich der dabei angewandten Relationskategorien und Urteilsmodi dreifach differenziert werden: (a) Vorchristlich beziehen sich kategorische Urteile auf die Kategoriendias von Substanz und Akzidenz. Die Angewiesenheit des Verstehens auf nicht unmittelbar sinnlich gegebene Begriffe wird entdeckt. (b) Christlich beziehen sich zum einen hypothetische Urteile auf die Kategorien von Ursache und Wirkung. Damit ist das hochmittelalterliche Konzept einer kausalen Verknüpfung des jenseitigen Gottes mit der sichtbaren Welt erreicht. (c) Zum anderen werden disjunktive Urteile auf die Relation Gott – Mensch angewandt (31f): Gott entbirgt sich als die Wahrheit der Welt (Hegel), als mit dem Ich gegebenes Absolutum (Fichte), als Ideal der reinen und Postulat der praktischen Vernunft (Kant), als „glaubte[r] Gott“ (196) bei Ockham, Luther und Calvin. (II) Die Moderne kennzeichnet der Vf. als erfahrungsbezogenen und phänomenverhaftet. Dem daraus resultierenden Bedürfnis nach Erfahrbarkeit Gottes entspreche Karl Rahner mit einer an Heidegger angelehnten Existenzialisierung des Transzendentalen (15). (III) Am breitesten beschäftigt sich R. mit der Postmoderne, für deren theologiebezogene Kennzeichnung als „semiotisches Paradox“ (23) oder als „Paradoxon“ (18) er auf Derridas Verwendung des platonischen Begriffs „χώρα“ als Programmwort der Dekonstruktion zurückgreift. Diese begreift menschliches Sein durch die Destruktion und Neukonstruktion von Sinngehalten als unabschließbaren Prozess der kritikbereiten Aufmerksamkeit auf den Raum (χώρα) jenseits der determinierten Bedeutungswelten, aus dem sich neue Einsichten und Konstruktionen ergeben mögen.

In drei Kap.n wird im ersten, dem anthropologischen Teil dieser Gotteslehre (35–300) der Mensch als Empfänger der transzendentalen Weisung Gottes beschrieben. Das erste Kap. (35–56) ist dabei dem postmodernen Blick auf den Menschen nach dem von Foucault so genannten „Tod des Menschen“ gewidmet (35): Insbes. an Jean Luc Marion, Paul Ricoeur, Jacques Derrida, Michel Henry, Emmanuel Levinas und Jean Luc Nancy entwickelt R. eine Anthropologie der Be-Entgrenzung (*déclension*), die die postmodernen Sinnbeschränkungen als Eröffnung auf die zwischen apophatischem Verstummen und kataphatischer Rede (Derrida: 48) sich gebende χώρα hin versteht, die den Charakter der Gabe (Marion: 36), des Übermaßes (Marion, *surcroît*: 41) und des „tout autre“ (Derrida, Levinas) trägt, das angesichts des Ernstes, den die Opfer der Geschichte gegenüber der spielerischen Dekonstruktion einklagen (49), auch den Charakter des Messianischen einschließt (Derrida: 51).

Als theologische Entsprechung zu dieser Anthropologie jenseits des anthropologischen Schlummers (Foucault: 33) skizziert R. u.a. die Theologie des Erlösungsprozesses von Catherine Keller (58–69) und rekurriert auf feministische und befreiungstheologische Ansätze, die in ihrem Fragmentcharakter als Entsprechung zur postmodernen Skepsis gegenüber Systemen erscheinen (80–92).

Das zweite Kap. zielt darauf, die bleibende Bedeutung der Anthropologie unter dem Prius des Phänomens zu erheben: Das moderne Denken ist „Negation der Metaphysik“ (93) und Hinwendung zur sinnlich wahrnehmbaren Welt, also zu den Phänomenen. Philosophisch kommt sie beim Vf. ausschließlich als Religionskritik in den Gestalten von Freud, Nietzsche, Marx und Feuerbach vor (93–120). Dieser philosophiegeschichtlichen Epoche der Negation stellt R. theologisch die Entwurfe von Balthasars (phänomenbezogene Theoästhetik), Rahners (die Erfahrbarkeit des Seins) und Barths (die Gegebenheit der Offenbarung) entgegen (121–145).

Mit dem dritten Kap. ist nun im Regress von der Postmoderne über die Moderne die Position der Metaphysik erreicht, die, wie bereits in der Einleitung erwähnt, dreifaltig entwickelt wird, allerdings auch hier wieder – entsprechend dem archäologischen (Foucault) Programm des Werkes insgesamt – von hinten nach vorne. Die Metaphysik beginnt so mit einer Darstellung der Traditionslinie von William Ockham über Luther, Calvin, Kant, Fichte bis zu Hegel, wobei sich der Vf. auch hier vom Elaborierten zum Elementaren zurückgräbt (146–204). Es folgt die scholastisch-patristische Linie absteigend von Thomas v. Aquin über Anselm und Augustinus bis zum Konzil von Nizäa (205–267). Der dritte Block wird nun bereits in der Überschrift als griechisches Denken markiert. Er umfasst die Eleaten, Platon und Aristoteles (268–300).

Man kann R.s historischer Systematik folgen, man muss es aber umso weniger, als die insinuierten Diskurszusammenhänge sich in der Regel lediglich aus der sehr elaborierten Gliederung des Werkes erschließen lassen. Insbes. fällt es schwer einzusehen, warum die feministischen und befreiungstheologischen Ansätze in den Diskurskontext der Postmoderne gehören, obwohl sich doch deren Leitbegriffe wie Freiheit, Subjektwerdung, Mündigkeit eher aus dem modernen Kontext herleiten. Auch ist nicht ganz einleuchtend, warum die Hinwendung zur sinnentfälligen Welt der *phantasmata* philosophisch ausschließlich durch programmatische Atheisten bestimmt wird, obwohl sich die Hinwendung zur Sinnenwelt durch eine breite Spur von Aristoteles über Thomas v. Aquin, Duns Scotus und Kant rekonstruieren lässt. Schließlich fällt es schwer nachzuvollziehen, warum die großen theologischen Entwürfe des 20. Jh.s exklusiv dem Kontext der atheistischen Philosophie zugeordnet werden, während Hegel, der doch eine heimliche Inspirationsspur aller modernen Theologen legte, sich in eine Spur mit Martin Luther einfügen muss,

wofür kaum mehr als die vom Reformator und dem Philosophen des Geistes geteilte Konfession sprechen dürfte. Die behaupteten Diskurspuren quer durch die Geschichte bedürften einer ausführlicheren Begründung, weil sie sich so selbstverständlich, wie der Vf. vorgibt, nicht ergeben. Wo sie sich allerdings nicht ergeben, kommt das Werk, was bei seiner Länge und seinem Anspruch, Lehrbuch zu sein, ja auch nicht verwundern darf, über weite Strecken doch als eine ungewöhnliche Aneinanderreihung von Einzeldarstellungen theologischer und philosophischer Werke daher. Die mit diesem Vorgehen einhergehende Unverbindlichkeit steht in Spannung zum Anspruch des Titels, ebenso wie die weitgehende Ausblendung der Ergebnisse zur Gotteslehre in der zeitgenössischen theologischen Diskussion.

Im zweiten Teil des Werkes wird die „transzendente Weisung“ (301) als theologische Entsprechung zu den im ersten Teil dargestellten menschlichen „kategorialen Verhältnisse[n]“ behandelt. Beide Teilüberschriften sind einigermaßen kryptisch: „transzendental“ versteht R. im Sinne einer realontologischen Möglichkeitsbedingung (301). In diesem Sinne sei „die gesamte Heilige Schrift“ „im Schoß“ des Judentums entstanden, was die auf die *Tora* anspielende Wortwahl „Weisung“ rechtfertigen soll (301). Als Weisung sei die Bibel dann faktisch zum Apriori von Theologie und Philosophie geworden. Ihre Mitte (305) und ihr Apriori ist Gott, der somit „Apriori des Apriori“ sei (306).

Eine so weitgehende geschichtsphilosophische Verknüpfung von Offenbarung und Geschichte, die zugleich der Programmatik der Archäologie folgt, kann eigentlich nicht anders zum Apriori Gottes vordringen als im Durchgang durch die unabgeschlossene Geschichte in ihrem aposteriorischen Wesen, woraus sich im Blick auf den R.schen Ansatz die gravierende Frage ergibt: Ist es angesichts der Unabgeschlossenheit dieser Geschichte nicht vorwitzig, aus der sukzessiven Entfaltung der Geschichte bis heute die Dreistufigkeit von Metaphysik, Moderne und Postmoderne als die geschichtlich offenbare Entsprechung zum trinitarischen Gott zu folgern? Für die mit der trinitarischen Aufwertung der Postmoderne zur Epoche des innertrinitarischen Geistes verbundene These einer prinzipiellen Verschiedenheit und Unüberbietbarkeit der Postmoderne nennt der Autor jedenfalls keine Gründe. Diese Schwäche ist einem Ansatz, der Prinzipielles aus gewordenen Strukturen ableitet, immanent.

Bei aller programmatischen Wertschätzung der Bibel füllt der zweite Teil der R.schen Gotteslehre nur ein sehr knappes Viertel des Gesamtwerkes und wirkt sehr grob ausgearbeitet. Dessen ungeachtet werden thetisch zentrale theologische Themen des AT (Vater, Name, Bund, Einheit, Schöpfersein, Weisheit und Gerechtigkeit) als wesentlicher Gehalt des biblischen Aprioris zum kategorialen Gott-Denken behauptet (308–339), ohne dass die breite exegetische Diskussion zur Mitte der Schrift berührt würde. Als hermeneutisches Prinzip soll vielmehr eine schwebende Anwendung der Kategorien von Idee (Metaphysik), Phänomen (Moderne) und χώρα (Postmoderne) den Autor zur Bibel als Derridasche „*archi-écriture*“ durchdringen lassen (305f). Noch steiler wird die Umsetzung des Programms bei der Deutung der apriorischen biblischen Weisung, wie sie sich im NT findet: Hier ist der normative Gottesbegriff gleich derjenige des „Vater[s] im Himmel“, des „Sohn[es] unter uns“ und des „Geist[es] in uns“ (340–370).

R.s Grundidee einer Verschränkung von Geschichte als Offenbarung und als Denkgeschichte ist sympathisch. Seine sehr steile Thetik aber, mit der er aus der Geschichte nicht allein kategoriale Strukturen der verständigen Aufnahme göttlicher Offenbarung herausliest, sondern auch noch die normative Grundstruktur dieser Offenbarung, deren trinitarische Spitzenaussage wiederum dem Grundgerüst geschichtlich sich zeigender kategorialer Struktur entspricht, verlangt den spekulativen Mut eines radikalen Idealisten. Der Vf. will es aber hinsichtlich des eigenen „kategorialen“ Herangehens bei der geschichtlich als sinnvoll suggerierten schwankenden Anwendung von Idee, Phänomen und Paradox belassen. Ein so ungewisser Ausgang steht in einem mindestens problematischen Verhältnis zum hochgesteckten Ziel. Die Bibel sei als „komplexer Mix aus Metapher, Geschichte und Philosophie“ (306) zu lesen. Ein „Mix“ aber ist nicht komplex, sondern im Gegenteil strukturfremd. So viel Unbestimmtheit verträgt sich schlecht mit so viel spekulativem Anspruch.

Ungeachtet dieser Einwände gegen die Schlüssigkeit der mehr als anspruchsvollen These des Buches liefert der Vf. über weite Strecken hoch anregende, geistreiche und originelle Deutungen und zumindest die Anregung, die behauptete Dreifaltigkeit geschichtlich gewordener Denkformen in ihrer Perichorese *ad experimentum* hermeneutisch zu erproben.

Hauber, Michael: Unsagbar nahe. Eine Studie zur Entstehung und Bedeutung der Trinitätstheologie Karl Rahners. – Innsbruck: Tyrolia 2011. 320 S. (Innsbrucker theologische Studien, 82), pb. € 32,00 ISBN: 978–3–7022–3104–0

Es gibt wohl keinen Traktat der Dogmatik, mit dem Karl Rahner (1904–1984) sich nicht befasst und zu dem er nicht Wegweisendes gesagt hätte. Das gilt auch für die Trinitätslehre. Zwar sind seine entsprechenden Überlegungen inzwischen vielfach behandelt worden, doch bedürfen nicht wenige Fragen der näheren Klärung. So müssten R.s Beiträge, zumeist Artikel und Aufsätze, in den Kontext der damaligen Debattenlage eingerückt und zumal vor dem Hintergrund der Neuscholastik verstanden werden. Worin besteht das genuin Neue bei R., inwieweit ist er, noch indem er sich von ihr absetzt, der Lehrbuchtheologie seiner Zeit verpflichtet? Klärungsbedürftig ist ferner, ob der zuweilen gegen R. erhobene Vorwurf des Modalismus tatsächlich trifft oder nicht. Nach wie vor kontrovers diskutiert wird in diesem Zusammenhang seine Skepsis gegenüber dem Personbegriff: Trägt der von ihm favorisierte Begriff der distinkten Subsistenzweisen der realen Unterscheidung von Vater, Sohn und Geist hinreichend Rechnung? Worin besteht überhaupt der Beitrag, den Rahners Trinitätslehre zu heutigen Diskussionen leisten kann?

Die anzuzeigende Studie, eine im Jahr 2008 der Theol. Fak. der Univ. Freiburg i. Br. vorgelegte Diss., geht auf solche Fragen leider nicht umfassend ein, manche wirft sie nicht einmal auf. Wohl werden die in R.s Werk verstreuten Aussagen zur Trinitätslehre zusammengetragen. Auf das Ausführlichste wird der im Jahr 1967 erschienene Beitrag in ‚Mysterium Salutis‘ behandelt, wobei viele interessante Einzelbeobachtungen gemacht werden (65–151). Über das bloß kommentierende Referat hinaus findet aber keine eingehende Auseinandersetzung mit der reichen Forschungsliteratur statt. Um das Profil von R.s Überlegungen schärfer herauszuarbeiten, wäre es bspw. hilfreich gewesen, diese mit denjenigen eines der einschlägigen neuscholastischen Lehrbuchautoren zu vergleichen, etwa mit Pietro Parente und Franz Diekamp, anstatt sie nur cursorisch zu erwähnen. Eine Kontextualisierung geschieht zumindest ansatzweise, wenn R.s Sicht des *principium identitatis comparatae* erläutert wird (102–109). Hilfreich hierbei sind beigegebene, aus dem Lateinischen übersetzte Texte von Francisco Suárez, Bernard Lonergan sowie José M. Dalmáu (263–279). Anregend sind ferner die am Ende der Studie formulierten Thesen dazu, wie R.s Trinitätslehre interpretiert werden kann (226–254).

Mainz

Benjamin Dahlke

„**Biblische Radikalitäten**“. Judentum, Sozialismus und Recht in der Theologie Friedrich-Wilhelm Marquardts, hg. v. Andreas Pangritz. – Würzburg: Ergon 2010. 224 S., geb. € 35,00 ISBN: 978–3–89913–778–1

Der Berliner evangelische Theologe Friedrich-Wilhelm Marquardt (1928–2002) überraschte (oder irritierte) vor 40 Jahren mit zwei Veröffentlichungen, die – außer, dass es sich in beiden um Karl Barth handelte – auf den ersten Blick thematisch nicht viel miteinander zu tun hatten: seine Diss. „Die Entdeckung des Judentums für die christliche Theologie. Israel im Denken Karl Barths“ (1967) und seine Habilitationsschrift „Theologie und Sozialismus. Das Beispiel Karl Barths“ (1972). Dass die beiden Themen für M. untrennbar zusammenhängen, war sicher. Er hat das in Interviews zu seiner siebenbändigen Dogmatik, die v.a. der Versuch war eine Theologie zu entwickeln, vor der die Juden keine Angst mehr zu haben brauchten, wiederholt erklärt. Das in diesem Buch dokumentierte Symposium zur Aktualität der Theologie M.s, vom 11. bis 13. Juli 2008 in Bonn veranstaltet, sollte der Frage nachgehen, ob es die von M. behauptete (von dem Rabbiner Robert Rafael Geis als Bezeugung „biblischer Radikalitäten“ ausdrücklich bestätigte) Nähe von Judentum und Sozialismus tatsächlich gibt.

Einige Referate (Andreas Pangritz, Peter Winzeler, Coen Wessel) verfolgen diese Ausgangsfragestellung, indem sie nicht nur nachweisen, dass diese Nähe tatsächlich existiert, sondern auch, dass der Sozialismus als Implikation der Entdeckung des Judentums immer noch aktualisierbar ist. Dabei wäre „die Orientierung des rabbinischen Judentums am Recht“ für einen allzu machtbessenen und deshalb auch gescheiterten Sozialismus fruchtbar zu machen (Wessel, 68). Ein „sozialistisches Beharren“ ist nur noch möglich, wenn wir uns mit M. „von der fraglosen Gewissheit Karl Barths ob des Endsieges von Jesus Christus“ distanzieren (Winzeler, 74f). Beunruhigend ist in diesem Zusammenhang die ‚Rückfrage‘ von Micha Brumlik. Er macht auf eine ganz bestimmte Nähe des Judentums zum Sozialismus aufmerksam: die „Überrepräsentanz“ von Juden „in den führenden Positionen des Partei- und auch des Repressionsapparats der Bolschewiki“ (94). Er erklärt dies als „eine [...] aufklärerisch-politische [...] Radikalisierung der universalistischen [...] Gerechtigkeitsmaximen

der jüdischen Religion“ (99). Diese erschreckende Nähe gilt es zu bedenken – auch wenn die Bedeutung des Judentums für den Sozialismus sich darin gerade nicht erschöpft.

Die anderen Beiträge lassen sich von der Fragestellung nicht ‚in die Enge führen‘ und bieten ein breites Spektrum an Möglichkeiten, die Theologie M.s weiterzudenken.

Der Koreanische Theologe Paul S. Chung befragt die Barthsche Lehre der ‚wahren Worte‘, die auch außerhalb der Kirche zu hören sind, auf ihre Bedeutung für das interreligiöse Gespräch. Um hier tatsächlich zu hören, ist es aber wichtig, die M.sche Einsicht in die Berechtigung des jüdischen ‚Nein‘ „zum christlichen Monopol auf das Heil Gottes“ ernst zu nehmen. Dieses ‚Nein‘ rechtfertigt die „Mündigkeit der nicht-christlichen Religionen“, für sich selbst zu sprechen (27). In einem zweiten Beitrag präzisiert Chung seine These im Hinblick auf die Minjung-Theologie: Das jüdische ‚Nein‘ gegen den kirchlichen Triumphalismus ermutigt „zum Engagement für die Unterseite der Menschheit anderer Glaubensweisen“ (206). Mit dem von M. nur angedachten Konzept einer ‚evangelischen Halacha‘ beschäftigen sich die Beiträge von Barbara U. Meyer und Coen Constandse. Meyer geht hier einen eigenen (für mich überzeugenden) Weg: Geboten ist nicht eine Imitation der jüdischen Halacha, sondern „eine christliche Pflicht der Beziehung“ zum jüdischen Volk – die aber das „jüdische Recht auf Distanz“ respektiert (139). Gregor Taxacher würdigt M.s Rehabilitierung der Apokalyptik in der Eschatologie. Das für sie typische Interesse an dem, was sich in der Geschichte ereignet, hindert daran, die Hoffnung nur auf ein Jenseits der Geschichte zu setzen (121) und verbindet mit dem jüdischen Volk, dessen Messianismus auch in der Aktualität (relative!) Erfüllungen erwarten lässt (115). Eine andere ‚Abweichung‘ M.s ist sein ‚Lob der Utopie‘. In der christlichen Theologie als ‚schwärmerisch‘ beargwöhnt, ist die Utopie ihm einen ganzen Band (den letzten!) seiner Dogmatik wert. Paul Petzel beschäftigt der „Bezug auf die Schoah“: Utopisch sind nicht nur die Orte, die es noch nicht, sondern auch die, die es nicht mehr gibt. Dieses ‚nicht mehr‘ will er weiter bedenken: die „historiografisch gemeinhin als unsinnig zurückgewiesene Frage: Was hätte sein können, wenn ...? ist theologisch gleichwohl unverzichtbar“, wollen wir nicht die Ermordeten einem positivistisch abgeschlossenen Geschichtsbild überliefern (171). Gerade nach Auschwitz ist die Utopie einer ‚Auferstehung des Leibes‘ erst recht ‚er-wünscht‘, so könnte man Petzels Beitrag auf den Punkt bringen.

M.s Theologie, zutiefst bewegt von der Frage, ob und wie ein ‚Christsein nach Auschwitz‘ noch möglich ist, scheint ein typisch europäisches, wenn nicht gar ein deutsches Projekt zu sein. Dem widerspricht der beeindruckende Aufsatz von Takehisa Takeda (1981 bei M. promoviert). „Israel-Vergessenheit, Israel-Entfremdung und Enteignung Israels [...] ist nicht nur das Problem des westlichen Christentums.“ (193) Der von M. signalisierte Zusammenhang von Auschwitz und Hiroshima (der Massenmord als Grundstruktur der Wirklichkeit) kann in Japan nicht „ohne Aufarbeitung der Mitschuld der japanischen Christenheit“ (185) an der Sanktionierung der Tenno-Reich-Ideologie als Volkswort nachvollzogen werden. Hier fehlte das Gespür für die fatale Wirkung des theologischen Antijudaismus: „das Gebot, vor allem das Erste Gebot im Dekalog nicht ernst zu nehmen“ (187). Takeda stellt M. aber auch eine Frage. Es ist, wenn ich ihn recht verstehe, die Frage nach dem ‚Christsein nach Hiroshima‘, in der es nicht nur um den „Kampf ums physische Überleben der Gattung Mensch“ (so M.), sondern vielmehr auch um den „Kampf für das Überleben der Physik selbst“ (196) geht.

Das Buch macht deutlich, wie produktiv M.s Theologie weitergeführt werden kann. Es zeigt aber auch, dass dies nur möglich ist, wenn sein Beharren auf der Notwendigkeit eines neuen Verhältnisses zum Judentum als dringend gehört und nicht als überholt ad acta gelegt wird.

Amsterdam

Dick Boer

Wenn sich Tiere in der Theologie tummeln. Ansätze einer theologischen Zoologie, hg. v. Rainer Hagencord. – Regensburg: Pustet 2010. 104 S., pb. € 16,90 ISBN: 978–3–7917–2287–0

Im Dezember 2009 wurde in Münster das Institut für Theologische Zoologie, das Rainer Hagencord und Anton Rotzetter Anfang 2008 gegründet haben, feierlich eröffnet. Die Vorträge der Eröffnungsveranstaltung sind nun, zusammen mit einigen weiteren Beiträgen der Kuratoriumsmitglieder des Instituts, in diesem Sammelbd. veröffentlicht.

„Welchen Verlauf hätte die europäische Denkgeschichte genommen, wäre die Wertschätzung für die Tiere, wie sie in der Hl. Schrift beeindruckenden Ausdruck findet, nicht verloren gegangen?“ (7) – unter dieser Fragestellung skizziert der Hg. im Vorwort die Anliegen, in denen eine theologische Würdigung der Tiere neue Perspektiven eröffnen kann. Dabei geht es sowohl um die ethischen Konsequenzen einer „lange fällige[n] Distanzierung von einem biblisch unhaltbaren Anthropo-Zentrismus“ (ebd.), der allen nichtmenschlichen Geschöpfen die Seele abgesprochen und sie zu beliebig nutzbaren Ressourcen degradiert hat, als auch um die Wirkung einer „lebendigen Schöpfungsspiritualität“ auf Glaube und Theologie.

Die einzelnen Beiträge behandeln dieses Themenspektrum aus unterschiedlichen Perspektiven. *Jane Goodall*, die die Schirmherrschaft für das Institut übernommen hat, verdeutlicht anhand ihrer Erfahrungen mit Schimpansen in Tansania, wie Erkenntnisse der Verhaltensforschung die Kategorien, mit denen die Einzigartigkeit des Menschen definiert wurde, immer wieder in Frage stellen. G.s diesbezügliches Resümee aus 50 Jahren Forschung ist, „that we humans are not the only beings with personalities, minds and feelings, and that there is no sharp line between us and the rest of the animal kingdom.“ (12) Gleichwohl geht es ihr nicht darum, die bestehenden Unterschiede zu ignorieren. Zusammen mit der explosionsartigen Entwicklung des menschlichen Intellekts, die G. v.a. auf die Abstraktionsfähigkeit einer komplexen Sprache zurückführt, kommt allerdings auch deren Ambivalenz in den Blick: „Is it not strange that, despite – or perhaps because of – our highly developed intellect we are destroying our only planet?“ (15) Hier fehle es offensichtlich an der Weisheit, Entscheidungen in Verantwortung für die Zukunft statt aus kurzfristigem Nutzenkalkül zu treffen.

Dennoch ist die Überzeugung, dass der Funke des Göttlichen, den der Mensch Seele nennt, allen Lebewesen innewohnt (17), für G. ein Grund zu der Hoffnung, dass Menschen mit ihrer überlegenen Einsichtsfähigkeit in der Lage sind, ihren bedrohten und missbrauchten Mitgeschöpfen zu helfen – nicht zuletzt um der gemeinsamen Zukunft alles Lebendigen willen.

Rainer Hagen sieht in der Destruktivität menschlichen Verhaltens auch den „Irrtum über die Geschöpfe“, vor dem Thomas von Aquin gewarnt hatte (22f). Dem stellt er die Bedeutung des biblischen „Herrschaftsauftrags“ gegenüber, verantwortlich mit dem Anvertrauten umzugehen: „Und das kann nur der Mensch – ein Löwe, ein Blauwal oder ein Esel können keine Verantwortung für das Ganze übernehmen –, das allein kann und soll der Mensch, und [nur!] insofern er diese Verantwortung übernimmt, ist er Ebenbild Gottes.“ (24)

Als weitere relevante Aspekte der Schöpfungserzählungen nennt er die enge Verwandtschaft zwischen Tier und Mensch, die menschliche Selbsterkenntnis im Gegenüber zum Tier, aber auch die Kehrseite der den Menschen unterscheidenden Freiheit: Nur der Mensch ist in der Lage, sich Gott zu entfremden und seinen Lebenssinn zu verlieren, während die Tiere in der „Gottunmittelbarkeit“ geblieben sind (25) – eine Seinsweise im Augenblick und in der Wahrnehmung, nach der Menschen sich immer wieder sehnen und die sie beispielsweise in der Meditation einzuüben versuchen.

Während noch Theologen wie Thomas von Aquin und Nikolaus von Kues die Gemeinsamkeit der sinnlichen Wahrnehmung und des emotionalen Empfindens – für die H. im Folgenden auch zahlreiche Belege aus der modernen Biologie anführt – sowie v.a. des Gott verdankten Seins anerkannten, setzte sich in der westlichen philosophischen Tradition eine Abwertung des Sinnlichen und Naturhaften zugunsten der Selbstvergewisserung durch reines Denken durch, was den „Ausschluss der Geschöpflichkeit“ (30) zur Folge hatte.

Demgegenüber kann die Aussage in Mk 1,12–13, Jesus „lebte bei den wilden Tieren, und die Engel dienten ihm“, wie eine Beschreibung des messianischen Menschen gelesen werden, der beide Dimensionen, die kreatürliche und die geistige, integriert und so Frieden für die ganze Schöpfung bringen kann (28f). Gerade die Mystik könne, wenn sie die „Lehrmeisterin Natur“ ernst nehme, den Glauben an einen Gott, der gleichzeitig tragender Grund allen Seins und liebendes Gegenüber ist, erfahrbar machen (36).

Auf die ersttestamentlichen Aussagen zu einer Tierethik geht *Silvia Schroer* ausführlich ein. Sie verortet den Herrschaftsauftrag von Gen 1,28 zunächst kulturgeschichtlich in einer Zeit, in der Menschen ihren Lebensraum noch im Kampf gegen eine übermächtige Natur schaffen und erhalten mussten. Die Achtung für die Tiere als Mitgeschöpfe drückt sich in konkreten Tierschutzgebieten aus, die über den rein pragmatisch gedachten nachhaltigen Umgang mit dem eigenen Besitz erkennbar hinausgehen, wie S. an Beispielen erläutert (45–50). Daneben zeigt sich besonders in den Weisheitstraditionen ein Bewusstsein für die vom Menschen unabhängige, in Gottes Schöpferwillen begründete Existenzberechtigung der Tiere.

Dementsprechend ist auch das Recht, Tiere zu töten, alles andere als selbstverständlich. Nachdem den Menschen – nicht von der Schöpfung an, sondern erst nach der Sintflut – zugestanden wird, Fleisch zu essen, bleibt es mit zahlreichen Tabus belegt. Die heute schwer verständlichen Opfervorschriften sieht S. vor diesem Hintergrund als Wahrung der Würde des Tieres und Erinnerung an die gebotene Ehrfurcht vor dem von Gott gegebenen Leben (50f). Der Sinn einer solchen Regulierung liegt angesichts des heutigen gedankenlosen Fleischkonsums und der damit einhergehenden industriellen Massenhaltung und -tötung der sog. Nutztiere auf der Hand.

Nachdem der Mensch seit jenen Anfängen von Kultur, die sein Denken vielfach immer noch prägen, inzwischen längst so übermächtig geworden ist, dass er selbst die größte Bedrohung der Natur (und damit letztlich auch seines eigenen Lebens) darstellt, sei es höchste Zeit, sich vom „Modell der Bezwungung“ zu verabschieden und das eigene Existenzrecht der Natur als „Gesamtkunstwerk Gottes“ konsequent anzuerkennen (52). Die in den biblischen Traditionen zum Ausdruck kommende Haltung gegenüber den Tieren sieht S. dabei auch für unsere Zeit als vorbildlich.

Anton Rotzetter untersucht die von Franz von Assisi erhaltenen Schriften auf Aussagen bzgl. der Tiere und kommt zu dem Schluss, dass sich die biographisch bezeugte Hochachtung des Heiligen vor den anderen Geschöpfen hier bestätigt, bspw. in dem ursprünglich für seine Ordensregel intendierten Verbot, Tiere als Besitz zu halten. U. a. findet sich auch bei Franziskus der Gedanke, die nichtmenschliche Schöpfung sei mehr mit dem Schöpferwillen eins als der sich

ihm immer wieder entfremdende Mensch. Insofern diese Welt also auf Gott hin transparent sei, gebühre nach Franziskus auch den wilden Tieren – als „Offenbarungsträgern“ – Gehorsam, „verstanden als hellhöriges Verwiesensein auf andere“ (59).

Der Schöpfungstheologie des Nikolaus von Kues widmet sich *Klaus Müller*. Cusanus habe das Gott-Welt-Verhältnis nicht als „Teilhaber“ des Existierenden am absoluten Sein gedacht, sondern die Welt als „Selbstentfaltung des Unendlichen“ verstanden (77). Dies sei jedoch keine Absage an die menschliche Freiheit, ganz im Gegenteil sei diese notwendig, um überhaupt ein Verhältnis zu anderem und damit letztlich zum ganz Anderen zu ermöglichen (79).

Die Tiere gehören in dieser Weltsicht zu den „Mitteilungsmodi“ Gottes: „Im Eigenstand der Geschöpfe, der Vollkommenheit ihres Eigenseins und Selbstvollzugs spiegelt sich die Souveränität und das Selbstsein des Absoluten, das alles Endliche in seine Diversität aus sich freisetzt.“ (ebd.)

M. sieht sowohl in der Biologie als auch in der Theologie Anzeichen für die Aktualität eines solchen Pantheismus, dessen theologische Herausforderung im Denken Gottes „als persönlich und alles zugleich“ (81) bestehe. Aufgrund des Glaubens an die Inkarnation sei christliche Theologie dazu in der Lage, woraus sich eine „Option für die Schöpfung als Ganze und zumal für die Tiere als Repräsentanten eines ersichtlich durch Psychisch-Mentales bewegten Seins“ (82) ergibt.

In poetischer Sprache beschreibt *Andreas Weber* drei Begegnungen mit Tieren, die seine Weltwahrnehmung veränderten, und entfaltet daran anknüpfend seine Reflexionen über die Einheit der Welt in ihrer Lebendigkeit und Empfindungsfähigkeit, die Menschen im Blick auf die anderen Lebewesen erfahren können: wenn sie sie als Wesen „mit Verlangen nach Sein“, als „fühlende Subjektivität“ (91) wahrnehmen. Ohne diese Wahrnehmung des Anderen sei kein Verständnis des eigenen Seins möglich. „Nur indem wir an Tieren und Pflanzen die Außenseiten innerlich gefühlter Lebendigkeit sehen, erfahren wir, was es heißt, am Leben zu sein.“ (92) Die wahrgenommene Welt entstehe im Zusammenwirken des wahrnehmenden Subjekts mit allem Anderen – so wie ein Säugling die „universelle Sprache der Leiblichkeit“ nur im Gegenüber zu anderen Menschen lernen kann, stünden wir alle „wie Kinder gegenüber den Tieren“ (94). Ohne sich explizit auf mystische Traditionen zu beziehen, steht W.s Text deren Wahrnehmungsweisen durchaus nahe.

Der Bd. wird mit einer Weihnachtspredigt von *Bärbel Wartenberg-Potter* abgeschlossen, in der sie angesichts der fortgesetzten Unvernunft im menschlichen Umgang mit der natürlichen Mitwelt die Frage stellt: „Sind wir noch zu retten?“ Hoffnung sieht sie im „göttlichen Blick“ des Kindes in der Krippe nicht nur auf uns, sondern auch auf die Tiere: Dieser Blick könne die Herzen heilen und „gewaltlose, teilende, achtsame Menschen“ (100) aus uns machen.

Der Sammelbd. bietet auf engem Raum eine Fülle von Denkanstößen, wobei in der Kürze der Vorträge genötigt vieles nur angerissen werden kann; den meisten Texten sind jedoch in den Endnoten Hinweise auf weiterführende Literatur beigegeben. Die unterschiedlichen Beiträge treffen sich in ihrem eindringlichen Plädoyer, das in unserer Gesellschaft vorherrschende Verhältnis zu den Tieren theologisch zu hinterfragen, und machen die Notwendigkeit einer grundsätzlichen Umkehr deutlich.

Bei aller theologischen Rede von der Schöpfung als Offenbarungsweise Gottes darf freilich eines nicht vergessen werden: Wir leben noch nicht in der erlösten Welt. Die biblischen Schöpfungserzählungen beschreiben nicht einfach, was ist, sondern entwerfen eine Vision, wie die Welt einmal sein sollte und erst („wieder“) werden muss. Es kann also nicht um ein Harmoniemodell gehen, das in einem Leben „im Einklang mit der Natur“ schon die Erlösung sähe. Die Aussage „Die Natur ist so wenig idyllisch, wie Gott lieb ist“ (zitiert bei Hagen, 26) bedarf des eschatologischen Ausblicks, wie er z. B. bei Jesaja (11,1–9) oder Paulus (Röm 8,18–25) anklingt. Zu groß wäre sonst die Gefahr, sich mit einem pauschalen Verweis auf „die Natur“ auch mit Verhältnissen abzufinden, die nach dem Willen des biblisch bezeugten Gottes nicht sein sollen.

Das Projekt einer theologischen Zoologie wird sich auch mit der Frage konfrontiert sehen, ob es nicht mit einer Relativierung der menschlichen Einzigartigkeit einem Naturalismus entgegenkomme, der alles Mentale auf biologische Funktionen reduziert und damit den Menschen Freiheit und Personwürde abspricht. Es sollte jedoch deutlich geworden sein, dass die hier vertretene theologische Weltsicht ganz im Gegenteil solchen Versuchen überzeugende Argumente entgegensetzen kann. Der ideologiekritische Blick auf die philosophischen Traditionen, denen auch jene naturwissenschaftlichen Positionen entstammen, kann zeigen, dass das Problem gerade in der einseitigen instrumentellen Vernunft besteht, die in dem konstruierten Dualismus zwischen „Geist“ und „Natur“ das menschliche Verhältnis zur Natur nur als Herrschaft und Verwertung denken kann. Dies haben in der Geschichte der von solchem Denken geprägten, auf Herrschafts- und Ausbeutungsstrukturen basierenden Gesellschaften ja nicht nur die Tiere und die gesamte Natur, sondern auch die als ihr zugehörig definierten Menschen – Frauen, Kinder, kolonisierte Völker – erfahren müssen. Schon deshalb ergäbe es keinen Sinn, eine Theologie auf der

Seite der Opfer dieser Geschichte gegen eine um die Tiere besorgte Theologie auszuspielen: Beiden geht es um eine andere, dem Leben dienende Rationalität, um das Anliegen einer Welt, in der allen Geschöpfen ihr von Gott gewolltes Lebensrecht zukommt.

Münster

Christine Berberich

Religionsgeschichte und Religionssoziologie

Weltkonstruktion. Religiöse Weltdeutung zwischen Chaos und Kosmos vom Alten Orient bis zum Islam, hg. v. Peter Gemeinhardt / Annette Zgoll. – Tübingen: Mohr Siebeck 2010. (XVI) 242 S. (Orientalische Religionen in der Antike, 5), ln. € 79,00 ISBN: 978-3-16-150582-9

Der vorliegende Bd. vereint Beiträge des 10. Symposiums des Göttinger Graduiertenkollegs „Götterbilder – Gottesbilder – Weltbilder. Polytheismus und Monotheismus in der Welt der Antike“, das in den vergangenen Jahren mit einer Serie höchst beachtlicher Studien und Sammelbde. hervorgetreten ist. Das Themenspektrum ist vielfältig und leuchtet mit einigen exemplarischen Studien den im Titel beschriebenen weiten Horizont aus.

Zwei Studien sind dem alten Mesopotamien gewidmet. Claus Wilcke bietet eine einfühlsam geschriebene und materialreiche Einführung unter dem Titel „Altes Mesopotamien: Weltbilder. Die Welt mit altbabylonischen Augen gesehen“ (1–28), die das Weltempfinden nachvollzieht, welches sich zunächst aus den großen Begriffen des Kosmos für Erde, Himmel, Horizont, (Süß- und Salz-) Wasser, Mensch, Unterwelt und sodann aus den großen Epen des *Adapa*, dem *Enūma eliš* und dem *Atramḫasis*-Mythos sowie zahlreichen Seitentexten hierzu ergibt. Der Mensch steht hiernach im Zentrum des (strukturell für ihn nicht wirklich erklärbaren) Kosmos, dessen Leben aus einem göttlichen Urgrund heraus ermöglicht worden ist, dessen Götter, die aus der Ur-Chaosmacht die geordnete Welt hervorgebracht haben, in ihrer Macht, aber auch in ihrer Unvollkommenheit sein Leben bestimmen. Keilschriftkundler finden hier eine neue Transkription und Deutung des komplizierten Textes „Enki und die Weltordnung“ und zahlreiche interessante Textdeutungen. Das Verhältnis von Aussagen über die beseelte und die unbelebte Welt untersucht Wayne Horowitz, „Animate, Inanimate, and Primary Elements in Mesopotamian Creation Accounts: Revisited“ (29–43). Hiernach unterscheiden die Schöpfungsmythen deutlich zwischen primordialen (divinen) Elementen (Apsu, Tiamat, Winde), die aber erst durch den Prozess von Theogonie und Kosmogonie in einen Zustand der Belebung überführt werden. Der Mensch werde nach dem *Atramḫasis*-Mythos aus göttlichem Fleisch und Blut und Erde geformt und sodann durch göttlichen Atem belebt, weswegen er nach dem Tode in der Unterwelt fortexistiere und im Zuge des Ahnenkultes mit Nahrung versorgt werden müsse. Eine Feuerbestattung sei damals ausgeschlossen gewesen. Die Entdeckung des 7. Jh.s v. Chr., dass der Lauf der Gestirne Regeln unterworfen ist, habe dazu geführt, dass man in den Gestirnen nicht mehr göttliche Wesen, sondern unbelebte Materie gesehen habe. Anschauungen über den Zerfall und die Verkehrung des altorientalischen Weltbildes manifestierten sich v.a. in der Sprache der Flüche, denen man in Klagen und Beschwörungen zu begegnen suchte – so die anschauliche Schilderung von Paul A. Kruger, „*Mundus inversus* and the Phenomenon of Cursing: Some Examples From the Ancient Near East and the Hebrew Bible“ (47–63). Die Rezeption und Weiterentwicklung mesopotamischer Weltanschauungen in der biblischen Welt zeichnet Henrik Pfeiffer anhand einer exemplarischen Analyse zu Ps 93 und 104 nach („König Jahwe und das Chaos: Zur Rezeption und Transformation des Chaoskampfmotivs im Alten Testament“, 65–83). In einer älteren Überlieferungsschicht werde noch erkennbar, wie syrisch-kanaanäische Wettergottkonzeptionen mit der Darstellung von JHWH als König verbunden worden seien, der seine Macht im Kampf gegen die Chaosmächte je und je neu bewährte. Diese Schicht sei durch entsprechende Überarbeitung dem Modell einer „Königsherrschaft Gottes“ untergeordnet worden, nach der JHWH von Urbeginn an den Kosmos erhalte. In Ps 104 wird „der Chaoskampf von der *conservatio mundi* in die *creatio prima* überführt“. Der Gedanke einer Bändigung des Chaos „ein für allemal“ führt dazu, dass „aus dem Chaosmonster [...] ein Spielzeug des souveränen Welterschöpfers“ wird (82f).

Auch im vorliegenden Bd. bleibt, wie so oft, die Frage nach den Interdependenzen zwischen den archaischen Weltbildern Kleinasiens und Griechenlands ungestellt. Oda Wischmeyer, „Kosmos und Kosmologie bei Paulus“ (87–101), knüpft mit ihrer Untersuchung allerdings bei Platons *Timaios* an. Hiernach sieht Platon im Kosmos als einem gewordenen körperlich-materiellen Gebilde zugleich ein Abbild des Unvergänglichen, das durch Vernunft beseelt sei: seinerseits mit Vernunft begabte, beseelte Lebewesen hervorbringt. Am Ende einer graduell dekadenten Entwicklung des Werdens steht der Mensch, der aus Körper und vernunftgeprägter Seele besteht und sich nur durch die Annäherung an die göttlichen Ideen aus dem Zustand des Abbildes zu dem unsterblichen des Urbildes zu erheben vermag. Wischmeyer zeigt, wie Philo auf der Basis der Idee der Gottebenbildlichkeit des vernünftigen Menschen und der Vorstellung einer Erschaffung aus irdischem Körper und göttlicher Seele platonische Kosmologie und stoische Vorstellungen der Weltentstehung mit Gen 1–2 zu harmonisieren sucht. In diesem Spannungsfeld siedelt sie die christologisch akzentuierte Anthropologie des Paulus und seine Abhandlung über die Auferstehung in 1 Kor 15,35–49 sowie eine Eschatologisierung der Schöpfungsvorstellungen an: Während der erste Adam als „lebendige Seele“ (Gen 2,7) der vergänglichen Schöp-

fung verhaftet ist, wird der künftige Adam (nach der Auferstehung) durch den „lebensschaffenden Geist“ selbst entstehen. Damit sind gleichermaßen Anknüpfung und Gegenentwurf der christlichen Kosmologie gegenüber der philosophischen Tradition markiert.

Eine Durchsicht der Unterweltsschilderungen in der antiken Literatur unternimmt Daniel Ogden („Dimensions of Death in the Greek and Roman Worlds“, 103–131) mit dem Ergebnis, dass abgesehen von der Konstanz der Vorstellung einer irgendwie unterirdisch-jenseitigen Sammlung der Toten keine einzige Schilderung je mit einer anderen völlig übereinstimmt. Die Raumvorstellungen variieren und erweisen sich als instabil, sodass das Genre eher einer „science-fictional notion of dimensions“ zuzurechnen ist. Die Berliner Ägyptologin und Althistorikerin Friederike Herklotz zeigt die Tradierung ägyptischer Weltordnungsvorstellungen anhand von Tempelzeichnungen aus Kalabsha und Den-dara noch in der Zeit des Augustus. Hier wurde der Kaiser als Pharao dargestellt und ihm wurde in den Königstitulaturen die Funktion des Herrschers, Kriegers, Wohltäters, Gesetzgebers und „Geliebten des Apis“ zugesprochen, obschon er sich einer offiziellen Krönung nie unterzogen hatte.

Der Gedanke einer „*creatio ex nihilo*“ durch einen einzigen Gott und damit die Einbindung spätantiker Weltbilder in die Systematik des monotheistischen Denkens ist – wie schon G. May (1978) in einer Interpretation von 2 Makk 7,28 gezeigt hat – nicht im jüdischen Denken erwachsen, sondern – so zeigt es der englische Theologe Frances Young in seinem Beitrag „Self and Cosmos Transformed: The Significance of Creation for Christianity's Counter-Cultural Challenge“ (162–175) – infolge der Auseinandersetzungen mit gnostischen Strömungen von den Kirchenvätern Tertullian, Origenes, Gregor von Nyssa und Augustinus in Analogie zur Unableitbarkeit des Auferstehungsgedankens entwickelt worden.

Zwei Studien zur Kosmologie und Anthropologie des Islam runden den Sammelbd. ab. Todd Lawson (Toronto), „Coherent Chaos and Chaotic Cosmos: The Qur'an and the Symmetry of Truth“ (178–193), konstatiert – entgegen vordergründigen Leseindrücken – eine innere Kohärenz der Struktur des Qur'an, die er als Ausdruck einer kein Chaos zulassenden Allgewalt Gottes versteht: Am Urbeginn stehe nach dem Qur'an der allwissende Gott und nicht ein primordiales Chaos. Dementsprechend werde alles Unheil nur als Ausdruck göttlichen Zorns verstehbar. Die Gegensätze von Gut und Böse, Glaube und Unglaube, Himmel und Hölle erscheinen als Asymmetrien, die erst in der Ordnung der göttlichen Einheit des offenbaren und doch zugleich dem Menschen verborgenen Gottes aufgelöst werden. Wie der islamische Gläubige aus der existenziellen Zerrissenheit der Welt zur Einheit und zu Gott findet, beschreibt – unter Hinzuziehung von vielerlei Texten auch aus der islamischen Mystik – Maria E. Subtelny (Toronto) in ihrem Beitrag „Templificatio hominis: Ka'ba, Cosmos, and Man in the Islamic Mystical Tradition“.

Insgesamt haben die Hg. hier einen gelungenen Sammelbd. vorgelegt, dessen Lektüre gleichermaßen lehrreich wie vergnüglich ist.

Münster

Reinhard Achenbach

Brankaer, Johanna: Die Gnosis. Texte und Kommentar. – Wiesbaden: Marix-Verlag 2010. 256 S., geb. € 5,00 ISBN: 978-3-86539-954-0

Für „marixwissen“ hat Johanna Brankaer eine allgemein verständliche Einführung in das Phänomen der antiken Gnosis und eine Anthologie von Quellentexten zusammengestellt. Die Autorin ist durch ihre Edition, Übersetzung und Kommentierung der Texte des neuentdeckten „Codex Tchacos“ bekannt geworden, die sie zusammen mit H. G. Bethge (TU 161, Berlin / New York 2007) erstellt hat.

Im ersten Teil führt die Autorin knapp in die Forschungsgeschichte ein und stellt Grundelemente der gnostischen Mythen, die Originaltexte und die Referate der antiken Häresiologen sowie die gnostischen Lehrer und Schulen vor (11–75). Nach diesem Überblick werden die besonders umstrittenen Forschungsfragen in der durch den Veröffentlichungsrahmen gebotenen Kürze umrissen, nämlich die Fragen nach der sethianischen Gnosis, nach der soziologischen Gestalt gnostischer Gemeinschaften und nach dem Verhältnis der Gnosis zum Christentum sowie zur antiken Philosophie (76–107). Daran schließt B. einen gesonderten Abschnitt über die „Frauen in der Gnosis“ an (108–117) und macht auf eine in der Antike ungewöhnliche „Entlarvung illegitimer männlicher Macht“ in den Frauengestalten gnostischer Mythen aufmerksam (110). Die gnostischen Originaltexte im zweiten Teil (122–248) werden teils in Auszügen, teils vollständig wiedergegeben, darunter Ptolemäus' „Brief an Flora“, die Evangelien „der Maria“ (BG 1) und „des Thomas“ (NHC II, 2) sowie das „Apokryphon des Johannes“. Alle Übersetzungen sind Wiederabdrucke, wobei aber der Auszug aus dem von Brankaer/Bethge übersetzten „Judasevangelium“ durch die seit 2009 wieder zugänglichen Fragmente ergänzt ist. Ein Literaturverzeichnis mit den wichtigsten Titeln (249–251) und ein Glossar (253–255) ergänzen den Text.

„Es ist nicht einfach“, schätzt B. ihr Vorhaben mit den ersten Worten (7) realistisch ein. Scheint sich doch der Begriff „Gnosis“ in der neueren Forschung mehr und mehr aufgelöst zu haben, insbes. seit M. A. Williams' „Rethinking Gnosticism“ (1996). Damit ergibt sich das überaus ambitionierte Projekt, den Begriff „neu umschreiben bzw. definieren“ zu müssen (11). In vier Punkten erläutert B. ihr eigenes „Gnosisverständnis“ (20f). „Gnosis“ sei demnach eine im „Laboratorium“ des 2. Jh.s entwickelte Deutung des Christentums (1.), in deren Zentrum die Suche nach der „Erlösung durch Erkenntnis“ stehe, durch die Erkenntnis, die allein der himmlische Erlöser dem Menschen bringen könne (2.).

Der Kern dieser Erkenntnis, nämlich dass der Erkennende von Gott stammt, führe zur negativen Sicht der materiellen Welt als eines Hindernisses bei der Rückkehr zum geistigen Gott (3.). Die Weltedistanz ist demnach, obwohl sie eine „Innovation der Gnostiker“ (101) darstelle, nicht der Ursprung gnostischer Deutung, sondern eine Konsequenz aus deren Erlösungslehre (119). Da aber die Definition als „Erlösung durch Erkenntnis“ als „nicht ausreichend genau“ (21) anzusehen ist, nimmt B. als weiteres gnostisches Charakteristikum hinzu, dass die beklagenswerte Gefangenschaft des Menschen in der materiellen Welt in Form von „Kunstmythen“ über den „Fall eines höheren Wesens“ erzählt wird (4.).

Obwohl die Frage nach dem Ursprung aufgrund der erhaltenen Quellen nicht lösbar ist (99), macht sich die Autorin doch die gut begründete Sichtweise von B. Aland und Ch. Marksches zu eigen, die „Gnosis“ als Teil eines Vermittlungsprozesses verstehen, in welchem die Inhalte der christlichen Botschaft den intellektuellen Bedürfnissen der antiken Gesellschaft angepasst werden (101f). Allerdings überlegt B. gegen die Versuche, „Gnosis“ als eine eigenständige „Religion“ zu beschreiben, gleichzeitig auch, ob man nicht allgemeiner an „eine Tendenz“ denken sollte, „die wir bei verschiedenen Denkern und in verschiedenen Schriften finden“ (7). Diese weite Definition teilt sie sonst nicht. Zwar führt sie mit H. Jonas Gnosis auf eine „fundamentale Erfahrung“ zurück, jedoch nicht auf eine der existenziellen „Weltfremdheit“, sondern auf das christliche „Erlöst-Sein“ (119). Im Zentrum der Gnosis stehe das Bedürfnis nach Freiheit, „in dieser Welt nichts zu brauchen“ und deshalb „keine Furcht zu haben“ (120). Das ist überzeugend. Es verwundert allerdings, wenn B. das Proprium der gnostischen Deutung des Christentums in dem Selbstverständnis der Gnostiker sehen will, bereits erlöst „zu sein, nicht zu werden“. Die Annahme des göttlichen Funkens im Inneren des Menschen sei primär, die anderen Elemente der Gnosis, etwa deren Weltedistanz, sekundär (119). Außerchristlich ist das jedenfalls nicht, da doch auch innerhalb des nicht-gnostischen Christentums der Akzent auf die Gegenwärtigkeit der Erlösung gelegt sein kann. Vielleicht ist also die Idee des inneren Funkens ebenfalls sekundär und lediglich eine Ausgestaltung des christlichen Glaubens an die Erlösung. Diese Ausgestaltung könnte aus der Frage folgen, was es ist, das der Mensch nicht aus eigener Kraft befreien kann und das ein Eingreifen des göttlichen Erlösers nötig macht.

Die Forschung zur „Gnosis“ ist in besonderem Maße unübersichtlich und komplex. Dass manches im Rahmen einer knappen Einführung undeutlich bleiben muss, versteht sich von selbst. Den vorgegebenen Grenzen sind einige kleinere Mängel zuzuschreiben, wie z. B. manche fehlende oder durcheinander geratene Fußnoten (z. B. 143). Auch die Erklärung theologischer Begriffe im Glossar ist nicht immer treffend (z. B. 254 „heterodox“ als „vom Glauben abgefallen“). Innerhalb ihres Abschnitts über „Gnostische Riten“ (91–95) kann die Autorin der häufig in gnostischen Texten begegnenden Ritualkritik kaum acht Zeilen widmen (95) und verzichtet dabei leider auf die wichtige Unterscheidung zwischen der Kritik an fremden Ritualen und der Ablehnung jeglichen Rituals als Heilsweg. Insgesamt ist die Vereinfachung, die B. gelungen ist, aber nicht nur eine höchst anerkanntswerte Leistung, sondern auch eine wertvolle Reflexion in der Fülle der Detailforschung, die dieses Buch nicht nur für das breite Publikum interessant macht.

München

Herbert Schmid

Prejudice and Christian beginnings. Investigating Race, Gender, and Ethnicity in Early Christian Studies, hg. v. Laura Nasrallah / Elisabeth Schüssler-Fiorenza. – Minneapolis: Fortress Press 2009. 319 S., geb. € 20,99 ISBN: 978-0-8006-6340-7

Die Beiträge des vorliegenden Bd.es¹ gehen auf ein Symposium zurück, das im Jahr 2007 an der Harvard Divinity School abgehalten wurde. Sie versuchen, Ergebnisse der neueren nichttheologischen Forschung für die ntl. Zeit und die der Kirche der Spätantike nutzbar

¹ Elisabeth Schüssler-Fiorenza, *Exploring the Intersections of Race, Gender, Status, and Ethnicity in Early Christian Studies*; Shelley P. Haley, *Be Not Afraid of the Dark: Critical Race Theory and Classical Studies*; Laura Nasrallah, *The Knidian Aphrodite in the Roman Empire and Hiram Powers's Greek Slave: On Ethnicity, Gender, and Desire*; Cynthia M. Baker, *„From Every Nation under Heaven“: Jewish Ethnicities in the Greco-Roman World*; Joseph A. Marchal, *Mimicry and Colonial Differences: Gender, Ethnicity, and Empire in the Interpretation of Pauline Imitation*; Sze-kar Wan, *„To the Jew First and Also to the Greek“: Reading Romans as Ethnic Construction*; Denise Kimber Buell, *God's Own People: Specters of Race, Ethnicity, and Gender in Early Christian Studies*; Shawn Kelley, *Race, Aesthetics, and Gospel Scholarship: Embracing and Subverting the Aesthetic Ideology*; Susannah Heschel, *Race as Incarnational Theology: Affinities between German Protestantism and Racial Theory*; Gabriella Gelardini, *Religion, Ethnicity, and Ethnoreligion: Trajectories of a Discourse in German-Speaking Historical Jesus Scholarship*; Vincent L. Wimbush, *„No Modern Joshua ...“: Nationalization, Scriptures, and Race*; Fernando F. Segovia, *Poetics of Minority Biblical Criticism: Identification and Theorization*.

zu machen. Mit der im Titel angezeigten Trias werden Paradigmen auf ihre Tauglichkeit hin erprobt. Dies geschieht in zwei Teilen. Der erste Teil geht eben dieser Frage nach und legt eine methodologische Grundlage. Der zweite Teil kann als Beitrag zu einer kritischen Geschichte der ntl. Exegese gelesen werden, da hier der Einfluss von Vorurteilen untersucht wird. Vorangestellt ist den Beiträgen eine Einführung von Elisabeth Schüssler-Fiorenza, die auf die Möglichkeiten der neuen Ansätze verweist und zuversichtlich ist, dass diese nutzbar und nützlich sind.

Da hier der Raum fehlt, alle Beiträge zu würdigen, muss eine Beschränkung erfolgen, die gewiss auch subjektiv begründet ist. Cynthia M. Baker, *„From Every Nation under Heaven“: Jewish Ethnicities in the Greco-Roman World* untersucht die Wahrnehmung ethnischer Unterschiede unter Juden bei Philo. Sie meint, dass die Zugehörigkeit zu verschiedenen Ethnien keine Infragestellung des Jude-Seins bedeutete, sondern sich die jeweilige Zugehörigkeit bzw. Zuschreibung sehr unterschiedlichen Konstanten verdankt. Die Vernachlässigung dieses Verständnisses eines multiethnischen Judentums führt sie auf das Konstrukt eines das Judentum überschreitenden universalen Christentums zurück. Der Beitrag von Joseph A. Marchal (*Mimicry and Colonial Differences: Gender, Ethnicity, and Empire in the Interpretation of Pauline Imitation*) ist ein Kabinettstück in durchgeführter Methodologie, denn er interpretiert den paulinischen Text auf drei verschiedene Arten der postkolonialen Theorie. Es sei angemerkt, dass hier auf das Besondere zutrifft, was für alle Beiträge gilt, dass sie nämlich eine gewisse Kenntnis der aktuellen Debatten voraussetzen, um die hier genannten Thesen zu verstehen. Wer sich immer gefragt hat, ob die gängige Lesart der ntl. Gleichnisse nicht doch eine Ästhetik voraussetzt, die an den europäischen Klassikern geschult ist, wird sich bei Shawn Kelley (*Race, Aesthetics, and Gospel Scholarship: Embracing and Subverting the Aesthetic Ideology*) bestätigt sehen. In dem Beitrag wird versucht, den Nachweis zu führen, dass es sich bei der Exegese der Gleichnisse um eine ästhetische Ideologie handelt, die letztendlich von der Vorstellung der Großartigkeit Jesu und seiner Zähmung durch die Evangelisten ausgeht. Der Beitrag von Susannah Heschel (*Race as Incarnational Theology: Affinities between German Protestantism and Racial Theory*) arbeitet nochmals die funktionale Rolle der Exegese im Rahmen der Nazi-Ideologie aus und verweist auf ideologische Nähen der Rassenkonzeption.

Gabriella Gelardini (*Religion, Ethnicity, and Ethnoreligion: Trajectories of a Discourse in German-Speaking Historical Jesus Scholarship*) versucht den Nachweis zu führen, dass die Konstruktion der Situierung Jesu in seinem historischen Kontext vorrangig dekonstruktivistisch agierte, indem sie ihn entweder aus seinem jüdischen Umfeld oder seiner christlichen Rezeptionsgeschichte herausnahm. Erst die neuere nichteurozentrische Forschung habe ihn wieder jüdisch kontextualisiert. Hier lässt sich gewiss fragen, ob durch eine solche Darstellung nicht auch denen neuerlich Unrecht widerfährt, die innerhalb der Exegese Geschichte eine marginalisierte Existenz führten, wie etwa die Jesusforscher jüdischer Herkunft, die weitgehend nicht wahrgenommen wurden.

Zugestandenermaßen können aber solche Bedenken den gesamten Wert des Sammelbds. nicht in Frage stellen, wenn man ihn denn als ein Dokument des transdisziplinären Diskurses liest, der ohne jeden Zweifel wegweisend ist, aber nicht beanspruchen kann noch will, einen Endpunkt zu setzen. Dies zeigt sich nicht zuletzt an der Verwendung des Begriffes *Gender*, die weitestgehend von der Faktizität der beiden Geschlechter ausgeht, und nicht von dem Konstrukt derselben.

Berlin

Rainer Kampling

Antichrist. Konstruktionen von Feindbildern, hg. v. Wolfram Brandes / Felicitas Schmieder. – Berlin: Akademie-Verlag 2010. 312 S., geb. € 98,00 ISBN: 978-3-05-004743-0

Der Sammelbd. dokumentiert, erweitert durch zusätzliche Beiträge, eine Tagung aus dem Jahr 2007. Damit wird ein Themenfeld vertieft, das die Hg. bereits 2005 mit einem Kolloquium zur gesellschaftspolitischen Relevanz eschatologischer Vorstellungen im interreligiösen Kontext des Monotheismus bearbeitet und durch eine entsprechende Veröffentlichung einem größeren Publikum zugänglich gemacht haben.¹ Wie sein Vorgängerbd. legt auch „Antichrist“ den Schwerpunkt seiner Darstellung auf den Vergleich kulturhistorischer und religionsübergreifender Strukturzusammenhänge und Rezeptionsprozesse.

So zeigt Marco Rizzi, wie aus der christlichen Perspektive von Irenäus und Hippolyt die Figur des Antichristen zur Lösung des Problems der Parusieverzögerung beiträgt und zugleich die Vorstellungswelt jüdischer Eschatologie im Sinne der eigenen Glaubenskonzeption umprägt. Lutz Greisiger stellt im Horizont der Auseinandersetzung des persischen und des byzantinischen Reiches im 7. Jh., deren Brennpunkt der Kampf um Jerusalem bildet, der jüdischen Figur des Armilos, mit der sowohl eine antichristliche wie antirömische bzw. antiheldnische Polemik verbunden zu sein scheint, von christlicher Seite den „Sohn des Verderbens“ aus der Apokalypse des Pseudo-Methodios gegenüber.

¹ Endzeiten. Eschatologie in den monotheistischen Weltreligionen, hg. v. Wolfram Brandes / Felicitas Schmieder. – Berlin / New York: Walter de Gruyter 2008 (Millennium Studien, 16).

Dabei verfolgt er u. a., wie das von Pseudo-Methodios überlieferte Motiv der ehebrecherischen Zeugung der Antichristgestalt von jüdischen und heidnischen Autoren ihrerseits zur Diskreditierung Jesu aufgegriffen wird. Einen ersten binnenislamischen Zugang zur Thematik der apokalyptischen Feindbildkonstruktion bietet Anna Akasoy anhand der Frage, ob sich für den westislamischen Sufismus endzeitliche Mahdi-Ansprüche feststellen lassen. Akasoy's differenzierte Analyse, die sich auf die Beurteilung der Person des Sufis Niffari konzentriert, legt dazu bislang unediertes Textmaterial vor. Kristin Skottki verfolgt das topische Arsenal der Apokalyptik in christlichen Chroniken des Ersten Kreuzzuges und stellt fest, dass antichristliche Feind-Identifikationen zwar bisweilen an prominenter Stelle vorkommen, jedoch aufs Ganze gesehen überraschend selten begegnen, was daran liegen könnte, dass der Antichrist bereits in dem binnenchristlichen Kontext des Investiturstreits stark beansprucht wurde (vgl. 96). Mit Blick auf die ambivalente Gestalt des Sufyani entfaltet Hannes Möhring die Endzeitfigurationen des Islam und weist deren erstaunliche Parallelität zur christlichen Konstellation von Endkaiser, Antichrist und Jesus nach (vgl. 104f, 116). Dirk Jäckel stellt dem Feindbild, unter dem im 12. Jh. der Ayyubidsultan Saladin mit einem der Vorläufer des Antichristen identifiziert wird, dessen positive Würdigung als edler Heide und heimlicher Christ aus späterer Zeit gegenüber und würdigt beide Strategien als Bewältigungsversuche eines „bedeutenden und letztlich unbesiegbaren Feindes“ (134). Eine Stimme der griechischen Orthodoxie des 13. Jh.s bringt der Beitrag von Lars M. Hoffmann zu Gehör: Nikolaos-Nektarios, der den Antichristen nicht allein in der innerchristlichen Spaltung zwischen römischer Katholizität und griechischer Orthodoxie am Werk sieht, sondern ihn auch in antijüdischen Streitschriften nutzt – allerdings nicht zur Diffamierung der Gegner, sondern als Argument für deren Bekehrung zum christlichen Glauben. Michael Oberweis widmet sich Endzeiterwartungen, die sich um das kritische Datum 1241 gruppieren. Mit Bezug auf den historischen Kontext lehnt er jedoch die Apokalyptisierung der mongolischen Expansionsbewegung seitens des zeitgenössischen Juden- wie Christentums ab. Anhand literarischer und kunstgeschichtlicher Analysen interpretiert Pavlína Cermanová die Funktion antichristlicher Motive in der Herrscher-Ideologie Kaiser Karls IV. im Sinn seiner Stilisierung zum Endzeitkaiser. Klaus Ridder und Ulrich Barton verfolgen Inszenierungen der Antichristfigur im mittelalterlichen Schauspiel und machen auf die karnevaleske Provokation einer Ausparung des Sieges über den Antichristen aufmerksam. Den trotz ihrer ideologisch konträren Positionierung intensiven Rezeptionsprozessen zwischen christlicher Apokalyptik und jüdischer Messias Hoffnung Ende des 15. Jh.s widmet sich Rebekka Voß. Im gegenreformatorischen Horizont des 16. Jh.s zeigt Ralf-Peter Fuchs an Schriften des Theodor Graminaeus, dass die apokalyptisch-antichristliche Topik auch zur epochalen Aufhebung des Endes genutzt werden konnte, um in der Gegenwart Zeit für die Bekämpfung des als zunehmend bedrängend erfahrenen Bösen zu gewinnen. Im neuzeitlich-modernen Kontext interpretiert Hubertus Busche Nietzsches Selbst-Identifikation als Antichrist in der doppelten Zielrichtung von Kirchenkritik und unmittelbarer Stellvertretung Christi, während Michael Hagemeister russische Autoren um 1900 vorstellt, welche die nationale Krise ihrer Zeit durch die Konstruktion jener berühmten Theorien einer jüdischen Weltverschönerung nutzten, deren Motivik sie aus der traditionell christlichen Feindtypisierung übernahmen.

Der Sammelbd. vereinigt somit disziplinübergreifend Beiträge aus historischen, literaturwissenschaftlichen, theologischen, judaistischen und orientalistischen Fachrichtungen. Aufs Ganze gesehen zeigen sie, wie der figurative Typus des Antichristen nicht nur die konfliktuelle Nahtstelle der Auseinandersetzungen zwischen Christentum, Judentum und Islam besetzt, sondern auch innerhalb ein und desselben Kulturraums der Konstruktion von Feindbildern mit zeitgeschichtlich kontextspezifischen Funktionen dient. Beides scheint eng miteinander verflochten zu sein, was – so ein bemerkenswertes Ergebnis der vorgelegten Analysen – auf ein gemeinsames, die Kulturen und Religionen übergreifendes „Reservoir“ (XV) eschatologischer Vorstellungen schließen lässt, ohne dass alle Interaktionsmechanismen im Einzelnen schon klar zutage treten. Allerdings führen die Untersuchungen die große Vielfalt der Antichrist-Gestaltungen und ihre zeit- bzw. sozialgeschichtliche Einordnung konturscharf vor Augen. Gerade durch den Aufweis intensiver Rezeptionsprozesse über kulturelle und ideologische Grenzen hinweg erweist der religionsvergleichende Ansatz des Bd.es seine Stärke und eröffnet dem Leser ein aufschlussreiches und detailliertes Panorama der vielfältigen Funktionen, welche die Figur des Antichristen in eschatologischer wie apokalyptischer Ausprägung übernehmen kann.

Bamberg

Jürgen Bründl

Enzyklopädie des Mittelalters. 2 Bde., hg. v. Gert Melville / Martial Staub. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2008. (XIV) 432 S. / (VI) 498 S., geb. € 99,90 ISBN: 978-3-89678-598-5

Die vorgelegte „Enzyklopädie“, die von den Mediävisten Gert Melville (Univ. Dresden) und Martial Staub (University of Sheffield) hg. wurde, vereinigt die Beiträge namhafter Mittelalterexperten. Ihre große Themenvielfalt präsentiert die „Enzyklopädie des Mittelalters“ nicht in alphabetischer Reihenfolge, sondern gemäß einer sachlogischen Systematik, um Zusammenhänge auf diese Weise makro- und

mikroskopisch leicht erkennbar zu machen. Es sollen alle Aspekte des mittelalterlichen Lebens zur Sprache kommen: Gesellschaft, Glaube, mittelalterliches Wissen, Literatur, bildende Kunst, Musik, Wirtschaft, Lebensräume, Regionen und konkretes politisches Geschehen.

Eine knappe „Einführung“ erschließt vier zentrale Absichten, die die Hg. mit der „Enzyklopädie“ verbinden: Erstens sind die umfassenden Kap. inhaltlich hierarchisiert. Die Differenzierung zwischen den wichtigen und den weniger wichtigen Aspekten zeigt sich in den auch optisch sichtbar gemachten Stäbchen des Inhaltsverzeichnisses. Weiterhin helfen moderat eingefügte Querverweise, die Verbindungen zwischen den unterschiedlichen Themen zu erkennen. Dieser inhaltlichen Vernetzung der Einzelbeiträge dient auch die jedem Käufer/Leser der „Enzyklopädie“ zusätzlich einmal gratis angebotene elektronische Kopie des Gesamttextes von einer Verlags-Homepage; inhaltliche Suchoperationen lassen sich so mühelos auf den gesamten Text ausdehnen.

Zweitens geht die thematische Systematik nicht von der Ereignisgeschichte hin zu Strukturen und Entwicklungen, sondern umgekehrt, um so der Forderung nach einer komparativen Sicht auf die behandelten Phänomene nachzukommen: „Der Gegenstand der ‚Enzyklopädie‘ leitet sich von einer an Marc Bloch orientierten komparatistischen Perspektive ab.“ (XII) Hinter den einzelnen Beiträgen – so betonen die Hg. – steht trotz aller Verschiedenheit in Methodik und Schwerpunktsetzung die verbindende Überzeugung, dass die zur Sprache gebrachten Sichtweisen auf das mittelalterliche Leben „konstruiert“ sind, d. h.: in Abhängigkeit von der gegenwärtigen Forschungslage vorgestellt werden und nicht als Objekte, welche unabhängig von der Arbeit des Mediävisten existieren.

Drittens kommt die kritische Gesamtperspektive der „Enzyklopädie“ auch dadurch zum Tragen, dass die Hg. im Rahmen der ‚histoire totale‘, zu der sie einen Beitrag leisten wollen, sowohl die Vielfalt gegenwärtiger Forschungsrichtungen innerhalb der Mediävistik berücksichtigen als auch die insgesamt interdisziplinären Suchbewegungen der Mittelalterforschung einbeziehen: „Hierbei werden Herrschaft und Normen neben sozialen Formationen einerseits und Medien und Formen der Interaktion und Kommunikation andererseits zur Beschreibung des Ist-Zustandes und seiner Dynamik herangezogen – und nicht zum Maßstab menschlichen Handelns verklärt.“ (XIII) Veranschaulichend treffen die Hg. im Rahmen der kritischen Gesamtperspektive die Unterscheidung zwischen ‚Gesellschaft‘ auf der einen und ‚Glaube und Wissen‘ auf der anderen Seite – mit der theologisch wichtigen Folge, dass der Glaube in seiner gesellschaftlichen Dimension zur Sprache kommt: „Der Glaube wird nicht als unverrückbares Fundament, sondern als historischer Faktor der mittelalterlichen Kultur verstanden.“ (XIII)

Viertens schließlich sehen die Hg. ihr Werk als einen Beitrag zur Entstehungsgeschichte des heutigen Europa, welches dem Mittelalter entscheidende Impulse verdanke, wie in den verschiedenen Beiträgen der „Enzyklopädie“ anschaulich nachzulesen ist.

Die „Enzyklopädie“ ist untergliedert in sieben Kap., die allerdings im Umfang deutlich differieren: Die beiden ersten Kap. „Gesellschaft“ und „Glaube und Wissen“, die von den Hg. als Grundlage für das Verständnis der weiteren Kap. bezeichnet werden, umfassen den gesamten ersten Bd. mit seinen 432 Seiten. Die weiteren Kap., die sich im zweiten Bd. finden, erstrecken sich auf jeweils ca. 60 Seiten: Kap. 3 „Literatur“, Kap. 4 „Bildende Kunst und Musik“, Kap. 5 „Wirtschaft“, Kap. 6 „Technik“ und Kap. 7 „Lebensräume und Bedingungen“. Das um der Sichtbarmachung von ereignisgeschichtlichen Abfolgen willen angefügte Kap. 8 „Geschehenskomplexe und Regionen“ fällt mit seinen ca. 100 Seiten (aufgrund der Vielzahl der Einzelaspekte und deren Rückbindung an die früheren Kap. der „Enzyklopädie“) umfangreicher aus.

Die Leistungsfähigkeit der vorgelegten „Enzyklopädie“ sei exemplarisch anhand der beiden ersten Kap. erläutert. Zum einen halten die Hg. diese Passagen – wie bereits angesprochen – für basal; zum anderen legen besonders diese beiden Kap. die christentumsgeschichtlich und theologisch relevanten Grundthemen dar.

Im Kap. 1 „Gesellschaft“ geht es einleitend um die Welt der „politischen Ordnungsvorstellungen“. Wer diesen umfassenden Abschnitt sorgsam bearbeitet hat, weiß zwischen den unterschiedlichen Weisen der monarchisch-aristokratischen Organisationsformen (Grundherrschaft, Vogtei, Lehnswesen, Königsherrschaft, Landesherrschaft), den genossenschaftlichen Organisationsformen (städtische Genossenschaften, Gilden und Bruderschaften, Regionale Bündnisse) und den kirchlichen Organisationsformen (Papsttum, Kurie, Kardinalat, Konzilien und Synoden, Bistümer, Pfarreien, Religiosentum – Klöster und Orden) klar zu unterscheiden. An dieser Stelle sei ausdrücklich hervorgehoben, dass hier wie anderswo in der „Enzyklopädie“ alle christentumsgeschichtlich und theologisch bedeutsamen Besonderheiten kontextgebunden und in periodisierenden Sichtweisen berücksichtigt werden. Exemplarisch sei hier auf die perspektiveröffnende und bis in die Frühe Neuzeit ausgezogene Längsschnittperspektive verwiesen (eine solche Diachronik kennzeichnet auch manchen anderen „Enzyklopädie“-Beitrag), wie sie der Mediävist Bernhard Schimmelpfennig in seinem Art. „Papsttum“ periodisierend ausführt: „Wirkte und verstand sich der Papst in der ersten Epoche bis zum 11. Jahrhundert vornehmlich als Bischof von Rom, trat in der zweiten [bis in die Neuzeit reichenden] Epoche Rom zurück zugunsten der ‚Universalkirche‘, was auch zu einer Umwandlung der Organisationsformen führte.“ (82) Hervorhebenswert ist mit Blick auf die Autoren, die die „kirchlichen Organisationsformen“ behandeln, ebenso wie hinsichtlich der meisten Autoren der „Enzyklopädie“, dass sie darum bemüht sind, die Entwicklungen in der Liturgie, im Kirchbau und im Kirchenrecht in ihre Darstellungen mit einzubeziehen. – Dadurch, dass unter dem Stichwort

„Kirchliche Organisationsformen“ als erstes die ‚Bischöfliche Kirche‘ und im Anschluss die ‚Mönchskirche‘ (hier: „Religiosentum“) behandelt wird, zeigt sich entwicklungsgeschichtlich wie nebenbei auch die Parallelität in der Struktur von beiden Organisationsgrößen. Und wenn *Gert Melville* als Autor dieses facettenreichen Abschnitts und Spezialist für das hochmittelalterliche Religiosentum einen Schwerpunkt auf das 12. bis 14. Jh. legt, kommt die in Form von geschickten Rückblenden berücksichtigte Genese des Mönchtums im Frühmittelalter dabei keineswegs zu kurz. Im Gegenteil: Der Abschnitt zeigt exemplarisch, wie die Autoren der „Enzyklopädie“ (hier: Schimmelpfennig und Melville im Vergleich) ihre persönlichen Forschungsschwerpunkte einbringen, ohne dass das Gesamtwerk dadurch an Konsistenz verlieren würde. Ähnliche Beobachtungen lassen sich auch für die weiteren erstrangigen Aspekte von Kap. 1 („Gesellschaft“) machen: „Soziale Formationen“, „Normen“ und „Interaktion und Kommunikation“, welche allesamt wichtige Facetten des religiösen Lebens auf substantielle Weise berücksichtigen. Mehr noch: Kap. 1 zeigt tatsächlich überzeugend, dass Religiosität ein zentraler und wandlungsfähiger Teil des mittelalterlichen Alltags war.

Kap. 2 „Glaube und Wissen“ ist unterteilt in „Religion“, „Mensch“, „Welt“, „Das Imaginäre: Vorstellungsräume, Aberglaube“, „Denkformen und Methoden“, „Bildungseinrichtungen“ und „Mediale Formen“. Ohne Übertreibung darf dieses Kap. als eine auf christentumsgeschichtlich zentrale Entwicklungslinien konzentrierte Einführung gelten. So findet sich hier ein Überblick über die indigenen Religionswelten ‚vor‘ dem Christentum ebenso wie eine Hinführung zur Bibel- und Bücherspiritualität, eine Erschließung von Wallfahrten und Wundern ebenso wie Erklärungen zu den christlichen Sakramenten, eine Heranführung an schulische wie universitäre Lehr- und Lerninhalte ebenso wie eine Einführung in Weisen des Weltverstehens (Monastik, Scholastik, Humanismus), eine Darstellung der für den mittelalterlichen Wissenstransfer tragenden Institutionen ebenso wie ein Überblick über die medialen Formen mittelalterlicher Kommunikation (Predigt, Vorlesung etc.). Es ist bemerkenswert, wie leichtgängig sich dem Leser bei der Lektüre die Interdependenzen zwischen den einzelnen Aspekten erschließen; der Anspruch, den mittelalterlichen Kosmos von „Gesellschaft“ sowie „Glauben und Wissen“ transparent zu machen, wird eingelöst.

Mit Blick auf die Kap. des zweiten Bd.es sei herausgestellt, dass sie allesamt deutliche Rückbezüge zu den in Kap. 1 und 2 vorgestellten Grundlagen – substantiell auch zu den religiösen Grundlagen – herstellen, was an dieser Stelle nur knapp anhand von Kap. 4 „Kunst im Mittelalter“ veranschaulicht sei: Hier geht es um christliche Bilder und um das christliche Bilderverbot, um die mittelalterliche Problematisierung von künstlerischen Reichtümern in kirchlichen und klösterlichen Gebäuden sowie um die Diskussion der ‚Gottgleichheit‘ des Künstlers, um (Dom-)Bauhütten und um Buchmalerei, um Schatzkunst und um Baustile, um das Verhältnis von Bild und Text sowie um Epochen und Räume der bildenden Kunst. Kurzum: Die Interdependenzen zwischen Kap. 1 und 2 auf der einen Seite sowie den übrigen Kap.n auf der anderen Seite sind auch in religiösen Hinsichten reich.

Die stets durchgehaltenen Rückbezüge zu den Kap.n 1 und 2 sowie zu den Kap.n 3 bis 7 kennzeichnen das ereignisgeschichtlich ausgerichtete Kap. 8 „Geschehenskomplexe und Regionen“. So liest sich auch dieses Kap. perspektiv eröffnend, wenn christentumsgeschichtlich und theologisch zentrale Geschehenskomplexe (Völkerwanderung, Karolingerreich, Investiturstreit, Abendländisches Schisma etc.) unter Berücksichtigung von Bezügen zu den Themen „Gesellschaft“, „Glaube und Wissen“, „Kunst“, „Architektur“, „Musik“, „Technik“, „Lebensräume“ etc. präsentiert werden.

Fazit: Das vorgelegte doppelbändige Werk darf als eine für Theologinnen und Theologen sehr lohnende Publikation herausgestellt werden. Es überzeugt in der inhaltlichen Gesamtkonzeption und präsentiert mediävistische Zugänge zur europäischen Christentumsgeschichte zwischen 500 und 1500, die theologisch von Bedeutung sind. Nicht zuletzt darf die „Enzyklopädie“ als eine choreographische Meisterleistung der beiden Hg. gewürdigt werden; denn es ist ihnen gelungen, eine Vielzahl von Spezialisten zu gewinnen, die die vorgegebenen Gesamtperspektiven der „Enzyklopädie“ wirklich zur Leitlinie ihrer eigenen Beiträge gemacht haben. So liegt das Hauptaugenmerk der Hg. und Einzelautoren in puncto Religion epochenentsprechend auf dem Christentum (wiewohl besonders das jüdische Leben im Mittelalter immer wieder mit berücksichtigt wird). Allerdings erfolgt dessen Erschließung so gründlich, dass damit erstklassige Vergleichspunkte für weitere religionsvergleichende und mittelalterbezogene Vertiefungen in den Bereichen der mittelalterbezogenen ‚Judentumsstudien‘ und ‚Islamstudien‘ gegeben sind.

Essen

Hubertus Lutterbach

Religion und Wende in Ostmittel- und Südosteuropa 1989–2009. Tagungsband zum gleichnamigen Symposium anlässlich des 20. Jahrestags des Falls des Eisernen Vorhangs. Wien, im Oktober 2009, hg. von Johann Marte / Vincenc Rajšp / Karl W. Schwarz / Miroslav Polzer. – Innsbruck/Wien: Tyrolia-Verlag 2010. 381 S. (Pro Oriente, Bd. 33), pb. € 28,00 ISBN: 978-3-7022-3077-7

Der vorliegende Sammelbd. geht auf eine Tagung zurück, die die bekannte österreichische Stiftung „Pro Oriente“ und das Slowenische

Wissenschaftsinstitut in Wien gemeinsam veranstaltet haben. Das Ziel war ausweislich des Vorworts der Hg. ein doppeltes: Man wollte Kenntnis darüber erlangen, „wieweit religiös motivierte Menschen [...] Wegbereiter der politischen Wende von 1989 waren“; das zweite Erkenntnisinteresse war das am Verhalten der Religionsgemeinschaften nach diesen Veränderungen.

Entsprechend dem Programm der Tagung ist der Bd. in fünf Sektionen geteilt. Die erste bringt vier allgemein einführende Texte von sehr unterschiedlichem Charakter: *Niko Toš* stellt in einem religionssoziologischen Überblick die Gesellschaften und die Kirchen der Region in der Zeit der Transition dar. Von *Paul Zulehner* sind Bemerkungen zum Verhältnis von Religion und Modernisierung in Europa zu lesen. *Wladisław Bartoszewski* reflektiert als Zeitzeuge über die Wende in Polen. *Ernst Christoph Suttner* schließlich geht – anhand des Tagungsprogramms – durch die einzelnen Länder und stellt ihre religiöse Situation in historischer Perspektive dar.

Der nächste Block befasst sich mit Albanien und einigen jugoslawischen Nachfolgestaaten – Makedonien und Montenegro werden nicht erfasst. Zunächst findet sich ein Überblicksartikel von *Erhard Busek*, der als Sonderkoordinator des Stabilitätspakts Südosteuropa über seine Erfahrungen in der Region und über die Bedeutung von Glaube und Kultur referiert. *Egin Ceka* thematisiert die besondere Situation Albaniens, das sich in vieler Hinsicht von allen anderen postsozialistischen Staaten deutlich unterscheidet. Die Muslime im Balkanraum sind Gegenstand des kenntnisreichen Beitrags von *Valeria Heuberger*. Die beiden folgenden Artikel befassen sich mit Kroatien; *Vjekoslav Perica* beschäftigt sich in einem der vier englischsprachigen Beiträge des Bd.es mit der Position der katholischen Kirche in Kroatien (und überhaupt des Landes) zwischen Balkan und Europa, eine Position, die im Laufe der Geschichte immer wieder virulent wurde. Anschließend behandelt *Josip Balaban* die Kirche des Landes seit der politischen Wende, untermauert durch zahlreiche soziologische Daten. *Radmila Radić* vertritt in ihrem interessanten Aufsatz zur serbischen Orthodoxie die These, diese Kirche sei in Serbien die einzige Wendegewinnerin gewesen. Schließlich ist der Text von *Vinko Potočnik* zu nennen, der eine religionssoziologische Untersuchung für Slowenien angesichts der politischen Veränderungen bietet.

Der folgende Abschnitt enthält zwei Texte zu Polen und zwei zur Ukraine. *Franciszek Kampka* stellt unter Verwendung von Umfrageergebnissen die Herausforderungen der Kirche in der pluralistischen Gesellschaft Polens dar, die sich nach seiner Auffassung bereits zu einer postpluralistischen entwickelt. Thematisch sehr ähnlich ist der Beitrag von *Joachim Piecuch*, der die Entwicklung der katholischen Kirche in Polen in den letzten 20 Jahren anhand zentraler Themen nachvollzieht. Zur Ukraine bietet zunächst *Oleh Turij* interessante und wichtige Aspekte zu den Kirchen im Lande, insbes. hinsichtlich der Identitätsfrage und der kirchlichen Konflikte. *Juri Durkot* hingegen stellt ebenso kurzweilig wie überzeugend dar, wie die ukrainische Gesellschaft zwischen den Vor- und Nachteilen des Kommunismus und des Pluralismus hin- und hergerissen wird.

Den mitteleuropäischen Staaten Slowakei, Tschechien und Ungarn ist der nächste Teil des Bd.es gewidmet. Auch hier gibt es zwei Autoren pro Land: *Peter Švorc* befasst sich mit einer Region von großer religiöser und nationaler Vielfalt, nämlich der Ostslowakei, in der Zeit vor, während und nach der Wende. *František Mikloško* hingegen beschreibt die kirchliche Dissidenz in der Slowakei seit der Machtübernahme der Kommunisten und die Rolle der Gläubigen bei den politischen Veränderungen 1989. Der Beitrag von *Jaroslav Šebek* nimmt die Situation in Tschechien in den Blick. Der Autor stellt die Ereignisse von 1989 und die anschließenden Entwicklungen dar. Der folgende Artikel von *Jan Sokol* ist thematisch sehr ähnlich, konzentriert sich aber mehr auf die Zeit vor der Wende. Für Ungarn stellt *Miklós Tomka* zunächst den religiösen Wandel anhand von religionssoziologischen Daten (und unter kritischer Aufnahme des Modernisierungsparadigmas) dar. *Zoltán Balázs* bezieht sich auf die Beziehungen zwischen Staat und Kirche und stellt die einzelnen Themengebiete dar, die zwischen beiden Akteuren umstritten sind oder waren.

Der letzte Block des Buchs schließlich befasst sich mit Bulgarien und Rumänien. Zunächst beschreibt *Plamen S. Tzvetkov* in stark historischer Akzentuierung das Verhältnis zwischen den bulgarischen Religionsgemeinschaften und dem Staat. Der Beitrag von *Ivan Zhelev Dimitrov* skizziert das Verhältnis der jungen Generation in Bulgarien zur Religion. Für Rumänien stellt *Radu Preda* – nach einigen bedenkenswerten Überlegungen zu politischen Transitionen im Allgemeinen – die Situation Rumäniens vor und nach 1989 dar. Der Artikel von *Monica Vlad* geht wiederum zurück in die kommunistische Zeit und befasst sich mit der Verfolgung von Gläubigen. Ein kurzes Nachwort von *Karl Schwarz* und Hinweise zu den Autorinnen und Autoren beschließen den Bd.

Das zu besprechende Buch bietet eine Reihe von guten und informativen Beiträgen, wobei bei vielen von ihnen der Charakter der gesprochenen Rede noch deutlich erkennbar ist. Allerdings lassen sich auch einige kritische Bemerkungen machen. Einerseits ist die Auswahl der Länder nicht schlüssig. Warum fehlen etwa die baltischen Staaten, warum Russland und Belarus? Man wäre dankbar gewesen, wenn die Hg. ihre Auswahl erklärt hätten. Interessant wäre auch ein eigener Beitrag zum Sonderfall DDR gewesen.

Sodann vermisst man eine inhaltliche Zusammenfassung, die die Erkenntnisse über die einzelnen Länder zu bündeln versucht hätte. Dann hätte man besser verstehen können, warum manche Prozesse

parallel, andere aber in anderen Ländern ganz anders abgelaufen sind. Auch wäre ein Blick auf konfessionelle Spezifika interessant gewesen. So aber können die von den Hg. genannten Ziele der Publikation nicht erreicht werden. Zwar werden einzelne Hinweise gegeben, aber nirgends findet sich eine zusammenfassende Betrachtung, die versucht hätte, auf diese Fragen Antworten zu geben.

Im Prinzip ist es eine gute Vorgehensweise, größere Staaten von zwei Autoren (bzw. Referenten) darstellen zu lassen. Allerdings hätte man hier die Bereiche strenger aufteilen sollen. So ergeben sich entweder Beiträge, die sich thematisch sehr nahe sind (Polen), oder aber solche, die verschiedene Aspekte beleuchten, ohne dass sich ein halbwegs vollständiges Bild des betreffenden Landes ergeben würde (Ungarn, Bulgarien). Auch ist es nicht logisch, Beiträge in umgekehrter chronologischer Reihenfolge zu bringen (Rumänien, Tschechien), nur weil das offenbar die Reihenfolge der Vorträge bei der Tagung war. Auch sonst stößt man zuweilen auf Stellen, an denen etwas mehr redaktionelle Überarbeitung wünschenswert gewesen wäre. Doch handelt es sich trotz dieser kritischen Einwände insgesamt um einen inhaltsreichen und empfehlenswerten Bd.

Münster/Jena

Thomas Bremer

Scholl, Norbert: Religiös ohne Gott? Warum wir heute anders glauben. – Darmstadt: Lambert Schneider 2009. 174 S., geb. € 19,90 ISBN: 978-3-650-23590-9

Religion liegt im Trend, v.a. in der kulturwissenschaftlichen Forschung. Was hingegen die religiöse Lage in Westeuropa betrifft, vermag sie zum jetzigen Zeitpunkt schon zu beurteilen? Vergleichende wie Länder übergreifende Studien des religiösen Wandels in den letzten 30 Jahren liegen noch nicht hinreichend vor. Eine Vermutung könnte allerdings darin bestehen, dass es weiterhin attraktiv bleibt, religiös zu sein, freilich ohne Gott. Zumindest in dieser Hinsicht sind sich der katholische Religionspädagoge Norbert Scholl und der ehemalige Dogmatikprofessor Joseph Ratzinger einig. Der letztere hat dies erst jüngst wieder vertreten, in seinem päpstlichen Interviewband; und ersterer hat dazu unlängst ein kleines Buch verfasst, das es hier anzuzeigen gilt. Freilich, schon in der Bewertung dieser Vermutung liegen dann doch Welten zwischen Ratzinger und Scholl. Denn S. geht es um das Aufzeigen von Gründen, warum wir heute anders glauben, und nicht darum, solcherlei beschriebene religiöse Phänomene in der Gegenwart (man denke an Yoga und moderne Kunst, aber auch an die Liebhaber des tridentinischen Ritus) einer theologischen Religionskritik zu unterziehen. Doch von vorne.

In einem einleitenden Abschnitt (9ff) erfahren wir bei S. mehr von den vielfältigen Möglichkeiten, Religion zu definieren. So macht der Leser auf knappem Raum Bekanntschaft mit Denkern wie Schleiermacher und Tillich, Jung und Fromm, Luckmann und Habermas, und schließlich erhält sogar der Soziobiologe E. O. Wilson eine Randnotiz. Doch richtig in Fahrt kommt der Autor erst im zweiten Kap. (22ff), in dem er von der schwindenden Akzeptanz überlieferter Traditionen berichtet. Dazu zählt er – empirisch nicht gerade fehlgehend – auch jene problematischen Gottesvorstellungen, die sich an Begriffen wie Herrschaft, Strafe oder Gesetz orientieren. Doch auch der „liebe Gott“ Benedikts XVI. und seiner Enzyklika *Deus caritas est* kommt nicht gut weg. Denn hier würde – laut Vf. – so getan, als käme die Theodizeefrage gar nicht vor (vgl. 32f). Das mag für den Text berechtigt erscheinen, für Benedikts Theologie ist dieser Vorwurf absurd. Nicht besser ergeht es schließlich den modernen Formen (pseudo-)religiöser Spiritualitätssuche, also jenen Wellness- und Esoterikpraktiken, die Teil des Phänomens sind, das wir dank Robert Bellah bereits Ende der 1980er Jahre als Sheilismus kennengelernt haben und welchem der Vf. im dritten Kap. unter dem Stichwort moderner „Patchwork-Religion“ (vgl. 34ff) nachgeht. Sheila, wenn man so will ein weiblicher Prototyp des postmaterialistischen Zeitalters, hat ihre eigene Religion selbst definiert: „Der Sheilismus ist der Versuch, dich selbst zu lieben und behutsam zu dir selbst zu sein. Kümmert Euch umeinander. Ich glaube, Er will, daß wir uns umeinander kümmern.“ (Bellah et al., *Gewohnheiten des Herzens*, Köln 1987, 257).

Im Ganzen dominiert somit in den ersten Partien des Buches ein kritischer Unterton. Dies ändert sich erst im vierten und fünften Kap. (56ff, 92ff), wo ausdrücklich von Suchbewegungen nach dem Transzendenten die Rede ist. V. a. den Gestalten moderner Kunst geht der Autor nach und fragt, wo in Literatur, Architektur, Musik und Malerei über das Sichtbar-Alltägliche hinausgegangen werden kann. Insofern scheint es nur so, wie der Autor zu Beginn des letzten, für unser Interesse entscheidenden Kap.s konstatiert: „Es mag widersprüchlich erscheinen, wenn in einem Buch mit dem Titel ‚Religiös ohne Gott‘ nun plötzlich doch noch die Frage nach einem neuen Gottesbild aufgeworfen wird. Zu Beginn der Ausführungen war das tradierte Gottesbild als untuglich und nicht mehr tragfähig abqualifiziert worden [...] und jetzt kommt das Thema doch wieder zur Sprache?“ (131) Denn alle im Anschluss daran vertretenen Revisionen im Reden von Gott fügen sich nahtlos in die vorangegangenen Analysen von außeralltäglichen Erfahrungen von Transzendenz in Natur, Kunst und in der

Wirklichkeit des eigenen Selbst. S.s Präferenz gilt einem allerdings blass bleibenden, wohl als „panentheistisch“ zu bezeichnenden Gottesbild. Zu dessen Plausibilisierung werden Positionen von Teilhard de Chardin, Spinoza und aus der Tradition negativer Theologie herangezogen. Besonders gut gefällt dem Autor dabei die Metapher des Horizonts für seine eigene, kleine Theologie: „Gott ist jene Wirklichkeit ‚diesseits‘ deren es nur Endliches gibt. Er ist selbst weder Endliches noch das Ganze des Endlichen.“ (156) Aber was man genau damit anfangen soll, bleibt ungeklärt, wie schon der nächste Satz verdeutlicht: „Gott ist jene Wirklichkeit, ‚jenseits‘ deren nichts ist. Gott selbst ist weder etwas noch nichts.“ (ebd.)

Konkrete Gottesrede, für welche die Theologie einzustehen hat, sieht jedenfalls anders aus. Sie dient eben keineswegs nur der Hermeneutik gegenwärtiger Suchbewegungen auf dem Gebiet des Religiösen.

So mag das Fazit nach der Lektüre dieses Buches nicht überraschen. Neues oder gar wissenschaftlich Gewichtiges wird man kaum darin finden. Nur: Das ist auch gar nicht der Anspruch, und so wäre jede in diese Richtung zielende Kritik unfair. Schwerer wiegt hingegen die Tatsache, dass S. seine Begabung der anschaulichen und gut lesbaren Argumentation bei der eigentlich angesprochenen Zielgruppe, den im weitesten Sinne „religiös (Un)Musikalischen“, nicht im Mindesten dazu verwendet, die Potentiale der christlichen Überlieferung gegenüber dem allzu Selbstverständlichen oder vordergründig Überzeugenden kritisch in Stellung zu bringen. Unausgesprochen bleiben z.B. die Chancen, die in der personalisierenden Gottesrede liegen – so unverständlich sie heute manchem erscheinen mag. Aber wie anders lässt sich an dem Satz des Evangeliums, wonach für Gott jeder Mensch zählt, und zwar in Zeit und Ewigkeit, festhalten? Personale Gottesbilder wurzeln jedenfalls in gleicher Weise in Erfahrungen der Selbsttranszendenz wie nicht-personale. Ergo ipso lassen sich auch beide für andere aufschließen. Und noch etwas: Sogar die vom Autor zu Recht angemahnte Theodizeesensibilität wird am Ende wieder infrage gestellt, wenn es abschließend heißt: Man solle die „schrillen Dissonanzen“ von Unglück, Naturkatastrophen, Krankheit und Tod „als Bruchstücke des einen und großen Ganzen“ (157) sehen lernen. Genau darin aber liegt einer der gewichtigsten Einwände gegen jede Form monistischer Gottesrede, jedenfalls für die jüdisch-christliche Religionstradition. Sei es, wie es ist: Man sollte dem Autor die Leidenschaft für sein Anliegen nicht absprechen. S. gelingt es durchaus, die konstruktive Seite einer Religiosität ohne traditionelles Gottesbild herauszustellen. Nur bedarf jede Konstruktion eben auch der kritischen Lektüre. Und warum eine solche Religionskritik dann stets nur Sache der Theologiekritiker sein soll, entzieht sich wohl bleibend meiner Einsicht.

Hamburg

Christian Polke

Praktische Theologie

Peng-Keller, Simon: Einführung in die Theologie der Spiritualität. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2010. 167 S., kt € 14,90 ISBN: 978-3-534-23048-8

Endlich ein konsequent systematischer und zudem pneumatologischer Ansatz, der wichtige Grund- und Einzelfragen im zerklüfteten Gelände zwischen Theologie, Spiritualität und auch Pastoral stringent bearbeitet! „Die erfahrene und geglaubte Präsenz des Heiligen Geistes“ (29) ist durchgängig der leitende Gesichtspunkt. Damit tritt schon vom Ansatz her „das spannungsvolle Miteinander von der Präsenz des Geistes und der Persistenz der Aber-Geister“ (34) in den Mittelpunkt. Diese „als Hermeneutik des geistbestimmten Lebens“ konzipierte Theologie der Spiritualität führt zu dem, was sie voraussetzt: Zur Unterscheidung der Geister. In der achtsamen Vergegenwärtigung der Glaubensgeschichte und vieler ihrer Reflexionsgestalten geht es um Antwort auf die Zeichen der Zeit jetzt, z.B. auf die „Gebetsparalyse des modernen Menschen“ (103) und dessen auffälliges Interesse an Ein-Übung in authentische Spiritualität. „Sollte die Vermutung stimmen, dass die christliche Spiritualität der Gegenwart eher unter Unterregulierung, Arythmie und Formlosigkeit als unter ihrem Gegenteil leidet, so kann die spiritualitätstheologische Erinnerung an vergangene christliche Lebensexperimente zum einen eine Korrekturfunktion erfüllen. Zum anderen können die Extremformen der Nachfolge Christi einer Hermeneutik des geistbestimmten Lebens als Vergrößerungsglas dienen“ (65), das das unterscheidend Christliche im neo- und interreligiösen Dialog wie im interkulturellen Zeitgespräch kreativ zur Geltung bringt. Die Aufgabe einer Theologie der Spiritua-

lität liegt deshalb nicht zuletzt „in der kritischen Erinnerung, der konstruktiven Systematisierung und dem lebenshermeneutischen Ausloten gegenwärtiger Möglichkeitsspielräume“ (67). Luzide in Darstellung und Durchführung ist der Stoff in fünf große Kap. gegliedert und durch Leitzeilen am Texttrand lesefreundlich erschlossen.

Gegenwärtig changiert das Verständnis von Spiritualität(en) bekanntlich immens, auch bisweilen im Raum der Kirche(n) und der (praktischen) Theologie: inter- und transreligiös, esoterisch, postchristlich, anti- und nachkirchlich. Das einleitende erste Kap. dient der (begriffs)geschichtlichen Klärung von Phänomen und Fachdisziplin. Typisch ist nämlich seit dem letzten Jahrtausend „die folgenreiche Konfusion zwischen einem pneumatologisch und einem philosophisch-anthropologisch akzentuierten Spiritualitätsverständnis“ (11). Im Rückgriff auf Paulus und Benedikt bestimmt der Autor Spiritualität als „die Kunst, geistbestimmt zu leben“ (14). Die nachtridentinische Ausdifferenzierung der Fächer ließ im 17. Jh. schon eine eigene „*theologia spiritualis*“ entstehen (sowohl im katholischen wie im reformierten Raum), an die trotz mancher Engführung heute durchaus anzuknüpfen ist (nicht zuletzt in ökumenischem Interesse). Der kundige Rückblick in die Geschichte zeigt zudem, dass geistliche Literatur und Praxis von früh an als eigenständiger *locus theologicus* galt (z. B. bei den Kappadokiern oder bei Luther) – eine Perspektive, die v. a. in Karl Rahners mystagogischer Theologie prägend wurde. Lässt sich Spiritualität als eigene Disziplin im theologischen Fächerkanon derart intradisziplinär verorten, so muss das methodische Gespräch mit anderen wissenschaftlichen Disziplinen auch interdisziplinär gesichert werden. P.-K. konzentriert sich, dem Ansatz gemäß, auf zwei Forschungszeile: den der historischen Wissenschaften einerseits und den der human- und sozialwissenschaftlichen andererseits. Eine Theologie der Spiritualität wird z. B. stets die Beteiligten-Perspektive des Glaubens von der Beobachter-Perspektive der Human- und Sozialwissenschaften zu unterscheiden haben. Wie produktiv der interdisziplinäre Austausch dann sein kann, zeigt v. a. das 5. Kap. über psychologische und theologische Modelle geistlichen Wachstums. Im Anschluss an Dilthey wird schließlich die Leitkategorie des Hermeneutischen entfaltet: „Menschliches (Selbst-) Verstehen vollzieht sich im Ausgang von interpretationsbedürftigem Er-leben mittels sprachlicher Artikulation.“ (25) Diesem Dreischritt entsprechend geht es immer um den Prozess des Christwerdens und seiner kreativen Entfaltung unter dem Zuspruch und Anspruch dessen, was im Glauben widerfährt und geschichtlich bezeugt und entfaltet sein will. Im Stile einer Metareflexion dient dieses Kap. der Verortung von Spiritualität im Lehr- und Forschungsrahmen akademischer Theologie *ad intra* und *ad extra*.

Inhaltlich grundlegend ist das zweite Kap.: „Geistesgegenwart als Quelle christlicher Spiritualität“. „Der primäre Ort christlicher Pneumaerfahrung ist die Bedrängnis, Schwachheit und Zerbrechlichkeit der Zeugen und Zeuginnen der Geistesgegenwart.“ (34) Entsprechend wird der Geschehnischarakter des Hl. Geistes in der Vielfalt seiner Gaben und Begabungen betont. Treffend wird die eschatologische Spannung aller christlichen Geisterfahrung in den Mittelpunkt gestellt, die die Differenz zwischen dem „Schon“ und dem „Noch nicht“ hervor-treten lässt und eine in diesem Sinn pneumatische Existenz im eschatologischen Vorbehalt allererst ermöglicht. Notwendig ist dann zwischen Gottes Geist und menschlichem Geist zu unterscheiden, zwischen Gottes Geist und Aberg-Geistern sowie zwischen dem Hl. Geist in seiner Alltätigkeit bzw. in besonderen Gipfel- oder Tiefen-Erfahrungen. Ebenso präzise wie diese kleine Pneumatologie ist im nächsten Abschnitt unter dem Stichwort „Christsein als Christwerden“ eine kurze theologische Phänomenologie der Taufe als eines Prozesses ständiger Bekehrung gelungen. Grundlegend wird drittens „die responsorische Struktur geistbestimmten Lebens“ herausgearbeitet: „Das responsorisch freigesetzte baptismale Ja und Nein bleibt in seiner Genese und seiner lebensgeschichtlichen Entfaltung eine pneumatisch zugeordnete und ekklesial vermittelte Möglichkeit.“ (46) Dass alles christliche Tun und Lassen aus dem kategorischen Indikativ des Glaubens, wie ich vor Zeiten formulierte, lebt, wird erfreulich klar zur Geltung gebracht, um jedem Moralismus und Quietismus zu wehren. Der ebenfalls wichtige Hinweis, dass die glaubende Bejahung von Gottes Offenbarung und seiner Berufung nicht fremdbestimmend ist, sondern in radikaler Weise Freiheit und Autonomie voraus- und freisetzt, hätte womöglich noch deutlicher entfaltet werden können (etwa mit Bezug auf die Freiheits-theologie Thomas Pröppers). Spirituelles Leben „als geistbestimmtes Sich-Bestimmen-Lassen“ zu beschreiben, ist ausgesprochen glücklich (49). Aus der Fülle weiterer Aspekte christlicher Spiritualität akzentuiert P.-K. die Nachfolge Christi und, höchst differenziert und kompakt, Askese als Übung im Sinne konsequenter Einübung in Gottes Gegenwart, als Kampf, teilnehmend an Gottes aktivem Widerstand gegen das Böse, und als Passion, die den Schmerz Gottes an seiner Schöpfung und den Folgen menschlicher Verfehlung mit-leidet.

Das dritte Kap. („Spirituelle Lebensform“) ist in mindestens zweierlei Hinsicht originell. Zum einen wird vor aller Einzelbestimmung über Begriff und Hermeneutik der Lebensformen grundsätzlich nachgedacht. Im Unterschied zum Lebensstil basieren diese z. B. auf einem bindenden und verbindenden *commitment*. Auch hier kommt der pneumatologische Ansatz zum Tragen: Christliche Existenz wird als sensibles Zusammenspiel „zwischen dem lebensformenden Wirken des Geistes und dem responsorischen Mitwirken des Menschen“ (63) begriffen. Originell ist zweitens, dass unter den „spirituellen Lebensständen“ als erstes die Ehe behandelt wird – als Ort gegenseitiger Heiligung und als Zeugnisgestalt. Erst danach kommen die kommunikativen Lebensformen gemäß den evangelischen Räten zur Darstellung, die ihrerseits inklusiv verstanden werden, also auch für die Ehe relevant sind. Beispielfaht ist auch bei der Darstellung der Rhythmik von *vita activa* und *contemplativa* das Feingefühl

für die Zeichen der Zeit. Steht doch in der Beschleunigungsgesellschaft der Gegenwart neu die Herausforderung auf der Tagesordnung, das säkular aufbrechende Bedürfnis nach Kontemplation gerade auch mit den christlichen Traditionen schöpferisch zu vermitteln. In der gegenwärtigen *vita hyperactiva* gilt es, „die kontemplative Dimension des christlichen Lebens vom innerzeitlichen und ewigen Sabbat her zu bestimmen“ (93).

Unter dem Titel „Spirituelle Grundvollzüge“ geht es im 4. Kap. zuerst um „Grundformen christlichen Betens“, besonders im liturgischen Kontext, mit einem exzellenten Exkurs zum Bitt-Gebet. Das anschließende Thema „Meditation: Geistliche Übungen und geistlicher Vollzug“ sucht wiederum, nach biblischer Orientierung und Erinnerung der wechselvollen Geschichte, Anschluss an heutige säkulare Herausforderungen im neo- und interreligiösen Gespräch. Ebenso wird danach die „christliche Kontemplation als Geist-Gebet“ als mögliche und wirkende Dimension jedes Glaubenslebens erschlossen. Damit wird auch das weite Feld der mystischen Erfahrung berührt, das gegenwärtig neu zur Unterscheidung der Geister herausfordert. Auch dazu gibt P.-K. notwendige Basisorientierungen und zentrale Perspektiven. Angesichts gegenwärtiger Sprachnot wäre hier ein eigener Abschnitt über Phänomen und Problem der Sprache in *spiritualibus* wünschenswert gewesen.

Im fünften Kap. schließlich wird jene intra- und interdisziplinäre Sensibilität explizit, die die ganze Arbeit prägt. Beispielfaht kommt es zu einem gediegenen Zwiegespräch zwischen den theologisch-mystagogischen Wegmodellen geistlicher Umkehr und Reifung aus der Glaubensgeschichte (z. B. Drei-Weg- und Stufenmodelle) und psychologischen Konzepten menschlicher Entwicklung (z. B. bei C. G. Jung, Erik Erikson, James Fowler). Der Bd. schließt etwas abrupt mit dem Blick auf zwei Ansätze theologischer Anthropologie – bei dem Jesuiten-Psychologen Luigi Rulla und, etwas überraschend, bei Wolfhart Pan-nenberg. Der evangelische Theologe hatte schon 1986 auf das Gemeinsame im Unterschied zwischen buddhistischer und christlicher Anthropologie reflektiert: Es liege in der Unterscheidung von Ego und Selbst. Die Lehren von den Stufen der Christwerdung und den Phasen spirituellen Reifens können demnach auch interreligiös und interdisziplinär hilfreich sein, um den Pilgerweg zur Fülle des Geistes zu beschreiben und zu begleiten, wenn sie nicht zwanghaft und wertend gelesen werden.

Fast 500 eingearbeitete Originalzitate aus Geschichte und Gegenwart sowie Personen- und Sachregister am Schluss belegen abschließend, was die Lektüre des Ganzen lehrreich und kostbar macht.

P.-K. erweist sich als souveräner Kenner der Materie, stets im Gespräch mit Theologen wie Hans Urs von Balthasar u. v. a. Auch die ökumenische Sensibilität ist beachtlich. Entstanden ist weit mehr als eine formal und material glänzende Einführung. In der gleichermaßen differenzierten wie luziden Verdichtung des immensen Stoffes, in der argumentativen und sprachlichen Klarheit seiner Präsentation und in der Originalität vieler dadurch sich öffnender Bezüge ist ein brillantes Werk entstanden, das derzeit jedenfalls im deutschen Sprachraum ohne Vergleich ist. Beeindruckend ist sowohl die Architektonik des Ganzen, die konzentrierte Kraft und, dies v. a., die ausgewogene Beurteilung und Vermittlung unterschiedlicher Positionen. In fast jedem Kap. öffnen sich Fenster mit neuen Ausblicken und Perspektiven, von denen hier nur einige genannt werden konnten. Es ist dem Autor zu wünschen, dass dieses Opus sich zu einer umfangreicheren Gesamtdarstellung entfalten lässt.

Das Gewicht jedes exzellenten Werkes zeigt sich nicht zuletzt daran, dass es zu Rückfragen und Weiterführungen Anlass gibt. So wundert mich, dass bei der Darstellung der grundlegend indikativischen und responsorischen Dimension des Biblischen die paulinische Unterscheidung von Frucht und Werk (vgl. Gal 5,19,22) nicht genutzt wird (vgl. 49f). In diesem Problemfeld von „Ethik und Spiritualität“ (47) wäre wohl auch die sozialgeschichtliche und „politische“ Dimension des Christlichen stärker herauszuarbeiten. Eine Spiritualität der Befreiung noch systembildender einzubeziehen, würde der hierzulande allseits lauenden Gefahr der Privatisierung auch der Spiritualität(en) wehren. Hier zeigen sich Folgen eines primär hermeneutischen (und z. B. nicht handlungstheoretischen) Ansatzes. An zentralen Stellen ist mit Nachdruck von der wesentlich ekklesialen Dimension christlicher Spiritualität die Rede (bes. 67, 78) – aber ob nicht dem Thema Kirche (und Kirchenkritik aus Glauben) doch ein ausdrücklicher eigener Ort zukäme? Im Sinne von Michel de Certeau wäre deutlich nach dem Anderen kirchlicher Frömmigkeit zu fragen und der heterotope, verweisende Nicht-Ort von Theologie und Spiritualität zu akzentuieren.¹ Über das Profil Meister Eckharts und die glaubensgeschichtliche Gewichtung des Neuplatonismus wüsste auch der Autor selbst noch Genaueres zu sagen (36, 44). V. a. aber P.-K.s hervorragendes Plädoyer für eine Theologie der Spiritualität als eigene akademische Disziplin wirft im Gegenzug viele alte, bekannte und bedrängende Fragen neu auf, in deren Zentrum diese eine steht:

¹ Vgl. z. B. M. Delgado, G. Fuchs: Prophetie aus Gotteserfahrung. Die Kirchenkritik der Mystiker. Drei Bd.e, Fribourg/Stuttgart 2004ff.

Wäre es nicht viel wichtiger im Sinne der (pluralen!) Einheit der Theologie und der argumentativen *reductio in mysterium*, dass alle theologischen Disziplinen ihrerseits diese geistliche Zentrierung und Vertiefung in sich und untereinander methodisch und inhaltlich so dokumentierten und realisierten, dass es gar keine eigene *theologia spiritualis* geben müsste? Ob wir da glaubens- und theologiegeschichtlich an einer ähnlichen Wende stehen wie z.B. Bernhard von Clairvaux und Abaelard – also neu auszuarbeiten hätten, was damals unter den Stichworten „monastisch“ und „scholastisch“ zur Debatte stand? Ob das unerledigte Programm einer „Verkündigungstheologie“ aus der ersten Hälfte des letzten Jh.s helfen könnte, die Kluft zwischen erfahrungloser Theologie, theologieller Spiritualität und bloß funktionalem Pastoralbetrieb zu überwinden? Solche Dualismen sind fatal, und nicht minder die „identitäre Versuchung“ (63) gerade im Feld heutiger Spiritualitätsdiskurse. Jedenfalls ist ein pneumatologischer Ansatz gerade darin hilfreich, die bisweilen neurotische Pantheismusangst in Theologie und Kirche zu überwinden und den wohlthuenden Unterschied zwischen Gott und Mensch panentheistisch und damit auch schöpfungstheologisch einzubergen. Zudem: „Während die altkirchliche und mittelalterliche Theologie dazu neigte, die Differenzen zwischen einem geistlichen und einem philosophisch-asketischen Leben zu verwischen, tendierte allerdings die neuzeitliche Theologie dazu, geistliches Leben auf christliche Ethik zu reduzieren und die Diskontinuität zwischen altem und neuem Leben herunterzuspielen.“ (44) In der Tat. P.-K.s Arbeit kann durchaus zu einem Paradigmenwechsel Anstoß geben, ist darin doch allenthalben die kundige Handschrift des gelernten und habilitierten Fundamentaltheologen zu erkennen. Besonders die Schriften von Michel de Certeau mit ihrer Betonung des Transitorischen, des Verschwanderischen und „Negativen“ im Glauben dürften hilfreich sein, um ein zeit- und sachgemäßes Konzept von (spiritueller) Theologie kontextuell weiter zu entwickeln.

Wiesbaden

Gotthard Fuchs

Wollbold, Andreas: Als Priester leben. Ein Leitfaden. – Regensburg: Pustet 2010. 336 S., kt € 26,90 ISBN: 978-3-7917-2285-6

Aus den Publikationen zum Thema Priestersein, die im Umfeld des internationalen Priesterjahres 2009/10 erschienen sind, ragt das vorliegende Werk in Ansatz und Umfang heraus. Der Vf. bietet einen „Leitfaden“, der die praktisch-ethische Seite des priesterlichen Dienstes reflektiert. Es geht ihm weder um eine erbauliche Meditation noch um die kritische Hinterfragung des kirchlichen Priesterbildes, sondern um einen integrativen Ansatz, der die Erkenntnisse der Humanwissenschaften in eine theologische Gesamtschau mit einbezieht und sich von den Einzelfragen priesterlichen Lebens her der pastoralen Grundsatzfrage „Was sollen wir tun?“ stellt (17). Ziel des Vf.s ist es, alles zu erwägen, „was zur angemessenen Lebensführung von Priestern beiträgt“ (24).

Das Werk ist wie ein Handbuch aufgebaut und in vier große, selbstständig lesbare Kap. unterteilt. Kap. 1 (21–83) widmet sich den Identitätskonflikten priesterlicher Existenz in der Moderne, die mit dem kirchlichen Relevanzverlust einhergehen. Infolgedessen lassen sich bei Priestern drei Verhaltensweisen beobachten, deren Unterschiedlichkeit ein mitbrüderliches Zusammenfinden oft erschwert: „Verbürgerlichung, innere Emigration, Rückkehr des Propheten“ (50). Die prophetische Dimension des Amtes wiederzuentdecken ist für den Vf. ein wichtiger Beitrag zur Lösung des Identitätskonflikts. Im Ineinander von „menschlicher Reife, christlichem Leben und seelsorgerlicher Tugend“ (57–83) schält sich so als Priestertyp ein „neuer Bekenner“ (73) heraus, der seinen Beruf aus Berufung lebt. Dieser Berufung widmet sich Kap. 2 (85–138). Berufung meint im weiteren Sinn die eine Erwählung aller Menschen zu Glaube, Taufe und Heiligkeit, im engeren Sinn die geistliche Berufung zum Priester- und Ordensleben, die sich als geistlicher Stand im Leben der Kirche konkretisiert. In jedem Fall bezieht sich Berufung auf eine „gottgesetzte Wirklichkeit, noch bevor sie zur persönlichen Wahl wird“ (86). Die Kirche hat darum auch das Recht, Kriterien für die Berufung zum Priestertum festzulegen, die sich in den drei Dimensionen Eignung, Neigung und Freiheit in der eigenen Entscheidung bündeln lassen (131–138). Kap. 3 (139–166) behandelt das geistliche Leben des Priesters und hebt darin die Bedeutung der hl. Messe, des Stundengebetes und der persönlichen Vertiefung durch Beichte, Exerzitien und geistliche Begleitung hervor. Das bei Weitem umfangreichste vierte Kap. (167–318) reflektiert die evangelischen Räte Gehorsam, Ehelosigkeit und Armut und erschließt ihren inneren Zusammenhang. Wie schon beim Thema Berufung gelingt es dem Vf. auch hier, die allen Christen *gemeinsame* Relevanz des Rätelebens herauszustellen und dem Eindruck entgegenzuwirken, die Räte bezögen sich allein auf die *besondere* Berufung des Priesters. Nicht nur für das Priesterleben, sondern auch für das Christsein sind der „Glaubensgehorsam gegenüber dem Lehramt“ (185) und eine dementsprechende Glaubenspraxis, die Orientierung an den allgemeinen Normen der christlichen Sexualethik (241) und die Fähigkeit

zur Distanzierung von eigenen Wünschen und Bedürfnissen notwendig. Weiterführende Exkurse und Fragen in allen vier Kap.n öffnen die Ausführungen für eine Überprüfung in der Praxis. Wertvolle Hinweise gibt der Vf. zur priesterlichen Beziehungs- und Wohnkultur (261–290). Das Buch schließt mit einem umfangreichen Literaturverzeichnis (319–336), das neben Dokumenten des Lehramtes auch die neueste Forschungsliteratur berücksichtigt.

Der Vf. geht seinem Thema auf originelle und in dieser Eigenständigkeit durchaus provokante Weise nach. Er arbeitet nicht vorgegebene Probleme ab, sondern bemüht sich um einen positiven Zugang zur Wirklichkeit des priesterlichen Dienstes. Der Akzent wird ausdrücklich auf das Unzeitgemäße, Anstößige und damit Prophetische und Zeichenhafte der priesterlichen Existenz gelegt. Der Priester soll gemäß dem Zweiten Vatikanum ja ein „Mann Gottes inmitten der Menschen“ (53) sein. Diese Spannung zwischen Gott und Welt zieht sich wie ein roter Faden durch das Buch.

Das vermittelnde Element kann man in der „Heiligkeit“ erkennen, nach der der Priester für sich selbst ebenso streben sollte wie für die ihm anvertrauten Gläubigen. „Dem Sein der entsprechenden Weihestufe folgt“ das „Sollen“ in einer intensivierten „Berufung [...] zur Heiligkeit“ (71). In der Heiligung des eigenen Tuns durchdringen sich Gnade und Freiheit, göttlicher Wille und menschliche Bereitschaft. Ganz konsequent plädiert der Vf. für jene priesterlichen Vollzüge, die der Heiligung und der Vertiefung des geistlichen Lebens dienen. Dabei geht es nicht um eine geistlose Uniformität der Amtsträger, sondern um die Konformität mit dem Leben Jesu Christi, den ja gerade sein Sein-beim-Vater als einen Gott-für-die-Menschen ausweist. Der Priester lebt stellvertretend für das Gottesvolk die Ganzhingabe an Gott und ist darin Vorbild und Begleiter, aber auch Kritiker einer übertriebenen Anpassung christlichen Lebens an den Zeitgeist. Von daher wird auch das klare Plädoyer des Vf.s für das zölibatäre Priestertum verständlich: „Die Keuschheit des Klerus ist proportional zu seinem geistlichen Eifer“ (231), sie ist nicht so sehr vom Verzicht, vom Problematischen und Menschlich-Dürftigen her zu sehen, sondern motiviert „durch den Gewinn des größten Gutes“ (234), des Gottesreichs (vgl. Mt 19,12). Durch den Anspruch des Zölibats wählt die Kirche diejenigen aus, die bereit sind, „mehr“, nämlich „sich selbst“ zu geben und so den Reichtum der Liebe Gottes zu wählen.

Der Vf. zeigt sich nicht nur einer Moderne gegenüber kritisch, die die Relativität objektiver Maßstäbe und die Priorität des eigenen, kleinen Glücks propagiert, sondern auch einer amtlichen Professionalität, wie sie in Zeiten des Priester- und Geldmangels auch der deutschen Kirche nicht fremd ist (77–83). Durch die neuen Großraumpfarreien sieht der Vf. zu Recht „eine der wichtigsten Berufsmotivationen“, nämlich den „Dienst nahe am Menschen“ (35), in Gefahr.

Von einer systematisch-theologischen Reflexion des Amtes her hätte man sich eine noch stärkere christologische Fundierung gewünscht. Überhaupt trägt das Werk eher „alttestamentliche Züge“, insofern es häufig in einer sachlich-juridischen Logik argumentiert und die moralische und kanonische Dimension des Amtes herausstellt.

In seiner thematischen Weite und lebenspraktischen Relevanz ist das Buch die derzeit wohl gründlichste Publikation zum Thema priesterlicher Lebensgestaltung in deutscher Sprache. Von seiner Anlage her steht es möglicherweise für eine Neuorientierung innerhalb der Pastoraltheologie, die sich wieder mehr als theologische Disziplin versteht und bei der Analyse kirchlicher Lebenspraxis auch dogmatische, moraltheologische oder kirchenrechtliche Aspekte mit berücksichtigt. Es lädt ein zu einem konstruktiven Dialog darüber, was es heute heißt, als Priester zu leben.

Münster

Manuel Schlögl

Mack, Ulrich: Handbuch Kinderseelsorge. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2010. 213 S., kt € 34,90 ISBN: 978-3-525-67001-9

Auf 199 Textseiten „arbeitet“ der Autor Ulrich Mack (evangelischer Pfarrer, Dr. theol.) die Erfahrungen, die er in seiner seelsorgerlichen Arbeit an der Klinik für Kinder- und Jugendmedizin der Universitätsklinik Tübingen machte, „thematisch auf“ und „in einen methodischen und konzeptionellen Rahmen ein“ (7). Im Vorwort markiert der Autor selbst den Grundzug des Buches als ein „persönliches Buch“, mit dem er seine Erfahrungen „für andere, die mit Kindern arbeiten, zur Verfügung“ stellen will (ebd.). Das „Handbuch Kinderseelsorge“ ist in dieser Intention zu verstehen und nicht im Sinne objektiver wissenschaftlicher Forschung. Dementsprechend bietet das Buch keinen systematisierenden Einblick in den Forschungsstand und die einschlägigen Veröffentlichungen zum Thema „Kinderseelsorge“. Vielmehr eröffnet es einen theoriegestützten und erfahrungsgestützten Überblick zur Seelsorge mit schwerkranken Kindern im Krankenhaus. Dieser Überblick ist geprägt von dem subjektiven Interesse des Autors und darauf ausgerichtet, den Mitarbeitern in Krankenhäusern fundierte Hilfe und praxisorientierten Rat zu geben. Der appellative

Grundton (z.B. durch den häufigen Gebrauch der Verben „müssen“ und „sollen“) gibt den Ausführungen den Charakter eines Praxisratgebers. Das Buch ist kein Handbuch im wissenschaftlichen Sinn, sondern ein Handbuch im praktischen Sinn. Dazu ist zu beachten, dass sich die Ausführungen nicht gemäß dem Titel auf den Gesamtbereich „Kinderseelsorge“ beziehen, sondern ausschließlich auf den Bereich der Seelsorge mit schwerkranken Kindern im Krankenhaus.

Das Buch hat sechs Teile. Die ersten drei Teile stecken auf wenigen Seiten einen breiten humanwissenschaftlichen und theologischen Horizont ab (1. Teil „Grundlegende Themen zum Verständnis des Kindes“ [17–45]; 2. Teil „Überlegungen zu einer kindgemäßen Theologie“ [46–60]; 3. Teil „Der Glaube der Kinder [3–12 Jahre] – die Religiosität des Kindes“ [61–85]). Die inhaltlichen Schwerpunkte des Buches liegen im 4. Teil „Seelsorg(er)liche Begleitung schwerkranker Kinder“ (86–131) und im 5. Teil „Entwurf einer religionspädagogischen Seelsorge der Kinderfrage“ (132–194). Der 6. Teil besteht aus einer kurzen Beispielgeschichte, die der Autor als methodisches Handlungsangebot vorstellt (195–199). Kontakte und Informationsadressen (200–204) sowie ein neuneinseitiges Literaturverzeichnis schließen das Buch ab.

Der 4. Teil beschreibt die „seelsorg(er)liche Begleitung schwerkranker Kinder“ sehr differenziert und sehr situationsorientiert mit konkreten Handlungshinweisen bis hin zu Formulierungsvorschlägen (z.B. Vorschläge zur Gesprächsführung, 118) und Gestaltungsfragen (z.B. die Gestaltung der Sterbesituation, 131). Der Autor beschreibt vier Zugänge: die allgemeine Begleitung der Kinder und der Familien durch das Stationsteam, die allgemeine Begleitung der Kinder und der Familien durch die Seelsorge, Seelsorge in spezifischen Situationen (z.B. medizinisch und psychisch schwierige Situationen, Schuldgefühle, Ängste) und schließlich die Begleitung der Familie und des Kindes in der Zeit des Abschieds. Bei allen Ausführungen schöpft der Autor aus seinem Erfahrungshintergrund.

Der 5. Teil entwirft eine „religionspädagogische Seelsorge der Kinderfrage“, die „seelsorgerliches und religionspädagogisches Denken und Handeln [...] miteinander vernetzt“ (133). Das Religionspädagogische sieht der Autor in drei Aspekten: Die seelsorgliche Situation ist eine „Lernsituation“ mit religiösen Fragen, in denen das Kind „für seine Situation Orientierung, Hoffnung, Mut und Geborgenheit finden“ soll (ebd.); bei der Klärung der Fragen kommen verschiedene „didaktische Methoden und Medien“ zum Einsatz; die Frage-Antwort-Situation ist ein theologischer Ort, an dem es um die Korrelation zwischen biblischer Botschaft und eigener Erfahrung geht. Das Konzept will „den Seelsorger befähigen mit Frage-Situationen angemessen und hilfreich umzugehen, indem er einmal die Frage des Kindes möglichst adäquat versteht und mit Hilfe einiger didaktischer und methodischen Kenntnis konstruktiv mit der Frage-Situation umgehen kann“ (134). Seelsorge bedeutet für den Autor die „Begleitung des kindlichen Glaubens“ (137) mit dem Ziel, „den Glauben als Ressource zur Krankheits- und Lebensbewältigung zu stärken“ (178). Auf 44 Seiten breitet der Autor sein Konzept aus: Er stellt zur Bedeutung der Kinderfragen und der Analyse der Frage-Antwort-Situation neben psychologischen (140–146), sprachphilosophischen (147), therapeutischen und gesprächspsychologischen (148–150) auch kommunikationstheoretische (146–148; 151–154) Aspekte vor. Einen besonderen Schwerpunkt stellt das Modell des „fruchtbaren Moments“ von Fr. Copei dar (160–162). Die theoretische Analyse mündet im zweiten Teil des Konzeptentwurfs in praxisorientierte Hinweise zum „seelsorg(er)lichen Umgang mit religiösen Kinderfragen“ (165–175) und „therapeutischen und didaktischen Aspekten für den Umgang mit Fragen“ (176–178).

Der Autor trägt sein Konzept mit persönlichem Engagement, Sachkenntnis und Erfahrungswissen vor. Zum Teil hat man den Eindruck, dass zu viele Kenntnisse erfasst werden sollen, wenn Einzelangaben auf kleinem Raum summarisch aufgelistet werden (z.B. die bloße Auflistung der Fragearten nach G. Ritz-Fröhlich, 158). Die Hauptkritik bleibt, dass sich der Inhalt des Buches nicht in seinem Titel niederschlägt. Ein treffender Titel wäre statt „Handbuch Kinderseelsorge“ eher „Praxishandbuch der Seelsorge im Kinderkrankenhaus“. Der irreführende Titel erschwert vermutlich, dass das Buch seine intendierten Adressaten (medizinisches, pädagogisches und pastorales Personal sowie Eltern, 9) erreicht – leider, da es wertvolle Orientierungen anbietet. Es bleibt zu hoffen, dass Multiplikatoren in der Aus- und Weiterbildung auf das Buch aufmerksam werden, um es seinen Zielgruppen zugänglich zu machen.

Penzberg

Diana Güntner

Wege zum Frieden. Die internationale Friedensarbeit der Gemeinschaft Sant'Egidio, hg. v. Roberto Morozzo della Rocca. – Würzburg: Echter 2010. 361 S., pb. € 16,80 ISBN: 987-3-429-03274-6

Das von Roberto Morozzo della Rocca hg. Buch stellt das friedensvermittelnde Engagement von Sant'Egidio an ausgewählten Fallbeispielen dar und zeigt damit, wie ein friedensstiftender Beitrag religiös motivierter Akteure aussehen kann.

Der Bd. beansprucht keine Vollständigkeit, will aber die „bedeutenderen Friedensaktivitäten [rekonstruieren], auch wenn sie nicht immer von Erfolg gekrönt waren“ (19). Über die genannten Aktions-

felder hinaus könnten, wie in der Einleitung dargelegt, noch weitere, zum Teil „kleinere“ Einsatzbereiche angeführt werden.

Ziel des Buches ist es, Wege aufzuzeigen, „wie auch in hoffnungslosen Situationen und verworrenen Verhältnissen durch Dialog, Begegnung und Vermittlung Frieden gestiftet werden kann“ (7). Zeitlicher Ausgangspunkt für die Auswahl der Fallbeispiele ist das Ende der Ost-West-Konfrontation, sodass in grob chronologischer Reihenfolge Konflikte der letzten 20 Jahre beleuchtet werden, in die die Gemeinschaft Sant'Egidio mit ihren Mitteln intervenierte, wobei der Modus des Sich-Einschaltens und die Erfolge differieren.

In der Einleitung beschreibt *Andrea Riccardi*, der Gründer der Gemeinschaft, die Charakteristika, Motive, Überzeugungen und Methoden von Sant'Egidio; damit umreißt er, was das konfliktregulierende und friedensschaffende Engagement der Gemeinschaft ausmacht.

In den einzelnen Fallbeispielen werden die Konflikte entlang der Konfliktlinien und der jeweiligen Ursachen beschrieben und analysiert, wobei auch hier meist der Chronologie der Ereignisse gefolgt wird. Es werden die Versuche sowohl nationaler als auch internationaler Kräfte zur Konfliktlösung nachgezeichnet. Dies wird umso nachvollziehbarer, als betont wird, dass sich Sant'Egidio „nicht in Konkurrenz zur offiziellen Diplomatie“ versteht, sondern oft „in enger Verbindung mit den Regierungen gearbeitet“ (15) hat.

Im ersten Fall beschäftigt sich *Leone Gianturco* mit dem „Frieden in Mosambik“ (21–55). Dieser Fall ist insofern von besonderer Bedeutung, als es sich hierbei um ein Schlüsselerlebnis für Sant'Egidio handelte, da die erfolgreiche Friedensvermittlung in dem vom Krieg erschütterten südafrikanischen Land die Gemeinschaft international bekannt gemacht hat.

Marco Impagliazzo beschreibt „Die Plattform von Rom für Algerien“ (57–97) und analysiert die Lage und die Vermittlungsversuche in Algerien.

„Der Fall Guatemala“ (99–119), dargelegt von *Roberto Morozzo della Rocca*, zeigt beispielhaft ein wichtiges Element der Vermittlungsstrategie von Sant'Egidio, nämlich vertrauliche Gespräche und höchste Geheimhaltung während bestimmter Phasen der Bemühungen um Frieden.

Im Kap. „Der Friede in Burundi“ (121–164) stellt *Angelo Romano* die verworrene Situation in diesem Land vor. Am Fall Burundi zeigt sich, dass die Gemeinschaft für ihr vermittelndes Engagement geschätzt wird. So wurde Sant'Egidio sowohl von der burundischen Regierung – damit sie „in absoluter Diskretion einen Friedensdialog beginnen kann“ (123) – als auch vom ehemaligen Präsidenten Burundis um Hilfe gebeten.

Für den Fall „Albanien in der Übergangsphase“ (165–186) ist das „Bündnis für die Zukunft Albaniens“ zu nennen, das von Sant'Egidio initiiert und im Juni 1997 unterzeichnet wurde. Es zeige, „dass es auch in Phasen größter politischer Spannungen möglich ist, Dialog zu führen und sich zu einigen“ (183).

Eng an das Albanienkap. schließt sich der Fall „Kosovo: das Abkommen zwischen Milosević und Rugova“ (187–217) an. Sant'Egidio setzte auf diplomatische Kontakte sowie ökumenische Initiativen, baute Kontakte zu Serben und Albanern im Kosovo auf, erhielt diese auch in schwierigen Phasen aufrecht und schaffte es, einen Dialog zwischen den Konfliktparteien zu initiieren. Beide Kap. wurden von *Roberto Morozzo della Rocca* verfasst.

„Der Friedensprozess in Liberia“ (219–244) wird von *Vittorio Scelzo* beschrieben; es treten zwei wichtige Eigenschaften des friedensstiftenden Wirkens von Sant'Egidio hervor. Zum einen, dass die Gemeinschaft deshalb zu einem glaubhaften Verhandlungspartner geworden ist, weil sie als interessenneutraler Akteur auftritt. Zum anderen, dass sie ständigen Kontakt zu den Konfliktparteien hielt, auch wenn die Kommunikation unterbrochen schien. Des Weiteren zeigt sich, dass „für die Lösung von Konflikten eine Zusammenarbeit zwischen ‚institutionellen‘ und ‚nicht-institutionellen‘ Größen wünschenswert und erfolgreich ist“ (222).

Mit dem letzten Konfliktfall, der in dem Bd. behandelt wird, „Bürgerkrieg und Frieden in der Elfenbeinküste“ (245–248), beschäftigt sich *Mario Giro*. Sant'Egidio engagierte sich hier zum einen durch seine in der Elfenbeinküste ansässigen Gemeinschaften für die Aufrechterhaltung der zivilen Ordnung, zum anderen durch die Beteiligung am Dialog. Als ein wichtiges Element von Friedensprozessen wird Geduld – der Verzicht auf plötzliche Beschleunigungen und das Vermeiden von Deadlines – bezeichnet.

Die Darstellung des Friedenswirkens der Gemeinschaft runden zwei weitere Kap. ab, welche sich jedoch nicht auf konkrete Länder und Konflikte beziehen, sondern in „Gesundheitspolitik gegen AIDS“ (285–319), verfasst von *Leonardo Palombi*, das Projekt „Dream“ zur Behandlung und Prävention von Aids vorstellen und in „Menschenrechtspolitik gegen die Todesstrafe“ (327–361) von *Mario Marazziti* die Bemühungen von Sant'Egidio für Menschenrechte und gegen die Todesstrafe beschreiben.

Nützlich sind die jedem Kap. vorangestellten statistischen Daten zu dem jeweiligen Land. Allerdings wäre der Nutzen dieser Informationen noch größer, wenn ihnen Vergleichswerte bspw. Italiens zur Seite gestellt worden wären. So bleibt interessierten Lesern nur der Vergleich der Beispielländer untereinander. Als Negative, welche aber nur formaler Natur sind, wären ein fehlendes Abkürzungsverzeichnis für die vielen Parteinamen und der m. E. unpassende Ort der zwischen vorletztem und letztem Kap. platzierten Karten und Fotos anzuführen.

Abgesehen von diesen kleinen Mängeln ist dieser Bd. für alle empfehlenswert, die sich für Möglichkeiten ziviler Konfliktlösung inter-

essieren. Sie bekommen aus einer Innensicht heraus einen guten Überblick über einige Konflikte der letzten zwei Jahrzehnte und einen Einblick in die Herangehensweise der Gemeinschaft Sant'Egidio sowie in ihre Mittel und Methoden zur Beilegung von Konflikten unter Vermeidung von Waffengewalt.

Münster

Andrea Claaßen

Theologie und Kultur

Die Rezeption der antiken Literatur: Kulturhistorisches Werklexikon, hg. v. Christine Walde / Brigitte Egger. – Stuttgart/Weimar: J. B. Metzler 2010. (XVIII) 638 S. (Der Neue Pauly, Supplemente 7), geb. € 180,00 ISBN: 978–3–476–02034–5

Der vorliegende Bd. ist der siebte Supplementbd. zu *Der Neue Pauly: Enzyklopädie der Antike*, dem gegenwärtig wichtigsten Lexikon zur antiken Welt.

Während die ersten zwölf Bd.e (Altertum A–Z, hg. v. H. Cancik / H. Schneider, in 13 Halbbd.en) die Antike selbst abdecken, zeigen die weiteren drei Bd.e (in fünf Halbbd.en) die Wirkungs- und Rezeptionsgeschichte der Antike auf (Rezeptions- und Wissenschaftsgeschichte, hg. v. M. Landfester, 2006–2010). Der dritte Supplementbd. galt der Geschichte der antiken Texte: Autoren- und Werklexikon (hg. v. M. Landfester / B. Egger, 2007); der fünfte Supplementbd. war der Mythenrezeption gewidmet (hg. v. M. Moog-Grünwald, Mythenrezeption: Die antike Mythologie in Literatur, Musik und Kunst von den Anfängen bis zur Gegenwart; 2008).

Das vorliegende kulturhistorische Werklexikon ergänzt diese Präsentation durch die Darstellung der Rezeption ausgewählter antiker Werke der griechisch-römischen Literatur mit Schwerpunkt auf der paganen Zeit bis etwa 250 n. Chr. Der Bd. will die groben Rezeptionslinien einer größeren Anzahl von Werken – eine Behandlung aller antiken Werke war ausgeschlossen – und Rezeptionsprofilen von der Antike bis in die Gegenwart exemplarisch nachzeichnen, möglicherweise markante Lücken aufzeigen und dergestalt eine Blickschärfung für entsprechende Phänomene bewirken, Lust auf eigene Explorationen machen und Forschungsperspektiven eröffnen (VII).

Die einzelnen Einträge von Achilleus Tatios, Leukippe und Kleitophon bis zu einem abschließenden Sammeleintrag „Zauberpapyri“ sind folgendermaßen aufgebaut:

- Knappe Bemerkungen zu Autor und Œuvre sowie knappste Charakterisierung des besprochenen Werks;
- Rezeptionsprofil: Skizzierung der Zeiträume, Kontexte und wichtigsten Formen der Rezeption, der besonderen „Generativität“ der Texte;
- Rezeption und Transformation: Aufweis der wichtigsten Rezeptionsphänomene von der Entstehungszeit in der Regel bis in die Gegenwart (oder je nach Rezeptionsprofil) in ihrer historischen und kulturhistorischen Dimension: Epochen-, Länder-, oder kontext-/inhaltsspezifische Ausprägung des Textgebrauchs; Konjunkturen, Brüche, Umbrüche, Neuanknüpfungen usw.;
- Bibliographie (VIII).

Der Bd. endet mit einem detaillierten Register (1181–1276).

Für die Theologie ist das kulturhistorische Werklexikon zum einen ein hilfreiches Nachschlagewerk auch für die christliche Rezeption antiker Literatur. Mit seiner Hilfe können die Bezüge auf ausgewählte griechisch-römische Literatur bei christlichen Autoren/Theologen in der breiteren Rezeptionsgeschichte verortet werden. Dabei ist die Rezeption antiker Werke im europäischen Kontext über weite Strecken zumindest auch christliche Rezeption.

Zum anderen gibt der Bd. (zusammen mit dem ganzen Aufbau des *Neuen Pauly* und den anderen Supplementbd.en) ein beredtes Zeugnis von der gegenwärtig verstärkt stattfindenden rezeptionsgeschichtlichen Wende in den Geisteswissenschaften. Dieses Werklexikon lädt zum Vergleich mit der neuen *Encyclopedia of the Bible and Its Reception*¹ ein, die neben dem Anliegen eines herkömmlichen Bibellexikons die ganze Bandbreite der Rezeption biblischer Stoffe umfassend aufarbeiten will, dabei aber die einzelnen Rezeptionsepochen und -felder auf verschiedene Autoren verteilt hat.

Neben den Anregungen für Projekte wie die *EBR* bietet der Bd. ein wegweisendes Modell für ein ähnlich angelegtes Werklexikon zur Rezeption spätantiker (und späterer) theologischer Werke, das angesichts der rezeptionsgeschichtlichen Wende zum Desiderat wird.

Bergneustadt / Pretoria

Christoph Stenschke

Hourihane, Colum: Pontius Pilate, Anti-Semitism, and the Passion in Medieval Art. – Princeton: Princeton University Press 2009. (XIII) 464 S., geb. € 41,99 ISBN: 978–0–691–13956–2

Vorab sei ausdrücklich bemerkt, dass es sich bei dem vorliegenden Werk um ein schönes Buch handelt. Dieses Urteil gilt zunächst hinsichtlich des Druckes, der Bildbeigaben, ja selbst des Papiers und des Einbandes. Es „verführt“ zum Durchblättern, zur punktuellen Lektüre, wobei es einer ausführlichen Durcharbeitung ohne Zweifel wert ist. Der einzige Mangel dieses Buches ist das Fehlen einer Bibliographie.

Neben einer Einführung und einer Zusammenfassung enthält das Buch zehn Kap., wobei die ersten beiden dem historischen Hintergrund und den schriftlichen Quellen über Pontius Pilatus gewidmet sind. Warum der Autor meint, diese Kap. seiner ikono-historiographischen Untersuchung voranstellen zu müssen, bleibt freilich ungeklärt; die Auftraggeber und Produzenten der Artefakte interessierten sich gewiss nicht dafür, sodass es zum Verstehen der Kunstwerke nicht hilfreich ist. Dankbarer wäre man dagegen für eine genaue Definition des Begriffes *Anti-Semitism*. Auch das Kap. 4, das sich mit ntl. und patristischen Texten beschäftigt, hat noch einführenden Charakter und beansprucht ebenfalls in keiner Weise Vollständigkeit. Das fünfte Kap. ist nun der Darstellung des Pilatus in der frühen christlichen Kunst gewidmet, wobei die vorliegende Untersuchung einen großen Gewinn darstellt, da es Vergleichbares und Gleichwertiges für diesen Zeitraum nicht gibt. Selbst da, wo man mit den Interpretationen des Vf.s nicht übereinstimmt – so nimmt H. an, die Kombination der Darstellung der Fußwaschung der Jünger mit dem Pilatusurteil auf Sarkophagen verweise auf das Motiv „Pilatus als Christ“ –, erhält man einen Überblick über die Ausbildung des Typus Pilatus in der christlichen Kunst. Da sich die Kunstwerke keineswegs alle an die biblischen Vorgaben halten, sondern sich eher an der Prozesspraxis ihrer Zeit orientieren, würden sie auch noch eine Quelle für die Rechtsgeschichte bilden. Im sechsten Kap., in dem der Zeitraum vom 6. bis zum 10. Jh. behandelt wird, kann der Vf. auf eine große Verschiedenheit der Darstellungen des Pilatus verweisen, wobei der Transfer in den Kulturkreis der christianisierten Völker des Nordens und Ostens deutliche Spuren in der Darstellung hinterlässt. Trotz der doch sehr unterschiedlichen Präsentation des Pilatus fasst H. die Gemeinsamkeiten dahingehend zusammen, dass Pilatus immer mehr zu einer negativen Figur wird. Diese Entwicklung verdichtet sich in den folgenden Jahrhunderten der mittelalterlichen westeuropäischen Kunst. Für H. ist es dabei ausschlaggebend, dass Pilatus immer mehr in die Nähe der Juden gerückt wird, sodass es bisweilen schwierig ist, ihn etwa von Kaiaphas zu unterscheiden. Er wird sogar als Freund des Judas dargestellt und an seinem Schuldspruch, der Jesus ans Kreuz brachte, wird kein Zweifel gelassen. Für die Geschichte der Erforschung des christlichen Antijudaismus ist das zweifelsohne ein bemerkenswertes Ergebnis: Bevor man den Satz von den kreuzigenden Juden in Frage stellt, macht man aus dem verantwortlichen Römer einen Juden. Allerdings bleibt die Datierung dieses Motivs vor das 13. Jh. deswegen befragbar, weil sich ein Typus des Juden in der europäischen Kunst erst infolge der Kennzeichnungspflicht des Vierten Laterankonzils herausgebildet hat. Hier wird man die betreffenden Artefakte nochmals untersuchen müssen.

Gleichwohl ist das Verdienst dieses Buches unbestritten. Es ermöglicht erstmalig, die Ikonographie des Pilatus in ihrer Gesamtheit zu sichten und Einblicke in die künstlerische Vermittlung des christlichen Antijudaismus zu gewinnen. Es bleibt zu hoffen, dass auf dem Werk fußende Arbeiten die Kenntnisse zu einzelnen besonders gewichtigen Zeugnissen noch vermehren können.

Berlin

Rainer Kampling

Sorace, Marco A.: Avantgarde nach ihrem Ende. Von der Transformation der avantgardistischen Kunst des 20. Jahrhunderts. Ein Beitrag zur theologischen Kunstkritik. – Freiburg: Alber 2007. 320 S. (Seele, Existenz und Leben, 5), kt € 39,00 ISBN: 978–3–495–48240–7

Die theologische Auseinandersetzung mit Bildwerken der Kunst hat sich im Laufe des 20. Jh.s zunehmend als Kunstkritik entwickelt und etabliert. Zuvor war das kunsttheologische Modell der Integration zeitgenössischer Kunst in die verschiedenen Bereiche des religiösen Lebens häufig genug gescheitert, und die Rekapitulation der eigenen Bildgeschichte wurde lange nicht mehr zur Selbstvergewisserung und Ortsbestimmung des jeweils gegenwärtigen Christentums herangezogen. Die Beziehung zwischen Theologie und zeitgenössischer Kunst wird im 20. Jh. – auf beiden Seiten – als tiefer Bruch erfahren, der die Fortschreibung einer wechselvollen Beziehungsgeschichte unmöglich erscheinen ließ und der durch einen Rückzug (oder Ausschluss) der Künste aus den religiösen Lebenszusammenhängen markiert war. Möglich und auch gefordert blieb allein noch eine theologische Kunstkritik, die zunächst vornehmlich das Treiben der künstlerischen Avantgarden aus theologischer Sicht kommentierte und beurteilte, später dann auch Spuren von Religiosität in ihren Werken aufzudecken suchte. Alex Stock hat die zentralen Positionen dieser theologischen Kunstkritik im 20. Jh. versammelt (Zwischen Tempel und Mu-

¹ Hg. v. H.-J. Klauck / B. McGinn / P. Mendes-Flohr et al., Berlin: de Gruyter 2009ff; (vgl. <http://www.degruyter.de/ebv>).

seum, Paderborn 1991). Überschaubar man diese meist sehr divergenten Positionen, so fällt bei den meisten ein Defizit hinsichtlich ihrer theoretischen Selbstreflexion auf. Und noch bis heute scheint der Theoriebedarf in der theologischen Kunstkritik groß.

Marco Soraces Diss. (Bochum 2006) ist als markanter Beitrag zur Behebung dieses Defizits zu verstehen. Der zentrale Impuls und die entscheidende Öffnung der Perspektive gehen hier nicht zum ersten Mal von der französischen Phänomenologie aus. Wie Jean-Luc Marion am Paradigma der Christusikone die Augen für ein theologisches Verständnis des Bildes geöffnet hat, so macht S. die Lebensphänomenologie Michel Henrys für die theologische Kunstkritik fruchtbar. Gegenstand der Auseinandersetzung theologischer Kunstkritik sind bei S. die klassische und die Neo-Avantgarde des 20. Jh.s, die jeweils in exemplarischen künstlerischen Positionen erörtert werden. S. sieht das Gemeinsame dieser Avantgardebewegungen in einer neuen Hinwendung der Kunst zum Leben in seinem ursprünglichen Sinne: Es geht nicht um die nachahmende Darstellung der Dinge des Lebens und der Welt, sondern darum, das Leben zur Erscheinung zu bringen, wie es sich vor aller gegenständlichen Ausdifferenzierung und vor jeder Intentionalität zeigt. Daher rührt auch das theologische Interesse an der Avantgarde, insofern Theologie „Rede vom lebendigen Gott“ ist. Dieser lebendige Gott ist der Ursprung allen Lebens, der in der Fleischwerdung sein Leben der Erscheinung preisgibt. Diese Erscheinung, in der sich das Leben als Gabe zeigt, geht aller äußeren Erscheinungshaftigkeit voraus und als Erscheinung des ursprünglichen Lebens auch noch der transzendental verstandenen Freiheit als letzter Begründung im Rahmen einer Subjekttheorie.

Ausgehend von der Kunst der Avantgarde will S. aus dem Konzept einer solchen Erscheinung des ursprünglichen Lebens die Grundlinien einer theologischen Ästhetik entwerfen, wozu er explizit die Anknüpfung bei Hans von Balthasar sucht. Dessen theologische Ästhetik hält er mit Blick auf die künstlerische Avantgarde freilich der Erweiterung durch eine Theorie der Leiblichkeit für bedürftig. S. findet den entscheidenden Impuls für diese notwendige Erweiterung in der Lebensphänomenologie Michel Henrys, die das „ästhetisch begreifbare“ Erscheinen auf seine Wurzeln hinter allem einzelnen Erscheinenden zurückführt und gerade auf diesem Wege zu einer Phänomenologie des Fleisches und der Inkarnation gelangt. Weder das Fleisch noch das Denken können sich durch sich selbst begründen; sie bleiben verwiesen auf das Leben, das ihnen zuvorkommend als Gabe offenbar wird. Henrys Thema ist „die unmittelbare erprobte Erfahrung, die das Leben von sich selbst hat, als unsichtbares Fundament allen Erkennens und Sehens“ (22). In diesem Sinne eines unhintergebar letzten transzendentalen Rückgriffs will S. auch das Interesse der Avantgarde am Topos des Lebens verstanden wissen. S. erkennt in Henrys Lebensphänomenologie zum einen eine Konvergenz mit der künstlerischen Avantgarde und ihrem Kampf gegen das bloß vorstellende Denken, zum anderen den Schlüssel für eine philosophisch-theologische Kritik des oft vagen und inkonsistenten Lebensbegriffs dieser Avantgarde (58). Die Etappen der Argumentation liegen bei einer Bestimmung des christlichen Bildbegriffs in Gegenüberstellung mit dem vorchristlichen Bild und der neuzeitlichen Kunst (I), bei der Erörterung der wichtigsten Strömungen der europäischen Avantgarde (II) sowie bei der Diskussion von drei exemplarischen Wegen aus der Avantgarde (Warhol, Beuys, Duchamp) (III). Eine theologische Kritik der Avantgarde (IV) bildet den Abschluss. Bereits die prähistorische Kunst widmete sich der Aufgabe, Vergegenständlichungen der Welt wieder auf die Ursprünglichkeit des Lebens zurückzubeziehen. Doch erst das Christusbild führt das Bildliche aus der Verstrickung dinglicher Identifizierungen zur Darstellung der Erscheinung vor allem Erscheinenden, zur Erscheinung des in diesem Sinne unsichtbaren Lebens. Freilich konnte das christliche Bild in seiner Geschichte der Gefahr eines Ästhetizismus nicht immer enttrinnen. Die Avantgarde der ersten Hälfte des 20. Jh.s ist als Kritik an diesem und anderen Ästhetizismen und als Neubestimmung auf die Beziehung von Kunst und Leben zu verstehen: Der Futurismus reflektiert in diesem Sinne Bewegung und Zeitlichkeit, die russische Avantgarde sucht das Bildliche durch Abstraktion neu zu gewinnen, während Dadaismus und Surrealismus gezielte Antithesen zur künstlerischen und gesellschaftlichen Praxis entwickeln. Die Positionen der neueren Avantgarde forcieren die Impulse der früheren Avantgarde und „transformieren“ sie: Andy Warhol betreibt eine Kritik des Idols und steigert die mediale Veräußerung des Lebens an die Sichtbarkeit der Welt, wodurch die Unerreichbarkeit der ursprünglichen Gewissheit des (absoluten) Lebens erwiesen wird. Joseph Beuys begnügt sich nicht damit, die Konventionen ästhetizistischer Kunst zu destruieren, sondern geht mit seinen Werken noch hinter die Sprache und in gewissem Sinne auch hinter das fixe Bild zurück, um im Prozess des Sprechens, des Schauens und der künstlerischen Arbeit auf „das Selbsterscheinen des absoluten Lebens im affektiven Leib“ (261) zu stoßen. Den Anstoß gibt die Reflexion des Todes. Marcel Duchamp, dessen künstlerische Impulse erst im Zusammenhang der jüngeren Avantgarde zur Entfaltung gekommen sind, macht als Ursache für das objektivistische Denken, das seine Kunst kritisch analysiert, ein bis zur Angst gesteigertes Begehren aus. Die etwas zeitgeistig und vage „Transformation“ genannte kritische Revision der früheren Avantgarde durch die jüngere besteht in einer lebensphänomenologischen Radikalisierung – in Abgrenzung gegenüber den Tendenzen der früheren zur Reform oder Revolution einzelner Lebensbereiche. Mit ihrer Kritik des äu-

ßerlichen Ästhetizismus und der postmodernen Ausdifferenzierung bzw. Vervielfältigung des Bildlichen weiß sich die theologische Ästhetik der künstlerischen Avantgarde verbunden. Die theologische Kritik mit und an den Positionen der jüngeren Avantgarde folgt dem Balthasarschen Dreischritt von Theozesthetik, Theodramatik und Theozesthetik. In Responsorien entwickelt S. theologische Entsprechungen, Vertiefungen und Weiterführungen von Impulsen und Optionen der Avantgarde. Diese Responsorien zielen auf den Topos des ursprünglichen und innerlichen, absoluten Lebens, das sich als Gabe an ein Fleisch gibt (Inkarnation) und insofern als Offenbarung zu verstehen ist.

S.s Arbeit versteht sich als kritische Auseinandersetzung mit der Kunst der Moderne und der Gegenwart aus der Perspektive einer phänomenologisch orientierten Theologie. Gleichzeitig will sie Maßstäbe setzen für das, was man heutzutage gern ebenso liberal wie etwas ratlos das „Gespräch“ zwischen Theologie und Kunst nennt. Weder soll es darum gehen, die Dokumente künstlerischer Transzendenzbedürfnisse einzusammeln, noch darum, durch ein demonstratives Interesse für aktuelle Tendenzen der Kunst die Modernität des theologischen Denkens zu erweisen. Schon gar nicht lässt sich S. auf das methodisch oftmals fragwürdige Unternehmen ein, Kontinuitäten und sog. „Transformationen“ der christlichen Ikonographie zwischen Vormoderne und Moderne bzw. Gegenwart aufzuspüren. Es geht vielmehr um die Entwicklung und Erprobung eines theoretischen Instrumentariums, das die künstlerischen Positionen zu erhellen vermag und zugleich der Theologie einen aus ihr selbst begründeten, kritischen Standpunkt gegenüber den künstlerischen Entwicklungen einzunehmen erlaubt. Dazu den Begriff des Lebens und seine phänomenologische Entfaltung heranzuziehen, bedeutet eine kluge und sehr weitreichende Entscheidung, insofern ein fundamentales Konzept des christlichen Bekenntnisses hier auf die Debatten um das Verhältnis zwischen Kunst und Leben trifft, die sich wie ein roter Faden durch die künstlerische Moderne ziehen. Allerdings ist in kunstgeschichtlicher Hinsicht zu konstatieren, dass diese Debatten durchaus nicht immer zu solchen Resultaten geführt haben, die sich einer radikalen Lebensphänomenologie zuordnen lassen. Fasst man den Begriff der Avantgarde etwas allgemeiner als bei S. (im Sinne der Vorläuferschaft in einer zielgerichtet gedachten Entwicklung der Kunst), sind der künstlerischen Avantgarde zahlreiche Positionen zuzurechnen, die gerade auf einer strikten Scheidung von Kunst und Leben insistieren. Jenseits des Nachweises von Einzelfällen, die sich gegenüber dem theoretischen Konzept S.s sperren (und die sich natürlich immer leicht aus der Tasche ziehen lassen), liegt eine grundsätzliche Schwierigkeit seines Ansatzes vielleicht eher in dem Versuch, eine aus philosophischen Problemkonstellationen heraus erarbeitete Theorie wie die Lebensphänomenologie in einem zweiten Gang auf Werke und Strömungen der Kunst zu beziehen. Insbes. scheint mir, dass eine radikale Lebensphänomenologie, die hinter allen Phänomenen des Lebens und allen Erscheinungen nach dem Ursprung im absoluten Leben sucht, letztlich doch dem Duktus des abstrakten Gedankens verpflichtet bleibt, während die Kunst auf die vermeintliche Vordergrundigkeit des Sichtbaren nicht verzichten kann und eigentlich stets an das Stoffliche, an Farbe, Fläche, Materialien und an die Qualitäten ihrer Erscheinung für die Wahrnehmung verwiesen ist. Von diesen fundamentalen Bedingungen künstlerischer Reflexion, die gegenüber der philosophischen Theorie als bloß abgeleitet gelten mögen, wird auch die Grundlegung einer theologischen Kunstkritik, die den Disput mit den Werken selbst und nicht nur mit aus diesen abstrahierten Positionen sucht, nicht absehen können. Um das Potential der Lebensphänomenologie in dieser Hinsicht weiter zu ergründen, wäre eine deutsche Übersetzung der Schriften Michel Henrys über Künstler und Kunstwerke von größter Bedeutung.

Münster

Reinhard Hoeps

Theologische Literatur

Übersicht über die bei der Schriftleitung eingegangenen Monographien, Sammelbände, Festschriften und Zeitschriften

Allgemeines / Festschriften / Zeitschriften

- AUGÈ, Matias: *Miscellanea di Studi. Su Liturgia e vita consecrata*. – Rom: Institutum Theologiae Vitae consecratae 2011. 417 S. (Claretianum Commentaria Theologica. Nuova Serie. Anno II, numero 2), ISBN/ISSN: 0578-4182.
- Basilica Nova Moguntina*. 1000 Jahre Willigis-Dom St. Martin in Mainz. Beiträge zum Domjubiläum 2009, hg. v. Felicitas Janson / Barbara Nichtweiß. – Mainz: Publikationen Bistum Mainz 2010. 304 S., pb. € 20,00 ISBN: 978-3-934450-43-1.
- BAZYLŃSKI, Stanisław: *Guida alla ricerca biblica*. – Roma: San Paolo 2009. 303 S. (Subsidia Biblica, 35), pb. € 18,00 ISBN: 978-88-7653-644-1.

- Benedikt XVI.: Licht der Welt. Der Papst, die Kirche und die Zeichen der Zeit. Ein Gespräch mit Peter Seewald – Freiburg/Basel/Wien: Herder 2010. 256 S., geb. € 19,95 ISBN: 978-3-451-32537-3.
54. *Bericht der Stiftung / 43. Forschungsbericht des Instituts*, hg. v. Stiftung Vetus Latina – Freiburg i. Br.: Herder 2010. 43 S., brosch. ohne Preisangabe, Bestellnr. 940115.
- Multifarium*. Homenaje a los profesores Anneliese Meis, Antonio Bentué y Sergio Silva. Anales de la Facultad de Teología, hg. v. Samuel Fernández / Juan Noemi / Rodrigo Polanco. – Macul / Santiago (Chile): Facultad de Teología 2010. 621 S., pb. ISBN: 978-956-332-645-1
- SPEYER, Wolfgang: Kosmos, Schöpfung, Nichts. Der Mensch in der Entscheidung. – Innsbruck/Wien: Tyrolia 2010. 296 S. (Salzburger Theologische Studien, 37), brosch. € 29,00 ISBN: 978-3-7022-30-34-0.

Altes Testament

- Die Samuelbücher und die Deuteronomisten*, hg. v. Christa Schäfer-Lichtenberger. – Stuttgart: Kohlhammer 2010. 169 S. (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament, 188), pb. € 29,90 ISBN: 978-3-17-021238-1; 9-17: DIETRICH, W.: Tendenzen neuester Forschung an den Samuelbüchern; 18-31: ESKHULT, M.: 2 Samuel und the Deuteronomist – A discussion of verbal syntax; 32-33: POLAK, F.: Response to Mats Eskhult; 34-73: DERS.: *The Book of Samuel and the Deuteronomist* – A Syntactic-Stylistic Analysis; 74-75: ESKHULT, M.: Response to Frank Polak; 76-91: HALPERN, B.: *Paths of Glory*, *Shame and Guilt* – The Uriah Story as the Hinge of Fate; 92-93: HUNZIKER-RODEWALD, R.: Replik zu Baruch Halpern; 94-104: DIES.: *Die beiden Söhne*. Sprache, Sinn und Geschichte in 2 Sam 10-12; 105-107: HALPERN, B.: Response to Regine Hunziker-Rodewald; 108-115: KLEIN, J.: 1 Sam 18 – Spiel mit den Leerstellen; 116-118: SCHMITT, H. Chr.: Replik zu Johannes Klein; 119-128: DERS.: „Deuteronomistische“ und „spätdeuteronomistische“ Redaktion in 1 Sam 18; 129-131: KLEIN, J.: Replik zu Hans-Christoph Schmitt; 132-157: SCHÄFER-LICHTENBERGER, Chr.: *Frauen im Gespräch mit David* – deuteronomistische Zwischenrufe.
- FERNÁNDEZ, Marta García: „Consolad, consolad a mi pueblo“. El tema de la consolación en Deuterioisafas. – Rom: Gregorian and Biblical Press 2010. 470 S. (analecta biblica, 181), kt € 35,00 ISBN: 978-88-7653-181-1.
- Israelin uskonto ennen juutalaisuutta*. Näkökulmia pronssi- ja rautakauden Palestiinan uskontoihin, hg. v. Kirsi Valkama. – Helsinki: Suomen Eksegeettinen Seura 2010. 362 S. (Suomen eksegeettisen seuran julkaisuja, 100), pb. ISBN: 978-951-9217-55-0.
- MIGSCH, Herbert: Studien zum Jeremiabuch und andere Beiträge zum Alten Testament. – Frankfurt a. M.: Peter Lang 2010. 352 S. (Österreichische Biblische Studien, 37), geb. € 51,80 ISBN: 978-3-631-60171-6.
- TONELLI, Debora: Il Decalogo. Uno sguardo retrospettivo. – Bologna: Edizioni Dehoniane Bologna 2010. 235 S. (Scienze religiose, nuova serie, 25), pb. € 16,50 ISBN: 978-88-10-41521-4.
- WOLFF, Hans Walter: Anthropologie des Alten Testaments. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2010. 414 S., geb. € 29,95 ISBN: 978-3-579-08096-3.

Neues Testament

- DELORME, Jean / DONEGANI, Isabelle: L'Apocalypse de Jean. Révélation pour le temps de la violence et du désir. Preface de Jean Calloud / Avant-propos d'Isabelle Donegani. I Chapitres 1-11. – Paris: Cerf 2010. 255 S., kt € 21,00 ISBN: 978-2-204-08894-7.
- DELORME, Jean / DONEGANI, Isabelle: L'Apocalypse de Jean. Révélation pour le temps de la violence et du désir. Postface de Jean Calloud. II Chapitres 12-22. – Paris: Cerf 2010. 265 S., kt € 22,00 ISBN: 978-2-204-09170-1.
- FRESNEDA, Francisco Martínez: Jesús, hijo y hermano. – Madrid: San Pablo 2010. 715 S., geb. € 30,00 ISBN: 978842853696-7.
- HUBAI, Peter: Koptische Apokryphen aus Nubien. Der Kasr el-Wizz Kodex. Übers. v. Angelika Balog. – Berlin: de Gruyter 2009. (XIV) 224 S. (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, 163), geb. € 88,00 ISBN: 978-3-11-020391-2.
- PAZZINI, Domenico: Lingua e teologia in Origene. Il Commento a Giovanni. – Brescia: Paideia 2009. 205 S. (Studi biblici, 160), brosch. € 23,40 ISBN: 978-88-394-0762-7.
- PELUDO, Gaspar Hernández: Cristo y el espíritu según el *in iohannis evangelium* de san cirilo de alejandría. – Salamanca: Universidad Comillas Pontificia 2009. 525 S. (Plenitudo temporis, 11), pb. € 46,00 ISBN: 978-84-7299-855-1.

Kirchengeschichte

- BORENGÄSSER, Norbert M.: Eugen Hillmann (1855-1936) – „roter Kaplan“. Ein biographischer Versuch. – Bonn: Borengässer 2009. (V) 130 S., geb. € 21,00 ISBN: 978-3-923946-80-8.
- BUNGE, Gabriel: In Geist und Wahrheit. Studien zu den 153 Kapiteln über das Gebet des Evagrius Pontikos. – Bonn: Borengässer 2010. (XIII) 387 S. (Studien zur Alten Kirchengeschichte, 27), geb. € 39,00 ISBN: 978-3-923946-81-5.
- BREMME, Jan N.: The Rise of Christianity through the eyes of Gibbon, Harnack and Rodney Stark. – Groningen: Barkhuis 2010. 86 S., pb. € 13,50 ISBN: 9789077922705.
- KOCH, Ernst: Geschichte der Reformation in der Reichsstadt Nordhausen am Harz. Schriftenreihe der Friedrich-Christian-Lesser-Stiftung, 21. – Nordhausen: Atelier Verlag 2010. 446 S., geb. € 19,00 ISBN: 978-3-930558-21-1.

- L'archivio „Erik Peterson“ all'Università di Torino*. Saggi critici e Inventario, hg. v. Adele Monaci Castagno – Alexandria: Edizioni dell'Orso 2010. 247 S., pb. ISBN: 978-88-7694-260-0.

- Mittelalterliche Handschriften der Kölner Dombibliothek*. Drittes Symposium der Diözesan- und Dombibliothek Köln zu den Dom-Manuskripten (28. bis 29. November 2008), hg. v. Heinz Finger. – Köln 2010. 318 S. (Libelli Rhenani, 34), kt. ISBN: 978-3-939160-26-7; 25-36: MAYR-HERTING, H.: *Augustinus von Hippo, Chelles und die karolingische Renaissance*. Beobachtungen zu Cod. 63 der Kölner Dombibliothek; 37-56: HÖFFNER, R. M.: Graeca in den mittelalterlichen Handschriften der Kölner Dombibliothek; 57-73: CZAPLA, R. G.: *Reuchlin im Kreuzherrenkloster?* Zur handschriftlichen Überlieferung des *Vocabularius breuiloquus* im Zeitalter seiner mechanischen Reproduzierbarkeit. Neue Erkenntnisse zu den Codices 1004 und 1007 der Kölner Diözesan- und Dombibliothek; 74-98: HORST, H.: *Mosaiksteine der Erschließung* – Zwei Datenbanken zu Fragmenten und Sekundärliteratur der Diözesan- und Dombibliothek; 99-118: ZIEMANN, D.: *„A lege numquam discedis haec observans statua“*. Die Collectio Dionysio-Hadriana in der Diözesan- und Dombibliothek Köln; 119-123: ARIS, M.-A.: *Lector in libro – textus ex machina*. Vorbemerkungen zu Lesern, Büchern und Maschinen; 124-134: ISÉPY, M.: *Das Buch eines Lesers*. Kommentierung und Lektüre antiker Texte am Beispiel des Kölner Codex 194; 135-161: POSSELT, B.: *„Verginias Antlitz und Rutilas Buckel“*. Kompilation und Glossierung des Satiriker-Florilegiums im Kölner Codex 194; 162-186: ULLRICH, St.: *Das Buch aus dem Leser*. Kommentierung und Lektüre antiker Texte im Mittelalter am Beispiel der Persius-Scholien in Cod. 199 der Erzbischöflichen Diözesan- und Dombibliothek Köln; 187-200: HELLMANN, M.: *Glossenkommentare edieren*. Möglichkeiten zur Überwindung von Zetzels Dilemma; 201-241: VON EUW, A.: Psalmenkommentare und kommentierte Psalter aus dem frühen Mittelalter; 242-297: SIEBERT-GASPER, D.: Neue Forschungsergebnisse zum „Rennenberg-Codex“ (Hs. 149 der Kölner Dombibliothek); 298-312: HÜLSBERG, J.: *„Das Wesentliche ist für die Augen unsichtbar“* – Ein Blick hinter die Illuminationen mittelalterlicher Handschriften.

- OLSZEWSKI, Mikolaj: Dominican Theology at the Crossroads. A Critical Edition and Study of the Prologues to the Commentaries on Peter Lombard's Sentences by James of Metz and Hervaeus Natalis. – Münster: Aschendorff 2010. (XI) 355 S. (Archä Verbi, Subsidia 2), geb. € 98,00 ISBN: 978-3-402-10219-0.

- REHAK, Martin: Heinrich Maria Gietl (1851-1918). Leben und Werk. – St. Ottilien: Eos Verlag 2011. 342 S. (Münchener Theologische Studien, Bd. 65), geb. € 48,00 ISBN: 978-3-8306-7417-7.

- SCHUMACHER, Thomas: Bischof – Presbyter – Diakon. Geschichte und Theologie des Amtes im Überblick. – München: Pneuma 2010. 224 S., pb. € 19,95 ISBN: 978-3-942013-01-7.

- STEINMETZ, David C.: Calvin in Context. – Oxford: Oxford University Press 2010. (XVII) 307 S., pb. £ 17,99 ISBN: 978-0-19-973638-6.

- VOSWINCKEL, Peter: Geführte Wege. Die Lübecker Märtyrer in Wort und Bild. – Kevelaer: Butzon & Bercker 2010. 240 S., geb. ISBN: 978-3-7666-1391-2.

- WYRWOLL, Nikolaus: Politischer oder petrinerischer Primat? Zwei Zeugnisse zur Primatsauffassung im 9. Jahrhundert. – Fribourg: Institut für Ökumenische Studien der Universität Freiburg Schweiz 2010. 147 S. (Epiphania, 2), geb. € 18,00 ISBN: 978-2-9700643-7-4.

Philosophie

- AUGUSTINUS: De natura boni / Die Natur des Guten. Contra Secundinum / Gegen Secundinum, hg. v. Volker Henning Drecoll. – Paderborn: Schöningh 2010. 425 S. (Opera / Werke, 22), geb. € 56,00 ISBN: 978-3-506-76346-4.

- FLASCH, Kurt: Was ist Gott? Das Buch der 24 Philosophen. – München: C. H. Beck 2011. 128 S., kt. € 11,95 ISBN: 978-3-406-60709-7.

- HONNEFELDER, Ludger: Welche Natur sollen wir schützen? – Berlin: Berlin University Press 2011. 291 S., geb. € 29,90 ISBN: 978-3-86280-005-6.

- LENNOX, John: Stephen Hawking, das Universum und Gott. – Witten: SCM R. Brockhaus 2011. 80 S., pb. € 9,95 ISBN: 978-3-417-26389-3.

- LUBAC, Henri de: Proudhon et le christianisme, hg. v. Jean-Yves Calvez SJ – Paris: Cerf 2011. (XII) 336 S. (Oeuvres Complètes, 3), pb. € 35,00 ISBN: 978-2-204-09522-8.

- Meister Eckhart und Nikolaus von Kues*, hg. v. Georg Steer / Harald Schwaetzer – Stuttgart: Kohlhammer 2011. (XXV) 294 S. (Meister-Eckhart-Jahrbuch, 4/2010), geb. € 54,00 ISBN: 978-3-17-021524-5; 1-18: SCHWAETZER, H.: *Die Verkündigung der Gottesgeburt*: Meister Eckhart, Cusanus und Jan van Eyck; 19-34: EULER, W. A.: Schlaglichter auf die Einstellung des Nikolaus von Kues zu Meister Eckhart; 35-48: REINHARD, K.: Gottes Geburt in der menschlichen Seele nach den Predigten des Nikolaus von Kues zum Fest Mariä Verkündigung; 49-66: KREUZER, J.: *Der Geist als lebendiger Spiegel*. Zur Theorie des Intellekts bei Meister Eckhart und Nikolaus von Kues; 67-82: MANDRELLA, I.: Intellektuelle Selbsterkenntnis als Ähnlichkeit an Gott bei Meister Eckhart und Nikolaus Cusanus; 83-106: GROTZ, St.: *Nur mit Vorsicht zu genießen*. Die Lehre von der Ewigkeit der Welt bei Meister Eckhart und Nikolaus Cusanus; 107-120: SENER, H. G.: *Nikolaus von Kues – Reform durch Reformation*. Und Meister Eckhart?; 121-132: GÄRTNER, K.: Die deutsche Vaterunser-Erklärung des Nikolaus von Kues – mit den Augen Eckharts gelesen; 133-138: SCHWEITZER, F.-J.: Die „beiden Bücher“ eines „Begrifflichen Reklusen, circa Renum“ (um 1450) und Meister Eckhart; 139-260: STEER, G. / VOGL, H.: *Die bürgerlich-Predigt Meister Eckharts*. Mutmaßungen zur Entstehung der Predigt und ihrer Beziehung zu Nikolaus von Kues. Neue text-

geschichtliche Ausgabe der Predigt und der lateinischen Übersetzung aus der Koblenzer Handschrift.

- PIEPER, Josef: Über den Glauben. Ein philosophischer Traktat. – Freiburg: Johannes Verlag Einsiedeln 2010. 114 S. (Neue Kriterien, 10), pb. € 10,00 ISBN: 978-3-89411-410-7.
- RUNGALDIER, Edmund: Die menschliche Seele bei Albertus Magnus. Ein nicht-reduktionistischer Beitrag zum Leib-Seele-Problem. – Münster: Aschendorff 2010. 54 S. (Lectio Albertina, 11), kt € 9,20 ISBN: 978-3-402-11192-5.
- WYLTON, Thomas: On the Intellectual Soul, hg. v. Lauge O. Nielsen / Cecilia Trifogli / Gail Trimble. – Oxford: Oxford University Press 2010. 240 S., geb. € 50,99 ISBN: 978-0-19-726461-4.

Fundamentaltheologie

- Geist und Heiliger Geist*. Philosophische und theologische Modelle von Paulus und Johannes bei Barth und Balthasar, hg. v. Edith Düsing / Werner Neuer / Hans-Dieter Klein. – Würzburg: Königshausen & Neumann 2009. 383 S. (Geist und Seele, 6), geb. € 36,00 ISBN: 978-3-8260-3924-9.
- MONSERRAT, Javier: HACIA EL NUEVO CONCILIO. El paradigma de la modernidad en la Era de la Ciencia. – Madrid: San Pablo 2010. 750 S., geb. € 30,77 ISBN: 978-8428536271.
- Persönlich und alles zugleich*. Theorien der All-Einheit und christliche Gottesrede, hg. v. Frank Meier-Hamidi / Klaus Müller. – Regensburg: Pustet 2010. 261 S. (Ratio fidei, 40), kt € 39,90 ISBN: 978-3-7917-2253-5.
- SCOBEL, Gert: Der Ausweg aus dem Fliegenglas. Wie wir Glauben und Vernunft in Einklang bringen können. – Frankfurt a. M.: S. Fischer 2010. 463 S., geb. € 22,95 ISBN: 978-3-10-070214-2.

Ökumenische Theologie und interreligiöser Dialog

- BOESEL, Chris: Risking Proclamation, Respecting Difference. Christian Faith, Imperialistic Discourse and Abraham. – Cambridge: James Clarke Lutterworth 2010. (XIX) 286 S., pb. £ 20,00 ISBN: 978-0-227-17314-5.
- DUPUIS, Jacques: Unterwegs zu einer christlichen Theologie des religiösen Pluralismus. – Innsbruck/Wien: Tyrolia 2010. 596 S. (Salzburger Theologische Studien, 38, interkulturell 5), pb. € 29,90 ISBN: 978-3-7022-3049-4.
- Gemeinsamer Glaube und pastorale Zusammenarbeit*. 25 Jahre Weggemeinschaft zwischen Syrisch-Orthodoxen Kirchen und der Römisch-Katholischen Kirche, hg. v. Johannes Oeldemann. – Basel: Friedrich Reinhardt Verlag 2011. 99 S. (Epiphania Egregia, 6), kt € 8,80 ISBN: 978-3-7245-1753-5.
- Hermeneutik*. Thema der 4. Iranisch-Österreichischen Konferenz, hg. v. Andreas Bsteh / Seyed A. Mirdamadi. – Mödling: St. Gabriel 2010. 276 S., kt € 25,40 ISBN: 978-3-85264-622-0.
- HUOVINEN, Eero: Baptism, Church and Ecumenism. Collected Essays / Gesamtelte Aufsätze. – Helsinki 2009. 408 S. (Schriften der Luther-Agricola-Gesellschaft, 63), kt ISBN: 978-951-9047-71-3.
- Kalender für das Jahr 2011*. Feste und Feiertage der Religionen der Welt, hg. v. Josef Jeschke / Hans-Joachim Simm. – Berlin: Verlag der Weltreligionen 2010. 280 S., pb. € 14,80 ISBN: 978-3-458-71029-5.
- NIGG, Walter: Ein Wörtlein über meine Bücher und weitere autobiographische Texte. – Basel: Friedrich Reinhard 2010. 119 S. (Epiphania Egregia, 3), kt € 9,80 ISBN: 978-3-72451713-9.
- OLMER, Heinrich C.: „Wer ist Jude?“ Ein Beitrag zur Diskussion über die Zukunftssicherung der jüdischen Gemeinschaft. – Würzburg: Ergon Verlag 2010. 243 S. (Judentum – Christentum – Islam, 8), geb. € 34,00 ISBN: 978-3-89913-821-4.
- Other Worlds and Their Relation to This World*. Early Jewish and Ancient Christian Traditions, hg. v. Tobias Nicklas u. a. – Leiden/Boston: Brill 2010. (XI) 401 S. (Supplements to the Journal for the Study of Judaism, 143), geb. € 130,00 ISBN: 978-90-04-18626-2: 1–16: PEZZOLI-OLGIATI, D.: *Approaching Afterlife Imagery: A Contemporary Glance at Ancient Concepts of Otherworldly Dimensions*; 17–36: BEYERLE, St.: *The „God of Heaven“ in Persian and Hellenistic Times*; 37–54: BAUTCH, K. C.: *The Heavenly Temple, the Prison on the Void and the Uninhabited Paradise: Otherworldly Sites in the Book of the Watchers*; 55–78: NICKELSBURG, G. W. E.: *Four Worlds that are „Other“ in the Enochic Book of Parables*; 79–94: STUCKENBRUCK, L. T.: *The „Otherworld“ and the Epistle of Enoch*; 95–116: COLLINS, J. J.: *The Otherworld in the Dead Sea Scrolls*; 117–132: TICCHELAAR, E.: *The Character of the City and the Temple of the Aramaic New Jerusalem*; 133–150: EGO, B.: *The Heavenly World and its Relationship to this World According to Rabbinic Literature: Some Main Outlines*; 151–168: NAIMAN, H.: *Between Heaven and Earth: Liminal Visions in 4Ezra*; 169–188: VIELBERG, M.: *Omnia mutantur, nihil interit? Virgil's Katabasis and the Ideas of the Hereafter in Ovid's Metamorphosis*; 189–208: COLLINS, A. Y.: *The Otherworld and the New Age in the Letters of Paul*; 209–228: HOGETERP, A.: *The Otherworld and this World in 2 Cor 12:1–10 in Light of Early Jewish Apocalyptic Tradition*; 229–246: LEHTIPUO, O.: *The Rich, the Poor, and the Promise of an Eschatological Reward in the Gospel of Luke*; 247–280: NICKLAS, T.: *Diesseits aus der Sicht des Jenseits: Die Sendschreiben der Offenbarung des Johannes (Offb 2–3)*; 281–304: ZAMFIR, K.: *Asceticism and Otherworlds in the Acts of Paul and Thecla*; 305–322: BREMMER, J. N.: *Orphic, Roman, Jewish and Christian Tours of Hell: Observations on the Apocalypse of Peter*; 323–342: BAUCKHAM, R.: *Hell in the Latin Vision of Ezra*; 343–354: DEHAND-SCHUTTER, B.: *Himmlicher Aufstieg im Apokryphon des Jakobus (NHC 1,2)*; 355–368: MERKT, A.: *Purgatory: Wordly Functions of an Otherworldly*

Notion; 369–390: COPELAND, K. B.: *„The Holy Contest“: Competition for the Best Afterlife in the Apocalypse of Paul and Late Antique Egypt*.

Vienna International Christian-Islamic Round Table Manifest. In der 5. VICIRO-Tag-Plenartagung am 24. Oktober 2008 in St. Gabriel verabschiedet. hg. v. Religionstheologisches Institut St. Gabriel – Mödling 2008. 71 S., brosch. € 11,80 ISBN: 978-3-85264-619-0.

Moraltheologie / Sozialethik

- Der Nahostkonflikt*. Politische, religiöse und theologische Dimensionen, hg. v. Dirk Ansorge. – Stuttgart: Kohlhammer 2010. 332 S. (Beiträge zur Friedensethik, 43), pb. € 29,80 ISBN: 978-3-17-021500-9: 7–15: ANSORGE, D.: *Politik und Religionen im Nahostkonflikt – eine thematische Hinführung*; 15–28: KAUFMANN, U.: *Die moderne zionistische Bewegung und das „Land Israel“ (1897–1966)*; 29–39: BAUMGART-ÖCHSE, C.: *Die politisierte Religion der jüdischen Siedler*; 40–53: ZWICKEL, W.: *Archäologie und Landverheißung – eine spannungsreiche Beziehung im Kontext von Politik und Theologie*; 54–85: BECHMANN, U.: *Die Auslegung biblischer Landverheißungen: Ein Beispiel für die Ambivalenz kontextueller Theologien*; 86–120: FUCHS, O.: *Religiöse „Erwählung“ – für welche soziale und politische Praxis?*; 121–136: ELßNER, Th. R.: *Die Josua-Rezeption des Origenes in den Homilien zum Buch Josua*; 137–169: ANSORGE, D.: *Das christliche Konzept der „terra sancta“ und der Staat Israel – theologische und politische Aspekte*; 170–183: FLORES, A.: *Das Land der Verheißung aus muslimischer Sicht*; 184–196: DRIESCH, W.: *Der jüdische Anspruch auf das Heilige Land aus muslimischen Perspektiven*; 197–212: DEGHANI, S.: *Das Martyrium Husayns und seine Folgen*; 213–241: ROSINY, St.: *„Martyrer“ der Hizb Allah – eine Chronologie und Typologie ihrer Erscheinungsformen*; 242–264: WOLBERT, W.: *Das Tötungsverbot in den monotheistischen Religionen – Eine moraltheologische Perspektive*; 265–274: MILLARD, M.: *Trennung, wo Tötung droht und Versöhnung nicht möglich ist. Bemerkungen zu ethischen Dimensionen im 1. Buch Mose / Genesis*; 275–300: PFESTROFF, Chr.: *Kontrolle jenseits rechtlicher Schranken? Die selektive Anwendung des Völkerrechts im israelisch-palästinensischen Konflikt*; 301–316: HOPPE, Th.: *Theologisch gefordert – realpolitisch eine Illusion? Versöhnung zwischen Israelis und Palästinensern*; 317–328: KHALATBARI, B.: *Die Kabuler Resolution – zivilgesellschaftlicher Umgang mit Selbstmordattentaten in Afghanistan*.
- Die Bundeswehr heute: Berufsethische Perspektiven für eine Armee im Einsatz*, hg. v. Jochen Bohn / Thomas Bohrmann / Gottfried Kienzen. – Stuttgart: Kohlhammer 2011. 90 S. (Beiträge zur Friedensethik, 44), pb. € 19,80 ISBN: 978-3-17-021654-9: 11–26: BOHRMANN, Th.: *Person, Staatsbürger, Soldat. Sozialethische Herausforderungen für die Innere Führung*; 27–42: KÜNZLEN, G.: *Kämpfer in postheroischer Zeit? Leitbilder für deutsche Soldaten zwischen Vision und Illusion*; 43–58: BOHN, J.: *Pflichterfüllung nach dem Ende der Ideen*; 59–74: REICHELT, M.: *Warum auch in Deutschland der Krieg wieder gedacht werden muss*; 75–88: SCHILLING, A.: *Berufsethische Qualitätssicherung. Perspektiven für eine neue Organisationskultur der Bundeswehr*.
- JÜNEMANN, Elisabeth / LEUWER, Peter: Vergewissern ... Führungsleitlinien nach dem Dekalog. Mit Miniaturen von Dieter Ziegenfeuter. – Erkelenz: Altius Verlag 2010. 61 S., geb. € 20,00 ISBN: 978-3-932483-37-0.
- Religion und Gesellschaft*. Zur Aktualität einer unbequemen Beziehung, hg. v. Volker Bernius / Klaus Hofmeister / Peter Kemper. – Berlin: Verlag der Weltreligionen 2010. 300 S. (Taschenbuch, 17), pb. € 14,00 ISBN: 978-3-458-72017-1.
- RIEGER, Rafael M.: Unternehmerisches Engagement von Orden. Sozialethische Orientierungen für korporatives Wirtschaften. – Münster: Aschendorff 2010. 368 S. (Forum Sozialethik, 7), kt € 29,00 ISBN: 978-3-402-10633-4.
- Zehn Gebote für Europa*. Der Dekalog und die europäische Wertegemeinschaft, hg. v. Elisabeth Jünemann / Heinz Theisen. – Erkelenz: Altius 2009. 300 S., geb. € 29,90 ISBN: 978-3-932483-28-8: 17–29: THEISEN, H.: *Das Absolute vom Relativen unterscheiden*; 31–40: GRAMM, Chr.: *Erstes Gebot und praktische Lebensführung. Woran hängt mein Herz?*; 43–52: SANDER, K. G.: *Vom befreienden Umgang mit Gott*; 53–58: JÜSTEN, K.: *Die Forderung nach einem Gottesbezug in der Präambel einer Verfassung für Europa im Lichte des zweiten Gebotes*; 61–75: WEIKMANN, H. M.: *Vom Sabbat zum Sonntag – und zurück? Zur Auslegung des dritten Gebotes im Wandel der Geschichte*; 76–83: ALTHAUS, D.: *Wer braucht heute noch den Sonntag? Vom Wert dieses Tages*; 87–95: BEERMANN, E. / BEERMANN, Chr.: *Das Verbot der Altersdiskriminierung und die Generationensolidarität*; 96–109: SCHWARZ, A.: *Schutz des Freiraumes Generationensolidarität. Theologisch-anthropologische Reflexionen zum vierten Gebot unter dem besonderen Blickwinkel der Nachhaltigkeit*; 113–134: WILDFEIER, A. G.: *„Du sollst nicht morden!“ – Das biblische Tötungsverbot und die besondere Schutzwürdigkeit menschlichen Lebens im Ethos der Menschenrechte*; 135–159: EIBACH, U.: *Du sollst nicht töten! – Zur Geltung und Relativierung des Tötungsverbots im Bereich der Medizin*; 163–172: KILZ, G.: *Rechte und Pflichten. Die Ehe als soziales System*; 173–184: SCHWADERLAPP, D.: *Du sollst nicht die Ehe brechen! – Maßgebend für die Zukunft Europas*; 187–203: WERTGEN, W.: *Eigentum als Menschenrecht*; 205–216: MERGARD, Chr.: *Du sollst nicht stehlen. – Vom nomadischen Überlebensgebot zur Maxime im globalen Wettbewerb*; 219–234: SCHÖNIG, W.: *Lüge und Wahrheit*; 235–242: STRACK, Chr.: *Berliner Politik rund um die reine Wahrheit*; 245–263: TIEMANN, S.: *Durch menschliche Werte zum Frieden*; 264–271: RÜTTGERS, J.: *Soziale Marktwirtschaft in der Globalisierung*; 275–284: MARX, R.: *„Du sollst nicht begehren ...“ – Überle-*

gungen zum zehnten Gebot im Horizont von Ehe und Familie; 285–298: JÜNEMANN, E.: *Alles zu jeder Zeit*. Familien in ihren Funktionen stärken.

Praktische Theologie

- Islamischer Religionsunterricht?* Rechtsfragen, Länderberichte, Hintergründe, hg. v. Wolfgang Bock. – Tübingen: Mohr Siebeck 2007. (XII) 252 S. (Religion und Aufklärung, 13), kt € 39,00 ISBN: 978–3–16–149324–9.
- Macht Religion gesund?* Christliches Heilsangebot und Wellness-Kultur, hg. v. Walter Schaupp / Hans-Walter Ruckebauer. – Innsbruck/Wien: Tyrolia 2010. 245 S. (Theologie im kulturellen Dialog, 14), kt € 19,00 ISBN: 978–3–7022–2786–9.
- Religion und Mediengesellschaft*. Beiträge zu einem Paradoxon, hg. v. Alexander D. Ornella / Christian Wessely. – Innsbruck/Wien: Tyrolia 2010. 310 S. (Theologie im kulturellen Dialog, 20), pb. € 27,00 ISBN: 978–3–7022–3052–4.

Missionswissenschaft

- JEBADU, Alexander: *Far from Being Idolatrous: Ancestor Veneration*. – Nettetal: Steyler 2010. 195 S. (Studia Instituti Missiologici Societatis Verbi Divini, 92), pb. € 22,90 ISBN: 978–3–8050–0564–7.
- Toleranz – Respekt – Vertrauen I*, hg. v. Verein zur Förderung der Missionswissenschaft. – Luzern: Brunner 2010. 247 S. (Forum Mission, 6), pb. € 32,00 ISBN: 978–3–03727–031–8.

Mystik und Spiritualität

- Felderkundungen Laienspiritualität: Geburt*, hg. v. Inigo Bocken / Ulrich Dickmann – Schwerte: Katholische Akademie 2010. 168 S. (Beiträge der Katholischen Akademie Schwerte und des Titus Brandsma Institut Nijmegen, 2), pb. € 14,20 ISBN: 978–3–927382–65–7.
- FRANKE, William: *Dichtung und Apokalypse*. Theologische Erschließungen der dichterischen Sprache. – Innsbruck: Tyrolia Verlagsanstalt 2011. 216 S. (Salzburger Theologische Studien, 39), pb. € 24,00 ISBN: 978–3–7022–3050–0.
- HAHN-JOOS, Barbara: *Ceste Ame est Dieu par condition d'Amour*. Theologische Horizonte im „Spiegel der einfachen Seelen“ von Marguerite Porete. – Münster: Aschendorff 2010. (XII) 299 S. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, 73), kt € 39,00 ISBN: 978–3–402–10284–8.
- Wunder*. Poetik und Politik des Staunens im 20. Jahrhundert, hg. v. Alexander C. T. Geppert / Till Kössler – Berlin 2011. 475 S. (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, 1984), pb € 16,00 ISBN: 978–3–518–29584–7.

Liturgiewissenschaft

- Liturgie in kulturellen Kontexten*. Messbuchreform als Thema der Liturgiewissenschaft, hg. v. Benedikt Kranemann / Helmut Jan Sobeczko. – Opole: Red. Wydawnictw Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego 2010. 198 S. (Colloquia Theologica, 11), kt. ISBN: 978–83–61756–33–0: 9–22: KRANEMANN, B.: Eucharistie im religiösen Pluralismus der Gegenwart; 23–38: SOBECKO, H. J.: Der Einfluss der geschichtlich-kulturellen und religiösen Bedingungen auf die Rezeption des nachkonziliaren Messbuchs in Polen; 39–60: WALLRAFF, M.: Spätantike Liturgien und ihr normativer Wert in den Liturgiereformen des 20. Jahrhunderts; 61–72: SALMANN, E.: *Eucharistie in der Perspektive postmoderner Anthropologie*. Eine Thesenskizze; 73–90: RICHTER, K. / BÄRSCH, J. / WAHLE, St.: *Das Messbuch in der liturgiewissenschaftlichen Lehre – drei Statements*; 91–119: PRÉTOT, P.: *Die Liturgie verstehen*. Aufgabe, Ziel und Verantwortung der Liturgiewissenschaft zu Beginn des 3. Jahrtausends; 119–144: HAUNERLAND, W.: *Instanzen und Prozesse von Missalereformen*. Liturgiegeschichtlicher Rückblick und systematischer Ausblick; 145–174: BIERITZ, H.-H.: *Zwischen Skript und Performance*. Liturgische Bücher und die Inszenierung des Glaubensgedächtnisses; 175–194: STERNBERG, Th.: *Die Liturgie, die Kunst und das Heilige – Anmerkungen zu einem Unbehagen an der liturgischen Praxis*.

Kirchenrecht

- Kirche im Wandel*. Rückbau, Umbau und Neubau kirchlicher Institutionen, hg. v. Burkhard Kämper / Hans-Werner Thönnies – Münster: Aschendorff 2010. 233 S. (Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche, 44), kt € 34,80 ISBN: 978–3–402–10562–7: 9–28: HOMER, J.: Theologische Erwägungen angesichts der Schaffung größerer Pfarrgemeinden; 29–56: BARTH, H.: Von falschen Alternativen, Risikovermeidung und anderen Gefahren für eine Kirche im Wandel; 57–156: HENSE, A.: *Stabilität und Flexibilität – Strukturveränderungen in den Diözesen im Fokus des Kirchen- und Staatskirchenrechts*; 157–208: WINTER, J.: *Strukturreformen in der evangelischen Kirche – Stärken, Schwächen, Chancen und Risiken*.
- PULTE, Matthias: *Das Missionsrecht ein Vorreiter des universalen Kirchenrechts*. Rechtliche Einflüsse aus den Missionen auf die konziliare und nachkonziliare Gesetzgebung der lateinischen Kirche. – Nettetal: Steyler 2006. 663 S. (Studia Instituti Missiologici Societatis Verbi Divini, 87), pb. € 69,00 ISBN: 978–3–8050–0532–6.

Anschriften der Rezensentinnen und Rezensenten

- Prof. Dr. Reinhard Achenbach, Universitätsstr. 13–17, 48143 Münster
Prof. Dr. Uwe Becker, Fürstengraben 6, 07737 Jena
Dipl. Theol. Christine Berberich, Johannisstr. 8–10, 48143 Münster
Prof. Dr. Dick Boer, Pr. Margrietstraat 22, 1077 LA Amsterdam, Niederlande
Dipl.-Theol. Johannes Bremer, Regina-Pacis-Weg 1a, 53113 Bonn
Prof. Dr. Thomas Bremer, Hüfferstr. 27, 48149 Münster
Prof. Dr. Jürgen Bründl, An der Universität 2, 96045 Bamberg
Andrea Claßen, Wüllnerstr. 17, 48149 Münster
PD Dr. Claudia von Collani, Hüfferstr. 27, 48149 Münster
Dr. Benjamin Dahlke, Forum 5, 55122 Mainz
PD Dr. Gregor Etzel Müller, Kisselgasse 1, 69117 Heidelberg
Dr. Gotthard Fuchs, Ringoldstr. 3, 65203 Wiesbaden
Prof. Dr. Manfred Gerwing, Ostenstr. 26–28, 85072 Eichstätt
MMag. Wolfgang Grünstädtl, Fortstr. 7, 76829 Landau
Dr. Diana Güntner, Poennensperchstr. 9, 82377 Penzberg
P. Paul Hellmeier OP, Salvatorplatz 2a, 80333 München
Dr. Michael Hirschfeld, Driverstr. 22, 49377 Vechta
Prof. Dr. Reinhard Hoeps, Hüfferstr. 27, 48149 Münster
Prof. Dr. Rainer Kampling, Schwendenerstr. 31, 14195 Berlin
Prof. Dr. Rainer Kessler, Lahntor 3, 35037 Marburg
AR Dr. Norbert Köster, Johannisstr. 8–10, 48143 Münster
Prof. Dr. Raimund Lachner, Driverstr. 32, 49377 Vechta
Prof. Dr. Dr. h.c. Bernhard Lang, Warburger Str. 100, 33098 Paderborn
Dipl. Theol. Bastian Lemitz, Franckeplatz 1, Haus 25, 06099 Halle/Saale
Prof. Dr. Dr. Hubertus Lutterbach, Universitätsstr. 12, 45117 Essen
Prof. Dr. Ralf Miggelbrink, Universitätsstr. 12, 45141 Essen
Prof. Dr. Martin Ohst, Gaußstr. 20, 42097 Wuppertal
Dr. Gregor Ploch, Bahnhofstr. 62, 40883 Ratingen-Hösel
Dr. Christian Polke, Sedanstr. 19, 20146 Hamburg
PD Dr. Nicole Priesching, Ludwigstr. 10 1/3, 97070 Würzburg
Prof. Dr. Volker Reinhardt, Av. Europe 20, 1700 Fribourg, Schweiz
Prof. Dr. Matthias Remenyi, Schwendenerstr. 31, 14195 Berlin
Prof. em. Dr. Jens Holger Schjørring, Tåsingevej 3, 8000 Aarhus C, Dänemark
Dipl. Theol. Manuel Schlögl, Hoppendamm 33, 48151 Münster
Dr. Herbert Schmid, Geschwister-Scholl-Platz 1, 80539 München
Prof. Dr. Matthias Skeb OSB, Piazza dei Cavalieri di Malta, 5, 00153 Roma, Italien
Prof. Dr. Christoph Stenschke, Olper Str. 10, 51702 Bergneustadt
Prof. Dr. Markus Tiwald, Universitätsstr. 12, 45141 Essen
Prof. Dr. Klaus Unterburger, Universitätsstr. 31, 93053 Regensburg
Prof. Dr. Gunther Wenz, Schellingstr. 3/III Vgb., 80799 München
Prof. em. Dr. Eike Wolgast, Postfach 105760, 69047 Heidelberg

Impressum

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

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

Schriftleitung: Prof. Dr. Thomas Bremer

Mitarbeiter: Christine Berberich, Katharina Del Re, Vera Naber, Adrian Schütte

Sekretariat: Simone Lachmuth-Niesmann

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

Verlag und Anzeigen

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

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

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

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

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

Gesamtherstellung: Aschendorff Druckzentrum GmbH & Co. KG, Münster 2011

Rezensionsexemplare bitte direkt senden an

please send review copies directly to

exemplaires de presse veuillez envoyer directement à

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

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