

THEOLOGISCHE REVUE

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

Jährlich 6 Hefte

VERLAG ASCHENDORFF MÜNSTER

Jährlich € 109,00 / sFr 189,40

Nummer 4

2011

107. Jahrgang

Liturgie und Bildlichkeit im Mittelalter (Thomas Lentes) Sp. 267

Exegese / Bibelwissenschaft Sp. 283

Zeit wahrnehmen. Feministisch-theologische Perspektiven auf das Erste Testament, hg. v. HEDWIG-JAHNOW-FORSCHUNGSPROJEKT (Ilse Müllner)

DIETRICH, Jan: Kollektive Schuld und Haftung. Religions- und rechtsgeschichtliche Studien zum Sündenkuhritus des Deuteronomiums und zu verwandten Texten (Rüdiger Schmitt)

STETTLER, Christian: Das letzte Gericht. Studien zur Endgerichtserwartung von den Schriftpropheten bis Jesus (Bernd Biberger)

RATZINGER, Joseph – Benedikt XVI.: Jesus von Nazareth. Zweiter Teil. Vom Einzug in Jerusalem bis zur Auferstehung

Gespräch über Jesus. Papst Benedikt XVI. im Dialog mit Martin Hengel, Peter Stuhlmacher und seinen Schülern in Castelgandolfo 2008, hg. v. PETER KUHN (Stefan Schreiber)

SPANGENBERG, Volker / HEINZE, André: Der historische Jesus im Spannungsfeld von Glaube und Geschichte (Beate Kowalski)

KOSCHORKE, Martin: Jesus war nie in Bethlehem (Björn Igelbrink)

FRANKEMÖLLE, Hubert: Das Matthäusevangelium. Neu übersetzt und kommentiert (Hildegard Scherer)

CHILDS, Brevard S.: The Church's Guide for Reading Paul. The Canonical Shaping of the Pauline Corpus (Jens Schröter)

MUTSCHLER, Bernhard: Glaube in den Pastoralbriefen. Pistis als Mitte christlicher Existenz (Gerd Häfner)

Kirchengeschichte Sp. 296

IOAN, Ovidiu: Muslime und Araber bei Išō'yahb III. (649–659) (Theresia Hainthaler)

FRENZ, Thomas: Das Papsttum im Mittelalter (Karl Uhl)

PELGEN, Franz S.: P. Joseph Fuchs O.S.B. professor Seligenstadiensis (1732–1782). Ein Mainzer Gelehrter und die Editionsgeschichte seiner archäologischen und klosterpolitischen Schriften (Jyri Hasecker)

SCHULTZE, Andrea: „In Gottes Namen Hütten bauen“. Kirchlicher Landbesitz in Südafrika: die Berliner Mission und die Evangelisch-Lutherische Kirche Südafrikas zwischen 1834 und 2005 (Ben Khumalo-Seegelken)

KLIEBER, Rupert: Jüdische – christliche – muslimische Lebenswelten der Donaumonarchie 1848–1918 (Hans-Christian Maner)

SOHN-KRONTHALER, Michaela / SOHN, Andreas: Frauen im kirchlichen Leben. Vom 19. Jahrhundert bis heute (Esther Hornung)

Kirche und Katholizismus seit 1945, Bd. 6: Lateinamerika und Karibik, hg. v. Johannes MEIER und Veit STRASSNER (Michael Sievernich)

MEIER, Esther: Handbuch der Heiligen (Hubertus Lutterbach)

LUTTERBACH, Hubertus: Tot und heilig? Personenkult um „Gottesmenschen“ in Mittelalter und Gegenwart (Andreas Matena)

Theologiegeschichte Sp. 308

The Routledge Companion to Early Christian Thought, hg. v. D. Jeffrey BINGHAM (Christian Hengstmann)

KUROWSKI, Philipp: Der menschliche Gott aus Levi und Juda. Die „Testamente der zwölf Patriarchen“ als Quelle judenchristlicher Theologie (Thomas Johann Bauer)

SCHULZ, Günther / ZIEMER, Jürgen: Mit Wüstenvätern und Wüstenmüttern im Gespräch. Zugänge zur Welt des frühen Mönchtums in Ägypten (Bernhard A. Eckerstorfer)

HORST, Ulrich: Dogma und Theologie. Dominikanertheologen in den Kontroversen um die Immaculata Conceptio (Manfred Weitlauff)

MEISSNER, Axel: Martin Rades „Christliche Welt“ und Armenien. Bausteine für eine internationale Ethik des Protestantismus (Hacik Gazer)

MIKKELSEN, Hans Vium: Reconciled Humanity. Karl Barth in Dialogue (Paul S. Chung)

Philosophie Sp. 320

JUNG, Christian: Meister Eckharts philosophische Mystik (Markus Vinzent)

SIA, Marian F. / SIA, Santiago: From Question to Quest. Literary-Philosophical Enquiries into the Challenges of Life (Julia Enxing)

TORRES QUEIRUGA, Andrés: Die Wiederentdeckung der Schöpfung. Für eine menschliche Religion (Daniel Munteanu)

Naturwissenschaften und Theologie. Methodische Ansätze und Grundlagenwissen zum interdisziplinären Dialog, hg. v. Joachim WEINHARDT (Patrick Becker)

MÜHLEN, Heribert: Im-Wir-sein. Grundlegung der Wir-Wissenschaft. Beitrag zu einer wirgemäßen Lebens- und Weltordnung. Aus dem Nachlass hg. v. Wilhelm Maas (Bernd Jochen Hilberath)

KLEIN, Rebekka A.: Sozialität als Conditio Humana. Eine interdisziplinäre Untersuchung zur Sozialanthropologie in der experimentellen Ökonomik, Sozialphilosophie und Theologie (Arno Anzenbacher)

ENGEL, Ulrich: Europa als Versprechen. Philosophisch-theologische Debattenbeiträge (Burkhard Conrad)

Systematische Theologie Sp. 330

Wie lässt sich über Gott sprechen? Von der negativen Theologie Plotins bis zum religiösen Sprachspiel Wittgensteins, hg. v. Werner SCHÜSSLER (Athina Lexutt)

KREINER, Armin: Das wahre Antlitz Gottes. Oder was wir meinen, wenn wir Gott sagen (Anton Grabner-Haider)

ROSE, Miriam: Fides caritate formata. Das Verhältnis von Glaube und Liebe in der Summa Theologiae des Thomas von Aquin (William J. Hoye)

BÜCHNER, Christine: Wie kann Gott in der Welt wirken? Überlegungen zu einer theologischen Hermeneutik des Sich-Gebens (Veronika Hoffmann)

LAHL, Alexander: Hoffnung auf ewiges Leben. Entscheidung und Auferstehung im Tod (Matthias Remenyi)

BOREL, Denis: Engel, Wunder und Dämonen. Phänomene zwischen Himmel und Erde (Thomas Ruster)

BUTLER, Judith / HABERMAS, Jürgen / TAYLOR, Charles / WEST, Cornel: The Power of Religion in the Public Sphere, hg. v. Eduardo MENDIETA / Jonathan VAN ANTWERPEN (Edmund Arens)

Interkulturelle Theologie und interreligiöser Dialog Sp. 341

Interkulturalität. Begegnung und Wandel in den Religionen, hg. von Mariano DELGADO / Guido VERGAUWEN (Michael Sievernich)

BRÄUNLEIN, Peter J.: Passion/Pasyon. Rituale des Schmerzes im europäischen und philippinischen Christentum (Melanie Möller)

JAAP, Tanja: „Alle Juden sind ...“. 50 Fragen zum Antisemitismus, hg. v. Anne Frank Haus Amsterdam (Björn Igelbrink)

ITTER, André: Nebeneinander oder miteinander vor dem Einen Gott? Eine Studie zur Frage des gemeinsamen Betens und Feierns von Juden, Christen und Muslimen (Anja Middelbeck-Varwick)

Praktische Theologie Sp. 347

MORGENTHALER, Christoph: Seelsorge. Lehrbuch Praktische Theologie Bd. 3 (Heribert Wahl)

Christentum und Religionen elementar. Lebensweltlich – theologisch – didaktisch, hg. v. Rainer LACHMANN / Martin ROTHGANGEL / Bernd SCHRÖDER (Björn Igelbrink)

Klerus und Pastoral, hg. v. Rainer BUCHER / Johann Pöck (Erich Garhammer)

Kurzrezensionen Sp. 350

Liturgie und Bildlichkeit im Mittelalter¹

Thomas Lentes

Lange schon ist – zumal von der kunsthistorischen Forschung – der produktive Anteil der Liturgie für die Bildproduktion und den Bildgebrauch im Mittelalter erkannt. Gerade in den vergangenen 20 Jahren führte dies zu einer immensen Zunahme an Forschungsliteratur, die kaum noch überschaubar ist. Widmete man sich zunächst sehr allgemein dem Verhältnis von „Kunst und Liturgie im Mittelalter“², so liegen mittlerweile Untersuchungen zu fast allen Teilgebieten des Themas vor: Arbeiten zum Verhältnis von Architektur und Liturgie, Sammelbd.e zu Entstehung, Geschichte und Gebrauch des Retabels und der wandelbaren Altäre finden sich ebenso wie monographische Studien zu einzelnen Werken und Werkgruppen oder aber zu einzelnen Ausstattungsgegenständen des liturgischen Raumes. In jüngerer Zeit vollzog die kunst- und bildwissenschaftliche Forschung zunehmend den in den Kulturwissenschaften allgemein zu beobachtenden ‚spatial turn‘ und schließlich scheint sich ein regelrechter ‚textile turn‘ abzuzeichnen. Entsprechend werden zunehmend Sammelbd.e zum heiligen Raum wie auch zu liturgischen Gewändern und sonstigen Textilien publiziert.

Geradezu als paradigmatisch für das Interesse der kunsthistorischen Forschung am Verhältnis von Liturgie und Bild kann das 1990 erstmals erschienene und mittlerweile in der 7. Auflage und mehreren Übersetzungen vorliegende monumentale Werk Hans Beltings „Bild und Kult. Eine Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst“ gelten. Zwar vertritt Hans Belting darin Thesen, die in der Forschung nicht unwidersprochen blieben – etwa die von einer Durchsetzung der Bilder gegen den Widerstand der Theologen oder die vom Bruch in der Reformation, der zur Autonomie der Kunst von der Religion führte. Doch deutet bereits sein Titel an, dass für das Mittelalter ein produktives Verhältnis von Bild und Kult, ja eine Allianz von Liturgie und Bild anzunehmen ist, die er zu Recht als eine Epochensignatur des Mittelalters beschrieb.

So sehr von kunsthistorischer Seite durchaus auch mit Theologoumena argumentiert wird und zentrale Vorstellungen der Liturgie und Sakramententheologie zur Rekonstruktion mittelalterlicher Bildkonzepte und Bildtheorien herangezogen werden, so sehr fällt auf, dass diese produktive Wahrnehmung der Liturgie für das mittelalterliche Bildverständnis von Seiten der Liturgie-, Religions- und Theologiegeschichte merkwürdig wenig begleitet wird. Während dort im Bereich der Theologie etwa das Feld von Kirche und Kunst in der Gegenwart breit bearbeitet wird, widmen sich nur wenige Liturgiewissenschaftler und Theologen liturgiehistorischen und mediävistischen Bildfragen, obschon diese gerade für den katholischen Bildgebrauch bis in die Moderne hinein grundlegend gewesen sein dürften.

Sowohl von Seiten der Kunstgeschichte als auch der Liturgiegeschichte stehen bis heute zudem Entwürfe aus, die versuchen das Verhältnis von Liturgie und Bildlichkeit in seiner Wechselseitigkeit zu begreifen. Entsprechend verstehen sich die folgenden Überlegungen als Diskussionsanstöße für weitere Forschungen. Ausgangspunkt ist dabei die These, dass sich im Mittelalter eine Allianz von Liturgie und Bild entwickelte, die nicht nur für die mittelalterliche Bildproduktion, sondern auch für die Entwicklung von Bild- und Ritualitätskonzepten von kaum zu überschätzender Bedeutung gewesen sein dürfte. Bildlichkeit und Ritualität erscheinen dabei als zwei wechselseitig aufeinander bezogene Modi der religiösen Repräsentation. Dabei müssen sich Forschungsansätze immer auch einem zentralen Pa-

radox dieser Allianz stellen: Obschon im Laufe des Mittelalters der liturgische Raum zunehmend mit Bildern gefüllt wurde, spielten Bilder als liturgische Objekte im Sinne eines rituellen Gebrauchs kaum eine Rolle. Stattdessen qualifizierten sie den Performanzraum des Rituals, verliehen ihm eine spezifische Aura, visualisierten den Inhalt des Rituals und stellten im Bild das Ephemere des Rituals auf Dauer. Über rein gebrauchts- und funktionstheoretische Ansätze hinaus müssen folglich adäquate bild- und ritualgeschichtliche sowie bild- und ritualtheoretische Modelle zum Verständnis des Verhältnisses von Liturgie und Bild entwickelt werden. Dabei wird zunächst davon ausgegangen, dass das mittelalterliche Liturgieverständnis, wie es etwa in Liturgiekomentaren breit dokumentiert ist, das Ritual selbst weniger im Modus von Performanz und Inszenierung als vielmehr im Modus der Bildlichkeit fasste. Die materiellen Bilder partizipierten an diesem figurativen Verständnis des Rituals und fanden auch darin weitgehend ihre Legitimation.

Letztlich müssen hierfür zentrale Vorurteile, die die Sicht auf die mittelalterliche Liturgie bis heute prägen, in Frage gestellt werden. Statt von einem modernen Ritual- und Liturgieverständnis her die mittelalterliche Messe und ihre Interpretation zu bewerten, gilt es vielmehr das dem Mittelalter eigene Verständnis zu rekonstruieren und entsprechend das bildtheoretische Potential mittelalterlicher Liturgie und Liturgietheologie zu erheben. Die bis heute in vielen liturgiehistorischen Entwürfen maßgebliche Sicht auf das mittelalterliche Ritual und seinen Bildgebrauch muss hierfür wenn nicht revidiert, so doch in wesentlichen Teilen einer Überprüfung unterzogen werden. Gegenwärtig sind immer noch drei Vorurteile in der liturgiehistorischen Forschung vorherrschend: Die mittelalterliche Messe sei durch den allegorischen Kommentar dramatisiert worden und gerade durch den Bildgebrauch regelrecht zu einem mimetischen Nachspielen verkommen. Schließlich habe der Fokus auf der Wandlung gelegen und dadurch sei ein Prozess beschleunigt worden, der nicht das Gesamt der liturgischen Feier in den Blick nahm, sondern lediglich die Frage nach der Realpräsenz bzw. Transsubstantiation. Letztendlich könne von einer Teilnahme der Gläubigen am Ritual – etwa im Sinne einer *participatio actuosa* – nicht gesprochen werden. Schaulust und Spieltrieb – um Worte Josef Andreas Jungmanns zu gebrauchen – hätten vielmehr das Verständnis der Liturgie geprägt. Nimmt man dagegen die Bildlogik mittelalterlicher Liturgiekomentare ein, lassen sich geradezu drei Gegenthesen formulieren: Die allegorisch-typologische Liturgieauslegung führt gerade nicht zu einer Dramatisierung und „Mimetisierung“ des Rituals – auch nicht in ihrem Bildgebrauch; vielmehr versteht sie das Ritual als Ganzes als Bild (*imago, figura*), das es auf die in ihm bildhaft verhüllte Wahrheit hin zu dechiffrieren galt. Teilnahme am Ritual bedeutete in diesem Sinne geradezu eine imaginativ-figurative Bild-Arbeit, bei der die Teilnehmer die allegorisch-typologische Entzifferung des Rituals vorzunehmen hatten. An dieser Dechiffrierungsarbeit dürften auch Bilder im liturgischen Raum wesentlichen Anteil gehabt haben. Zudem löste die imaginative Lektüre des Rituals etliche Bilderfindungen aus und schließlich partizipierten viele materielle Bilder bis in ihre Form hinein an der Bildlogik, die dem liturgischen Ritual insgesamt zugesprochen wurde.

Die Allianz von Bild und Ritual und ihre moderne Infragestellung

Die Paradoxie zwischen einer fehlenden liturgischen Bild-Praxis auf der einen Seite und der Präsenz von Bildern im Kirchenraum auf der anderen könnte im Mittelalter kaum höher sein. Einerseits füllte sich im Laufe des Mittelalters der Raum der Liturgie zunehmend mit Bildern, andererseits aber wurden diese in der Messliturgie in keiner Weise rituell gebraucht. Mit diesem liturgiegeschichtlichen Befund deckt sich in merkwürdiger Weise die normative Betrachtung im Umfeld der Liturgiereform des 20. Jh.s.³ Bilder sollten fortan im Raum der Liturgie zunehmend verdrängt, ja verächtigt werden. Entsprechend hielt der deutsche Liturgiewissenschaftler Theodor Klauser († 1984), seinerzeit Berater der Liturgiekommision der deutschen Bischofskonferenz und Mitunterzeichner der Gründungsurkunde des Trierer Liturgischen Institutes, in seiner höchst einflussreichen und in viele Sprachen übersetzten *Kleinen Abendländischen Liturgiegeschichte* (1965) fest, dass etwa die Entstehung des Flügelaltars auf dem Altar

¹ Im Folgenden stelle ich erste Thesen zu meinem Forschungsprojekt „Liturgie und Bild im Mittelalter“ vor, das von der Fritz-Thyssen-Stiftung finanziert wird. Erste Überlegungen habe ich ausführlicher diskutiert in Thomas Lentes, *A maioribus tradita. Zur Kommunikation von Mythos und Ritus im mittelalterlichen Messkommentar*, in: Peter Strohschneider (Hg.), *Literarische und religiöse Kommunikation in Mittelalter und Früher Neuzeit* (DFG-Symposium 2006), Berlin 2009, 324–370 sowie in Ders., *Ereignis und Repräsentation. Ein Diskussionsbeitrag zum Verhältnis von Liturgie und Bild im Mittelalter*, in: Barbara Stollberg-Rilinger et al. (Hg.), *Die Bildlichkeit symbolischer Akte* (Symbolische Kommunikation und gesellschaftliche Wertesysteme – Schriftenreihe des Sonderforschungsbereichs 496, Bd. 28), Münster 2010, 155–184.

² Vgl. den gleichnamigen Titel des von Nicolas Bock, Sible de Blaauw, Christoph Luitpold Frommel und Herbert Kessler hg. Sammelbd.es „Kunst und Liturgie im Mittelalter. Akten des internationalen Kongresses der Bibliotheca Hertziana und des Nederlands Instituut de Rome. Rom 28.–30. September 1997“ (Römisches Jahrbuch der Bibliotheca Hertziana. Beiheft zu Bd. 33. 1999/2000), München 2000.

³ Zum Folgenden vgl. auch Francois Boespflug, *Rétable et Autel: Alliance ou Concurrence?*, in: *La Maison-Dieu* 243, 2005, 107–132.

nichts anderes als eines der Symptome einer „Zersetzung“ der Liturgie im späteren Mittelalter sei: „Der Hochaltar erhält über dem Retabel gewaltige gemalte Flügel; mit ihrer Hilfe kann man je nach der Festzeit andere Bilder zeigen. Diese führten nicht zur Liturgie, sondern näherten die Betrachtung des Lebens und Leidens Christi und seiner Heiligen. Das Gotteshaus ist demnach in der gotischen Periode im ganzen wie im einzelnen Spiegelbild der Wandlungen der Frömmigkeit und der anhaltenden Zersetzungserscheinungen, die wir beim Studium der Liturgiegeschichte beobachteten.“⁴ In seinen *Richtlinien für die Gestaltung des Gotteshauses aus dem Geiste der römischen Liturgie*, die er 1949 im Auftrag der Liturgischen Kommission der Bischofskonferenz zusammenstellte, zog er daraus die Konsequenzen für den modernen Kirchenraum: „Es wäre falsch, die Abschlußwand des Sanctuarius mit Fenstern so zu versehen, daß dadurch der Blick auf den Altar erschwert würde. Ebenso falsch wäre es aber auch, wollte man diese Abschlußwand mit figürlichen Bildern ausstatten, die mit der eucharistischen Opferfeier nicht in unmittelbarem Zusammenhang stehen oder nicht zum ganzen Kirchenjahr passen. Im Idealfall werden Architektur und Dekoration des Sanctuarius so gewählt sein, daß sie die Augen nicht auf sich, sondern auf den Altar und die an ihm sich abspielende heilige Handlung hinlenken. Wo figürliche Darstellungen im Sanctuarium angebracht werden sollen, wird man sie der Vorstellungswelt des eucharistischen Hochgebotes, d.h. des Textes zwischen Sursum corda und Schlußdoxologie, entnehmen. Man wird jedenfalls nicht historische Vorgänge, sondern statische Motive wählen.“⁵

Sein französischer Kollege, Aimé-Georges Martimort († 2000), Mitbegründer des pastoralliturgischen Zentrums in Paris und einer der Berater des Zweiten Vatikanischen Konzils, dessen Einfluss auf die Liturgiekonstitution nicht zu unterschätzen sein dürfte, fasste den Vorbehalt gegen die Bilder noch schärfer: „Die Kirche des Westens nimmt gerne Bilder in den Kulträumen auf. Sie erhalten eine Segnung (*bénédictio*) und können als Objekt der Verehrung (*objet d'une vénération*) dienen, in der Liturgie aber spielen sie keinerlei Rolle. Man muss vermeiden, dass sie die Gläubigen von jener Aufmerksamkeit ablenken, die sie der Liturgie selbst und der eucharistischen Betrachtung zu zollen haben, zudem dass sie das Gebäude überfüllen oder es durch ihre Mittelmäßigkeit verunstalten.“⁶ Wie einflussreich Martimorts Reserve gegen die Bilder auf die Liturgiekonstitution des II. Vatikanischen Konzils war, lässt sich unschwer an Passagen der Konstitution *Sacrosanctum Concilium* erkennen, die sich fast wörtlich mit Martimort decken. So heißt es etwa in den Artikeln 124 und 125 der Konstitution: „[124] ... Die Bischöfe mögen darauf hinwirken, dass von den Gotteshäusern und anderen heiligen Orten streng solche Werke von Künstlern ferngehalten werden, die dem Glauben, den Sitten und der christlichen Frömmigkeit widersprechen und die das echt religiöse Empfinden verletzen; sei es, weil die Formen verunstaltet sind oder weil die Werke künstlerisch ungenügend, allzu mittelmäßig oder kitschig sind ... [125] Der Brauch, in den Kirchen den Gläubigen heilige Bilder zur Verehrung darzubieten, werde nicht angetastet. Doch sollen sie in mäßiger Zahl und rechter Ordnung aufgestellt werden, damit sie nicht die Verwunderung der Gläubigen erregen oder einer weniger gesunden Frömmigkeit Vorschub leisten.“

Deutlicher als in diesen Beispielen ließe sich ein Vorbehalt gegen die Bilder im Kirchenraum oder gar ihren Zusammenhang mit der liturgischen Feier kaum formulieren. Bilder erscheinen zwar als geduldet und als Gegenstand von Verehrung und Schmuck des Raumes, eine irgendwie geartete Funktion im Ritual aber haben sie nicht. Ganz im Gegenteil erscheinen sie als Gefährdung der Liturgie und in Konkurrenz zum Ritual. Zu Recht hat François Boespflug deshalb jüngst festgehalten, dass sich im Umfeld der Liturgiereform ein Gefühl der Konkurrenz oder eines Hiatus eingestellt habe, das weit von einer mittelalterlichen „harmonie préétabli“ zwischen Liturgie und Bild entfernt sei und vielmehr eine Bedrohung der Liturgie durch Bilder unterstelle.⁷ Offenbar lag dieser Distanznahme zum Bild ein verändertes Verständnis der Mess-Liturgie zugrunde, bei dem Bilder lediglich als Störung des Rituals empfunden wurden, aber nicht mehr als integraler Bestandteil der Liturgie. Einher geht diese Deutung der Rolle des Bildes im Kirchenraum mit einer eindeutigen Wertung mittelalter-

licher Mess-Liturgie, zumal der spätmittelalterlichen, als Abfall vom eigentlichen, überzeitlichen Wesen der Messe; eben – um das Wort Theodor Klausers aufzugreifen – als „Zersetzung“ der Liturgie.

Gänzlich anders dagegen äußerten sich mittelalterliche und frühneuzeitliche Theologen. Während die Moderne die Bilder eher als Gefahr für die Konzentration der Gläubigen auf das Ritual betrachtet, konnte etwa Bellarmin im 16./17. Jh. ihnen genau die gegenteilige Aufgabe zusprechen. Mit ausdrücklichem Verweis auf das Konzil von 1311/1312, das die Unaufmerksamkeit bei der Messfeier monierte, betont er, gerade die Bilder bewirkten eine Bindung der Aufmerksamkeit.⁸ Ähnliches lässt sich für das *Rationale Divinorum Officiorum* des Wilhelm Durandus aus dem ausgehenden 13. Jh. ebenso zeigen wie für die ihm vorausgehenden Liturgiekommentare etwa des Sicard von Cremona oder des Johannes Beleth. Im ersten Buch über den Kirchenraum, die heiligen Orte, die Weihen und Sakramente widmet er den Bildern zusammen mit den Behängen und Ornamenta eines der ausführlichsten Kapitel (*De Picturis et cortinis et ornamentis ecclesiae*).⁹ Ganz traditionell im Anschluss an Gregor den Großen schreibt er dabei den Bildern und Ornamenta die Funktion zu, Lesung und Schrift der Laien zu sein.¹⁰ Ausdrücklich betont Wilhelm dabei die den Geist bindende und vergegenwärtigende Wirkung der Bilder: „Denn die Malerei scheint den Geist mehr zu bewegen als die Schrift. Durch die Malerei wird nämlich die Geschichte vor Augen gestellt, gerade als ob sie im gegenwärtigen Menschenalter gesehen werde, aber durch die Schrift wird die Geschichte gleichsam durch das Gehör, das den Geist weniger bewegt, ins Gedächtnis gerufen. Daher kommt es auch, dass wir in der Kirche den Büchern nicht so viel Ehrfurcht entgegenbringen wie den Bildnissen und den Malereien.“¹¹ Vergleicht man dies nochmals mit den Richtlinien, die Theodor Klauser entwarf, so fällt auf, dass Wilhelm den Bildern nicht nur eine integrale Bedeutung zusprach, weil sie eine viel stärkere emotionale Bindekraft entfalteten als die Schrift. Darüber hinaus nennt er als Beispiele für Bilder historische Darstellungstypen, die *res gestae*, während Klauser diese explizit ausschloss und statt historischer Vorgänge rein „statische Motive“ für Bilder im Kirchenraum forderte.¹²

Insgesamt gilt für Durandus, dass die materiellen Bilder im Kirchenraum die Beteiligten an der Liturgie in ihrem Inneren bewegen sollen; so wiederum mit Rückgriff auf Gregor den Großen: „Indem innerlich die Gestalten der äußeren Dinge herangezogen werden, so wird gleichsam im Herzen alles gemalt, was beim Überlegen über die künstlerischen Bilder gedacht wird.“¹³ Eindeutig wird dabei den Bildern – auch den Altarbildern – eine meditative Funktion zugeschrieben: „Im allgemeinen aber werden die Bildnisse der heiligen Väter manchmal auf den Wänden der Kirche, manchmal auf der hinteren Tafel des Altars, manchmal auf heiligen Gewändern und an anderen verschiedenen Orten gemalt, damit wir beständig ihre Handlungen und Heiligkeit betrachten, nicht aber Unterschiedsloses und Unnützes (*ut illorum actus et sanctitatem iugiter non indiscrcta uel inutilia meditetur*).“¹⁴ Wiederum erscheint hier das Motiv, dass die Bilder gegen jegliche Ablenkung dazu verhelfen sollen, die Aufmerksamkeit gänzlich zu bündeln.

Die Liturgie als Bild. Das bildtheoretische Potential der Liturgie

Mit dieser Hochschätzung des Bildes in der Liturgie ging eine Deutung der Liturgie selbst einher, die das Ritual weniger in seiner Performanz beschrieb, sondern eher im Modus der Bildlichkeit. Alles im Ritual wurde entsprechend als *signum*, *figura* bzw. *imago* gedeutet. Entsprechend setzt Wilhelm Durandus eine solche figurative Sicht der Litur-

⁸ Ebd. 125.

⁹ *Rationale Divinorum lib. I, c. 3*, hg. v. Anselme Davril / Timothy M. Thibodeau, Turnholt 1995 (*Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis* 140), 34–52. Zum bildhaften Verständnis der Liturgie wie auch zum Bildgebrauch in der Liturgie bei Wilhelm Durandus vgl. Timothy M. Thibodeau, „Enigmata Figurarum: Biblical Exegesis and Liturgical Exposition in Durand's *Rationale*“, in: *Harvard Theological Review* 86, 1993, 65–79; ders., „Western Christendom“, in: Geoffrey Wainwright (Hg.), *The Oxford History of Christian Worship*, Oxford 2006, 216–253, insbes. 237–242; Kirstin Faupel-Dreys, *Vom rechten Gebrauch der Bilder im liturgischen Raum. Mittelalterliche Funktionsbestimmungen bildender Kunst im ‚Rationale Divinorum Officiorum‘ des Durandus von Mende (1230/1–1296)*, Leiden u.a. 2000 (*Studies in the history of christian thought* 89); Lentis, *A maioribus tradita* (Anm. 1).

¹⁰ Ebd. par. 1 (34).

¹¹ Lib. I, c. 3, par. 4, 36, 63–69.

¹² Vgl. oben Anm. 4.

¹³ Lib. I, c. 3, par. 4, 36, 53–55.

¹⁴ Ebd. par. 17, 40, 205–208.

⁴ Theodor Klauser, *Kleine Abendländische Liturgiegeschichte*. Bericht und Besinnung, Bonn 1965, 148.

⁵ Ebd. 168.

⁶ Aimé-Georges Martimort, *L'Eglise en prière. Introduction à la liturgie*, Paris 1961/1984, 168.

⁷ Boespflug (wie Anm. 3), 124.

gie programmatisch an den Beginn seines Liturgiekommentares: „Alles was es in den kirchlichen Offizien, Dingen und schmückenden Gegenständen gibt, ist voller göttlicher Zeichen und Geheimnisse.“¹⁵ Die *sacramenta* des Ritus gelten Wilhelm als Zeichen oder Sinnbilder (*signa uel figurae*), die man, um sie zu verstehen, wie die Schrift gebrauchen muss.¹⁶ Dabei treten Ritual und Kommentar geradezu in ein Verhältnis von Verhüllung und Enthüllung. Der tiefere Sinn des Rituals liegt nämlich in den Zeichen verborgen¹⁷ und muss vom Kommentator enthüllt werden. Spätestens mit dem Liturgiekommentar des Rupert von Deutz war diese Vorstellung ausgearbeitet. Die Väter, so Rupert, hätten in der Liturgie die *sacramenta* des Heils verhüllt dargeboten, als *signa altissimarum rerum*, Zeichen der erhabensten Wirklichkeiten. Wie die Söhne Noahs „seinen Mantel genommen und, rückwärts gewandt, die Blöße des Vaters in ehrerbietiger Scheu verhüllt hatten“, so hätten die Väter die Menschheit Christi mit dem ehrenhaften Mantel der Sakramente umhüllt.¹⁸ Der Mantel der Liturgie weist auf ihre zeichenhafte Gestalt, unter der die Wirklichkeit des Gottmenschen Christus verhüllt bleibt. Das Bildhaft-Mediale der Liturgie wird genau mit der Mantelmetapher gefasst: Bilder wie Liturgie stehen auf der Schwelle zwischen Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit. Einerseits verhüllen sie, aber gerade als Hülle verleihen sie dem Unsichtbar-Abwesenden in der Welt überhaupt erst Präsenz.

Hier offenbart sich zudem ein Ritualverständnis, das signifikant von einem modernen Verständnis der Liturgie abweicht und geradezu als zentrale Kennmarke des mittelalterlichen Liturgieverständnisses gelten muss: Während die moderne liturgiewissenschaftliche Forschung mit der Forderung nach einer *participatio actuosa* offenbar davon ausgeht, dass eine adäquate Teilnahme am Ritual voraussetzt, dass die am liturgischen Geschehen Teilnehmenden in der rituellen Feier aufgehen, setzte das Mittelalter regelrecht auf eine Differenz. Adäquate Teilnahme bedeutete nicht, Teil der rituellen Performanz zu sein, sondern die betrachtende Teilnahme. Wie der liturgische Kommentar sollten die Teilnehmer am Ritual das liturgische Geschehen im Sinne einer ikonischen Repräsentation dechiffrieren. Das unmimetische Ritual galt es dabei auf die hinter den liturgischen Zeichen – Worten, Gesten, Gegenständen und Handlungen – verborgene eigentliche Wirklichkeit zu entziffern.

Genau hier dürfte die zentrale Aufgabe der von der modernen Liturgiewissenschaft so geschmähten rememorativen Allegorese liegen. Durch sie, so immer noch die *opinio communis* der liturgiewissenschaftlichen Forschung, setzten die liturgischen Kommentare Ritual und Leben Jesu in ein Inszenierungsverhältnis. Die rememorative Allegorese dramatisiere die Messe und verkürze sie fortan zu einem mimetischen Nachspielen des Lebens Jesu. In jüngster Zeit erfuhr die Dramatisierungsthese v.a. durch die Arbeit von Christoph Petersen *Ritual und Theater* eindeutige Kritik.¹⁹ Schon einige Jahre zuvor schlug Timothy M. Thibodeau, obschon selbst der Dramatisierungsthese verpflichtet, eine andere Verhältnisbestimmung vor: Liturgische Kommentare setzten nach ihm Ritual und Leben Jesu in das Verhältnis einer „ikonographischen Repräsentation“. ²⁰ Beide Ansätze erfordern, die genaue Rolle der rememorativen Allegorese neu zu untersuchen und zu fragen, wie die liturgischen Kommentare das Verhältnis von Ritual und Vita Christi bestimmen. Wenigstens als These gilt es zu zeigen, dass jedenfalls Wilhelm Durandus dieses Verhältnis nicht im Modus der Inszenierung, sondern eben in einem der Bildlichkeit verhandelt.

Gegen die These von einer Dramatisierung der Liturgie spricht schon die Tatsache, dass Wilhelm Durandus zwar an einer Parallelisierung von liturgischem Ablauf und Erzählung des Lebens Jesu gelegen ist, er aber höchst selten in den liturgischen Ablauf eingreift. Die fehlende performative und visuelle Evidenz des liturgischen Rituals wird dabei keineswegs durch dramatisierende Anweisungen für die liturgische Praxis ausgeglichen. Wie wenig es Wilhelm Durandus um Dramatisierung ging und wie wenig er die Messe als theatrale Auffüh-

rung der Vita Christi verstand, zeigt sich v.a. an jenen Stellen, an denen er das Performanzmodell der Messe reflektiert. Während in einer seiner wichtigsten Quellen, der *Gemma Animae* des Honorius Augustodunensis (1. Hälfte des 12. Jhs.) die Liturgie in die Nähe einer theatrale Aufführung gerät und der Priester zum Tragöden stilisiert wird,²¹ fehlt dies bei Wilhelm Durandus. Den Modus der Performanz der Messe bestimmt er nicht als Inszenierung der Vita Christi, sondern als *sacrificium*, *pugna* und *iudicium*.²² Damit wird die Messe gerade nicht als Nachspielen des Lebens Jesu interpretiert, sondern dessen Leiden und Sterben theologisch als Opfer, Kampf und Gericht gedeutet. Der Priester wird – so beim *iudicium*-Vergleich – nicht zur Rollenfigur des historischen Jesus, sondern tritt in der Rolle des Anwaltes und Verteidigers (*aduocatus et defensor*) auf.²³ Die rituelle Handlung besteht mithin für den Kommentator nicht in einer Nachahmung des Handelns der historischen Christus-Gestalt; vielmehr erklärt er die Messe als *imitatio* eines *iudicium*.²⁴ Umso auffälliger ist dies, weil er von Honorius zwar den *iudicium*-Vergleich übernimmt, die sich dort aber sofort anschließende Vorstellung vom Priester als Tragöden hingegen weglässt. Noch die Gliederung seines eigenen Textes zeigt, wie wenig er an eine theatrale Aufführung denkt. Lässt er doch die Modelle von Kampf und Gericht direkt auf seine Einführung der rememorativen Allegorese folgen. Der performative Akt der Messe bestand für ihn offenbar nicht so sehr in der wiederholenden Inszenierung der Vita Christi. Vielmehr setzte die Messe die theologische Interpretation dieser Vita als Opfer Christi, Kampf zwischen Christus/Priester und Teufel sowie als Gericht vor Gott, bei dem Christus bzw. der Priester als Verteidiger auftraten, in Szene. Will man folglich die Messe überhaupt als Drama beschreiben, so inszenierte sie nicht die Vita Christi, sondern das mit dieser zur Erfüllung gebrachte heilsgeschichtliche Drama der Erlösung und Entsöhnung des Menschen.

Der rememorativen Allegorese fiel dabei die Aufgabe zu, die Versöhnungstat Christi nicht einfachhin an dessen Geschichte zurückzubinden, sondern das Gedächtnis an seine Heilstat zu sichern. Nicht Mimesis ist mithin bei Wilhelm ihre Funktion, sondern Mnemonik. Schon die Liturgie selbst galt ihm als Memoriale, Medium der Memoria, neben anderen:

Und bedenke, dass wir ein dreifaches Gedächtnis (*triplex memoriale*) der Passion des Herrn haben: Zum ersten soweit es das Sehen von Bildern und Malereien betrifft, und darum wird das Bild des Gekreuzigten im Buch und in den Kirchen gemalt. Zweitens soweit es das Gehör anbelangt, denn die Passion Christi wird gepredigt. Drittens soweit es den Geschmack betrifft, das heißt auch hinsichtlich des Sakraments des Altars, in dem das Leiden Christi selbst klar ausgedrückt wird.²⁵

Gehört die Liturgie damit neben Bild und Predigt zu den Trägermedien der christlichen Erinnerung schlechthin, so bietet der Liturgie-Kommentar mittels der rememorativen Allegorese die Mnemotechnik zur Sicherung des gesamten christlichen Gedächtnis fundierenden Ereignisses. Obschon die Liturgie-Kommentare dies nicht ausdrücklich reflektieren, lehnen sie sich an das Modell der *Ars memorativa* an. Letztlich stellen Handlungen und Gesten des Rituals die klassischen *imagines agentes* der *Ars memorativa* dar.²⁶ Alle Zeichenhandlungen des Rituals werden geradezu zu ‚tableaux vivants‘, lebenden Bildern, die das Gedächtnis der Teilnehmer auf die das Ritual fundierende Erzählung hin orientieren. Die liturgischen Kommentare verstehen mithin das Ritual allem anderen voran als Memotopos und bieten dem Leser die Memotechnik, mit deren Hilfe er sich während des Ablaufs des Rituals die einzelnen Stationen der Heilsgeschichte bis zur Auferstehung und Himmelfahrt Christi vergegenwärtigen konnte. Im Kontext der mittelalterlichen Messtheologie kann dieses Vorgehen als völlig sachgemäß gelten. Die Messe, die als Ganze als *memoria passionis* galt, wurde vom Kommentar zu einem einzigen Memotopos der Geschichte des Heils stilisiert.

¹⁵ Prohemium, par. 1 (ebd. 3); Übersetzung nach Faupel-Dreves, Gebrauch der Bilder (Anm. 9), 9.

¹⁶ Ebd. par. 2 (ebd. 4).

¹⁷ *Rationale*, lib. I, cap. 9, par. 3 (ebd. 113).

¹⁸ Rupert von Deutz, *Liber de divinis officiis*, Prolog (Rupert von Deutz, *Liber de divinis officiis* – Der Gottesdienst der Kirche 1, auf der Textgrundlage der Edition von Hrabanus Haacke neu hg., übersetzt und eingeleitet von Helmut und Ilse Deutz, Freiburg i. Br. u. a. 1999 [Fontes Christiani 33.1]), 146, 5f.

¹⁹ Christoph Petersen, *Ritual und Theater. Meßallegorese, Osterfeier und Osterpiel im Mittelalter*, Tübingen 2004 (Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters 125), insbes. 75.

²⁰ Thibodeau, „Western Christendom“ (Anm. 9), 239.

²¹ Petersen, *Ritual und Theater* (Anm. 19), 20–34; Rudolf Suntrup, Die Bedeutung der liturgischen Gebärden und Bewegungen in lateinischen und deutschen Auslegungen des 9. bis 13. Jahrhunderts, München 1978 (Münstersche Mittelalter-Schriften 37), 86–89.

²² *Rationale*, lib. IV, Prohemium, par. 43–44 (Davril/Thibodeau 140 [Anm. 9], 256).

²³ Ebd. par. 44 (ebd. 256, 499f.).

²⁴ Ebd. (ebd. 256, 496).

²⁵ Ebd. lib IV, c. 42, par. 32 (ebd., 480).

²⁶ Exemplarisch zur *Ars memorativa* Jörg Jochen Berns / Wolfgang Neuber (Hg.), *Ars memorativa. Zur kulturgeschichtlichen Bedeutung der Gedächtniskunst 1400–1750*, Tübingen 1993 (Frühe Neuzeit 15).

Die Bildlichkeit des Rituals tritt dabei weit mehr in den Vordergrund als seine dramatisierenden Aspekte. Gleich mehrfach tritt das Verhältnis von Ritual und Bildlichkeit im *Rationale divinorum officiorum* zu Tage: zunächst erscheint die Liturgie als bildgenerierende Handlung, zudem selbst als Bild und schließlich betont Wilhelm noch den Wahrheitsanspruch der sakramental-rituellen Bildlichkeit. Die Liturgie als bildgenerierende Handlung zeigt sich v. a. bei der Verbindung von liturgischer Handlung und rememorativer Allegorese. Im Sinne der *Ars memorativa* wird das Ritual nicht einfach mit der Vita Christi illustriert. Vielmehr scheint das Vorgehen umgekehrt zu sein: Das Ritual wird selbst zum Bildspender und Trägermedium von Bildern. Sein Verlauf, seine Handlungen und Gesten, Personen und Gegenstände sollen innere Bilder der Heilsgeschichte und des Lebens Jesu generieren. Wie bei den späteren Passionsmeditationen und womöglich hier grundgelegt soll auch die Liturgie zu einer imaginativen Vergegenwärtigung des gefeierten Geschehens führen. Dabei belässt es Wilhelm Durandus keineswegs bei den inneren Bildern; war er doch derjenige mittelalterliche Liturgietheoretiker, der sich am meisten mit Bildern befasste und deren Bezug zu Liturgie und Verehrung bedachte.²⁷ Noch im Rahmen des liturgischen Handelns selbst spricht er dem Bild die Aufgabe der Vergegenwärtigung zu. So jedenfalls beschreibt er die Funktion der sog. Kanontafeln in Missalen:

Deswegen ist auch in den meisten Sakramentaren zwischen Präfiguration und Kanon das Bild des Gekreuzigten gemalt, damit nicht allein der Intellekt durch den Buchstaben, sondern auch der Blick durch das Bild die Erinnerung an die Passion des Herrn anregt.²⁸

Zeigt dies, wie das Ritual einerseits Bilder generieren sollte und andererseits Bilder im Ritual zum Zwecke der Vergegenwärtigung genutzt werden konnten, so reflektiert Wilhelm schließlich ausdrücklich die der Liturgie eigene Medialität und Bildlichkeit. Alle sakramentalen Handlungen sind *signa seu figura*, die die Heilsgeschichte in Bildern, Gestalten und Figuren (*sed ymaginem tantum et speciem et figuram*) zur Anschauung bringen.²⁹ Schon im zweiten Abschnitt des Prologes zum *Rationale* wird der bildhafte Charakter des liturgischen Handelns ausdrücklich betont:

Gewiss, hier fassen wir die Sakramente als Zeichen oder Sinnbilder (*signa seu figura*) auf, wobei diese Sinnbilder allerdings nicht die göttlichen Kräfte selbst, sondern Zeichen der göttlichen Kräfte sind, über die man belehrt wird, wenn man sie wie Schriften gebraucht.³⁰

Auch wenn mit Christus die Wahrheit erschienen sei und damit alle Figuration beendet sei, bedürfe die Kirche dennoch der *figurae*, um nämlich das Gedächtnis der Gläubigen an die Passion Christi zu festigen³¹ und weil – wie es an anderer Stelle heißt – die Eucharistie selbst wiederum Bild des himmlischen Brotes und des wahren Leibes Christi sei.³² Genau in dem Verhältnis von Bild und Wahrheit bestanden aber die Diskussionen um die allegorischen Kommentare seit der Kontroverse um Amalar von Metz im 9. Jh. Wahrheit und Bild wollte Amalars Gegner Florus streng voneinander geschieden sehen und konnte eine figurative Hermeneutik der Liturgie entsprechend nur ablehnen. Diese strenge Scheidung lag in jenem bekannten frühmittelalterlichen Verlust eines Symbolbegriffes begründet, dessen Folgen für das Bildverständnis in den *Libri Carolini* Kurt Flasch prägnant beschrieb: „Statt der neuplatonischen Durchdringung der Sphären des Geistigen und Stofflichen betonte Karl den dinghaften Charakter von Bildern, ja, mit Berufung auf Aristoteles, ihre Lügenhaftigkeit.“³³ Wilhelm Durandus hingegen konnte für seine bildhafte Fassung der Messe im 13. Jh. auf einen Bildbegriff zurückgreifen, der seit Hugo von St. Victor wieder mit dem Wahrheitsbegriff zusammengedacht wurde.³⁴ Am Ende seiner Auslegung zum *Mysterium Fidei* themati-

siert er dies ausdrücklich mit einem Zitat Innozenz' III.: Etliche meinten, dass im Altarsakrament die Wahrheit von Leib und Blut Christi nicht bestehen könne, da es lediglich *imago, species et figura* sei. Dagegen richtet er dann die Frage, ob denn nicht Wahrheit sein könne, was Bild sei. Wäre dem so, „dann ist der Tod Christi nicht Wahrheit, weil er Bild ist; und die Auferstehung Christi ist nicht Wahrheit, weil sie Bild ist; dass nämlich Tod und Auferstehung Christi Sinnbild (*figura*), Bild (*imago*) und Ähnlichkeit (*similitudo*) ist, hat der Apostel deutlich erklärt: ‚Christus ist gestorben wegen unserer Sünden und auferstanden zu unserer Rechtfertigung.‘ [...] Der Tod Christi ist also *exemplum* gewesen, damit wir der Sünde sterben; und seine Auferstehung war *exemplum* dafür, dass wir in Gerechtigkeit leben.“³⁵ Die Schlussfolgerung für die Messe könnte deutlicher nicht ausfallen: „Das Sakrament des Altares ist also Wahrheit und Bild [zugleich] (*veritas et figura*).“³⁶

Der Bildlichkeit des Rituals wird damit ein Wahrheitsstatus zuerkannt, der gerade von den Gegnern des Amalar von Metz immer in Abrede gestellt wurde. Dabei bleibt allerdings durchaus eine Ambivalenz der Bildhaftigkeit des Rituals bestehen. Einerseits macht es zwar die Wahrheit des Leibes Christi ansichtig, ja sogar fühlbar und schmeckbar, andererseits aber stellt es gleichzeitig auch dessen Verhüllung dar. Dadurch kommt der Liturgie der Kirche ein Zustand zwischen der Zeit des Alten Testaments und der Jenseitsschau zu. So jedenfalls brachte es ein Schüler Hugos von St. Victor zum Ausdruck:

*Tria sunt tabernacula; Synagoga, Ecclesia, caelum ... Primum fuit in umbra et figura, secundum in figura et veritate, tertium in sola veritate. In primo ostenditur vita, in secundo datur, in tertio possidetur.*³⁷

Die Bildwahrheit des Rituals der Kirche bleibt damit zwar gegenüber dem Tempelkult Wahrheit, aber gegenüber der himmlischen Liturgie ist diese Wahrheit noch bildhaft verhüllt. Damit steht die Messe auf der Schwelle zwischen Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit, Präsenz und Repräsentation. Zwar setzt sie das *corpus Christi* als *verum corpus* real gegenwärtig, doch bleibt es eben unter den Gestalten von Brot und Wein verhüllt.³⁸ Für das Ritual als Ganzes wie auch für das sakramentale *corpus* wird dadurch eine ästhetisch paradoxe Identitätsdifferenz behauptet. Das *corpus sacramentale* ist zwar real sichtbares Zeichen und gilt als *verum corpus*, das in sich *corpus historicum* wie auch *corpus celeste* oder *transcendentale* vereint. Da es aber unter den Gestalten von Brot und Wein verhüllt ist (*sub speciem panis velatur*), setzt es als *vera imago* gleichzeitig eine ikonische Differenz. Für das Ritual als Ganzes gilt nichts anderes. Zwar scheinen historische Zeit und himmlische Liturgie in ihm auf, bleiben aber dennoch getrennt. Die Liturgie hält ja die Heilsmysterien, um es mit Rupert von Deutz zu sagen, unter dem Mantel des Rituals verborgen,³⁹ aber gerade durch diesen Mantel werden die Heilsmysterien in Zeit und Geschichte überhaupt erst präsent. Damit freilich hat die Liturgie an einem Bildkonzept teil, das für die gesamte christliche Bildgeschichte des Mittelalters und der Frühen Neuzeit eigentümlich sein dürfte. Das Bild wird dabei, folgt man dem Kunsthistoriker Klaus Krüger, verstanden als „Membran zu einer imaginären und letztlich inkommensurablen Wirklichkeit, die von ihm verhüllt und zugleich offenbart wird. Indem das Gemälde nicht als transparente Projektionsfläche benutzt wird, sondern als ein Medium der Präsentation, hält es die ikonische Äquivalenz des Dargestellten immer zugleich als eine Funktion der Darstellung bewusst.“⁴⁰ Auch das Ritual der Messe verhüllt und offenbart doch zugleich. Zwar setzt das Ritual das *corpus Christi* präsent; insofern dies aber in Form des *corpus sacramentale* geschieht, das *veritas et imago* ist, bleibt das Zeichenhaft-Rituelle immer bewusst. Genau an dieser eigentümlichen Konzeption von Bildlichkeit und Medialität des Rituals setzen die Liturgiekommentare an. Von Beginn seines Prologes an betont Wilhelm immer wieder, dass die Heilsmysterien unter den liturgischen Handlungen verhüllt sind. Freilich gibt er so dann die Mnemotechnik an die Hand, die *vela* der Liturgie mit inneren Bildern zu füllen.

²⁷ Faupel-Dreves, Gebrauch der Bilder (Anm. 9).

²⁸ *Rationale*, lib. IV, cap. 35, par. 10 (Davril/Thibodeau 140 [Anm. 9], 416).

²⁹ Lib. IV, cap. 42, par. 20.

³⁰ Prohemium, par. 2 (ebd. 4).

³¹ Ebd. par. 6, 6.

³² *Rationale*, lib. IV, c. 41, par. 4, 441; Faupel-Dreves, Gebrauch der Bilder (Anm. 9) 262f, 266, 270.

³³ Kurt Flasch, Einführung in die Philosophie des Mittelalters, Darmstadt 1987, 22.

³⁴ Zur Tradition des Diskurses um Wahrheit und Bild in der Eucharistielehre vgl. Henri de Lubac, *Corpus Mysticum. Kirche und Eucharistie im Mittelalter. Eine historische Studie, Einsiedeln* 1969, 229–275; sowie Burkhard Neunheuser, *Eucharistie in Mittelalter und Neuzeit*, Freiburg u. a. 1963 (Handbuch der Dogmengeschichte IV.4b), 14–23 (zum frühen Mittelalter); 30–33 (insbes. zu Hugo von St. Victor).

³⁵ *Rationale*, lib. IV, c. 42, par. 20 (Davril/Thibodeau 140 [Anm. 9], 474f).

³⁶ Ebd.

³⁷ *Miscellanea* lib. 7, tit. 55 (PL 177, 896CD); zum Ganzen de Lubac, *Corpus Mysticum* (Anm. 34), 237–245.

³⁸ *Rationale*, lib. IV, c. 41, par. 34 (Davril/Thibodeau [Anm. 9], 451f).

³⁹ Anm. 18.

⁴⁰ Klaus Krüger, *Das Bild als Schleier des Unsichtbaren. Ästhetische Illusion in der Kunst der frühen Neuzeit in Italien*, München 2001, 80.

Das Bild im Ritual. Modelle der liturgischen Funktion von Bildern jenseits des Gebrauchs

Inwieweit dieses bildhafte Liturgieverständnis sich auf die Produktion materieller Bilder ausgewirkt hat, wird noch ausgiebig in der Forschung zu diskutieren sein. Auffällig jedenfalls ist, dass zu jener Zeit – im 12./13. Jh. –, als in der Liturgie- und Sakramententheologie *imago* und *veritas*, Bildbegriff und Wahrheitsbegriff miteinander versöhnt wurden, auch die Bildproduktion etwa von Altarbildern sprunghaft zunahm. Insofern ist anzunehmen, dass auch die materiellen Bilder Anteil am dem beschriebenen figurativen Verständnis der Liturgie hatten und ihre Aufgabe zu weiten Teilen darin bestand, wie der liturgische Kommentar nicht einfach nur Heilsgeschichte und Heilswahrheiten sichtbar zu machen, sondern dem, was in den liturgischen Zeichen und Handlungen verhüllt war, sichtbare Evidenz zu verleihen.⁴¹

Ein solcher Ansatz dürfte schon deshalb angezeigt sein, weil es eine Grundtatsache in der westlich lateinischen Liturgie gibt, die diese zentral von der östlichen Liturgie unterscheiden dürfte: Während im Osten den Ikonen und Ikonostasen durchaus auch eine Rolle in der Alltagsliturgie zukam, fehlt diese im Westen fast gänzlich. In Messe und Stundengebet wurden Bilder als Objekte des liturgischen Handelns schlicht nicht gebraucht. Inzensiert, geküsst, in der Prozession der Messe herumgetragen wurden im Westen allenfalls Bücher und der Altar, bisweilen das Kreuz. Den Bildern dagegen kam keinerlei liturgische Funktion im Sinne eines liturgischen Gebrauchs im Ritual selbst zu. Entsprechend gilt es zu klären, weshalb dann überhaupt Bilder im liturgischen Raum zugelassen, wie diese legitimiert und welche Funktionen ihnen jenseits des rituellen Gebrauchs zugesprochen wurden. Von daher verstehen sich die folgenden Hinweise lediglich als erste Thesen, die einer breiteren Materialgrundlage bedürften. Feststehen dürfte jedenfalls, dass der – zumal spätmittelalterliche – Kirchenraum ein Raum voller Bilder war und insbes. der Altarraum als der Performanzraum des Rituals schlechthin mit Bildwerken ganz unterschiedlicher Art angefüllt werden konnte. Nicht zufällig jedenfalls reflektiert Wilhelm Durandus viele unterschiedliche Bildwerke und lässt gerade den Altar als zentralen Bildort erscheinen. Ob in Form von Retabeln, dem oder den Kruzifix(en) auf bzw. neben dem Altar, den Bildern auf Altartüchern und -behängen, Velen und Pallien, auf den liturgischen Gewändern von Priestern und Assistenz, gar noch in den liturgischen Büchern oder aber in Form des Bildes Christi, das den Hostien eingepreßt war – der Altarraum erfuhr durch bildliche Darstellungen, oft genug auch durch eine Vervielfältigung von bestimmten Ikonographien wie der Kreuzigung, geradezu eine semantische Überdeterminierung. Im Laufe des hohen und späten Mittelalters – so lässt sich zusammenfassen – sollte der zentrale Performanzraum des Rituals zu einem einzigen, überbordenden Bildraum werden. In der darin zum Ausdruck kommenden semantischen Zentrierung des Altarraumes dürfte die eigentliche liturgische Funktion der Bilder zu suchen sein und eben nicht in ihrem direkten liturgischen Gebrauch. Im Folgenden sollen entsprechend einige Verstehensmodelle vorgeführt werden, die die liturgische Funktion der Bilder in der Auratisierung des Raumes, der Visualisierung der Liturgie, der Perpetuierung des ephemeren Rituals sowie in Meditation und Bildbetrachtung sehen, nicht aber in ihrem rituellen Gebrauch.

Auratisierung des Ritualraums durch Bilder und Orientierung von Raum und Zeit

Mit den Bildern – ob nun Wandmalereien, Skulpturen, Gemälden oder aber den Darstellungen auf Gewändern, Behängen, Pallien und Velen oder sonstigem liturgischen Gerät – erfuhr der Raum eine zunehmende visuelle Auratisierung. Die Verdichtung der Bildpräsenz dürfte oftmals noch der Gliederung des Raumes in Kirchenschiff, Presbyterium und Sanktuarium entsprochen haben. Legten die Liturgietheologen für den Raum fest, dass er zum Altar hin immer heiliger wurde⁴², so dürften die Bilder dieser Ordnung einer zunehmenden

Sakralisierung des Raumes auch gefolgt sein: Je heiliger der Raum wurde, umso mehr wurde er mit Bildern gefüllt.

Solche Auratisierung des Kirchenraumes durch Bilder machte diese zum Teil des Ornatums der Liturgie. Der Schmuck des Raumes war dabei weit mehr als einfach nur ein Dekor; vielmehr war er sichtbares Zeichen des im Ritual gefeierten Geheimnisses. Kein Zweiter hat dies so nachdrücklich vertreten wie Rupert von Deutz († 1129) in seinem Liturgiekommentar, dem *Liber de Divinis Officiis*. Sein Kapitel *De ornatu altaris et templi* liest sich geradezu wie eine Apologie der Ausschmückung des Raumes. Nicht Zeichen eitler Prunksucht seien die Ausstattungen von Kirchenraum und Altar, sondern Erweise der Frömmigkeit, mit denen Gott gedient würde. Ja, sie seien die Bekleidung der Kirche, die so Christus als „herrliche Braut ohne Makel“ zugeführt würde.⁴³ Schließlich spiegle der Schmuck, was in der Liturgie als solcher geschehe: nämlich dass in den äußeren, sichtbaren Handlungen das Unsichtbare ansichtig würde:

Seinem (Christi) Lehramt folgend, ahmt die Kirche in der äußeren Erscheinung der sichtbaren Dinge die unsichtbaren Dinge nicht nur mit dem heiligen Gottesdienst ihrer Diener nach [...], sondern auch sonst mit dem Schmuck des Tempels (sc. der Kirche) und des Altares. Denn wenn damit nicht auch Geistiges zeichenhaft ausgedrückt wird, warum werden dann kostbare Altardecken und reinseidene Behänge an den Wänden der Altarseiten angebracht und wird der hochheilige Leib des Herrn mit einem darübergelegten linnenen Korporale bedeckt? Denn seiner Würde entsprechend, sollten wir ihn mit recht mit dem Kostbarsten umkleiden, das wir nur besitzen könnten.⁴⁴

Deutlicher lässt sich wohl die Aufgabe des Ornates als Auratisierung des Raumes im Sinne eines Signums der Heiligkeit des im Raum gefeierten Geschehens kaum fassen. Wendet man die Bestimmung Ruperts auf die Bilder an, so treten die Bilder geradezu in ein mimetisches Verhältnis zum Ritual selbst. Ist schon das Ritual selbst *imitatio*, indem es in den äußeren Handlungen Unsichtbares nachahmt, so trifft dies auch auf die Bilder zu: Auch sie sind an der Sichtbarmachung des Unsichtbaren im Ritual beteiligt.

Neben Auratisierung und Imitation kam den Bildern freilich auch die Aufgabe zu, das Ritual räumlich und zeitlich zu orientieren. Nur wenige Andeutungen mögen genügen: Humbertus de Romanis etwa schrieb für die liturgische Versammlung der Dominikaner vor, dass diese sich nach Bildwerken hin auszurichten habe.⁴⁵ Noch Ende des 15. Jh.s gab auch der Autor des mittelniederländischen *Boexken van der officien ofte dienst der missen* (Büchlein von den Offizien oder dem Dienst der Messe) dem laikalen Kirchenbesucher Ähnliches vor. Beim Betreten der Kirche vor der Messe solle er sich zunächst auf das Sakrament ausrichten und dieses grüßen, ist dieses aber nicht gegenwärtig, soll er sich zum Kruzifix hin orientieren.⁴⁶ Wurde so der Messbesucher bzw. die liturgische Versammlung auf das Bild hin orientiert, so sollten die Bilder auch noch eine Orientierung in der Zeit leisten. Gerade die wandelbaren Flügelaltäre stellen ja visuelle Markierungen im Kirchenjahr da. Folgt man etwa der Unterscheidung der einzelnen Wandlungszustände in Festtags- und Alltagsseite, so folgten die Bilder der Altäre der liturgischen Scheidung in Ordinarium, der Messfeier im Jahreskreis, und Proprium, der Feier eines bestimmten Christus- oder Heiligenfestes.⁴⁷

⁴³ Rupert, lib. 2,23 (wie Anm. 18), 335.

⁴⁴ Ebd. 333.

⁴⁵ Thomas Lentens, Gebetbuch und Gebärde. Religiöses Ausdrucksverhalten in spätmittelalterlichen Gebetbüchern, Münster (Diss.) 1996, 274–285; ders., Soweit das Auge reicht. Sehrituale im Spätmittelalter, in: Das „Goldene Wunder“ in der Dortmunder Petrikerkirche. Bildgebrauch und Bildproduktion im Mittelalter, hg. v. Barbara Welzel, Thomas Lentens und Heike Schlie (Dortmunder Mittelalter-Forschungen 2), Bielefeld 2003, 241–258; Manfred Luchterhandt, Von der Ikone zum Retabel, Offizienliturgie und Tafelbildgebrauch im Dugento: Die Kreuzoffizien, in: Das Soester Antependium und die frühe mittelalterliche Tafelmalerei. Kunsttechnische und kunsthistorische Beiträge, hg. v. Joachim Poeschke u.a. (Westfalen 80, 2002), 293–337, hier: 289–298.

⁴⁶ Simon van Venlo, Boexken van der officien ofte dienst der missen, hg. v. Ludo Simons, Bd. 2, Antwerpen 1982, 70.

⁴⁷ Vgl. hierzu etwa die Überlegungen von Brigitte d'Hainaut-Zveny, Origine et spécificités des retables gothiques, in: Miroirs du sacré. Les retables sculptés à Bruxelles XVe–XVIe siècles. Production, Formes et Usages, hg. v. Brigitte d'Hainaut-Zveny, Brüssel 2005, 13–33; eine kurze Zusammenfassung der jüngsten Diskussionen über das Triptychon findet sich bei Marius Rimmel, Das Triptychon als Metapher, Körper und Ort. Semantisierungen eines Bildträgers, München 2010, 23–59.

⁴¹ In den vergangenen Jahren hat die Forschung zur Entstehung und Funktion von Altarbildern wie zum Funktionszusammenhang von Liturgie und Bild erfreulich zugenommen. Eine ausführlichere Auseinandersetzung damit hoffe ich bald vorlegen zu können. Hier beschränke ich mich lediglich auf die notwendigste Literatur.

⁴² So setzt etwa Wilhelm Durandus in seiner Beschreibung des Kirchenraumes eine eindeutige Sakralhierarchie von Kirchenschiff, Presbyterium und Sanktuarium voraus, die schließlich auch je nach gesteigerter Heiligkeit Zugangsbeschränkungen begründet; vgl. Rationale Divinorum lib. I, cap. 1 (wie Anm. 9), 11–34.

Visualisierung der Liturgie und Perpetuierung des ephemeren Rituals

Gleichzeitig ist damit aber auch ein zweites wichtiges Feld des Verhältnisses von Ritual und Bild benannt: Bildern konnte offenbar die Aufgabe zukommen, die Inhalte des rituellen Geschehens zu visualisieren und das Ephemere des Rituals im Bild auf Dauer zu stellen. Wendet man Ruperts Modell für die Ornamenta auf die Bilder an, so zeigen sich Bild und Ritual in einem gestuften Repräsentationsverhältnis: Das eigentliche Bild – sozusagen die *vera imago* – sind die Liturgie selbst und das Sakrament, das *verum corpus Christi*, das in der Messfeier erstellt wird. Die Bilder dagegen vermitteln nicht das *verum corpus*, vielmehr vermögen sie das visuell darzustellen, was in der Liturgie gefeiert wird. Ohne alle übrigen religiösen und sozialen Faktoren, die zur Entstehung, Verbreitung und Akzeptanz von Altarbildern, insbes. von Flügelaltären, geführt haben, unterzubewerten, dürfte hier jedoch der entscheidende Schlüssel liegen: Die Altarbilder partizipierten an der Arbeit der liturgischen Kommentare und haben mit diesen teil an der Offenbarung des geheimen Sinnes der Liturgie. Dies geht weit über die plane Visualisierung von Inhalten oder Illustration des Rituals hinaus. Die Aufgabe des Kommentars – folgt man Wilhelm Durandus – bestand ja gerade darin, die im Offizium – ob nun der Messe oder des Stundengebetes – verborgenen Geheimnisse zu offenbaren. Wie bei der Biblexegese folgten die Liturgiekommentare dabei der Lehre vom vierfachen Schriftsinn. Der eigentliche Sinn des Rituals, sein *sensus spiritualis*, lag unter den Zeichen (Worten, Gesten, Handlungen etc.) verborgen und konnte erst durch den Kommentar erhoben werden. Diese Enthüllung der äußeren Zeichen geschah schließlich durch ihre Deutung als Repräsentationen der Stationen von Leben und Leiden Christi sowie durch unterschiedliche moralische und theologische Deutungen. Genau an dieser Arbeit des Enthüllens des verborgenen Sinns des Rituals konnten auch die Bilder im Kirchenraum beteiligt sein. Dabei freilich sind die Altarbilder nicht als das Ereignis selbst, als die Performanz zu sehen. Vielmehr stellen sie die ikonische Repräsentation der Liturgie dar, die deren eigentlichen Sinn vor dem Auge des jeweils gegenwärtigen Betrachters enthüllt.⁴⁸

Dieses Verhältnis von Ritual und Bild im Sinne einer ikonischen Repräsentation gälte es näher zu untersuchen und an konkreten Bildwerken erst einmal zu erproben. Jedenfalls als These scheint es, dass Altarbilder, insbes. spätmittelalterliche Flügelaltäre, im Sinne einer visuellen Exegese des Rituals im Vollsinn des Wortes zu verstehen sind: Exegese nämlich im Sinne von Enthüllung – wenn nicht gar Offenbarung – des eigentlichen Sinnes des Rituals, der sich nach Ansicht mittelalterlicher Liturgietheologen rein performativ nicht erschließt.

Die Folgen eines solchen Bildverständnisses liegen auf der Hand: Das Bild visualisiert nicht einfach nur einen Inhalt, vielmehr legt es die innere Logik des Rituals offen und stellt schließlich das Ephemere des Rituals auf Dauer. Letztendlich folgt die Darstellung damit selbst einer doppelten rituellen Logik: Zum einen lässt sie wie das Ritual Unsichtbares sichtbar und erlebbar werden. Zudem aber hat sie teil an einem der wichtigsten Züge des Ritualen schlechthin: der Wiederholbarkeit. Was im Ritual zeitlich begrenzt, aber wiederholbar begangen wird, erhält im Bild Dauerhaftigkeit, so dass der Betrachter permanent auch das rituelle Geschehen zu wiederholen in der Lage ist. Entsprechend haben Studien zu Liturgie- und Bildvisionen, zur Gregorsmesse wie auch zur *manducatio spiritualis* – der oftmals durch Bildbetrachtung angeregten geistlichen Kommunion – gezeigt, dass Bilder im Kirchenraum genau solche Prozesse beim Betrachter zu initiieren vermochten, die das objektive Geschehen auf dem Altar in der Bildbetrachtung als subjektiv aktualisierbar erscheinen ließen: die geistige Kommunion mit den Augen.

Mancher Flügelaltar kann geradezu als Lehrstück einer solchen Verbindung von Ritual und Bildlichkeit gelten. Nehmen wir als Beispiel das sog. „Goldene Wunder“, ein monumentales Altarwerk in der Dortmunder Petrikirche.⁴⁹ Nicht zufällig schlug Godehard Hoff-

mann jüngst für diesen Altar die Bezeichnung „Eucharistiealtar“ vor.⁵⁰ Alle drei Öffnungszustände können jedenfalls auf das Ritual hin gelesen werden. Im geschlossenen Zustand zeigt der Altar eine Sakramentsverehrung, in der ersten Öffnung unterschiedliche Szenen von Inkarnation und Kindheit Jesu und in der zweiten Öffnung schließlich Passionsszenen, in deren Zentrum von oben nach unten die Kreuzigung, eine Gregorsmesse und die Mater dolorosa dargestellt sind. Inhaltlich bringt der Altar damit Sakrament, Inkarnation und Passion zusammen; jene drei Elemente, die Thomas von Kempen als zentrale Elemente der Messe beschreibt.⁵¹ Von außen nach innen funktioniert der Altar mithin wie ein liturgischer Kommentar, der über das Ritual ein ganzes Netz an Bedeutungen legt, um dadurch das, was unter den liturgischen Zeichen verhüllt bleibt, zu offenbaren. Im Altar geschieht das in den drei Etappen seiner Öffnung: Der geschlossene Zustand zeigt einen Altar mit der ausgesetzten Hostie und umgibt diese mit Darstellungen, die das Messopfer typologisch auf Szenen des AT beziehen, sodann wird in der ersten Öffnung das Messopfer mit Blick auf die Inkarnation gedeutet, um dann schließlich in der zweiten Öffnung das Ritual ganz in der Passion und dem Opfertod Christi am Kreuz aufgehen zu lassen. Dabei folgt der Altar – wie die Liturgiekommentare – einem Enthüllungsprozess des Rituals, das in der Konsekration, der wahrhaften leiblichen Präsenz Christi auf dem Altar mündet. Im Dortmunder Altar wird dies noch durch eine Darstellungsform unterstrichen, die von außen nach innen nicht nur narrativer, sondern auch durch ihren Wechsel von der Malerei zu Skulptur und Relief im Inneren immer realistischer und körperlicher wird. Außen zeigt der Altar lediglich die abstrakte weiße, bildlose Hostie. Die erste Öffnung deutet diese sodann bildhaft auf die Inkarnation. In der zweiten Öffnung schließlich werden durch das Schnitzwerk die Körperlichkeit und Realität unterstrichen. Die Gregorsmesse mit dem nackten Schmerzensmann im Zentrum wird so geradezu zum Kulminationspunkt des gesamten Altares: Hier wird enthüllt, was im Sakrament, um es mit mittelalterlichen Theologen zu sagen, noch unter den Gestalten von Brot und Wein (die Außenseite) verhüllt bleibt. Durch die Verbindung der Erzählung der Vita Christi mit seiner sakramentalen Präsenz im Ritual lässt der Flügelaltar den Betrachter so regelrecht dauerhaft am Ritual selbst partizipieren.

Meditation und Bildbetrachtung während der Liturgie: Präsenzevokation und Partizipation

Ob man deshalb freilich von einer Bildbetrachtung während der Messe ausgehen kann, steht dahin und lässt sich bislang lediglich vermuten.⁵² Anders verhält es sich freilich für das Stundengebet. Immerhin haben sich – wie etwa in Lübeck – sog. Horentafeln erhalten, die einzelnen Bildfeldern Anweisungen beifügen, welche Station der Vita Christi zu welcher Hore des Stundengebetes zu betrachten sei.⁵³ Manfred Luchterhandt hat entsprechend vermutet, dass der Wille zur Bildbetrachtung während des Stundengebetes gar noch als eine der ausschlaggebenden Voraussetzungen für die Entstehung des Flügelaltares zu werten sei.⁵⁴ Für Altarbilder als Gegenstand einer Betrachtung während der Messe wäre dies erst noch zu erarbeiten. Doch legen gerade solche Bilder mit Darstellungen des Lebens und Leidens Jesu nahe, dass durchaus auch diese keineswegs lediglich Allgemeingut spätmittelalterlicher Frömmigkeit illustrieren, sondern von ganz unterschiedlichen Formen der Messauslegung inspiriert waren. Seit Beginn jedenfalls der allegorischen Liturgiekommentare bis zu den vielfältigen volkssprachlichen Mess-Auslegungen des 15. Jh.s deuteten diese Texte die einzelnen Abschnitte des Messrituals als eine Form der Repräsentation von Leiden und Leben Jesu. Genau diesen Duktus dürften zumal solche Altarbilder übernommen haben, die – wie das „Goldene Wunder“ in Dortmund – mit Szenen des Lebens Jesu gefüllt sind und im Zentrum dann noch eine Kreuzigungsdarstellung und/oder

⁵⁰ Godehard Hoffmann, Ein Antwerpener Flügelaltar für die Dortmunder Franziskaner. Seine Ikonographie und der Maler Adrian van Overbeck, in: ebd., 77–103, hier: 92.

⁵¹ Vgl. ebd. mit Belegstellen.

⁵² Entsprechend schwierig scheinen Versuche, die von den vielfältigen Passionstraktaten und Messgebetbüchern auch auf eine Bildbetrachtung während der Messe schließen, diese aber nicht wirklich an Bildern nachweisen können; vgl. etwa Brigitte d'Hainaut-Zveny, Supports de méditations dévotionnelles, affectives et projectives sowie dies., Supports de méditations associées au rite, in: Miroir du Sacré (wie Anm. 47), 131–147.

⁵³ Lentens, Soweit das Auge reicht. Sehrituale im Spätmittelalter (wie Anm. 45), 241–258, 250f.

⁵⁴ Luchterhandt, Von der Ikone zum Retabel (wie Anm. 45).

⁴⁸ Vgl. ebd.; zu ähnlichen Prozessen in der mittelalterlichen Visionsliteratur vgl. Niklaus Largier, Von Hadewijch, Mechthild und Dietrich zu Eckhart und Seuse? Zur Historiographie der ‚deutschen Mystik‘ und der ‚deutschen Dominikanerschule‘, in: Deutsche Mystik im abendländischen Zusammenhang. Neu erschlossene Texte, neue methodische Ansätze, neue theoretische Konzepte. Kolloquium Kloster Fischingen 1998, hg. v. Walter Haug und Wolfgang Schneider-Lastin, Tübingen 2000, 93–117, hier: 102–105.

⁴⁹ Welzel / Lentens / Schlie (Hg.), Das „Goldene Wunder“ (wie Anm. 45).

eine Gregorsmesse bieten. Anders freilich als für die Horen des Stundengebets sind für die Messe bis heute weder Texte noch Bilder nachgewiesen worden, die Mess-Auslegung, Mess-Liturgie und Bildbetrachtung ausdrücklich miteinander in Beziehung setzen.

Aus liturgiewissenschaftlicher Perspektive wurde im 20. Jh. – zumal mit Blick auf die Liturgiereform – gegen die Betrachtung während der Messe entschieden eingewandt, dass dadurch ein Weg von der Messe zur Mess-Frömmigkeit beschritten worden sei.⁵⁵ Die Liturgiekommentare hätten mit ihrem Verständnis des Rituals als *memoria passionis* die eigentliche rituelle Vergegenwärtigung in das subjektive Nacherleben der Gläubigen verlegt und diese statt zu Teilnehmern am Ritual zu bloßen Zuschauern degradiert; eine *participatio actiosa* der Gläubigen habe nicht mehr stattgefunden. Dies mag aus der normativen Perspektive einer modernen Liturgiewissenschaft zutreffen. Den historischen Prozess freilich wird man genau umgekehrt beschreiben müssen. In der zeitgenössischen Logik jedenfalls spätmittelalterlicher Kommentare sollte gerade die Betrachtung die aktive Teilnahme der Gläubigen stärken. Entsprechend fordern viele volkssprachliche Messauslegungen von den Laien geradezu einen allegorischen Blick, bei dem diese die einzelnen Teile der Messe – wie der liturgische Kommentar selbst – auf die dahinter liegenden Geheimnisse durchschauen sollten.

Die Bedeutung solcher Hochschätzung von Betrachtung und Bild in Verbindung mit der allegorischen Mess-Auslegung und ihrer Interpretation der Messe als Abbild des Lebens und Leidens Christi ist für die Kunstproduktion des ausgehenden Mittelalters noch nicht annähernd erforscht. Doch dürfte ihr Einfluss für die Entstehung von Altarbildern kaum hoch genug anzusetzen sein.

Die Mimesis der Bilder markiert Absenz

Neben dem Vorwurf einer falsch verstandenen *memoria passionis* sowie der fehlenden aktiven Teilhabe der Gläubigen am Ritual wendet die moderne Liturgiewissenschaft gegen die spätmittelalterliche Liturgie ein, dass diese zunehmend zu einem mimetischen Nachspielen des Heilsgeschehens verkommen sei. In der Tat scheinen jüngere kunsthistorische Ansätze, die das „handelnde Bildwerk“⁵⁶ in der Liturgie beschreiben, diesen Drang zur Mimesis nur zu gut zu bestätigen. Dagegen lässt sich freilich zeigen, dass auch die mittelalterlichen Kommentare sich immer gegen die Messe als mimetisches Nachspiel des Lebens Jesu verwahrten. Ausdrücklich formulierte Wilhelm entsprechend: *Cotidianum ergo sacrificium [...] est commemoratio, non iteratio passionis*.⁵⁷

Wenigstens als These sei formuliert: Bildwerke wurden in der Liturgie keineswegs im Sinne einer mimetischen, dramatisierenden Inszenierung der Messe eingesetzt. Sie kamen lediglich dann in der Liturgie zum Einsatz, wenn die Präsenz der *vera imago*, des *corpus Christi* prekär war. Das Bild wurde dabei zum mimetischen Ersatz für den zu bestimmten Zeiten des liturgischen Jahres abwesenden, zu verschwinden drohenden bzw. in seiner Präsenz prekären Körper Christi. Schlaglichtartig illustriert diese Substitution des Christuskörpers durch Bildwerke bzw. das Kruzifix die bereits erwähnte Vorschrift aus dem *Boexken van der officien ofte dienst der missen*: Wo das Sakrament, das *verum corpus* nicht gegenwärtig war, boten offenbar die Bilder Ersatz.⁵⁸

Nicht anders werden die Bilder in der Liturgie selbst auch verwendet. Die bis heute beschriebenen Bildrituale im Rahmen der Liturgie beschränken sich allesamt auf den Festkreis von Palmsonntag bis Christi Himmelfahrt; jene Zeit also, da der Christuskörper in seiner Präsenz zunehmend in Frage stand. Die wenigen bekannt gewordenen Bildrituale sind schnell aufgezählt: Am Palmsonntag führte man in manchen Kirchen in der Prozession einen Palmesel mit sich; am Gründonnerstag deponierte man die konsekrierte Hostie in eine Christusfigur im Grab; am Karfreitag wurde in der Liturgie das Kruzifix verehrt; an Ostern wurde die *visitatio sepulchri* mancherorts in das Ritual integriert; und an Christi Himmelfahrt wurde das Himmel-

fahrtsgeschehen anhand einer Christusfigur, die vom Boden durch die Kirchendecke entschwebte, nachgespielt.⁵⁹

Fraglos handelt es sich bei all diesen Beispielen zumindest vordergründig um eine Art mimetisch-dramatisierender Ausgestaltung der Liturgie. Gleichzeitig machen sie aber auch deutlich, welcher Status dem Bild dabei zukam: Es substituierte nicht den Körper, sondern markierte dessen Absenz bzw. das Prekäre seiner Präsenz. Überdies kamen solche Bildrituale höchst selten im Laufe des Kirchenjahres zum Einsatz und lassen sich mit Ausnahme der Kreuzverehrung am Karfreitag nur in sehr, sehr wenigen Kirchen nachweisen. Insgesamt wird man bei diesen Ritualen entsprechend weniger danach fragen müssen, ob und wie sie mimetisch inszenierten. Abgesehen von der Frage, warum solche Rituale nur in wenigen Kirchen stattfanden: die entscheidende Frage dürfte sein, ob das Bild hier nicht lediglich zum Einsatz kommt, weil – zum Teil auch in der Liturgie selbst – die Präsenz des Körpers Christi zu den entsprechenden Zeiten des Kirchenjahres als fraglich galt und dies gerade durch die Bildrituale nochmals betont wurde. Immerhin markiert der Palmsonntag mit dem Einzug nach Jerusalem den Beginn der Passion; der Gründonnerstag den Anfang des Weges zum Sterben; am Karfreitag selbst wurde keine Messe gefeiert, sodass also noch liturgisch das *corpus Christi* nicht anwesend war; bei der *visitatio sepulchri* wurde eben des aufgrund der Auferstehung leeren Grabes gedacht; und am Himmelfahrtstag des endgültigen Endes des irdischen Daseins Jesu. Wenn mithin zu diesen Tagen Bildwerke Bestandteil der liturgischen Inszenierung werden, geht es nicht einfach nur um mimetische Dramatisierung. Vielmehr wird diese bewusst dazu genutzt, um Leere und Absenz, zumindest aber die Bedrohung der Absenz zu markieren. Erscheinen die Bilder also auf den ersten Blick als visuell-mimetische Anreicherung des Rituals, so lässt sich ihr ritueller Gebrauch geradezu umgekehrt deuten: nämlich als ‚Marker‘ von Abwesenheit. Diese These bedarf fraglos einer genauen Überprüfung anhand der einzelnen Bildrituale im Rahmen der liturgischen Feiern, die bis heute nicht ausreichend geleistet wurde. Sollte sie sich als zutreffend erweisen, würde selbst noch der rituelle Einsatz der Bilder die Priorität des Rituals betonen: Nur das Ritual selbst konnte *vera imago* und *verum corpus* sein. Die Bilder dagegen markierten letztendlich noch in ihrem liturgischen und mimetischen Gebrauch nichts anderes als dessen Absenz. Diese zu füllen vermochten sie – jedenfalls für die Liturgietheologen – nicht.

Jenseits von Gebrauch und Funktion – Ein Ausblick

Dieser Durchgang durch die Funktion der Bilder im Ritual bedürfte fraglos einer weit eingehenderen Untersuchung, der Erprobung an Bildern sowie der Einbeziehung anderer, etwa sozialgeschichtlicher Faktoren wie etwa von Stiftungstätigkeit und Bruderschaftswesen, die ihrerseits in der Bedeutung für die Präsenz von Bildern im liturgischen Raum kaum zu überschätzen sein dürften. Bei diesem ersten Versuch sollten lediglich einige Modelle vorgeschlagen werden, die Möglichkeiten zur Beschreibung des Verhältnisses von Bildlichkeit und Ritualität am Beispiel der mittelalterlichen Messe aufzeigen wollten. Gezeigt hat sich dabei, dass ein rein funktionsgeschichtlicher Ansatz jedenfalls dort an seine Grenzen stößt, wo es um die Frage nach dem Gebrauch von Bildern im Ritual selbst ging. Vielmehr dürfte der Ausgangspunkt jeder Untersuchung bei der Präsenz des Bildes im liturgischen Raum zu suchen sein. Die Auratisierung des Raumes durch das Bild war sozusagen der performative Rahmen des Rituals selbst. Im Performanzraum als Bildraum konnten sich Ritual und Bild dann in vielfältiger Weise aufeinander beziehen, sodass man mit Fug auch von einer Allianz von Liturgie und Bild sprechen kann.

Das bildgenerierende Potential der Liturgie und der liturgische Habitus der Bilder

Allerdings beschränkt sich diese Allianz von Liturgie und Bild keineswegs auf die Rolle des Bildes im Ritual selbst. Womöglich ist die eigentliche Verbindung von Ritual und Bild gänzlich jenseits des funktionalen Zusammenhanges zu suchen. Wenigstens zwei in der Forschung bislang unterrepräsentierte Themenfelder seien abschließend benannt.

Schon bei der Frage nach der Funktion des Bildes im Ritual deutete sich an, dass das bildgenerierende Potential des Rituals von einer

⁵⁵ Vgl. hierzu Andreas Odenthal, Von der Meßfeier zur Meßfrömmigkeit. Aspekte mittelalterlicher Liturgieentwicklung im Spiegel liturgischer Quellen, in: Kunst und Liturgie im Mittelalter (wie Anm. 2), 9–17.

⁵⁶ So der Titel der Habilschrift von Johannes Tripps, Das handelnde Bildwerk in der Gotik. Forschungen zu den Bedeutungsschichten und der Funktion des Kirchengebäudes und seiner Ausstattung in der Hoch- und Spätgotik, Berlin 2000.

⁵⁷ Rationale divinatorum lib. 4, cap. 42, par. 31 (wie Anm. 9), 479; ausführlicher hierzu Lentjes, A maioribus tradita (wie Anm. 1), 361–363.

⁵⁸ Wie Anm. 46.

⁵⁹ Ich verzichte auf Einzelnachweise und verweise lediglich auf Tripps, Handelndes Bildwerk (wie Anm. 56), der weitere Literatur bietet. Freilich macht es eine Schwäche seiner Arbeit aus, dass der liturgische Zusammenhang oftmals nur angedeutet oder vermutet, nicht aber wirklich dargestellt und erarbeitet wird.

kaum zu hoch zu bewertenden Bedeutung gewesen sein dürfte. Selbst für den gesamten Bereich der Passionsikonographie gilt es zu bedenken, dass diese kaum ohne einen Zusammenhang mit der Liturgie und Sakramentenlehre verstehbar sein dürfte. Oftmals jedenfalls speiste sie sich nicht aus dem biblischen Passionsbericht, sondern war vielmehr von der Liturgie selbst sowie deren Auslegung in Liturgiekomentaren und Passionstraktaten geprägt. Wie schon mittelalterliche Passionsfrömmigkeit überhaupt ohne Bezug zur Liturgie kaum denkbar ist, so dürfte dies in ähnlichem Maße auch für die Ikonographie gelten.⁶⁰ Für einzelne Altarbilder wird dies noch eingehender zu untersuchen sein. Doch steht zu vermuten, dass manches stärker von den Liturgiekomentaren und ihrer Interpretation des Rituals als einer Erzählung der Vita Christi beeinflusst sein dürfte als von biblischen Quellen. Noch für manche Ikonographie des späten Mittelalters wird man kaum umhinkönnen, rituelle Wurzeln anzunehmen. Um nur zwei bekannte Beispiele zu nennen: Barbara G. Lane etwa hat schon vor 25 Jahren versucht, die *Deposito Crucis* eucharistisch zu deuten.⁶¹ Gleichmaßen zeichnet sich für die *Imago Pietatis* bzw. den Schmerzensmann ab, dass diese zutiefst in rituell-sakramentalen Vorstellungen verwurzelt sind. Erst wenn diese Wurzeln stärker untersucht sind, wird man auch ein neues Verständnis vom Verhältnis zwischen Liturgie und „privater“ Andacht entwickeln können. Dadurch dürften nicht zuletzt strikte Trennungen von Kultbild und Andachtsbild, öffentlichem Ritus und privater Devotion zunehmend ins Wanken geraten. Letztlich dürfte sich dabei zeigen, dass außer der viel beschworenen Privatisierung und Subjektivierung der Liturgie ein umgekehrter Prozess statthatte, nämlich die Liturgisierung des Privaten.⁶²

Schließlich steht zu vermuten, dass grundlegende Leitvorstellungen aus der Liturgie – etwa die *memoria passionis*, aber auch die Vorstellung von den drei Körpern Christi (seinem historischen, sakramentalen und mystischen Leib) – sich in der Bildproduktion nicht nur ikonographisch niederschlugen, sondern auch den Bildern selbst geradezu einen liturgischen Habitus einscriben. In exzeptioneller Weise geschah dies im sog. Chiarito-Tabernakel des Pacino di Bonaguida aus den 1340er Jahren, das sich heute im Getty Museum in Los Angeles befindet.⁶³ Der kleinformatige Flügelaltar, über dessen ursprünglichen Aufstellungsort und Funktion nur spekuliert werden kann, zeigt im Zentrum eine spektakuläre Apostelkommunion in vergoldetem Gesso. Auf dem vom Betrachter aus linken Flügel stellen acht Szenen die Passion Christi beginnend mit der Fußwaschung bis zur Kreuzigung dar. Der rechte Flügel zeigt sodann eine Predigtszene, die von einem Gnadenstuhl überragt wird. Alle drei Teile der Tafel haben jeweils zwei Hauptregister, bei denen erzählende Darstellungen im unteren Bildfeld von ikonischen Darstellungen überragt werden. Auf den Flügeln werden die Passionsszenen von einer Maria mit Kind überragt, die durch eine vor ihr kniende Beterin als Kultbild ausgezeichnet wird. Über der Predigtszene erscheint eine Gnadenstuhl-Darstellung, die den himmlischen Bereich und die irdische Predigtszene miteinander verbindet. Während auf den Flügeln die narrativen Szenen überwiegen oder wenigstens gleich groß sind wie die ikonischen Darstellungen, wird das Verhältnis von Narration und Ikone

auf der zentralen Mitteltafel deutlich anders markiert. Im unteren Bildfeld, sozusagen in der Predella-Zone, werden drei Szenen aus der Messliturgie dargestellt, von denen sich zwei als Eucharistiewunder in der Vita des Chiarito da Voglia nachweisen lassen. Vom Betrachter aus links kniet Chiarito hinter einem Priester, der am Altar die Messe zelebriert, und sieht, wie die Hostie von ährenhaften Strahlen umkränzt wird. Links dann erhält er eine Vision, bei der während der Elevation bei der Messe Strahlen von der Hostie in seinen Körper eindringen und auf diesen Strahlen Christus in Kreuzesform von der Hostie in sein Herz einzuschweben scheint. In der Mitte schließlich kommuniziert der Selige. Während ihm der Priester die Kommunion reicht, fließt aus dem oberen Teil ein goldener Strahl in seinen Mund, so dass Chiarito geradezu zum Teilnehmer der Apostelkommunion wird.

Die Komplexität des gesamten Flügelaltars kann hier nicht dargestellt werden. Doch soll wenigstens darauf aufmerksam gemacht werden, dass dieser Altar in vielfältiger Weise im Bild einem liturgischen Habitus folgt. Die bekannten drei Memoriale der Passion werden hier miteinander verbunden: Für das Sehen die Szenen aus der Passion auf dem linken Flügel, für den Geschmackssinn der sakramentale Leib im Zentrum und für den Hörsinn die Predigt des rechten Außenflügels. Doch setzt Pacino keineswegs nur das *triplex memoriale* ins Bild. Gleichzeitig führt er noch mit den ikonischen Darstellungen jeweils im oberen Teil die zentrale eucharistische Lehre vom dreifachen Körper Christi in Szene.⁶⁴ Auf den Außenflügeln erscheinen sein historischer und mystisch-transzendentaler Leib in Gestalt der Madonna mit Kind als Verweis auf die Inkarnation sowie die Gnadenstuhl-Darstellung als *corpus Christi mysticum*, der einerseits transzendent ist und andererseits – die Predigtszene mit der Versammlung der Zuhörer – auf die *communio* der Kirche verweist. Im Zentrum sodann werden – so auch in der Eucharistielehre – beide Leiber zusammengeführt in dem einen sakramentalen Leib, dem *verum corpus*, auf dem Altar. Schließlich wiederholt Pacino im Bild noch die für die liturgischen Kommentare spezifische Verbindung von Narration und Konsekration. Wie sie das Ritual als einzige Narration der Passion Christi interpretieren und diese in der Konsekration seiner leibhaften Präsenz gipfeln lassen, so führt Pacino den Betrachter von der *narratio* zum *corpus*: Schon allein die in allen drei Teilen zu findende Verbindung von narrativen Elementen im unteren Register und der ikonischen Präsentation des Christuskörpers im oberen deutet dies an. Doch noch in der Verbindung der Teile folgt Pacino diesem Duktus. In den acht Szenen der Passion etwa isoliert er den historischen Christus zunehmend aus dem narrativen Zusammenhang, bis er schließlich oben links bei der Kreuzigung in der Frontale geradezu als Kultbild erscheint. Nicht zufällig mündet so die Erzählung der Passion in einer Darstellung, die exakt der sog. Kanontafel in zeitgenössischen Messbüchern entspricht, die mit dem *Te igitur* das Zentrum der Liturgie, den Kanon und damit den Akt der Wandlung eröffnet. Von hier springt Pacino dann in die Mitteltafel mit der Apostelkommunion. Hier verleiht er schließlich der Christusfigur durch Frontalität, Vergoldung und Dreidimensionalität geradezu körperliche Präsenz. Wie in der Liturgie der Messe kumuliert mithin auch im Bild die Erzählung der Gesta Christi in seiner realen Präsenz.

Will man also die Allianz von Liturgie und Bild für das spätere Mittelalter genauer beschreiben, so sind die gegenwärtigen funktionsgeschichtlichen und ikonographischen Zugänge mit weiteren Fragen nach dem Verhältnis von Bild, Raum und Ritual, der Liturgie als Wurzel für Bilderfindungen sowie nach der *memoria passionis*, die das Ritual zutiefst prägte, als zentralem liturgischen Habitus vieler Bildwerke zu ergänzen.

⁶⁰ C. M. A. Caspers, Het laatmiddeleeuwse passiebeeld. Een interpretatie vanuit de theologie- en vroomheidsgeschiedenis, in: Nederlands Kunsthistorisch Jaarboek 45, 1994, 151–175, hier: 170.

⁶¹ Barbara G. Lane, The Altar and the Altarpiece. Sacramental Themes in Early Netherlandish Painting, New York 1984.

⁶² Vgl. hierzu auch Lentjes, Soweit das Auge sieht (wie Anm. 45).

⁶³ Ich bereite eine größere Studie zum Chiarito-Tabernakel vor und verweise hier nur auf Richard Offner, A Critical and Historical Corpus of Florentine Painting, Section III, vol. 6, New York 1956, 141–148; John White, Art and Architecture in Italy 1250 to 1400, Harmondsworth 1987, 402; Klaus Krüger, Medium and Imagination: Aesthetic aspects of Trecento Panel Painting, in: Italian Panel Painting of the Duecento and Trecento, hg. v. Victor M. Schmidt (Studies in the History of Art 61. Symposium Papers 38), Washington 2002, 57–81, hier: 73–76. Für Chiarito di Volgia vgl. Scipione de Paoli, Art. Chiarito di Firenze, beato, in: Bibliotheca Sanctorum 3, 1229–1230.

⁶⁴ Für die Umsetzung der Lehre vom dreifachen Körper Christi in der spätmittelalterlichen Kunst vgl. ausführlicher Thomas Lentjes, Verum Corpus und Vera Imago. Kalkulierte Bildbeziehungen in der Gregorsmesse, in: Andreas Gormans und Thomas Lentjes, Das Bild der Erscheinung. Die Gregorsmesse im Mittelalter, Berlin 2007 (KultBild. Religion und Visualität in der Vormoderne 3), 13–35.

Exegese / Bibelwissenschaft

Zeit wahrnehmen. Feministisch-theologische Perspektiven auf das Erste Testament, hg. v. Hedwig-Jahnow-Forschungsprojekt. – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 2010. 184 S. (Stuttgarter Bibelstudien, 222), kt € 25,90 ISBN: 978-3-460-03224-8

Mit diesem Sammelbd. zum Thema Zeit liegt nun das dritte Buch des *Hedwig-Jahnow-Forschungsprojekts* vor. Nach *Feministische Hermeneutik und Erstes Testament* (1994) und *Körperkonzepte* (2003) wendet sich die nach der Marburger Alttestamentlerin (1879–1944) benannte und an der dortigen Univ. angesiedelte Forscherinnengruppe einem weiteren theologisch wie anthropologisch ertragreichen Themenfeld zu. Die Zusammensetzung der Gruppe verändert sich über die Jahre, die beiden letzten Bd.e sind entsprechend der Entwicklung feministisch-exegetischer Forschung thematisch stärker fokussiert als der erste, und auch die Sprache feministischen Arbeitens ist eine andere als vor 15 Jahren. Dennoch gibt es auch Merkmale der Kontinuität im Arbeiten der Gruppe. Immer sind es nicht nur gegenwartsrelevante Fragestellungen, sondern auch anspruchsvolle Theoriekonzepte, die in den Beiträgen der einzelnen Autorinnen sichtbar werden und Aufschluss über den gemeinsamen Diskussionsprozess geben. Im Rahmen feministisch-exegetischen Arbeitens machen die Autorinnen wieder deutlich, dass der in der Exegese häufig mit Vorwürfen oder auch Ignoranz geführte Methodenstreit unter diesem Dach keine Ausschlussfunktion hat. Historische Kritik hat ebenso ihren Platz wie literaturwissenschaftlich inspirierte Beobachtungen oder auch religionspädagogische Überlegungen.

Uta Schmidt eröffnet mit der Auslegung eines prophetischen Zukunftsentwurfs die Reihe der Artikel: *Zukunftshoffnung und Erfahrung* (Jes 9,1–6). Hat die Zukunft ein Geschlecht? Mit einer ungewöhnlichen Übersetzung der hebräischen Verbformen irritiert S. die allzu selbstverständliche Verortung des Geschehens in der Zukunft. So bereitet sie den Boden für ihre Entwicklung eines Begriffs von „Zukunftszeiten“ (24f), deren Qualität mit Erlebtem und mit Erinnertem in Verbindung steht. Im Horizont sozialgeschichtlicher Auslegung gelingt es ihr überzeugend, die prophetischen Bilder u.a. von Bevölkerungswachstum, Freude, Beute, Ernte und Krieg mit geschlechtlich geprägten Erfahrungen der Menschen im Alten Israel zusammenzubringen. Sie zeigt, dass eine geschlechtlich markierte Zukunft auch heute noch Auswirkungen auf die Gegenwart entfaltet, die ebenfalls „gendered“ sind. (37)

Michaela Geiger wendet sich mit dem Pessachgebot in Dtn 16,1–8 einem zentralen Text atl. Festtheorie zu: *Der Befreiung Zeit einräumen. Die Zeitkonzeption des dtn Pessachgebots* (Dtn 16,1–8). Auch hier geht es um die Verschränkung von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, allerdings im Modus der feiernden Vergegenwärtigung. Nicht nur zeitliche und räumliche Grenzen werden im Fest überschritten, sondern auch die Relevanz sozialer Zugehörigkeit. Eine soziale Differenzierung der Angesprochenen, wie sie in anderen Festgeboten entfaltet wird (vgl. Dtn 16,11.14), ist damit hinfällig. Sklavinnen und Sklaven müssen nicht eigens als Feiernde erwähnt werden, weil in der Pessachfeier alle Feiernden zu Sklav/inn/en und Fremden werden (56f). Auf der Basis einer Entfaltung der Festzeit als Handlungs- und Ereigniszeit gelingt es G., die gängige Vorstellung, „dass zukunftsgerichtete, lineare Zeitkonzeptionen aus rhythmischen Zeitauffassungen entstanden“ (62) seien, zu irritieren: „Das zielgerichtete Handeln Jhwhs in der Vergangenheit ermöglicht erst die erhoffte rhythmische Zeiterfahrung der Gegenwart.“ (62)

Isa Breitmaier wendet sich einer anderen literarischen Form zu, die das Überschreiten der Generationengrenzen geradezu zu ihrem Inhalt macht. Mit *Angestaute Gegenwart. Zur Zeitkonstruktion in Genealogien* (Gen 5) befasst sie sich mit einem sperrigen Genre. Die Genealogie, die v.a. die Genesis prägt, darüber hinaus aber auch etwa im Rutbuch und in den Evangelien zu finden ist, leistet mehr als einen Ersatz für absolute Zeitrechnung. Ihre literarische Form eröffnet ein Verständnis von Generationenfolge, ihre Details geben Einblick in theologische Konzeptionen von Schöpfung, Geschichte und deren Zusammenhang.

Ebenfalls mit der Generationenfrage beschäftigt sich Ulrike Sals: *Die Durchbrechung linearen Zeitdenkens in den Zusätzen zur Priesterschrift am Beispiel von Aaron und Jochebed*. Die genealogische Einordnung beider Gestalten durchbricht das lineare Zeitschema und ist ein Mittel unter mehreren, den Hohenpriester aus seiner gesellschaftlichen Umgebung herauszuheben und seine Funktion als Symbol Gottes zu unterstreichen. Mit der Formulierung *an diesem Tag* (Num 3,1), die in einer durativen genealogischen Notiz merkwürdig deplatziert wirkt, wird der Hohepriester Aaron in eine Linie mit dem Kosmos (Gen 2,4) und der Menschheit (Gen 5,1) gestellt. Die Darstellung Jochebeds, der Mutter Aarons, in Ex 6,20–26 durchbricht die genealogische Reihenfolge und führt sie in eine Vielzeitigkeit. So ist die Besonderheit sowohl des Hohenpriesters Aaron als auch der Mutter des Hohenpriesters, Jochebed, neben anderen Merkmalen auch durch zeitliche Verdichtung gekennzeichnet.

Stefanie Schäfer-Bossert wendet sich in ihrem Artikel *Jenseits menschlicher Lebenszeit. Koordinaten für die Orientierung in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft* einem Text zu, der in seiner kritisch-wohlwollenden Darstellung der verbotenen Praxis der Nekromantie die Auslegungen irritiert. Saul sucht bei seinem Besuch bei der weisen Frau von En-Dor (1 Sam 28) in einer bedrohten Gegenwart eine Gestalt der Vergangenheit auf, um Orientierung für die Zukunft zu

erhalten. Ähnlich wie andere Zwischenwesen, Dämonen, Totengeister und figürliche Repräsentationen der Ahnen führt auch Samuels Geist in einen mythischen Raum „jenseits der linearen Zeitachse“ (144).

Irene Pabst thematisiert mit Kohelets Schlussgedicht die Lebenszeit des Altens: *„Ehe die bösen Tage kommen ...“*. Zum Verständnis von *Alter im Schlussgedicht des Koheletbuchs* (12,1–8). Zeit ist in diesem Gedicht als Lebenszeit auf besondere Weise qualifizierte Zeit. Im Rahmen der Anthropologie des Koheletbuchs mit ihrer Zentralstellung der Lebensfreude nimmt die entfaltende Darstellung des Alters eine besondere Stellung ein. Im Angesicht einer Lebensphase, die unweigerlich zum Tod führt, macht Kohelet Ernst mit seinem Aufruf zu Glück und Freude im Horizont der Vergänglichkeit. „Kohelet rückt die unschönen Aspekte des Altseins in den Vordergrund, den körperlichen und psychischen Verfall sowie die daraus resultierende soziale Isolation der alten Menschen als Gruppe.“ (178)

Dieser Sammelbd. steht im Horizont des in den letzten Jahren neu erwachten Interesses an biblischer Anthropologie. Die Gender-Perspektive ist in den Artikeln unterschiedlich deutlich präsent und strukturbildend. Das zeigt, dass eine Berücksichtigung der Geschlechterdifferenz auf der Ebene der Darstellung zunehmend an Selbstverständlichkeit gewinnt.

Kritisch sei angemerkt, dass ich mir als Leserin sowohl innerhalb der einzelnen Beiträge als auch in einem gemeinsamen Vorwort mehr methodische und inhaltliche Standortbestimmungen und -diskussionen gewünscht hätte. Das gemeinsame Vorwort ist sehr knapp gehalten und thematisiert ausschließlich den Entstehungsprozess des Buches. Die von Isa Breitmaier verantwortete Hinführung wendet sich zunächst aus philosophischer und kulturwissenschaftlicher Sicht dem Zeitbegriff zu, um dann einige Schlaglichter auf den atl. Zeitbegriff zu werfen, bevor sie die einzelnen Beiträge des Buches thematisiert. Diese Hinführung ist aber so knapp, dass sie das Desiderat einer Zusammenführung der Diskussionen fast noch deutlicher hervortreten lässt.

So liegt das ganze Gewicht des Bd.es auf den einzelnen Beiträgen, die diesem Anspruch allerdings auch gerecht werden. Für alle Artikel gilt, dass sie auf fundierter Textarbeit fußend ihren Beitrag zum biblischen Zeitverständnis leisten. Sie setzen sich dabei mit gängigen Vorstellungen über den atl. Zeitbegriff (etwa dem Verhältnis von zyklischer und linearer Zeit) auseinander und zeigen, dass die exegetische Arbeit an Einzeltexten, wenn sie gut gemacht ist, theoretische Konzepte als heuristische Instrumentarien ernst nimmt, um sie gleichzeitig im Gespräch mit den Texten zu verändern.

Kassel

Ilse Müllner

Dietrich, Jan: Kollektive Schuld und Haftung. Religions- und rechtsgeschichtliche Studien zum Sündenkuhritus des Deuteronomiums und zu verwandten Texten. – Tübingen: Mohr Siebeck 2010. (XIX) 462 S. (Orientalische Religionen in der Antike, 4), ln € 99,00 ISBN: 978-3-16-150353-5

Die von Jan Dietrich vorgelegte Studie zu dem enigmatischen und viel diskutierten Ritual der „Sündenkuh“ in Dtn 21,1–9 stellt eine für den Druck überarbeitete Fassung seiner im Sommer 2009 von der Univ. Leipzig angenommenen Diss. dar.

Die Arbeit gliedert sich in insgesamt vier Teile: Die Einleitung (1–64) enthält eine Hinführung an die Thematik von kollektiver Schuld und Haftung, inkl. einer Klärung der Begriffe, und einen Forschungsüberblick über die Problematik von Kollektivismus und Individualismus im AT (1–29), an den sich eine ausführliche Diskussion der Forschungsliteratur anschließt (29–64). Hieraus ergibt sich auch eine der zentralen Fragen der Arbeit, nämlich ob es sich bei Dtn 21,1–9 um einen Rechts- oder Ritualtext handelt (63). Der erste Hauptteil widmet sich sodann dem Text selbst und seiner Geschichte (65–96). D. rekonstruiert hier (87f) einen vor-dtn Ritualtext im Umfang von V. 1* (ohne Landgabeformel), 3b–4.6b.7–8b, eine vor-dtr Ergänzung um den Abmessungsvorgang in V. 2* (ohne Nennung der Richter) und 3a, dtr Ergänzungen in 21,1* (Landgabeformel), 2* (und deine Richter) und 8a.9, sowie post-dtr Ergänzungen in 5.6a (inkl. bkr in V. 3).

Der zweite Hauptteil der Arbeit widmet sich der politischen Kollektivhaftung im Alten Orient (97–179), u.a. mit einer Analyse von Kodex Hammurapi §§ 23 und 24, KBo 6.4 § IV und anderen vorderorientalischen Rechtsquellen bis zur hellenistischen Zeit mit einer Auswertung des Verhältnisses dieser Rechts-traditionen zu Dtn 21,1–9. Zwar verbinde die Übernahme der Verantwortung für Totschlag von unbekannter Hand Dtn 21,1–9 mit den altorientalischen Rechts-traditionen, jedoch kommen die Ansprüche des Rechtsnachfolgers nicht zur Sprache und auch die im Interesse des Palastes liegende Aufrechterhaltung der politischen und wirtschaftlichen Ordnung kommt nicht in den Blick. Im Gegensatz zu den altorientalischen Parallelen, die zwar strukturelle Ähnlichkeiten aufweisen, zu denen jedoch keine literarische Abhängigkeit besteht, werde das rechtliche Problem in Dtn 21,1–9 nicht mit kollektiver politischer Haftung geregelt, sondern rituell außerhalb des Rechtsbereichs. Dtn 21,1–9 in seiner rekonstruierten Grundschrift sei daher nicht als Rechtstext anzusprechen, sondern als Ritualtext (175).

Der dritte Teil der Arbeit analysiert den Komplex religiöser Kollektivschuld in Dtn 21,1–9 sowie das Ritual selbst und seine Elemente (181–332). Das Ritual besteht aus der Protasis mit dem unheilvollen Omenanzeiger in V. 1* und dem Sühneritual in der Apodosis (3b–7.8b*). Bei dem Ritual selbst handele es sich um ein Eliminationsritual, bei dem von den Ältesten des Dorfes eine reine, junge Kuh einer rituellen Schandstrafe unterzogen werde, indem sie wie ein unreines Tier durch Genickbruch getötet werde. „Die expressiv-symbolische Straffandlung [...] bringt die Verurteilung des profanrechtlich nicht zu ahnenden Verbrechens zum Ausdruck.“ (379) Handwaschung und Unschuldsdeklaration stehen für die Distanzierung von dem Verbrechen. Das Ritual in Dtn 21,1–9 wende nicht nur negativ drohendes Unheil ab, sondern stelle auch positiv die Rechts- und Weltordnung wieder her. Im Gegensatz zu den mesopotamischen *Namburbis* wende das genuin israelitische Ritual Dtn 21,1–9 überindividuelle Bedrohungssituationen ab, wobei die kollektive Schuld insofern persönlich sei, als sie alle treffe, aber nicht im Sinne eines subjektiven Verschuldens, sondern objektiv, wodurch die Gemeinschaft verpflichtet sei, der Gefährdung der gemeinschaftlichen Ordnung rituell zu begegnen. Auf der Endtextebene schließlich werde das Verhältnis der Gemeinschaft zum Verbrechen im Lichte der Gottesbeziehung, nämlich als Rechtsbruch gegenüber Jahwe, gesehen, was auch durch die Bitte um die Vergeltung der kollektiven Schuld gegenüber Gott zum Ausdruck gebracht werde. „Das Selbstbild, das die Gemeinschaft von sich entwirft, wandelt sich von einer gefährdeten Gruppe [...] zu einer Glaubensgemeinschaft, die von der Vergeltungsbereitschaft Gottes abhängig ist.“ (384)

Teil IV widmet sich den Überlieferungs- und redaktionskritischen Erwägungen zu Dtn 21,1–9 (333–378) inkl. einer Zusammenfassung der Ergebnisse (379–385). Die Überlieferungsgeschichte des Sühnerituals meint D. bis in die Spätbronzezeit zurückverfolgen zu können, wo das Problem von Raub und Totschlag im Umkreis von Städten und Gemeinden virulent gewesen, aber rechtlich nicht gelöst worden sei. „Es ist nicht auszuschließen, daß auch eine erste Verschriftlichung der (ursprünglich mündlichen?) Ritualüberlieferung schon in dieser Zeit erfolgte.“ (335) Für die erste Erweiterung des Textes um den Abmessungsvorgang macht D. die Zeit der Omriden oder Josias geltend, die durch eine Neubesiedlung neuer Gebiete gekennzeichnet seien. Dtn 21,1–8b* fand dann als Gegenfall zu Dtn 19,1–13 unter Einfügung der Landgabeformel Aufnahme in die dtr Gesetzessammlung, wobei die alte Tradition der Forderung der Kultzentralisation und der Säkularisierung der lokalen Rechtsräume nicht widerspreche. Die dtr Redaktionsarbeit habe das alte Ritual im Lichte des Jahwe-Glaubens ausgelegt und auf eine gesamtisraelitische Perspektive erweitert. Als plausibleste Datierung für die Aufnahme von Dtn 21,1–8b* und die dtn Sammlung Dtn 12–26 gilt die exilisch-frühnachexilische Zeit. Die schriftgelehrten post-dtr Ergänzungen in 5.6a und 3 (*bkr*) dienen dazu, die juristischen und rituellen Kompetenzen der Ältesten einer priesterlich-levitischen Kontrollinstanz unterzuordnen.

Der Vf. bietet eine überaus gründliche Untersuchung des Textes, eine aufschlussreiche Analyse der vorderorientalischen Vergleichstexte und eine anregende und insgesamt überzeugende Deutung des enigmatischen Rituals und seiner Ritualelemente inkl. einer kritischen Erörterung und Abweisung der immer wieder bemühten Girardschen Sündenbocktheorie (328ff). Auch die Argumentation im Hinblick auf eine exilisch-nachexilische Datierung der dtr Integration des Ritualtextes in die Sammlung Dtn 12–26 ist überzeugend. Diskussionsbedarf besteht freilich im Hinblick auf die hypothetische Verortung der hinter Dtn 21,1–9 stehenden Ritualtradition in der Spätbronzezeit und ihrer ersten vorexilischen Erweiterungen. Derartige Schlüsse überschätzen die Leistungsfähigkeit der Überlieferungsgeschichtlichen Methode bei Weitem (ein in der deutschsprachigen Forschung weit verbreitetes Phänomen), zumal wir über die Rechtsverhältnisse im Palästina der Spätbronzezeit eigentlich gar nichts wissen und Überlieferungsgeschichtliche Zwischenstufen – insbes. über derart lange Zeiträume – kaum plausibel gemacht werden können. Dies tut dem Wert von D.s Studie jedoch keinesfalls Abbruch! Abgeschlossen wird der Bd. durch ausführliche Register.

Münster

Rüdiger Schmitt

Stettler, Christian: **Das letzte Gericht.** Studien zur Endgerichtserwartung von den Schriftpropheten bis Jesus. – Tübingen: Mohr Siebeck 2011. (XV) 321 S., brosch. € 74,00 ISBN: 978–3–16–150512–6

In seiner Untersuchung zum letzten Gericht greift Christian Stettler ein Thema auf, das in den vergangenen Jahren in der Exegese und in der Systematik verstärkt auf Interesse gestoßen ist. Die Studien, die zunächst als Bestandteil seiner noch nicht vorliegenden Habilitationsschrift zur paulinischen Lehre vom Endgericht gedacht waren (VII), verfolgen zwei Ziele: die tiefe Verwurzelung der eschatologischen Erwartungen Jesu im apokalyptischen Denken aufzuweisen und die Kontinuität in der Gerichtsverkündigung von den Schriftpropheten bis ins NT aufzuzeigen (3).

Nach einer knappen Darlegung des Forschungsstandes in der Einleitung (1–4) stellt S. in vier Schritten die Gerichtsankündigung des AT (5–11), deren Fortentwicklung im Frühjudentum (112–184), die Gerichtsansage des Täufers Johannes (185–197) und die Erwartungen Jesu (198–268) dar. Im letzten Kap.

werden die Ergebnisse in Form von 14 Thesen zusammengefasst (269–272). Ein Literaturverzeichnis sowie Bibelstellen-, Autoren- und Sachregister runden die Arbeit ab (273–321).

Im Schlusskap. legt S. dar, dass JHWHs Gericht nie bloßes „Vernichtungsgericht“ ist, sondern der „Durchsetzung von Gerechtigkeit, Heil, Schalom in der Welt“ (269) dient. JHWH herrscht und richtet als König und setzt die von ihm festgelegte Weltordnung durch. Ist JHWH zunächst v. a. als König von Israel im Blick, werden seine Herrschaft sowie Gericht und Heil später universalisiert. Das Gericht kann auch dem Messias übertragen werden. Gleichzeitig individualisiert sich die Gerichtserwartung, der einzelne Mensch und sein Verhalten kommen in den Blick. Es entwickelt sich die Erwartung einer Vergeltung nach dem Tod und damit verbunden die Hoffnung auf die Auferstehung der Toten. Die erhobenen Gerichtskonzeptionen divergieren, schließen einander jedoch nicht aus, sondern ergänzen sich gegenseitig im Sinne des aspektiven Denkens.

Nach Ansicht von S. teilen sowohl der Täufer als auch Jesus die apokalyptisch-chassidische Erwartung. Am Reich Gottes hat nur Anteil, wer umkehrt und gerecht lebt. Während das AT und das Frühjudentum zuerst das Gericht und dann die Erneuerung des Menschen erwarten, kehrt Jesus die Reihenfolge um: Er lädt Menschen zur Gottesherrschaft ein, wo sie Erneuerung erfahren, dann ergeht das Gericht. Jesu Verkündigung ist durch eine Zwei-Stufen-Eschatologie geprägt (200–219): Wer sich jetzt auf seine Nachfolge einlässt, hat Anteil am Reich Gottes. Gleichzeitig kündigt er ein zukünftiges Endgericht an. Der Auffassung von S., dass diese Zwei-Stufen-Eschatologie „ein absolutes *novum* darstellt“ (268, H. i. O.), ist jedoch zu widersprechen. Auch die Gerichtspredigt Jeremias (Jer 14,1–15,4), die JHWH-Tag-Vorstellung Joels sowie die Zukunftskonzeption in Ez 33,21–39,29 kennen eine Aufteilung in zwei Stufen.¹

Ist die Thematik bzgl. des NT schon verschiedentlich bearbeitet worden, steht eine solche Bearbeitung für das AT noch aus. Insofern betritt S. Neuland. Zu Recht untersucht er zunächst den Begriffsrahmen „Gericht“ und das dazu gehörende semantische Umfeld, da eine eschatologische Gerichtsvorstellung ihre Wurzeln im herkömmlichen juristischen Kontext hat. Danach erarbeitet er die Grundlinien der Gerichtsverkündigung im prophetischen und im weisheitlichen Bereich. Dabei gelingt es ihm aufzuzeigen, dass die Gerichtserwartungen des AT nicht in erster Linie die Bestrafung des Volkes, sondern die Aufrechterhaltung der von JHWH festgelegten Ordnung und damit das Heil des Volkes als Anliegen haben.

Überzeugend legt S. dar, dass die Aussagen Jesu zum Endgericht in Kontinuität zu den Gerichtsankündigungen des AT und des Frühjudentums stehen und auf deren Hintergrund zu verstehen sind. In seiner Konzeption, die Entwicklung der Gerichtserwartung in vier Schritten darzustellen, fällt jedoch auf, dass die ersten beiden Schritte (AT, Frühjudentum) sich auf Schriftbereiche, die letzten beiden Schritte (Johannes, Jesus) auf historische Personen beziehen. Einerseits werden Texte, andererseits hinter den Texten stehende geschichtliche Personen betrachtet. Stimmiger wäre es, auch die ntl. Erwartungen auf der Textebene zu untersuchen, zumal gerade im Bereich des Frühjudentums die historischen Verfasser hinter den Texten fast vollständig verschwinden. Nicht reflektiert wird zudem die Tatsache, dass die Gerichtspredigt des Johannes uns nur in der Überlieferung der Evangelien und damit aus dem Blickwinkel der Jesus-Jünger vorliegt. Wenn S. wiederholt die Übereinstimmungen der Verkündigung Jesu mit der Gerichtspredigt des Täufers feststellt (z. B. 267), dann muss dies keineswegs auf historischen Tatsachen beruhen, sondern kann der Aussageabsicht der Evangelisten entspringen. Auch die Frage, ob und inwiefern die Evangelisten und spätere Redaktionen die Gerichtspredigt des historischen Jesus verändert haben, wird nicht thematisiert.

Ein wesentlicher Teil der Untersuchung entstand während eines mehrjährigen Forschungsaufenthalts in Cambridge (VII). Für deutschsprachige Monographien ungewohnt intensiv greift die Studie Ergebnisse der englischsprachigen Exegese auf. Dies ist ein großer Gewinn, der den Austausch gerade in der bearbeiteten Thematik in Zukunft fördern kann. Gleichzeitig wird jedoch die Diskussion mit der neuesten deutschsprachigen Literatur, v. a. im atl. und im frühjüdischen Teil, nur sehr begrenzt geführt. Eine Auseinandersetzung mit Studien etwa von K. Koenen und R. Kühschelm² zur Zeitenwende, von M. Beck³ und P.-G. Schwesig⁴ zum JHWH-Tag und von S. Beyerle⁵ zu Gottesvorstellungen in der antik-jüdischen Apokalyptik wäre für die atl. und frühjüdischen Darlegungen hilfreich gewesen.

¹ Vgl. Biberger, Bernd: Endgültiges Heil innerhalb von Geschichte und Gegenwart. Zukunftskonzeptionen in Ez 38–39, Joel 1–4 und Sach 12–14 (BBB, 161), Göttingen 2010, 374f.

² Koenen, Klaus / Kühschelm, Roman: Zeitenwende. Perspektiven des Alten und Neuen Testaments (NEB: Themen; 2), Würzburg 1999.

³ Beck, Martin: Der „Tag YHWHs“ im Dodekapropheten. Studien im Spannungsfeld von Traditions- und Redaktionsgeschichte (BZAW, 356), Berlin u. a. 2005.

⁴ Schwesig, Paul-Gerhard: Die Rolle der Tag-JHWHs-Dichtungen im Dodekapropheten (BZAW, 366), Berlin u. a. 2006.

⁵ Beyerle, Stefan: Die Gottesvorstellungen in der antik-jüdischen Apokalyptik (SJS), 103), Leiden u. a. 2005.

Mit dieser lesenswerten Studie ist S. ein wichtiger Beitrag zu diesem Thema gelungen. Sie ist ein weiterer Beleg für die Kontinuität der beiden Schrifteile und korrigiert einige weit verbreitete Ansichten zu diesem Thema.

Bonn

Bernd Biberger

Ratzinger, Joseph – Benedikt XVI.: *Jesus von Nazareth*. Zweiter Teil. Vom Einzug in Jerusalem bis zur Auferstehung. – Freiburg/Basel/Wien: Herder 2011. 366 S., geb. € 44,00 ISBN: 978-3-451-32999-9

Gespräch über Jesus. Papst Benedikt XVI. im Dialog mit Martin Hengel, Peter Stuhlmacher und seinen Schülern in Castelgandolfo 2008, hg. v. Peter Kuhn. – Tübingen: Mohr Siebeck 2010. 137 S., kt. € 19,00 ISBN: 978-3-16-150441-9

Im zweiten Teil seines „Jesus“¹ zeichnet Joseph Ratzinger die Ereignisse der letzten Tage Jesu in Jerusalem nach. Er orientiert sich dabei weitgehend an dem Ablauf, den die synoptischen Evangelien vorgeben, baut aber mit der Fußwaschung und Jesu hohepriesterlichem Gebet Erzählelemente des Johannesevangeliums ein: Einzug in Jerusalem und Tempelreinigung – Eschatologische Rede Jesu – Fußwaschung – Hohepriesterliches Gebet – Letztes Abendmahl – Gethsemani – Prozess – Kreuzigung und Grablegung – Auferstehung. Am Ende steht ein Ausblick auf die bleibende Gegenwart des eschatologischen Christus und seine Wiederkunft. Dabei begegnet man einem ganz kirchlich-traditionellen Jesus-Bild.

Einige Beispiele: Die Tempelreinigung symbolisiert das Ende des Tempels und einen neuen Kult in einem nicht von Menschen erbauten Tempel, der Jesu Leib ist (36). Die „Heiligung“ der Jünger in Joh 17 verweist auf die „Liturgie des Neuen Bundes“, in der Jesus selbst Priester und gleichzeitig das Opfer ist, „das in der Eucharistie aller Zeiten gegenwärtig wird“ (106); zugleich geschieht in der Beteiligung der Jünger die „Einsetzung des Priestertums der Apostel, des neutestamentlichen Priestertums“ (108). Das Thema „Einheit“ aus Joh 17 führt R. weiter zur apostolischen Nachfolge, zum Kanon der Schrift und zur *regula fidei* (116f). Das Abendmahl erscheint durch die „Wandlungsworte“ (149) als Selbstgabe Jesu und damit als Stiftung des Eucharistie-Sakraments (151), ja der Kirche selbst (158). Das Gebet Jesu am Ölberg spiegelt das Ineinander von menschlichem und göttlichem Willen; die Auslegung stützt sich hier ganz auf die Christologie der Alten Kirche, v. a. des Konzils von Chalkedon (179–183). Die Verurteilung Jesu durch das Synedrium beruht auf Jesu messianischem Vollmachtsanspruch, der Israels Monotheismus verletzt (200f, 205). In den Psalmen betet – mit Augustinus – „Christus als Haupt und Leib zugleich“ (239). Maria unter dem Kreuz steht „zeitenübergreifend“ für „die Kirche, die Braut und Mutter“ (246). Den Tod Jesu versteht R. in erster Linie als Sühnengeschehen (54–56, 254–264). Das leere Grab bildet „eine notwendige Bedingung für den Auferstehungsglauben“ (279f).

Immer wieder prägen spirituelle Gedanken die Darstellung. Ich erwähne nur die ansprechende Meditation über die „Wahrheit“ in politischen Kontexten, die R. angesichts des Pilatus-Verhörs im Johannesevangelium formuliert (214–218). Die spirituelle Dimension ist stets rückgebunden an grundlegende theologische Einsichten über die Bedeutung Jesu, in dem Gott den Menschen selbst begegnet und für sie handelt. So ist, um nur ein Beispiel zu nennen, Jesu Leiden „ein Leiden in der Gemeinschaft mit uns, für uns; ein Mitsein, das aus der Liebe kommt [...]“ (239).

Zu den hermeneutischen Grundlinien von R.s „Jesus“ gehört wesentlich eine christliche Lektüre der heiligen Schriften Israels, die in Jesus ihre Erfüllung finden und auf deren Grundlage Jesus nur verstehbar ist (277). Die Erweckung Jesu bildet die Voraussetzung für diese neue Schriftlektüre (270). Auf weite Strecken bietet R. so eine biblische Theologie, besonders eindrucksvoll bei der Erklärung der Kreuzigung Jesu (226–249). Ein „Ineinander von Treue und Neuheit“ (168) kennzeichnet das Verhältnis des geglaubten Christus zur Tradition Israels. Freilich überwiegt das Neue, das Besondere der Christus-Gestalt (81, 99, 137 u. ö.), und entsprechend häufig sind überbietende Aussagen (150, 167 u. ö.).

Auch historische Fragen greift R. auf, denn er nimmt Widersprüche zwischen den Evangelien wahr und sucht nach den historischen Hintergründen. Bei der Chronologie der letzten Tage Jesu gibt er – im Einklang mit der Mehrheit der Exegeten – der johanneischen Darstellung den Vorzug (126–134); er diskutiert die Frage nach der Historizität der Abendmahlsüberlieferung (135–145) und des Verhörs Jesu vor

den jüdischen Autoritäten (199, 208); er differenziert sachlich in der Frage der jüdischen Ankläger (208–211). Aus exegetischer Perspektive müsste man freilich über wichtige historische Themenfelder ins Gespräch kommen:

(1) Nach R. stellt Jesus in der Fußwaschung zeichenhaft das Ganze seines Heildienstes dar (73). Im Vergleich mit zeitgeschichtlichen Sozialstrukturen enthält die Handlung aber auch ein kritisches Potential für die Sozialgestalt der Gemeinde und der Gesellschaft.

(2) Historisch ist es keineswegs klar, dass das leere Grab „eine notwendige Bedingung für den Auferstehungsglauben“ (279f) bildet; Gegenbeispiele: Man wusste die Patriarchen Israels im Himmel, verehrte deren Gräber aber trotzdem in Hebron; die *Apokalypse des Mose* kann Adam als im Himmel lebend beschreiben, obwohl sein Leichnam auf der Erde ist. Paulus dachte in jüdischer Tradition im Modell einer postmortalen „Verwandlung“, die zu einer neuen „Materialität“ führt (1 Kor 15,51).

(3) Ein messianischer Anspruch Jesu dürfte kaum den Grund für die Verurteilung durch die jüdische Priester-Aristokratie dargestellt haben (so aber R. 200, 205); ein Messias verletzt Israels Monotheismus nicht, und die Messiasprätendenten des jüdisch-römischen Krieges galten nicht als Gotteslästerer – sie falsifizierten sich selbst durch ihr Scheitern.

(4) Die Sühne-Vorstellung, die R. bei der Deutung des Todes Jesu in den Vordergrund stellt (54–56, 95, 138, 254–264), ist als historische Kategorie des Frühjudentums fraglich: Ein begriffliches Pendant existiert nicht, und für die Funktion bestimmter jüdischer Tempelopfer müsste man eher von „Reinigung“ oder (selten) „Stellvertretung“ sprechen. Neuere Forschungen haben gezeigt, dass im NT der Tod Jesu meist mit *personalen* Kategorien gedeutet wird: Das „Sterben für“ verdankt sich dem antiken Freundschafts-ideal, wo es die höchste Form der Liebe einem Freund gegenüber ausdrückt; Paulus spricht an zentralen Stellen von Gottes „Liebe“, die sich im Tod Jesu erweist (Röm 5,5–8) (vgl. R. selbst 256, 278). Vorstellungen wie „Versöhnung“ (2 Kor 5,19f) oder „Loskauf“ (Röm 3,24) sind ebenfalls in personalen (politischen) Kontexten der Antike verankert. Und die Abendmahlsworte vom „Blut des Bundes“ (Ex 24,8) bzw. dem „neuen Bund“ in Jesu Blut (Jer 31,31) verweisen auf die Praxis von Bundesopfern, die den personal geschlossenen Bund Jhwhs mit seinem Volk besiegeln (und keine Sühnopfer sind).

Welche tieferliegende Intention leitet das Buch? Seine hermeneutischen Voraussetzungen hat R. bereits im Vorwort zum ersten Teil seines „Jesus“ dargelegt (vgl. meine Kritik in ThRv 103, 2007, 355–362). Hier rekapituliert er nur kurz einige Grundlinien. Wie bereits im ersten Bd. ist es sein Anliegen zu zeigen, dass zwischen dem Christus des Glaubens, dem man auch heute noch begegnen kann, und dem historischen Jesus keine *substantielle* Differenz besteht. Ihm ist die Frage wichtig, „ob die Grundüberzeugungen des Glaubens auch bei vollem Ernst heutiger exegetischer Erkenntnisse historisch möglich und glaubwürdig sind“ (123). R. beabsichtigt, „ein Hinschauen und Hinhören auf den Jesus der Evangelien zu entwickeln, das zur Begegnung werden kann und sich im Mithören mit den Jüngern Jesu aller Zeiten doch gerade der wirklich historischen Gestalt vergewissert“ (13).

Es geht also letztlich um die Vergewisserung der Tatsächlichkeit, der historischen Faktizität des Glaubens. R.s Konzept eines „realen Jesus“ will die Diskrepanz zwischen dem inhaltlich eher dürftigen „historischen Jesus“ und dem „Christus des Glaubens“ überbrücken (11, 13). Dazu liest er die Evangelien mit der Brille der Christologie der Alten Kirche, mit einer „Hermeneutik des Glaubens“ (11). Das Geschichtliche wird ihm dabei sekundär, er interessiert sich für das „Wesentliche“ – so ein Lieblingswort des Buches (z.B. 59, 77, 160, 202). Er möchte nicht in den „Streit um viele mögliche Einzelelemente“ eintreten, sondern die „wesentlichen Worte und Taten Jesu“ bedenken (13). Geschichtliche Hypothesen stören eher das Bild: „Wenn die wissenschaftliche Schriftauslegung sich nicht in immer neuen Hypothesen erschöpfen und theologisch belanglos werden soll, muss sie einen methodisch neuen Schritt tun und sich neu als theologische Disziplin erkennen, ohne auf ihren historischen Charakter zu verzichten.“ (11)

Kann eine „Theologie“ der historischen Hypothesenvielfalt zur Einheit verhelfen? Das scheitert daran, dass eine historische Exegese bereits wesentlich theologisch *ist*, insofern die Texte, die sie interpretiert, *theologische* Texte sind. Ihre Methodologie verortet die theologischen Aussagen der Evangelien freilich in *historischen* Kontexten und versteht sie im Rahmen der Denk- und Sprachmöglichkeiten der anti-

¹ Benedikt XVI. (Joseph Ratzinger): *Jesus von Nazareth*. Erster Teil. Von der Taufe im Jordan bis zur Verklärung. – Freiburg/Basel/Wien 2007; besprochen von Stefan Schreiber in ThRv 103 (5/2007), Sp. 355–362.

ken Welt. Dadurch arbeitet sie gerade die *Vielfalt* und die *Kontextbezogenheit* urchristlicher Theologien heraus.

Vielleicht könnte das Gespräch bei der „Christologie“ der Evangelien beginnen: Denn diese leisten formal betrachtet genau das, was auch R. intendiert: Sie stellen die historische Gestalt Jesu so dar, dass ihre bleibende existentielle Bedeutung für die geschichtliche Gegenwart der Leser/-innen sichtbar wird. Diese situativen „Fortschreibungen der Tradition“ in den Evangelien nimmt R. auch durchaus wahr (43, vgl. 202) und verortet sie in einem „Prozess des Lernens“ in der werdenden Kirche, der zum „Einklang“ von historischem Faktum und Schriftwort führte (226f). So setzt sich R. mit der besonderen Art und Weise der Geschichtlichkeit der Auferstehung Jesu auseinander (298–301), die „eine Fußspur in der Geschichte hinterlassen“ hat (300f).

Ob es dabei sachlich sinnvoll ist, innere oder mystische Erfahrungen und „wirkliche“ Begegnungen mit Jesus voneinander abzugrenzen (293), sei dahingestellt und bleibt eine Frage des Begriffs von „Wirklichkeit“.

Das Bild der Fußspur führt uns aber noch einmal zurück zum grundlegenden Problem der Tatsächlichkeit des Glaubens, zur Frage, wieviel historisches Fundament der Glaube braucht. Historische Haftpunkte stellt die gegenwärtige Jesus-Forschung jedenfalls durchaus zur Verfügung, zeigt sich doch unter den Forschern in den Grundzügen des Lebens und der Botschaft Jesu ein gewisser Konsens.

Noch im Vorfeld des Buches suchte R. die exegetische Vergewisserung. So hat er 2008 zwei evangelische Neutestamentler zum Treffen seines Schülerkreises nach Castelgandolfo eingeladen: *Martin Hengel* und *Peter Stuhlmacher*. Der Bd. „Gespräch über Jesus“ enthält deren Vorträge und die sich anschließenden Diskussionsbeiträge. Beide Referenten vertreten durchaus eigenwillige Positionen innerhalb der exegetischen Fachwelt, die dem Jesus-Bild R.s freilich entgegenkommen.

Neben einer eigenen Lösung der Synoptischen Frage und dem Plädoyer für die These, dass Jesus selbst bereits einen messianischen Anspruch erhoben habe, reflektiert H. die Voraussetzungen historischer Jesus-Forschung, die „in einem notwendigen theologischen Kontext steht“ (Gespräch 8): Die Aporie zwischen Glaube und historischer Vernunft liegt in der Geschichtlichkeit der Offenbarung selbst begründet (Joh 1,14). Das Verhältnis von Glaube und historischen Fakten prägt dann auch die Diskussion. R. hält zustimmend fest, dass Glaubensgewissheit und historische Gewissheit offenbarungstheologisch nicht voneinander getrennt werden können und sich daher die Frage stellt, wie viel Faktengewissheit der Glaube braucht (32). Seine Aussage der „notwendigen Beziehung zwischen Historie und Glaube“ (33) erinnert an die alte exegetische Diskussion über das Verhältnis von Historie und Kerygma, die sich paradigmatisch an der Jesus-Tradition der Evangelien entzündet.

Im Jesus der Evangelien sehe ich, wie bereits gesagt, den Schlüssel für das Gespräch zwischen „Glaube“ und „Historie“, der noch stärker zu würdigen wäre. Denn dass eine „theologische Exegese“ „als eine Möglichkeit historischer Objektivität, mit der wir uns dem Text unterwerfen“ (110), verstanden werden könnte, ist eine Illusion, da dieser Text selbst ein Produkt einer historischen Zeit und Situation darstellt und als solcher zuerst einmal *interpretiert* werden muss – so dass sich all die „Grundentscheidungen“, die R. völlig zu Recht im Hintergrund jeder historischen Methodik sieht (109f), auch durch das (letztlich ahistorische) Postulat der Texttreue nicht ausschalten lassen.

S. deutet den Tod Jesu als bewussten „Opfergang“, den Jesus selbst auf dem Hintergrund alttestamentlicher Sühne-, Lösegeld- und Opfervorstellungen verstanden habe. In meinen Augen ist dies eine kulttheologische Engführung, die den Zusammenhang von Gericht und Sühne (91) überbewertet und personale Kategorien wie den Bund Gottes mit Israel, Gemeinschaft und Tora-Orientierung vernachlässigt. In der Berufung auf den Gottesknecht von Jes 53 als Vorbild stimmt R. in seinem „Jesus“ mit S. überein, und er zieht die Linien aus, indem er Jesu Tod als „große religionsgeschichtliche Wende“ beschreibt, die das Ende des Kultes Israels und die „Begründung des Neuen Testaments“ bedeute (87).

Am Ende stehen sich eine „Hermeneutik des Glaubens“ (Jesus 11) und eine „historische Hermeneutik“ der Schrift gegenüber. Beide schließen sich nicht gegenseitig aus, können aber auch nicht ineinander fallen, ohne dass der Theologie Wesentliches verloren geht. Die Wahl der einen oder anderen ist von den eigenen Interessen und Voraussetzungen der jeweiligen Ausleger bestimmt. Hier müsste das Gespräch zwischen Exegese und Systematik beginnen. Dazu, dieses Gespräch der Disziplinen einzufordern, leistet R.s Buch einen wichtigen Beitrag.

Augsburg

Stefan Schreiber

Spangenberg, Volker / Heinze, André: Der historische Jesus im Spannungsfeld von Glaube und Geschichte. – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2010. 211 S., kt € 28,00 ISBN: 978–3–374–02759–0

Die moderne exegetische Jesusforschung hat mit dem Eintritt in die Phase der sog. „third quest“, der Veröffentlichung der Jesus-Bücher von Papst Benedikt XVI. sowie den auf dem Markt befindlichen Jesusromanen neuen Nährstoff und neue Impulse bekommen. Dem Zusammenhang von theologischen und historischen Fragen im Kontext der historischen Jesusforschung hat sich ein im Jahr 2007 am Theologischen Seminar Elstal (Fachhochschule) abgehaltenes Symposium gestellt. Die Beiträge (Hauptreferate und Beiträge der Respondenten) liegen in dem vorzustellenden Sammelbd. veröffentlicht vor. Die Mehrheit der Referenten ist theologisch im evangelikalen und freikirchlichen Bereich beheimatet.

Uwe Swarat führt in die Thematik ein, indem er einen Forschungsüberblick bietet. Diesen gliedert er in neun Schritte. Die Jesusbilder des 19. Jhs. entlarvt er als „Wunschilder“ (13), die das „Dogma durch Psychologie und Phantasie [...] ersetzen“ (14). Bultmann habe die Frage nach dem historischen Jesus abgebrochen. S. bewertet die „third quest“ dahingehend, dass sie aus rein profan-historischer Neugierfrage und kein theologisches Interesse habe. Zwar unterscheidet er zwei Hauptströmungen (Mack/Crossan bzw. Sanders/Theissen), doch bleibt sein Urteil teils undifferenziert und v. a. negativ: Die Jesusforschung habe den überholten Stil des 19. Jhs. aufgegriffen. Theologisch vertritt er die These, dass es in Glaube und Theologie um den gegenwärtigen Herrn gehe. Zum Schluss stellt er zwei neue Jesusbücher vor, zu denen er das Papstbuch, das er dem von ihm selbst bevorzugten Ansatz von Martin Kähler gleichstellt, und die Neuaufgabe des Jesusbuches von W. Kasper (Erstaufgabe: 1975) rechnet. Ungewöhnlich sind nicht nur manche Lücken (M. Ebner, S. Freyne, J. P. Meier, L. Schenke, G. Vermes, K. Wengst u.a.), die der Forschungsüberblick enthält, sondern auch seine nicht-chronologische Systematik, die mit einem Blick auf Jeremias und Gerhardsson und nicht mit der aktuellen Jesusforschung endet. Intuition ist für S. ein wichtiger Erkenntnisweg. Sein Respondent *Markus Iff* fasst S.s Beitrag unter der Frage der dogmatischen Implikationen der Jesusforschung treffend zusammen. Er hält die systematisch-theologische Perspektive für hilfreicher als die exegetisch-historische Fragestellung.

André Heinze knüpft an den ersten Beitrag an, insofern er die Forschungsgeschichte aus methodischer Perspektive kritisch untersucht und sich mit dem Differenzkriterium und der Wirkungsplausibilität auseinandersetzt. Er vertritt die These, dass die Wirkungsgeschichte des historischen Jesus ein Zentrum der Forschung sein soll. Er plädiert zudem für die „Akzeptanz der [...] Unmöglichkeit eines objektiven Zugriffs auf das gesuchte historische Moment“ (61) und das Aufgeben der historischen Rückfrage. *Roland Gebauer* warnt in seiner Antwort davor, die Individualität und Originalität Jesu aufzugeben, wenn auf das Differenzkriterium verzichtet wird.

Roman Heilenthal zeigt in seiner Auseinandersetzung mit außertheologischen und außerkirchlichen Jesusbildern in auf dem Markt befindlichen populären Jesusromanen die Grenzen der These von Heinze zur Bedeutung der Wirkungsgeschichte auf. Er entlarvt die Jesusromane als Enthüllungsliteratur, die mehr eine Selbstdarstellung der einzelnen Autor/inn/en ist. *Volker Spangenberg* antwortet, indem er u. a. die drei ineinander greifenden Grundmuster und Motive dieser Jesusbücher benennt (esoterisch-doketische Muster; Spekulationen; kirchenkritische Deutungsmuster). Das Interesse an dieser Literatur erklärt er mit geschickter Vermarktung seitens der Medien, Sensationslüsternheit und Unterhaltungsbedürfnis.

Jens Schröter untersucht außerkanonische Schriften (Thomasevangelium, Petrus-evangelium, Unbekanntes Berliner Evangelium) unter der Fragestellung, ob diese das Jesusbild der synoptischen Evangelien ergänzen, problematisieren oder verändern. Seine sehr differenzierte und sachliche Auseinandersetzung kommt dabei zu dem Ergebnis, dass die apokryphen Schriften ein breites Spektrum von Perspektiven abdecken, die „neue konzeptionelle Entwürfe und eigene theologische Wege beschreiten“ (130). Die Apokryphen liefern mit Blick auf die Jesusforschung jedoch keine neuen Informationen. S. stellt abschließend die These auf, dass die Apokryphen „faszinierende Zeugnisse für theologiegeschichtliche Entwicklungen“ (130) sind, die sich teils polemisch vom Judentum abgrenzen. Seinem Beitrag sind die wichtigsten Quellenbelege als Appendix angefügt. Sein Respondent *Matthias Walter* fragt, ob Predigten auf der Basis apokrypher Texte möglich seien. Er stellt in Frage, dass das geringere Alter der apokryphen Schriften deren theologischen Wert mindere.

Andreas Feldtkeller nimmt jüdische und islamische Jesusbilder in den Blick und fragt nach deren Bedeutung für das Jesusbild der modernen christlichen Dogmatik. Er vertritt die These, dass der Dialog eine Inspiration für die christliche Theologie bedeuten kann. *Hans Guderian* antwortet auf diesen Beitrag kritisch, indem er Anfragen formuliert, die die jüdische Perspektive des Jesusbildes im Koran, die Methoden für den christlich-islamischen Dialog, die Unterscheidung zwischen historischem Jesus und kerygmatischem Christus und den Dialog zwischen Judentum und Islam betreffen.

Johannes von Lüpke fragt nach der Bedeutung der Jesusforschung für moderne Bekenntnisse. Dabei zeigt er auf, dass die Sühnopfertheologie zugunsten eines Prozesses der Versöhnung zurücktritt. Grundsätzlich fragt er, ob der Glaube die historische Forschung brauche. Dabei zeigt er kritisch die destruktiven Seiten historischer Rückfragen an den Glauben auf. *Oliver Pilnei* plädiert für einen sorgsam Umgang mit der theologischen Begrifflichkeit.

Die Aufsätze beleuchten die moderne Jesusforschung aus verschiedenen theologischen Perspektiven. Der praktisch-pastorale Aspekt wird teils durch die Respondenten mit einbezogen. Insgesamt wird eine gute Übersicht über die Gesamtproblematik geboten, die jedoch keine wesentlichen neuen Erkenntnisse bringt. In ihrer Bewertung der Fragestellung sind die Beiträge auch kritisch zu lesen. Das Verhältnis von Glaube und Geschichte ist von verschiedenen Seiten beleuchtet, jedoch nicht abschließend gelöst. Die gegenwärtige Forschung wird durch die Diskussion vergangener Ansätze geprägt, ohne diese einer aktuellen Sichtweise zuzuführen. Das Dilemma wird damit durch einen Rückblick auf Forschungspositionen scharf skizziert, jedoch nicht weitergeführt. Hilfreich wäre ein Beitrag gewesen, der Perspektiven aufgezeigt hätte, die über den status quo der Forschung hinausweisen.

Dortmund

Beate Kowalski

Koschorke, Martin: Jesus war nie in Bethlehem. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2007. 140 S., kt € 19,90 ISBN: 978-3-534-20488-5

„Zu Bethlehem geboren ist uns ein Kindelein“ – oder etwa doch nicht? Sollte sich diese Zeile aus dem gleichnamigen Weihnachtsliedklassiker als Trugschluss entpuppen? Das jedenfalls deutet der Titel „Jesus war nie in Bethlehem“ an, der von Martin Koschorke verfasst wurde. Der Vf., Theologe, Soziologe und Paarberater, der lange beim Evangelischen Zentralinstitut für Familienberatung in Berlin tätig war, wirft damit einen neuen Blick auf die Evangelien und beschäftigt sich mit der Leitfrage, woher es kommt, dass die Geburt Jesu in der biblischen Darstellung nach Bethlehem verlegt wurde, obwohl doch historisch wenig dafür spreche, dass er dort das Licht der Welt erblickt habe.

Nach einem Prolog mit dem Titel „Von Bethlehem und der Geschichte von Christi Geburt. Einige Bemerkungen vorab“ wendet sich der Autor in zwei Hauptteilen, die mit „Von Jesus von Nazareth, seinen Eltern Maria und Josef und was wir von ihnen wissen“ bzw. „Vom Kind in der Krippe – und was es uns sagen will“ überschrieben sind, in insgesamt 27 weiteren Unterkapiteln dem Thema vielschichtig zu. Bereits in seinem Vorwort stellt K. die Bedeutung Bethlehems heraus, das Jesus höchstwahrscheinlich „in seinem ganzen Leben nie betreten“ (9) habe. Gleichzeitig betont er, dass geschichtlich „manches anders [war], als die Weihnachtsgeschichte es berichtet“ (ebd.). Dennoch unterstreicht er die emotionale Verankerung dieser Erzählung, die noch heute zahlreiche Pilger in die Stadt in Palästina lockt und die wie kaum ein anderer Text der Heiligen Schrift „so direkt zu den Herzen der Menschen“ (ebd.) spricht. Der Formulierung dieser Ausgangslage zur Geburt Jesu Christi in Bethlehem schließt sich der Prolog an, der zwei Abschnitte umfasst.

In diesem Auftakt wendet sich K. den geographischen Gegebenheiten zu und skizziert die Motive dieser Erzählung, die Bilder enthält, „die zum Herzen sprechen“ (15), wie bspw. die Hochschwängere, die Herbergssuche, das Kind in Windeln oder die Verfolgung und Flucht sowie die Kindstötungen durch Herodes. Er greift auf Texte des Kirchenvaters Hieronymus, von Bertolt Brecht und Paul Gerhardt zurück, ehe er die Frage nach dem Kind in der Krippe, und wie dieses Ereignis nach Bethlehem kam, stellt.

Damit leitet er den oben erwähnten ersten Hauptabschnitt ein, der unterschiedliche Facetten rund um die Herkunft Jesu und seiner Eltern vorstellt. Dabei geht K. auf Nazareth ein, das im von ihm so genannten „Ostfriesland Israels“ (25) liegt, bevor er die Familie Jesu betrachtet. Die folgenden Kap. rücken Vorlagen für die Weihnachtsgeschichten, die Thematik rund um den Erlöser der Endzeit oder das Selbstverständnis Jesu als Messias oder Sohn Gottes sowie die Frage, wie Maria Jungfrau wurde, ins Zentrum. Dabei erwähnt er annähernd alles, was sich mit der Weihnachtsgeschichte in Verbindung bringen lässt. „Maria und das gespaltene Frauenbild des Abendlandes“ (79ff) ist ebenso ein Thema wie die Betrachtungen zu „Wie Josef in der Versenkung verschwand“ (81ff).

Das zweite Hauptkap. zum Kind in der Krippe und der sich hinter diesem Motiv verbergenden Bedeutung beleuchtet in mehreren Unterabschnitten die Frage nach der Geburt und Gottes Gegenwart, dem Kind und der neuen Machthierarchie Gottes. K. betrachtet auch die Begleitelemente und vermeintlichen Nebenfiguren der Geburtserzählung wie die Ausländer und ihren Stern, die Hirten und Engel oder die Herkunft von Ochs und Esel. Dabei hat der Leser manches „Aha-Erlebnis“ und es ist erstaunlich, welche Erklärungen welche biblischen Ereignisse entschlüsseln. Der Abschnitt 29 beschließt die Hauptteile mit einigen Leseempfehlungen für jeden, der „noch mehr wissen will“ (136). Eher spärliche 29 Literaturnachweise und Anmerkungen in den Endnoten runden das Buch ab.

In einer leicht verständlichen Sprache stellt K. anschaulich dar, warum die Ereignisse rund um die Geburt Jesu Christi so erzählt wurden, wie sie uns heute in der Frohen Botschaft überliefert sind. Auf diese Weise zeigt er die Diskrepanz auf, die sich hinter dieser Weihnachtsgeschichte verbirgt: Einerseits beleuchtet er die emotionale und spirituelle Wahrheit, andererseits rückt er die historische Wirklichkeit in den Blickpunkt seiner Betrachtungen.

Gerade die Verwendung einer teils saloppen Sprache lädt zur Lektüre ein und verleiht dem Titel eine populärwissenschaftliche Nuance.

Da ist von „Josef die Witzfigur“ (84), „Beduinenskind im Futtertrog“ (124) und dem „Krippenkind als Kriegsgott“ (107) die Rede, von provokativen Fragen wie „Die Frau – ein Stück Garten?“ oder von „Herzinfarkt und Ewigkeit“ (36). Diese Wendungen entbehren nicht eines gewissen Boulevardstils. Insgesamt animiert dieses Buch zum Lesen und trotz seines Stils und der eher unwissenschaftlichen Aufmachung kommt es über den Status einer Feiertagslektüre hinaus, die sich zweifelsohne leicht lesen lässt.

Tecklenburg

Björn Igelbrink

Frankemölle, Hubert: Das Matthäusevangelium. Neu übersetzt und kommentiert. – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 2010. 268 S., kt € 19,90 ISBN: 978-3-460-30025-5

Ein „Kompaktcommentar“ (244) zum Matthäusevangelium rundet die bisherigen Forschungen des emeritierten Paderborner Neutestamentlers Hubert Frankemölle auf diesem Gebiet ab. Handlich, ansprechend und allgemein verständlich bietet der Kommentar eine neue Übersetzung des MtEv mit einem kurzen Kommentartext zu jeder Perikope, der ihre wichtigsten Sinnspitzen darstellt. Zugunsten der Kompaktheit wurde auf eine durchlaufende Literaturdiskussion verzichtet. Dies lässt sich allerdings gut mit dem Ziel vereinbaren, v. a. die biblisch-jüdischen Hintergründe des MtEv auszuleuchten und seine Bezüge zum atl. Prätext herzustellen: Der Autor versteht das MtEv als „aktualisierende Auslegung der heiligen Schriften Israels [...]“, als „Midrasch“ (13), der die Geschichte JHWHs mit Israel in Jesus weiterführt.

Diese Kontinuität wird besonders in F.s Auslegung der Bergpredigt (Mt 5,1–7,29; 37–58) anschaulich. Die Seligpreisungen als ein „stark weisheitlich und prophetisch ausgerichtetes Lehrgedicht“ (39) greifen auf vielfältige atl. Traditionen zurück, wie F.s ausführliche Angaben von Paralleltexen zeigen. Jesu Tora-Deutung (5,21–48; 41–49) steht unter dem klaren Vorzeichen der gültigen Tora, die er, wie andere jüdische Lehrer, aktualisiert. Dass seine Aktualisierung ihre Vorläufer bspw. in der Weisheitsliteratur hat, zeigen Spr 6,20–25 oder Sir 41,20.22, die die Radikalisierung des Ehebruchs durch Herz bzw. Augen (Mt 5,28) bereits vorgedacht haben. Auch eine oft als typisch christlich verstandene Weisung wie die Feindesliebe (5,44) ist geprägt von Lev 19,17f oder Spr 25,21f. Die weiteren Teile der Bergpredigt, die F. in „Weisungen für den Alltag“ (6,1–18), „Weisheitstheologische Weisungen“ (6,19–7,11), „Unterschrift“ (7,12) und „Grundlegende Mahnungen und Aufforderungen“ (7,13–27) untergliedert, werden ebenso auf diesem Hintergrund dargestellt – auch die sog. Goldene Regel wurde über jüdische Theologie (Tob 4,15; Sir 31,15) aus der griechischen Umwelt entlehnt.

Der Kürze ist es wiederum geschuldet, dass eine auffällige Stelle wie die „Unzuchtsklausel“ (Mt 5,32) den Leser neugierig auf genauere Ausführungen zurücklässt oder eine anstößige wie Mt 7,6 (das „Heilige“ vor die Hunde/Schweine werfen) nicht eingehend problematisiert werden kann.

In F.s Auslegung der Erzählung von Passion, Tod und Auferweckung (Mt 26,3–28,20) fällt ein zweiter Schwerpunkt des Kommentars ins Auge: die Herausarbeitung narrativer Linien im Evangelium. So zeigt z. B. 26,53 wie zuvor V. 39 und 42 den „unerschütterlichen Glauben“ Jesu (223); das „Mit-Sein“ Gottes in Jesus, seit 1,23 Leitmotiv des Evangeliums, können die schlafenden Jünger in 26,36.38.40 gerade nicht erwidern (221); der Gewaltverzicht Jesu (26,52–54) bestätigt jetzt die Lehre Jesu auf dem Berg (5,38–47; 223); 27,40 nimmt mit der Frage nach dem Gottessohn die Versuchung in der Wüste (4,3.6) auf. Durch Hinweisen auf die Mk-Vorlage gelingt es dem Autor dabei, das erzählerische Profil des MtEv zu schärfen.

Wiederum kommen auch Verweise auf die atl. Tradition nicht zu kurz. So deutet F. die Erzählung nicht als eine „Berichterstattung faktischer Abläufe“, sondern als „theologische, symbolische Erschließung der Wirklichkeit mithilfe von biblischen Zitaten aus den Psalmen zum Schicksal des leidenden Gerechten“ (239). 27,38, die Schilderung der Kreuzigung inmitten zweier Räuber, kann z. B. als Erfüllung von Jes 53,12 verstanden werden (237); die Naturerscheinungen beim Tod Jesu sind nicht nur hellenistisch naheliegend, sondern auch von Jer 15,8f, Am 5,20; 8,9 oder Sach 14,4–5 her zu verstehen (239).

Besonders ist F. an der Klärung der Rollen im Passionsgeschehen gelegen: In der Sondergutpassage Mt 27,3–10 („Der Wert Jesu und das Ende des Judas“) sieht er „schöpferische Geschichtsschreibung aus theologischen Gründen“ (230) am Werk, in der auf der einen Seite Judas durch das Erfüllungszitat 27,9 in den Plan Gottes hineingeschrieben wird, auf der anderen Seite aber die Hohenpriester durch das Annehmen der Silbermünzen (27,6f) die Verantwortung für das Geschehen übernehmen – ohne Beteiligung des Volkes. Sie haben den Tötungsbeschluss gefasst (27,1), sie überreden in 27,20 auch das Volk, das bisher auf der Seite Jesu stand, sich für Jesu Hinrichtung einzusetzen. Mit deutlichen Worten erklärt F. daraufhin die Grenzen der Interpretation des wirkungsgeschichtlich belasteten V. 25 („Und das ganze Volk antwortete und sprach: Sein Blut [komme] über uns und unsere Kinder!“): Mit der Zerstörung Jerusalems ist diese Verantwortung für den Tod eines Unschuldigen eingeholt; der matthäische Zusatz zum Kelchwort in 26,28 führt aus, dass Jesu Blut zur Vergebung der Sünden vergossen wird (233f).

Ab und zu lässt der Autor auch eine Anwendung der Texte auf heutige Situationen einfließen, z. B. durch eine Assoziation zum Glaubensbekenntnis (73),

Kritik „übereifriger Knechte“ (111), Situierung der Ehelosigkeit (155) oder den Verweis auf Glaube und Zweifel (251). Besonderes Augenmerk lenkt er dabei auf den christlich-jüdischen Dialog und die bleibende Erwählung Israels (80; 128; 174), was sich gerade beim MtEv – einer „eindeutig jüdisch geprägte[n] Schrift“ (6) – anbietet. Auch werden u.a. gegenüber der Einheitsübersetzung Übersetzungsvarianten begründet, z. B. „Herrschaft“ statt „Himmelreich“ (103), „Auferweckung“ statt „Auferstehung“ (244); „mit euch“ statt „bei euch“ (28,20; 252).

Damit zeichnet sich dieser Kommentar als ein Werk aus, das für einen breiten Leserkreis konzipiert ist. Ohne Weiteres lässt er sich auch Nicht-Theologen empfehlen, die zum MtEv eine verlässliche Erklärung suchen. Dabei kann man sich der Werbung des Kommentars nicht entziehen, das AT zur Hand zu nehmen und darin nach den Wurzeln der Botschaft Jesu zu suchen – ein Plädoyer für die Einheit der Schrift.

Münster

Hildegard Scherer

Childs, Brevard S.: The Church's Guide for Reading Paul. The Canonical Shaping of the Pauline Corpus. – Grand Rapids, MI / Cambridge, UK: Eerdmans 2008, 276 S., pb. \$ 28,00 ISBN: 978-0-8028-6278-5

Bei dem zu besprechenden Werk handelt es sich um die letzte, posthum erschienene Monographie des 2007 verstorbenen amerikanischen Alttestamentlers Brevard Childs, der über 40 Jahre an der Yale University gelehrt hatte und im deutschsprachigen Raum v. a. durch seine Arbeiten zur biblischen Theologie bekannt geworden ist. Er geht darin einer Frage nach, die primär zum Gebiet der ntl. Wissenschaft gehört, für C. aber aufgrund seines Interesses an der Entstehung des biblischen Kanons naheliegt, nämlich der Bedeutung der mit der Person des Paulus verbundenen Schriften innerhalb des NT.

In einem ersten, der historisch-kritischen Paulusforschung gewidmeten Teil („The Search for Paul's Theology“, 1–27), konstatiert C., dass bei der Rekonstruktion der Theologie des Paulus die Kanonfrage regelmäßig ausgeblendet werde, sich aber schon deshalb nahelege, weil die Paulusbriefe schon früh zu einem Corpus zusammengestellt und mit Merkmalen ausgestattet worden seien, die sie über die ursprünglichen Adressaten hinaus für eine weitere Leserschaft geeignet machen sollten. Dazu gehörten etwa die den Briefen sekundär hinzugefügten Titel, die zwar die jeweilige historische Entstehungssituation festhielten, zugleich aber auf die Lektüre innerhalb eines größeren Briefcorpus zielten. Die Unterscheidung zwischen echten und unechten Briefen wird dabei zwar nicht bestritten, jedoch mit dem Befund konfrontiert, dass *alle* „paulinischen“ Briefe – die von der historisch-kritischen Forschung als „echt“ beurteilt ebenso wie die deuteropaulinischen – zum Bild des „kanonischen Paulus“ beitragen. C. plädiert deshalb in Anknüpfung an Martin Kählers Unterscheidung zwischen dem „sogenannten historischen Jesus“ und dem „geschichtlichen, biblischen Christus“ für eine Rekonstruktion der Theologie des „kanonischen“ Paulus auf der Grundlage aller dieser Briefe (einschließlich Hebr und Apg, dazu später).

Im zweiten Teil („Alternative Proposals for the Problem of Interpretation“, 29–63) setzt sich C. mit alternativen Interpretationsmodellen auseinander. In den Blick kommen die Ansätze, die von Ulrich Luz, Richard B. Hays, Frances Young, Luke T. Johnson und Wayne Meeks für die Auslegung der ntl. Texte entwickelt wurden. C. sieht partielle Übereinstimmungen, etwa mit Ulrich Luz' hermeneutischem Konzept der Wirkungsgeschichte sowie mit dem Intertextualitätskonzept von Richard Hays, ist aber insgesamt skeptisch gegenüber der ungenügenden Berücksichtigung des Kanons bei allen genannten Autoren. Er wendet sich jedoch auch gegen den Versuch von Johnson, durch die Verteidigung der Authentizität der Pastoralbriefe ein traditionelles römisch-katholisches Kanonverständnis zu verteidigen. Eine gegenwärtige Kanonhermeneutik müsse vielmehr dem Befund der historisch-kritischen Paulusforschung Rechnung tragen und auf dieser Basis die Theologie des „kanonischen Paulus“ erheben.

Der knappe Teil 3 („The Shaping of the Pauline Corpus“, 65–78) befasst sich mit der Rahmung der Paulusbriefsammlung durch den Römerbrief und die Pastoralbriefe. Während Röm als Einleitung in die Theologie des gesamten Corpus fungiere, stünden Letztere bewusst am Ende, um die Brücke von Paulus zur entstehenden Kirche zu schlagen.

In Teil 4 („Exegetical Probes: Introduction and Guidelines“, 79–218), dem Schwerpunkt und mit Abstand umfangreichsten Teil des Buches, konkretisiert C. seinen Zugang anhand exegetischer Einzeluntersuchungen: „Paul's Apostolate and the Gospel“; „Abraham's Faith in Galatians 3 and Romans 4“; „Life in the Spirit“; „Community Gifts and Worship“; „The Order of the Church and Its Offices“; „The Weak and the Strong“; „Israel and the Church: Romans 9–11“ sowie „The Apocalyptic Shape of Paul's Theology“. C. bespricht in jedem dieser Abschnitte zentrale Texte aus den paulinischen (ggf. auch den deuteropaulinischen) Briefen und setzt sich mit exegetischen Positionen (etwa von Richard Hays und Ernst Käsemann zu 2 Kor 3 oder mit katholischen und protestantischen Sichtweisen auf die Ämterfrage im Corpus Paulinum) auseinander. Sein spezifisches Interesse gilt dabei stets der Frage, wie sich die exegetischen Resultate und forschungsgeschichtlichen Positionen aus kanonischer Perspektive ausnehmen. Dies impliziert, dass die Interpretation nicht auf der historischen Ebene stehenbleiben dürfe, sondern danach fragen müsse, was die paulinischen Texte als *kanonische Texte der Kirche* besagen. Das bedeutet dann etwa, dass „the central hermeneutical role of the Pastorals within the Pauline corpus“

darin bestehe, „an access to Paul's letters, now understood as sacred Scripture“ zu liefern (166). Im Blick auf Röm 9–11 urteilt C., dass es sich bei der christologischen Lektüre von Schriftstellen nicht um ein „misreading, but a truthful witness to the Old Testament when read in the context of the dramatic transformation of reality achieved by the death and resurrection of Jesus Christ“ handle (191). Dadurch werde die Schrift zugleich zum autoritativen Zeugnis für Jesus Christus erklärt und damit als „Altes Testament“ Teil des biblischen Kanons.

Teil 5 („The Canonical Framing of the Pauline Corpus“, 219–252) ist der Frage der Bedeutung von Apg und Hebr für das Bild des „kanonischen Paulus“ gewidmet. C. setzt sich mit der neueren Diskussion über die kanonische Rolle der Apg auseinander und sieht ihre primäre Funktion innerhalb des ntl. Kanons darin, die Verbindung zwischen dem Zeugnis des Paulus und demjenigen der übrigen Apostel herzustellen. Die These eines „lukanischen Doppelwerks“ sei deshalb aus kanonischer Perspektive zu hinterfragen. Hinsichtlich der historischen Frage seien weder eine pauschale Bevorzugung der Paulusbriefe noch der Versuch, durch externe Zeugnisse die Historizität der Apg zu erweisen, überzeugend. Im Blick auf Hebr notiert C. die Besonderheiten, die das anonyme Schreiben von den Paulusbriefen unterscheiden (Schriftbezüge, Bedeutung des irdischen Jesus), um sodann seine – länger umstrittene – Kanonisierung als Teil des Corpus Paulinum zu diskutieren. Ein „kanonischer Effekt“ des Schreibens sei seine verbindende Wirkung im Blick auf die echten und die deuteropaulinischen Briefe (Kol, Eph), etwa durch die Betonung der Erhöhung Jesu Christi zur Rechten Gottes und die Vorstellung vom Endgericht.

Teil 6 („Theological Implications of the Pauline Corpus for Interpretation“, 253–259) ist eine Zusammenfassung der entwickelten Sicht. Der kanonische Kontext der Paulusbriefe stelle eine Herausforderung für deren Interpretation dar. Die Zusammenstellung der genuinen Paulusbriefe mit den deuteropaulinischen Schreiben sowie mit Apg und Hebr gebe Lesehinweise im Blick auf den „kanonischen Paulus“, etwa durch die Betonung der Ekklesiologie und der Entwicklung von Ämterstrukturen. C. wertet dies aber auch in historischer Hinsicht aus. Der „historische“ und der „kanonische“ Paulus stünden nicht unverbunden nebeneinander. Vielmehr sei das „canonical image“ des Paulus „not a fictional caricature, but a historical vehicle of the Christian gospel (*geschichtlich*) and was seen and preserved by a community of faith, the impact from which continued to shape their lives long after Paul's death“ (256).

C.s Darlegungen verdienen v. a. im Blick auf eine Theologie des NT Beachtung. Es ist evident, dass „Paulus“ innerhalb des NT nicht lediglich als Verfasser der „echten“ Paulusbriefe in Erscheinung tritt, sondern das Bild des „kanonischen Paulus“ durch das Corpus der unter seiner Autorschaft firmierenden Schreiben (mit gewissen Einschränkungen auch des Hebr) sowie durch die Darstellung der Apg geprägt wird. Die Frage, wie sich dieses Bild zu dem historisch-kritisch erhobenen Befund der Theologie des Paulus in Beziehung setzen lässt, ist mit dem vorliegenden Buch sicher noch nicht abschließend beantwortet. Es bietet jedoch wichtige Anstöße dafür, die an Paulus anknüpfenden Texte in einer Theologie des NT nicht lediglich als separate Entwürfe neben die genuinen Paulusbriefe zu stellen, sondern das Corpus Paulinum als wesentlichen Teil des NT zu seinem Recht kommen zu lassen.

Berlin

Jens Schröter

Mutschler, Bernhard: Glaube in den Pastoralbriefen. Pistis als Mitte christlicher Existenz. – Tübingen: Mohr Siebeck 2010. (XVIII) 469 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 256), geb. € 119,00 ISBN: 978-3-16-150544-7

Ausgangspunkt der Untersuchung von Bernhard Mutschler, einer Heidelberger Habil.schrift, ist eine doppelte Beobachtung: zum einen bieten innerhalb des NT (wie auch der übrigen christlichen Literatur der ersten beiden Jahrhunderte) die Pastoralbriefe die weitaus meisten Belege für die Wortfamilie „Glaube“ (πίστις); zum anderen wird der Glaubensbegriff der Pastoralbriefe in der Literatur sehr unterschiedlich bestimmt, häufig im Sinne eines Abstiegs von paulinischer Höhe. Deshalb sei „eine eigenständige Untersuchung zum Glaubensbegriff der Pastoralbriefe überfällig“ (2). M. übernimmt diese Aufgabe, indem er alle Belege der Wortfamilie πίστις κτλ in den Pastoralbriefen exegetisch diskutiert (115–382). Diesem Kernstück der Arbeit ist ein erster Teil vorgeschaltet, der forschungsgeschichtlichen, begrifflichen und methodischen Klärungen gewidmet ist (3–111).

Im Überblick über forschungsgeschichtliche Positionen (5–35) arbeitet M. drei Aspekte heraus: Glaube als subjektiver Vertrauensvorgang, als objektiver Glaubensbestand und als ethisch zu bewährende Überzeugung. Diese Aspekte wurden von verschiedenen Autoren freilich unterschiedlich gewichtet und grundsätzlich besteht die Gefahr, dass „der Blick für die Einheit des Begriffs πίστις verloren zu gehen droht“ (34).

Das zweite Kap. befasst sich mit sprachlichen Sondierungen der Begriffe „Glaube“, πίστις und *fides* (37–77). M. erklärt: „Zu den Voraussetzungen einer verständlichen Exegese gehören [...] zumindest vorläufige Klärungen des deutschen, griechischen und – wegen der weit über das Mittelalter hinaus lateinischen Prägung westlicher Theologie – lateinischen Wortes für ‚Glaube‘.“ (43)

Die Bedeutung dieses breit angelegten Zugangs für die Untersuchung ist mir allerdings nicht klar geworden. Die Exegesen greifen darauf nicht zurück, ihre Verständlichkeit hängt nicht von etymologischen Erkenntnissen etwa zu „glauben“ ab.

Mindestens ebenso stark befremdet die ausführliche Diskussion der angemessenen *Bezeichnung* der Pastoralbriefe (79–98). Hier wäre es – nicht nur angesichts der aktuellen Diskussionslage – lohnender gewesen, der Frage gründlicher nachzugehen, ob die drei Briefe als Corpus konzipiert sind. Zu diesem Punkt zeigt sich eine gewisse Unausgeglichenheit. Einerseits wird aus der Bestreitung der Corpus-These die nach Einzelbriefen gesonderte Behandlung abgeleitet (102) und auch festgestellt, dass sich diese These durch die Untersuchung der Wortfamilie πίστις καὶ weder verteidigen noch bestreiten lasse (87f). Andererseits aber setzen Querverbindungen bei der Auslegung einzelner Stellen die Corpus-These voraus, ebenso die „paradigmatisch vorgenommene Auslegung“ von Tit 1,1–4 (104). Und überraschend heißt es zum Schluss, die Pastoralbriefe hätten „von Anfang an ein gemeinsames Corpus“ gebildet, sie dürften „also nicht bis in die letzte Konsequenz hinein separat ausgelegt werden“ (390). Angesichts der Bedeutung für die exegetische Durchführung wäre die Klärung dieser Frage m. E. wichtiger gewesen als die Diskussion um „Pastoralbriefe“, „Tritopaulinen“ und „Corpus pastorale“ – zumal ja auch diese Begriffe selbst die Frage nach einer ursprünglichen Zusammengehörigkeit der drei Briefe provozieren.

Die Methode der Untersuchung wird im vierten Kap. präsentiert (99–111). Es sollen alle Belege für πίστις καὶ erfasst und im jeweiligen Briefkontext ausgelegt werden. Dabei fließt in die Anordnung der Belege bereits das exegetische Ergebnis zum Bedeutungsspektrum der Wortfamilie in den Pastoralbriefen ein. M. erkennt drei Grundaspekte (Glaube, Treue, zuverlässig), von denen der erste mehrere Nuancierungen aufweist (Rahmenbegriff und Grundwort, Rechtgläubigkeit und Lehre, zum Glauben kommen, Habitus, Unglaube – gläubig/ungläubig, Abfall und Widerstand). Bis auf das Präskript des Titusbrieft (Tit 1,1–4), das in einem eigenen Kap. ausführlich ausgelegt wird, werden alle Belege geordnet nach Briefen in dieses Raster eingefügt.

Dass das Präskript des Titusbrieft so ausführlich (115–213) und anders als alle anderen Belege behandelt wird, ist nicht darin begründet, dass hier die entscheidenden Wegmarken für die weitere Untersuchung gewonnen würden. Inwiefern dem Abschnitt paradigmatischer Charakter (vgl. 115) zukommt, bleibt im Dunkeln. M. bietet eine sehr gründliche Auslegung, deren Bedeutung für das Thema der Arbeit allerdings nicht immer klar wird. Und so fördert die Exegese denn auch nach M.s eigener Einschätzung „manches ‚Nebenergebnis‘ zutage“ (203). Sicher ist es einerseits verdienstvoll, wenn der ganze Gang der Untersuchung auf über zehn Seiten in 51 Punkten zusammengefasst wird; andererseits würde man sich doch wünschen, dass das Ergebnis für die untersuchte Wortfamilie etwas prägnanter festgehalten würde. Von den 51 Punkten befasst sich nur ein Bruchteil unmittelbar mit πίστις καὶ. Beschränken wir uns auf diesen themenbezogenen Ertrag, so lassen sich folgende Erkenntnisse formulieren: Die Präposition in der Wendung κατὰ πίστιν in 1,1 ist als Angabe von Ziel und Zweck auszulegen („mit dem Ziel des Glaubens“) und nicht auf Bereich, Inhalt oder Norm zu beziehen. Das Verhältnis des „Erkenntnis der Wahrheit“ zum Glauben ist nicht im Sinne eines Hendiadyon oder einer Klimax zu verstehen; vielmehr wird der kognitive Aspekt des Glaubens expliziert. Die Wendung κατ' ἐνσέβειαν akzentuiert die lebenspraktische Seite des Glaubens. M. schlägt eine adjektivische Übersetzung des präpositionalen Ausdrucks vor („gottesfürchtig“). Das Prädikat in Tit 1,3b (ἐπιστεύθη) wird mit Bezug auf paulinische Obertöne ausgelegt und so ein enger Anschluss an die Berufung des Paulus erkannt. Dass der Auftrag zur Verkündigung vom *Retter* ausgeht, hat auch Auswirkung auf „das Verständnis dessen, was Glaube inhaltlich bedeutet“ (210). In Tit 1,4 ist die Wendung κατὰ κοινὴν πίστιν (anders als in 1,1) im Sinne der Angabe einer Norm zu verstehen, πίστις „umfasst [...] ein Wissen wie eine Überzeugung und Haltung“, ist „Rahmenbegriff für alles, was christlich ist“ (202f).

Der exegetische Durchgang durch alle Belege im folgenden Briefcorpus wie auch im 1. und 2. Timotheusbrieft (215–382) kann nicht im Einzelnen dargestellt werden. Das wesentliche Ergebnis ist neben den bereits genannten Aspekten, die die Anordnung der Belege bestimmen, die Erkenntnis, dass Glaube in den Pastoralbriefen als Mitte christlicher Existenz erfasst werden kann. Mit dieser Formulierung fasst M. zwei Bestimmungen zusammen: Zum einen zeigt sich Glaube in den Pastoralbriefen als Grundrelation zwischen Gott und Mensch und integriert „das gesamte Heils- und Kommunikationsgeschehen zwischen Mensch und Christus (Gott) im Blick auf Gegenwart und Zukunft“ (396f); zum anderen wird mit πίστις καὶ ein gemeinsamer Lebensraum eröffnet, der auf das angemessene Handeln im Alltag zielt. So kann man von einem „seinsbestimmende[n] Glaubensverständnis“ (398) sprechen. Negativ abgrenzend ist damit die Einschätzung zurückgewiesen, Glaube sei in den Pastoralbriefen v.a. als Rechtgläubigkeit bestimmt. Positiv lässt sich von diesem Befund her erklären, dass πίστις in der Nachgeschichte „zu einem zentralen Begriff der christlichen Religion [...] und zu einem Synonym für Christentum wurde“ (399).

Das Ergebnis der Studie ist, was den positiven Ertrag zur fundamentalen Bedeutung des Glaubens betrifft, nicht unbedingt neu. Dennoch ist zu begrüßen, dass die These durch die Gründlichkeit einer monographischen Behandlung deutlicher abgesichert wird. Pro-

blematisch und nicht überzeugend begründet scheint mir allerdings der neu in die Diskussion eingebrachte Aspekt, Rechtgläubigkeit und Lehre spielten für den Glaubensbegriff der Pastoralbriefe nur eine marginale Rolle.

Nicht unerheblich für das Zustandekommen dieser Wertung sind die erkannten Nuancierungen im Glaubensbegriff, die den Aufbau der exegetischen Untersuchungen gliedern und die statistische Erfassung der Belege regeln. Sie werden dem Leser recht unvermittelt als Ergebnis „der zahlreichen Einzelexegesen“ (108) präsentiert. Wie sich die einzelnen Aspekte voneinander abgrenzen, wird nicht näher erläutert. Dazu drei Beobachtungen: (1) „Rechtgläubigkeit und Lehre“ und „Abfall und Widerstand“ werden als zwei Kategorien geführt. Diese Aufteilung leuchtet nicht unmittelbar ein, erleichtert freilich die Auswertung, nur „drei der insgesamt 34 Belege von Glaube/Unglaube stehen im Kontext von Rechtgläubigkeit und Lehre“ (401; statt 34 muss es wohl heißen: 44). (2) Die Kategorie „Unglaube, gläubig/ungläubig“ gibt eigentlich keine Nuancierung an, sondern bezieht sich auf bestimmte Belege aus der Wortfamilie (ἀπιστία, πιστός, ἀπιστός). (3) Schließlich zwingt das Raster, wie es von M. eingesetzt wird, zu eindeutigen Entweder-oder-Zuordnungen. Wird z.B. ein Beleg bei „Habitus“ einsortiert, entfällt er für andere Kategorien (auch wenn in der Auslegung Nuancierungen eingebracht werden können).

Dieses Verfahren wirkt sich v.a. deshalb negativ aus, weil M. polemische Kontexte häufig nicht ausreichend berücksichtigt.

Ein Beispiel: Wenn in 1Tim 1,19 dem Glauben das „gute Gewissen“ beigeordnet wird, ist dadurch noch nicht der „Habitus-Aspekt des Glaubens“ (273) in den Vordergrund gestellt, sondern in erster Linie betont, dass den Gegnern Glaube und gutes Gewissen fehlen. Das Interesse liegt nicht auf der positiven Bestimmung einer Glaubenshaltung, sondern auf der Möglichkeit, die Gegner mit einer Fehlform zu belasten. Entsprechend ist es auch schwierig, auf die Gegner gemünzte Aussagen *via negationis* für das angezielte Glaubensverständnis auszuwerten. Dass den Gegnern in ihrer Abwendung vom Glauben Hinwendung zum Geschwätz vorgeworfen wird (1Tim 1,6), begründet nicht das Anliegen, „dass über den Glauben verständlich geredet werden soll und seine Behauptungen verstanden werden sollen“ (270; s. zu diesem Verfahren der Umkehrung z.B. auch 303, 318, 320). Auch würdigt M. die polemische Situation der Pastoralbriefe nicht ausreichend, wie sich an seiner Kritik zum Vorgehen des Verfassers in 2Tim 3,8 zeigt. Dass dieser mangelnde Bewährung im Glauben mit Feindschaft zur Wahrheit und Unverstand in Verbindung bringe, erweise, dass sein Verhalten nicht durch Liebe geprägt sei (368). Darüber kann sich an dieser Stelle nur beschweren, wer die übrigen Bezugnahmen auf den mangelhaften Glauben der Gegner für bare Münze nimmt und als dem „Kampf der Meinungen“ enthoben versteht. Entsprechend ist auch die häufige kontextuelle Verbindung von „Glaube“ und „Wahrheit“ für ein Glaubensverständnis auszuwerten, das grundlegend mit „Rechtgläubigkeit und Lehre“ verbunden ist. 2Tim 3,8 fällt hier keineswegs aus dem Rahmen. Im Übrigen ist auch zu fragen, warum an dieser Stelle die πίστις als „inhaltlich leerer Rahmenbegriff“ bestimmt wird (368), zu 1Tim 1,2 dagegen festgehalten wird, der dort belegte Rahmenbegriff umfasse „zumindest diejenigen Aspekte des Glaubens, die in der späteren Tradition durch die Begriffe *notitia*, *assensus* und *fiducia* differenziert werden“ (248).

Angesichts der Grundthese der Arbeit wäre es wünschenswert, dass die Einordnung der πίστις in „Tugendreihen“ etwas stärker bedacht würde: Wenn gerade der Glaube als „Mitte christlicher Existenz“ bestimmt wird, ist dessen Zusammenstellung mit Begriffen wie Gerechtigkeit, Frömmigkeit, Frieden, Liebe, Geduld, Sanftmut, Lauterkeit doch in höherem Maß erklärungsbedürftig, als es in der besprochenen Studie eingelöst wird. Eine herausgehobene Position des Glaubens in diesen Reihen (vgl. z.B. 287 zu 1Tim 6,11) lässt sich m. E. nicht nachweisen.

So hinterlässt die Studie bei aller exegetischen Kompetenz, die in den Einzelanalysen durchschlägt, doch den Eindruck, dass v.a. in der Abgrenzung von der bisherigen Forschungstendenz zur πίστις in den Pastoralbriefen die Begründungsarbeit noch nicht ausreichend geleistet ist.

München

Gerd Häfner

Kirchengeschichte

Ioan, Ovidiu: *Muslime und Araber bei Išō'yahb III. (649–659)*. – Wiesbaden: Harrassowitz 2009. (VIII) 145 S. (Göttinger Orientforschungen, Syriaca, 37), pb. € 36,00 ISBN: 978–3–447–05861–2

Die Kenntnisse über die ostsyrische Kirche (auch „Kirche der Perser“ genannt), die sog. Nestorianer, sind gewöhnlich nur auf einige Spezialisten beschränkt. Umso mehr zu begrüßen ist eine Studie über einen der Katholikos-Patriarchen dieser Kirche, der in einer Zeit lebte, die

gerade heute aufgrund des neu erwachten Interesses am Islam und den Muslimen wachsende Aufmerksamkeit auf sich zieht. Zudem gehört Išō'yāh III. zu den größten Patriarchen der ostsyrischen Kirche, neben Timotheus I. (780–823) und Išō' Bar Nun (823–828), sodass Jean Maurice Fiey seine immer noch grundlegende, aber vornehmlich historisch orientierte Monographie über ihn mit: *Išō'yaw le Grand. Vie du catholique nestorien Išō'yaw III d'Adiabène (580–659)*¹ betitelt hat; Fiey zufolge würde der Katholikos-Patriarch mehrere Studien verdienen, so etwa aus literarischer, exegetischer, liturgischer oder theologischer Perspektive (307). Erhalten ist vom literarischen Werk des Katholikos, das auch für die theologische Position der ostsyrischen Kirche Bedeutung hat, ein Briefcorpus, der 1905 von R. Duval edierte *Liber Epistularum*, von 106 Briefen (52 in seiner Zeit als Bischof, 32 als Metropolit und 22 als Katholikos) sowie eine Vita des Išō'sabran, des letzten Märtyrers aus sassanidischer Zeit. Die Regierungszeit des ostsyrischen Katholikos Išō'yāh III. fällt in die ersten Jahre nach der arabischen Eroberung.

In seiner Promotion, die bei Martin Tamcke am Lehrstuhl für Orientalische Kirchengeschichte und Ökumenische Theologie der Georg-August-Univ. zu Göttingen erstellt und 2008 abgeschlossen wurde, behandelt der Rumäne Ovidiu Ioan das Werk des Katholikos unter der Rücksicht, hier eine „der frühesten christlichen Stimmen zum Islam“ vor sich zu haben (VII). Tatsächlich ist aus dieser Frühzeit der Geschichte des christlich-islamischen Dialogs wohl nur noch das Gespräch des westsyrischen Patriarchen Johannes I. Sedra (630/631–648) mit einem Emir bekannt, das auf 644 datiert wird und somit noch vor Išō'yāhs Zeit als Katholikos liegt.

In jüngster Zeit haben Thesen von Karl Heinz Ohlig Aufsehen erregt, darunter seine „Grundthese“, „die den Islam in seiner Frühzeit für eine christliche und antitrinitarische Bewegung unter den Arabern erklärt“ (117). I. geht auf Ohlig ein, insoweit Išō'yāh betroffen ist, und setzt sich ausführlich in den Details mit ihm auseinander.

In der Arbeit lassen sich zwei Hauptteile unterscheiden (auch wenn I. sie nicht so kennzeichnet, sondern die Abschnitte fortlaufend nummeriert): Zunächst ein biographischer Teil, der die Herkunft und die Lebensdaten Išō'yāhs sowie seine Zeit als Bischof, als Metropolit und als Katholikos darstellt (Nr. 1–5, S. 5–49). Den zweiten Hauptteil sehe ich mit den Nr. 6–9 (51–122) gegeben, die dem Ziel der Arbeit gewidmet sind: „die Sicht des Islams bei Išō'yāh in ihrem historischen und theologischen Kontext auf Seiten der Kirche des Ostens zu analysieren“ (3). I. geht darin auf die islamische Eroberung ein (51–72), behandelt die Konsolidierung der ostsyrischen Kirche nach dieser Eroberung (73–77), erörtert die Problematik der Schutzverträge (79–88) und befasst sich im letzten, besonders wichtigen Abschnitt mit der Stellung Išō'yāhs zum Islam (89–122). Nützlich sind die Listen der Katholiki, Kaiser, Könige und Herrscher im Anhang (125–127), da die Namen außer einigen Spezialisten kaum geläufig sind. Das Literaturverzeichnis (129–145) trägt – auch entlegene – Spezialliteratur zusammen. Leider ist dem Buch kein Register beigegeben, das helfen würde, die vielen Informationen aufzuschlüsseln.

Der erste, biographische Teil zeichnet sich durch eine sehr dicht geschriebene, konzise Darstellung aus, in der sehr viel Information verarbeitet wurde (entsprechend der Tradition der konzentriert und knapp formulierten Arbeiten der Marburger Orientalisten Hage und Tamcke). Solide und komprimiert wie die historische Problematik behandelt I. auch theologische Fragen, wie die Auseinandersetzung mit Sahdōnā (34–40), der die Lehre von der einen Hypostase in der ostsyrischen Kirche vertrat.

Išō'yāh war Katholikos in den Jahren 649–659, Metropolit der Adiabene, von Arbela, vor 641 und Bischof von Ninive nach 628 (durch Išō'yāh II. von Gdala geweiht). Die politische Wende führte zu einer Intensivierung des dogmatischen Gegensatzes. Unter Išō'yāh kommt es zu einer Schärfung der konfessionellen dogmatischen Identität.

Es gibt tatsächlich nicht viele Äußerungen Išō'yāhs über die Araber. Zwei Texte aus zwei Briefen sind bereits von Suermann im Rückgriff auf Fiey zusammengestellt worden². Ohlig interpretierte und benutzte sie für seine These. Tatsache ist, dass Išō'yāh die Muslime als die neuen Herren akzeptiert, ihre Herrschaft als gottgewollt ansieht und sich nicht mit ihrer Lehre auseinandersetzt. Er hat gute Beziehungen zu ihnen, ist geachtet vom Kalifen. Die Äußerungen Išō'yāhs müssen aber in ihrem Kontext gesehen werden. Auf die Nachricht vom Glaubensabfall der Mazūnāyē, d. h. der christlichen Einwohner im Oman, sieht Išō'yāh die Ursache darin, dass sie an materiellem Reichtum hängen; auch die unkanonischen Bischofsweihen bewirkten eine Schwächung des Christentums. Wenn Išō'yāh hervorhebt, dass die Muslime die Kirchen und Klöster achten und die Christen nicht bekämpfen, geht es ihm vorrangig darum zu zeigen, dass die Mazūnāyē nicht zum Glaubensabfall gezwungen wurden, sondern Muslime wurden, um den auferlegten Steuern auszuweichen. Bei dem Adressaten, dem Bischof von Persis, handelt es sich um das Haupt der dem Ka-

tholikos gegenüber notorisch oppositionell eingestellten Provinz. Die Äußerungen sind von diesem Kontext her zu verstehen, nämlich „der Auseinandersetzung mit einem innerkirchlichen Gegner im Blick auf dessen Schutzbehauptungen zur desolaten religiösen Lage“ (98). Zu Recht wendet sich I. gegen Ohlig und manche Ungenauigkeit in der frühen Arbeit von Suermann.

Bei der zweiten Äußerung im Verhältnis zu den Antichalcedoniern versucht Išō'yāh zu sagen, dass die Muslime deren „theopaschitische“ Lehre sicher nicht annehmen werden, eher die der Nestorianer. Allerdings sehe ich im Ausdruck „theopaschitisch“ keine Verunglimpfung der antichalcedonischen Auffassung. Das ist die gewöhnliche Bezeichnung bei den Ostsyren und sie bezieht sich darauf, dass Gott in Christus Leiden zugeschrieben wird: Einer aus der Trinität hat gelitten. Išō'yāh versuchte die Muslime gegen die Monophysiten zu gewinnen.

Das Buch ist eine Fundgrube für Details der Geschichte und der theologischen Auseinandersetzung in der ostsyrischen Kirche, wenn auch zuweilen etwas unübersichtlich. Wenn I. „eine vollständige Neuübersetzung der Briefe“ angefertigt hat (4), ist sie ins Deutsche erfolgt und ist dann eine Publikation dieser Übersetzung zu erwarten? Nützlich wäre es.

Frankfurt a. M.

Theresia Hainthaler

Frenz, Thomas: Das Papsttum im Mittelalter. – Köln: Böhlau 2010. 251 S. (UTB, 3351), kt € 15,90 ISBN: 978–3–8252–3351–8

Die Einführungsliteratur zur Geschichte des mittelalterlichen Papsttums wurde über Jahrzehnte hinweg von Bernhard Schimmelpfennig Buch¹ bestimmt. Der neue Versuch von Thomas Frenz wählt eine Darstellungsweise, die vom strikt chronologischen Zugriff Schimmelpfennigs abweicht. Nach einem sehr kursorischen Überblick über die Ereignisgeschichte auf knapp 50 Seiten folgen vier thematisch gegliederte Kap. zu „Papsttum und Politik“, „Papsttum und Kirche“, „Der Papst als Bischof von Rom“ und „Die römische Kurie und ihre Außenstellen“. Dieser Ansatz hat den offensichtlichen Vorteil, dass der Leser einfacher auf die thematischen Aspekte zugreifen kann. Der Nachteil besteht darin, dass keine Geschichte im eigentlichen Sinn erzählt und keine Deutung der Entwicklung des Papsttums versucht wird. Die Interpretation beschränkt sich im Vorwort auf die Feststellung, dass „zwischen religiöser Aufgabe und weltlicher Politik eine unauflösbare Spannung bestand, die gerade den bedeutenden Papstgestalten schmerzlich bewusst war“ (9). Ein Fazit am Ende des Buches fehlt. Wenn hier und da doch Muster der Interpretation in die Darstellung einfließen, können sie eine gewisse altertümliche Herkunft nicht verbergen. Die Bezeichnung der Zeit in Avignon als „Exil“ mit „verhängnisvollen Auswirkungen“, die Diffamierung Martins IV. als „Hörigen“ der Anjou und anderes mehr könnten auch aus der Feder von Johannes Haller stammen. Besonders störend sind aber die vielen Mängel in der Redaktion des Bd.es. Hierzu zählen die sorglos gezeichneten Karten, die fehlenden Bildunterschriften, die unübersichtlichen Tabellen, der ständige Wechsel zwischen Präsens und Präteritum, die zahlreichen Tippfehler und die manchmal ungenauen Angaben. Beispiele sollen hier nur für Letzteres erwähnt werden: Lothar II. war nicht König von Westfranken, sondern des Mittelreichs (20), Bernard Saisset war nicht Abt, sondern Bischof von Pamiers (50), Ermoldus Nigellus schrieb keine Chronik, sondern eine epische Dichtung (69), die Albigenserkriege fanden nicht in „Südostfrankreich“ statt (79), Karl der Große kooperierte nicht mit Bonifatius (105). Aufgrund dieser Mängel muss man kein Prophet sein, um vorauszu sehen, dass die Standarddarstellung von Schimmelpfennig durch dieses Buch nicht ersetzt wird.

Tübingen

Karl Ubl

Pelgen, Franz S.: P. Joseph Fuchs O.S.B. professor Seligenstadiensis (1732–1782). Ein Mainzer Gelehrter und die Editionsgeschichte seiner archäologischen und klosterpolitischen Schriften. – Mainz: Stadt Mainz – Stadtarchiv 2009. 966 S. (Beiträge zur Geschichte der Stadt Mainz, 37), geb. € 90,00 ISBN: 978–3–924708–28–3.

Wissenschaftliche Biographien haben ihren besonderen Wert, wenn es um die Untersuchung von historischen Entwicklungen geht, deren Träger sich einigermaßen konkret benennen lassen. Die katholische Aufklärung im Alten Reich ist ein solches Beispiel. Da hier noch viele Varianten von der Forschung gar nicht ausreichend konturiert werden konnten, lohnt sogar ein Blick in die hinteren Reihen der historischen Akteure. Auf diesen Rängen darf man den kurmainzischen Hof-Anti-

¹ OCP 35 (1969) 305–333; 36 (1970) 7–46.

² Orientalische Christen und der Islam. Christliche Texte aus der Zeit von 632–750, ZMR 67 (1983), 120–136.

¹ Das Papsttum. Von der Antike bis zur Renaissance. 6., bibliografisch aktualisierte Aufl., Darmstadt 2009.

quarius und Benediktinerpater Joseph Fuchs verorten, dessen Leben und Werk der Mainzer Buchwissenschaftler Franz Stephan Pelgen in seiner hier zu besprechenden Diss. „in allen eruierbaren Einzelheiten“ (XIII) aufgearbeitet hat. P.s Bekenntnis zum Detail ist keine bloße Rhetorik: Auf beinahe 1000 eng bedruckten, teils bis in die Fußnoten bebilderten Folio-Seiten verleiht der Vf. seinem Thema, in enger Bodenhaftung zu den Quellen aus über 30 in- und ausländischen Archiven und Bibliotheken, eine wohl nicht zu übertreffende Tiefenschärfe.

Drei Themenstränge ziehen sich durch die Arbeit. Im Vordergrund steht die Druckgeschichte der F.'schen Werke, unter denen die „Alte Geschichte von Mainz“ (AGvMz) herausragt, jene Beschreibung römischer Altertümer von Mainz also, durch die der gelehrte Benediktiner bis heute immerhin den Spezialisten für die Mainzer Stadtarchäologie ein Begriff sein dürfte. P. arbeitet hier gewissermaßen das „Kerngeschäft“ des Buchwissenschaftlers ab, indem er die Entstehung des Werks vom Manuskript bis zum Druck sowie dessen Absatz von der Pränumeration bis zur Rezeption nachzeichnet. Von dem ursprünglich auf vier Bde. angelegten Werk, das die ersten sieben Jahrhunderte der Mainzer Stadtgeschichte abdecken sollte, erschien regulär nur der erste Bd. (1771 deutsch, 1772 lateinisch). Das Scheitern des ehrgeizigen Projekts erklärt P. zum einen buchwissenschaftlich, indem er auf die fehlende verlegerische Heimat der AGvMz verweist. Das Werk entstand im Auftrag des Erzbischofs Emmerich Joseph von Breidbach-Bürresheim und erschien, unternehmerischem Kalkül entbunden, praktisch im Eigenverlag des Kurfürsten.

Weitere Gründe für den Misserfolg der AGvMz spürt P. im sozialen Umfeld des Benediktiners auf, das als weiterer Punkt im Fokus der Arbeit steht. Für den Kirchenhistoriker liefert dieser Teil die interessantesten Aspekte. So wirft der Auftragsimpuls für die AGvMz Licht auf den politischen Kontext von Historiographie im Aufklärungszeitalter, schließlich erwartete der Kurfürst von F., dass dieser die Erzwürde des Mainzer Stuhls für einen möglichst frühen Zeitpunkt belegen würde. Ließ sich F. anfangs für die Verherrlichung der *Sancta sedes Moguntina* einspannen, geriet er später zunehmend in Konflikt mit dem Kurfürsten. Mainz wurde zum Zentrum des reichskirchlichen Episkopalismus, der sich gegen die römische Kurie und gegen die als Verbündete Roms wahrgenommenen überregionalen und externen Orden gleichermaßen richtete. Das geistige Ferment, das im Hintergrund episkopalistischer Fanale wie der Koblenzer Gravamina 1769 und der Emser Puntation 1786 zu sehen ist, war die 1763 unter dem Pseudonym Febronius erschienene Abhandlung des Trierer Weihbischofs Hontheim. In Kurmainz äußerte sich der Febronianismus spektakulär in der emmerizianischen Klosterverordnung von 1771, die die Rechte und Privilegien der Klöster im Mainzer Erzstift empfindlich schwächte. Besonders betroffen war das Kloster Seligenstadt, das Professorekloster des „Staatsarchäologen“ F., der dadurch in einen Loyalitätskonflikt geriet, der ihn am Ende das Vertrauen seines kurfürstlichen Mäzens kostete. Quasi nebenbei macht P. die wahrlich sensationelle Entdeckung, dass der Verfasser der 1771er Klosterverordnung kein Geringerer als Hontheim selbst war, der bislang allein als episkopalistischer „Anstifter“, nicht jedoch als „Täter“ bekannt war.

Als Mann der monastischen Gegenseite, als der sich F. zunehmend erwies, wurde er von Emmerich Joseph und seinem Nachfolger fallen gelassen, nachdem er kurzfristig noch von der ordensfeindlichen Politik profitiert hatte und 1773 auf einen ehemaligen Jesuiten-Lehrstuhl für Kirchengeschichte aufrückte. Als F. 1774 den Rückzug in sein Stammkloster antrat, nahm er sein am Hof gewonnenes Insiderwissen und seine in der Praxis geschärften Fertigkeiten als Historiker mit in die neue Umgebung. Er setzte sie jetzt bei den Vorbereitungen einer Klage ein, die Seligenstadt im Verein mit der Bursfelder Kongregation bei der römischen Kurie gegen den Kurfürsten einreichen wollte. Ausführlich widmet sich P. in diesem Zusammenhang entstandenen Deduktionsschrift *Series facti* (1778) sowie der weiteren im gleichen Kontext angefallenen Überlieferung, etwa der in Wien und Rom aufbewahrten Korrespondenz mit der Kölner und Wiener Nuntiatur.

Den dritten Schwerpunkt der Arbeit markiert die Biographie von Pater F., die unter der Fragestellung nach Trägern benediktinischer Gelehrsamkeit oder nach monastischen Lebensformen im Ancien Régime interessante Einblicke gibt: Das Kloster z.B. hat der Pater, während er zunächst als Hauslehrer einer Freiherren-Familie in Aschaffenburg, dann als Antiquarius und Professor *expositus* war, jahrelang nicht bewohnt; Spezialist für Altertümer wurde er durch Privatgrabungen, die sein im Militärdienst stehender Vater bei Schanzarbeiten durchführte; vor seiner Ernennung zum kurfürstlichen Hof-Antiquar 1769 hatte F. keine einzige wissenschaftliche Abhandlung publiziert.

P. hat für seine Diss. eine Materialmenge verarbeitet, von der andere ein halbes Forscherleben lang zehren könnten. Zusammen mit der bestechenden Eloquenz, die der Vf. von der ersten bis zur letzten Zeile demonstriert, bietet die Arbeit herausragende Ansätze. Dass sich der Vf. letztlich nicht auf eine thematische Engführung eingelassen hat, die Arbeit als ein „Grenzgänger“ (XIII u. ö.) zwischen den Disziplinen daherkommt und in oft weit abführenden Exkursen ausfranst, ist gerade deshalb bedauerlich. Vom Standpunkt des Kirchenhistorikers etwa hätte eine Konzentration auf den Thema greifbaren Antagonismus zwischen benediktinischer Gelehrsamkeit und episkopalistischer „Reformaufklärung“ auf der Hand gelegen. So ist es an dem geduldigen Leser, sich die Umriss des Mosaiks vorzustellen, zu dem P.s Studie einige Steinchen hinzugefügt hat.

Münster

Jyri Hasecker

Schultze, Andrea: „In Gottes Namen Hütten bauen“. Kirchlicher Landbesitz in Südafrika: die Berliner Mission und die Evangelisch-Lutherische Kirche Südafrikas zwischen 1834 und 2005. – München: Franz Steiner Verlag 2005. 619 S. (Missionsgeschichtliches Archiv, 9), geb. € 49,00 ISBN: 978-3-515-08276-1

Auf der Grundlage von bisher wenig untersuchten Archivquellen und eigenen Interviews zeichnet die Theologin und Afrikanistin Andrea Schultze den Entstehungsprozess und die Anstrengungen zur Selbstbehauptung in zehn jener Gemeinschaften in Südafrika nach, die zu Zeiten britischer und bürischer Kolonialherrschaft nach 1834 durch die Berliner Missionsgesellschaft (BM) gegründet worden waren, dann in der Apartheidära (1948–1994) enteignet und zwangsumgesiedelt wurden und mittlerweile Anträge auf Rückgabe von Land gestellt haben. Sie greift damit ein Thema auf, das sowohl in Südafrika als auch in Deutschland aus unterschiedlichen Gründen „lange tabu“ (18) war.

13 Einzel- und 7 Gruppeninterviews von je zwei bis zweieinhalb Stunden hat die Vf.in während zweier mehrmonatiger Forschungsaufenthalte in Südafrika von November 1997 bis Februar 1998 und von März bis April 2000 mit Bewohnern und Bewohnerinnen ehemaliger Berliner Missionsstationen geführt.

„Information und Hilfestellung“ ebenso wie „Erinnerungs- und Diskussionsanregung“ (18) soll diese als „chronologische Übersicht“ (17) aufgebaute Untersuchung denen bieten, die sich als Betroffene und Entscheidungsträger in Südafrika und als „politisch, afrika-historisch und missionsgeschichtlich Interessierte“ (18) mit Fragen der eigenen Geschichte, der Verwobenheit mit dem Kolonialismus, der interkulturellen Begegnung und des Umgangs mit dem Fremden auseinandersetzen. Mit drei aufeinander bezogenen Ansätzen geht die Vf.in die Aufgabe an: 1. Quellensichtung, 2. historische Darstellung und 3. Interpretation und Verknüpfung mit zeitgenössischen wissenschaftlichen Diskursen (24).

Aus ausdrücklich *europäischer* Perspektive schreibt S. ihren Beitrag; sie arbeitet daher mehrheitlich mit europäischen Quellen und legt ihren Schwerpunkt auf die deutsche Missionsgeschichte (24–25). „Das Thema ‚Land‘ aus der Perspektive südafrikanischer Kirchengeschichte zu behandeln, bleibt südafrikanischen Kirchenhistorikern vorbehalten.“ (25)

Die Studie verwendet Quellen aus Südafrika und Deutschland, um aufzuzeigen, wie individuelle Erfahrung von Betroffenen mit gesellschaftspolitischen, historischen und sozialen Kontexten verwoben sein kann und welche Sinndeutungsmuster sich im Zusammenhang mit heutigen *land claims* in Bezug auf „Land“ und „Heimat“ erkennen lassen (39).

Den drei Hauptteilen (A–C), die den großen Bogen von den Grundlagen von „Mission und Land“ (51–174) über „Schenkungen, Institutionen und Grants“ (175–514) bis hin zu Verständigungsprozessen „zwischen Mission, Kirche, Gemeinden und Staat“ (515–544) spannen, ist eine straff gehaltene, dennoch aufschlussreiche Einleitung vorangestellt, die in Ausführungen u.a. zu hermeneutischen Vorbemerkungen (21–24), Methodik (24–28), Quellenkritik (28–48) und Terminologie (48–50) untergliedert ist.

Über die Frage hinaus, welche „expliziten und impliziten (Land-)Ansprüche“ die Missionare mit ihrer Sendung, „in Gottes Namen Hütten bauen“ zu wollen, verbanden, geht die Vf.in auch umfassend auf damit zusammenhängende Fragen ein (18–19): Gab es eine theologische Begründung für den Erwerb ausgedehnten Landbesitzes? Wie ist die BM unter die anderen Akteure der Kolonialgesellschaft einzuordnen, in welcher Weise war sie an der Landnahme der europäischen Einwanderer im südlichen Afrika beteiligt? Welchen Einfluss übten die koloniale Politik und das Vorbild anderer Missionsgesellschaften auf die BM und ihre Entscheidungen aus? Welches Missionsmodell lag ihrer Arbeit zugrunde? Welche Stellung bezogen die Mitarbeitenden der Mission zur rassistischen Politik des 19. und 20. J.h.s, insbes. zu Apartheid und Zwangsumsiedlungen? Wie stellt sich das Wirken der BM im Vergleich zu anderen Missionsgesellschaften dar? Und schließlich: Wie verhalten sich das Berliner Missionswerk und die aus der Missionsarbeit hervorgegangene Evangelisch-Lutherische Kirche im Südlichen Afrika (ELCSA) heute zu den Restitutionsfällen?

Die unterschiedlichen Rollen, die „Kolonialregierung, Siedlerfamilien und Missionare“ bei der Landnahme spielten und die zur Entrechtung und Vermarm großer Teile der einheimischen Bevölkerung führten, bespricht S. in dem Themenkomplex, der u.a. „Charakteristika afrikanischer Landnutzungssysteme“ (86–89), „Formen des Landerwerbs“ (93–107), die „Wirkungsgeschichte der alttestamentlichen Theologie des Landes“ (124–125) und die „Namensgebung von Missionsstationen“ („Königsberg“, „Stendal“, aber auch „Bethanien“, „Pniel“) (130–138) umfasst und bis in die „Konfliktfelder im 20. Jahrhundert“ (139–175) reicht. Dabei wird die „Unterredung“ zwischen den „Akteuren und Akteurinnen der missionarischen Begegnung“ als „mutually constraining embrace“ (Comaroffs 1991: 198) eingeordnet und nach zwei Kategorien – „conversion“ und „conversation“ – differenziert (53).

Von „Schenkungen, Instituten und Grants“ handelt der zweite Hauptteil (175–513), in dem die Autorin die Akteure eingehend vorstellt und die Vor-

gänge etwa bei der sog. „erste(n) Land-„Schenkung“ durch einen „Chief“ 1834 (182–186) und der anschließenden „Gründung der ersten Berliner Missionsstation“ (186–188) erläutert. „Landzugewinne durch Eroberungskriege“ (374–385) sowie „Farmwirtschaft und Landverkäufe (1881–1945)“ (385–402) werden plausibel geschildert; anschließend wird zum Vergleich die „Landpolitik anderer Kirchen und Missionsgesellschaften“ (510–515) dargestellt.

Die aktuellen Verständigungsprozesse „zwischen Mission, Kirche, Gemeinden und Staat“ (515–544) schließen sich als dritter Hauptteil an, führen in den Sachverhalt „Landreform“ (515) ein, umreißen die Teilthemen „Gesetzeslage“ und „Land Claims auf Berliner Missionsstationen“ (515) und schließen die „kirchlichen Stellungnahmen zur Landfrage (nach 1990)“ (525–533) sowie die „Stellungnahme des Berliner Missionswerks (BMW) zur Geschichte der Berliner Mission“ (528–532) mit ein. Die Autorin fasst zusammen: „Das Ergebnis der in Teil A und B geschilderten Entwicklung in Südafrika war eine extreme Ungleichverteilung des Grund und Bodens entsprechend der rassistischen Behandlung verschiedener Bevölkerungsgruppen. Am Ende der Apartheid hatten Schwarze, und damit 80% der Bevölkerung, Zugang zu nur 13% des Landes. Fast der gesamte Grundbesitz lag in den Händen weißer Farmer, großer Konzerne oder der Regierung. Eine Landreform gehörte daher nach 1990 im Rahmen der Bemühungen um Wahrheit und Versöhnung (*truth and reconciliation*) sowie um Wiederaufbau und Entwicklung (*reconstruction and development*), aber auch um der innenpolitischen Stabilität und der wirtschaftlichen Entwicklung Südafrikas willen zu den vordringlichen Aufgaben der Regierung Nelson Mandelas.“ (515)

In der anschließenden Zusammenfassung und dem Ausblick (533–544) hebt die Studie die Dynamik im Verhältnis zwischen „Missionaren und konkurrierenden europäischen Siedlern“ hervor und fügt hinzu: „Beide kämpften hartnäckig um den Eintrag in das Grundbuch der jeweiligen, häufig ebenfalls konkurrierenden britischen oder burischen Kolonialregierung.“ (535)

Zwar räumt die Vf.in ein, dass Missionare „für ihre Arbeit zweifellos auf Land angewiesen“ waren; sie meldet jedoch deutliche Zweifel daran an, „ob Missionsstationen Ausmaße ‚von der Größe eines Fürstentums in Deutschland‘ haben mussten“, und verhehlt nicht ihre Missbilligung des Umstands, dass das Rechtsverhältnis zwischen Missionar und Gemeinde sich dementsprechend gestaltete (537).

Dem Literatur- (551–586) und dem Archiv- und Quellenverzeichnis (545–555) folgen Register und weitere Verzeichnisse mit sorgfältig ausgewählten und übersichtlich präsentierten Hinweisen und Hintergrundinformationen als Bestandteile des materialreichen Anhangs (545–619), der der vorgelegten Studie vorzüglich ansteht.

In ihrer doppelten Qualifikation als Theologin und Afrikanistin rückt S. die Mythen und ihre Wirkungskraft in der Geschichte bis in die Gegenwart von Missionsarbeit und Kolonialismus in Südafrika ins Blickfeld; sie nennt als ihre Absicht, sich der „überfälligen *Entmythologisierung*“ zu widmen, was dann anschließend – wenn auch nicht immer explizit – durchgehend und überzeugend geschieht. Die „Zusammenschau historischer, theologischer, juristischer, politischer und ökonomischer Aspekte“ und der Beitrag zur „Überarbeitung der bisherigen Lesarten der Geschichte“ (19) gelingt.

Indem die Vf.in die Frage aufwirft und durch die verschiedenen Phasen ihrer Forschungsarbeit weiter verfolgt, ob es im untersuchten Zeitraum der Kolonial- und Missionsgeschichte in Südafrika „eine theologische Begründung für den ausgedehnten Landbesitz“ (18) gegeben habe, bewegt sie sich auf bewährtem theologiegeschichtlichem Terrain, schlägt die Brücke zur Gegenwart und führt in die ebenso politisch aktuelle wie forschungsrelevante Frage ein, welche „exegetischen, ethischen und systematisch-theologischen Richtlinien [...] den Kirchen nach dem Ende der Apartheid für den Umgang mit Land zur Verfügung“ stehen (20). Dadurch bahnt sie den Weg zu einem „konstruktiven, deutsch-südafrikanischen Dialog über die uns in Teilen gemeinsame Vergangenheit (*shared history*)“ (20).

Mit ihrer Forschungsarbeit leistet S. einen überfälligen Beitrag dazu, maßgebliche Kontinuitäten und notorische Sackgassen im kolonial- und missionsgeschichtlichen Diskurs unter Auswertung mündlicher und schriftlicher Quellen umfassend und fächerübergreifend zu thematisieren. Daraus ist ein anspruchsvolles Geschichtsbuch und verlässliches Nachschlagewerk hervorgegangen, das dazu beitragen kann, Praxis und Theorie transkultureller Konfliktforschung und Friedensarbeit neu zu bestimmen. Nachdem Fritz Hasselhorn 1988 eine Untersuchung des Zusammenhangs von Missionsarbeit und Kolonialismus im Wirken einer deutschen Missionsgesellschaft und ihres Umgangs mit Grund und Boden in Südafrika (1850–1945) vorgelegt hatte, erfährt die deutsche Missionswissenschaft jetzt durch Andrea Schultze einen weiterführenden Anstoß zu selbstkritischer Reflektion und Neugestaltung – ein Stück Reformation!

Positiv ist zu werten, dass sich die Vf.in konsequent einer Ausdrucksweise bedient, die bewusst nicht ausgrenzt, herabwürdigt oder polemisiert. Menschen aus Europa und Afrika, Männer und Frauen, werden vorgestellt, zitiert und in ihrem Verhalten und Handeln analysiert und beurteilt, ohne dass sie im Gefolge vorherrschender oder

überkommener Fremdbezeichnungen und Zuschreibungen festgelegt werden oder Sachverhalte und Verhaltensweisen auf Unterschiede in der Hautfarbe zurückgeführt werden. Die „Apartheidterminologie“ und die herkömmliche und weitverbreitete Praxis der „Unsichtbarmachung von Frauen“ (49) in öffentlichen Macht- und Verantwortungssphären können überwunden und durch eine inklusive und geschlechtergerechte Ausdrucksweise ersetzt werden; die Missionswissenschaftlerin und Afrikanistin S. führt uns überzeugend vor Augen, wie das gelingen kann.

Ein weiteres Mal wird auch die Erkenntnis bestätigt, dass Quellen im Bemühen um „Wahrheit“ selten übereinstimmen; vielmehr widersprechen sie sich und regen zu erhöhter Vorsicht im Umgang mit ihnen an, was sowohl mündliche als auch schriftliche Quellen betrifft. Ist aber die „erhebliche Einseitigkeit missionarischer Quellen“ – die sich in bisherigen Beiträgen zur Missionsgeschichtsschreibung „nur“ in einer „Beschreibung der europäischen Sicht auf das Geschehen (in anderen Ländern und Erdteilen)“ erschöpfen – erst einmal zugegeben, ist es nun gleichermaßen geboten, auch das „kommunikative Gedächtnis“ (40) *mündlicher* Überlieferung vor dem Hintergrund eines möglichen Verschimmens der Grenze zwischen Mythen und Tatbeständen, des „*floating gap*“, zu betrachten und beim Versuch der „Rekonstruktion vergangener Realität“ (21) entsprechend kritisch zu bewerten. Eindrücklich führt die Studie anhand der ausgewerteten Quellen vor Augen, dass und wie „Vergangenheit im Gedächtnis konstruiert“ wird: „Vergangenheit ist keine Aneinanderreihung objektiver Fakten, sondern ein *Konstrukt* der individuellen bzw. kollektiven Identität.“ (39)

S.s Untersuchung der ausgewählten Stimmen und Interessengegensätze aus 160 Jahren jüngerer Zeitgeschichte regt insgesamt zu einem erneuerten Prozess der Verständigung zwischen Europa und Afrika auf der Grundlage neu gewonnener (Selbst-)Erkenntnisse an; sie kann ein Umdenken darüber befördern, was Mission unter postkolonialen Bedingungen sein könnte und sollte.

Oldenburg

Ben Khumalo-Seegelken

Klieber, Rupert: *Jüdische – christliche – muslimische Lebenswelten der Donaumonarchie 1848–1918*. – Wien/Köln/Weimar: Böhlau 2010. 296 S., 59 SW-u. 11 farb. Abb., geb. € 35,00 ISBN: 978–3–205–78384–8

Mit den Konfessionen in der Habsburgermonarchie befasst sich umfassend Bd. IV in der von der Österreichischen Akademie der Wissenschaften hg. Reihe „Die Habsburgermonarchie 1848–1918“. Die vorliegende Publikation geht auf das Kap. „Soziale Integration durch Religion? Die konfessionellen Milieus der Habsburgermonarchie und ihr Einfluss auf die Lebenspraxis der Bevölkerung“ im 2010 erschienenen Bd. IX/1 derselben Reihe („Soziale Strukturen. Von der feudal-agrarischen zur bürgerlich-industriellen Gesellschaft. Teilband 1/1: Lebens- und Arbeitswelten in der industriellen Revolution“) zurück und veranschaulicht das Geschehen mit zahlreichen Bildern.

In einem einführenden Kap. steckt der Autor den theoretischen Rahmen seiner Darstellung auch im Zusammenhang mit den verwendeten Begriffen „Mentalitäten“ und „Lebenswelten“ sehr summarisch ab. Ebenfalls übergreifend wird auch das Thema der „religiösen Sozial- und Alltagsgeschichte“ angesprochen. Die Arbeiten von Profanhistorikern, die sich im deutschsprachigen Raum mit religionsgeschichtlichen Themen befassen, hätten umfangreicher ausfallen müssen. Sehr gut deutlich wird hingegen das Hauptziel der Arbeit, nämlich der Frage nachzugehen, inwiefern Religion das Leben der Menschen in der Habsburgermonarchie prägte. In fünf großen Kap.n werden die jüdische, die christlich-orthodoxe, die christlich-katholische, die muslimische und die christlich-protestantische Religion im lebensweltlichen Kontext betrachtet.

Im Fall der jüdischen Religion wird die Vielgestaltigkeit des Phänomens deutlich. Dies bewegt sich zwischen den verschiedenen Ausformungen orthodoxer und chassidischer Traditionen und den verschiedenen Stufen der Assimilation. Die religiöse Komplexität wird bei der Betrachtung der ostkirchlichen Strömungen in der Monarchie deutlich vor Augen geführt. Durch die Ausdehnung der Habsburgermonarchie nach Ost- und Südosteuropa im 17. und 18. Jh. umfasste das neue Gemeinwesen große Bevölkerungsanteile, die Gläubige der Ostkirche waren: Ukrainer, Rumänen, Serben. Die Unionsbestrebungen der römisch-katholischen Kirche führten zur Entstehung einer neuen Konfession, der griechisch-katholischen Kirche. Trotz der vielfachen Loyalitätsbekundungen der beiden Konfessionen gegenüber den Behörden – hierbei bleibt das durchaus konfliktreiche Verhältnis zwischen den beiden Konfessionen etwas unterbelichtet – werden auch zentrifugale Bestrebungen unter den orthodoxen Klerikern und Gläubigen angesprochen.

Im Kap. zur Westkirche hinterfragt K., was „Katholischsein“ unter einer „Apostolischen“ habsburgischen Majestät bedeutete, und er stellt fest, dass das

Katholischsein der Monarchie keine Gewähr für ein einträchtiges konfessionelles Zusammenleben war. Neben den konformen standen auch die kirchenkritischen Stimmen. „Zwei Geschwindigkeiten“, eine äußerliche und eine innerliche, kennzeichneten den Katholizismus. Die Auseinandersetzungen zwischen diesen beiden Seiten steigerten sich bis zum Kulturstreit. K. macht deutlich, dass das Religiöse sich bei den orthodoxen Christen, den Juden und den Muslimen weitestgehend auf das Ritual-Liturgische beschränkte. Die katholischen Lebenswelten vermittelten hingegen ein buntes Bild von Gleichzeitigkeiten und Ungleichzeitigkeiten. In zahlreichen Beispielen aus dem profanen und kirchlichen Alltag werden starke volksreligiöse Mentalitäten und Praktiken, aber auch die Lebenswelten des Klerus und der Ordensleute erkennbar. Zugleich werden in Tabellen auch genaue Zahlenangaben zur Anzahl der Kleriker, der Ordensleute absolut sowie pro 100.000 Gläubige im Jahr 1911 angeführt. Schließlich wird auch das katholisch-politische Engagement beleuchtet.

Wie sah es nun mit dem Islam aus, der sich im Reich auf Bosnien und die Herzegowina konzentrierte? K. zeigt zunächst das Vorgehen des Staates gegenüber dieser Religion auf und betont dessen integrativen Charakter. Die muslimische Bevölkerung hingegen begegnete der staatlichen Gewalt mit Misstrauen. Problematisch und hinderlich für eine Integration erwies sich auch die hohe Analphabetenquote und die geringe Scholarisation. In diesem Abschnitt finden sich jedoch sehr wenige Angaben zu den muslimischen Lebenswelten. An dieser Stelle besteht auf jeden Fall noch Nachholbedarf.

Sehr viel umfangreicher gestaltet sich dann das Kap. zum Protestantismus. Hier verweist der Autor auf die verschiedenen Regionen und Milieus, in denen der Protestantismus hervortritt. Dieser ist nicht allein durch seine Vielgestaltigkeit, sondern auch durch die Bekenntnisvielfalt gekennzeichnet. Besonderes Merkmal war eine markante Unabhängigkeit protestantischer Gemeinden sowie eine geradezu „basisdemokratische“ kirchliche Struktur. Der Autor geht nach einer allgemeinen Beschreibung des Protestantismus – ähnlich wie im katholischen Fall – dazu über, religiöse Mentalitäten und die Kirchlichkeit der verschiedenen Gruppen, zunächst der Reformierten in Ungarn, zu beschreiben. Es folgen dann die lutherischen Milieus in Ungarn unter besonderer Berücksichtigung der Kirche der Siebenbürger Sachsen. In einem größeren Bogen werden auch die protestantischen Milieus in den Alpen, in Böhmen, Mähren, Schlesien, Galizien und der Bukowina behandelt.

Der Bd. ist durchzogen von zahlreichen gut gewählten Bildern, Karten und Statistiken. Diese sind zuweilen in Bezug auf den Textfluss etwas unglücklich platziert. Unklar bleibt auch, welchen Zweck die farblich grau abgesetzten Textteile erfüllen. Nicht ersichtlich wird schließlich, warum in einem Kap. Prozent einmal als Zeichen und einmal als Wort ausgeschrieben erscheint.

Insgesamt bietet K. einen Überblick, der um Ausgewogenheit bemüht ist. Auf jeden Fall wird die Bedeutung der verschiedenen Konfessionen und Religionen für den Lebensalltag der Menschen anschaulich vorgeführt. Die Studie bereichert unsere Kenntnisse über die Geschichte der Habsburgermonarchie in der zweiten Hälfte des 19. Jh.s und zeichnet Religion, über die katholische Konfession hinaus, ganz allgemein als ein die Monarchie und deren gesellschaftlichen Frieden erhaltendes Element.

Mainz

Hans-Christian Maner

Sohn-Kronthaler, Michaela / Sohn, Andreas: Frauen im kirchlichen Leben. Vom 19. Jahrhundert bis heute. – Kevalaer u. a.: topos plus 2008. 160 S., kt € 8,90 ISBN: 978-3-8367-0672-8

Das als Bd. 672 erschienene Topos-Taschenbuch stellt die ursprüngliche, weitere Fassung und damit Grundlage eines Beitrags im Kap. „Laien in der Kirche“ im achten Bd. der Reihe „Geschichte des kirchlichen Lebens in den deutschsprachigen Ländern seit dem Ende des 18. Jahrhunderts“ (Freiburg/Basel/Wien 2008) dar. Es bietet einen Aufriss von kirchlicher Frauengeschichte in der Moderne, zusammen mit einem grundlegenden allgemeinen Literaturverzeichnis, das noch um Basisliteratur zu den einzelnen Kap.n ergänzt wird.

Das gemeinsame Werk der Grazer Prof.in für katholische Kirchengeschichte und des Pariser Geschichtsprof.s erschien 2008 und erfüllt die Funktion eines dringend benötigten Überblicks- und Einführungswerks in die kirchliche Frauengeschichte. Dabei lässt es die vorangegangenen Jahrhunderte und Epochen katholisch-konfessioneller Frauengeschichte nicht außer Acht, sondern bietet einen fundierten Überblick über „Frauen in Religion und katholischer Kirche“ bis einschließlich der Frühen Neuzeit, der in seiner Kürze, Konzentration auf das Wesentliche und Prägnanz seinesgleichen sucht. Dem schließt sich eine ebenso kurze Aufbereitung des Forschungsstandes an, die um den Unterschied zwischen historischer Frauenforschung und Geschlechterforschung weiß, wobei Autorin und Autor hier den Schwerpunkt auf Frauengeschichte legen. Bewusst positionieren sie sich „im Sinne einer *histoire totale*“ (17). Erfreulich ist der Ausblick auf (ökumenische) Forschungsperspektiven. Dass natürlich in dieser Komprimiertheit einiges nicht erwähnt werden kann, ist verständlich und wird m. E. durch die weiterführenden Literaturhinweise gut ausgeglichen.

Der eigentliche thematische Überblick beginnt ab Kap. 3 „Weibliches Vereins- und Verbandswesen“, nach einer fundierten politik- und sozialgeschichtlichen Einordnung im zweiten Kap. „Zu Frauen in Kirche und Gesellschaft des 19. Jahrhunderts“. In den einzelnen Kap.n werden jeweils die Entwicklungen vom 19. Jh. bis heute in Deutschland, Österreich, der Schweiz und Luxemburg beschrieben. Das Kap. 4 „Katholikinnen im öffentlichen und politischen Leben“ zeichnet sich durch eine differenzierte und vorsichtig kritische Einordnung des sozialen und politischen Engagements von im katholischen Milieu verankerten Frauen aus. Kap. 5 – „Zur Gleichstellung der Frau in der Kirche“ – begründet recht zuversichtlich theologisch und kirchenrechtlich die scheinbar erfolgreichen Entwicklungen seit dem II. Vatikanischen Konzil. Vf.in und Vf. kritisieren sogar explizit radikalere Versuche von Frauen, die Priesterweihe zu erlangen. Ebenso optimistisch und streckenweise geradezu triumphalistisch geht es im nächsten Kap. mit „Frauen in Orden und Kongregationen“ weiter, besonders was deren Einstellungen zur Moderne oder deren Verhältnis zum Nationalsozialismus betrifft.

Eine stärkere Berücksichtigung der profangeschichtlichen Literatur hätte hier vielleicht ein differenzierteres Bild ermöglicht. Ebenso hätte den Kap.n „Pfarrhaushälterin“, „Frauen in Seelsorge und Katechese“ und „Frauen in der theologischen Wissenschaft“ mehr kritischer Geist gut getan.

Dies ist sehr schade, denn das Buch ist insgesamt als Einführungswerk in neuere und neueste kirchliche Frauengeschichte recht stimulierend und informativ, was seine Lektüre gerade für Studierende empfehlenswert macht.

Bochum

Esther Hornung

Kirche und Katholizismus seit 1945, Bd. 6: Lateinamerika und Karibik, hg. v. Johannes Meier und Veit Straßner. – Paderborn/München/Wien/Zürich: Ferdinand Schöningh 2009. 559 S., kt € 78,00 ISBN: 978-3-506-74466-1

Thema des vorliegenden sechsten Bd.es der bewährten, von Erwin Gatz hg. Reihe „Kirche und Katholizismus seit 1945“ sind die Länder jenes Erdteils, in dem 43% aller derzeit über 1,1 Milliarden Katholiken wohnen. Wie die Hg., der Mainzer Kirchenhistoriker Johannes Meier und sein Mitarbeiter Veit Straßner, im Vorwort betonen, verweist allein das quantitative Gewicht dieses größten katholisch geprägten Kulturraums auf seine Bedeutung für die Zukunft der Weltkirche. Wie bei allen anderen Bd.en der Reihe geht es um eine nach Ländern geordnete Darstellung der Entwicklungen des Katholizismus in den jeweiligen politisch-sozialen Kontexten, deren kulturelle Dimension allerdings nur marginal zur Sprache kommt. Da in dieser zum Westen und zum Süden gehörenden Weltregion der Katholizismus trotz religiöser Pluralisierung nach wie vor „eine bedeutende kultur- und identitätsprägende Kraft auf diesem Erdteil“ darstellt (2), enthält der Bd. außer den Länderdarstellungen zwei zusätzliche Kap., ein Einleitungskap., das länderübergreifend Entwicklungen und Tendenzen aufzeigt, sowie ein weiteres Kap. über die theologische Entwicklung.

Im Einleitungsbeitrag (1–28) befassen sich die Hg. auf dem Hintergrund des 19. Jh.s mit den Entwicklungslinien im 20. Jh., vor allem mit den vier Generalversammlungen des Episkopats, die den konziliaren Aufbruch „übersetzen“ und eigene Aufbrüche markieren. Weitere Themen sind das Ordensleben und die kirchlichen Antworten auf Militärdiktaturen, neue konservative Strömungen und Entwicklungen des Protestantismus vornehmlich in Gestalt der Pentekostalismen, aber auch der Katholizismus der *hispanics* in den Vereinigten Staaten. Eine breit angelegte Theologiegeschichte Lateinamerikas (29–58) zeichnet der Chilene *Sergio Silva* nach, wobei er sich vornehmlich auf die Entstehung und die Wege der „Befreiungstheologie“ bezieht, auf deren Konflikte mit Rom, auf die beiden römischen Instruktionen und die episkopale Rezeption auf dem Kontinent sowie auf die jüngeren Entwicklungen. Als künftige Herausforderung wird merkwürdigerweise die lateinamerikanische Philosophie genannt.

Dann folgen die 21 Länderkap., die nach geographischen Gesichtspunkten in vier Teile untergliedert sind. Autoren und Autorinnen sowie Koautoren der Länderkap. sind außer den beiden Hg.n ausgewiesene Fachleute für Lateinamerika, die ungefähr hälftig aus Deutschland und Lateinamerika stammen und meist seit längerer Zeit ihre theoretische und praktische Expertise für den Kontinent gewonnen haben. Der erste Teil ist Mexiko und den sechs kleineren Ländern Zentralamerikas gewidmet. Beim Länderartikel Mexiko (*Gerhard Kruip*) fällt positiv auf, dass er außer einem historischen Überblick auch exemplarische Persönlichkeiten und wichtige Themenfelder wie neue Pastoralkonzeptionen oder das Verhältnis von Kirche und Staat bearbeitet. Von den kleineren zentralamerikanischen Ländern Guatemala, El Salvador, Honduras, Nicaragua, Costa Rica und Panama ist für die kirchliche Entwicklung insbes. El Salvador (*J. Meier*) wichtig geworden, weil hier wie in einem Spiegel die Konfliktivität (Militärdiktatur, Guerilla und Bürgerkrieg) und der Preis der kirchlichen Position (1980 Ermordung des Erzbischofs Oscar Arnulfo Romero, 1989 Ermordung einer Gruppe von Jesuiten) offenbar wurden. Der zweite Teil gilt den insulären Ländern der Karibik, unter denen aufgrund einer besonderen Situation zum einen Haiti (*Michael Huhn*) zu nennen ist, das französisch- und kreolischsprachig ist, zu den ärmsten Ländern zählt, oft diktatorisch regiert wurde und besondere Formen der afroamerikanischen Religiosität (Voudou)

herausgebildet hat, die den „Sonderweg der haitianischen Kirche“ (230) verständlich machen. Zum anderen ist der Sonderfall Kuba (*J. Meier*) zu nennen, weil hier der Revolutionär Fidel Castro ein realsozialistisches Regime errichtete, das ideologiegemäß Kirche und Christentum administrativ bekämpfte, wenngleich nach dem Besuch des Papstes 1998 leichte Zugeständnisse gemacht wurden (z. B. ist Weihnachten wieder ein Feiertag), ohne dass volle Religionsfreiheit herrschen würde. Im dritten Teil sind die Andenstaaten versammelt. Für Venezuela (*José Del Rey Fajardo* und *Reiner Wilhelm*) werden Bildungswesen und Frömmigkeitsformen hervorgehoben, während das Kap. über Kolumbien (*Hubert Frank*) stark ereignisgeschichtlich gehalten ist und das Problem der Gewalt, sei es als historische Epoche der „violencia“ oder in Form der bis heute existierenden Guerilla-Gruppierungen, in den Mittelpunkt stellt. Für Ecuador heben die Vf. (*Segundo E. Moreno-Yáñez* und *Thomas Schreijäck*) zu Recht die „Pastoral de Conjunto“ und die indigene Pastoral hervor. Das Kap. über Peru (*Vicente Imhof* und *Veit Straßner*) hebt neben der historischen Entwicklung Gestalten wie Gustavo Gutiérrez hervor, die Volksreligiosität, die Auseinandersetzung mit politischer Gewalt (*Sendero Luminoso*) und der Wahrheits- und Versöhnungskommission. Bolivien (*Stefan Silber*) schließlich wird nach den Phasen von Revolution, Diktaturen und Neoliberalismus und den kirchlichen Antworten darauf abgehandelt. Der vierte Teil gilt dem Cono Sur und Brasilien. V. Straßner betont im Beitrag über Chile den Sozialkatholizismus und das Verhalten der Kirche in der Militärdiktatur und danach, ähnlich ist sein Artikel über Uruguay aufgebaut. Für Argentinien stellen *Fortunato Mallimaci* und *Verónica Giménez-Béliveau* die Phasen von katholischem Integralismus, politischer Radikalisierung und Militärdiktatur heraus; für Paraguay betont *Miguel Fritz* neben den Konflikten mit der jahrzehntelangen Diktatur die besondere kirchliche und päpstliche Wahrnehmung der Indígenas. Brasilien (*Osmar E. Gogolok*, *J. Meier*) schließlich ist von seiner Größe her ein Sonderfall. Neben der doppelten Aufbruchzeit vor dem und durch das Konzil (z. B. Anfänge des CELAM, „Kirche der Armen“), die durch charismatische Figuren wie Helder Câmara mitgestaltet wurde, werden hier systematisch Elemente der Umgestaltung dargestellt, wie etwa Basisgemeinden, Landpastoral oder indigene Pastoral, gefolgt von der Liste der Herausforderungen wie Urbanisierung und religiöse Pluralisierung. Eine hilfreiche Gesamtstatistik, Karten, Graphiken und Register erschließen das Werk, Bibliographien sind den Länderartikeln jeweils vorangestellt.

Das Buch wird in Zukunft das wichtigste Referenzwerk zur gegenwärtigen Katholischen Kirche in allen Ländern Lateinamerikas und der Karibik darstellen. Es war schon seit geraumer Zeit ein Desiderat. Zwar existiert eine umfangreiche Literatur zu den kirchlichen Entwicklungen auf diesem Kontinent, meist von konfliktiven, aber doch punktuellen Themen ausgelöst, die auch mediale Aufmerksamkeit erlangen, wie Theologie der Befreiung und Konflikte mit Rom, spektakuläre Guerilla- oder Befreiungsaktionen, Menschenrechtsverletzungen und Gewaltexzesse, Basisgemeinden und Wunderheilungen; doch wurden und werden sie selten in den jeweiligen sozio-politischen Kontext hineingestellt, so dass sie kaum hinreichend differenziert noch im Zusammenhang wahrgenommen werden können. Mit diesem Bd. liegt also ein lang erwarteter und solide gearbeiteter Gesamtüberblick über die kirchliche und religiöse Situation vor, an dem auch andere zeitgeschichtliche Darstellungen Lateinamerikas und seiner Entwicklungen nicht werden vorübergehen können. Deutlich wird, dass die religiöse Matrix Lateinamerikas, die vom iberischen Katholizismus grundgelegt wurde, zwar durch den wachsenden religiösen Pluralismus autochthoner und pentekostaler Art weitere Facetten bekommen hat, doch prägt sie nach wie vor öffentliche Manifestationen, Mentalitäten und Rationalitäten. Das Werk zeichnet sich dadurch aus, dass die Länderdarstellungen einerseits nach einem historischen Grundmuster vorgehen und zugleich systematische Fragestellungen bearbeiten, so dass ein facettenreiches Gesamtbild entsteht, das auf einschlägigen Quellen und Literatur beruht. Sicher lassen sich, bei einem solchen Werk mit vielen Mitarbeitern unvermeidlich, im einzelnen einige kritische Rückfragen stellen; so wird z. B. im Mexiko-Kap. Guadalupe zwar dreimal hinsichtlich des Baus der Basilika oder umstrittener Seligsprechungen erwähnt, doch nicht in seiner spirituellen Bedeutung für den religiösen und kulturellen Haushalt des Landes und der ausgewanderten *hispanics*. Der Beitrag über die Theologie der Befreiung bleibt etwas geschlossen, da er den historischen Befreiungstopos (z. B. der auch literarisch gefeierte „libertador“) nicht berücksichtigt oder die *Teología India* sowie die Berührungspunkte zwischen Befreiungstheologie und Pentekostalismus nicht mehr einbezieht. Positiv ist zu werten, dass prägende Personen, zentrale Ereignisse und sachliche Zusammenhänge länderspezifisch zur Sprache kommen, so dass sich daraus ein Gesamtbild ergibt, das man über das Sachregister erschließen kann. Daraus ergeben sich weitere Desiderate für ergänzende Werke, da ein Buch nicht alles leisten kann. So wäre es künftighin wünschenswert, für den ganzen Kontinent bedeutsame Zusammenhänge im Überblick systematisch herauszuarbeiten. Das gilt etwa für den Komplex der typischen Volksfrömmigkeit oder für die indigenen Fragestellungen und entsprechenden pastoralen In-

itiativen, nicht zuletzt für die neuen Gemeinschaftsformen der kirchlichen Basisgemeinden, die sich in der Krise befinden, während pentekostale Bewegungen prosperieren. Auch der Sozialkatholizismus und die Sozialpastoral lohnten einer evaluierenden Darstellung. Wenn die Kirche in Lateinamerika der Statistik zufolge fast 21.000 Sozialeinrichtungen (535) unterhält, dann wäre auch dies ebenso einer Analyse wert wie die zahlreichen Bildungseinrichtungen im formellen Sektor, aber auch an den Rändern, wo „Fe y Alegría“ tätig wird, eine von Venezuela (298) ausgehende Bewegung zur integralen Volksbildung. Der Bd. bietet also reichlich Anregung und Stoff für weitere Überlegungen, doch zunächst ist es für die Forschung und die (kirchliche) Praxis sehr erfreulich, über dieses Handbuch zu verfügen, das hoffentlich auch das deutsche Interesse an diesem Kontinent wach hält und beflügelt.

Mainz / Frankfurt

Michael Sievernich

Meier, Esther: Handbuch der Heiligen. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2010. 400 S., geb. € 49,90 ISBN: 978-3-89678-692-0

Die an der Univ. Mainz lehrende Kunsthistorikerin Esther Meier legt ein „ikonographisches Nachschlagewerk“ (8) vor, das einen Überblick über „kanonisierte Personen“ ermöglichen soll, insofern diese im Rahmen der ikonographischen Rezeptionsgeschichte einen „verbindlichen Porträttyp“ mit „zeit- und ortsübergreifender“ Relevanz hervorgebracht haben (8).

Im Gefolge einer „Einleitung“ ist der voluminöse Bd. in seiner Grobgliederung chronologisch strukturiert: „Vom frühen Christentum bis zur Reformationszeit“, „Vom Tridentinum bis zur Aufklärung“ und „Von der Aufklärung bis zur Gegenwart“. Innerhalb dieser Großkap. folgen jeweils als erstes einleitende und allgemein gehaltene Hinweise zur Bedeutung der Heiligen in der jeweiligen Epoche. Alsdann finden sich die einzeln vorgestellten Heiligen jeweils bestimmten Rubriken zugeordnet. So lauten die Rubriken für das erste Großkap., also für die Zeit zwischen frühem Christentum und Reformationszeit: „Märtyrer“, „Eremiten“, „Ordensgründer und Ordensangehörige“, „Visionäre und Mystiker“, „Helfer für Leib und Seele“, „Heilige Herrscher und Herrscherinnen“, „Heilige und das Sakrament“, „Heilige und das Bild“, „Heiligengruppen und Gruppenheilige“ und „Die Heilige Familie“. Als Rubriken für das zweite Großkap., „Vom Tridentinum bis zur Aufklärung“ legt M. fest: „Märtyrer, Ordensgründer und Ordensangehörige“, „Visionäre und Mystiker“, „Seelsorger und Seelenretter“, „Büßer und Bekehrte“ und „Die Heilige Familie“. Unter der Überschrift des dritten Großkap.s „Von der Aufklärung bis zur Gegenwart“ belässt sie es bei orientierend-einleitenden Überlegungen, ohne dass entsprechend den vorangegangenen Großkap.n eine Auswahl von Heiligen präsentiert würde. Der Grund für diese Auslassung liegt M. zufolge in der bei diesen Heiligen noch unausgeprägten Ikonographie.

Im Rahmen der inhaltlichen Durchführung bietet M. eine text- und bildreiche Übersicht, die einerseits viele christliche Heilige ohne bedeutende ikonographische Rezeption unberücksichtigt lässt. Andererseits kann sie einen Heiligen auch mehrfach vorstellen. Als Beispiel sei der Apostel Petrus angeführt, der mit Blick auf seine ikonographische Rezeption im Mittelalter erstens als Märtyrer („Petrus I“) und zweitens als Begründer der Papstsukzession („Petrus II“) präsentiert wird. Unter der Überschrift „Petrus III“ thematisiert M. schließlich den reuigen und umkehrwilligen Petrus, wie er zwischen Tridentinum und Aufklärung zu Ansehen gekommen sei.

Inwieweit genügt die von M. vorgelegte Geschichte der kunstgeschichtlichen Rezeption ausgewählter Heiliger wissenschaftlichen Ansprüchen? M. selbst formuliert: „Das Handbuch macht es sich zur Aufgabe, die vielfältigen Verknüpfungen zwischen Heiligen, Ikonographie und Bild aufzuzeigen. Gezwungenermaßen bleibt das Überblickswerk mitunter holzschnittartig und verallgemeinernd. Für einen tieferen Einblick sind Hinweise zur weiterführenden Literatur beigegeben.“ (10)

Misst man das „Handbuch“ an den von M. selbst gewählten Kategorien, ergeben sich drei Anfragen an die Wissenschaftlichkeit der vorliegenden Publikation: Erstens befinden sich die Einleitungen der jeweiligen Großkap. zwar insgesamt auf der Höhe der historischen Forschung, verwenden allerdings bisweilen Allgemeinaussagen und Metaphern, die der Gesamthematik in ihrer Vielschichtigkeit nur bedingt gerecht werden. Ein Beispiel: „In den ersten Jahrhunderten nach Christi Geburt wurde die Basis gelegt, auf der aufbauend in den kommenden Jahrhunderten ein solides Gebäude der Heiligenverehrung und Heiligenrepräsentation errichtet wurde. Erst an der Schwelle zur Frühen Neuzeit bekam das intakte Gebäude erste Risse.“ (12)

Schwerwiegender fallen zweitens die Anfragen an M.s Einzelbeschreibungen der Heiligen aus. So hätte sie die Kriterien für die Berücksichtigung bzw. Nicht-Berücksichtigung der Heiligen präziser benennen müssen. Überdies stellen sich Fragen an die Einordnungen der Heiligen in die jeweiligen Rubriken, denn auch hier drängt sich der Eindruck einer gewissen Kriterienlosigkeit auf. Ein Beispiel: Als

„Helfer für Leib und Seele“ – eine von M. gewählte Rubrik für die Periode zwischen Frühem Christentum und Reformation – betätigte sich doch eigentlich jede/r Heilige, wie man in den historischen „Konstruktionen“ der hagiographischen Zeugnisse nachlesen kann. Ist es vor diesem Hintergrund sinnvoll, einen Heiligen wie Bischof Liudger von Münster († 803) unter die genannte Rubrik einzuordnen? Immerhin findet man ihn doch auch innerhalb der überlieferten ikonographischen Traditionen erstrangig als Bischof dargestellt, der womöglich zweitrangig auch Gänseplagen zugunsten von Menschen auflöste. Ein anderes Beispiel, das die von M. gewählte Einordnung einzelner Heiliger in die jeweiligen Rubriken als mitunter widersprüchlich erweist: Der Hl. Sebastian († um 228) wird – wiederum bezogen auf die Zeit zwischen Früher Kirche und Reformation – unter die Rubrik „Helfer für Leib und Seele“ einsortiert. Allerdings finden sich in M.s erläuterndem Text zu „Sebastian I“ (151–153) dafür keine Anhaltspunkte. Stattdessen heißt es (was eigentlich am besten zur Rubrik „Märtyrer“ gepasst hätte): „Pfeile werden zu seinem wichtigsten Attribut.“ (153) Bemerkenswerterweise findet sich unter „Sebastian II“ – hier geht es um die frühneuzeitliche Rezeptionsgeschichte des Heiligen unter der Rubrik „Märtyrer“ – wiederum der Satz: „Wie im Mittelalter bilden auch in der Frühen Neuzeit die Pfeile das wesentliche Attribut des Sebastian.“

Drittens stellt sich die Frage, wie M. eigentlich zu dem für ihr „Handbuch“ maßgeblichen ikonographischen Primärmaterial gelangt ist und auf welche geographischen Räume sie sich damit insgesamt bezieht. Hat sie sich hier einfach an der vorliegenden Sekundärliteratur zu dem jeweiligen Heiligen orientiert oder ihrerseits Handschriften konsultiert?

Da die vorgetragenen Einwände in M.s „Handbuch“ unreflektiert bleiben, ist das Werk für die wissenschaftliche Arbeit von eher begrenztem Nutzen. Umgekehrt zeigt sich wie nebenbei der fortdauernd hohe Wert des mittlerweile schon betagten „Lexikons der christlichen Ikonographie (LCI)“.

Freilich dürfen die vorgetragenen Kritikpunkte nicht übersehen lassen, dass die Grundperspektive der „Handbuch“-Publikation vorwärtsweisend ist: Ein Mensch kann nur dann als heilig gelten, wenn er in dieser Weise von den Nachfahren erinnert wird – sowohl mittels literarischer als auch mit Hilfe ikonographischer Traditionen. Wer sich ein aktuelles Bild von der Tragfähigkeit dieses rezeptionsorientierten Forschungsansatzes machen will, sei auf die inspirierenden, epochenübergreifenden und materialgesättigten Forschungen des Mediävisten Klaus Schreiner zu „Maria“ verwiesen.

Essen

Hubertus Lutterbach

Lutterbach, Hubertus: Tot und heilig? Personenkult um „Gottesmenschen“ in Mittelalter und Gegenwart. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2008. 176 S., kt € 29,90 ISBN: 978-3-534-20841-8

Hubertus Lutterbach, Inhaber des Lehrstuhls für Christentums- und Kulturgeschichte an der Univ. Essen, geht es in der vorliegenden Studie um die Dauerhaftigkeit mittelalterlicher Deutungsformen in der Gegenwart (7), genauer um die Figur des „Gottesmenschen“.

Untersucht wird diese Kategorie anhand von Äußerungen überregionaler deutscher Printmedien zum Tod Johannes Pauls II. im Vergleich mit anderen Päpsten des 19./20. Jh.s sowie „metakatholischen Heiligen des Medienzeitalters“ (Mahatma Gandhi, Martin Luther King, Lady Diana Spencer: 56). L. kommt dabei auf der Grundlage dieser medialen Rezeption zu dem Ergebnis, dass sich trotz fehlender Vertrautheit der „allermeisten Menschen“ wie auch „vieler Journalisten“ (62) mit diesem Motiv zahlreiche Elemente der klassisch-„mittelalterlichen“ Hagiographisierung in der Berichterstattung über den Tod des Papstes finden; ähnliche Vorgänge habe es zwar bei Pius IX. gegeben, nicht aber bei Johannes XIII. oder Leo XIII., woraus L. einen Kriterienkatalog für eine moderne Deutung des Gottesmenschen ableitet (124). Auf der Basis eines Vergleichs mit anderen „santo-subito-Persönlichkeiten“ (112) konstatiert L. nicht nur die *longue durée* solcher „untergründige[n] Deutungskategorie[n]“ (71), sondern auch eine zunehmende mediale Verstärkung dieser „interaktiven Konstruktionen eines Gottesmenschen“; er stellt zugleich die Frage nach der Dauerhaftigkeit einer auf diese Weise konstruierten Verehrung (124). An die Studie schließen sich systematisierende Überlegungen zur Aktualität der Todesvorstellungen und zur gesellschaftlichen Funktion solcher „santo-subito“-Heiliger an. Letztere sieht L. im Wesentlichen nicht in ihrer Lehre, sondern ihrer physischen Präsenz gegeben; gerade diese verbänden „Zeitgenossen“ mit der fehlenden Anschaulichkeit eines „unsichtbaren Gott[es]“ nicht mehr: Den Menschen komme durch solche Heilige ein „neuartiger Zugang zum Geheimnis des Himmlischen“ zu (119f).

Zahlreiche Einzelanfragen an L.s Studie ließen sich angesichts der Weite der Fragestellung im Hinblick auf Material und Methode stellen, etwa warum gerade die Printmedien der Maßstab einer latenten,

„mittelalterlichen“ Volksreligiosität sein sollten, die im Übrigen selbst unbestimmt bleibt; die Sprache der Medien wird über lange Zeiträume und regionale Grenzen hinweg zum einen als konsistent, zum anderen im Sinne der Intention des Autors und zu wenig im Hinblick auf ihre Eigengesetzlichkeiten interpretiert. Ebenso fällt auf, dass eine Differenzierung der „verehrenden“ Gruppen, ihrer Sprache wie auch ihrer eigentlichen Anliegen unterbleibt (113–116), etwa wenn die niedergelegten Blumen für Lady Diana Spencer vom Autor als Symbol des sterbenden Samenkorns (Joh 12,24) ausgegeben werden; das untersuchte Material belegt diese Deutung jedenfalls nicht (108). Aus theologischer Sicht bleibt aber v.a. die Frage, was in „Tot und heilig?“ zum Maßstab eines „Heiligen“ erklärt wird bzw. wie L. den Unterschied zwischen einem katholischen und einem „umgangssprachlichen“ (113) Heiligen, einer populären Figur der Zeitgeschichte nämlich, bestimmt. Die Frage nach der Konstruktion, nach Formen und Funktionen der „Verehrung“ der untersuchten „Gottesmenschen“ überlagert Unvereinbarkeiten auf der Deutungsebene, schlichter: Die Feststellung der „Heiligkeit“ eines Johannes Pauls II. durch eine katholische Menge unterscheidet sich fundamental von der einer „Prinzessin der Herzen“. Die Kategorie „Gottesmensch“ unterstellt von vornherein über eine Homogenität in der Form eine Bedeutungs-gleichheit in der Sache selbst. Wenn dem Werk L.s somit auch eine konsistente (theologische) Hermeneutik fehlt, so bietet es dennoch eine interessante Materialstudie zu einer möglichen unterschwelligen *longue durée* populärer Heiligkeitsvorstellungen und stellt damit möglicherweise die Frage nach Formen und Charakter zeitgenössischer „Volksfrömmigkeit“.

Augsburg

Andreas Matena

Theologiegeschichte

The Routledge Companion to Early Christian Thought. hg. v. D. Jeffrey Bing-ham. – London: Routledge 2009. 348 S., geb. £ 95,00 ISBN 978-0-415-44225-1.

In drei Teilen führen die Beiträge des Bd.es der Reihe „Routledge Companions“ in die vorrätische christliche Literatur ein. Nach einem Abriss der geschichtlichen Hintergründe der frühen Väterliteratur, insbes. des Verhältnisses der jungen Religion zur geistigen und religiösen Umwelt, bietet der umfangreichste zweite Teil einen nach Genres sowie Autoren und Autorengruppen geordneten Überblick über die frühchristliche Literatur. Eine thematisch gegliederte diachrone Darstellung der altkirchlichen Theologie im zweiten und dritten Jh. schließt den Bd. ab.

Der erste thematische Teil verortet das altkirchliche Denken in der antiken Welt bis zum Toleranzedikt von Mailand 313. Leitende Themen der vier einführenden Beiträge sind neben den sozialen und politischen Umständen die Außenwahrnehmungen des Christentums durch Heiden und Juden. Entgegen der wirkmächtigen These einer „Hellenisierung des Christentums“ in nach-apostolischer Zeit ist die neue Religion von Anbeginn Teil der griechisch-römischen Welt, in der sie wohl vornehmlich als eine unter vielen Philosophenschulen wahrgenommen wird. So wie etwa die antiken Platoniker ihre Philosophie, die ebenfalls einen Weg zu Heil bringender Weisheit verheißt, unter Berufung auf die Göttlichkeit des Schulstifters verbreiten, so ist auch bei den Christen die Gründergestalt selbst Garant ihres Heilswissens. Von der Philosophie, die keine ihrer Einsicht korrespondierende rechte gottesdienstliche Praxis ausübt, und dem Kult, dem theoretische Einsicht und praktisches Ethos fehlen, setzt sich die Einheit von philosophischem Leben und vernunftgeleiteter Verehrung des Göttlichen, wie sie die politische Philosophenschule des Christentums propagiert, zudem durch ihren strengen Universalismus ab, nach dem der Zugang zum Göttlichen in der Angleichung an es nicht einigen Wenigen vorbehalten ist, sondern dank der umfassenden Philanthropie Gottes grundsätzlich allen Menschen offensteht. Es sind dieser Universalismus und die damit verbundene harsche Kritik an anderen Kulturen und Riten im römischen Vielvölkerstaat, die das Christentum zum Stein des Anstoßes werden lassen. So weitreichend die Konvergenzen von Kirche und Philosophenschule in ihrer äußeren Erscheinung sind, so muss die *communis opinio* einer weitgehenden inneren Beeinflussung der christlichen Religion durch die pagane Philosophie kritisch betrachtet werden. Zwar verdanken etwa die theologischen Kosmologien eines Klemens oder Origenes dem platonischen *Timaios* nicht wenig. Dennoch steht beider Lehre nach ihrem eigenen Selbstverständnis allein auf dem Grund der Schrift, sodass weder der eine noch der andere einfachhin als Platoniker bezeichnet werden kann.

In neun Beiträgen stellt der zweite Teil des Sammelwerkes die Entwicklung der altkirchlichen Literatur von ihren Ursprüngen in den ntl. Apokryphen und Märtyrerakten über die apostolischen Väter, Apologeten und Theologen Roms und Nordafrikas bis zu den umfänglichen theologischen *Œuvres* der alexandrinischen Väter Klemens und Origenes dar. Berücksichtigung finden auch die gnostische Literatur und die Werke später als schismatisch verurteilter alterna-

tiver Richtungen im frühen Christentum. Im Mittelpunkt der frühchristlichen Märtyrerakten steht der von den staatlichen Autoritäten wegen seines Glaubens zu Tode gebrachte Protagonist. In detaillierten Darstellungen der Todesarten stellen etwa die Petrus-, Thomas- und Paulusakten ihrem Leser das Martyrium eines apostolischen Vorbildes vor Augen, das insbes. den von Verfolgungen heimgesuchten Christen Ermutigung und Ansporn sein will. Die Darstellung der apologetischen Literatur nimmt ihren Ausgang bei Eusebs Gebrauch des Terminus „Apologie“, der bei ihm eine dem Kaiser überreichte offizielle Petition bezeichnet. Hiernach verdient insbes. Justins „Erste Apologie“, die tatsächlich den Kaiser zum Adressaten hat, als Werk apologetischer Literatur im eigentlichen Sinne angesehen zu werden. Mit ihr wendet sich die christliche Literatur erstmals direkt an die Welt außerhalb der eigenen Gemeinden. Justins formelles Schreiben an den aufgeklärten Regenten prangert die ungerechte Verfolgung der Christen an, die dem philosophischen Selbstverständnis des Philosophen auf dem Kaiserthron zuwiderläuft. Das Christentum nämlich, so stellen Justin und nach ihm Athenagoras und Tertullian mit Nachdruck heraus, ist nicht nur politisch unbedenklich, sondern die wahre Philosophie in der Tradition des Philosophen Sokrates, der, wie Justin als erster geltend macht, wie nun die Christen Opfer staatlicher Willkür gewesen ist. Die Theologie der Apologeten betont die christusgemäße Rationalität griechischer Philosophie, die, vom schöpferischen *Logos spermatikos* durchdrungen, dem Christentum in seinem beherzten Kampf gegen die Unwahrheit eines irrationalen Leidenschaften zelebrierenden Kultes der Vielgötterei eigentlich zu Hilfe eilen sollte. Mit der Annahme der Unerlässlichkeit eines aktiven Eingreifens des Logos, der die Menschheit durch sein Handeln und Leiden erlöst, setzt sich die apologetische Theologie freilich von der philosophischen Vernunft-Ökumene, wie sie sie mit ihrer Logos-Doktrin beschwört, ab. Eine erste umfassende Darstellung frühchristlicher Theologie einschließlich ihrer Hermeneutik bietet im zweiten Jh. Irenäus von Lyon. In der Auseinandersetzung mit der Gnosis, deren Systeme der Häresiologe durchaus zuverlässig wiedergibt, betont Irenäus unter Berufung auf die *regula fidei* und die ihm von den Vorgängern im Bischofsamt anbefohlene apostolische Tradition die Einheit Gottes, des Gottessohnes und der Menschheit: Entgegen dem, was etwa die Valentinianer mit ihren Mythen lehren, sind der Vater und der Schöpfer ein und dieselbe Person und ist der göttliche Erlöser nicht vom gekreuzigten Menschen Jesus zu trennen. In verschiedenen Stufen der heilbringenden Zuwendung zum Menschengeschlecht in Sohn und Geist, so die orthodoxe christliche Lehre, die der Bischof von Lyon den gnostischen Irrlehren entgegenstellt, führt der Schöpfer die eine Menschheit zu Heil.

Zwei weitere Beiträge widmen sich zentralen Orten des frühchristlichen Denkens, namentlich Rom und Nordafrika sowie Alexandria. Ein erster behandelt die Nordafrikaner Tertullian und Cyprian sowie die Römer Hippolyt und Novatian: Der nordafrikanischen und der römischen Theologie des zweiten und dritten Jh.s ist gemein, dass sie durchweg von den sakramentalen Vollzügen und institutionellen Strukturen kirchlichen Lebens geprägt und, wie Tertullians Invektiven gegen Markionismus und Modalismus oder Cyprians Brieftraktate zur Frage der Wiedereingliederung von Glaubensapostaten zeigen, auf Abgrenzung einer eigenen katholischen Identität von sog. Gnostikern, Häretikern oder Schismatikern bedacht sind. Die Geschichte des alexandrinischen Christentums, das, erst etwa ab dem Ende des zweiten Jh.s literarisch greifbar, wohl aus der dortigen jüdischen Gemeinde hervorgeht, ist untrennbar mit der Katechetschule verbunden, der nacheinander Pantainos, Klemens und Origenes vorstehen. Vermutlich handelt es sich bei dieser um eine der christlichen Gemeinschaften in Alexandrien, die vor der Ausbildung fest gefügter institutioneller Strukturen zugleich Kirche und Schule ist. Klemens und Origenes, die bedeutendsten Scholarchen, begründen mit ihrem symbolistischen Schriftverständnis und ihrer Soteriologie der Angleichung an Gott, wie sie der Mensch, vom Logos erzogen, in Tat und Erkenntnis erlangt, die platonische Theologie als christliche Denkform. Insbes. Origenes verbindet wissenschaftliche Exegese und praktische Spiritualität zu einer umfassenden christlichen Deutung der Welt und ihrer ersten Prinzipien.

Die fünf Beiträge des abschließenden Teils legen die inhaltlichen Grundzüge der vornizänischen Theologie dar, namentlich die Vorstellung Gottes als einer in sich differenzierten schöpferischen Einheit, die komplexe Logos-Theologie und die Lehre von dem in ihm vermittelten Heil, das den erlösten Christenmenschen zu einem Leben universaler *caritas* befähigt.

Die einzelnen Beiträge verstehen sich allesamt als konzise Einführungen zum jeweiligen Sujet, das sie möglichst unkontrovers darzustellen suchen: Klar und prägnant werden nicht nur die gesicherten Grunddaten, sondern auch komplexe Forschungsdebatten umrissen. Ergebnis ist eine in jeder Hinsicht hervorragende Einführung in das Denken der vornizänischen Kirchenväter, die in höchst lesenswerter Form Sozial-, Literatur- und Theologiegeschichte miteinander verbinden.

Münster

Christian Hengstermann

Kurowski, Philipp: Der menschliche Gott aus Levi und Juda. Die „Testamente der zwölf Patriarchen“ als Quelle judenchristlicher Theologie. – Tübingen: Francke 2010 (Texte und Arbeiten zum neutestamentlichen Zeitalter, 52). (VI) 195 S., kt € 49,00 ISBN: 978-3-7720-8384-6

Mit seiner Studie, die 2009 an der Theol. Fak. der Univ. Heidelberg als Diss. angenommen wurde, legt Philipp Kurowski den Versuch einer an ausgewählten Textpassagen durchgeführten synchronen Exegese

der „Testamente der zwölf Patriarchen“ (TestXII) vor, deren überlieferte Textgestalt durch ein auffälliges Nebeneinander jüdischer und christlicher Elemente geprägt ist. Die heute dominierende Erklärung dieses Befundes, die eine jüdische Grundschrift (aus dem frühen 2. Jh. v. Chr.), eine jüdische Bearbeitungsschicht und christliche Interpolationen unterscheidet, weist K. zurück, weil sich weder auf dem Weg der Textkritik noch der Literarkritik zwingende Argumente dafür erbringen ließen (7–19). K. schlägt stattdessen vor, die TestXII in ihrer heutigen Gestalt als christliche Schrift ernst zu nehmen und als solche in die frühchristliche Theologiegeschichte einzuordnen (19f). Den von ihm gewählten methodischen Zugriff bezeichnet er als eine „doppelt synchrone Exegese“, die sich darum bemühe, „Jüdisches christlich und Christliches jüdisch zu lesen“ (20). So gäben sich die TestXII als Zeugnis eines Judenchristentums im 2./3. Jh. zu erkennen, das sich selbst als ein durch interpretierende Zusätze zum Christentum weiterentwickeltes Judentum sehe (K. spricht von „Update“ und „Patches“, die nicht im Sinne eines literarischen Interpolations- und Redaktionsprozesses, sondern als biographisch-theologischer Vorgang in den Verfahren der TestXII zu verstehen seien; 183).

Für die TestXII versucht K. die Möglichkeit und Berechtigung seiner „doppelt synchronen Exegese“ an drei Gruppen von Texten vorzuführen, die zu jenen Passagen gehören, die in der traditionellen Sicht als christliche Interpolationen gelten. Dies sind erstens die sog. *ὡς ἄνθρωπος*-Perikopen, in denen von einem künftigen Erscheinen Gottes auf Erden in Menschengestalt die Rede ist (z.B. TSim 6,5; TSeb 9,8; TBen 10,7; 42–86), zweitens die Levi-Juda-Passagen, die für die Zukunft einen Retter bzw. Rettung aus dem Stamm Levi bzw. Juda ankündigen (z.B. TSim 7,1–2; TLev 2,11; TDan 5,10; 87–118), und drittens die beiden Unschulds-Passagen TLev 10,2 und 14,2, in denen der Patriarch Levi sich von der Schuld seiner Nachkommen am Tod Jesu distanziert, zugleich aber eine Kollektivschuld des jüdischen Volkes am Tod Jesu zurückgewiesen wird (119–138). Die einzelnen Textgruppen werden jeweils (in einem zusammenfassenden Überblick) in ihrer Struktur und ihrem Inhalt vorgestellt, dann wird anhand von Texten aus dem AT und teilweise auch aus der frühjüdischen Literatur der jüdische Hintergrund dieser Passagen aufgezeigt und anschließend folgt ein Vergleich mit ntl. und frühchristlichen Texten (teilweise bis ins 3. Jh.), um zu zeigen, dass diese Passagen der TestXII trotz ihres unleugbar christlichen Charakters im christlichen Denken dieser Zeit eine gewisse Sonderstellung einnehmen. Kursorisch werden nach diesen drei Text-Gruppen in derselben Weise weitere Aussagen der TestXII über Leiden und Tod Jesu (139–158) sowie ihre Ethik (159–178) diskutiert.

Dadurch, dass sich alle in der Studie vorgestellten Passagen der TestXII nicht nur im Kontext des Christentums, sondern auch im Kontext des Judentums verstehen lassen, sieht K. die Möglichkeit der von ihm vorgeschlagenen „doppelt synchronen Exegese“ der TestXII bestätigt. Als Ergebnis formuliert er deshalb: „Die TestXII sind auch da christlich, wo sie nach übereinstimmender Meinung der Forscher jüdisch sind – und sie sind auch gerade da sehr jüdisch, wo sie dezidiert christlich sind.“ (179) Für K. ist damit seine Hypothese einer judenchristlichen Entstehung der TestXII (41) und folglich auch die darin begründete Berechtigung einer vollständigen Suspendierung literarkritischer Fragestellungen erwiesen.

Eine detaillierte Würdigung der Auslegungen der TestXII bei K. kann hier ebenso wenig geleistet werden wie eine kritische Auseinandersetzung mit seinen darauf beruhenden Rekonstruktionen theologiegeschichtlicher Entwicklungslinien. Hingewiesen sei lediglich darauf, dass stellenweise der Eindruck entsteht, K. gebrauche die Begriffe Theopaschismus, Patipassianismus, Modalismus und Monarchianismus, über die er die TestXII theologiegeschichtlich einordnet, zu undifferenziert und geradezu austauschbar (79–86). In einem mit diesen Begriffen beschreibbaren Judenchristentum sieht K. nicht nur den Entstehungskontext der TestXII, sondern in ihrer Nähe zu „einer als ‚Gemeindechristologie‘ titulierten einfachen Vorstellung von modalistischem Monarchianismus“ (183) repräsentieren die TestXII für ihn ein Korrektiv zur spekulativen Logos-Christologie der frühchristlichen Apologeten bzw. zur späteren „der einfachen Gemeindefrömmigkeit schwer vermittelbare[n]“ Zwei-Naturen-Lehre und Trinitätstheologie (185).

Methodisch ist anzumerken, dass bei der Auslegung der Textpassagen im Hauptteil der Studie eine breitere Untersuchung der einzelnen Textstellen wünschenswert gewesen wäre, die ihre kompositorische Einbindung und ihre Funktion im unmittelbaren Kontext berücksichtigt hätte. Denn zur Begründung der These von K. und für die Zurückweisung der traditionellen literarkritischen Versuche genügt letztlich weder der Hinweis, dass unter deren Vertretern keine Einigkeit über Art und Umfang der christlichen Interpolationen erzielt worden sei (13f), noch die Demonstration der Möglichkeit, diese Stellen „doppelt synchron“ zu lesen. Es wäre vielmehr nötig gewesen, auf dem Weg der Kompositionskritik zu zeigen, dass die von den Vertretern der Interpolationshypothese als Argumente vorgebrachten inhaltlichen und logischen Brüche im Text der TestXII entweder nur auf

den ersten Blick als solche erscheinen oder dass es sich dabei um ein absichtsvolles Gestaltungsprinzip des (oder der) Verfasser(s) handelt. Abschließend sei die Bemerkung erlaubt, dass Rezeption und Wertung der Studie – wie K. selbst andeutet (179) – sicher auch in erheblichem Maß davon bestimmt sind, wie man sich grundsätzlich zur Sinnhaftigkeit literarkritischer Forschung in der Exegese verhält.

Freiburg i. Br.

Thomas Johann Bauer

Schulz, Günther / Ziemer, Jürgen: Mit Wüstenvätern und Wüstenmüttern im Gespräch. Zugänge zur Welt des frühen Mönchtums in Ägypten. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2010. – 344 S., geb. € 49,95 ISBN: 978-3-525-67002-6.

Dieses Werk ist das beeindruckende Zeugnis einer fruchtbaren Auseinandersetzung zweier evangelischer Theologen mit den Apophthegmata Patrum. Was sie selbst in ihrer jahrelangen Lehrtätigkeit an den Univ.en von Münster und Leipzig erfuhren, haben sie in diesem umfangreichen Buch für einen Leserkreis mit theologischer Vorbildung zusammengestellt – überzeugt davon, dass der Austausch über die frühen Mönche Ägyptens „das spirituelle Leben in unserer Gegenwart vertiefen und bereichern kann.“ (5)

Der erste Teil beleuchtet die Welt des Wüstenmönchtums (19–130). Wie und wo lebten die Mönche? Ihrer Behausung messen Schulz und Ziemer besonders viel Bedeutung bei: Arbeits-, Schlaf- und Essraum in einem, dann vielleicht noch ein Gebetsraum und ein Vorhof. In der Tat: „Der eigentliche Ort der geistlichen Tiefenerfahrung war gar nicht eigentlich die Wüste, sondern das Kellion – also ein gestalteter Ort in der Wüste.“ (23) Das Sitzen im Kellion bezeichnet „das ständige Üben der Stille“ (52), der Hesychia. Sie reduziert die Außenwahrnehmungen und führt zu einem geistlichen Rhythmus, der aber kein Nichtstun, sondern im Grunde ein reinigender Kampf des Herzens ist. Der Vorrang des konzentrierten Sitzens gegenüber anderen geistlichen Vollzügen zeigt, dass es den frühen Mönchen um eine Daseinsweise vor Gott ging, nicht in erster Linie um das Absolvieren eines Gebetspensums. Wer sich in der Hesychia übt, kann etwas von der „Süßigkeit des Kellions“ erfahren (57). Die Autoren stellen Antonius und Poimen sowie 15 weitere Schlüsselfiguren des ägyptischen Mönchtums in ihren Lebensvollzügen und Denkweisen vor. Diese ansprechenden Lebensbilder entstehen aus den primären Quellen, die geschickt miteinander verzahnt werden. Hier liegt ein didaktisches Musterbeispiel vor, wie die versunkene Welt des Wüstenmönchtums in ihrer faktischen Vielschichtigkeit und inneren Triebkraft veranschaulicht werden kann.

Der zweite Teil präsentiert elf zentrale Themen des Wüstenmönchtums – vom Zeithrhythmus über die Demut bis zum Tod (131–255). Jedes der Themen wird in einem Dreischritt abgehandelt: Einem aktuellen Einstieg folgt die Lehre der Apophthegmata Patrum, aus der schließlich Impulse für eine gegenwärtige Spiritualität abgeleitet werden. So machen die Autoren die alten Weisheiten in genuiner und origineller Art für die heutige Lebenswelt fruchtbar. Der Abschnitt über die „Selbstreflexion“ beginnt z. B. mit dem modernen Subjektbewusstsein: „An entscheidenden Wendepunkten des Lebens kann mir mit einem Male die Frage bewusst werden: ‚Wer bin ich denn eigentlich?‘ ‚Was trägt mich?‘“ (138) Die Autoren erklären nachvollziehbar, dass gerade heute die Frage nach dem Selbst durch das Gefühl der Ununterscheidbarkeit, die Erfahrung von Nichtidentität und durch vielfältige Abhängigkeiten herausgefordert wird (139). Die Wüstenmönche „haben gelernt, Ich zu sagen“ (140). Als Kronzeuge wird Evagrius zitiert: „Willst du Gott erkennen, so lerne dich vorher selbst erkennen.“ Im Zentrum des Abschnittes steht jedoch – garniert mit einem halben Dutzend anderer Väterprüche – die Antwort des Altvaters Joseph auf die Frage von Poimen, wie man denn Mönch wird: „Sprich bei jeder Handlung: ‚Ich – wer bin ich?‘ und richte niemand!“ (AP 385) Der dritte Schritt schlägt wieder die Brücke zur heutigen Zeit: „Die Vätertexte machen uns deutlich, wie verhängnisvoll es ist, die eigene Identität an den Vergleich mit Anderen zu binden. Das ist heute eines der zentralen Probleme der persönlichen und geistlichen Lebensführung. In einer Welt, in der alles dem Wettbewerb und der Konkurrenz unterliegt, in der ständig neue Rankings den Wert von Institutionen und damit indirekt auch Personen bestimmen, in der man sich kaum den permanenten Seitenblicken auf Leistungen und Wohlergehen [...] entziehen kann, droht die Frage ‚wer bin ich?‘ zu der ängstlich oder neidvoll geäußerten Erkundung ‚wer bin ich im Vergleich zu ...‘ zu verkommen [...] Der Mut zu etwas mehr Eigensinn und Originalität könnte ein Wink der Wüste für uns sein.“ (145)

Der dritte Teil bündelt das Gespräch mit dem Wüstenmönchtum hin auf eine evangelische Spiritualität heute (255–298). Wie auch bereits in den vorausgehenden beiden Teilen idealisieren S. und Z. die frühen Mönche Ägyptens keineswegs. So könne man sich etwa dieses Eindrucks nicht erwehren: „Das anachoretische Mönchtum der Wüste braucht Christus als den Mittler, der unserer menschlichen Schwachheit aufhilft, nur in geringem Maße.“ (260) Oder es drängen sich diese Fragen auf: „Sollten wir nicht auch nachdenken dürfen über eine Spiritualität der Freude und der Dankbarkeit, eine Spiritualität, die aus dem vom Schöpfer Empfangenen lebt? Brauchen wir nicht eine Spiritualität der offenen Hände, die auf Gottes Gnade wartet? Davon ist in der Wüste immer nur am Rande die Rede.“ (267) Doch im Ganzen betrachtet gingen vom Wüstenmönchtum für das heutige kirchliche wie persönlich-geistliche Leben viele wertvolle Impulse aus: „Gerade indem wir diesen Texten ihre Fremdheit und ihre geschichtliche Prägung lassen, entsteht eine konstruktive Spannung. Sie

sind nicht Modell, sondern heilsam beunruhigendes und zugleich ermutigendes Gegenüber.“ (273) Das Werk schließt mit einem Glossar, dem Abdruck einiger längerer Erzählungen, Anmerkungen zur Quellenlage und Überlieferungsgeschichte, einer Zeittafel, mehreren Bibliographien und Registern sowie einer Karte (299–344).

Den Professoren S. und Z. ist ein großer Wurf gelungen. Ihr Werk erfasst die Mönche, wie sie uns aus den Apophthegmata Patrum entgegentreten, zuverlässig und konkret. Diese Verbindung von wissenschaftlicher Präzision und didaktischem Eros wird das vorliegende Buch zum Standardwerk über das frühe Mönchtum in Ägypten machen. Deshalb verdient es einen besonders kritischen Blick, gerade aus katholischer Perspektive. Die Autoren haben (vor dem Hintergrund ihrer langjährigen Tätigkeit an evangelisch-theologischen Fakultäten) vor allem evangelische Leser vor Augen, die sie für das frühe Mönchtum begeistern wollen – Leser, denen die Wüstenväter vielleicht fremd und allzu „katholisch“ erscheinen. Von daher ist es verständlich, legitim und auch anregend, sie „protestantisch“ zu deuten. Durch diese Perspektive erscheint dem Rez. jedoch das ägyptische Wüstenmönchtum zuweilen etwas verzerrt.

Das grundlegende Problem ist eine Hermeneutik der Diskontinuität. S. und Z. meinen, die Mönche des 4. und 5. Jh.s seien gegenüber dem Frühchristentum ganz neue Wege gegangen. Sie seien z.B. nur auf den ersten Blick den urchristlichen Wandercharismatikern ähnlich. „Die Wandercharismatiker bleiben mit allen Radikalismen ihres Lebens dennoch im sozialen, kulturellen und geschichtlichen Rahmen ‚dieser Welt‘.“ (27) Deshalb begänne mit dem Wüstenmönchtum „in der Geschichte des Christentums etwas Neues“ (27). Dem ist entgegenzuhalten, dass die asketische Bewegung der sog. Wüstenväter an urchristliche Bewegungen (die freilich auch durch die hellenistische Umwelt geprägt waren) anschließen konnte. Nicht Antonius oder Pachomius stehen am Anfang, sondern viele Asketen, deren Existenz etwa im 3. Jh. erst durch neuere archäologische Funde bekannt ist (die sog. *Apotaktikoi*). Nach der Konstantinischen Wende wurde populär und zahlenmäßig enorm gesteigert, was schon sehr früh Teil des Christentums gewesen war: Frauen („Jungfrauen“) und Männer, die ein asketisches Leben führten. Zugleich waren diese Asketen eine Kerngruppe in den christlichen Gemeinden und verwoben mit der Gesellschaft. So sind auch die späteren Wüstenväter weitgehend Teil der Kirche und Gesellschaft geblieben: Hält man sich etwa das Niltal vor Augen, so sieht man deutlich, dass sich die Wüste nur einen Steinwurf von den Besiedlungen des grünen Landschaftsbandes befindet. Selbst jene Mönche, die sich weiter davon entfernt niederließen (Kellia, Sketis) standen in regem Austausch mit den Menschen ihrer Zeit, mit denen sie wirtschaftlich eng verbunden waren; die sog. Wüstenmütter blieben aufgrund der Gefahren in der Wüste überhaupt fast ausschließlich in Konventen oder eigenen Häusern inmitten oder am Rande der Dörfer. S. und Z. suggerieren einen Bruch, der sich so historisch und theologisch nicht halten lässt. Dazu interpretieren sie auch die Argumentation der wohl profundensten neueren Studie über das Wüstenmönchtum sehr eigenwillig: Der amerikanische Jesuit William Harmless betont in *Desert Christians: An Introduction to the Literature of Early Monasticism* (2004), wie sehr das Wüstenmönchtum in Kontinuität mit der vorhergehenden Geschichte des Christentums steht; Harmless sagt explizit, dass er den eigentlichen Ursprung des Mönchtums im Leben und in der Lehre Jesu Christi und des Urchristentums sieht (439). Vor diesem Hintergrund überrascht der Satz von S. und Z.: „William Harmless spricht ausdrücklich von einer ‚Erfindung‘ (innovation) des Wüstenmönchtums.“ (27, vgl. auch 113) Sieht man sich im Original die Belegstellen auf den S. 417f und 423 an, so stößt man auf eine gegenteilige Interpretation! Mit Johannes Kassian wendet sich Harmless ausführlich dagegen, das Wüstenmönchtum des 4. Jh.s als „invention“ zu sehen, und wenn er dann doch verhalten von „innovation“ spricht, dann bezieht sich das lediglich auf den Weg des Antonius tiefer in die Wüste hinein, was eine neue Form oder Vertiefung des Mönchtums bedeutete, aber keine „Erfindung“.

Der gängige Konsens wird im vorliegenden Werk auch missachtet, wenn eine Diskontinuität zwischen Wüstenvätern und späterem Mönchtum heraufbeschworen wird. Benedikt von Nursia und Gregor der Große, tief verwurzelt in der Tradition des frühen Mönchtums und Vermittlungsfiguren desselben, erscheinen dadurch als Vertreter eines institutionalisierten Mönchtums, das seine Ursprünglichkeit verloren hat: Gegenüber Gregors (isoliert zitierter) Pastoralregel werde klar, die „Apophthegmata Patrum bieten keine Lehre, sondern authentische Erfahrungszeugnisse“ (234). Unverständnis dem späteren Mönchtum gegenüber schlägt öfter durch, z.B.: „Doch das Wüstenmönchtum ist kein Schweigeorden.“ (67) Das Wüstenmönch-

tum soll offenbar gegen spätere Formen des Mönchtums und zuweilen gegen die Großkirche vereinnahmt werden: Sisoës sei „unabhängig von jeder kirchlichen Bindung“ (105) gewesen, die Väter „voller Skepsis gegen Kirchenzuchtmaßnahmen“ (201). Manche Sätze laufen diametral dem Selbstverständnis der frühen Mönche zuwider, z.B.: „Der Mensch ist im Gebet unvertretbar.“ (277) Der „evangelische Charakter“ (296) vieler Überlieferungen wird vor dem Hintergrund heutiger Konfessionalisierung über 1.600 Jahre zurück projiziert, um ihn – implizit – einer späteren katholischen Denkweise gegenüberzustellen. Was gewinnt man dadurch? Wäre es nicht eine ökumenische Chance, das gemeinsame Erbe des antiken Mönchtums (in seiner ganzen Breite und Ausgestaltung) als genuine Form gelebten Christentums anzuerkennen und sich über Konfessionsgrenzen hinweg durch eine Neubesinnung auf den gemeinsamen Ursprung von der Spiritualität her näher zu kommen? Mit dieser Hermeneutik der Diskontinuität verdunkeln die Autoren, wie sehr Motive des Wüstenmönchtums die gesamte Spiritualitätsgeschichte durchziehen – z.B. in Bezug auf das Weinen (*Penthos*), das hier allzu isoliert dargestellt wird (197, 202f – siehe dagegen Ch. Benke, *Die Gabe der Tränen. Zur Tradition und Theologie eines vergessenen Kapitels der Glaubensgeschichte*, Würzburg 2002).

S. und Z. erliegen immer wieder der Versuchung, die Apophthegmata Patrum als urwüchsige, reinere Form mönchischen Lebens darzustellen; doch ein solches Ideal religiöser Unmittelbarkeit und vor-institutioneller Existenz ist eine Illusion: Das Wüstenmönchtum folgte von Anfang an Regeln und Verhaltensmustern, die später explizit gemacht und noch ausgefeilt wurden. Und Pachomius, Symbol geregelten zönotischen Lebens, ist immerhin zeitgleich mit der von S. und Z. identifizierten „ersten Generation der Wüstenväter“ (328).

Insgesamt überwiegt freilich eindeutig der Mehrwert: Die vorliegenden Interpretationen können übliche Verständnismuster aufbrechen und neue Sichtweisen fördern. Das geschieht trotz der angemerkt Schiefen in den vorliegenden Buch etwa, wenn die teilweise pointierte lutherische Lesart des Wüstenmönchtums die Rechtfertigungslehre anspricht (42, 200), den biblischen Grundbezug herstellt (112–121; 114: „Die Bibel ist so etwas wie die Matrix des geistlichen Lebens in der Wüste“) oder die evangelische Freiheit großartig verwirklicht sieht (131–137, 295).

Kremsmünster

Bernhard A. Eckerstorfer

Horst, Ulrich: Dogma und Theologie. Dominikanertheologen in den Kontroversen um die Immaculata Conceptio. – Berlin: Akademie Verlag 2009, 177 S. (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens. Neue Folge, 16), geb. € 49,80 ISBN: 978-3-05-004564-1

Als Pius IX. am 8. Dezember 1854 in Anwesenheit von rund 200 applaudierenden Kardinälen, Erzbischöfen und Bischöfen die *pia opinio* oder *sententia* von der Unbefleckten Empfängnis Mariens – zu Tränen gerührt – feierlich als eine von Gott geoffenbarte Wahrheit des Glaubens zum Dogma erhob, beendete er kraft päpstlicher Machtvollkommenheit definitiv eine bis in das beginnende 14. Jh. zurückreichende theologische Kontroverse, die zwar um die Mitte des 19. Jh.s die Geister kaum mehr erregte, aber – wie die Schwierigkeiten bei der Abfassung der Definitionsbulle zeigten – zum nämlichen Zeitpunkt auch keineswegs gelöst war. Freilich, für Pius IX. und seinen engsten Beraterkreis war das kein Hinderungsgrund; denn zum einen sollte die im päpstlichen „Alleingang“ vollzogene Proklamation dieses Dogmas von der unvergleichlichen Würde der „Jungfrau, die der alten Schlange den Kopf zertritt“, eine Kampfansage an die in der „modernen“ Welt um sich greifenden, gegen Papsttum und Kirche revoltierenden Mächte der Finsternis sein, und zum anderen sollte mit dieser päpstlichen „Kathedralentscheidung“ über eine Frage, an der sich die Geister längst nicht mehr erhitzen, der Präzedenzfall geschaffen werden, um mit Blick auf ihn als eine Art „Vorwegnahme“ die seit Jahrhunderten angestrebte Definition der in der Lehrunfähigkeit gipfelnden päpstlichen *plenitudo potestatis* endlich durchsetzen zu können. Immerhin hatten von den 603 zuvor (testweise) um ihre Meinung über die Definierbarkeit der *Immaculata conceptio* befragten Bischöfe 546 die Definition befürwortet, allerdings zumeist ohne die dahinterstehende, eigentliche „dogmatische“ Absicht zu erkennen.

In der vorliegenden Studie untersucht der renommierte Münchner Dogmenhistoriker und Thomas-Experte die insbes. zwischen Dominikanern und Minoriten – den beiden rivalisierenden Mendikantenorden – aus unterschiedlicher Motivation und mit unterschiedlicher Begründung ausgetragene spätmittelalterliche Kontroverse über die

Frage, ob Maria im Hinblick auf ihre Erwählung als Mutter Christi im Augenblick ihrer Beseelung oder erst nach ihrer Beseelung im Mutter-schoß geheiligt wurde. Die Problematik, die uns heute sehr fern liegt und von einer historisch akzentuierten zeitgenössischen Theologie wohl kaum aufgegriffen würde, ist ein typisches Produkt spätscholastischen Denkens und Distinguierens. Sie wird weder in den Schriften des NT noch von den Kirchenvätern thematisiert, ist jedoch unmittelbar ausgelöst durch die von Paulus (Röm 5,12) angestoßene, aber erst von Augustinus entfaltete (folgeschwere) Erbsündenlehre (eine der faulen Hinterlassenschaften dieses Kirchenvaters), nach dessen Auffassung die Ursünde Adams vermittels der *concupiscentia carnalis* „vererbt“ wird und somit alle Menschen ausnahmslos infolge ihrer fleischlichen Abstammung von ihr verdorben und der Erlösung bedürftig sind. Unter den hochscholastischen Theologen der verschiedenen Schulrichtungen herrschte in Übereinstimmung mit der patristischen Tradition darüber Einigkeit; auch Maria war (oder besser: wurde) trotz der Einzigartigkeit der Empfängnis Christi von dieser Erlösungsbedürftigkeit nicht ausgenommen. Das änderte sich, als zu Beginn des 14. Jh.s Minoriten mit der These hervortraten, „Gott habe Maria vor der Erbsünde bewahrt, weil eine solche Präservierung in seiner Macht liege und der Mutter Christi angemessen sei“ (2). Mit dieser Hinwendung zu einer mit Gottes unbegrenzten Möglichkeiten argumentierenden „Possibilitätheologie“ wurde unbegrenzter Spekulation Tür und Tor geöffnet. Und als das Basler Konzil in seiner schismatischen Endphase zur Betonung seiner eigenständigen Lehrautorität nach heftiger Diskussion am 17. September 1439 die *Immaculata conceptio Mariae* auf Grund dieser *nova opinio* als Dogma proklamierte, hatten sich die *moderni* – fürs erste – gegenüber den *antiqui* durchgesetzt.

Die *antiqui* – das waren die Vertreter einer an der Lehre des Thomas von Aquin als der klassischen scholastischen Autorität orientierten Theologie, dessen einzelne Aussagen in Bezug auf die Unbefleckte Empfängnis der V. im ersten Teil seiner Untersuchung einleitend darlegt mit dem Ergebnis: Aus Thomas' Sicht gibt es nur zwei von jeglicher moralischen Unordnung freie Personen, nämlich Christus und Adam vor dem Sündenfall, während Maria sich auf der Seite des erbsündlichen Menschengeschlechts befindet und von dieser Verstrickung erst im Augenblick der fleischlichen Empfängnis Christi *gänzlich* befreit wurde (14). Diese „makulistische“ Position des Aquinaten vertrat im 14. Jh. bspw. Johannes de Polliaco (obwohl kein Dominikaner, † nach 1321), der die gegenteilige Position für häretisch erklärte, Thomas von Sutton († um 1315), Nikolaus Trivet († um 1343), mit bemerkenswerter Argumentation Durandus de S. Porciano († 1334), aber auch der Augustiner Aegidius Romanus († 1316) und der Karmelit Guido Terreni († 1342). Methodisch ausschlaggebend waren für diese alle die Stellung und Gewichtung der Autoritäten von Schrift, Vätern und scholastischen Theologen (bei Johannes de Polliaco namentlich Huguccio, Petrus Lombardus und Thomas von Aquin), und unter diesem Aspekt vermochten die *antiqui* zur Verteidigung der „klassischen Lehre allmählich ein ganzes Arsenal von Texten und Autoren aufzubieten, dem die *moderni* als Argument nur die Tatsache der liturgischen Feier des Immaculata-Festes entgegenzusetzen hatten“ (15–27).

Die eigentlichen Kontroversen aber löste 1387 die Verurteilung einiger makulistischer Aussagen des katalanischen Dominikaners Johannes de Monteson († nach 1412) durch die Pariser Universität aus, die sich der *nova opinio* geöffnet hatte. Anstoß erregte nicht zuletzt der methodische Grundsatz dieses Dominikaners, wonach bei der Auslegung der hl. Schrift, bei der Festlegung der kirchlichen Lehre und bei den Erklärungen der Doktrinen der Entscheid allein anhand der Schrift zu treffen sei (28f). Dieser universitäre Konflikt, der durch die immaculatafreundliche Haltung des aragonesischen Königshauses zudem eine politische Note erhielt, veranlasste die (auf die Theologie des Aquinaten eidlich verpflichteten) dadurch in Bedrängnis geratenen Dominikaner, sich zu wehren, indem sie gegen die Immakulisten oder *moderni* den Vorwurf der Vernachlässigung der klassischen Autoritäten erhoben und sie zur Entkräftigung der Stichhaltigkeit ihres liturgischen Arguments – so in der wohl von einem katalanischen Dominikaner um 1393/95 verfassten *Brevis compilatio* – mit dem zentralen Problem der theologischen Tradition konfrontierten: neben Vätertexten mit theologischen Autoritäten auch der jüngeren Vergangenheit, von Albertus Magnus und Thomas von Aquin bis zu einem ganzen Aufgebot von Minoriten-theologen (darunter die Kardinäle Bonaventura und Bertrand de Turre), Theologen aus dem Weltklerus und Kanonisten, die allesamt mit Gründen von größtem Gewicht die neue Doktrin bestritten, einige sie sogar für häretisch hielten (29–31).

Ihren Höhepunkt erreichte die inzwischen beiderseits polemisch geführte Diskussion auf dem Basler Konzil, als Jean de Rouvroy, der Prokurator des Bischofs von Le Puy, die versammelten Väter am 8. Dezember 1435 in einem *Sermo* aufforderte, das Fest der *Immaculata conceptio* für die ganze Kirche vorzuschreiben, und daraufhin die Generalkongregation am 23. März 1436 beschloss, die Frage erörtern zu lassen, ob die Ansicht, die Seele Mariens sei im Augenblick ihrer Eingießung in den Körper vor der Erbsünde „vorherbewahrt (*praeservatam*)“ worden, „frömmere (*magis pium*)“ sei als die herkömmliche Ansicht, die „Jungfrau“ sei in *peccato originali* empfangen worden; denn eine gesamt-kirchliche Einführung dieses Festes setzte den Glauben an den eindeutig zu de-

finierenden Festinhalt voraus, zumal dieses Fest (worauf schon Thomas hingewiesen hatte) mancherorts, so in Rom, nicht unter dem Aspekt der Empfängnis, sondern „eher unter dem der Heiligung“ gefeiert wurde (38f). Es wurden vier Relatoren bestimmt: Jean de Rouvroy und der aquitanische Franziskanerprovinzial Pierre Porcher sollten die Argumente zugunsten der *nova opinio* sammeln, zwei Dominikaner, der lombardische Provinzial Johannes de Montenegro und Johannes Torquemada, sollten den Standpunkt der Thomisten darlegen.

Beide Thomisten insistierten darauf, dass vor einer allgemeinen Einführung des Festes das eigentliche Festgeheimnis genau umschrieben werden müsse und dies nur im Geist der Tradition erfolgen könne. Zu der Einsicht aber, dass Maria tatsächlich in der Erbsünde empfangen wurde, gelange man, wie Johannes de Montenegro in seiner *Relatio* ausführte, auf vier „Wegen“: aufgrund der im *Literalsinn* zu deutenden Aussagen der hl. Schrift als des sichersten dogmatischen Fundaments; mittels ihrer Kommentierung durch die Kirchenväter; mittels der Überlegungen der heiligen Lehrer und Theologen, d.h. der Heiligen, deren Lehre von der Kirche approbiert wurde, sowie der scholastischen Theologen und Kanonisten, sofern deren Doktrin von der Kirche nicht verworfen wurde; schließlich mittels Vernunftgründen, die als „Weg“ aber „weniger wirksam“ seien. Johannes de Montenegro argumentierte nicht (mehr) „mit dem Gegensatz zwischen klassischen und modernen Autoritäten, sondern mit einer abgestuften Approbation seitens der Kirche“ (37). Mit dem letzteren „Weg“ spielte er allerdings mit deutlicher Kritik auf die neue, aus Vernunftprinzipien deduzierende, sich jedoch vom Literalsinn der Schrift und vom Zeugnis der Väter lösende Argumentationsweise an, derer sich die Immakulisten für ihre gegen- teilige These bedienten. Dieser differenzierten Argumentationslinie folgte auch Johannes Torquemada, der jedoch infolge der dazwischengetretenen Verhandlungen mit den Griechen nicht mehr zu Wort kam und sich schließlich nach dem Dissens zwischen Papst und Konzil auf die Seite des Papstes schlug. Er präziserte in seinem Traktat, gestützt auf eine große Textauswahl aus allen Epochen, die methodischen Prinzipien für eine konziliare Glaubensentscheidung in fünf magistralen Regeln. Deren erste fordert als Grundsatz den Rückgriff auf die Aussagen der hl. Schrift als des einzigen infalliblen Mediums für die Wahrheitsfindung, deren letzte misst – durchaus provokativ – bei der Interpretation der hl. Schrift und bei einem Urteil über Glaubenssachen jenen scholastischen Lehrern den Vorzug zu, „die ihre Entscheide ausdrücklicher und formaler an der hl. Schrift und an der Lehre der heiligen Väter orientieren (*qui ad sacram scripturam et sanctorum patrum doctrinam expressius et formalius sententias suas resolvunt*)“. Torquemada rekurrierte hier auf die in das Kirchenrecht eingegangene Konstitution *Fidei catholicae* des Konzils von Vienne (1311/12), in der der Papst mit konziliarer Zustimmung jener Ansicht den Vorzug zubilligt, die „mit den Aussagen der Heiligen und der modernen Theologen mehr übereinstimmt und zusammengeht“. Gemäß der Deutung durch den Kanonisten Johannes Andreea († 1348) meinte Torquemada, dieses Konzil habe zu den *moderni doctores theologiae* als überragende Gewährsleute Petrus Lombardus, Alexander von Hales, Albertus Magnus und Thomas von Aquin gerechnet (43f).

Ohne die Argumentationslinie Torquemadas, die der Vf. eingehend würdigt, im Einzelnen weiterzuverfolgen: Torquemada war sich darüber im Klaren, dass er und sein Orden als Wortführer der Makulisten sich längst in einer Minderheitsposition befanden, obwohl den Immakulisten die Schwäche ihrer Position durchaus bewusst war und sie deshalb umso nachdrücklicher mit dem liturgischen Argument operierten: mit dem an vielen Orten sich verbreitenden und mehrmals auch vom Konzil gefeierten Immaculata-Fest. Auch dieses Argument zu entkräften fiel Torquemada nicht schwer. Dennoch führte ihm die tatsächliche Entwicklung vor Augen, dass seine zweifellos besseren historischen und sachlichen Argumente mitsamt der großen Reihe ihrer Zeugen auf Kriterien beruhten, die sich jederzeit ändern konnten, nicht zuletzt durch päpstliche Favorisierung dieser oder jener Schulrichtung. Aber so sehr sich Torquemada als Verteidiger einer bedrohten großen theologischen Tradition verstand, deren bedeutendste neuere Autoritäten seinem Orden angehörten: es ging ihm gleichwohl nicht nur um die Rettung dieses Erbes, sondern mehr noch „um die Wahrung des nur Christus zukommenden Privilegs der Freiheit von der Erbsünde, um den einzigartigen Rang der hl. Schrift und um die lehramtliche Kontinuität, wie sie sich insbes. in der römischen Kirche artikuliert hat, wohingegen die Immakulisten lediglich die *moderni* hinter sich wissen“ (47). Dementsprechend begründete das Basler Konzil 1439 seine Definition der Unbefleckten Empfängnis Mariens „kraft der zuvorkommenden göttlichen Gnade“, indem es sich mehrheitlich über die Einwände der Anwälte der Tradition hinwegsetzte, als „im Einklang mit dem Kult [der Liturgie] der Kirche, mit dem katholischen Glauben, mit der rechten Vernunft und mit der hl. Schrift“ stehend – in dieser Reihenfolge, mit dem Hinweis auf die hl. Schrift an letzter Stelle, d.h. als letzter Autorität (49).

Da indes das Basler Konzil, weil zum Zeitpunkt dieser Definition vom Papst getrennt und im Übrigen mit dem Stigma des Konziliarismus behaftet, als schismatisch galt, wurde ihr von der päpstlichen Partei die Verbindlichkeit abgesprochen, und dieser Tatbestand lieferte den Gegnern der Definition in den folgenden mariologischen Kontroversen den klassischen Einwand. Unter diesen Gegnern war die zentrale Figur der Dominikaner Vincenzo Bandello († 1506). In seinem 1475 anonym erschienenen *Liber recollectorius* polemisierte er massiv gegen die Ansicht der Immakulisten und gegen die auf dürftiger Theologie basierenden Predigten, mit denen „aufgeblasene und törichte moderne Barfüßer (*scalciati moderni vento pleni, sapientia vacui*)“ diese Ansicht beim einfachen Volk verbreiteten (53–69). Aber obwohl der Streit der Parteien (im Grunde immer um dieselben Argumente) zu eskalieren drohte, hielt sich das Lehramt, nicht zuletzt aus Furcht, die Lehre von der Unbefleckten Empfängnis könnte mit konziliaristischen Ideen in Verbindung gebracht werden, seit Basel mit einer

offiziellen Stellungnahme zurück – für die Dominikaner trotz der Dominanz der *nova opinio* ein zusätzliches starkes Argument.

Doch die Lage änderte sich, als Sixtus IV. (1471–1484), ein Franziskaner und Anhänger der *nova opinio*, 1477 und 1480 zwei Offizien zu Ehren der Unbefleckten Empfängnis feierlich approbierte und das erste mit einem Ablass versah (70). Damit war zumindest die Richtung der weiteren Lehrentwicklung vorgezeichnet. Zwar versuchte Bandello verzweifelt, in die päpstlichen Entscheidungen einen ihm akzeptablen Sinn hineinzuzinterpretieren; aber mit der Publikation der Bulle *Grave nimis* (in ihrer zweiten Version) von 1483 verurteilte Sixtus IV. alle, die die Anhänger der Unbefleckten Empfängnis für Häretiker hielten, untersagte allerdings zugleich auch den Immakulisten, ihre Gegner zu verketzern, da „die Sache von der römischen und apostolischen Kirche noch nicht entschieden ist“; die allgemeine Einführung des Immaculata-Festes wurde dagegen ohne theologische Begründung einfach sanktioniert. Die Entscheidung des Papstes schuf somit, wie der Vf. feststellt, „eine kirchenamtlich festgelegte Waffengleichheit, wie es sie bisher noch nicht gab“; beide (entgegengesetzte) Meinungen wurden für *probabel* erklärt, wenigstens vorläufig. Das auf Autoritäten gestützte klassische Argument der Makulisten hatte durch den päpstlichen „Schiedsspruch“ ein Gegengewicht erhalten, und die Immakulisten brauchten nicht mehr auf die Entscheidung des Basler Konzils zu rekurrieren (74f).

Grave nimis hatte die beiden sich befehdenden Schulen gleichgestellt, die *nova opinio* doktrinär aufgewertet und gegenseitige Verketzerung untersagt. Da also beide Thesen als *probabel* galten, blieb in der weiteren Diskussion nur übrig, die eigene Doktrin so beweiskräftig zu formulieren, dass die andere in Wahrheit als „unwahrscheinlich“ oder gar als Ausweis theologischer Ignoranz erschien. Dieses „Verfahren“ zeigt der Vf. im zweiten Teil seiner Untersuchung anhand der einschlägigen Traktate der dominikanischen Protagonisten des 16. Jh.s (und ihrer Deutung der Bulle *Grave nimis*) *in extenso* auf: an Isidoro Isolani († 1528), Thomas de Vio Cajetan († 1534), Ambrosius Catharinus († 1553), Francisco de Vitoria († 1546), Melchior Cano († 1560) und Bartholomaeus Spina († 1546/47), der in diesem Zusammenhang – wohl aus Sorge, ein künftiger Papst könnte die *nova opinio* als Dogma definieren – auch das Problem des häretischen Papstes und der Pflicht zur Opposition gegen diesen ins Spiel brachte (113–118). Und er knüpfte, entsprechend der Forderung vieler Theologen seines Ordens, die Sicherheit eines verpflichtenden dogmatischen Urteils an die Bedingung, dass der Papst sich zuvor des Rats der Kardinäle und erfahrener Bischöfe bedienen müsse, d.h. bei dogmatischen Entscheidungen an die normalen Mittel der Wahrheitsfindung gebunden sei (114).

Doch in Anbetracht des „Übergewichts“ der *nova opinio*, vor dem auch dominikanischer Scharfsinn die Waffen strecken musste, setzte im 17. Jh. im Orden der Predigerbrüder eine Umorientierung ein, für die bezeichnenderweise drei der spanischen Monarchie angehörende Dominikaner beispielgebend sind: Johannes a Santo Thoma († 1644), der in Neapel in Kerkerhaft sitzende Tommaso Campanella († 1639) und Franciscus de Araújo († 1664). Inzwischen hatte Gregor XV. (1621–1623), um die unaufhörlichen Kontroversen zu beenden, jegliche Diskussion über die Streitfrage verboten und allen Gemeinschaften die Feier des Immaculata-Festes im Verständnis der *nova opinio* (nicht der Heiligung Mariens) zur Pflicht gemacht, allerdings mit der Versicherung, dass diese Anordnungen kein Präjudiz implizierten. Lediglich den Dominikanern konzidierte er *motu proprio*, das marianische Problem untereinander, ohne jede Öffentlichkeit, weiterhin diskutieren zu dürfen. Für diese musste es ein Signal sein, sich auf einen für sie beschreibbaren „neutralen“ Mittelweg zu besinnen, ohne die Autorität des hl. Thomas zu beschädigen. Johannes a S. Thoma suchte diesen Mittelweg (und eine Entschärfung des Streits) mit dem Argument zu erreichen, von Thomas sei die Frage, ob sich Maria die Erbsünde zugezogen habe, nie direkt gestellt und die (zu seiner Zeit) von einer Minorität in der Kirche praktizierte Festfeier, weil von Rom geduldet, nie „gänzlich“ verworfen worden. Aus seiner steten Treue zur römischen Kirche sei deshalb unschwer zu folgern, welche Konsequenzen er „heute“, da die Kirche dieses Fest nicht mehr nur toleriere, sondern vorschreibe, ziehen würde. Damit wollte er Thomas nicht etwa zum Immakulisten machen, aber immerhin zum Ausdruck bringen, der Aquinate würde, wenn die Kirche ihre Meinung ändere, gemäß seinem strikt beobachteten Grundsatz, sich stets Rom anzugleichen, „jetzt denken, was die Kirche denkt und wie sie denkt“, nämlich ohne Präjudizierung der anderen Sicht (... *quod D. Thomas tenuit tunc id quod Romana Ecclesia sentiebat; et nunc sentiret id quod ipsa sentit et eo modo quo sentit. Qui dicit, eo modo est sine praeiudicio alterius*): er würde der *opinio pia* „größeren Raum“ geben (127). Tommaso Campanella stempelte den Aquinaten, indem er dessen „immakulistische“ Aussagen im vollendeten und von ihm selbst publizierten Sentenzenkommentar gegen dessen Aussagen in der nicht vollendeten und von ihm nicht mehr revidierten *Summa* ausspielte, zum Immakulisten. Im Übrigen ersetzte er in seiner (von durchaus persönlichen taktischen Gründen bestimmten) Argumentation das fehlende Väterzeugnis durch die von der Kirche approbierten „Offenbarungen“ der hl. Birgitta von Schweden (1303–1373). Damit war ein ganz neues Element dogmatischer Wahrheitsfindung „eingeführt“ (132f). Franciscus de Araújo endlich beschränkte sich darauf, die einschlägigen Aussagen des Aquinaten zu analysieren, mit dem Ergebnis: er habe stets die Bewahrung Mariens vor der Erbsünde bestritten. Doch er fand einen klugen Ausweg: Die Einführung des Immaculatafestes durch die Kirche sei aber gleichwohl kein Grund, Thomas' Meinung zu revidieren; denn eine solche Anordnung der Kirche zwingt nicht zur Änderung eines Urteils, das ein Akt des Intellekts sei, sondern nur zu Akten der Frömmigkeit und des Kults, die Willensakte seien, und unter diesem Aspekt, unter Wahrung der eigenen Meinung, feierten die Schüler des Aquinaten das von der Kirche angeordnete Fest (136–138).

Im zusammenfassenden Nachwort (139–150) seiner gelehrten, durchgehend mit den einschlägigen Quellentexten präzise belegten Studie hebt der Vf. nochmals hervor, „dass es bei den Kontroversen um die Unbefleckte Empfängnis nicht zuerst um eine einzelne dogmatische Wahrheit ging, sondern um ein grundsätzliches Ringen, in dessen Zentrum die Frage nach der rechten theologischen Methode stand“ (147). Dies (entsprechend der eigentlichen Intention des Vf.s) mit allen Implikationen und Konsequenzen am Beispiel der Immaculata-Kontroversen aufgezeigt zu haben, ist das große Verdienst der vorliegenden Studie. Nur einer der dominikanischen Exponenten in dieser Kontroverse – Johannes a S. Thoma – scheint erkannt zu haben, wie sehr die klassischen theologischen Erkenntnisquellen in Veränderung geraten waren und neben Schrift, Tradition und kanonisierten Lehrern der (allzu leicht beeinflussbare und lenkbare, sich theologischer Rationalität entziehende) *sensus Ecclesiae* (oder *sensus fidelium*) zu einem sie alle überschreitenden Rang aufgestiegen war – nicht zuletzt infolge der Rivalität zwischen den (Mendikanten-)Orden und des Prestigestrebens ihrer Schulen. Die Studie schließt mit einem „Ausblick“ auf die unmittelbare Vorbereitung der Definition von 1854, in deren Zusammenhang Pius IX. die mit ihrer an Thomas orientierten theologischen Methodik endgültig ins Hintertreffen geratenen (allerdings längst neuscholastisch „akkommodierten“) Dominikaner, „alle und jeden einzelnen“, vom Thomas-eid entband (149).

Als sich schließlich die römischen Jesuiten – aus sehr vordergründiger Ordenszielsetzung – mit syllogistischem „Beweis“ Pius IX. als Verteidiger der Definierbarkeit der *Immaculata conceptio* „andienerten“ (Giovanni Perrone SJ: *De Immaculato B. V. Mariae Conceptu an dogmatico decreto definiri possit disquisitio theologica*, 1848), waren die Dominikaner endgültig auf verlorenen Posten abgedrängt. Die Definition von 1854 bewirkte in Teilen des Dominikanerordens tiefe Verstörung. Doch wenn man sich die ganze *Immaculata*-Kontroverse, ihren Ursprung und ihre Entwicklung bis zur päpstlichen Lehrentscheidung von 1854 vor Augen hält, mag den Wissenden der Schluss der Definitionsformel schon sehr nachdenklich stimmen: „Sollten daher, was Gott verhüte, sich welche herausnehmen, im Herzen anders zu denken, als von Uns definiert wurde, so sollen diese erkennen und fortan wissen, daß sie, durch eigenen Richtspruch verurteilt, Schiffbruch im Glauben erlitten haben und von der Einheit der Kirche abgefallen sind, und daß sie außerdem durch ihre Tat selbst den vom Recht festgelegten Strafen unterliegen, wenn sie es wagen sollten, das, was sie im Herzen sinnen, mündlich, schriftlich oder auf irgendeine andere äußerliche Weise zum Ausdruck zu bringen.“ (DS 2804)

München

Manfred Weitlauff

Meißner, Axel: *Martin Rades „Christliche Welt“ und Armenien.* Bausteine für eine internationale Ethik des Protestantismus. – Berlin: Lit 2010. 547 S. (Studien zur Orientalischen Kirchengeschichte, 22), pb. € 45,90 ISBN: 978-3-8258-6281-7

Bei der vorliegenden umfangreichen Studie handelt es sich um eine 2001 von der Theol. Fak. der Martin-Luther-Univ. Halle-Wittenberg angenommene Diss. Betreut wurde die Arbeit von Hermann Goltz (1946–2010), mit dem Axel Meißner in den Jahren 1995 bis 2004 die Katalogisierung, Edition und sachthematische Aufarbeitung des Dr. Johannes Lepsius-Archivs durchgeführt hatte.

Die Studie hat drei Hauptteile. Nach der Einleitung (1–17) stellt M. im ersten Kap. (18–290) „Die armenische Frage und Deutschland 1878–1940 im Spiegel der ChW“ vor. Das zweite Kap. ist der Deutschen Armenierhilfe der Jahre 1896–1942 ebenfalls im Spiegel der „Christlichen Welt“ gewidmet. Im dritten Kap. (340–433) beschreibt M. die Arbeit des „Notwendigen Liebeswerks“ der Jahre 1892–1920. Mit einer Zusammenfassung (434–439) wird die Arbeit abgeschlossen. Besonders hervorgehoben werden sollen die im Quellen- und Literaturverzeichnis dargestellten thematischen Bibliographien. Bei diesen Bibliographien handelt es sich um „eine kommentierte thematische Bibliographie der Artikel und Mitteilungen zu den politischen, kulturellen und kirchlichen Beziehungen zwischen Deutschland, Armenien und dem Nahen Osten in den Zeitschriften ‚Die Christliche Welt‘, ‚Chronik der Christlichen Welt‘, ‚An die Freunde‘ und ‚Das Notwendige Liebeswerk‘“. Diese Zeitschriften wurden von M. neben weiteren Archivalien ausgewertet. Personenregister, Ortsregister, Sachregister sowie zwei Karten schließen die Studie ab.

M. stellt im Rahmen des ersten Kap.s die Entstehung der armenischen Frage im ausgehenden 19. Jh. vor. Im Berliner Kongress 1878 wurde in Paragraph 61 eine Lösung dieser Frage angestrebt. In Berlin verpflichteten sich Deutschland, Österreich-Ungarn, Frankreich, Großbritannien, Russland, Italien und das Osmanische Reich / die Türkei zur Durchsetzung von Reformen in den armenischen Provinzen des Osmanischen Reiches. In den folgenden Jahren wurden aber statt Reformen Massaker gegen die Armenier durchgeführt. Diese erreich-

ten in den Jahren 1894–1896 unter Sultan Abdul-Hamid ihren ersten Höhepunkt.

Martin Rade berichtete bereits 1894 zum ersten Mal über „Die furchtbare Not aus Armenien“ in der von ihm hg. Zeitschrift „Die Christliche Welt“. „Die furchtbare Post aus Armenien veranlaßt uns, Leser, die sie etwa noch nicht gelesen haben, auf die nur allzu schrecklich bestätigten Aufsätze in Nr. 40, 41, 42 dieses Jahrgangs hinzuweisen: *Die armenische Kirche unter türkischer Herrschaft. Von einem Armenier.* Gott erbarme sich der armen Opfer türkischen Blut- und Willkürregiments; in unsrer Christenheit werden sie wenig Hilfe finden.“ (ChW 8 [1894], 1134) Bis zu seinem Tod 1940 blieb R. dem Anliegen des armenischen Volkes und seiner Kirche verbunden und veröffentlichte dazu in der Zeitschrift „Die Christliche Welt“. Er zählt neben dem wohl bekanntesten Exponenten, Pfarrer Dr. Johannes Lepsius, zu den Schlüsselgestalten der deutsch-armenischen Beziehungen. Er wurde in Sachen Armenien von weiteren namhaften Theologen seiner Zeit unterstützt. Zu diesen zählten Adolf von Harnack, Heinrich Gelzer, Friedrich Loofs, Albert Socin sowie und v. a. der Pfarrer aus Anhalt Ewald Stier.

Im Hinblick auf das Schicksal des armenischen Volkes im Osmanischen Reich war die kirchlich-öffentliche Aufmerksamkeit in Deutschland zwar groß, aber keineswegs proarmenisch. Verbreitet waren Einstellungen wie z. B., dass die Armenier Katholiken seien und deshalb die evangelische Kirche nichts angingen und dass es sich in Armenien nicht um eigentliche Christen-, sondern um Rassenverfolgungen handle. Die Armenier seien zudem keine deutschen Reichsangehörigen und die Sache damit für Deutschland erledigt. Der deutsche Kaiser war entsprechend nicht bereit, seinen Einfluss als oberster Repräsentant deutscher Außenpolitik und als Summepiskopus der evangelischen Landeskirchen in der armenischen Frage geltend zu machen. So blieb R. mit seiner „Christlichen Welt“ einsam in der Vertretung der armenischen Sache. In der Armenienfrage waren R. und Lepsius seit 1896 sehr eng verbunden. Im Umfeld der Orientreise des deutschen Kaisers Wilhelm II. im Jahre 1898 brach erneut eine Debatte um die Armenier aus. Der Mitreisende und Schwager R.s, Friedrich Naumann, veröffentlichte in der Zeitschrift „Die Hilfe“ und 1899 in Buchform unter dem Namen „Asia“ einen Reisebericht. Naumann zitierte einen deutschen Töpfermeister aus Istanbul. „Ich sage, die Türken haben Recht gethan, als sie die Armenier totschiugen [...]. Der Armenier ist der schlechteste Kerl von der Welt. Ganz Konstantinopel wird von den Armeniern moralisch verpestet. [...] Ein geordnetes Mittel, um sich gegen die Armenier zu schützen, giebt es nicht. Der Türke handelt in Notwehr!“ (150) Diese plakative Pauschalität der Aussage wurde von R. in Zweifel gezogen. Paul Rohrbach nahm in der Zeitschrift „Die Christliche Welt“ dazu Stellung. Um die Armenische Frage ins öffentliche Gedächtnis zu rufen, planten Ewald Stier, Johannes Lepsius und Paul Rohrbach zusammen mit Martin Rade seit 1913 die Gründung einer Deutsch-Armenischen Gesellschaft. R. war 1914 Mitglied des Gründungskomitees und veröffentlichte Anfang Juni 1914 in der ChW einen Aufruf zur Gründung der DAG. Mitunterzeichner waren u. a. Baumgarten, Delbrück, Eucken, Kaftan, Loofs, von Pechmann, Simmel. Zu den Zielen der Gesellschaft gehörte „Die Verbreitung einer gerechten, unvoreingenommenen Beurteilung des armenischen Volkes in Deutschland und des deutschen Volkes unter den Armeniern“. „Nur wenige Monate danach brach über die Armenier die Katastrophe herein, der Völkermord. „Dieser Völkermord an den Armeniern geschah nicht ‚weit hinten in der Türkei‘, sondern kreuzte vielfach die Wege der europäischen, namentlich der deutschen Geschichte.“ (210) Ewald Stier berichtete am 29. Juli 1915 in der „Christlichen Welt“ über die Vorgänge in der Türkei. „Dort werden die Armenier in großer Zahl gefangen gesetzt; schon sind eine Anzahl ihrer Führer in schneller Justiz gehängt. In den Provinzen tobt der Kampf mit allen orientalischen Scheußlichkeiten, mit Niedermetzelung ganzer Dörfer, Plünderungen und Raub, Schändung der Frauen. Zu Tausenden werden sie von der Regierung aus ihrer Heimat vertrieben und in Mesopotamien angesiedelt. Was jetzt in Armenien vor sich geht, erinnert an die schlimmsten Zeiten der an Leiden so reichen armenischen Geschichte.“ (17) Die Oberzensurstelle hatte eigens die Berichterstattung über Armenien einstweilen mit einer Schweigeverpflichtung versehen. Die armenische Frage sollte verschwiegen werden. Somit war auch der ChW bis zum Ende des Ersten Weltkrieges ein Maulkorb angelegt. M. schildert im Rahmen der Arbeit ein wenig bekanntes Kapitel der deutsch-armenischen akademischen Beziehungen, die Arbeit des „Notwendigen Liebeswerks“. Bei der Gestaltung dieser Arbeit war Martin Rade mit seiner Frau Dora Rade maßgeblich beteiligt.

Unter dem Namen „Das Notwendige Liebeswerk“ hatte sich ein Freundeskreis gebildet, der in den Jahren 1898 bis 1920 den Theologen der Armenischen Apostolischen Kirche in Deutschland das Studium der Theologie durch Stipendien ermöglichte. Diese armenischen Theologen waren, geprägt durch ihre Studienzeit, an der kirchlichen Erneuerungsarbeit innerhalb ihrer Kirche maßgeblich beteiligt. Damit waren R. und die Freunde der „Christlichen Welt“ an einer praktischen interkonfessionellen Zusammenarbeit beteiligt.

Die Arbeit M.s zeigt erneut, wie sehr die deutsche protestantische Öffentlichkeit vor, während und nach dem Völkermord an den Armeniern im Osmanischen Reich über das Schicksal des armenischen Volkes informiert, aber in ganz unterschiedlicher Art und Weise in die Lösung der armenischen Frage verwickelt war. Für die künftige Gestaltung der Beziehungen zwischen dem armenischen und dem deutschen Volk und der interkonfessionellen Zusammenarbeit ist die Kenntnisnahme der vorliegenden Studie von konstruktiver Bedeutung.

Erlangen-Nürnberg

Hacik Gazer

Mikkelsen, Hans Vium: *Reconciled Humanity*. Karl Barth in Dialogue. – Michigan: Eerdmans 2010. 280 S., € 24,00 ISBN: 978-0-8028-6363-8

Reconciled Humanity is an endeavor to present Karl Barth as a theological dialogue partner for our contemporary situation, notably with focus on the two theological topics of revelation and atonement (or reconciliation). As for B.'s theology of reconciliation, Mikkelsen discusses and appreciates B.'s contribution which has overcome foundationalism (Biblicism) and relativism. M.'s unique manner of dealing with B.'s doctrine of atonement can be seen in his undertaking of a comparative study of B. in dialogue with Girard's analysis of the relationship between violence and the sacred.

In part 1, Revelation, M. begins his reflection on B.'s dialectical theology of revelation by citing B.'s provocative statement about irregularity or freedom of God's act of speech which may come through the cultural or religious or irregular others (19, 31). However, M. argues that B.'s theology of revelation opposes any kind of natural theology or theology of revelation based on the human being's actual experience of redemption (25). Thus M. emphasizes the early and late B. in dialectical connection in which, I sense, B.'s use of analogy is reduced to so-called critically realistic dialectical theology (Bruce McCormack).

In contrast to critical, realistic dialectics, analogical thinking in B. should not be equated with dialectical mode of thought, or epistemology. If dialectical thinking is related to theological method in speaking of God as compared to dogmatic or mystical mode of thought, analogical language assumes a hermeneutical implication in terms of similarity-in-difference and a strong political contour in B.'s reflection of the Kingdom of God. In this light, B. does not exclude the horizon of *theologia naturalis*, but includes it within the universal dimension of Christology.

B.'s theology of reconciliation, seen in the light of freedom of God's act of speech, remains challenging, provocative, and even controversial as compared to his harsh critique of natural theology. God's freedom of speech act continues to find its dogmatic-hermeneutical culmination in his so-called doctrine of lights in the world in the framework of reconciliation (CD IV/3.1. subsection 69). It is unfortunate that M. sidesteps this theological continuity and insight in the study of Karl Barth, because B.'s so-called doctrine of lights presents his unique and substantial contribution to relating theology and church responsibly to society in a multi-religious and cultural context; its insight is to overcome exclusive foundationalism and postmodern sheer relativism. In this light M.'s rejection of any space for *theologia naturalis* in B.'s theological framework leaves a lot to be desired.

In the study of reconciled humanity in B.'s theology, M. defines the term "early Barth" to cover B.'s theology from the second edition of *The Epistle to the Romans* (1922) to the beginning of the *Church Dogmatics* (1932) (23, footnote 4). However, the early B. needs to be located from his pastoral-socialist activity in Safenwil through the first edition of *The Epistle to the Romans* (1919) to its thoroughly revised second edition (1922). Then B.'s life as a theology professor in Germany – because of the popularity of the first edition of *Romans* – can be understood as B.'s life in middle time, that is "between the times" until his dogmatic work in 1932. Eberhard Busch's and F.-W. Marquardt's works on the early B. remain a corrective to M.'s characterization of "early B."

M. takes a special interest in reading B. from the *logos asarkos* perspective regarding anhypostasis-enhypostasis Christology. As a reformed theologian, however, B. does not sidestep Lutheran Christology of *logos ensarkos*, including its proper concern of *communicatio idiomatum*. In fact, B. rejects *extra Calvinisticum* as a fatal speculation in his later stage rather than remaining faithful to the reformed principle. Eberhard Jüngel's work on B.'s Trinity (*God's Being is in Becoming*) affirms B.'s reception of Lutheran Christology.

It is right that M. underscores a dimension of theological hermeneutics of B. and B.'s articulation of Jesus of Nazareth in Jewish terms. First of all, B.'s theological hermeneutics of subject matter is coupled with his reflection of analogy as theological, hermeneutical language. B.'s hermeneutical theology in an analogical configuration can be a corrective to a postliberal, intratextual reading of B. It is certain that Gerhard Ebeling and H.-G. Gadamer appreciate B.'s contribution to hermeneutics. Second, B.'s theology of Israel is of special significance, as B. develops his theology of reconciliation and covenant in terms of the entire messianic history of Israel in the biblical context. However, M. remains limited in his evaluation of B.'s theology of Israel, only mentioning works of Eberhard Busch and Katherine Sonderegger. M. needs to include several scholarly contributions among B. scholars in Germany for Jewish-Christian renewal, especially, works of F.-W. Marquardt and Bertold Klappert.

One of the major contributions of M.'s book can be found in his creative and comparative study of B. and Girard. According to M., B. understands that God sacrifices his Son for the sake of human beings. This sacrifice of the Son is a self-surrendering sacrifice rather than promoting a model of divine child abuse: God's brutal forsaking of the Son. Jesus Christ as the electing God and elected man is pictured as the self-surrendering Son in inner-trinitarian context. God's fatherly participation in the life, death and resurrection of the Son remains central in B.'s *theologia crucis*. B.'s Christology from above and below, which M. rightfully notices, retains a strong political and pro-Israelite implication. This perspective remains an undercurrent in M.'s study of B.'s theology of reconciled humanity. According to B., God the

Wholly Other is the One who loves in freedom. This triune God is the One who changes everything and all in all. This integrative aspect (the Wholly Other, love in freedom, and Wholly Changing) supports B.'s solidarity Christology in which Jesus Christ becomes "a partisan of the poor", – thereby standing in solidarity with the *massa perditionis* (*ochlos-minjung*). This perspective constitutes an entry of global and cross-cultural dialogue with Asian irregular *minjung* theology (see Chung, *Karl Barth: God's Word in Action*, Eugene, OR 2008).

M.'s book entails other important theological topics which I do not discuss in my review. His book is theologically profound and intellectual in a broad spectrum, bringing B.'s theological acumen into dialogue with our contemporary situation. Our contemporary situation in the postcolonial context of World Christianity transcends B.'s theological program. Nonetheless, B.'s insight into God's reconciliation with the world and the political dimension of reconciled humanity can become an inspiration for our concern with global, theological issues embedded within the postcolonial challenge, inculturation of World Christianity, and solidarity with the poor in the difficult phase of economic globalization.

Despite several limitations and generalizations in the author's interpretation of Karl Barth, this book is worth reading and recommending for those who are interested in learning from and valuing Karl Barth as one of our contemporaries.

St. Paul

Paul S. Chung

Philosophie

Jung, Christian: *Meister Eckharts philosophische Mystik*. – Marburg: Tectum 2010. 127 S. (Wissenschaftliche Beiträge aus dem Tectum Verlag, Reihe: Philosophie, 13), pb. € 24,90 ISBN: 978-3-8288-2343-3

Ein wohlthuend schmales, aber alles andere als ein dünnes Bändchen zu Meister Eckhart hat der Vf. hier vorgelegt. Hervorgegangen ist es aus seiner Tübinger Magisterarbeit „Die philosophische Begründung der unio mystica bei Meister Eckhart“ (Johannes Brachtendorf). Folgen ließ der Vf. inzwischen die Publikation seiner Doktorarbeit „Die doppelte Natur des menschlichen Intellekts bei Aristoteles“ (Würzburg 2011), die er an der Philos. Fak. der Univ. Heidelberg bei Anton F. Koch angefertigt hatte. Die Beschäftigung mit der Seelenlehre des Aristoteles macht sich denn auch inhaltlich insbes. im zweiten Teil der hier zu besprechenden Schrift positiv bemerkbar. Bevor wir auf die Gliederung und Details eingehen, sei auf den wichtigsten Beitrag des Werks verwiesen, der in der Herausarbeitung des Seins- und Analogiebegriffs des Meisters besteht und, basierend darauf, in der Parallelisierung der ontologisch-theologischen und der psychologischen Differenzierung zwischen Gottheit und Gott und der dazugehörigen von *intelligere* und *esse* auf der ontologisch-theologischen Ebene sowie der anderen zwischen Intellekt (*intellectus*) und höherer Vernunft (*ratio superior*). Die Parallelisierung (103) hätte man gerne noch konsequent weiterverfolgt gesehen, ob sich etwa die Differenzierung zwischen *intelligere* und *esse* ebenfalls auf der psychologischen Ebene wiederfindet. Doch die straffe Durchführung, die dem Bd. die Lesefreundlichkeit schenkt, bedingt eben auch die inhaltliche Beschränkung, in der sich der Magisterursprung noch niederschlägt. Dieser zeigt sich übrigens auch in der Benutzung von Josef Quint, Meister Eckhart (1979), anstelle der kritischen Kohlhammer-Ausgabe für die deutschen Werke. Hilfreich wäre es gewesen, wenn in den Verweisen wenigstens die zitierten Texte E.s mit angegeben worden wären, so aber wird dem Leser der Eindruck eines fortlaufenden (Quint-basierten) E.-Textes vermittelt.

Entsprechend dem Versuch der Parallelisierung von Ontotheologie und Psychologie gliedert sich der Bd. in einen ersten Teil, in welchem dem Wesen Gottes und der Gottheit nachgegangen wird, wobei zunächst auf die ersten drei Pariser *Quaestiones*, die Sammlung des *Paradisus anime intelligentis* und auf das *Opus tripartitum* eingegangen wird. In einem systematischen Vergleich wird dann nochmals E.s Unterscheidung zwischen dem Sein Gottes und dem Sein der Schöpfung, wofür der Meister beide Male denselben lateinischen Begriff *esse* oder *ens* verwendet, vorgestellt. In diesem Vergleich geht es zunächst um den Analogiebegriff, dann um Gottes Einheit, die identisch mit Gottes Erkennen ist, eine Lehre, die aus E.s lateinischem *Sermo XXIX* gewonnen wird. Hieraus entwickelt der Vf., was er „das Ziel der mystischen Einheitspraxis in der *unio mystica*“ (65) nennt, letztlich die Rechtfertigung des Titels der vorliegenden Schrift, die von „Eckharts philosophische(r) Mystik“ spricht.

Der zweite, annähernd gleich große Teil behandelt E.s Psychologie des Seelenfünkchens, die als kreative Fortschreibung der Seelenlehre des Aristoteles und der Bibel durch E. vorgestellt wird.

Auch wenn man der Hauptthese des Vf.s in dieser Parallelisierung von Ontotheologie und Psychologie zustimmen möchte, überzeugt

der Versuch zur „mystischen Einheitspraxis“ noch nicht. Zwar wird gerade im zweiten Teil der Weg des Menschen zur Einheit nachgezeichnet, der, bliebe E. dabei, in der Tat mit Mystik korrekt beschrieben wäre, doch bleibt unterbeleuchtet, welch radikale Kenosis oder Transzendentalität in E.s Gottheitsbegriff liegt. Die notwendige Detailarbeit ist hier noch nicht umfassend und präzise genug durchgeführt. Etwa zu behaupten, dass die Unterscheidung von Gottheit und Gott dem deutschen Werk vorbehalten sei und „in Meister Eckharts lateinischen Schriften das Wort *deitas* nicht vorkommt“ (56⁹⁹) ist inkorrekt. *Deitas* begegnet hier 10mal, *divinitas* gar 36mal und *Sermo II* etwa, um nur ein Beispiel zu nennen, steht in der Differenzierung der deutschen Schriften nicht nach. Gerade weil E. – wenn man ihm selbst glauben will – einfach ist, so einfach, wie nach ihm Philosophie und Theologie sind, lässt er uns Leser in vielerlei Hinsicht rätseln, wie der Vf. zeigt, gerade was zentrale Themen betrifft (um nur zwei Beispiele zu nennen: Worauf bezieht sich die Analogielehre E.s? Karl Albert hatte gemeint, auf das „ungeschaffene Sein Gottes“ und das ungeschaffene „Sein des geschaffenen Seienden“, während der Vf. die Analogie als *analogia attributionis* auffasst [50f]; oder ist der Seelengrund ohne Wesensunterschied göttlich, wie der Vf. meint, oder nur „nahezu“ göttlich, wie A. M. Haas vorschlägt [114f]?). Die Schwierigkeiten beginnen oft bereits bei der Übersetzung schwieriger Passagen, etwa der folgenden aus der ersten Pariser *Quaestio* (n. 12):

Dico enim, quod deus omnia prae habet in puritate, plenitudine, perfectione, amplius et latius, existens radix et causa omnium. Et hoc voluit dicere, cum dixit: „Ego sum, qui sum“.

Soll man mit dem Vf. (29, angelehnt an die Übers. von B. Geyer aus LW V 48) übersetzen: „Ich behaupte nämlich, dass Gott alles zuvor in Lauterkeit, Fülle und Vollkommenheit, weiter und umfassender, in sich enthält, da er Wurzel und Ursache aller Dinge ist. Und das wollte er sagen, indem er sprach: *Ich bin, der ich bin.*“

Oder sollen wir uns, wie der Vf. selbst zehn Seiten weiter (39), an Burkhard Mojsisch anschließen: „Ich sage nämlich, dass Gott in Reinheit, Fülle und Vollkommenheit alles zuvor in sich besitzt, weiter und umfassender (als es in sich selbst ist), da er wurzelhafte Ursache von allem ist. Und das wollte er zum Ausdruck bringen mit den Worten *Ich bin, der ich bin.*“

Die erste Schwierigkeit liegt im Bezug von „in puritate ... latius“ – ist dies auf *omnia* oder auf *deus* zu beziehen? Die erste Übersetzungsvariante legt ersteres nahe, die zweite die Alternative. Während „in puritate ... perfectione“ grundsätzlich auf beides gehen könnte, zeigt m. E. das „amplius et latius“ die Richtung an, wie auch Mojsisch richtig erkannt hat, allerdings schlägt er „amplius et latius“ den „omnia“ zu, während „in puritate ... perfectione“ Gott zugeordnet scheint oder zumindest leicht missinterpretierend so gelesen werden kann. Eine zweite Schwierigkeit birgt Mojsischs Fassung, die „radix et causa“ zusammenzieht zu „wurzelhafte(r) Ursache“. Für E. besteht ein nuancierter Unterschied zwischen der Wurzel, für die das „principium“ und die „prima causa“ stehen, also für die Transzendentalität der Gottheit, und der „causa“ oder Ursache, oder wie er sich in *Sermo II* ausdrückt: „magis proprie nomen est principii quam causae“ (LW IV 8,7). Mehr noch, gerade das doppelte „Ich bin“ der „ich bin“ kommt in den beiden Geschichten zu übersetzenden Begriffen von „Wurzel“ und „Ursache“ zum Ausdruck. Die ältere Geyer'sche Übersetzung, die der Vf. zunächst bietet, ist folglich der nachgelieferten (ohne dass der Vf. auf die Differenzen aufmerksam macht oder auf sie eingehen würde) von Mojsisch in diesem Falle vorzuziehen.

Überhaupt ist der erste Abschnitt zur ersten Pariser *Quaestio* (2.1; 17–29) stringenter formuliert als der nachfolgende zur zweiten und dritten *Quaestio* (2.2; 30–39). Hier sind einige Fehler stehengeblieben (32⁴¹ Ekchart; 33 einen deutsche), es wird behauptet, E. vertrete seine „pointierte These *Deus est intelligere* nur in seiner frühen Phase“ (34), obwohl später *Sermo XXIX* angeführt wird, der nahe an die erste *Quaestio* herangerückt wird und gar als „Verbindungsglied“ zwischen den Pariser *Quaestiones* und dem *Opus tripartitum* gesehen wird (55). Nun wissen wir allerdings nach den Forschungen besonders von Loris Sturlese und Georg Steer, dass die Datierung sowohl der deutschen wie der lateinischen Schriften noch erheblicher weiterer Forschungen bedarf und jedenfalls das *Opus tripartitum* in seinen Anfängen mit den ersten Pariser *Quaestiones* zeitlich zusammentrifft.

Die Lösung zwischen einer, wie der Vf. schön formuliert, Betrachtung Gottes von unten (*esse*) und von oben (*intelligere*) bedarf also anderer Argumente als solcher der Fortentwicklung von E.s Denken. Sie scheinen m. E. vielmehr im literarischen Genus zu liegen. *Quaestiones* waren ihrer Natur nach Disputationsliteratur, bei der man oft Standpunkte durch Fokussierung und damit Ausblendung anderer Aspekte auf Messers Schneide austesten wollte, um eigene Hypothesen wie auch diejenigen der Promovierenden und Mitprüfenden zu verifizieren bzw. zu falsifizieren.

Die kritischen Gedanken unterstreichen lediglich den Wert dieser Schrift, mit deren Vf. man gerne ins weitere Gespräch eintreten würde.

London

Markus Vinzent

Sia, Marian F. / Sia, Santiago: *From Question to Quest. Literary-Philosophical Enquiries into the Challenges of Life.* – Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing 2010. 242 S., geb. £ 39.99/US\$ 59.99 ISBN: 978–1–4438–2159–9

„Ich schreie zu dir, und du erwidert mir nicht; ich stehe da, doch du achtest nicht auf mich.“ (Hiob 30,20)

Keine Frage scheint so alt, kein Thema von einer vergleichbar unsterblichen Aktualität wie die Suche nach einer Antwort auf unser Leid angesichts des Postulats eines allmächtigen und allgütigen Gottes. Die Literaturwissenschaftlerin Marian Sia und der Philosoph Santiago Sia begegnen den wohl existentiellsten Fragen des menschlichen Lebens in einer ungewöhnlichen, individuellen und innovativen Art, die sie selbst als „joint venture“ (3) charakterisieren. Fragen wie die nach Sinn und Aufgabe des Lebens, besonders angesichts von erfahrenem Leid, ziehen sich als roter Faden durch das gesamte Werk. Ihnen wird in vielen unterschiedlichen literarischen Gattungen nachgegangen. Sprachrohr sind hierbei nicht nur Klassiker wie Platon, Thomas von Aquin, Shakespeare und Goethe. Vielmehr führen die Autorinnen¹ – gerade in der Philosophie und Theologie – neuere Antwortversuche an, hierbei v. a. die der Prozessphilosophie und Prozesstheologie. Dabei legen sie keinen abstrakten, philosophietheoretischen Bd. vor, sondern benennen immer wieder Alltagsbeispiele und zeigen anhand derer praktische prozessphilosophisch-theologische Anwendungsmöglichkeiten. Die Praxisbeispiele stammen weitestgehend aus einem früheren Werk der Autorinnen: *The Fountain Arethuse: a Novel set in the University Town of Leuven*. Durch ihre Erfahrungen, Ausbildungen und erworbenen Lebenskompetenzen möchten die Autorinnen mit dem vorliegenden Bd. Reflexionen über das eigene Leben der Leserin anregen und unterstützen, nicht jedoch ein Handbuch für die Praxis vorlegen.

Das Verständnis von philosophischem Lernen als Lebensprozess wird im einführenden sowie in den ersten beiden Kap. n dargelegt. Die Autorinnen legen ihre sinnbildliche Sicht- und Interpretationsweise vom „Leben“ als eine Aufeinanderfolge von Sätzen dar. Uns kommt die Aufgabe zu, die aneinander gereihten Sätze unseres Lebens so zu strukturieren und zu interpunktieren, dass wir ihren Sinn und ihre Bedeutung erkennen oder ihnen diese erst selbst verleihen. Es scheint Konsens, dass sich in jedem Leben nicht nur ein Sinn, sondern auch eine Botschaft verbirgt. Mögliche Antworten auf die Frage, worin Sinn, Bedeutung, Botschaft und Ziel des Lebens bestehen, werden anhand verschiedener Philosophen ansatzweise erläutert. So wird beispielsweise Aristoteles' „eudaimonia“, das allen Menschen innewohnende Streben nach Glückseligkeit (aber auch nach Weisheit und Wahrheit), vorgestellt. Fokussiert wird hierbei stets die Bemühung selbst. Erst im und durch das Streben, durch unser Suchen und Fragen, entdecken wir, dass und welche Bedeutung unser Leben hat. An welchen Stellen unseres Lebens wir welche Satzzeichen einfügen, hängt darüber hinaus mit unserem Lebenskontext zusammen. Eine größtmögliche Kenntnis desselben kann uns eine große Unterstützung auf unserem persönlichen Weg sein. Philosophietreiben als menschliche Grundeigenschaft und -bedürfnis wird hierbei nicht als solitär akademische Leistung verstanden, sondern findet seinen Ursprung und seine Verortung im Alltag. Welche Aufgabe und Rolle einer (Philosophie-)Dozentin im Rahmen der an universitären Einrichtungen betriebenen Philosophie zukommt, ist jedoch ebenfalls Gegenstand der Reflexion. Richard, ein angehender Philosophieprofessor, denkt über sein Selbstverständnis und seine Aufgabe als akademischer Lehrer seines Faches nach. In der Philosophie werden entscheidende und tiefgehende Fragen über Sinn und Ziel der menschlichen Existenz gestellt. Die Verlockung, den Studierenden vorgefertigte Antworten aus einer reichen und uralten Tradition zu servieren, ist groß. Doch Richards „Bauchschmerzen“ haben pandemischen Charakter, klingen alarmierend und verweisen auf die Dringlichkeit einer Behandlung und v. a. Heilung: „When the end products seem to have become more important than the process itself, then there is a need to take a stock.“ (30) Richard selbst wird klar: Einem Dozenten kommt in erster Linie die Aufgabe zu, den philosophischen Lernprozess, das Streben nach Weisheit zu begleiten. Darüber hinaus sollen Kompetenzen vermittelt werden, die das Individuum zu einem selbstbestimmten, verantwortungsbewussten Leben in Gesellschaft befähigen. Folgende Schritte sind hierbei ausschlaggebend: „evoke, provoke, invoke, and convoke“ (32). Angesichts des Leids, dem wir täglich ausgesetzt sind, sowie der moralischen Dilemmata, in die wir permanent geraten, steht eines außer Frage: Unabhängig vom Niveau, auf dem wir Menschen Philosophie betreiben, vermag eine rein theoretisch-intellektuelle, praxisferne Philosophie kaum zu überzeugen.

Mit dieser Einsicht untersuchen die Autorinnen im dritten und vierten Kap. die ethischen Implikationen des zuvor Erörterten. Ging es in den beiden Eingangskap. n in erster Linie darum Fragen zu stellen, so geht es hier um Antworten bzw. darum, Möglichkeiten des Umgangs mit den Fragen zu finden, wobei auch hier der Prozess selbst als „Akt des Philosophierens“ charakterisiert wird.

¹ Im Folgenden benutze ich ausschließlich die grammatikalisch weibliche Form. Männer sind selbstverständlich ebenso gemeint.

Nachdem die Praxisrelevanz allen Philosophierens anhand eines Beispiels verdeutlicht wurde, wird ihr durch Bubers Dialogphilosophie eine theoretische Basis gelegt.

Die Frage, welche Konsequenzen unsere (philosophischen) Reflexionen für unseren Alltag haben, bleibt auch in den beiden nächsten Kap.n. Hier geht es um unterschiedliche Machtkonzepte und die Frage nach der gegenseitigen Machtausübung. Ein relationales Machtverständnis steht hierbei im Vordergrund, womit dem Unterschied zwischen „Macht haben“ und „Macht ausüben“ eine entscheidende Bedeutung zugeschrieben wird. Das Verhältnis von Macht und Freiheit steht im Mittelpunkt der Überlegungen und findet seinen Höhepunkt im Beispiel von Sean, der in einem Verkehrsunfall verstirbt und seine Frau Aisling und den gemeinsamen kleinen Sohn zurücklässt. Aislings quälende Fragen: Warum? Warum wir? Warum jetzt? Und vor allem: Wie konnte Gott das zulassen? werden in den folgenden Kap.n immer wieder aufgegriffen. Es wird deutlich, dass das traditionelle Gottesbild eines liebenden und guten, allmächtigen Gottes aufgrund solcher Erfahrungen zum Scheitern verurteilt scheint, da es weder zur Erklärung, noch als Trost oder Hoffnung taugt. Als alternatives Gotteskonzept stellen die Autorinnen jenes des Prozesstheologen Charles Hartshorne vor, der eine Streichung des Allmachtsattributs Gottes verlangt. Für Hartshorne ist das Postulat eines omnipotenten Gottes unvereinbar mit der Annahme, dass auch die Geschöpfe Gottes Macht haben. Denn wenn es jedem einzelnen von uns möglich ist, Macht auszuüben, wenn gilt: „to be is to have some power“ (91), dann kann Gott nicht über *alle* Macht verfügen. Das Göttliche hat mehr Macht als die Kreaturen, ist aber nicht „all-mächtig“. Aus prozess theologischer Sicht übt Gott Macht durch Überredung aus, wir werden zum Guten „geloct“, aber nicht gezwungen. Somit wird ein bilaterales Machtverständnis artikuliert, das erklärt, warum ein Machtmonopol Gottes, und somit ein einseitiges Stoppen eines fahrenden Autos, unmöglich ist. Hartshorne argumentiert für eine dipolare Gottheit, die sowohl aus einem unveränderlichen als auch einem veränderlichen Pol besteht. Aufgrund der Prozessfähigkeit Gottes („creative synthesis“) ist es diesem möglich, in einer realen Beziehung zu den Geschöpfen zu stehen und diese in ihrem jeweiligen Lebensprozess zu begleiten.

Anhand lyrischer Texte begegnen Kap. 7 und 8 der Herausforderung des Todes angesichts des menschlichen Bedürfnisses nach Unsterblichkeit. Es wird erläutert, inwiefern die Bedeutung und Bedrohlichkeit des Todes durch Christus verändert wurde. Unsere partizipatorische Rolle an Tod und Auferstehung Jesu steht hierbei im Zentrum (bezugnehmend auf Röm 5,8–9). Des Weiteren werden mittels Shakespeares Sonette drei menschliche Bewältigungsstrategien unseres Bedürfnisses nach Unsterblichkeit vorgestellt und analysiert: Immortality through Reproduction (139), Immortalising Power of Poetry (142), Postmortem Immortality (148). Daneben stellen die Autorinnen die hartshorne-sche Analyse der persönlichen, objektiven und sozialen Unsterblichkeit und diskutieren besonders das von Hartshorne favorisierte Konzept der objektiven Unsterblichkeit kontrovers. Aus Hartshornes panentheistischer Überzeugung ist jedes Detail unseres Lebens unmittelbar und ewig auch in Gott und somit „objektiv unsterblich“.

Im Anhang A wird noch einmal – diesmal aus der Perspektive Whiteheads – das Verhältnis und jeweilige Selbstverständnis von Philosophie und Literatur (-wissenschaft) aufgegriffen. Anhang B befasst sich mit dem Umgang der Sias mit Leid. Hierbei legen sie viel Wert auf eine praxisnahe Anwendung ihrer jeweiligen Wissenschaften. Texte aus der bereits erwähnten Novelle *Arethuse* verdeutlichen, was unter angewandter Prozessphilosophie bzw. -theologie zu verstehen ist.

Der vorliegende Bd. sträubt sich gegen jegliche (literaturwissenschaftliche) Kategorisierung. Es handelt sich um ein akademisches Sachbuch, welches mit zahlreichen populärwissenschaftlichen Alltagsbeispielen angereichert ist. Der somit erreichte progressive Umgang mit dem Thema Lebensinn angesichts von Leid ist nicht nur durch seine Alltagsnähe, sondern auch aufgrund der hierin vorgestellten großen Bandbreite an Zugängen und v.a. aufgrund des Fokusses auf den zukunfts fähigen prozess theologischen Ansatz sehr begrüßenswert. Die Leserin begleitet fiktive Figuren in ihrem individuellen Prozess des Fragens, Suchens und Antwortens. Aufgrund der realistisch und lebensnah gewählten Beispiele wird sie assoziativ auf eine philosophische Reise mitgenommen. Hierbei bleibt am Ende kein großes Fragezeichen stehen, vielmehr geschieht eine zwar kritische, aber sehr bedenkenswerte Auflösung im prozess theologischen Antwortversuch. Leider sind aufgrund der zahlreichen literarischen Formen und dem „Potpourri an Bezugsgrößen“ teilweise nur sehr knappe Erläuterungen der einzelnen Positionen und Zugänge möglich. Weiterhin weist dieses interessante und inhaltsstarke Buch sowohl hinsichtlich der Formalia als auch der Druckqualität Mängel auf. Obgleich weder Titel noch Untertitel per se vermuten lassen, dass es sich um ein theologisches Werk handelt, ist es doch die Chance einer authentischen bzw. authentischeren Gottesbeziehung, die dem Leid Sinn verleihen soll, sodass wir nach durchzustandenem Schmerz womöglich mit Hiob sagen können: „Vom Hörensagen nur hatte ich von dir vernommen; jetzt aber hat mein Auge dich geschaut.“ (Hiob 42,5)

Torres Queiruga, Andrés: Die Wiederentdeckung der Schöpfung. Für eine menschliche Religion. – Darmstadt 2008. 221 S., geb. 49,90 € ISBN: 978–3–534–21032–9

Das Buch von Andrés Torres Queiruga, Prof. für Religionsphilosophie an der Univ. Santiago de Compostela, bietet eine religionsphilosophische Interpretation der Schöpfung und der Anthropologie.

Das Buch ist in zwei Teile gegliedert, wobei der erste Teil der *Grundlegung*, der zweite Teil den *Anwendungen* gewidmet ist. In der Einführung spricht Q. über die Notwendigkeit der „Neufassung des Christentums“ (13f) im Sinne einer Neuformulierung und einer Präzisierung der alten klassischen theologischen Begriffe.

Der erste Teil umfasst drei Kap.: 1. Ich glaube an Gott, den Schöpfer des Himmels und der Erde; 2. Gott schafft aus Liebe; 3. Gott erschafft Schöpfer. Der zweite Teil zeichnet sich durch die folgenden Schwerpunkte aus: 4. Moral und Religion: Theonomie; 5. Sünde, Schuld und Vergebung; 6. Über das Bittgebet hinaus.

Der Untertitel des Buches, „Für eine menschliche Religion“, lässt sich als Grundorientierung bzw. Grundannahme dieses durchaus originellen und facettenreichen Werkes beschreiben. Der Mensch und seine religiösen Bedürfnisse stehen im Mittelpunkt. Selbst die Religion wird von Q. als „Schöpfung des Menschen“ (25) beschrieben. Die Religion sei nichts anderes als eine „menschliche Antwort auf menschliche Probleme“ (24) und eine menschliche *Interpretation* der Wirklichkeit (25). Die Gefahr dieser These besteht m. E. darin, dass sie die Religion als Produkt der menschlichen Phantasien erscheinen lässt, d. h. als rein kulturelle Errungenschaft des Menschen ohne jeglichen transzendentalen Beistand. Diese These, die aus theologischer Sicht äußerst problematisch bleibt, weil sie der Annahme Feuerbachs sehr nahe kommt, wirft die Frage nach dem Gottesverständnis des Autors auf. Die religionsphilosophische Auffassung der Religion als „Schöpfung des Menschen“ wird in diesem Buch nicht von einer Untersuchung des Gottesbegriffs begleitet. So stellt sich die Frage, ob hier noch von Gott geredet werden kann – bzw. welcher Gott gemeint sei. Der Vf. scheint sich um diese Fragen nicht zu kümmern und geht mit diesem Problem interreligiös um, indem er Ansichten der Psalmen neben den Aussagen der Upanischaden und des Korans zitiert (33, 86). Diese eher synkretistisch anmutende Argumentationsweise mag aus der Sicht eines Religionsphilosophen unproblematisch sein. Theologisch gesehen wäre in diesem Kontext zumindest ein Hinweis auf die Konvergenz unterschiedlicher religiöser Ansichten zu erwarten.

Q. steht dem Offenbarungs- und dem Inspirationsverständnis sehr kritisch gegenüber. Die Offenbarung sei bloße Ätiologie, eine kulturelle Antwort des Menschen auf seine eigenen Probleme. Die gesamte Geschichte der Menschheit verkörpere eine Suche nach dem wahren Gesicht Gottes, die von vornherein den geschichtlich formulierten Exklusivismus (*sola scriptura, sola gratia*) widerlegen solle (42f). Religion diene letztendlich der Orientierung und der Therapie des Menschen. Selbst wenn die Offenbarung keine Verkörperung eines Diktats Gottes darstellt, kann sie m. E. nicht auf ein menschlich-subjektives Werk reduziert werden.

Oft ist die eigene Positionierung von Q. nicht eindeutig. Er spricht mit wissenschaftlicher „Objektivität“ vom Gott der Philosophen und vom Gott der Theologen und bejaht dabei einen personalen, vergebenden Gott der Liebe, d. h. der grenzenlosen Zuneigung (49, 176: „Gott straft nicht, Er vergibt nur“). Q. erwähnt in seinem *panentheistischen* Weltbild (51) nicht den trinitarischen Gott und übersieht m. E., dass sein Verständnis der Offenbarung sein eigenes Gottesbild in Frage stellt.

Die theologisch-phanomenologische Anthropologie, die den Grundtenor dieses Buches bildet, lässt sich empfehlen. Zu Recht erkennt Q. die grundlegende Signifikanz der Anthropologie und bejaht zugleich die Verantwortung des Menschen als freies und ethisches Wesen.

Der Mensch ist für Q. kein *homo religiosus* im schöpfungstheologischen Sinne des Wortes. Gott hätte „keine ‚religiöse(n)‘ Männer und Frauen geschaffen, sondern schlicht und einfach ‚menschliche‘ Männer und Frauen“ (56). Diese Annahme steht jedoch im Widerspruch zu seiner Behauptung hinsichtlich der vorhandenen Intimität zwischen Gott und dem Menschen (33, 98f). Jeder Mensch verfügt über eine innere Sehnsucht nach Gott: „Dort angekommen, werde ich wahrhaft Mensch sein“ (Ignatius von Antiochien). Q. selbst weist darauf hin, dass „der volle Umfang der Gemeinschaft mit Gott“ die Fülle der menschlichen Verwirklichung darstellt (99). Eine besondere Affinität zeigt er zur patristischen *Anthropologie der Metánoia* (113) sowie zur Anthropologie des Irenäus: „*Gloria Dei vivens homo, vita autem hominis visio Dei*“ (64).

Unklar bleibt in diesem Buch v.a. das Verhältnis zwischen der Religion als Schöpfung des Menschen und dem Gottesbegriff des Vf.s. Worauf gründet Q. seine Annahme eines ntl. Gottesverständnisses der absoluten Liebe, wenn es keine objektive Offenbarung Gottes gibt? Ist diese Gottesvorstellung auch nur eine Kulturschöpfung des Menschen, der in seinem spirituellen Leben der Begleitung und der Vergebung bedarf? Darf man die Religion auf Ethik reduzieren oder han-

delt es sich bei der Religion um eine authentische, reale Begegnung mit Gott und der eschatologischen Wirklichkeit des Gottesreiches?

Die Sünde bezieht sich für Q. weder auf Gott noch auf Religion, sondern stellt für ihn vielmehr „die unumgängliche Bedingung jeder endlichen Freiheit [dar], um überhaupt, nicht um religiös bzw. nicht-religiös, zu sein“ (172). Wenn man die Sünde des Menschen radikal entmythologisiert, wie kann man dann noch von Sünde und von Schuld sprechen?

Trotz der bereits geäußerten Kritik möchte ich die Leistung dieses Buches würdigen. Die theologisch-philosophischen Einsichten dieses Werkes eröffnen neue Perspektiven auf die Theologie der Liebe sowie auf die Anthropologie. Empfehlenswert ist das Buch v.a. aufgrund des dort vertretenen Gottesbildes, d.h. des Verständnisses Gottes als eines Gottes der hingebenden Liebe, der das Risiko der Erschaffung freier Geschöpfe eingeht. In diesem Gott gibt es „keinen Schatten des Egoismus und keine Spur des Ressentiments“ (176).

Darüber hinaus bietet dieses Buch aus philosophischer, literarischer und theologischer Sicht zahlreiche wertvolle Einblicke in das Mysterium des Menschseins.

Bamberg

Daniel Munteanu

Naturwissenschaften und Theologie. Methodische Ansätze und Grundlagenwissen zum interdisziplinären Dialog, hg. v. Joachim Weinhardt. – Stuttgart: Kohlhammer 2010. 176 S., pb. € 22,00 ISBN: 978-3-17-021104-9

Das von Joachim Weinhardt hg. Sammelwerk ist aus drei Studientagen an der Pädagogischen Hochschule Karlsruhe erwachsen, die den Teilnehmenden eine Einführung in den interdisziplinären Dialog geben sollten. Die dafür geleistete Konzeptionsarbeit macht sich im Buch bemerkbar: Es ist nicht nur gelungen, über verschiedene Referenten einen vielschichtigen und fundierten Zugang zu ermöglichen, sondern es sind auch alle Beiträge durch ein angenehm verständliches Niveau gekennzeichnet. Die innere Logik des Bd.es macht es auch dem Laien leicht, einen Überblick über die naturwissenschaftlich-theologische Debatte zu gewinnen.

Den ersten Schritt unternimmt der Hg. selbst, indem er den Gegenstand und die Arbeitsweise der Naturwissenschaften wie auch das Verhältnis der Theologie zu ihnen geschichtlich beleuchtet. Diese Gedanken sind gerade am Anfang hilfreich, um einerseits die heutige Auseinandersetzung einordnen zu können und um andererseits das geringere Konfliktpotenzial und damit auch Problembewusstsein zu anderen Zeiten (und auch heute noch in manchen theologischen Richtungen) verstehen zu können. Die Ausführungen werden im zweiten Beitrag von *Tilman Matthias Schröder* fortgeführt, der auf das 19. Jh. fokussiert, das sich als Stolperstein für den Dialog zeigt. Einerseits findet darin der „Siegeszug des materialistisch-mechanistischen Weltbildes“ statt, andererseits gerät dieses Weltbild gegen Ende des Jahrhunderts in eine Krise und erfährt seine Grenzen. Die weitergehende theologische Analyse dieses Befundes übernimmt *Rainer Mogk*, der verschiedene Modelle vorstellt, wie sich Theologie zu den Naturwissenschaften verhalten kann, und diese anhand konkreter Personen aus dem 19. und 20. Jh. verdeutlicht. Hier wäre eine kritischere Behandlung, die die Stärken und Schwächen der beteiligten Ansätze diskutiert und deutlicher benennt, interessant gewesen. Insgesamt erweist sich dieser geschichtliche Durchgang im Teil A des Bd.es als äußerst hilfreich und spannend zu lesen. Dass er auf weniger als 50 Seiten gelungen ist, ist bemerkenswert, auch wenn dadurch manche Themen ausgespart bleiben mussten.

Der zweite Teil wendet sich einem zentralen Themengebiet des Dialogs zu, dem des Menschenbildes. *Klaus Peter Rippe* setzt sich dazu mit dem Konzept des Naturalismus auseinander, dessen Tragweite und Anspruch er zunächst analysiert. Er zeigt dessen Unzulänglichkeit am Bereich der Ethik auf und kommt daher zu dem Schluss, dass die Ethik nicht naturalisierbar ist. Diese Aussage wird im folgenden Beitrag von *Günter Altner* einerseits geschichtlich erweitert, indem Veränderungen im Menschenbild der letzten Jahrhunderte thematisiert werden, und andererseits konkretisiert, indem konkrete ethische Debatten etwa um die Gendiagnostik dargestellt werden. *Thomas Junker* verteidigt anschließend den Anspruch der Biologie, Aussagen zur Sinnkategorie zu machen. Er betont, dass biologisch zwar kein übergeordneter Sinn von Leben festgestellt werden kann, dass es der Biologie aber wohl gelingt, die Sinnkonzepte der einzelnen Individuen wie auch daraus abgeleitet der religiösen Institutionen zu erfassen und zu erklären. Damit bietet J. einerseits hilfreiches Material für die innertheologische Sinndebatte und legt andererseits ein Konzept vor, an dem sich die Leserinnen und Leser des Bd.es reiben können. Dass es zum Wesen eines Sammelbds. gehört, dass verschiedene Positionen nebeneinander stehen, mag man in einem Einführungsbd. durchaus als Schwäche betrachten, dafür wird so vielleicht die Lust auf weitere Beschäftigung mit der Thematik des Buches geweckt. Den Versuch einer Verhältnisbestimmung von (biologisch zu erfassender) Evolution und der Schöpfungslehre unternimmt *Günter Altner*, indem er die Auseinandersetzung zunächst geschichtlich nachzeichnet und abschließend die Verschiedenartigkeit der Aussagen herausstellt. Die zuvor von Junker eröffnete Debatte um die Ausschließlichkeit der biologischen Sichtweise wird dadurch jedoch nicht ausreichend aufgenommen, da die Behauptung der naturalistischen Position, letztlich auch die religiösen Aussagen erklären zu

können, nicht diskutiert wird. Abschließend gibt *Dirk Evers* eine höchst gelungene Kurzdarstellung der Diskussion um die menschliche Willensfreiheit, indem er die verschiedenen Positionen klärt und am Ende eine Bestimmung eines sinnvollen Freiheitskonzeptes vornimmt. Dass er damit bei einem Postulat bleibt und nicht alle Fragen lösen kann, liegt am Stand der Diskussion. Allerdings kann er berechtigt auf die Schwächen naturalistischer Konzepte verweisen, wie sie insbes. auf der ethischen Ebene in vorhergehenden Beiträgen bereits thematisiert sind.

Im dritten und letzten Teil des Bd.es werden naturwissenschaftliche Erkenntnisse rezipiert, um daraus Folgerungen für theologische Konzepte für das Weltverständnis abzuleiten. Dazu finden sich lesenswerte Ausführungen von *Dirk Evers*, der sich insbes. Gedanken zu Raum, Zeit und Materie macht. *Joachim Weinhardt* greift kosmologische Erkenntnisse etwa zur Zukunft des Universums auf und entwickelt daraus Gedanken zur Eschatologie; dabei bearbeitet er den Ansatz und die Reichweite des Anthropischen Prinzips und der natürlichen Theologie.

Es ist höchst bemerkenswert, dass im vorliegenden Fall ein Sammelbd. präsentiert wird, der sowohl einen gelungenen roten Faden aufweist als auch von der Vielfalt der verschiedenen Autoren lebt. Sicherlich bleibt eine Reihe von Themen des naturwissenschaftlich-theologischen Dialogs ausgeblendet, auch fällt die Beschränkung auf ausschließlich evangelische Theologen auf, dafür ist ein kompakter Bd. gelungen. Dass als seine Zielgruppe Studienanfängerinnen und -anfänger genannt werden, dürfte eine Untertreibung darstellen. Er eignet sich sehr wohl auch für Fachkolleginnen und -kollegen, die einen ersten, wenngleich fundierten Zugang zum naturwissenschaftlich-theologischen Dialog oder auch nur zu einzelnen Themen suchen.

Aachen

Patrick Becker

Mühlen, Heribert: Im-Wir-sein. Grundlegung der Wir-Wissenschaft. Beitrag zu einer wirgemäßen Lebens- und Weltordnung. Aus dem Nachlass hg. v. Wilhelm Maas. – Paderborn u.a.: Schöningh 2008. 378 S., geb. € 39,90 ISBN: 978-3-506-76505-5

In Feuilletons unserer Tage ist zu lesen, dass sich ein neues Wir-Gefühl ausbreite. Die Bandbreite der dadurch zusammengeordneten Gemeinschaften reicht freilich von einer anonymen Masse, z.B. von Fans, über Bewegungen wie „Wir sind das Volk“ bis hin zu dem, was Communio-Theologien, die selbst wiederum eine Bandbreite bis hin zum kontradiktorischen Widerspruch aufweisen, vor Augen haben. Was gesellschaftlich wie Kompensation eines Ellenbogen-Individualismus erscheinen mag, wird nicht nur in der theologischen Wissenschaft differenziert-kritisch analysiert und beurteilt. Die Leser des hier anzuzeigenden Buches sollten sich in dieser Situation ihr hermeneutisches Vorurteil ausdrücklich vergegenwärtigen und es mit dem Anliegen des Autors konfrontieren. Dabei werden manche Erwartungen enttäuscht bzw. korrigiert.

Heribert Mühlen (gest. 2006) ist in der theologischen Szene als Prof. für Dogmatik in Paderborn und u.a. als Lehrer von Eugen Drewermann bekannt. Nicht zu vergessen ist M.s Engagement für die geistliche Erneuerung, ja für die bewusste Neuentdeckung zum Glauben („Geisttaufe“). Die Dogmatikerinnen und Dogmatiker verbinden mit ihm v.a. die Erarbeitung eines theologischen Personalismus, ausgearbeitet insbes. in der Pneumatologie und Ekklesiologie. Aber nicht der Heilige Geist als die *una persona mystica* ist Thema der vorliegenden Arbeit; diese will vielmehr ausdrücklich eine nichttheologische Wir-Wissenschaft sein. Der zweite beigegebene Untertitel signalisiert, dass M. hier kein spekulatives Gebäude errichten, sondern Anstöße zu einer entsprechenden Lebens- und Weltordnung geben will.

Der Hg. Wilhelm Maas hat das Material des Autors in drei „Durchgängen“ angeordnet: Der Grundlegung der Wir-Wissenschaft, also der systematischen Erarbeitung, folgt eine Vergewisserung im „Rückblick auf die abendländische Denkgeschichte“. Im dritten Durchgang sind „Impulse für eine wirgemäße Weltordnung“ zusammengestellt, die auf markante Stationen der abendländischen Geistesgeschichte nach dem 16. Jh. reflektieren.

Insbes. der erste Teil verlangt ein geduldiges Mitgehen mit der Gedankenentwicklung des Autors, der sein Projekt ambitioniert als „Hemeisologie und hemeisologische Methode“ (von gr. hemeis = wir) vorstellt. Methodologisch entscheidend ist für M., dass es keinen Zugriff von außen auf das Wir gibt, sondern dass dieses und die ihm entsprechende Methode sich im Vollzug selbst ergeben. Kompakt formuliert er dies auf S. 48: „Die Erarbeitung einer Methode zur Erschließung des Im-Wir-seins muss deshalb fort-dauernd an das Wortgeschehen ‚wir‘ rückgebunden bleiben und kann nur von ihm selbst her verifiziert oder falsifiziert werden. Dabei geht es methodisch um die *akzeptative* Verbalisierung eines sprachgeschichtlich auf uns zukommenden, zwischen uns gegenwärtigen, uns selbst vorgegebenen Geschehens, und zwar in einem *zuhörenden Mitvollzug* und *reflektierenden Nachvollzug*.“ Was sich seit der Ich-Du-Philosophie und kompatiblen Ergebnissen verschiedener Wissenschaften mehr oder weni-

ger als Standard herausgebildet hat, bestärkt M. noch einmal durch die Verknüpfung von biologischen, psychologischen und linguistischen Wahrnehmungen bzw. Befunden. Für das Individuum ist demnach das „vorherige In-sein in irgendeiner Wir-Grenze alternativlos“ (so die einschlägige Überschrift auf S. 58).

Das vierte Kap. des ersten Durchgangs stellt eine ebenso intensive wie extensive Analyse des Prozesses des „Wir-Sagens“ (78–152) dar. Die Fülle an Beobachtungen und philosophiegeschichtlichen Querverweisen kann sich der Leser/die Leserin nur selbst erschließen. Insgesamt handelt es sich um eine ebenso stupende wie menschenfreundliche Gelehrsamkeit. Die lebenspraktische Relevanz wird nicht erst im dritten Durchgang sichtbar, sondern auch schon in den Kap.n V–VIII des ersten, grundlegenden Teils. Die Kap.überschriften markieren den Weg der Wir-Wissenschaft: „Der wirgeschichtlich neue Vollzug der Freiheit“ – „Wir-Energie und Im-Wir-Sein“ – „Das kontrafaktische, wahre Im-Wir-sein“ (hier geht es um das Verhältnis von Erfahrung und Wahrheit) – „Der Seinsrang des Wir-seins“. Im letztgenannten Kap. vertritt M. die These: „Das Wir-sein hat zum mindesten *erkenntniskritisch* den höchsten, nicht mehr ableitbaren innerweltlichen Seinsrang, so dass gefragt werden kann, ob nicht das energetische Wir-sein maßgebend ist für alles nicht wirmäßige Seiende, von dem her und auf das hin jegliches Sein *verstanden* wird (und unthematisch immer schon verstanden worden ist).“ (217) Gleichfalls ergibt sich „Wir-sein ist nicht die nachträgliche, im Denken vollzogene Zusammenführung von unterschiedenen Ich, sondern ein vorheriges Geschehen, das alle mit allen vermittelt, indem es sie gleichursprünglich auseinanderhält und in Beziehung setzt; es kann im Denken nur nachvollzogen werden.“ (219) Zum Abschluss deutet M. unter der Überschrift „Die theologische Differenz“ (229f) an, dass die Gottesbeziehung konstitutiv zum Wir-sein gehört, dass jedenfalls die Verdrängung dieser transzendentalen Öffnung erhebliche (negative) Auswirkungen auf die Geschichte des Menschengeschlechts hatte und hat. Allerdings verzichtet M. auf die Inanspruchnahme theologischer Gesichtspunkte, seine Wir-Wissenschaft will konsequent philosophisch bleiben.

Die Vorgehensweise des zweiten Durchgangs erinnert an die in Paul Ricoeurs „Wege der Anerkennung“: Ricoeur bringt die Phänomene des Sprachgebrauchs in philosophischer Reflexion in Verbindung mit der europäischen Geistesgeschichte und rekonstruiert einen Fortgang von der Subjekt-Objekt-Beziehung (Erkennen) über die Selbsterkenntnis des Subjektes hin zur wechselseitigen Anerkennung von Subjekten in einer Gemeinschaft/Gesellschaft. M. setzt bei dem „Es-zeitlichen Denken“ bei Parmenides, Platon und Aristoteles ein und schreitet voran über Descartes und Kant zur Phänomenologie Husserls („Zu den Sachen selbst!“) und hin zur Es-Philosophie Martin Heideggers.

Das Fazit dieses Durchgangs lautet, dass Ontologie, Positivismus und Postmoderne im philosophischen Grundansatz die Wir-Frage verhindert haben. Was also bei Ricoeur das Konzept der Anerkennung, den dritten Schritt, vorbereitet, wird hier von M. quasi nachgeliefert bzw. diese philosophiehistorischen Studien werden eben vom Hg. so platziert. Über die Positionen kann im Einzelnen gestritten werden – davon wäre der Grundansatz der Wir-Wissenschaft noch nicht be-rührt.

Gleiches gilt für die im dritten Durchgang präsentierten Impulse für eine wirgemäße Weltordnung. Es ist zu fragen, ob diese Optionen und Postulate sich nicht von verschiedenen Positionen her erreichen lassen. Zwingend erscheint jedenfalls der Zusammenhang mit der Wir-Wissenschaft nicht.

Der Hemeisologie M.s wird man nur gerecht, wenn man sich auf die detaillierten Argumentationsschritte einlässt. Dabei droht freilich die Gefahr, in einem stringenten Denksystem gefangen zu werden. Eine Kritik an Details erscheint wenig sinnvoll; Alternativen würden darauf hinauslaufen, die Phänomene auf andere Weise zu rekonstruieren. Als phänomenologische Zusammenschau, die uns vor dem Hintergrund der europäischen Geistesgeschichte zu denken gibt, lässt sich dieses Werk als Vermächtnis Heribert Mühlens wertschätzen.

Tübingen

Bernd Jochen Hilberath

Klein, Rebekka A.: Sozialität als *Conditio Humana*. Eine interdisziplinäre Untersuchung zur Sozialanthropologie in der experimentellen Ökonomik, Sozialphilosophie und Theologie. – Göttingen: Edition Ruprecht 2010. 326 S. (Edition Ethik, 6), geb. € 48,90 ISBN: 978-37675-7137-2

Die Arbeit ist eine von Prof. Ingolf Dalferth (Zürich) betreute evangelisch-theologische Diss. Es fällt auf, dass Rebekka Klein die experimentelle Ökonomik in die Interdisziplinarität ihrer Untersuchung einbezieht. Dem Vorwort ist zu entnehmen, dass sie sich am Institut für Empirische Wirtschaftsforschung der Zürcher Univ. intensiv über den Forschungsschwerpunkt „Grundlagen des menschlichen Sozialverhaltens: Altruismus und Egoismus“ informieren konnte. Dadurch erhält die Arbeit einen besonders interessanten Akzent.

Nach der Einleitung in Thema und Methode ist das Buch in vier Teile gegliedert. Der erste beleuchtet zunächst das Humanitätsverständnis aus der anthropologischen Sicht der genannten Disziplinen. Anschließend skizziert K. einschlägige philosophisch-anthropologische Differenzierungen. Sie weist am Beispiel der Seinsfrage Martin Heideggers, der Auflösung des Tier-Konstrukts

bei Giorgio Agamben und der Denunziation des Unmenschlichen bei Theodor Adorno Leitdiffenzen auf. Bzgl. der *conditio humana* bezieht sie sich auf deren Problematisierung bei Roland Barthes und deren Entfaltung bei Hannah Arendt. Eingehender befasst sie sich dann mit zentralen Themen der Anthropologie Helmuth Plessners. Abschließend wird das hermeneutische Problem der „Gegenständigkeit des Gegenstands“ Mensch zwischen wissenschaftlich-methodischem Zugriff und verstehender Bezugnahme kurz beleuchtet, was zum zweiten Teil überleitet.

Hier geht es um Sozialität aus experimentell-ökonomischer Sicht. Gegen das alte Paradigma des egoistisch-rationalen *homo oeconomicus* wird empirisch zu zeigen versucht, dass dem Menschen ein natürliches altruistisches und prosoziales Verhalten eignet, das ihn (etwa als „starke Reziprozität“) von anderen Animalien unterscheidet. Die transdisziplinäre Forschung arbeitet sozialwissenschaftlich mit spieltheoretisch modellierten Experimenten, die neurowissenschaftlich in bildgebenden Verfahren fundiert und evolutionstheoretisch erörtert werden. Letztlich geht es um den naturalistischen Aufweis eines biologischen Altruismus des Menschen. K. führt höchst informativ in Forschungsspraxis und Spieleexperimente ein und unterzieht diese Sicht der Sozialität einer ebenso differenzierten wie plausiblen Kritik. So blendet etwa die experimentelle Ökonomik die hermeneutische Differenz zwischen Interaktionen in der Lebenswelt und am Computerbildschirm aus, während die Modellierung der Experimente lebensweltliche Vorverständnisse voraussetzt; die Naturalisierung der Interaktionen im Experiment verdeckt die Vielfalt der möglichen Motivationen, was sich besonders in der vorausgesetzten Dominanz der nutzenorientierten *payoff*-Struktur zeigt; in der als prosozial interpretierten Normorientierung bleibt die Frage der Legitimation der Norm offen.

Der dritte, sozialphilosophische Teil ist in die Aspekte Antagonismus, Anerkennung und Verantwortung gegliedert. Der Antagonismusaspekt wird durch die Anthropologie des Thomas Hobbes belegt und durch die Theorien von Ernesto Laclau und Chantal Mouffe aktualisiert. Bzgl. der Anerkennung wird zwischen einer posthegelianischen und einer hermeneutischen Tendenz unterschieden. Die erste, der K. Axel Honneth und Charles Taylor zuordnet, fokussiert im Anschluss an den frühen Hegel die Anerkennung auf die Selbstidentität des Subjekts. Die Anerkennung durch den anderen „restauriert“ das Selbstverhältnis und verdeckt so die Differenz beider. Die zweite Tendenz, die Paul Ricoeur vertritt, nimmt die Differenz, Asymmetrie und Andersheit ernst und transzendiert als wechselseitige symbolische Anerkennung die eigene Subjektivität, etwa in der zum ökonomischen Tausch kontrastierenden Trias von Geben, Empfangen und erneutem Geben. Damit ergibt sich der Übergang zu jenem Verantwortungsaspekt, der die Neukonzeption von Humanität und Inhumanität bei Emmanuel Levinas eröffnet. Die Differenz des einen zum andern bewirkt eine Transzendenz, Entzogenheit und Unverfügbarkeit des andern („Antlitz“), die ethisch in die Verantwortung ruft und Humanität begründet, aber auch zu Verfeindung und Inhumanität führen kann.

Der religionsphilosophische Aspekt bei Levinas, wonach Gott als „Nähe in der zwischenmenschlichen Begegnung“ die der Andersheit des Anderen vorgängige Andersheit ist, leitet über zum vierten, dem christlich-theologischen Teil. Die in Jesus Christus menschlich gewordene Gegenwart, Nähe und Zuwendung Gottes bringt als ein Drittes in das Zwischenmenschliche die Perspektive einer Neubestimmung, die als Spannung zwischen alter und neuer Existenz, sozialer Inhumanität und Humanität, erfahrbar wird. Voraussetzung dafür ist die gläubige Revision der Immanenz jenes Erfahrungshorizonts, auf den sich nicht-theologische Theorien beschränken. Dadurch erscheint der Mensch zunächst als ein „Nächster Gottes“ und kann darum auch zum Nächsten des Mitmenschen werden. Erst durch die Liebe Gottes zum Menschen gewinnt Nächstenliebe ihre eigentliche christliche Bedeutung. In der differenzierten Entfaltung der Bedeutungsaspekte christlicher Nächstenliebe bezieht sich K. nach einer Analyse des biblischen Befundes besonders auf Sören Kierkegaard.

Kritisch ist zu fragen, warum K. den Begriff der Sozialität so stark auf die Ich-Du-Beziehung einengt. *Conditio humana* ist Sozialität doch auch in der Form von Institutionen, sozialen Strukturen und teilsystemischen Ausdifferenzierungen. Gegenüber den je besonderen Ich-Du-Beziehungen kommt diesen Ausprägungen der Sozialität eine eigene Qualität zu, die sich nicht hinreichend als Akkumulation der ersteren begreifen lässt. Das zeigt sich auch bzgl. der Inhumanität, die nicht nur konkrete Verweigerung individueller Anerkennung, Verantwortung oder Nächstenliebe ist, sondern auch „Struktur der Sünde“, soziale Ungerechtigkeit und teilsystemische Fehlentwicklung. Christlich-sozialethisch wäre zu fragen, was Nächstenliebe im spezifisch politischen, wirtschaftlichen, juristischen, wissenschaftlichen etc. Handeln bedeutet. Diese Frage, die über die individuelle ethische Sicht der Ich-Du-Beziehungen hinausweist, hätte etwas mehr Berücksichtigung verdient. Die Stärke des Buches liegt in K.s Fähigkeit, Positionen prägnant und griffig darzustellen, sie umsichtig und klar kritisch zu beurteilen und Zusammenhänge systematisch gediegen aufzuweisen. Auf der Basis einer enormen Literatur führt die Arbeit in einem eindrucksvollen Bogen von den Naturalismen der experimentellen Ökonomik zur Bedeutungsfülle christlicher Nächstenliebe. Dabei ist das Werk vorzüglich lesbar, höchst informativ und zumeist ausgesprochen spannend.

Mainz

Arno Anzenbacher

Engel, Ulrich: *Europa als Versprechen*. Philosophisch-theologische Debattenbeiträge. – Wien: Passagen Verlag 2010. 125 S., kt. € 15,90 ISBN: 3-85165-962-7

„Ohne Zweifel befindet sich Europa in der Krise.“ (13) Mit diesem Satz beginnt Ulrich Engel das Vorwort zu seinem schmalen Bd. E.s Diagnose macht den Ausgangspunkt klar, von dem aus der Dominikaner vom Institut Marie Dominique Chenu in Berlin sich seinem Untersuchungsgegenstand nähern möchte. In Krisen ergeben sich nämlich grundsätzlich vielfältige Zweifel an der eigenen Identität und dem eigenen Weg. Auf Europa trifft dies sicherlich zu, schaut man auf die zahllosen einschlägigen Diskussionsbeiträge der letzten Jahre. Freilich verbindet sich mit dieser Diagnose auch eine Frage, die sich dem Rez. bei dieser Aufsatzsammlung stellt: Von welchem Europa ist die Rede?

In einem Aufsatz für die Zeitschrift „Sinn und Form“ (01/2011) bezeichnet der polnische Essayist Adam Zagajewski Europa als „einen halb realen, halb symbolischen Raum“. Dies hat zur Folge, dass die Rede von Europa oftmals um ein ambivalentes Objekt kreist. Die Essays von E. sind da keine Ausnahme. Reden wir von Europa als einer geographischen Einheit bzw. einem der fünf Kontinente? Sprechen wir von der Europäischen Union oder einer anderen, Europa im Namen tragenden Institution (z.B. Organisation für Sicherheit und Zusammenarbeit in Europa oder Europarat)? Ist die Rede von Europa als einer Metapher für wahlweise einen erstrebenswerten Friedensraum oder ein abschreckendes Beispiel für Bürokratismus und Regelungswut (vgl. Hans Magnus Enzensbergers jüngste Einlassung „Sanftes Monster Brüssel oder die Entmündigung Europas“)? Oder verbinden wir mit Europa einen kulturellen Raum mit mehr oder minder eingrenzbarer Geschichte und Identität?

All diese Möglichkeiten werden in E.s Bd. in Erwägung gezogen. So recht will sich der Autor aber nicht festlegen. Dies ermöglicht ihm vielseitige real- und ideengeschichtliche Bezüge. Gleichzeitig gewinnt der Leser aber auch den Eindruck, dass das Europa E.s ein diffuses Phänomen ist, letztlich „nur“ eine Metapher für einen offenen Erwartungsraum und geschichtlichen Erfahrungshorizont, um Formulierungen von Reinhart Koselleck zu verwenden, mit loser geographischer Verortung.

So beschäftigen sich die acht in dem Bd. versammelten Texte (die auf die eine oder andere Art schon an anderer Stelle erschienen sind) auch mit recht unterschiedlichen Themen, die mitunter nur mittelbar mit dem Untersuchungsobjekt Europa verbunden sind: Religion und Gewalt, europäische Identität, Rolle des Christentums in Europa, die Grenzen Europas, Macht- und Religionsdiskurse.

Die unterschiedlichen Texte werden aber von einigen Grundanliegen miteinander verbunden, die offen zutage treten. Dies verleiht der Sammlung Einheitlichkeit. Ein erstes Anliegen von E. ist die Förderung eines von dem italienischen Philosophen Gianni Vattimo als „schwach“ bezeichneten Denkens (90). Dieses sucht nicht nach Identitäten und starken Prinzipien, sondern offenbart sich als „freies Spiel der Interpretation“, das freilich nicht mit einem Relativismus verglichen werden möchte (90). Dieses schwache Denken wendet E. auf die Theologie an (21f). Gerade im Zeitalter eines religiös verbrämten Terrorismus ist, laut E., eine schwache bzw. „uneindeutige“ (22) Theologie, wie sie schon in der negativen und mystischen Theologie gepflegt worden ist, vonnöten. Nur so kann die Verkehrung von Religion in Gewalt nachhaltig verhindert werden.

Das schwache Denken, so E.s zweites Grundanliegen, muss sich aber auch Europa zu eigen machen. In der Abgrenzung und Abschottung der Europäischen Union gegen Einwanderung und Migration erkennt der Autor eine Beschädigung der Idee Europas als eines freiheitlichen Raumes, der offen bleibt für den Anderen und das Nicht-Eigene. E. schreibt: „Europa wird nur dann Identität gewinnen, wenn es/wir an den Grenzen jenseits allen Eurozentrismus' Augenmerk entwickelt/entwickeln für das Andere und für die Anderen.“ (40) Für E. entscheidet der Umgang mit dem Anderen an den Grenzen über die Identität Europas (bzw. der EU). Ganz dezidiert wendet sich der Autor gegen ein – auch von kirchlichen Stimmen gefördertes – Denken in substantiellen Identitätskategorien (23ff). E.s Aufmerksamkeit gilt vielmehr den „Differenzen, Bruchlinien und Leerstellen, aus denen [...] Bilder eines zukünftigen Europas rekonstruiert werden können“ (29f). Daraus gewinnt E. ein lohnendes kritisches Potential, das er gegen überbordende ausschließende und homogenisierende Bestrebungen nutzen kann.

Im Gefolge von Jacques Derrida plädiert E. – so ein drittes Anliegen – für ein Denken von der Grenze bzw. den Grenzen her. Grenzen stehen für den Ort, wo sich Eigenes und Anderes begegnen. Diese Begegnung geschieht – im Gegensatz zu E.s Annahme – nicht nur an der Außengrenze der EU (59), sondern überall dort, wo sich im Alltag verschiedene Sprachen, Kulturen, Religionen usw. begegnen.

Nimmt man schwaches und Grenzdenken zusammen, tut sich jedoch eine Aporie auf: Wie kann ich von der Grenze und von dem Schicksal des Anderen her denken, wenn mir von einem schwachen Denken verwehrt wird, meine eigene Identität auch im positiven

Sinne zu suchen und zu finden? Wie erkenne ich den Anderen als den Anderen, wenn ich das Eigene nicht affirmativ als das Eigene identifizieren kann bzw. soll?

Diese Aporie ist nicht E. anzulasten, da sie in seinen Quellen schon grundgelegt ist. Man hätte sich aber gewünscht, die Texte hätten ein stärkeres Ringen mit diesem Problem aufgezeigt. An manchen Stellen schlägt E. sich zu sehr auf die Seite des schwachen Denkens, ohne die politische und theologische Notwendigkeit von starken bzw. positiven Argumenten in Rechnung zu stellen.

E. lastet der realen europäischen Politik einiges an Ausgrenzung und Abschottung an, weil er an ein anderes, fast schon eschatologisches Europa glaubt. Dieses „Europa als Versprechen“ (37) bzw. „Europa im Kommen“ (39) – Begrifflichkeiten Derridas finden wieder Verwendung – markiert das vierte Grundanliegen des Bd.es.

Vieles, was E. anzubieten hat, bleibt im Unterbestimmten. Schwache Theologie wird anders aber auch nicht funktionieren, da Unbestimmtheit Programm ist. Dennoch bieten sich die Aufsätze gut dafür an, eine europäische Selbstvergewisserung zu befördern. Europa ist eben mehr als Europäische Union und vermeintlich christliche Werte. Geschichte und Gegenwart unseres Kontinentes sind komplexer, als es oftmals politisch gewünscht wird. Ob man dieser Komplexität aber mit einem Rückzug auf schwache Positionen gerecht wird, ist noch eingehender zu diskutieren.

Hamburg

Burkhard Conrad

Systematische Theologie

Wie lässt sich über Gott sprechen? Von der negativen Theologie Plotins bis zum religiösen Sprachspiel Wittgensteins, hg. v. Werner Schüßler. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2008. 341 S., geb. € 79,90 ISBN: 978-3-534-19616-6

Die Frage, wie man nicht nur angemessen, sondern überhaupt über Gott bzw. Götter reden kann, ist so alt wie die Theologie selbst, ja, Theologie ist im Kern und immer schon der Versuch einer Antwort auf diese Frage. Insofern sie dies ist, gibt die Methode stets wertvolle Hinweise auf den Inhalt und bleiben formale Prinzipien nie formal, sondern bringen auf ihre Weise materiale Aspekte zum Ausdruck. Der vorliegende Bd. ist der lobenswerte Versuch, verschiedenen möglichen Antworten durch die Jh.e und Religionen hindurch nachzudenken, indem von sachkundigen Autoren der Bogen von Plotin bis hin zu Daoismus und Buddhismus geschlagen wird. Dem bewusst gewählten Charakter eines Kompendiums ist es geschuldet, dass nicht alle in Frage kommenden Denker auch zu Wort kommen können. Das lässt sich indes leicht verschmerzen, weil die Auswahl treffend und also gelungen ist und prominente, wegweisende Philosophen und Theologen dargestellt werden. Bedauern darf es indes die protestantische Theologin, die im Folgenden einige ausgewählte Beiträge näher vorstellen will, dass zwischen Nikolaus von Kues und Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher eine große Lücke klafft, in die Aussagen der Reformatoren, namentlich dann aber Vertreter der Orthodoxie und der Aufklärung, gut gepasst hätten.

Nach einem Einblick in die neuplatonischen Grundsätze einer negativen Theologie bei Plotin durch Klaus Kremer gelingt Michael Fiedrowicz ein knapper, aber ausgesprochen anschaulicher und übersichtlicher Durchgang durch die Väterliteratur. Der Beitrag verdeutlicht, in welchen historischen und theologiegeschichtlichen Kontexten eine negative Theologie opportun war und in welchen nicht. In diesem Zusammenhang begegnen auch grundsätzliche Überlegungen zum Begriff der Theologie, was im Blick auf die jüngeren Debatten um das Verhältnis von Religion und Theologie (bis dahin, was davon nun eigentlich an eine Universität gehört und was nicht), äußerst anregend ist. Bedenkenswert ist in diesem Zusammenhang etwa die Bedeutung des Offenbarungsbegriffs, der nachgerade dazu zu zwingen scheint, aus der Negation in die Affirmation zu kommen. Auch wenn die Frage im Beitrag nicht gestellt wird, provoziert eine Aussage wie die folgende dazu, manche Positionen im theologischen, namentlich aber im interkonfessionellen und interreligiösen Dialog zu befragen, wo eine sprachlich durchkonjugierte Toleranz inzwischen zum guten Ton zu gehören scheint, nicht selten aber womöglich doch nur in religiöse Beliebigkeit mündet: „Der Rückzug auf ein ‚heiliges Nicht-Wissen‘, das durch die Negierung jeglicher positiver Aussagen über Gott alles in der Schwebe zu lassen suchte, war mit der Fleischwerdung des göttlichen logos nicht mehr gestattet.“ (32f) Aufschlussreich ist die im Kontext der trinitarischen und christologischen Streitigkeiten relevant werdende Unterscheidung von Unerkennbarkeit und Unausprechlichkeit bzw. Unbegreiflichkeit Gottes. Dass gerade die Unbegreiflichkeit Gottes seine Wirklichkeit und Wahrheit garantiere, ist ein interessantes und bemerkenswertes Gedankenkonstrukt, das später in der Kurzformel des „Quia ignoro, adoro“ des Kusaners in „De deo abscondito“ wieder begegnen wird, wie ähnlich in allen Modellen, die eine *docta ignorantia* propagieren.

Einen anderen Weg als die *via affirmativa* und die *via negationis* sucht Thomas von Aquin über den Begriff der Analogie, wie Norbert Ernst in seinem Beitrag darlegt, bevor dann Klaus Kremer die Leistung des Nikolaus von Kues würdigt, der mit seiner ähnigmatischen Gotteserkenntnis der negativen Theologie durchaus eine andere Gestalt gegeben habe. Die Komplexität des kusanischen Gedankenguts scheint in diesem Beitrag immer wieder durch, und es wird deutlich, wie selbst die hervorragendsten Kräfte des Menschen nicht in der Lage sind, zur vollen, den Geist letztlich befriedigenden, zur Ruhe bringenden Erkenntnis zu gelangen. Wie nah auch immer der Geist kommen mag, er wird, so beweist ein Zitat, Gott nur *in aenigmate*, im Rätselbild, sehen, „wo eher das Gesehen-werden-Können als das Sehen berührt wird und der Suchende in schattige Finsternis gelangt“ (73).

Gerade angesichts des durch den Aufsatz von Fiedrowicz aufgeworfenen Problemhorizontes um das Begriffspaar Religion-Theologie steht der Beitrag von Christian Danz zur Schleiermacherschen Gottesvorstellung in der Auseinandersetzung mit Kant und Fichte an einer Nahtstelle, wird doch spätestens, sicher aber am nachhaltigsten durch den Berliner Theologen der Begriff der Religion gewissermaßen und buchstäblich salonfähig. Umso bedauerlicher ist, dass nicht einmal 20 Seiten zur Verfügung stehen, um die komplex ineinander verzahnten religionsphilosophischen Bedingungen und Strukturen gleich dreier Denker – und Schelling muss natürlich auch noch genannt werden – zu präsentieren. Zwar wird dabei Richtiges und Wichtiges zutage gefördert, aber die Leistung Schleiermachers kann nicht in angemessener Weise verdeutlicht werden. Hier erweist sich die negative Konsequenz der oben bereits festgestellten zu großen zeitlichen Lücke. Es wäre m. E. keine Zumutung gewesen, Kant und Fichte eigene Beiträge zu widmen und dann mehr Raum für Schleiermacher selbst zu haben. Diesen dann auf die frühen „Reden“ zu reduzieren, lässt zwar wesentliche Grundgedanken erkennen, wird ihm aber nicht vollends gerecht. Immerhin aber erfährt der Leser das Zentrale, dass nämlich Schleiermachers Religionsbegriff vornehmlich dazu dient, einerseits jede metaphysische Spekulation, andererseits eine moralphilosophische Funktionalisierung zu verhindern. D. trifft eine Pointe, wenn er konstatiert: „In der religiösen Rede von Gott geht es weder um eine metaphysische Spekulation über ein höchstes Wesen noch um ein Anhängsel der Moral, sondern um die Selbstdeutung des endlichen Subjekts in seiner Lebenswelt.“ (94) Welche Probleme daraus namentlich im Blick auf eine vom Offenbarungsgedanken getragene, vom schöpferischen, zusagenden Wort konkret gefüllte und ein aus dieser Zusage bestimmtes Verhalten provozierende christliche Theologie entstehen, kann an dieser Stelle natürlich nicht weiter überlegt werden. Eine solche Erörterung wäre indes angesichts der beinahe schon ans Kultische reichenden Inanspruchnahme Schleiermachers für die postmoderne protestantische Theologie dringend notwendig!

Weil er nur einem Denker nachspürt, gerät Markus Perrenouds Darstellung der Gottsvorstellung Rudolf Ottos, dessen Wirkung, nachgewiesen hier v. a. für Paul Tillich, immens gewesen ist, inhaltlich wesentlich ausführlischer. Ausgehend von der Beobachtung, Otto habe „mit seinem Hauptwerk eben nicht bloß eine wissenschaftliche Abhandlung über das Heilige schreiben, sondern eine quasi-sakrale Schrift verfassen [wollen], in der das Heilige selber – um die Metaphorik Tillichs zu zitieren – auftritt und durchbricht“ (97), will P. erläutern, welche rhetorischen und dramaturgischen Mittel Otto einsetzt, um dieses Quasi-Sakrale bei seiner Leserschaft auch zu bewirken. Sein Ergebnis, Ottos Werk relativiere schlussendlich die Wissenschaftlichkeit und sei, in einem durchaus positiven und die Wirkungsgeschichte berücksichtigenden Sinn, vielmehr als religiöse Literatur zu begreifen, ist plausibel und wirft die hier freilich nicht gestellte und daher natürlich auch nicht beantwortete Frage auf, ob der Gegenstand der Theologie überhaupt in einem strengen Verständnis in wissenschaftlicher Methode und Begrifflichkeit adäquat zur Sprache gebracht werden kann oder nicht möglicherweise eher in poetologischer, mindestens narratologischer Weise.

Nachdem Hans-Martin Grube, Erdmann Sturm und Andreas Rössler mit Barth, Bultmann und Bonhoeffer die Zugänge dreier prominenter protestantischer Theologen des 20. Jh.s nachgezeichnet haben (von denen letzterer Beitrag im Blick auf die Frage nach der Bedeutung theologischer gegenüber religiöser Rede noch einmal besondere Beachtung verdient), schlägt der Hg. des Bd.es, Werner Schüßler, den Bogen zurück zu Perrenouds Otto-Darstellung, indem er Tillichs Symbol-Begriff als neue und konsequente theologische Redeweise gegen die klassischen Wege ins Spiel bringt. Die in dessen Betrachtung ausgesparte Frage wird nun gewissermaßen von Tillich beantwortet. Gleichwohl lässt S. auch das Problematische daran nicht unbeachtet, wenn die theologische Rede möglicherweise doch eine affirmative, assertorische Aussage jenseits allen Symbols erfordert – etwa Jesus Christus! Die Tillich-Kritiker haben hier jedenfalls einen Angriffspunkt entdeckt, der letztlich nichts Geringeres bedeuten könnte, als dass Tillich streng genommen kein Theologe mehr ist – wie dies dann gemäß dem oben Gesagten für alle gelten müsste, die sich poetologisch-narratologisch der Sache nähern und die Geschichte Gottes mit den Menschen zu einer „story“ ohne „history“ machen.

Mit den folgenden Beiträgen von Martin Leiner über Bubers Rede von der Gottesfinsternis, von Tiemo Rainer Peters über die negative Theologie der Untröstlichkeit bei Johann Baptist Metz, von Rudolf Voderholzer über das Paradox bei Henri de Lubac und wiederum Werner Schüßler über die Chiffren-Sprache bei Jaspers treten die Darstellungen endgültig in den Raum der Überlegungen, die sich weitgehend an dem angesichts des Holocaust und der postmodernen Krise scheinbar unaussprechlich Gewordenen „abarbeiten“, der dann mit Ricœur (Peter Welsen), Lyotard, Derrida und Levinas (Saskia Wendel) sowie Wittgenstein (Andreas Koritsensky) weiter beschränkt wird. Jeder dieser Beiträge

verdiente eine eigene ausführliche Würdigung, spiegeln sie doch in je eigener Weise die Probleme und Grenzen wider, an die theologische bzw. religiöse Rede immer wieder neu stößt und die sie kaum zu überwinden vermag. Die eigenen religiösen und philosophischen Hintergründe der besprochenen Autoren provozieren manche spezielle Pointe, die Grundstimmung indes ist ein mitunter verzweifelt erscheinender Versuch, in einer Gegenwart, in der Gott und sein Wirken alles andere als selbstverständlich geworden sind, überhaupt noch von ihm reden zu können. Die Erfahrungen etwa von Paradox oder Leiden oder jedweder Form der Gottesferne werden gleichsam sowohl als anthropologische Grundkonstanten festgestellt als auch in Gottes Wesen selbst verlängert und damit Klage oder Negation als Gottes und des Menschen Wesen angemessene Sprachformen herausgestellt.

Wenn der Bd. mit einer Untersuchung Karl-Heinz Pohls zum Daoismus schließt, nimmt sich dieser religionswissenschaftliche Ausflug ein wenig fremd aus, rundet indes das Bild ab, das sicher mühelos durch weitere Fragestellungen noch „runder“ hätte werden können. Etwa durch die, ob es genderspezifische Rede festzustellen gibt oder wie sich theologische Rede im islamischen Raum gestaltet. Ein eher längsschnittartiger Vergleich von Redeformen wie Katechismus oder Predigt als spezifisch kirchliche Weisen wäre ebenfalls hilfreich gewesen, genau wie ein Blick in nicht genuin wissenschaftlich-philosophische bzw. -theologische Betrachtungen, sondern in Rede, wie sie in den Medien begegnet, die phänomenologisch als religiös eingestuft werden kann, ohne dass sie sich je selbst so etikettiert. Dies wäre insbes. als Gegenwartsanalyse eine würdige Fortsetzung des Themas. Dies möge jedoch eher als Anregungen für einen zweiten Bd. denn als Kritik oder Feststellung eines echten Defizits aufzufassen sein.

Nicht positiv genug kann man hervorheben, wie lesbar die Beiträge insgesamt geblieben sind. Der komplexe Gegenstand verleitet zur komplexen bis unüberschaubar und unverständlich werdenden Darstellung, was sicher auch dank eines die Übersicht behaltenden Hg.s meistens vermieden werden konnte. Damit die Texte auch für ein breiteres Publikum lesbar bleiben, sind die griechischen und lateinischen Passagen immer gleich zusätzlich in Übersetzung dargeboten; Gott sei Dank sind sie nicht überall schlicht durch diese ersetzt – der sprachkundige Leser hat also sofort die Möglichkeit, das Original zu lesen, und muss nicht manchmal sperrige und die Sache nicht unbedingt klarer machende Übertragungen hinnehmen; und der sprachunkundige Leser hat nicht das Gefühl, einem Experten- und Insiderwissen hilflos ausgeliefert zu sein. Das Personen- wie das Sachverzeichnis ermöglichen eine Wiederentdeckung bestimmter Denkmodelle bei verschiedenen Autoren; das ersetzt zwar nicht den sich manchmal aufdrängenden und gewünschten expliziten Vergleich oder die Anzeige von Entwicklungslinien und Einflüssen eines Autors auf einen anderen, aber es gelingt darüber doch wenigstens ansatzweise, dies selbst zu bedenken.

Der Bd. und seine einzelnen Beiträge sind insgesamt ausgesprochen lesenswert und machen Lust auf die zugrunde gelegten Autoren und ihre Werke sowie auf „mehr“ im oben angesprochenen Sinne. Dem Bd. sei daher auch gewünscht, dass er den Weg nicht nur in die Regale der Kundigen findet, sondern auch in die Vorlesungssäle und Seminarräume, wo er einem fundamentalen Thema der Theologie als Wissenschaft hilfreich den Weg zu den Quellen und zu den Diskussionen über die vorgestellten Positionen ebnet sowie immer wieder zum eigenen Nachdenken anregt.

Gießen

Athina Lexutt

Kreiner, Armin: **Das wahre Antlitz Gottes.** Oder was wir meinen, wenn wir Gott sagen. – Freiburg: Verlag Herder 2006. 544 S., geb. € 29,90 ISBN: 139783451287763

Der Münchner Fundamentaltheologe stellt hier in einem großen Werk fast den gesamten Diskurs um die Frage nach Gott bzw. nach dem christlichen Gottesbild vor. Er beginnt mit der Abgrenzung des Gottesbegriffs und mit Fragen der Logik religiöser Sprache. Dann berührt er das Feld der negativen Theologie, das Zeugnis der Mystik ist ihm ebenso wichtig wie die Diskussion um die Unbeschreibbarkeit Gottes. Er glaubt, dass die negative Theologie in sich widersprüchlich sei und dass wir sehr wohl positive Aussagen über die Wirklichkeit Gottes machen können. Dann berührt er das Problem der analogen Rede, der Metapher und des Mythos. Ausführlich diskutiert werden die Einwände gegen die Möglichkeit wahrer Rede von Gott sowie die Grenzen der Gotteserkenntnis.

Die Entstehung des Gottesbegriffs wird v. a. sprachgeschichtlich nachgezeichnet, die Kulturgeschichte kommt dabei kaum in den Blick. Dann werden die herkömmlichen Kriterien für die Geltung des Gottesbegriffs dargelegt, berührt werden auch pragmatische Kriterien. Ausführlich diskutiert werden die Vorstellungen von der göttlichen Vollkommenheit und Personalität. Dabei wird versucht, Gott als personalen Grund der Welt und des Kosmosprozesses zu deuten. Der Schöpfungsglaube sei kein Widerspruch zu naturwissenschaftlichen

Theorien der Kosmosentstehung. Allerdings bleibt dabei das unlösbare Problem der natürlichen Übel in der Welt, wie immer wir sie deuten mögen. Auch die Vorstellung von der göttlichen Allmacht und Allwissenheit sei mit dem naturwissenschaftlichen Weltbild verträglich; dabei wird auf die Prozesstheologie Bezug genommen. Die Vorstellung von einer göttlichen Vorsehung lasse die Zukunft der Menschenwelt offen.

Das zentrale Bild der göttlichen Wirklichkeit sei die zwischenmenschliche Liebe, die durch die göttliche Liebe ermöglicht werde. Diese schaffe für uns Menschen Räume der freien Entscheidung und der persönlichen Verantwortung. Die Allgegenwart Gottes sei mit seiner Nichträumlichkeit verträglich, manche sehen den Kosmosprozess als den „Körper Gottes“. Ewigkeit wird mit Raum, Zeit und Zeitlosigkeit in Verbindung gesetzt. Zum Schluss werden die moralischen Eigenschaften diskutiert, die wir Gott zusprechen. Dabei kommen auch die „unmoralischen“ Handlungen Gottes kurz in den Blick. Gott werde zum letzten Verpflichtungsgrund für unser moralisches Handeln. Die Frage nach der Existenz Gottes wird transferiert in die Frage nach dem Sinn des Kosmos, des Lebens und des Menschen, damit könne die Vergänglichkeit besser ertragen werden. Das Buch schließt mit einem starken Bekenntnis zur Rationalität des theistischen Gottesglaubens, dabei wird auf W. James und Th. Nagel Bezug genommen.

Das Buch ist ein umfassendes Werk heutiger Fundamentaltheologie, es fasst auch Fragen der kritischen Religionsphilosophie zusammen. Es ist damit wohl ein optimales Arbeitsbuch für Studierende und Lehrer. Aber gleichzeitig zeigt es die Selbstmarginalisierung heutiger Schultheologie, etwa im Verhältnis zu den Kulturwissenschaften. Wenig diskutiert werden die kritischen Einwände gegen die christliche Gotteslehre und ihre reale Lebensgeschichte, die seit mehr als 2000 Jahren von Agnostikern, Skeptikern und Atheisten vorgetragen werden. Was völlig fehlt, ist die kulturwissenschaftliche Sichtweise des christlichen Gottesbildes, wie es von Glaubenden erlebt und erlitten wurde. Damit ist der Titel des Buches schlichtweg falsch, oder er sagt nur die halbe Wahrheit. Man könnte auch sagen, das Buch ist ein Kompendium des theologischen Schönredens des christlichen Gottesbildes, vor dem Millionen von Menschen durch viele Jahrhunderte gezittert haben und das unzählbar viele das Leben gekostet hat.

Nicht erwähnt wird die Entstehung und gewaltsame Durchsetzung des jüdischen Gottesbildes im AT, wo die Krieger zusammen mit ihren Priestern ihren Kriegsgott Jahwe als alleinigen Gott über die Götter und Göttinnen der Bauern und der Hirten mit Gewalt durchsetzten (Könige Hiskija und Joschija; dazu B. Lang: Jahwe, der biblische Gott, 2002); oder der Gott des Schreckens, der keine weiblichen Züge mehr tragen darf, in den Büchern Deuteronomium und Leviticus. Jesus und die frühe Jesusbewegung hatten wieder den väterlichen Gott der unteren sozialen Schichten in Erinnerung gerufen. Doch mit Paulus von Tarsos und v. a. mit Aurelius Augustinus kehrte wieder der Gott des Schreckens in den christlichen Glauben zurück (K. Flasch: Logik des Schreckens, 2000; A. Grabner-Haider (Hg.): Kulturgeschichte der Bibel, 2006; ders.: Kulturgeschichte des frühen Christentums, 2008). Und die spätrömischen Kaiser setzten seit Theodosius I. die monopolhafte Verehrung des patriarchalen Gottes der Krieger mit Waffengewalt durch. Jeder theologische „Irrtum“ musste ausgeremert werden, denn dieser zürnende Gott vertrug keine „Irrlehrer“. Fortan legitimierte er alle Formen der Herrschaft in Europa bis weit in die Neuzeit, in seinem Namen wurden Ketzer getötet, die Muslime bekämpft, lieferten sich die Protestanten und die Katholiken große Schlachten.

Dieser Gott des Schreckens (P. Sloterdijk) ließ die Menschen zittern und grausam sterben. Im Jahr 1890 schrieben die römischen Jesuiten in ihrer internationalen Zeitschrift „Civiltà cattolica“, die Emanzipation der Juden in Europa und Amerika sei eine ständige Beleidigung des christlichen Weltgottes, seine Rache werde bald kommen. Denn ein „neuer Attila“ werde aufstehen, und die Tempel und Börsen der Juden zerstören (F. Berardinelli: *Della questione Giudaica*, in: *Civiltà cattolica*, 1890, 5–20, 385–407, 644–650). Beide Weltkriege mit Millionen von Toten wurden von katholischen, protestantischen, anglikanischen und orthodoxen Völkern im Auftrag der göttlichen „Vorsehung“ geschlagen. A. Hitler hatte noch in seiner Abschiedsrede im Februar 1945 gesagt, das deutsche Volk sei der „ewigen Vorsehung“ nicht würdig gewesen. (A. Grabner-Haider: *Hitlers mythische Religion*, 2008; ders.: *Hitlers Theologie des Todes*, 2009).

Solange die kirchlich gelenkte Schultheologie diese dunklen Seiten des christlichen Gottesbildes nicht voll in ihr Bewusstsein und in ihre Erinnerung hebt, wird ihre Marginalisierung in der Gesellschaft fortschreiten. Denn diese Theologie beschreibt ja nur ein theoretisches Idealbild Gottes, aber überhaupt nicht den realen Gottesglauben. Viele Zeitgenossen bedauern diese Selbstmarginalisierung der Theologie nicht mehr, denn Religion ist ein Teil der Kultur und damit der Kulturwissenschaft.

Was das Buch überhaupt nicht thematisiert, ist die Tatsache, dass ein patriarchales Gottesbild von der Biologie her nur die halbe Wahrheit sein kann. Denn wenn für ein personales und anthropomorphes Gottesbild plädiert wird, dann muss die Hälfte dieses Bildes weiblich sein. Doch dies ist den meisten Schultheologen bis heute gar nicht aufgefallen, sie ziehen keinerlei Konsequenzen aus dieser Einsicht. Gott kann sich bei der Erschaffung der Frauen doch nicht geirrt haben. Der Rez. staunt, wie unsensibel die Schultheologie gegenüber den Forschungen der Kulturwissenschaft bis heute geblieben ist.

Graz

Anton Grabner-Haider

Rose, Miriam: *Fides caritate formata*. Das Verhältnis von Glaube und Liebe in der *Summa Theologiae* des Thomas von Aquin. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2007. 303 S. (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie, 112), geb. € 61,95 ISBN: 978–3–525–56342–7

Thomas von Aquin in einer solchen Weise zu betrachten, dass er in echter Auseinandersetzung mit protestantischen Theologen zur Geltung kommt und nicht nur gemäß den protestantischen Kategorien entweder verworfen oder anerkannt wird, ist eine besondere Leistung dieses Buches. Die Vf.in greift traditionelle Kritiken an T. auf und untersucht sie unvoreingenommen. Überdies wird der Stand der ökumenisch ausgerichteten T.-Forschung dargestellt. Die Formel des T. *fides caritate formata* erweist sich als nicht kontradiktorisch zur reformatorischen Formel *sola fides*. Wie die Vf.in zeigt, bedeutet die thomassische Formel nämlich keineswegs, dass nur Glaube und Werke der Liebe zusammen rechtfertigen.

Die Untersuchung setzt damit an, dass die *Summa theologiae* als Gesamtwerk mit Berücksichtigung ihrer Intention, ihres Anspruchs und ihrer Struktur dargestellt wird, um erst dann insbes. Glaube, Hoffnung und Liebe in diesem Kontext zu analysieren. Damit ist beabsichtigt, dass sich eine logisch konsistente Gesamtdarstellung von diesem Rahmen her ergibt. Die Vf.in stellt zu Recht fest, dass die *Summa* kein System anvisiert. „Thomas' Denken“, schreibt sie, „zielt Ordnung an, kein System.“ (27) Die Einheit des thomassischen Denkens stammt nicht von streng definierten und vereinheitlichten Begriffen, sondern von den inneren Zusammenhängen des Gedankenganges. „Thomas verkörpert also elastisches Denken“, wie die Vf.in es ausdrückt. Im Gegensatz zu vielen katholischen T.-Interpreten hat sie im Übrigen erkannt, „dass Partizipation ein unentbehrlicher Leitbegriff der thomassischen Theologie ist“ (39). Insofern will die Arbeit systematisch-theologisch und nicht nur historisch sein. Der Überblick über die *Summa theologiae*, der die Hälfte des Buches ausmacht, behandelt die Gotteslehre und die Schöpfung des Menschen unter verschiedenen Aspekten: Erkenntnis, Streben, Wille, Leidenschaften, Freiheit, Tugenden, Sünde und Gesetz sowie – ausführlich – die Gnade. Zum Schluss werden Christus, die Kirche und die Sakramente thematisiert.

Die herausgearbeitete Zusammenfassung ist einsichtig und sehr hilfreich, besonders für Protestanten, aber genauso für Katholiken, die T. entweder nicht kennen oder falsche Vorstellungen über ihn hegen. Ökumenische Fragen werden von der Vf.in unparteiisch reflektiert. Hinsichtlich eines konsequenzenreichen Problems, das bereits am Anfang vorkommt, möchte ich ein Bedenken erwähnen. T. konfrontiert sich nämlich mit einer grundlegenden Frage, die etwas überraschend anmutet: Ist Offenbarung neben der Philosophie notwendig *gewesen* (*fuirt*)? Er fragt also nicht, ob sie notwendig *ist*, wie die Vf.in mit vielen anderen Interpreten die Stelle liest. Ein weiteres Bedenken scheint mir zu sein, dass allein die Offenbarung für „die einzige Erkenntnisquelle für das Heil“ (23) zu halten nicht angemessen ist. Das *desiderium naturale* nach Glück ist z. B. ein naturgegebenes Prinzip des Heils. Dementsprechend stimmt es nicht, dass Theologie von T. mit der Entfaltung von Prinzipien, die in der Offenbarung gegeben worden sind, definiert wird. Mir scheint es problematisch, wenn die Vf.in behauptet, dass T. „grundsätzlich *alle* Ausführungen in seiner *Summa* als Entfaltung von Offenbarungsprinzipien versteht“ (53). Die Philosophie käme demnach erst im Nachhinein. Aufschlussreich ist hingegen die ausdrückliche Position des T. (Sth I, q. 1, a. 3), nach der der Gegenstand der Theologie nicht auf die Offenbarung (*revelata*) eingeschränkt wird, sondern als das gesehen wird, was geoffenbart werden *kann* (*revelabilia*) – wobei Philosophie einbezogen wird. Es ist also m. E. nicht zutreffend, wenn die Vf.in das Wesen der Theologie wie folgt erklärt: „Das Formalobjekt bezeichnet alles, insofern es von Gott geoffenbart ist.“ (165) Mithin lässt es sich bei T. nicht belegen, dass das Formalobjekt des Glaubens „die *prima veritas* als Offenbarung“ (166) ist.

Nach der Zusammenfassung der *Summa* erhält der Glaube das längste und gründlichste Kap. des Buches. Mit eingehenden Begründungen argumentiert die Vf.in gegen die verbreitete Ansicht, dass Intellektualismus und Autoritätsgebundenheit die wichtigsten Kennzeichen des thomassischen Glaubenskonzeptes repräsentieren. Sie geht auch der Frage nach, ob der Verstand bei T. durch

Autoritätsgehorsam ersetzt wird. Bei T. kann der Glaubensbegriff nur im Zusammenhang mit Hoffnung und Liebe bestimmt werden, wobei zuerst ihre Einheit herausgearbeitet werden muss. Außerdem ist die Rolle des Willens beim Glaubensakt wesentlich. Der Unterschied zwischen dem Glaubensakt und dem Glauben als Tugend bleibt grundlegend.

Eine Stärke der Arbeit ist, dass T. gegenüber einigen Vorwürfen bzgl. des Glaubensaktes sachkundig verteidigt wird. Es wird z. B. gezeigt, dass es nicht korrekt ist, dass T. meine, man müsse bestimmte Sätze glauben, um die ewige Glückseligkeit zu erlangen. Alle konkreten, einzelnen Glaubensakte verhalten sich zum Endziel medial, d. h. sie stellen konkrete Formen davon dar. „In den Einzelakten selbst wird das Endziel angestrebt, durch sie hindurch.“ (175) Das Verhältnis ist nicht äußerlich, sondern in diesen Akten nähert sich der Mensch seinem Endziel. Das Heil soll man also nicht als Lohn missverstehen. Mit anderen Worten: Die Vf.in bemüht sich um den Aufweis, dass der Glaube eine Tugend, also ein Habitus ist, wobei ihr durchaus bewusst ist, dass Gott die alleinige Ursache des Glaubens ist. So innerlich ist der Zusammenhang, dass T. an einen inneren Instinkt (*instinctus*) appelliert. Gnade und Glaube entsprechen dieser vorgegebenen Natur.

Der entscheidende Gesichtspunkt in diesem Zusammenhang ist, dass der rettende Glaube durch die Liebe geformt ist. „Die zentrale rechtfertigungstheologische Aussage bei Thomas lautet: Nur der durch die Liebe geformte Glaube rechtfertigt.“ (207) Erklärungsbedürftig ist nun, „was die Beförderung durch die Liebe meint“ (208). Diese Frage wird von der Vf.in sehr exakt und feinfühlig untersucht. Die Liebe fügt dem Glauben gewiss nichts Äußerliches, etwa Werke, hinzu, sondern verleiht ihm vielmehr eine bestimmte Zielausrichtung. „Im Eigentlichen beformt die Liebe den Glaubensakt, nicht den Habitus.“ (208) Dies impliziert folgende Schlussfolgerung: „So ist der Habitus des beformten Glaubens mit dem des unbeformten auch identisch!“ (208) Was die Liebe leistet, ist die alle Einzelakte tragende Ausrichtung des Willens auf ein Endziel. Die Liebe selbst ist aber kein Akt. Zur kontroversen Frage nach den guten Werken konstatiert die Vf.in, dass für T. die guten Werke des Glaubenden nicht zum Begriff der *fides caritate formata* gehören. Der springende Punkt in seiner Lehre über den Glauben liegt somit im Formbegriff – bezeichnenderweise eigentlich ein philosophischer Begriff. Als Ergebnis stellt sich Folgendes heraus: „Liebe richtet den Glauben auf das Ziel aus, das der Glaube als Ziel erkannt hat.“ (276)

Die Vf.in sieht das Wesen der *caritas* nach T. in der Freundschaft, welche eine Gegenseitigkeit impliziert. Unter vielen Aspekten hebt sie hervor, dass in der Nächstenliebe Gott mitgeliebt wird. Gott ist genau genommen das Formalobjekt der *caritas*. Gott wird mithin T. zufolge mehr geliebt als man sich selbst liebt. Wurzel und Form von Freundschaft liegen sogar in der Selbstliebe, die für T. grundsätzlich positiv bewertet wird. (Leider versäumt es die Vf.in, Josef Piepers einschlägiges Buch über die Liebe bei dieser Frage zu berücksichtigen.) Die Liebe erstreckt sich auf alle anderen Akte und Tugenden und konstituiert geradezu ihre Tugendhaftigkeit. Als höchste Tugend gilt der Vf.in das Mitleid.

Zur Frage nach der Hoffnung geht die Vf.in auf den Gegenstand, auf den Akt und das Subjekt ein und behandelt sie dann als theologische Tugend. Auch die Gewissheit der Hoffnung wird thematisiert.

Nachdem Glaube, Hoffnung und Liebe in eigenen Kap.n untersucht wurden, gibt es einen Teil der Arbeit, der sich eingehend dem Verhältnis von Glauben und Liebe widmet. Die Vf.in stellt sich insbes. der heiklen Frage, wie Freundschaft mit Gott seitens Gottes verstanden werden kann, zumal Gott nach der bekannten Ansicht des T. keine wirklichen Beziehungen zur Welt hat. Anders ausgedrückt: Ist Gottes Liebe zu einem Menschen real? Vom Geschöpf her gedacht handelt es sich um reale Beziehungen, während sie von Gott her nur gedachte Relationen darstellen. Das hat zur Folge, dass Glaube und Liebe zum Menschen keine wirklichen Bestimmungen bei Gott repräsentieren. Wie kann es dann aber eine (gegenseitige) Freundschaft mit Gott geben? Die bedenkenswerte Lösung, zu der die Vf.in nach einer akribischen Untersuchung gelangt, beruht auf den Beziehungen innerhalb der Trinität, die auch für T. als real gelten. Denn die drei Personen stellen reale Relationen dar. „Die Beziehung Gottes zum Menschen“, folgert die Vf.in, „ist dann eine von Gott her reale, wenn Gott dem Menschen Anteil gewährt an der innertrinitarischen Relation der Freundschaft.“ (286) Der Begriff der Partizipation ist dabei der Schlüssel. Gott lässt den Menschen an seiner Liebe partizipieren, und, da die göttlichen Personen real aufeinander bezogen sind, sind Gott und Mensch real aufeinander bezogen. Dementsprechend besteht für die Vf.in der Glaube in der Beziehung des Menschen zu dieser Beziehung, welche in der Liebe besteht. So ansprechend diese Position an sich anmutet, sie findet dennoch meines Wissens leider keinen Beleg bei T. selbst.

Wie dem auch sei, dieses Buch macht deutlich, wie evangelische Theologen die Lehre des T. über die *fides caritate formata* missverstehen und warum ihr Verstehen erschwert bleibt. Zum Schluss könnte man die Frage stellen, ob es sinnvoll ist, die Untersuchung auf das eine Werk einzugrenzen.

Münster

William J. Hoye

Büchner, Christine: Wie kann Gott in der Welt wirken? Überlegungen zu einer theologischen Hermeneutik des Sich-Gebens. – Freiburg u. a.: Herder 2010. 440 S., kt € 38,00 ISBN: 978-3-451-32283-9

Die Arbeit, mit der sich die Autorin 2008 in Tübingen habilitiert hat, gibt sich zugleich ambitioniert und bescheiden. Ambitioniert, weil es um nicht weniger als um eine Neubeschreibung des Handelns Gottes in der Welt geht, bescheiden, weil Christine Büchner häufiger integra-

tiv als abgrenzend arbeitet und die Grenzen der eigenen Überlegungen sorgsam mitreflektiert.

Die Einführung spannt das Problemfeld auf, bietet einen lesenswerten Forschungsüberblick zur theologischen Debatte um das Handeln Gottes in der Welt und erläutert die statt derjenigen des Handelns verwendete Rede vom „Wirken“: „Handeln“ insinuiert Vorgänge, die der Mensch „im Griff hat“, während der „sehr viel unspezifischere“ (21) Begriff des Wirkens z. B. interpersonalen Vollzügen angemessener ist und auch offenere Impulse erfassen kann. Das Wirken Gottes sodann näherhin als „Sich-Geben“ zu fassen, zielt auf eine Hermeneutik, die „göttliches Wirken in seiner wesentlichen Alterität gerade innerhalb der Kausalitäten der Welt in den Blick“ (18) bekommt.

Diese grundsätzlichen Überlegungen werden im 2. Teil systematisch entfaltet. B. legt Phänomenologie (v. a. J.-L. Marion) und transzendente Methode verbindend, eine „Strukturanalyse des Sich-Gebens“ vor, die verschiedene Niveaus oder Intensitätsstufen unterscheidet: (1) Gegebenheit bildet die phänomenale Grundstruktur der Wirklichkeit, die sich (2) in zwischenmenschlichem Geben konkretisiert. Dieses verliert als symbolisches seine Ambivalenz jedoch erst (3) in der Reinheit einer zweckfreien Hingabe des Lebens für einen anderen. Erst diese Gabe kann nicht mehr auch anders denn als Hingabe wahrgenommen – und beantwortet – werden. Wenn Sich-Geben nun „die Weise der Erscheinung des Wirkens Gottes ist“ (85), dann ist dieses Wirken als eines vorzustellen, das „die Welt in ihrem Eigensein trägt, das aber zugleich als Sich-Geben dialogisch ist. Durch diese Eigenart wäre Gottes Wirken zugleich vom Handeln und Wirken innerweltlicher Ursachen zu unterscheiden und doch niemals ohne diese. Gerade darin ist er als der Andere in der Welt gegeben.“ (85) Auf den drei o. g. Niveaus entfaltet sich dieses Wirken näherhin als „verborgenes anbietendes Wirken“ in der gesamten Schöpfung, als „Wirken in der Antwort der Menschen“ und auf der Stufe des eindeutigen Gebens der Hingabe als „selbstoffen-barendes Wirken“.

Diese drei Intensitätsstufen des Gebens strukturieren auch den dritten, biblisch orientierten Teil. B.s sorgfältige Analysen gehen hier von einem „polyphonen Konzept“ der biblischen Zeugnisse aus, ohne auf die Frage nach einem „gemeinsame[n] Zeugnis“ (97) einfachhin zu verzichten. Zwischenresümee erleichtern den Überblick. Gottes Wirken im Gegebenheit der Schöpfung (1) zeigt sich als gleichmäßige Affirmation alles Geschaffenen, auch angesichts widerstrebender Interessen, auch in Leid und Zerstörung. So bleibt trotz der Leidhaftigkeit der Schöpfung die Hoffnung, dass nicht vollständige Zerstörung ihr Ende sein wird, weil die Schöpfung vom göttlichen Geben getragen ist. Israels Geschichte (2) bezeugt darüber hinaus den Glauben, dass Gott für sein Volk Partei ergreift, sein Wirken dabei aber, so v. a. die Botschaft der Propheten, innerweltlich unverrechenbar bleibt. So verbindet sich mit der Bezeugung seines Wirkens – wie z. B. auch in den Psalmen – die Klage über Gottes Abwesenheit und die Einsicht in seine Unverfügbarkeit. Die Ambivalenz des göttlichen Gebens verdeutlicht sich erst auf der dritten Ebene: In Leben, Sterben und Auferstehen Jesu zeigen sich die Ohnmacht wie die Macht des göttlichen Wirkens als Sich-Gebens. Als gemeinsame Grundperspektive der ntl. Texte macht B. die „Proexistenz Jesu“ (187) aus, die sich in mehrere Richtungen entfaltet: als Selbsthingabe Jesu an den Vater und an die Menschen, aber auch als Gabe des Sohnes durch den Vater. Das Folgekap. reflektiert auf das Wirken des Geistes als „bleibendes Beziehungsangebot“ Gottes, das Menschen dazu befähigen will, sich zu öffnen und zu werden, „was sie sind [...] im Sich-Empfangen Sich-Gebende“ (221).

Im vierten Teil stellt B. exemplarisch Modelle des Wirkens Gottes in der christlichen Tradition vor: das – um personale Metaphern der Freundschaft erweiterte – kausale Paradigma von Erst- und Zweitursache, wie Thomas von Aquin es entwickelt; die stark anthropologisch geprägten Überlegungen zur Freiheit Gottes von Johannes Duns Scotus und die theozentrischen Überlegungen Meister Eckharts, der das Wirken Gottes als ein solches Sich-Geben denkt, das sich im Unterschied zu geschöpflichem nicht (auch) abgrenzen muss, sondern sich vollkommen mitteilen kann und so als Ursprung die Schöpfung trägt; sowie die kommunikativ-freundschaftliche Vorstellung des Wirkens Gottes im eigenen Leben bei Teresa von Avila.

Der fünfte Teil wendet zum einen die Hermeneutik des Sich-Gebens auf zentrale Bereiche systematischer Theologie an. Dabei öffnet B. zunächst ihre phänomenologisch-transzendente Perspektive mit Hilfe von H. Rombachs Strukturaltheologie (die nur äußerst knapp skizziert wird) und deren theologischer Fortführung durch K. Hemmerle in Richtung Ontologie. Die Überlegungen entfalten sich sodann (1) schöpfungstheologisch: Die Relationalität alles Geschaffenen, das nur in der Vernetzung mit anderem sein kann, eröffnet ein Verständnis von Schöpfung Gottes, in dem er sein Sich-Geben auch dem, was er schafft, als innerstes Prinzip einprägt. „Schöpfung zu sein bedeutet, von einem anderen als von sich selbst her und auf anderes als sich selbst hin zu sein.“ (304) (2) Christologisch und (3) trinitarisch: Während es im Blick auf die Wirklichkeit insgesamt einer *epoché* bedarf, um angesichts der Ambivalenzen ihr Gegebenheit zu erkennen, wird in Jesus Christus Gottes Sich-Geben sichtbar und greifbar. Denn sein Leben zeigt, wie Gottes Sich-Geben sich in Ohnmacht begibt, um den anderen zu gewinnen, und deshalb nur dort klar erkennbar ist, wo dieser andere ganz empfänglich für ihn ist. Innertrinitarisch ist dieses Verhältnis von Sich-Geben und Empfänglichkeit in einer „Logik des wechselseitigen Zuvorkommens“ vollkommen verwirklicht (329). (4) Pneumatologisch: Die Rede vom Geist als Gabe, die uns innerlicher ist als wir uns selbst, fasst in besonderer Weise, dass Gottes Wirken anderes nicht verdrängt, sondern vielmehr noch die Annahme seiner Selbst-Gabe ermöglicht. Schließlich (5) eschatologisch: Die Perspektive des Sich-Gebens verweist auch auf den Gabe-Charakter der Zeit. Wir verfügen nicht einfach über unser Leben, sondern empfangen es, und diese

Grundpassivität verdichtet sich am Ende des Lebens, wo nur die Hoffnung auf den Empfang der Vollendung aus Gottes auch über den Tod hinausreichendem Sich-Geben bleibt.

In einem letzten Schritt setzt B. die Hermeneutik des Sich-Gebens zu anderen Modellbildungen des Handelns Gottes in Beziehung, die sie (in Anlehnung an R. Bernhardt) als „sapiential-ordinativ“, „aktual“ und als Modell der „operativen Präsenz“ fasst. Argumentatives Ziel ist dabei jeweils eine „Öffnung und Vertiefung“ des entsprechenden Modells durch die Hermeneutik des Sich-Gebens.

Resümee und Ausblick bündeln die Überlegungen und greifen insbes. die Frage nach der Verborgenheit des Wirkens Gottes angesichts des Leids noch einmal auf, die in den gesamten Überlegungen präsent ist. Schließlich reflektiert B. auf „Zugewinn und Schwierigkeiten“ der entwickelten Hermeneutik des Sich-Gebens sowie auf ihre Bedeutung für den ökumenischen, interreligiösen und interdisziplinären Dialog.

B. hat einen beachtenswerten Neuentwurf zur Frage nach dem Handeln Gottes vorgelegt, der sich dabei seiner Perspektivität immer bewusst bleibt und so stärker integrativ als abgrenzend argumentiert (dies vielleicht manchmal auf Kosten einer noch deutlicheren Markierung des Gewinns, den eine „Hermeneutik des Sich-Gebens“ bietet). Ihre Verbindung von Marions Phänomenologie mit einem transzendentaltheologischen Ansatz wird sicher nicht unwidersprochen bleiben, könnte jedoch gerade aus theologischer Perspektive durchaus reizvoll sein.

Erfurt

Veronika Hoffmann

Lahl, Alexander: Hoffnung auf ewiges Leben. Entscheidung und Auferstehung im Tod. – Freiburg i. Br.: Herder 2009. 372 S. (Theologie im Dialog, 2), kt € 35,00 ISBN: 978-3-451-30304-3

Die in Vallendar von der Hochschule der Pallottiner angenommene Diss. bearbeitet eigentlich drei unterschiedliche Themenkreise: Zum einen das weite Feld der soziologischen und theologischen Thanatologie, sodann die von Ladislaus Boros ab den 1960er-Jahren vertretene Endentscheidungshypothese und drittens die Theorie einer Auferstehung im Tod, insbes. in der von Gisbert Greshake vorgelegten Spielart. Erkenntnisleitendes Interesse ist dabei die Frage, „welche Stellung die Thesen [B.s und G.s, M. R.] in der heutigen katholischen Theologie einnehmen und welche Anknüpfungspunkte diese zur gesellschaftlichen Wirklichkeit bieten“ (20). Entsprechend will der Autor in einem Schlusskap. nicht nur der rezeptionsgeschichtlichen Frage nach der Präsenz der beiden Theorien in der Schultheologie der Gegenwart nachgehen, sondern diese auch mit aktuellen gesellschaftlichen Suchbewegungen konfrontieren.

Den Einstieg wählt L. mit soziologischen und religionssoziologischen Beobachtungen zu Sterben, Tod und Trauer heute (21–78). Der Autor folgt hier der alten, von Weber und Scheler herrührenden, eher kulturpessimistischen These einer weitgehenden Todesverdrängung in unserer Gesellschaft. Sogar die Hospizarbeit trage zu diesem gesellschaftlichen Verlust der Todeserfahrung mit bei: „Der Tod wird durch die Einrichtung und die Arbeit von Sterbehospizen weiter aus der Lebenswelt der modernen Gesellschaft verdrängt und noch mehr tabuisiert und anonymisiert.“ (29) Die in der Fachliteratur ebenso prominent vertretene Gegenthese, dass der Tod in den jeweiligen gesellschaftlichen Subsystemen in hohem Maße differenziert und damit realitätsgerechter thematisiert wird, man also nicht von einer Verdrängung, sondern von einer Differenzierung der Todeserfahrung zu sprechen habe, wird zwar in einer Fußnote (36) angedeutet, aber nicht weiter diskutiert. Ähnlich bietet die religionssoziologische Betrachtung einschlägige empirische Untersuchungen wie z. B. die Sinus-Milieu-Studie oder die Shell-Studie auf, um einen gesellschaftlichen Glaubensschwund zu belegen. Auch hier wird die gegenteilige These von der Wiederkehr der Religion zwar gestreift (60), aber in keiner Weise ernsthaft erwogen. Wenn überhaupt, sei Synkretismus zu konstatieren: „Weil die Kirchen keine öffentliche Kontrolle über das Leben der Menschen mehr ausüben können, verhalten sich diese religiös völlig ungeniert.“ (67) Im Anschluss hieran werden dann jene neun gesellschaftlichen Leitkriterien genannt, an denen L. die gesellschaftliche Passfähigkeit der Thesen G.s und B.s messen will. U. a. sind das die Hoffnung auf ein wie auch immer geartetes „Danach“, der Glaube an einen personalen Gott, die Diesseits- und die Naturwissenschaftsorientierung (75f) in modernen Gesellschaften.

Ehe der Autor sich mit der Endentscheidungshypothese auseinandersetzt, wird ausführlich die Hoffnung auf Auferstehung der Toten in der theologischen Lehrtradition referiert. Dies erfolgt in der Hauptsache unter ausführlicher Zuhilfenahme der theologiegeschichtlichen Forschungen G.s. Originalliteratur wird nicht konsultiert. Wenn, dann tauchen Originalzitate in den langen G.-Passagen auf, werden aber nicht eigens in den Quellen nachgewiesen (vgl. z. B. 110f, 114 u. ö.) – ein Verfahren, das sich durch die ganze Arbeit durchzieht: Keines der zahlreichen eingeschlossenen Zitate (in den bisweilen fast seitenlangen Hauptzitateen keine Seltenheit) wird eigens durch einen Literaturvermerk belegt. Zumindest habe ich nichts dergleichen gefunden. Die Endentscheidungshypothese wird – wie auch G.s Theorie einer Auferstehung im Tod – eng an den einschlägigen Texten erarbeitet und zuverlässig dargestellt. Hier liegt zweifellos

die Stärke dieser Diss.: Wer sich rasch und hinreichend zuverlässig über B.s Endentscheidungshypothese (142–176) oder über G.s Überlegungen zur Auferstehung im Tod (177–229) informieren will, der wird angesichts des reichhaltig zusammengetragenen Belegmaterials leicht fündig. Positiv zu würdigen ist dabei auch, dass L. sich zwar auf die jeweiligen Hauptwerke konzentriert, aber durchaus aus dem Gesamt des jeweiligen Oeuvres schöpft. Ein Schwerpunkt der Darstellung bei B. liegt in den philosophischen und theologiegeschichtlichen Voraussetzungen der Endentscheidungshypothese. Bei G. wird präzise die Verlagerung der traditionellen Spannung zwischen dem Überdauern der *anima separata* im Tod und der endzeitlichen leiblichen Auferstehung der Person hin zur für ihn eigentlichen „Spannung zwischen der Vollendung des Individuums im Tod und der endzeitlichen Vollendung des Ganzen“ (187) herausgearbeitet. Aber es bleibt eben beim reinen Thesenreferat. Eine Problematisierung erfolgt ebenso wenig wie eine Hinzunahme von ergänzender Literatur. Selbst Lohfinks Aevum-Theorie wird nicht aus den Quellen dargestellt, sondern nur indirekt über die Zitation einer Lohfink kommentierenden Fußnote G.s eingebracht (193f).

Im dritten Hauptteil der Arbeit setzt sich L. zum Ziel, die Rezeption der beiden Thesen in der neueren katholischen Literatur zum Thema aufzuzeigen sowie deren Relevanz für „die Gesellschaft“ (229) abzu prüfen. Ersteres erfolgt durch eine quantitative Analyse von 19 Monographien, Aufsatzsammlungen, Hand- und Lehrbüchern zur katholischen Eschatologie. Dabei ist schon die Nennung von „neunzehn untersuchten Autoren“ (232) irreführend, denn L. wertet neunzehn Titel von sechzehn Autoren aus; Beinert, Kessler und Nocke sind jeweils mit zwei Beiträgen vertreten. Wie er zu der Auswahl kommt, bleibt das Geheimnis des Autors. Weshalb wird z. B. Marian Sopatas Theologie des Todes von 1993 ausgewertet, die Eschatologie Wohlmuths von 2005 hingegen noch nicht einmal erwähnt? Warum findet der von Kessler hg. Sammelbd. (Auferstehung der Toten, 2004) Aufnahme, der von Schreiber/Siemons (Das Jenseits, 2003) hingegen nicht? So ließe sich lange fortfahren.

Es kann kaum überraschen, dass „sich heutzutage für die ‚Endentscheidungstheese‘ L. Boros' keine Protagonisten mehr [...] finden lassen“ (234). Wer nun auf eine inhaltliche Debatte hofft, wird abermals enttäuscht. Die Kritikpunkte der Referenzautoren werden aufgelistet, aber weder im Kontext des jeweiligen Receptors analysiert noch auf dem Hintergrund des Gesamtentwurfs von B. auch nur ansatzweise theologisch geprüft. Dem Leser wird vielmehr – illustriert durch ein entsprechendes Kuchendiagramm – als Ergebnis die Information präsentiert, der zufolge „58% der Autoren“ (das sind laut Fußnote real elf Texte von zehn Autoren) B. direkt erwähnen, „42%“ (acht Texte von sechs Autoren) ihn hingegen gar nicht mehr nennen (246). Kein Wunder, dass bei diesem Befund die Endentscheidungshypothese „abgelehnt werden muss“ (248)!

Bei G. ist die Lage schwieriger, da sich hier Verteidiger wie Gegner die Waage halten und die Rezeption sehr uneinheitlich erfolgt. Wie ist z. B. ein Ulrich Lüke einzuordnen, der sich durchaus der Kritik der Verfechter einer Auferstehung im Tod an der klassischen *anima separata*-Konzeption anschließen kann, sich aber gegen G.s Differenzierung von Leib und Körper mit großem Nachdruck verwahrt? Welchen Erkenntniswert haben Analysen wie die folgenden: „Von den fünfzehn der insgesamt neunzehn Autoren, die sich direkt auf die These G. Greshakes beziehen, haben elf Autoren in zwölf Werken – und davon sechs Autoren von Hand- und Lehrbüchern – G. Greshakes These durch ein eigenes Kapitel hervor“ (252)? Und was ist von empirischen Entscheiden wie dem folgenden zu halten: Weil Wagners Kritik an der Auferstehung im Tod mit sechs Seiten „fast doppelt so viel Raum“ wie seine Darstellung der bloßen These einnimmt, ist er „eindeutig zu den Kritikern der These“ einer Auferstehung im Tod zu zählen (267)? Auch hier folgt als Ergebnis ein Kuchendiagramm, das Auskunft über den Umstand gibt, dass 79% der Texte auf G.s These direkt, 21% dagegen nur indirekt Bezug nehmen (322). Wieder werden seitenlang die Argumente der Kritiker und der Befürworter in langen Zitaten aufgelistet, aber eine inhaltliche theologische Diskussion unterbleibt ebenso wie ein fachlich begründeter Entscheid des Autors.

Um es in aller Offenheit zu sagen: Dieses Vorgehen erschließt sich mir nicht. Es ist in meinen Augen weder mathematisch sinnvoll, weil die Datenmenge viel zu klein ist, noch ist es theologisch von Wert, weil die Quantifizierung von Rezeptionsprozessen nichts über die inhaltliche Dignität oder die argumentative Stringenz der jeweiligen Positionen aussagt (eine Einsicht, die, nebenbei bemerkt, auch den Verfechtern von Zitationsindices in geisteswissenschaftlicher Forschung zu wünschen wäre). Das ist aber weniger eine Anfrage an den Doktoranden, der hier gewiss mit Feuereifer zur Sache ging, sondern mehr noch an den Doktorvater, von dem eigentlich das Defizitäre im grundsätzlichen Zugriff auf den Stoff (m. a. W. des Formalobjekts) hätte erkannt werden müssen. Was hier inhaltlich bleibt, ist wiederum eine reiche Sammlung an Textbelegen einschlägiger neuerer Titel zur katholischen Eschatologie, die sich mit G.s Theorem auseinandersetzen, sowie die zweifellos richtige Feststellung, dass viel zu oft viel zu pauschal von „der“ Auferstehung im Tod gesprochen und viel zu wenig zwischen den einzelnen Positionen ihrer unterschiedlichen Vertreter differenziert wird (vgl. 323). Die „Konfrontation mit der gesellschaftlichen Wirklichkeit“ (326–337), soviel sei der Vollständigkeit halber noch hinzugefügt, stellt dann zum Schluss noch fest, dass G.s These von der Auferstehung im Tod „weitaus kompatibler“ mit aktuellen gesellschaftlichen Wirklichkeiten sei als die Endentscheidungshypo-

these B.s (336), weil sie sich stärker in die Diesseitsorientierung moderner Gesellschaften und deren Wertschätzung naturwissenschaftlicher Erkenntnisse einpasse.

Berlin

Matthias Remenyi

Borel, Denis: Engel, Wunder und Dämonen. Phänomene zwischen Himmel und Erde. – Augsburg: St. Ulrich Verlag 2010, 176 S., kt € 16,90 ISBN: 978–3–86744–094–3

Die klärende Kraft der christlichen Lehre von den Engeln greift nur unter der Voraussetzung, dass es Engel gibt. Weil diese Voraussetzung den meisten Theologen zweifelhaft geworden ist, hat die Angelologie etwas Müßiges, oft bloß Ästhetisches bekommen. In den Handbüchern fristet sie – bis auf Ausnahmen wie J. E. Hafner, Angelologie (2010; s. ThRv 4/2010) – ein Schattendasein. V. a. hat sie es kaum mehr vermocht, in jenen Bereich vorzudringen, in dem Menschen Umgang mit Engeln und Dämonen haben und deren himmlische Macht zum Guten oder zum Bösen erfahren. Solche Menschen gibt es in der Kirche, und sie haben Anspruch auf theologischen Rat. Es gibt sie aber auch immer zahlreicher außerhalb der Kirche, und auch sie sollen vom Reichtum der Theologie profitieren können. Dem vorliegenden Buch könnte es gelingen, in diesen Bereich vorzudringen. Der Vf., Priester der Communauté Saint Jean und Prof. an der Päpstlichen Hochschule Heiligenkreuz, geht davon aus, dass „Engel wirkliche Wesen sind, die unsere Welt durchwalten“ (17). So ist er aufmerksam für die „Phänomene zwischen Himmel und Erde“, die oft rätselhaft und schrecklich genug sind und für deren Bewältigung der „theologische Schlüssel“ (17) notwendig ist, der aus dem Glauben an Gott, den Schöpfer des Himmels und der Erde, kommt und der in der Tradition der Kirche aufzufinden ist. Doch das Unternehmen, aus dem Erbe einer langen Lehrentwicklung in unsere engelgläubige Zeit hinein zu sprechen, ist nicht einfach: „erkonservative Dogmen gegen den aufklärerisch und mündig gewordenen Zeitgeist“ (15)? Das kann nur gut gehen, wenn aus dem *gegen* ein *für* und *mit* wird. Wer um die Existenz der Engel weiß, braucht den gegenwärtigen Engelboom nicht, wie es gewöhnlich geschieht, in die esoterische Ecke zu verbannen. Ja, er kann sogar erkennen, dass unsere „Kultur christlicher geprägt ist, als sie willentlich zugibt“ (17), ist sie doch gerade durch das Engelthema mit tausend Fäden an die biblische und christliche Tradition geknüpft.

B. bewältigt den enormen Stoff, den es hier auszubreiten gilt, in einer exemplarisch-pointillistischen Darstellungsweise, die sich allem Anschein nach einem ausreichenden Hintergrundwissen verdankt und deswegen auf das Wesentliche, Lebenspraktische fokussieren kann.

Geboten werden zunächst ein Durchgang durch die Kulturgeschichte der Engel bis ins 20. Jh. sowie ein Überblick über die Engel der Bibel. Aus der Dichte der Bezeugungen ergibt sich bereits eine Art „Beweis für die Existenz der Engel“, der biblisch und theologisch vertieft werden kann: Engel gehören zur Schöpfung! Dies zu übersehen würde bedeuten, die Schöpfungsordnung zu verkennen und die Absichten Gottes misszuverstehen, die er gerade durch die Engel kundgibt. Dem Teufel und den Dämonen nähert sich B. im Wissen um das Geschaffensein der himmlischen Welt, so dass man die Macht der gefallen Engel nicht zu verkleinern braucht. Dass Jesus und die Jünger Dämonen ausgetrieben haben, ist Ausgangspunkt für eine gläubige Sicht auf die satanische Wirksamkeit. Deswegen kann der Exorzismus praktiziert werden. Der zweite Teil erörtert die Wunder. Solche kommen im Rahmen der Natur (praeter-naturale) und der Übernatur (supra-naturale) vor. Der Vf. berichtet aus der Welt des Schamanismus und der Geister aus dem Jenseits. Kontakte mit Verstorbenen hält er für möglich, er ordnet sie theologisch der *communio sanctorum* zu. Für Wunder aus dem Bereich des Glaubens werden v. a. die Heiligen angeführt, man braucht aber nicht nur in der Vergangenheit zu suchen. Besonders ergiebig ist der Abschnitt über die „Bekehrungen“, denn an solchen sollte uns heute gelegen sein. Wie kommt die Bekehrung zustande? Es handelt sich um einen meist unvermittelten Übergang von einem System in das andere, um einen Perspektiv- oder Codewechsel, der sich seine Gründe erst nachträglich schafft. Der letzte Teil bietet eine vergleichsweise ausführliche Theorie des Schutzengels. Bei diesen liegt ja die größte Anschlussfähigkeit an die zeitgenössische Engelreligion. B. argumentiert triftig thomistisch, doch erlaube ich mir mit Hinweis auf einen eigenen Beitrag (Die neue Engelreligion, 2010) die Anmerkung, dass diesbezüglich noch theoretisch nachgelegt werden kann. Aber auch B. räumt ein, dass die Theologie des Schutzengels zuweilen ins Wanken kommt und auf die Knie fällt. „Gott lässt sich einen größeren Spielraum, als wir es vermuteten, um seine Kinder zur ewigen Vollendung zu führen.“ (149)

Die sehr gute Lesbarkeit des Buches ergibt sich nicht nur aus der frischen, zuweilen frechen, anlassbezogenen auch sanften Sprache (nur wenige Stellen sind dunkel), sondern auch aus den vielen narrativen

Elementen. B. scheut sich nicht, absonderliche und haarsträubende Geschichten von Engelskontakten und Besessenheit, von Wundern und Bekehrungen ausführlich wiederzugeben. Aber es ist ja diese Art von Geschichten, die heute in der „esoterischen“ Engelliteratur umläuft. Man muss sie erzählen können, aber dann auch jenen „theologischen Schlüssel“ dazu reichen, den der Vf. bereithält.

Es scheint, dass das Zeitalter des „abgepufferten Selbst“, das sich gegen die „verzauberte Welt“ abgeschottet hat, um dann in seinem selbst geschaffenen sterilen Binnenraum unglücklich zu werden (so Charles Taylor, Ein säkulares Zeitalter, 2009), seinem Ende entgegengeht. Für das, was dann kommt bzw. schon gekommen ist, brauchen wir Bücher wie das von B. Der Reichtum der kirchlichen Tradition spricht wieder, wenn er so kundig wie hier freigelegt wird. Dem Buch ist weite Verbreitung zu wünschen und viele weitere Auflagen (in denen dann auch die allzu vielen Druckfehler berichtigt werden können).

Dortmund

Thomas Ruster

Butler, Judith / Habermas, Jürgen / Taylor, Charles / West, Cornel: The Power of Religion in the Public Sphere. hg. v. Eduardo Mendieta / Jonathan Van Antwerpen. – New York: Columbia University Press 2011. 128 S., pb \$ 19,50 ISBN: 978-0-231-15646-2

Die öffentliche Rolle, Relevanz und Potenz von Religion bewegt derzeit wieder die wissenschaftlichen und erregt die politischen Gemüter. Im vorliegenden Sammelbd., der aus einer Konferenz hervorgegangen ist, die im Oktober 2009 in New York stattgefunden hat, kommen vier markante philosophische Stimmen zu Wort. Die Hg. bezeichnen sie in ihrer ausführlichen, mit hilfreichen Hintergrundinformationen aufwartenden Einleitung zu Recht als „some of the most influential and original philosophical voices writing today“ (2).

In seinem Beitrag „The Political: The Rational Meaning of a Questionable Inheritance of Political Theology“ (15–33) bedenkt J. Habermas die Bedeutung des (vom ihm durchgehend in Anführungsstriche gesetzten) Politischen angesichts der unter den Bedingungen des globalisierten Kapitalismus bedrohlich eingeschränkten politischen Kapazitäten zum Schutz gesellschaftlicher Integration. Unter den überhandnehmenden ökonomischen Imperativen sieht er die Individuen sich in die Blase ihrer privaten Interessen zurückziehen. Die Macht des Politischen, das der Liberalismus zerstört habe, werde in Carl Schmitts obsolet gewordener „clericofascist conception“ (23) beschworen. In der liberalen Demokratie habe die Staatsmacht ihre religiöse Aura verloren; das Politische sei in die Zivilgesellschaft migriert. In dieser könnten indes vitale und nichtfundamentalistische, von einem reflexiven Bewusstsein geprägte religiöse Gemeinschaften zu einer transformatorischen Kraft werden. H. weist en passant auf die eschatologischen Impulse hin, die eine revidierte politische Theologie mit Blick auf die demokratische Transformation des Politischen und die zeitliche Dimension normativer Ansprüche zur Geltung zu bringen vermag.

Ch. Taylor beschäftigt die Frage: „Why We Need a Radical Redefinition of Secularism“ (34–59). Für ihn beinhaltet der Säkularismus komplexe Voraussetzungen, weil es dabei nicht nur um ein Gut, sondern um mehrere Güter gehe, z. B. um die „French Revolutionary trinity“ (34) Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit. Es gebe freilich kein zeitloses Set von Prinzipien, da die jeweiligen Situationen und Ziele differierten. Laut dem kanadischen Philosophen haben wir eine falsche Vorstellung vom Säkularismus, weil wir ihn auf das Verhältnis von Staat und Religion beziehen. Säkularismus habe aber mit der Antwort des demokratischen Staates auf die geschichtlich ausgebildete Verschiedenheit zu tun. Es gehe um die Neutralität des Staates, nämlich „to avoid favoring or disfavoring not just religious positions but any basic position, religious or nonreligious“ (37). Die historischen Differenzen in der Auffassung von Neutralität bzw. Säkularität erläutert T. anhand eines Vergleichs der USA und Frankreichs. Ging es beim *First Amendment* der US-Verfassung um verschiedene religiöse Auffassungen, zwischen denen der Staat sich neutral zu verhalten hatte, so formierte sich die französische *laïcité* im Kampf gegen eine mächtige Kirche. T. erkennt in der Fixierung auf Religion zwei problematische Züge des Säkularismus, zum einen die Tendenz, diese „in terms of some institutional arrangement“ (40) zu definieren, statt mit den Zielen zu beginnen; zum anderen folge daraus eine Fetischisierung der favorisierten institutionellen Ordnung. Letztere kann ihm zufolge einen quasi-sakralen Status annehmen und so als unantastbar erscheinen. Die Fixierung auf Religion als *das* Problem ist nach T. Ursache von Konfusion, die er nicht nur bei Rawls, sondern auch bei Habermas konstatiert und auf den Mythos der Aufklärung mitsamt dem von ihm so bezeichneten „principle of 'self-sufficient reason'“ (56) zurückführt.

Im anschließenden Gespräch zwischen Habermas und Taylor wird das Verhältnis zwischen der einen Vernunft und ihren säkularen bzw. religiösen Gestalten thematisiert. H. unterstreicht, er wolle den authentischen Charakter religiöser Sprache in der Öffentlichkeit retten, während T. meint, das, was H. „säkular“ nenne, bezeichne er selbst als „neutral“.

J. Butler fragt provozierend: „Is Judaism Zionism?“ (70–91) Wenn das Eintreten von Religion in das öffentliche Leben ein Problem darstelle, dann werde ein Rahmen vorausgesetzt, in dem Religion außerhalb der Öffentlichkeit angesiedelt werde. Wenn letztere eine protestantische Errungenschaft sei, dann favo-

riert das öffentliche Leben *eine* dominante religiöse Tradition als die säkulare. B. schlägt vor, Säkularisierung als einen „fugitive way of religion to survive“ (72) zu verstehen. Bei Religion handelt es sich ihr zufolge um eine Weise des Dazugehörens. Die Autorin macht auf die Spannung zwischen Religion und öffentlichem Leben aufmerksam, welche massiv bei öffentlicher Kritik an vom Staat Israel ausgeübter Gewalt aufträte. Werde solche Kritik einerseits als antisemitisch bzw. antijüdisch qualifiziert, so sei die offene und öffentliche Kritik jener Gewalt andererseits „an obligatory ethical demand from within Jewish frameworks“ (73). Öffentlichkeit ist laut B. immer auch durch Exklusionen konstituiert. Eine ethische Basis öffentlicher Kritik erkennt sie in Diasporatraditionen der Kohabitation. Mit Rückgriff auf F. Rosenzweig, H. Arendt und E. Said schlägt sie vor, Kohabitation als eine Form konvergierender Exile zu begreifen. Gegen jede identitäre Politik tritt sie für das Recht auf Dazugehören, auf Kohabitation und für eine auf Inklusivität abzielende Pluralisierung ein. In W. Benjamins „messianic secularism“ nimmt sie einen „counternationalist impetus“ (88) wahr. Die Praxis des Eingedenkens der Opfer könnte laut B. zu einem neuen Konzept von Staatsangehörigkeit sowie zum Neubedenken von Binationalität führen.

„Prophetic Religion and the Future of Capitalist Civilization“ lautet der Titel von C. Wests kurzem Beitrag (92–100), in dem er, der sich als „a blues man in the life of the mind, a jazzman in the world of ideas“ (93) vorstellt, wortgewaltig, aber wenig systematisch auf die prophetische Wende abhebt. Im Zentrum prophetischer Religion stehe das Katastrophische, der Sinn für das Dringliche und den Ausnahmezustand. Prophetische Religion ist für ihn eine „flüchtige“, zu tiefst tragikomische Angelegenheit, eine individuelle wie kollektive performative Praxis mangelnder Anpassung an Gier, Furcht und Bigotterie. W. plädiert für prophetische Unterbrechungen und den Mut, Empathie und Imagination zu erweitern, zu organisieren, zu mobilisieren, und womöglich wie M. L. King den endgültigen Preis dafür zu zahlen. In der abschließenden Diskussion bemerkt Habermas mit Bezug auf West treffend: „Only a few hundred meters up from Wall Street here, we hear not someone talking about prophetic speech, but performing it in some way.“ (114)

Im Nachwort stellt C. Calhoun pointiert „Religion's Many Powers“ (118–134) heraus, die bedrohliche und inspirierende, Frieden stiftende wie Krieg rechtfertigende Dimensionen umfasse. Er erinnert daran, dass der frühe Habermas in seiner Theorie der Öffentlichkeit die Religion schlicht ignoriert hat. C. liefert eine anschauliche Skizze der vielfältigen Beziehungen zwischen (christlicher) Religion und Öffentlichkeit in der amerikanischen Geschichte. Und er hält fest, die öffentliche Sphäre sei nicht nur ein Raum kritisch-rationaler Debatte, sondern auch ein Raum kultureller Gestaltung, in dem Kreativität und Ritual, Feiern und Anerkennung von Bedeutung seien.

Der schmale Bd. dokumentiert eine hochkarätige Konferenz und ist selbst Dokument eines aufregenden öffentlichen Austauschs über die Fähigkeiten und Abgründe von Religion. Wer sich für die ebenso komplexen wie widersprüchlichen Potenziale interessiert, welche religiöse Überzeugungen, Traditionen und Gemeinschaften für das öffentliche Leben darstellen und in die gesellschaftliche Öffentlichkeit einbringen, findet in diesem Werk eine Fülle von Argumenten, Einsichten und Anregungen. Eine kleine Korrektur: Die von Kant diagnostizierte „Unmündigkeit“ ist keine „selbstbeschuldigte“ (56), sondern eine selbstverschuldete.

Luzern

Edmund Arens

Interkulturelle Theologie und interreligiöser Dialog

Interkulturalität. Begegnung und Wandel in den Religionen, hg. von Mariano Delgado / Guido Vergauwen. – Stuttgart: Kohlhammer 2010. 358 S. (Religionsforum, 5), kt € 39,80 ISBN: 978-3-17-021033-2

Der vorliegende Sammelbd. enthält die Beiträge, die auf dem 4. Religionsforum der Univ. Fribourg (2008) vorgetragen wurden und die Begegnung und den Wandel in den Religionen unter dem Stichwort der „Interkulturalität“ verhandeln. Die insgesamt 16 Beiträge sind drei Abteilungen zugeordnet, die aufeinander aufbauen und eine sorgfältige Tagungskonzeption dokumentieren.

Die erste Abteilung gilt der grundsätzlichen und umstrittenen Frage nach „Religion heute“, die inner- und außereuropäisch angegangen wird. Hier erläutern auf scharfsinnig-kritische Weise der Salzburger Fundamentaltheologe Gregor Maria Hoff den zornigen Atheismus Peter Sloterdijks und der Münsteraner Philosoph Klaus Müller die Religionskonzeptionen von Jürgen Habermas und Dieter Henrich, während der emeritierte Missionswissenschaftler Horst Bürkle die Konzeptionen von „religio“ in außereuropäischen Kontexten beisteuert, darunter neben Afrika und Lateinamerika auch das islamische Verständnis. Nach diesen grundsätzlichen Klärungen befassen sich die Beiträge der zweiten Abteilung näherhin mit dem Zusammenhang „Interkulturalität und Religion“. Diesen erläutern der Alttestamentler Othmar Keel am Beispiel der Sonnengottvorstellungen im biblischen Gottesbild der Psalmen und der Missionswissenschaftler Theo Sundermeier an Beispielen christlicher Kunst in Afrika und Asien; beide Beiträge sind anschaulich illustriert. Der *World*

Christianity und *Interfaith Studies* dozierende Norbert Hintersteiner gibt einen Überblick über missionstheologische Konzepte wie kulturelle Übersetzung und interreligiöses Zeugnis, die an Beispielen aus der islamischen und hinduistischen Welt exemplifiziert und auf die Paradigmen interkultureller und komparativer Theologie hin weitergeführt werden. Der Salzburger Systematiker Franz Gmainer-Pranzl setzt sich mit dem interkulturellen „Polylog“ des Wiener Philosophen Franz Martin Wimmer auseinander und entwickelt von dort die Möglichkeit eines interreligiösen Polylogs, der in der „Katholizität“ institutionalisiert erscheint. Von der Perspektive menschlicher Grundbedürfnisse her entwickelt der emeritierte Religionswissenschaftler Richard Friedli als Voraussetzung interkultureller und -religiöser Dialoge die solidarische Praxis hinsichtlich der *human basic needs*, die Konfliktpotentiale relativiert und Versöhnungspotentiale zusammenführt.

Die andere Hälfte des Buches ist den Beiträgen der dritten Abteilung unter dem Titel „Begegnung und Wandel der Religionen“ gewidmet. Hier werden die verschiedenen Religionen in ihren Kontexten durchbuchstabiert. Der Religionswissenschaftler Martin Baumann untersucht die in Europa zugewanderten Religionen wie hinduistische und buddhistische Traditionen, während der emeritierte Judaist Johann Maier einen gewohnt magistralen Überblick über den Wandel des Judentums in der Begegnung mit dem Christentum gibt. Einen spannenden Einblick in die Werkstatt des katholisch-islamischen Dialogs (November 2008), ausgelöst durch die Regensburger Rede Benedikts XVI. und seine Enzykliken sowie einen Brief führender Muslime (*A common Word*), gibt der römische Missions- und Islamwissenschaftler Felix Körner, während der Erlanger Religions- und Missionswissenschaftler Andreas Nehring auf dem konfliktiven Hintergrund der Gegenwart die ambivalente Geschichte zwischen Christentum und Hinduismus nachzeichnet. Mit dem Verhältnis von Christentum und Buddhismus befasst sich meisterlich der emeritierte Bonner Fundamentaltheologe Hans Waldenfels, der darauf aufmerksam macht, dass beim Buddhismus mehr die Erfahrung als die Reflexion im Vordergrund steht, dessen „Leere“ aber doch vor die Lehre in Gestalt der Gottesfrage stelle. Mit dem Verhältnis von Christentum und afrikanischer Religion im Allgemeinen befasst sich der emeritierte Missionswissenschaftler John Mbiti paradigmatisch an Gegenständen wie Bibelübersetzung und Dialogkonferenzen, nicht ohne das Gebet als Feld spiritueller Begegnung und Jesus Christus als Fokus zu explizieren. Das Verhältnis des Christentums zu den indianischen Religionen des lateinamerikanischen Raums in Geschichte und Gegenwart reflektiert in sehr informativer Art einer der Hg., der Kirchenhistoriker Mariano Delgado, der den Prozess von der Kolonialzeit bis zu aktuellen Debatten beleuchtet und für eine stärkere Wertschätzung indianischer Religiosität plädiert. Der letzte Beitrag des inzwischen verstorbenen Ethnologen Anton Quack befasst sich am Beispiel der taiwanesischen Puyuma und der indonesischen Rembong mit der Begegnung katholischen Christentums mit Stammesreligionen.

Lässt man die Beiträge theologisch Revue passieren, dann fällt zu nächst die Vielfalt der Themen und Perspektiven auf, die eine Pluralität atmen, die anscheinend auf keinen einheitlichen Nenner zu bringen ist. Doch haben die Hg. eine Linie vorgegeben, die sich direkt oder indirekt durch das Buch zieht. Im Vorwort gehen sie auf den Inkulturationsbegriff ein, der sich nach dem Konzil missionstheologisch eingebürgert hatte und sich inzwischen weiten ökumenischen Gebrauchs erfreut. Nicht zuletzt durch den Globalisierungsprozess sei man sich der „Problematik der asymmetrischen und nicht immer herrschaftsfreien Religions- und Kulturbegegnung“ bewusst geworden. Doch zugleich halten die Hg. den Begriff der Inkulturation für „nicht sehr glücklich“ (7), weil er nahelege, dass eine kulturell neutrale Religion in eine religiös indifferente Kultur versetzt werde, um beide zu einer Synthese zu bringen. Überdies taue der Begriff kaum dazu, die Gründe des Wandels zu bestimmen, der sich bei einer Begegnung der Religionen ereigne. Wegen dieser Unzulänglichkeiten schlagen sie vor, an Stelle des Inkulturationsbegriffs den auch interdisziplinär anchlussfähigen Begriff der „Interkulturalität“ als Leitkategorie zu bevorzugen, um Wandel und Begegnung der Religionen adäquater beschreiben und analysieren zu können. Bei einer solchen Interkulturalität oder Interreligiosität begegneten Kulturen und Religionen einander auf eine Weise, dass neue kreative Synthesen entstehen könnten. Damit knüpfen die Vf. an den Vorschlag von Kardinal Joseph Ratzinger an, den dieser schon 1992 – der Quinto Centenario der Entdeckung Amerikas wurde kontrovers diskutiert – auf den Salzburger Hochschulwochen geäußert hatte. Man solle nicht mehr von Inkulturation, sondern besser von Begegnung der Kulturen oder „Interkulturalität“ sprechen, weil es keinen kulturfreien Glauben und keine religionsfreie Kultur gebe. Überdies sei nicht einsichtig, wie eine solche „Transplantation“ gelingen solle (vgl. J. Ratzinger, *Glaube – Wahrheit – Toleranz*, Freiburg 2003, 53). Wenn man nun diesen Vorschlag durch die Beiträge verfolgt, so werden einige indirekte Antworten durch die Beschreibung von Kultur- und Religionsbegegnungen gegeben, die direkten Antworten jedoch fallen sehr unterschiedlich aus. Die deutlichste Antwort gibt Sundermeier, der im Durchgang durch die christliche Kunst, v.a. Afrikas und Asiens, eine Abfolge von drei Phasen der Adaptation, Inkulturation und Interkulturalität festhält,

letztere näher bestimmt (75) und im Ergebnis „Interkulturation“ oder austauschbar „Interkulturalität“ für eine „hilfreiche Kategorie“ hält (98). Hintersteiner verbleibt auf der begrifflichen Ebene und verweist im Bereich indischer Theologie auf die Kritik am Inkulturationsparadigma und die Neuorientierung, die sich in Vorschlägen der „Interkulturation“ (Francis X. D'Sa) oder der „interkulturellen Begegnung“ (F. Wilfred) niederschlägt (101). Friedli plädiert für den „Lebensstil der Interkulturalität“ (176) und Baumann versteht unter Interkulturalität das Vermögen (der zweiten und dritten Generation außereuropäischer Immigranten), beide Kulturen miteinander zu leben und kreativ zu verbinden, was die Kompetenz des „code-switching“ voraussetze (194f). Delgado schließlich attestiert dem von ihm viel bearbeiteten Las Casas, dieser sei für eine „echte Inkulturation“ eingetreten, die „auch Interkulturalität ermöglichen sollte“ (318). So finden sich in den Beiträgen eine Reihe von Überlegungen zum Paradigmenwechsel, die man als wertvolle Vorarbeiten zur Frage der Interkulturalität im Sinne interkultureller und interreligiöser Begegnung ansehen kann, ohne dass dieser Ansatz schon hinreichend systematisiert wäre. Daher bedarf der Begriff noch weiterer Schärfung, auch das zeigen die Studien, die sowohl an konkreten historischen und zeitgeschichtlichen Beispielen als auch im interdisziplinären Gespräch zu leisten sein wird. Des Weiteren bedarf es einer ausgearbeiteten Verhältnisbestimmung von Inkulturation und Interkulturation/Interkulturalität sowie einer Reflexion ihrer jeweiligen Prämissen. Zu diesem Klärungsprozess leistet das vorliegende Buch mit seiner phänomenologischen Breite, historischen Tiefe und systematischen Durchdringung einen grundlegenden Beitrag. Der Ausgang des Prozesses bleibt jedoch offen und könnte durchaus auch beide Paradigmen in einer größeren Einheit verbinden, die dem gegenwärtigen Missionsverständnis innere Weite und äußere Anschlussfähigkeit gibt. Außer diesem anstehenden Klärungsprozess seien noch zwei Vorzüge des Sammelbds. genannt. Zum einen versammelt er in einer glücklichen Weise historische und systematische Beiträge, die gewissermaßen einen inneren Polylog miteinander führen, was auf diesem philosophisch-theologischen Feld auch in Zukunft unabdingbar sein wird. Zum anderen wird deutlich, dass im öffentlichen Diskurs der Islam im Vordergrund steht, ohne in des Sympathie zu gewinnen, während der an Sympathie gewinnende Buddhismus nur hintergründig debattiert wird, wenngleich sich hier, wie die Beiträge von Baumann und Waldenfels je auf ihre Weise zeigen, tiefere Fragestellungen anbahnen. War im Anfang das Wort oder das Schweigen (272), das wird hier zur Frage.

Mainz / Frankfurt

Michael Sievernich

Bräunlein, Peter J.: Passion/Pasyon. Rituale des Schmerzes im europäischen und philippinischen Christentum. – München: Wilhelm Fink 2010. 621 S., geb. € 58,00 ISBN: 978-3770549443

Das vorliegende Werk ist die überarbeitete Habil.schrift des Religionswissenschaftlers und Ethnologen Peter J. Bräunlein. Es ist eine Studie, die auf Feldforschungen in den Jahren 1996–98 zu philippinischen Kreuzigungs- und Flagellationsritualen basiert. Diese Rituale finden, umrahmt von der *pasyon* – einer episch-literarischen Erzählung der Passionsgeschichte in philippinischer Sprache – jeweils zur Osterzeit statt und bieten Zündstoff für Diskussionen über die Zulässigkeit „körperverletzender“ religiöser Rituale, über Intentionen der Protagonisten und die Vereinbarkeit mit der katholischen Lehre.

Der Autor holt die nicht selten als reine Spektakel oder touristische Show-Attraktionen betrachteten Praktiken aus der Ecke des Anderen, Unnormalen oder Fremden heraus und auch aus der Ecke von Erklärungsmustern, die dazu tendieren, die Rituale als Imitation oder Inszenierung der Passion Christi sowie als (überzogene) Adaption ursprünglich europäischer Passionsfrömmigkeit zu beschreiben. Letzterem widerspricht schon die Tatsache, dass die Kreuzigungsrituale auf den Philippinen erst in den 1960er Jahren entstanden sind und somit keine kolonial importierten Praktiken sein können.

Kern von B.s Untersuchung sind biographische Portraits, die den individuellen und indigenen Kontext der Flagellanten und Selbstkreuziger widerspiegeln. Als Beweggründe lassen sich hierdurch v.a. Aspekte erkennen, bei denen es um die Erfüllung von Gelübden (nicht um Buße!) geht, die in Verbindung zu Krankheitsheilung stehen. Der Heilungsaspekt zeigt sich nicht zuletzt darin, dass diejenigen, die sich kreuzigen lassen, häufig selbst Heiltätigkeiten nachgehen und durch die Kreuzigungen ihre Fähigkeiten bestätigen.

B. bettet die Ergebnisse seiner Feldforschungen in einen breiten Kontext christentumshistorischer Zusammenhänge ein, die zum einen bei den Umständen europäischer Selbstgeißelungen und -kreuzigungen ansetzen und dabei die Bedeutungen von Passionsfrömmigkeit und Leidensmystik beleuchten. Zum anderen geschieht eine Verortung innerhalb der Geschichte des philippinischen

Katholizismus, wo auch anti-klerikale, politische und emanzipatorische Faktoren eine Rolle spielen. Einhergehend mit diesen historischen Kontextualisierungen werden methodologische Vorgehensweisen diskutiert, die nach Meinung des Autors immer wieder zu Geschichtsdeutungen führ(t)en, die der empirischen Sichtweise zu wenig Raum ließen. Die Deutungen der Selbstgeißelungen (ob europäisch oder philippinisch) als „pathologisch“ sind nur ein Beispiel dafür, dass Erklärungen für Gegenwartsphänomene auf historische Umstände übertragen wurden. Aus diesem Grund plädiert der Autor wiederholt für eine wissenschaftlich sensible Betrachtungsweise von Zeitkontexten und lokal-kulturellen Umständen, die v.a. die Sicht von ‚Eigenem‘ und ‚Fremdem‘ reflektiert. Er tritt dabei der (mindestens gefühlt gezogenen) Trennlinie zwischen europäischem (= originale) und außereuropäischem (= kopiertem oder verfälschtem) Christentum entgegen und kritisiert diese „[...] in der Absicht zu zeigen, dass es sich bei den Phänomenen, die auf den Philippinen beobachtet wurden, weder um ‚falsch verstandenes‘ Christentum noch um indigene Neuerfindungen handelt“. Vielmehr seien „[d]ie philippinischen Selbst-Kreuzigungen und -Geißelungen [...] [als] Teil der Religionsgeschichte des Christentums“ zu verstehen (41). Als methodische Konsequenz wird deshalb gefordert, anstatt wissenschaftlich mit den Begriffen Konversion, Glaube oder Synkretismus zu arbeiten, die Begriffe ‚Übersetzung‘ und ‚Lokalisierung‘ in den Mittelpunkt zu stellen: „Religionen und Kulturen werden nicht in Hinblick auf den Horizont *Konversion* befragt, sondern als *Konversation* verstanden. Das Christentum ist somit nicht länger das Geschenk aus der Hand des Missionars, sondern wird Gegenstand von Verhandlungen, Missverständnissen, Umdeutungen, partiellen Aneignungen oder Ablehnung.“ (227) Seinen methodischen Grundsatz verfolgt B. an einer Vielzahl von Hinführungen, die der Beschreibung der Passionsrituale dienen, wie bspw. die Bedeutung der philippinischen Heiligenverehrung. Neben psychosozialen und ritualanalytischen Perspektiven stechen besonders genderspezifische Aspekte hervor, die die Besonderheiten einer „weiblichen Erlebnismystik“ zum Thema machen und sich sowohl in der Aufarbeitung der europäischen Passionsfrömmigkeit wie auch in der besonderen Stellung weiblicher Selbstkreuzigerinnen auf den Philippinen zeigen.

Beim Leser führt die vielschichtige Studie letztlich zu einem soliden Verständnis eines bislang wissenschaftlich wenig betrachteten Gegenstandes. Gerade das Zusammenspiel historisch-kritischer Analyse und ethnographischer Beschreibung macht hierbei den besonderen Reiz aus und sorgt für wissenschaftliche Erkenntnisse. Durch den angenehmen Schreibstil bietet der Bd. auch ein kurzweiliges Lesevergnügen. Getrübt werden kann dies lediglich dadurch, dass zur besseren Orientierung eine Nummerierung der Kap. und Unterkap. wünschenswert gewesen wäre. Da im Text häufig auf vorherige Abschnitte verwiesen wird, würde dies dem Leser die buchinterne Recherchearbeit erleichtern. Ebenso wäre ein Glossar hilfreich gewesen, das die recht zahlreich auftretenden philippinischen Begriffe noch einmal gesondert zusammenstellt. Wirklich schade ist, dass das Manuskript keinem intensiveren Lektorat unterzogen wurde, was den in ihrer Häufung schon auffällig auftretenden Druckfehlern hätte entgegenwirken können, die den Lesefluss stellenweise ins Stocken bringen.

Die formalen Schwächen sollten aber nicht darüber hinwegtäuschen, dass es sich insgesamt um ein informatives und durchaus beeindruckendes Werk handelt, das nicht nur durch das spannende Thema besticht, sondern auch dadurch, dass es sich aktuellen methodischen und thematischen Fragestellungen widmet. So bildet die Studie einen wertvollen Beitrag nicht nur zu den Forschungsfeldern der Religionsethnologie, sondern insbesondere auch der Religionsästhetik, für die sie „Anregungen für eine Religionsgeschichte des leidenden Körpers und des religiös intendierten Schmerzes“ (157) bereithält. Gerade die intensive Diskussion über die Interpretation kulturspezifischer Komponenten im Spannungsfeld zwischen ‚Eigenem‘ und ‚Fremdem‘, die den interkulturellen Transfer des Christentums beleuchtet, sollte das Werk aber auch für die Missionswissenschaft und Kirchengeschichte interessant machen.

Münster

Melanie Möller

Jaap, Tanja: „Alle Juden sind ...“. 50 Fragen zum Antisemitismus, hg. v. Anne Frank Haus Amsterdam. – Mülheim an der Ruhr: Verlag an der Ruhr 2008. 184 S., kt € 19,90 ISBN: 978-3-8346-0408-8

„Fragen zu stellen, ist ein lebensnotwendiger Vorgang, um ein vollwertiges Leben zu führen – selbst wenn die Antworten nicht begreifbar sind.“ – Dieses Zitat von Elie Wiesel ist dem Titel vorangestellt, der genau das macht, was als lebenswichtig bezeichnet wird: Fragen stellen. Insgesamt wendet sich die Vf.in 50 Fragen zu, die die Erarbeitung des Themas „Antisemitismus“ mit Jugendlichen ab 14 Jahren ermöglichen sollen. Somit sind die heranwachsenden Leser die eigentliche Zielgruppe und sie sollen „sich Gedanken machen, selbst Fragen zu stellen und Antworten zu finden“ (7). Bei diesem emotional hochgradig geladenen und nicht minder komplexen Thema Antisemitismus erscheint es wichtig, Aufklärungsarbeit zu leisten und gerade jun-

gen Menschen eine möglichst große Bandbreite an Eindrücken dazu zu verschaffen.

Und genau dies – um es gleich vorwegzunehmen – gelingt dem Buch. Es stellt eine Vielfalt von Fragen und liefert die Antworten gleich mit, damit die Leser fundierte Informationen vorfinden. Sieben Hauptkap. mit jeweils unterschiedlichen Schwerpunkten und Umfängen wenden sich der Thematik zu und decken ihre einzelnen Schichten auf, die sich allesamt rund um das Stichwort Antisemitismus gruppieren.

Die ersten „Fragen zu Juden und Judentum“ greifen Definitionsansätze auf. Sie lauten bspw. „Wer ist jüdisch?“, „Sind Juden eine Rasse?“ oder „Wieso leben so viele Juden in den Vereinigten Staaten?“. Dies wird immer konsequent visualisiert, um die Aussagen im Text aufzubereiten. Daher lassen sich Bilder von Juden an der Jerusalemer Klagemauer ebenso finden wie von einem betenden orthodoxen Juden, Jugendlichen, die auf der Straße feiern, oder einer Weltkarte, die die Verstreuung der jüdischen Weltbevölkerung dokumentiert. Die nationalsozialistische Rassenlehre nach den Nürnberger Gesetzen von 1935 verdeutlicht ein Rassenstammbaum und eine Propagandazeichnung zeigt das vermeintliche Aussehen der Nase eines Juden.

Immer wieder unterbrechen nachdenklich stimmende Bilder den Textfluss. Die Fragen 10 bis 20, die sich auf die Geschichte des Antisemitismus beziehen, werden durch Karten, Fotografien oder Zeichnungen bebildert, die das jüdische Getto in Frankfurt am Main, mittelalterliche Darstellungen eines Judenhuts oder Karikaturen vom angeblichen jüdischen Bemühen um eine Weltherrschaft zeigen. Entsprechende Fragen dazu sind „Wie lange gibt es Antisemitismus?“, „Welche antisemitischen Mythen und Legenden waren am weitesten verbreitet?“ bzw. „Woher stammen die wirtschaftlichen Stereotypen über Juden?“.

Mit den drei monotheistischen Weltreligionen setzt sich der Abschnitt 3 auseinander, dessen „Fragen zu Juden, Christen und Muslimen“ interreligiösen Charakter haben. Dort wird gefragt, ob das NT antisemitisch sei, was der Koran über die Juden sagt oder ob Katholiken schon immer judenfeindlicher gewesen sind als Protestanten. Von einer Glasmalerei im Augsburger Dom aus dem 12. Jh. über Bilder von Martin Luther und Johannes Calvin bis hin zu Darstellungen antisemitischer Tendenzen in der islamischen Welt reichen hier die Bildmotive.

Die folgenden vier Fragen beinhalten „Noch mehr Geschichte“, wie auch der Abschnitt 4 überschrieben ist. Es geht schwerpunktmäßig um die Situation in Deutschland und Österreich sowie in Polen im Zusammenhang mit dem Zweiten Weltkrieg. Aber auch die Frage, ob die Türkei in der Vergangenheit tolerant gegenüber Juden war, beantwortet die Vf.in, indem sie sie mit historischen Belegen und Fakten bejahen kann. Der fünfte Abschnitt thematisiert „Die Beziehung von Holocaust und Schoah“ und nähert sich nach Definitionen dieser beiden Begriffe u. a. den komplexen Fragen „Gibt es Unterschiede zwischen den antisemitischen Ideen Hitlers und früheren Formen des Judenhasse?“ oder „Ist eine Leugnung des Holocaust möglich?“. Letztere Frage wird natürlich verneint mit dem Hinweis darauf, dass der „Mord an den sechs Millionen Juden [...] das am besten dokumentierte Verbrechen gegen die Menschheit in der Geschichte“ (139) ist.

Die Fragen 40 bis 47 im vorletzten Abschnitt sind „Fragen zu Israel und dem Mittleren Osten“. Sie setzen sich mit dem Zionismus auseinander oder lauten „Macht Israel mit den Palästinensern dasselbe wie die Nationalsozialisten mit den Juden?“. Dieses Buch schreckt also auch vor brisanten Fragestellungen nicht zurück und gestattet so eine erfreulich differenzierte und fundierte Auseinandersetzung mit dem Antisemitismus.

„Zu guter Letzt“ beschließen die drei Fragen „Woran erkennt man, ob Antisemitismus zunimmt?“, „Was versteht man unter dem ‚neuen Antisemitismus‘?“ und „Wie sieht es mit Antisemitismus in Deutschland aus?“ das Buch. Ein Glossar mit den wichtigsten Stichworten und ein Bildnachweis sowie ein Verzeichnis der verwendeten Literatur, darüber hinausgehende Literaturtipps und Internetverweise laden zur vertiefenden Auseinandersetzung mit Fragen rund um den Antisemitismus ein.

Insgesamt steckt viel Potential in dieser Publikation. Das gilt für die inhaltliche Ebene, aber auch für das Layout und die graphische Aufbereitung. Das Schriftbild trägt zu einer klaren Differenzierung bei: Klein am Rand sind Bildbeschreibungen zu finden, die den eigentlichen Fließtext, der in einer größeren Schrifttype geschrieben ist, nicht unterbrechen. Zusätzliche und die eigentliche Antwort auf die jeweilige Frage bereichernde Einschübe zu Stichworten wie „Gettos“ (52), „Schabtai Zwi“ (116), „Goldhagen“ (129f) und „Russische Remigranten“ (150) sind kleiner und in Rot geschrieben. Eindrucks- und nachdenklich stimmend sind mit Blick auf die Zielgruppe ganz- oder gar doppelseitige Bilder, die Fotos ermordeter Juden (36f), eines jüdischen Viertels in einer marokkanischen Stadt vor dem Zweiten Weltkrieg (102) oder das bekannte Motiv vom Turm über den Gleisen, der die Zugzufahrt zum Konzentrationslager Auschwitz-Birkenau überbrückt (119), zeigen. Gerade für die selbstständige Auseinandersetzung der jugendlichen Leser mit dem Thema „Antisemitismus“ – etwa in Form von Referaten – erscheint dieser Titel geeignet. Es ist zweifelsohne eine Publikation, die einem möglichen Schubladendenken vorbeugt und eine differenzierte Auseinandersetzung mit diesem Bereich gestattet.

Tecklenburg

Björn Igelbrink

Ritter, André: *Nebeneinander oder miteinander vor dem Einen Gott?* Eine Studie zur Frage des gemeinsamen Betens und Feierns von Juden, Christen und Muslimen. – Münster / New York / München / Berlin: Waxmann 2010. 210 S., kt € 24,90 ISBN: 978–3–8309–2249–0

Die Studie widmet sich der bedeutsamen Frage des gemeinsamen Betens und Feierns von Juden, Christen und Muslimen. Die Analyse der multireligiösen Gebetsformen und ihrer Inhalte zielt dabei nicht allein auf die sprachliche Ebene, sondern nimmt insbes. die Dimensionen der „Leiblichkeit“ und „Ganzheitlichkeit“ der jeweiligen Begegnung mit Gott in den Blick. Da die Sprache des Betens eine den ganzen Menschen umfassende Erfahrung sei, intendiert der Vf. die Begründung einer neuen „interkulturellen Theologie der Leibhaftigkeit“: Entsprechend prüft er, welches Verständnis von „Ganzheitlichkeit“ bzw. „Leiblichkeit“ dem christlichen Verständnis von Gottesdienst und Gebet zugrunde liegt und im Kontext interreligiöser Begegnung mit Juden und Muslimen Ausdruck findet. Zielpunkt ist also eine praxisorientierte Verschränkung der gebets theologischen Reflexion zur Leibhaftigkeit in christlicher Perspektive mit den untersuchten Formen und Möglichkeiten interreligiöser Begegnung und Beziehung.

Das zweite Kap. erörtert „Das Ereignis des Betens und die Sprache des Gebets“ im Wesentlichen mittels des Rückgriffs auf ältere Untersuchungen (Thomas Ohm, *Die Gebetsgebärden der Völker und das Christentum*, 1948; Wilhelm Stählin, *Vom Sinn des Leibes*, 1930 [1968] und Friedrich Heiler, *Das Gebet. Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung*, 1921), deren grundlegende wie bleibend aktuelle Bedeutung R. v. a. hinsichtlich ihrer Betonung der Ganzheitlichkeit des Gebets herauszustellen sucht. Während die allgemeinen religionsphänomenologischen Bestimmungen von Gebet und Gottesdienst sehr ausführlich vorgenommen werden, fällt die konkrete Bezugnahme auf Judentum und Islam sehr knapp aus. Der Frage der „Ganzheitlichkeit und Leiblichkeit in ökumenischer Perspektive“ widmet sich das dritte Kap., das zunächst den Gottesdienst und das Gebet im Kontext der abrahamitischen Ökumene thematisiert, um dann weiterführend wie vertiefend den Begriff des „Leibes und den Vorgang der Leiblichkeit“ entlang der Leibphilosophie von Hermann Schmitz darzulegen.

Das umfangreiche vierte Kap. stellt eine Reihe konkreter Praxismodelle interreligiösen Betens und Feierns in ihren jeweiligen Kontexten in exemplarischer Beschreibung vor, wie bspw. Schulfeiern oder Friedensgebete. Hinsichtlich der christlich-islamischen Feiern hält R. fest „dass derzeit noch kein umfassendes Kompendium interreligiöser Begegnung und Spiritualität vorliegt“ (158), dieses aber gleichwohl notwendig erscheine. Die Handreichung der Evangelischen Kirche im Rheinland „Nebeneinander vor dem Einen Gott. Zur Frage des gemeinsamen Betens von Christen und Muslimen“ (1997/98) könne hierzu ein erster Anstoß sein. R. formuliert sieben Thesen als Zwischenergebnis. Er hebt insbes. hervor, dass sich der betende Mensch als „dialogische Existenz“ (These 4) erfahre und sich das Beten und Feiern auf Alltagserfahrungen beziehe, „indem wir in einen grenzüberschreitenden Kommunikationsprozess eintreten, der selbst schon interkulturell und leibhaftig ist“ (These 6). Denn im Vorgang des Betens beziehe sich der Betende auf Anderes und das Gebet sei der Ort der Begegnung vor Gott in der gegebenen kulturell-religiösen Unterschiedlichkeit. Die Analyse führt im fünften Kap. zu einer funktionalen Theorie des Gottesdienstes als religiöser Kommunikation, bei der die Multiperspektivität aus christlicher Sicht geboten sei: „Multiperspektivität theologisch recht verstanden intendiert jeweils bekenntnisgemäßes Verhalten im Rahmen des gemeinsamen Betens und Feierns von Juden, Christen und Muslimen.“ (179) Über den Weg der wechselseitigen Anerkennung der Anderen könne schließlich, so resümiert Kap. 6, aus dem „Nebeneinander“ ein „Miteinander“ vor dem Einen Gott und eine Praxis gemeinsamen Betens werden, in der die Unterschiede zwischen den Dialogpartnern bewusst blieben.

Kritisch anzumerken ist, dass die Studie die in den Blick genommenen Themenstränge nicht gleichgewichtig verfolgt. Die im Titel angezeigte Frage nach Stellenwert und Optionen multireligiöser Feiern bleibt den grundlegenden gebets theologischen Reflexionen in evangelischer Perspektive deutlich nachgeordnet, so wertvoll und gewinnbringend diese für sich genommen auch sein mögen. Entsprechend bleibt die intendierte Neubegründung einer „interkulturellen Theologie der Leibhaftigkeit“ v. a. ein Plädoyer, über das es gewiss nachzudenken gilt. Vorgenommen werden müsste hierzu eine stärkere Verschränkung der detailliert referierten Einzelperspektiven entlang der von R. formulierten Thesen. Diese könnte dann eine theologische Fortschreibung für die Frage des gemeinsamen Gebetes bedeuten, die so nur angedeutet bleibt. Zudem wäre einer Studie zur Bedeutung multireligiösen Betens und Feierns zu wünschen, dass sie die jüdische und muslimische Perspektive, wenn nicht gleichrangig, so zumindest deutlich stärker im Verhältnis zur eigenen christlichen Verstehtungsweise einbezieht.

Berlin

Anja Middelbeck-Varwick

Praktische Theologie

Morgenthaler, Christoph: Seelsorge. Lehrbuch Praktische Theologie Bd. 3. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2009. 413 S., kt € 22,95 ISBN: 978–3–579–05404–9

Die evangelische Poimenik kann über fehlende aktuelle Kompendien zur Seelsorge(lehre) nicht klagen. Im letzten Jahrzehnt haben Josuttis (2000), Winkler (2000), Ziemer (2000), Engemann (2007) und Klessmann (2008) Entwürfe vorgelegt. Als vorläufig letzter in dieser Reihe hat der Berner Ordinarius für Seelsorge und Pastoralpsychologie Christoph Morgenthaler den Vorteil, die vorliegenden Werke bereits verarbeitet zu haben. In schnörkelloser Sprache und mit didaktisch gut aufbereiteten Stoffmengen bietet er ein Lehrbuch, das diachrone Durchblicke in die Geschichte der Seelsorge, v. a. aber synchrone Querschnitte durch die differenzierten Ansätze, Konzepte und Methoden der Gegenwart und ihre theologische Fundierung liefert. Dass diese Gesamtschau nicht einfach distanziert Positionen auflistet und einen scheinbar neutralen „Marktüberblick“ verschafft, verdankt sich M.s klar markierter Beheimatung in der Seelsorgebewegung und Pastoralpsychologie. Dies aber nicht in nostalgischer Rückschau, sondern – mit der konsequenten Aufnahme systemischen Denkens – an vorderster Front der Entwicklung. Das Vorwort beschwört sympathisch den „Traum von einer seelsorglichen Kirche, die Menschen ‚in Freud und Leid‘ begleitet, trägt, ermächtigt und freisetzt“ (11) und lässt so den Eingangssatz der Pastoralkonstitution „Gaudium et spes“ anklingen. Sympathisch auch die persönliche Positionierung im Fachlichen wie im Privaten, die den Theoretiker als vielfältig und einschlägig seelsorglich Praktizierenden ausweist.

Unter „Annäherungen und Grundlagen“ (Teil I) wird Seelsorge als professionelles, kommunikatives Beziehungshandeln vom Anderen her mehrdimensional aufgepannt (Kap. 1) und in den Horizont der Geschichte gestellt (Kap. 2). Die Gegenwartssituation erschließt sich auf der Folie der Seelsorgebewegung und ihrer zukünftigen Herausforderungen, die in 10 „Eckwerten“ festgehalten sind (Kap. 3). Um die Fähigkeit von Seelsorgenden zu persönlicher pastoraler Konzeptbildung mit Hilfe wichtiger Ressourcen (Theologie, Pastoralpsychologie u. a.) geht es in Kap. 4 und 5, wobei der „Geist“ als eigene Ressource explizit eingeführt wird.

In „Themen und Zugänge“ (Teil II) werden die Einzelseelsorge, die systemische, die narrativ-lebensgeschichtliche, die Krisen- und die spirituelle Seelsorge entfaltet (Kap. 6–10). Um „Kompetenzen und Methoden“ geht es in Teil III. Stichworte für Schlüsselqualifikationen auf dem lebenslangen Lernweg sind Seelsorge als Gespräch – Die Bibel in der Seelsorge – Inszenierungen und Rituale – Seelsorge in der Gruppe (Kap. 11–15). Teil IV benennt „Orte und Spezialisierungen“, also gesellschaftliche Kontexte für eine lebensraumorientierte Seelsorge, Formen der gemeindlichen Seelsorge vor Ort, funktionale Seelsorge in Institutionen, neue Formen mediengestützter Seelsorge sowie Kriterien für den Beruf „Seelsorge“ (berufsethische Standards; Qualitätssicherung) und seine Herausforderungen (Kap. 16–20). Im Anhang (Teil V) finden sich eine Übersicht zu Hilfsmitteln und Lehrbüchern/Zeitschriften, ein Literaturverzeichnis und ein Namenregister (leider kein Sachregister).

Didaktisch vorteilhaft ist der Aufbau der thematischen Abschnitte: Grundlegende Aussagen werden immer wieder unterbrochen durch (auch optisch) kleinere Einschübe, die in unterschiedliche Richtungen vertiefen und erweitern, z. B. „Seelsorge – praktisch“ (Beispielszenen), „Seelsorge – reflektiert“ (im Blick auf das Beispiel), „pastoralpsychologische bzw. pastoraltheologische Vertiefung“ (empirische oder theoretische Fundierung), „Seelsorge – konzeptionell“, „problemgeschichtliche Vertiefung“, „Lektürehinweise“ usw., je nach verhandeltem Schwerpunkt. Das lockert auch den Lesefluss auf.

Auf diese Weise bereitet das Buch den durch die Öffnung zu den Human- und Sozialwissenschaften gewaltig angewachsenen poimenischen Lernstoff praktisch-theologisch gekonnt auf (manchmal hätte man sich in einem Lehrbuch eine Raffung gewünscht, zugunsten ausführlicher Spezialliteratur, z. B. zu „Gespräch“). Andererseits wird so, aufgelockert durch Beispiele, die Grunddimension Gespräch, Kontakt und Beziehung aus unverbindlich-allgemeinen Forderungen herausgeholt und anschaulich gemacht, gerade auch vor unterschiedlichen konzeptuellen Hintergründen. Gut gelungen erscheint auch die klare theologische Grundierung (deren Fehlen der Seelsorgebewegung gern als Defizit angekreidet wird); so etwa, wenn der Ansatz bei Ressourcen und Potentialen (Kap. 5.5) kreativ mit Pneumatologie und Eschatologie verbunden wird. Oder wenn das Buch zwar nach dem TZI-Modell aufgebaut ist, dieses aber ausdrücklich um den Transzendenzbezug (als 5. Dimension) erweitert wird (285). Besonders gelungen ist auch der – für die reformatorische Seelsorge besonders wichtige – pastorale Umgang mit biblischen Texten als Verkündigungsmodus (Kap. 13.2: „Texte und Lebenswelten miteinander ‚versprechen‘“) sowie das – aus katholischer Sicht erfreulich offene – Zugehen auf Fragen der rituell-liturgischen Dimension von Seelsorge (Kap. 14). Ausgesprochen spannend und originell gelingt die Verknüpfung systemischer und

pastoralpsychologischer Fragestellungen bei der Theodizeefrage (204ff).

Natürlich stellen sich bei der Fülle des Stoffs auch Fragen: Führt es sakramentenpastoral wirklich weiter, die Kasualien als Übergangsrituale nicht bloß lebenszyklisch-anthropologisch, sondern systemisch im „Familienlebenszyklus“ zu sehen (Kap. 17.3)? Ergibt die Rede von „spiritueller Seelsorge“ (219–221) Sinn, oder handelt es sich (bei aller inhaltlichen Übereinstimmung in der Absicht) um eine schiefe Übersetzung von „spiritual care“, die wir anders fassen müssen? Schließlich ist aus der Sicht des Rez. zu bedauern, dass die breite Bezugnahme auf die Psychoanalyse (v. a. in Teil II) allzu stark von der Gründerfigur Joachim Scharfenberg und damit vom Theoriestand vor 30–40 Jahren zehrt: Das zieht eine obsoleete Konzentration auf „Konflikt- und Ambivalenzbearbeitung“ nach sich und färbt verengend v. a. auf die Auffassung von Symbol, Symbolisierung und nichtsprachlichen Beziehungsformen ab. Neuere Entwicklungen sind allenfalls angedeutet (107). Damit dürfte zusammenhängen, was in Teilen des Buches als wahre „Deutungs-Manie“ wütet und Seelsorge streckenweise zur Dauerdeutungsmaschine geraten lässt: Was wird hier nicht alles und ständig „gedeutet“ (vgl. z. B. S. 15–19, 22, 24, 28, 31, 73, 77–83, 87f, 93 usw.)! Der Gebrauch des Begriffs bedarf m. E. in der Zukunft dringend einer Reflexion und Korrektur.

Der ökumenische Aspekt fehlt nicht; er läuft sozusagen mit, gewinnt aber kein Profil. Das zeigt sich im schmerzlichen Totalausfall von Hermann Stenger, einem der katholischen Pioniere der Pastoralpsychologie. Vielleicht ereilt ihn das Schicksal, dass seine vielfältigen Beiträge bereits so „eingesickert“ sind, dass sie längst nur noch in der Rezeption, etwa im Kompendium Klessmanns, transportiert (und zitiert) werden. Fehlanzeige auch bei den für pastorale Kompetenz- und Ausbildungsfragen wichtigen Grundlagenarbeiten zum Lernen (in) der Seelsorge von Georg Köhl und Mitautoren. Umgekehrt gibt der reformierte Akzent auf dem allgemeinen Priestertum nach wie vor Anlass, auch in der katholischen Kirche die vom Konzil angezielte Fähigkeit aller Getauften zur Seelsorge zu stärken. Erfreulich konsequent verwendet M. immer das Adjektiv „seelsorglich“ und meidet so allen unbedachten „seelsorgerischen“ oder „seelsorgerlichen“ Sexismus.

Anfragen und Bedenken mindern nicht das Verdienst eines Lehrbuchs, das aus einem Guss geschöpft ist und mit einem schönen Motowort wirklich Seelsorge als „Muttersprache der Kirche“ lehrt (297)! Wo man es aufschlägt, weht einem der Atem einer theologisch fundierten, humanwissenschaftlich aufgeklärten und in allem soteriopraktisch den Menschen zugewandten, anspruchsvollen Poimenik entgegen, die sich immer wieder prägnant verdichtet, z. B. in zehn Thesen zu einer „seelsorglichen Kirche“ (Kap. 16.5). Mit seinem überzeugenden Plädoyer für eine „plurilokale“ Seelsorge in einer durchgehend seelsorglichen Kirche ist es – wissenschaftlich auf der Höhe der Zeit – den Anliegen der Seelsorgebewegung (und ihrer Kritik) verbunden, indem es sie prospektiv und kreativ fortschreibt. Unbedingt allen zu empfehlen, die mit Seelsorge zu tun haben!

München

Heribert Wahl

Christentum und Religionen elementar. Lebensweltlich – theologisch – didaktisch, hg. v. Rainer Lachmann / Martin Rothgangel / Bernd Schröder. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2010. 400 S., 4 Abb. (Theologie für Lehrerinnen und Lehrer, 5), kt € 29,95 ISBN: 978–3–525–61425–9

„Mit vorliegendem Band findet die TLL-Reihe ihren Abschluss.“ (7) – Diesen ersten Satz aus dem Vorwort liest der Rez., ein ausgesprochener Befürworter und „heavy user“ dieser praktischen und unentbehrlichen Reihe, mit Ernüchterung. Bereits in weiteren Buchkritiken (vgl. *ThRv* 4/2006 zu den Bd.en 1–3 [Sp. 315–317] und *ThRv* 4/2008 zu Bd. 4 [Sp. 319f]) konnte er sich der Reihe widmen, die jeweils konzise aufbereitet die Themen „Theologische Schlüsselbegriffe“, „Elementare Bibeltexte“, „Kirchengeschichtliche Grundthemen“ und „Ethische Schlüsselprobleme“ behandeln. Alle sind als Wegbegleiter schon oft zum Einsatz gekommen, wenn für den Schulunterricht Reihen zu planen waren und Wesentliches zu eruieren war. Und bei dem vorliegenden Titel wird es sicherlich nicht anders sein. Er richtet sich vornehmlich an Lehramtsstudierende und Lehrkräfte der Sekundarstufen I und II und ist darüber hinaus auch allen dienlich, die im Primarstufenbereich arbeiten, so dass er Referendaren, Religionspädagogen und Pfarrern gleichermaßen nützlich sein wird, wenn sie sich interreligiösen Themen widmen.

Der Bd. setzt sich aus fünf Kap.n zusammen. Kap. I thematisiert Grundfragen und beinhaltet drei Artikel: „Religionswissenschaftliche Orientierung und theologische Positionierung“, „Von der Fremdreligionen-Didaktik zum Interreligiösen Lernen“ sowie Anmerkungen zum „Inhalt und Aufbau“ des Titels,

der auch die Auswahl der Themen begründet. Kap. II beschäftigt sich mit den zentralen christlichen Konfessionen und als solchen v. a. mit den evangelischen, freikirchlichen, orthodoxen und römisch-katholischen Christen. Dabei ist jeder dieser vier Bereiche – getreu dem Untertitel – zunächst lebensweltlich, dann theologisch und schließlich didaktisch untergliedert. Dadurch werden Gemeinsamkeiten und Unterschiede deutlich und ein Zugriff auf Elementares erleichtert. Dieser Dreischritt zieht sich wie ein roter Faden durch die folgenden Kap., wobei gelegentliche Unterkap. für sinnvolle Akzentuierungen sorgen, sodass bspw. der Abschnitt zum Hinduismus sich ausführlicher den Christen in Indien widmet oder Anmerkungen Gandhis zur Bergpredigt Jesu enthält; beim Buddhismus lassen sich Ausführungen zum Dialog mit dem Christentum finden oder bei den Mormonen werden interreligiöse Bezüge betrachtet.

Kap. III nimmt zunächst die monotheistischen Weltreligionen, Judentum und Islam, in den Blick, ehe sich der Hinduismus und der Buddhismus anschließen. Kap. IV stellt Sondergemeinschaften und neue Religionen bzw. Weltanschauungen vor. Dazu gehören die Zeugen Jehovas, die Mormonen, die Anthroposophie/Christengemeinschaft und Scientology. Unter der Überschrift „Moderne Variationen von Religion“ beschließt Kap. V den Hauptteil und präsentiert Anmerkungen zu „Patchwork-Religiosität/Synkretismen“, „Kulturelle Transformationen von Religion“, „Zivilreligion“, worunter z. B. die Vereidigung Barack Obamas als neuer US-Präsident fällt, die „nach Form und Inhalt ein zivilreligiöser Gottesdienst“ (328) war, „Fundamentalismus“, der „keine spezifische Religion oder Konfession darstellt, sondern gewissermaßen ‚quer‘ dazu in verschiedenen Religionen (z. B. christlicher, jüdischer, muslimischer Fundamentalismus) beobachtet werden kann“ (343), und „Esoterik/Okkultismus“. Der Anhang beschließt den Bd. mit einem Abkürzungsverzeichnis, einem Namenregister, einem Sachregister sowie dem Autorenverzeichnis.

Christentum und Religionen elementar überzeugt nicht nur in der soeben skizzierten inhaltlichen Zusammenstellung, sondern es stellt curriculare Bezüge her und das thematische Spektrum ist nicht zuletzt auf die Bedürfnisse der Unterrichtenden gerichtet, die mit einem möglichst geringen Arbeits- und Zeitaufwand ohne unnötige Recherchen Grundinformationen zur Verfügung haben möchten. Dieses „Prinzip der Elementarisierung“ (7) wird dabei auf den einfachen Kenner gebracht, alles lebensweltlich, theologisch und didaktisch aufzubereiten. Lebensweltlich bedeutet, dass die Vf. der Aufsätze, dem didaktischen Prinzip der Korrelation verpflichtet, die Bedeutung der Konfession oder Religion für die Schüler in ihrer Lebenswelt im Blick behalten. Einer jeweils entsprechenden theologischen Aufbereitung folgt dann die didaktische Konkretisierung. Diese enthält Impulse wie Leitfragen, inhaltliche Schwerpunkte oder auch methodische Vorschläge. So sind insgesamt mit diesem fünften und bedauerlicherweise auch letzten Bd. der Reihe die „fünf wichtigsten Inhaltsbereiche eines jeden christlichen Religionsunterrichts elementar versammelt“ (10). Und Leser, die darüber hinaus recherchieren möchten, haben mit diesem Titel bereits eine aktuelle und umfassende Literaturliste zur Hand, die ihnen Wege zur vertieften Lektüre aufzeigt.

Tecklenburg

Björn Igelbrink

Klerus und Pastoral. hg. v. Rainer Bucher / Johann Pock. – Münster: Lit 2010. 369 S. (Werkstatt Theologie. Praxisorientierte Studien und Diskurse, 14), pb. € 24,90 ISBN: 978-3-643-50056-4

Vorliegendes Buch ist im Umfeld einer pastoraltheologischen Werkstatt im fränkischen Vierzeinhelligen im Rahmen eines Doktoranden-seminars mit Rainer Bucher, Ottmar Fuchs und Johann Pock entstanden. Dementsprechend vielfältig sind auch die Themen des Bd.es: Teil I beschäftigt sich mit der Gefährdung des Priesterberufs vom Klerikalismus bis zum sexuellen Missbrauch, Teil II mit Grundlagenartikeln zum Priesterverständnis, Teil III mit Optionen zur Priesterausbildung, Teil IV mit den Praxisorten des priesterlichen Dienstes, Teil V mit Diakonen, Ordensfrauen und Pastoralreferent/inn/en sowie Teil VI mit Erfahrungen aus anderen kirchlichen Kontexten.

Die Vielfalt der Beiträge kann in einer Rezension nicht eingefangen oder angemessen wiedergegeben werden. Besonders angesprochen haben mich die Ausführungen zu den spirituellen Gefährdungen des Priesterberufs, die *Michael Plattig* aus unterschiedlichen Jahrhunderten zusammengetragen hat. So nennt Antonius von Padua, bei allem Respekt vor dem priesterlichen Amt, die Missstände offen beim Namen: „In unseren Tagen wird der wahre Josef, das heißt Jesus Christus, von geschäftstüchtigen Erzbischöfen, Bischöfen und den übrigen Würdenträgern der Kirche verschachert. Sie laufen hin und her, kaufen und verkaufen, verkaufen für Lügen die Wahrheit und unterdrücken das Recht durch Simonie.“ (76)

Johannes vom Kreuz weist im Rahmen der geistlichen Begleitung darauf hin, dass in der Seelenbegleitung und -führung der eigentlich Handelnde Gott bzw. sein Geist ist, also ist Zurückhaltung angesagt: „Es mögen doch jene, die Seelen führen, beachten und bedenken, dass der Haupthandelnde und Führer und Beweger der Seelen bei die-

sem Unternehmen nicht sie sind, sondern der Heilige Geist, der die Sorge für sie nicht aufgibt, während sie nur Werkzeuge sind, um sie durch den Glauben und das Gesetz Gottes an der Vollkommenheit auszurichten, entsprechend dem Geist, den Gott einem jeden immer mehr gibt.“ (78) Hier zeigt sich, welche Grunderkenntnisse aus der geistlichen Tradition für das heutige Priesterbild gehoben werden könnten und bereit liegen. Die Freiheit des Einzelnen ist das große Thema dieser Tradition. So schreibt Johannes vom Kreuz: „Also müssen die geistlichen Lehrmeister den Menschen Freiheit gewähren und sind verpflichtet, gute Miene zu zeigen, wenn diese Besseres suchen wollen. Denn sie wissen nicht, auf welchem Weg Gott einen Menschen voranschreiten lassen will.“ (80) Es geht also in der geistlichen Begleitung nicht um geistliche Bemächtigung, sondern es geht um die Freigabe des Einzelnen.

Würzburg

Erich Garhammer

Kurzrezensionen

Bazyliński, Stanisław: A Guide to Biblical Research. – Rom: Gregorian & Biblical Press 2009. 281 S. (Subsidia Biblica, 36), kt. € 18,00 ISBN: 978-88-7653-645-8

Der am Biblicum in Rom als Gast-Prof. unterrichtende Stanisław Bazyliński hat für seine Studierenden ein hilfreiches Nachschlagewerk erstellt, in dem sich bibliographische Angaben und wertvolle Internetadressen für die exegetische Arbeit finden. Der „Guide to Biblical Research“ ist in der zweiten Aufl. erschienen, um einige Kap. ergänzt worden und liegt zum ersten Mal in englischer Sprache vor.

Im ersten Kap. geht es um die verschiedenen Textgrundlagen des biblischen Textes; berücksichtigt werden hier Ausgaben wie der masoretische Text, aber auch alte Übersetzungen der Bibel (z. B. die Septuaginta). Es schließt sich ein weiteres Kap. an, in dem Datenbanken und Print-Publikationen zusammengestellt sind, die bei der Recherche zu exegetischen Themen äußerst hilfreich sind. In weiteren Kap.n folgen eine Übersicht über häufige Stilfiguren im Alten und Neuen Testament und bibliographische Angaben zu gängigen Hilfsmitteln in der Exegese, wie Lexika, Grammatiken und Einleitungen. Kap. 5 befasst sich mit der Frage, wie das Verfassen einer exegetischen Hausarbeit gelingen kann. Im letzten Kap. werden Anmerkungen zur Erstellung von Fußnoten und Literaturverzeichnissen genannt und die Regeln der Zitation kurz dargestellt.

Der „Guide“ bietet einen guten Überblick über die vorhandene, für Studierende häufig schwer zu findende exegetische Literatur. Die Daten sind mit Bedacht ausgewählt und erleichtern die Suche ungemessen. Einige deutsche exegetische Hilfsmittel haben – vermutlich aufgrund der Orientierung an englischsprachigen Leser/innen – keinen Eingang in B.s Werk gefunden. Dennoch beinhaltet der kleine Bd. aus der Reihe Subsidia Biblica sehr nützliche Informationen und verspricht vielen Studierenden mehr Orientierung in der Exegese. St. F.

Christusbild. Icon + Ikone. Wege zu Theorie und Theologie des Bildes, hg. v. Peter Hofmann / Andreas Matena. – Paderborn u. a.: Ferdinand Schöningh 2010. 145 S. (Ikon. Bild + Theologie), brosch. € 24,90 ISBN: 978-3-506-76495-9

Der vorliegende Bd. geht auf ein Symposium zurück, das im November 2007 in Koblenz stattgefunden hat. Die Hg. ordnen in ihren Beiträgen, die am Anfang und am Ende der Sammlung stehen, sowohl die Gesamtfragestellung als auch die einzelnen Referate ein (so dass es sich für einen ersten Überblick durchaus auch empfiehlt, den letzten Text zuerst zu lesen). In dem Bd. sollen die Thematik des Christusbildes und die der christlichen Offenbarung miteinander ins Gespräch gebracht werden. Die Beiträge bewegen sich durchweg auf hohem Niveau, wobei sich die Autoren auf die westkirchliche Tradition konzentrieren. Aus (religions-)philosophischer, systematisch-theologischer und bildwissenschaftlicher Perspektive werden etwa die Bildtheologie Alex Stocks, Fichtes Lehre vom Bild (in zwei Beiträgen; bei dem von Verwey ist der Titel unvollständig) oder die Beziehung zwischen Bild und Sakrament thematisiert. Insgesamt ergibt sich ein sehr anregender und lesenswerter Bd., der von der unterschiedlichen disziplinären Zugangsweise profitiert.

Th.B.

Building a Better Bridge. Muslims, Christians, and the Common Good, hg. v. Michael Ipgrave. – Washington DC, Georgetown University Press 2008, kt \$ 24,95 ISBN: 978-1-58901-221-9

Der Bd. setzt die Reihe der auf Anregung des Erzbischofs von Canterbury veranstalteten Building-Bridges-Dialoge fort (vgl. ThRv 103

[2007], 106f) und enthält 15 Beiträge unterschiedlicher Qualität von einer Tagung in Sarajevo im Jahr 2005, wobei der Titel auf die im Krieg zerstörte und inzwischen wiederaufgebaute Brücke in Mostar anspielt. Unter den Autoren sind prominente Stimmen wie Michael Nazir-Ami, Zaki Badawi, Tariq Ramadan, Fikret Karcic, Rowan Williams und Timothy J. Winter. Anders als bei den früheren Bänden wurden die Dialoge selbst nicht dokumentiert, der Bd. enthält jedoch hilfreiche Einführungen sowie ein knappes Fazit des Hg.s und ein ausführliches Register. Im Mittelpunkt steht die Frage, wie sich Christentum und Islam in multireligiösen Gesellschaften als gesellschaftsprägende Kräfte erweisen können. Der Bezug zum Thema Gemeinwohl im engeren Sinn ist dabei nur teilweise gegeben. Muslimen und Christen ist die Ausrichtung auf Gott sowie eine theologisch geprägte Vision gemeinsam. Auf dieser Grundlage können sie sich gemeinsam für andere, gegen Armut und für die Bewahrung der Schöpfung einsetzen, zu welcher vom Menschsein her eine universale Zugehörigkeit besteht. Das Verhältnis von Religion und Säkularisierung wird von den Autoren überwiegend positiv gesehen. Konkrete Länderbeispiele (Bosnien-Herzegowina, Malaysia, Großbritannien und Westafrika) verhindern, dass die Diskussionen nur auf einer abstrakten Ebene geführt werden.

H. Sch.

Beyond the Yellow Badge. New Approaches to Anti-Judaism and Anti-Semitism in Medieval and Early Modern Visual Culture, hg. v. Mitchell B. Merback. – Leiden/Boston: Brill 2007. (XXIII) 573 S. (Brill's Series in Jewish Studies), geb. € 110,00 ISBN: 978-90-04-15165-9

Dem Hg. Mitchell B. Merback ist es gelungen, international ausgewiesene Wissenschaftler/-innen für die Mitarbeit an diesem Sammelbd. zu gewinnen. Allen Beiträgen ist gemeinsam, dass sie fokussiert auf die Kunstgeschichte die Artefakte kontextualisieren und sie mit der Frage nach den Beziehungen der Mehrheitsgesellschaft zur jüdischen Minorität verbinden. Dabei zeigt sich, dass die Imagisierung nicht ausschließlich auf Vorgegebenes und Stattgehabtes reagiert, sondern selbst wieder antijüdische Ressentiments evoziert. Ausdrücklich sei angemerkt, dass nicht nur berühmte Darstellungen wie die Straßburger Kirche und Synagoge oder die Hetzblätter zur Ermordung von Joseph Oppenheimer behandelt werden, sondern auch weniger bekannte Motive wie der Schulgang Jesu und die Funktionalisierung atl. Figuren für die venezianische Selbststilisierung. Der vorliegende Sammelbd. ist ein Musterbeispiel für den Beitrag einer transdisziplinär ausgerichteten Kunstgeschichte zu einer Rekonstruktion europäischer Geschichte.

R. K.

Vegge, Ivar: 2 Corinthians. A Letter about Reconciliation: A Psychological, Epistolographical and Rhetorical Analysis. – Tübingen: Mohr Siebeck 2008. (XII) 445 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament II, 239), pb. € 74,00 ISBN: 978-3-16-149302-7

In der vorliegenden Studie zeigt der Norweger Ivar Vegge, dass Paulus durch eine geschickte Mischung von idealisierendem Lob bzw. Anerkennung der Korinther und Mitteln der Beschämung bzw. Bedrohung eine Versöhnung zwischen den Korinthern und ihm als Apostel anstrebt. Zunächst geht es um die Spannung zwischen Versöhnung und Konfrontation im 2 Kor, um einen Forschungsüberblick (Teilungs- und Einheitshypothesen) und die Bedeutung von Lob und Idealisierung in hellenistischer Rhetorik, Epistolographie und Psychagogie. 2 Kor 7,5–16 wird als idealisiertes Lob mit dem hortativen Ziel der Versöhnung verstanden. Weiter beobachtet V. explizite Vertrauensausagen, die zugleich unterschwellige Aufrufe zur Versöhnung implizieren. Dazu gehört das Vertrauen auf Gott und in die Empfänger (2 Kor 1–7; 10–13), auch im Kontext der Kollekte erscheinen beide Aspekte. Die Kritik und die Drohungen in 2 Kor 10–13 dienen als Mittel der Korrektur und sollen Gehorsam und Versöhnung bewirken. Dabei diskutiert V. die Risiken und Grenzen in der Verwendung von Drohung als hortatives Mittel. Ein abschließendes Kap. zeichnet die pln. Argumentation in großen Teilen des Briefes nach (jedoch ohne 7,5–11,20). V. gelingt eine überzeugende Gesamtinterpretation, die den verschiedenen rhetorischen Strategien des Paulus gerecht wird, sie auf dem Hintergrund hellenistischer Kultur miteinander in Verbindung setzt und dadurch Teilungshypothesen überflüssig macht. Trotz der knappen Erklärungen (51f) wird man aber bei der Versöhnungsthematik 2 Kor 5f nicht ausblenden können, da für Paulus die Versöhnung mit Gott eng mit der Versöhnung mit dem Apostel als Verkündiger der Versöhnung verbunden ist. Auch für andere ntl. Briefe und deren Argumentation bietet V. interessante Perspektiven.

Chr. St.

Anschriften der Rezensentinnen und Rezensenten

Prof. i. R. Dr. Arno Anzenbacher, Krokusweg 3, 55126 Mainz
 Prof. Dr. Edmund Arens, Gibraltarstr. 3, 6000 Luzern 7, Schweiz
 Dr. Thomas Johann Bauer, Platz der Universität 3, 79098 Freiburg i. Br.
 Dr. Patrick Becker, Eilfschornsteinstr. 7, 52062 Aachen
 PD Dr. Bernd Biberger, Univ. Koblenz-Landau, Postfach 201602, 56016 Koblenz
 Prof. Paul S. Chung, 2481 Como Ave. St. Paul, MN 55108-1496, USA
 Dr. Burkhard Conrad, Danziger Str. 52a, 20099 Hamburg
 Dr. Bernhard A. Eckerstorfer OSB, Benediktinerstift, 4550 Kremsmünster, Österreich
 Dipl.-Theol. Julia Enxing, Johannisstr. 8–10, 48143 Münster
 Prof. Dr. Erich Garhammer, Neubaustraße 11, 97070 Würzburg
 Prof. Dr. Hacik Rafi Gazer, Kochstr. 6, 91054 Erlangen
 Prof. Dr. Anton Grabner-Haider, Heinrichstr. 26/DG, 8010 Graz, Österreich
 Prof. Dr. Gerd Häfner, Geschwister-Scholl-Platz 1, 80539 München
 Prof. Dr. Theresia Hainthaler, Offenbacher Landstr. 224, 60599 Frankfurt a. M.
 Dr. Jyri Hasecker, Aegidiistr. 67, 48143 Münster
 Christian Hengstermann, Johannisstr. 8–10, 48143 Münster
 Prof. Dr. Bernd Jochen Hilberath, Liebermeisterstr. 18, 72076 Tübingen
 Dr. Veronika Hoffmann, Nordhäuser Str. 63, 99089 Erfurt
 Dr. Esther Hornung, Universitätsstr. 150, 44780 Bochum
 Prof. Dr. William Hoyer, Hüfferstr. 27, 48149 Münster
 Björn Igelbrink, Pappelweg 19, 49545 Tecklenburg
 Dr. Ben Khumalo-Seegelman, Ammerländer Heerstr. 114–118, 26129 Oldenburg
 Prof. Dr. Beate Kowalski, Emil-Figge-Str. 50, 44227 Dortmund
 Dr. Thomas Lentz, Hüfferstr. 27, 48149 Münster
 Prof. Dr. Athina Lexutt, Karl-Glöckner-Str. 21, 35394 Gießen
 Prof. Dr. Dr. Hubertus Lutterbach, Universitätsstr. 12, 45117 Essen
 PD Dr. Hans-Christian Maner, Jakob-Welder-Weg 18, 55128 Mainz
 Dipl. Theol. Andreas Matena, Universitätsstr. 2, 86159 Augsburg
 Prof. Dr. Anja Middelbeck-Varwick, Schwendenerstr. 31, 14195 Berlin
 M.A. Melanie Möller, Hüfferstr. 27, 48149 Münster
 Prof. Dr. Ilse Müllner, Diagonale 9(FB 01), 34127 Kassel
 PD Dr. Daniel Munteanu, St.-Getreu-Str. 14, 96045 Bamberg
 Prof. Dr. Matthias Remenyi, Schwendenerstr. 31, 14195 Berlin
 Prof. Dr. Thomas Ruster, Emil-Figge-Str. 50, 44227 Dortmund
 Dr. Hildegard Scherer, Johannisstr. 8–10, 48143 Münster
 Prof. Dr. Rüdiger Schmitt, Johannisstr. 1–4, 48143 Münster
 Prof. Dr. Stefan Schreiber, Universitätsstr. 10, 86159 Augsburg
 Prof. Dr. Jens Schröter, Burgstr. 26, 10099 Berlin
 Prof. Dr. Michael Sievernich, Offenbacher Landstr. 224, 60599 Frankfurt a. M.
 Prof. Dr. Karl Uhl, Wilhelmstr. 36, 72074 Tübingen
 Prof. Dr. Markus Vincent, Strand, London WC2R 2LS, UK
 Prof. em. Dr. Heribert Wahl, Stolzingerstr. 33, 81927 München
 Prof. Dr. Manfred Weitlauff, Hermann-Löns-Str. 9, 86161 Augsburg

Impressum

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

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

Schriftleitung: Prof. Dr. Thomas Bremer

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

Sekretariat: Simone Lachmuth-Niesmann

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

Verlag und Anzeigen

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

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

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

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

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

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

**Rezensionsexemplare bitte direkt senden an
 please send review copies directly to**

exemplaires de presse veuillez envoyer directement à

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

© 2011 Verlag Aschendorff GmbH & Co. KG, 48135 Münster

Die Zeitschrift ist urheberrechtlich geschützt. Die dadurch begründeten Rechte, insbesondere die der Übersetzung, des Nachdrucks, der Entnahme von Abbildungen, der Speicherung in Datenverarbeitungsanlagen bleiben, auch bei nur auszugsweiser Verwertung, vorbehalten. Die Vergütungsansprüche des § 54, Abs. 2, UrhG, werden durch die Verwertungsgesellschaft Wort wahrgenommen.

ISSN 0040-568 X