THEOLOGISCHE REVUE

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

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

Nummer 5 | 2011 | 107. Jahrgang

Sexuelle Gewalt und die Krise der katholischen Kirche – ein Literaturbericht

(Vanessa Görtz und Marianne Heimbach-Steins) . . . . . Sp. 355

Exegese / Bibelwissenschaft . . . . . Sp. 369

Otto, Eckart: Die Tora. Studien zum Pentateuch: Gesammelte Schriften (Hans Ulrich Steymans)

Berner, Christoph, Die Exoduserzählung. Das literarische Werden einer Ursprungslegende Israels (Christoph Dohmen)

Beuken, Willem A. M.: Jesaja. Herders theologischer Kommentar zum Alten Testament; 3 Bd.e: Jesaja 1–12; Jesaja 13–27; Jesaja 28–39 (Martin Leuenberger)

Schiffman, Lawrence H.: Qumran and Jerusalem. Studies in the Dead Sea Scrolls and the History of Judaism (Heinz-Josef Fabry)

Böttrich, Christfried: Geschichte Melchisedeks (Görge K. Hasselhoff)

Finnern, Sönke: Narratologie und biblische Exegese. Eine integrative Methode der Erzählanalyse und ihr Ertrag am Beispiel von Matthäus 28 (Beate Kowalski)

Esch-Wermeling, Elisabeth: Thekla – Paulusschülerin wider Willen? Strategien der Leserlenkung in den Theklaakten (Christian Strecker)

Böttrich, Christfried: Der Jahrhundertfund. Entdeckung und Geschichte des Codex Sinaiticus

Parker, David C.: Codex Sinaiticus. The History of the World's Oldest Bible (Georg Gäbel)

Kirchengeschichte . . . . . Sp. 383

Lutterbach, Hubertus: Kinder und Christentum. Kulturgeschichtliche Perspektiven auf Schutz, Bildung und Partizipation von Kindern zwischen Antike und Gegenwart (Ursula Ulrike Kaiser)

Gemeinhardt, Peter: Die Heiligen. Von den frühchristlichen Märtyrern bis zur Gegenwart (Norbert Köster)

Clay, John-Henry: In the Shadow of Death. Saint Boniface and the Conversion of Hessia, 721–754 (Bernd Goebel)

Birkenmeier, Jochen: Via regia. Religiöse Haltung und Konfessionspolitik Kaiser Maximilians II. (1527–1576) (Klaus Unterburger)

Reinhard, Wolfgang: Paul V. Borghese (1605–1621). Mikropolitische Papstgeschichte. Mit CD-ROM (Mitglieder und Positionen der Kurie Pauls V.) (Hubert Wolf)

Pius XI: Keywords. International Conference Milan 2009, hg. v. Alberto Guasco / Raffaella Perin (Gianmaria Zamagni)

Richter, Hedwig: Pietismus im Sozialismus. Die Herrnhuter Brüdergemeine in der DDR (Anke Silomon)

La réception du Concile Vatican II par les théologiens suisses. Die Rezeption des II. Vaticanums durch Schweizer Theologen, hg. v. Guy Bedouelle / Mariano Delgado (Michael Quisinsky)

Theologiegeschichte . . . . . Sp. 396

Ernst, Stephan: Anselm von Canterbury (Klaus von Stosch)

Anselm von Havelberg: Anticimenon „Über die eine Kirche von Abel bis zum letzten Erwählten und von Ost bis West", eingeleitet, übersetzt und kommentiert von Hermann Josef Sieben (Thomas Bremer)

Alberto Magno: Quaestio de prophetia. Visione, immaginazione e dono profetico, a cura di Anna Rodolfi (Henryk Anzulewicz)

Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst: Christliche Sittenlehre. (Vorlesung im Wintersemester 1826/27). Nach größtenteils unveröffentlichten Hörernachschriften und nach teilweise unveröffentlichten Manuskripten Schleiermachers hg. und eingeleitet von Hermann Peiter (Andreas Arndt)

Religionsphilosophie . . . . . Sp. 400

Wendel, Saskia: Religionsphilosophie (Magnus Striet)

Taylor, Charles: Ein säkulares Zeitalter. Aus dem Englischen v. Joachim Schulte (Martin Rohner)

Caputo, John D.: The Weakness of God. A Theology of the Event (Karlheinz Ruhstorfer)

Gilich, Benedikt: Die Verkörperung der Theologie. Gottesrede als Metaphorologie (Markus Lersch)

Systematische Theologie . . . . . Sp. 408

Rahner, Johanna: Einführung in die christliche Eschatologie. Grundlagen Theologie (Stefan Habel)

Apokalyptik. Zeitgefühl mit Perspektive?, hg. v. Gerda Riedl / Manfred Negele / Christian Mazenik (Ulrich H. J. Körtner)

Fragen nach dem einen Gott, hg. v. Gesine Palmer (Karlheinz Ruhstorfer)

Eins im Eifer? Monismus, Monotheismus und Gewalt, hg. v. Siegfried Grillmeyer / Erik Müller-Zähringer / Johanna Rahner (Christoph J. Amor)

Kirche: Zeichen des Heils – Stein des Anstoßes. Vorträge der vierten Innsbrucker Theologischen Sommertage 2003, hg. v. Willibald Sandler / Andreas Vonach (Hans-Joachim Sander)

L'autorité et les autorités. L'herméneutique théologique de Vatican II, hg. v. Gilles Routhier / Guy Jobin (Michael Quisinsky)

Weltkirchliche Grundoptionen. 30 Jahre Puebla. Erinnerungen und Impulse für die deutschsprachige Theologie und Glaubenskommunikation, hg. v. Thomas Schreijäck / Knut Wenzel (Ludger Weckel)

Theologie und Gesellschaft . . . . . Sp. 420

Religionsfreiheit und Pluralismus. Entwicklungslinien eines katholischen Lernprozesses, hg. v. Karl Gabriel / Christian Spieß / Katja Winkler (Ingeborg Gabriel)

Stobbe, Heinz-Günther: Religion, Gewalt und Krieg. Eine Einführung (Axel Heinrich)

Krieg und Christentum. Religiöse Gewalttheorien in der Kriegserfahrung des Westens, hg. v. Andreas Holzem (Stephanie van de Loo)

Losansky, Sylvia: Öffentliche Kirche für Europa. Eine Studie zum Beitrag der christlichen Kirchen zum gesellschaftlichen Zusammenhalt in Europa. Eine Studie zur Öffentlichen Theologie (Rolf Schieder)

The Role of Religion in 21st Century Public Schools, hg. v. Steven P. Jones / Eric Sheffield (Hans-Georg Ziebertz)

Missionswissenschaft . . . . . Sp. 428

Mission Revisited. Between Mission History and Intercultural Theology, hg. v. Volker Köster (Michael Biehl)

Lassak, Sandra: „Wir brauchen Land zum Leben!" Widerstand von Frauen in Brasilien und feministische Befreiungstheologie (Margit Eckholt)

Mendonca, Clemens: Christliche Spiritualität im indischen Kontext. Der Beitrag einer Minderheitenreligion zum interreligiösen Lernen (Michael Biehl)

Zeugnis, Einladung, Bekehrung. Mission in Christentum und Islam, hg. v. Hansjörg Schmid / Ayse Basol-Gürdal / Anja Middelbeck-Varwick / Bülent Ucar (Tom Kerger)

Religion und Kultur . . . . . Sp. 433

Rüpke, Ulrike / Rüpke, Jörg: Die 101 wichtigsten Fragen: Götter und Mythen der Antike (Christian Hengstermann)

Ästhetik – Religion – Säkularisierung. Bd. II: Die klassische Moderne, hg. v. Silvio Vietta / Stephan Porombka (Reinhard Hoeps)

Bender, Melanie: Auf den Spuren von Narnia. Eine religiöse Weltgeschichte (William J. Hoye)

Kurzrezensionen . . . . . Sp. 437

Sexuelle Gewalt und die Krise der katholischen Kirche – ein Literaturbericht

Von Vanessa Görtz und Marianne Heimbach-Steins

Sexuelle Gewalt gegen Kinder und Jugendliche war über lange Zeit eines der am besten verborgenen Tabuthemen der kath. Kirche und der Gesellschaft insgesamt, unabhängig davon, ob – wie in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit – ein zunehmend freizügiger Umgang mit Sexualität vorherrschte oder – wie in der kath. Kirche – gegen diesen Trend eine restriktive Sexuallehre vertreten wurde. Das Tabu ist unwiderruflich gebrochen, seit Klaus Mertes SJ, Schulleiter am kath. Berliner Canisiuskolleg, einem Gymnasium in der Trägerschaft des Jesuiten-Ordens, und Stefan Dartmann SJ, Provinzial des Ordens, ihr Wissen um zahlreiche Fälle sexuellen Missbrauchs, die über mehrere Jahrzehnte durch Geistliche an dieser Schule verübt worden waren, im Januar 2010 öffentlich machten.[1] Damit wurden eine tiefe Krise in der kath. Kirche in Deutschland, weitreichende Enthüllungen, eine breite öffentliche Debatte sowie erste Schritte auch der gesellschaftlichen Bearbeitung des Themas, etwa durch den „Runden Tisch" der Bundesregierung, ausgelöst, die dazu geführt haben, Ausmaß und Tragweite des skandalösen Machtmissbrauchs mittels sexueller Gewalt gegen Kinder und Jugendliche ans Tageslicht zu bringen und das Problem als gesamtgesellschaftliche Herausforderung endlich ernst zu nehmen. Auch andere Ortskirchen und Gesellschaften sind in ähnlicher Weise betroffen. Bereits seit den 1990er Jahren liegen aus den kath. Kirchen der USA, Kanadas, Australiens und Irlands Erkenntnisse über sexuelle Gewalt durch Priester an Kindern und Jugendlichen vor; die irischen Erschütterungen erreichten mit der Veröffentlichung des Murphy- und des Ryan-Reports[2] 2009 einen neuen Höhepunkt; im Frühjahr 2010 folgte der auch in Deutschland sehr beachtete Brief des Papstes an die irischen Katholiken.[3] Ungefähr zeitgleich mit dem Ausbruch der Krise in Deutschland ereignete sich Ähnliches in Belgien, Frankreich und den Niederlanden; auch die kath. Kirchen Chiles sowie Dänemarks sind betroffen. Es handelt sich nicht um ein lokal begrenztes oder an bestimmte Wechselwirkungen zwischen Religiosität und lokaler Sozialkultur gebundenes Problem.[4]

Die Folgen des Missbrauchs und seiner jahrzehntelangen Verdrängung sind gravierend – in allererster Linie für die Opfer, aber auch für deren mitbetroffenes Umfeld, für die Täter, für zu Unrecht Verdächtigte und Beschuldigte und für die Kirche als Institution.[5] Die Kirche muss sich zudem mit Auswirkungen des Skandals auseinandersetzen, die weit über die Aufarbeitung der teils Jahrzehnte zurückliegenden Fälle hinausreichen:

> „Die von katholischen Priestern und Ordensmännern verübte sexuelle Gewalt gegen unzählige Kinder und Jugendliche sowie die jahrzehntelange Unfähigkeit ihrer Kirche, im Interesse der Opfer die richtigen Konsequenzen zu ziehen, haben zu einem bestürzenden kirchlichen Vertrauensverlust geführt. Die Strukturen und Denkformen, mit denen die katholische Kirche sich seit dem 19. Jahrhundert gegen die Modernisierungsprozesse in Kultur und Gesellschaft zur Wehr setzte, werden zunehmend als pathogen empfunden. Zu Beginn des 21. Jahrhunderts scheint eine Strategie zusammenzubrechen, die der Kirche lange Zeit das Überleben sichern sollte. Die Errichtung einer moralischen und institutionellen katholischen Parallelwelt büßt in dem Moment ihre Glaubwürdigkeit ein, in dem diese Welt nicht mehr als Ort humaner und christlicher Lebenspraxis erfahren wird."[6]

Angesichts des Ausmaßes der Krise und der darin ansichtig gewordenen Pathologien stehen die kath. Kirche wie die Gesellschaft als ganze erst am Anfang einer Aufarbeitung; eine angemessene Auseinandersetzung darf nicht zu schnell zur Tagesordnung übergehen. Wiewohl wichtige Schritte in die richtige Richtung eingeleitet worden sind, dauert die Suche nach angemessenen Wegen der Wiedergutmachung, des Umgangs mit den Tätern, der Prävention, der Ursachenforschung, der kirchlichen „Gewissenserforschung" und der theologischen Durchdringung der Problematik an.

Die im Lauf des vergangenen Jahres erschienene (deutschsprachige) Literatur zum Thema spiegelt diesen Prozess. Darin zeigen sich unterschiedliche Motive, Wahrnehmungsweisen, Aspekte der Problematik, Muster der Auseinandersetzung und der Bewältigung sowie verschiedene Herangehensweisen und Perspektiven auf der Inhalts- wie auf der Darstellungsebene. Eine eigene Untersuchung wären die Signale wert, die mit Titelbildern und Klappentexten gesetzt werden: Das Spektrum reicht von kaum verhohlener Lust bzw. einem voyeuristisch anmutenden Interesse an Skandal und Anklage über die metaphorische Inszenierung der Ambivalenz (des Sexuellen; der Macht) bis zum Bemühen um äußerste Sachlichkeit durch den Verzicht auf jedes Bild. Die Bandbreite von Zugängen und Akzentsetzungen ist groß: Persönliche Betroffenheit als Opfer sexueller Gewalt, professionelle Kompetenz und Erfahrung in der Begleitung von Opfern und/oder Tätern, fachwissenschaftliche Beiträge zu Ursachen, Symptomatik und Prävention sexueller Gewalt. Das Spektrum reicht von biographisch-narrativen Texten[7] und journalistischen Reportagen über pseudowissenschaftliche Einlassungen[8], populär(wissenschaftlich)e Essays bis zu hoch spezialisierten, teils praxisorientierten, teils eher theoretischen fachwissenschaftlichen Abhandlungen. Zwei ganz unterschiedliche Bücher aus dem nicht kirchlichen Spektrum seien kurz vorgestellt:

Eine Reportage über die Missbrauchsgeschichte an der zeitgleich mit der kath. Kirche heftig in die Kritik geratenen Odenwaldschule bietet in der Doppelperspektive eines „Alt-OSOaners" und recherchierenden Journalisten Tilman Jens.[9] Er setzt sich sowohl mit den eigenen, positiv erinnerten Erfahrungen als auch mit denen einer Vielzahl ehemaliger Mitschüler/innen auseinander, mit der Verklärung der Odenwaldschule wie mit der Verdrängung von Übergriffen und Missbrauch bei betroffenen Schüler/inne/n wie Lehrern (Tätern oder „wegschauenden" Kollegen), mit der Rolle des langjährigen Schulleiters Gerold Becker und anderer Protagonisten des – im Sinne einer „freiheitlichen" oder „griechischen" Pädagogik verharmlosten – Missbrauchs und mit fragwürdigen Vorgehensweisen bei der Aufklärung der Vergangenheit, die – den Jens'schen Recherchen zufolge – zu einer Reihe falscher Verdächtigungen und voreiliger Sanktionen gegen unbescholtene Lehrer geführt haben. Das Buch ist mit (auto-)biographischen Elementen und Anekdoten, mehr Reportage als genaue Analyse, flott geschrieben; es lässt den Geist der OSO aufleben, ohne sich der Mühe der Entmythologisierung zu entziehen. Als Vergleichsszenario zu den im Ergebnis ähnlichen, ideologisch jedoch anders gelagerten Konstellationen an kath. Schulen ist es eine aufschlussreiche Lektüre.

[1] Der Brief von Klaus Mertes an etwa 600 ehemalige Schülerinnen und Schüler des Canisius-Kollegs ist dokumentiert in: Albus, Michael, Redet Wahrheit! Warum dieses Buch über sexuelle Gewalt in der katholischen Kirche?, in: Ders. / Brüggemann, L. (Hg.), Hände weg! [wie Anm. 12], 12–14.

[2] Ryan-Report: www.childabusecommission.com/rpt/pdfs/ (abgerufen 02.08. 2011); Murphy-Report: Dublin Archdiocese, Commission of Investigation, Report into the Catholic Archdiocese of Dublin, Dublin 2009. Vgl. Conway, Eamonn, Die katholische Kirche Irlands und sexuelle Gewalt gegen Minderjährige, in: Albus/Brüggemann, Hände weg! [wie Anm. 12], 161–188; eine sehr gute Analyse der Problematik und der bisherigen Debatte in Irland und darüber hinaus gibt (mit weiterführender internationaler Literatur und breiter Bezugnahme auf die beiden irischen Berichte) Linda Hogan, Clerical and Religious Child Abuse: Ireland and Beyond, in: TS 72 (2011), 170–186.

[3] Papst Benedikt XVI., Hirtenbrief an die irischen Katholiken (19.03.2010), hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2010 (online: www.dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse_downloads/presse/2010–049a-Hirtenbrief_Irland.pdf); zur Einschätzung der theologischen Kommentare zum Papstbrief vgl. Hogan, Clerical and Religious Child Abuse, 178f.

[4] Linda Hogan spricht von „the devastation wrought by almost three decades of revelations in an ever growing number of dioceses world-wide" und ergänzt, in Irland werde nun auch ein besonderes Augenmerk auf Praktiken irischer Missionare in Afrika und Asien gerichtet (vgl. Hogan, Clerical and Religious Child Abuse, 173).

[5] Vgl. dazu Müller, Wunibald, Verschwiegene Wunden [wie Anm. 16], 159–216.

[6] Goertz, Stephan / Ulonska, Herbert: Sexuelle Gewalt [wie Anm. 14], 7 (Vorwort).

[7] Den individuellen Erfahrungsbericht einer Frau („Cora O."), die im Alter von 13 Jahren von einem Priester vergewaltigt wurde, bietet in leicht lesbarer, populärer Aufbereitung **Jäckel,** Karin: **Er war ein Mann Gottes.** – Köln: Bastei Lübbe 2010. 320 S., pb. € 8,95 ISBN: 978–3–404–61612–1.

[8] Exemplarisch sei hingewiesen auf **Handl,** Karin: **Auf spirituellen Abwegen – Biographie des Missbrauchs.** – Neckenmarkt: novum 2008. 196 S., pb. € 15,50 ISBN: 978–3–85022–194–8. Das Buch bietet einen episodischen Erfahrungsbericht, der den „energetischen Entstehungsgrundlagen von Missbrauch auf allen Ebenen" (Klappentext) nachzugehen beabsichtigt; die Autorin ist ausgebildete Flugbegleiterin und arbeitet als „transpersonale Persönlichkeitsberaterin".

[9] **Jens,** Tilman: **Freiwild.** Die Odenwaldschule – Ein Lehrstück von Opfern und Tätern. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2011. 192 S., geb. € 17,99 ISBN 978–3–579–06744–5.

Schon vor Ausbruch des Missbrauchsskandals in Deutschland befasste sich das 18. Mainzer Opferforum 2007, veranstaltet von *Weisser Ring – Gemeinnütziger Verein zur Unterstützung von Kriminalitätsopfern und zur Verhütung von Straftaten e.V.*, mit der v.a. im familiären Umfeld verübten sexuellen Gewalt an Kindern. Die Beiträge sind in einem im Jahr 2008 erschienenen Sammelbd. dokumentiert. In hoch spezialisierten Beiträgen werden rechtliche, rechtsmedizinische und rechtspraktische sowie sozialpsychologische Aspekte zum Kindesmissbrauch, zum Umgang mit kindlichen und jugendlichen Opferzeugen, zum Täter-Opferausgleich, zu Entschädigung und Therapiemöglichkeiten erörtert – eine Debatte unter Experten für Experten.[10] Sie bietet interessante Hintergrundinformationen zum Umgang mit sexuellem Kindesmissbrauch in der deutschen Rechtspraxis. Als Seitenstück zur Auseinandersetzung mit der Problematik sexueller Gewalt in kirchlichen Zusammenhängen, zu der notwendigen Zusammenarbeit mit der Justiz und der Nachsorge für die Opfer ist die Veröffentlichung eine wichtige Adresse.

Neben Publikationen, die dem Phänomenkomplex sexuelle Gewalt/sexueller Missbrauch ohne expliziten Bezug auf die kath. Kirche gewidmet sind, steht eine Reihe von Veröffentlichungen, die sexuelle Gewalt ausdrücklich als Problem (auch) der Kirche thematisieren und zur Analyse der damit verbundenen Kirchenkrise beitragen wollen. Im Folgenden stellen wir Veröffentlichungen vor, die sich mit sexueller Gewalt/sexuellem Missbrauch unter Bezug auf die kath. Kirche und ihre Lehre auseinandersetzen sowie damit zusammenhängende, weiter ausgreifende Fragen der Kirchenkrise kritisch diskutieren. Auf Texte, die ausschließlich polemisch auf die Kirche Bezug nehmen, werden wir nicht näher eingehen.[11] Das breite Spektrum der Themen, die in einer ernsthaften Auseinandersetzung mit der Missbrauchsproblematik typischerweise aufgenommen werden, kann zunächst anhand einiger Sammelbd.e skizziert werden:

Zwei mafiös dreinschauende, glatzköpfige Kleriker zieren das Cover eines Bd.es mit dem reißerischen Titel „Hände weg! Sexuelle Gewalt in der Kirche", hg. von dem Theologen und Journalisten Michael Albus und dem Theologen und Psychotherapeuten Ludwig Brüggemann.[12] Die äußere Aufmachung erweckt den Eindruck, hier solle mit einem ganzen Berufsstand abgerechnet werden; sie ist aber nur bedingt repräsentativ für den Inhalt des Bd.es, der zwölf Beiträge (sehr unterschiedlicher Qualität) von überwiegend theologischen Autor/inn/en aus Deutschland und Irland (sowie je einen aus Australien und El Salvador) enthält. Das Buch ist in vier Teile gegliedert (*Hinführung – Ursachen erforschen – Prävention ermöglichen – Umkehr wagen*); allerdings werden v.a. mit dem Stichwort „Prävention" Erwartungen geweckt, die die darunter versammelten Beiträge unbeschadet ihrer Qualität nicht einlösen. Acht der zwölf Texte sind bereits an anderer Stelle veröffentlicht und werden z.T. gekürzt oder in neuer Übersetzung vorgelegt; so auch die drei Beiträge, die dem von Tony Flannery hg. Bd. zum Ryan-Report[13] entnommen sind: Der Moraltheologe *Seán Fagan* behauptet, „unsere schlechte Theologie" – gemeint ist die augustinisch geprägte Sexualmoral – sei eine Ursache sexueller Gewalt; der kurze Artikel, der weitgehend ohne Belege und ganz ohne Literaturhinweise auskommt, skizziert Grundlinien der Sexuallehre der Kirche; wenige direkte Zitate (z.B. von Papst Johannes Paul II.) werden zusammenhanglos – und verzerrend – wiedergegeben; der in der These behauptete Kausalzusammenhang wird nicht argumentativ belegt. Anders der gründlich recherchierte und argumentierende Beitrag der Psychotherapeutin *Marie Keenan*: Sie erörtert auf ca. 40 Seiten das Täterbild der Opfer sexueller Gewalt durch Priester mit Bezug auf die Situation in Irland und den USA; ihre Gegenüberstellung von Täter-Kategorisierungen (z.B. „Monster") und medial verbreiteten Schablonen (der „pädophile Priester") mit Datenanalysen zu Fallzahlen, Täter- und Opferprofilen (auf Basis wissenschaftlicher Studien aus den USA und eigener Untersuchungen) sowie die daran anknüpfenden Analysen liefern wichtige Erkenntnisse zur Versachlichung der Diskussion. *Tony Flannery* plädiert für eine Erneuerung der kath. Sexuallehre, „die stärker mit Jesu Geisteshaltung übereinstimmt und die den Anforderungen eines christlichen Lebens im 21. Jh. entspricht" (87), und markiert dazu vier Themenfelder: eine grundlegend positive Würdigung menschlicher Sexualität als Teil der guten Schöpfung, die Lösung der Bindung jeglicher sexuellen Aktivität an die Ehe, eine Neubewertung der Empfängnisverhütung und ein Grundvertrauen in die Mündigkeit der Gläubigen in ihrer persönlichen und partnerschaftlichen Lebensführung. Die knappe Skizze gibt eine klare Richtungsanzeige, bleibt jedoch eher allgemein. *Peter Bürger* setzt sich als „schwuler Mann, Theologe und Autor" (100) differenziert und in unpolemisch klarer Diktion mit Homophobie und Doppelmoral im Umgang mit Homosexualität im Klerus der kath. Kirche auseinander; einen direkten ursächlichen Zusammenhang zwischen männlicher Homosexualität und sexueller Gewalt durch Kleriker weist er mit Recht zurück, hält aber fest:

> „Wo Homosexualität im Bereich der sexualisierten Gewaltausübung eine Rolle spielt, sind Homophobie, Restriktionen, Priesterberufsverbot etc. nicht nur nutzlos, sondern im Endergebnis extrem gewaltfördernd. Wem hier an Prävention gelegen ist, der wird sich in der Kirche ganz speziell auch für einen Bruch mit der tradierten Homophobie und für eine gleichsam amtliche Annahme aller gleichgeschlechtlich Liebenden (mit oder ohne Amt) einsetzen." (115)

Die beiden folgenden Beiträge befassen sich mit Macht und Machtmissbrauch in der kath. Kirche: *Hanspeter Heinz* kritisiert in seinem mit anschaulichen Beispielen ausgestatteten Essay die „Arroganz der Macht" unter dem Vorzeichen der „strukturellen Sünde". Er kritisiert das „halbherzige, unglaubwürdige Verhalten der römischen Kirchenleitung" (122) im Umgang mit Tätern und der Aufklärung von Missbrauchsfällen und die dahinter stehende platonische Ekklesiologie, der zufolge zwar die Glieder der Kirche, nicht aber die heilige Kirche selbst sündigen können (124). Dem Systemerhalt dienten eine restriktive päpstliche Personalpolitik, ein differenziertes Instrumentarium der Disziplinierung gegenüber jeder Kritik von innen (125–128) sowie der „absolutistische" Herrschaftsstil, der den Anliegen von Transparenz und Partizipation entgegenstehe (128–130). *Werner Tzscheetzsch* präsentiert einige von ihm „vermutete Grundprämissen", die den kirchlich-institutionellen Umgang mit Missbrauchsfällen bestimmt haben mögen; seine „Suchbewegungen" erstrecken sich „auf den Umgang der Kirche mit öffentlichen Skandaldebatten, auf die Vergemeinschaftung der Priester in einer Art Männerbund, auf den Umgang mit Macht in der Kirche und auf die notwendige Suche nach Rollenklarheit" (alle Zitate: 134). Hier anklingende Fragen um Priesterbild und Priesterausbildung behandelt explizit *Stefan Kiechle SJ*: Unter dem programmatischen Titel „Menschen zu Gott führen lernen" analysiert er treffend die An- und (Über-)forderungen des Priesterberufs und der priesterlichen Lebensform angesichts der Situation in den Gemeinden und nicht selten überzogener Rollenerwartungen. Er beleuchtet die schwierige Nachwuchslage unter den Priesteramtskandidaten („ausgezeichnete Kandidaten [...] die sich auf einen keineswegs attraktiven und angesehenen Beruf vorbereiten" vs. „Kandidaten, die zwar fromm und kirchlich, aber auch unreif und überfordert wirken", 147) einschließlich der Situation in den Orden. Vor dem Hintergrund der Situationsbeschreibung entwirft Kiechle ebenso knapp wie klar programmatische Impulse zur Priesterausbildung. Der Beitrag von *Eamonn Conway* (der ebenso wie jener von W. Tzscheetzsch auch in dem unten zu besprechenden Bd. von Goertz/Ulonska zu finden ist), gibt einen informativen Überblick über die Entwicklung und Auswirkungen der Missbrauchskrise in der kath. Kirche Irlands samt einer luziden theologischen Problemanalyse; diese greift sowohl „durch klerikalen Missbrauch aufgeworfene" als auch durch falschen Umgang mit klerikalem Missbrauch durch die Kirche bzw. ihre Amtsträger provozierte Fragen auf und nennt summarisch weitere Aspekte der Krise, welche theologischer Reflexion bedürfen, u.a. Fragen der Verantwortung und der Partizipation innerhalb der Kirche. *Jon Sobrino* reflektiert in einem theologisch und geistlich konzentrierten Artikel (Erstveröffentlichung in *Concilium*) die ekklesiologische Kernfrage der zugleich „heiligen" und „sündigen" Kirche und

[10] **Kinder und Jugendliche als Opfer von Sexual- und Gewaltdelikten – wer nimmt ihre Interessen wahr?** – Dokumentation des 18. Mainzer Opferforums 2007, hg. v. WEISSER RING e.V. – Baden-Baden: Nomos 2008. 230 S., pb. € 39,00 ISBN: 978–3–8329–3587–0.

[11] Dies trifft u. E. zu auf **Lawrence** Jr., Raymond L.: **Sexualität und Christentum.** Geschichte der Irrwege und Ansätze zur Befreiung. – Innsbruck: Tyrolia 2010. 290 S. (Editio ecclesia semper reformanda, Bd. 5), geb. € 19,95 ISBN: 978–3–7022–3061–6. Der Autor, ein Krankenhausseelsorger der Episkopalkirche in den USA, versteht sein Buch als „Bericht darüber, auf welch seltsame Weise die sexuelle Lust in der so genannten westlichen Welt [...] auf perverse Weise dämonisiert wurde" (12) und nennt sein Werk selbst „im Wesentlichen einen Angriff gegen das Christentum" (ebd.), der allerdings jeder historischen wie argumentativen Seriosität entbehrt. Erstaunlich ist, dass ein solches populistisches Pamphlet mit pseudowissenschaftlichem Anspruch im Tyrolia-Verlag veröffentlicht wird.

[12] **Hände weg!** Sexuelle Gewalt in der Kirche, hg. v. Michael Albus / Ludwig Brüggemann. – Kevelaer: Butzon & Bercker 2011. 256 S., geb. € 18,90 ISBN: 978–3–7666–1482–7.

[13] Flannery, Tony (Hg.), Responding to the Ryan Report, Dublin: Columbia Press 2010.

ruft anhand eindrucksvoller Lebenszeugnisse lateinamerikanischer (befreiungstheologisch ausgerichteter) Bischöfe die Tugend der Demut angesichts der Sündigkeit der Kirche in Erinnerung. Den Abschluss des Bd.es bilden ein resümierender Artikel von *M. Albus* und eine „Anleitung zur Heilung" von *L. Brüggemann*. Der Schwerpunkt der Beiträge liegt auf der Frage nach Ursachen und der Arbeit an den Problemquellen im System Kirche, dem die meisten Autoren (es gibt nur eine Autorin!) nicht *sine ira et studio* begegnen, jedoch mit sehr unterschiedlichen Erfahrungen und persönlichen Geschichten verbunden sind. So disparat die Beiträge des Bd.es nach Umfang, Qualität und Genus sind, er bietet viel Lesenswertes und ein Kaleidoskop der anstehenden Fragestellungen zum Thema „Kirche und sexueller Missbrauch".

Dass das Thema nicht erst aufgrund der Ereignisse des Jahres 2010 zum Gegenstand theologischer Reflexion und Kritik geworden ist, zeigt der von *Stephan Goertz* und *Herbert Ulonska* hg. Sammelbd. „Sexuelle Gewalt"[14]. Von zwei Ausnahmen abgesehen (die Texte von Haslbeck und Goertz sind Erstveröffentlichungen) handelt es sich darin „um vollständig überarbeitete, aktualisierte oder korrigierte Fassungen" (209) der bereits im Vorgängerbd. „Sexualisierte Gewalt im Schutz von Kirchenmauern" (2003/2007) versammelten Beiträge. Die Hg. eröffnen mit einer treffenden Analyse der kirchlichen Situation nach dem Bekanntwerden der Missbrauchsfälle und heben v.a. auf den „bestürzenden kirchlichen Vertrauensverlust" ab (7). Ihr Anliegen ist es, „die Faktoren sorgfältig zu prüfen, die zur Krise um den sexuellen Missbrauch geführt haben [...]. Im Interesse der Gerechtigkeit gegenüber den Opfern und zum Schutz vor weiteren Fällen ist eine ‚klare Diagnose' [...] unverzichtbar." (8) Diese Zielsetzung wird in einer Reihe wissenschaftlich anspruchsvoller Beiträge sachorientiert und ohne grelle Effekte verfolgt; eine Auswahlbibliographie (2010) rundet den Bd. ab. *Franz-Xaver Kaufmann* analysiert einleitend die „moralische Lethargie in der Kirche" und nennt drei Gründe für das lange Schweigen kirchlicher Behörden: 1. eine „Fernwirkung des Beichtgeheimnisses", durch das Gewalttaten im Dunkeln bleiben, 2. die Spaltung von Kirche und Staat, die die Jurisdiktion gegenüber Klerikern durch den Staat lange Zeit verhinderte und 3. die Angst vor Gesichtsverlust als Sorge um das Ansehen der „Heiligen Kirche". Kaufmann fragt, ob „die herkömmliche Unterscheidung zwischen der Sündhaftigkeit des kirchlichen Personals und der Heiligkeit der Institution noch aufrechterhalten [werden kann], wenn offensichtlich strukturelle Eigenschaften der Kirche Mentalitäten moralischer Lethargie [...] prägen" (14). Ein Grund dafür sei auch der „Geist des Absolutismus" (ebd.), der in Rom vorherrsche.

Teil „I. Bestandsaufnahmen" versammelt außer dem bereits besprochenen Text von *Werner Tzscheetzsch* (s. o.) drei Analysen zu Aspekten des sexuellen Missbrauchs: Der ausführliche und differenzierte Beitrag (im Stil eines Arbeitspapiers, mit Literaturhinweisen, aber ohne Quellenbelege im Einzelnen) von *Ursula Enders* (Zartbitter e.V.) „zur Strategie der Täter, zur Verantwortung der Institution und den Reaktionen der Kirche" schildert das Streben von Täter/inne/n in Berufsfelder und Arbeitsplätze, die Kontakte mit Kindern ermöglichen und durch ihre Strukturen die Ausnutzung von Abhängigkeitsverhältnissen begünstigen, während Kinder durch eine repressive Sexualpädagogik weder sexuelle Gewalterfahrungen noch Sexualität im Allgemeinen zu verbalisieren lernen. Besondere Aufmerksamkeit verlangt das Vorgehen der Täter: die Suche nach potentiellen Opfern, das Schaffen von Gelegenheiten, die Manipulation von Vorgesetzten, Kollegen und Eltern, „Testrituale" (24f), Manipulation der Opfer, Zerstreuen von Verdachtsmomenten und Strategien bei Bekanntwerden der Tat. Weiterhin werden einerseits übliche Reaktionen in Institutionen (z.B. Spaltung des Teams in „Aufklärer" und „Vertuscher"), von Eltern, nicht direkt betroffenen Kindern sowie Kolleg/inn/en und Vorgesetzten des Täters reflektiert, andererseits Anforderungen an Krisenintervention, Hilfe bei der Aufarbeitung (z.B. Supervision für Mitarbeiter/innen) und Präventionsmaßnahmen erläutert; innerhalb einer Einrichtung müsse „eine Atmosphäre herrschen, in der persönliche Grenzen geachtet werden, eine Auseinandersetzung über Grenzverletzungen möglich ist und Gewalt – insb. sexuelle Gewalt – geächtet wird" (40). Zur Verantwortung der Kirche beim Opferschutz mahnt die Autorin, Bitten um Vergebung seien erst dann angemessen, „wenn ‚Mutter Kirche' ihren Veränderungswillen glaubhaft bezeugt, indem sie ihre Vorgehensweise in Fällen von sexueller [...] Gewalt [...] grundlegend verändert und diese an den Bedürfnissen der Opfer orientiert" (43f). *Wunibald Müller*, der auch als Autor und Hg. mehrerer Bücher zum Thema hervorgetreten ist (s. u.), gibt eine Einschätzung der Debatte um pädophile und ephebophile Priester in ihrer Auswirkung auf die Kirche und deren Chancen zur Erneuerung. Er fordert gesteigerte Aufmerksamkeit auf Opferstimmen, Strenge in der Auswahl der Priesterkandidaten, Neubewertung des Zölibates und eine offene Auseinandersetzung mit „*den* Fragen der Sexualität [...], die die Gläubigen, und darunter auch ihre Priester, wirklich stellen" (65). Unter dem Thema „Sexuelle Gewalt im Kontext kritischer Priester- und Pfarrerforschung" fragt *Herbert Ulonska* nach den Tätern „in Amt und Würden" (67), die vom Berufsfeld Kirche „angelockt" werden, weil es Kontakt zu Kindern ermöglicht und das Priesterbild vermeintlich Schuldunfähigkeit und eine „Immunisierung" vor Verdächtigungen garantiert. Kurzen begrifflichen Klärungen folgt eine Typologie pädosexueller Täter: „Fixierte Pädosexuelle" möchten „wie ein Kind sein", um ihre Defizite zu kompensieren (70–73); „regressive Pädosexuelle" versuchen nachzuholen, was sie in einer Entwicklungsphase „verpasst" haben (73–76); „soziopathische Pädosexuelle" sind „durch ein deutlich erlebtes ungleiches Machtverhältnis zwischen Mann und Frau geprägt" (76–79). Ulonska bietet (leider nur knapp und thetisch) erhellende Einsichten zu den Grenzen und Aporien, die eine repressive Sexualmoral der Therapie zölibatär lebender pädosexueller Priester setzt (78f) und schließt mit fünf nüchtern formulierten Thesen zu den spezifisch katholischen und klerikalen Begünstigungsfaktoren von Pädophilie/Pädosexualität unter Priestern.

Im *Teil „II. Opferperspektiven"* folgen zwei Beiträge, die einerseits die Provokation bzw. den „Stachel" der Opfer in der Kirche ernst zu nehmen verlangen, andererseits eine Festlegung auf die Opferrolle zurückweisen. *Barbara Haslbeck* geht von den gegensätzlichen Erfahrungen der Opferdiskriminierung einerseits (die Autorin berichtet, als Anwältin des Publikums beim Missbrauch-Podium des ÖKT 2010 sei ihr auferlegt worden, Publikumsfragen, „warum keine Opfer auf dem Podium beteiligt seien", nicht zuzulassen) und der Verweigerung von Opfern gegenüber einer „Spiritualisierung" („Heiligenschein") ihrer Situation andererseits aus. Sie zieht daraus vier Schlüsse: Opfer werden (1.) als Gesprächspartner nicht ernst genommen, weil sie „stachelig" und unberechenbar sind und die gewohnten Muster stören (85). Aber die „Stachel" der Opfer sind ernst zu nehmen: Deshalb brauchen die Opfer (2.) Ebenbürtigkeit als Remedium gegen die erlittene Ohnmachtserfahrung; „Kirche darf keine Macht verkörpern, die sich unbequemer und störrischer Anklagen entledigt, indem sie weiterhin mit souveräner Geste das Gespräch bestimmt. Sie muss Menschen ebenbürtig in die Diskussion einbinden, um nicht auf die Täterseite zu geraten." (87) Opfer müssen (3.) sprechen dürfen und brauchen Adressaten, und sie sind (4.), wenn sie das selbst wollen, Teil der Kirche:

> „Im Zentrum der christlichen Botschaft steht ein Gewaltopfer. Das Kreuz zeigt dies überdeutlich. [...] An diesem Kreuz führt kein Weg vorbei für den, der sich mit sexualisierter Gewalt hinter Kirchenmauern auseinander setzt. Es lädt weder zur Glorifizierung noch zur Bagatellisierung von Schmerz ein, sondern konfrontiert und enthüllt die Gewalt – in der Mitte der Kirche." (90)

Dementsprechend resümiert Haslbeck: „Der Stachel der Opfer wird die Kirche verändern", weil Organisationen „bevorzugt dann lernen, ‚wenn die Angst vor dem Untergang größer ist als die Angst vor der Veränderung' (Heller/Krobath)." (90) *Maria Katharina Mosers* „Feministische Anmerkungen zur Debatte um Missbrauch in der Kirche" plädieren für die Wahrnehmung der Missbrauchsopfer als Subjekte. Sie trägt gendersensible Differenzierungen vor und warnt vor möglichen Instrumentalisierungen des Missbrauchs (mithin der Opfer). So bedeute „[d]er starke Fokus auf den Zölibat [...], sexuellen Missbrauch als ein Problem der Sexualität zu verstehen. Feministische Analysen hingegen betonen, dass sexueller Missbrauch zunächst und in erster Linie ein Problem von (Verfügungs-)Gewalt ist – einer Verfügungsgewalt, die sich im Medium der Sexualität vollzieht." (95) Im Kontext der Missbrauchsfälle das Thema „Zulassung von Frauen zum kirchlichen Amt" zu postulieren (96f), könne einer weiteren Verzweckung der Opfer Vorschub leisten. Die Erfahrungen Betroffener müssten ernst genommen werden, ohne die Subjekte generell auf die Opfer-Position zu reduzieren.

Teil „III. Verantwortung" umfasst fünf Beiträge aus unterschiedlichen theologischen Perspektiven, darunter der bereits besprochene

[14] **Sexuelle Gewalt: Fragen an Kirche und Theologie**, hg. v. Stephan Goertz / Herbert Ulonska. – Münster: Lit 2010. 216 S., pb. € 19,90 ISBN: 978–3–643–10701–5 (= Neuauflage des Werkes „Sexualisierte Gewalt im Schutz von Kirchenmauern", hg. v. Michael Rainer / Herbert Ulonska, 2003/2007 [vergriffen]).

Text von *E. Conway* (s. o.). Der Kirchenhistoriker *Hubertus Lutterbach* konfrontiert die Missbrauchsfälle mit der „christlichen Tradition des Kinderschutzes". Er argumentiert, „das Mühen um den Schutz der Kinder vor sexuellen Übergriffen [sei] rückblickend als eine der großen humanisierenden Leistungen des Christentums zu bewerten" (107), und zeichnet entsprechende Traditionslinien nach: von der christlichen Ablehnung der in der Antike tolerierten Päderastie und der Aussetzung von Kindern, die in die Sklaverei/Prostitution führte, über das Ideal sexueller Enthaltsamkeit, die christliche Sorge für Schwache bis zur „Entdeckung" des Kindes im 18. Jh. und der Aufwertung der Kindheit im 19. Jh. Vor dieser Folie fragt er nach aktuellen Perspektiven im Kampf gegen sexualisierte Gewalt in der Kirche (115); ausführlich bespricht er die Leitlinien (2002) der Deutschen Bischofskonferenz (die überarbeitete Version von 2010 wird nur in einer Fußnote erwähnt) und die Kritik daran. Sein Fazit lautet: Sexuelle Gewalt gegen Kinder pervertiert die christliche Gottes- und Nächstenliebe; insbes. „pervertieren" Kleriker die christliche Tradition, wenn sie sexuelle Gewalt gegenüber Kindern ausüben, „weil sie sich damit über das aktuell zugefügte Leid hinaus auch an der Geschichte des christlich mit initiierten Kinderschutzes vergehen" (121). In seinen „Marginalien zu blinden Flecken in der Moraltheologie" beleuchtet *Stephan Goertz* ethische Prämissen der Missbrauchsdebatte, v. a. bzgl. der strukturell begünstigenden Bedingungen von Missbrauchsfällen. Handlungstheoretisch und verantwortungsethisch sei es illegitim, „die Verantwortung [...] alleine dem individuellen Gewissen individueller Täter aufzubürden" (129): Entgegen falschen Moralisierungen seien die „unter Umständen katastrophalen Folgen bestimmter Strukturen in der Regel nicht auf individuelle Bosheit zurückzuführen", sondern „unbeabsichtigte Nebenfolgen" (132) systemimmanenter Anreize. Der Zusammenhang zwischen „Sexualmoral und Missbrauch" (ebd.) ist in drei Themenhorizonten zu analysieren, die Goertz in argumentativ dichten Skizzen aufspannt: Notwendig sei 1. eine Moral der Autonomie statt einer Gehorsamsmoral; 2. eine Revision der Sexualmoral vom Kriterium der Personenwürde her und 3. die Reflexion von Geschlechterverhältnissen unter Einbezug der (v. a. durch Feminismus und Geschlechterforschung bewusst gemachten) Gewaltdimension in Geschlechter- und Familienbeziehungen. *Myriam Wijlens* fragt nach der Verantwortung von Bischöfen und Ordensoberen angesichts der Missbrauchsfälle. Hinsichtlich der Anschuldigungen und Herausforderungen, mit denen sich Kirchenobere praktisch konfrontiert sehen, und der Frage nach zu ergreifenden Maßnahmen lenkt sie den Blick auf säkular- und kirchenrechtliche Prämissen (151ff), auf die betroffenen Personengruppen (Opfer, Tatverdächtige, Bischof, Eltern usw.) und auf das Delikt „sexueller Missbrauch" aus strafrechtlicher Perspektive (164ff). Abschließend stellt sie eine Art To-Do-Liste auf, was ein Bischof in einem solchen Fall beachten muss. Der Bd. endet mit einem weiteren Beitrag von *Herbert Ulonska* über Selbstwahrnehmung und Selbstreflexion im Kontext sexualisierter Gewalt, bei dem es v. a. um die Gefühle und Fragen der behandelnden Therapeut/inn/en geht. Im Sinne einer „Schärfung der Berufsrolle" gibt U. in seinem (skizzenhaften) Arbeitspapier Tipps und Hinweise zur Selbstreflexion.

Ein dritter Sammelbd. von überwiegend österreichischen Autor/inn/en, die primär im psychologischen Bereich arbeiten (teilweise mit einer gebrochenen kirchlichen Berufskarriere), deckt ein ähnliches Themenspektrum ab, reicht aber in der Qualität nicht an den gerade präsentierten Bd. heran.[15] Die 14 Beiträge sind thematisch wie qualitativ sehr heterogen, nicht wenige Texte stechen v. a. durch ihren polemischen Charakter hervor. Zwar bildet das Thema Missbrauch einen verbindenden roten Faden; ansonsten sind die Beiträge untereinander jedoch allenfalls lose verbunden. Ein redaktionelles Gesamtkonzept lässt sich nicht entdecken; es gibt weder ein Vorwort noch eine Einleitung. Auf zwei Beiträge sei hingewiesen: Mit der Heilung der Kirche als „einem kranken System" befasst sich *Herbert Kohlmair*: Obwohl sie durch den Missbrauchsskandal eine große Zahl von Mitgliedern verloren habe, sei sie dennoch nicht bereit, ihre welt- und menschenfernen Strukturen zu verändern. „Eine Allianz von Anmaßung und Angst vor allem Neuen drückt die Amtskirche nieder" (91), längst hat eine „Spaltung der Kirche in ‚Oben' und ‚Unten'" (93) stattgefunden. Wie kann das von Seiten des Kirchenvolkes überwunden werden,

> „wenn schon der Versuch, angehört zu werden, zurückgewiesen wird? Es ist offenbar nur möglich, das Übel an der Wurzel zu packen. Der Hierarchie muss jene Basis entzogen werden, auf der sie sicher zu stehen glaubt. [...] Papst und Bischöfe haben nur so lange eine Bedeutung, wie ihnen die Menschen vertrauen, ihnen zuhören und nicht in Scharen davonlaufen." (98)

Unter dem Titel „Wen Gott liebt, den züchtigt er" widmet sich *Franz Babka* „der Gewalt an Kindern und Jugendlichen aus dem Blickwinkel der Perversion" (126) und stellt dabei aufschlussreiche Überlegungen zu pädagogischen Leitbildern in der Priesterausbildung an. Anhand des Lehrschreibens Pauls VI. „Für die Erziehung zum priesterlichen Zölibat" (1974) analysiert er die Ideale, „die schon in ihrer sprachlichen Ausgestaltung manipulative und aggressive Elemente [...] beinhalten" (133), so z. B. die Anweisung zur „Aszese der Selbstverleugnung" in diesem Dokument: „Liebe und Abtötung ergänzen sich wechselseitig: die Abtötung macht den Menschen frei und schafft Raum für die Liebe, die Liebe ihrerseits erleichtert die Abtötung." (135) Diese Aussagen vergleicht Babka mit den von der internationalen Kinderrechtskonvention gelisteten Formen schädlicher Erziehung (z. B. dem Aufstellen widersprüchlicher Verhaltensregeln) und erläutert seinen eigenen Ansatz zur Verbesserung der Situation (das KLIMA-Modell: Klagen, Loslassen, Identität, Machtverzicht, Anderssein).

Die vorgestellten Sammelbd.e geben einen repräsentativen Überblick über das Themenspektrum: Die Fragen reichen von der psychologisch-psychotherapeutischen Aufklärung über den Problemkomplex sexuelle Gewalt/sexueller Missbrauch, insbes. im Sinne der Klärung von Ursachen des Missbrauchs durch Priester und Ordensleute bis zu strukturellen Faktoren, die in der Institution kath. Kirche zur Verfestigung bestimmter, den Missbrauch begünstigender Handlungsmuster und zum Verdrängen und Verschweigen beigetragen haben (können); außerdem werden jene Lehrelemente, insbes. in der Sexuallehre und in der Ekklesiologie, einer kritischen Revision unterzogen, von denen angenommen wird oder gezeigt werden kann, dass sie zur Legitimierung oder Verdrängung entsprechender Handlungsmuster beitragen. Zudem stehen der Umgang mit Macht in der Kirche, Anforderungen an die Priesterausbildung und -begleitung, Prävention und Kontrolle kirchlicher Handlungsräume bis zu grundlegenden Überlegungen zu Heiligkeit/Sündigkeit, Schuldbekenntnis und Vergebung auf der Agenda. Weitere Sammelbd.e und Monographien fügen sich in diese Themenpalette ein, setzen jeweils speziellere Schwerpunkte und sprechen verschiedene Publika an:

Grundlegend zur Orientierung in dem Problemfeld sexueller Missbrauch durch Kleriker ist die Monographie „Verschwiegene Wunden" von *Wunibald Müller*, Priesterseelsorger und Leiter des Recollectio-Hauses in Münsterschwarzach.[16] Auf der Basis langjähriger Erfahrung (auch in den USA und in der Zusammenarbeit mit dortigen Experten) bietet M. in leicht verständlicher Sprache (wenn auch zuweilen mit störenden Redundanzen) und mit einer Reihe eindrücklicher Fallbeispiele Basisinformationen und Differenzierungen zu dem schwierigen und von Tabus umstellten Thema. Sensibel erschließt er auch die geistliche Tiefe der Auseinandersetzung. Es ist M.s dezidiertes Anliegen, mit seiner Expertise als Psychotherapeut und Theologe „zu einer Vertiefung der Diskussion beizutragen und [...] den jetzt notwendigen Läuterungs- und Heilungsprozess in der katholischen Kirche, die auch meine Kirche ist und bleibt, zu fördern" (13). Das Buch umfasst zwei Teile; der erste widmet sich den Möglichkeiten, „[s]exuellen Missbrauch in der Kirche [zu] erkennen und [zu] verhindern", der zweite Teil der Heilung der „Verschwiegene[n] Wunden".

Im *ersten Kap. (Teil I)* geht es darum zu klären, wann von sexuellem Missbrauch zu sprechen ist: „Entscheidend ist, dass [die Handlung] von einem der Beteiligten nicht gewollt ist, unter Zwang durchgeführt wird oder nicht kontrolliert werden kann." (19) Grenzüberschreitung, Manipulation der Opfer und Typisierung von Tätern werden besprochen; ausführlich geht M. auf drei „Risikofaktoren" – Männer, unreife Männer, unreife homosexuelle Männer – und Täterkennzeichen – z. B. mangelnde Empathiefähigkeit (26), psychische Probleme (27), narzisstische Persönlichkeitsstruktur (29) – ein. Weitere vier Kap. widmen sich spezieller dem Thema Sexualität: Was Sexualität sowie die Befähigung zu Intimität und Hingabe (86ff) für

[15] **Missbrauch: Kirche – Täter – Opfer**, hg. v. Rotraud A. Perner. – Wien (u. a.): Lit 2010. (II) 241 S., pb. € 24,80 ISBN: 978–3–643–50163–9.

[16] **Müller**, Wunibald: **Verschwiegene Wunden.** Sexuellen Missbrauch in der katholischen Kirche erkennen und verhindern. – München: Kösel 2010. 222 S., geb. € 14,95 ISBN: 978–3–466–37000–9.

gelingendes Leben (57ff), auch für ehelos lebende Menschen (102ff), bedeuten, wird ausführlich reflektiert. Anschließend nimmt M. die Reizthemen Zölibat und Homosexualität auf. Er weist die These, der Zölibat sei „schuld" am Kindesmissbrauch (124), zurück, zeigt aber problematische Zusammenhänge auf: „[E]ine verzerrte Vorstellung vom Zölibat kann [...] die Fähigkeit, sich mit der eigenen Sexualität auseinanderzusetzen [...], erschweren oder gar verhindern." (ebd.) Sexuelle Unreife „und oft damit einhergehend auch eingeschränkte Beziehungsfähigkeit werden durch den Zölibat kaschiert, bekommen einen schönen Anstrich und werden unter Umständen sogar zu einem Ideal verklärt. Das aber führt dazu, dass der ganze Bereich der Sexualität und Intimität weiterhin im Dunkeln bleibt." (125f) Nach einer Erörterung zu einem positiven Zölibatsverständnis (128–137) plädiert M. – etwas versteckt unter dem Vorzeichen des fraglichen Zusammenhangs von Zölibat und Missbrauch – entschieden für die Entkoppelung von Priesteramt und Zölibat: Es „ginge etwas Befreiendes von der Zulassung des Priesters zur Ehe aus, auch weil damit ein Ja zur Sexualität zum Ausdruck käme, das es ja unbestritten in der Kirche gibt, das man der Kirche letztlich aber nicht abkauft." (140) Zum Thema Homosexualität unterstreicht er, „dass Homosexualität so wenig mit Pädophilie zu tun hat, wie Heterosexualität etwas mit Vergewaltigung zu tun hat" (142). Dem erwiesenermaßen hohen (und zumindest nach Studien in den USA offenbar unter Priesterkandidaten deutlich steigenden) Anteil homosexueller Männer unter den Priestern mit einem Weiheverbot für Homosexuelle zu begegnen, sei aber falsch: Die Ausgrenzung homosexueller Priester wäre nicht nur ein „großer Verlust für die Kirche" (152), sondern berge auch die Gefahr, „dass jene, die homosexuell sind und die Priester werden wollen, noch mehr als bisher ihre wirkliche Orientierung verbergen und die so notwendige Auseinandersetzung mit der eigenen Sexualität [...] nicht stattfindet" (154). Entscheidend sei nicht die sexuelle Orientierung, sondern – für Homo- wie Heterosexuelle – die sexuelle Reife und Befähigung zu Intimität.

Im kürzeren *zweiten Teil* des Buches werden die „verschwiegenen Wunden" der direkt und indirekt durch sexuellen Missbrauch Verletzten angesehen. Das *erste Kap.* widmet sich den psychischen und spirituellen Schäden, die den Opfern zugefügt werden (z.B. Schuldgefühle, lebenslange Traumata, Zerstörung der Gottesbeziehung) sowie den Anforderungen an das Verhalten der Kirche. Das *zweite Kap.* schaut auf die „weiteren Leidtragenden" (Eltern, Gemeinde, Angehörige des Täters, bes. Mitbrüder und Kirchenkollegen sowie generalverdächtigte Priesteramtskandidaten); ein wichtiger Abschnitt gilt dem Thema „falsch verstandene Solidarität mit dem Täter". Letzterer steht im Zentrum des *dritten Kap.s*: Die Kirche dürfe den Schuldigen, der – abgesehen von den strafrechtlichen Folgen – neben der Therapie auch Seelsorge und menschliche Kontakte braucht, nicht fallenlassen; kurze, aber differenzierende Überlegungen gelten der brisanten Frage, ob bzw. in welchen Fällen „Nulltoleranz" oder „beschränkter Wiedereinsatz" die richtige Reaktionsweise ist. Das *vierte Kap.* fragt, inwiefern die Kirche selbst zum Opfer geworden sei. Nicht (nur) der erlittene Imageverlust wiege schwer, sondern der tiefgehende Glaubwürdigkeitsverlust behindere jetzt das Arbeiten und die Kernbotschaft der Kirche. Ein „heilsamer Umgang mit der Situation" (209) sei das Wahrnehmen der Wunden, „mit ihnen in Berührung zu sein, sie anzuschauen und den Schmerz zuzulassen" (ebd.), v.a. aber, die eigene Schuld zu sehen und Konsequenzen daraus zu ziehen.

> „Eine dieser Konsequenzen könnte sein, die Rede von der ‚heiligen Kirche' genauer zu bedenken. [...] Niemand ist heilig, außer Gott selbst. [...] Aber wir geben uns mitunter dem Schein hin, vielleicht doch heilig oder zumindest ein wenig heiliger zu sein als die anderen. Und von dort ist es dann nicht weit zu Anspruchsdenken, Unmäßigkeit, Selbstüberschätzung, Ich-Aufblähung, narzisstischem Gehabe, Selbstentfremdung und dem Anspruch, heilig zu sein." (212)

In Zusammenarbeit mit der Erfurter Kirchenrechtlerin *Myrjam Wijlens* hat *Wunibald Müller* zudem einen handbuchartigen Sammelbd. (mit einem Geleitwort von Annette Schavan) herausgegeben, der umfassend und praxisorientiert zu dem Fragenkreis des Missbrauchs in Kirche und Gesellschaft Auskunft gibt.[17] Das Panorama der Autor/inn/en und Themen geht über den kirchlichen und theologischen Tellerrand hinaus und bezieht neben Erfahrungen aus Deutschland auch den Kontext der USA ein. Fünfzehn von vierzig Artikeln sind von Wunibald Müller verfasst und weitgehend inhaltsgleich mit entsprechenden Passagen aus „Verschwiegene Wunden". Die Beiträge sind in Themengruppen angeordnet (Fakten I–V: Grundlegende Informationen, Prävention, Beratung, ethnologische, geschichtliche, pädagogische und rechtliche Aspekte; Konsequenzen I–VII: Sexualität, Zölibat, Ausbildung und Seelsorgeeinsatz, Klerikalismus, spirituelle und seelsorgliche Aspekte, Leitlinien und ‚Wie geht es weiter?'). Die ersten beiden Kap. (von Müller geschrieben) liefern, neben präzisen Erläuterungen z.B. zur Begriffsklärung oder zum Täter-/Opferverhalten, stichwortartige Checklisten, die das Erkennen von Signalen, ob z.B. ein Kind missbraucht worden ist oder eine Person ein Täter sein könnte, erleichtern. *Klaus M. Beier* (Leiter des Instituts für Sexualwissenschaft an der Charité) stellt Tätergruppen und -präferenzen sowie die in Deutschland einmaligen Präventionsprojekte „Dunkelfeld" und „Kinderpornographie" vor. „Die bisherigen Erfahrungen [der Präventionsprojekte] haben zeigen können, dass therapeutische Präventionsangebote von eigenmotivierten Pädophilen und Hebephilen wahrgenommen werden, sofern diese selbst verhindern möchten [zu Tätern zu werden, Anm. d. Vf.]. Voraussetzung ist aber, dass die Betroffenen nicht für die Neigung selbst moralisch verurteilt werden." (52) Sehr aufschlussreich ist auch der Artikel von *Doris Hofmann* über die Integration von Bezugspersonen der Täter/Opfer in eine Therapie: Deren Umgang mit dem Missbrauch bilde oft einen wichtigen Faktor des Therapieerfolgs, man denke z.B. an das Problem des „Nicht-Hinsehen-Könnens" (76) bei Eltern, die Angst vor der Erkenntnis haben, ihr Kind nicht beschützt zu haben, oder an falsch verstandene Solidarität bei Angehörigen des Täters: „Wenn die Bezugsperson daran zweifelt, dass überhaupt ein Missbrauch stattgefunden hat, hat der Täter viele Möglichkeiten, die eigene Therapie nicht ernst zu nehmen." (81) Der Abschnitt *Fakten IV* weitet den Horizont auf ethnologisch-kulturhistorische und pädagogische Aspekte der Debatte (z.B. „rituelle Knabenbesamung" (86ff) als Initiationsritual in Neuguinea), bevor es dann unter *Fakten V* um rechtliche Fragen geht. *Myriam Wijlens* stellt die formalen Unterschiede zwischen säkularem und kirchlichem Strafrecht dar (104ff) und provoziert „eine Ernüchterung" (112) in Bezug auf die praktische Anwendung des Rechts; ein Beispiel:

> „Sogar Oral- und versuchter Analverkehr führen [im dt. Strafrecht, Anm. d. Vf.] bei 14- bis 15-jährigen nicht zu einer automatischen Verfolgung [des Täters, Anm. d. Vf.], denn auch in diesen Fällen muss die Ausnutzung der fehlenden Selbstbestimmung nachgewiesen werden. Hier kann dann nur der Tatbestand der sexuellen Nötigung zum Tragen kommen, welcher wiederum nur dann vorliegt, wenn das Opfer der Einwirkung des Täters schutzlos ausgeliefert war – ein Umstand, der ebenfalls erst nachgewiesen werden muss." (115)

Anschließend konkretisiert *Klaus Laubenthal* die Begriffe „Kinder", „Schutzbefohlene" und den „Missbrauchstatbestand" nach dt. Strafrecht sowie „Aspekte der Strafverfolgung sexueller Missbrauchstaten" (126), während *Holger Pröbstler* die juristische Definition von sexuellem Missbrauch als „Straftat gegen die sexuelle Selbstbestimmung" (131) im Spiegel der „Rechtswirklichkeit" (133) problematisiert. Der Abschnitt *Konsequenzen I: Sexualität* eröffnet theologisch-ethische Perspektiven: *Konrad Hilpert* schreibt – eher allgemein – über den Umgang der Kirche mit Sexualität im Kontext der Priesterausbildung, des Theologiestudiums und der theologischen Ethik; es folgen Artikel von *Wunibald Müller* über Pädophilie und Homosexualität, Kirchliche Einstellungen zur Sexualität und – als erster Text im Abschnitt *Konsequenzen II: Zölibat* – über postulierte Zusammenhänge zwischen Zölibat und Missbrauch. Aus psychologischen Erwägungen problematisiert *Ruthard Ott* die Lebbarkeit des Zölibats: „Die Abwertung der menschlichen Geschlechtlichkeit und eine damit verbundene Verbannung der Lust und Begierde [führt] zu Abspaltungen und bedenklichen Ersatzbefriedigungen." (163) *Peter Abel* hingegen versucht eine Apologie der Ehelosigkeit und des Zölibats unter der Leitfrage „Was macht im Wettbewerb der Lebensstile das Glück des Single-Seins aus?" (167). *Konsequenzen III und IV* – komplett von *Wunibald Müller* verfasst – bieten eine Checkliste mit Testfragen für eine verbesserte Priesteramtskandidatenauswahl (172–175), Gedanken zum „Burn Out" bei Priestern, die in der Seelsorge „verheizt" werden, und einen innovativen Beitrag über „Sexuellen Missbrauch und Klerikalismus" (181ff), in dem es um strukturelle Aspekte von „Elitevorstellungen" in der Kirche und deren Auswirkungen auf die Missbrauchskrise geht:

> „Die klerikale Struktur der katholischen Kirche war und ist für Personen mit einer stark ausgeprägten narzisstischen Persönlichkeitsstruktur besonders anziehend. Bei ihnen lassen sich in einem besonderen Ausmaß Einstellungen und Verhaltensweisen nachweisen, die auch bei vielen Missbrauchern vorfind-

[17] **Aus dem Dunkel ans Licht.** Fakten und Konsequenzen des sexuellen Missbrauchs für Kirche und Gesellschaft, hg. v. Wunibald Müller / Myriam Wijlens. – Münsterschwarzach: Vier-Türme-Verlag 2011. 190 S., geb. € 18,90 ISNB: 978–3–89680–499–0.

bar sind. Dazu zählen das Gefühl, etwas Besonderes zu sein, die Tendenz, sich in Beziehungen zu anderen ausbeuterisch zu verhalten und die eigenen Unzulänglichkeiten abzustreiten sowie die Unfähigkeit, sich in andere Personen einfühlen zu können." (183f)

Fatale Wirkungen habe auch der „Klerikalismus der Laien, der sich u.a. in einer unreifen Abhängigkeit vom Klerus zeigt" (185), wenn Kinder „mit einer Mischung aus Ehrfurcht und Furcht" vor dem Priester erzogen werden. Der Abschnitt *Konsequenzen V* thematisiert spirituelle Wege der Heilung: Neben Erörterungen von W. Müller über die direkt und indirekt Betroffenen des Missbrauchs schreibt *Martin Werlen* über den „Segen", der aus der „Ent-Täuschung" über die Missbrauchsfälle hervorgehen kann: für die Opfer, die nun endlich wahrgenommen werden, für die Täter, die sich ehrlich um Heilung bemühen, für die Kirche, die nun die Chance nutzen kann, ihre verschütteten Probleme zu bearbeiten, und schließlich für die Gesellschaft, die das Thema zunehmend enttabuisiert. *Anselm Grün* stellt gegen die „Gefühlsverwirrung" (210) beim Opfer klar, dass „immer der Täter schuld ist" und zeigt Schritte zur Vergebung auf. Den Abschnitt *Konsequenzen VI – Leitlinien, Klärungen und Präventionsmaßnahmen* (221ff) eröffnet *Bischof Stephan Ackermann* mit einem erläuternden Text zu den neuen Leitlinien der Bischofskonferenz; der Würzburger Generalvikar *Karl Hillenbrand* bespricht im Stile einer „Frequently asked Questions"-Rubrik die dunklen Seiten, die die Kirche aufarbeiten muss. *Christy Schiller* präsentiert anschließend Maßnahmen zur Kontrolle und Prävention, die die US-amerikanischen Ordensgemeinschaften mit ihrem Modell der Akkreditierung (236) (einem Punkteplan zu Prävention, Reaktion und Supervision sowie Methoden zur Einhaltung der Normen) ergriffen haben. *Myriam Wijlens* greift dieses für die hiesige Kirchenlandschaft ungewohnte, aber bemerkenswerte Modell als Anregung für die Mühen der deutschen Kirchenleitung um Wiedergewinnung verlorenen Vertrauens auf. Auf die Leitfrage des letzten Kap.s ‚Wie geht es weiter?' antwortet *Wunibald Müller* am Ende des Bd.es: „Ich weiß es nicht." (251) Der Hoffnung auf Veränderung der Kirche durch die Krise stehen Zweifel angesichts der Reaktionsweisen mancher Bischöfe gegenüber, das Problem „auszusitzen" (ebd.), und die Beobachtung: „[D]ort, wo es wirklich ans ‚Eingemachte' geht, geschieht wenig. Das betrifft unter anderem Bereiche wie: Klerikalismus und Kirche, Sexualität und Homosexualität, Zölibat; die Rolle der Frau in der Kirche und vor allem [...] die Glaubwürdigkeit der Kirche." (253f) Der wahre Läuterungsprozess steht seiner Meinung nach noch aus; „auf der Baustelle Kirche herrscht augenblicklich Stagnation" (263). Ausstehende „Bauvorhaben" auf dieser Großbaustelle skizziert dementsprechend der letzte Beitrag „Wege aus der Vertrauenskrise" von *Marianne Heimbach-Steins*.

Zur Orientierung auf dieser kirchlichen Großbaustelle trägt auch das Theologische Jahrbuch der Philosophisch-Theologischen Hochschule Brixen[18] bei. Dieser 2010 erschienene erste Bd. des zweisprachigen (dt./ital.) Periodikums trägt den Titel „Heilige Kirche – sündige Kirche". Die Beiträge kreisen um die Frage, „inwiefern die Kirche durch ihre Vertreter schuldig werden und dennoch die ‚Heilige Kirche' bleiben kann, wie sie im Credo bekannt wird" (8); auf die Missbrauchsproblematik nimmt nur ein Teil der Beiträge Bezug. Leider verzichten die Hg. auf eine systematische Struktur (die Texte erscheinen in alphabetischer Reihenfolge der Autorennamen); sie begeben sich damit der Chance einer stärkeren Profilierung des Rahmenthemas. Wir stellen die thematisch einschlägigen Texte systematisch geordnet vor: Biblische Überlegungen stellen *Ulrich Fistill* über „Treue und Untreue" des Volkes JHWHs (v.a. anhand des Buches Exodus) und *Arnold Stiglmayr* anhand prophetischer Texte (Jes, Ez) an. Während Fistill dem engen Zusammenhang von Heiligkeit und Sündigkeit des Gottesvolkes nachgeht, fokussiert Stiglmayr die notwendige Anerkennung der Schuld und nimmt den Entwurf eines „neuen Exodus" (186ff) im Buch Ezechiel auf: Als „Subjekt des Versagens vor seinem Gott" (189) wird Jerusalem immer wieder neu auf eine heilvolle Zukunft verwiesen, wenn es sich auf seine Anfänge besinnt und sein Versagen gegenüber dem „Lebensangebot" Gottes erkennt. Systematische Perspektiven auf den Zusammenhang von Heiligkeit und Sündigkeit der Kirche entwerfen *Ivo Muser* (mit guten Differenzierungen zum Verständnis von Heiligkeit der Kirche) aus dogmatischer und *Roman Siebenrock* aus fundamentaltheologischer Perspektive. In beiden Beiträgen spielt das (schwierige, weil in heutiger Wahrnehmung nicht ohne die sexistischen Implikationen lesbare) Bild der *castra meretrix* eine wichtige Rolle (bei Siebenrock deutlich differenzierter als bei Muser). Siebenrock fragt nach „ekklesialen Todsünden" (163) in der Kirchengeschichte, etwa Missbrauch des Amtes zu eigeninteressierten Zwecken oder dem Irren der Kirche z.B. in judenfeindlichen Interpretationen des Evangeliums, und identifiziert typische Reaktionsmuster: die Ausgrenzung der „Sünder", die Konstruktion einer Differenz zwischen realer/sündiger und sakramentaler/heiliger Kirche, das Hinnehmen der Defizite. Der Artikel mündet in eine tiefgründige ekklesiologische Reflexion über die „geheiligte Kirche der Sünder", ausgehend von der konziliaren Grundbestimmung der Kirche als Sakrament. Zwei moraltheologische Beiträge reflektieren den Umgang der Kirche mit Schuld in ethischer Hinsicht: Ohne expliziten Bezug zur Missbrauchsproblematik fragt *Michael Rosenberger* nach den „Kompetenzen der Kirche im Umgang mit Schuld". Anknüpfend an die Menschheitsfrage „Wie kann der Mensch mit seiner Schuld umgehen?" (Max Frisch) konfrontiert er den der Gesellschaft (von der Kirche zuweilen) unterstellten „Unschuldswahn" (148) mit einer anderen Wahrnehmung des öffentlich-medialen Umgangs mit Schuld: Medien decken Schuld auf, indem sie a) die Wahrnehmung amtsbezogener Schuld von öffentlichen Personen verschärfen (z.B. Parteispendenaffären), b) bei technischen Katastrophen nach Schuldigen suchen (z.B. nach dem Erdbeben im italienischen L'Aquila), c) die Schuld ungerechter Systeme anprangern (z.B. Wirtschaftsliberalismus) und d) Schuld als Dimension in der Kunst thematisieren (ihre Symbolisierung durch Filme wie z.B. *Schindlers Liste*). Rosenberger folgert, die Kirche beanspruche zwar zu Recht Kompetenz im Umgang mit Schuld, habe aber erheblichen Anteil daran, dass dies gesellschaftlich kaum wahrgenommen werde. Sie nehme ihre Kompetenz nicht in der rechten Weise wahr und biete sie nicht am richtigen Ort an (154ff). *Martin Lintner* richtet die Aufmerksamkeit spezieller auf Schuldbekenntnis und Vergebungsbitte in der *ecclesia semper reformanda*. In Bezug auf die von Johannes Paul II. angeregte „Reinigung des Gedächtnisses" befragt er kirchliche Schuldbekenntnisse z.B. danach, wer konkret um Vergebung bitten muss (die Verantwortungsträger) oder was die Kirche als Genugtuung leisten kann (diskutiert werden: Fasten und Beten, Präventionsmaßnahmen, Opfer hören und entschädigen, Täter bestrafen). Ein ernsthaftes Schuldeingeständnis führe nicht zu Glaubwürdigkeitsverlust, sondern zu Glaubwürdigkeitsgewinn. Drei auf die Praxis orientierte Beiträge in diesem Bd. konkretisieren die theologischen Perspektiven: *Alois Gurndin* steuert in einem ausdrücklich subjektiv und persönlich gehaltenen Beitrag „pastoraltheologische Anmerkungen und praktische Fragen zum Thema ‚Kirche und Sexualität'" bei; anschaulich leuchtet er dunkle Ecken der „Sackgasse" der kirchlichen Sexuallehre aus (57): 1. Jungfräulichkeitsideal und Abwertung der Ehe, 2. Weisungen zur Geburtenregelung, 3. Koitusfixierung, 4. Zölibat und 5. Umgang mit wiederverheirateten Geschiedenen. *Michael Mitterhofer* beschreibt den Umgang mit Straftaten in der kath. Kirche. Über allgemeine rechtliche Klärungen (105ff) hinaus vergleicht er alte (CIC/1917) und neue Normen zum Umgang mit sexuellem Missbrauch. *Gottfried Ugolini* fragt aus sozialpsychologischer Sicht, inwieweit Vorfälle von Missbrauch mit dem „Wesen" der Kirche zu tun haben. Grundspannungen im Selbstverständnis (weltlich/überweltlich; Ideal/Realität) werden mit der Funktionsweise der Kirche als sozialem System konfrontiert: Angesichts lange Zeit dominierender Strategien des Selbsterhalts im Sinne der „Kirchenraison" plädiert Ugolini für eine sozialpsychologische Selbstaufklärung des Systems Kirche als Voraussetzung, um mit der unhintergehbaren Spannung von „Heiligkeit" und „Sündigkeit" angemessen umzugehen.

Die Überzeugung, „dass es in der katholischen Kirche unbedingt eine tief greifende und dauerhafte Veränderung geben muss", die insbes. „Veränderungen bei den beiden Themenbereichen ‚Macht' und ‚Sexualität' erforderlich [macht]" (9), liegt der Monographie von *Geoffrey Robinson*[19], dem ehemaligen Weihbischof von Sydney, zugrunde. Als Vorsitzender der australischen bischöflichen Kommission zur Aufklärung sexuellen Missbrauchs durch Kleriker hatte er Kritik am Vatikan geübt, wurde gemaßregelt und trat später freiwillig von dem Kommissionsvorsitz, aber auch von seinem Bischofsamt zurück. R. entwirft in 14 theologisch weit ausholenden Kap.n das Bild einer

[18] **Heilige Kirche – sündige Kirche.** Brixner Theologisches Jahrbuch 1/2010. Hg. im Auftrag des Professorenkollegiums der Philosophisch-Theologischen Hochschule Brixen v. Jörg Ernesti / Ulrich Fistill / Martin M. Lintner. – Innsbruck: Tyrolia 2011. 208 S., pb. € 24,95 ISBN: 978–3–7022–3134–7.

[19] **Robinson,** Geoffrey: **Macht, Sexualität und die katholische Kirche.** Eine notwendige Konfrontation. – Oberursel: Publik-Forum 2010. 320 S., pb. € 18,90 ISBN: 978–3–88095–196–9 (Erstveröffentlichung 2007).

freiheitlichen Kirche (vgl. 24); die Missbrauchsproblematik erscheint in diesem Licht als Symptom tief greifender Freiheitsdefizite. Er geht von dem Zusammenhang zwischen Gottesbild und Machtausübung aus, thematisiert in mehreren Kap.n Aspekte einer geschichtlich-dynamischen Glaubensauslegung (bzw. kritisiert deren Fehlen in einem statischen Traditions- und Amtsverständnis) und steuert auf Fragen einer partizipativen Kirchenverfassung zu. Die beiden letzten Kap. gelten dementsprechend der „Regierung" der Kirche: R. entwirft eine große Strukturreform mit drei Regierungsebenen ähnlich wie in demokratisch verfassten Staaten: „Die erste Ebene bildet das ganze Volk, die mittlere Ebene bildet eine gewählte Volksvertretung (zum Beispiel ein Rat oder eine Synode oder ein Parlament) und über allem steht letztverantwortlich ein präsidiales Amt, dessen Vertreter demokratisch gewählt wird." (267) Gleichwohl geht es ihm nicht um ein System bloßer Mehrheitsentscheidungen, es müsse vielmehr „immer konsensorientiert" (268) gearbeitet werden. „Wer Jesus nachfolgen will, muss bereit sein, sich von überkommenen Werten zu verabschieden und die Welt mit neuen Augen zu betrachten. Jesu Anspruch, Herz und Verstand zu ändern, besteht fortwährend. Er gilt sowohl für jede und jeden Einzelnen als auch für die gesamte Kirche." (295)

Eine weitere kirchenkritische Stimme ertönt aus anderer Richtung: Der kulturprotestantische Autor *Friedrich Wilhelm Graf* hat seine Essays und publizistischen Beiträge als Buch veröffentlicht[20], das er mit einem Rundumschlag zur aktuellen Situation der beiden Großkirchen in Deutschland beginnt. Die Missbrauchsfälle hätten eine solche Reaktion in der Öffentlichkeit ausgelöst, weil

> „beide großen Kirchen [...] gern mit einem starken moralischen Mandat auf [treten]. Sie haben ein ‚prophetisches Wächteramt' gegenüber Staat und Gesellschaft reklamiert, sich selbst die Rolle eines Hüters der öffentlichen Sozialmoral zugeschrieben und bei allen möglichen Konflikten suggeriert, über hilfreiches Orientierungswissen und konstruktive Problemlösungskompetenz zu verfügen. [...] Ihre Rhetorik von Werten, sittlichen Prinzipien, göttlichen Geboten und christlichem Menschenbild verstärkt nun gerade jene tiefe Vertrauenskrise, die weithin die Beziehungen zwischen den Kirchen und der Öffentlichkeit überschattet." (8)

Entlang von sieben „Untugenden" – Sprachlosigkeit (Niedergang protestantischer Wortkultur), Bildungsferne, Moralismus, Demokratievergessenheit, (klerikale) Selbstherrlichkeit, Zukunftsverweigerung und Sozialpaternalismus (Situation der Diakonie) – setzt G. sich eloquent und theatralisch mit den Ursachen der Vertrauenskrise auseinander. Seine Hauptaufmerksamkeit gilt der (eigenen) evangelischen Tradition, aber das Kap. über die Untugend der „Selbstherrlichkeit" (99) zielt v.a. auf die kath. Kirche. G. sieht ein besonderes, bis in den Kern der Kirchentreuen hineinreichendes Glaubwürdigkeitsdefizit in der Kluft zwischen dem, was die Führungsschicht predigt und vorschreibt, und der Lebenspraxis der Mehrheit der Gläubigen. Dazu hätten der „dramatische Priestermangel" (103), der lange Zeit inkonsequente Umgang mit den Missbrauchsfällen im Namen der Kirchenraison und das fürstbischöfliche Gebaren der „jungen aggressiven Neukonservativen" (105f) beigetragen. Weitere kritische Kommentare widmet G. der Rehabilitierung der Pius-Brüder sowie der päpstlichen Einstellung zur Ökumene, um spitz zu resümieren, „[d]ie römisch-katholische Theologie [habe] das Wirken des heiligen Geistes immer an die Institutionalität der Kirche gebunden. Die protestantische Theologie sah sich außer Stande, dem Geist die Weise seiner Wirksamkeit juridisch prägnant vorzuschreiben." (119) Es gibt zielführendere Analysen zu den Ursachen der Missbrauchskrise; gleichwohl bietet das Buch eine anregende Lektüre für akademisch gebildete Leser/-innen, die sich von G.s bildungsbürgerlicher Attitüde und seinem abwertenden Gestus gegenüber nicht-intellektuellen Zugängen zur Religion (sprich über Symbole, Emotionen, Meditation usw.) nicht abstoßen lassen.

[20] **Graf,** Friedrich Wilhelm: **Kirchendämmerung.** Wie die Kirchen unser Vertrauen verspielen. – München: Beck'sche Reihe 2011. 192 S., pb. € 10,95 ISBN: 978–3–406–61379–1.

Enger auf die Missbrauchsproblematik im kirchlichen Kontext bezogen sind zwei Monographien, die nicht rundherum überzeugen, aber zumindest kurz anzuzeigen sind: Der Psychoanalytiker (und langjährige Lehrbeauftragte für Pastoralpsychologie an der Univ. Bonn) *Dieter Funke*[21] stellt „die konkreten Fälle von sexueller Gewalt in der Kirche in einen größeren Zusammenhang" (9), um so deren Ursachen zu erkennen. Er will „die neurotischen Strukturen, die in bestimmten Glaubensinhalten begründet sind, analysieren" und hofft, dass nach dem „Läuterungsprozess [durch die Missbrauchsdebatte, Anm. d. Vf.] etwas Humanes, Heilsames und Lebenswertes zurückbleibt" (8). Prophylaxe erfolge „vor allem dadurch, dass man die unbewussten Konflikte und die strukturellen Zusammenhänge untersucht, die zu gestörten Persönlichkeiten und zu missbräuchlichen und gewaltsamen Beziehungen führen" (13). Die Verbindung zwischen individuellen und strukturellen Fehlentwicklungen aufzudecken, soll Heilungswege – auch durch die „mystisch-spirituelle" Dimension des Christentums – eröffnen. Der durchaus interessante Ansatz wird leider schwach präsentiert. Das Buch kreist immer wieder um dieselben Stichworte (Trieb, Trauma, Spaltung, Neurose, Narzissmus, Ideal), bleibt dabei jedoch sehr abstrakt. Die Sprache ist kompliziert, die Präsentation der anspruchsvollen Inhalte eher unsystematisch. Ohne psychologische Vorkenntnisse dürfte das Buch – von dem der Autor sagt, es sei aus persönlichen Gefühlen von Wut und Schmerz über die Missbrauchsfälle spontan entstanden – für viele nur schwer zugänglich sein, obwohl es kein wissenschaftlicher Text, sondern ein Essay sein will (vgl. 7).

Der Salzburger Religionspädagoge (mit Schwerpunkt Religionspsychologie) *Anton A. Bucher* vertritt in seiner – offensichtlich schnell (im doppelten Sinne von „flott" und „flüchtig") – geschriebenen Monographie über „Die dunkle Seite der Kirche"[22] die These: „Die Mentalität der römisch-katholischen Kirche ist in vielem verkindlichend, sie hemmt die Entwicklung hin zu Mündigkeit und aufrechtem Gang." (7) Das populärwissenschaftliche Buch bündelt alle Themen, die in/an der Kirche gegenwärtig stören oder Ärgernis erregen können, wobei der Autor irritierenderweise häufig auf kath.net und kreuz.net als Quellen rekurriert. Der Missbrauchsskandal dient hier eher als Aufhänger, um allfälligen (Reform-)Bedarf zu diskutieren bzw. anzuprangern.

Die vorgestellte Literatur evoziert ein Panorama des Reformbedarfs in der Kirche. Die nur angedeuteten Spuren in den internationalen Raum zeigen, dass die Probleme umfassend „katholische" Ausmaße haben. Über das Benennen und Anprangern der Probleme hinaus ist die Theologie gefordert, die strukturimmanenten ekklesialen Baustellen systematisch und tiefgründig in Angriff zu nehmen; Ansätze zeichnen sich ab. Damit zukunftsweisende Veränderungen konkret werden können, ist auch an anderen Stellen Bewegung unerlässlich: Argumentationskraft und eine Rückbesinnung auf die kirchliche ‚Hierarchie der Wahrheiten' müssen im Sinne echter Dialogbereitschaft an die Stelle simplifizierend pauschaler Schutzbehauptungen über die Unveränderlichkeit kirchlicher Lehren treten; nur ernsthafte Bereitschaft zum Teilen von Verantwortung kann den Eindruck autokratischer Herrschaft korrigieren. Aufmerksamkeit, Engagement und Beteiligung der Gläubigen – mit und ohne Amt – müssen das Ringen um evangeliumsgemäße Reformen begleiten und forcieren. Die aktuellen Zahlen zu Kirchenaustritten im letzten Jahr machen nachdenklich: Wenn die Kirche den *kairos* nicht erkennt, in der gegenwärtigen Krise nicht ein Zeichen des Geistes entdeckt und sich ihren hausgemachten Problemen nicht stellt, werden sich die „Abstimmung mit den Füßen" und der Prozess der ekklesialen Kernschmelze fortsetzen – auf Kosten der Sendung der Kirche und zu Lasten der Menschen, denen zu dienen sie beansprucht.

[21] **Funke,** Dieter: **Die Wunde, die nicht heilen kann.** Die Wurzeln des sexuellen Missbrauchs. Eine Psychoanalyse der Kirche. – Oberursel: Publik-Forum 2010. 160 S., pb. € 16,90 ISBN: 978–3–88095–204–1.

[22] **Bucher,** Anton A.: **Die dunkle Seite der Kirche.** – Etsdorf am Kamp: GALILA 2010. 224 S., geb. € 21,90 ISBN: 978–3–902533–55–5.

Exegese / Bibelwissenschaft

Otto, Eckart: **Die Tora.** Studien zum Pentateuch: Gesammelte Schriften. – Wiesbaden: Harrassowitz 2009. (VI) 714 S. (Beihefte zur Zeitschrift für Altorientalische und Biblische Rechtsgeschichte, 9), geb. € 98,00 ISBN: 978–3–447–05901–5

Dieser Sammelbd. gehört zur derzeit modischen Gattung von Aufsatznachdrucken. Exemplare dieser Gattung findet man auch in Serien wie BZAW, FRLANT oder FAT. Sie rufen den Grimm des Rez. hervor, weil er der Bibliotheksbeauftragte seiner Fak. ist. Nachdrucke in den Serien binden das immer engere Bücherbudget für das durch die Subskription der Serie aufgezwungene Privileg, denselben Artikel im Original und im Nachdruck zu besitzen.

Eckart Otto versammelt 25 Aufsätze aus den Jahren 1995–2008. Die meisten haben das Deuteronomium und seine Bedeutung bei der Entstehung des Pentateuch[1] zum Thema.

Abgerundet wird die „Tora" durch einen Art. zu Exodus („Die Geburt des Mose. Die Mose-Figur als Gegenentwurf zur neuassyrischen Königsideologie im 7. Jh. v. Chr.", SBS 189, 43–83), zwei zu Levitikus („Innerbiblische Exegese im Heiligkeitsgesetz Leviticus 17–26", BBB 119, 125–196, und „Das Buch Levitikus zwischen Priesterschrift und Pentateuch", ZAR 14, 366–407), sowie zwei zu Genesis („Die narrative Logik des Wechsels der Gottesnamen zur Differenzierung zwischen Erzählzeit und erzählter Zeit in der Genesis", bisher unveröffentlicht, 587–600; „Die Urmenschen im Paradies. Vom Ursprung des Bösen und der Freiheit des Menschen", ZAR 7, 122–133).

Diese Besprechung widmet sich den Beiträgen zum Deuteronomium und zur Entstehung des Pentateuch. O.s Ansichten dazu sind in dem Art. „Deuteronomium und Pentateuch", 168–228 (= ZAR 6, 222–284) zusammengefasst. Aus diesem Art. referiere ich zunächst die Hauptthesen (1), dann weise ich auf fragliche Aspekte hin (2) und schließlich benenne ich den Fortschritt, den O. für die theologische Forschung bringt (3).

O.s Hauptanliegen ist zu zeigen, „daß eine Pentateuchforschung, die am Deuteronomium und seinen komplexen literaturhistorischen Fragestellungen vorbei betrieben wird, keine Zukunft hat" („Deuteronomium und Pentateuch", 218). „Das Deuteronomium ist ein konstitutiver Bestandteil der Fabel des Pentateuch, die ohne den Abschluß in Dtn 31–34 mit Verschriftung des Pentateuch und Tod des Mose nicht funktioniert." (ebd., 186)

Die Entstehungsgeschichte von Deuteronomium und Pentateuch sieht O. folgendermaßen: Am Anfang des Deuteronomiums steht ein spätvorexilisches Reformprogramm (Dtn 6,4f; 12,13–28,44*). „Der dtr Horebredaktor […] (DtrD) macht [daraus] […] eine Moserede, die er in Dtn 5; 9–10* am Gottesberg Horeb lokalisiert, und stellt dem Gesetz […] (Dtn 12–26*) den Dekalog voran. […] Die Horebredaktion […] zieht eine am Dekalog […] orientierte Struktur in das Gesetz des Deuteronomiums ein und ergänzt es insbesondere durch den Ausbau der dtn Gerichtsordnung zu einem Ämtergesetz. […] Der dtr Autor der Moabredaktion (DtrL) hat […] die Promulgation des Deuteronomiums […] in die Gefilde Moabs verlegt und […] [den] Horebbund […] zu einem Präludium […] für den Moabbund degradiert […] (Dtn 28,69–30,20*). […] Die Moabredaktion erweitert […] das Gesetz […] durch die Einfügung der Kriegsgesetze […] [und] hat die dtr Grundschicht in Dtn 1–3*, 29–30*, Jos 1–12*; 23; Ri 2,6–9 […] verfaßt." (ebd., 212–214)

Weitere Fortschreibungen bewirken den Einbau dieser selbstständigen Landnahmeerzählung in Hexateuch und Pentateuch.

„Pentateuch und Hexateuch sind unter Integration der Priesterschrift aus dem Deuteronomium heraus entwickelt worden. Der Hexateuch entsteht durch die Vermittlung der […] Priesterschrift (P^G) einschließlich ihrer Erweiterungen (P^S) in Gen 1–Lev 16* mit […] Dtn 1,1–Ri 2,9*." (ebd., 214) Der Hexateuchredaktor fügt in Num 10–14*, 20–21* (22–25*), 32 ältere Erzählungen ein. Der Hexateuch hat seinen Zielpunkt im Bundesschluss Josuas nach erfolgreicher Landeroberung (Jos 24).

„Die Pentateuchredaktion […] fügt […] das Bundesbuch […] sowie eine […] DtrD vorgegebene Fassung des Dekalogs in die Sinaiperikope ein und überarbeitet sie, vermittelt Bundesbuch, Dekalog, Priesterschrift und Deuteronomium im Heiligkeitsgesetz und strukturiert die Sinaiperikope […] als Bundesschlußerzählung […]" (ebd., 215f). Die Pentateuchredaktion trennt „das Josuabuch ab und läßt […] ihr Werk nicht mit Josuas Tod, sondern dem des Mose enden (Dtn 34,10–12)" (ebd., 216). „Mit Moses Tod ist eine Epoche der Offenbarung zu Ende gegangen […]. Wenn nach Moses Tod kein Prophet mehr sein wird wie er, so wird auch der Pentateuch von dem sich formierenden Prophetenkanon […] als mit […] Präferenz ausgestattet abgehoben." (ebd., 210f)

Die Abwertung der Propheten in Dtn 34 löste im Prophetenkanon Gegenstimmen aus: „In Jer 30–31 wird […] der Widerspruch zwischen der dtr Prophetentheorie [Dtn 18,9–22], die auch zukünftig Propheten wie Mose erwartet, und der Pentateuchredaktion, für die mit Mose die Prophetie beendet ist, benutzt, um gegen die Offenbarungstheorie der […] Pentateuchredaktion Einspruch einzulegen." (ebd., 172) „Jer 31,31–34 ist der schärfste Gegentext in der Hebräischen Bibel zu […] Dtn 31, das […] in der Pentateuchredaktion Abschlußfunktion hat. Jer 31,31–34 wendet sich nicht nur gegen die mosaische Verschriftung der Tora in Dtn 31,9, sondern auch gegen die Belehrung ‚der Kleinen durch die Großen' (Dtn 31,12)." (ebd., 171) „Mit Sach 13,3f. […] wird dann schließlich auch die Schriftauslegung im corpus propheticum beendet […]. Die Tora hat sich […] als Maßstab der Entscheidung, die Prophetie zu beenden […] durchgesetzt […]" (ebd., 170f).

Meine Anfragen setzen bei den Stichworten Fabel und Horebredaktion an. O. bemüht sich, literaturwissenschaftliche Methoden zu benutzen und sie für seine literargeschichtlichen Fragerichtungen in Dienst zu nehmen. Es zeigen sich aber Unklarheiten bei der Verwendung der literaturwissenschaftlichen Fachbegriffe. Fabel ist die kausale und chronologische Verknüpfung des Handlungsverlaufs auf der Inhaltsebene, wie er in der Realität aufgetreten wäre.[2] Doch bei seiner Darstellung der Fabel des Horebredaktors springt O. durch mit „nachdem" eingeleitete Temporalsätze immer wieder in zeitliche Vor- und Rückgriffe des Diskurses der Erzählung auf der Ausdrucksebene. Es wäre wünschenswert, dass Theologen sich Fachbegriffe, die in deren philosophischer Herkunftsdisziplin Literaturwissenschaft kontrovers diskutiert werden, nicht schweigend aneignen oder sogar umdefinieren, wie es O. bei den Termini Erzählzeit und erzählte Zeit tut, sondern durch Verweis auf eine literaturwissenschaftliche Referenz Verständnishilfe bieten. Die Schwierigkeit, die Fabel der Horebredaktion geradlinig wiederzugeben, mag daran liegen, dass es eine Horebredaktion gar nicht gibt.

In einem 2009 erschienenen Art. unternimmt O. einen neuen Anlauf, die Fabel offenzulegen. Es wird klar, dass das Deuteronomium, das O. der Horebredaktion zuschreibt, von 4,45–28,68* reichte: „Mit Dtn 26,26f. als Abschluss des Gesetzes […] in Dtn 12,1–26,15, dem Segen und Fluch in Dtn 28* folgen, schlägt die Horebredaktion einen Bogen zu Dtn 5*. Zwischen Dtn 5* und Dtn 26* hat die Episode vom gegossenen Kalb in 9–10* […] ihren Ort. Durch die Erneuerung der Dekalogtafeln in Dtn 10,1–5* bringt JHWH seine weiterhin […] bestehende Intention, einen Bund mit dem Volk zu schließen […] zum Ausdruck."[3] „Der in Dtn 26,16f. vollzogene Bundesschluss ist in der erzählten Zeit kein anderer als der des Horebbundes, von dem Dtn 5,2–5* erzählt, wobei sich der erste Akt dieses Bundesschlusses auf JHWHs Kundgabe des Dekalogs in Dtn 5,6–21*, der zweite auf Moses Promulgation des Gesetzes des Deuteronomiums in Dtn 12,1–26,15* bezieht […]".[4]

Dtn 5,1.3 und 26,16.17 sollen mit „heute" den Tag des Bundesschlusses bezeichnen. Doch 5,2.3 erzählen vom Bundesschließen im Perfekt (x-qatal-Formation), d.h. als einem Sachverhalt in der Vergangenheit. Einen Bundesschluss aus zwei Akten folgert O., weil er Dtn 26,16f als Bundeszeremonie versteht. Doch in 26,16f benennt Mose die Inhalte der Beziehung zwischen Jhwh und Israel. Das ist Deutewort oder Protokoll eines performativen Sprechakts, keine Zeremonie. Im kanonischen Deuteronomium dagegen ordnen Dtn 28,69 und 29,9–14 die Worte des Mose in 26,16f klar in eine Bundeszeremonie ein. Das bedeutet, die von O. postulierte Horebredaktion erzählt von einem Bundesschluss, den sie gar nicht erzählt.

Es sei denn, das ist aber nicht die These von O., man versteht die Offenbarung des Dekalogs allein als Bundesschluss. Einen Anhaltspunkt dafür liefert 5,27, wo das Volk zu Mose sagt: „du sollst alles zu uns reden, was Jhwh, unser Gott, zu dir reden wird, und wir wollen es hören und tun." Diese Reaktion auf den Dekalog kann als vorausgehende Ratifizierung des Gesetzes, das die lehrende Auslegung des Dekalogs ist, verstanden werden. Dann berichtet die Horebredaktion von einem Bundesschluss am Gottesberg in Dtn 5, der nur aus der Mitteilung des Dekalogs durch Jhwh und dem Gehorsamsversprechen des Volkes bestand. Von diesem Bundesschluss erzählt Mose als einem Sachverhalt der Vergangenheit. Das in Kraft gesetzte Gesetz in Dtn 12–28* ist somit kein Bundesdokument, sondern ein Appendix an den Bundesschluss. Jhwh, der Bundesherr, erlässt nach dem Bundesschluss durch die Vermittlung des Mose ein Gesetzeskorpus mit Segen und Fluch ähnlich dem Kodex Hamurabi.

Die Hypothese von der Horebredaktion, die das erstmals in eine Erzählung eingebettete Deuteronomium (DtrD) am Gottesberg Horeb lokalisiert, ist gewöhnungsbedürftig und genial. Obwohl sie nicht überzeugt, lädt sie zum Nachdenken ein. In der Welt der Horebredak-

[1] „Moses Abschiedslied in Deuteronomium 32. Ein Zeugnis der Kanonbildung in der Hebräischen Bibel", bisher unveröffentlicht, 641–678; „Das postdeuteronomistische Deuteronomium als Schlussstein der Tora", BZAW 365, 71–102; „Ersetzen und Ergänzen von Gesetzen in der Rechtshermeneutik des Pentateuch", ZAR 14, 434–442; „Prophetie im deuteronomistischen Deuteronomium", FzB 88, 277–309; „Der Dekalog im deuteronomistischen Deuteronomium", QD 212, 95–108; „Deuteronomium 1–3 als Schlüssel der Pentateuchkritik in diachroner und synchroner Lektüre", ZAR 14, 86–236; „Das Ende der Toraoffenbarung. Die Funktion der Kolophone Levitikus 26,46 und 27,34 sowie Numeri 36,13 in der Rechtshermeneutik des Pentateuch", BZAW 370, 191–201; „Rechtshermeneutik im Pentateuch", BZAR 7, 72–121; „Gerhard von Rad als Deuteronomiumskommentator", Altes Testament und Moderne 13, 1–28; „Die Tora als Buch. Ein Schlüssel zum Schriftverständnis der Hebräischen Bibel", ZAR 13, 284–303.

[2] Antor, Heinz, Art. Plot, in: A. Nünning (Hg.), Metzler Lexikon Literatur- und Kulturtheorie. Ansätze – Personen – Grundbegriffe. Stuttgart: Metzler 1998, 426.

[3] Otto, Eckart, Deuteronomiumstudien II. Deuteronomistische und postdeuteronomistische Perspektiven in der Literaturgeschichte von Deuteronomium 5–11*, ZAR 15 (2009), 140.

[4] Ebd., 142.

tion kommen Exodus und Gottesberg in unmittelbare Nähe. Hat der Bundesschluss beim Auszug aus Ägypten im Jeremiabuch so etwas im Blick? O. stellt diesen Bezug nicht her („Jeremia und die Tora. Ein nachexilischer Diskurs", BZAR 7, 134–182). Doch der Wortlaut von Dtn 4,45 klingt so. Außerdem könnte das Volk nach dem Horebbundesschluss bald ins Land eingezogen sein. Ist es möglich, das, was O. Horebredaktion nennt, mit der vorexilischen Landnahmeerzählung im Sinne Norbert Lohfinks[5] zu vereinigen? Was zwingt, den Dekalog ins Exil zu datieren? Warum mag es nicht zur Regierungszeit Joschijas eine Schrift gegeben haben, die einen auf einem Dekalog basierenden Gottesbund, eine Gesetzespromulgation und darauf folgend die Landnahme erzählte? Ihre Botschaft wäre: Nur der Gehorsam gegenüber dem Gesetz ermöglicht den Landbesitz einschließlich der ehemaligen assyrischen Provinzen. Für die exilische Moabredaktion müsste man ein anderes Kürzel finden als DtrL. Das hat O. von N. Lohfink übernommen, aber umdatiert und umdefiniert.

Die Stärke von O.s Forschung besteht in der Zusammenschau. Seine mutigen Hypothesen überblicken die Pentateuchentstehung und die Genese der Prophetenschriften.[6] Pentateuch und Prophetenkanon entstanden fast zeitgleich und im Dialog.[7] Das ist ein Gewinn gegenüber Studien, die Prophetentexte einseitig als Vorlagen für Themen des Pentateuch wie etwa den Bund heranziehen.

In seinem Bemühen, Literaturwissenschaft mit Literarkritik zu verbinden, zeichnet sich O. durch das wissenschaftliche Ernstnehmen katholischer Kollegen und ihrer eher synchronen Zugänge aus („Wie synchron wurde in der Antike der Pentateuch gelesen?", HBS 44, 240–285; „Mose, der Schreiber", ZAR 6, 32–329; „Mose, der erste Schriftgelehrte. Deuteronomium 1,5 im Narrativ des Pentateuch", OBO 214, 273–284).

Bewundernswert ist schließlich O.s umfassende Kenntnis der Forschungsgeschichte, was seine Fußnoten zu wahren Fundgruben macht.

Freiburg (CH) Hans Ulrich Steymans

Berner, Christoph, **Die Exoduserzählung**. Das literarische Werden einer Ursprungslegende Israels. – Tübingen: Mohr Siebeck 2010. 490 S. (Forschungen zum Alten Testament, 73), ln € 109,00 ISBN 978–3–16–150542–3

Bei dem vorliegenden Buch handelt es sich um die Habil.schrift (Göttingen 2010) des Autors, die der Entstehungsgeschichte der Exoduserzählung (= ExE) in Ex 1–15 und Ex 18 gewidmet ist. Sie zielt darauf ab, durch eine Untersuchung dieser zentralen Kap. des Exodusbuches einen Beitrag zur Literaturgeschichte des Pentateuch bzw. Hexateuch zu liefern.

B. setzt für seine Untersuchung, die er in 8 Großabschnitte (Ex 1; 2–4; 5,1–6,1; 6,2–7,7; 7,8–11,10; 12,1–13,16; 13,17–15,21; 18) untergliedert, bei der Unterscheidung von priesterschriftlichen und nicht-priesterschriftlichen Texten ein, da er in der Anerkennung von P-Texten einen Minimalkonsens der ansonsten stark divergierenden Pentateuchforschung sieht. Im Ergebnis wird bei B. dann aber die gesamte Urkundenhypothese – in all ihren Variationen und Modifikationen – zugunsten einer reinen Ergänzungshypothese aufgegeben. Den Ausgangspunkt der so vielfältig und vielfach fortgeschriebenen ExE bildet für B. „ein literarisches Konstrukt, das von den aufeinander bezogenen Erzählstücken in Ex 2*; 14* getragen wird" (430). Diese Grundlage ist sukzessive fortgeschrieben worden, v.a. – und das ist für B.s Rekonstruktion, die immer wieder versucht, die Kontexte der angenommenen Bearbeitungen einzuholen, zentral – in einer frühen Verbindung mit einem Kern der Erzelternerzählungen. Da der spätere große Textumfang von P diese Verbindung von Erzelternerzählung und ExE schon voraussetzt, folgt B. den Exegeten, die in P eine Bearbeitungsschicht und keine Quelle sehen. Obwohl das P-Material die ExE schon sehr stark anreichert, entfällt ein Großteil des vorliegenden Textbestandes der ExE in der Sicht von B. auf nachpriesterschriftliche Fortschreibungen. Das Wachstum der ExE wird als „fortwährender Prozeß ‚midraschartiger' Selbstauslegung" (7) beschrieben.

Im Rahmen der vorliegenden Besprechung ist es weder möglich noch sinnvoll, die einzelnen Bearbeitungsteile vorzustellen oder zu diskutieren, weshalb im Folgenden das Augenmerk auf die methodischen Grundlagen der Arbeit gerichtet wird.

Am Anfang der Untersuchungen steht die Beobachtung der Vielstimmigkeit der Texte, die B. dahingehend zu erklären sucht, dass er von einer „Kleinschrittigkeit" bei der Bearbeitung ausgeht, einzig das P-Material folge diesem Muster nicht. Dieser Unterschied, das Abweichen der Priesterschrift „von den kleinschrittigen Fortschreibungsprozessen […], die das literarische Werden der Exoduserzählung in weiten Teilen bestimmt haben" (449), signalisiert ein erstes Basisproblem. Ein narratologisches Konzept, das das kleinschrittige Fortschreiben plausibel machen würde, wird nicht vorgelegt, so dass auch der notierte Wechsel zur großflächigen Bearbeitung im P-Bereich (neben weiteren kleinschrittigen) letztlich unerklärt bleibt. Für seine Analyse stützt B. sich im Wesentlichen auf klassische literarkritische Beobachtungen und Argumentationen, denen aber – unabhängig davon, ob sie im Rahmen einer Urkunden- oder Ergänzungshypothese ausgewertet werden – der Charakter des Spekulativen und Hypothetischen eigen ist, da sie auf subjektiven – meist ästhetischen – Urteilen (z.B. harter Übergang; Bruch; Sperrigkeit; ungelenk; wiederholend etc.) beruhen. Diese Beobachtungen werden schließlich in zahlreichen Bearbeitungen (ca. 10–20 pro Abschnitt) ausgewertet, die durch „Wachstumsdynamiken" (7f), d.h. „die im Text selbst angelegten Fragen und Leerstellen, die neue Fortschreibungen anstoßen und damit zum stetigen literarischen Wachstum beitragen" (450), erklärt werden. Da die „Fragen und Leerstellen" selten präzise benannt werden, bleibt die Rekonstruktion der Bearbeitungen sehr hypothetisch.

Weiterführend ist unter methodischer Hinsicht, dass B. die näheren und weiteren Kontexte zu berücksichtigen sucht, wozu er vornehmlich auf intertextuelle Textsignale zurückgreift. Dieser Ansatz lässt Sinnzusammenhänge erkennen, die auch und gerade für die Fragen zur Genese der ExE von entscheidender Bedeutung sind. Gleichwohl werden die intertextuellen Bezüge ohne ein literarisches Erklärungsmodell behandelt. Wenn bspw. vom „Interesse an der Stiftung intertextueller Verweiszusammenhänge" (437) gesprochen wird, dann wird damit angezeigt, dass ausschließlich *Bearbeiter* vorgegebener Texte im Blick sind. Intertextuelle Verweise sind aber zuallererst ein Mittel, um Aussagen durch das hergestellte Zusammenspiel bzw. die Zusammenschau zu profilieren, wobei es irrelevant ist, ob die Bezüge vom Autor selbst oder einem Späteren hergestellt werden. „Eine redaktionsgeschichtliche Auswertung der intertextuellen Bezüge liefert nicht nur durch die Bestimmung von Einzeltextrelationen das Gerüst, auf dem eine alttestamentliche Literaturgeschichte künftig aufbauen muß, sie ermöglicht auch allererst ein vertieftes Verständnis der einzelnen Aussagen. Indem sie ihren Ort in der Wachstumsgeschichte erhellt, legt sie von späteren Bearbeitungen verdeckte Sinnzusammenhänge frei und vermag so auf ihre Weise zu zeigen, ‚daß *kein Wort ohne Sinn und Absicht* ist'"(8). Hier tritt ein weiteres (methodisches) Basisproblem zutage, denn B. reflektiert offensichtlich nicht, wie das Wissen um die Genese der Texte ihr Verständnis bestimmt und welchen Stellenwert die unterschiedlichen Aussagen verschiedener Bearbeitungen haben können (kommt z.B. dem eruierten ältesten Textbestand die größte Bedeutung zu oder einer Bearbeitung oder gar dem vorliegenden Endtext?).

Der Gedanke von Benno Jacob, „daß kein Wort ohne Sinn und Absicht ist", den B. zwar zitiert, aber gegen seine Intention wendet, könnte die methodische Lücke schließen, die in der Anlage der vorliegenden Arbeit klafft. Benno Jacob lehnt nämlich die Fragen nach der Genese der Texte gerade nicht ab, stellt sie aber in Relation zum Verstehen der Texte. Ersteres, die entstehungsgeschichtliche Arbeit, nennt er „Kritik", Letzteres, das Verstehen bzw. die Auslegung bezeichnet er als „Exegese". Jacobs berühmtes Wort „Nicht die Kritik, die Exegese hat das erste Wort" (Quellenscheidung und Exegese im Pentateuch, Leipzig 1916, 3) ist so zu verstehen, dass jedweder Analyse der Texte ihre Exegese vorausgehen muss, d.h. der vorliegende Text muss zuerst „verstanden" sein und erklärt werden, muss also in seinen Sinnstrukturen und -zusammenhängen erfasst werden. Nur auf der Basis einer synchronen Erfassung der ExE (bzw. des Pentateuch) kann eine diachrone Analyse (und Hypothese) plausibel gemacht werden. Was B. der von ihm vollständig abgelehnten Urkundenhypothese anerkennend zugesteht, gilt ohne Abstriche auch für seine eigene Ergänzungshypothese: „Gerade die […] Beobachtungen sind ungeachtet aller unzutreffenden Schlußfolgerungen, die aus ihnen abgeleitet wurden, von bleibender Bedeutung." (449)

Regensburg Christoph Dohmen

Beuken, Willem A. M.: **Jesaja**. Herders theologischer Kommentar zum Alten Testament, hg. v. Erich Zenger. – Freiburg: Herder,

Jesaja 1–12: 2003. 367 S., geb. € 60,00 ISBN 978–3–451–26834–5

Jesaja 13–27: 2007. 432 S., geb. € 70,00 ISBN 978–3–451–26835–9

Jesaja 28–39: 2009. 560 S., geb. € 90,00 ISBN 978–3–451–30133–9

„Jesaja" – der Name bezeichnet ja sowohl den Propheten als auch das nach ihm benannte ‚Buch' – nimmt in der hebräischen Bibel eine herausragende Stellung ein. Er gilt mit Recht als *Stimmführer der (hinteren) Propheten*, was sich dreifach begründet[1]: Jesaja bildet in der Regel die kompositionelle Eröffnung der sog. klassischen, hinteren Propheten, in der literarischen Präsentation wird eine raum-zeitlich

[5] Vgl. Braulik, Georg, Die deuteronomistische Landeroberungserzählung aus der Joschijazeit in Deuteronomium und Josua, in: Hermann-Josef Stipp (Hg.), Das deuteronomistische Geschichtswerk (ÖBS 39), Frankfurt a. M. 2011, 89–150.

[6] Bei den Vorderen Propheten hat O. die These von einem deuteronomistischen Geschichtswerk (Dtn–2Kön) zugunsten eines Hexateuchs und eines mit 1Sam 1 beginnenden Kernbereichs dtr Geschichtsschreibung möglicherweise aus joschijanischer Zeit aufgegeben („Ein ‚Deuteronomisches Geschichtswerk' im Enneateuch?", ZAR 11, 323–345).

[7] „Die Tora als Buch. Ein Schlüssel zum Schriftverständnis der Hebräischen Bibel", ZAR 13, 284–303; „Welcher Bund ist ewig? Die Bundestheologie priesterschriftlicher Schriftgelehrter im Pentateuch und in der Tradentenprophetie im Jeremiabuch", SBS 211, 161–170.

[1] Vgl. zuletzt *R. G. Kratz*, Jesaja im Corpus propheticum, in: ders., Prophetenstudien. Kleine Schriften 2 (FAT, 74), Tübingen 2011, 149–159.

umfassende Sicht auf die Weltgeschichte von der Mitte des 8. Jh.s v. Chr. bis zum Weltende entwickelt, und theologisch wird dabei Jhwhs Gericht und Heil für Israel im Kreis der Völker verkündet.

Deswegen wird das Buch seit der Antike, beginnend mit den Qumran-Pescharim, besonders intensiv kommentiert und exegesiert. In diese mächtige Auslegungstradition reiht sich auch der hier anzuzeigende Kommentar des emeritierten Leuvener Alttestamentlers Willem A. M. Beuken ein, der sich dieser allein für Protojesaja immensen Aufgabe über Dekaden mit Bravour gewidmet hat.

Seine Ergebnisse präsentiert er in der bisher rasch erscheinenden Reihe *Herders Theologischer Kommentar zum AT* – begründet und herausgegeben vom kürzlich verstorbenen Münsteraner Alttestamentler Erich Zenger –, die ihren Schwerpunkt auf die Gesamtstruktur des ‚kanonischen Endtextes' und auf dessen theologisches Profil legt. Durch Einbezug dieser in der neueren Forschung bisher eher vernachlässigten Dimension gewinnt die in der gegenwärtigen exegetischen Großlage nicht unproblematische Gattung des Kommentars eine zusätzliche Berechtigung. Einer in diesem Sinne gefassten „diachron reflektierten Synchronie" (I, 11) weiß sich auch B. verpflichtet (s. u.): Auch wenn er dieses Programm für die seit Beginn der kritischen Forschung etablierte Größe ‚Jes 1–39', also (nur) den sog. ‚Protojesaja', ausarbeitet, so hält er einerseits doch den gesamten Buchhorizont (Jes 1–66) durchgehend präsent, und andererseits ist seine Kommentierung in sachlicher Hinsicht weitgehend kompatibel mit der von Ulrich Berges – einem der Übersetzer des Kommentars ins Deutsche – verfassten Bearbeitung von Jes 40ff[2], sodass *Herders Kommentar* in absehbarer Zeit eine kohärente Auslegung des gesamten Jesajabuchs bieten wird.

B.s Kommentar zu Protojesaja ist in drei Bd.e unterteilt, die sich an wesentlichen kompositionellen Zäsuren orientieren: 1–12 (I), 13–27 (II) und 28–39 (III). Schon rein quantitativ gilt es dabei die – forschungsgeschichtlich alles andere als übliche – Ausgewogenheit der Behandlung herauszustreichen, die sämtlichen größeren Textbereichen in etwa gleich viel Platz – und Gewicht – einräumt.

Die Einzelbd.e sind kohärent strukturiert und umfassen jeweils eine allgemeine Einleitung sowie die fortlaufende Kommentierung:

Die *Einleitung* in Bd. I führt zunächst in Jesaja und das Jesajabuch insgesamt (Bd. I. Kap. 1) sowie, ebenfalls übergreifend, in die Textgeschichte (I.3) ein; analog dazu erörtern die Bd.e II–III die Stellung von 13–27 bzw. 28–39 im Buch (II.4; III.4). Es folgen wichtige Überlegungen zu (Entstehungsgeschichte [I.2–3] und) Aufbau (I.2–3; II.5; III.5), bevor die Datierung erwogen (I.3.5; II.6; III.6) und der literarische Charakter beschrieben wird (I.5; II.7; III.7). Abschließend kommen einerseits das Verhältnis zu den Traditionen Israels (I.6) bzw. die inter-/intratextuellen Befunde (II.8; III.8) und andererseits der offene Schluss der Komposition 1–12 und deren Hauptthematik (I.7) bzw. die Theologie (II.9; III.9) zur Sprache.

Damit bietet B. dem Leser eine profunde Einführung in die wesentlichen Befunde, Probleme und Positionen der Protojesajaforschung. Die Darstellung ist auch formal sehr übersichtlich gegliedert, wobei sich die häufigen Zwischentitel als hilfreich erweisen; zusätzlich ermöglichen die vom Hg. der Reihe gesetzten Randmarginalien nicht nur dem eiligen Leser eine rasche Orientierung.

Letzteres gilt auch für die *Kommentierung*, die den fortlaufenden Text, gegliedert in Sinnabschnitte, auslegt. Sie verzeichnet vorab jeweils die wesentliche Literatur und bietet dann (1.) den übersetzten Text mit Erläuterungen (wobei – vielleicht etwas zu strikt und einseitig – die masoretische Fassung nahezu durchwegs den Vorzug erhält). Danach erschließt (2.) eine ausführliche Analyse den Abschnitt insgesamt, wie ihn B. beurteilt, bevor sich (3.) die detaillierte Auslegung der Fülle von Einzelfragen widmet; sodann rundet (4.) unter der Überschrift ‚Bedeutung' ein kurzes Fazit die Exegese ab.

Es ist an dieser Stelle weder sinnvoll noch möglich, auch nur ausgewählte Einzelbeispiele näher vorzustellen, so instruktiv und interessant dies für den Spezialisten sein mag. Die literarischen Streifzüge des Rez. durch die Kommentarteile lassen sich wie folgt bündeln: Auf Schritt und Tritt kann der Leser subtile Beobachtungen zum Text machen, exegetische Problemdiskussionen verfolgen, auslegungs- bzw. forschungsgeschichtliche Perspektiven überblicken und insbes. eindringliche theologische Auslegungen mitbedenken. Kurz und gut: Es gelingt dem Kommenta(to)r brillant, den Leser nachhaltig in den Dialog und die Auseinandersetzung mit dem Text hineinzunehmen!

Summarisch sollen zum Schluss noch drei Aspekte erörtert werden, die für *B.s Gesamtverständnis von (Proto)jesaja* wesentlich und charakteristisch erscheinen.

Zunächst ist zu vermerken, dass B. mit der neueren Prophetenforschung bei der fundamentalen Einsicht ansetzt, dass *der Prophet Jesaja hinter das literarische Buch zurücktritt* und nur in ihm und durch es greifbar wird: Daher lässt sich „bereits seit der frühesten Phase der Überlieferung [...] Jesaja als Person nur im Spiegel seiner Orakel wahrnehmen" (I, 25). Der historische Jesaja ist demnach lediglich gebrochen und in groben Konturen greifbar, wobei B. im Vergleich zumindest mit der rezenten deutschsprachigen Jesajaexegese relativ optimistisch bleibt und nicht wenige Texte auf Jesaja selbst zurückführt (s. I, 25f, 30ff; II, 26ff; III, 25f[3]).

Die *Buchgenese* verläuft ihm zufolge so, dass die seit K. Budde weithin anerkannte sog. Denkschrift (6,1–8,18*) zur joschijazeitlichen Immanuelschrift (5,1–9,6*, so seit H. Barth) erweitert wurde, bevor man eine Grundschrift schuf (1–12*, inkl. diverser ‚echter' Passagen), die nachexilisch mit den überarbeiteten Kap.n 28–32* zum Erst-Jesajabuch verbunden wurde (ebenfalls mit viel Originalgut); hinzu kommen weitere genuine Orakel Jesajas in 13–23 (I, 34f). Dabei lassen B. zufolge bereits 1–12* und vollends 1–12* + 28–32* deutlich Großjesajabücher erkennen, allerdings bleibt die Darstellung hinsichtlich der redaktionsgeschichtlichen Konturen und Prozesse leider relativ unscharf (s. I, 30ff, 35ff, 50ff), während die theologischen Profillinien umso klarer herauskommen. Damit fasst B. die Buchgenese insgesamt so, dass er drei elementare Etappen unterscheidet und „in groben Zügen von einer vorexilischen, exilischen und nachexilischen Redaktion" ausgeht (I, 10 u. ö.), wobei B. selbst mehrfach auf weiteren Differenzierungsbedarf hinweist (z. B. III, 25f).

Im Blick auf das methodische *Verhältnis von Diachronie und Synchronie* betont B. völlig zu Recht: Auch wer auf den Endtext fokussiert und „das Jesajabuch in seiner überkommenen Form als ein Produkt des 3. Jahrhunderts v. Chr. ansieht, darf seine vorherige Jahrhunderte lange Entwicklung nicht leugnen" (I, 11): Eben dies meint die erwähnte diachron reflektierte Synchronie nach B. Aufs Ganze sieht er somit treffend in der *„Aktualisierung* den wesentlichen Motor" der Buchgenese (I, 10 [Hervorhebung M. L.]; vgl. III, 10f) und will eben diese Bewegung im Kommentar nachvollziehen (I, 10). Hier bleibt freilich von der Durchführung her zurückzufragen, ob dieses – völlig sachgemäße – Vorhaben vollauf eingelöst wird. Dem Rez. scheint durchaus noch Potential für eine umfangreicher und differenzierter am Einzeltext arbeitende Rekonstruktion der Buchgenese zu bestehen: Es lassen sich m. E. nämlich zusätzlich einige weitere markante Redaktionsebenen, die durch literarische Querbezüge, diachrone Indizien und dabei leitende religions- und theologiegeschichtliche Profile charakterisiert sind, erheben oder jedenfalls mit guten Gründen als Modellhypothesen erwägen – auch wenn man mit der sehr wohl gebotenen „gesunden Skepsis" (I, 11) zu Werke geht und mit B. unterstreicht: Ein „Kommentar ist nicht der geeignete Ort, um [...] mit einer eigenen ausgefeilten Hypothese" hervorzutreten (I, 29 zu Jes 1–66). In der Tat stellen redaktionsgeschichtliche Modelle keinen Selbstzweck dar, sie sind aber m. E. gerade bei einer diachron reflektierten Synchronie unabdingbar, um die historische Tiefenschärfe und die theologiegeschichtliche Dynamik des (im Sinne einer stetigen Ajourierung von Traditionsliteratur) langzeitig gewordenen Endtextes angemessen würdigen zu können.

Für diese und weitere Hauptaufgaben der gegenwärtigen und künftigen Jesajaforschung wird sich das äußerst imposante Triptychon B.s ohne Zweifel als der point of reference der kommenden Jahre etablieren.

Münster Martin Leuenberger

Schiffman, Lawrence H.: **Qumran and Jerusalem**. Studies in the Dead Sea Scrolls and the History of Judaism. – Grand Rapids / Cambridge: Eerdmans 2010. (XX) 483 S. (Studies in the Dead Sea Scrolls and Related Literature), kt $ 35,00 ISBN: 978–0–8028–4976–2

Mit diesem Buch legt L. H. Schiffman, langjähriger Prof. für Hebrew and Judaic Studies an der New York Univ., seit Januar 2011 Vice-Provost of Undergraduate Educations an der Yeshiva Univ., einen Sammelbd. vor, in dem er 25 bereits veröffentlichte Aufsätze aus den Jahren 1987–2009 zusammengestellt hat. S. hat diese Texte überarbeitet, sodass die Angabe der ursprünglichen Paginierung obsolet wurde. Er selbst bezeichnet dieses Buch als ein Zwischending zwischen einem Sammelbd. und einem neu geschriebenen Buch (X), da er die Aufsätze intensiv aufeinander zu überarbeitet und in eine thematische Ordnung gebracht hat. Das Buch spiegelt das Expertenwissen dieses streitbaren und geachteten Gelehrten über die Texte von Qumran auf dem

[2] Vgl. bisher: *U. Berges*, Jesaja 40–48 (HThK), Freiburg u. a. 2008. Die größte redaktionsgeschichtliche Divergenz betrifft B.s Favorisierung der Vereinigungshypothese, nach der Jes 1–39 und 40ff ursprünglich unabhängig voneinander entstanden sind (s. I, 28ff), während Berges Jes 40ff im Sinne einer Fortschreibungshypothese als literarisch a priori Protojesaja ‚erweiternde' Größe versteht.

[3] Vgl. als jüngste Vergleichsstudien zu Jes 6–8* bzw. 28–32* *M. de Jong*, Isaiah among the Ancient Near Eastern Prophets. A Comparative Study of the Earliest Stages of the Isaiah Tradition and the Neo-Assyrian Prophecies (VT.S, 117), Leiden et al. 2007 bzw. *J. Kreuch*, Unheil und Heil bei Jesaja. Studien zur Entstehung des Assur-Zyklus Jesaja 28–31 (WMANT, 130), Neukirchen-Vluyn 2011.

Hintergrund seiner Studien zum Judentum des Zweiten Tempels und der rabbinischen Zeit.

Nach Vorwort und Abkürzungsverzeichnis führt S. in einer umfassenden „Introduction" (1–11) in sein Buch ein. Kurz handelt er einige Überblicksaspekte ab, wie sich die Dead Sea Scrolls (DSS) in die Erforschung des Judentums der Spätantike einfügen, wie die Halakha entstanden ist und wie genau diese Form der Gesetzesauslegung die jüdischen Gruppierungen charakterisiert. Dabei treibt ihn die Frage um, ob die DSS tatsächlich die Literatur einer Sekte sind oder ob sich hier ein wichtiges Bindeglied zwischen dem Judentum vor dem 1. Jüdischen Krieg und dem tannaitischen Rabbinismus zeigt. S. kann anhand von 4QMMT zeigen, dass die halakhischen Debatten in den DSS ähnlich denen der Tannaiten sind, sich also langgliedrige Traditionsströme aufzeigen lassen, die durch die Erforschung der DSS ans Licht treten. Erst die Differenzen in der Tora-Interpretation weisen auf die differierenden Judentümer hin. S. ist ausgewiesener Experte auf diesem Gebiet, weshalb die meisten seiner Beiträge im Buch sich mit halakhischen Themen befassen.

Die 25 Kap. sind in fünf Teilabschnitte gegliedert. Der erste Teilabschnitt „The Scholarly Controversy" (13–78) enthält drei Beiträge, die im Original ein knappes Jahrzehnt auseinanderliegen. Der erste Beitrag „The Many 'Battles of the Scrolls'" (Kap. 1; 15–43) befasst sich mit der an Kontroversen reichen Entdeckungs- und Publikationsgeschichte der Rollen (inzwischen minutiös nachgezeichnet in Weston W. Fields, The Dead Sea Scrolls. A Full History I, Leiden 2009) sowie mit den konkurrierenden Theorien über ihren Ursprung und über den Charakter der Bibliothek. Im Streit über die Frage, wer die Qumraner eigentlich waren, begründet S. erneut seine These, es handele sich hier um eine letztlich sadduzäische Gruppe. Im zweiten Beitrag „Literary Genres and Languages of the Judean Scrolls" (Kap. 2; 44–62) bietet er einen Überblick über das Gesamtkorpus der Texte aus Qumran, Masada, Murabba'at, En Gedi, Naḥal Ṣe'elim / Naḥal Ḥever u. a. und stellt ihre sprachlichen Besonderheiten inkl. dialektaler Spezifika vor. Bei der Darstellung der unterschiedlichen Textgattungen schließt S. aus den DSS, dass die gängigen Bezeichnungen wie Kanon, Apokryphen etc. obsolet geworden sind. Im dritten Beitrag „Halakha and History: The Contribution of the Dead Sea Scrolls to Recent Scholarship" (Kap. 3; 63–78) geht S. der Entstehung und Geschichte der Halakha nach und zeigt den Einfluss der DSS auf die Erforschung der jüdischen Gesetzesauslegung. In dieser Hinsicht wird der Tempelrolle und 4QMMT wegen ihrer polemisch formulierten Halakhot besonders hohe Bedeutung beigemessen. S. widmet in diesem forschungsgeschichtlichen Durchgang entsprechend seiner Grundthese den Sadduzäern besondere Aufmerksamkeit.

Der zweite Teilabschnitt „History, Politics, and the Formation of the Sect" (79–139) umfasst die Beiträge „Community Without Temple: The Qumran Community's Withdrawal from the Jerusalem Temple" (Kap. 4; 81–97), wo S. auf die Diskrepanz aufmerksam macht, dass die Qumrangemeinde sich zwar vom Tempelkult losgesagt hat, trotzdem jedoch eine ganze Reihe von Schriften bewahrt hat, in denen es genau um die Rituale am Tempel geht, und „Political Leadership and Organization in the Dead Sea Scrolls Community" (Kap. 5; 98–111), wo S. die Qumrangemeinde als politisch strukturiertes und organisiertes ideales Israel charakterisiert, in dem sich eine ideale Welt im Eschaton widerspiegelt. Der dritte Beitrag „The New Halakhic Letter (4QMMT) and the Origins of the Dead Sea Sect" (Kap. 6; 112–122) hat bei seinem Ersterscheinen 1990 große Aufmerksamkeit erregt, weil die lange Verzögerung der Erstveröffentlichung dieses Briefes zwischen dem „Lehrer der Gerechtigkeit" und dem Jerusalemer Hohenpriester durch E. Qimron und J. Strugnell (1985) für Unruhe gesorgt hatte. Schon sehr bald war man auf diesen Brief – ganz im Stil der Antithesen der Bergpredigt geschrieben – aufmerksam geworden und nur allzu gern wurden Parallelen zu Mt 5,21–48 gezogen. S. weist auf die Bezüge dieses Briefes zur Tempelrolle und zu den Sadduzäern hin, wohingegen Chassidim oder Essener als Hintergrund ausscheiden. Der nächste Beitrag „The Place of 4QMMT in the Corpus of Qumran Manuscripts" (Kap. 7; 123–139; Erstveröffentlichung 1996) kann auf die offizielle Edition des Briefes in DJD 10, 1994 zurückblicken und die aktuelle Diskussion aufnehmen. S. arbeitet in diesem Beitrag auch die Bezüge von 4QMMT zu CD und zu 4QFlor auf. Besonders wichtig erscheint ihm der Brief für die Fragen nach dem qumranischen Sonnenkalender. Obwohl dieser Brief in die Anfänge der Qumranbewegung hineinführt, finden sich keinerlei Bezüge zur Gemeinderegel (1QS). Für S. gilt es als erwiesen, dass Tempelrolle, CD und MMT in die formative Frühphase der Bewegung gehören, während 1QS ein halbes Jh. oder mehr später zur Blütezeit der Gemeinde anzusetzen ist.

Zum dritten Teilabschnitt „Jewish Law at Qumran" (141–215) gehören die Beiträge „Legal Texts in the Dead Sea Scrolls" (Kap. 8; 143–169), eine konzise Einleitung in die wichtigsten Gesetzeskorpora Qumrans und „Codification of Jewish Law in the Dead Sea Scrolls" (Kap. 9; 170–183), eine Gegenüberstellung von biblisch orientierten Tora-Anwendungen und gemeindezentrierten Regularien, wobei einerseits sadduzäische Hintergründe, andererseits Rezeptionen bei den späteren Tannaiten zu erkennen sind. Der dritte Beitrag „Pre-Maccabean Halakha in the Dead Sea Scrolls and the Biblical Tradition" (Kap. 10; 184–196) fragt zurück nach den Gründen für die vor-makkabäische Aufsplitterung des Judentums in Pharisäer und Sadduzäer, die ganz sicher in der unterschiedlichen Interpretation der Tora begründet liegen. „As a result of the discovery of the Dead Sea Scrolls, the study of biblical law can now be widened to include detailed study of its development beyond the era of the composition of the biblical legal materials and their codification. We are now able to trace the continued development of the heritage of these texts, even beyond their time of composition." (196) Der vierte Beitrag „Contemporizing Halakhic Exegesis in the Dead Sea Scrolls" (Kap. 11; 197–203) bietet den Versuch, zeitgenössische Elemente in der Auslegung der Gesetze zu entdecken. S. kann solche Elemente aufweisen, die den Pesharim in Qumran vergleichbar sind. Der fünfte Beitrag „Halakhic Elements in 4QInstruction" (Kap. 12; 204–215) präsentiert jetzt spezielle halakhische Problemlösungen in der Weisheitsliteratur: die Eidleistung der verheirateten Frau, das „Vermischungsverbot" (*k^{e}la'îm*) und die Bestimmungen der Darbringung der Erstgeburt. Da die hier vorgestellte Halakha nicht mit der sonst in Qumran üblichen übereinstimmt, wird man für solche Texte eine „non sectarian" Herkunft annehmen müssen. Nichtsdestotrotz finden sich solche Materialien auch in späteren pharisäisch-rabbinischen Texten.

Der vierte Teilabschnitt „Religious Outlook of the Qumran Sectarians" (217–318) beschäftigt sich mit den theologischen Themen Liturgie, Bund, Heiligkeit, Reinheit, Messias u. a. Der erste Beitrag „The Early History of Jewish Liturgy and the Dead Sea Scrolls" (Kap. 13; 219–234) beschäftigt sich im Wesentlichen mit den einzelnen Ritualen zu bestimmten Anlässen, die aus der biblischen Kultgesetzgebung übernommen und nun den festkalendarischen Bedürfnissen der Gemeinde angepasst wurden. Der zweite Beitrag – wohl einer der wichtigsten im ganzen Buch – behandelt das Thema „The Concept of Covenant in the Qumran Scrolls and Rabbinic Literature" (Kap. 14; 235–255), darin v. a. den Bund mit Jakob, der – ausgehend von Gen 28,10–22 – bes. in der Tempelrolle auf den Jerusalemer Tempel appliziert, nicht jedoch in der rabbinischen Literatur rezipiert wurde. Diesen 2004 erstpublizierten Beitrag hat S. jetzt durch einen Appendix „The Covenant of Jacob in the Temple Scroll" (235–255) angereichert, in dem er der Verbindung der Festgesetze von TR 13–29 mit Num 28f und Lev 23 und der Verbindung Bet-El – Jerusalem (in Auseinandersetzung mit M. O. Wise) weiter nachgeht. Der dritte Beitrag „Holiness and Sanctity in the Dead Sea Scrolls" (Kap. 15; 256–269) befasst sich mit dem Selbstverständnis der Qumrangemeinde als Tempel (1QS 8,5–9) im Kontrast zur realen Tempelkonzeption der Tempelrolle. Der vierte Beitrag „Messianic Figures and Ideas in the Qumran Scrolls" (Kap. 16; 270–285) ist bereits 1992 erschienen und wurde nur durch einige neuere Literaturtitel in den Anm. ergänzt. Wie in der amerikanischen Literatur üblich, ist neuere deutschsprachige Literatur nicht wahrgenommen worden, so auch nicht das Buch des Rez. (zusammen mit K. Scholtissek, Der Messias, Würzburg 2002). Der fünfte Beitrag „The Concept of Restoration in the Dead Sea Scrolls" (Kap. 17; 286–302) handelt von der Erwartung einer endzeitlichen Äonenwende in der Gemeinschaft. Den Abschluss bildet der Beitrag „Jerusalem in the Dead Sea Scrolls" (Kap. 18; 303–318); er fragt nach den Gründen für die rituelle Verunreinigung der Stadt vs. ihre Funktion als Ort der Wohnstatt Gottes und als eschatologisches Ziel der Qumrangemeinde (vgl. Zions-Apostrophe).

Der fünfte Teilabschnitt „Qumran Sectarians and Others" (319–380) ist bes. interessant im Hinblick auf die hier vorgenommenen Abgrenzungsversuche Qumrans gegenüber anderen jüdischen Strömungen. Der erste Beitrag „The Pharisees and Their Legal Traditions According to the Dead Sea Scrolls" (Kap. 19; 321–336) zeigt, dass Qumran nichts mit den Pharisäern zu tun, aber viel über die Gesetzesphilosophie und -auslegung dieser Gegnergruppe zu sagen hat. „The Qumran evidence reveals that, contrary to widespread scholarly opinion, tannaitic literature preserves reliable information about the pre-70 C. E. Pharisees." (335) Der zweite Beitrag „Pharisees and Sadducees in Pesher Nahum" (Kap. 20; 337–352) ist historisch orientiert und berichtet über die Rivalität beider Gruppen zur Zeit des Alexander Jannäus. Der dritte Beitrag „Inter- or Intra-Jewish Conflict? The Judaism of the Dead Sea Scrolls Community and its Opponents" (Kap. 21; 353–364) kommt zu dem Ergebnis: „One Judaism, but one characterized by dispute and disagreement, is the model that despite all attempts to paint it otherwise, has typified Judaism throughout the ages." Der vierte Beitrag „Non-Jews in the Dead Sea Scrolls" (Kap. 22; 365–380) stellt heraus, dass die Heidenvölker in den DSS kaum thematisiert werden; sie sind nicht der Tora unterworfen und dürfen auch nicht einfach ausgeplündert werden. Im Eschaton werden sie zusammen mit den Juden, die sich nicht an die Tora halten, verdammt werden.

Der letzte Teilabschnitt „Language and Literature" (381–423) enthält die Beiträge „Pseudepigrapha in the Pseudepigrapha: Mythical Books in Second Temple Literature" (Kap. 23; 383–392) mit Ausführungen zu Henoch, Jubiläen, dem geheimnisvollen Buch der Worte des Noach u. a. und „Second Temple Literature and the Cairo Genizah" (Kap. 24; 393–410) mit Ausführungen zu Sirach, CD und ALD. Den Schluss bildet der Beitrag „Inverting Reality: The Dead Sea Scrolls in the Popular Media" (Kap. 25; 411–423), der auf einige spektakuläre Theorien eingeht, die in den Medien für Verwirrung gesorgt haben. Diese aufzuzählen ist nicht dienlich, da man sie am besten nicht beachtet. S. verweist auch auf eine Reihe englischsprachiger Filme und Radiosendungen, die sich z. T. mit den Publikationsproblemen der DSS beschäftigen. Auf diese Weise schafft er den Bogen zurück zum ersten Kap. des Buches. Dem Bd. sind eine ausführliche Bibliographie (424–456) und mehrere Indizes beigegeben.

S. hat es auszeichnet verstanden, allein durch das Arrangement seiner Beiträge die Haupttheorien seiner bisherigen Forschungstätigkeit intensiv vorzustellen: 1.) Der innerjüdische Hiatus zwischen der biblischen Tora und der Halakha des rabbinischen Judentums findet in den DSS eine tragfähige Brücke. 2.) Die DSS sind deshalb nicht die Schriften einer Sekte, sondern sie geben eindrucksvoll Zeugnis für die Diversität der damaligen „Judentümer". 3.) Ergo sind die DSS als eine Primärquelle aufzufassen. 4.) In ihnen äußert sich – gegen Essener- oder Henoch-Theorien – eine sadduzäisch dominierte jüdische Gruppierung. 5.) Der Grund für die Selbstisolierung der Gruppe vom Jerusalemer Judentum liegt in der strengen Tora-Observanz mit einer gleichzeitigen Ablehnung des hellenistisch kontaminierten Tempel-

kultes. 6.) Letzteres hat sie im Wesentlichen gemeinsam mit dem Urchristentum.

Dem Qumranologen bietet das Buch wenig Neues, dem weniger fachkundigen Leser ist es als ein umfassendes Kompendium der zeitgenössischen Qumranforschung zu empfehlen.

Bonn Heinz-Josef Fabry

Böttrich, Christfried: **Geschichte Melchisedeks.** – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2010. (VIII) 167 S. (Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit. Neue Folge, Bd. 2: Weisheitliche, magische und legendarische Erzählungen, 1), kt € 128,00 ISBN: 978–3–579–05246–5

Zu den merkwürdigen und wahrhaft rätselhaften Figuren der Bibel gehört Melchisedek, der König von Salem, der prominent an zwei Stellen der hebräischen Bibel auftaucht, in Psalm 110,4 und in Genesis 14,18–20. An der einen Stelle findet sich sein Name im Zusammenhang mit einem Königshymnus, an der anderen Stelle innerhalb der Abrahamserzählung. In letzterer erscheint Melchisedek als ein Priesterkönig, der Abr(ah)am und seine Krieger bewirtet und ein Zehntel der Kriegsbeute erhält. Dieser Melchisedek hat seit dem letzten vorchristlichen Jh. die Fantasie der Schreiber beflügelt; so gibt es bspw. eine nach ihm benannte Rolle in Qumran (11Q13), aber auch im Hebräerbrief gibt es einen Midrasch (d.h. eine Auslegung der biblischen – alttestamentlichen – Texte in einem neuen theologischen Kontext), in dem Melchisedek typologisch auf Jesus bezogen wird (Kap. 5–7). In den weiteren Kontext dieser Melchisedek-Spekulationen gehört auch die in dem zu besprechenden Bd. übersetzte „Historia Melchisedek", die in einer Fassung unter dem Namen des Athanasius von Alexandrien überliefert ist. Zu dieser gibt es noch zwei Parallel- bzw. Nebentraditionen, zum einen eine Fassung in dem byzantinischen Geschichtswerk *Palaea historica* unter der Überschrift „Über Melchisedek" sowie eine sehr knappe Fassung in der Vatikanischen Handschrift BAV, pal. gr. 431 („Josua-Rotulus-Fassung"). Für den Übersetzer steht dabei fest, dass keine „der vorliegenden Textfassungen [...] als Prototyp der HistMelch betrachtet werden" könne (11). Bemerkenswert ist allerdings auch, dass keine der Traditionen vor dem 9. Jh. bezeugt ist – während die *Palaea historica* in etwa aus dieser Zeit stammt und die Josua-Rotulus-Fassung in das 10. Jh. datiert wird, ist die ps.-athanasische Fassung erst ab dem 11. Jh. handschriftlich bezeugt.

Der Inhalt der „Geschichte" sei kurz skizziert: Ein Junge des Brüderpaars Melchi und Melchisedek (bzw. des Paares Sedek und Melchi) soll einem heidnischen Gott geopfert werden, wendet sich aber dem *einen* Gott zu. Melchisedek flieht auf den Berg Tabor und bittet um die Entstehung des Hades (in einer Version bittet Melchisedek auf dem Ölberg um den Untergang der Stadt des Vaters). Melchisedek wird dann Einsiedler und Nasiräer, bis Abraham sein Frisör wird und ihm das Haupt schert und die Finger- und Fußnägel stutzt. In Teilen der Überlieferung bringt Melchisedek – wie in der biblischen Geschichte – Brot und Wein. Durch die Zuordnung zum Konzil von Nizäa 325 (Hist. Melch. 14; vgl. 105), wird die Geschichte ebenso wie durch die Parallelisierung mit Hebr 7,3 (Palaea historica, Über Melchisedek, 1,1; vgl. 107) christianisiert.

Christfried Böttrich hat den Bd. in drei Teile aufgegliedert. Fast die Hälfte nimmt dabei die Einleitung ein (1–83). Im zweiten Teil erfolgen die in Fußnoten kommentierten Übersetzungen der Haupt- und Nebenfassungen der „Geschichte Melchisedeks" (85–120). Der dritte Teil umfasst Übersetzungen von „Sekundärüberlieferungen" des Textes, weitere Texte zur Melchisedektradition (in Übersetzungen von insgesamt zehn beteiligten Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftlern, vgl. 79f), Abbildungen mittelalterlicher ikonographischer Traditionen sowie Karten und Bilder der Melchisedek-Höhlenkirche auf dem Tabor-Berg in Galiläa (121–157). Beschlossen wird der Bd. mit Namen- und Stellenregistern (159–167).

Die zahlreichen Übertragungen der aus weit verstreuten Traditionen gesammelten Texte sind verdienstvoll, auch wenn sich angesichts des Umfangs der Haupttexte (Ps.-Athanasius = 124 Zeilen in der Übersetzung; die *Palaea historica*-Fassung ist nur unwesentlich umfangreicher!) und der Ausgabe die Frage nach der Verhältnismäßigkeit stellt, zumal eine Vollständigkeit doch nicht erreicht ist (z.B. 57 Anm. 310 fehlt die Übersetzung des Gilgamesch-Epos von Stephan M. Maul). Auch ist fraglich, ob die Geschichte tatsächlich in den Kontext der Reihe JSHRZ gehört. B. selbst grenzt den Entstehungszeitraum der angenommenen „ursprünglichen", allenfalls in Umrissen rekonstruierbaren „Geschichte Melchisedeks" zunächst „auf den Zeitraum zwischen 1.–8. Jh. n. Chr." ein (74), hält dann aber die „Zeit des 1.–3. Jhs. n. Chr." für den wahrscheinlichsten (76), ohne dass damit Gründe für die Christianisierung des Textes deutlich werden; die vorgeblich „jüdische" Vorstufe lässt sich kaum rekonstruieren und B. hütet sich zu Recht davor, das zu versuchen. Schwierig ist m. E. auch die Bezeichnung der „Geschichte" als „haggadisch-biographische Erzählung" (78). Dennoch ist dem Übersetzer und Bearbeiter zu danken, dass die sehr verstreuten Texte hier in einer lesbaren Übertragung zugänglich gemacht werden.

Ein Druckfehler in der Titelei ist ärgerlich: S. III lies „Band 2" statt „Band 1".

Mülheim an der Ruhr/Bochum Görge K. Hasselhoff

Finnern, Sönke: **Narratologie und biblische Exegese.** Eine integrative Methode der Erzählanalyse und ihr Ertrag am Beispiel von Matthäus 28. – Tübingen: Mohr Siebeck 2010. 624 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament II, 285), kt € 99,00 ISBN: 978–3–16–150381–8

Die zu besprechende Arbeit ist die Diss. von Sönke Finnern, die dieser im WS 2009/10 an der Ev.-Theol. Fak. der Ludwig-Maximilians-Univ. München eingereicht hat (Doktorvater: Prof. Dr. Jörg Frey). Sie erhebt und erfüllt den Anspruch, ein „Handbuch für narratologische Bibelauslegung [zu] sein" (440). Jede/-r Exeget/-in, der/die mit literaturwissenschaftlichen Methoden einen narrativen Text der Bibel erschließen will, kann in der Diss. eine fundierte Methodeneinführung, -reflexion und -diskussion finden. Sie ist im Kontext der Methodendiskussion, der Entwicklung angemessener und Frucht bringender Methoden der Auslegung und auch der Erforschung des Matthäusevangeliums ein wichtiger Baustein für die weitere Arbeit und fordert daher eine nähere Auseinandersetzung. Die äußerst umfang- und detailreiche Studie kann hier nur in ihren Grundzügen und wichtigsten Ergebnissen vorgestellt werden.

Die Diss. gliedert sich in vier Kap.:

Kap. 1 (1–22) ist eine Einführung in die Thematik und das Anliegen der Arbeit, in der der Vf. auf den Methodenstreit eingeht. Er kommt dabei zu dem Ergebnis, dass jede Methode ihre Berechtigung habe. Die strenge Unterscheidung von Diachronie und Synchronie wird zugunsten einer konkreten Methodenfolge aufgegeben. Texttheorie und Ziel der Methode sind zentrale Fragen, die zu beachten sind.

Kap. 2 (23–246) präsentiert einen ausführlichen Forschungsbericht zur Theorie und Methode der Erzählanalyse mit dem Ergebnis eines neuen methodischen Ansatzes. Dazu setzt sich der Vf. mit dem Verhältnis von Narratologie und Literaturwissenschaft auseinander und stellt ein narratives Kommunikationsmodell vor. Es folgt eine Präsentation der vielfältigen Analyseaspekte von Kommunikation, Umwelt, Handlung, Figuren, Perspektiven und Rezeption. Zur Methode der Kommunikation durch Erzählung gehört nach F. die Untersuchung der Erzählebenen und der Faktualität bzw. Fiktionalität (textexterne, textinterne Signale) einer Erzählung. Die Umweltanalyse wird anhand der Aspekte Umwelt-Elemente (Bestandteile der Umwelt im Text), Umweltkonstellation, Umwelt und Handlung, Umweltdarstellung, Umweltrezeption (symbolische Bedeutung) und Umweltkonzeption durchgeführt. Zur Handlungsanalyse gehören Fragen zu den Handlungselementen (Einzelereignisse), der Wichtigkeit der Handlungselemente, der Handlungsdarstellung, der Handlungsmuster und Handlungsstrukturen, der Handlungsverläufe, Konflikte und Handlungsstränge sowie der Handlungsenden. Sehr ausführlich und zentral ist die Figurenanalyse, bei der der Vf. dem Modell von J. Eder folgt. Zu den Analyseschritten gehören der Figurenbestand und die Figurenkonfiguration, die Figurenmerkmale, die Figurenkonstellation, das Verhältnis von Figur und Handlung, die Figurendarstellung und -konzeption. Die Perspektivenanalyse (point of view) besteht aus der Untersuchung der Beteiligung des Erzählers, der Distanz (Erzählmodus), dem Wahrnehmungszentrum und der Innensicht, dem Erzähler und dem Erzählerstandpunkt/-kontext/-absicht. Der letzte Arbeitsschritt stammt aus der Rezeptionsästhetik; methodisch geht es um die Analyse der Empathie, der Sympathie und Antipathie der Rezipienten zu Erzählfiguren, des Realitätseffekts, der Spannung, der Rezeptionsemotionen, der intendierten Anwendungen und der intendierten Meinungs- und Verhaltensänderungen.

In Kap. 3 (247–438) wird die weiter entwickelte Methode in der Praxis getestet; dazu dient Mt 28,1–20 als Textbasis und Beispiel. F. ist einer der wenigen Exegeten, die über die Darstellung ihrer Analyse nachdenken. Er entscheidet sich für einen lesbaren, zusammenhängenden Text, der dennoch die präzisen Analyseergebnisse zusammenfasst. Dem Autor ist zuzustimmen, dass hier ein Desiderat der Forschung besteht. Bei der Präsentation der Analysen reflektiert er abschließend immer das inhaltliche Ergebnis und bewertet die angewandte Methode. Tabellen erleichtern es dem/der Leser/-in, den Analysen zu folgen.

Abschließend werden die Ergebnisse in Kap. 4 (439–488) zusammengefasst. Die vorgestellten Methoden und die Vorgehensweise werden dazu noch einmal reflektiert. Dabei verabsolutiert F. die Narratologie nicht, zumal er keinem bestimmten Theoriemodell gefolgt ist. Vielmehr bietet die Monographie Einblick in die aktuelle Forschung der Narratologie, die nicht auf das Medium Erzählung in Buchform beschränkt bleibt (vgl. die Auseinandersetzung mit J. Eder und seiner narratologischen Analyse im Medium Film). Hinsichtlich der methodischen Ergebnisse arbeitet der Vf. die Vorteile der kognitiven Narratologie gegenüber dem Strukturalismus der 1990er Jahre heraus. Der Vorteil der Methode sei zudem die Integration neuerer Zugänge zur Bibel (Sozialgeschichte, Kulturanthropologie, Intertextualität etc.). Die gewonnenen Analyseergebnisse vergleicht F. ausführlich mit der historisch-kritischen Auslegung von Mt 28. Die Textkritik, Literar- und Überlieferungskritik sind mit der Narratologie vereinbar, haben aber ein anderes (historisches) Ziel; die Form- und Gattungskritik sind in die

Narratologie integrierbar. Nach diesem grundsätzlichen Methodenvergleich folgt eine Vers-für-Vers-Exegese von Mt 28,1–2 auf der Basis der Kommentare von Luz, Davies/Allison und Gnilka, die abrupt mit V. 2 abgebrochen wird; begründet wird dies damit, das die Leser die Kommentare selbst nachschlagen können – was jedoch auch für die VV. 1–2 gilt. Methodisch wird die Kommentierung ausgewertet; die sog. Traditionsgeschichte, das eigentliche Textverständnis, sei v.a. Gegenstand exegetischer Kommentarwerke. Kommentare sind zur Ergänzung der Narratologie notwendig, da diese nur Verstehensfragen zum Text auflistet, diese aber nicht beantwortet. Es folgt eine Zusammenstellung der theologischen Hauptgedanken von Mt 28 (eschatologische Dimension der Auferstehung Jesu, Beweisbarkeit oder Unerschließbarkeit der Auferstehung, Engel bei Mt). Die Integration der Erzählanalyse in die Methoden der Exegese ist der allerletzte Arbeitsschritt der Diss., verbunden mit einem Ausblick und Plädoyer für die Anwendung interdisziplinärer Narratologie.

Die Monographie von F. liest sich trotz der starken Methodendiskussion spannend; ein roter Faden ist stets erkennbar. Der Vf. liefert das Handwerkszeug der narratologischen Methode. Empfehlenswert wäre es, eine exegetische Methodenlehre auf der Basis der hier vorgestellten Methode zu entwickeln, mit deren Hilfe Exeget/inn/en und Studierende Zugang zu den neuesten Entwicklungen dieser hilfreichen Methoden finden können.

Dortmund Beate Kowalski

Esch-Wermeling, Elisabeth: **Thekla – Paulusschülerin wider Willen?** Strategien der Leserlenkung in den Theklaakten. – Münster: Aschendorff 2008. 376 S., geb. € 56,00 ISBN 978–3–402–11436–0

Bei der angezeigten Studie handelt es sich um die für den Druck leicht überarbeitete Version einer bei Martin Ebner verfassten Diss., die im Wintersemester 2007/08 in Münster angenommen wurde. Elisabeth Esch-Wermeling legt darin eine auf der Basis präziser Textbeobachtungen bestechend herausgearbeitete Deutung der Theklaakten vor. Die im Kern durch Forschungen von Anne Jensen (Thekla – Die Apostolin, Gütersloh 1999) angeregte Ausgangsthese lautet: Die ActThecl bestehen aus zwei sekundär zusammengefügten Textschichten. Die ältere Schicht, der sog. „Antiochia-Zyklus" (26–39), wird von der jüngeren Schicht, dem sog. „Ikonium-Zyklus" (1–25; 40–43), umrahmt. An der Scharnierstelle ActThecl 26 wurde der ältere Text zur Einpassung überarbeitet. Der letzte Satz der ActThecl, die sog. „Seleukianotiz" (43,9f), ist noch dem Antiochia-Zyklus zuzurechnen. Vor diesem Hintergrund geht es der Vf.in um zweierlei: (1) die Herausarbeitung der über die Vorschaltung bzw. Rahmung des Ikonium-Zyklus intendierten Lenkung der Rezeption des Antiochia-Zyklus; (2) die Erhellung der spezifischen Konturen und Inhalte der ActThecl vermittels eines detaillierten Vergleichs mit den Pastoralbriefen. E.-W. verfolgt diese Ziele auf der Basis synchroner und diachroner Analyseverfahren.

Die Arbeit ist in vier Hauptteile und einen Schlussteil untergliedert. Voraus geht eine Einleitung, in der die Vf.in kurz auf die Überlieferung und Datierung der ActThecl (letztes Drittel des 2. Jh.s) sowie auf den Forschungsstand eingeht. Im Anhang finden sich neben der Abbildung ikonographischer Zeugnisse und Karten ein erstmals mit Verseinteilung versehener Abdruck des griechischen Textes nach R. A. Lipsius und eine eigene deutsche Übersetzung.

Im ersten Teil beleuchtet E.-W. die Berührungspunkte zwischen den ActThecl und den Past. Mit Hilfe der Past sucht sie diverse textinterne Leerstellen in den ActThecl zu füllen. So wird u.a. der deplatzierte Zweifel an der Standhaftigkeit Theklas in ActThecl 21,10f; 25,9–14 als Antwort auf die in 1Tim 2,11–14 schöpfungstheologisch begründete vermeintliche Schwäche und Verführbarkeit der Frau und das zänkische Verhalten von Demas und Hermogenes samt ihrer präsentischen Eschatologie als Ausgestaltung des Irrlehrerportraits der Past (1Tim 6,3–5; 2Tim 2,17f) gedeutet. Darüber hinaus eruiert E.-W. in den ActThecl eine gegenüber den Past verfolgte „Strategie der angetäuschten Einstimmigkeit", mittels derer unter dem Deckmantel des Verständnisses abweichende oder deutlich differenziertere Positionen bezogen würden. So negierten die ActThecl zwar keineswegs die in den Past propagierten gesellschaftskonformen Ehe- und Familienstrukturen, privilegierten aber Enthaltsamkeit. Mit den Past befürworteten sie unter bestimmten Umständen das Schweigen und die Unterordnung von Frauen, forderten solches Verhalten aber nicht exklusiv bzw. nur situationsabhängig.

Angesichts des Umstandes, dass sich die konkret fassbaren Anklänge an die Past in punkto Personen- und Ortsinventar allein auf den Ikonium-Zyklus beschränken und der Antiochia-Zyklus mit Ausnahme der Sinnlinien „Taufe, Lehrtätigkeit und Prüfung der Standfestigkeit Theklas" keine Erzählstränge des Ikonium-Zyklus fortführt, widmet sich E.-W. im zweiten Teil der Begründung der oben genannten literarkritischen Basisthese. Dazu eruiert sie diverse Doppelungen (zweifaches Martyrium, parallele Figurenkonstellation), Brüche und Spannungen (u.a. das plötzliche Verschwinden des Paulus, Theklas Wandel von der schweigsamen zur energisch agierenden Frau, die Bewunderung ihrer Schönheit trotz männlichen Kurzhaarschnittes, die Zickzack-Reiseroute) sowie uneinheitliche Gattungssignale, die im Ikonium-Zyklus das Raster des antiken Liebesromans, im Antiochia-Zyklus aber eine Mischform aus jüdischen und paganen Märtyrerberichten indizieren, wobei hier wie dort christliche Invertierungen der klassischen Motive begegnen. Bei der Besprechung der befremdlichen Angaben zur Taufe (Taufabwehr durch Paulus, Taufwunsch trotz überlebter Bluttaufe, Selbsttaufe) postuliert E.-W. in 34,8f eine Interpolation, die das ursprünglich als Machtdemonstration gedachte Wasserbad im Robbenbecken als Taufe umdeutet. Offen lässt E.-W., ob der Ikonium-Zyklus samt Schlussteil auf eine mit dem Antiochia-Zyklus konkurrierende Tradition oder auf die kreative Arbeit des Redaktors der Paulusakten zurückgeht, ebenso, ob der ältere Antiochia-Zyklus bei der Kompilation mündlich oder schriftlich vorlag.

Im dritten Teil bietet die Vf.in eine Einzeluntersuchung der Antiochia-Erzählung. Erörtert werden die „Frauenzentrierung" und die den Erzählverlauf prägenden Dichotomien Leben – Tod, Jenseits – Diesseits, Gerechtigkeit – Ungerechtigkeit, Macht – Machtlosigkeit, Wort – Tat. Nach vielen hilfreichen Textdeutungen und dem Postulat einer weiteren Interpolation in ActThecl 28,11–16 benennt E.-W. als zentrale Botschaft des Zyklus die Möglichkeit der Umkehrung desolater Verhältnisse (die todgeweihte Thekla siegt, Machtlose setzen sich gegen Mächtige durch etc.).

Auf der Basis psycholinguistischer und medienwissenschaftlicher Theorien zur Rezeptionslenkung untersucht E.-W. im vierten Teil, wie die Wahrnehmung des Antiochia-Zyklus durch die Vorschaltung bzw. Rahmung des Ikonium-Zyklus dirigiert wird. Die Vf.in durchleuchtet vierzehn Themen und ermittelt dabei verschiedene Arten der Wechselwirkung zwischen den Zyklen. Dominant sei die Vereinnahmung der Aussagen des Antiochiazyklus durch den Ikonium-Zyklus. So präge z.B. das allein den Ikonium-Zyklus bestimmende Thema der Enthaltsamkeit maßgeblich auch die Rezeption des Antiochia-Zyklus. E.-W. legt dar, wie die Strategien der Leselenkungen bis in die wissenschaftliche Fachliteratur hinein wirksam bleiben. Die Vf.in konstatiert aber auch Widerständigkeiten in der Wechselwirkung der Zyklen. So könne die Zeichnung Theklas als harmloses Lamm im Ikonium-Zyklus ihre Wahrnehmung als Herrin über wilde Tiere im Antiochia-Zyklus nicht überblenden. Schließlich stellt E.-W. ein Nebeneinander von Aussagen in den Zyklen fest, etwa bei eschatologischen Fragen. Insgesamt bewirke die Kompilation der Zyklen eine Integration der im Antiochia-Zyklus weithin ausgeblendeten Figur des Paulus in den Gesamttext und eine Zähmung der Rolle Theklas, erscheine doch die unkonventionelle Frau des Antiochia-Zyklus im Gesamtduktus als Musterschülerin des Paulus.

Die Fülle der dargelegten Einsichten, die u.a. auch sozialgeschichtlich fundiert sind und sich vermittels vieler hilfreicher Grafiken schnell erschließen lassen, kann hier nicht annähernd wiedergegeben werden. Selbstredend mag man über Einzelheiten der Deutung streiten. Auch die etwas harsche Abweisung des Intertextualitätskonzeptes (30–32) bei gleichzeitiger Applikation psychologischer und filmtheoretischer Einsichten (192ff) wird nicht jeden überzeugen. Etwas stutzig macht, dass sich die literarkritische Basisthese in stilistischer Hinsicht mit dem alleinigen Verweis auf eine Häufung der Konstruktion ὥστε plus Infinitiv im Antiochia-Zyklus (96) nicht stichhaltig untermauern lässt. All dies ändert nichts daran, dass E.-W. eine eindrückliche Gesamtdeutung der ActThecl vorgelegt hat. Auch wenn abzuwarten bleibt, wie sie sich bewährt, kann die einschlägige Forschung nur zu ihrem eigenen Schaden an ihr vorbeigehen.

Neuendettelsau Christian Strecker

Böttrich, Christfried: **Der Jahrhundertfund**. Entdeckung und Geschichte des Codex Sinaiticus. – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2010. 192 S., geb. € 19,90 ISBN: 9783374025862

Parker, David C.: **Codex Sinaiticus**. The History of the World's Oldest Bible. – Peabody: Hendrickson Publishers 2010. 208 S., geb. $ 34,95 ISBN: 9781598565768

Der Codex Sinaiticus (ℵ) ist neben dem Codex Vaticanus eine der beiden ältesten teilweise erhaltenen Vollbibeln und zugleich die älteste Handschrift, in welcher der Text des ganzen NT vollständig erhalten ist. Entstanden in einer für das Werden der christlichen Bibel wie für die Überlieferung ihrer Texte entscheidenden Epoche, ist er eine außerordentliche Leistung spätantiker Buchherstellung und ein Zeuge fortlaufender Arbeit am Text. Die Teile dieser herausragenden Handschrift liegen an vier verschiedenen Orten: im Katharinenkloster auf dem Sinai, in der British Library in London, in der Universitätsbibliothek Leipzig und in der Russischen Nationalbibliothek in Sankt Petersburg. Durch ein gemeinsames Projekt der besitzenden Institutionen konnten alle bekannten Teile des ℵ in einer 2009 freigeschalteten digitalen Edition im Internet vereint werden (http://codexsinaiticus.org). Hier sind Bilder in vorzüglicher Qualität und neue, sorgfältige Transkriptionen für jedermann leicht zugänglich. Über die Vorträge einer Sinaiticus-Konferenz am 6./7.2009 in der British Library wird ein Tagungsband unterrichten. Ein hochwertiges Faksimile[1] ist zum vergleichsweise moderaten Preis von 799 $ erhältlich. Auch die bei-

[1] Codex Sinaiticus – Facsimile Edition, Peabody: Hendrickson Publishers 2010.

den vorzustellenden Bücher sind, in je eigener Weise, Früchte des internationalen Sinaiticus-Projekts, an dem beide Autoren beteiligt waren. Während Parkers Monographie im Auftrag des Projekts erscheint, entschloss sich Böttrich, seine Forschungen selbstständig zu publizieren. Der Grund dafür liegt nicht in den unterschiedlichen thematischen Schwerpunkten. Ein Projekt, das Institutionen (bzw. deren Rechtsnachfolger) zu gemeinsamer Arbeit zusammenführt, die schon an Fund und Erforschung des ℵ im 19. und 20. Jh. beteiligt waren, ist in der Darstellung der Ereignisse jener Jahre auf ein hohes Maß an diplomatischem Takt angewiesen, den sich P. in seinem einschlägigen Kap. angelegen sein lässt. Zudem ist der Leiter des Birminghamer Instituts für Textforschung und elektronisches Edieren, der u.a. durch eine Monographie zum Codex Bezae hervorgetreten ist[2], wie wenige geeignet, den ℵ kodikologisch, paläographisch und textgeschichtlich zu beschreiben, und darin liegt das besondere Verdienst seines Buches. Im Mittelpunkt von B.s quellengesättigter Darstellung steht dagegen die neuere Geschichte des Codex, die in besonderer Weise mit dem Namen Constantin Tischendorfs verbunden ist. Hier kann der Greifswalder Neutestamentler auf langjährige Studien zurückgreifen, deren Ergebnisse u.a. in einem Tischendorf-Lesebuch[3] Niederschlag gefunden haben.

B.s Buch beginnt mit einer Skizze der Geschichte des Katharinenklosters und knappen Bemerkungen zur Entstehung und Geschichte des ℵ. Die Herleitung (u.a. durch Skeat) des Codex von dem bekannten „Bibelauftrag" Konstantins d. Gr. (Euseb, vit Const 4,36) stellt B. in Frage, schließt aber (mit Tischendorf) aus den Kolophonen der „pamphilianischen" Korrekturen (C^{pamph}) etwas zu optimistisch, diese seien in der Bibliothek zu Caesarea ausgeführt worden, von wo ℵ dann auf den Sinai gelangt sei. Mit Recht weist B. auf die außerordentliche Qualität der Handschrift und auf ihren gelehrten Charakter hin (zu liturgischem Gebrauch ist sie wenig geeignet). Von hohem Interesse für die Geschicke des Codex vor Tischendorfs Ankunft auf dem Sinai sind die leider kurzen Bemerkungen zur Geschichte der Klosterbibliothek seit dem 18. Jh. Den Schwerpunkt des Buches bildet die Geschichte des ℵ von 1844 bis heute. Tischendorfs Reisen und ihre Ergebnisse bilden über weite Strecken den roten Faden. Sie sind oft dargestellt worden, nicht selten „von der Parteien Gunst und Hass verzerrt". B. hat sich das Ziel gesetzt, eine breite Öffentlichkeit über den heutigen Kenntnisstand zu unterrichten. Dazu zieht er umfangreiches Quellenmaterial heran. Hierzu gehören u.a. Archivbestände russischer Herkunft und abgelegene Zeitschriftenveröffentlichungen sowie Briefe Tischendorfs. Dessen Bemühen um den ℵ wird in seinen Lebensgang und in seine Arbeit an Handschriften, an ihren Editionen und schließlich an seiner Maßstäbe setzenden großen kritischen Ausgabe des griechischen NT hineingestellt. Die Darstellung folgt einem thematischen Raster. Die Kapitelüberschrift „Entdeckungen" macht sich die Perspektive europäischer Forscher zu eigen. Hier wird auch von den neuen Funden seit 1975 und deren Edition berichtet. Die übrige Editionsgeschichte findet sich dann unter „Publikationen". B. stellt die Geschichte der (Teil-) Veröffentlichungen des ℵ, vom „Codex Friderico-Augustanus" bis zu „codexsinaiticus.org", vor. Das Kap. „Standortwechsel" behandelt den Weg großer Teile des Codex durch Schenkung, Kauf und Verkauf vom Sinai nach Leipzig, St. Petersburg und London. Hier kann B. Material auswerten, das erst seit Kurzem wieder ans Licht getreten ist. Wichtig ist insbes. die Schenkungsurkunde von 1869 (bei B.: 121–127), die in einem russischen Archiv gefunden und 2007 von A. V. Zacharova publiziert wurde. Die Unterstellung, der Verbleib großer Teile des Codex in St. Petersburg sei rechtswidrig gewesen – sie ist bis heute zu hören und zu lesen –, dürfte damit widerlegt sein. Gleichwohl bleiben die Ereignisse der 10 Jahre zwischen der Mitnahme von 346 Blättern durch Tischendorf 1859 und der Schenkungsurkunde Gegenstand gegensätzlicher Interpretationen. Das Zustandekommen der Schenkung ist in kirchenpolitische und diplomatische Verwicklungen zwischen Katharinenkloster, Patriarchat von Jerusalem, russischer Regierung und Zarenhof verflochten. Auch hierzu liegen nun Quellen vor. In diesem Rahmen betrachtet war die Rolle Tischendorfs weniger wichtig, als er selbst zumindest anfänglich meinen mochte, was P. deutlicher herausarbeitet als B. Doch ist, wie B. ebenfalls belegen kann, nicht zu bezweifeln, dass man sich im Katharinenkloster über die Bedeutung der Handschrift zunächst keineswegs im Klaren war, ja dass ℵ dort zeitweise gefährdet war. Teile des Codex sind bei der Erstellung von Einbänden verwendet worden, manche wurden im 20. Jh. bei Baumaßnahmen wiedergefunden, anderes ist verloren. Tischendorf hat sich nicht nur um Edition und Erforschung, sondern auch um die Erhaltung der Handschrift verdient gemacht. Das Buch schließt mit irenisch gehaltenen „Perspektiven". Mit Recht würdigt B. das heutige Bemühen des Katharinenklosters um die Pflege und wissenschaftliche Erschließung seiner Bibliothek. Andere Klöster des Ostens könnten ihm darin an die Seite gestellt werden. Hier darf man auf neue Möglichkeiten der Zusammenarbeit hoffen. Schließlich lenkt B. das Augenmerk auf textkritische und editorische Bemühungen der Gegenwart, namentlich die in Münster erarbeitete *Editio Critica Maior* des griechischen NT, die nicht zufällig den Titel von Tischendorfs großer kritischer Ausgabe aufnimmt.

[2] D. C. Parker, Codex Bezae: An Early Christian Manuscript and its Text, Cambridge: Cambridge University Press 1992.

[3] Chr. Böttrich (Hg.), Tischendorf-Lesebuch. Bibelforschung in Reiseabenteuern, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 1999.

B. hat die derzeit beste Darstellung eines spannenden Stückes Wissenschaftsgeschichte des 19. und 20. Jh.s verfasst, deren klare Urteile auf genauer Quellenkenntnis beruhen. Bedauerlich ist nur, dass die Bedeutung der Neutranskription im Abschnitt über die digitale Edition nicht deutlich wird. Und wenn auf Literatur zu den Schreibereigentümlichkeiten der Handschrift verwiesen wird, hätte die Monographie von D. Jongkind (Scribal Habits of Codex Sinaiticus, 2007) nicht fehlen sollen.

Bei P. berichten die Kap. 8–11. von der Geschichte des Codex in Mittelalter und Neuzeit. Das 9. Kap. über Tischendorf und die Folgen reizt zum Vergleich mit B.s Darstellung. Manches wird sich historisch nicht mehr klären lassen, und was als gesicherte Erkenntnis gilt, bleibt Gegenstand von Deutung und Bewertung. Auch deshalb hätte die Schenkungsurkunde von 1869 bei P. eingehender gewürdigt werden sollen. Den Transfer von Petersburg nach London beschreibt er (11. Kap.) ausführlicher als B. In der Hauptsache aber geht es in P.s Buch um die Handschrift selbst in ihrem spätantiken Kontext.

Auf einen Kurzüberblick über die Geschichte des ℵ (1. Kap.) folgen im 2. Kap. Bemerkungen zur zeitgenössischen Buchherstellung und zu Entstehung und Gebrauch der Codexform sowie zur Herstellung einer Vollbibel. Mit guten Argumenten weist auch P. die Zuordnung des ℵ zum „Bibelauftrag" Konstantins ab. Er begründet differenziert, warum aus den Kolophonen der „pamphilianischen" Korrekturen nicht deren Ausführung in der Bibliothek zu Caesarea gefolgert werden kann (80–85). Kap. 3 handelt von der Auswahl der in die Handschrift aufgenommenen Bücher (und der verwendeten Vorlagen) im Rahmen der Kanongeschichte. Mit Recht stellt P. heraus, dass eine Handschrift dieses Umfangs und dieser Qualität eine herausragende und innovative Leistung darstellt. Da wir von unterschiedlichen Vorlagen für die einzelnen Kanonteile ausgehen müssen, ist nicht von *dem* Text des ℵ zu sprechen. Die folgenden Kap. (4–7 und 12) seien besonderer Aufmerksamkeit empfohlen. Hier geht es um die Herstellung des Codex, die Arbeit der Schreiber und der Korrektoren und die Eigenart des im ℵ enthaltenen Textes sowie um seine digitale Edition. Die bekannte Regel, dass Kenntnis der Handschriften für die Beurteilung ihrer Lesarten und der Geschichte des Textes überhaupt unerlässlich ist, lässt sich hier exemplarisch nachvollziehen (dass in einem einführenden Werk nicht alle einschlägigen Fragen behandelt werden können, versteht sich von selbst). Aus der Verteilung des Textes auf die Lagen und aus deren jeweiligem Umfang ergeben sich Aufschlüsse über das Zusammenwirken der Schreiber und über die Schwierigkeiten der Planung und Ausführung eines so umfangreichen Manuskripts. Die Annahme, ℵ sei nach Diktat geschrieben worden, weist P. ab. Aus der Doppelung von Abschnitten der 1. Chr kann man die Sorgfalt der Schreiber bei der Reproduktion eines fehlerhaften Textes erschließen. Die beispielhafte Darstellung einiger der so zahlreichen, bis ca. 600 n. Chr. entstandenen Korrekturen illustriert die gelehrte Arbeit am ℵ und lässt erkennen, ein wie unzulängliches Instrument ein kritischer Apparat für sich allein genommen bleiben muss, kann er doch Varianten immer nur atomisiert zu je einer Variationseinheit darbieten. Zum Text der ntl. Bücher im ℵ nennt P. u.a. die bekannte Zufügung εικῆ in Mt 5,22 sowie das Fehlen der sekundären Mk-Schlüsse und der sog. *pericope adulterae* (Joh 7,53–8,11). Leider erfahren wir nichts über die als Diplé bezeichnete Zitatmarkierung, die charakteristisch für den NT-Text der großen Bibelcodices des 4./5. Jh.s ist.[4] Gern wüsste man auch genauer, wie P. den ntl. Text des ℵ in die textgeschichtliche Entwicklung der ersten christlichen Jahrhunderte, zumal im Verhältnis zu den in anderen wichtigen Handschriften repräsentierten Texten, einordnet. Über manches ließe sich, wie immer, diskutieren. Es ist nicht so selbstverständlich, wie es bei P. den Anschein hat, in den Worten υἱοῦ θεοῦ (Mk 1,1) – ein Korrekturzusatz trägt sie im ℵ nach – eine antiadoptianische Texterweiterung zu sehen.[5] Über die am Ende jedes Kap.s gebotenen, repräsentativen Hinweise ist weiterführende Literatur auffindbar. Eine Gesamtbibliographie wäre hilfreich gewesen.

Beide besprochenen Bücher sind bei hohem Informationsgehalt gut lesbar. Man denkt sie sich ebenso gern in der Hand interessierter Laien wie Fachleute. Auch die äußere Gestaltung ist ansprechend. B.s Buch ist reich illustriert; P.s bibliophil ausgestattete Monographie enthält 11 Farbtafeln kodikologisch und textgeschichtlich interessanter Details, dazu wenige weitere Abbildungen. Zusammen bieten die beiden Autoren eine vorzügliche Einführung in den gegenwärtigen Stand der Arbeit am ℵ und seiner Geschichte. Exemplarisch machen sie damit zugleich auf die enge Verbindung von Text-, Auslegungs-, Sozial- und Kanongeschichte sowie von Bibelwissenschaft und Kirchengeschichte aufmerksam, die unsere allzu engen Disziplingrenzen relativiert.

Münster Georg Gäbel

[4] Vgl. U. Schmid, Diplés und Quellenangaben im Codex Sinaiticus, in: M. Karrer u.a. (Hg.), Von der Septuaginta zum Neuen Testament. Textgeschichtliche Erörterungen, ANTF 43, Berlin / New York: de Gruyter 2010, 83–98.

[5] Vgl. T. Wassermann, The "Son of God" was in the Beginning (Mark 1:1), JThS 62, 2011, 20–50.

Kirchengeschichte

Lutterbach, Hubertus: **Kinder und Christentum**. Kulturgeschichtliche Perspektiven auf Schutz, Bildung und Partizipation von Kindern zwischen Antike und Gegenwart. – Stuttgart: Kohlhammer 2010. 173 S., kt € 22,00 ISBN: 978–3–17–020978–7

Das Thema „Kinder und Christentum" könnte schon allein für die ersten Jahrhunderte als Untersuchungszeitraum ein mehrbändiges Werk füllen. Wenn sich der kath. Kirchengeschichtler und Prof. an der Univ. Duisburg-Essen, Hubertus Lutterbach, dieser Fragestellung in der Erstreckung „zwischen Antike und Gegenwart" auf nur 124 S. widmet (mit 27 S. Anmerkungen als Anhang und einem ausführlichen Literaturverzeichnis von 21 S.), dann ist klar, dass an vielen Stellen keine umfassende Darstellung möglich ist. Welches Interesse aber leitet dann ein solches Buch?

L. setzt in der Gegenwart ein: „Kinderschutz, Kinderförderung, Kinderpartizipation" werden in einem ersten Teil A (9–20) als aktuelle Herausforderungen exemplarisch geschildert, Teil B (21–31) lenkt den Blick dann auf die UN-Kinderrechtskonvention und der zentrale Teil C (33–110) fragt in kulturgeschichtlicher Perspektive zurück, was die heutigen Entwicklungen dabei dem Christentum zu verdanken haben. Zugespitzter, als es sich aus der Lektüre der Teile A und B entnehmen lässt, schildert der erste Abschnitt der Gesamtzusammenfassung Veranlassung und Absicht des Buches:

„Am 20. November 2009 jährte sich die Annahme der UN-Kinderrechtskonvention durch die UN-Generalversammlung zum zwanzigsten Mal. Die Bedeutung dieses Dokuments […] spiegelt sich darin wider, dass es von fast allen Staaten dieser Erde ratifiziert worden ist. Das vorliegende Buch fragt, auf welche historischen Wurzeln diese Erklärung zurückverweist, näherhin: welche Spuren die Christentumsgeschichte mit diesem Dokument verbinden." (123)

Von hier aus lässt sich dem Weg der Untersuchung und ihren Fragestellungen gut folgen; und da eine nur zweiseitige Gesamtzusammenfassung viele Leser/-innen dazu verleiten wird, mit einem kurzen Blick auf das Ende des Buches dessen Lektüre zu beginnen, ist die Platzierung dieser klärenden Sätze vielleicht gar nicht schlecht gewählt. Wer frühere Publikationen L.s kennt, wird vom Thema außerdem kaum überrascht sein. Denn den kulturgeschichtlichen Zusammenhang zwischen der christlichen Sicht auf Kinder durch die Jahrhunderte hindurch und dem gegenwärtigen Kinderrechtsdiskurs nachzuweisen, ist eines der Anliegen, das L. bereits in seiner umfangreichen Monographie „Gotteskindschaft. Kultur- und Sozialgeschichte eines christlichen Ideals" (Freiburg: Herder 2003) formuliert hat. Im Kap. „Der christliche Beitrag zur UN-Kinderrechtskonvention" heißt es dort: „Provokativ könnte man fragen, ob es ohne den Kinderfreund Jesus überhaupt eine UN-Kinderrechtskonvention gäbe?!" (429)

Einige jener Linien, die die damit implizierte These begründen, zieht L. – nicht provokativ, sondern klar und knapp (manchmal zu knapp) darstellend – im umfangreichsten Teil C des hier zu rezensierenden Buches nach. Die Aspekte von „Schutz, Bildung und Partizipation von Kindern", wie sie der Untertitel nennt, liefern hierfür den spezifischen Fokus. Dabei spielt der Begriff der Partizipation v.a. in den mit der antiken Zeit befassten Abschnitten eine zu Recht untergeordnete Rolle, weil er (das bleibt aber unausgesprochen) in seiner an modernen Vorstellungen ausgerichteten inhaltlichen Füllung einige Probleme für die historische Rückfrage birgt. Aber auch der Begriff des Schutzes hätte nach einer Reflexion verlangt. Denn die Frage ist, ob und inwiefern Kinder zu den verschiedenen Zeiten, die der „längsschnittartig angelegte sowie mit Hilfe religions- und sozialgeschichtlicher Fragestellungen gestaltete Durchblick" (123) betrachtet, überhaupt als besonders schutzbedürftig wahrgenommen wurden. Diese Problematik wird vom ersten Unterabschnitt in Teil C „Wann ist ein Kind ein Kind?" (35–37) anhand der differierenden Alterseinteilungen in der antiken Welt zwar gestreift, aber die Frage nach einer eigenen Wahrnehmung von Kindern *als Kinder* ist mit dieser Darstellung noch nicht inhaltlich gefüllt, lässt sie in der Knappheit der Ausführungen doch offen, *wie* ein Kind denn wahrgenommen wurde. Entsprechend bleibt auch offen, inwiefern der in der Antike häufig defizitorientierte Blick auf Kinder als *noch nicht* erwachsen die Frage nach dem Schutz von Kindern präzisieren kann. Sind sie, wenn überhaupt, besonders schutzbedürftig aufgrund ihrer *Defizite* oder eines besonderen *Wertes*? Auch der knappe Abschnitt (41) zum AT, der den „Wert des einzelnen Lebens – eben auch des Kinderlebens" hervorhebt, begründet noch nicht den in der Überschrift behaupteten „‚Mehrwert' der Kinder".

Zweifellos werfen die in Kap. 3 folgenden Unterabschnitte (44–61) aber wichtige Schlaglichter auf Entwicklungen, die wesentlich dem Christentum zu verdanken sind (nicht ohne einen Verweis auf dessen atl.-jüdische Verwurzelung, 33), wie das „Verbot der Kindstötung" (45–47), das „Verbot sexueller Gewalt gegenüber Kindern" (47–49), das „Verbot der Abtreibung" (49–52), den „Schutz behinderter Kinder" (52–54) und die Unterstützung für Waisen- und Findelkinder (54–61). Größeren Raum nimmt ab Kap. 4 dann die Darstellung der vom Christentum wesentlich beeinflussten und gestalteten Bildungsmöglichkeiten für Kinder ein. Hier legt L., der auch schon in den Kap.n zuvor die Linien immer wieder bis in die Gegenwart durchgezogen hatte, ein Schwergewicht auf die Entwicklungen in der Neuzeit (69–110). Auch problematische Fälle, in denen der Schutz- und Bildungsauftrag der Kirchen missbraucht wurde, werden nicht ausgespart. L. wirft dabei v.a. auf den Umgang der Deutschen Bischofskonferenz mit sexuellen Missbrauchsfällen einen kritischen Blick (106–110).

Teil D (111–121) kommt schließlich knapp und bündelnd auf die Grundfrage des Buches zurück: „Christentum und UN-Kinderrechtskonvention – Eine übersehene Verbindung in der Forschungsgeschichte?" Das Buch ist ein engagiertes Plädoyer *für* die Wahrnehmung und Wertschätzung des großen und (weitgehend) positiven Einflusses, den das Christentum in seinem Eintreten für einen umfassenden Schutz und die Bildung von Kindern hatte, und richtet sich damit an alle Beteiligten im gegenwärtigen Diskurs über Kinderrechte. Es richtet sich aber zugleich sehr nachdrücklich an die Kirchen selbst (in v.a. deutschlandzentrierter Perspektive), den eigenen wichtigen Beitrag über Jahrhunderte nicht leichtfertig zu verspielen, indem das gegenwärtige kirchliche Engagement, insbes. bzgl. der Partizipation von Kindern, mit dieser Entwicklung nicht Schritt hält. In diesem Sinne ist L.s Buch nicht nur im wissenschaftlichen, sondern auch im gesellschaftspolitischen und v.a. im kirchlichen Bereich eine rege Lektüre zu wünschen.

Hamburg Ursula Ulrike Kaiser

Gemeinhardt, Peter: **Die Heiligen.** Von den frühchristlichen Märtyrern bis zur Gegenwart. – München: Beck 2010. 128 S., pb. € 8,95 ISBN: 978–3–406–58798–6

Der Göttinger Kirchenhistoriker Peter Gemeinhardt legt in der Reihe *C.H. Beck Wissen* ein Buch über Geschichte und gegenwärtige Perspektiven der Heiligenverehrung vor. Der Anlage der Reihe entsprechend handelt es sich um eine knappe Einführung in das Thema, die aber wegen ihrer kenntnisreichen und konzisen, beide Konfessionen behandelnden Darstellung auf der Höhe des Forschungsstandes auch für Kenner der Materie lesenswert ist. Dem Stand des ökumenischen Gesprächs zur Heiligenverehrung entsprechend skizziert G. die Geschichte der Heiligenverehrung lediglich bis zum Vorabend der Reformation, um dann im letzten Drittel des Bd.es das „römisch-katholische Heiligsprechungsverfahren", die „protestantische Perspektive" und, gleichsam als Synthese, ökumenische Ansätze für die Verehrung „Heilige[r] unserer Zeit" aufzuzeigen.

Die ersten Heiligen waren die Märtyrer, deren Verehrung nicht nur eine ethische, sondern auch eine sakramentale Dimension hatte. Da die Märtyrer bereits ihren Platz im Himmel eingenommen hatten, konnten sie wirksame Mittler des göttlichen Heiles werden. Die Eucharistiefeier am Grab der Märtyrer stand im Mittelpunkt ihres Kultes am Todestag (22–23). In der Spätantike entwickelte sich die Vorstellung des unblutigen Martyriums, wodurch eine Verehrung von Bischöfen wie Athanasius von Alexandrien und Martin von Tours möglich wurde. Ihre täglichen Kämpfe wie ihr asketisches, auf Reinheit ausgerichtetes Leben spielten dabei eine entscheidende Rolle (27). Durch Asketen und Mönche entwickelte sich ein weiterer Aspekt, der des wundertätigen Mannes Gottes (*vir dei*) (31). G. erläutert dies an der *Vita Sancti Martini* des Sulpicius Severus, die als Gegenstück zur *Vita Antonii* entstanden sei (34). Die an den Gräbern geschehenen Wunder führten zur Reliquienverehrung, die durch Translationen weite Verbreitung fand, wobei es aber auch in der Antike schon kritische Stimmen gegen einen ausufernden Heiligenkult gab (40–42).

Für das Frühmittelalter beschreibt der Vf. verschiedene Typen von Heiligen. Neben den Asketen erscheinen hier Nothelfer und Adelsheilige (43–47), heilige Könige und Bischöfe (47–51). Näher geht G. auf die heiligen Missionare Columban und Bonifatius ein (51–56). Für die „neuen Heiligen" des Hochmittelalters stehen exemplarisch der Mystiker und Kirchenreformer Bernhard von Clairvaux (57–60), der Bettelmönch Franz von Assisi (60–63) und die Königstochter Elisabeth von Thüringen (64–69), denen der Vf. unverkennbare Sympathie entgegenbringt. Die präzise Schilderung zeigt eine gute Vertrautheit mit der Literatur, auch wenn der Vf. gelegentlich weniger kritisch ist als diese, z.B. im Blick auf Elisabeths Beichtvater und Vormund Konrad von Marburg. Das Kap. abschließend erläutert der Vf. das im Spätmittelalter immer bedeutsamere Patrozinium der Heiligen nicht nur für Kirchen, sondern auch für Berufe sowie Krankheiten und anderes Unheil (70–72). Grundlage hierfür sind die zahlreichen Legenden, allen voran die *legenda aurea*, aber auch die (vermeintlichen) Reliquien der Heiligen. G. betont, „die Heiligenverehrung als vormodernen Aberglauben abzutun, hieße zu verkennen, dass in der Verehrung solcher Gegenstände das Dogma von der Menschwerdung Gottes in Christus einen greifbaren Ausdruck fand." (77)

Hier bricht die Darstellung ab. Im fünften Kap. wendet sich der Vf. der Kanonisierung in der katholischen Kirche zu, die sich im Hochmittelalter „vom bischöflichen zum päpstlichen Privileg" wandelte (78–80) und im Laufe der Jahrhunderte ein genau geregelter „Weg durch die Instanzen" wurde, dessen Eckpfeiler bis heute der Tugendprozess und der Nachweis eines postmortalen Wunders bilden und der zunächst zur *beatificatio* und bei gesamtkirchlicher Bedeutung zur *canonisatio* führt (81–85), wobei G. nicht zu erwähnen vergisst, dass Heiligsprechungen nicht selten an Zeitumständen und fehlenden Finanzmitteln scheitern können. Eine *causa povera* sei eine *povera causa*, da ohne entsprechendes Geld kein Prozess erfolgreich zu Ende geführt werden könne (83). Abschließend erläutert er kurz das aktuelle Verfahren (86–88) und seine theologische Deutung nach Wolfgang Beinert (88–90).

Dass die protestantische Kritik die Heiligenverehrung nicht grundsätzlich ausschloss, zeigt der Vf. an der *Confessio Augustana*, auch wenn eine Anrufung der Heiligen und eine förmliche Kanonisation immer abgelehnt worden seien. Luther habe, ungeachtet seiner beißenden Kritik an der Heiligsprechung Bennos von Meißen im Jahr 1524, einige Heilige wie z. B. die hl. Elisabeth durchaus verehrt, auch wenn er die Formen katholischer Verehrung schroff ablehnte. Als *exempla fidei* verehrten Protestanten nicht Wenige in den eigenen Reihen, wozu noch im 16. Jh. eigene Kalendarien erstellt wurden (96–100). Im 19. Jh. hatten Heilige und Märtyrer als „Zeugen der Wahrheit des Evangeliums" in der Erweckungsbewegung und im Neuluthertum Konjunktur. G. schließt eine Erläuterung des protestantischen Verständnisses der *communio sanctorum* als Gemeinschaft der von Gott Geheiligten an und versucht einen ökumenischen Weg der Heiligenverehrung aufzuzeigen (103–106): „Evangelisch gelernt wird dort, wo man den Goldgrund der Heiligen durchschaut und ins Gespräch über die Zeiten hinweg eintritt. Und das kann durch Lektüre, Aufsuchen der Orte ihres Lebens oder kalendarisches und liturgisches Gedenken geschehen." (104) Einige theologische Schwierigkeiten auf diesem Weg erläutert der Vf. anhand einiger Aspekte aus dem Papier der bilateralen Arbeitsgruppe von Bischofskonferenz und VELKD, *Communio sanctorum*, aus dem Jahr 2000. G. schließt mit einem längeren Kap. zu Heiligen in unserer Zeit (107–123), in dem er den aktuellen Umgang mit Heiligen und Heiligsprechung in beiden Konfessionen und ökumenische Initiativen beschreibt. Am Ende plädiert er für die Verehrung von Menschen, deren Leben „über sich hinaus weist auf Gott, der [sie] in Anspruch nimmt, und auf diesen Anspruch eine überzeugende Antwort gibt" (123).

Das gründlich recherchierte und engagiert geschriebene Buch verdient Beachtung, auch wenn eine Anmerkung nicht unterbleiben kann. G. geht mit großer Sympathie auf die vorreformatorischen Heiligen ein, die nachreformatorischen (16.–19. Jh.) kommen nicht mehr vor. Zwei erwähnt er zwar en passant (Ignatius von Loyola und Karl Borromäus), sieht in ihnen aber v. a. ökumenisches Konfliktpotential (105), da sie mit der „Gegenreformation" verbunden waren. „Der Pestheilige, Erzbischof von Mailand, Kardinal und Gegenreformator Karl Borromäus […] erregt bei evangelischen Christen ebenso Anstoß wie umgekehrt bei Katholiken König Gustav II. Adolf von Schweden […]" (105). Mehr erfährt man zu dem Kirchenreformer Karl Borromäus nicht. Ebenso wenig Sympathie finden die „Mystikerinnen im neuzeitlichen Katholizismus" (Theresa von Avila, Thérèse von Lisieux und Anna Katharina Emmerick [111–112], letztere wegen des Films *Die Passion Christi* erwähnt). Zu Thérèse von Lisieux erfährt man nur, dass ihre Erhebung zur Kirchenlehrerin 1997, „obwohl sich ihr literarisches Werk auf ein schmales Bändchen beschränkt (den mystischen Traktat Histoire d'une ame)", als „Zug zum Inflationären und Unausgegorenen (Jörg Haustein)" auf protestantischer Seite ein Ärgernis gewesen sei. Andere Heilige der Neuzeit, auch der Ostkirche, sucht man vergebens. In vielen Gestalten des 20. Jh.s findet G. dann wieder ein Potential für gemeinsame Verehrung. So ist G.s Buch auch eine Aufforderung, im ökumenischen Gespräch diese Lücke zu füllen, indem die Heiligen der Neuzeit von ihrer jeweiligen konfessionellen Instrumentalisierung befreit und in einem vertieften Blick in ihrer Aktualität neu gesehen werden. Einen Ansatz nennt G. auch, wenn er auf die Beliebtheit der ignatianischen Exerzitien im protestantischen Raum hinweist (105). Vielleicht kann dann auch Thérèse von Lisieux als eine Frau gesehen werden, die in der beklemmenden Enge ihres Klosterlebens und der Kirche ihrer Zeit in eine große innere Freiheit hineinwuchs: „Ich wähle alles" (Michael Plattig). Ein schönes Beispiel für einen solchen neuen Blick ist das Buch des ev. Theologen Peter Zimmerling *Der Ruf der Wüste* über Charles de Foucauld (2008).

Münster Norbert Köster

Clay, John-Henry: **In the Shadow of Death.** Saint Boniface and the Conversion of Hessia, 721–754. – Turnhout: Brepols 2011, 487 S. (Cultural Encounters in Late Antiquity and the Middle Ages, 11), geb. € 90,00 ISBN: 978–2–503–53161–8

Die mit dem Josef-Leinweber-Preis der Theol. Fak. Fulda ausgezeichnete Studie von John-Henry Clay geht auf eine an der Univ. von York entstandene Diss. zurück. Ihr Thema ist die Mission des Bonifatius im nordhessischen Raum von 721 bis zum Tode des Missionars 754. Sie umfasst neben dem Haupttext zahlreiche Abbildungen und Karten, mehrere Anhänge, eine über 800 Einträge aufweisende Bibliographie sowie ein Sach- und Personenregister.

Die Untersuchung gliedert sich in sieben Kap., die zu drei Teilen angeordnet sind. Der *erste Teil* („Foundations", 1–52) enthält die Einleitung mit einer Übersicht der herangezogenen literarischen Quellen (Kap. 1) sowie Klärungen zur Methode und Begrifflichkeit nebst einem Literaturbericht (Kap. 2). Der *zweite Teil* („Context", 53–186) beleuchtet B.s angelsächsischen Hintergrund in seiner kirchlichen wie politischen Dimension (Kap. 3) und die Entwicklung der fränkischen Herrschaft in Hessen vor und während der bonifatianischen Missionstätigkeit (Kap. 4). Der *dritte Teil* („Mission", 187–403) befasst sich mit den Bekehrungsunternehmungen des B. im nördlichen Hessen selbst. Hier erarbeitet der Vf. in einem ersten Schritt eine Chronologie der Mission (Kap. 5). Daraufhin untersucht er anhand einer Analyse der Briefe von B. und Lullus, wie die angelsächsische Missionarsgemeinschaft um B. ihr Projekt literarisch repräsentierte, und zwar in ihrer Korrespondenz mit dem päpstlichen Rom einerseits und mit der heimatlichen Kirche in England andererseits (Kap. 6). Abschließend geht er auf den näheren Ablauf der Mission ein (Kap. 7), indem anhand von Ortsnamen und archäologischen Zeugnissen eine Landkarte zunächst der heidnischen und dann der christlichen Kultstätten in der Region entworfen wird; indem der Umgang des B. mit den politischen Mächten auf allen Ebenen untersucht wird; indem schließlich die Missionspraxis des B. im Detail nachgezeichnet wird.

Im *ersten Kap.* – es fungiert zugleich als Einleitung – versteht es der Vf., seine Studie als Desiderat der B.-Forschung auszuweisen. Mit der geographischen Bezeichnung „Hessia" bezieht er sich auf das seinerzeit *pagus Hessorum* genannte, im Norden an den *pagus Saxorum* stoßende, in seinen Grenzen nicht exakt definierbare „Althessen" im nördlichen Teil des heutigen Bundeslandes. Die literarischen Quellen, auf die er sich bei seinen Forschungen stützt, umfassen die drei Sammlungen der Briefe des B., die sieben erhaltenen Lebensbeschreibungen *(Vitae)* der angelsächsischen Missionare sowie die diversen fränkischen Chroniken und Annalen. Das *zweite Kap.* bietet einen kommentierten Überblick sowohl der neueren B.-Forschung wie auch der – noch rudimentären – archäologischen Erforschung Hessens im frühen Mittelalter. Zentrale Begriffe („Christentum", „Heidentum", „Bekehrung") werden erläutert. B. wird als historische Gestalt wie auch als *modern saint* (22) porträtiert und die eigene Arbeit methodisch dem Genre der „Landschaftsstudien" (*landscape studies*, vgl. 36–44) zugeordnet.

Das *dritte Kap.* will zeigen, wie die hessische Mission des B. in fast allen ihren Aspekten die Verhältnisse seiner klösterlichen Heimat in Westsachsen (Wessex) widerspiegelt. Dies betrifft sowohl die Zusammenarbeit von Kirche und weltlichen Herrschern – dem König von Wessex bzw. dem fränkischen König –, die Reform der Kirche, deren Organisation in Pfarreien, Bistümern und Klöstern, die Stärkung des Episkopats und enge Orientierung an Rom wie auch die Praxis von Predigt, Taufe und Konfirmation. Da B. beim Antritt seiner Mission über vierzig Jahre alt war, liegen solche Einflüsse nahe und sind auch immer wieder in der Forschung postuliert oder beschrieben worden, wenn auch selten oder nirgends so eingehend wie hier vom britischen Vf. Das umfangreiche *vierte Kap.* lotet die politische Situation in Nordhessen am Vorabend der bonifatianischen Mission aus. Auf der Grundlage minutiös ausgewerteter archäologischer Befunde (Gräberfelder, Grabhügel und Burgen; befestigte und unbefestigte Siedlungen; Keramik) und toponymischer Indizien (Ortsnamen) wird die Geschichte des fränkischen Einflusses in Nordhessen bis zum Wirken des B. in drei Phasen eingeteilt, von der fränkischen Konsolidierung in Mittelhessen bis zur unmittelbaren fränkischen Herrschaft über Nordhessen. Bei der Ankunft des Missionars war Nordhessen ein planmäßig besiedeltes und hoch militarisiertes Grenzland des fränkischen Reichs, in dem fränkische und sächsische Expansionsbestrebungen aufeinander prallten.

Im *fünften Kap.* entwirft der Vf. eine Chronologie der nordhessischen Mission, wozu er sämtliche verfügbaren literarischen Quellen heranzieht. Im Mittelpunkt der Darstellungen stehen der Kontakt mit den fränkischen Herrschern und mit Rom, die besondere Rolle von Fritzlar, der ersten Klostergründung des B., sowie dessen seit 739 forcierter, jedoch erfolgloser Versuch, von Nordhessen aus Sachsen zu evangelisieren. Das Scheitern der Sachsenmission, wegen der Stammesverwandtschaft ein Herzensanliegen des Missionars, wird zum einen auf die wachsende politische Instabilität der hessisch-sächsischen Grenzregion, zum anderen auf den Widerstand von fränkischen Kirchenführern im Rheinland zurückgeführt. Dieses Kap. bestätigt und vertieft bereits etablierte Forschungsergebnisse. Das *sechste Kap.* wirft die Frage nach dem missionarischen Selbstverständnis des B. und seiner Begleiter auf: Wie konzipieren diese ihre Anstrengungen? Die Briefe von B. und Lullus werden unter diesem Aspekt einer gründlichen Textanalyse unterworfen. Die häufigsten Bezeichnungen für das eigene Unterfangen – das Wort „Mission" ist, wie der Vf. weiß, ein Anachronismus – sind *praedicatio* (Predigt) und *ministerium* (Dienst). Ausschließlich in Briefen an Landsleute in England findet sich die Vorstellung von der eigenen Mission als *peregrinatio*. Gemeint ist damit nicht eine zeitlich eng begrenzte Pilgerreise *(itinerarium)*, sondern die Pilgerschaft als permanentes religiöses Exil, mithin als Lebensform. So stellt sich B., wenn er mit seiner Heimat korrespondiert, regelmäßig als leidender *exul Germanicus* vor. Daneben finden sich viele biblische und patristische Themen, Motive und Metaphern in seinen Briefen wie die Rede vom Heidentum als Finsternis und Gefangenschaft, vom Christentum als Licht und Befreiung, von der Mission als Leid und Bedrängnis oder als einer Ernte. Mit einer solchen Briefexegese betritt der Vf. ein wenig bearbeitetes Terrain der B.-Forschung. Dabei fördert er viel Bemerkenswertes zu Tage, das dem an Ereignissen orientierten historischen Blick leicht entgeht. Das umfangreiche *siebte Kap.* thematisiert das konkrete Vorgehen des B. bei der Mission: Woher bezog er seine materielle Unterstützung? Wie ging er mit Herrschern und Eliten um? Wie war seine Predigt ausgelegt? Woher rekrutierten sich die Missionsmannschaften? Von welchen Prinzipien ließ sich die Tauf- und Firmpraxis leiten? Diese Fragestellungen sind inzwischen relativ gut erforscht (vgl. etwa die Studien von L. von Padberg). Es gelingt dem Vf., die Ergebnisse der Forschung nicht nur zusammenzufassen, sondern auch zu vertiefen, indem er zahlreiche Quellen – bspw. eine Reihe von anonymen Predigten aus dem Umfeld des B. – einer neuen Lektüre unterzieht. Man hätte der Missionspredigt des B. vielleicht noch deutlichere Konturen verleihen können, bspw. durch eine Untersuchung ihrer dialogischen und emanzipatorischen Seiten in der Aus-

einandersetzung mit der germanischen Religion und Kultur; oder in formaler Hinsicht durch eine nähere Analyse des äußeren Auftretens der angelsächsischen Missionare (Schlichtheit, Genügsamkeit, Besitz- und Schutzlosigkeit, Pazifismus, apostolisches Ideal). Dadurch hätte sich nicht nur eine Verbindung zu den Bemühungen dieser geistigen und moralischen Elite um eine Reform der fränkischen Kirche ergeben; auch der außergewöhnliche Erfolg der nordhessischen Mission ließe sich jedenfalls zum Teil damit erklären.

Das siebte Kap. enthält aber auch einen der originellsten Teile der Arbeit. Die Rede ist von einer fast fünfzig S. (295–343) umfassenden Rekonstruktion der heidnisch-sakralen „Landschaft" Nordhessens vor der Ankunft des B. einerseits sowie der dortigen, von B. ursprünglich geschaffenen kirchlichen „Landschaft" andererseits; und der Deutung von letzterer als systematisch geplantem Ersatz der ersteren. Der Vf. identifiziert dazu anhand von topographischen Karten und mittels toponymischer Befunde ein Netz von wahrscheinlichen heidnischen Kultstätten (Odenberg, Heidekopf, Donarquelle, Teufelskopf, Donnersberg, Frau-Holle-Felsen usw.), das er mit den aus literarischen Quellen bekannten Stätten (z. B. Geismar) verbindet. Mit derselben Methode zeichnet er sodann eine Karte der frühesten Kirchen und Kapellen in der Region. Während die einzigen literarischen Zeugnisse des frühmittelalterlichen Heidentums in der Mitte Deutschlands die althochdeutschen Merseburger Zaubersprüche sind – die folglich genauer analysiert werden –, kann sich der Vf. für seinen Entwurf einer ursprünglichen christlich-sakralen Landschaft in Nordhessen stärker an schriftliche Quellen halten. Doch greift er auch hierzu wieder auf topographische und toponymische Befunde zurück (Kirchberg, Petersberg, Priesterberg, Simonskopf, Johanniskirchenkopf, Heiligenberg usw.). Die Existenz von kurzlebigen, nicht mit Siedlungen verbundenen christlichen Kultstätten an exponierten Orten scheint seine These zu stützen, dass diese in erster Linie als Ersatz für heidnische Kultstätten konzipiert wurden – nach Art der aus dem Holz der Thors-Eiche von Geismar gezimmerten Kapelle. Seine Ergebnisse veranschaulicht der Vf. durch eigene Karten und Fotografien, die er im Rahmen von Feldstudien angefertigt hat. Die so gewonnene Skizze einer primitiven kirchlichen Landschaft mit den Zentren Fritzlar und Büraburg vergleicht er schließlich mit der kirchlichen Landschaft der englischen Heimatregion des B.; dabei stößt er auf bemerkenswerte Parallelen. Dieses wohl aufwändigste Kap. ist zugleich eines der aufschlussreichsten.

Stets auf der Höhe der B.-Forschung, leistet diese vieldimensionale Studie einen wichtigen weiterführenden Beitrag zu ihr. Gleiches gilt für die Erforschung der Geschichte Nordhessens im frühen Mittelalter. Dass sich manche Schlüsse eher auf der Ebene von Mutmaßungen bewegen – die immerhin wahrscheinlich gemacht werden –, lässt sich angesichts der überschaubaren, wenn nicht spärlichen Quellenlage kaum vermeiden. Ein Verdienst der Arbeit liegt darin, die Quellen durch die Heranziehung archäologischen und namenskundlichen Materials erweitert und gewissermaßen ausgereizt zu haben. Die elegante, gebildete und dabei lebendige Sprache eines sachlich und doch mit spürbarer Leidenschaft Schreibenden, die Klarheit der Analysen und die – durch die interdisziplinäre Ausrichtung bedingte – abwechslungsreiche Architektur machen ihre Lektüre zu einem Vergnügen für jeden am Thema Interessierten.

Fulda Bernd Goebel

Birkenmeier, Jochen: **Via regia**. Religiöse Haltung und Konfessionspolitik Kaiser Maximilians II. (1527–1576). – Berlin: dissertation.de 2008, 298 S., kt. € 43,00 ISBN: 978–3–86624–250–0

Die Berliner Diss. Jochen Birkenmeiers widmet sich der viel diskutierten religiös-konfessionellen Haltung Kaiser Maximilians II. (1564–1576). Entgegen der Biographie Viktor Bibls ist dabei seine These, dass der Habsburger in religiöser Hinsicht nicht jener „rätselhafte Kaiser" sei, als der er von Bibl und auch sonst vielfach dargestellt wurde. Die bisherigen Urteile über die religiöse Haltung M.s leiden unter einem „unzulässig vereinfachten und starren Konzept von Konfessionalisierung" (17), das ihm, da anachronistisch, nicht gerecht werden konnte. So vertrat die Forschung bislang die Position, das Politische sei aus seiner religiösen Haltung geflossen (Ranke), oder umgekehrt, seine religiöse Haltung sei v. a. ein Produkt politisch notwendiger Anpassungsprozesse (Maurenbrecher). Seine Haltung wurde als konstant oder sich entwickelnd, als protestantisch oder katholisch oder eben als „Kompromißkatholizismus" (Stieve), „dritte Kraft des Humanismus" (Heer), oder „via media" (Louthan) beschrieben, in der jüngeren Forschung aber vielfach wieder als primär politisch motivierte Reaktion gedeutet und in ihrer Bedeutung gegenüber anderen Themenfeldern relativiert. Hiergegen ist die These des Vf.s, dass diese Haltung durchaus religiös-eigenständig war und sich in ihrer Konstanz und ihrem Wandel schlüssig erklären lässt, wenn man anachronistische Fehlannahmen vermeidet. B. stützt sich dabei auf eine Vielzahl von Quellen und Hinweisen, v. a. auf M.s Korrespondenz mit Christoph von Württemberg und August von Sachsen, das *Diarium* M.s und niederösterreichisch-ständische Akten.

Zunächst zeichnet B. die Biographie M.s nach. Bei seiner Erziehung bemühte man sich nach der Flucht Wolfgang August Schiefers nach Württemberg und dem Tod des Erasmianers Caspar Bernhard (beides 1538) um eine betont katholisch-rechtgläubige Unterweisung am Hof Ferdinands I., auch wenn dort noch eine breite Meinungsvielfalt in konfessionspolitischen Fragen vorherrschend gewesen sein dürfte und der Wiener Späthumanismus eine bedeutende Ausstrahlungskraft ausübte. Dieser humanistisch-offene Katholizismus war das Milieu, in dem der Habsburger aufwuchs. 1548 wurde er mit der Tochter Karls V., Maria, verheiratet; aus dieser Verbindung gingen 16 Kinder hervor. Seine Herrschaftsansprüche sah er freilich durch die Bevorzugung Philipps II. von Spanien durch den Kaiser bedroht, was M. in seiner Abneigung gegen eine spanische Fremdherrschaft im Reich an die Seite der protestantischen Reichsstände trieb. Seine religiöse Haltung war nun immer mehr durch die Linie des Hofpredigers Sebastian Pfauser (1520–1569) bestimmt, der 1554 in seinen Dienst trat. Dieser wollte bewusst eine *via media* vertreten, orientiert an der *Confessio Augustana* und gestützt allein auf die Hl. Schrift; so wandte sich auch M. gegen die Jesuiten und die bewusst katholisch-konfessionelle Partei am Hof. 1557 erkannten Pfauser und M. ihre Position in einem Schreiben Melanchthons an sie völlig ausgedrückt, besonders in der These von der wahren unsichtbaren Kirche der Gläubigen, die nicht mit der institutionellen römischen Kirche identisch sei. Ferdinand I. wollte Pfausers Einfluss beschränken, doch begann M. nunmehr, altgläubige Zeremonien wie die Fronleichnamsprozession zu meiden und *sub utraque* zu kommunizieren. Der Vater holte bei Petrus Canisius ein Gutachten gegen die religiöse Haltung des Sohnes ein, wobei der später heiliggesprochene Jesuit M. hierüber mehrmals angelogen hatte. Freilich verstand sich der Habsburger als Anhänger einer Mittelpartei, den konfessionalistischen Jesuiten ebenso fern wie den gnesiolutheranischen Flacianern, vielmehr auf eine Wiedervereinigung hoffend. Zunehmend wurde er von Christoph von Württemberg, der ihn mit theologischer und geistlicher Literatur versorgte, und vom Luthertum beeinflusst. Schließlich zwang der Vater ihn 1560, Pfauser zu entlassen. Streng geheim sandte der Thronfolger deshalb seinen Vertrauten Nikolaus von Warnsdorff mit der Frage zu den protestantischen Fürsten, welche Hilfe er von diesen erwarten könne, falls es zum Bruch zwischen ihm und dem Vater bzw. dem Papst käme, zumal der päpstliche Gesandte Stanislaus Hosius ihm inzwischen ins Gewissen redete, die Uneinigkeit des protestantischen Lagers aufzeigte und auch erklärte, dass er die Nachfolge im Reich riskiere. Vielleicht ernüchternd fielen dann die unverbindlichen Antworten der protestantischen Fürsten aus, die ihn aufforderten, kein Martyrium zu riskieren, ihn auch nicht zur Flucht aufriefen, vielmehr dazu, in weltlichen Dingen seinem Vater Gehorsam zu leisten. M. scheint von diesen Ratschlägen aber eher in seiner Strategie bekräftigt worden zu sein, in äußeren weltlichen Dingen zu folgen, im inneren Gewissensbereich hingegen Freiheit zu beanspruchen. Hosius gegenüber erklärte M. nun, weder Papist noch Lutheraner, sondern Christ zu sein. Schließlich bekam er vom Papst unter zahlreichen Kautelen die geheime Vollmacht, auch die Kelchkommunion empfangen zu dürfen. In dieser Zeit vollzog sich somit keine Wende der religiösen Haltung M.s, er verbarg sein Inneres nur konsequent vor der Öffentlichkeit. Zweideutigkeit (Dissimulation), nicht Lüge, nahm er nunmehr in Kauf, die einzige Möglichkeit für ihn, in dieser Situation die Erbschaft des Vaters 1564 antreten zu können.

So war dann auch M.s Politik als Kaiser durch einen Mittelweg zwischen den Konfessionen bestimmt; nach Kräften versuchte er die gemäßigten Vertreter beider Lager zu stärken, sah sich als Sachwalter und überparteilicher Hüter des Religionsfriedens (unterstützt von seinem Berater Lazarus von Schwendi, 1522–1584) und hoffte auf eine spätere Wiedervereinigung der Konfessionen, was ihm den Argwohn Roms, Madrids und Münchens zuzog, obwohl er auf der anderen Seite auch den stärker werdenden Calvinismus ablehnte. Am Hof herrschte eine humanistisch-irenische Mittelpartei, die für kirchliche Reformen und eine Wiedervereinigung eintrat, sich an der *ecclesia antiqua* im Gefolge Georg Witzels (1501–1573) und Georg Cassanders (1513–1566) orientierte und der gegenüber sich katholische Scharfmacher wie Martin Eisengrein (1535–1578) und Georg Eder (1523–1587), der den Kaiser als religiös passiv und häretisch denunzierte, nicht halten konnten. Trotz M.s prononcierter Neutralität fürchteten die Protestanten die Annahme der Trienter Beschlüsse in den Erblanden, was der Kaiser freilich ablehnte, ebenso wie die spanische Politik in den Niederlanden, deren Scheitern er voraussah. Innerlich blieb M. vorkonfessionell, ein Vertreter der *via media* und der *ecclesia interna*, an der *Confessio Augustana* orientiert; er verweigerte bei seinem Tod die katholischen Sterbesakramente. Es gelang ihm freilich nicht zu erreichen, dass auch seine leiblichen Nachkommen seine Haltung übernahmen.

Die religiöse Haltung M.s lässt sich so als humanistisch geprägte Vermittlungstheologie bezeichnen, deren Exponenten in seinem Umfeld Giacomo Aconcio (1492–1566), Georg Cassander und Lazarus Schwendi waren und die, anders als es spätere anachronistische Urteile unterstellen, durchaus eine ernstzunehmende geistige Position und Handlungsoption formulierte. So kann B. durchaus ein systematisches theologisch-geistliches Programm M.s zusammenstellen (176–202), das sich durch beachtliche Stringenz, Konsequenz und reflexive Kraft auszeichnet und alles andere als „rätselhaft" ist. Ein dritter Teil zeigt schließlich, wie diese religiösen Positionen M.s seine Religionspolitik handlungsleitend prägten, etwa in den Spannungen mit Rom, Madrid und München; in der Reichspolitik zielte er stets auf konfessionellen Ausgleich und die Wahrung des Friedens, auch wenn ein Mangel an finanziellen und personellen Ressourcen und die Türkengefahr enge Grenzen zogen. Dynastische und herrscherliche Solidarität gegen alle Versuche des Umsturzes und damit auch der Versuch, Politisches von Religiösem zu scheiden, bildeten eine weitere wichtige Konstante. In den Erblanden fürchtete er eine flacianische Radikalisierung des

Protestantismus und bemühte sich deshalb um eine Vereinheitlichung und Verfestigung des Augsburger Bekenntnisses und eine einheitliche Kirchenordnung für die lutherischen Stände; in Böhmen wollte er dann nur noch mündlich Gewissensfreiheit zugestehen.

B. gelingt es so im Ganzen, ein stringentes Bild der religiösen Überzeugungen des Kaisers nachzuzeichnen, die durchaus nicht „rätselhaft" waren, sondern Konsistenz und Konsequenz verraten. M. war ein Vertreter der noch einflussreichen und ernstzunehmenden *via media* und kein rätselhafter Kaiser. Politisch legte sich so eine überparteiliche Haltung zur Wahrung des Konfessionsfriedens im Reich nahe, die von seiner inneren Haltung gespeist war, zugleich aber von ihr unterschieden werden muss. Immer wieder musste der Kaiser, um eigenem Inneren und Politischem gerecht zu werden, zum Mittel der diplomatischen Mehrdeutigkeit („Dissimulation") greifen. Mögen all diese Ergebnisse nicht völlig neu sein, perspektivenreich mitlaufend etwa auch in der Arbeit von Andreas Edel, Der Kaiser und die Kurpfalz, Göttingen 1997, vielfach anklingen, so sind sie von B. doch mit einiger Konsequenz zusammengestellt, sodass v.a. eine größere Konstanz der Überzeugungen im Sinne der *Confessio Augustana invariata* bei Maximilian II. deutlich wird. Geistige Positionen und Handlungsoptionen waren viel länger geschichtlich wirkmächtig, als gemeinhin angenommen wird; diese sicherten gegen konfessionelle Verengung lange den Frieden, mussten freilich von der ökumenischen Bewegung im 20. Jh. erst mühsam neu entdeckt werden.

Regensburg Klaus Unterburger

Reinhard, Wolfgang: **Paul V. Borghese (1605–1621).** Mikropolitische Papstgeschichte. Mit CD-ROM (Mitglieder und Positionen der Kurie Pauls V.). – Stuttgart: Anton Hirsemann 2009. (XXV) 717 S. (Päpste und Papsttum, 37), geb. € 218,00 ISBN: 978–3–7772–0901–2

Die Kirchengeschichte verdankt dem Profanhistoriker Wolfgang Reinhard zwei entscheidende Einsichten, die inzwischen zu bestimmenden Forschungsparadigmen geworden sind. Beide gehören in den Bereich der sog. Frühen Neuzeit, die sich – grob gesagt – von der Reformationszeit bis zur Französischen Revolution erstreckt. Die erste Einsicht – gemeinsam oder besser gleichzeitig mit Heinz Schilling gewonnen – firmiert unter dem Begriff „Konfessionalisierungsparadigma". Dieses geht in der Zeit der Konfessionsbildung von parallelen Prozessen aus, die sich in allen drei christlichen Denominationen (Katholiken, Lutheraner und Calvinisten) vollzogen. Soziale Disziplinierung nach innen, Abgrenzung nach außen, *censura librorum et morum*, Bürokratisierung und Verschriftlichung, Verbindung mit dem modernen Territorialstaat – das sind nur einige wenige der gemeinsamen Parameter, die das Maß der „Konfessionalisierung" bei allen drei Konfessionen vergleichbar machen. Die kirchenhistorischen Modelle Reformation – Gegenreformation – Katholische Reform (katholisch) oder *formatio – deformatio – reformatio* (evangelisch) sind durch das Konfessionalisierungsparadigma weitgehend abgelöst worden. So gelang es R. – um nur ein Beispiel zu nennen – mit dem alten Vorurteil aufzuräumen, die Reformation sei ein Aufbruch nach vorne gewesen, während die katholische Reaktion auf Luther und seine Mitstreiter als bloße „Reaktion", als Schritt zurück zu interpretieren sei. Wie R. am Beispiel des Ehedekrets „Tametsi" zeigt, trugen gerade die Tridentinischen Reformen durch das Verbot der klandestinen Ehen und v.a. durch die Einführung der Ehe-, Tauf- und Sterberegister zur „Modernisierung" in katholischen Territorien bei. Die moderne Bürokratie war damit erfunden, der Staat erhielt mit Hilfe der Religion erstmals umfassenden Zugriff auf seine „Untertanen".

Im Zentrum des zweiten von R. konzipierten Paradigmas steht der Leitbegriff „Mikropolitik". Diesem widmete R. sein ganzes Forscherleben und band gut mikropolitisch all seine „Getreuen", sprich Schüler und Freunde, in dieses Großvorhaben mit ein. Der hier vorzustellende Bd. über Paul V. Borghese (1605–1621) als mikropolitische Papstgeschichte stellt so etwas wie die Summe von R.s Lebenswerk dar. Was versteht R. unter Mikropolitik? In seinem Beitrag „Amici e creature" (in: QFIAB 76, 1996, 308–334) gibt er eine treffende Definition. Es geht um die Erzeugung und Nutzung von persönlichen Loyalitäten, die durch Verwandtschaft, Freundschaft und klienteläre Beziehungen zustande kommen.

„Mikropolitik soll heißen der mehr oder weniger planmäßige Einsatz eines Netzes informeller persönlicher Beziehungen zu politischen Zwecken, wobei die Besetzung einer Stelle und der Rang ihres Inhabers in der Regel sehr viel wichtiger ist als das, was diese Person anschließend treibt" (ebd., 312). Erfolgreiche Politik ist daher solche, „die wichtige Personen zufrieden stellt und Positionen mit Leuten besetzt, deren Vernetzung ihre Loyalität garantiert, denn von Amtsinhabern wird eher loyale als kompetente Amtsführung erwartet" (ebd., 330).

Dieses Konzept hat R. seit seinem ersten Romaufenthalt 1966 exemplarisch und in extenso am Beispiel von Paul V. Borghese durchbuchstabiert. Mit bewundernswerter Tatkraft und Ausdauer, zahlreichen innovativen Ideen und in der Art eines frühneuzeitlichen Kardinals, der seine Klientel geschickt mikropolitisch einzuspannen verstand (vgl. die Hinweise in der Danksagung IX–XIII), hat R. dafür gesorgt, dass Paul V. „zum besterforschten Papst der frühen Neuzeit" (IX) geworden ist. Nach viereinhalb Jahrzehnten legt der Patron souverän die Summe der Mikropolitik des Borghese-Papstes vor.

Ein erster Teil präsentiert die Muster (3–320). Dabei werden zunächst die Regeln unter den Stichworten Mikro-, Ressourcen-, Symbol-, Familien- und Netzwerkpolitik luzide erläutert, bevor die Positionen und Institutionen in den Blick kommen. Hier handelt es sich um alle möglichen kurialen Ämter, um Kardinäle, Kongregationen und Nuntien. Der zweite Teil beschäftigt sich mit den konkreten Netzwerken, in denen Paul V. stand (321–682). Zunächst geht es um die personalen Netzwerke der Borghese, Klienten, Kreaturen und Paten, dann um organisationale Netzwerke (Orden, v.a. Dominikaner, Jesuiten und Malteser). Es folgt eine Analyse der lokalen Netzwerke im Kirchenstaat, in Oberitalien und schließlich im katholischen Europa (v.a. Spanien und Frankreich).

Besonders dankbar ist man für die Prosopographie, die dem Bd. in Form einer elektronischen Datenbank auf einer CD-Rom beiliegt. Sie ist zweigeteilt: Einmal werden Daten für 2346 Personen aus der Kurie Pauls V. und ihrem Umfeld geboten. Sie können von einem Hinweis zu einer Position, die diese Person innehatte, bis zu einer wirklichen Kurzbiographie reichen. Zum anderen wurden Listen mit den Inhabern von 456 Ämtern und Positionen an der Römischen Kurie erstellt. Wer – wie der Rez. aus seiner Arbeit an der Prosopographie der römischen Inquisition und Indexkongregation – weiß, wie mühsam personengeschichtliche Recherchen für den Bereich der Römischen Kurie zu Beginn des 17. Jh.s sind, kann der Kärrnerarbeit, die R. und seine „Getreuen" hier geleistet haben, nur höchsten Respekt zollen.

Durch das mikropolitische Lebenswerk R.s zu Paul V. Borghese versteht man erstmals bis in alle Verästelungen hinein, wie frühneuzeitliches Papsttum wirklich funktioniert hat. Ohne seine Familie und ihre Netzwerke, ohne Patronage und Kliententum, ohne Gefolgschaft und Dankbarkeit, ohne Paten und Kontrolle der eigenen Faktion im Konklave wäre Borghese nie Papst geworden und hätte auch nicht eineinhalb Jahrzehnte regieren können. Die Kurie war ein frühneuzeitlicher Hof, aber eben – und das ist das Besondere – eine Wahlmonarchie ohne Erbfolge. Im Konklave wurden die Karten alle paar Jahre neu gemischt. Hier lässt sich Mikropolitik viel intensiver als an Fürstenhöfen untersuchen. Das hat R. mustergültig getan. Er verdient höchsten Respekt und Anerkennung für ein Opus permagnum, das seinesgleichen sucht. Der Kirchenhistoriker weiß mikropolitische Papstgeschichte nach der „freundlichen Übernahme" durch diesen Profanhistoriker in besten Händen.

Münster Hubert Wolf

Pius XI: Keywords. International Conference Milan 2009, hg. v. Alberto Guasco / Raffaella Perin. – Münster: Lit 2010. 440 S. (Christianity and History. Series of the John XXIII Foundation for Religious Studies in Bologna, 7), brosch. € 34,90 ISBN: 978–3–643–90027–2

Der Bd. sammelt die Beiträge der internationalen Tagung zum Pontifikat Pius' XI., die vom 9. bis 10. Juni 2009 am Ambrosianeum in Mailand stattfand, organisiert von der Fondazione per le Scienze religiose „Giovanni XXIII" in Bologna und koordiniert von Alberto Melloni. So wie die Tagung ist das Buch in vier thematische Einheiten aufgeteilt, die das Verhältnis der Kirche zu den europäischen Totalitarismen, den status quaestionis der Moral, die Situation des Katholizismus in Russland und die internationalen Beziehungen des Vatikans behandeln. Diesem ausführlichen Überblick sind einige Eröffnungsvorträge vorangestellt.

Nach der Einführung durch *Alberto Guasco* und *Raffaella Perin* eröffnen zwei einleitende Beiträge den Bd.: ein Vorwort von *Emma Fattorini*, die einen Überblick über die neuen Studien zur Kirche der 1920er und 30er Jahre gibt, und ein Grußwort von *Gianfranco Armando*, Archivar im Vatikanischen Geheimarchiv, der mit den Worten Leos XIII. mahnt, man möge „nichts Falsches sagen, sowie nichts Wahres zu verschweigen wagen".

Der erste Beitrag der Sektion mit dem Titel „Un papa in ombra?" stammt von *Hubert Wolf*. Hier hält der Kirchenhistoriker es für notwendig, dass der Figur des Papstes in den neuen Forschungen ihre eigene Aufmerksamkeit jenseits des Schattens seines Nachfolgers zuteil wird. Auch der Einsatz Pius' XI. hatte politische und globale Dimensionen, aber angesichts der Menge von neuen vatikanischen Quellen (Wolf nennt das einen „Quantensprung") sollte die Analyse, so schlägt der Münsteraner Kirchenhistoriker vor, im internationalen, jedoch koordinierten und komparativen Rahmen stattfinden.

Anschließend wird der Stand der Forschung in den verschiedenen Ländern vorgestellt: *Vincent Viaene* präsentiert das *Kadoc* (Dokumentations- und Forschungszentrum für Religion, Kultur und Gesellschaft) der Kath. Univ. Löwen; *Rupert Klieber* das koordinierte Nationalprojekt „Pius XI. und Österreich"; *Jörg Hörnschemeyer, Maria Pia Lorenz-Filograno, Barbara Schüler* und *Hubert Wolf* die kritische Online-Edition der Nuntiaturberichte Eugenio Pacellis in München und Berlin (1917–1929) an der Univ. Münster; *Jean-François Chauvard* und *Laura Pettinaroli* die Projekte über Pius XI. der École française de Rome. Zwei bibliographische Beiträge werden von *Feliciano Montero* und *Evgenia Tokareva* geboten, jeweils über Spanien (auf Span.) und Russland.

Der erste Abschnitt, „Totalitarismus", sammelt die Beiträge von Alberto Guasco, Alfonso Botti, Lucia Ceci und Raffaella Perin. *Guasco*, Postdoktorand an der Fondazione in Bologna, bietet eine bibliographische Übersicht und eine begriffsgeschichtliche Analyse des Terminus „Totalitarismus", besonders innerhalb der Reden Pius' XI. und in Bezug auf Italien. *Alfonso Botti* beschäftigt sich in seinem Aufsatz mit dem Heiligen Stuhl und dem NS-Einfluss auf Spanien während des dortigen Bürgerkriegs (1936–1939). Auf der Grundlage der vatikanischen Dokumentation zur Enzyklika „Mit brennender Sorge" vertritt der Ordinarius von Modena die These, dass der deutliche päpstliche Widerstand gegenüber dem deutschen Regime nicht gerade als Antifaschismus zu bezeichnen sei, noch weniger als eine Opposition gegen (Rechts-)Totalitarismen. Die Stellungnahmen des Heiligen Stuhls zum faschistischen Reich Italien und seinem Äthiopienkrieg werden anschließend von *Lucia Ceci* unter drei Schlagwörtern beschrieben: Streit, Schweigen und Unterstützung. Die Autorin des wichtigen Buches zum Thema Vatikan und Abessinien (Il papa non deve parlare, Rom/Bari 2010) zeigt so die römische Ambiguität im Verhältnis zu Krieg, Kolonialpolitik und der italienischen Rassengesetzgebung. *Raffaella Perin*, Forscherin an der Scuola Normale Superiore in Pisa, benutzt in ihrem Vortrag die anti-jüdischen und anti-protestantischen Vorurteile der Kirche als Spiegel für deren Haltung zum Faschismus. Perin vertritt die These, dass die katholische Kirche das italienische Regime als historisches Subjekt unterstützte, von dem man sich erhoffte, dass es den wahren Glauben gegen die Protestanten verteidigte und dadurch auch eine christliche Gesellschaft realisieren könnte.

Die Beiträge von Emmanuel Betta, Martine Sevegrand und Lucia Pozzi zur Familienmoral sowie von Magali Della Sudda und Maria Malatesta zur Katholischen Aktion bilden den zweiten Abschnitt. *Betta*, Dozent an der Univ. La Sapienza in Rom, beschäftigt sich mit der Familienlehre Pius' XI.: Aus einer biopolitischen Perspektive skizziert Betta eine Periodisierung anhand einiger kritischer Punkte und der allerneuesten Bibliographie. *Martine Sevegrand* (Religionssoziologin am CNRS) zieht (auf Franz.) Bilanz über die Familienfrage vor dem Pontifikat Pius' XI. sowie währenddessen, zwischen 1922 und 1939; zuletzt fasst sie die wichtigsten noch zu beantwortenden Punkte über die Enzyklika „Casti connubii" zusammen, die Gründe ihrer Veröffentlichung, die Rezeption und die Debatte über ihre lehramtliche Autorität. Ebenfalls zu „Casti connubii" arbeitet auch die Doktorandin *Lucia Pozzi* aus Bologna. Ihr Beitrag bereichert die Diskussion um eine kurze historische Rekonstruktion des Neomalthusianismus, in der sie einen Bericht zum Thema Empfängnisverhütung von Agostino Gemelli (Gründer der Kath. Univ. Sacro Cuore in Mailand) analysiert, der im Vatikanischen Geheimarchiv (ASV) gefunden wurde. *Magali Della Sudda* (nun wissenschaftliche Mitarbeiterin am Europäischen Hochschulinstitut in Florenz) zieht die Herausforderungen des Pontifikats Pius' XI. für die weibliche Katholische Aktion in Frankreich und Italien in Betracht (1922–1939). Ihr Aufsatz (auf Franz.) zeigt, dass die Reformen der Katholischen Aktion der Autorität innerhalb eines Zentralisierungsprozesses untergeordnet waren, der die Laien der unter Pius X. eroberten Unabhängigkeit enteignete. Der Beitrag von *Maria Malatesta*, Historikerin an der Univ. Bologna, zur Bildung der weiblichen katholischen Eliten in der Zwischenkriegszeit (besonders die der genannten Università Cattolica von Mailand) folgt einer quantitativen und geschlechtergeschichtlichen Methodologie. Davon ausgehend wird beobachtet, dass die Emanzipation der Frauen trotz aller Hindernisse des Regimes weitergeführt werden konnte.

Der dritte Abschnitt „Russland" wird vom Beitrag *Sergio Apruzzeses* zu „Pius XI. und der russische Horizont" eröffnet, in dem der Doktorand aus Bologna einen bibliographischen Bericht über die Jahre 1965–2002 bietet. Außerdem stellt *Étienne Fouilloux* (Univ. Lumière-Lyon II) auf Franz. den Forschern u. a. die folgenden Fragen und Probleme: die Verwendung des Begriffes „Russland" (und „Russen") für die ganze UdSSR und die konsequente russische Umstellung (und die daraus resultierenden semantischen Veränderungen) des katholischen Unionismus; die Heterogenität des Pontifikats Pius' XI. in Bezug auf „Russland" (besonders mit einer klaren Zäsur zwischen den 20er und 30er Jahren) und die verschiedenen sowjetischen Perspektiven sowie die Rolle der Jesuiten. *Laura Pettinaroli* (jetzt am Institut Catholique de Paris), Autorin der Referenzarbeit zu diesem Thema, geht in ihrem Vortrag auf die Beziehung Pius' XI. und Michel d'Herbignys auf der Basis der päpstlichen Audienzen (1922–1939) ein. Die Audienzen, schreibt Pettinaroli, seien für den Papst das Mittel gewesen, um zu zeigen, dass er selbst persönlich über die russischen Angelegenheiten auf dem Laufenden war. Im letzten Abschnitt des Beitrags geht es dann um die (teilweise noch heute geheim gehaltenen) Umstände, unter denen d'Herbigny zwischen 1934 und 1937 in Ungnade fiel. Über den vatikanischen Antikommunismus schreibt *Filippo Frangioni* von der römischen Univ. Tor Vergata; im ersten Drittel der 30er Jahre sieht er einen Zusammenhang zwischen Revolution und Judentum wiederaufgenommen, der typisch für die katholische Intransigenz des 19. Jh.s bzw. eine „Ideologie der Christenheit" war. Die Entstehung der Enzyklika „Mortalium Animos" wird schließlich von *Manuela Barbolla* untersucht. Die Doktorandin aus Bologna benutzt Quellen aus dem ASV und aus dem Archiv der Kongregation für die Glaubenslehre (ACDF) und schlägt die Hypothese vor, dass die deutsche Ökumenische Bewegung der Auslösefaktor für die Enzyklika gewesen sei.

Im vierten und letzten Abschnitt behandeln sechs Frauen – Marie Levant, Emilia Hrabovec, Mara Dissegna, Giulia D'Alessio, Elisa Giunipero und Liliosa Azara – das Thema „Heiliger Stuhl, Nationalstaaten und internationale Organisationen". *Marie Levant* (Univ. de Bretagne Occidentale-Brest) beschäftigt sich hier mit den Stellungnahmen Pius' XI. gegenüber der Politik der „main tendue" (d. h. der den Katholiken von Kommunisten gereichten Hand), besonders nach dem Sommer 1937, das heißt nach der Enttäuschung der Katholiken über das deutsche Konkordat und dem Ende des (pro-franquistischen) Optimismus in Spanien. *Emilia Hrabovec*, Dozentin an der Comenius-Univ. Bratislava, zeigt im Kontext der Beziehungen mit der neuen Tschechoslowakei ein sehr selbstbewusstes Papsttum, das die Gegenwart mit einer ekklesiozentrischen und römischen Anschauung erobern will; demgegenüber einen Staat, der den Jan-Hus-Nationalfeiertag 1925 konfessionell bewusst anti-katholisch prägte. Diplomatisch war die kleine Republik aber für den Papst angesichts der Aggressivität Deutschlands und Russlands viel zu wichtig. Das Konkordat zwischen dem Königreich Rumänien und dem Heiligen Stuhl wird von *Mara Dissegna* analysiert. Nach einer historischen Beschreibung der Lage in Rumänien verfolgt die Doktorandin aus Trient sehr sorgfältig die Entwicklungen der Konkordatsverhandlungen zwischen 1924 und 1927 bis zur Ratifikation Ende Mai 1929. Sie vertritt die These, dass der Staat durch das Konkordat den rumänischen Charakter der lokalen katholischen Kirche garantieren konnte. *Giulia D'Alessio* stellt in ihrem Beitrag die ersten Überlegungen ihrer Doktorarbeit an der Univ. La Sapienza (Rom) über die USA, den Heiligen Stuhl und den Katholizismus unter Pius XI. vor, besonders in Bezug auf die Enzyklika „Quadragesimo anno" und die Wirtschaftspolitik Roosevelts. Die Nachforschungen des Heiligen Stuhls in den Jahren 1932 und 1936 über den chinesischen Kommunismus werden von *Elisa Giunipero* studiert. Wie für W. Ledóchowski SJ war auch für Celso Costantini, den apostolischen Beauftragten, der Kommunismus der bedeutendste „globale" Feind der Kirche. Mario Zanin, Costantinis Nachfolger, war sich der Vielschichtigkeit der chinesischen Welt eher bewusst, aber jene Leitidee der römischen Jesuiten blieb bis zur Enzyklika „Divini Redemptoris" (1937) bestehen. Zuletzt beschäftigt sich *Liliosa Azara* mit den (kontroversen) Beziehungen zwischen dem Heiligen Stuhl und dem Völkerbund. In ihren wohlüberlegten Anmerkungen, die eine weitere Arbeit vorwegnehmen, behauptet die Forscherin der Univ. Rom 3, dass die Kirche Pius' XI. gegen den Völkerbund kein Vorurteil gehabt habe; sie habe ihn aber nicht explizit unterstützen können, solange die internationale Organisation in Genf den moralischen Primat der Kirche nicht zuerst anerkannt hätte.

Mit seinen 30 Beiträgen von zahlreichen jungen Forscherinnen und Forschern aus vielen europäischen Ländern und mit unterschiedlicher Ausrichtung bietet dieses Buch dem Leser in all seinen Stärken und Schwächen, die bei einem so facettenreichen Werk vorkommen können, die wissenschaftlichen Ergebnisse der ersten Tagung zu Pius XI. seit der Öffnung der entsprechenden Bestände im ASV im Jahre 2006.

Münster Gianmaria Zamagni

Richter, Hedwig: **Pietismus im Sozialismus**. Die Herrnhuter Brüdergemeine in der DDR. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2009. 400 S. (Kritische Studien zur Geschichtswissenschaft, 186), kt € 56,00 ISBN 978–3–525–37007–0

Ende 1989 ist die Deutsche Demokratische Republik durch ihren letztlich überraschenden und schnellen Zerfall als abgeschlossenes Forschungsfeld vorübergehend zum Objekt der Begierde geworden. Ein wichtiger Grund dafür ist sicher auch das ehemalige Ministerium für Staatssicherheit der DDR, dessen geduldige, aber gefährliche Überbleibsel zum großen Teil in der Dienststelle des BStU einzusehen sind. Dass die Gelegenheit, unter nahezu optimalen Bedingungen Zeitgeschichte zu erforschen, nicht nur auf wissenschaftliches Interesse gestoßen ist und auch Wissenschaftler im Eifer des Gefechts ihr solides Instrumentarium ungenutzt ließen, liegt leider in der Natur der Sache. Mehr als 20 Jahre „danach" gibt es jedoch eine Fülle an fundierter Literatur über die DDR, mit unterschiedlichen Herangehensweisen, Methoden, Themen und Zielen.

Hedwig Richter hat sich in ihrer Diss. mit der Herrnhuter Brüdergemeine, einer aus dem Pietismus und der böhmischen Reformation herkommenden christlichen Glaubensbewegung innerhalb der evangelischen Kirche („ecclesiola in ecclesia"), beschäftigt. Die Gründung der Herrnhuter Brüdergemeine erfolgte im Jahr 1727 und wird Nikolaus Graf von Zinzendorf zugeschrieben. Die Brüdergemeine, die der nun wieder gesamtdeutschen Evangelischen Kirche in Deutschland angegliedert und auch Gastmitglied der Vereinigung Evangelischer Freikirchen ist, ist zwar kein unbeackertes Forschungsfeld, doch sich exklusiv ihrer Existenz in der DDR zu widmen, ist überfällig gewesen. Von den weltweit über 800.000 Mitgliedern der Brüdergemeine – im angelsächsischen Sprachraum „Moravian Church" genannt – in Afrika, Nord-, Mittel- und Südamerika, der Karibik und Europa lebten ca.

3000 in 10 Ortsgemeinen in der DDR, mit Hauptsitz in Herrnhut in der Oberlausitz.

Ausgehend von Max Webers Einschätzung, bei den Herrnhutern handele es sich wegen ihres starken Abschottungsverhaltens um einen „bemerkenswerten Sonderfall des Pietismus" (11), stellt R. eingangs fest, dass die „Unität [Herrnhuter Brüdergemeine] nicht nur alle Anfeindungen" überlebt, sondern „auch immer wieder neue Identitäten und Legitimationserklärungen [erfunden habe], um ihre Existenz als kleine Freikirche zu erhalten und zu rechtfertigen" (ebd.). So richtet sich R.s Hauptaugenmerk auf die Frage, wie dies der Brüdergemeine in der zunehmend atheistischen Gesellschaft unter der autoritären SED-Herrschaft in der DDR gelungen sei. Exemplarisch untersucht sie erstens „Lebenswelt" und „Akzeptanzraum in der DDR" und forscht nach der „staatssozialistischen Tiefenwirkung" bei der Brüdergemeine. Deduktiv geht sie in einem zweiten Schritt vor, in dem sie das abgeschottete Gemeinemilieu aufgrund seiner „engen theologischen und organisatorischen Beziehungen" zu den evangelischen Landeskirchen in der DDR als „Spiegelbild protestantischen Bürgertums" verortet. Somit ließen sich „mit Einschränkungen" Aussagen über den gesamtdeutschen Protestantismus machen (12). Methodisch folgt R. außer Max Weber noch Michel Foucault, bedient sich also eines gleichermaßen sozial-, alltags- und mikrohistorischen Zugangs, um Akteure und Aktionen nicht fern von ihrem weltanschaulichen Kontext zu analysieren. Der „transferhistorische Aspekt" (21) ist demnach für R.s Studie unverzichtbar.

Ihren Untersuchungszeitraum von 1945 bis 1990 untergliedert R. in fünf Abschnitte, den für die Herrnhuter Brüdergemeine relevanten Zäsuren in der DDR-Geschichte folgend: 1945 bis 1948, 1948 bis 1957, 1957 bis 1961, 1961 bis 1972/1976 und als Ausblick 1976 bis 1989/1990. In Kap. eins und zwei werden die historische Verortung der Gemeine („Anfänge" und „Anpassungen"), im dritten Kap. die Zeit nach dem 2. Weltkrieg und der Umgang der Herrnhuter mit dem Nationalsozialismus abgehandelt. Die Suche nach einem „neuen Traditionsnarrativ bis 1957" beschreibt R. im vierten Kap.; die Bemühungen der Herrnhuter, ihre politischen und theologischen Konzepte im SED-Staat zu erhalten und sie zu integrieren, werden in den Kap.n 5 und 6 untersucht. Abschließend wird im siebten Kap. das öffentliche Engagement in der atheistischen DDR in den Blick genommen und ein wirklich kleiner Ausflug in die 80er Jahre und die folgende „Wende" unternommen.

Die Vf.in lobt die gute Quellenlage, v. a. auch den von der Direktion der Brüdergemeine trotz R.s „kritischen Zugangs" genehmigten Verzicht auf die in allen Archiven übliche Sperrfrist für Akten. Sie ergänzt sie durch 28 Interviews mit 36 Gesprächspartnern, wobei sie – wie auch bei anderen verwendeten Quellen – nicht erhellt, warum in manchen Fällen die Namen komplett, in anderen nur teilweise oder gar nicht anonymisiert wurden. Es fehlt eine kritische Problematisierung des Wahrheitsgehalts und somit der Aussagekraft besonders der MfS-Unterlagen. R. nutzt auch die Chance der häufigen Mehrfachüberlieferung nur unzureichend: Denn es gilt ja nicht nur die staatliche Überlieferung contra die der Brüdergemeine abzuwägen und das Bild anhand von Zeitzeugengesprächen abzurunden, sondern auch die durch den zentralistischen Aufbau des Staats- und Parteiapparates auf vielen Ebenen der Hierarchie angefertigten und abgelegten Gesprächsvermerke und Berichte, nicht zuletzt auch von der CDU und vom MfS, einzubeziehen. Ein Beispiel, das der Rez.in aufgefallen ist, weil sie im Zusammenhang mit der Friedensbewegung in der DDR die gleiche Begebenheit wie R. dargestellt hat[1]: Um keine Druckgenehmigung beantragen zu müssen, ließ der Bund Evangelischer Kirchen in der DDR (BEK) das Symbol der Friedensdekaden, „Schwerter zu Pflugscharen", in der Herrnhuter Druckerei auf Vlies drucken, was nicht genehmigungspflichtig war. Da die von Jugendlichen getragenen Textilaufnäher[2] auf größten Unmut des Staates stießen, wurde Unitätsdirektor Christian Müller am 23. März 1982 zur Aussprache zum Rat des Bezirks Dresden zitiert. Auf sein eigenes Drängen hin wurde er von Bischof Theodor Gill begleitet.[3] Das Fazit aus den Gesprächen wird bei R. (327f) so wiedergegeben, als hätten Müller und Gill ihr Verständnis für die staatliche Haltung zum Ausdruck gebracht, die Staatsvertreter hingegen den Herrnhutern ihr „Fehlverhalten" schnell verziehen, um die loyale „Freikirche nicht unnötig [zu] verärgern" (328). Jedoch geht aus den Aktenvermerken beider Seiten einhellig hervor, dass Müller und Gill in der Aussprache Lewerenz' staatlichen Monita mit ausführlichen Erläuterungen ihrer Friedensaktivitäten begegnet waren, bei denen sie keine vom BEK „abweichende Meinung" verträten. Nur die Bemerkung Müllers, „im Laufe der Zeit würden die Aufnäher vom Regen aufgeweicht und verschmutzt, so dass sie bald nicht mehr deutlich und tragbar sind und sich somit das Tragen von selbst erledigen werde", könnte man kritisch bewerten.[4]

In einer umfassenden Darstellung kommt es zwangsläufig zu Irrtümern und kleinen Fehlern, von denen nur die wichtigeren genannt werden sollen: Die jährlichen Direktionsbesprechungen fanden nicht in West-, sondern in Ost-Berlin statt (207), die Gründung der Brüder-Unität erfolgte 1457, nicht 1417 (221), Werner Krusche war nicht der Görlitzer, sondern der Magdeburger Bischof (227), und auch die Zensoren der Losungen hatten selten das letzte Wort, sondern sie brachten die Herrnhuter zwangsläufig zu theologischen Präzisierungen und originellen Lösungen (341ff).

In ihrer Zusammenfassung bekräftigt R. die Anfangshypothese. „Die Unität verdankte Langlebigkeit und Erfolg ihrer Fähigkeit zur Traditionskonstruktion" (347), was sich in drei Bereichen zeige, der Internationalität, den Beziehungen zur Obrigkeit (wobei sie die Theologie des Schweizers Karl Barth als „Tranquilizer, indem er jeden Systemunterschied angesichts des sich offenbarenden Gottes für eine vernachlässigenswerte Größe erklärte" [349], missversteht) sowie dem zivilgesellschaftlichen Engagement der Gemeine. Auch wenn R.s Hypothese auf den ersten Blick interessant und innovativ ist, hält sie der Analyse der Brüdergemeine in der Praxis nicht stand. Das liegt aber nicht primär an der These, sondern daran, dass R. den Blick für die Lebensbedingungen nicht nur der Herrnhuter, sondern überhaupt von Religionsgemeinschaften, Kirchen (nicht nur Protestanten) und Andersdenkenden in einer Diktatur, unter einer atheistischen Alleinherrschaft, verliert. Um unter diesen Bedingungen ein religiöses Konzept zu bewahren, zu seiner Andersartigkeit zu stehen, brauchte es einen Weg zwischen Anpassung und Verweigerung, eine tägliche Gratwanderung zwischen eigenen Interessen und staatlichen Forderungen. Dass das zu Verfehlungen, Irrtümern, Verstrickungen und schwer gutzumachenden Fehlern führte, ist menschlich.

Trotz aller kritischen Anmerkungen – R. hat ein wichtiges Buch vorgelegt, das viele interessante Aspekte offenbart und Informationen birgt. Es hat eine heftige Debatte um Stasiverstrickungen nicht nur unter den Brüdergemeinemitgliedern ausgelöst und die Frage in den kirchlichen Raum geworfen, wie biegsam oder starrköpfig Kirche im Staat sein sollte.

Berlin Anke Silomon

La réception du Concile Vatican II par les théologiens suisses / Die Rezeption des II. Vaticanums durch Schweizer Theologen, hg. v. Guy Bedouelle / Mariano Delgado. – Fribourg: Academic Press Fribourg 2011. 237 S. (Studia Friburgensia, 111, Series historica, 7), kt € 28,00 ISBN: 978–2–8271–1065–0

Der zweisprachige Bd., der die 2006 auf einer Tagung in Fribourg gehaltenen Vorträge über die Konzilsrezeption durch schweizerische Theologen vereint, dokumentiert eine Vielgestaltigkeit dieser Rezeption, die zum einen in der Eigendynamik kirchlichen Lebens und Denkens in der Schweiz und der jeweiligen Situation der untersuchten Protagonisten begründet ist, zum anderen aber auch in deren Nachbarschaft zur deutsch-, französisch- und nicht zuletzt auch italienischsprachigen Theologie.

In einem ersten Teil sind, eingeleitet von *Guy Bedouelle* (11–12), die französischsprachigen Beiträge versammelt. Zunächst kommen vier verschieden gelagerte Erfahrungs- und Denkwege aus der französischsprachigen Schweiz in den Blick, sekundiert durch einen Beitrag von *Libero Gerosa* (81–91) über den Kanonisten und späteren Bischof der italienischsprachigen Diözese Lugano, Eugenio Corecco, dessen vom Konzil geprägtes Verständnis des Kirchenrechts theologisch, pastoral und geistlich gegründet ist (vgl. hierzu v. a. 83–86). *Philippe Chenaux* (13–24) stellt mit Charles Kardinal Journet einen Theologen vor, der durch seine Nähe zu Paul VI. einflussreich war. Sein im Wesentlichen vor dem Konzil gereiftes Denken ist in zahlreichen nachkonziliaren Fortschreibungen in der Zeitschrift „Nova et vetera" nicht zuletzt durch die Positionierung gegenüber wichtigen Themen und Akteuren der Nachkonzilszeit von Interesse. *Gilles Routhier* (25–50) zeichnet nach, wie Karl Barths Einsatz für das Evangelium und dessen Verkündigung jenseits aller denkbaren oder faktischen Verzerrungen auf der römisch-katholischen wie auf der protestantischen Seite im Umfeld des Konzils wirkte und sich bei dem reformierten Theologen selbst in aufschlussreichen Positionierungen und hellsichtigen Beobachtungen niederschlug. Die von *Gottfried Hammann* (51–59) vorgestellte „École de Neuchâtel" mag einen „kleinen kirchlichen Mikrokosmos" (55) repräsentieren, verweist aber aufgrund ihrer Geschichte an der Schnittstelle verschiedener Einflüsse auf durchaus allgemein relevante innerprotestantische wie ökumenische Herausforderungen, von denen die Perspektiven, die mit dem Namen Taizé verbunden sind – Roger Schütz wurde in Neuchâtel ordiniert (vgl. 57) –, die bekanntesten sind. Wie *Paul Grossrieder* (61–72) zeigt, wirkte Henri de Riedmatten OP z. B. bei der UNO in Genf eher für die Öffentlichkeit verborgen, dies aber bei für die öffentliche Wahrnehmung wichtigen Positionierungen der Kirche in internationalen Zu-

[1] Vgl. Anke Silomon: „Schwerter zu Pflugscharen" und die DDR, Göttingen 1999, 148–151.

[2] 1981 wurden zur Friedensdekade erstmals außer Lesezeichen auch dreifarbige Aufnäher mit dem Symbol ausgegeben.

[3] Aktennotiz Müllers vom 23.3.1982 (Archiv der Ev. Brüder-Unität Herrnhut) sowie Vermerk Lewerenz' vom 25.3.1982 (Ebd. und SächsHStA Dresden, RdB Dresden, Nr. 46601). Der Betriebsleiter der Herrnhuter Textildruckerei, Fritz Scholtz, wurde kurze Zeit später zu einem weitaus folgenreicheren Gespräch zum Rat des Kreises Löbau bestellt, wie es in dem Gespräch beim RdB bereits angekündigt wurde – Aktennotiz Scholtz' vom 30.3.1982 (Archiv der Ev. Brüder-Unität Herrnhut). Der Gesprächstermin wurde dann seitens des Staates kurzfristig verschoben, sodass Scholtz von keinem Direktionsmitglied begleitet werden konnte. Die Vermerke der Herrnhuter wurden am 2. April 1982 an den Leiter des BEK-Sekretariats sowie den sächsischen Landesbischof weitergegeben.

[4] Silomon [Anm. 1], 149.

sammenhängen. *Claude Ducarroz* (73–80) widmet mit Jacques Loew einem u. a. durch die Freiburger „École de la foi" einflussreichen Protagonisten der Konzilsrezeption ein Portrait, dessen Analysen der nachkonziliaren Entwicklung im Hinblick auf seinen theologisch-spirituellen Weg ebenso persönlich geprägte wie auch generationentypische Aspekte beinhalten.

In einem zweiten Teil, den *Mariano Delgado* einleitet (95–97), sind sodann die deutschsprachigen Abhandlungen versammelt, beginnend mit Darstellungen zu einzelnen Theologen. *Peter Henrici* (99–111) entfaltet das „Drama in drei Akten" (99) der einerseits institutionell marginalisierten, darin andererseits zentrale Fragen ins Spiel bringenden Position Hans Urs von Balthasars vor, während und nach dem Konzil. *Thomas K. Kuhn* (113–140) wendet sich mit Oscar Cullmann einem protestantischen Konzilsbeobachter zu, der in diese Rolle auch aufgrund seiner katholischerseits rezipierten theologischen Grundintuitionen kam. Wenn *Leo Karrer* (141–154) schließlich den Denkweg Hans Küngs bilanziert, bringt er von diesem ausgehend grundlegende Anfragen an den künftigen Weg der Kirche ein. In seinem Beitrag über das II. Vaticanum und die Ökumene entfaltet *Guido Vergauwen* (155–166) ein Panorama von institutionellen Entwicklungslinien und persönlichen Denkwegen, wobei neben der Würdigung herausragender protestantischer und katholischer Theologen wie Lukas Vischer und Johannes Feiner etwa auch die „christkatholische Stimme" (155), in Deutschland würde man sie „altkatholisch" nennen, in Gestalt Kurt Stalders zu Gehör kommt und mit dem Metropoliten Damaskinos (Papandreou) die Orthodoxie in den Horizont rückt. *Rolf Weibel* (179–198) ordnet die Konzilsrezeption in den gesellschaftlichen und kulturellen Veränderungsprozess ein, der auch die neutrale Schweiz nach dem Zweiten Weltkrieg erfasste. *Max Küchler* (199–209) und *Walter Lesch* (211–231) widmen sich jeweils durch das Konzil ermöglichten innovativen Ansätzen ihres Fachgebiets, wobei im ersten Fall die Exegeten Dominique Barthélemy, Ottmar Keel und Helen Schüngel-Straumann, im zweiten Fall die Moraltheologen Franz Böckle und Franz Furger vorgestellt werden. Der Beitrag von *Mariano Delgado* über „Mysterium Salutis" (167–178) verdient besondere Beachtung, kam es doch in diesem Projekt einer heilsgeschichtlichen Dogmatik zu einer Rezeption des II. Vaticanums, die sich auf Ansätze stützen konnte, die vor dem Konzil herangereift waren, auf ihm zur Entfaltung gelangten und durch die nunmehr ermöglichte Offenheit neuen Fragen gegenüber durch ebendiese herausgefordert und erweitert wurden. Wenn Delgados Beitrag eine gewisse Historisierung dieser heilsgeschichtlichen Dogmatik darstellt, bleiben zentrale Herausforderungen, derer sie sich angenommen hat, nach wie vor virulent, wenn auch mitunter in anderer Form.

Formal überzeugt der Bd. in jeder Hinsicht, wobei neben dem gerade in Sammelbd.en hilfreichen Register die Abbildungen der behandelten Theologen Erwähnung verdienen. Hinsichtlich des methodischen Zugangs und der Quellenbasis sind die einzelnen Beiträge sehr unterschiedlich geprägt, dies freilich bei gleichbleibend hoher Qualität. Eine solche methodische Vielfalt, die auch in den höchst verschiedenen Biographien und Wirkungsradien der dargestellten Personen gründet, ist im derzeitigen Stadium der Konzilsforschung nicht nur unvermeidlich. Sie ist darüber hinaus von eigener Aussagekraft und eigenem Wert, wobei sich idealerweise die verschiedenen Zugänge zum II. Vaticanum künftig ergänzen. Wenn in diesem Bd. die Beiträge über einzelne Theologen oft aus der Feder von Autoren stammen, die mit diesen persönlich bekannt waren oder wenigstens theologisch mit ihnen sympathisieren, so stellt dieser Sachverhalt – insofern man sich seiner bewusst ist – keinen Nachteil dar, sondern dokumentiert, wie das Erbe zahlreicher Theologen und Gedanken der Konzils- und Nachkonzilszeit selbst einen Teil von Geschichte und Gegenwart der Konzilsrezeption darstellt. Damit kommt die nicht allein abstrakt zu behandelnde, weil einen Teil des immer auch konkret erfolgenden kirchlichen Überlieferungsprozesses darstellende Frage nach den Generationen in der Konzilsrezeption und mittlerweile auch in der Konzilsforschung in den Blick, deren Bedeutung in den kommenden Jahren zunehmen dürfte. Umgekehrt zeigt sich auch, dass Theologen wie Cullmann, die gegenwärtig im theologischen Diskurs wenig präsent sind, bleibend herausfordernde Frage- und Antworthorizonte für christliches Leben und Denken bereithalten, sodass bzgl. der Historisierung und Aktualisierung der Konzilsrezeption immer auch mitzufragen ist, in welcher Weise einzelne und doch ineinander verwobene Überlieferungsströme explizit wirksam, unterschwellig verborgen oder auch zeitweilig in Vergessenheit geraten sind. So bietet der Bd. inhaltlich eine solide Einführung, auf die, so ist zu wünschen, aufgebaut werden kann. Dies gilt nicht zuletzt auch angesichts des gegenwärtig gerade in der Schweiz diskutierten Verhältnisses von Orts- und Universalkirche und deren jeweiliger Eigendynamik noch über den in dieser wie in grundlegender Hinsicht höchst instruktiven Beitrag von Rolf Weibel hinaus für die Frage, ob und inwiefern man bei den einzelnen behandelten Theologen und Theologien im Hinblick auf Geschichte und Gegenwart der Kirche, bei aller hierbei gebotenen Umsicht, „spezifisch schweizerische" theologische Fragestellungen und Erkenntnisse ausmachen kann und wenn ja, welche Rolle diese im Gesamt der Weltkirche spielen könnten.

Meyrin Michael Quisinsky

Theologiegeschichte

Ernst, Stephan: **Anselm von Canterbury**. – Münster: Aschendorff 2011. 175 S. (Zugänge zum Denken des Mittelalters, 6), kt € 14,80 ISBN: 978–3–402–15672–8

Die Einleitung des Würzburger Moraltheologen Stephan Ernst in Leben und Werk Anselms von Canterbury bietet eine handliche und gut lesbare, eher theologiegeschichtlich ausgerichtete Einleitung in das Denken A.s, das sowohl als erste Übersicht als auch zum Nachschlagen bestimmter Aspekte von A.s Werk verwendet werden kann.

Nach einer knappen biographischen Skizze A.s (11–22) geht E. auf die methodischen Grundprinzipien und die Anlage seiner Werke ein (22–32). Das Herzstück seiner Untersuchung ist eine Rekonstruktion der Hauptschriften A.s (33–110), in der er einerseits die Grundgedanken der jeweiligen Schrift zusammenfasst und andererseits eine notwendig skizzenhafte Übersicht über die neuere Diskussion zu ihr gibt. Dabei nimmt er sich und seine eigene Perspektive stark zurück, um einen möglichst genauen und objektiven Überblick zu A.s Denken zu geben – eine Zurückhaltung, die ganz im Gegensatz zu dem neueren Anselmbuch von Hansjürgen Verweyen steht und einerseits den Leser weniger lenkt, andererseits die Lektüre manchmal auch etwas weniger kurzweilig macht. Schwerpunkte setzt der Vf. bei den am meisten rezipierten Schriften A.s, er bietet aber eine Übersicht, die – thematisch gegliedert – in gelungener Weise auf alle Hauptschriften A.s eingeht: *De grammatico*, *Monologion*, *Proslogion* und *De processione Spiritus sancti* zur Gotteslehre, *De veritate*, *De libertate arbitrii*, *De casu diaboli*, *De conceptu virginali et de originali peccato* und *De concordia praescientiae et praedestinationis et gratiae dei cum libero arbitrio* zu anthropologisch-ethischen Themen sowie *Cur deus homo* und *Epistola de incarnatione Verbi* zur Soteriologie. In einem eigenen Durchgang geht E. danach noch auf drei Hauptthemen A.s aus Gottes-, Freiheits- und Erlösungslehre ein, um auf diese Weise in der Tradition besonders einflussreiche Entwicklungslinien von A.s Denken noch einmal werkübergreifend und in deutlicher Fokussierung auf die aktuellen Debatten zu würdigen. Auch hier hält sich E. allerdings mit eigenen Vorschlägen deutlich zurück und beschränkt sich auf die Rolle des Rekonstrukteurs der Debattenlage (111–123).

Der letzte Teil des Buchs bietet eine Textsammlung mit einer klug und sorgfältig besorgten Textauswahl in deutscher Sprache aus den Hauptschriften A.s (124–152), eine kleine Zeittafel (153–155) sowie eine übersichtliche, den Schwerpunkten des Bd.es entsprechend gegliederte Bibliographie zu Anselm von Canterbury (156–167).

Durch diese vielfältigen Hilfsmittel bietet das Buch gelungene Anregungen für eine selbstständige Erkundung A.s. Es beansprucht keine neuen eigenen Erkenntnisse, sondern ist als Lehrbuch konzipiert und ermöglicht eine erste Annäherung an A., die sich bei der Lektüre durch verschiedene Methoden dazu inspirieren lassen kann, A. tiefer zu verstehen.

Paderborn Klaus von Stosch

Anselm von Havelberg: Anticimenon „Über die eine Kirche von Abel bis zum letzten Erwählten und von Ost bis West", eingeleitet, übersetzt und kommentiert von Hermann Josef Sieben. – Münster: Aschendorff 2010. 219 S. (Archa Verbi. Jahrbuch der internationalen Gesellschaft für Theologische Mediävistik. Subsidia, 7), geb. € 49,00 ISBN: 978–3–402–10218–3

Im ökumenischen Gespräch zwischen der katholischen Kirche und der Orthodoxie wird heute gemeinhin die Ekklesiologie, genauer: Form und Umfang des römischen Primats, als das einzige größere Hindernis auf dem Weg zu einer Einigung angesehen. Historisch hatten andere Fragen viel größeres Gewicht: Der formale Akt der Trennung geschah 1054 aufgrund der Frage nach den *Azymen*, also nach der Art des Brotes (gesäuert oder ungesäuert), das für die Eucharistie verwendet werden muss, und auf dem Konzil von Ferrara-Florenz wurde am ausführlichsten die Frage nach dem *filioque* diskutiert.

Anselm von Havelberg († 1158) gehört zu den nicht zahlreichen Theologen des lateinischen Mittelalters, die sich nicht nur mit den Kontroversthemen beschäftigt haben, sondern selber Gelegenheit hatten, mit griechischen Theologen über diese Fragen zu disputieren; 1136 und 1153 besuchte er Konstantinopel. Bei beiden Reisen fanden wohl Religionsgespräche statt. Das von 1136 war die Grundlage für einen großen Teil der hier in deutscher Übersetzung vorliegenden Schrift, die er allerdings erst 1149/50 auf Bitten von Papst Eugen III. verfasste. Es ist also keine dokumentierende Aufzeichnung des Gesprächs, sondern eine literarisch gestaltete Zusammenfassung der wichtigsten Punkte, von denen Anselm noch Notizen gehabt haben mag oder an die er sich einfach noch erinnerte. Diese Art der Entstehung hat dem Autor die Möglichkeit gegeben, Väterschriften und andere Quellen zu konsultieren und zu nutzen sowie das Werk bewusst zu überarbeiten und zu gestalten.

Der Bericht über das Religionsgespräch ist (in den Büchern II und III) in Form des Dialogs abgefasst (das I. Buch ist eine monologische Schrift über die

Einheit der Kirche angesichts der verschiedenen Formen von Orden). Das II. Buch behandelt die Frage nach dem Ausgang des Heiligen Geistes, das III. Buch die Azymenfrage. Das Werk ist erkennbar nicht in polemischer und abgrenzender Absicht geschrieben, sondern stellt sowohl von der Form des Dialogs als auch in seinen Inhalten gleichsam einen „frühökumenischen" Versuch dar, Wege der Verständigung zwischen Ost und West zu finden. Bemerkenswert ist dabei, dass in den Gesprächen, bei denen ein (wohl fiktiver) „Erzbischof Niketas von Nikomedien" als Anselms Gegenüber fungiert, auch die theologische Methodenfrage ausführlich behandelt wird.

Der vorliegende Bd. ist die erste Übersetzung des Werks ins Deutsche. Ihr ist eine ausführliche Einleitung vorangestellt, die den Autor und das Werk (Gliederung, Gattung, Überlieferung) vorstellt. Der Text selbst ist sorgfältig und kenntnisreich kommentiert. In den zahlreichen Fußnoten finden sich nicht nur Belege für die Zitate und Übernahmen aus den Schriften anderer Autoren, sondern auch weiterführende Erläuterungen und Verweise auf die Fachliteratur. Ein Literaturverzeichnis und Register beschließen den Bd.

Es ist überaus erfreulich, dass das interessante und wenig bekannte Werk des Prämonstratenserbischofs Anselm mit dieser Publikation in einer gut lesbaren deutschen Übersetzung vorliegt. Gerade in Zeiten, in denen die Lateinkenntnisse bei den Studierenden immer weiter zurückgehen, ist es hilfreich, für den akademischen Unterricht auf geeignete Übertragungen zurückgreifen zu können. Eine (Neu-)Edition des lateinischen Texts neben der Übersetzung wäre wünschenswert gewesen, war aber offenbar nicht zu leisten. Da die inzwischen erschienene englische Übersetzung entgegen der Ankündigung auch keinen lateinischen Text enthält, sondern sich auf die unzuverlässige Migne-Edition stützt, ist das umso bedauerlicher.

Anselm bietet in seinem *Anticimenon* nicht nur Aussagen darüber, wie die östliche Kirche zu seiner Zeit im Westen wahrgenommen wurde, sondern v.a. auch Anspielungen auf die Situation seiner eigenen, der römisch-katholischen Kirche, die er geschickt in einen Kontroversdialog einbaut. Das macht das Werk auch für unsere Zeit noch lesenswert.

Münster/Jena Thomas Bremer

Alberto Magno: Quaestio de prophetia. Visione, immaginazione e dono profetico, a cura di Anna Rodolfi. – Firenze: Edizioni del Galluzzo per la Fondazione Ezio Franceschini, 2009. (XLII) 116 S. (Per verba. Testi mediolatini con traduzione, 24), kt € 30,00 ISBN: 978–88–8450–340–4

Das dem Zeitgeist nicht unterworfene Verständnis der prophetischen Offenbarung gehört zu den dogmatisch schwierigeren, vom Verkündigungsauftrag der Kirche untrennbaren und daher stets aktuellen Fragen der theologischen Lehre und Praxis. Obwohl die Prophetie als theologisches Problem in einschlägigen Handbüchern und Lexika der beiden großen christlichen Konfessionen im deutschsprachigen Raum zu Wort kommt, scheint es dem Rez., dass sie in der jüngeren Vergangenheit dennoch nicht oft genug und gesondert systematisch reflektiert wurde. Eine vertiefte Behandlung dieser theologischen Frage muss, wie die Frage selbst, die Grenzen von Zeit und Sprache überschreiten, ein Erfordernis, das das hier vorgestellte Buch und sein Gegenstand in gelungener Weise erfüllen. Die lateinische Abhandlung „Über die Prophetie" (*Quaestio de prophetia*) des Albertus Magnus († 1280), die Anna Rodolfi in ihrem Buch auf der Grundlage der kritischen, im Rahmen der Gesamtausgabe erschienenen Textedition (*Alberti Magni Opera omnia*, Bd. XXV/2, ed. A. Fries et al., Münster 1993) in einer italienischen Übersetzung, eingeleitet und mit erläuternd-kommentierenden Anmerkungen versehen, präsentiert, stellt einen nicht nur theologiehistorisch interessanten, sondern auch systematisch und hermeneutisch wichtigen Beitrag zur Prophetielehre dar.

Das in seiner formalen Anlage und im Inhalt durch Sorgfalt, typographisch durch ästhetische Qualität ansprechende Buch besteht aus zwei Hauptteilen: (I) einer texthistorischen und doktrinellen Einleitung (VII–XLI; XLII: *Abbreviazioni*) und (II) der zweisprachigen, lateinisch-italienischen Textausgabe von A.s Abhandlung über die Prophetie (1–95). Die auf den übersetzten Text bezogenen, mitunter einen weiten doktrinellen Horizont erhellenden Anmerkungen folgen als Endnoten (97–106). Den Bd. schließen ein Index der von A. zitierten Quellen (109f), ein Namenindex (111–113) und das Inhaltsverzeichnis (115) ab.

Im ersten Abschnitt der Einleitung (VIIf) erläutert R. zuerst, welche Texte aus dem Gesamtwerk des Doctor universalis den Bestand seiner theologisch-philosophischen Reflexion zur Prophetie und Divination ausmachen. Sie zeigt, wie aufgrund der in seinen Schriften ermittelten Autorenverweise auf die zunächst geplante und dann bereits verfasste *QdP* ihre relative Chronologie und annähernd die Jahre der Abfassungszeit bestimmt werden können. Als Maßgabe ihrer textgeschichtlichen Überlegungen zieht R. die derzeit gültigen, auf der Grundlage der kritischen Edition und einer eingehenden Textanalyse von J.-P. Torrell und A. Fries gewonnenen Erkenntnisse heran. Ergänzend sei erwähnt, dass die vollständige *QdP* nur im Kodex *Vat. lat.* 781 überliefert ist, der zeitweise im Besitz von A.s Schüler Thomas von Aquin war. Eine überarbeitete Fassung dieser Abhandlung, die nach Fries nicht von A. stammt, ist in der Hs. *Oxford, Merton College* 283 unvollständig erhalten. Die nächsten Sektionen der Einleitung zeichnen die Grundzüge der scholastischen Prophetielehre (I. *La dottrina della profezia nella scolastica*, IX–XV) und die Auffassung der Prophetie im Verhältnis zum Traum (II. *Profezia e sogno*, XVI–XXIV) nach; zum Schluss werden Aufbau und Inhalt der *QdP* ausführlicher präsentiert (III. *Struttura e analisi tematica della* Quaestio de prophetia, XXIV–XLI).

Die Hauptsache des Bd.es bildet die synoptische, lat.-ital. Ausgabe der *QdP*. Sie bietet eine Verständnishilfe zu einem in seiner Art seltenen theologischen Lehrstück und, was ihr besonderer Wert ist, sie stellt einen wenig beachteten und wenig bekannten, bisher nur eingeschränkt verfügbaren, kritisch edierten Quellentext in seiner Ursprungssprache breiteren Kreisen zur Verfügung.

Insgesamt beeindruckt R. sowohl durch ihre guten Kenntnisse der Prophetielehre des Albertus Magnus und seiner mit diesem Lehrstück zusammenhängenden Werke als auch des doktrinellen Hintergrunds und diesbzgl. Forschungsliteratur. Ihre problemorientierte und quellenkritische Kontextualisierung der Abhandlung sowohl in A.s Gesamtwerk als auch in der Tradition unter Einbeziehung philosophischer Einsichten des Autors als eines wesentlichen Bestandteils seiner Prophetielehre – Einsichten, die sich v.a. auf Aristoteles und Avicenna sowie teilweise auf Moses Maimonides stützen und einer rationalen Erschließung der Lehre dienen sollen – ist klar und wirkt insgesamt überzeugend. Bzgl. der Möglichkeit einer späteren Datierung der *QdP*, die im Anschluss an A. Fries erwähnt wird, ist anzumerken, dass die Verknüpfung ihrer Chronologie mit der Abfassungszeit von A.s Schriften *De somno et vigilia* und *De intellectu et intelligibili* (Buch I) aus zwei Gründen die Redaktion der ersteren nicht zwingend auf die Zeit nach 1260 oder gar in die zweite Hälfte der 1260er Jahre zu verlegen nahelegt (VIII). Eine solche Möglichkeit hat zwar Fries in der Einleitung zur kritischen Ausgabe der *QdP* erwogen. Mit seiner Aussage in *De somno et vigilia* muss A. jedoch nicht die zeitliche Abfolge der hier genannten Schriften im Blick gehabt haben, sondern vielmehr die grundsätzliche Trennung des naturphilosophischen Diskurses über die Divination von der theologischen Auffassung der Prophetielehre. Davon bleibt aber die derzeitige Datierung von *De somno et vigilia* und *De intellectu et intelligibili* (Buch I) auf die zweite Hälfte der 1250er Jahre unberührt; sie lässt ggf. noch einen zeitlichen Korridor für die Abfassung der *QdP* vor 1260, auch wenn eine wesentlich frühere Datierung (ab Mitte der 1240er Jahre bis etwa 1250), wie sie Torrell vorschlug, deutliche Vorzüge hat. Einige flüchtige Versehen, wie z.B. bei der Angabe des Erscheinungsjahres der kritischen Ausgabe der *QdP* („1985" statt 1993) oder bei der Nennung eines Namens oder Werktitels, gehören hier zu den seltenen Akzidenzien, die weder das Verständnis noch die Identifizierung der Angaben wirklich beeinträchtigen. Ein Verzeichnis der zitierten Fachliteratur wäre für die weniger mit dieser speziellen Thematik vertrauten Leser zwar eine schnelle Hilfe, dessen Fehlen schmälert aber den Wert des Buches dank der übersichtlichen Gestaltung der Anmerkungen und Endnoten in keiner Weise.

Mit diesem Buch hat R., die durch eine Reihe bedeutender Aufsätze und Buchpublikationen zu A., darunter zur Prophetielehre, und eine zweisprachige Textausgabe von *De unitate intellectus* hervorgetreten ist, einen dankenswerten Dienst sowohl für die historische Theologie und ihre gegenwärtige, systematische Aufarbeitung als auch und im Besonderen für die Erforschung der immer noch unterschätzten Potenziale – Denkansätze und Lösungen –, die das theologische Werk des Albertus Magnus beinhaltet und uns anzubieten vermag, erwiesen.

Bonn Henryk Anzulewicz

Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst: **Christliche Sittenlehre** (Vorlesung im Wintersemester 1826/27). Nach größtenteils unveröffentlichten Hörernachschriften und nach teilweise unveröffentlichten Manuskripten Schleiermachers hg. und eingeleitet v. Hermann Peiter. Bd. 1 (Hörernachschriften). – Münster: Lit 2011. (LXVIII) 635 S. (Theologie: Forschung und Wissenschaft, 32), kt € 69,90 ISBN: 978–3–8258–6535–1

Die vorliegende Edition basiert auf der im Zusammenhang mit der Habil. des Hg.s entstandenen Ausgabe „Das christliche Leben nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt von Friedrich Schleiermacher", die der Berliner Humboldt-Univ. in der damaligen DDR vorgelegt und 1969 hektographiert in einer kleinen Auflage zahlreichen Bibliotheken und Instituten zugeschickt wurde. Der Eigenart des Verfahrens entsprechend (Wachsmatrizendruck; P. verwendet den DDR-typischen, sonst unüblichen

Ausdruck „Ormigverfahren") sind diese z.T. schon blass gedruckt und inzwischen in großen Teilen so verblasst, dass sie unlesbar wurden. Dies hat den Hg. schon 1983 zu einer Teilausgabe veranlasst (Friedrich Schleiermacher: Christliche Sittenlehre. Einleitung [Wintersemester 1826/27], hg. v. H. Peiter, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz, 1983). Die jetzt erschienene Edition bietet den vollständigen Text der Nachschriften zur Vorlesung 1826/27 und, in Anmerkungen zum Haupttext, die Notizen S.s zu dieser Vorlesung und darüber hinaus weitere, nach Auffassung des Hg.s zum Verständnis dienliche Aufzeichnungen S.s zu weiteren Kollegien.

Weiterhin enthält der Apparat Querverweise, v.a. von den Nachschriften auf die im Apparat mitgeteilten Manuskripte S.s. Gegenüber der hektographierten Ausgabe wurde der dort in Orthographie und Interpunktion modernisierte Text der Nachschriften wieder den Originalen angepasst (XVIII). Der textkritische Apparat soll in einem zweiten Bd. folgen (XVII), der auch die überlieferten eigenhändigen Manuskripte S.s vollständig und mit textkritischem Apparat sowie Hinweise auf Parallelstellen in den gedruckten Schriften S.s (LI) sowie Verzeichnisse und Register (LXVIf) umfassen soll.

Die Bedeutung der S.schen Vorlesungen zur Christlichen Sittenlehre, die freilich noch immer im Schatten der philosophischen Ethik stehen und v.a. auch von philosophischer Seite als deren Komplement noch nicht zureichend wahrgenommen wurden, kann hier nicht eigens gewürdigt werden. S. hat das Kolleg zwölfmal gehalten (P. führt XXIIf dreizehn Vorlesungsankündigungen an, da er die Ankündigung für 1804/05 unkommentiert übernimmt: Tatsächlich hatte S. in diesem Semester statt der angekündigten „christliche[n] Moral" philosophische Ethik gelesen). Den größten Teil der eigenhändigen Manuskripte S.s und eine Kompilation der ihm bekannten Nachschriften zum Kolleg 1822/23 hat Ludwig Jonas im Rahmen der „Sämmtlichen Werke" 1843 veröffentlicht; diese Ausgabe wurde seither wiederholt nachgedruckt. Nach P. hat Jonas sich dabei die Freiheit genommen, sinnrelevant in die Texte einzugreifen (XXXIII). Die von ihm gebotene Fassung von 1826/27 hält der Hg. für ausgereifter und systematischer (XXXII), zudem sei das Kolleg 1822/23 bei Jonas (wohl ungeachtet der monierten Mängel) „in etwa" (ebd.) kennenzulernen; zu anderen Kollegien stünden nicht ausreichend Nachschriften zum Vergleich zur Verfügung (ebd., Anm. 1).

Schon hieraus wird deutlich, dass auch P.s Ausgabe nicht hinreicht, die Entwicklungsgeschichte der Christlichen Sittenlehre bei S. zu rekonstruieren und angemessen zu beurteilen, was erst aufgrund einer kritischen Ausgabe möglich sein wird, die auf allen verfügbaren Materialien basiert. Urteile wie das, eine bestimmte Fassung sei „reifer" und „systematischer" als eine andere, sind ohnehin prekär, denn das unfertige Neue und das, was sich einer systematischen Konstruktion nicht fügt, kann vielfach anschlussfähiger und weiterführender sein als eine in sich stimmige Systematik. Der nicht zu unterschätzende Gewinn der Ausgabe liegt deshalb auch nicht darin, dass sie Jonas' Edition ersetzen würde, sondern darin, dass sie ein weiteres, wichtiges Kolleg rekonstruiert und damit die Textbasis gegenüber dem bisherigen Editionsstand entscheidend erweitert. Hierfür wird jeder S.-Forscher dem Hg. Dank wissen. Auch die in Aussicht gestellte vollständige und kritische Edition aller S.schen Manuskripte zur Christlichen Sittenlehre ist uneingeschränkt zu begrüßen. Die Erschließung der Inhalte wird, unabhängig von den geplanten Registern, durch ein detailliertes Inhaltsverzeichnis des Hg.s wesentlich erleichtert (V–XVI). Der Umstand, dass der zweite Bd. wohl erst in größerem zeitlichen Abstand zum vorliegenden ersten Bd. wird erscheinen können, hat dazu geführt, dass ein doppelter Sachapparat geboten werden wird: Die eigentlichen Sachanmerkungen werden in Bd. 2 stehen, während die Verweise auf S.s Manuskripte (und Auszüge aus diesen selbst) sich im vorliegenden Bd. finden, was zugleich zum Teil eine Doppeledition von S.s eigenhändigen Aufzeichnungen bedeuten wird. Glücklich ist diese Lösung nicht.

P. hat bereits seit vielen Jahren deutlich gemacht, dass er meint, über bessere Editionsprinzipien für Vorlesungsnachschriften zu verfügen als die im Entstehen begriffene Kritische Gesamtausgabe (KGA). Im Unterschied zur KGA, die eine Nachschrift als Leittext ediert und ggf. im Sachapparat durch Auszüge aus anderen Nachschriften ergänzt, entscheidet P. (wie vor ihm schon Odebrecht bei seinen Ausgaben der „Ästhetik" und „Dialektik") im Zweifel Satz für Satz, welche Nachschrift er bevorzugt. Ob dieses Verfahren, wie zur Begründung angeführt wird, dem mündlichen Vortrag näherzukommen vermag und ob dies überhaupt ein Ziel der Edition sein sollte, ist strittig. Da wir offenbar über durchgehend wörtliche Mitschriften nicht verfügen, stehen ohnehin inhaltliche Abwägungen bei der Konstitution des Textes im Vordergrund. Dass Walter Jaeschke sich in seiner Edition der „Vorlesungen über die Lehre vom Staat" gegen die Grundsätze der KGA (die P. als „monarchisch" apostrophiert) ausgesprochen habe (LIIf), trifft im Übrigen nicht zu: Für das Kolleg 1829 stützt Jaeschke sich nur deshalb nicht auf eine einzige Nachschrift, weil die seiner Ansicht nach beste mit der 14. Stunde abbricht; das ist ein anderer Sachverhalt als der von P. gemeinte. Auch an anderen Stellen ergeht sich der Hg. in haltlosen Polemiken gegen die KGA und erklärt gleich im Vorwort, seine Edition werde kritischen Ansprüchen besser gerecht als diese (XVII). Dies ist v.a. deshalb zu bedauern, weil P. damit das wahre Verdienst seiner Ausgabe herabsetzt, die schon vom Material her die ausstehende Edition im Rahmen der KGA nicht ersetzen kann.

Berlin Andreas Arndt

Religionsphilosophie

Wendel, Saskia: **Religionsphilosophie**. – Stuttgart: Reclam 2010. 123 S. (Grundwissen Philosophie, Reclam Taschenbuch, 20333), pb € 9,90 ISBN: 978–3–15–020333–0

Der in der Alltagssprache, aber auch in den Feuilletons zu beobachtende inflationäre Gebrauch der Begriffe ‚Religion' und ‚Religiosität' macht die Frage aufs Neue aktuell, welchen Bedeutungsgehalt diese Begriffe aufweisen. Oder vielleicht ist besser zu formulieren: welchen Gehalt diese Begriffe annehmen *können*. Saskia Wendel geht dieser Frage in ihrer kleinen, einführenden Studie mit der Absicht nach, hier zu differenzierenden und somit klärenden Bestimmungen zu kommen. Sie warnt davor, die Verwendung dieser Begriffe so auszudehnen, dass alle als Antwort auf die Frage nach dem Sinn der Lebensführung generierten Deutungssysteme darunter fallen, was „einer radikalen Ausweitung des Religionsbegriffs gleichkäme" (9). Deshalb sucht sie nach entsprechenden Distinktionen.

W. greift zu diesem Zweck zunächst substanzielle, funktionale und strukturale Religionsbegriffe auf und fragt dann nach der Möglichkeit eines universalen Religionsbegriffs. Bei Letzterem zeigt sich schön, wie sich die Probleme darstellen. Denn setzt man einen universalen Religionsbegriff an, so verliert sich (mit Franz-Xaver Kaufmann) der semantische Gehalt des Begriffs ins Unbestimmte; umgekehrt kann man aber (etwa mit Detlef Pollack) gerade deshalb eine universal gültige Definition des Begriffs fordern, damit sein Gebrauch nicht völlig unkontrolliert verläuft. Damit jedoch stellt sich nicht nur die Frage, wie der Begriff Religion bestimmt werden kann, sondern auch, mit welcher Begründung welche Kriterien den Begriff der Religion bestimmen sollen. W. erinnert deshalb daran, dass die Religionsphilosophie zu Recht „die Frage nach den Gründen des Auftretens von Religion, die Frage, wieso denn überhaupt Religionen als Deutungsmuster aufkommen können" (25), stellt. W. will diese Frage auch nochmals „unabhängig vom konkreten Entstehen innerhalb eines bestimmten kulturellen Umfelds" (25) behandelt wissen. Tritt Religion als ein Deutungssystem der Welt und des Lebens auf, so liegen diesem System religiöse Erfahrungen zugrunde (was freilich nicht ausschließt, Religion als ein solches Deutungssystem objektivierend agnostizistisch zu erschließen). W. verweist zunächst auf James und Taylor, geht dann aber v.a. auf Dieter Henrichs bewusstseinstheoretische Ableitung letzter Gedanken ein, die sich aus dessen theoretischen Erfassungsversuchen des sich seiner selbst bewussten Lebens ergeben. Dabei zeigt sie, wie bei Henrich das sich „seiner selbst bewusste Dasein, das bewusste Leben, […] genau in dem Moment, in dem es zutiefst bei sich ist, sich seiner selbst entzogen" (35) ist. Es ist der berüchtigte Reflexionszirkel in einer Theorie des Selbstbewusstseins, der diesem Sich-dunkel-Bleiben zugrunde liegt. Das Subjekt muss sich deshalb als verdankt reflektieren, und es kann diese Erfahrung mit der Haltung der Dankbarkeit „für das eigene Dasein" und das „Dasein anderer" (37) erwidern, in den kontemplativen Dank für alles übergehen. Dieser Dank – W. geht dem allerdings nicht nach – adressiert sich für Henrich nicht notwendig an ein Gott genanntes personales Gegenüber. W. zeigt im Folgenden, wie sich diese Figur radikaler Selbstreflexion des endlichen Bewusstseins als schlechthin abhängig in modifizierter Weise bei Schleiermacher, Hegel, Otto und Tillich findet. Ihre Kritik konzentriert sie auf die Frage, ob ein Gottesbewusstsein wirklich hinreichend begründet als die höchste Stufe des Selbstbewusstseins auszuweisen ist (46). Weder dürfe aus der „Verbindung von Religiosität und Selbstbewusstsein […] die Einheit von Selbst- und Gottesbewusstsein noch die Unterordnung des Freiheits- unter das Abhängigkeitsgefühl" gefolgert werden. Stattdessen sei „das ‚religiöse Apriori' strikt transzendental" zu interpretieren, um „so das Verständnis von Religiosität als natürliche Anlage zu vermeiden" (48). Dann aber darf, W. ist in dieser Kritik an Henrich vorbehaltlos zuzustimmen, auch das Gefühl des Verdanktseins nicht mehr „per se" religiös qualifiziert werden. Oder aber – so will ich, über W. hinausgehend, hinzufügen: man optiert monistisch, was aber mit in einem Freiheitsbegriff, der trotz deren Kontingenzen und bleibenden partiellen Undurchsichtigkeiten auf der formalen Unbedingtheit der menschlichen Freiheit insistiert, nicht vereinbar ist. W. spürt dann der Tradition des Transzendenzbegriffs nach, indem sie Adorno, Levinas, Derrida und Marion in den Blick nimmt. Insgesamt ist auffällig, wie der Begriff Religion in der Ethik seinen Platz findet, aber nicht mehr klar bleibt, ob er auch noch einen von einem erfahrenen ethischen Sollensanspruch unabhängigen Gott zu denken sucht. Diesbzgl. bleibt er eigentümlich unbestimmt. Dies gilt auch für die Begriffe Unendlichkeit und Unbedingtheit (vgl. v.a. die Kritik auf S. 60).

Selbstverständlich darf in einer Einführung in die Religionsphilosophie ein Durchgang durch das komplexe Gefüge des Verhältnisses von Religion und Ver-

nunft nicht fehlen. W. entfaltet ihn, indem sie bei der Kritik des geschichtlichen Offenbarungsglaubens ansetzt und dann zeigt, wie Religion immer stärker als Moral und insofern als vernunftgemäße Religion reformuliert wird (67ff). Kants Religionsphilosophie spielt in diesem Prozess eine zentrale Rolle. Der empirische Offenbarungsglaube muss in dieser Logik auf eine Vorstufe der eigentlichen Religion, eines rein praktischen Vernunftglaubens, restringiert werden. Epistemologisch wird zeitgleich die Unterscheidung zwischen Glauben und Wissen immer entscheidender. Mit dem Problematischwerden der Existenz Gottes kann der Glaube zwar (im Anschluss an Pascal und Kant) riskiert werden; aufgrund der antinomischen Struktur endlicher Freiheit lassen sich auch gute Gründe dafür anführen, dieses Risiko einzugehen, aber der Glaube wird aus der Dimension des Wissens herausgenommen (vgl. v. a. 84). W. kann deshalb in der anhaltenden Diskussion um die Möglichkeit einer rationalen Rechtfertigung religiöser Überzeugungen dem Verdacht des Fideismus entschieden entgegentreten. Abschließend zeigt W., dass und warum religiöse Überzeugungen notwendig Bedeutung im öffentlichen Raum entwickeln.

Saskia Wendel ist es gelungen, in der gebotenen Kürze eine ausgesprochen lesbare Einführung in nach wie vor aktuelle Probleme der Religionsphilosophie zu verfassen. Historisch die Problemlagen rekonstruierend, richtet sie den Fokus jeweils auf die bis heute virulenten Fragen. Dabei zögert sie nicht, auch ihre eigenen begründeten Optionen offenzulegen. Wichtig ist v. a., dass sie immer wieder darauf hinweist, dass Begriffe wie Transzendenz, Unendlichkeit etc., aber auch der Religionsbegriff selbst in der Diskussion oftmals in einer Weise gebraucht werden, die man als semantisch unterbestimmt charakterisieren muss. Angesichts der wohlfeil gepflegten Rede von der Wiederkehr der Religion kann man nur zu einer Unterscheidung auffordern. Die Lektüre dieser Einführung zeigt aber auch noch etwas anderes: Dringend weiterzuführen ist die in der systematischen Theologie schwelende Debatte um den Monismus. Zwischen Dieter Henrichs Theorie des All-Einen und einer Haltung des kontemplativen Dankes einerseits und Kants Philosophie, deren „Geheimnis" mit den Worten Adornos in der „Unausdenkbarkeit der Verzweiflung" besteht, andererseits scheinen mir auch weiterhin Welten zu liegen.

Freiburg Magnus Striet

Taylor, Charles: **Ein säkulares Zeitalter**. Aus dem Englischen v. Joachim Schulte. – Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2009. 1298 S., geb. € 68,00 ISBN: 978–3–518–58534–4

Ein buchstäblich epochales Werk hat der 1931 geborene kanadische Philosoph Charles Taylor unlängst nicht nur insofern vorgelegt, als schon sein Titel eine ganze Epoche – nämlich unsere eigene – in den Blick nimmt (*A Secular Age*, engl. 2007). T. setzt mit seinem Buch vielmehr einen Denkweg fort, der ihn zu einem der bedeutendsten (Sozial-)Philosophen der Gegenwart und anregendsten Theoretiker der kulturellen Moderne gemacht hat: Schon in seinen vorausgegangenen Schriften, v. a. *Quellen des Selbst* (1989) und *Das Unbehagen an der Moderne* (1991), ging es T. darum, durch unverkürzte Neuartikulation der vielschichtigen „Quellen" moderner Selbstverständigung die uns alle prägenden Werthaltungen in ihrem Spannungsverhältnis sensibel-differenziert in Beziehung zu setzen, um ihnen zu neuer ethischer Orientierungskraft zu verhelfen. Ein religionsphilosophisches Interesse hat T.s Unterfangen dabei immer schon untergründig-dezent (wenngleich in der Rezeption lange eher vernachlässigt) mitbestimmt.[1] Mit *Ein säkulares Zeitalter* rückt dieses Interesse nun unübersehbar in eine Schlüsselstellung für T.s ethische Theorie der Moderne, die sich so zu einer ausdrücklichen *Säkularitätshermeneutik* erweitert. Dabei scheint auch die Sympathie des Katholiken T. für das im Klima heutiger Philosophie und Kulturwissenschaften eher sperrige „katholische" Erbe deutlicher denn je durch. Kennt man T.s frühere Bücher, so überrascht nicht das umwegige Vorgehen, das den Leser in mitunter geradezu unüberschaubar materialreiche Erkundungen hineinzieht. Aber diese „Reihe ineinander verschränkter Essays" (9), als die T. selbst, ebenfalls bekannt bescheiden, sein Buch untertreibend charakterisiert, erweist sich gerade damit als ungemein anregendes philosophisch-kulturgeschichtliches Lehr- und Lesebuch. Allerdings wird selbst eine normale Rezensions-Ausmaße arg strapazierende Durchsicht nur ausgewählte Facetten in den Blick bekommen, damit freilich doch durch eigene Akzente vielleicht eine die Lektüre erleichternde Strukturierung anbieten können.

Dabei ist die Ausgangsfrage des Buches vermeintlich schlicht: „Was besagt die Behauptung, wir lebten in einem säkularen Zeitalter?" (11) Meist konzentrieren sich Säkularisierungstheorien auf zwei Bedeutungen von Säkularisierung: die Lockerung des Verhältnisses von Religion und gesellschaftlicher Öffentlichkeit sowie den generellen Rückgang der Bedeutung religiöser Praxis für das Leben der Menschen. T. bestreitet nicht entsprechende, freilich spannungsreiche Entwicklungstendenzen der modernen westlichen Kultur, wendet sich aber pointiert gegen die damit meist zumindest implizit verbundene Hintergrundannahme, solche Phänomene seien als zwangsläufige Folge gesellschaftlicher Modernisierung zu erklären. Entsprechende Säkularisierungstheorien sind ein Paradebeispiel für „Subtraktionsgeschichten", die letztlich davon ausgehen, dass die sich auf Naturwissenschaft und humanistische Moral gründende Auffassung quasi natürlich übrigbleibt, wenn die metaphysisch-religiösen Relikte vergangener Zeiten vom Wirklichkeitsverständnis „abgezogen" werden. Diese „Naturalisierung" eines in Wirklichkeit hoch komplexen hermeneutisch-kulturellen Selbstverständigungsprozesses entfaltet eine Suggestivkraft, die T. gegen die postmodernistische Rede vom „Ende der großen Erzählungen" darauf beharren lässt, dass solche unser Selbstverständnis ebenso untergründig wie nachhaltig bestimmenden Großerzählungen unvermeidlich sind – noch ihre eigenen Verächter haben sie uneingestanden im Rücken (vgl. 1188). Es stellt sich vielmehr die Frage, wie den säkularistischen Subtraktionsgeschichten eine differenziertere Erzählung entgegenzusetzen ist, mit deren Hilfe sich „ein anderes Bild der Säkularisierung" (727) ergibt. Das säkulare Zeitalter ist nämlich inzwischen zumindest insofern „postsäkular" – der Begriff kommt im Buch selbst an (nur) einer Stelle vor –, als „die Hegemonie der üblichen Großerzählung von der Säkularisierung immer mehr in Frage gestellt wird" (894f). Das säkulare Zeitalter ist nicht etwa aus einer Dichotomie von Wissenschaft und Religion zu erklären, sondern es hat seine Wurzeln in der Christentumsgeschichte selbst. Und die *Option des Unglaubens* muss als positive kulturelle Leistung gewürdigt werden, die eben nichts „Natürliches" nach „Abzug" der Religion darstellt. Die systematische Frage, was es bedeutet, in einem säkularen Zeitalter zu leben, ist untrennbar von der kulturhistorischen Frage, wieso es vor 500 Jahren praktisch unmöglich war, nicht an Gott zu glauben, während der Unglaube heute nicht nur eine Möglichkeit ist, sondern vielfach sogar als die plausiblere erscheint (51).

Der Schlüssel zu T.s Vorhaben liegt daher darin, den beiden genannten Bedeutungen von Säkularisierung eine dritte Dimension an die Seite zu stellen, die in den üblichen Theorien meist unterbelichtet bleibt: Im Sinne dieser „Säkularität 3" meint „säkular" nämlich, dass sich die *„Bedingungen des Glaubens"* geändert haben – und zwar eben dahingehend, dass Glaube (damit aber auch Unglaube!) in unserer Kultur „eine umkämpfte Option" geworden ist (14f). Die Pointe dieser Bestimmung liegt darin, dass „säkular" nicht als bloßer Oppositionsbegriff im Gegensatz zu „religiös" bestimmt wird: „Säkular" ist dann vielmehr eine Charakterisierung, die Gläubige wie Nicht-Gläubige kennzeichnet. Denn die „Bedingungen des Glaubens" betreffen den gesamten Verständnisrahmen, der die konkreten (spirituellen) Erfahrungsmöglichkeiten und Glaubensüberzeugungen hermeneutisch vorstrukturiert. Diesen Rahmen teilen alle, die im „säkularen Zeitalter" leben.

T.s Zugang zum besseren Verständnis dieser Säkularität kombiniert dabei einen ethischen und einen religionsphilosophischen Ansatz: *Ethisch* geht er davon aus, dass Menschen gar nicht umhin können, nach Erfahrungen von „Fülle" zu streben, so kontrovers deren Deutungen sein mögen (18ff): Wir leben auf das hin, was unser Leben reicher, erfüllter, erstrebenswerter erscheinen lässt. Kann man dieses Streben aus bloß naturalistischer Perspektive angemessen verstehen – oder legt es einen Rekurs auf „Transzendenz" nahe? *Religionsphilosophisch* nimmt T. Religion unter diesem Aspekt der Transzendenz (in Unterscheidung von und Bezogenheit auf Immanenz) in den Blick. Damit beansprucht er nicht, eine allgemeingültige Wesensbestimmung von Religion zu geben, wohl aber die Frage auf eine zumindest für die lateinisch-abendländische Kultur einschlägige Bedeutung hin zu fokussieren. Transzendenz wird dabei nicht nur im Sinne eines Gottesbezugs verstanden, sondern insbes. ethisch-soteriologisch akzentuiert, insofern es wesentlich auch um die Perspektive einer *Transformation* des uns immanent zugänglichen „Menschlichen" geht.

Um den epochalen Wandel der Neuzeit und Moderne in den Blick zu bekommen, holt T. weit aus: Zum einen dient als geradezu universalgeschichtliche Folie seiner Betrachtungen die Entdeckung der Transzendenz in der sog. „nachachsenzeitlichen" Religion: In den Hochreligionen wie Buddhismus oder Christentum wird demnach erstmals jene Transformationsperspektive erkennbar, die die „archaische" Einbettung des Menschen in Kosmos und Sozialverband aufbricht und die zugleich über das menschliche Wohlergehen hinaus verweist. Zum anderen deutet T. das *Christentum* als Konkretisierung dieser Transzendenz- bzw. Transformationsperspektive im Sinne der biblischen *agape* und *koinonia*: Der Mensch kann das nur Menschliche überschreiten, weil ihm Anteil an der Gemeinschaft göttlicher Liebe geschenkt ist, die in Jesus Christus zugänglich wird. Mit dem Glauben an die Inkarnation kommt es zu einer kulturell folgenreichen Aufwertung von Dimensionen wie Körper, Emotion, Kon-

[1] Vgl. dazu ausführlich: M. Rohner, Glück und Erlösung. Konstellationen einer modernen Selbstverständigung, Münster 2004, 136–204 u. 256–259.

tingenz, Geschichte, Gemeinschaft und Individuum, weil diese eine etwa im platonischen Denken undenkbare Dignität erhalten (vgl. 469–475). Entscheidend ist dabei der Aspekt der *personalen Beziehung*, der – vom Gottesverständnis (Trinität) bis zur Ekklesiologie (Communio sanctorum) – das christliche Denken bestimmt. Genau an dieser Akzentuierung des Persönlichen setzt nun zugleich jene Entwicklung an, die man mit Anspielung auf Horkheimer/Adorno als Dialektik der Reform bezeichnen könnte: Die Wurzel der Säkularisierung liegt nämlich im Innersten des Christentums selbst.

Schon im Mittelalter lassen sich im lateinischen Christentum diverse Bestrebungen der (von T. mit Großbuchstaben geschriebenen) REFORM ausmachen, denen es vorrangig um die persönliche Ernsthaftigkeit des Glaubens und eine entsprechende „Hebung" des religiösen Niveaus geht: Das Ziel einer „Reinigung" des kirchlichen Glaubens von heidnisch-abergläubischen Relikten verbindet sich mit Skepsis gegenüber volksreligiösen Traditionen (vom Karneval bis zu Magie-verdächtigen Ritualen), aber auch zunehmend mit Kritik an als elitär betrachteten Askeseformen, wie sie dann in der Reformation ihren stärksten Ausdruck findet. Diese Reformimpulse setzen sich auch außerhalb des religiösen Bereichs in humanistisch-frühaufklärerischen Zivilitäts-Idealen fort, die den Weg zur „disziplinierenden" Gesellschaft der Neuzeit bahnen. Spätestens hier offenbart sich das Doppelgesicht der REFORM: Zum einen gebiert die Neigung zur „Ordnungswut" (115) auch totalitäre Tendenzen. Zum anderen ist die christliche Religion der Inkarnation zunehmend einer „Exkarnation" ins rein Geistige ausgesetzt; die Glaubenspraxis droht ihre „Leibhaftigkeit" zu verlieren. Die Reformbewegungen verstärken eine epochale „Entbettung", die vom vorneuzeitlichen zum neuzeitlichen Welt- und Selbstverständnis führt (Kap. 1–3): Die „verzauberte" Welt, in der das Selbst „porös", nämlich in geradezu leibhaftiger Weise empfänglich-durchlässig für die Einflüsse geistiger Wirkkräfte erscheint und in der die säkulare Zeit ihre Ordnung und Struktur durch „höhere Zeiten" erfährt, wie sie etwa kirchliche Liturgie und Festzeiten verkörpern, wandelt sich zur „entzauberten" Welt des gegen transzendente Einflüsse (heilsamer wie bedrohlicher Art) „abgepufferten" Selbst, das in der nun rein säkularen Zeit lebt, die schon W. Benjamin als „homogen und leer" charakterisiert hat. Die vielschichtige REFORM bahnt der Vorstellung eines immanenten Ordnungsrahmens den Weg, die sich freilich zunächst keineswegs antireligiös entfaltet. Allerdings gerät mit ihr eben das für das Christentum zentrale Transzendenzverständnis im Sinne der personalen Beziehung von Gott und Mensch wie der Öffnung des menschlichen Horizonts über die Beschränkung auf sein (immanentes) Wohlergehen hinaus zunehmend unter den Druck der Idee einer *„unpersönlichen Ordnung"*.

In der Entwicklung zum „säkularen Zeitalter" unterscheidet T. drei Phasen. In einer *ersten Phase* entsteht als menschheitsgeschichtliches Novum die Option eines die Transzendenzdimension „ausgrenzenden Humanismus". Eine wichtige Zwischenstufe stellt dabei der Deismus dar, in dem sich eine zunehmend anthropozentrisch verengte Vorstellung vom „Plan Gottes" mit der Karriere jener Idee einer unpersönlichen Ordnung und dem offenbarungskritischen Rekurs auf eine „natürliche Religion" in der Aufklärung verbindet, der die moralistische Reduktion von Religion befördert (Kap. 6/7). Das deistische Denken wird zum Wendepunkt, zumal sich das meist unreflektiert unsere Selbstverständigung prägende „soziale Vorstellungsschema" nachhaltig ändert (Kap. 4/5): Die das neuzeitliche Vorstellungsschema bestimmenden Auffassungen von Ökonomie, Öffentlichkeit und Volkssouveränität gelten bekanntlich *etsi deus non daretur*. So aber wird erstmals auch eine atheistische Deutung dieses Rahmens überhaupt denkmöglich. In dem Moment freilich, in dem etwa ab dem 18. Jh. die atheistische Variante des ausgrenzenden Humanismus tatsächlich auf den Plan tritt, setzt eine *zweite Phase* ein: Statt eines polarisierten Gegenübers von traditionellem Glauben und atheistischem Unglauben ist nämlich eine explosionsartige *Pluralisierung* spiritueller Optionen zu beobachten; T. spricht vom „Nova-Effekt" (Kap. 8–11). Denn mit dem Erstarken des ausgrenzenden Humanismus wird zugleich ein wachsendes Unbehagen an der bloßen Immanenz provoziert. T. nimmt hier in erster Linie die „expressivistische" Aufklärungskritik der Romantik und jene Ansätze in den Blick, die die „tragischen", nämlich als unlösbar erfahrenen Spannungen der *conditio humana* und ihrer modernen Sinnfragen akzentuieren. Der aufklärerische Optimismus, der von einer „guten" Natur ausgeht, wird zunehmend brüchig, verschärft durch den tiefgreifenden Wandel im „kosmologischen Vorstellungsschema": Aus dem antik-mittelalterlichen „Kosmos" mit seiner ontologisch fundierten sinnhaften Struktur und Ordnung wird ein „Universum", das in seiner Unermesslichkeit und Bedeutungslosigkeit astronomisch und evolutionstheoretisch erforscht wird, aber nicht mehr Anhaltspunkt für ein Vertrauen in die gute Ordnung der Dinge ist. Eine „immanente Gegenaufklärung" stellt mit der Gutheit der Natur obendrein auch die humanistische Moral selbst in Frage, exemplarisch etwa bei F. Nietzsche. Die prekären anti-humanistischen Ausprägungen totalitärer Ideologien der politischen Extreme schreiben auf gewaltförmige Weise die Linie der immanenten Gegenaufklärung nach dem Zivilisationsbruch des Ersten Weltkriegs blutig fort und partizipieren zugleich in fataler Weise an der romantisch-expressivistischen Aufklärungskritik. Die *dritte Phase* der Entwicklung zum säkularen Zeitalter setzt spätestens mit der „Kulturrevolution" nach 1968 ein, durch die ein „expressiver Individualismus" zum Massenphänomen wird, der in romantischer Tradition die Selbstverwirklichung und Authentizität des Einzelnen ins Zentrum rückt: Was in der zweiten Phase ein Phänomen intellektueller Eliten war, überträgt sich nun auf die Gesamtgesellschaft. Mit einer autoritäts- und institutionenkritischen „Spiritualität der Suche" (866) geht nicht zuletzt die Verlagerung des sozialen Orts von Religion einher, der der Sozialphilosoph T. besondere Aufmerksamkeit schenkt (Kap. 12–14). Schon hier klingt an, dass er selbst ein Modell präferiert, in dem der säkulare Staat weitestmöglich religionsoffen und in dezidiert multireligiösem Kontext den Umgang mit Pluralität zu fördern vermag.[2]

T.s Porträt des säkularen Zeitalters ist ausufernd detailfreudig und zugleich tentativ-vorsichtig, was die Thesen oder gar Prognosen betrifft; gleichwohl kristallisieren sich zentrale Grundlinien einer Argumentationsrichtung heraus. Denn argumentieren will der Geschichtenerzähler T. eben auch, ist er doch alles andere als ein Freund postmodernistischer Irrationalität: Für das eigene Selbstverständnis muss sich argumentieren lassen – im Streit um die Klärung der angemessenen Deutung unserer Erfahrungen (vgl. 713f; 730). Welche „Ontologie" entspricht am ehesten der „Phänomenologie" unserer ethischen Erfahrungen (vgl. 1014; 1149; 1161f)? Ist der Transzendenzverzicht des ausgrenzenden Humanismus wirklich tragfähig? Gewiss ist der *„immanente Rahmen"* unserer Wirklichkeitserfahrung für das modern-säkulare Selbstverständnis unhintergehbar; das gilt aber keineswegs für jene die Transzendenz „ausgrenzende" Deutung dieses Rahmens als „abgeschlossen" (Kap. 15/16). In der Moderne entfalten zwar „abgeschlossene Weltstrukturen" eine suggestive Kraft – etwa im Zuge neuzeitlicher Epistemologie oder szientistisch-materialistischer wie ethisch-emanzipatorischer Ausprägungen der These vom „Tod Gottes". Doch diese sind keinesfalls „natürlich", sondern es lassen sich die ethisch-hermeneutischen Vorannahmen entsprechender Wahrnehmungsmuster aufdecken, und um die ihnen zugrundeliegenden „starken Wertungen" bleibt argumentativ zu streiten (vgl. 983). Der immanente Rahmen selbst lässt also eine Deutung der „Offenheit" *prinzipiell* ebenso zu wie jene der „Abgeschlossenheit" (vgl. 906; 916; 990).

Mit T. lässt sich ein *„gegenläufiger Druck"* diagnostizieren: Die Spannung zwischen dem zunehmenden Plausibilitätsverlust der orthodoxen kirchlichen Glaubenslehre einerseits und dem wachsenden Unbehagen an der materialistischen Beschränkung auf die Immanenz andererseits bestimmt nicht nur historisch, sondern auch argumentativ die Situation des säkularen Zeitalters. Die pluralisierten Optionen in der gegenwärtigen Diskussionslage werden dabei durch ihre Stellung zu den Spannungspolen der orthodoxen Religion und des atheistischen Humanismus bestimmt. Die eigentliche Pointe ist dabei aber, dass dieser gegenläufige Druck von T. gerade nicht als bloßer Antagonismus gedeutet wird, weil das die vielfältigen Überlagerungen, Beeinflussungen und wechselseitigen Abhängigkeiten außer Acht ließe.

Die moderne Diskussionslage ist also durch schlichte Oppositionen wie Glaube/Unglaube oder religiös/säkular nicht angemessen charakterisiert, sondern stellt sich wesentlich differenzierter dar. T. spricht einmal von einem *Drei-„Parteien"-Konflikt* (vgl. 1058f), in dem sich wechselnde Koalitionen und Argumentationsallianzen zwischen „säkularen Humanisten" im Sinne der Aufklärungstradition, „Neonietzscheanern" in Zuspitzung der immanenten Gegenaufklärung und schließlich „Transzendenzfreunden" (wie die mitunter etwas schwächelnde deutsche Übersetzung ziemlich unbeholfen die *acknowledgers of transcendence* titulieren zu können meint[3]) ergeben. Insofern man die Transzendenz-Bekenner nochmals in eine antimodernistisch-restaurative Stömung und eine die Entwicklung der Moderne gerade aus genuin christlichen Gründen prinzipiell positiv wertende Richtung differenzieren muss, kommt mit letzterer sogar eine „vierte Partei" (1059) ins Spiel. Die Interferenzen zwischen den argumentativen Lagern erweisen sich für T. nicht zuletzt daran, dass die säkulare Situation in mehrfacher Hinsicht für *alle* beteiligten Positionen *dilemmatisch* ist (Kap. 17/18): Insbes. christlicher Glaube einerseits und säkularer Humanismus andererseits stehen vor analogen Dilemmata – etwa bzgl. der Gewalt-Problematik, der Sinnfrage in Konfrontation mit Leid und Tod oder der Begründung für hohe Maßstäbe philanthropischen Engagements. Wenn Glaube wie Unglaube gleichermaßen umstrittene Optionen geworden sind, dann avanciert *Fragilität* zu einem Schlüsselbegriff: Dabei bedeutet eine „Fragilisierung" (928; 991) des Glaubens (oder Unglaubens) nicht notwendigerweise eine Schwäche oder Unentschiedenheit der eigenen Haltung, sondern betont eher die Zunahme lebensgeschichtlicher oder intergenerationeller Konversionen. Das Bewusstsein der Optionalität ändert freilich auch die Erfahrungsqualität des Glaubens selbst, wobei gerade das Angefragtsein durch alternative Optionen zur bewussteren Vertiefung der eigenen Haltung führen kann. Die entsprechenden „unruhigen Fronten der Moderne", von denen T. gegen Ende seines Mammutvorhabens spricht, konkretisieren sich so nicht ohne Grund in den oft spannungsreichen Zeugnissen von Dichtern und Denkern mit „Bekehrungs"-Hintergründen (Kap. 19/20).

Dezent, aber deutlich lässt T. erkennen, aus welchen zwei Kontexten seine eigene Option (im Sinne der „vierten Partei") ihre vorrangigen Inspirationen empfängt: In den Spuren *nachromantischer Ästhetik* bieten „subtilere Spra-

[2] Vgl. dazu inzwischen: Ch. Taylor, Für einen neuen Säkularismus, in: Transit 39 (Sommer 2010), 5–28.

[3] Ohnehin wäre der deutschsprachigen Ausgabe eine gründlichere Redaktion gut bekommen: Neben der Berichtigung diverser Flüchtigkeitsfehler wäre etwa auch ein Sachregister (wie im englischen Original) wohl nicht zu viel verlangt gewesen.

chen" (vgl. 591ff) Chancen für neue Ausdrucksmöglichkeiten bzgl. der Frage nach Transzendenz. Diese subtileren Sprachen können sich zwar nicht mehr auf einen objektiv vorgegebenen und allgemein geteilten Bedeutungshorizont berufen, sondern erlauben nur über den Weg „persönlicher Resonanz" beim Einzelnen, aus dem Gefängnis der Immanenz auszubrechen. Doch diese subjektiven Sprachen sind gerade nicht subjektivistisch verengt. Sie stellen vielmehr die Suche nach neuen „Sprachen der Transzendenz" (1203) vor das ebenso faszinierende wie herausfordernde Phänomen eines „neutralen Raums" zwischen Glaube und Unglaube (vgl. 604): Denn die Kunst der Moderne kennt durchaus Transzendenz, lässt diese aber in einer alle Seiten provozierenden „ontologischen Unbestimmtheit": Ist das, was in solchen ästhetischen Sprachen als Transzendenz artikuliert wird, nur melancholische Reminiszenz einer unwiederbringlich verlorenen religiösen Vergangenheit oder Ausblick auf eine theologisch tragfähige Neuartikulation transzendenter Wirklichkeit? Neben diese „romantische" Linie tritt bei T. die ausdrücklich *„katholische" Perspektive*, konkretisiert in der Frage nach der Zukunft der Kirche jenseits von traditionalistischen wie reformistischen Verengungen. Die Andeutungen dazu in T.s Reflexionen lassen erkennen, dass er dezidiert zur Öffnung der kath. Kirche auf die moderne Welt hin steht, wie sie das Zweite Vatikanische Konzil inauguriert hat (vgl. 1242ff). Allerdings ist ihm auch hier das Bewusstsein für die Dialektik der REFORM lehrreich. Denn gerade die damit verbundene „Exkarnation" des christlichen Glaubens bleibt bis heute ein ausgesprochen virulentes Problem: Das gilt für den (Plausibilitäts-)Verlust traditionell katholischer Leibhaftigkeit von Glaubenspraktiken ebenso wie bzgl. des von T. ausgemachten Schlüsselproblems einer kritischen Neubestimmung des Verhältnisses von Spiritualität und Leiblichkeit, auf das etwa die kirchliche Sexualethik bislang keineswegs befriedigende Antworten gefunden hat (1268f; 1277). Gerade im Blick auf gegenwärtige innerkatholische Polarisierungen kann T.s hermeneutische Maxime, dass das „Verständnis für einen anderen Ansatz uns von der Blindheit heilen kann, die mit einer völligen Einbettung in den eigenen Ansatz einhergeht" (1245), zu denken geben.

Philosophisch hat T. mit diesem großen Porträt der Säkularität seiner hermeneutischen Theorie der Moderne einen entscheidenden Schlussstein eingefügt, wobei sie gerade so ein an vielen Stellen offenes Gebäude mit diversen Zu- und Ausgängen bleibt. Es lohnt sich, diese Säkularitätshermeneutik, wie von T. im Vorwort nahegelegt, „auf eigene Weise fortzuführen, umzugestalten und neu zusammenzustellen" (9). Spätestens mit *Ein säkulares Zeitalter* hat sich T. als einer der auch religionsphilosophisch anregendsten Denker der Gegenwart erwiesen. Er ist in einem epochalen Sinne ein „katholischer" Philosoph, gerade weil er sich nicht programmatisch als ein solcher versteht: Er entfaltet keine geschlossene „katholische Philosophie", sondern eine dialogisch integrierende Philosophie des säkularen Zeitalters, die (auch) christlich-katholisch inspiriert ist. Zugleich deuten sich Konturen einer *fundamentaltheologischen Agenda* an, die insbes. der Streit um das angemessene Verhältnis der kath. Kirche zur modernen Kultur nicht ungestraft wird ignorieren können. Dieser Streit sollte sich vielmehr an T.s hermeneutischer Sensibilität ein Beispiel nehmen. Dann könnte sich nämlich, pointiert gesprochen: im Spannungsfeld von Benedikt XVI. und Hans Küng, das Profil einer *katholischen Säkularität* abzeichnen, die ein halbes Jahrhundert nach dem Zweiten Vatikanum in den Spuren dieses Konzils die nicht nur innerkirchlich brisante Frage nach der Kirche in der Welt von heute mit angemessener Differenziertheit aufnehmen kann. Katholische Säkularität wäre im Sinne solidarischer Zeitgenossenschaft in der modernen Kultur mit ihren Ambivalenzen, Spannungen und Fragilisierungen verortet, ohne der Gefahr der Traditionsvergessenheit zu erliegen. So erweist sich T. ein weiteres Mal als exzeptioneller philosophischer „Brückenbauer", wenn es um die Erneuerung glaubwürdiger Katholizität im säkularen Zeitalter geht.

Osnabrück Martin Rohner

Caputo, John D.: **The Weakness of God**. A Theology of the Event. – Bloomington/Indianapolis: Indiana University Press 2006. 357 S. (Indiana Series in Philosophy of Religion), pb. $ 28,00 ISBN: 978–0–253–21828–5

Der amerikanische Philosoph John D. Caputo legt in diesem Buch eine umfassende – gewissermaßen postmoderne – Gotteslehre vor. Programmatisch entfaltet er darin seine Theologie des schwachen Gottes. Gerade in diesem Buch zeigt sich, wie in einem bestimmten philosophischen Diskurs der Gegenwart seit einiger Zeit die Grenzen zwischen Theologie und Philosophie verschwimmen, genauer gesagt, dekonstruiert werden. Das Buch beginnt mit dem Geständnis/Bekenntnis des Philosophen, eine Schwäche für Theologie zu haben. Gegen die vernünftigen Ratschläge seiner Rechtsanwälte, seiner Investmentberater, seines Beichtvaters und seines inneren Daimon sei er dem Sirenengesang der Theologie erlegen. Mit Anspielung auf Derridas *Comment ne pas parler* formuliert Caputo: „I do not know how to avoid speaking of theology". Und mit Martin Luther: „Hier stehe ich" – und zu ergänzen wäre, ‚und kann nicht anders' (1). Bereits der Einstieg zeigt ein – zumindest für deutsche Verhältnisse – ungewöhnlich witziges und kurzweiliges Stück Theologie. Als roter Faden durch das gedankenreiche Werk, das häufig die Grenzen zwischen Wissenschaft und Dichtung, Gebet und Parodie, Religion und Politik überschreitet, dient der bereits im Untertitel des Buches genannte Begriff des Ereignisses. Entsprechend lautet die zentrale These des Buches, dass der Name Gottes ein Ereignis sei und Theologie die Hermeneutik dieses Ereignisses (2). Trotz und wegen dieses heideggerischen Begriffs kann C.s Buch als Manifest einer Theologie nach Jacques Derrida im Sinne von *post* und *secundum* aufgefasst werden. Entsprechend bezeichnet er sein Projekt als „a non-dogmatic doublet of dogma" oder eine „Theologie ohne Theologie" (7).

Diesem dekonstruktiven Grundzug bleibt C. das ganze Buch hindurch treu. Wenn Gott hier weder als höchstes Seiendes noch als Sein selbst, weder als ontisch noch als ontologisch, weder als Grund noch als Ursache des Seins betrachtet wird, so ist dies nach C. kein Mangel, sondern ein Gewinn, nach dem Motto „selig sind die Schwachen" (9). Er will den Namen Gottes von der Seinsordnung losbinden, das Ereignis sein lassen und die Provokation, die im Namen Gottes liege, freisetzen, denn der Name Gottes sei ein evokatives und provokatives Ereignis. Neben „St. Jacques" (Derrida) steht zunächst „St. Paul" Pate für dieses Projekt (12f). Zwischen beiden „Heiligen" gelte es einen Kurzschluss herzustellen. V. a. die paulinische Rede von der „Schwäche Gottes" (1 Kor 1,29; 25–28), die bereits Gianni Vattimo in vergleichbarer Weise thematisierte, ist der Anknüpfungspunkt für C. Sein Projekt zielt nicht auf die Erkenntnis eines Prinzips (*archê*) oder einer Seinsordnung, sondern auf die kreative Freilegung einer „sacred anarchy" (13–17). Diese schwache Herrschaft des Heiligen identifiziert er mit dem Reich Gottes, das der Gegenstand der Verkündigung Jesu sei. In der Verkündigung und im Leben Jesu zeige sich Gott in seiner Schwäche. Deshalb fordert C., Jesus selbst als ein Gleichnis aufzufassen. Er warnt davor, das NT zu wörtlich zu nehmen, denn sonst würde Gott „the ultimate laser show at Disneyworld" (16).

Das Buch ist in zwei Teile gegliedert, deren erster von Gott selbst sowie von der Schöpfung handelt. Der zweite Teil bringt das Reich Gottes in vielen Details zur Sprache, wobei C. vom Ereignis Gottes als einer schwachen Macht (*force*) zu den Ereignissen, die in Gottes Namen bewirkt werden, fortschreitet. Kap. 1 bringt unter der Überschrift „God without Souvereignty" neben Derrida und Paulus noch Sören Kierkegaard ins paradoxe Spiel, bei dem Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit, Macht und Ohnmacht die Protagonisten sind. Dabei führt der Gedanke Gottes als schwacher Macht, die durchaus nicht nur ohnmächtig ist, zu einer Neufassung der Transzendenz Gottes (37–41). Kap. 2 konkretisiert diese Spannung im paulinischen „Logos of the Cross". Das Kreuz gilt C. als *das* „Event" der Schwäche Gottes. Dabei ist er sich mit Nietzsche stets dessen bewusst, dass sich auch in der Ohnmacht und im Willen zur Schwäche noch ein gerissener Wille zur Macht verbergen kann (15, 54). Es ist nur konsequent, wenn in Kap. 3 der Gedanke einer *creatio ex nihilo* durch den allmächtigen Schöpfergott mit Hilfe der platonischen „chôra" in derridascher Fassung dekonstruiert wird. Unter Rezeption der jüngeren historisch-kritischen Analyse des ersten Schöpfungsberichts sowie der Prozesstheologie Catherine Kellers verdeutlicht C., dass „tohu wa bohu" und „tehom" bereits dem Schöpfungsakt vorausgehen (57). Der ordnende Gott, der schöpferisch in das „Ereignis" der Welt eingreift, unterliege selbst – wie wir – der Ungewissheit des Weltenlaufs, der dennoch als „beautiful risk of creation" vorgestellt werden müsse (83). Der erste Teil des Buches schließt mit einem „hermeneutischen Zwischenspiel" in zwei Kap.n, deren eines von der Poetik des Unmöglichen und deren anderes von der Hermeneutik des Rufs handelt.

Der zweite Teil greift mit Ausführungen über den siebten Tag der Schöpfung die bisherigen Ergebnisse wieder auf. Insofern aber hier das Gebet, und zwar nicht nur als individuelle Tätigkeit, sondern als „common passion" (15) als Leitfaden durch die Ausführungen zum Reich Gottes, wie es sich in unserem Alltag ereignet, betrachtet wird (127), kann C. diesen Teil der Studie „as a kind of Franco-American gloss on the pater noster" bezeichnen (ebd.).

Kap. 7 handelt von Bekehrung und Umdenken („metanoetics"), das mit dem Anbruch des Gottesreichs verbunden ist und unter der Maßgabe von „anarchic an-ethics" steht. C. gibt ein „update" der Zielgruppe, der primär die Frohe Botschaft gilt: „gays and lesbians, illegal immigrants, unwed mothers, the HIV-positive, drug addicts, prisoners, and, after 9/11, Arabs" (133). Die Metanoia, von der C. spricht, meint aber kein philosophisches Umdenken, sondern eine Bekehrung des Herzens, „to become merciful to a fault, to lift the strictures of the law and to let ourselves be laid claim to, to be besieged by the other one, by those who suffer from their alterity" (143). Die darin liegende Verwandlung der Welt in einen Ort des Ereignisses von Besonderheit und einer Offenheit füreinander werde die Vaterunserbitte um die Ankunft des Reichs verwirklichen.

Kap. 8 steht unter dem Motto der Bitte um das tägliche Brot (Mt 6,11), doch geht es darin mehr noch um die Heiligung der Zeit an jedem Tag des Lebens. „Quotidianismus" nennt C. diese Rechtfertigung des Alltags trotz aller Sorgen und Herausforderungen. „Worry without worry!" (170) lautet die Empfehlung, die sich an der Bergpredigt Jesu orientiert. Jeder Tag hat seine Plage, aber auch seine einzigartige Gabe, eine Gabe des Geistes: „behold the lilies of the field, blowing in the wind. Behold the *ruach Elohim*." (181)

Die Vergebung und die Frage, inwiefern Gott bei der Vergebung der Sünden die Vergangenheit verändern kann, werden unter der Überschrift „Zurück in die Zukunft" am Beispiel des Mönchs und Bischofs Petrus Damianus verhandelt. Im Fokus steht dabei die „existenzielle Verwandelbarkeit unserer Leben" (206).

Entscheidend sei aber nicht, dass das Geschehene ungeschehen gemacht werde, vielmehr liegen das Eigentümliche und zugleich die Aporie der Vergebung gerade darin, dass Vergebung das vergebbare Geschehen gerade voraussetze (210). Im 10. Kap. entfaltet C. die Logik der Gabe, gemäß der die Vergebung vor sich gehe. Die Gabe des Ereignisses und das Ereignis Gabe bestehen nicht in Ökonomie, sondern im Exzess. Dies werde nicht zuletzt in der ntl. Erzählung vom Pharisäer und vom Steuereintreiber veranschaulicht. Der Steuereintreiber höre nicht einfach auf, Sünder zu sein. Vergebung gelte gerade den Verlorenen, deren Sünde nicht einfach beiläufig gestoppt werden kann, sondern die in strukturelle Sünde verwickelt sind, gemeint sind u.a. „'professonal' sinners" (217). C. rezipiert hierbei die Überlegungen von E. P. Sanders. Nicht zuletzt kommt in diesem Kapitel die „skandalöse" Rede von der „felix culpa" zur Sprache (231).

Die Erlösung vom Bösen und vom Übel bildet den Inhalt der letzten beiden Kap. (11 und 12), die von der letzten Vaterunserbitte (Mt 6,13) eingeleitet werden. Gerade für eine schwache Theologie und einen schwachen Gott bleibt dies eine zentrale Herausforderung. Wiedergeburt und Auferstehung (von den Toten) werden am Beispiel der Erweckung des Lazarus analysiert. Die Dynamik, die vom Tod zum Leben führt, sei das Zentrum aller Wirksamkeit und aller Verkündigung Jesu. Immer gehe es um das Leben, mehr Leben und gutes Leben. Jesus sei „the prophetical center of the transformative energy of the kingdom" (238). Doch verweisen gerade die Tränen, die Jesus für seinen Freund Lazarus vergießt, auf die sympathische Schwäche Gottes. C. wendet sich gegen die Vorstellung einer mirakulösen Macht und interpretiert die Überwindung des Leides mit dem Gedanken des „Messianismus", den er von Emmanuel Levinas übernimmt, und der Vorstellung einer „gefährlichen Erinnerung an das Leid", die auf Johann Baptist Metz zurückgeht (255). Das 12. und letzte Kap. entfaltet noch einmal eine derridasche Denkfigur, die Gastfreundschaft, und zwar als Problem der Grenzziehung: „The Event of Hospitality: On Being Inside/Outside the Kingdom of God" (259). Wie zu erwarten, bleibt die Frage nach der Grenze des Gottesreichs unbeantwortbar; C. verweist auf die „heilige Unentscheidbarkeit" (277).

Der zweite Teil endet mit einem kurzen und kurzweiligen Anhang über jüngst entdeckte Fragmente über das Reich Gottes im „Evangelium der Miriam" (279) und das gesamte Buch mündet in ein nicht ganz so kurzes, doch ebenso kurzweiliges Gebet für Theologie, für die Wahrheit und das Ereignis (283), dessen letzter Gedanke lautet: „The truth of the event is not a name but a deed." (299)

Man muss kein Fan von Jacques Derrida sein, um dieses Buch mit Genuss und Gewinn lesen zu können. Es zeichnet sich nicht nur dadurch aus, den französischen Maître-penseur für eine heutige Gotteslehre fruchtbar (und das bedeutet bei Derrida auch immer verstehbar – falls das nicht bereits zu viel gesagt ist) gemacht zu haben. C. rezipiert und verarbeitet ein immens breites Spektrum an Theologen und Philosophen quer durch die Jahrhunderte und quer über den Erdball. Für die globale kirchliche Wirklichkeit ist C.s Buch nach wie vor eine ziemliche Provokation. Für die deutschsprachige theologische Szene, die sich erst seit wenigen Jahrzehnten mit dekonstruktiver Theologie beschäftigt, bietet das Buch viele neue und wichtige Anregungen. Doch stellt sich für manchen unruhigen Geist auch die Frage nach den Grenzen der Dekonstruktion und deren Überschreitbarkeit. Gerade weil „The Weakness of God" ein Meisterwerk dekonstruktivistischer „Orthodoxie" ist, drängt sich der „heterodoxe" Verdacht auf, es könnte etwas verdrängt worden sein, falls man die Kraft, die Macht und die Herrlichkeit Gottes als „etwas" bezeichnen will.

Landau Karlheinz Ruhstorfer

Gilich, Benedikt: **Die Verkörperung der Theologie**. Gottesrede als Metaphorologie. – Stuttgart: Kohlhammer 2011. 454 S. (ReligionsKulturen, 8), kt € 49,80 ISBN: 978–3–17–021496–5

Ungeachtet der mittlerweile Jahrzehnte andauernden geisteswissenschaftlichen „Metaphormania" (Mark Johnson, 92) sind die neueren Metaphorentheorien bislang nur sporadisch in die katholische Systematische Theologie im deutschen Sprachraum eingedrungen – zumeist unter ausschließlicher Bezugnahme auf Paul Ricœur („La métaphore vive"). Die zu besprechende Diss. von Benedikt Gilich (bei Gregor Maria Hoff in Salzburg entstanden) leistet nach jener von Johannes Hartl („Metaphorische Theologie. Grammatik, Pragmatik und Wahrheitsgehalt religiöser Sprache") einen weiteren Beitrag zur Schließung dieser Lücke.

Der Vf. beschränkt sich nicht auf die Darstellung verschiedener Metaphernmodelle (so v.a. von Mark Johnson und George Lakoff), sondern verbindet sie mit einer Reihe interessanter Teilstudien u.a. zur Geschichte und zu Kriterien des theologischen Umgangs mit Metaphern sowie zu Möglichkeiten eines interdisziplinären metaphorologischen Austauschs unter Beteiligung der Theologie. Seine „zentrale These", dass mystagogische Theologie sich nur als Metaphorologie vollziehen kann, steigert er nochmal zu der Hypothese, dass die Verwendung von Metaphern bzw. „Metaphorologie [...] ein konstitutives Moment *jedes* theologischen Denkens und Sprechens" sei (25f).

Nach dem einleitenden ersten Kap. (11–28) stellt G. im zweiten Kap. (29–89) verschiedene theologische Metaphernmodelle vor – im idealtypischen Spannungsfeld zwischen „metaphorologischer Theologie" und „theologischer Metaphorologie". Unter ersterer versteht er wohl die reine Rezeption außertheologischer Metaphernmodelle durch die Theologie (gemäß Boeves Buchtitel „Linguistica ancilla Theologiae"), unter letzterer den interdisziplinären Austausch über die Metapher mit dem Ziel der Interpretation des „metaphorischen Prozesses" durch eine neu- oder fortzuentwickelnde Theologie (29f). In diachroner Perspektive werden metaphorologische Erwägungen des Thomas von Aquin und Martin Luthers vorgestellt, die kritische Darstellung zeitgenössischer Metapherntheorien bezieht sich auf Paul Ricœur, Eberhard Jüngel, Markus Buntfuß, Jürgen Werbick, Sallie McFague, John Hick, Philipp Stoellger, Johannes Hartl sowie Mary Gerhart und Allan Russell. Diese greifen auf unterschiedliche philosophisch-linguistische Modelle zurück, so das klassische „Substitutionsmodell" des Aristoteles, die „lebendige Metapher" Ricœurs, Blumenbergs „absolute Metapher", die metaphorologische Interaktionstheorie von Black und Richards sowie schließlich die kognitive bzw. kognitionswissenschaftliche Metapherntheorie von Lakoff und Johnson.

In dem mit „Diskursive Metaphorologie" überschriebenen dritten Kap. (91–142) kann G. an den gegensätzlichen Metaphernverständnissen von Derrida und Ricœur seine These belegen, dass Metapherntheorien „Nukleartheologien" (22) mit weitreichenden philosophischen Implikationen sind und eine erkenntnistheoretische Schlüsselposition einnehmen.

Das vierte Kap. (143–274) muss schon aufgrund seines Umfangs als zentral angesehen werden und dient der sehr detaillierten, diachronen Darstellung und Kritik des *Experientalism* Johnsons und Lakoffs. In dieser Spielart der kognitiven Semantik wird die „konzeptuelle Metapher" als „Prinzip imaginativer Rationalität" (so die Überschrift) verstanden, als kognitive Abbildungs- bzw. Ordnungsfunktion und Hauptinstrument der senso-physisch und sozio-kulturell „verkörperten" (vgl. „Embodiment") Erkenntnis.

Im folgenden fünften Kap. (275–349) korreliert der Vf. den *Experientalism* mit der an Thomas abgelesenen, erfahrungsfundierten Erkenntnismetaphysik und Transzendentaltheologie Karl Rahners und kommt dabei nicht bloß zu verblüffenden Übereinstimmungen, sondern glaubt bei Rahner sogar die Lösung der aporetischen und naturalismusverdächtigen Beschreibung des Übergangs von Erfahrung zu Interpretation bei Johnson/Lakoff zu finden. Die entscheidende Parallele aus theologischer Sicht ist die andauernde Erfahrungsverwurzelung aller, und somit eben auch der theologischen Erkenntnis, deren Konzepte und Begriffe deswegen durchweg als Metaphern zu verstehen seien. Es wird aber auch deutlich, dass Rahner diesen Zusammenhang in aller Regel mit der Analogielehre, nicht aber mit der Metapher in Verbindung bringt (vgl. 340–344).

Das sechste Kap. (351–406) exemplifiziert eine sich als Metaphorologie vollziehende Theologie an offenbarungstheoretischen und ekklesiologischen Metaphern, während das siebte Kap. (407–417) einem knappen „Rückblick und Ausblick" dient.

Formal überzeugt die Studie nahezu uneingeschränkt, besonders hervorzuheben sind die hilfreiche Auswahlbibliographie, die als „räumliche Metaphern" bezeichneten Grafiken sowie die Kurzzusammenfassungen zu Beginn der Teil- und am Ende der Hauptkap. Dass diese didaktischen Maßnahmen teils (auch im Fließtext nicht zu leugnende) Redundanzen zur Folge haben, räumt G. selbst eingangs ein (28). Abb. 15 mit eingefrorenen Bildern eines Werbespots für Eis am Stiel sowie die Erläuterung dieses Beispiels (378–381) sind dann aber wohl doch zu viel an lebensweltlicher „Verkörperung" einer systematischen Diss. Register sollten bei einer Arbeit dieses Umfangs Standard sein.

Inhaltlich drängt sich bei aller Berechtigung der genrebedingten Zuspitzung doch der Verdacht einer Überbewertung der Metapher – nicht bloß in ihrer Bedeutung für die Theologie – auf, wie der Autor durchaus eingesteht (vgl. 26f). Erkauft ist diese geradezu „pan-metaphorische" (William Alston) Zentralstellung durch einen „globalen" (157), letztlich überdehnten Begriff der Metapher („Paradigma bildlicher Rede- und Denkformen": 25). Hier ist zu fragen, ob das Gemeinte, d.h. die Verflüssigung der Erkenntnis inkl. ihrer Begriffe und Konzepte durch dauernde Rückbindung an die abgebildete Erfahrung, nicht präziser als Analogizität der (theologischen) Erkenntnis zu bezeichnen wäre, wie ja bereits bei Rahner deutlich wurde. Dies tut der Leistung des Vf.s dieser bereichernden Studie aber keinerlei Abbruch.

Fulda Markus Lersch

Systematische Theologie

Rahner, Johanna: **Einführung in die christliche Eschatologie.** Grundlagen Theologie. – Freiburg i. Br.: Herder 2010. 280 S., kt € 16,95 ISBN: 978–3–451–30337–1

Die Eschatologie ist einer der dogmatischen Traktate, die derzeit unter der größten Sprachnot leiden: Wie kann plausibel aufgewiesen werden, dass die christliche Hoffnung keinen religiösen Sonderbereich

darstellt, sondern dass Hoffnung zum Selbstvollzug des Menschen zentral dazugehört? Die klassischen christlichen Hoffnungsbilder sind zudem entweder merkwürdig blass (wie „Himmel") oder erscheinen durch jahrhundertelangen Missbrauch als moralisches Druckmittel und nach dem neuscholastischen Missverstehen als eine Art Zukunftsreportage diskreditiert (wie „Jüngstes Gericht"). Johanna Rahners „Einführung in die christliche Eschatologie" versucht dieser Problematik dadurch zu begegnen, dass sie einerseits entschieden auf das biblische Zeugnis und die biblische Theologie zurückgreift, andererseits die Entstehungs- und Wirkungsgeschichte der eschatologischen Bilder theologiegeschichtlich transparent nachzeichnet und so die Bilder als Bilder erkennbar macht. Ein Schwerpunkt liegt dabei auf der Spannung zwischen der prophetischen und der apokalyptischen Tradition: „Gegen die apokalyptische Perspektivenverengung, oder besser in Spannung zu ihr muss die Fülle der eschatologischen Gedanken des Alten Testaments wieder entdeckt werden." (147) Der kritische Blick auf die Apokalyptik ist gerade angesichts der aktuellen „Wiederbelebung der apokalyptischen Strömungen im säkularen Gewand" (35) – die leider nicht namhaft gemacht werden – notwendig.

Im ersten Kap. des ersten Hauptteils („Grundfragen") nähert sich R. ihrem Thema in drei Schritten behutsam an: Wenn menschliche Existenz nach Heidegger „Sein zum Tode" ist, scheint jede Hoffnung letztlich vergebens zu sein; sie erscheint mit Feuerbach als Projektion, die ihren eigentlichen Grund im Nicht-wahr-haben-wollen des eigenen Todes hat. Demgegenüber weist R. mit G. Marcel auf die mit dem Phänomen der Liebe unvermeidlich mitgegebene Hoffnung für den anderen hin. Die Liebe widerspreche fundamental dem Gedanken einer Vernichtung des Geliebten im Tod: „Liebe, so betont Marcel, schließt ein ‚Ewigkeitsversprechen' ein." (27) Da es sich bei Marcel zunächst um Hoffnung für den anderen und nicht für sich selbst handelt, unterliege diese Hoffnung nicht dem feuerbachschen Projektionsverdacht. Eine zweite Annäherung versucht R. mit der Analyse des christlichen Zeitverständnisses: Während die Apokalyptik in der Befristung der als krisenhaft empfundenen Zeit Trost sucht und findet, stellen die prophetische Tradition wie auch die Verkündigung Jesu die Erfüllung der Zeit ins Zentrum: Die Heilszeit ist im Jetzt bereits angebrochen. Zum dritten befragt R. die Begriffe „Hoffnung", „Fortschritt", „Traum – Utopie – Vision" und „Sehnsucht" auf ihr Potential, die christliche Ausrichtung auf Zukunft zum Ausdruck zu bringen.

Im zweiten Kap. entwickelt R. Regeln für eine angemessene Hermeneutik eschatologischer Aussagen. Eschatologie ist „keine Zusatzinformation zu sonstigen theologischen oder anthropologischen Aussagen christlicher Dogmatik [...], sondern die Übersetzung dessen, was theologisch, anthropologisch und christologisch ‚Sache' ist, in den Modus der Vollendung hinein" (71). Eschatologie ist damit der „Blick aufs Ganze" (69) im Hinblick auf dessen erhoffte Vollendung. Von der Vollendung des Menschen im göttlichen Geheimnis kann aber nur in analoger Bildrede gesprochen werden. Diese Bilder sind einerseits Ausdruck des menschlichen Selbstverständnisses im Gegenüber zu Gott, andererseits vergleichbar mit der Sprachhandlung des Versprechens; sie haben damit v. a. performativen (und nicht deskriptiven) Charakter.

Im dritten Kap. zur universalen Eschatologie betont R. gegenüber dem Dualismus der Zweistaatenlehre Augustins und der Identifizierung von Welt und Reich Gottes durch den Chiliasmus, dass menschliche und göttliche Zukunft nach biblischer Überzeugung „dialogisch verwoben" (92) seien. So ist die Vollendung zugleich Gabe und Aufgabe. Sie ist bereits im Werden, ohne je innerhalb der Geschichte ihre Vollgestalt zu finden; die Geschichte verweist aber bereits realsymbolisch auf ihre Erfüllung.

Im vierten Kap. zur individuellen Eschatologie gibt R. zunächst einen umfangreichen Überblick über Jenseitsvorstellungen in der Umwelt Israels (Ägypten, Mesopotamien, Kanaan, Griechenland), ohne dass die Verbindungslinien zur israelitischen Eschatologie explizit ausgezogen würden. Dann zeichnet sie die Entwicklung des Glaubens an ein Leben nach dem Tod in Israel bis zum frühen Christentum nach, wobei ein deutlicher Akzent auf der differenzierten Rezeption apokalyptischer Motive durch das NT liegt: „Das Christusereignis verändert das Repertoire [...] ebenso wie die Grundperspektive der Eschatologie: weg von der Apokalyptik hin zu einer eher präsentischen Orientierung, die die christozentrische Gegenwart des Heils in den Mittelpunkt stellt." (168)

Der zweite Hauptteil („Einzelthemen") behandelt in jeweils eigenen Kap.n in relativ konventioneller Weise die klassischen eschatologischen Bilder Auferstehung, Gericht, Fegefeuer, Hölle und Himmel. Zunächst wird durchweg eine ausführliche biblische und theologiegeschichtliche Verortung des Themas vorgenommen, in besonders erhellender Weise z. B. bei der sperrigen Fegefeuerproblematik; dann folgt stets eine solide dogmatische Reflexion vor dem Hintergrund aktueller Anfragen und theologischer Diskussionen. Ein wichtiger sich durchziehender Gedanke ist der, dass Versöhnung der Täter nicht über die Köpfe der Opfer hinweg geschehen dürfe, wodurch die Spannung zwischen der von den Opfern erhofften und zu Recht von Gott eingeforderten Gerechtigkeit und der dem allgemeinen Heilswillen Gottes entsprechenden allgemeinen Versöhnung deutlich wird. Dieses Problem kann der Automatismus einer Apokatastasislehre nicht lösen; stattdessen schlägt R. vor, den kommunialen Charakter der erhofften endgültigen Versöhnung ernst zu nehmen, der die Vollendung des Einzelnen interpersonal als Ergebnis eines geduldigen und liebenden Aufeinander-warten-könnens zu denken ermöglicht.

Der Materialreichtum des vorliegenden Bd.es ist beeindruckend, und alle zentralen Themen und Fragestellungen der Eschatologie werden ausführlich dargestellt, sodass der Leser einen profunden Überblick erhält. Es wäre reizvoll, der von R. eingangs gelegten Spur zu folgen und von einer phänomenologischen Analyse des unvermeidlichen menschlichen Grundvollzugs des Hoffens aus zur spezifisch christlichen Hoffnung vorzustoßen, um so die anthropologische Verwurzelung der Eschatologie herauszuarbeiten, die eben keine christliche Sonderwelt darstellt. Als „Einführung" ist der vorliegende Bd. allerdings nur bedingt zu empfehlen: Oftmals fällt es schwer, die Textstruktur auf Anhieb zu durchschauen. Außerdem dürfte gerade für Studierende der Anfangssemester vieles, bspw. so mancher theologiegeschichtliche Exkurs, zu voraussetzungsreich sein. Eher eignet sich der Bd. zum Nachschlagen und vertiefenden Nacharbeiten einzelner Fragen. Ergänzend zum Personen- wäre dafür ein Sachregister hilfreich gewesen. Ärgerlich sind die zahlreichen Zeichensetzungs- und Rechtschreibfehler, die den Lesefluss deutlich hemmen.

Hannover Stefan Habel

Apokalyptik. Zeitgefühl mit Perspektive?, hg. v. Gerda Riedl / Manfred Negele / Christian Mazenik. – Paderborn: Schöningh 2011. 251 S., kt € 34,90 ISBN: 978–3–506–76490–4

Laut Untertitel geht es in diesem Sammelbd., der auf eine Ringvorlesung an der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Augsburg im Jahre 2006 zurückgeht, um Apokalyptik als Gegenwartsphänomen, genauer gesagt um ein apokalyptisches Zeitgefühl, das sich in Gesellschaft, Kunst und Kultur beobachten lässt. Besonders intensiv äußerte sich eine kollektive apokalyptische Grundstimmung in den 1980er Jahren, ausgelöst durch die atomare Hochrüstung und die Angst vor den Folgen der Umweltzerstörung. Die weltpolitischen Ereignisse nach 1989 führten zu einem Abklingen apokalyptischer Stimmungen, auch wenn die Jahrtausendwende das Interesse an apokalyptischen Endzeitberechnungen und Geschichtsdeutungen vorübergehend wieder steigen ließ.

Wenig überzeugend fällt der Versuch zu Beginn des Bd.es aus, das Ende der DDR als Beispiel für ein apokalyptisches Zeitgefühl zu interpretieren. *Bärbel Bohley* war als Zeitzeugin eingeladen zu schildern, wie sie die Ereignisse von 1989 erlebt hat (11–35). Ein apokalyptisches Lebensgefühl hat bei ihr jedoch offenbar keine Rolle gespielt. Es sind die Fragesteller in der Diskussion zu ihrem Vortrag (19ff), die den Bogen zum Thema der Ringvorlesung zu schlagen versuchen. Dieser Auftakt ist doch etwas missglückt, so lesenswert Bohleys Erinnerungen für sich genommen auch sein mögen.

Apokalyptik im strengen Sinne des Begriffs ist ohnehin mehr als ein Zeitgefühl, nämlich eine Traditionslinie der jüdischen und christlichen Religionsgeschichte, die auch im Alten und Neuen Testament ihre Spuren hinterlassen hat. Der Neutestamentler Ernst Käsemann hat bekanntlich sogar die These vertreten, die Apokalyptik sei die Mutter aller christlichen Theologie gewesen. Die Beschäftigung mit der Apokalyptik ist christlicher Theologie in allen Disziplinen keineswegs bloß als Auseinandersetzung mit irgendeinem Zeitgefühl aufgetragen – mag dies nun mit oder ohne Perspektive sein –, sondern als ein grundlegendes exegetisches, kirchengeschichtliches, praktisch-theologisches und nicht zuletzt systematisch-theologisches Thema. In der Auseinandersetzung mit dem apokalyptischen Erbe des Christentums geht es letztlich um die Klärung seines Verständnisses von Eschatologie und Heilsgeschichte. Dazu finden sich im vorliegenden Bd. lesenswerte Beiträge.

Angeregt durch die politische Theologie von J. B. Metz und die Apokalyptikinterpretation von J. Taubes plädiert *Jürgen Manemann* für die Not-Wendigkeit apokalyptischen Denkens (63–81). Er versteht Apokalyptik und ihre Sicht der befristeten Zeit als „Kontingenzeröffnungspraxis" (68), welche die Theodizeefrage offenhält und verschärft. Auch *Klaus Arntz*, der die ethischen Implikationen einer apokalyptischen Weltdeutung in christlicher Perspektive auf die Trias von Verunsicherung, Veränderung und Verheißung bringt, ist stark von Metz inspiriert (83–99). Der Alttestamentler *Franz Sedlmeier* untersucht die Anfänge der jüdischen Apokalyptik im Buch des Propheten Ezechiel (101–122). Er charakterisiert apokalyptische Literatur insgesamt als „Krisenliteratur" (119), deren Erbe er lebendig halten möchte. Trotz aller Vorbehalte gegenüber den Ambivalenzen und Gefahren einer apokalyptischen Weltsicht hielte er eine prinzipielle Ablehnung einer apokalyptisch geprägten Wirklichkeitswahrnehmung für einen nicht verantwortbaren Verlust. *Gerda Riedl* plädiert in ihrem systematisch-theologischen Beitrag für eine „ganzheitliche Apokalyptik" (123–136). Darunter versteht sie die „biblisch-christliche Apokalyptik" (125), der sie eine defizitäre „kupierte Apokalyptik" (K. Vondung) gegenüberstellt. „Ganzheitlich" steht bei R. für eine trinitarisch begründete Eschatologie und Geschichtstheologie. Problematisch sind freilich der apologetische Grundzug und der theologi-

sche Überbietungsanspruch ihrer Ausführungen, der gegenüber anderen Sichtweisen, auch gegenüber dem AT (130f), erhoben wird. Als Beispiel für Apokalyptik im Mittelalter wählt *Petar Vrankic* das Werk Joachims v. Fiore und seine Deutungs- und Wirkungsgeschichte (137–173). Gründlich geht V. auch auf die Fehlinterpretationen ein, denen Joachim bis in die Moderne ausgesetzt war und ist. Der Philosoph *Manfred Negele* setzt sich in seinem Beitrag mit dem Religionsverständnis von R. Rorty und G. Vattimo kritisch auseinander (175–188). Bei allen Unterschieden zwischen ihren Positionen könne man beide als Vertreter einer postmodernen „Postapokalyptik" bezeichnen, in der Gott – im Unterschied zur traditionellen Apokalyptik – keine Rolle mehr spielt. N.s Kritik an dieser Form von Postapokalyptik schließt diejenige an Rortys und Vattimos geistigen Ahnherren Nietzsche, Heidegger und Wittgenstein und ihrer Metaphysikkritik ein, die freilich recht plakativ gerät. Das Verhältnis von Apokalyptik und Kunst erörtert der Kirchenhistoriker *Christian Mazenik* am Beispiel der Johannesoffenbarung (189–225). Mehr als die Hälfte seines Beitrags ist den Einleitungsfragen zur Johannesapokalypse und ihrer Exegese gewidmet. Die kunstgeschichtlichen Passagen fallen eher skizzenhaft aus. Der Beitrag schließt mit drei vom Vf. selbst als „unwissenschaftlich" bezeichneten Aktualisierungsversuchen in apologetisch-missionarischer Absicht (220ff): Inspiriert von der Johannesapokalypse möchte M. vor einer Überhöhung des Menschen warnen, für eine „radikal theozentrische Sicht" als „Stachel im Fleisch eines weltförmigen Christentums" werben (221, in Anschluss an K. Backhaus) sowie die Bilderwelt der Apokalypse im Kontext unserer heutigen Mediengesellschaft und ihrer Bilderfluten „als eine ‚offensive, grelle und plakative Werbekampagne' für Gott" (223) verständlich machen.

Endzeitängste und apokalyptische Zukunftsvisionen haben nach wie vor im Kino und im Literaturbetrieb ihren festen Platz. Nach Ansicht des katholischen Religionspädagogen *Georg Langenhorst* gehören apokalyptische Motive „zum Grundbestand schriftstellerischen Beschreibens unserer Zeit und zum bleibenden Schatten unserer Wirklichkeitswahrnehmung und -deutung. Zum zentralen Thema der Jahrtausendwende hinein ins 21. Jahrhundert wurde ‚Apokalypse' nicht", wie er in seinem Beitrag über apokalyptische Strömungen in der deutschsprachigen Literatur notiert (227–251, hier 251). Apokalyptik sei weiter präsent, jedoch nur als ein biblisch-theologisch begründetes Bildungsthema neben anderen. Ein anderer Befund bietet sich, zumindest für die USA, aus sozialwissenschaftlicher Sicht, wie *Ingolf Ahlers* in seinem Beitrag zeigt (36–47). Apokalyptische Vorstellungen prägen nicht nur den nordamerikanischen christlichen Fundamentalismus. Auch S. Huntingtons These vom Kampf der Kulturen lässt sich als „säkularisierte[r] Apokalypsediskurs" (35) interpretieren. A. steht dieser Spielart der Apokalyptik berechtigterweise ablehnend gegenüber. Apokalyptische Traditionen im Islam behandelt *Wolfgang G. Lerch* (49–62). Leider geht sein Beitrag, der eine Reihe von Druckfehlern enthält, nicht auf die apokalyptischen Einflüsse im heutigen Islamismus einschließlich seiner terroristischen Spielarten ein.

Insgesamt gibt der Bd. einen guten Einblick in einen Ausschnitt gegenwärtiger Apokalyptikdiskurse. Manche Themen fehlen freilich. Das ganze Spektrum apokalyptischer Sekten bleibt ausgeblendet. Auch die Rolle der Apokalyptik in der Reformationszeit wird nicht behandelt. Überraschenderweise gibt es keinen neutestamentlichen Beitrag. Das Manko wird nur teilweise durch die exegetischen Passagen in Mazeniks Artikel wettgemacht. An der Ringvorlesung waren laut Vorwort (8) auch der Alttestamentler Jürgen Werlitz und der Literaturwissenschaftler Klaus Vondung beteiligt. Leider haben sie keine schriftlichen Beiträge beigesteuert.

Wien Ulrich H. J. Körtner

Fragen nach dem einen Gott, hg. v. Gesine Palmer. – Tübingen: Mohr Siebeck 2007. 401 S. (Religion und Aufklärung, 14), kt € 69,00 ISBN: 978–3–16–149234–1

„‚Religion' ist ein gefährliches Thema für intellektuelle, gar wissenschaftliche Beschäftigung." Mit diesen Worten beginnt der von Gesine Palmer hg. Sammelbd. „Fragen nach dem einen Gott". Das Buch ist aus der Arbeit am Projekt „Religion und Normativität" an der interdisziplinären Forschungsstätte der evangelischen Studiengemeinschaft in Heidelberg (FEST) hervorgegangen und in der Reihe „Religion und Aufklärung" als Bd. 14 erschienen. Sachlich hat der Bd. in Jan Assmanns These von der „Mosaischen Unterscheidung", um die die Texte der einzelnen Beiträger gleichsam „wie die Blütenblätter einer Rose" (17) angeordnet sind, seine Mitte. Als erstes „Blatt" kann die Einleitung, die den Titel „Die ‚Realität' des ‚Monotheismus' als politisches Problem der Kulturwissenschaften" (1–23) trägt, betrachtet werden. Schon jetzt ist zu sagen, dass es sich um einen wichtigen Sammelbd. handelt, dessen einzelne „Blätter" die verschiedenen Facetten des Themas auf höchstem Niveau behandeln.

Der gleichermaßen informative wie knappe Artikel „Monotheismus" von *Carsten Colpe*, der bereits im evangelischen Kirchenlexikon erschienen ist (23–27), stellt die Semantik des Begriffs vor, gibt verschiedene historische Definitionen, analysiert die Normativität, die dieser Begriff impliziert, und zeigt den Wandel im Verständnis durch verschiedene religionsgeschichtliche Epochen hindurch. Dabei kommen die jüdische, die christliche und die islamische Ausprägung des Monotheismus in den Blick. Im Anschluss an diesen Beitrag stellt sich die Frage, ob – wie C. mit Immanuel Kant verdeutlicht – „ein nach und nach verständlich gewordener Gang des gemeinen Verstandes" (24) zum Monotheismus führe oder ob – wie es in der neueren Debatte erscheint – der Monotheismus möglicherweise „eine allen Völkern gemeinsame Weisheit eher behindere", weil er die jeweils anderen Religionen kategorisch für falsch erkläre.

Jan Assmann verdeutlicht in seinem Beitrag „Gott und die Götter" (29–52) programmatisch, worum es ihm generell geht, nämlich „der biblischen Religion die ganze Bedeutung einer menschheitsgeschichtlichen Wende zurück[zu]geben, anstatt sie einzuebnen in die Entwicklungslinien der Religionsgeschichte" (31). Nicht auf der Ebene der faktischen Historie, wohl aber auf der Ebene der Gedächtnisgeschichte finde sich im AT die Inszenierung der Mosaischen Unterscheidung im Sinne einer Revolution. In einem ersten Schritt untersucht A. die Konstruktion der Negativfolie, des polytheistischen Heidentums, durch die Anhänger des Gottes Israels. Dabei werde, so A., „eine Art von semantischem Vernichtungskrieg geführt" (36). Nach dem Außenverhältnis kommt die Gewalt nach innen in den Blick. Der Rückfall in die Anerkennung anderer Götter wird mit einer Drastik geahndet, die A. zu einer prekären Assoziation verleitet: „Diese geradezu sadistisch anmutenden Schilderungen der Vernichtung, Zerstörung, Ausrottung des untreu gewordenen Volkes lesen sich wie eine Vorahnung von Auschwitz und werden ja auch z. B. von Primo Levi in diesem Zusammenhang zitiert." (41) Allerdings verweist A. mit Othmar Keel auch darauf, dass gerade die Verlagerung der etwa bei den Assyrern üblichen politischen Gewalt auf Gott einem Akt der Befreiung gleichkomme, da Israel gerade nicht mehr den politischen Despoten ausgeliefert sei. Die Schilderungen der äußeren Gewalt gegen die vom Glauben an JHWH abgefallenen Israeliten werden als literarische Fiktionen entlarvt, deren eigentliche Aussage darin bestehe: „Du sollst den Heiden in dir ausrotten." (47) Im letzten Abschnitt führt A. die Offenbarung als die narrative Chiffre für die radikale Wende zum Glauben an den einen Gott, der von der Welt strikt unterschieden wird, ein. „Der radikalen Außerweltlichkeit Gottes entspricht die radikale Schriftlichkeit seiner Offenbarung." (49) Heute, nachdem die maßgeblichen religiösen Unterscheidungen längst selbstverständlich geworden sind, könne es nicht darum gehen, die Gewalt, die im Ursprung des neuen Denkens ihren metaphorischen Ort hatte, neu zu inszenieren (wie es bei Fundamentalisten geschehe), sondern vielmehr darum, den prekären Zusammenhang von Monotheismus und Gewalt einer „diskursiven Verflüssigung" à la Habermas zu unterziehen. Schließlich plädiert A. für eine „von keiner theologischen Dogmatik und keiner wissenschaftlichen Metaphysik einholbare[n] Weisheit" als Konvergenzpunkt jenseits aller Unterscheidungen, auch der Mosaischen (51).

Während sich A. von Jacques Derridas Dekonstruktion in diesem Zusammenhang abgrenzt, schließen sich die Überlegungen *Jean-Luc Nancys* „Von einem göttlichen Wink" sowohl an Derrida als auch an Martin Heidegger an. Die Spur des vorübergehenden Gottes offenbare eine Entzogenheit, gebe aber zugleich einen Wink, nach der Destruktion Gottes seine An- und Abwesenheit in einer neuen Weise – dekonstruktiv – zu denken. Im Schritt/Nicht (pas) Gottes ereigne sich eine zwinkernde Komplizenschaft mit dem Gott der jüdischen und christlichen Tradition, die sich gleichermaßen für die Anderen und das Andere öffne. Gerade der Beitrag von N. macht indirekt deutlich, dass bereits die Überlegungen Assmanns von einem Oszillieren zwischen Affirmation und Negation und damit von einer charakteristisch postmodernen Denkfigur geprägt sind.

Wesentlich zugänglicher als die komplexen Gedanken N.s sind die Überlegungen von *Christine Ott*, die „Julie als empfindsamer Christus" erscheinen lassen. Dabei werden die Spuren des Christlichen in der *Nouvelle Héloïse* offengelegt. V. a. in der Speisesymbolik zeige sich die Parallelisierung von Julie und Jesus. Dennoch betont O., dass im Konflikt zwischen aufklärerisch-rationalem Lebensentwurf und den Bedürfnissen einer sinnlich-emotionalen Empfindsamkeit die Programmatik des Romans (Literatur als Heilmittel) uneingelöst bleibe, weshalb sich auch hier gewissermaßen eine dekonstruktive *différance* auftue, und zwar „als ein unabschließbarer Prozess des Verweisens auf einen Sinn, der sich immer wieder verschleiert" (99).

Auch der Beitrag *André Michels* weiß sich dem Paradigma der Differenz und des zeitlichen Aufschubs verbunden, wenn er die Gottesfrage mit der Bedeutung des Realen verbindet, welches nach dem Ende der Metaphysik, dessen Chiffre auch der „Tod Gottes" ist, als zeitlich-weltliche Wirklichkeit angenommen werden muss. Der „Bruch der Zeit", „Denken und Wirklichkeit", „Glauben und Wissen" zeigen einige der nicht mehr synthetisierbaren Differenzen an, die modernes Denken prägen. Insofern aber das Judentum einen besonderen Bezug zu jenem außerweltlich Realen, Gott genannt, dessen Wille als Gesetz dem Menschen seine Bestimmung gibt (124), habe, ziehe es moderne Ablehnung auf sich. Gerade der Beschneidung falle als leiblicher Verankerung des Gesetzes eine zentrale Rolle in der Erinnerung an und in der Eröffnung für das transzendente Wissen zu (127), das sich im „zu-kommenden Namen" realisiere und in der nicht-aufhebbaren Differenz der Geschlechterfolge als Schrift präsentiere (132).

Christoph Türcke stellt dann klar, dass der Monotheismus der Offenbarungseid des Polytheismus sei (144). Die Kernaufgabe sei stets die Vermittlung von Einheit und Vielheit, Identität und Differenz. Diese Vermittlung habe für die klassische Denkart der Philosoph Hegel auf den Punkt gebracht, wobei der Einheit der Primat zukomme, was sich erst im Verlauf des 19. und v. a. des 20. Jh.s ändere, wenn Vielheit und Differenz gewissermaßen die Führung übernähmen (145). Doch verweist T. darauf, dass die Welt in all ihrer massenmedial potenzierten Buntheit zugleich eindimensionaler geworden sei, als es noch vor wenigen Jahrzehnten für möglich gehalten wurde (146).

Auf den weit ausholenden philosophischen Exkurs von T. folgt eine theologische Vorstellung des Christentums als konkretem Monotheismus. *Joachim Ringleben* schließt sich aber auch an eine neuzeitlich dialektisch geschulte Denkform an, wenn er im Gefolge Luthers (und Hegels) die Trinitätslehre als maßgebliche Vermittlung vorstellt.

Eveline Goodmann-Thau bringt Mystik und Memoria in deren jüdischer Fassung ins Spiel. Dabei bezieht sie sich nicht nur auf kabbalistische Traditionen, sondern auch auf Jacques Derridas dekonstruktive Auseinandersetzung mit der Frage nach der Identität Europas, die aber nicht zuletzt durch den Holocaust in neuer Weise zu stellen sei. Die Erinnerung und das Leben jedes Einzelnen erschienen unter dem Vorzeichen der *différance* (188).

Michael Wälchli wiederum bezieht sich ausdrücklich auf Assmann, indem er versucht, religiöse Intoleranz und Gewalt auf der Basis von dessen Theorien zu erörtern. Dabei untersucht er auch das Politisierungspotential der monotheistischen Religionen. Gerade diese Politisierung sei das Movens, das die Monotheismen, die gleichermaßen auch Potential der Toleranz in sich trügen, zur Gewalt führe. Daher sei es auch nötig, sich gegen die fundamentalistischen Strömungen innerhalb der verschiedenen Religionen zu wenden.

Auch *Yossef Schwartz* betont die Ambivalenz der mosaischen Unterscheidung, die sich gerade auch im Spätmittelalter in Judentum, Christentum und Islam manifestiere. Nicht zuletzt gegen die Juden und gegen den Talmud richten sich die intellektuellen Bestrebungen dieser Zeit, die gleichwohl mit dem Aufkommen der Neuzeit noch radikalisiert werden.

Die Verbindung von Politisierung der Religion und Politischer Theologie zieht *Michael Zank*, wenn er die Versuche von Carl Schmitt, Leo Strauss und Erik Peterson analysiert, durch die Rückkehr zu einem vormodernen Ursprung nicht nur eine Genealogie der Gegenwart, sondern auch Kriterien der Normativität zu gewinnen. Dabei werde das Judentum als Negation bzw. Degeneration eines idealisierten ursprünglichen Phänomens betrachtet, worin Z. eine gewisse Parallele zu Assmanns Versuch sieht, das Judentum bzw. die Mosaische Unterscheidung als prekäre Negation eines ursprünglichen Kosmotheismus vorzustellen.

Alfons Fürst bringt nun die politischen Implikationen des Monotheismus in der Spätantike zur Sprache. Dabei zeige sich, dass weniger die Frage nach dem einen wahren Gott an sich als vielmehr die Frage nach Gott in Verbindung mit Gerechtigkeit das strittige Thema der Auseinandersetzungen darstellte. Am Beispiel von Origenes und Augustinus veranschaulicht F., dass die Welt als ungerecht wahrgenommen wurde und nur der eine wahre Gott universal die Herrschaft der wahren Gerechtigkeit herstellen könne, was jedoch nicht in dieser Weltzeit, sondern erst im Jenseits zu erwarten sei.

Christoph Markschies untersucht die Verwendung der Formel „ein einziger Gott" an zwei konkreten Beispielen im heutigen Syrien, um letztlich die Frage nach der Leistungsfähigkeit der Kategorie „Monotheismus" noch einmal zu stellen. Dabei zeigt sich zunächst, dass diese Formel in einer fortbestehenden polytheistischen Umwelt dazu dient, die individuelle Identität einer anderen Religion zu sichern. Auch der jüdische und christliche Monotheismus synthetisierte die Göttervorstellungen der Umwelt in sich hinein. Die Kategorien Odo Marquards und Jan Assmanns seien auch ein Reflex des altbundesrepublikanischen Wettstreits zwischen offener und totalitärer Gesellschaft (295). Assmann leiste „ein Stück höchst beeindruckender Selbstaufklärung des deutschen Professorenstandes über die hellen wie dunklen Seiten der eigenen Identität als deutscher und europäischer Wissenschaftler" (295).

Der Beitrag von *Catherina Wenzel* widmet sich den ästhetisch-politischen Aspekten der Mosaischen Unterscheidung, da sich nach Assmann die Unterscheidung von wahrer und falscher Religion auch im Ikonoklasmus manifestiere. W. beschäftigt sich mit der Praxis, die mit den religiösen Bildern verbunden ist, und sie zeigt die sozialen und ökonomischen Bedingungen und Hintergründe des byzantinischen Ikonoklasmus auf. Schließlich wird die bildliche Darstellung des Bilderstreits analysiert. Dabei wird klar, dass die Kategorien Assmanns letztlich zu abstrakt seien (325), um der Konkretion der religiösen Bilderverehrung in ihren vielen Facetten und Kontexten gerecht zu werden, ja mehr noch werde „im Raum der Bilder der mosaischen Unterscheidung widersprochen, weil sie die Kontinuität von Geschichte und symbolischen Formen beherbergen und bezeugen" (326).

Der Bd. schließt mit einem Beitrag der Hg.in, in dem sie sich dem Verhältnis von Religion und Kränkung zuwendet (330), da einerseits die Verarbeitung von Kränkung von Religionen erwartet werde, andererseits aber gerade im Bereich der Religion Menschen äußerst leicht zu kränken seien. Am Beispiel des Gedankens der Erwählung entfaltet sie ihr Thema, um abschließend dafür zu plädieren, Ressentiment und Kränkung, wie sie aus der Nichterwählung resultieren, durch die Möglichkeit einer „friedlichen Unterlegenheit" zu überwinden. Entscheidend sei es dabei aber gerade, dass die Überwindungsgeste als solche überwunden werden müsse, ohne dabei in einen infiniten Regress zu verfallen. Nur so könne der „Systemfehler in der Argumentation gegen die Intoleranz der mosaischen Unterscheidung" nicht destruiert, wohl aber dekonstruiert werden.

Gerade indem der Bd. immer wieder jene Spannung zwischen Negation des Anderen und Dekonstruktion der Differenzen thematisiert, leistet er einen wichtigen Beitrag zu aktuellen theologischen Diskussionen. Die Religionen bewegen sich in der Differenz zwischen Auflösung und Verhärtung, Marginalisierung und Renaissance, zwischen Monopolansprüchen und Pluralismus, zwischen Fundamentalismus und Relativismus, zwischen Ohnmacht und Gewalt. Bemerkenswerterweise endet der Bd. in exakt demselben Konflikt, der vor fast vier Jahrzehnten zwischen Emmanuel Levinas und Jacques Derrida (vgl. „Gewalt und Metaphysik. Essay über das Denken Emmanuel Levinas'") ausgetragen wurde. Damals wurde nicht die Mosaische, wohl aber die Parmenideische Unterscheidung von Levinas negiert, doch genau in dieser Negation habe er sie, so die Kritik Derridas, noch einmal affirmiert. Der Bd. bringt in seiner Aufarbeitung der Mosaischen Unterscheidung die theologische Auseinandersetzung mit dem Phänomen „Postmoderne" ein gutes Stück voran. Allerdings stellt sich heute immer mehr die Frage, wie über die Verflüssigung und Dekonstruktion der alten Entgegensetzungen hinauszukommen sei. An diesem Punkt, der nichts anderes bezeichnet als die Wahrheitsfrage – jenseits von Destruktion und Dekonstruktion –, kommen die meisten Beiträge an ihre Grenze, dennoch und deshalb führt an den Fragen und Antworten dieses Bd.es kein Weg vorbei.

Landau Karlheinz Ruhstorfer

Eins im Eifer? Monismus, Monotheismus und Gewalt, hg. v. Siegfried Grillmeyer / Erik Müller-Zähringer / Johanna Rahner. – Würzburg: Echter 2010. 134 S. (Veröffentlichungen der Akademie Caritas-Pirckheimer-Haus, Bd. 4), kt € 11,80 ISBN: 978–3–429–03324–8

Totgesagte leben länger. Dies gilt auch für die Religion, welche zurzeit fröhliche Urständ feiert und damit eindrücklich die Säkularisierungsthese widerlegt. Der vermeintliche Megatrend Religion ist dabei jedoch hochgradig ambivalent.

Auf das Janusgesicht der Religion hat in unseren Breitengraden v. a. Jan Assmann hingewiesen. Wer A. jedoch auf die These von der Mosaischen Unterscheidung zwischen wahr und falsch im Bereich der Religion reduzieren möchte, greift zu kurz. Denn A. geht es in erster Linie nicht allein darum, das Gewaltpotential des Monotheismus zu brandmarken. Seine weiterführende These vom Kosmotheismus als Alternative zum Monotheismus ist in der Rezeption – nicht zuletzt durch die Ereignisse des 11. September 2001 – vielfach in den Hintergrund getreten.

Diesem Manko versucht der vorliegende Sammelbd. entgegenzuwirken. Er dokumentiert eine Vorlesungsreihe aus dem Wintersemester 2008/2009 an der Kath.-Theol. Fak. Bamberg. Die Beiträge kreisen um zwei Brennpunkte: um den Zusammenhang von Monotheismus und Gewalt sowie um den neuen Theismusstreit, der gegenwärtig unter dem Schlagwort „Monotheismus versus Kosmotheismus" im Gang ist.

Den Auftakt macht *Erik Müller-Zähringer*, seines Zeichens Mithg. des Bd.es (9–19). In seinem Beitrag skizziert er den größeren Diskussions-Kontext und führt so auf einer Meta-Ebene in die Kernthemen des Bd.es ein. Die Ausführungen beschränken sich dabei nicht auf das bloße Referieren. So wartet M.-Z. mit einer konstruktiven Lesart der Mosaischen Unterscheidung auf (12f). An der Unterscheidung zwischen wahr und falsch will er zwar festhalten, und darin ist ihm zuzustimmen. Denn andernfalls verkomme der Glaube zur Geschmacksfrage und werde die Wahrheitsfrage dispensiert (12). Zugleich lasse sich die von Assmann inkriminierte Schlagseite der Mosaischen Unterscheidung aber entschärfen, „wenn der Gegenbegriff zum Wahren nicht das Falsche, sondern das Noch-nicht-Wahre, der Gegenbegriff zum Gläubigen nicht der Ungläubige, sondern der Noch-nicht-Gläubige, der Gegenbegriff zum Freund nicht der Feind, sondern der kommende Freund wäre" (13). Eigens zu diskutieren wäre jedoch, welcher Wahrheitsbegriff vorauszusetzen ist, damit der Gegenbegriff des Wahren nicht das Falsche, sondern das Noch-nicht-Wahre darstellt.

Zu verweisen ist des Weiteren auf die *prima facie* versöhnlichen Töne, die der Spiritus Rector der deutschsprachigen Monotheismus-Kritik anschlägt. Im Rückgriff auf die klassische Unterscheidung zwischen Offenbarungsreligion und natürlicher Religion unterbreitet *Jan Assmann* dem Monotheismus ein Friedensangebot (21–40). Konstitutiv für dieses ist das „Konzept einer zwiefachen Religion" (24) im Sinne einer komplementären Zuordnung von *religio rationis* und *religio revelationis*. Dazu muss aber „der Begriff der Offenbarung in seinem unhintergehbaren Absolutheitsanspruch zurückgestuft werden. Er darf sich nicht auf absolute, universale Wahrheiten, Dogmen, Lehrmeinungen beziehen, aus denen eine Religion ein Recht auf Ausübung von Zwang und Gewalt ableiten dürfte." (25) Vorgedacht hat dies bereits Moses Mendelssohn, demzufolge sich das Judentum „keiner *ausschließenden* Offenbarung ewiger Wahrheiten [rühmt], die zur Seligkeit unentbehrlich sind" (29). Dem Judentum gehe es, so unisono auch A., „um Handeln, nicht um Glauben, um Orthopraxie, nicht um Orthodoxie" (32). Indem das Judentum „die ‚ewigen Wahrheiten' nicht festschreibe, sondern im Zustand ‚diskursiver Verflüssigung' (J. Habermas) belasse", habe es „die wirkungsvollsten Konzeptionen zur Relativierung und Überwindung der Mosaischen Unterscheidung entwickelt" (33). Auf dieser Linie sieht A. auch das Verhältnis der natürlichen, allgemeinen Vernunft- bzw. Menschenreligion zu den konkreten Religionen. Erstere konstituiere gleichsam die Tiefenreligion, „die sich um die jeder Festschreibung entzogenen, immer nur in diskursiver Annäherung anzielbaren ewigen Wahrheiten dreht" (33). Als solche bilde sie „den gemeinsamen Bezugspunkt der konkreten ‚Oberflächenreligionen', die im Horizont ihres Geltungskreises für die unverzichtbaren Orientierungen und Gewissheiten sorgen" (33). Schützenhilfe holt sich A. bei

dem Rabbiner und Philosophen Jonathan Sacks, für den Gott universal, die Religionen aber partikulär sind (35).

A.s Überlegungen werfen Fragen auf. Einige seien hier genannt. Zu fragen bleibt erstens, was genau mit der diskursiven Verflüssigung ewiger Wahrheiten gemeint ist und wie sie erreicht werden soll. Wie kann dabei verhindert werden, dass sie in eine Verflüchtigung und Verdunstung umschlägt? Viel grundsätzlicher stellt sich die Frage nach der Notwendigkeit einer derartigen Prozedur. A.s Aversion gegen ein System verbindlicher Lehrsätze speist sich aus der Furcht, dass die Religionen aus ihren dogmatischen Lehrgebäuden das Recht auf Ausübung von Zwang und Gewalt ableiten (könnten). Diese Sorge ist nicht unberechtigt, wie etwa das zähe Ringen der Religionsgemeinschaften um die Gewährung von Religionsfreiheit zeigt. Das auch im Christentum lange Zeit gängige Argument, es gebe kein Recht auf Irrtum, legt davon beredtes Zeugnis ab und ist Wasser auf A.s Mühle. Doch daneben gibt es im Christentum auch den niemals abgebrochenen Traditionsstrang, der sich zur Würde des irrenden Gewissens bekennt und Gewalt in Glaubensfragen strikt ablehnt. Denn „anders erhebt die Wahrheit nicht Anspruch als kraft der Wahrheit selbst" (Dignitatis Humanae 1). Wie v.a. *Klaus Müller* in seinem Beitrag betont, müssen Monotheismen aus Gründen ihres Wahrheitsanspruchs nicht intolerant sein, zumal dann nicht, wenn sie sich auf das Forum der Vernunft wagen, auf dem allein das bessere Argument zählt. *Abusus non tollit usum.* An der Mosaischen Unterscheidung ist daher m. E. festzuhalten.

Zweitens ist fraglich, ob A.s Charakterisierung des Judentums diesem wirklich gerecht wird. „Ein anderes ist geoffenbarte *Religion*, ein anderes geoffenbarte *Gesetzgebung*", zitiert A. zustimmend Mendelssohn (29). Aber erschöpft sich die dem Judentum zuteil gewordene Offenbarung in Gesetzen, Geboten und Lebensregeln (26)? Enthält sie tatsächlich „keine Lehrmeinungen, keine Heilswahrheiten" (27)? Gerät hier nicht aus dem Blick, dass das jüdische Gesetz heilsgeschichtlich „unterfüttert" ist, dass das Gesetz gleichsam aus der Religion erwächst? Dies lässt sich am Dekalog, dem Herzstück des jüdischen Gesetzes, zeigen: Weil Gott die Israeliten aus dem Sklavenhaus Ägypten herausgeführt und zur Freiheit befreit hat, sollen sie sich an Gottes Weisungen halten, um sich nicht erneut in Abhängigkeit, diesmal selbstverschuldete, zu verstricken.

Anfragen muss sich A. drittens auch hinsichtlich seines Glaubensverständnisses gefallen lassen, wenn er apodiktisch festhält: „Ebenso wenig wie den Begriff der Offenbarung im christlichen Sinne kennt die jüdische Religion den Begriff des Glaubens im christlichen Sinne." (31) Dies irritiert, bestimmt A. doch mit Mendelssohn „Glaube" als Vertrauen bzw. Zuversicht (ebd.). Nun umfasst der gehaltvolle christliche Glaubensbegriff spätestens seit Augustinus aber als zentrales Moment neben dem *credere Deum* das *credere Deo*, das „Gott glauben" im Sinn von „ihm vertrauen", und das *credere in Deum*, d.h. den Glauben als existentiell bedeutsame Orientierung.

Nicht unerwähnt darf *Daniel Krochmalniks* These über religiöse Gewalt und Judentum bleiben (43–57). Monotheismuskritiker wie Assmann und Sloterdijk stellen für ihn nichts anderes als eine Neuauflage der Dreigroschenaufklärung des 18. und 19. Jh.s dar (46). Nichtsdestotrotz dürfen die gegenwärtigen Anfragen an die Religion im Namen der Ethik nicht als Vulgäraufklärung abgetan und ignoriert werden. Es kommt vielmehr darauf an, „die bellizistische Interpretation der Monotheismuskritiker als großes Missverständnis zu widerlegen" (47). Dass religiöse Gewalt im AT „in allen erdenklichen Formen" vorkommt (ebd.), gesteht K. zu, ergänzt jedoch sogleich: Nicht nur die Gewalt, „sondern auch die Empörung darüber" stammt aus dem AT (48f). „Was den alttestamentarischen Gott auszeichnet, ist nicht die Gewalt, sondern die Gewaltbekämpfung, was freilich nicht ohne Gewaltandrohung und Gewaltanwendung abgeht." (49) Dass Gott Gewalt anwende, um die menschliche Gewalt einzudämmen, zeige die Urgeschichte der Gewalt in der Genesis (ebd.). Dass es dem alttestamentarischen Gott „keineswegs nur um Gegengewalt", sondern um „eine subtilere Gewaltpädagogik" gehe, mache der Fall Kain deutlich (51). In der Behandlung des ersten Mörders erweise sich Gott als „der milde Richter, der nicht Leben für Leben fordert, sondern Kain eine echte Chance gibt" (54).

Dass der alttestamentarische Gott nicht pauschalisierend mit Sloterdijks „Zornkönig" gleichgesetzt werden kann, hat K. m. E. überzeugend aufgezeigt. Dennoch bleiben Anschlussfragen offen: Übt Gott tatsächlich Gegengewalt aus? Und ist diese stets „Strafgewalt", gegen die es kein „Recht der Anklage" gibt, da man die erlittene Gewalt selbst verschuldet hat (49)? Trifft dies auch auf die Tiere und unmündigen Kinder bzw. Säuglinge zu, die der von Gott angeordneten Vernichtungsweihe im Zuge der Landnahme zum Opfer gefallen sind, auf welche die neuen Atheisten mit unverhohlener Schadenfreude hinweisen? Muss man sich nicht vielmehr zum grundsätzlichen Bekenntnis durchringen, dass Gewalt kein Name Gottes ist?

Klaus Müller setzt sich mit der These, Monotheismen seien strukturell gewaltanfällig, in einem Dreischritt auseinander (59–80). Zunächst rekapituliert er wichtige Stationen und Positionen des Theismus- bzw. Pantheismusstreits. Wie die Retrospektive zeigt, ist die Frage, ob Religion Gewalt erzeugt, Teil eines umfassenderen Problems, nämlich der Frage, ob und wie sich heute noch intellektuell redlich von Gott sprechen lässt (59). Auf diesem Hintergrund befasst sich M. mit dem Gewaltargument der Monotheismuskritiker und hält ihnen entgegen: „Das konsequente Stellen der Wahrheitsfrage provoziert nicht Intoleranz, sondern bewahrt im Gegenteil vor ihr." (71) Als Remedium gegen „die Zuspitzung religiöser Sinnansprüche in Gewaltakte gegen Andersdenkende" (74) fordert M., den monistischen Tiefenstrom ernster zu nehmen, der sich durch das okzidentale Gottdenken und insbes. die katholische Tradition ziehe.

Auch hier ergeben sich weiterführende Fragen: Bedeutet das Ernstnehmen des monistischen Tiefenstroms, dass die christliche Gottesrede in ein All-Einheitsdenken zu überführen ist? Dann aber müsste der Nachweis erbracht werden, dass die klassische Lehre, wonach Gott in allen Dingen in einem dreifachen Sinn gegenwärtig ist (*per potentiam, praesentiam, essentiam*), die monistischen Intuitionen „eines In-Seins aller Dinge in Gott und Gottes in den Dingen" (74) nicht einzuholen vermag.

Dass „man sich sowohl philosophisch wie theologisch mit dem Monismus mehr Probleme einhandelt, als man gelöst zu haben glaubt" (87), darauf macht *Saskia Wendel* im Anschluss an Müller aufmerksam. In ihrem Beitrag bricht sie eine Lanze für einen „aufgeklärten Monotheismus" (83–103). Einen um einen Monismus angereicherten Monotheismus erachtet W. für selbstwidersprüchlich und nicht mit dem Gott der Bibel vereinbar (94).

Angelika Neuwirth schließlich spricht sich für eine historische Lektüre und eine Relokalisierung des Korans in der Spätantike aus (105–128). Sie erhofft sich davon, der „vorherrschenden Exklusionsphilosophie, der eingefahrenen Vorstellung von einem exklusiv jüdisch-christlichen Europa" den Wind aus den Segeln zu nehmen (127). Denn wie sich leicht zeigen lasse, entstamme der Koran „einer von Orient und Okzident geteilten formativen Epoche" (127).

Resümierend bleibt festzuhalten: Den Autoren des Bd.es ist es gelungen, die zentralen Problemstellungen und Positionen der aktuellen theologischen Debatten auch für ein größeres Publikum verständlich zu verhandeln. Der interessierte Laie kann sich so rasch und leicht einen fundierten Überblick verschaffen. Für den Fachkundige(re)n stellt der Bd. eine heilsame Provokation dar: Denkt der Monotheismus zu kleinkariert von Gott? Hat die christliche Gottesrede einen *Panentheistic Turn* zu vollziehen, um dem Vorwurf, Religion erzeuge Gewalt, Paroli bieten zu können?

Innsbruck Christoph J. Amor

Kirche: Zeichen des Heils – Stein des Anstoßes. Vorträge der vierten Innsbrucker Theologischen Sommertage 2003, hg. von Willibald Sandler / Andreas Vonach. – Frankfurt: Peter Lang 2004 (Theologische Trends, 13), kt € 50,80 ISBN: 3–631–5264–8

Heute würde man die umgekehrte Reihenfolge des Titels wählen, aber für das Kirchenthema ist die Binarität von Heil und Anstoß nach wie vor brisant. Die Missbrauchsskandale haben das Nullsummenspiel darin sogar verschärft. Der Bd. von W. Sandler und A. Vonach ist dieser Binarität gewidmet und dokumentiert die Innsbrucker Theologischen Sommertage 2003. Sie stellten sich der kirchlichen Natur der Differenzen zwischen Jesus und Kirche, Kirche und Synagoge, Schuld und Kirche, Soziallehre und Globalisierung sowie Hierarchie und Demokratie.

Martin Hasitschka (11–29) stellt die Innensicht im Verhältnis der Kirche zu Jesus heraus, der dabei zum Gegenstand einer Glaubensgemeinschaft wird. Quer durch das NT wird die Gemeinschaftlichkeit einer Heilserwartung analysiert, die mit der Bestellung der Jünger beginnt und im priesterlichen Volk der Petrusbriefe endet. „Annahme des Glaubens und Aufnahme in die Kirche hängen innerlich zusammen" (29), so sein Fazit. Der Schwerpunkt der Binarität liegt deshalb auf dem Heil, der Anstoß bleibt ein Seitenthema. Das führt zu einer Identität des Volkes Gottes mit der verfassten Kirche, obgleich Jesus lange vor der Weltkirche, die das Zweite Vaticanum erzeugte, eine weltweite heilssymbolische Größe gewesen ist. Seine Fähigkeit, gegenüber Heillosigkeiten Anstoß zu geben, welche die Kirche erst nachträglich rezipierte wie die Menschenrechte, bleibt außen vor.

Bei *Andreas Vonach* (31–59) stehen die Konzilserklärung *Nostra aetate* und die Erklärung *Dabru Emet* im Vordergrund, mit der jüdische Gelehrte 2000 auf das veränderte Verhältnis der Kirche zum Judentum reagierten. Das Herzstück von NA, der Artikel über das Judentum, gab schließlich den Anstoß für die von V. breit behandelte Aussöhnungspolitik von Johannes Paul II., die dem traditionell verqueren kirchlichen Verhältnis zum jüdischen Volk eine positive Wendung gab. Die Anstößigkeit dieses Artikels in der arabisch-muslimischen Welt war nach V.s Meinung der Grund, warum das Konzil dort Jesu „Verankerung im jüdischen Volk während seines ganzen Lebens und auch selbst in seinem Tod" (38) vermied. Die Anstößigkeit der christlichen Vereinnahmung des Juden Jesus bleibt bei V. dagegen außen vor. Er hebt nur auf die Anstößigkeit der Position von *Dabru Emet* im Judentum ab, Christen und Juden beteten den gleichen Gott an. Die andere, an die Kirche gerichtete Anstößigkeit Jesu, die *Dabru Emet* so beschreibt, dass ein Glaube an Jesus keine annehmbare Alternative darstellt, steht deshalb auch nicht auf seiner Tagesordnung für das weitere Gespräch (vgl. 57).

Joop van Banning (61–95) analysiert das reiche Bildprogramm der Synagoge von Dura-Europos, deren einzigartige figürliche Darstellungen ohne christliche Parallele in dieser Zeit sind. Das bringt die alte These ins Wanken, dass der Anstoß, den Bilder für Heilsfiguren immer wieder in der Christentumsgeschichte hatten, bloß vom Judentum übernommen sei. Die Bilderskepsis ist der alten Kirche vielmehr ursprünglich.

Willibald Sandler (97–133) stellt auf die systematischen Perspektiven im Jesuswort von der Stadt auf dem Berg ab. Trägt eine Kirche, die sich als reine Alternative gegenüber der Welt auf einen Berg stellt, das Schicksal Jesu mit, der als die eigentliche Stadt auf dem Berg an den Pranger gestellt wird? Nach S. ist für die Kirche das dramatische Geschehen, das vom Vorbild über die kirchliche Zwielichtigkeit an den Pranger führt, wesentlich kennzeichnender. Gerade

wegen ihrer Sünden hat die Kirche eine Chance, „jenen Kreislauf von Berufung, Schuld und Vergebung" (115) zu bezeugen, der Rettung für die ganze Welt bringt. Das verkürzte Bild einer reinen Kirche verfehlt „für die Welt das Schauspiel des Heilsdramas" (116). Das wird an Kirchendramen wie dem Fall Groer, den wiederverheirateten Geschiedenen und der Schwangerenkonfliktberatung durchbuchstabiert. Der Distinktionsgewinn an symbolischem Kapital, den bereits der Anspruch abwirft, eine reine Kirche zu sein, liegt außerhalb dieser heilsdramatischen Fokussierung.

Nikolaus Wandinger (135–163) verortet den kirchlichen Umgang mit der eigenen Schuld. Zwischen Pranger und Beichtstuhl gestellt, erfahre die Kirche die postmoderne Vorliebe für den Verdacht, aber auch die Kraft einer Bitte an Gott um Vergebung. Die päpstlichen Vergebungsbitten des Jahres 2000, die ausführlich behandelt werden, weisen für W. auf die Überlegenheit des zweiten Ortes. Erst hier wird die übliche Täter-Opfer-Abgrenzung durchbrochen, weil die Kirche auf beiden Seiten im Beichtstuhl sitzt: „nicht nur auf der Seite des Lossprechenden, sondern auch auf der Seite des Beichtenden" (158). W. übersieht die nachhaltige Autorität eines öffentlich begründeten Unheilsverdachts und die offenbarende Kraft des Skandals. Seine Kirche im Beichtstuhl bleibt einer *societas perfecta* verhaftet, die um ihrer Autarkie willen leugnet, dass eine Empörung von außen für sie heilvoll sein könnte.

Wolfgang Palaver (165–192) stellt die Anstößigkeit der kirchlichen Soziallehre gegenüber einem globalisiert argumentierenden Neoliberalismus heraus. Ohne sie blieben in der Globalisierung die neuen Formen von Solidarität unreflektiert, die den Sündenbockmechanismus einer mechanischen Solidarität hinter sich lassen können. Entsprechend sieht er in der jetzt fälligen internationalen Ordnungspolitik eine Chance für die Heilsbotschaft der Kirche, die in der Eucharistie als „eine[r] Gegenwelt zum ortlosen Globalismus" (187) kulminiere. Ob diese Argumente auch religionspolitisch für eine Kirche standhalten, die sich als globale Konkurrenz zu anderen Religionsgemeinschaften, speziell dem Islam, sieht, bleibt offen.

Konrad Breitsching (194–219) stellt ein Fragezeichen über die Demokratiefähigkeit der Kirche. Der für ihn zentrale Gedanke der Demokratie, die Volkssouveränität, sei „mit den theologischen Grundvorstellungen von Kirche nicht vereinbar" (199), auch wenn es mit Kirche als *communio*, der kirchlichen Sendung als Aufgabe aller Gläubigen und der komplexen, aus göttlichen und menschlichen Elementen zusammengesetzten Wirklichkeit der Kirche theologische Voraussetzungen für die fällige Demokratisierung der Kirche gäbe. Entsprechend hebt B. auch auf demokratieanaloge Strukturen in der kirchlichen Rechtsordnung ab. Ob dagegen die demokratische Gewaltenteilung sowie die moderne Einsicht, dass der demokratische Rechtsstaat von Voraussetzungen lebt, die er selbst nicht garantieren kann, für die Kirche nicht praktikabel und undenkbar sind, bleibt offen. Beide sind lediglich anstößig für eine *societas perfecta*, für die Souveränität des Volkes Gottes, die das Zweite Vaticanum von Gott her begründet, sind sie es nicht. Denn es lebt mit Voraussetzungen, die es nicht garantieren kann, wie dem Menschenrecht auf Religionsfreiheit, und es unterliegt der Differenz von *potestas* und *auctoritas*, die schon die klassische Ekklesiologie kannte.

Johannes Panhofer (221–255) verhandelt das Hierarchieproblem in der Gemeinde, das der Priestermangel auslöst, und zeigt rechtliche Möglichkeiten und pastorale Realitäten auf, die mit can. 517 § 2 des Kirchenrechts gegeben sind. Er geht dem österreichischen Kuratoren-Moderatoren-Modell, in dem der zuständige überörtliche Priester leitender Moderator ist und der lokal präsente, vom Bischof hinzugezogene Ansprechpartner für die Seelsorge Kurator ist, in zwei unterschiedlichen Gemeinden konkret nach. Während es in der einen, am Stadtrand gelegenen Gemeinde zu einem Aufbruch an Selbstverantwortung führt, erzeugt es in der anderen, ländlichen Gemeinde Frustration beim Kurator wegen strukturell nicht abstellbarer Defizite in der Seelsorgepräsenz. Die „heilsame Irritation" (250) des Modells hängt für P. daran, ob eine ‚Leitung von' in eine ‚Leitung mit' übergeführt wird. Erst dann lösen sich die lockenden Gelegenheiten auf, Verantwortung an eine semi-professionelle kirchliche Präsenz abzugeben. Dann liegt auch im Priestermangel eine Chance, stärker auf die drei Ämter Christi im Volk Gottes zu setzen. Die expliziten wie anonymen Vollzüge dieser drei Ämter in der gegenwärtigen Kirche über die Gemeinde hinaus sind nicht P.s Thema.

Der Bd. von S. und V. deckt ein überzeugendes Spektrum der Binarität von Heil und Anstoß ab, dem die gegenwärtige Kirche ausgesetzt ist. Er geht es mit der Binnensicht jener Disziplinen an, die sich an einer theologischen Fakultät finden. Die Außensicht kann von ihm wegen der Konstruktion der Sommertage nicht eingefordert werden. Es wäre jedoch hilfreich, vielleicht sogar notwendig gewesen, wenn die Zweiheit von Heil und Anstoß theologisch eigens behandelt worden wäre. Immerhin handelt es sich um eine kreuzestheologische Relativität, die unter die elementaren Einsichten der christlichen Theologie zu rechnen ist. Wie Raum ohne Zeit nicht existiert, gibt es kein Heil ohne Anstoß, und wie es Zeit ohne Raum nicht gibt, tritt Anstoßnehmen nicht ohne Heilserwartung auf. So bleibt in diesem Bd. die Frage offen, ob die kirchlichen Steine des Anstoßes sich unweigerlich relativierend auf die kirchliche Heilsansage Gottes auswirken oder ob darin Zeichen zu finden sind, die aus dem verheerenden Nullsummenspiel herausführen, in das sich die katholische Kirche der Gegenwart verstrickt hat.

Salzburg Hans-Joachim Sander

L'autorité et les autorités. L'herméneutique théologique de Vatican II. – hg. v. Gilles Routhier / Guy Jobin. – Paris: Cerf 2010. 255 S. (Collection « Unam Sanctam » – Nouvelle Série), pb. € 18,99 ISBN: 978–2204092104

In der gegenwärtigen Phase der Konzilsforschung besteht eine der großen theologischen Herausforderungen in der reflektierten, gleichsam „ungetrennten und unvermischten" Verbindung kirchengeschichtlicher und systematischer Zugänge. Der vorliegende Bd., der erneut die seit Jahren erfolgende enge Zusammenarbeit v.a. zwischen den theol. Fak.en des Inst. Catholique de Paris, der Katholieke Univ. Leuven, der Univ. Catholique de Louvain sowie der Univ. Laval in Québec in Sachen Konzilsforschung dokumentiert, stellt in diesem Sinn einen wichtigen frankophonen Beitrag zu einer spezifisch theologischen Konzilshermeneutik dar.

Die Beiträge sind in vier Teilen angeordnet. Einen ersten Teil zum Zusammenhang von Offenbarung, Wahrheit und Autorität eröffnet *Lieven Boeve* (Leuven) mit einer Studie zu Joseph Ratzingers Verständnis der Offenbarung sowie der Autorität des II. Vaticanums (13–50). Nachdem er die verschiedenen Stadien des Denkens Joseph Ratzingers bzw. Papst Benedikts XVI. dargestellt hat, entfaltet er in einer konstruktiven Würdigung den Fragehorizont einer theologischen Hermeneutik, die das Verhältnis von Dogma und Geschichte philosophisch und theologisch verantwortbar in das Gesamt der Kirche und der lebendigen Tradition einzuschreiben vermag. Im engeren Sinn konzilshermeneutisch ist daraus folgend für B. nicht der Unterschied zwischen einer von Papst Benedikt XVI. so genannten „Hermeneutik der Diskontinuität" und einer „Hermeneutik der Reform" entscheidend, sondern das angemessene theologische und philosophische Verständnis der letztgenannten (vgl. 49). Dabei umfasst für B. die Reflexion über die Hermeneutik als solche den Umgang sowohl mit Kontinuitäten als auch mit Diskontinuitäten. Im Anschluss daran nimmt die Studie von *Karim Schelkens* (Leuven) die Rezeption von *Dei Verbum* zum Anlass, verschiedene hermeneutische Zugänge zum Konzil miteinander ins Gespräch zu bringen (51–68). Seine Unterscheidung zwischen *„processus* conciliaire" und *„produit* conciliaire" (53) mit dem Ziel einer im gegenwärtigen Umgang mit dem Konzil noch nicht erreichten *„coincidentia"* (51, 67) macht aus seiner Fallstudie ein Lehrstück über den Zusammenhang von Kontinuitäten und Diskontinuitäten. *Catherine E. Clifford* (Toronto) untersucht am Beispiel des konziliaren Gedankens der „Hierarchie der Wahrheiten" (UR 11) die „Hermeneutik einer Hermeneutik" (69) in verschiedenen römisch-katholischen wie ökumenischen Zusammenhängen (69–91), darunter in der *Groupe des Dombes*, die im Übrigen in Deutschland noch größere Aufmerksamkeit verdient. Hinsichtlich der beiden sichtbar werdenden Rezeptionstendenzen, die sie im Päpstlichen Rat zur Förderung der Einheit der Christen einerseits und der Kongregation für die Glaubenslehre andererseits ausmacht (87ff), nimmt C. in der Position letzterer eine Verschiebung von der in UR christologisch dynamisierten Konzeption der „Hierarchie der Wahrheiten" hin zu ihrer Verwendung als Strukturprinzip des Lehrgebäudes der Kirche wahr, was zu grundlegenden Fragen über das Verständnis des Glaubens als solchem führt (89).

Ein zweiter Teil zu „Kirche, Kollegialität und Autorität" beginnt mit einem Beitrag zur Bischofssynode von 1969, die *Joseph Famerée* (Louvain) als einen „ersten Konflikt der Interpretationen des II. Vaticanums" (95) analysiert (95–123). Er gelangt dabei u.a. zu der Frage, warum und inwiefern in Sachen Kollegialität nicht die Konzilsdokumente in ihrer Gesamtheit und inneren Verschränktheit den Diskussionshorizont bildeten, sondern die Interpretation der „Nota explicativa praevia" (119). *Peter de Mey* (Leuven) untersucht die Relecture der konziliaren Darlegungen zur Kollegialität und zur Communio der Kirchen zwischen 1972 und 1983 (125–149) und kommt zu dem Schluss, dass das Lehramt diesen „grosso modo" (149) treu geblieben sei, allerdings in einer eher zurückhaltenden Weise und ohne das im Konzil Grundgelegte wesentlich zu entfalten. *Laurent Villemin* (Paris) widmet sich mit der Autorität der Bischofskonferenzen in liturgischen Fragen einem Thema, das gerade in der jüngsten Vergangenheit ins Blickfeld geraten ist (151–165). Hilfreich ist, dass seine Ausführungen nicht mit dem II. Vaticanum einsetzen, sondern dieses in die vielgestaltige Geschichte der Liturgie und ihrer Theologie einschreiben, sodann aber auch vor einem ekklesiologischen Gesamthorizont erfolgen. Als problematisch bewertet er u.a. einen besonders in jüngster Zeit deutlich werdenden Übergang vom „traditum" zum „tradens" (164) als entscheidender Autorität. Ebenfalls den Bischofskonferenzen gilt der Beitrag von *Gilles Routhier* (Québec) (167–187), demzufolge das II. Vaticanum die Frage nach dem „mandatum docendi" (167) der Bischofskonferenz weder positiv noch negativ beantwortet hat, sodass hier im Laufe der Konzilsrezeption – exemplifiziert an v.a. zwischen Rom und Nordamerika geführten Diskussionen in der ersten Hälfte der 1980er Jahre – eine hermeneutische Grundsatzfrage in den Blick kommt: Bestimmt die verwendete Hermeneutik bzw. der ekklesiologische Denkrahmen das Verständnis des II. Vaticanums, oder verhält es sich umgekehrt (173, 181, 183)? Von Interesse sind in diesem Zusammenhang auch R.s Fragen zur „Angst" (183, 187) als – bewusstem oder unbewusstem – Faktor der Konzilshermeneutik.

Zu Beginn des dritten Teils, in dem „praktische Autoritäten" behandelt werden, stellt *Guy Jobin* (Québec) mit der Rezeption von *Gaudium et spes* durch Charles E. Curran eine konzilshermeneutisch gegründete Methodologie vor (191–208). Über das Beispiel Currans mit den dabei in den Blick kommenden moraltheologischen Fragen hinaus verweist Jobins Beitrag auf die Rolle des je konkreten „interpretierenden Subjekts" (208) für die Konzilshermeneutik. In einer gewissen Weise grundiert das, was man als notwendigerweise immer auch subjektiven Zugang zum Konzil bezeichnen könnte, auch den Beitrag von *Catherine Fino* (Paris), die ausgehend von der Frage nach der praktizierten

Nächstenliebe in einem pluralistischen Umfeld (209–225) zu weitreichenden Schlussfolgerungen hinsichtlich des theologischen Umgangs mit der Geschichte gelangt.

Ein vierter Teil besteht schließlich aus einem einzigen Beitrag: *François Nault* (Québec) sucht zu ergründen, wie man von Texten reden kann, ohne sie gelesen zu haben (229–246). In seinen geistreichen Ausführungen zum Kopier- und Leseverhalten, zur eigenen Erfahrung als Verfasser von gelesenen bzw. nichtgelesenen Texten (240 Anm. 1) oder zur Frage nach dem Platz der Konzilstexte in der „kollektiven Bibliothek des Katholizismus" (241) bringt er auch einige ansonsten eher selten genannte „Autoritäten" wie etwa Robert Musil oder Graham Greene in die konzilshermeneutische Debatte ein. Im Zentrum seiner Darlegungen steht gleichwohl letztlich die aus der Fülle der Anregungen herausragende Auseinandersetzung mit der Konzilshermeneutik Benedikts XVI., der nach N. die Wahrheit im Blick hat, auf die die Konzilstexte verweisen, und der zu diesem Behuf gegenüber einer bestimmten „lecture interprétative" (234) das die Konzilstexte auslegende Lehramt stark macht. Wie sich generell die angezielte Wahrheit „inkarnatorisch" Autorität verschafft, stellt in der Tat die eigentliche Frage im Umgang mit Autorität und Autoritäten dar, mit der der Bd. in Gestalt der Position N.s (246), die diesbzgl. im wahrsten Sinne des Wortes Perspektiven eröffnen will, seine Leserinnen und Leser entlässt.

Die Beiträge des Bd.es zeigen auf je eigene Weise wie in ihrer Zusammenschau, dass die Frage nach einer angemessenen Konzilshermeneutik bereits selbst Teil einer solchen ist. Wie der Titel wohl nicht zufällig an Yves Congars „La Tradition et les traditions" erinnert, dessen Bd.e kurz vor bzw. während des II. Vaticanums erschienen sind, so schreiben die Beiträge das Konzil in eine Tradition ein, die sich just durch ebendieses Konzil neu ihrer Mitte in Jesus Christus und dadurch ihrer selbst zu vergewissern suchte. Grundlegende Herausforderungen wie insbes. das Verhältnis von Dogma und Geschichte werden dabei ebenso expliziert wie beispielhaft durchexerziert. Die Frage nach der Autorität und den Autoritäten wird dadurch letztlich in einen weit über die Konzilshermeneutik im engeren Sinn ausgreifenden Fragehorizont gestellt, der das Selbstverständnis und der Anspruch der Kirche ist, „Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit" (LG 1) zu sein.

Meyrin Michael Quisinsky

Weltkirchliche Grundoptionen. 30 Jahre Puebla. Erinnerungen und Impulse für die deutschsprachige Theologie und Glaubenskommunikation, hg. v. Thomas Schreijäck / Knut Wenzel. – Berlin: Lit 2009. 175 S. (Forum Religionspädagogik interkulturell, 17), pb. € 19,90 ISBN: 978–3–643–10161–7

Am 13. Februar 2009 jährte sich die Veröffentlichung der Beschlüsse der III. Generalversammlung des Lateinamerikanischen Episkopats in Puebla/Mexiko (1979) zum dreißigsten Mal. Weil dies „eines der bedeutsamsten nachkonziliaren Ereignisse der katholischen Kirche" gewesen sei, fragen die Autoren in ihren Beiträgen nach, „wie dieser theologisch-pastorale und ekklesiologische Aufbruch im Kontext der deutschsprachigen Theologie und Kirchen wahrgenommen, auf welche Weise er in den einzelnen theologischen Disziplinen rezipiert wurde und welche nach wie vor aktuellen Linien von der lateinamerikanischen Rezeption des II. Vatikanischen Konzils für die Theologie insgesamt weiter verfolgt zu werden verdienen" (7f).

Die Antworten auf den ersten Teil, die Rezeptionsfrage, sind erstaunlich einheitlich:

– In Exegese und Bibeldidaktik in Deutschland lässt sich eine „gewisse Asymmetrie von praktischer Präsenz und theoretischer Absenz befreiungstheologischer Kategorien" beobachten: Man müsse festhalten, „dass es weniger die wissenschaftliche Exegese des Alten und Neuen Testaments war, die durch befreiungstheologische Konzeptionen geprägt wurde. In der deutschsprachigen Theologie wurden sie vor allem im Bereich der Bibeldidaktik und praktischen Bibelarbeit aufgenommen." (*Christian Cebulj*, 16)

– „Die deutschsprachige Systematische Theologie hat zu wenig aus den Erfahrungen und Ergebnissen dieser lateinamerikanischen Bischofsversammlung gelernt. Deren Hauptthemen sind im Wesentlichen nicht rezipiert worden; lediglich den Basisgemeinden ist es gelungen, für einige wenige Theologinnen und Theologen zum Fragezeichen oder zur Fußnote zu werden." (*Stefan Silber*, 55)

– „[…] in aktuellen, anerkannten deutschsprachigen Fachbeschreibungen der Moraltheologie und Christlichen Sozialethik [spielt] das Ereignis einer dritten Generalversammlung des CELAM – wenn überhaupt – eine untergeordnete Rolle […;] eine systematische Aufarbeitung des direkten Bezugs zwischen Begriff und Versammlung, zwischen dem Aussagegehalt der ‚Option für die Armen' und dem Ereignis Puebla, wurde im Bereich der deutschsprachigen theologischen Ethik nicht geleistet." (*Bernhard Bleyer*, 62)

Ausnahmen bestätigen diese Regel: Alle drei Autoren stellen rühmliche Ausnahmen vor, die in ihren Disziplinen Aspekte aus dem Puebla-Dokument oder dem Geist von Puebla aufgegriffen und für den hiesigen Kontext entfaltet haben.

Die weiteren drei Autoren des Buches stehen vor dem gleichen Problem, bearbeiten es aber anders: *Thomas Schreijäck* (Praktische Theologie und Religionspädagogik), *Markus Büker* (Missionswissenschaft) und *Knut Wenzel* (Systematische Theologie der Kontexte) bearbeiten aus der Perspektive ihrer Disziplinen das Potenzial der Kerngedanken Pueblas: Option für die Armen und Subjektwerdung der Armen, Methodischer Dreischritt Sehen – Urteilen – Handeln, Evangelisierung (als Katechese für die Getauften statt Mission *ad gentes*), Anerkennung der (verschiedenen) Kulturen, Reich-Gottes-Botschaft und Befreiung, kontextuelle Artikulation und universaler Geltungsanspruch, die Beziehungen zwischen den Teilkirchen etc.). Sie versuchen das nachzuholen oder anzuschieben, was bisher eben nicht erfolgt ist: eine produktive Aufnahme und Weiterentwicklung der lateinamerikanischen Anstöße in der westeuropäischen akademischen Theologie.

Alle Beiträge dieses Buches enthalten anregende Hinweise und der Anspruch, die bisher nicht gehobenen Schätze der lateinamerikanischen theologischen Aufbrüche sichtbar zu machen, ist sehr lobenswert. In seinem Grundansatz und seiner Grundstruktur bleibt das Buch aber in zwei fundamentalen Problemen hiesiger Kirche und Theologie stecken: im akademischen Diskurs und in der konventionellen Untergliederung der Theologie. Ein Blick in die – zugegebenermaßen kleinen – Zirkel von Christen in sozialen Bewegungen hätte gezeigt, dass die Anliegen von Puebla – und des II. Vatikanums – außerhalb der theologischen Fakultäten durchaus auch hier aufgenommen werden („Die Todsünden der G 8" war eine der Anklagen von Christen in den Blockaden von Heiligendamm gegen den Gipfel 2007). Des Weiteren sortieren sich die Beiträge entlang der traditionellen Einteilung der Theologie in Disziplinen und Sektionen: biblisch, historisch, praktisch, systematisch. Knut Wenzel erkennt das Problem und meint, dass das Verhältnis des „Rücken an Rücken" von praktischer und systematischer Theologie nicht mehr angebracht sei, eine „andere Organisation der Theologie" mindestens denkbar, wenn nicht wünschenswert sei (154). Aber warum reproduziert dieses Buch – Wenzel ist einer der Hg. – genau diesen „überkommenen und institutionell weiterhin reproduzierten Kanon theologischer Disziplinen", den die lateinamerikanische Befreiungstheologie in ihrem Grundansatz in Frage stellt?

Münster Ludger Weckel

Theologie und Gesellschaft

Religionsfreiheit und Pluralismus. Entwicklungslinien eines katholischen Lernprozesses, hg. v. Karl Gabriel / Christian Spieß / Katja Winkler. – Paderborn: F. Schöningh 2010. 260 S. (Katholizismus zwischen Religionsfreiheit und Gewalt, 1), geb. 34,90 ISBN: 978–3–506–76933–6

Der vorliegende Sammelbd. enthält die Beiträge einer Tagung, die vom 13.–15. 3. 2009 im Rahmen des Projekts *Gewaltverzicht religiöser Traditionen* des Exzellenzclusters Religion und Politik an der Univ. Münster stattfand. Ihr Ziel war, den „katholischen Lernprozess" in der Anerkennung der Religionsfreiheit systematisch und historisch zu analysieren, um daraus mögliche Schlüsse für „Lernprozesse von Religionsgemeinschaften im Modernisierungsprozess im Allgemeinen" zu ziehen (Gabriel: 9). Das Buch greift damit *die* zentrale Frage des Verhältnisses der kath. Kirche zum politischen Liberalismus auf, dessen humanistischen Kern die Menschenrechte, und hier wiederum das Recht auf Religionsfreiheit, bilden.

Mit Ausnahme des Einführungsreferats von *Roman Siebenrock*, der unter starker Betonung der theologischen Argumente eine lesenswerte Interpretation von *Dignitatis humanae* vorlegt, liegt das Schwergewicht eindeutig auf der historischen Analyse des Konzilsprozesses und der Frage nach den Ursachen für die späte Anerkennung der Religionsfreiheit durch die kath. Kirche. Die einzelnen Beiträge fassen die Positionen bekannter Autoren konzise zusammen (*Silvia Scatena, Urs Altermatt, Hans Maier, Rudolf Uertz, Joseph A. Komonchak, Klaus Unterburger*). Erweitert wird dies durch die Beiträge von *Wilhelm Damberg* und *Antonius Liedhegener* zu den Positionen katholischer Verbände und der katholischen Aktion, die schon vor dem Konzil erfolgreich in der Zivilgesellschaft und Parteiendemokratie agierten und somit in „kurioser Ungleichzeitigkeit" (Gabriel: 14) die Wende längst vollzogen. Was den längsten Beitrag, jenen des Soziologen *Hartmut Tyrell*, am Ende des Bd.es betrifft, so muss die Rez.in eingestehen, dass es ihr trotz bestem Willen nicht gelang, zwischen einer Fülle von Zitaten von Max Weber, Jan Assmann u. ä. sowie zahlreichen unterschiedlichen Bezügen auf die Geschichte des Christentums einen roten Faden in der Argumentation zu finden. Dies ist insofern bedauerlich, als reflexive Positionen von Außenseitern den Bd. bereichert hätten.

Wenn – so die in der Einleitung entfaltete Grundthese von *Karl Gabriel* – der Paradigmenwechsel hin zur Anerkennung der Religionsfreiheit ein multikausaler und nicht nur von US-amerikanischen Erfahrungen bestimmter Prozess war, in dem sowohl politische wie kulturelle, philosophische und theologische Faktoren eine Rolle spielten, dann stellt dies vor die Frage: Welche Änderungen im Kontext gab es seitdem und welche Folgerungen sind daraus katholischerseits zu zie-

hen? Anders gesagt: Wie lässt sich der Lernprozess weiterführen und seine Modellhaftigkeit auch für andere Kontexte fruchtbar machen? Dazu einige Anmerkungen:

Der politische Kontext national und weltweit hat sich seit dem Konzil stark verändert. Die Bipolarität ideologischer Systeme, die auch dazu beitrug, dass sich die kath. Kirche auf die Seite des antitotalitären Westens stellte, ist überwunden. Der Fall des Kommunismus hat zur Renaissance der Religionen außerhalb Europas beigetragen. Innerhalb Europas hingegen kam es seit den 60er Jahren zu massiven Säkularisierungsschüben. Migrationen und Religionsfreiheit führen zudem zur Zunahme des religiösen Pluralismus in allen Gesellschaften weltweit. Was sind die Folgen dieses Wandels für den binnenkirchlichen Diskurs und die Chancen, die katholischen Lernerfahrungen nach außen zu vermitteln?

Binnenkirchlich führt die vielfach undifferenziert dem Konzil angelastete Säkularisierung zu einer zunehmenden Moderneskepsis in der kath. Kirche. Dies beeinflusst auch die Haltung zu Menschenrechten und Religionsfreiheit (am konsequentesten bei den Piusbrüdern). Meine Vermutung ist, dass die Implikationen des längst notwendigen Schritts ihrer Anerkennung nicht zur Gänze realisiert wurden. Weltanschaulicher Pluralismus in religiös neutralen Staaten verlangt von den Kirchen eine neue Art des gesellschaftlichen Agierens. Im Wettstreit der Meinungen muss die kath. Kirche ihre Position durch Glaubwürdigkeit und Argumente halten. Dieser Wandel ist in Europa nur schleppend vorangekommen, gehemmt durch innerkirchliche Polarisierungen sowie eine staatskirchliche Vergangenheit, die im europäischen Kontext eine atheistisch aufgeladene historische Hypothek darstellt. Diese wird verschärft durch die theologisch nie aufgearbeitete Spannung zwischen der Anerkennung staatlicher Freiheitsrechte und der Ablehnung analoger Rechte in der Kirche selbst, wie immer diese konzipiert sein sollten.

Die Weiterführung des beeindruckenden weltweiten Einsatzes der kath. Kirche für Menschenrechte und Religionsfreiheit (bes. auch durch Papst Johannes Paul II.) verlangt daher zuerst ein klares Bekenntnis zur eigenen Position angesichts innerkirchlich, aber auch international gegenläufiger Tendenzen, so z.B. die Resolutionen gegen die *defamation of religion* des UN-Menschenrechtsrates.

Die eigentlich spannende Frage ist, inwieweit der katholische Lernprozess als Modell für andere Religionen dienen kann. Dies umso mehr, als der gegenwärtige *clash within civilizations* (D. Senghaas) – siehe die Revolutionen in den arabischen Ländern – sich nicht zuletzt an der Frage der Menschenrechte entzündet. Die drei historischen Etappen – Ablehnung, Toleranz unter Beibehaltung der eigenen Religion als Staatsreligion und Religionsfreiheit –, wie sie von der kath. Kirche durchlaufen wurden, werden heute zeitgleich in allen Weltreligionen theologisch diskutiert, aber auch pragmatisch-politisch vertreten. Hier ginge es darum, die theologische und sozialethische Begründung der eigenen Position in neue Kontexte hinein deutlich zu machen.

Bei aller Betonung der Kontingenz der Entstehungsgeschichte ist die Rez.in dennoch nicht der Meinung, dass es letztlich keine schlüssige Antwort auf die Frage gäbe: Wie fand die kath. Kirche zur Religionsfreiheit? (so Gabriel: 16). Denn – so *Dignitatis humanae* (Nr. 9) – die Religionsfreiheit hat ihren Grund darin, dass es eine sich in der Geschichte entfaltende theologisch und anthropologisch fundierte Einsicht in die Würde der menschlichen Person und die Bedeutung des Gewaltverzichts in religiösen Fragen für menschliche Gesellschaften gibt. Diese hat die kath. Kirche auch dazu ermächtigt, diesen Paradigmenwechsel zu vollziehen. Er kann durchaus exemplarisch für andere Religionen sein, wenn sie selbst ihn auch in Zukunft angesichts neuer Herausforderungen verteidigt.

Zusammenfassend: Der Bd. gibt einen guten Überblick über Entstehung sowie philosophische und theologische Grundlagen der Religionsfreiheit in der kath. Kirche. Da es sich um Bd. 1 einer Reihe handelt, ist davon auszugehen, dass die oben angeschnittenen Fragen in den Folgebd.en behandelt werden.

Wien Ingeborg Gabriel

Stobbe, Heinz-Günther: **Religion, Gewalt und Krieg.** Eine Einführung. – Stuttgart: W. Kohlhammer 2010. 360 S. (Theologie und Frieden, 40), geb. € 39,00 ISBN: 978–3–17–021372–2

Mit seinem Buch über das Denken von Gewalt und Krieg in den Religionen wendet sich der Siegener Theologe und Friedensforscher Heinz-Günther Stobbe ausdrücklich an eine breite Leserschaft. Es soll anhand der Formen, in denen Gewalt innerhalb der Religionen thematisiert wird, ein Verständnis für die religiöse Denkweise und für die Interpretation religiöser Texte fördern. Damit verbunden ist die weitere Zielsetzung, das Gespräch zwischen Theologie, Religions- und Friedenswissenschaft zu beleben.

In den ersten Abschnitten entwirft S. Suchbegriffe, mit deren Hilfe die Annäherung an die Gewaltthematik in Gang gesetzt wird. Religion wird anthropologisch als „Reaktion auf die Erfahrung des Heiligen als einer schlechthin überlegenen Macht" (30) gefasst. Weil der Mensch sein Dasein als dieser Macht verdankt erfahre, reagiere er mit Opferpraktiken auf den Umstand, dass sein Leben unausweichlichen Gefährdungen unterliegt. Die Auseinandersetzung mit Gewalterfahrungen spiele daher grundlegend in das menschliche Weltverhältnis hinein und finde ihren Niederschlag in kosmogonischen Vorstellungen einer gegen die Chaosmächte gewaltsam aufgerichteten irdischen Ordnung. Eine Ausnahme bilde an diesem Punkt die priesterschriftliche Kosmogonie, in der Gott durch sein Wort allein die Welt ordnet, Gewalt mithin nicht als kosmogonisches Handlungsprinzip veranschlagt werde.

Im Hauptteil geht S. der Deutung und dem Stellenwert von kriegerischer Gewalt innerhalb der Religionen nach, wobei die Auseinandersetzung mit der christlichen Tradition den Schwerpunkt bildet. Dieses religionsimmanente, jedoch keinen religiösen Standpunkt einnehmende Vorgehen soll einen genuinen Beitrag zu den Diskussionen um das Verhältnis von Monotheismus und Gewalt und um die Bedeutung des umstrittenen Begriffs des heiligen Krieges leisten.

Die in der vorstaatlichen Zeit in Israel herrschende Vorstellung des von Gott für sein Volk geführten Jahwe-Krieges charakterisiert S. durch das Fehlen einer missionarischen Dimension, die sie leitende Verteidigungsabsicht sowie ihre gewaltrestriktive Grundausrichtung. Mit der Herrschaftsform verändere sich in der Zeit des Königtums die maßgebliche Kriegskonzeption hin zum „religiösen Weltordnungskrieg" (148): In dem vom König geführten Krieg manifestiert sich der kosmische Kampf gegen das Chaos. Auch diese Idee impliziere keinen Missionsgedanken, noch setze sie den Monotheismus voraus, wenngleich ihr gewaltaffiner Aspekt hier greifbar werde. Auch nach den mit den Mitteln der Jahwe-Krieg-Überlieferung im monotheistischen Rahmen vorgenommenen Umdeutungen dieser Idee bleibe die im deuteronomistischen Kriegsrecht vorgeschriebene und dann retrospektiv die Landnahme-Erzählungen prägende Vernichtungsweihe, die Idee eines genozidalen Krieges also, irritierend. Einen heiligen Krieg anderer Art sieht S. in den Makkabäerbüchern exemplifiziert. Hier verbinde sich die Ahndung von Vergehen gegen das Heilige mit dem Kampf um politische Befreiung.

Anhand von Cicero und Augustinus legt S. dar, wie sich das Denken des Krieges vom Sakralen ablöst: Der Gedanke des gerechten Krieges wird hier staatsphilosophisch bzw. ontologisch fundiert. Die gewaltrestriktive Ausrichtung dieses Ansatzes bei beiden Autoren wird herausgestellt, doch zugleich wird deutlich, dass Augustinus unter dem Eindruck des Donatisten-Streits Gewalt in Religionsdingen unter bestimmten Umständen für zulässig hält und damit entgegen seiner ablehnenden Haltung der Idee des heiligen Krieges im Sinne des Missionskrieges faktisch eine Tür öffnet. Anhand der von Bernhard von Clairvaux vorgetragenen Argumentation für ein neues Rittertum und für den Wendenkreuzzug zeigt S., wie diese Tür durchschritten wird. Neben imperialen Ansprüchen des Papsttums sei es v.a. sein endzeitliches Bewusstsein, das Bernhard von Clairvaux dazu verleitet habe, den Konflikt mit den Ungarn unter die Alternative zwischen Taufe und Tod zu stellen.

Abschließend blickt S. auf den Islam. Anhand mehrerer vor dem historischen Hintergrund betrachteter Koranpassagen zur Gewaltanwendung zeigt er, welche traditionellen Elemente in der Rechtfertigung von Gewalt durch al-Quaida-Repräsentanten eine Rolle spielen und wie durch Rückprojektionen weite Deutungsspielräume für eine solche Rechtfertigung entstehen. Damit wird am Ende noch einmal der Bogen zur Frage nach dem Verhältnis von Monotheismus und Gewalt geschlagen. Die Wurzeln des religiösen Extremismus seien, so S. resümierend, „nicht in der Religion als solcher zu suchen, sondern in einer bestimmten religiösen Deutung der Politik" (321).

Religion, Gewalt und Krieg bietet einen guten religionsgeschichtlichen Einblick in den denkerischen Umgang mit der Gewaltthematik im antiken und mittelalterlichen Christentum. Die Darlegungen zum AT und zum Islam sowie die Seitenblicke auf andere Religionen – mehr als Seitenblicke sind es nicht – erweisen sich insofern als für die Diskussion der Gewaltthematik hilfreich, als sie differenzierend manche Denkmuster als dem religiösen Bewusstsein naheliegend bzw. als ihm auferlegt, andere als partikulär hervortreten lassen. Eine stärkere Akzentuierung der vergleichenden Perspektive – unter Einbeziehung nicht nur des Islams, sondern etwa auch des Buddhismus und der dort kursierenden Vorstellungen vom gerechten Krieg – hätte die Denkmuster noch stärker konturieren können. Wo S. Bezüge zu aktuellen wissenschaftlichen und öffentlichen Debatten herausstellt, macht er implizit auf eine ergänzende, in diesem Buch nur ansatzweise angegangene Aufgabe aufmerksam: die religiösen Denkmuster zur Legitimation bzw. zur Delegitimation von Gewalt nicht nur religionsgeschichtlich zu rekonstruieren, sondern sie auch eingehend argumentationslogisch zu würdigen. Die von S. verstreut aufgezeigten Bedeutungsfacetten der Rede vom heiligen Krieg ließen sich mit diesem Instrumentar systematisch erfassen und begrifflich präzisieren.

Hamburg Axel Heinrich

Krieg und Christentum. Religiöse Gewalttheorien in der Kriegserfahrung des Westens, hg. v. Andreas Holzem. – Paderborn: Ferdinand Schöningh 2009. 844 S. (Krieg in der Geschichte, 50), geb. € 88,00 ISBN: 978–3–506–76785–1

Wohnt dem Christentum eine grundsätzlich gewaltförderliche Tendenz inne und teilt es diese Eigenschaft artbedingt mit anderen monotheistischen Religionen? Diese Frage hat eine intensive Debatte mit zahlreichen Publikationen hervorgebracht. Die Tagungsdokumentation des Tübinger SFB 437 „Kriegserfahrung – Krieg und Gesellschaft in der Neuzeit" suspendiert sie als „wenig sinnvoll" (70) und arbeitet stattdessen in höchst differenzierter Weise die „Mehrschichtigkeit und Mehrdeutigkeit christlicher Kriegserfahrung" heraus (ebd.), wobei sie einen Bogen von den bereits ambivalenten biblischen Grundlagen über die Antike und das Mittelalter bis zur Neuzeit und Moderne schlägt. Der Hg. *Andreas Holzem*, Prof. für Mittlere und Neuere Kirchengeschichte in Tübingen und von 2002 bis zum Auslaufen des SFB im Jahre 2008 Leiter des Teilprojekts „Religion und Kriegserfahrungen", vereint in dem Bd. der Reihe „Krieg in der Geschichte" zahlreiche Tübinger Professoren und wissenschaftliche Mitarbeiterinnen des SFB mit renommierten deutschen Autoren aus der theologischen und historischen Wissenschaft. Die Tagung fragte in erfahrungsgeschichtlicher Perspektive nach dem „Konnex von religiösen Systembildungen, kommunikativ vermittelten Sinndeutungsmustern und ritueller Praxis als Voraussetzung und Gehalt religiös getönter Kriegserfahrung" (18): „Das Verstehen des Krieges ist von den in einer Gesellschaft virulenten Menschenbildern, Herrschafts- und Politikverständnissen, Gottesvorstellungen und ethischen Überzeugungen zutiefst abhängig – und dies alles wiederum von Systemen religiösen Wissens, die sich aus heiligen Texten, theologischen Traditionen und ihrer Wirkungsgeschichte in Herrschaft und Gesellschaft speisen." (13) Dieses religiöse Wissen zeichnet der umfangreiche Sammelbd. für das westliche Christentum in einem historischen Längsschnitt, nach Epochen in vier Hauptteile gegliedert, in insgesamt 34 Aufsätzen nach. Methodisch kombiniert er dabei einen institutionentheoretischen Weg mit einem semantisch-symbolgeschichtlichen Zugang, der Elemente der Bild-, Medien- und Literaturgeschichte integriert, um eine „Geschichte des ‚geglaubten Gottes'" zu erfassen (21). In seiner fundamentalen Einführung (13–104) legt H. die begrifflichen und methodischen Grundlagen offen, expliziert die Fragestellungen der einzelnen Teile (14f) und arbeitet unter Bezug auf jeden Aufsatz den Erkenntnisgewinn auch mit Blick auf inhaltliche Querschnittsthemen heraus.

Teil I Biblische Grundlagen (107–165) zeigt anhand der atl. Erzählungen der Landnahme und der Sieghilfe JHWHs (*Walter Groß*), der Feind- und Fluchpsalmen (*Frank-Lothar Hossfeld*), der jesuanischen Feindesliebe (*Ulrich Luz*) und der Endzeitszenarien der Johannes-Apokalypse (*Tobias Nicklas*) eine grundsätzliche Ambivalenz: „Schon das biblische Material bot eine solche Fülle von Bezügen, dass sich daraus weder eine eindeutige Kriegs-, noch eine eindeutige Friedenstheologie gewinnen ließ." (71) Die Autoren weisen den heutigen exegetischen Befund, der sich bei den drei ersten Themenfeldern deutlich von der historischen Rezeptionsgeschichte unterscheidet, differenziert aus, sodass einerseits die Grenzen einer gewaltlegitimatorischen Interpretation, andererseits aber auch das „bleibend Anstößige" (31) der biblischen Texte, ihr Potential für eine selektive gewaltlegitimierende Rezeption, ersichtlich werden. So ist eine Grundlage für die folgenden historischen Teile mit ihrer jeweiligen Rezeption einzelner biblischer Bezüge geschaffen.

Teil II beleuchtet **Die Antike** (169–278). *Michael Erler* liefert – ohne Bezug zur christlichen Rezeption – in seinem Aufsatz zur Ursachenanalyse von Krieg in der hellenistischen Philosophie eine Hintergrundfolie für die Studie von *Hanns Christof Brennecke* zur christlichen Reflexion des Kriegsdienstes. Brennecke qualifiziert den Soldatenberuf als für Christen nicht generell verboten; vielmehr gab es eine beträchtliche Zahl christlicher Soldaten. Ihr Dienst wurde in der Kirche der ersten drei Jh.e weniger als ethische denn als kultische Frage problematisiert. *Volker Henning Drecoll* belegt die schrittweise Integration christlicher Feste in den römischen Militärkalender im 4./5. Jh., *Mischa Maier* die religiöse Inszenierung von Kriegen durch die spätantiken Kaiser von Theodosius I. bis zum 6./7. Jh. Als wichtigem Strang der friedensethisch-theologischen Argumentation durch die Jahrhunderte kommt der Theologie des Augustinus eine besondere Bedeutung zu: *Johannes Brachtendorf* analysiert die Grundlagen seines Friedens- und Kriegsbegriffs und arbeitet sein Anliegen heraus, Kriegsgewalt durch die Notwendigkeit ihrer Begründung zu begrenzen – wenngleich die Kriterien des *bellum iustum* rezeptionsgeschichtlich nachweislich keine automatisch einhegende Funktion gehabt haben, „denn eben diese Kriterien konnten dem Krieg auch ein gutes Gewissen verschaffen und die Gewalt legitimieren" (71f). Die Rezeptionsgeschichte indes wird an dieser Stelle ausgespart, sie scheint in einzelnen folgenden Aufsätzen und v.a. in der Einführung Holzems auf.

Teil III Das Mittelalter (281–399) legt einen Fokus auf die Politikauffassung der christlichen Herrscher, „die den Krieg innerhalb der Christenheit wie an ihren Grenzen als Notwendigkeit und die Kriegsführung als Thema der Adels- und Standesehre fasste" (56). Zunächst war die theologische Gewaltlegitimation deutlich defensiv ausgerichtet, so *Ludger Körntgen* (281). Er weist bei Karolingern und Ottonen anstelle einer einheitlichen Kriegstheologie mehrere eher unvermittelt nebeneinander stehende Konzepte nach: die augustinische Legitimation von Kriegsgewalt, ein Tabu des Blutvergießens verbunden mit eigens notwendiger Sühne, ein Herrscherbild, das Siegesheil an Frömmigkeit knüpft, und eine Sinndeutung von Niederlagen als heilsame Erziehung. *Norbert Ohler* deutet *Pax Dei* bzw. *Treuga Dei* als Versuch, „das Selbsthilferecht der Herrenschicht [...] bändigen, begrenzen und kanalisieren" (312) zu wollen, wenngleich nach wie vor keine Idee vorhanden war, Fehde und Krieg grundsätzlich abzuschaffen. Als Trugbild entlarvt *Ernst-Dieter Hehl* den Begriff des Heiligen Krieges für die lateinische Christenheit des Mittelalters, denn auf Dauer habe sich keine Vorstellung entfaltet, ein Krieg als solcher könne heilig sein (336). Wohl aber sei ein Krieg, bei rechter Intention des Einzelnen, als heilbringend verstanden worden. *Arnold Angenendt*, dem dieses Buch als Holzems akademischem Lehrer und Mentor gewidmet ist, analysiert die Kreuzzüge mit Fokus auf das Motiv der *Pollutio*. Er arbeitet einerseits, wie Hehl, den religiösen Verdienstgedanken der Soldaten, andererseits die religiösen Reinigungs- und Sühnevorstellungen der Kreuzzüge heraus und kommt mit eigenem Akzent zu dem pointierten Fazit: „Gerade die kirchenoffiziellen Aufrufe begründeten die Rückeroberung mit Motiven der sühnenden Reinigung, und das war ‚Heiliger Krieg'." (361) *Jörg Oberste* weist mit kanonistischem Blick den Ketzerkrieg anhand des als Präzedenzfall behandelten Albigenserkreuzzugs keinesfalls als „eine direkte militärische Aktion gegen Ketzer, sondern [als] eine vom Papst wegen Begünstigung der Ketzerei angeordnete Verdrängung lokaler und territorialer Herrschaftsträger durch katholische Adelige" aus (386). Ein kurzes Schlaglicht auf die humanistische Weiterführung der Lehre des *bellum iustum* durch Erasmus wirft *Hans Peterse*. Insgesamt zeigt sich so für das Mittelalter ein hoch ambivalentes Bild: Der Tendenz zur politisch-rechtlichen Rationalisierung des Kriegshandelns und der Nötigung zur begrenzenden Begründung aufgrund christlicher Barmherzigkeit steht teils eine religiöse Eigenlogik gegenüber, die mit den kriegsethischen Reflexionen schwer vereinbar ist (36f).

Konfessionsauseinandersetzungen stehen im Mittelpunkt von **Teil IV Frühe Neuzeit** (403–621). *Volker Leppin* liest Luthers Zwei-Reiche-Lehre als doppelte Grenzziehung gegenüber Übergriffen im Namen des Evangeliums in den Aufgabenbereich der Obrigkeit und umgekehrt (vgl. 405). Luthers Lehre verstehe den Aufruf zur Gewalt vor diesem Hintergrund als legitim, weil er „letztlich der Sicherung einer Ordnung [diente], die für den Schutz vor der Bosheit des Menschen und damit für die Vermeidung des Kampfes aller gegen alle schlechterdings notwendig schien" (411). *Heinrich Richard Schmidt* qualifiziert reformierte Theologoumena wie Bundestheologie, Prädestination, Providenz und Apokalypse am Beispiel des Dreißigjährigen Krieges und des Englischen Bürgerkrieges als „nicht zwingend kriegstreibend" (434), wohl aber als mit enormem Gewaltpotential ausgestattet: Sie „bildeten ein Arsenal an Leitmotiven, das jeder Zeit für einen Heiligen Krieg aktiviert werden konnte" (434). Mit Blick auf die radikale Reformation in Münster 1530–1535 konstatiert *Hubertus Lutterbach*, „dass die Gewaltanwendung innerhalb der täuferischen Stadt keineswegs allein als ‚Notwehr' gegenüber den bischöflichen Belagerern zu charakterisieren ist" (447). Er arbeitet das sakrale täuferische Selbstverständnis heraus. Für die Religionskriege im Reich der Reformationszeit kommen die Beiträge von *Franz Brendle* und *Anton Schindling* zu dem Ergebnis, dass der – auch quellenmäßig belegte – Begriff des Religionskrieges angemessen sei, weil beide Konfessionsparteien den Kampf um den allein selig machenden Glauben zu führen glaubten und den ganzheitlichen Anspruch des Christentums für ihre Konfessionskirche erhoben. Gleichwohl seien die eigentlichen Kriegsursachen auf altgläubiger wie protestantischer Seite verschleiert worden, v.a. weil die Rechtfertigung des Krieges säkular erfolgen konnte und weil das Gewinnen anderskonfessioneller Bündnispartner möglich blieb (459). Für das Wendejahr 1630 stellt *Brendle* der gängigen Interpretation, dass der Dreißigjährige Krieg sich von einem Religionskrieg zu einem europäischen Mächtekrieg gewandelt habe, die Einschätzung der beteiligten Zeitgenossen gegenüber, dass der große Religionskrieg gerade jetzt seinen Anfang nehme (462). Fromme Traktate und Flugschriften aus der frühen Neuzeit auf katholischer wie evangelischer Seite lassen in der Studie von *Axel Gotthardt* erkennen: „Hier war der [...] Religionskrieg eine erfahrungsgeschichtliche Wirklichkeit, erwartet und gefürchtet, publizistisch geführt und erlitten" (48). *Philip Benedict* belegt für die Frage, wie hugenottische Geistliche biblische Argumentationsmuster in politischer Beratungstätigkeit rezipierten, eine Vielstimmigkeit „prophetischer Politik" (521): Zwar extrahierte bspw. Beza keine präzisen politischen Anregungen aus der Bibel, wohl aber wurden Exempel des AT sehr ausdrücklich und präzise auf zeitgenössische Situationen etwa belagerter Städte angewandt. Mit Blick auf die frühneuzeitliche Kriegsverdichtung geht *Johannes Burkhardt* der Frage nach, ob die religiöse oder die politische Begründungslogik für sie verantwortlich war. Beide seien verantwortlich, lautet seine Antwort, die Politik sogar hauptverantwortlich, wobei es ebenfalls die Leistung der institutionellen Autonomie des Staates gewesen sei, dass die Religionskriege in Deutschland verschwanden und in Europa zurücktraten (544f). H. lenkt den Blick auf Barockscholastik in der Predigt und damit auf eine „alltagstheologische Schaltstelle" der christlichen Kriegstheorie in die Allgemeinreligiosität (577). Er erkennt weder eine Legitimation des Konfessionskrieges noch eine geistliche Zurüstung der Christen auf Kriegsführung hin (584).

Teil V Neuzeit und Moderne (625–825) beginnt mit einem kurzen Aufsatz von *Hans-Ulrich Thamer* zur Französischen Revolution als Krieg um die Idee von Volk und Nation. *Laure Ognois* untersucht das religiöse Denken im deutsch-schweizerischen Zürich und in der französischsprachigen Waadt während der helvetischen Republik 1798–1803. Hier wird einerseits Kontinuität im religiösen Denken der untersuchten Pfarrer auch in der generell als Umbruchphase wahrgenommenen Sattelzeit um 1800 sichtbar, andererseits ein enger Zusammenhang zwischen der theologischen Deutung der Gewalt und der verfas-

sungs- und nationalpolitischen Einstellung. *Clemens Vollnhals* belegt für den deutschen Protestantismus 1870–1918 ein Übergewicht nationalpolitisch-militaristischer Kriegstheorien gegenüber religiösen Kriegsdeutungen. *Christian Geinitz* zeigt für die Erzdiözese Freiburg ebenfalls widerstreitende Deutungen, allerdings habe die negative Kriegsdeutung schon 1914 gegenüber Kriegsenthusiasmus und Missionsgedanken die Oberhand behalten. Die Untersuchungen von *Annette Jantzen* zu katholischen elsässischen und lothringischen Geistlichen sowie von *Bettina Reichmann* zum ungarischen Bischof Prohászka stellen für den 1. Weltkrieg den Vorsehungsgedanken als ein durchgängiges wesentliches Interpretationsmoment heraus (715, 722). Eine „Theologie nach Verdun", so *Jantzen*, war auch nach dem erschütternden Kriegserleben nicht denkbar, denn die anthropologische Wende in der Theologie war noch nicht vollzogen (716). *Martin Schulze Wessel* weitet in einem Vergleich des Russländischen Reiches und der Habsburger Monarchie den Blick auf das Christentum des Ostens. Sein Fazit lautet: „Unterschiede zwischen westlichem und östlichem Christentum treten hinter den Funktionen, die beide Kirchen in den Imperien in ähnlicher Form innehatten, zurück" (749), auch wenn sich Differenzen etwa bei der orthodoxen Heroisierung der Militärgeistlichen beobachten lassen. Der 2. Weltkrieg wird wiederum mit zwei konfessionsspezifischen Analysen thematisiert: *Jürgen Kampmann* stellt für den deutschen Protestantismus 1918–1945 heraus, dass es schon vor der nationalsozialistischen Machtergreifung in der evangelischen Kirche gängiger Stil gewesen sei, sich einer kämpferischen Metaphorik zu bedienen (759), und dass es zahllose Indizien für nationalistisch-bellizistische Denkmuster nach 1933 im deutschchristlichen wie auch dem kirchenpolitisch neutralen und dem Bereich der Bekennenden Kirche gebe (760). *Antonia Leugers* untersucht katholische Soldaten im Zweiten Weltkrieg, insbes. ihr Selbst- und Feindbild, ihre Kriegsdeutung und religiöse Kriegserfahrung, anhand von Feldpostbriefen und Rundbriefen deutscher Jesuiten. Hier wird eine jugendbewegte Uminterpretation der Nazi-Ideologie sichtbar: „So wie sie [die Jesuiten] den Krieg gegen Russland als Kampf für das ‚Reich Gottes' in Russland und in ‚Deutschland' interpretierten, sollte auch ihr Tod für Jesus Christus, für ihren Orden, d.h. die Gesellschaft Jesu, für die Kirche, für ein neues, besseres ‚Deutschland' als ‚Ritter Christi für Deutschland', zur größeren Ehre Gottes [...] gebracht sein." (796) Der abschließende Beitrag springt in die Gegenwart: *Georg Schild* beleuchtet hier die amerikanische Anti-Terror-Politik unter Präsident Bush.

Der Sammelbd., abgerundet durch ein Verzeichnis der Autorinnen und Autoren (826–828) und ein ausführliches Personenregister (829–844), schlägt einen großen historischen Bogen und vereint dabei sowohl grundlegende Artikel als auch methodisch sorgfältig erarbeitete Detailstudien. Im Vorwort lobt *Holzem* explizit das „Klima interdisziplinärer Zusammenarbeit" des SFB mit allergrößter Wertschätzung. Das interdisziplinäre Moment findet im Tagungsbd. – trotz des bei diesem Thema verwunderlichen Fehlens der Politikwissenschaft – dadurch seinen Niederschlag, dass H.s Einführung bereits die großen Linien vorzeichnet, die Rezeptionsgeschichte expliziert, auf Kontinuitäten und Umbrüche verweist und so die Aufsätze auf fundamentale und beeindruckend fruchtbare Weise miteinander verknüpft. Zahlreiche verbindende Querschnittsthemen treten zutage, die über die bereits durch die Konzeption des Bd.es fokussierte Rezeption der biblischen Grundlagen hinausgehen, so etwa die göttliche Sieghilfe, ethische Kriegsführung, religiöse Fundierung von Herrschaft, kultische Reinheitsvorstellungen oder die Frage des heiligen oder zumindest heilsvermittelnden Potentials von Krieg. Es ist der gründlichen Einführung des Hg.s zu verdanken, dass diese Querverbindungen explizit gemacht werden und der Ertrag dieses Sammelbd.es so deutlich über eine bloße Aufsatzsammlung hinausgeht. H. legt hier einen plausiblen, vielschichtigen Gesamtentwurf zu religiösen Gewalttheorien in der Kriegserfahrung des Westens vor, dessen differenziertes Analyseraster für die weitere interdisziplinäre Forschung in diesem Themenfeld äußerst weiterführend sein dürfte.

Nordhorn Stephanie van de Loo

Losansky, Sylvia: **Öffentliche Kirche für Europa**. Eine Studie zum Beitrag der christlichen Kirchen zum gesellschaftlichen Zusammenhalt in Europa. Eine Studie zur Öffentlichen Theologie. – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2010. 592 S. (Öffentliche Theologie, 25), pb. € 58,00 ISBN: 978–3–374–02765–1

Bei dieser verdienstvollen Untersuchung handelt es sich um eine gründlich recherchierte Qualifikationsarbeit, die von dem protestantischen Sozialethiker Heinrich Bedford-Strohm betreut und von der Univ. Bamberg als Diss. im Fach Ev. Theologie angenommen wurde. Die protestantische Perspektive auf Europa ist denn auch unverkennbar, wenn sich die Vf.in auch redlich bemüht, die gemeinsamen Äußerungen der deutschen Kirchen, wie z.B. das Gemeinsame Wirtschafts- und Sozialwort von EKD und DBK oder den gemeinsamen Kampf für die Anerkennung der Kirchen als Dialogpartner im Lissabonner Vertrag ausführlich darzustellen und zu analysieren. Auch die theologische Vision Johannes Pauls II. einer Neuevangelisierung Europas wird ausführlich gewürdigt.

Ein Vergleich zwischen Jürgen Habermas, Johannes Paul II. und Wolfang Huber kommt freilich zu dem Ergebnis, dass es sich beim Europa der Zukunft „weder um ein kulturell noch religiös einheitliches, sondern nur um ein plurales Gebilde" (132) handeln könne. Ein gesellschaftlicher Zusammenhalt sei deshalb „allein über die Anerkennung diskursiv ermittelter universalistischer Rechtsprinzipien" (ebd.) zu erreichen. Bildung, Diakonie und die Teilnahme an öffentlichen Debatten als zivilgesellschaftliche Akteure seien die wesentlichen Beiträge der Kirchen zum gesellschaftlichen Zusammenhalt in Europa.

Die Vf.in will kirchliche Äußerungen zu Europa an zehn Kriterien messen. Sie müssten dem Evangelium gemäß, kritisch und konstruktiv zugleich sowie sachgemäß sein, an der Unantastbarkeit der Menschenwürde orientiert, der Wahrheit verpflichtet, vernunftgemäß, den Pluralismus der Weltanschauungen respektierend, die Säkularität des Politischen achtend, institutionelle Fragen nicht ausblendend. Und schließlich sollten die Kirchen „eine Ökumene der Profile verfolgen" (134). Wo immer möglich, solle man gemeinsam auftreten, wenn nötig, aber auch die Differenzen offen benennen. Darüber hinaus müssten kirchliche Stellungnahmen zum rechten Zeitpunkt erscheinen und eine hinreichend hohe Kohärenz aufweisen. Zwischen unterschiedlichen Verlautbarungstypen müsse unterschieden und auf Öffentlichkeitswirksamkeit geachtet werden.

Es folgt dann eine fast 300 Seiten lange Auswertung kirchlicher Verlautbarungen seit den 1990er Jahren. Auch die kirchlichen Einrichtungen und Akteure auf der europäischen politischen Bühne werden ausführlich dargestellt. Staatskirchenrechtliche Themen kommen ebenso zur Sprache wie sozialpolitische. Sowohl der europäischen Grundrechtscharta als auch dem Weg zum Vertrag von Lissabon wird jeweils ein eigenes Kap. gewidmet. Insgesamt ist diese Arbeit eine Fundgrube für kirchliche europapolitische Arbeit. Man findet eine 45-seitige Auflistung kirchlicher Stellungnahmen zu Europa seit 1959. Das Literaturverzeichnis umfasst noch einmal 52 Seiten.

Das Urteil über die kirchliche Europapolitik fällt eher positiv aus. Die Kirchen hätten sich als kompetente Partner in rechtspolitischen Fragen erwiesen, zumal die Erwähnung der Kirchen als regelmäßige Dialogpartner der Europäischen Union im Lissabonner Vertrag ein großer Erfolg gewesen sei. Auch seien ihre gemeinsamen Stellungnahmen zu sozialpolitischen Fragen aufmerksam wahrgenommen worden. Allerdings sei die kirchliche Öffentlichkeitsarbeit durchaus noch verbesserungswürdig. Weder bei den verantwortlichen politischen Institutionen noch bei den Medien noch beim Kirchenvolk sei die Europaarbeit der Kirchen hinreichend gewürdigt worden. Hier bestehe noch erheblicher Verbesserungsbedarf. Positiv sei aber zu vermerken, dass die deutschen Kirchen ihren Öffentlichkeitsauftrag unter gleichzeitiger Anerkennung von Säkularität und Pluralismus angemessen zur Geltung gebracht hätten. Gerade für die deutschen Kirchen mit ihrem ausgesprochen engen Kooperationsverhältnis zum deutschen Staat stellte das Aufeinanderprallen laizistischer und säkularer Positionen eine besondere Herausforderung dar. Die deutschen Kirchen, aber auch deren diakonische Einrichtungen hätten ihre Positionen gut in den europäischen Diskurs einspeisen können, wenn sich auch die Diakonie in Zukunft schwierigen arbeitsrechtlichen Anpassungsprozessen gegenübersehe.

Die Arbeit schließt mit Handlungsempfehlungen an Kirchen, Politik, Wirtschaft, Medien und Gesellschaft. Die Kirchen sollten mehr Medienpräsenz zeigen, mehr grundsätzlichere Dokumente zu Europa verfassen und das Thema Europa besser in die kirchliche Gemeindearbeit und Gottesdienstpraxis einbinden. Die Politiker sollten eine Wertedebatte führen, den Dialog mit den Kirchen intensivieren und „die Kirchen als zivilgesellschaftliche Akteure sui generis" (441) anerkennen. Die Untersuchung schließt mit folgendem Appell: „Christinnen und Christen sollten ihren Glauben öffentlich leben und die Kirchen bei ihrer europabezogenen Arbeit unterstützen." (450)

Diesen Ratschlägen kann man selbstverständlich nur aus vollem Herzen zustimmen – und dennoch klingen sie wie alle europapolitischen Aufrufe: kraftlos. Die Motivation, sie in die Tat umzusetzen, ist gering. Und so wird es wohl auch in Zukunft dabei bleiben, dass kirchliche Europapolitik die Sache weniger Experten sein wird. Dass dabei v.a. die deutsche kirchliche Wohlfahrtspflege angesichts des europäischen Wettbewerbsrechts vor enormen Herausforderungen stehen wird, arbeitet die Untersuchung klar heraus. Aber möglicherweise ist die Lösung dieser ja letztlich immer auch rechtlich zu kodifizierenden Aufgaben auch tatsächlich eine Sache für Experten. Trotzdem ist es verdienstvoll, eine breitere Öffentlichkeit mit Arbeiten wie dieser auf die komplexe Materie kirchlicher Europapolitik aufmerksam zu machen.

Berlin Rolf Schieder

The Role of Religion in 21st Century Public Schools, hg. v. Steven P. Jones / Eric Sheffield. – New York u.a.: Peter Lang 2009. (VIII) 227 S. (Studies in the Postmodern Theory of Education, 374), pb. € 22,60 ISBN: 978–1–4331–0765–8

Die öffentliche Bedeutung von Religion in den USA unterscheidet sich von der in Deutschland. Ebenso sind die beiden Religionssysteme sehr verschieden. In den USA stellen religiöse Gemeinschaften private Vereinigungen dar und aufgrund einer tiefen Skepsis gegenüber

staatlichen Regulierungen wird dieser Status allgemein begrüßt. In Deutschland sind die großen Kirchen Körperschaften des öffentlichen Rechts, sie haben einen staatsähnlichen Aufbau und genießen zahlreiche Privilegien. Religionslehre ist hierzulande ein ordentliches Lehrfach in öffentlichen Schulen, die Kirchen entscheiden mit über Lehrpläne und die Auswahl des Personals, der Staat finanziert den Unterricht. Eine solche Staat-Kirche Kooperation ist in den USA undenkbar. Zugleich gelten die USA allgemein als das religiösere Land, in dem es nicht ungewöhnlich ist, sich öffentlich als gläubiger Mensch zu bekennen. Religion ist bedeutsam für die individuelle Lebensführung und die öffentliche Moral.

Nun kommt es gerade im Bereich der Schule, wie der vorliegende Bd. ausführt, zu Kontroversen über die Rolle der Religion. In den meisten öffentlichen Schulen wird kein allgemeiner Religionsunterricht angeboten, sodass sich die Konflikte, wie *Steven Jones* zeigt, an der Interpretation und inhaltlichen Füllung allgemeiner Erziehungsziele entzünden. Religiöse und nicht-religiöse Eltern und Mitglieder verschiedener Kirchen setzen Schulverwaltungen unter Druck, schulische Erziehung religiös zu begründen bzw. dies explizit nicht zu tun. Konflikte entstehen, wenn konkret zu klären ist, welche Religion für den Bereich von Bildung und Erziehung „zugelassen" werden soll. Religion ist in den USA in hohem Maße pluralistisch und wird unterhalb der gesellschaftlichen Zivilreligion durch teilweise unvereinbare Interessenlagen in gesellschaftspolitischer, ethisch-moralischer und religiös-praktischer Hinsicht geprägt. Weil die Schule als öffentliche Arena par excellence gilt, treffen hier viele unterschiedliche Positionen im Zusammenhang mit Religion aufeinander. In der Schule geht es um nicht weniger als die Frage, wie und woraufhin die heranwachsende Generation erzogen und gebildet werden soll. Die Entscheidung über diese Frage bestimmt das Gesicht des zukünftigen Amerika.

Als Kontroversthemen identifizieren die zwölf Kap. des Bd.es u. a. folgende Probleme: Kanon und Stil religiöser Instruktion, Umgang mit Nicht-Gläubigen, Religion und Moralität, Religion und Wissenschaft (inklusive Evolution und Kreationismus), deskriptive oder glaubensbasierte Textbücher an den Schulen, Unterlaufen gesetzlicher Bestimmungen durch religiöse Fundamentalisten, Pro und Contra staatlicher Förderung religiöser Gruppen sowie Fragen religiöser Praxis wie Gebet und Bibellesen in der Schule. Die Autoren sehen einen entscheidenden Auslöser für die zunehmenden Spannungen bei rechten religiösen Gruppen. Sie argumentieren für einen Behalt von Religion in der Schule. Dabei begründen sie die Notwendigkeit von Toleranz, Respekt und Dialog als eine zentrale Erziehungsaufgabe, um in einer multikulturellen und multireligiösen Gesellschaft mit unterschiedlichen Weltbildern umgehen zu lernen.

Nel Noddings plädiert für ein kritisches Religionsverständnis, in dem auch Zweifel und Unglaube einen Platz haben. Schülerinnen und Schüler kommen nicht nur mit traditionellen Glaubensvorstellungen in Kontakt, sondern beschäftigen sich intellektuell mit Deismus, Evolution, Agnostizismus, Atheismus und säkularem Humanismus. Die Schule müsse den Raum bieten, verschiedene Weltbilder darzustellen und kritisch zu beleuchten, anstatt ideologisch bestimmte Glaubensvorstellungen zu verteidigen und andere anzugreifen. Die Schule brauche ein tolerantes Bildungsprogramm, um mit heterogenen Glaubenssystemen umgehen zu lernen. *Jeremy Gunn* und *Craig Engelhardt* argumentieren, dass für viele Eltern Religion von grundlegender Bedeutung für die Bildung, Identität und Moral ihrer Kinder sei. Daher müsse die öffentliche Schule stärker in die Erziehungsberatung investieren, um die widerstreitenden Argumente hinsichtlich der Möglichkeiten religiöser Bildung in der öffentlichen Schule mit den Erziehungsberechtigten zu diskutieren. *Steve Broidy* geht auf den Konflikt ‚Religion und Wissenschaft' ein. Er plädiert für ein ausgewogenes Vorgehen in Bezug auf Fragen des Kreationismus, ‚Intelligent Design' und Evolution. Darüber hinaus argumentiert er, dass Lehrer es nicht vermeiden sollten, diese Themen im Unterricht zu behandeln. Schüler sollten wissenschaftlich begründete Kenntnisse zum Verständnis der menschlichen Existenz erwerben und lernen, dass begrenzte Positionen und Mehrdeutigkeit einander nicht ausschließen. Anstatt die Diversität der Positionen auszublenden, sollten die Kontroversen selbst zum Thema gemacht werden.

Jordan Lawrence beschäftigt sich mit der „Establishment Clause", in der sich das höchste Gericht der USA zur Trennung von Staat und Religion äußert. Diese Regelung werde von einigen Schulbehörden als Aufforderung interpretiert, Religion aus öffentlichen Schulen zu entfernen. Dies geschehe oftmals mit dem Ziel, religiös motivierte Konflikte zu vermeiden. Dagegen erheben wiederum religiöse Gruppen Einspruch und forcieren weitere rechtliche Klärungen. Es gehe der Clause, so L., nicht um eine Zensur des privaten religiösen Ausdrucks, sondern um die Frage, wie vermieden werden könne, dass Religion zu Diskriminierung führe. Derzeit werde die Clause von streitenden Gruppen gegensätzlicher Lager instrumentalisiert, um ihre Interessen durchzusetzen. *Daniel Cohen* knüpft daran an und zeichnet historisch und rechtlich nach, wie Verwaltungen von Schulen und Hochschulen im Blick auf die Clause Entscheidungen über die Zulassung oder Nichtzulassung religiöser Gruppen getroffen haben.

Susan Waters gibt einen historischen Überblick über die Konflikte in Bezug auf das Gebet an öffentlichen Schulen. Sie identifiziert darin einen Kampf zwischen zwei Extremen: Diejenigen, die eine Kooperation von Kirche und Staat wollen, und diejenigen, die für einen Ausschluss der Religion aus dem öffentlichen Leben Amerikas eintreten. Dazwischen liege die Position, eine Vermischung von Kirche und Staat zu vermeiden, aber den Inhalt des Gebets zu bewahren. Wenn das Praktizieren von Religion in der Schule nicht realisiert werden könne, stünden die Kirchen und Familien in der Verantwortung, religiöse Unterweisung zu leisten. *Craig Smith* fokussiert seinen Beitrag auf die spezielle Frage, inwieweit mit der Praktizierung des Schulgebets historisch eine Hegemonie der Mehrheit auf Kosten von Minderheiten verbunden war.

Ryan Kennedy widmet sich dem Streit über „profane" und „religiöse" Literatur". Zu profaner Literatur zählt er Dantes *Inferno* und John Miltons *Paradise Lost*. Religiöse Gruppen laufen Sturm, weil sie darin einen Angriff auf die Lehren des Christentums entdecken. K. argumentiert gegen ein Absetzen „profaner" Literatur vom Lehrplan und plädiert für ein Bildungskonzept, das nicht auf bedingungslose Anpassung ziele, sondern Kritik und Widerspruch kultiviere. Schüler sollten nicht eine Wahrheit übernehmen, sondern sich vielmehr durch Mehrperspektivität herausfordern lassen und Wahrheit selber entdecken.

Andrew McKnight widmet sich den Lehrenden und dem speziellen Problem, Schüler mit deterministischen und dogmatistischen Glaubensüberzeugungen zu unterrichten. Intoleranz und Dialogverweigerung will er mit Phantasie und Ästhetik begegnen. Damit könne eine Welt erschlossen werden, die den Dogmatismus übersteige. Weiter empfiehlt er Vernunft und wissenschaftliche Analyse, um die inhärenten Widersprüche deterministischer Positionen aufzudecken.

Der Aufsatz von *Karla und David Morstad* steuert einen Blick von außen bei. Die Autoren beschreiben die Praxis einer multiethnischen Schule in Dänemark und zeigen, welche schulpolitischen und pädagogischen Konzepte entwickelt wurden, um Offenheit zwischen der christlichen Majoritätskultur und der muslimischen Minoritätskultur zu entwickeln. Ihr Beitrag skizziert das Modell einer interkulturellen und interreligiösen Bildung, das ähnlich in der pädagogischen Debatte in Deutschland und Westeuropa vertreten wird.

Viele Kontroversthemen, die das Buch aufgreift, sind hierzulande aus der Presse bekannt. Die meisten Probleme, die die Aufsätze behandeln, haben eine eindeutig amerikanische Signatur und sind kaum auf Westeuropa übertragbar. Das Buch gibt damit einen guten Einblick in die Konflikte, die mit und über Religion ausgetragen werden. Die Schule ist der Schauplatz, an dem sich wie in einem Mikrokosmos die gesellschaftlichen Konflikte widerspiegeln. Die einzelnen Beiträge loten die Problemlagen argumentativ aus und bieten europäischen Lesern hilfreiches Hintergrundwissen. Lösungen für interkulturelle und interreligiöse Aufgaben an deutschen Schulen sollte man von diesem Bd. nicht erwarten.

Würzburg Hans-Georg Ziebertz

Missionswissenschaft

Mission Revisited. Between Mission History and Intercultural Theology, hg. v. Volker Küster. – Berlin: Lit 2010. (IX) 184 S. (ContactZone. Explorations in Intercultural Theology, 10), pb. € 19,90 ISBN: 978–3–643–90038–8

„Should missiology really be replaced by intercultural theology?" (VII) Mit diesem Fokus des Hg.s lässt sich unter „Theological Perspectives" (1–77) in den Aufsätzen von *Werner Ustorf*, *Bert Hoedemaker*, *Philip Wickeri*, *Mechteld Jansen* und *Pieter Holtrup* (drei davon überarbeitet und hier erneut veröffentlicht) als ein gemeinsamer Fragehorizont bestimmen: Können die Folgen der Komplizenschaften von Mission und Kolonialismus einerseits und von Mission und Missionsgeschichtsschreibung andererseits selbstkritisch innerhalb der Disziplin oder nur durch Aufgabe der Disziplin überwunden werden? Welche Aufgabe stellt sich dabei einer Missiologie als theologischer Disziplin? Statt bei der Geschichte des Christentums setzen alle Vf. an den Schnittstellen von lokalen und globalen ‚Geschichten' und den sie prägenden Machtkonstellationen an.

Für Ustorf hat es weiterhin Sinn, „to write Christian history as the history of Christian hope in action" (13). Hoedemaker definiert das Geschäft der Missiologie als „eschatologische Kritik" (25) und Jansens Aufsatz „God on the Border" entwickelt den Satz: „Missiology is critical theological guidance for crossing borders." (45)

Wickeri versteht Mission als „an emphasis on the particular, the concrete, and the real, and so on the contextual" (43), und solche Missionspraxis beende das Missio-Dei-Konzept, das zu abstrakt und von (westlichem) Universalismus geprägt sei (42).

Holtrup kritisiert, dass vorhandene Studien die Interdependenz von Kolonisierern und Kolonisierten nur immer präziser beschreiben. Dagegen findet er in dem Roman ‚Disgraced' von Coetzee über das Nach-Apartheid-Südafrika thematisiert, ob Reue und Versöhnung zwischen den beiden möglich sei. Doch solche Fragen stellten sich auch einer Missiologie, die für ihn an den Bruchlinien der Geschichte und der menschlichen Existenz ansetzen muss (76).

In den „Contextual Perspectives" (79–116) tritt der missiologische Impuls zurück. *Martha Frederiks* fordert anhand zweier Fallstudien zu Gambia das Ende der Disziplin Missionsgeschichte, weil diese als Geschichte der Missionare andere Akteure und deren Perspektiven aus der Geschichte herausgeschrieben habe. *Gerard van 't Spijker* stellt dar, wie in Ruanda eine neue politische Ideologie im inhärenten Rassismus der Missionskirchen, die sich an die Ethnien gebunden hatten, den Ursprung des Genozids verortet und dadurch die vorkolonialen Abhängigkeitsverhältnisse der Ethnien überspringt. *Tinyiko Maluleke* formuliert zehn Thesen zur Afrikanisierung des Christentums, die er in Analogie zur Kreuzung der sog. afrikanischen Killerbiene wie ein ‚wildes' Freilandexperiment betrachtet. Konzepten einer „Global Christianity" wirft er vor, ‚global' setze implizit eine Norm, vor der die Spielarten des Christentums in Afrika als regionale Abweichungen erscheinen. „Our task is to study and not suspect or control African Christianity." (116)

Unter „Gender Perspectives" (117–141) beschreiben zunächst *Gunilla Gunner* und *Karin Sarja*, wie die geographische Distanz zu den schwedischen Heimatkirchen und das Konstrukt von den ‚Eingeborenen' als ‚Kindern' Frauen auf dem Missionsfeld auch in patriarchalen Strukturen beachtliche Handlungsräume eröffnet habe. Zu wenig wisse man allerdings darüber, ob es den Frauen gelungen sei, traditionelle Strukturen zu überwinden (120). Sie fordern abschließend, dass es nicht nur um mehr Studien darüber gehen müsse, sondern dass es um einen Beitrag zur Zukunft der Mission der Kirche gehe (126). *Mery Kolimon* untersucht die Missionsgeschichte einer Region in Indonesien, und wie die Missionskirchen entscheidend von der Nähe zur europäischen Politik und später von der japanischen Besetzung geprägt wurden. Wie Mission von einer ‚Einbahnstraße' zu einer ‚multi-directional movement' wird und dass Mission angesichts dieser Geschichte als Versöhnung konzipiert werden müsse (140), wird dabei deutlicher als die von ihr erhobene Forderung nach einer postkolonialen feministischen Kritik.

Den Abschluss bilden „Methodological Perspectives" (143–174). *Alle Hoekemas* Untersuchung christusähnlicher Charaktere in asiatischen Romanen berücksichtigt methodisch nicht hinreichend, ob die behaupteten neuen Interpretationen der christlichen Botschaft Anliegen der Roman-Autoren oder der christlichen oder gar der nicht-christlichen Leser sind. *Volker Küsters* (überarbeiteter und wieder abgedruckter) Beitrag analysiert anschaulich Scherenschnitte des chinesischen Künstlers He Qui vor dem Hintergrund chinesischer Formensprache. Er interpretiert jedoch mögliche Aussagen der dargestellten biblischen Szenen recht eng in den Modellen von Akkommodation und Kontextualisierung. So vielversprechend es ist, Einsichten einer interkulturellen Theologie durch die Untersuchung künstlerischer Formen zu gewinnen, ist doch eine Tendenz zur Unterordnung des künstlerischen Ausdrucks unter die inhaltliche Botschaft zu erkennen.

Der Bd. sammelt Gesichtspunkte in der Debatte um Missionsgeschichte/-wissenschaft vs. Interkulturelle Theologie. Die Diskussion untereinander tritt weit zurück, insbes. das Verhältnis zwischen den verschiedenen Ansätzen einer Missiologie und deren Verhältnis zu den kritischen Reflexionen über Missionsgeschichte vs. Interkulturelle Theologie und zu den Fallstudien werden nicht deutlich. Weniger die Missionswissenschaft als akademische Disziplin ist strittig als die Frage, inwieweit eine interkulturelle Geschichte des Christentums sich noch einem theologischen Impuls, der Mission, verbunden fühlt. Die Aufnahme von Malulekes vehementer Kritik belegt indirekt die Bedeutsamkeit dieser Debatte für die Disziplin an europäischen Universitäten: trotz des kontextuellen Ansatzes und des starken Fokus auf Afrika in mehreren Beiträgen diskutieren mit der Ausnahme von Maluleke (Südafrika), Koolimon (Indonesien) und Wickeri (Hongkong) Europäer unter sich. Der Bd. schließt mit einer Bibliographie von Pieter N. Holtrops Werk, dem dieses Buch anlässlich seiner Emeritierung 2005 (Kampen) gewidmet ist.

Hamburg Michael Biehl

Lassak, Sandra: **„Wir brauchen Land zum Leben!"** Widerstand von Frauen in Brasilien und feministische Befreiungstheologie. – Ostfildern: Grünewald 2011. 414 S., pb. € 29,90 ISBN: 978–3–7867–2873–3

Die Theologin Sandra Lassak (Münster) hat mit dieser Publikation ihre 2010 in Missionswissenschaften abgeschlossene Diss. einem breiteren Publikum vorgelegt. In der deutschsprachigen theologischen Literatur wird damit erstmalig ein umfassender Beitrag zur Landpastoral in Brasilien aus Frauenperspektive und zur Entwicklung einer feministischen Befreiungstheologie in diesem Kontext vorgelegt. Zum „campesinato" und zu einer feministischen Theologie des Landes in befreiungstheologischer Perspektive liegen keine umfassenden Untersuchungen vor. Interessant ist, dass eine solche Studie von einer deutschen Theologin vorgelegt wird; sie ist aus kürzeren Forschungsaufenthalten in Brasilien erwachsen, aufgrund derer die Vf.in über Interviews mit Landarbeiterinnen, die sie unter Einbeziehung von sozialwissenschaftlichen Methodiken der qualitativen Sozialforschung vorbereitet und ausgewertet hat, wichtige Überlegungen zur Weiterentwicklung der feministischen Befreiungstheologie in Brasilien anstellt und einen nüchternen Blick auf den Weg der katholischen Kirche in Brasilien und die sich vergrößernde Kluft zwischen Lebenswelten der Menschen und Kirche wirft.

Die Studie verbindet persönliches Engagement und wissenschaftliche Reflexion in einer sehr klaren, aber immer das Genre wahrenden Weise. Von Beginn an hat die Vf.in ihren Standort deutlich gemacht: Die „Alltagsrealitäten armer Frauen auf dem Land in Brasilien, ihr Protest und Widerstand gegen die Erfahrung von Benachteiligung und Unterdrückung sind der Ort, von dem aus die feministisch-befreiungstheologischen Überlegungen in der vorliegenden Arbeit vorgenommen werden." (15) „Missionarisches Handeln im Sinne christlicher Nachfolgepraxis muss die Frage nach Kämpfen um globale soziale Gerechtigkeit stellen und danach, inwieweit christlich motivierte Gemeinschaften Teil emanzipatorischer Prozesse sind und mit ihrer Reich-Gottes-Vision an gesellschaftliche Utopien aktueller Aufbruchs- und Befreiungsbewegungen anschließen." (25) In Zeiten, in denen die lateinamerikanische Theologie der Befreiung im größeren wissenschaftlichen und kirchlichen Kontext in Vergessenheit geraten ist, in denen aber nach wie vor der ursprüngliche Impuls der „Option für die Armen" not tut – von 180 Millionen Brasilianer/inne/n lebt die Hälfte in Armut (130) –, zeigt die Vf.in auf, wo befreiungstheologische Optionen lebendig sind, wie diese Option des Evangeliums aber aus kirchlichen Bindungen herausgewachsen ist und die Spiritualität – „mística" – der sozialen Bewegung der Landarbeiterinnen in Brasilien prägt.

Das 414 S. umfassende Werk (378 S. Text, mit ausführlichem Literaturverzeichnis und einem Anhang, in dem die Interviews der Umfragen gesammelt sind) ist nach einer Einleitung, in der die Vf.in ihre hermeneutische Perspektive, die Einordnung in den Kontext der Missionswissenschaft sowie Fragestellung und Aufbau der Arbeit skizziert, in vier Teile gegliedert: Teil I Problemaufriss und theoretische Vorüberlegungen (30–80), Teil II Marginalisierung weiblicher Landarbeit in Kolonialisierung und Kapitalisierung der Landwirtschaft (81–130), Teil III Protest und Widerstand von Frauen auf dem Land (131–231) und Teil IV (Widerstands-)Erfahrungen von Frauen – Ausgangspunkte für eine feministische Befreiungstheologie des Landes (235–378). Die ersten beiden Teile führen in den Kontext und die Geschichte des „campesinato", der Landarbeiterbewegung und der kirchlichen Landpastoral in Brasilien ein; das Herzstück der Arbeit bilden Teil III und Teil IV.

Gerade die Verbindung von empirischen Methodiken der qualitativen Sozialforschung und theologischer Reflexion macht die besondere Bedeutung der Studie von L. aus. Auf diesem Weg gelingt es ihr, einen differenzierten Blick auf Frauen in der Landarbeiterbewegung in Brasilien zu werfen, auf die traditionellen Frauenbilder, die sie selbst internalisiert haben, und auf den langsamen Prozess der Entstehung eines neuen Feminismus – des „feminismo popular" –, der den Horizont der Landarbeiterinnen selbst weitet und ihren Beitrag nicht nur im „reproduktiven" Bereich der Landbewegung ansiedelt, sondern in den „Horizont eines gesamtgesellschaftlichen Transformationsprojektes" (233) stellt. L. kann aufzeigen, wie die emanzipatorischen Impulse und die politische Partizipation von Frauen von christlichen Basisbewegungen gefördert worden sind und wie diese dazu beigetragen haben, „Frauen und ihre Anliegen in der Öffentlichkeit sichtbarer zu machen und sie zu wichtigen Akteuren in den Demokratisierungsprozessen werden zu lassen" (131).

Gleichzeitig wird durch die Interviews sehr deutlich, dass unter den in der Landbewegung engagierten Frauen kirchliche und religiöse Praxis immer stärker auseinanderbrechen. „Trotz der Unterschiedlichkeit der Aussagen lässt sich feststellen, dass die emanzipatorischen Ansätze der Befreiungstheologie Teil des politischen Engagements der Bewegung geworden sind. Allerdings ist eine theologische Emanzipation in Bezug auf ein Verständnis von Kirche, das Kirche auch in solidarischen Gemeinschaften jenseits herkömmlicher parochial verfasster Gemeinden betrachtet, kaum geschehen." (309) Die religiöse Landschaft in Brasilien pluralisiert sich immer mehr, gerade Frauen wachsen in eine andere, nicht mehr kirchlich gebundene Gestalt von Spiritualität hinein. Für viele Frauen wird die in der Bewegung erlebte „mística" zu einer neuen Form von religiöser Praxis und Spiritualität „jenseits einer explizit christlichen, kirchlich geprägten Tradition" (313). „Entkirchlichung" der Spiritualität bedeutet Rückzug aus traditionellen kirchlichen Bindungen, aber nicht – wie im europäischen Kontext – Verlust von religiös motivierter Gemeinschaftsbildung. So kann L. dann den Beitrag einer feministischen Befreiungstheologie auf dem Land zu einer neuen „Ekklesiogenese" herausarbeiten: „Durch das Engagement von ChristInnen in den sozialen Bewegungen verwirklicht sich Kirche in ihrer diakonischen und prophetischen Dimension in sozialen Bewegungen, in Gruppen und Initiativen, die sich für gesellschaftliche Veränderungen einsetzen. Missionarische Praxis ist also vor die Herausforderung gestellt, sich an diese neuen Orte von Christ- und Kirchesein zu begeben." (376)

In der Studie von L. wird sichtbar, wo in Brasilien heute noch die Option für die Armen und befreiungstheologische Impulse lebendig sind. Sehr differenziert wird der Prozess der Trennung von kirchlicher Zugehörigkeit und religiöser Beheimatung beleuchtet. Eine lebendige und befreiende Spiritualität wird nicht mehr in den „klassischen" Räumen der Kirche gelebt, sondern bildet sich über das kon-

krete Engagement in der Landbewegung aus. Die katholische Kirche in Brasilien – darüber hinaus aber auch in den anderen Ländern Lateinamerikas – wird sich in Zukunft ernsthafter die Frage stellen müssen: „porque se van los católicos?" („warum gehen die Katholiken?") und neue Orte der gelebten – evangeliumsgemäßen – Spiritualität als Räume der Kirche entdecken müssen.

Osnabrück Margit Eckholt

Mendonca, Clemens: **Christliche Spiritualität im indischen Kontext**. Der Beitrag einer Minderheitenreligion zum interreligiösen Lernen. – Ostfildern: Grünewald 2009. 150 S. (Theologie Interkulturell, 19), pb. € 17,90 ISBN: 978–3–7867–2787–3

Die kath. Theologin und Schwester Dr. Clemens Mendonca (Indien) hat die hier veröffentlichten neun Vorlesungen im Rahmen ihrer Gastprofessur von *Theologie interkulturell* am Fachbereich Kath. Theol. (Univ. Frankfurt) im Wintersemester 2006–2007 gehalten.

Der Südasiatische Subkontinent wird von der Vf.in als wesentlich multikulturell und -religiös charakterisiert, was eine besondere Haltung erfordert: „Multikulturalität ist ein Fest der Vielfalt, die Bereitschaft, die Welt des Anderen zu betreten und den Anderen als den *Anderen* willkommen zu heißen." (18) Das Credo, das daraus folgt und die Vorlesungen durchzieht: „Jede religiöse Tradition besitzt etwas Einzigartiges, das zu Frieden und zum Wohl aller beiträgt." (126). Die Mission der (kath.) Kirche ist, den einzigartigen christlichen Beitrag zu benennen, mit anderen gemeinsam zu leben und mit allen zu feiern, so dass alle Anteil an Frieden und Gerechtigkeit haben.

Durch die Vorlesungen hindurch entwickelt M. eine tiefe mythisch-kosmische Spiritualität, die alle Religionen durchdringe und in der sie dennoch die Lebensbedingungen insbes. von Dalits, Frauen und Kindern kontextuell als Erfahrungen von Missachtung, Ausbeutung und Gewalt beschreiben kann. Indisches Denken begreift M. als ganzheitlich, weil es die Dinge, Menschen und Religionen als Teil eines kosmischen Ganzen, nicht individuell als zu verbindende Elemente betrachtet. Die kritisierten sozialen Realitäten fasst sie dagegen als Konsequenzen eines Denkens, das Menschen und Dinge vereinzelt und fordert, Menschen und Gruppen unterschiedlich zu behandeln. Es bleibt zwar Aufgabe der Menschen, gemeinsam für Veränderungen auch in der sozialen Welt zu kämpfen, doch diese werden nur dauerhaft gelingen, wenn eine geteilte mythisch-kosmische Spiritualität hilft, die Unbeständigkeit auf das wahrhaft Wirkliche hin zu transzendieren: „[D]iese Spiritualitäten erkennen die Wirklichkeit der Unbeständigkeit und des Leidens an; gleichzeitig glauben sie, dass es eine tiefere Wahrheit gibt, die von den Menschen entdeckt werden kann, deren Herz rein und deren Geiste erleuchtet ist und die erkannt haben, dass Unbeständigkeit und Leiden wesentliche Bestandteile der karmischen Welt sind." (23)

In der Vielfalt gibt es gemeinsame Elemente, die die Religionen Indiens teilen, wie den Glauben an Wiedergeburt. Diesen unterscheidet sie vom Glauben an die Reinkarnation, den sie in der „anthropischen" westlichen Geschichte verortet, die den einzelnen Menschen zentral stellt. Die Wiedergeburt dagegen gehört zur „karmischen" asiatischen Geschichte, in der kein Geschehen und kein Mensch für sich allein steht oder unverbunden ist.

Die Welt ist ein Sakrament, sie ist heilig, sie ist ein Symbol des Göttlichen, das für sich selbst spricht. Das Symbol ist die kosmische Dimension der Wirklichkeit. Deswegen werden Symbole entdeckt, nicht erschaffen, denn sie vergegenwärtigen, was sie symbolisieren (67). Ein echtes Symbol ist transparent, weil es die Wirklichkeit in sich birgt. M. bezieht sich nicht nur hier auf R. Panikkar, der das Symbol die kosmotheandrische Erfahrung von Gott, Welt und Mensch nennt.

Zustimmend zitiert sie Panikkar, dass die Lösung für die drohende Vernichtung der Welt durch die Menschen die Begegnung der Kulturen und Religionen ist. Keine Religion oder Tradition kann diese Lösung alleine bringen, sie kann nur durch die Zusammenarbeit der verschiedenen Traditionen und Religionen der Welt gefunden werden.

Die Religionen müssen somit inmitten von Unterdrückung und Ausbeutung voneinander Frieden und Versöhnung lernen. M. fordert eine interreligiöse Bildung, verstanden als Rückgriff auf Archetypen, die sie als Sehnsüchte der Menschen versteht, die gehoben werden müssen, um falsche Polaritäten und Gegensätze zwischen den religiösen Traditionen zu überwinden. Die Sehnsüchte der indischen Seele sind nach M. die nach Ganzheit, Harmonie, Einheit und Befreiung (129), und die darunter liegende Spiritualität ist kosmosophisch, ökosophisch oder kosmotheandrisch. Soziale Veränderung gelingt durch gewaltfreien Widerstand, gelingt jedoch nach M. nur dauerhaft, wenn mit den Rechten und Gesetzen eine spirituelle Veränderung einhergeht, die das Verhältnis zum Nächsten ebenso umfasst wie das zur Erde.

Durch diese spirituelle Charakterisierung tritt Indien in einen Gegensatz zum Westen. M. bietet damit auch eine Antwort, warum der christliche Glaube in Indien eine Minderheitenreligion darstellt: er ist nach ihr zu westlich, die (kath.) Kirche ist nicht kontextsensitiv und übersieht die Notwendigkeit einer Mission gegen Ungerechtigkeit und Hunger und für Frauen und Kinder. Daher überrascht nicht, dass ihre Beispiele für eine gelungene Kontextualisierung solche von Frauen sind, die für ihre Rechte, die anderer und für die Erde kämpfen, unabhängig von Kaste, Schicht und Religion!

Anregend nutzt M. die philosophischen und spirituellen Ansätze ihrer Meister Panikkar und de Melo, und es gelingt ihr in dieser Perspektive, kontextuelle soziale Bewegungen in Indien analytisch einzuholen, die ihrem Glauben und ihrer Philosophie fern stehen mögen. Beschwörend ist ihr Plädoyer für eine Zukunft, die nur gemeinsam gelingen kann. Ihr theologischer Ansatz lässt andererseits offen, wie Indien sich gegen das von ihr so großartig beschworene kulturelle und religiöse Erbe zu dem entwickeln konnte, was M. als seine soziale Realität beschreibt: Unterdrückung, Ausbeutung, Gleichgültigkeit gegenüber Leben und Erde. Kritisch bleibt festzuhalten, dass die Realitäten des asiatischen Subkontinents nicht nur als Folge der Abkehr von einer behaupteten gemeinsamen Grundlage der Religionen verstanden werden können. Sie werden von anderen Autoren zu Recht als Folge von materiellen und Machtinteressen und von inneren Entwicklungen in den Religionsgemeinschaften und ihren Glaubenssystemen selbst beschrieben, die dabei sind, ihre Haltung zu den Modernisierungsprozessen und deren Folgen zu entwickeln, was M. nicht berücksichtigt.

Hamburg Michael Biehl

Zeugnis, Einladung, Bekehrung. Mission in Christentum und Islam, hg. v. Hansjörg Schmid / Ayse Basol-Gürdal / Anja Middelbeck-Varwick / Bülent Ucar. – Regensburg: Pustet 2011, 294 S. (Theologisches Forum Christentum – Islam), geb. € 22,00 ISBN: 978–3–7917–2322–8

Christentum und Islam gelten beide als missionarische Religionen. Doch das Verständnis von „Mission" ist bei beiden recht unterschiedlich und wurde in der Praxis auch sehr unterschiedlich ausgeführt. Jemanden unter Zwang zu bekehren oder die eigene Religion mit dem Schwert auszubreiten, gilt heute als der falsche Weg, dem Wahrheitsanspruch der jeweiligen Religion zu entsprechen. Zudem scheint in einer pluralen Welt, welche die Religionsfreiheit immer wieder betont, kein Platz mehr für absolute Ansprüche zu sein. Angesichts dieser und ähnlicher Probleme und Herausforderungen unserer Zeit war es deshalb angebracht, dass sich das seit 2003 alljährlich tagende *Theologische Forum Christentum – Islam* der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart auch einmal mit dem Thema der Mission beschäftigte. Unter verschiedenen Aspekten sollten das Verständnis und die Praxis von Mission in Christentum und Islam näher untersucht werden. Die einzelnen Beiträge dieses Forums liegen inzwischen in Buchform vor und sind so der weiteren Öffentlichkeit zugänglich.

Nach einem kurzen Vorwort und einer Einführung der Hg. folgen die Beiträge dem Duktus des Forums, wobei zu jedem Thema jeweils ein christlicher und ein muslimischer Autor Stellung beziehen, so dass die Einzelthemen aus beiden Blickwinkeln zur Sprache kommen können. Ein abschließendes Kap. versucht, die Ergebnisse bzw. die aufgeworfenen Fragen zusammenzubringen und einen Ausblick für die weitere Forschung zu geben.

Wie es bei einem solchen dialogischen Geschehen zu erwarten ist, ging es zunächst v.a. um die Klärung der beiden Begriffe der christlichen „Mission" und des islamischen *„da'wa"*, das allgemeinhin dem christlichen Missionsbegriff gegenübergestellt wird. Die christlichen Autoren bemühten sich sichtbar darum, die negativ anmutenden Aspekte des Missionsgedankens in das richtige Licht zu setzen und die christliche Mission in ihrem heutigen Verständnis als zeugnisgebende Einladung gemäß der islamischen *da'wa*-Idee hervorzuheben. In einem solchen Verständnis ihrer missionarischen Absichten können sich beide Religionen begegnen. Die muslimischen Referenten unterstrichen ihrerseits, dass der Missionsbegriff im Islam keine direkte Entsprechung habe und durch mehrere Worte (*da'wa* – Einladung, *tabliġ* – Weitergabe, oder *iršād* – zur Entscheidungsmündigkeit führen) zum Ausdruck gebracht werden kann und muss. So wurde auf muslimischer Seite auch betont, dass die Mission, anders als im Christentum, ursprünglich und historisch nicht zum Wesen des Islams gehörte. Unbestreitbar aber ist, dass beide Religionen mit ihrem absoluten Wahrheitsanspruch auch universell ausgelegt sind und danach streben, alle Menschen oder zumindest viele an dieser Wahrheit teilnehmen zu lassen.

Neben diesen hermeneutischen und theologischen Grundfragen (Kap. I) sowie einem schnellen Teilblick in die Geschichte (Kap. II) bietet das Buch aber auch eine interessante Auseinandersetzung mit und Diskussion über die anderen mit „Mission" verbundenen Aspekte: die Frage nach der Möglichkeit, beider Wahrheitsanspruch auch innerhalb einer pluralen Gesellschaft bestehen zu lassen (Kap. III), die damit einhergehende Frage nach dem Gegenüber von Missionsauftrag und Religionsfreiheit (Kap. IV), die schwierigere Frage nach der Bekehrungsmöglichkeit und Bekehrungsabsicht innerhalb des missionarischen Geschehens (Kap. V) und schließlich auch noch die Klärung des Verhältnisses von Dialog und Mission (Kap. VI). Zum Teil dadurch bedingt, dass diese Aspekte in parallel veranstalteten Kleinforen untersucht wurden, kommt es hier zu zahlreichen Wiederholungen, wobei immer wieder erneut die Begriffe

geklärt werden und ansonsten von beiden Seiten versucht wird, den jeweiligen Standpunkt in einem dialogisch wohlwollenden Licht erscheinen zu lassen.

„Schon dieses Forum erwies, dass ein Dialog über Mission und *da'wa* sehr weitreichende Fragestellungen impliziert, deren dialogische Bearbeitung aufgrund ihrer Komplexität noch einen weiten Weg vor sich hat." (212) Dieses Statement von *Ulrike Bechmann* spiegelt sodann auch den bleibenden Eindruck des Forums bzw. des Buches wider. In der Tat zeigen die einzelnen Beiträge, dass sich bei diesem schwierigen Thema mehr Fragen auftun, als dass diese Untersuchung Antworten geben konnte. Außer der Begriffsklärung in beiden Religionen sucht der Leser vergeblich nach Klarheit bzw. nach wegweisenden Antwortrichtungen. Vielmehr scheint das Ergebnis dieses christlich-islamischen Nachdenkens, wie so oft, nur eine Nebeneinanderstellung und ein Kennenlernen der unterschiedlichen Ansichten zu sein, ohne dass es aber zu einem wirklichen Fortschritt in diesem Dialog kommen könnte. Heikle Fragen, wie z. B. das faktische Todesurteil bei Apostasie im Islam, wurden nicht angeschnitten bzw. vorschnell entkräftet. Das zeigte sich auch in der Frage der Bekehrung sowie in der Frage nach dem Verhältnis von Dialog und Mission. Auch hier war man darauf bedacht, jedwede Bekehrungsabsichten von vornherein sofort auszuschließen und nur zögernd die *Möglichkeit* einer Bekehrung durch einladendes Zeugnis zuzulassen. Der im abschließenden Kap. angeregte Ausblick auf ein gemeinsames Zeugnis der beiden Religionen, das von den Schwierigkeiten eines jeweils den anderen herausfordernden missionarischen Einsatzes absieht, mag eine dialogische Gemeinsamkeit sein, kann aber den eigentlichen Ansprüchen der beiden – auch in einer pluralen Welt oder Gesellschaft – schlussendlich nicht vollkommen genügen.

Nichtsdestotrotz bildet das Buch eine gute und leicht lesbare Zusammenstellung und Hinführung zu diesem wichtigen Thema der Mission. Es gewinnt dadurch zusätzlich an Wert, dass hier auf gleicher Ebene und mit gleicher Gewichtung christliche *und* muslimische Gelehrte die verschiedenen Einzelaspekte beleuchtet haben. Ihre Überlegungen sind sicherlich eine ansprechende Einladung zu einer weiteren Vertiefung dieses Themas.

Clemency, Luxemburg Tom Kerger

Religion und Kultur

Rüpke, Ulrike / **Rüpke**, Jörg: **Die 101 wichtigsten Fragen: Götter und Mythen der Antike.** – München: Beck 2010. 160 S. (Becksche Reihe, 7028), pb. € 9,95 ISBN: 978–406–606630–4

Als Teil der Reihe „Die 101 wichtigsten Fragen", die in allgemein verständlicher Sprache in klassische Themen verschiedener natur- und geisteswissenschaftlicher Disziplinen einführen will, stellt der in zehn Abschnitte untergliederte Bd. die „Götter und Mythen der Antike" vor. Im Mittelpunkt der Einführung steht der griechisch-römische Mythenkreis, doch findet verschiedentlich auch orientalisches Erzählgut Berücksichtigung. Ein Anhang mit kommentierten Literaturhinweisen zu weiteren Werken mit einführendem Charakter sowie ein Namensregister schließen das Bändchen ab.

Der Mythos will zugleich lehren und unterhalten: Kosmo- und Theogonien erklären das Wesen der Wirklichkeit im Ganzen, Aitiologien beleuchten die Ursprünge von Kultstätten und lokalen Bräuchen, und die Götter- und Heldensagen erzählen die im Dunkel fehlender Quellen liegende Vorgeschichte der Griechen und Römer. Schwerpunkt der griech. Mythologie, mit der der antike Mensch über Rezitationen der kanonischen Epiker, über Aufführungen der Tragiker und über allgegenwärtige bildliche Darstellungen einzelner Szenen von früh auf bekannt gemacht wurde und die sein Welt- und Selbstverständnis weit stärker prägte als die vergleichsweise elitäre Philosophie, sind der thebanische und der trojanische Sagenkreis mit ihrer charakteristischen Interaktion von Menschen, Halbgöttern und Göttern. Ungeachtet späterer Kritik seitens der griech. Philosophie und Geschichtsschreibung ging man nicht nur von der Historizität der im Mythos dargelegten Ereignisse aus, sondern definierten sich Individuum, Stadt und Volk über das allgemein verbreitete Traditionsgut. Allerdings geschieht die Aneignung des Mythos nicht unkritisch. Im Gegenteil: Kritik der kanonischen, aber im Detail wandelbaren mythischen Traditionen ist Teil des höchst dynamischen Überlieferungsprozesses selbst, sei es, dass die Mythographen wie Homer und Hesiod auf griech. und Vergil und Ovid auf röm. Seite den klassischen Stoff selbst systematisieren, sei es, dass die Philosophie in gelehrten Allegoresen dessen verborgene Wahrheiten offenlegt. Besondere Berücksichtigung erfährt im vorliegenden Bd. die höchst differenzierte Theologie der Mythen mit ihren umfangreichen Erzählungen über die anthropomorphen Gottheiten und ihre vielfältigen Interventionen in die Belange der Sterblichen. Über die Befragung eines Orakels und die Deutung des Vogelflugs vermag der Mensch auch direkt mit den unsterblichen Göttern zu kommunizieren. Neben die traditionellen Mythen treten sodann philosophische, die wie die klassischen, denen sie Sprache und Struktur entlehnen, ebenfalls der Selbst- und Weltdeutung dienen. Die berühmte Schilderung des Jenseits im platonischen Er-Mythos etwa sekundiert der rationalen Argumentation mit dem rhetorisch wirksamen Mittel einer einprägsamen Bildersprache. Gleiches gilt auch für die breit ausgemalten Mythologien der Gnosis und des frühen Christentums: Bei aller Kritik an den Ausschweifungen der paganen Götter, die sie mit der antiken Philosophie eint, bedient sich auch die junge Religion nicht nur der überkommenen mythologischen Sprache und Geschichten. Auch ihr kanonisches Schrifttum, allen voran die ntl. Erzählungen von der Auferstehung Jesu, folgt weithin den Konventionen der großen mythologischen Geschichten. Ebenso steht die christliche Hagiographie unverkennbar in der Tradition der griech.-röm. Heldenmythen. Neben der Diskussion des Mythenbegriffs und seiner Geschichte bietet der Bd. überdies höchst lebendige, mit ausgewählten antiken Abbildungen einzelner Szenen illustrierte Nacherzählungen der klassischen Mythen der griech. und röm. Epiker und Tragiker: Die Entstehung der Götter und ihre Kabalen untereinander werden ebenso referiert wie die mythischen Anfänge der Welt und ihre Urzeit, die berühmten Kriege um die legendären Städte Theben und Troja ebenso wie ihre nicht minder bekannten Folgen wie die Irrfahrten des listenreichen Odysseus.

Der schmale Bd. bietet einen gut verständlichen Überblick über die komplexe Götter- und Mythenwelt der griech. und röm. Antike. Dabei gereicht es den beiden Autoren zur Ehre, dass sie in ihre höchst lesenswerte Darstellung, die überaus gekonnt Begriffsbestimmungen mit knappen Referaten der einschlägigen Mythen verbindet, immer wieder auch neuere Forschung einbeziehen. So kritisieren sie etwa die mögliche Deutung der Panthea als Spiegel vorherrschender gesellschaftlicher Ideale, werten den Begriff des Polytheismus, losgelöst von seiner ursprünglichen polemischen Spitze, als treffende Bezeichnung für die Annahme mehrerer anthropomorph gedachter göttlicher Akteure oder erläutern kenntnisreich die inzwischen wohlbekannten mono- oder henotheistischen Tendenzen im antiken Denken. Insgesamt ist die Beantwortung der „101 wichtigsten Fragen" eine ebenso unterhaltsame wie hilfreiche Darstellung der „Götter und Mythen der Antike".

Münster Christian Hengstermann

Ästhetik – Religion – Säkularisierung. Bd. II: Die klassische Moderne, hg. v. Silvio Vietta / Stephan Porombka. – München: Fink 2009. 285 S., kt € 34,90 ISBN: 978–3–7705–4922–1

Nachdem der erste Bd. der zweibändigen Aufsatzsammlung (vgl. meine Rezension in: Theologische Revue 1/2010, Sp. 37–39) den Komplex der Säkularisierung im Zeitraum zwischen Renaissance und Romantik verfolgt hat, wird er im vorliegenden Bd. unter den Bedingungen des 19. und 20. Jh.s – hier *klassische Moderne* genannt – in den Blick genommen. Beide Bd.e schreiben der Ästhetik eine wesentliche Rolle im Prozess der Säkularisierung zu; Säkularisation wird geradezu als Ablösung der Religion durch Ästhetik bestimmt, womit freilich ein recht weiter Begriff von Ästhetik vorausgesetzt wird. Während der erste Bd. die These Viettas diskutiert, dass die Anfänge der so verstandenen Säkularisierung bis zu Dante hin vorzudatieren sind, widmet sich der zweite Bd. dem Zeitraum, für den Debatten um Phänomene und Deutungen der Säkularisierung allgemein kennzeichnend sind. Standen im ersten Bd. literatur- und musikwissenschaftliche Aspekte im Vordergrund, so werden im zweiten neben der Literatur auch politische Entwicklungen und philosophische Positionen auf Motive der Säkularisierung hin untersucht.

Im Zentrum der Säkularisierung der gesellschaftlichen Ordnung steht die Herausbildung der Nation in Frankreich (*Sanne Ziethen*) und Deutschland (*Peter Berghoff*). Die meisten Beiträge erörtern literaturwissenschaftliche Themen. Es geht um Stefan George (*Bernhard Böschenstein*), Georg Trakl (*Elisabetta Mengaldo*), Rainer Maria Rilke (*Martine King*), Franz Werfel (*Akane Nishioka*), Hugo Ball (*Elena Agazzi*), Ernst Jünger (*Mario M. Bosincu*), Franz Kafka (*Bernhard Greiner*), Gottfried Benn (*Antje Büssgen*) und Bertold Brecht (*Wolfgang Braungart*). Die Philosophie des 20. Jh.s kommt in den Positionen Martin Heideggers (*Friedrich-Wilhelm von Herrmann*), Walter Benjamins (*Mauro Ponzi*) und Theodor W. Adornos (*Georg W. Bertram*) zur Sprache. Der Bd. schließt mit einem Beitrag des Mithg.s *Stephan Porombka* „zur säkularsakralen Ästhetik der Netzkultur".

Die Tagung im Deutsch-Italienischen Zentrum Villa Vigoni im Herbst 2007, aus der die Beiträge des Bd.es hervorgegangen sind, hat offensichtlich die Diskussion um Viettas Konzept der Säkularisierung noch einmal erheblich in Bewegung versetzt. Diese Bewegung resultiert aus der den Diskussionen der Beiträge zugrunde liegenden Einsicht, „dass mit der Romantik eine *neue Stufe* der Säkularisierung einsetzt". Während die Säkularisierung sich zuvor darauf beschränkte, „dass sie die christlichen Glaubensgehalte ästhetisch *darstellte*", gehen ihre Programme nun dazu über, „die Religion und ihr Bedeutungspotential zu *absorbieren* und zu *ersetzen*" (7). Das führt zu kon-

sequent religionskritisch säkularisierten Konzepten (z.B. Brecht), aber auch zu künstlerischen Brechungen, die auf eine Neubelebung des Religiösen (z.B. Ball) oder gar auf eine Resakralisierung (z.B. Rilke) zielen. Schließlich ist der Prozess der Säkularisierung auch mit Gefahren und Verlustrechnungen verbunden, die v.a. für den Bereich der politischen Diskurse konstatiert werden.

So vermitteln die durchweg äußerst anregenden Beiträge, die auch manches Neuland entdecken lassen (z.B. Heideggers Interpretation der Sixtina), im Ganzen doch ein sehr viel ambivalenteres Bild von der Ablösung der Religion durch Ästhetik, als dies die dem ersten Bd. vorangestellte These erwarten ließ: Durch ihre Überführung in Ästhetik wird Religion eben doch nicht lediglich dogmatisch entschlackt und damit auf das zivilisatorisch gebotene Niveau der Toleranz gehoben. Die Offenheit und Unvoreingenommenheit, mit der eine übergreifende These zum Säkularisierungsprozess zwischen Renaissance und Gegenwart an einzelnen Phänomenen, Positionen und Diskursen dieses Prozesses gemessen wird, gehört zu den großen Stärken des zweibändigen Projektes. Umso mehr vermisst man im zweiten Bd. eine Art resümierender Bilanz, die von den Hg.n in ihrer ansonsten sehr instruktiven Einleitung beinahe nachdrücklich vermieden wird. Gern hätte man dazu auch eine theologische oder religionsphilosophische Stimme gehört, die im vorliegenden Bd. gänzlich fehlt.

Münster Reinhard Hoeps

Bender, Melanie: **Auf den Spuren von Narnia**. Eine religiöse Weltgeschichte. – Paderborn: Schöningh 2010. 175 S., kt € 16,90 ISBN: 978–3–465–03496–4

Zwei Bereiche der vielseitigen Arbeit des englischen Literaturwissenschaftlers C. S. Lewis (1898–1963) werden in diesem Buch zusammengeführt: Melanie Bender untersucht die *Chroniken von Narnia* auf ihre versteckten theologischen Gedanken hin und beleuchtet diese mithilfe von L.s theologischen Schriften. Mit kreativer und unmittelbarer Phantasie werden in den sieben Geschichten Einsichten herbeigeführt, die normalerweise durch intellektuelle Abstraktion gesucht werden. L. war ein Laie, der eine tiefsinnig religiöse Lebensauffassung hatte. Er hat mit schwierigen theologischen Problemen gerungen und Einblicke gewonnen. Diese verquickt er in den *Chroniken von Narnia* mit seiner bunten Phantasie, sodass man es mit Erzählungen zu tun hat, die sich auch für Erwachsene als überraschend gewinnbringend erweisen. Wie B. unterstreicht, ist es das Charakteristikum guter Kinderliteratur, dass sie auch im Alter von 50 Jahren gelesen werden kann, und zwar sogar mit noch mehr Gewinn. Es geht hier aber nicht um christliche Allegorien. Die *Chroniken* sind also nicht Didaktik der Theologie, sondern bringen vielmehr – in der gegenteiligen Richtung – virtuell selbst theologische Realität ins Bewusstsein. Während man liest, passiert gleichsam osmotisch eine eigene Auseinandersetzung mit dem Leben in unserer Welt, die wir Realität zu nennen pflegen. Dass Narnia fiktiv ist, erschwert die theologischen Überlegungen keineswegs; offenbar im Gegenteil werden diese dabei sogar noch reeller und wahrer. Die Dinge werden auf das Wesentliche entschlackt und mit einer gleichsam gereinigten Aufmerksamkeit erkennt man wahrhaftiger, worauf es ankommt. Das ist heute besonders dringend, zumal da unsere Kultur Religion äußerst verfremdet hat – oft versinkt sie ironischerweise ausgerechnet in der Kirche. Religion ist dermaßen mit Vorurteilen überlagert, dass man sie als Religion kaum erkennt. Da die theologischen Gedanken mehr oder weniger versteckt bzw. von vornherein nicht in landläufigen Kategorien gedacht sind, ist es ein Verdienst von B., sie zu erkennen, herauszustellen und in einen Kontext zu setzen. Außerdem werden viele Symbole von ihr entschlüsselt. Besonderes Gewicht legt sie darauf, L.s Quellen aufzudecken, sei es z.B. Platon oder die Bibel. Die *Chroniken* stellen zwar keine komplette Theologie im herkömmlichen Sinne dar – insbes. fehlt eine Ekklesiologie –, sie schildern aber dennoch eine gesamte Weltgeschichte von Schöpfung über Erlösung bis hin zur Vollendung und klären das Entscheidende im Leben und in der Religion. B.s Buch zeigt ausführlich, wie fiktive Verzauberung Wahrnehmung und Einsicht auslösen kann. Ein Kind, das etwas über mutige Krieger gegen das Böse liest, stehe, wie L. argumentiert, selten in Gefahr, in der Hoffnungslosigkeit des Lebens unterzugehen.

Die unterschiedlichen Charaktere der einzelnen Erzählungen, ob Menschen, Tiere oder Phantasiewesen, erleben Tugend und Laster, Versuchung und Schuld, Reue und Vergebung, und zwar auf vielfältige Weise, genau wie im normalen Leben. Sie begegnen bösen Gestalten und einem Retter – dem Löwen Aslan. Hier erweist sich, dass für L. Menschsein immer im Religiösen stattfindet. Religiöse Motive und Erlebnisse fließen bei ihm wie selbstverständlich in seine Geschichten hinein und müssen gar nicht als solche erkannt werden, zumal sie erlebt werden. Sie sind in eine gemütliche Atmosphäre eingebettet, die von einem Herrscher erzählt, der sowohl kuschelig als auch Ehrfurcht gebietend ist. Selbst wenn der Leser das Religiöse in den Geschichten nicht bewusst erkennt, vermag es in ihm doch eine unbekannte Sehnsucht zu wecken und zu bestimmen, die er unbewusst schon immer hatte und die ihn in seiner eigenen Welt auf die Suche nach den Entsprechungen gehen lässt. Dieser wesentliche Aspekt gehört zu denen, die im kirchlichen Christentum meist vernachlässigt werden.

Der Löwe Aslan verkörpert das Gute, aber B. vereinfacht das Gute nicht. „Manche Leute reden so, als ob es ein Vergnügen wäre, dem Blick des Guten zu begegnen", schreibt L. „Sie sollten es sich noch einmal überlegen. Religion ist für sie nur ein Spiel." (34) Aslans Gutheit wird differenziert aufgefasst, sodass Leid und Schuld einfühlsam intellektuell im Sinne einer Theodizee immer wieder thematisiert werden. Das impliziert aber auch, dass im Guten selbst, d.h. in diesem Fall in Aslan, eine Ambivalenz steckt. Trotz seiner Gutheit ist er nicht harmlos. Er ist kein zahmer Löwe oder, wie es in L.s Buch *Über den Schmerz* heißt, kein Großvatergott, kein greiser Wohlmeiner, „der dir schläfrig wünscht, nach deiner eigenen Façon glücklich zu sein" (ebd.). In ihm steckt das Feuer, das von den Menschen mit absoluter Autorität das Äußerste verlangt, was diese geben können. Das ist weder etwas, was ungerechtfertigt ist, noch etwas, was überfordert. Vielmehr fordert es die individuell im Einzelnen angelegten Fähigkeiten heraus. Selbst Schmerz ist der Heilung nicht ganz fremd. Sogar eine plausible Schilderung der Hölle gelingt L., wobei Zufriedenheit, die übermäßig genügsam ist, den Ansatz einer Erklärung bietet. Nicht objektive Qual, sondern Solidarität ist eher dafür charakteristisch. An dieser Stelle zieht B. das platonische Höhlengleichnis heran. Denn Sicherheit, so L., ist „der größte Feind der Sterblichen" (ebd.).

B. entfaltet eine differenzierte Darstellung von Schuld. Sie zeigt z.B., wie selbst ein mutiger Kämpfer wie die Maus Riepischiep einem Laster verfällt, was sie später mit Hilfe von Aslan erkennt und bereut. Riepischiep sehnt sich in einem so großen Maße nach Aslans Land, dass er, um dieses zu erreichen, nicht nur tapfer ist, sondern seine Tapferkeit in Tollkühnheit umschlägt. „Ein Mensch unterschätzt das Ausmaß seiner eigenen Schuld, bevor er nicht ernsthaft versucht hat, gut zu sein", hebt L. hervor. „Es ist töricht, davon auszugehen, gute Menschen wüssten nichts von Versuchung. Das ist nicht richtig", fährt er fort. „Nur wer Versuchung widerstanden hat, weiß, wie stark sie ist." (120) An konkreten, nachvollziehbaren Fällen lernt man, wie man verführt wird. Nicht durch etwas Böses wird der Mensch nämlich auf den Irrweg geführt, sondern ausgerechnet durch etwas an sich Gutes. Der typische menschliche Fehler liegt, genau betrachtet, lediglich in der Verletzung der Rangordnung der Güter, durch die man scheinbar ohne Ausweg in die Herrschaft des Bösen hineinrutscht.

Auch das Böse in seinen vielen Formen, insbes. beim Menschen, gehört zur Narnia-Geschichte. Man erfährt bspw., wie selbst ein Kind imstande ist, böse zu sein. B.s Buch widmet einzelne Kap. der Behandlung von Freiheit, Moral, Glaube und, was bei L. besonders wichtig und für heute ungewöhnlich ansprechend ist, dem Gebet und überhaupt der Spiritualität. Diese ist subtiler und vielseitiger, als man allgemein vermutet. Der Leser wird etwa mit der Frage konfrontiert, was es bedeutet, dass Gebete manchmal nicht erfüllt werden. Eine Erklärung dafür, warum einige Gebete mit absoluter Sicherheit nicht erhört werden, liegt darin, dass sie nicht erhört werden können. Gott kann trotz seiner Allmacht der Logik nach nur das tun, was in sich möglich ist. Wie L. schreibt: „Es bleibt wahr, dass alle Dinge bei Gott möglich sind; das innerlich Unmögliche aber ist nicht ein Ding, sondern ein Nichts. Es ist für Gott genauso wenig möglich wie für das schwächste Seiner Geschöpfe, von zwei einander ausschließenden Alternativen beide zu verwirklichen; nicht weil Seine Macht behindert wäre, sondern weil Unsinn eben Unsinn bleibt, selbst wenn er von Gott handelt." (99) Eigentlich sind unsere Gebete erhört oder nicht erhört, bevor wir überhaupt geschaffen sind, denn, wie B. betont, „Gott erkennt unsere Zukunft, wie wir die Gegenwart erkennen, und kommt somit mit unserer Freiheit nicht in Konflikt." (101) „Was immer du tust, du führst in jedem Fall Gottes Absichten aus; aber es macht einen Unterschied für dich, ob du ihm wie Judas dienst oder wie Johannes" (104), stellt L. scharfsinnig fest.

Uneingeschränkt konfrontiert B. sich mit dem Theodizeeproblem. Sie stellt heraus, dass das Sein des Bösen in einer Seinsschwäche besteht. Der Leser gewinnt hier ein authentisches Problembewusstsein. Dahinter steht die Erkenntnis, „dass Böses ein Schmarotzer, nichts Ursprüngliches ist. Dem Bösen sind die Kräfte seiner Existenz vom Guten gegeben worden." (51) Das Böse kommt niemals vor dem Guten und kann nicht ohne das Gute existieren, denn das Gute kann allein um des Guten willen angestrebt werden, wohingegen das Böse voraussetzt, dass das Gute pervertiert wird. Niemand hat je eine Grausamkeit begangen, allein weil Grausamkeit schlecht ist, sondern weil sie etwa Vergnügen bereitet oder Nutzen bringt. Mit anderen Worten: Dem Bösen gelingt es nicht einmal, auf gleiche Weise böse zu sein, wie das Gute gut ist. Das Gute ist sozusagen ‚es selbst', während das Böse nur das verdorbene Gute repräsentiert. Es muss zuerst etwas Gutes geben, bevor es verdorben wird.

Die bezaubernde, durch einen Gesang des Löwen Aslan bewirkte Erschaffung Narnias kommt am Ende der Geschichte zur Vollendung. Narnia kommt zu einem Ende und von daher gewinnt der Leser eine Perspektive auf das Ganze, zumal auch unsere Welt ein Ende haben wird. Das Ende hat also die Form einer Vollendung des Bisherigen. Der Vorwurf gegen die Idee des Jenseits am Ende der Geschichte, dass das Jenseits nicht vorstellbar ist, erfährt dabei eine deutliche Relativierung. Mit Hilfe platonischer Philosophie zeichnet L. eine Vollendung, die nachvollziehbar und der Vorstellungskraft ein wenig zugänglich ist. Mit dem Ruf „weiter hinauf und weiter hinein" (90) wird die Vollendung als Intensi-

vierung von Wirklichkeit erfasst. Sie ist einerseits übernatürlich, entspricht aber andererseits der menschlichen Natur. Der Mensch verlangt nicht deshalb nach dem Himmel, wie B. unterstreicht, weil er dort eine Belohnung für seine guten Werke erwartet, sondern, wie L. sagt, „er will unausweichlich in einer gewissen Weise handeln, weil ein erster Schimmer des Himmels in ihm ist" (91). L. selbst führt seinen Glauben auf die Erfahrung einer sehnsüchtigen Freude zurück. *Überrascht von Freude* heißt seine Autobiographie. Diese Sehnsuchtsfreude erscheint wie „der Duft einer Blume, die wir noch nicht gefunden haben", bzw. wie „das Echo einer Melodie, die wir noch nicht gehört" haben (92). Diese Spiritualität ist keineswegs naiv. Sie baut auf jene Art von Sehnsucht, die in sich selbst begehrenswert ist und zugleich die größte Erfüllung darstellt, die uns auf Erden zuteil werden kann. In dieser hohen Freude wird unser gewöhnliches Unterscheiden zwischen Haben und Begehren hinfällig gemacht. „Haben ist Begehren, und Begehren ist Haben", erklärt L. „Und so war der Augenblick, da ich mich danach sehnte, wieder jenen Schmerz zu empfinden, selbst wieder dieser Schmerz." (ebd.)

Einen Höhepunkt der *Chroniken* repräsentiert die wunderbare Figur des Marschwiggels Puddelglum, der sich dadurch auszeichnet, immer das Schlimmste zu erwarten. Gerade er beweist eine sehr radikale Beziehung zur eigentlichen Wirklichkeit. Ihm ist es letztendlich sogar gleichgültig, ob die Wirklichkeit, für die er sich einsetzt, existiert und die wahre ist. „Angenommen, wir haben all diese Dinge [...] tatsächlich nur geträumt. Angenommen, es ist so", räumt er ein. „Dann kann ich nur sagen, dass in diesem Fall die erfundenen Dinge mir erheblich bedeutsamer vorkommen als die wirklichen." Wenn unsere Alltagswelt die wirkliche ist, ist sie in seinen Augen eine jämmerliche Wirklichkeit. „Ich bin auf Aslans Seite", fährt er fort, „selbst wenn es keinen Aslan gibt." (84)

Obwohl es sich um Kinderbücher handelt, wird das Verhältnis zwischen Glauben und Vernunft darin essentiell realisiert. Zweifel und Atheismus werden als echte Herausforderungen behandelt. L.s Phantasiewelt hat Ecken und Kanten und ist darum ansprechend. Selbst die Besten haben keine sauberen Westen. Seine Figuren sind keine Tugendschäfchen, sondern dem normalen Menschen ähnlich. Gleiches gilt für die Menschenkinder, die L. diese Welt besuchen lässt, stellt B. fest. Dieser Aspekt macht die Gedanken hinter den *Chroniken* so wirklichkeitsgemäß und hilfreich. Verstärkt wird dieses auf die Realität des Lesers bezogene Moment gerade durch den phantastischen Rahmen. „Wer faszinieren und überzeugen will, muss die höchste Wahrheit mit fremden, ungewöhnlichen und unbekannten Elementen schmücken. Wenn Vorgänge beschrieben werden, die von der Wirklichkeit der Welt abweichen, ohne sie vollkommen zu ersetzen, wirkt dies belebend." (166) Gerade in dieser Verschmelzung von phantastischer und realer Welt, worauf B.s Buch stets aufmerksam macht, liegt die Stärke der *Chroniken*. Die beiden Wirklichkeiten sind genauso miteinander verwoben wie ihre Botschaften. Während der Leser in die Geschehnisse einer anderen Welt versunken ist, kann sich gleichzeitig etwas in ihm selbst verändern.

Münster William J. Hoye

Kurzrezensionen

Diakonisch führen im Wettbewerb. Herausforderungen und Aufgaben, hg. von Volker Herrmann / Heinz Schmidt. – Heidelberg: Universitätsverlag Winter 2010. 282 S. (Veröffentlichungen des Diakoniewissenschaftlichen Instituts an der Universität Heidelberg, 41), kt € 19,00 ISBN: 978–3–8253–5749–8

Bei dem vorliegenden Bd. handelt es sich um eine Sammlung von Abschlussarbeiten und Gelegenheitsschriften aus dem Umfeld des Diakoniewissenschaftlichen Instituts der Univ. Heidelberg. Er hinterlässt insgesamt einen heterogenen Gesamteindruck. Führungskräfte in der Wirtschaft müssen über fünf grundlegende Kompetenzen verfügen: Organisieren, Kontrollieren, Entscheiden, Zielführung und Personalentwicklung (60–74). Bei diakonischen Einrichtungen stellt sich die zusätzliche Frage, wie diese Kompetenzen mit den ethischen und theologischen Grundlagen einer lebensanschaulichen Institution verbunden werden können, die personenbezogene Dienstleistungen auf dem Markt der sozialen Arbeit anbietet. Man muss sich dazu von einer Dienstgemeinschaft mit einer missionarischen Kultur zu einer professionellen Organisation entwickeln. Orientierende Grundlagen für diesen Prozess werden in dem Bd. in der Gottebenbildlichkeit des Menschen und in der Einheit von Gottes- und Nächstenliebe, aber auch in biblischen und diakoniegeschichtlichen Quellen identifiziert. Daneben werden hierfür Managementkonzepte herangezogen (124–142). Der Sammelbd. wird mit zwei Theorie und Praxis verbindenden Beiträgen abgeschlossen, einmal zu einem konkreten Projekt der Organisationsentwicklung in einer Einrichtung und einmal zur Lobbyarbeit in der Diakonie (163–280). St. G.

Pulsfort, Ernst: **Herders Neuer Atlas der Religionen**. – Freiburg: Herder 2010. 160 S., geb. € 36,00 ISBN: 978–3–451–32830–5

Herders Neuer Atlas der Religionen ist ein informatives Kartenwerk, das die weltweite geographische Verbreitung von Religionen umfangreich aufarbeitet und anschaulich präsentiert (behandelt werden Weltreligionen, chinesische Religionen, Shintoismus und indigene Religionen). Der erste Hauptteil zeigt die gegenwärtige geographische Verbreitung, im zweiten wird die historische Entwicklung dokumentiert. In begleitenden Texten wird Entstehung und Geschichte der einzelnen Religionen kurz vorgestellt. Zusätzliche Karten widmen sich den Themen Atheismus, Staatsreligion, Religionsfreiheit und den Verwaltungseinheiten der Katholischen und Evangelischen Kirche. – Der Autor ist sich der grundsätzlichen Problematik eines solchen Atlasses bewusst, da die statistischen Daten zu Religionen oft nur auf Schätzungen beruhen (z. B. weil es keine Register gibt, in denen Mitglieder erfasst werden, oder die Form der Religionsausübung mehrere Zuordnungen zulässt). Auch können Karten, die lediglich die vorherrschende Religionszugehörigkeit in einem Gebiet aufzeigen, leicht missverständlich sein, weil sie eine Homogenität suggerieren, die zumeist nicht zutrifft. – Unbeschadet dessen wird dieser Atlas besonders für Unterrichtszwecke äußerst hilfreich sein. Er kann dazu beitragen, einem breiteren Leserkreis die Vielfalt der Religionen weltweit deutlich vor Augen zu führen, und die Einsicht fördern, dass das Wissen über andere Religionen ein wesentlicher Bestandteil unserer Bildung sein muss. F.-P. B.

Schmemann, Alexander: **Die Mutter Gottes.** Aus dem Russischen und Amerikanischen übers. v. Marta Pavlíková und Cornelia Capol. – Einsiedeln/Freiburg: Johannes Verlag 2010. 111 S. (Neue Kriterien, 11), pb. € 12,00 ISBN: 978–3–89411–412–1

Dieses Büchlein versammelt mehrere Texte des bekannten amerikanischen Theologen russischer Herkunft, die zu verschiedenen Gelegenheiten entstanden sind: eine Serie von Radiopredigten, die in russischer Sprache für die Hörerschaft in der Sowjetunion verfasst wurden, sowie einige ursprünglich auf Englisch publizierte Beiträge für amerikanische Zeitschriften, denen ebenfalls Vorträge zugrunde liegen. Die ersten Beiträge stellen eine für die Zuhörerschaft angepasste Einführung in die orthodoxe Mariologie dar, wobei Grundaussagen über Maria und Hochfeste den jeweiligen Ausgangspunkt bieten; in den drei anderen Texten werden Fragen der Mariologie mit der Anthropologie, der Ekklesiologie und der Pneumatologie verknüpft. Die enge Verbindung von Mariologie und Christologie zieht sich durch alle Beiträge; ebenso die liturgische Verankerung der Betrachtung Mariens in der Orthodoxie. Schmemann kritisiert zuweilen auch – in ökumenischer Verbundenheit – die Marien-Vergessenheit in den westlichen Theologien. Dem Verlag ist zu danken, dass er die Ansprachen der deutschsprachigen Leserschaft zugänglich gemacht hat. Th. B.

Sprinkle, Preston M.: **Law and Life**: The Interpretation of Leviticus 18:5 in Early Judaism and in Paul. – Tübingen: Mohr Siebeck 2008. (XIV) 224 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament II. 241), kt € 54,00 ISBN: 978–3–16–149531–1

Im Zentrum der vorliegenden Studie zu frühjüd. und pln. Gesetzesverständnis und Soteriologie steht die atl. Aussage, dass der Mensch, der die Satzungen und Rechte des Herrn hält, durch sie leben wird. Nach einem knappen Forschungsüberblick und einer Einführung geht es um die Wirkungsgeschichte von Lev 18,5 im Frühjudentum (25–130). Zunächst untersucht S. die Verwendung in Levitikus, Hesekiel, Nehemia und in der LXX. Anschließend geht es um die Verwendung in der *Damaskusschrift*, in 4Q504, in den *Psalmen Salomos*, in Philo, *De Congressu* 86f und im pseudo-philonischen *LAB*. Teil zwei (131–190) gilt den pln. Bezugnahmen auf Lev 18,5 in Gal 3,12 und in Röm 10,5. S. kommt zu dem Schluss, dass Lev 18,5 sowohl für das Frühjudentum als auch für die pln. Soteriologie von großer Bedeutung war, jedoch unterschiedlich rezipiert wurde. Nach Paulus kann der Gesetzesgehorsam das schon vorhandene und noch zu vollendende eschatologische Leben nicht gewähren. Es geht ihm nicht um Leben innerhalb des Bundes, um ein vom Gesetz bestimmtes Leben oder um ein zukünftiges Leben, das durch Gehorsam erreicht werden kann. Darin zeigen sich deutliche Unterschiede zwischen Paulus (eine von den atl. Propheten bestimmte, einseitig auf Gottes Handeln zugespitzte Wiederherstellungserwartung) und dem Frühjudentum (eine deuteronomistische, durch Gehorsam bedingte Erwartung). Durch die Untersuchung der frühjüd. Rezeption ergeben sich mehrere kritische Anfragen an die Rekonstruktion frühjüd. Soteriologie in der sog. neuen Pau-

lusperspektive (etwa die Zugehörigkeit zu Israel allein vermittle kein Heil, oder eine deutliche Diskontinuität zwischen Paulus und dem Frühjudentum). Eine insgesamt gelungene und wichtige Untersuchung. Chr. St.

Toney, Carl N.: **Paul's Inclusive Ethic.** Resolving Community Conflicts and Promoting Mission in Romans 14–15. – Tübingen: Mohr Siebeck 2008. (XIII) 235 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament II, 252), pb. € 54,00 ISBN: 978–3–16–149741–4

Die vorliegende Monographie geht auf eine Doktoraldiss. an der Loyola Univ. in Chicago zurück (2007). Darin argumentiert T., dass Paulus in Röm 14f eine einheitsstiftende Ethik entwirft, in der die „Starken" (überwiegend Heidenchristen) auf die jüdischen Praktiken der „Schwachen" Rücksicht nehmen und diese nicht verachten sollen. Damit will Paulus die gefährdete Einheit der römischen Christen fördern und seine eigene Position in diesem Konflikt andeuten. Neu an T.s Studie ist eine weitere, damit verbundene *außergemeindliche* Absicht der pln. Einheitsparänese: Durch die Rücksichtnahme der Heiden und den Verzicht auf das Ausleben der eigenen (Gesetzes-) Freiheit sollen die missionarischen Bemühungen der Judenchristen unter ihren Mitjuden nicht gefährdet werden. Nach einem detaillierten Forschungsüberblick geht es um die Identifikation der Starken und Schwachen, um die Einheitsparänese in Röm 14 und das Missionsanliegen in 15,7–13. Diese ethische Forderung sieht T. in Röm 11 verwurzelt (hier wird ein wichtiger Zusammenhang zwischen Röm 9–11 und 14f beobachtet) und als eine Adaption der pln. Regelung innergemeindlicher Konflikte in 1 Kor 8–10. Obwohl davon auszugehen ist, dass die römischen Christen missionarisch gewirkt haben und Heidenchristen leicht zur Belastung für innerjüdische Mission geworden sein dürften, fällt auf, dass Paulus die Einheitsforderung innergemeindlich begründet. In Röm 15,7–13 geht es kaum um eine innerjüdische Mission. Jedoch dient die Einheitsparänese in Röm 14f den Missionsabsichten des Paulus in Rom und darüber hinaus im westlichen Mittelmeerraum: beide Gruppen sollen sich hinter den Apostel und sein umstrittenes Evangelium stellen und ihn nach Spanien geleiten. Chr. St.

Wasserman, Emma: **The Death of the Soul in Romans 7.** Sin, Death, and the Law in Light of Hellenistic Moral Psychology. – Tübingen: Mohr Siebeck 2008. (X) 171 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament II, 256), kt € 44,00 ISBN: 978-3-16-149612-7

Die Aussage „Ich aber starb" in Röm 7,10 gehört zu den vielen Rätseln in Röm 6f. In der vorliegenden Untersuchung will die Vf.in die Aussagen auf dem Hintergrund des antiken ethischen Diskurses untersuchen (in Anlehnung an S. Stowers und T. Engberg-Pedersen). Paulus gehe es dabei um einen bestimmten Typ von Mensch, der stark an seiner extremen Sittenlosigkeit leidet. Der Text baue auf dem platonischen Verständnis des Wesens der Seele auf und beschreibe mit diesen Begriffen die Not eines Menschen, der von Leidenschaften und Begierden völlig überwältigt wird. Dieser Zustand wird unter Aufnahme von Philo als der *Tod der Seele* beschrieben. Es geht also in Röm 7,7–25 um die Not eines Verstandes, der von Leidenschaften und Lüsten versklavt wird. Die Arbeit zeigt, dass sich einige pln. Aussagen auf diesem platonischen Hintergrund verstehen lassen. Sie lässt aber den starken Bezug zum Gesetz in Röm 6f außer Acht; ferner geht es Paulus kaum um extreme Sittenlosigkeit, sondern um die allgemeine Machtlosigkeit des Gesetzes angesichts der Herrschaft der Sünde und des Fleisches. Die knappe Untersuchung bringt neue Aspekte und Einsichten in die Diskussion, überzeugt aber insgesamt nicht. Chr. St.

Anschriften der Rezensentinnen und Rezensenten

Dr. Christoph Amor, Karl-Rahner-Platz 1, 6020 Innsbruck, Österreich
Dr. Henryk Anzulewicz, Adenauerallee 17, 53111 Bonn
Prof. Dr. Andreas Arndt, Unter den Linden 6, 10099 Berlin
Dr. Michael Biehl, Rupertistr. 67, 22609 Hamburg
Prof. Dr. Thomas Bremer, Hüfferstr. 27, 48149 Münster
Prof. Dr. Christoph Dohmen, Universitätsstr. 31, 93054 Regensburg
Prof. Dr. Margit Eckholt, Schloßstr. 4, 49069 Osnabrück
Prof. Dr. Heinz-Josef Fabry, Regina-Pacis-Weg 3, 53113 Bonn
Prof. Dr. Ingeborg Gabriel, Schenkenstr. 8–10, 1010 Wien, Österreich
Dr. Georg Gäbel, Pferdegasse 1, 48143 Münster
Prof. Dr. Bernd Goebel, Eduard-Schick-Platz 2, 36037 Fulda
Dipl. Theol. Vanessa Görtz, Dorotheenstr. 16, 48145 Münster
Dr. Stefan Habel, Schloßwender Str. 1, 30159 Hannover
Dr. Görge K. Hasselhoff, Universitätsstr. 150, 44801 Bochum
Dr. Axel Heinrich, Postfach 700822, 22008 Hamburg
Prof. Dr. Marianne Heimbach-Steins, Hüfferstr. 27, 48149 Münster
Christian Hengstermann, Johannisstr. 8–10, 48143 Münster
Prof. Dr. Reinhard Hoeps, Hüfferstr. 27, 48149 Münster
Prof. Dr. William Hoye, Hüfferstr. 27, 48149 Münster
Dr. Ursula Ulrike Kaiser, Sedanstr. 19, 20146 Hamburg
Prof. Dr. Tom Kerger, 9, rue de l'Eglise, 4965 Clemency, Luxemburg
Prof. Dr. Ulrich Körtner, Schenkenstr. 8–10, 1010 Wien, Österreich
AR Dr. Norbert Köster, Johannisstr. 8–10, 48143 Münster
Prof. Dr. Beate Kowalski, Emil-Figge-Str. 50, 44227 Dortmund
Dr. Markus Lersch, Eduard-Schick-Platz 2, 36037 Fulda
Prof. Dr. Martin Leuenberger, Universitätsstr. 13–17, 48143 Münster
Dr. Stephanie van de Loo, Klosterstr. 9, 48527 Nordhorn
Dr. Michael Quisinsky, Rue des Bugnons 10, 1217 Meyrin (Genève), Schweiz
Dr. Martin Rohner, Große Domsfreiheit 5, 49074 Osnabrück
Prof. Dr. Karlheinz Ruhstorfer, Fortstr. 7, 76829 Landau
Univ.-Prof. Dr. Dr. Hans-Joachim Sander, Universitätsplatz 1, 5020 Salzburg, Österreich
Prof. Dr. Rolf Schieder, Unter den Linden 6, 10099 Berlin
PD Dr. Anke Silomon, Fritschestr. 50, 10627 Berlin
Prof. Dr. Hans Ulrich Steymans O.P., Av. de l'Europe 20, 1700 Fribourg, Schweiz
Prof. Dr. Klaus von Stosch, Warburger Str. 100, 33098 Paderborn
Prof. Dr. Christian Strecker, Waldstr. 11, 91564 Neuendettelsau
Prof. Dr. Magnus Striet, Werthmannplatz 3, 79085 Freiburg i. Br.
Prof. Dr. Klaus Unterburger, Universitätsstr. 31, 93053 Regensburg
Dr. Ludger Weckel, Friedrich-Ebert-Str. 7, 48153 Münster
Prof. Dr. Hubert Wolf, Johannisstr. 8–10, 48143 Münster
Dr. Gianmaria Zamagni, Johannisstr. 8–10, 48143 Münster
Prof. Dr. Dr. Hans-Georg Ziebertz, Paradeplatz 4, 97070 Würzburg

Impressum

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

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

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

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

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