theol UB

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 6 | 2011 | 107. Jahrgang

Öffentliche Theologie

Neues zur gesellschaftlichen Ortsbestimmung von Religion und Theologie (Ralf Miggelbrink) . . . . . Sp. 443

Exegese / Altes Testament . . . . . Sp. 455

Mekhilta de-Rabbi Jishma'el. Ein früher Midrasch zum Buch Exodus. Aus dem Hebräischen übersetzt und hg. v. Günter Stemberger (Andreas Lehnardt)

Reinert, Andreas: Die Salomofiktion. Studien zur Struktur und Komposition des Koheletbuches (Elisabeth Birnbaum)

Vialle, Cathérine: Une analyse comparée d'Esther TM et LXX. Regard sur deux récits d'une même histoire (Marie-Theres Wacker)

Schnocks, Johannes: Rettung und Neuschöpfung. Studien zur alttestamentlichen Grundlegung einer gesamtbiblischen Theologie der Auferstehung (Jan-Dirk Döhling)

Brünenberg, Esther: Der Mensch in Gottes Herrlichkeit. Psalm 8 und seine Rezeption im Neuen Testament (Stefan Schapdick)

Exegese / Neues Testament . . . . . Sp. 462

Flüchter, Sascha: Die Anrechnung des Glaubens zur Gerechtigkeit. Auf dem Weg zu einer sozialhistorisch orientierten Rezeptionsgeschichte von Gen 15,6 in der neutestamentlichen Literatur (Martin Meiser)

Dietzfelbinger, Christian: Der Sohn. Skizzen zur Christologie und Anthropologie des Paulus (Friedrich W. Horn)

Wengst, Klaus: Das Regierungsprogramm des Himmelreichs. Eine Auslegung der Bergpredigt in ihrem jüdischen Kontext (Folker Siegert)

Theobald Michael: Das Evangelium nach Johannes. Kapitel 1–12 (Jean Zumstein)

Stein, Hans Joachim: Frühchristliche Mahlfeiern. Ihre Gestalt und ihre Bedeutung nach der neutestamentlichen Briefliteratur und der Johannesoffenbarung (Eva Ebel)

Heil und Geschichte. Die Geschichtsbezogenheit des Heils und das Problem der Heilsgeschichte in der biblischen Tradition und in der theologischen Deutung, hg. v. Jörg Frey, Stefan Krauter und Hermann Lichtenberger (Günter Röhser)

Kirchengeschichte . . . . . Sp. 473

Blutzeuge – Tod und Grab des Petrus in Rom, hg. v. Stefan Heid, Christian Gnilka, Rainer Riesner (Josef Schmidt)

Barnes, Timothy D.: Early Christian Hagiography and Roman History (Christian Hornung)

Evers, Alexander: Church, Cities, and People – A Study of the *Plebs* in the Church and Cities of Roman Africa in Late Antiquity (Andreas Gerstacker)

Brusanowski, Paul: Rumänisch-orthodoxe Kirchenordnungen (1786–2008). Siebenbürgen – Bukowina – Rumänien, hg. v. Karl W. Schwarz / Ulrich A. Wien (Thomas Bremer)

Atlas of Global Christianity 1910–2010, hg. v. Todd M. Johnson / Kenneth R. Ross (Michael Biehl)

Barth, Emmy: An Embassy Besieged. The Story of a Christian Community in Nazi Germany. With a Foreword by Johann Christoph Arnold (Achim Buckenmaier)

Theologiegeschichte . . . . . Sp. 480

Spiritus et Littera. Beiträge zur Augustinusforschung. Festschrift zum 80. Geburtstag von Cornelius Petrus Mayer OSA, hg. v. Guntram Förster / Andreas E. J. Grote / Christof Müller (Luise Ahmed)

Ringleben, Joachim: Gott im Wort. Luthers Theologie von der Sprache her. Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie (Gunther Wenz)

A Companion to the Catholic Enlightenment in Europe, hg. v. Ulrich L. Lehner / Michael Printy (Bernward Schmidt)

The Council Notes of Edward Schillebeeckx 1962–1963. Critically annotated bilingual, hg. v. Karim Schelkens (Massimo Faggioli)

Obst, Thorsten: Das Heilige und das Denken. Untersuchungen zur Phänomenologie des Heiligen bei Klaus Hemmerle (Dominik Lorenz)

Systematische Theologie . . . . . Sp. 488

Stinglhammer, Hermann: Einführung in die Schöpfungstheologie (Franz Gruber)

Lebkücher, Anja: Theologie der Natur. Wolfhart Pannenbergs Beitrag zum Dialog zwischen Theologie und Naturwissenschaft (Gunther Wenz)

Stock, Alex: Poetische Dogmatik. Schöpfungslehre. Erster Band: Himmel und Erde (Dirk van de Loo)

Wenz, Gunther: Studium Systematische Theologie. Bd. 5: Christus. Jesus und die Anfänge der Christologie; Bd. 6: Geist. Zum pneumatologischen Prozess altkirchlicher Lehrentwicklung (Thomas Ruster)

Was letztlich zählt – Eschatologie, hg. v. Rudolf Englert / Helga Kohler-Spiegel / Norbert Mette / Elisabeth Naurath / Friedrich Schweitzer (Matthias Remenyi)

Endangst und Erlösung. Bd. 1: Untergang, ewiges Leben und Vollendung der Geschichte in Philosophie und Theologie, hg. v. Peter Koslowski / Friedrich Hermanni (Matthias Remenyi)

Mystik . . . . . Sp. 502

Hälbig, Klaus W.: Der Baum des Lebens. Kreuz und Thora in mystischer Deutung (Manuel Schlögl)

Enders, Markus: Gelassenheit und Abgeschiedenheit. Studien zur Deutschen Mystik (Gotthard Fuchs)

Blum, Georg Günter: Die Geschichte der Begegnung christlich-orientalischer Mystik mit der Mystik des Islams (Martin Tamcke)

Mystik heute. Anfrage und Perspektiven, hg. v. Hermann Lichtenberger / Jürgen Moltmann / Elisabeth Moltmann-Wendel (Gotthard Fuchs)

Pastoraltheologie . . . . . Sp. 507

Hastetter, Michaela Christine: Pneumatologische Bildpastoral. Neue Zugänge zur Seelsorge mit Heilig-Geist-Bildern (Erich Garhammer)

Fehling, Ruth: „Jesus ist für unsere Sünden gestorben". Eine praktisch-theologische Hermeneutik (Julia Knop)

Kehl, Medard / Kessler, Stephan Ch.: Priesterlich werden. Anspruch für Laien und Kleriker (Martin Rohner)

Gemeindeleitung durch Laien? Internationale Erfahrungen und Erkenntnisse, hg. v. Michael Böhnke / Thomas Schüller (Norbert Mette)

Liturgiewissenschaft . . . . . Sp. 513

God's sacramental presence in the contemporary world. FS Lambert Leijssen, hg. v. Lieven Boeve / Joris Geldhof / Thomas Knieps-Port le Roi (Cornelius Roth)

Petrynko, Oleksandr: Der jambische Weihnachtskanon des Johannes von Damaskus. Einleitung – Text – Übersetzung – Kommentar (Antonia Giannouli)

Linnenborn, Marius: Der Gesang der Kinder in der Liturgie. Eine liturgiewissenschaftliche Untersuchung zur Geschichte des Chorgesangs (Josip Gregur)

Kirchenrecht . . . . . Sp. 517

Hersperger, Patrick: Kirche, Magie und Aberglaube. „Superstitio" in der Kanonistik des 12. und 13. Jahrhunderts (Peter Landau)

Hohl, Heinrich: Das Amt des Metropoliten und die Metropolitanverfassung in der Lateinischen Kirche. Geschichte, Theologie und Recht (Stephan Haering)

Ordination – mehr als eine Beauftragung?, hg. v. Konrad Huber / Andreas Vonach (Matthias Morgenstern)

Bitterli, Marius Johannes: Wer darf zum Priester geweiht werden? Eine Untersuchung der kanonischen Normen zur Eignungsprüfung des Weihekandidaten (Heinz-Meinolf Stamm)

Kurzrezensionen . . . . . Sp. 523

Bibliographie . . . . . Sp. 524

Öffentliche Theologie
Neues zur gesellschaftlichen Ortsbestimmung von Religion und Theologie

Von Ralf Miggelbrink

Einerseits ist die gegenwärtige theologische Landschaft durch Tendenzen hin zu binnenkonfessionellen Formen der Theologie gekennzeichnet. Andererseits wächst ein Bewusstsein, dass Theologie eine Aufgabe in der Öffentlichkeit für die Öffentlichkeit beinhaltet. Die Modelle, mit denen dieses Bewusstsein umgesetzt wird, sind recht unterschiedlich. (1) Zunächst wird eine außerkonfessionelle Relevanz des Christentums unter dem universal-menschlichen Begriff der Religion gesucht, sodass am Anfang einer Geltendmachung öffentlicher Relevanz für das Christentum eine Theorie der Religion und ihrer Bedeutung für Gesellschaft und Staat steht. Diesem Konzept folgt unter bewusster Inanspruchnahme des Titels *„civil religion"* die grundlegende Arbeit von Eilert Herms. (2) Traditionell wird insbes. auf katholischer Seite immer noch stark der Begriff der Säkularisierung verwendet, um das Verhältnis von Gesellschaft und Kirche seit der Aufklärung zu deuten. Diese Interpretation wird inzwischen als in ihren Voraussetzungen problematisch und praktisch perspektivlos bewertet. Wie aber soll zukünftig das Verhältnis von Kirche und Staat bestimmt werden? Dieser Fragestellung widmet sich v. a. ein Tagungsbd. der Europäischen Gesellschaft für Katholische Theologie. (3) Der dritte Weg einer „Öffentlichen Theologie" beruht auf der Wahrnehmung der hermeneutischen Situation des Christentums selbst. Christliche Theologie entsteht in der Auseinandersetzung mit den gesellschaftlichen Selbstverständlichkeiten, die interdisziplinär wahrzunehmen und zu erforschen sind. Wo sich Theologie nicht nur ex post im Verkündigungsinteresse, sondern von Anfang an auf die gesellschaftliche Lebenssituation der Menschen einlässt, verspricht ein solcher Weg „Öffentlicher Theologie" die Entdeckung genuiner Relevanz nicht nur religiöser Funktionen, sondern auch theologischer Gehalte für Öffentlichkeit und Gesellschaft.

I. Öffentliche Religion

Der von *Martin Baumann* und *Frank Neubert* edierte Bd. **„Religionspolitik – Öffentlichkeit – Wissenschaft"**[1] liefert in religionswissenschaftlicher und theologischer Perspektive eine Ortsbestimmung der Religionen in der Gegenwartsgesellschaft. Der Weg der Religion führte seit der Aufklärung eher aus der Gesellschaft heraus ins Private der Meinungen und Überzeugungen. Auch wenn diese Entwicklung theologisch immer wieder beklagt wurde, so schien sie doch unausweichlich: Der moderne Verfassungsstaat ist gegenüber den verschiedenen Religionen neutral. Auch wenn daraus nicht überall eine schroffe und radikale Trennung von Kirche und Staat resultiert wie in Frankreich, so wird auch unter kirchenfreundlicheren Bedingungen wie in Deutschland der Staat die Mitwirkung der Kirchen bei verschiedenen gesellschaftlichen Aufgaben zwar als Ausdruck bürgerlicher Mitverantwortung begrüßen, dogmatische Normierungsansprüche jedoch zugunsten demokratischer Entscheidungs- und wissenschaftlich-rationaler Begründungsverfahren zurückweisen.[2] Die Zurückweisung religiöser Geltungsansprüche in Recht, Politik, Wissenschaft, Kunst und Erziehung wurde lange Zeit mit dem historischen und staatskirchenrechtlichen Begriff der Säkularisierung bezeichnet. Man begriff den Bedeutungsverlust normativer kirchlicher Gehalte[3] implizit als Folge der Aufhebung kirchlicher Herrschafts- und Besitztitel, die seit der Aufklärung in den entstehenden europäischen Nationalstaaten vollzogen wurde. Damit wurde jene Deutung von kirchlicher Glaubensgemeinschaft als Herrschaft der Dekrete und dogmatischen Entscheidungen vorausgesetzt, die ja auch tatsächlich ab dem ausgehenden 19. Jh. für den Katholizismus immer bestimmender wurde (Antimodernisteneid, Infallibilität usw.).

Dementsprechend erscheint noch in den siebziger Jahren des 20. Jh.s die Privatisierung religiöser Gehalte als fortschrittliche Befreiung aus kirchlicher Bevormundung. Damit ist ein apolitischer Religionsbegriff impliziert, von dem aus jede Beanspruchung politischer Geltung durch Religionen als deren Missbrauch für politische Zwecke erscheint.[4] In der Auseinandersetzung mit Fundamentalismen wird sogar die Festlegung der Religion auf das Private und die innere Überzeugung eines Menschen zum normativen Begriff von Religion, der deren Politisierung und gewaltdienliche Instrumentalisierung verhindere. So ignorant dieses Religionsverständnis gegenüber der Wirklichkeit der vielen Religionen ist, so sehr wird in ihm die Liberale Theologie des deutschen Protestantismus zum Inbegriff des Religiösen überhaupt. Die Privatisierung der Religion zieht deren Pluralisierung nach sich: Wo eine Konkurrenz der Religionen zugelassen wird, etabliert sich die Metapher des Marktes und unterläuft den Anspruch der Religion darauf, letzte Instanz zu sein.[5] Letzte Instanz ist auf dem Markt eben nicht ein Anbieter oder ein Produkt, sondern das Interesse der Kunden an Religionen, das zumeist mit dem Begriff des Sinns bestimmt wird. Sinn bedeutet so etwas wie eine gefühlte, subjektiv gegebene Gewissheit, die eine ausreichende Stabilisierung des eigenen Lebens in seinen Kontingenzen gewährt. Auch im Inneren der Religionsgemeinschaften bildet sich mit der radikalisierten Moderne eine selbstreflexiv gesteigerte Individualisierung und Pluralisierung aus. Es herrschen nicht nur verschiedene Überzeugungen; in der Konfrontation miteinander und der Absetzung voneinander differenzieren sich plurale Konzepte der Lebensdeutung immer weiter. *Edmund Arens* beschreibt die Situation im Anschluss an den Soziologen Ulrich Beck[6] als Radikalisierung der reflexiven Moderne: Die eindeutige Fortschrittsorientierung der Bewegung in der Moderne weicht angesichts der Mehrdeutigkeit von Fortschritt der pluralen und auch kontroversen, individualisierten Konzeptionierung von Zielperspektiven der Entwicklung. Innerhalb dieses Modernisierungsparadigmas blieb der Religion nur eine Alternative. Die einen verweigerten sich gegenüber dem gesellschaftlichen Modernisierungsdruck unter Rückzug auf biblizistische, papalistische oder tridentino-folkloristische Fundamentalismen. Die anderen strebten die Modernisierung der Religion an, indem sie ihre Gehalte im Feld der individuellen Sinnsuche marktförmig als Angebote an das private Individuum zu platzieren versuchten, wodurch die Religion nach Thomas Luckmann zu einer innerlichen und also unsichtbaren Wirklichkeit wird, die sich in die Vielfalt privatisierter, unübersichtlicher, uneinheitlicher und unbeständiger Gestalten postmoderner Sinnangebote verflüchtigt. Edmund Arens spricht typisierend vom Gegensatz zwischen Fundamentalismus einerseits und postmoderner Religiosität andererseits.[7]

Soziologische Theoriebildung ist aber nie nur deskriptiv. Die Modernisierungstheoretiker der Säkularisierungsthese beschreiben nicht einfach eine gesellschaftliche Entwicklung, sondern sprechen dieser Entwicklung mit der Säkularisierungsmetapher Legitimität und gesellschaftliche Notwendigkeit zu. Als Gegenbild zu den überzogenen und überlebten kirchlichen Herrschaftsansprüchen wird das Ideal ei-

[1] **Religionspolitik – Öffentlichkeit – Wissenschaft**. Studien zur Neuformierung von Religion in der Gegenwart, hg. v. Martin Baumann / Frank Neubert. – Zürich: Pano-Verlag 2010 (CULTuREL Religionswissenschaftliche Forschungen, Bd. 1. – Theologischer Verlag Zürich 2011). 353 S., kt € 39,00 ISBN 978–3–290–22007–5.

[2] Habermas, Jürgen: Glauben und Wissen. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels, Frankfurt 2001, 15f.

[3] Der offene Begriff des „Gehaltes" ist dem Sprachgebrauch von Jürgen Habermas entlehnt (a. a. O., 20ff). Er bietet die Chance der Neutralität zwischen einer Terminologie, die immanente religiöse Geltungsansprüche impliziert, und einer solchen, die metatheoretisch alle religiösen Ansprüche aufhebt.

[4] Das in der empirischen Religionssoziologie ab den 70er Jahren des 20. Jh.s vielfach rezipierte Modell von Charles Y. Young (ders.: On the Study of Religious Commitment, in: Review of Recent Research on Religion and Character Formation, 57 [1962], 98–110) unterscheidet als *die* fünf Dimensionen von Religion: die ideologische, die intellektuelle und die rituelle von der Dimension der Erfahrung und von den „Folgen", wobei letztere Dimension wegen ihrer Unbestimmtheit in den auf Glock gestützten empirischen Forschungen etwa von Ursula Boos-Nünning keine Rolle mehr spielte. In der Tradition Glocks stehen neuere Modelle wie dasjenige von Stefan Huber (ders., Kerndimensionen, Zentralität und Inhalt. Ein interdisziplinäres Modell der Religiosität, in: Journal für Psychologie, Jg. 16,3 [http://www.journal-fuer-psychologie.de/jfp-3–2008–05.htm]).

[5] *Baumann*, Martin / *Neubert*, Frank: Einleitung: Zur Neuformulierung von Religion in der Gegenwart, in: Dies. (Hg.), Religionspolitik [Anm. 1], 7–21, hier: 11.

[6] Beck, Ulrich / Giddens, Anthony / Lash, Scott: Reflexive Modernisierung. Eine Kontroverse, Frankfurt a. M. 1996.

[7] *Arens*, Edmund: Der „eigene Gott" und die öffentliche Religion: Rolle und Relevanz der christlichen Tradition in modernen Gesellschaften, in: Baumann/Neubert, Religionspolitik [Anm. 1], 105–126, hier: 108–114.

ner formalen, wertfreien Rationalität als Prinzip einer fortschreitenden Aufklärung aller menschlichen Verhältnisse im Interesse ihrer Optimierung installiert. Was aber ist das Bessere? Kann diese Frage beantwortet werden, ohne dass die religiösen Überzeugungen von Menschen zur Sprache kämen? Können die konkreten Menschen, die die gesellschaftliche Realität bilden, von ihren religiösen Überzeugungen getrennt werden? Ist Wissenschaft ohne die denkende und argumentierende Geltendmachung religiöser Sinngehalte eher geeignet, zum Fortschritt der Menschheit beizutragen, oder bedarf dieser Fortschritt nicht der Vergegenwärtigung religiöser Traditionsgehalte?

Diese Fragen führen zu einem dritten Paradigma der Verhältnisbestimmung von Öffentlichkeit und Religion. Möglich wird diese neue Frage nach der gesellschaftlichen Bedeutung von Religion erst da, wo eine bestimmte, notwendige Form der Säkularisierung bereits vollzogen ist. Erst da nämlich, wo Menschen ihre religiösen Überzeugungen und Bindungen als ihre eigenen Anliegen und nicht als aufoktroyierte kirchliche Doktrin oder Herrschaft begreifen, können sie unter den kommunikativen Bedingungen einer demokratischen Öffentlichkeit zu Vertretern religiös vermittelter Gehalte werden, die ja in der demokratischen Öffentlichkeit nicht aufgrund ihrer kirchenamtlichen Verkündigung gelten, sondern aufgrund der lebensprägenden Kraft, die sie für konkrete Menschen in gesellschaftlichen Prozessen entfalten. Unter den Bedingungen von Säkularität und Pluralität wird also eine neue Form der Geltendmachung religiös vermittelter Überzeugungen und Handlungen denkbar. Gleichzeitig ändert sich der Religionsbegriff. Die für die Religionssoziologie bis ans Ende des 20. Jh.s typische Identifikation von institutioneller Kirche und Religion bildete die Grundlage für die Messung von Säkularisierungsgraden anhand von Gottesdienstbesucherzählungen und Statistiken über den Empfang von Sakramenten. Die gesellschaftliche Relevanz durch konkrete Menschen kommunikativ geltend gemachter religiöser Gehalte dagegen lässt sich so einfach nicht messen. Zudem verfehlt die Identifikation von Religion und Kirche die inzwischen in Europa erreichte faktische Pluralität der Religionsgemeinschaften.

Wo aber die faktische Pluralisierung anerkannt wird, bedeutet das nicht zwangsläufig, dass Religion als rein privates (Sinn-)Konstruktionsgeschehen gesellschaftlich unsichtbar werden muss. Neben den Staaten haben sich in modernen Gesellschaften inzwischen überall mächtige Institutionen der Geltendmachung gesellschaftlicher und politischer Überzeugungen entwickelt. Die gesellschaftliche Gegenwart wird nicht nur durch den postmodernen Sinnkonstrukteur in seinem Privatissimum bestimmt, sondern sie ist auch durch Menschen geprägt, die sich in politischen Körperschaften, Gemeinden und NGOs zu gemeinsamem Handeln zusammenfinden und nach Antworten auf bedrängende Zukunftsfragen suchen. Religion wird von solchen Menschen nicht als Religionsgemeinschaft erfahren, zu der man sich nachträglich zu einer religiösen Selbstformung zusammenfände. Die Religionsgemeinschaft geht vielmehr dem religiösen Menschen als das Milieu seines Seins und der Sozialraum seiner Konstitution voraus. Religionsgemeinschaften sind *eo ipso* weder privat noch innerlich-unsichtbar, sondern treten als gesellschaftliche Agenten auf, wo immer die religionspolitischen Rahmensetzungen ihnen dazu die Möglichkeit geben. Auf der Basis dieser von dem spanischen Religionssoziologen José Casanova empirisch untermauerten Hypothese[8] konzentrieren sich die Autoren von „Religionspolitik – Öffentlichkeit – Wissenschaft" auf den religionsphänomenologisch vernachlässigten[9] Begriff der „Religionsgemeinschaft". Für Religionsgemeinschaften bietet sich auch in der zusammenwachsenden EU die Chance der Geltendmachung ihrer Gehalte auf der Grundlage einer „kooperative[n] Trennung" von Staat und Religionsgemeinschaften.[10] Vor allem aber die Zivilgesellschaft ist als Ort des *„public encounter"* die Chance der öffentlichen Religionen (*public religions*), „nach außen ihre Glaubensüberzeugungen, Werte und Praktiken auszutauschen, darüber zu streiten, sich zu verständigen", indem sie solche „semantischen Ressourcen" und „performativen Potentiale" mobilisieren, die ihre eigenen Gehalte kommunikativ wirksam entfalten können.[11]

[8] Casanova, José: Public Religions in the Modern World, Chicago 1994.

[9] *Jödicke*, Ansgar: Die „Religionsgemeinschaft". Religionspolitik als Stimulus für religionssoziologische und religionswissenschaftliche Begriffsbildung. in: Baumann/Neubert, Religionspolitik [Anm. 1], 37–58.

[10] *Liedhegener*, Antonius: Mehr als Binnenmarkt und Laizismus?, in: a. a. O., 59–80, hier: 77.

[11] Arens, a. a. O., 116.

II. Die öffentliche Aufgabe der Theologie

Der 2007 von *Peter Hünermann* und *Joachim Schmiedl* hg. Tagungsbd. **„Der Weg Europas und die öffentliche Aufgabe der Theologie"**[12] bietet eine vielseitige Bestandsaufnahme zur rechtlichen Situation der Religionen in Europa (11–94), zu ihrer gesellschaftlichen Bedeutung (95–230) und zum Theologie- und Wissenschaftsverständnis (231–256). Es handelt sich um Beiträge zu einer 2007 in Berlin abgehaltenen Tagung der Europäischen Gesellschaft für Katholische Theologie. Die Stärke des Bd.es besteht in der Vielfalt der zum Teil kontroversen Perspektiven und Ansätze. Allerdings beinhaltet diese Stärke auch das Fehlen eines verbindenden analytischen und religionstheoretischen Ansatzes. Verbindend ist vielmehr das erkennbare Interesse an einer öffentlichen Präsenz der Theologie, die, wo sie nicht vage postulatorisch bleiben soll, immer die Frage nach den rechtlich garantierten Orten und gesicherten Strukturen aufwirft, etwa als Frage nach der Präsenz der Theologien an den staatlichen Universitäten. Die einzelnen Beiträge lassen darüber hinaus jeweils exemplarisch erkennen, wie umkämpft die Präsenz des Religiösen in den europäischen Gesellschaften ist. *André Birmelé* schließt seine Schilderung zur Entstehung der französischen *laicité* mit einer Beschreibung neuer Entwicklungen hin zu einer staatlich erwünschten und geförderten Beteiligung der Kirchen an zivilgesellschaftlichen Gestaltungsaufgaben ab, die aber nicht darüber hinwegtäuschen könne, dass die „große Mehrheit" der französischen Bevölkerung „die 1905 verordnete radikale Trennung von Staat und Kirche" annimmt und befürwortet.[13] Im Anschluss an *Joachim Schmiedls* Beschreibung des langen Weges, auf dem das kirchliche Lehramt zu einer Akzeptanz demokratischer Gesellschaften gelange, zeigt *Helmut Hoping* am Beispiel der „5. Berliner Rede zur Religionspolitik" der Bundesjustizministerin auf, wie prekär die Situation der Religionen in einer freiheitlichen Gesellschaft werden kann, wenn die entscheidende Säule ihrer sicheren Existenz, die Religionsfreiheit, in der staatlichen Praxis zunehmend im Sinne einer negativen Freiheit des öffentlichen Raumes *von* religiösen Überzeugungen und Symbolen verstanden wird.[14]

Klaus Müller bestimmt den Dienst der Theologie im gesellschaftlichen Diskurs in energischer Absetzung von einem funktionalen Verständnis, wie es der Rede von Religionen als Instanzen der Bereitstellung von Werten zugrunde liegt. Gegen Werteethik als „Gestalt einer Verhandlungsmoral"[15] sieht M. den Dienst der Theologie gerade darin, „Wahrheit im religiösen Kontext" als „Geltungsanspruch, der nicht relativ" ist (251), geltend zu machen. Theologie hat sich eben gerade nicht als separates (Sub-)System oder als besonderes Sprachspiel neben anderen zu profilieren. Theologie entspricht ihrem Gottesbezug, indem sie im gesellschaftlichen Alltag die Verwiesenheit auf das Absolute thematisiert, wie es in jeder Aussage, die Richtigkeit beansprucht, impliziert wird. Dabei steht die Theologie sowohl gegen jeden metaphysischen Relativismus als auch gegen die illegitime Beanspruchung von letzter Geltung für Vorläufiges, wie sie Kirchen bisweilen wohl unterlaufen mag. M. erinnert an die Innsbrucker „Kerygmatische Theologie" der 30er Jahre und an Karl Rahners „Grundkurs des Glaubens" als Gestalten der Vergegenwärtigung des Gottesthemas im Medium einer *„human literacy"* (256). In seiner Replik auf die Argumentation von Klaus Müller vermutet *Hans-Joachim Sander* eine irrtümliche Identifikation von Relativität mit Relativismus: Nur eine katholische Kirche, die sich auf die Anderen bezieht und sich insofern relational verwirklicht, kann eigene Einsichten ohne falschen Relativismus geltend machen.[16]

Eine Ringvorlesungsfolge der Bonner Kath.-Theol. Fak. verfolgt die Frage nach der katholischen Identität in der globalisierten Welt in einer Vielfalt der Herangehensweisen, die strikt innertheologisch

[12] **Der Weg Europas und die öffentliche Aufgabe der Theologie**, hg. v. Peter Hünermann / Joachim Schmiedl. – Berlin: Lit 2007 (Theologie Ost – West. Europäische Perspektiven, 8). 304 S., kt € 29,90 ISBN 978–3–8258–0489–3.

[13] *Birmelé*, André: Die Trennung von Kirche und Staat und die Theologien, in: a. a. O., 37–52, hier 52.

[14] *Schmiedl*, Joachim: Die Auseinandersetzung der katholischen Kirche mit der modernen staatlichen Ordnung, in: a. a. O., 53–72; *Hoping*, Helmut: Einspruch: Anmerkungen zur Ambivalenz der Aufklärung, in: a. a. O., 73–78.

[15] *Müller*, Klaus: Nachdenken über Religion im Kreuzfeuer von Wissenschaft, politischem Interesse und theologischem Selbstverständnis, in: a. a. O., 245–256, hier: 253.

[16] *Sander*, Hans-Joachim: Statement zum Vortrag von Klaus Müller, in: a. a. O., 255–260.

bleibt.[17] Auch in diesem Bd. bildet die Frage nach der institutionellen Zukunft der Kirche und ihrer rechtlich geregelten Beziehungen zu Staat und Öffentlichkeit einen Schwerpunkt. Einen anderen Schwerpunkt bildet die Auseinandersetzung mit Impulsen des Zweiten Vatikanischen Konzils. Der Hg. liefert einen aufschlussreichen Beitrag über die ekklesiologischen Entwicklungen in Afrika[18], bei dem allerdings mehr als fragwürdig ist, ob das aus der ultramontanen Epoche bereits bekannte und der derzeitigen Lebenssituation vieler Afrikaner (noch sehr) vertraute Modell der patriarchalen Familie wirklich ein avantgardistisches Modell für die katholische Kirche im Zeitalter einer immer radikaleren und sich rasant globalisierenden Moderne abgeben kann. *Gregor Maria Hoff* dagegen setzt sich mit der Bedeutung der *nota ecclesiae* der Katholizität auseinander[19]: Die Neuansätze katholischen Denkens in der Weimarer Zeit hätten gegen die funktionalen Differenzierungsprozesse der Moderne das Einheitsdenken betont. Ihre tatsächliche Pluralität beweise deren faktisches Scheitern am postulierten Einheitsgedanken. Das Konzil weise demgegenüber den Weg der kirchlichen Identitätsfindung in der „produktiven Wahrnehmung scharfer Differenzerfahrungen" (68). Es konzediere damit eine immanente Pluralität des Katholischen, die in der *subsistit*-Formel aus *Lumen gentium* 8 ihre ekklesiologische Anerkennung finde. Wie bei Hans-Joachim Sander, so markiert Gregor Maria Hoff die Notwendigkeit der faktischen Pluralität. Im Sinne Klaus Müllers bleibt allerdings zu ergänzen: Faktische Pluralität wird durch den metaphysischen Einheitsbezug der Wahrheitsorientierung ihres rational-diskursiven Vollzuges erst reflexiv und so als Wert vollziehbar.

III. Zivilreligion als Modell

Der evangelische Systematiker *Eilert Herms* bindet 16 Aufsätze, die zwischen 1997 und 2010 zum Themenkomplex **„Kirche in der Gesellschaft"** veröffentlicht wurden, durch ein programmatisches Vorwort zu einem Bd. zusammen. H. bezieht systematisch stringent eine Position, die er dem Konzept der *civil religion* zuordnet. Das Evangelium schafft die Kirche als Gemeinschaft der Christen und „Instrument seines befreienden Wirkens an allen Menschen"[20], durch das die geschöpfliche Freiheit gesteigert wird zur Freiheit der Kinder Gottes, deren Verkündigung gegenüber der Gesellschaft und deren Anwendung auf dessen „Lage" ihr entscheidender Beitrag zur Gestaltung des demokratischen Gemeinwesens ist. Der Erfolg der Verkündigung ist ihr allerdings „vollständig aus der Hand genommen" (16). Der Vf. präzisiert die gnadenhafte Wirksamkeit der Kirche im Sinne einer Gegengesellschaft, in der nicht listenreiche Konkurrenz, sondern Freude am anderen herrscht. Die dezidierte Betonung des unverfügbaren Gnadencharakters kirchlicher Wirksamkeit zielt auch gegen die zunehmende Anwendung betriebswirtschaftlicher Kategorien im kirchlichen Dienst (20).

Unter Berufung auf Schleiermachers Religionsphilosophie nimmt H. eine begründet positive Haltung zum Konzept der *„civil religion"* ein, das er als „Religion in ihrer gesellschafts- und näherhin politikgestaltenden Funktion" (67) konkretisiert. Religion in dieser Funktion verwirkliche sich innerhalb einer Religionsgemeinschaft notwendig plural. *A forteriori* ist Religion im interreligiösen Bereich plural bestimmt. Deshalb sei das wechselseitige Vertrauen unverzichtbare Voraussetzung für die Ausbildung eines pluralismusfähigen, sozialen und politischen Ethos durch die Religionen als Aktanten im Felde der *civil religion*. Sowohl innerhalb einer Religion als auch zwischen den Religionen muss als Möglichkeitsbedingung der gesellschaftsbezogenen Zusammenarbeit von Verschiedenen Vertrauen gepflegt werden. Während sich H. hinsichtlich der Partizipationsfähigkeit des Islam an der *civil religion* optimistisch zeigt, sieht er solche Weltanschauungen, die sich als wissenschaftlich verstehen, wegen ihrer Pluralismusunfähigkeit als untaugliche Aktanten im Felde der Zivilreligion.

Staaten sind auf die einheitsstiftende Funktion der Ethos-Gemeinschaften angewiesen. Wo es nicht gelingt, unter den Bedingungen der Pluralität in der freien Kommunikation in und zwischen den Religionsgemeinschaften eine hinlänglich wirkungsvolle öffentliche Religion der staatsbürgerlichen Verbundenheit zu erzeugen, muss der Staat „die Motive und Orientierungen für seine Aktivitäten selbst schaffen", was allerdings durch die „Eigenart staatlichen Handelns" ausgeschlossen sei (113). Der somit auf die Religionen angewiesene Staat bedarf analog zum Wirtschaftsrecht eines rechtlichen Rahmens für die Kommunikation „Zielwahl-orientierender und damit Ethos begründender und Gesellschaft gestaltender Gewißheit in den Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften" (115). Eine richtig verstandene Stellung als „Körperschaft Öffentlichen Rechts" sei den Weltanschauungs- und Religionsgemeinschaften „sehr viel angemessener" als die Rechtsstellung des „privaten Vereins" (70. 221–252).

Hinsichtlich ihrer Funktion als Religion, „ethosbegründende Gewissheitskommunikation" zu organisieren, beurteilt H. die evangelischen Kirchen in Deutschland als aus zwei Gründen unzureichend effizient: Zum einen sei in Deutschland aufgrund der nachhaltigen Prägekraft des erfolgreichen aufgeklärten Absolutismus das bürgerliche Zutrauen zum Staat so tief verankert, dass vom Staat erwartet werde, er werde „in landesväterlicher Wohlmeinung [...] die integrale Erfüllung aller gesellschaftlichen Grundfunktionen sicherstellen" (211). Zum anderen hätten sich die evangelischen Kirchen seit dem 18. Jh. auf die „Rolle der bloßen Unterstützung des gesamtgesellschaftlichen Einheitsethos" (213) zurückgezogen. H. erkennt an, dass sich die „römisch katholischen Kirchen [!] im preußischen Staatsgebiet [...] den Instrumentalisierungs- und Gleichschaltungsversuchen des preußischen Staates wesentlich entschiedener und erfolgreicher" widersetzt haben – ein Vorzug, der jedoch durch spezifische Schwierigkeiten der im Katholizismus kommunizierten Gewissheiten ausgeglichen wird (214f).

Die Funktion der Kirchen wird von H. im Rahmen einer Theorie funktionaler Differenzierung nach den vier gesellschaftlichen Grundaufgaben von Herrschaft/Politik, Versorgung/Wirtschaft, Wissenschaft und Weltanschauung/Religion bestimmt. Als Erscheinungsform der Religion falle den Kirchen in einer multikulturellen Gesellschaft die öffentliche Aufgabe zu, zur weltanschaulichen Kommunikation beizutragen, indem sie „ihre Mitglieder im Vollzug ihrer Interaktion orientier[en]" (279).

Toleranz lasse sich nicht durch ihre negative Abwehrfunktion gegenüber perhorreszierten Formen der Intoleranz begründen, sondern bedürfe wie alles menschliche Handeln in allen Lebensbereichen positiver Gründe in Gewissheiten, die die Ziele des eigenen Wählens und Handelns bestimmen. Wegen dieser Angewiesenheiten menschlichen Handelns auf positive Gründe der Wahlorientierung auch in Politik und Ökonomie hält H. den weltanschaulich neutralen Staat für illusorisch (285–289). Inhaltlich sei die christliche Gewissheit als „Geschaffen- und Qualifiziertsein der Lebensgegenwart" durch das „bildende Wirken des dreieinigen Gottes" bestimmt (295), womit alle anderen denkbaren Überzeugungspositionen umfasst sind, was ihr Existenzrecht nicht gefährde, sondern allererst begründe (306). Der christliche Absolutheitsanspruch widerspricht nicht dem Toleranzimpuls, wo er konsequent unter der Voraussetzung von Toleranz ausgelegt wird (311). Diese Programmatik sieht H. nicht nur durch christliche Fundamentalismen gefährdet, sondern auch durch „weichzeichnende Verunklarungen der christlichen Gewißheit" (311).

In seinem Beitrag zur „Lage und Perspektive der Kirchen im Zusammenhang der europäischen Einigung am Übergang vom 20. zum 21. Jahrhundert" begründet H. noch einmal die Stellung der Kirchen als Institutionen Öffentlichen Rechts. Zugrunde legte er dabei sein Modell von vier gesellschaftlichen Grundaufgaben. Dennoch bewertet er die weiteren Aussichten für eine sachgerechte öffentlich-rechtliche Verankerung der Kirchen wegen der Dominanz des wirtschaftlichen Sektors im zusammenwachsenden Europa skeptisch (336–374). In einem Anhang aus dem Jahr 2010 beurteilt H. jedoch den Nachtrag zum europäischen Verfassungsvertrag zur „Rechtsstellung der Kirchen und Religionsgemeinschaften" als Beitrag zur Vermeidung weiterer Privatisierung der Religionsgemeinschaften im Sinne privatrechtlicher Vereine (375).

Der Bd. von Eilert Herms ist hoch bemerkenswert, weil er nicht primär von aktuellen gesellschaftlichen Fragen und Problemen ausgeht, sondern ausgesprochen prinzipiell nach Wesensbestimmungen von Kirche, Religion, Gesellschaft, Politik und Staat fragt, die es erlauben, Grundzüge der Interaktion zu bestimmen. Die Nahtstelle zwischen Politik und Gesellschaft bietet der Religionsbegriff, der eine Dimension von Kirche benennt, die auch ohne Bekenntnis zum geoffenbarten Glauben jedem Menschen zugänglich ist. Das pluralitätsfähige Verständnis von Religion als zielwahlorientierende und so ethos-

[17] **Katholizismus im Kommen**. Katholische Identität und gegenwärtige Veränderungsprozesse, hg. v. Claude Ozankom. – Regensburg: Pustet 2011, 134 S., pb. € 19,90 ISBN 978–3–7917–2351–8.

[18] *Ozankom*, Claude: Verschobene Achsenzeit. Ekklesiologische Entwicklungen in Afrika als Avantgarde des Katholizismus? In: a. a. O., 117–130.

[19] *Hoff*, Gregor Maria: Im Raum der Differenzen. Marginalie einer Theologie des Katholischen, in: a. a. O., 63–70.

[20] Herms, Eilert: **Kirche in der Gesellschaft**. – Tübingen: Mohr Siebeck 2011, 454 S., geb. € 119,00 ISBN 978–3–16–150587–4, Zitat 10.

begründende Instanz (neben anderen) ermöglicht dabei eine Sicht der Kirchen als Agenten in einem von verschiedenen Seiten bestellten Feld. Die Gedankenführung ist streng deduktiv, präzise und schlüssig. Sie markiert eine Basis für die gesellschaftliche Kommunikation über Normen und sie tragende Überzeugungen jenseits von Offenbarungs- oder Naturrechtsansprüchen. Die zu einseitig positive Rezeption des Begriffs der Zivilreligion darf nicht verstellen, dass es Eilert Herms auf der Grundlage eines Modells unterschiedlicher gesellschaftlicher Aufgaben um die Sicherung der Religion als einer Praxis *eigener Art* geht. Wünschenswert wäre innerhalb einer prinzipientheoretischen Reflexion, wie sie H. vorträgt, eine Erläuterung der irreduziblen Selbstständigkeit der verschiedenen gesellschaftlichen Praxisbereiche, sodass erkennbar wird, warum sich Religion weder aus der Ökonomie und ihren Erfordernissen noch aus der Politik und ihrem Ordnungsbedürfnis ableiten lässt. Ein solcher Irreduzibilitätsaufweis ist notwendig, um entsprechend instrumentelle Verständnisse von *civil religion* abzuwehren. Auch kann an H.s Modell die Anfrage gestellt werden, ob nicht in modernen Gesellschaften über die vier von ihm namhaft gemachten Aufgabenbereiche von Politik, Ökonomie, Wissenschaft und Religion hinaus weitere Bereiche mit spezifischer Aufgabenstellung und relativer Autonomie benannt werden müssten, mindestens z. B. die Bereiche von Kunst und Erziehung.[21]

Der Verzicht auf naturrechtliche Argumentation und die unbefangene Deutung der eigenen Rolle mithilfe eines Begriffs von Religion ist für das katholische Verständnis der kirchlichen Stellung gegenüber Staat und Gesellschaft ungewohnt, aber angesichts der Begründungs- und Durchsetzungsschwierigkeiten naturrechtlicher Argumentationen sehr wohl zu bedenken. Ein ähnlich klar argumentierendes Werk fehlt jedenfalls auf katholischer Seite. Gegenüber der am staatlich regulierten öffentlichen Sektor interessierten *civil religion* begreift die *public theology* die Zivilgesellschaft als ihren Resonanzboden. Es geht nicht mehr primär um eine Verankerung im Rechtssystem eines Staates, sondern um die thematische Präsenz in den Diskursen der Öffentlichkeit einer Gesellschaft.

IV. Zum Konzept Öffentlicher Theologie

Die Aufgabe einer „Öffentlichen Theologie" ist eher anschlussfähig für ein protestantisches Theologieverständnis. Das Programm der „*public theology*" wurde zuerst in den USA formuliert. Auf der Grundlage der Theorie kommunikativen Handelns von Jürgen Habermas zielt die amerikanische *public theology* auf die christlich inspirierte Teilnahme an der „civil society". Aus der kirchlichen Enge soll die Theologie durch den Kontakt zu den Sozialwissenschaften einerseits und anderen Religionen in einer pluralen Öffentlichkeit andererseits herausgeführt werden.[22] *Paul S. Chung* unterscheidet in seiner sehr informativen Einführung in „*public theology*" drei Grundtypen „Öffentlicher Theologie": (1) Einem ersten Ansatz geht es um eine in der Öffentlichkeit verstehbare und authentische Darstellung christlich-kirchlicher Überzeugungen, die jedoch eng an den dogmatischen Quellen entwickelt werden. (2) Der reformierte Theologe des Princeton Theological College Max Lynn Stackhouse und der katholische Theologe David Tracy sehen darüber hinausgehend die Aufgabe öffentlicher Theologie in einer Hermeneutik, die christliche Überzeugungen in einer interdisziplinär zu erforschenden Abhängigkeit von der sozialwissenschaftlich thematisierten Lebenswelt interpretiert. (3) Benjamin Valentine schließlich sieht nicht nur das Mitteilungsinteresse der christlichen Kirchen, sondern v. a. den Bedarf der Zivilgesellschaft an religiösen Gehalten, die aber nicht unter der Nomenklatur nachgefragt werden, unter der sie in traditionellen binnenkirchlichen Diskursen thematisch werden. Hier wird nicht nach dem Sinn der Inkarnation gefragt, sondern nach dem „well-being of our social life" (3f). Die Gefahr einer selektiv-instrumentellen Hermeneutik des Christentums liegt bei dem Ansatz von Valentine auf der Hand. Im religionspolitischen Programm der *civil religion* werden Religionen auf ihre gesellschaftliche Dienlichkeit festgelegt.[23] Damit aber stehen sie zumindest in der Gefahr, im öffentlichen Raum mit ihren eigenen Traditionen und deren Hermeneutik das Potential für eine kritisch-korrektive Teilhabe an gesellschaftlichen Diskursen und Prozessen zu verlieren, auf die das Programm der *public theology* gerade abzielt.

Ein Qualitätskriterium für öffentliche Theologie wäre hier in der Frage zu sehen, inwieweit es einer Theologie gelingt, bei ihrer funktionalen Indienstnahme durch Politik, Ökonomie und Erziehung eigene, genuin theologisch begründete Inhalte so geltend zu machen, dass die Theologie gegenüber den gesellschaftlichen Selbstverständlichkeiten und Bedürfnissen ein kritisches Potential entfalten kann und dennoch anknüpfungs- und gesprächsfähig bleibt.

Der an *Max L. Stackhouse* orientierten *public theology* ist eine Festschrift gewidmet, die in einzelnen Aufsätzen das Programm, die zentralen Themen, die globale Orientierung und den persönlichen Beitrag von Max Stackhouse ausführlich thematisiert.[24] *Nimi Wariboko* von der Andover Newton Theological School in Massachusetts (USA), arbeitet Werte des „Judeo-Christian ethos" heraus, die in Interaktion mit anderen Ideen, sozialen Strukturen, Mächten und Moden die Ethik des Weltfinanzmarktes mit seiner Bewertung von Zeit und Risiko hervorbrachten, woraus der Autor die Schlussfolgerung zieht, dass dieses Finanzsystem nur in der Bindung an diese auch christlich imprägnierten normativen Gehalte bestehen kann und durch eine rein materialistische Sichtweise auf ökonomische Prozesse gefährdet ist.[25] *David W. Miller* begründet auf der Grundlage der Überwindung der Tabus von Rasse und Geschlecht auf dem Arbeitsmarkt die Notwendigkeit der Überwindung des letzten Tabus der Religion eines Mitarbeiters, die in einer „Faith-Friendly-Company" ihren Ort hat, sodass die Firma zum Lebensraum für spirituell orientierte, motivierte und zur Kritik fähige Mitarbeiter werden kann.[26] *William Schweiker* von der University of Chicago bestimmt die Wahrnehmung Gottes „as the integrity of all living existence" als Moment der christlich bestimmten Formung eines in der globalisierten Welt notwendigen „cosmopolitical conscience".[27]

Der Bd. zeigt sehr eindrucksvoll, wie jenseits der Debatten über die Präsenz von Theologien an den Universitäten und die politisch garantierten Gestaltungsräume von Kirchen theologische Motive in ganz verschiedenen Lebensbereichen Gestaltungskraft entfalten können. Dass allerdings das Modell der *public theology* am besten an amerikanischen Beispielen erläutert werden kann, ergibt sich aus der stärkeren Verankerung amerikanischer Konfessionen in ihrer Pluralität in einem zivilreligiös vorgeprägten öffentlichen Raum, den es aufgrund der andersartigen staatskirchlichen Situation in Europa so nicht gibt.

V. Beispiele Öffentlicher Theologie

1. Religiös besetzte Themen in der Öffentlichkeit

Der von dem Missionswissenschaftler *Henning Wrogemann* hg. Bd. **„Die Sichtbarkeit des christlichen Glaubens"**[28] enthält neun Vorträge, die anlässlich einer Studienwoche gleichen Titels an der kirchlichen Hochschule Wuppertal/Bethel 2008 in Wuppertal gehalten wurden. Der Kirchengeschichtler *Mark S. Burrow* von der Andover Newton Theological School erklärt anhand des politischen Traumes noch einmal die Rolle religiös-eschatologischer Motive für das amerikanische Nationalbewusstsein.[29] *Stefanie Schardien* sieht hinsichtlich der in Deutschland für die Öffentliche Theologie klassischen Aufgabenstellung des medizinethischen Engagements der Kirchen die Aufgabe nicht in einer ungebrochenen Sichtbarmachung des christlichen Glaubens, sondern vielmehr in einer kritischen Teilnahme an dem interdisziplinär und plural bestimmten Prozess der Urteilsbildung, der „multidisziplinäre Sachaspekte, allgemein anerkannte ethische Prinzipien, sowie spezifische Hintergrundtheorien, wie etwa zugrundeliegende Menschenbilder", umfasst. So etwas wie einen spezifisch evan-

[21] Benner, Dietrich: Allgemeine Pädagogik. Eine systematisch-problemgeschichtliche Einführung in die Grundstruktur pädagogischen Denkens und Handelns, Weinheim/München 2001, 27–57.

[22] Chung, Paul S.: **Public Theology in an Age of World Christianity**. God's Mission as Word-Event. – New York: Palgrave Macmillan 2010, 268 S., geb. € 69,99 ISBN: 978–0–230–10268–2, S. 2.

[23] Das Konzept wurde seit den sechziger Jahren des 20. Jh.s programmatisch vertreten durch Robert N. Bellah von der University of California (ders., Civil Religion in America, in: Daedalus 96 [1967], 1–21). Es stützt sich im Wesentlichen auf die Definition von Religion als Instanz der Sinnstiftung, wie sie im Anschluss an Paul Tillich entwickelt wird.

[24] **Public Theology for a Global Society**. Essays in Honor of Max L. Stackhouse, hg. v. Deirdre King Hainsworth / Scott R. Paeth. – Grand Rapids: Eerdmans 2010, 264 S., geb. € 35,99 ISBN: 978–0–8028–6507–6.

[25] *Wariboko*, Nimi: The Moral Roots of the Global Financial Industry, in: a. a. O., 51–73, Zitate 72f.

[26] *Miller*, David W.: The Faith-Friendly Company: An Idea Whose Time has Come?, in: a. a. O., 74–86.

[27] *Schweiker*, William: Public Theology and the Cosmopolitical Conscience, in: a. a. O., 123–138.

[28] **Die Sichtbarkeit des christlichen Glaubens**. Kirche und Theologie in der Öffentlichkeit, hg. v. Henning Wrogemann. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlagsgesellschaft 2010, 152 S., kt € 24,90 ISBN: 978–3–7887–2478–8.

[29] *Burrows*, Mark S.: *E pluribus unum?* Der „weitersprechende Gott" in der pluralistischen Gesellschaft Nordamerikas, in: a. a O., 14–24.

gelischen Beitrag erblickt sie dabei in der Kultivierung der (rechtfertigungstheologisch aufgehellten) Spannung zwischen „Lebensschutz und Lebensgestaltung".[30]

Das interdisziplinär besetzte Zentrum für Religion und Gesellschaft an der Bonner Univ. führte im Sommersemester 2009 eine Ringvorlesung zu dem Thema **„Katastrophen und die Antworten der Religionen"** durch, die 2011 unter gleichem Titel in Buchform veröffentlicht wurde.[31] Der Berliner Soziologe *Wolf Dombrowsky* weist als Auftakt die Haftbarmachung Gottes für vermeintliche Schicksalsschläge zurück, die sich wirkungsgeschichtlich ausgerechnet am Beispiel des Erdbebens von Lissabon mit dem Beginn der Aufklärung verbindet und die Neuzeit als Exkulpierungsmythos begleitete. Der Vf. betont dem entgegen die Notwendigkeit ethisch-gesellschaftlicher Diskurse über die Risikopolitik in Staat und Gesellschaft: Welche Risiken und Gefahren sind Menschen bereit, sich und einander um welchen Nutzens willen zuzumuten? Wie weit geht ihre Bereitschaft, prosozial für Risikominimierung eigene Einschränkungen hinzunehmen?[32] Fragen wie diese stellen den Risikoforschern und Managern Entscheidungsgrundlagen zur Verfügung, die sie ansonsten aus bloßen Mutmaßungen einerseits und einer ihrer selbst nicht bewussten Mehrheitsmeinung andererseits entnehmen müssten. Weist der Soziologe damit den Weg aus der Engführung der Katastrophenwahrnehmung unter der Perspektive der sog. Theodizee, so liefert der Bonner Dogmatiker *Michael Schulz* mit seinem Beitrag ein subtiles Referat der sauber systematisierten Anläufe in dieser Frage, das zu einer Lösung des Problems anhand der Unterscheidung des Todes als Fluchgeschehen und als Verendgültigung des Lebens in der Gottesbeziehung hinführt; dieses könne allerdings nur in Beziehungen wachsen, für deren Wachstum im Katastrophenfall der Notfallseelsorger helfen könne.[33] Der evangelische Systematiker *Michael Roth* deutet nach einer schulmäßigen Abhandlung der gängigen Lösungsversuche zur Theodizeefrage die Rede vom *deus absconditus* als religiöses Verhalten, das angesichts des Leidens in der Welt dennoch auf Gott vertraut, ohne dieses Gottvertrauen mit der Allmachtsprädikation vermitteln zu können.[34] Beide systematisch-theologischen Beiträge nehmen sich im Ensemble des Bd.es eher traditionell und wenig innovativ aus. Der Bochumer Historiker *Lucian Hölscher* bringt die Idee einer geschichtlichen Vervollkommnung der unvollkommenen Welt, die er mit Voltaire, Adam Smith, Kant, Lessing und Hegel illustriert, ursächlich mit der Erfahrung des Erdbebens von Lissabon zusammen und zieht daraus die Konsequenz, dass im Horizont dieses Denkens Menschen auch für Katastrophen verantwortlich sind, die nicht von Menschen verursacht wurden. Im Horizont des Vervollkommnungsanspruches nämlich legitimieren die Folgen jedweden Unglücks prinzipiell den Vorwurf mangelnder Vorsorge. In seiner Schlussfolgerung verlässt Hölscher den Bezugsrahmen der Frage nach der Verantwortlichkeit. In seinem letzten Absatz werden keine Normen mehr aus der Geschichtsphilosophie abgeleitet. Katastrophen werden jetzt lediglich auf einer bloßen Deskriptionsebene als „Wendemarken des geschichtlichen Prozesses" bezeichnet. Nur: wie soll ein Prozess denkbar sein, wenn Teleologie als geschichtsphilosophische Denkfigur konsequent abgelehnt wird?[35] Der Bonner Liturgiewissenschaftler *Albert Gerhards* beschreibt Juden- und Christentum als Religionen, die aus Katastrophenerfahrungen hervorgingen, welche sie durch Gedächtnis und Gebet „verarbeiten", indem sie sie in das „Licht der Glaubensgeschichte als Heilserfahrung" rücken, was Gerhards mit einer Aufzählung entsprechender Texte des Judentums und Christentums illustriert.[36]

[30] *Schardien*, Stefanie: Von der Wiege bis zur Bahre – vom Reagenzglas bis zur Patientenverfügung: Die Kirchen und ihr medizinethisches Engagement, in: a. a. O., 43–59, hier: 59.

[31] **Katastrophen und die Antworten der Religionen**, hg. v. Wolfram Kinzig / Thomas Rheindorfer. – Würzburg: Ergon 2011 (Studien des Bonner Zentrums für Religion und Gewalt, 7), 192 S., geb. € 34,00 ISBN: 978–3–89913–803–0.

[32] *Dombrowsky*, Wolf R.: Katastrophen – Menschenwerk als Gottestat. Exkulpierungsmythos der Moderne, in: a. a. O., 19–26.

[33] *Schulz*, Michael: Katastrophe als Anklage – oder: Wie bekommt Gott einen gnädigen Menschen? Überlegungen zur Theodizee, in: a. a. O., 27–47.

[34] *Roth*, Michael: Die Rede vom verborgenen Gott, in: a. a. O., 49–68.

[35] *Hölscher*, Lucian: Katastrophe als Katalysator – das Erdbeben von Lissabon und die Folgen, in: a. a. O., 109–120.

[36] *Gerhards*, Albert: Pro quacumque necessitate. Katastrophenbewältigung in liturgischen Traditionen des Judentums und Christentums, in: a. a. O., 121–135, Zitate von 123 und 135.

2. Wahrheitsansprüche der Religionen im Diskurs

Das Thema der mehr oder weniger konfligierenden Wahrheitsansprüche von Religionen fokussierte ein Symposion, das 2008 an der Univ. Bern abgehalten wurde[37]. Interreligiosität wird hier anhand eines tendenziell konfliktträchtigen Themas auf hohem Systematisierungsniveau intendiert. Der Berliner Ökumeniker und Missionswissenschaftler *Andreas Feldtkeller* entwickelt einen „Theorierahmen" zur Beschreibung von Religionen in ihrer Pluralität und Dynamik hinsichtlich ihres unterschiedlichen Ausbreitungsverhaltens: Religionen deuten und gestalten menschliche Grunderfahrungen, indem sie diesen einen Ordnungsrahmen anbieten, ihre Steigerung oder gar ihre Überwindung verheißen. Sie breiten sich durch „generative" Fortpflanzung aus, durch „imperiale" und „missionarische Ausbreitung" oder „scholastische Weitergabe" und „kulturelle Aneignung".[38] Den Ausbreitungstypen entsprechen unterschiedliche Ansprüche hinsichtlich der Wahrheit religiöser Inhalte und ihrer Durchsetzung. Das Beispiel Siddharta Gautamas illustriert im sinnfälligen Kontrast zur hellenistischen Religionspolitik die These des Autors, dass ein hoher Wahrheitsanspruch sehr wohl mit dem Verzicht auf einen hohen Durchsetzungsanspruch koexistieren kann und umgekehrt (63). Ein starker Durchsetzungsanspruch birgt unabhängig vom Wahrheitsanspruch das größte Risiko religiös motivierter Gewalt. Der Theologie falle die Aufgabe zu, „die herrschaftslegitimierende Inanspruchnahme der befreienden Botschaft anzugehen", um bei aufrechterhaltenem Wahrheitsanspruch gewaltförmigen Durchsetzungsinteressen wehren zu können (53–56). Die Unterscheidung zwischen Wahrheits- und Durchsetzungsanspruch ist geeignet, denjenigen entgegenzutreten, die meinen, nur durch den Verzicht auf religiöse Wahrheitsansprüche würden Religionen friedfertig und sozial integrierbar.[39] Der Berner Alttestamentler *Walter Dietrich* erläutert das Alte Testament als in einem Raum interreligiöser Begegnung entstanden. Zahlreiche fremdreligiöse Spuren haben sich in den Text eingegraben. Die JHWH-allein-Bewegung sei aus dem Kontext der assyrischen Hegemonie und ihrer Religionspolitik zu erklären und habe nicht die absolute und exkludierende Bedeutung, die ihr von Rigoristen immer wieder beigelegt werde. Dieselbe rigoristische Einstellung begründe auf christlicher Seite die ablehnende Haltung gegenüber dem AT, die jedoch ganz im Sinne der interreligiösen Offenheit des AT zu überwinden sei.[40] Die Erläuterung von Entstehungskontexten reicht allerdings ebenso wenig aus, um Geltungsansprüche wie denjenigen der JHWH-Monolatrie zu relativieren, wie umgekehrt das faktische Vorhandensein von Rezeptionen aus fremden Religionen im AT die interreligiöse Rezeption als Norm für das Christentum begründen kann. Um das beabsichtigte Begründungsziel zu erreichen, bedarf es über die Kenntnisnahme der historischen Sachverhalte hinaus der inhaltlichen Auseinandersetzung darüber, was die JHWH-Monolatrie über den bloßen Monismus hinausgehend an inhaltlichen Momenten enthält, sowie einer rationalen Würdigung dieser Gehalte. Daraus könnten Anspruch und Grenzen eines religiösen Exklusivismus wie desjenigen der JHWH-Monolatrie abgeleitet werden. Die Ableitung aus religionsgeschichtlichen Fakten des AT kann hingegen schon deshalb nicht gelingen, weil sie der Bibel innerhalb des Argumentationsverfahrens jenen unbedingten Wahrheitsanspruch zubilligen muss, dessen Bestreitung bewiesen werden soll. Der Berner Neutestamentler *Ulrich Luz* beschreibt für das Ende des 3. Jh.s eine kurze „Phase der Religionsfreiheit", in der religiöse Wahrheitsansprüche in philosophischen Schulen erörtert wurden. Die Etablierung des Christentums als Reichsreligion habe diese Phase beendet und zur gewaltsamen Durchsetzung nicht nur der christlichen Religion, sondern auch zur monistischen Durchformung und Indienstnahme der heidnischen Philosophie geführt. Darin erweist sich das Christentum als erheblich durchsetzungsinteressiert, was L. mit Feldtkeller als Konsequenz der inneren Schwäche des Christentums als einer „Welt-negierenden Erlösungs-

[37] **Religionen – Wahrheitsansprüche – Konflikte**. Theologische Perspektiven, hg. v. Walter Dietrich / Wolfgang Lienemann. – Zürich: Theologischer Verlag Zürich 2010 (Beiträge zu einer Theologie der Religionen, 10), 244 S., kt € 27,80 ISBN: 978–3–290–17558–0.

[38] *Feldtkeller*, Andreas: Theoretische Perspektiven auf das Ausbreitungsverhalten von Religionsgemeinschaften, ihren Wahrheitsanspruch und ihre Konfliktbereitschaft, in: a. a. O., 43–69, hier: 53–57.

[39] Feldtkeller setzt sich hier differenziert mit Jan Assmanns These von der Mosaischen Unterscheidung (ders., Die mosaische Unterscheidung und die Sprache der Gewalt, München 2003) auseinander, indem er zwischen Wahrheitsanspruch und Durchsetzungsanspruch differenziert.

[40] *Dietrich*, Walter: Das Alte Testament in der christlichen Bibel – Relikt fremder Religiosität oder Garant (inter)religiöser Offenheit?, in: a. a. O., 71–91.

religion" in der ihr zugefallenen Rolle der Reichsreligion deutet.[41] Der Baseler Dogmatiker *Reinhold Bernhardt* arbeitet an einem interreligiös nicht ex-, sondern inkludierenden Verständnis des christlichen Grunddogmas von der Gottheit Jesu Christi, das er nicht ontologisch deutet, sondern entsprechend dem geschichtlichen und relationalen Charakter der Christusoffenbarung repräsentationslogisch. Damit bietet sich ein Bekenntnis zum *extra Christum nulla salus* an, das nicht kausativ denjenigen vom Heil ausschließt, der sich nicht zu Christus bekennt, sondern das dazu einlädt und darum wirbt, Jesus als die Repräsentanz Gottes geschichtlich und relational zu erkennen.[42] Der Islamwissenschaftler *Reinhard Schulze* diagnostiziert die gegenwärtige gesellschaftliche Situation der Religion anhand semantischer Differenzierungsprozesse. Durch sie unterscheidet sich ein religiöses Feld, das durch Begriffe wie „Lifestyle, Glück, Erfahrung" bestimmt ist, von einem anderen, das „genealogisch und bisweilen mythisch" die Zugehörigkeit zur Religion in Unterscheidung von Säkularität regelt.[43]

Das Berner Symposion ist hinsichtlich des anzustrebenden Reflexionsniveaus und der notwendigen Selbstthematisierung des Christentums in der interreligiösen Begegnung herausragend und richtungsweisend, weil sich die Autoren bemühen, die Kategorien ihrer Beschreibung und Bewertung religiöser Phänomene differenziert zu begründen, statt diese einfach aus einem mehr oder weniger für selbstverständlich genommenen christlichen Selbstbewusstsein abzuleiten.

3. Das Subjekt in der medialen Welt

Alexander D. Ornella hat im Rahmen des vom Grazer Fundamentaltheologen Gerhard Larcher verantworteten und vom österreichischen Fonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung (FWF) finanzierten Projektes „Theologie in der Mediengesellschaft" eine Diss. zu der Frage verfasst, wie „Rezipientinnen Medien und IKT [gemeint: Informations- und Kommunikationstechnologien] verwenden, wie sie mit deren Hilfe *narratives*[44] konstruieren, die sie in ein bestimmtes Verhältnis mit der Welt setzen, und wie sie durch deren Verwendung Sinn erfahren"[45]. Zum interaktiven Verständnis der Identitätskonstruktion des Vf.s passt, dass er sich außer auf Ricœur auf rezeptionsästhetische Theorien, namentlich auf Wolfgang Iser, stützt (14). Die entlang der Subjekttheorie des Literaturwissenschaftlers Peter Zima entwickelten Theoriemomente des Subjekts führen über die Rezeption der Lacanschen Erwägungen zur Subjektivität als Resultante der „Eingliederung des Individuums in die symbolisch-sprachliche Ordnung" (96) schließlich zur absoluten Skepsis Jean Baudrillards hinsichtlich der Möglichkeit von Subjekthaftigkeit überhaupt (81–104). Die *„narratives"* werden so zu den Bruchstücken, aus denen sich der Konsument analoger und der Nutzer digitaler Medien fragile Selbst- und Sinnkonstruktionen basteln, in die mehr oder weniger religiöses Material verwoben sein mag. Wegen der absoluten Ausblendung der wichtigen theologieimmanenten Beiträge transzendentalphilosophischer Provenienz zum Subjektthema erscheint die genuin theologische Seite bei O. skandalös theorielos. Es kann nicht angehen, dass sich die „Theologische Anthropologie" bei O. im Wesentlichen ausschließlich auf die Dogmatik von Gerhard Ludwig Müller[46] stützt, deren allgemeine Aussagen dann noch einseitig, entsprechend dem Argumentationsanliegen des Vf.s zitiert werden (163–168). Das resümierende Abschlusskap. der Arbeit macht dieses Manko noch einmal deutlich: Der erste Absatz referiert steil und unvermittelt anthropologische Thesen aus Erwin Dirscherls Anthropologie. Vollkommen kontextlos heißt es, der Mensch gehe aus dem „trinitarischen Kommunikationsgeschehen hervor".[47] Ein schlichtes „aber" markiert dann den Übergang zur raschen Ableitung fraktaler Subjektivität aus der Zeitlichkeit und Geschöpflichkeit des Menschen. Hier wäre eine sorgfältige Strukturierung des Feldes theologischer Anthropologie notwendig. Mindestens müsste das Thema der Sünde dabei ausführlich berührt werden und mit ihm die Problematik sündhafter Strukturen und *„narratives"*, was aber zumindest annäherungsweise ein freies Subjekt denkbar macht, das nicht nur seiner bruchstückhaften Fremdbestimmung unterworfen ist, sondern dem jedenfalls in seiner Beziehung auf das absolute Gegenüber die eschatologische Hoffnung auf ein Selbst verheißen und aufgegeben ist. Abseits einer spezifisch theologischen Kritik bleibt aber das philosophische Argument bestehen, dass die immer auch programmatischen Formulierungen von Theorien fraktaler Subjektivität selbst Vollzüge sehr klar willentlich agierender und gestaltender Subjektivität sind.

4. Ein Politiker als „katholischer Intellektueller"

In „der Stille der Benediktinerabtei Affligem" und in der „Polderlandschaft von Zuienkerke" sucht der Präsident des Europäischen Rates und ehemalige belgische Ministerpräsident *Herman van Rompuy* jene Distanz zum „Trubel der Brüsseler Wetstraat", die ihm den Blick des christlichen Intellektuellen „für einen allgemeinen, grundlegenden Sinn der Welt" eröffnet. Wie eine Illustration zu Eilert Herms' Modell der gesellschaftlichen Aufgaben wirkt es dann, wenn v. R. ausführt, ein „geistliches Defizit" hindere die Gesellschaft daran, „etwas Großes in Angriff zu nehmen", „große Projekte, „die das Individuum per definitionem übersteigen", sodass das gesellschaftliche Leben nur vom „Streben nach der größtmöglichen Sicherung der eigenen Interessen beherrscht" wird.[48] Ohne Religion könne die Gesellschaft auf lange Sicht keine „Tugend der Großherzigkeit" (44) hervorbringen. Die Sinngebung aus dem Glauben hingegen verändere jedwedes Handeln der Menschen (50). Sie wirkt antiideologisch, weil sie nach dem „Nächsten" fragt (60). Um sich der totalen Kommerzialisierung des Lebens erfolgreich entgegenzustellen, bedarf der Glaube eines öffentlichen Sektors, in dem erzieherisch „das Gefühl für das Gute, Schöne und Wahre" zu pflegen ist (70). Glaube wird inhaltlich als Entscheidung „für das Mysterium" bestimmt (87). Neben der Ökonomisierung nennt v. R. die Gefahr der Banalisierung durch die „biologische Revolution" (77). Anders als Eilert Herms sieht er deutlich die Funktion von Kunst und Erziehung in komplementärer Bezogenheit auf die Religion. Deutlich weniger selbstbewusst als H. schätzt v. R. die kirchliche Zukunft ein und benennt die Inkompatibilität moderner Lebensgestaltung mit kirchlichen Normierungsansprüchen, die die Gefahr einer „Implosion des Christentums im Westen" (150) berge (144–151). Er wendet sich gegen einen halbierten Multikulturalismus, der um Verständnis für Kopftuch und Ramadan wirbt, christliche Bräuche und Traditionen aber verächtlich macht, und fordert eine multikulturelle Gesellschaft auf der Basis gemeinsamer Werte, „eine Kultur der Rechte und Pflichten" (118–191, Zitat: 189). Eindrucksvoll macht der Bd. zweierlei erlebbar: Die Sehnsucht eines katholischen Politikers nach verbindenden Werten als Grundlage der Politik, die diese nicht aus sich heraus schaffen kann, steht auf der einen Seite. Auf der anderen Seite steht die Wahrnehmung, dass es nicht mehr gelingt, theologisch begründete Glaubens- und Wertüberzeugungen gesellschaftlich zu kommunizieren, wofür guten Gewissens nicht alleine die Gesellschaft verantwortlich zu machen ist.

VI. Schlussfolgerung

Der Durchgang durch neuere Veröffentlichungen zur öffentlichen Präsenz von Glaube und Theologie macht v. a. ein Defizit auf katholischer Seite deutlich. Es bedarf einer prinzipientheoretischen Grundlegung des Verhältnisses von Staat und Religion für demokratische Gemeinwesen. Die fortgeschrittene Wahrnehmung der gesellschaftlichen Rolle von Religion und Theologie im Bereich der Zivilgesellschaft ist erfreulich. Eine prinzipientheoretische Grundlegung Öffentlicher Theologie als Theorierahmen fehlt auf katholischer Seite. Problem-

[41] *Luz*, Ulrich: Religionen, konkurrierende Wahrheitsansprüche, Konflikte und ihre theologisch-reflexive Bearbeitung in der Spätantike, in: a. a. O., 93–115, hier: 114.

[42] *Bernhardt*, Reinhold: Extra Christum nulla salus – Blockiert der Christusglaube die Anerkennung anderer Religionen? in: a. a. O., 117–145.

[43] *Schulze*, Reinhard: Die dritte Unterscheidung: Islam, Religion und Säkularität, in: a. a. O., 147–205, Zitat von 204.

[44] Unter Berufung v. a. auf Paul Ricœur deutet der Autor Identität als erzählungsvermitteltes Konstruktionsgeschehen, das die Widerfahrnisse des Lebens zu einer „sinnstiftenden Einheit" verknüpft (a. a. O., 181). Der Vf. übernimmt zur Bezeichnung dieses Erzählgeschehens nicht den französischen Begriff des *récit*, weil er mit der englischen Übersetzung von Ricœurs Werk „Temps et récit" (3 Bd.e, Paris 1983–1985) arbeitet, in der *„récit"* mit *„narrative"* wiedergegeben wird.

[45] Ornella, Alexander D.: **Das vernetzte Subjekt**. Eine theoretische Annäherung an das Verständnis von Subjektivität unter den Bedingungen der Informations- und Kommunikationstechnologien. – Wien/Berlin: Lit 2010. 268 S. (Theologie – Kultur – Ästhetik, 4), pb. € 24,90 ISBN: 978–3–643–50025–0.

[46] Müller, Gerhard Ludwig: Katholische Dogmatik für Studium und Praxis der Theologie, Freiburg ^{5}2003.

[47] Dirscherl, Erwin: Grundriss theologischer Anthropologie. Die Entschiedenheit des Menschen angesichts des Anderen, Regensburg 2006.

[48] Rompuy, Hermann van: **Christentum und Moderne**. Werte für die Zukunft Europas. Aus dem Niederländischen übersetzt von Karl Georg Cadenbach. – Kevelaer: Butzon & Bercker 2010. 191 S., geb. € 14,90 ISBN: 978–3–766–61395–0; Zitate auf den Seiten 13, 15, 29, 27, 34.

anzeigen und Ansätze sind durch die neuere Politische Theologie im Anschluss an Johann Baptist Metz in erfreulicher Weise geliefert worden. Durch ihre Weiterentwicklung könnte sich auch die katholische Theologie stärker im öffentlichen Feld positionieren. Wo der Dialog zwischen Theologie und Gesellschaft sich ausschließlich an gesellschaftlichen Fragen und Problemen ausrichtet, droht eine doppelgesichtige Gefahr: Zum einen entfernen sich Christen, die sich v.a. von gesellschaftlichen Fragen leiten lassen, von der Erforschung der christlichen Gehalte, von denen her sie zu gesellschaftlichen Problemen Stellung beziehen wollen. Zum anderen geraten christliche Beiträge, die nicht in der klug durchdachten eigenen Tradition und Identität wurzeln, schnell zu oberflächlichen Aktualitätsbezügen ohne weitere Wirkungsgeschichte und gesellschaftliche Prägekraft. Dass v.a. die katholische Theologie in diesem Feld schwach aufgestellt ist, wurzelt auch in einer problematischen Lehrtradition, nach der die öffentliche Theologie eine Sache der Laien wäre, die *sacra theologia* hingegen eine solche des kirchlichen *ordo*. Eine solche personelle Aufgabendifferenzierung ist der Aufgabenstellung einer wirklich öffentlichen Theologie nicht zuträglich. Wo sie weiterhin tradiert und praktiziert wird, kann die genuine Aufgabe öffentlicher Theologie nicht erfüllt werden.

Exegese / Altes Testament

Mekhilta de-Rabbi Jishma'el. Ein früher Midrasch zum Buch Exodus. Aus dem Hebräischen übersetzt und hg. v. Günter Stemberger. – Berlin: Suhrkamp 2010. 644 S., ln € 45,00 ISBN: 978–3–458–70027–2

Die vorliegende Übersetzung eines der ältesten Auslegungswerke der rabbinischen Literatur richtet sich sowohl an allgemein an jüdischer Bibelauslegung Interessierte als auch an Spezialisten. Es handelt sich um den ersten Bd. einer Reihe von Neuübersetzungen bekannter rabbinischer Bibelauslegungen, die im Verlag der Weltreligionen erscheinen sollen.

Als Mekhilta bezeichnet man einen Midrash zu den gesetzlichen Teilen des Buches Exodus (von Ex 12 bis ca. Ex 35 mit Unterbrechungen). Dieser Midrash, eine Art von teils wörtlicher, teils thematischer Bibelauslegung, stammt aus tannaitischer Zeit, d.h. aus der Zeit jener frühen Rabbinen, die man als Tannaiten („Repitenten") bezeichnet und die kurz nach der Zerstörung Jerusalems ihre sammelnde und ordnende Tätigkeit aufnahmen. Er liegt in zwei zum Teil stark voneinander abweichenden Fassungen vor, der Mekhilta von Rabbi Yishma'el und der, die mit dem Namen Rabbi Shim'on bar Yohais verbunden wird. Theologisch interessant sind solche Midrashim u.a., weil sie zeigen, wie die Bibel in der jüdischen Tradition mehrere Auslegungen erfahren kann, ohne ihre Dignität dadurch in Zweifel zu ziehen. Der als vollkommen verstandene Bibeltext wird als mehrdeutig akzeptiert; er kann daher eine theoretisch unbegrenzte Zahl von Auslegungen finden, was im Midrash immer wieder durch die Einleitung „eine andere Auslegung" deutlich gemacht wird.

Der Bd. bietet neben einer gut lesbaren, aber nur grob strukturierten Übersetzung des zum Teil schwierigen Grundtextes eine allgemeine Einleitung in den zeitlichen Rahmen des Werkes (2. Hälfte des 3. Jh.s n. d. Z.) sowie die Anfänge des Rabbinats, die frühe rabbinische Schriftauslegung, die halakhischen Midrashim und die in ihnen angewandten Methoden sowie die Datierung der Mekhilta und ihre handschriftliche Überlieferung. Zu bedauern ist, dass der Übersetzung kein hebräischer Text beigegeben wurde. Die englische Neubearbeitung der Mekhilta de-Rabbi Shim'on bar Yohai (hg. v. David Nelson, 2005) hat eine solche zweisprachige Edition erneut eindrucksvoll zum Maßstab gemacht. Insofern bleibt zumindest ein Vorzug der Edition und freieren englischen Übersetzung der Mekhilta de-Rabbi Yishma'el von J. Lauterbach (1933–35) bestehen. Die vorliegende Übersetzung basiert auf der italienischen, fast vollständigen MS Oxford Bodleian Library 151,2, einer Sammelhandschrift, die mittlerweile zumindest teilweise in einer online-Abschrift einsehbar, dort allerdings anders strukturiert ist. Gelegentlich sind Lesarten aus anderen Textzeugen für die Übersetzung herangezogen, ohne dass stets genau angegeben ist, auf welche Handschrift oder indirekten Zeugen Bezug genommen wird. Indirekte Textzeugen und traditionelle Kommentare, wie sie etwa in der wissenschaftlichen Edition des Abschnittes Amalek von M. Kahana (Jerusalem 1999) herangezogen werden, bleiben gelegentlich unberücksichtigt.

Der Kommentar enthält knappe Sacherläuterungen und textkritische Anmerkungen sowie Hinweise auf Parallelen. Für ein breiteres Publikum gedacht ist das Glossar; es schließen sich ein knappes Literaturverzeichnis, Stellenregister, Verzeichnis der Rabbinen und ein nützliches Sach- und Personenverzeichnis an.

Insgesamt ist die neue Übersetzung eines zentralen Textes der frühen rabbinischen Literatur zu begrüßen. Sie erschließt einen theologisch grundlegenden Text des Judentums für eine breitere Leserschaft und ermöglicht so auch ein besseres Verständnis christlicher Traditionen.

Mainz Andreas Lehnardt

Reinert, Andreas: **Die Salomofiktion.** Studien zur Struktur und Komposition des Koheletbuches. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 2010. 227 S. (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament, 126), kt € 39,90 ISBN: 978–3–7887–2380–4

Die vorliegende Studie unternimmt den als neuartig eingeschätzten Versuch, „eine an den *Vokabeln* des Buches orientierte Struktur zu erarbeiten" (34), denn die „bisherigen Entwürfe einer strukturellen oder kompositorischen Analyse [...] arbeiteten vor allem *themen*orientiert und achteten [...] u. E. zu wenig auf die vom Text selbst, von den *Vokabeln*, ja mehr noch: *in* den Vokabeln sich nahelegende Struktur" (33; Hervorhebungen vom Autor). Methodisch erklärt der Autor, v.a. syntaktische und Leitwort-Analysen anwenden zu wollen, um später aber auch „über zusammenhängende und strukturübergreifende *Themen* des Koheletbuches [nachzudenken] [...], die erst die eigentliche Komposition, den Aufbau des Buches hervortreten lassen." (34) Die Methodik dieses Nachdenkens über Themen bleibt dabei ebenso offen wie das Verhältnis der in den Vokabeln gefundenen Struktur zu der durch Themen entfalteten Komposition. Hauptaufgabe der Studie ist jedoch die strukturelle Untersuchung (vgl. 34). V. a. den Leitworten gesteht der Autor strukturbildende Bedeutung zu (vgl. 33). Das Innovative dieses Vorgehens relativiert er jedoch selbst, wenn er schreibt: „Die hohe Bedeutung der Leitwörter für die Struktur und den Aufbau des Buches sind [sic!] von der Forschung längst erkannt worden. *Loretz*, Kohelet, 167–180 hat sich dem Wortschatz Kohelets ausführlich gewidmet." (136, Anm. 156) Im Zentrum der Untersuchungen steht die Frage nach der Abgrenzung der sog. „Salomofiktion". Hier lautet der Anspruch des Autors, aufgrund seiner Methodik aufweisen zu können, dass das Ende der Salomofiktion erst in Koh 4,16 anzusetzen ist.

R. gliedert die Salomofiktion (und später auch das weitere Buch) in „Erkenntniswege" und erarbeitet im Wesentlichen vier Kennzeichen (die jedoch innerhalb der Studie durch ungenaue Definitionen auch variieren) derselben: a) die Formel תַּחַת הַשָּׁמֶשׁ, („unter der Sonne", wird vom Autor auch mit „unter dem Himmel" gleichgesetzt): „Diese תַּחַת הַשָּׁמֶשׁ Abschnitte (und *nur sie*) bergen ‚Erkenntniswege Kohelets'." (135) [Das ist unrichtig: In 1,16–18 und 2,1–2 findet sich der Hinweis auf ein Geschehen „unter der Sonne" nicht, was der Autor damit abtut, dies könne „als von Koh 1,13.14 bekannt und bis zu der Formulierung ‚unter dem Himmel' in Koh 2,3 als Reflexionsrahmen vorausgesetzt werden" (82). Gleiches ließe sich dann aber wohl für andere Textabschnitte sagen, die die Formel nicht beinhalten und deshalb vom Autor nicht zu den Erkenntniswegen gezählt wurden]; b) „die Konstruktion des Vorhabens mit לֵב" (79), c) wird das durch die Untersuchung erreichte Ergebnis „mit הֶבֶל konstruiert und qualifiziert" (79) und d) folgt eine Explikation.

Die Tatsache, dass in den zwölf *nach* Koh 4,16 aufgefundenen „Erkenntniswegen" meist zwei, gelegentlich sogar drei Kennzeichen fehlen, darunter häufig das entscheidende Windhauch-Ergebnis, dient dem Autor als Argument, dass die Salomofiktion in 4,16 enden müsse. Doch schon *vor* 4,16 ist das Muster nicht durchgehend erkennbar: Von den neun innerhalb von Koh 1,12–4,16 angesetzten „Erkenntniswegen" treffen nur in vieren alle Kennzeichen zu (in den Erkenntniswegen 1, mit Vorbehalten 5, 6 und 7). Auch die Abfolge Versuch – Ergebnis – Explikation variiert stark und lässt sich keinesfalls immer in allen drei Elementen mühelos aufweisen.

Das scheint auch dem Autor nicht verborgen geblieben zu sein; denn entgegen seiner Ankündigung, das Ende der Salomofiktion in 4,16 neben der thematischen Durchdringung v.a. „mit Hilfe der Leitwortanalyse und der Identifizierung von Textbausteinen" (167) aufzuweisen, findet er zuletzt nur zu *einer* stichhaltigen Begründung seiner These: „Wir meinen, dass das Thema der Nachfolge des Königs die Salomofiktion prägt [...] Selbst der König [...] wird abtreten, wir [sic!] sterben müssen [...] und alles, was er sich mit ‚Mühen' verschaffte, wird dahin- und dem Nachfolger, der sich nicht dafür abmühte, zufallen. Aus diesem Grund nehmen wir an, dass die Salomofiktion nicht in Koh 2,11 oder 3,22 endet, sondern sich bis 4,16 erstreckt." (180; nahezu identisch mit 133) Die Begründung ist letztlich dann doch keine Leitwort- oder Textbaustein-geprägte, sondern eine rein thematische! Die Entscheidung, dass die Salomofiktion nicht bis Koh 12,7 auszuweiten ist, fällt übrigens auch nicht aufgrund von Leitworten (vgl. 177f).

Sind – bei allen Vorbehalten hinsichtlich der methodischen Sorgfalt – in den *Thesen* des Autors grundsätzlich interessante Ansätze erkennbar, wird die Lektüre aufgrund zahlreicher unpräziser Formulierungen und Widersprüche deutlich erschwert. So konstatiert R. in Bezug auf die Eigenständigkeit der „Zentralfrage" des Buches, Koh 1,3, auf S. 50: „Die Eigenständigkeit der Zentralfrage wird von den wenigsten Forschern bejaht" (was im Gegensatz zu seinem eigenen Ansatz stünde), während er auf S. 55 meint: „Insgesamt lässt sich eine Bewegung hin zu größerer Differenzierung ausmachen, die die Elemente des Anfangs (Koh 1,1 Überschrift – 1,2 Motto – 1,3 Zentralfrage – 1,4–11 Prolog) auseinanderhält. Dieser Möglichkeit neigen auch wir [...] uns zu." Man fragt sich, worin dann der Unterschied seines Ansatzes zu denen jener vielen Forscher besteht, die die „Eigenständigkeit der Zentralfrage [nicht] bejah[en]" (50)?

Komplizierte Schachtelsätze scheinen nicht nur der Rez.in, sondern auch dem Autor den Blick auf den logischen Duktus zu verstellen: So versucht R., „eine an den *Vokabeln* des Buches orientierte Struktur zu erarbeiten, die [scil. die *Struktur*!], über bloße Stichwortverbindungen, Lexemwiederholungen oder gelegentliche strukturbildende Signale hinausgreifend [!], zu einem der Gliederung entsprechenden Aufriß [?] anhand einer *Leitwort-Analyse* zu gelangen bestrebt ist." (34) Im Gegensatz dazu ist es im Fazit auf S. 167 die *Leitwortanalyse selbst,* die „über bloße Stichwortverbindungen und Lexemwiederholungen hinausgreifend, zu Struktur und Komposition des Buches Kohelet beitragen" sollte.

Zudem überschreitet der Autor immer wieder seine eigenen Vorgaben und Zielsetzungen und versucht neben seinem eigentlichen Forschungsbereich auch noch das ganze Buch quasi im Schnelldurchgang zu analysieren (vgl. Teil 2: A und C) oder in literar- und redaktionskritischen Detailfragen, die er nicht untersucht hat, Entscheidungen zu treffen. Dass das zu wenig reflektierten Äußerungen und Inkongruenzen führt, liegt auf der Hand.

Schwerwiegender als formale Inkohärenzen wie etwa die wiederholte Bezeichnung „Redakteur" (z.B. 37, Anm. 3) statt „Redaktor" (so aber etwa 71) und der häufige Wechsel von alter und neuer Rechtschreibung (vgl. etwa 34 oben: umfaßt, unten: muss! 39 u. meistens: „daß" gegen 180: „dass") sind inhaltlich fehlerhafte Sätze wie: „Die Bemerkung [gemeint ist die Überschrift 1,1] soll dazu dienen, Salomo als Autor zu kennzeichnen. Umso erstaunlicher ist freilich, daß der Name erst in Koh 1,12 erscheint." (39) Das ist schlicht falsch: Der Name „Salomo" kommt im ganzen Buch überhaupt nicht vor!

Fazit: Eine Fokussierung und Beschränkung auf die „Salomofiktion" selbst und die in der Einführung genannten strukturanalytischen Methoden hätten der Studie sicher bessere Dienste geleistet. In diesem Bereich liegen m. E. auch die eigentlichen Stärken der Arbeit. Dank gebührt dem Autor für den gut eingearbeiteten und im Anhang übersichtlich angeordneten Überblick über neuere Entwürfe zur Gliederung des Buches von 1963–2004 (Anhang 2).

Wien Elisabeth Birnbaum

Vialle, Cathérine: **Une analyse comparée d'Esther TM et LXX**. Regard sur deux récits d'une même histoire. – Leuven: Peeters 2010. (LVIII) 405 S. (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, 233), kt € 76,00 ISBN: 978–90–429–2285–3

Das Esterbuch der hebräischen Bibel ist nur eine von (mindestens) vier antiken Versionen der Ester-Erzählung. Zwei davon, die Fassung der Septuaginta und die des sog. Alfatextes, liegen in griechischer Überlieferung vor, gehen aber auf semitischsprachige Vorlagen zurück; die dritte, die der Vetus Latina, ist ihrerseits eine Übersetzung aus dem Griechischen. Zahlreiche Studien in den letzten Jahrzehnten haben die komplexe Textgeschichte dieser Ester-Bücher und deren hypothetische Vorstufen zu rekonstruieren versucht. Darüber ist jedoch noch zu wenig in den Blick gekommen, dass nicht nur das hebr. Esterbuch, sondern auch die drei anderen Fassungen die Ester-Story durchaus eigenständig verarbeiten und eine rein entstehungsgeschichtliche Perspektive ihnen ebenso wenig gerecht wird wie ihre bloße Wahrnehmung als Übersetzungs-Literatur.

In ihrer 2007 in Louvain-La-Neuve abgeschlossenen Diss. nimmt Cathérine Vialle diesen Befund methodisch ernst, indem sie das hebr. und das septuagintagriech. Esterbuch jeweils konsequent als in sich stehende Erzählung narratologisch analysiert (dass Gleiches auch mit dem Alfatext und der Vetus Latina zu geschehen habe, hält sie als Desiderat fest, das im Rahmen ihrer bereits recht umfangreichen Monographie nicht mehr zu leisten war).

In einer „Introduction" legt sie die von ihr gewählten methodischen bzw. terminologischen Entscheidungen offen (Narratologie in Anlehnung an Marguerat/Bourquin und U. Eco sowie an Chatman) und fasst Einleitungswissen zum Textbefund, zur Historizität des Erzählten und zur Diskussion um die literarische Gattung des Buches zusammen. Ein Appendix setzt diese Linie fort und verfolgt die Rezeption der Ester-Erzählung in Judentum und Christentum. Die beiden großen Hauptteile, der erste zum MT (1–161), der zweite zur LXX (163–340), sind analog gegliedert und greifen jeweils zunächst Fragen des plot („intrigue") auf, gehen dann den Haupt- wie Nebenfiguren nach und beleuchten schließlich die „Welt" der Erzählung, insbes. das Gottes- und das Menschenbild. Vergleichend ist die Studie insofern angelegt, als der Durchgang zur LXX jeweils zentrale Befunde zum MT noch einmal erinnert und in einer abschließenden „Conclusion" knappe Bündelungen zu den Texten und den großen theologischen bzw. anthropologischen Linien erfolgen. Durchgehend präsentiert sich die Arbeit als „Lektüre", d.h. sie referiert Beobachtungen am Text und Rezeptions-Reaktionen, die zum einen für das Profil des impliziten Lesers ausgewertet werden, zum anderen aber auch unumwunden als Reaktionen eines modernen Lesers gekennzeichnet sind.

Für die Charakterisierung der Figuren des MT konnte V. auf eine breite Sekundärliteratur zurückgreifen. Eine detaillierte Plot-Analyse für das hebr. Esterbuch als ganzes dagegen und erst recht für die „Mikro-Plots" der Einzelszenen wurde in dieser Weise bisher nicht vorgelegt; die zahlreichen neueren Monographien und Artikel, die synchrone Zugänge zum MT wählen, konzentrieren sich eher auf strukturelle bzw. stilistische Aspekte. V. a. aber bei der narratologischen Erschließung der LXX-Fassung hat die Vf.in Neuland betreten; der große Abschnitt zur plot-Analyse bleibt hier zu Recht fast fußnotenfrei.

Die angenehm lesbare, stellenweise geradezu spannende und nirgendwo redundante Arbeit lebt von ihrer Fülle an sorgfältig begründeten Detailbeobachtungen, die hier weder zusammengefasst noch im Einzelnen kommentiert werden können. Einige große Linien seien hervorgehoben.

Für das Esterbuch der LXX verfolgt V. konsequent die Spur des eingangs erzählten Traums des Mordechai, sodass dieser Traum in seiner Funktion als Leselenkung überraschende Dominanz gewinnt. Im Vergleich mit den opak bleibenden Charakteren des MT erscheinen ihr die vier Hauptfiguren (der persische König, Mordechai, Ester und Haman) in der griech. Fassung runder, transparenter und – außer Haman, der seinem Namen bougaios / der Aufgeblasene („orgueilleux") alle Ehre macht – auch sympathischer. Das Motiv der Ehre in seinen beiden Komponenten von „honneur" und „gloire" durchzieht die Schrift als ganze und gibt ihr damit ein eigenes Gepräge. Was V. in textimmanenter Konzentration – und für ihre Studie absolut sinnvoller Beschränkung – treffend hervorhebt, ließe sich unter Einbeziehung anderer frühjüdischer und nichtjüdisch-hellenistischer Schriften als zeittypisch vertiefen. So könnte etwa auch die verhaltene Erotik in der Begegnung zwischen König und Königin nach Zusatz D noch mehr Tiefenschärfe erhalten. Als ein wenig bedauerlich sei in diesem Zusammenhang allerdings angemerkt, dass die Vf.in die Erweiterung ihrer eigenen Leseperspektive durch Ansätze der Genderforschung, wie sie in der Esterliteratur reichlich zu finden sind, nicht genutzt hat.

Das hebr. Esterbuch erschließt sich ihr, anders als das der LXX, nicht nach dem einfachen fünfschrittigen Schema von Exposition – Verwicklung – Wende – Lösung – Schlusssituation, sondern erzählt mit der Bedrohung Mordechais durch Haman und mit dem geplanten Genozid am jüdischen Volk eine doppelte Verwicklung, der auch eine doppelte Wende und zwei Lösungen entsprechen. Als generelles Charakteristikum des MT ist, darauf besteht V. zu Recht, dessen satirischer (nicht komischer!) Grundton festzuhalten, der bereits im „Prolog" von Kap. 1 Gegenstand eines Pakts mit dem (impliziten) Leser wird und eine ungebrochene Identifikation mit dem Erzählten verhindert. Dies gilt insbes. im Blick auf Kap. 9 mit seiner Schilderung des von Juden provozierten „Blutbades", dessen schockierend-übertriebene Ausmaße Kritik herausfordern. Vielleicht hätte deutlicher zum Ausdruck kommen können, dass nicht erst christliche Leser oder Leserinnen diese Textdimension entdeckt haben, sondern jüdische Autoren ihnen vorangegangen sind. Im Blick auf eine christliche Auslegungsgeschichte des Esterbuches, die von antijüdischen Grundeinstellungen begleitet war, scheint es angemessen, die Anregungen des Konzilsdokuments „Nostra aetate", *vom* Judentum und *mit* dem Judentum zu lernen, explizit in den Horizont des eigenen christlichen Vorverständnisses aufzunehmen.

Die angedeuteten nachdenklichen Rückfragen schmälern die Leistung der vorgelegten Arbeit nicht, die in mustergültiger methodischer Klarheit einen recht bekannten Text neu und einen eher unbekannten Text erstmals erschließt. Für die Ester-Forschung, besonders die zur Septuagintafassung, ist sie ein Meilenstein.

Münster Marie-Theres Wacker

Schnocks, Johannes: **Rettung und Neuschöpfung**. Studien zur alttestamentlichen Grundlegung einer gesamtbiblischen Theologie der Auferstehung. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2009. 291 S. (Bonner biblische Beiträge, 158), geb. € 43,90 ISBN: 978–3–89971–570–5

Die Hoffnung auf Gottes Handeln an den Toten ist zentral für den christlichen Glauben. Biblisch gesehen aber scheint sie prima facie nur einseitig verankert: Zwar beziehen sich die ntl. Auferstehungszeugnisse stets auf ‚die Schrift', doch ist ‚Auferstehung' *im* AT unter klassischen Prämissen thematisch und zeitlich randständig. So aber bricht die Frage nach der Einheit der Schrift an einem theologisch-re-

ligiösen „Hotspot" auf und könnte die fatale Neigung fördern, ein Christentum ohne AT zu denken.

Es sind u.a. solche Fragen (11–16), die Johannes Schnocks nach der atl. Basis einer „gesamtbiblischen Theologie der Auferstehung" suchen lassen. Die Bonner Habil. des Jahres 2008 untersucht angesichts der wenigen expliziten Auferstehungstexte (Dan 12,1–3; 2Makk 7; Jes 26) *solche* atl. Texte, in denen „Theologien der Auferstehung [...] *nicht* unmissverständlich vorliegen" (39, Hervorh. d. Rez.) und sucht hier „theologische Ansätze, die als *Bedingung der Möglichkeit* angesehen oder rezipiert werden können, um von Gott als dem zu sprechen, der die Toten auferweckt" (16).

S. ergänzt also die religionshistorische Suche nach Quellen des biblischen Jenseits- und Auferstehungsglaubens um den Aspekt der Dynamik der atl. Literatur, der er vom Einzeltext über die Kontexte bis zu inner- und außerbiblischen Adaptionen folgt. Er fragt programmatisch nach „grundsätzlich vorstellbaren Wirkungen im Sinne von Verstehensmöglichkeiten" *und* „textlich nachweisbaren Aufnahmen eines Textes" (256). Hohes Interesse gilt Metaphern und Leerstellen als Quellen und Regulativen zur Neudeutung von Realität (34–38).

S. demonstriert sein Programm nach der hermeneutischen Einleitung (11–42) an Ijob 14,13ff; 19,25ff und zeigt, wie die LXX diesseitsbezogene Klage- u. Vertrauensaussagen aus dem MT auf ein Jenseits bezieht und die prämortale Rettungs*hoffnung* unter Annahme eines Totengerichts zur schöpfungstheologisch fundierten postmortalen *Gewissheit* transformiert (43–54).

Ps 88 und Ez 37,1–14 (161–242; 55–160) sind „Schwerpunkttexte" (40) der Studie. Sie repräsentieren exemplarisch diverse Gattungen (Psalter, Weisheit bzw. Prophetie) und verschiedene Bezugsgrößen (betendes Individuum bzw. Kollektiv) des erhofften Gotteshandelns an den Toten. Diese Hauptkap. rahmen kürzere Abschnitte zu Ijob (s. o.), zur Totenerweckung bei Sirach und in der Elija-Elisatradition (1Kön 17,17–24; 2Kön 4,18–37) als Beispiele früher Rezeptionen (237–248). Ein Schlusskap. (249–256), gefolgt von Registern und Verzeichnissen (257ff), bündelt die Erträge zu atl. „Bausteinen" einer Theologie der Auferstehung und einem bibeltheologischen Fazit.

Ps 88, den S. (mit Janowski, Lies u.a.) wegen Nähen zu Ps 16 und Klg 3 in nachexilische Zeit, „etwa ins 5. Jhdt." (117f) datiert, profiliert er als die Klage reflektierende Klage (120ff), die betone, dass die „Klage auch [...] ihre theologische Berechtigung hat, wenn die Hoffnung auf eine rechtzeitige Erhörung schwindet" (122). Zur Debatte um den Status der Fragen in V. 11ff trägt der Vf. differenzierend bei (102–113), indem er die *text-induzierten* Prämissen der jeweiligen Positionen aufdeckt. Zwar könne V. 11ff von V. 6bβγ her (gegen Crüsemann) nicht als pure Frage gelten (105), gleichwohl sei der *Frage*status wichtig. Er zwinge die Lesenden, „die schmerzhafte Aussage, dass Jhwh an Toten keine Wunder tut, selbst durchzubuchstabieren" (V. 6) (107) und rufe als Gebet sogar Gott zur Entscheidung (112). Zwischen Vertrauensruf (V. 2) und Verlassenheit (V. 19) entstehe ein theonomes Gefälle, das Antwort nur außerhalb des Gebets, von Jhwh selbst erwarte (117). Seine anfängliche Anrufung als Retter provoziere mit ihrer Infragestellung (V. 6.11ff) ein (Weiter-)Denken neuer Wirklichkeiten (126). Diesen Möglichkeiten geht der Vf. u.a. in Ps 87 LXX und in einer überzeugenden intertextuellen Lektüre der Pss 49.73.88 nach. Die kanonisch-kursorische Lektüre dieser Pss forme eine „kontrastreiche Einheit". Sie mache von 49,16 her auch in 88,11ff eine postmortale Gottesbeziehung denkbar. Ps 88 seinerseits setze gegen die mystische Euphorie von 73,12 die Dignität des gottverlassen sterbenden Frommen ins Recht (155f).

Nach den Analysen zur individuellen *Rettung* vor/aus dem Tod im Psalter fokussiert das Kap. zu Ez 37 das Kollektiv und löst das Titelstichwort *Neuschöpfung* ein. Der Vf. weist in detailreich-behutsamer Abwägung die gängige These, bes. in V. 7ff werde die primäre Metapher zur realen Auferstehung der makkabäischen Märtyrer transformiert, als methodisch fragwürdig und an der Endgestalt scheiternd zurück. Die sonst literarkritisch ausgewertete Zweiphasigkeit der Belebung bzw. die Adressierung der *ruach* (V. 9) deutet S. schlüssig als dramatische Intention der Grundschicht bzw. der im Sinne der Propheten unverfügbaren Wirkung des Wortes (225 u. ö.). V. 6a aber zeige verglichen mit V. 5b.7a eine Störung der Chronologie. Dies und die Erkenntnisformel in Mittelstellung (V. 13a) mit der Rückstellung der Landgabe (V. 13b) weise auf eine jüngere Schicht hin. Eine subtile redaktionsgeschichtliche Analyse (227–232) weist Ez 37,6a.13b.14 mit 36,24–28 einer antihasmonäischen Re-redaktion des Ez-Buches zu. Sie korrigiere eine aus Pap 967 erhebbare prohasmonäische Redaktion am hebräischen Text. Um 100 v. Chr. entstanden, spreche 37,6.13f* im Pochen auf die Gabe des Geistes (37,14) den Hasmonäern die endgültige Einlösung der Davidsverheißung ab (231f). Die Grundschicht 1–13a* verortet S. auf der Ebene frühnachexilischer Fortschreibungen wie 3,22–27; 11,1–13. Dabei erhellten Vision und Deutung einander wechselseitig, indem die Restitution des ‚toten' Israel (V. 11–13) als Neustiftung der Identität (236) letztlich ganz in Jhwhs Schöpfermacht (V. 9, vgl. Gen 2,7) gründe (225). Ohne je klassischer Auferstehungstext gewesen zu sein, setze Ez 37,1–14 also stets Gottes Fähigkeit zu neuschöpferischem Handeln voraus (236).

Die abschließenden „Bausteine einer Theologie der Auferstehung" (250–253) zeigen erneut das wirkungsästhetische Proprium und das heuristische Potential dieser an luziden Einzelanalysen reichen Studie. Sie entfalten u.a., wie die Spannung in Ps 88,6.11ff Gedanken an das Lob des vom Tod rettenden Gottes in der Unterwelt provoziert oder wie in Ez 37,6.9 Jhwhs souveränes Handeln an den Toten im schöpferisch-prophetischen Wort wurzelt, und profilieren die bleibende Würde der irdischen Leiber im Prozess der Auferstehung.

Wurde die Frage nach Auferstehung und AT bisher religionshistorisch gestellt und im Sinne sukzessiver *Kompetenzausweitung Jhwhs* beantwortet, so eröffnet S. dem Fach ein fruchtbares rezeptionsästhetisches Feld. Er macht, wenn man so will, die (semantische, theologische und kulturelle) *Ausweitungskompetenz* sichtbar, welche *die Texte* den Rezipienten abfordern und einräumen, zumuten und zutrauen.

Die Arbeit zeigt eindrücklich, dass (und wie) sich kanonisch-rezeptionsorientierter Ansatz *und* diachrone Sorgfalt verbinden und zum innertheologischen Gespräch und der Selbstverständigung des Glaubens beitragen können.

Bochum Jan-Dirk Döhling

Brünenberg, Esther: **Der Mensch in Gottes Herrlichkeit**. Psalm 8 und seine Rezeption im Neuen Testament. – Würzburg: Echter 2009. 313 S. (Forschung zur Bibel, 119), pb € 36,00 ISBN: 978–3–429–03073–5

Die Studie von Esther Brünenberg, die auf eine 2008 an der Ruhr-Univ. Bochum eingereichte Diss. zurückgeht, möchte einen „Beitrag zur Verhältnisbestimmung des Alten und des Neuen Testaments" (16) leisten, der sich exemplarisch auf die ntl. Rezeption eines atl. Schlüsseltextes zur Schöpfungstheologie fokussiert. Betrachtet werden Psalm 8 und seine Wirkungsgeschichte, wobei letztere im kanonischen Rahmen beider Testamente beleuchtet wird. Interesseleitend soll die Frage nach der Relation zwischen dem atl. Grundverständnis des Psalms und dessen ntl. Relecture sein. Sachtheologisch möchte B. mit ihrer Studie „die hermeneutische Grundfrage auf dem Gebiet der Anthropologie und Christologie" (16) stellen, da die ntl. Rezeption von Psalm 8 wesentlich im Kontext christologischer Aussagen erfolge.

Exegetisch-methodisch verfolgt B. einen Mittelweg, der sowohl vom Anliegen kanonisch-intertextueller Lektüre als auch von Einsichten historisch-kritischer Analyse bestimmt sein soll (20–24). Aufgedeckt werden sollen die Bezüge *kanonisch gewordener* Texte untereinander. Dass sich dieser methodische Anspruch im weiteren Aufriss der Arbeit nicht stringent durchhalten lässt, zeigt zumindest die Behandlung des LXX-Textes von Psalm 8 (81–91), weil es sich hier ja nicht um einen kanonisch gewordenen Text handelt. Bedenklich ist darüber hinaus, dass die Beschränkung auf kanonisch gewordene Texte zum Ausschluss nicht kanonisierter zwischentestamentlicher Literatur aus der Betrachtung führt. Insofern bleibt ein wichtiger Teil der Rezeptionsgeschichte von Psalm 8 unberücksichtigt.

B. erhebt nach ihrem Einleitungskap. zunächst den atl. Grundsinn von Ps 8, und zwar durch eine ausführliche Analyse des masoretischen Textes (25–80), wobei text- und literarkritische Untersuchungen vorgenommen werden, die in religionsgeschichtliche wie textlinguistische Überlegungen zur besonders umstrittenen Wendung ašer t^{e}nāh in V. 2 münden; dabei plädiert B. für eine den Kontext berücksichtigende Textkonjektur (ašer nātatāh). Es folgt eine Kompositionsanalyse des Psalms, der sich eine inhaltliche Textauslegung anschließt, welche schwerpunktmäßig die Rolle des Menschen im Rahmen göttlicher Schöpfung behandelt. Dabei profiliert B. zu Recht den Herrschaftsgedanken, der als von Gott übertragene Herrschaft eines jeden Menschen über die nicht menschliche Schöpfung beschrieben wird. Anthropologisch werde auf der Basis seiner Gottesbeziehung ein Idealbild des Menschen entworfen, das nicht israelexklusiv sei. Eine Herrschaft des Menschen über Menschen werde nicht thematisiert.

B. analysiert anschließend die LXX-Tradition von Ps 8 (81–91). Zunächst ist erstaunlich, dass nur die Rahlfs-Edition der LXX als Textgrundlage herangezogen wird, ohne die Vielfalt der verschiedenen LXX-Rezensionen (Aquila, Theodotion etc.) für die Textinterpretation zu berücksichtigen oder auch nur zu erwähnen. In der Betrachtung des LXX-Textes problematisiert B. v.a. V. 6, weil aus dem qualitativen Vergleich Gott – Mensch (masoret. Text) ein Vergleich Engel – Mensch werde, der zudem noch temporal (brachý ti) akzentuiert sei (Übers.: Du hast ihn für kurze Zeit geringer sein lassen unter den Engeln). Die *Angeloi* identifiziert B., durchaus plausibel, als himmlischen Thronrat. Gründe, warum der eine Gott durch seinen himmlischen Hofstaat ersetzt wird, liefert B. freilich nicht. Ebenfalls unbefriedigend ist B.s Argumentation für ein temporales Verständnis des brachý ti, auch wenn dieses im Psalmzitat von Hebr 2,6 (s. u.) präferiert wird. Es sei zugestanden, dass die griechische Wendung doppeldeutig bleibt. Sie erlaubt aber auch eine qualitativ bezogene Übersetzung: Du hast ihn (nur) ein Weniges niedriger gemacht im Vergleich zu den Engeln (Übers. der Septuaginta Deutsch). Ein temporales Verständnis verweist auf die irdische Lebensspanne des Menschen, die in Hebr 2,6 auf die irdische Lebenszeit des himmlischen Erlösers Jesus von Nazaret zugespitzt wird, welche ihn in seinem irdischen Sein für kurze Zeit den Engeln als Himmelswesen unterordnet. Was in Hebr 2,6 durchaus sinnvoll ist, bleibt jedoch im Rahmen des LXX-Textes, der alle Menschen in den Blick nimmt, erklärungsbedürftig und wird von B. auch nicht wirklich erklärt. Für B. bleibt die Aussage vielmehr „unklar" (91); der hebräische Text sei hier „präziser" (91), womit eine ernsthafte Diskussion über das Textanliegen des LXX-Textes eigentlich nicht stattfindet.

Im Anschluss untersucht B. die inneratl. Rezeptionsgeschichte von Psalm 8 in der Weisheitsliteratur (115–134), der jedoch zunächst ein Vergleich mit Ge-

nesis 1, einem anderen anthropologischen Kerntext des AT, vorangestellt wird (92–114). Die wesentlichen Gemeinsamkeiten beider Texte (u. a. Theozentrik; hymnisch-doxologische Sprache; positiver Stellenwert des Menschen durch seine Gottesbeziehung; königliche Herrschaft des Menschen über die nicht menschliche Schöpfung) seien zwar markant, reichen für B. aber nicht aus, um von einer literarischen Abhängigkeit beider Texte auszugehen. Hinsichtlich der weisheitlichen Relecture von Ps 8 in den Büchern Ijob (7,1–21; 15,12–16; 19,1–12; 25,1–6), Jesus Sirach (18,7–12) und Ps 144 kann B. aufzeigen, dass das dort propagierte Menschenbild zwar Ideal bleibe, jedoch nicht mehr mit der als negativ wahrgenommenen Realität zur Deckung gebracht werden könne. Die Gottesrelation des Menschen, letztlich das Gottesbild selbst werde angesichts existenzieller Not und Vergänglichkeit infrage gestellt. Dennoch sei das „Menschsein weiter von Gott her bestimmt, in der Anklage wie im Lob Gottes" (134).

Im ntl. Teil (135–239) bearbeitet B. die Textstellen, die sich unmittelbar als Rezeption von Ps 8 darstellen, nämlich Mt 21,16 (vgl. Ps 8,3), 1 Kor 15,27 und Eph 1,22 (vgl. Ps 8,7) sowie Hebr 2,6–9 (vgl. Ps 8,5–7). Ob damit sämtliche Rezeptionsstellen von Ps 8 im NT erfasst sind, ist diskussionswürdig. Zumindest im protopaulinischen Schrifttum hinterlässt Ps 8,7 nicht nur in 1 Kor 15,27, sondern auch in Phil 3,21(b) deutliche Spuren, was B. in ihrer Studie aber nicht berücksichtigt. Methodisch verläuft die Textanalyse von B. in den Bahnen, die schon den atl. Teil bestimmt hatten: Übersetzung, Kontexteinbindung, Kompositionsanalyse und Interpretation. Zu allen behandelten Rezeptionsstellen kann B. überzeugend nachweisen, dass die theozentrische Perspektive aus Ps 8 auch das ntl. Denken weithin bestimmt. Allerdings werde das anthropologische Denken wesentlich durch eine christologische bzw. christologisch-eschatologische Perspektive ersetzt. Im Fokus stehe nun immer ein Mensch, nämlich Jesus von Nazaret, sein von Gott initiierter soteriologischer Auftrag und damit seine Erlöserwürde. Dies habe Konsequenzen für die Wahrnehmung seiner Person: Im Matthäusevangelium (135–152) sei dies verbunden mit dem Messianitätsanspruch, der durch die Schwächsten der Gesellschaft, die Kinder, gegenüber Jesus prädiziert werde (vgl. Mt 21,15) und die Kritik der Führer Israels hervorrufe, was Jesus wiederum zum teilweisen Zitat von Ps 8,3 (Unmündige und Säuglinge) veranlasse; dem ausgelassenen Zitatteil vom Verstummen der Feinde trage Mt durch das Verstummen der Gegner Jesu narrativ Rechnung. Paulus dagegen entwerfe im 1. Korintherbrief 15,20–28 (153–181) auch unter Einfluss von Ps 110 ein eschatologisches Szenario, in dessen Zentrum die endzeitliche Herrschaft des von Gott auferweckten (Theozentrik!) Christus stehe, eine Herrschaft nicht nur über die gesamte Schöpfung (vgl. Ps 8,7), sondern auch über ihre Endlichkeit im Tod, ein Gedanke, der im Epheserbrief wiederholt, dort aber ekklesiologisch erweitert werde (181–186). Umfassender nimmt B. zum Zitat von Ps 8,5–7 in Hebr 2,6–9 Stellung (187–239). Die christologisch-eschatologische Perspektive sei auch hier dominierend, da der im Psalmzitat angesprochene Mensch mit Jesus identifiziert und zugleich die Phase seines irdisch-menschlichen Seins betont werde. Im Erlösungshandeln Gottes (Theozentrik!) seien christologisches und anthropologisches Denken zusammengebunden. Leiden und Erhöhung des menschgewordenen Sohnes führen zur Erlösung aller menschlichen ‚Söhne'. Im Menschsein, gerade auch in einem als marginalisiert und krisenhaft erfahrenen Menschsein, seien Christusexistenz und Christenexistenz von Gott her miteinander verbunden.

Auch wenn diese Auslegung ntl. Rezeptionsstellen von Ps 8 im Wesentlichen überzeugt, bleibt die abschließende theologische Auswertung (240–242) äußerst blass. Sie konzentriert sich größtenteils darauf, den Nachweis einer inneren Einheit beider Testamente zu führen. Zu oberflächlich bleibt der sachtheologische Hinweis, das Menschsein Christi diene als Brücke zwischen der atl.-anthropologischen und der ntl.-christologischen Perspektive des Psalms 8. Dies mag für die Perspektive des Hebräerbriefs zutreffend sein, im 1. Korintherbrief bildet jedoch nicht das Menschsein Christi die Brücke, sondern das Herrschaftsmotiv, welches mit dem zur himmlischen Herrschaft erhöhten Christus verbunden wird. Gerade der Gedanke göttlicher Herrschaftsübertragung dürfte für die ntl. Rezipienten des Psalms 8 von entscheidender Attraktivität gewesen sein. Theologisch wäre daher eine vertiefende Betrachtung dieses Herrschaftsmotivs äußerst sinnvoll gewesen.

Ungeachtet aller Schwächen handelt es sich um eine lesenswerte und dabei auch gut lesbare Studie. Die Zusammenfassungen am Ende jedes Kap.s ermöglichen zudem einen sachkompetenten Zugriff für den „schnellen" Leser. Das ausführliche Literaturverzeichnis (243–311) unterscheidet allerdings nicht zwischen Quellen- und Sekundärliteratur. Sach- und Personenregister fehlen; ein Stellenregister (312–313) ist vorhanden, aber knapp gehalten. Insgesamt bietet B. auf der Höhe aktueller Forschungsdiskussionen einen luziden Einblick (leider nur) zu einem wesentlichen Teil der Rezeptionsgeschichte des Psalms 8, wobei der Bezug auf ‚kanonisch gewordene Texte' exegetisch-methodisch letztlich nicht überzeugt. Für eine theologische Metadiskussion zum Verhältnis biblischer Anthropologie und Christologie offeriert B. freilich kaum Anregungen. Das Ziel, einen Beitrag zur inneren Einheit von AT und NT zu liefern, hat sie jedoch erreicht.

Bonn Stefan Schapdick

Exegese / Neues Testament

Flüchter, Sascha: **Die Anrechnung des Glaubens zur Gerechtigkeit**. Auf dem Weg zu einer sozialhistorisch orientierten Rezeptionsgeschichte von Gen 15,6 in der neutestamentlichen Literatur. – Tübingen: Francke 2010. (XIV) 385 S. (Texte und Arbeiten zum neutestamentlichen Zeitalter, 51), kt € 78,00 ISBN: 978–3–7720–8373–0

Das hier anzuzeigende Buch entstammt einer Diss. bei Bernd Wander, Heidelberg; „Teil A: Theoretische und methodische Grundlegung einer sozialhistorisch orientierten Rezeptionsgeschichte von Gen 15,6" (7–103) ist gemeinsam mit Lars Schnor erarbeitet, der seine Diss. zur Rezeption von Gen 15,6 in der frühjüdischen Literatur verfasst hat.

Bisherige Arbeiten zur Rezeption von Gen 15,6 im frühen Judentum und im NT zeigen, so F. zu Recht, nicht selten eine theologische Privilegierung der paulinischen Rezeption und lassen manchmal (so jedenfalls die Kritik an Axel von Dobbeler) eine methodisch strenge Reflexion auf den Rezeptionsprozess als solchen vermissen. F. distanziert sich von normativen Leitabstraktionen wie „Glaube und Werk" (53) oder „Nähe bzw. Abstand zum ursprünglichen Sinn von Gen 15,6" (sinngemäß 45f). Sein Ansatz ist objektorientiert, also auf den Text von Gen 15,6 als solchen bezogen, und subjektperspektivisch: Die rezipierenden Subjekte werden auch als gesellschaftliche Subjekte analysiert (68), weswegen die Arbeit als sozialhistorische Untersuchung betitelt ist (dazu s. u.). F. will sich auf tatsächlich belegbare Rezeptionen beschränken (71). Diese werden durch den empirisch-induktiven Nachweis des semantischen Feldes des Prätextes in den Folgetexten erhoben; eine genaue Funktionsanalyse des semantischen Feldes in den Folgetexten soll „zur Aufdeckung der sozialgeschichtlich geprägten Rezeptionsbedingungen des Rezipienten" (83) führen. Methodisch will F. den Nachweis für tatsächlich erfolgte Rezeptionen von Gen 15,6 durch die Überprüfung führen, dass das semantische Feld von Gen 15,6 in den potentiellen Folgetexten erscheint, deren Kontexte einer ausführlichen Exegese unterzogen werden.

Als „Beispiele einer sozialhistorisch orientierten Rezeptionsforschung für Gen 15,6 aus der neutestamentlichen Literatur" (so die Hauptüberschrift für den zweiten Teil) wählt F. Jak 2,14–26; Hebr 6,9–15; 11,11f.17–19 und 1Clem 10,1–7; 30,6–32,4. Das einleitende Kap. V (105–136) enthält einen statistischen Nachweis über das Vorkommen des semantischen Feldes im NT, bei Josephus, in der Mischna, bei den Apostolischen Vätern und in den ntl. Apokryphen – unter der irreführenden Überschrift „Das semantische Feld und die potentiellen Konkretisationen einer Rezeption von Gen 15,6 in der neutestamentlichen Literatur".

Zu Jak 2,14–26 ergibt eine gründliche Analyse, dass Gen 15,6 als Argument dafür dient, „dass der Glaube im Gericht rettet, wenn er auch entsprechende Taten mit sich vereint" (182). Die Bindung Isaaks dient „als *ein* Beispiel dafür, dass Abrahams Glaube stets ein tatkräftiger Glaube war. Ein kausaler Zusammenhang der Bindung Isaaks zur Rechtfertigung Abrahams ist der Gesamtintention der Perikope nicht angemessen und auch über rezeptionsgeschichtliche Vergleiche nicht begründbar." (200) Vergleichstexte wie 1Makk 2,52 etc. haben keinen Einfluss auf den Verfasser des Jakobusbriefes ausgeübt (201). Jak 2,14–26 fügt sich vortrefflich in das Gesamtanliegen des Jakobusbriefes ein, „dass das menschliche Sein und Handeln nicht gespalten und unbeständig, sondern vollkommen zu sein hat" (206), weil es nur so dem Sein Gottes entspricht. Das große Kap. über den Jakobusbrief ist der beste Teil der Arbeit.

Dass Hebr 6,9–15 als Rezeption von Gen 15,6 gelten soll (216–224), ist mir hingegen nicht evident geworden. Methodisch müsste nicht nur erwiesen werden, dass das semantische Feld des Prätextes auch im Folgetext vorkommt; vielmehr müsste das semantische Feld des Folgetextes mit seinen intratextuellen Verknüpfungen insgesamt analysiert werden. Dabei zeigt sich aber: 1. Sinntragend sind in Hebr 6,9–5 andere Begriffe, die in Gen 15,6 fehlen; 2. einzelne Elemente des semantischen Feldes von Gen 15,6 stehen in Hebr 6,9–15 in zu weitem Abstand voneinander und sind mit anderen, im Duktus der Einzelaussage weitaus wichtigeren Begriffen verbunden. 3. οὐ γὰρ ἄδικος ist Urteil des Verfassers des Hebräerbriefes, aber nicht Abrahams. Aber auch Hebr 11,11f.17–19 ist nicht mit der von F. an anderer Stelle geforderten methodischen Strenge als Rezeption von Gen 15,6 nachzuweisen: Das Nebeneinander von Αβραάμ, πίστις und λογίζομαι reicht nicht aus, λογίζομαι wird zudem mit anderen Inhalten verbunden. Die Stelle dürfte für F. hauptsächlich deshalb von Belang sein, weil als Subjekt von λογίζομαι Abraham zu stehen kommt (vgl. 262f). Bemerkenswert ist, dass Nachmanides Gen 15,6 MT tatsächlich in diesem von F. favorisierten Sinn verstanden hat (264f).

Die Rezeption von Gen 15,6 im Ersten Clemensbrief wird unabhängig von einem Vergleich mit Paulus oder Jakobus untersucht. Richtig ist zu 1Clem 10,6, dass die Anrechnung des Glaubens zur Gerechtigkeit gerade nicht aus der Treue Abrahams bei dem Opfer seines Sohnes abgelesen wird (292), und zu 1Clem 30,6–32,4, dass innerhalb dieser Perikope eine Rezeption von Gen 15,6 weniger in 1Clem 31,2 als vielmehr in 1Clem 32,4 vorliegt (307).

Das Stichwort „sozialhistorisch" im Untertitel lässt danach fragen, ob Sozialgeschichte einen eigenständigen Beitrag zur Intertextualitätsdebatte leisten und die mögliche Konkretisation einer Rezeption

von Gen 15,6 in einem gegenüber den bisherigen literaturwissenschaftlichen Ansätzen neuen Licht erscheinen lassen kann. Konkrete sozialhistorische Arbeit wird bei F. jedoch kaum expliziert. Im Falle des Jakobusbriefes bringt F. hierzu nur ein, dass der Verfasser dieser Schrift auf das „Problem des Auseinanderfallens von Glaubensüberzeugung und deren lebenspraktischer Realisierung im Alltag" reagiert, das (so F. mit Klaus Berger) „dem hellenistischen Judentum wie dem frühen Christentum als Bekehrungsreligion eigen ist" (207). Sozialhistorisch wäre zu fragen, warum das Thema im Jakobusbrief gerade an den Fragen des Reichtums und des Ansehens der Person bearbeitet wird (die kurze Bezugnahme auf das Thema S. 187 leistet das nicht) – hier ließen sich durchaus ideologiekritische Züge auch für die Gegenwart fruchtbar machen. Dass der Hebräerbrief mit seinem paränetischen Charakter darauf gerichtet ist, „die Adressaten von der für sie noch bestehenden Hoffnung [...] auf die Gewissheit des Heils zu stoßen und damit zum Festhalten des Glaubens zu bestärken" (266), ist richtig, aber schon traditionelle Sicht der Dinge. Dasselbe gilt, wenn F. zu 1Clem 10,1–7 als Textpragmatik festhält, die Adressaten sollten in Nachahmung Abrahams im Vertrauen auf die göttliche Verheißung „sich den Strukturen und Hierarchien in der Gemeinde [...] unterwerfen" (339). In dieser Hinsicht verspricht der Titel und die ständige Wiederholung des Begriffes „sozialhistorisch" in dem Buch weitaus mehr, als dann wirklich geleistet wird.

Saarbrücken Martin Meiser

Dietzfelbinger, Christian: **Der Sohn**. Skizzen zur Christologie und Anthropologie des Paulus. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchner Theologie 2011. (XIII) 353 S. (Biblisch-Theologische Studien, 118), kt € 39,90 ISBN: 978–3–7887–2509–9

Christian Dietzfelbinger, geb. 1924, lehrte bis vor wenigen Semestern an der Ev.-Theol. Fak. der Univ. Tübingen Neues Testament. Zwischen der Promotion im Jahr 1964, der Habil. im Jahr 1982 und der Ernennung zum apl. Prof. im Jahr 1990 lagen stets unterschiedliche Tätigkeiten sowohl im Bereich der Kirche als auch der Universität. In den vergangenen beiden Jahrzehnten stand die Beschäftigung mit dem Johannesevangelium im Mittelpunkt der Forschung, deren Ertrag eine Arbeit zu den sog. Abschiedsreden und ein in der Erstauflage aus dem Jahr 2001 (^{2}2004) zweibändiger Kommentar (ZBK) ist. Das jetzt zu besprechende Paulusbuch hat eine noch weiter zurückreichende Geschichte. Immer wieder rekurriert D. auf seine im Jahr 1982 publizierte Habil.schrift ‚Die Berufung des Paulus als Ursprung seiner Theologie' (WMANT), deren Hauptgedanke dem neuen Buch ungebrochen zugrunde liegt. Daneben verweist D. im Vorwort darauf, dass das Buch „herausgewachsen [ist] aus den Vorlesungen und Seminaren, die ich [...] über Jahre hin gehalten habe" (VII). Man wird daher nicht fehlgehen, in diesem Werk die Zusammenfassung, vielleicht auch so etwas wie das Vermächtnis seiner Paulus-Interpretation zu sehen. Auch der Einstieg in das Buch, der wenige gegenwärtige Forschungspositionen recht plakativ zitiert, aber sogleich abbricht und sagt: „[...] in einer solchen Zeit ist es an der Zeit, so gewissenhaft wie möglich nach Paulus zu fragen und seinen Weg so sorgfältig wie möglich zu bedenken" (V), zeigt an, dass D. mit seiner Interpretation einen Aufruf zu einem anderen, nach der Lektüre des Buches weiß man: zu dem recht traditionellen Paulus-Verständnis weitergeben möchte.

Titel und Untertitel sind sorgsam zu bedenken. ‚Der Sohn' deutet eine Christologie des Paulus an. „In ihm, dem von Paulus nicht einmal häufig gebrauchten Titel, liegt ein Schlüssel, wohl der wichtigste Schlüssel, zur paulinischen Christologie verborgen." (35) Volle Zustimmung erfährt gleichzeitig Rudolf Bultmanns Votum, dass Christologie und Anthropologie in einer „unauflöslichen Wechselwirkung" (7) zueinander stehen, allerdings so, dass eine „unauflösliche Verwurzelung der Anthropologie in der Christologie" (7) liegt. An Paulus wiederum kann dieser Zusammenhang studiert werden: „Indem er aber *seine* Existenz schildert, schildert er die Existenz *des Glaubenden* überhaupt" (VI). Es sind sicher mehr als Skizzen, die D. ausweislich des Untertitels bieten möchte. Aber es steht auch nicht die Auseinandersetzung mit der Sekundärliteratur oder umfängliche exegetische Arbeit im Mittelpunkt. Auf die *New Perspective on Paul* wird in Petit kurz eingegangen, aber doch mit dem vernichtenden Urteil, dass sie „übersieht (oder übersehen will), was dem Pharisäer Paulus im Damaskusgeschehen widerfahren ist: Das Toraverständnis, in dem er gründete, wurde ihm von Grund auf zerschlagen, und dadurch wurde sein bisheriges Selbstverständnis zerschlagen." (8) Damit ist dann auch sogleich die beständig wiederkehrende These des Buchs genannt, die Dreh- und Angelpunkt zum Verständnis des Paulus, ja – wie bereits in der Habil. gesagt – Ursprung seiner Theologie ist. Immerhin wird gegenüber möglichen Missverständnissen doch festgehalten: „Dabei behauptet Paulus nicht, daß diese Erkenntnis sich in jener Stunde bei Damaskus bei ihm in allen ihren Konsequenzen durchgesetzt hat; dazu braucht es menschlicher Erfahrung nach eine gewisse Zeit." (60)

Was will dieses Buch? „Dem Leser soll Paulus begegnen [...]" (347). Daher gilt: „Exegese muß von Zeit zu Zeit zu einem Akt werden, durch den der Horizont der Alten sich öffnet in den Horizont der Gegenwärtigen hinein." (VII) D. bietet eine theologische Auslegung, die sich in der gelegentlich bereits recht antiquiert und hölzern wirkenden Sprache existentialer Interpretation vermittelt. Wenn aber das philosophische und theologische Umfeld dieser Sprache nicht mehr gegenwärtig ist, wird dann die Interpretation von Studierenden überhaupt noch nachvollzogen werden können? Zum Ansatz der theologischen Auslegung gehören sicher auch die vielen Versuche einer Vergegenwärtigung (etwa zur Interpretation von Röm 7 auf S. 79–81 oder der Exkurs zur Sühnevorstellung, 231–241 u. a.). Gewinnbringend sind auf jeden Fall die reichlichen Seitenblicke auf das Johannesevangelium im Vergleich mit Paulus (118 oder 346 u. ö.).

Das Buch bietet neun Kap., aufgeteilt auf drei Teile. Zunächst fragt D. in Teil I nach den Voraussetzungen. „Im vorliegenden Buch wird in Teil I der Versuch unternommen, den Grund für den späteren Weg und das theologische Denken des Apostels Paulus mit entschiedener Konsequenz von der bei Damaskus gewonnenen, freilich auch erlittenen Erfahrung her zu begründen." (V) Dazu stellt D. zunächst mit Blick auf Ostern und die Hoheitstitel Jesu die Verkündigung der frühen Gemeinden dar, um sich danach der Begegnung des Pharisäers Paulus mit den ersten Christen zu widmen. Im Damaskusgeschehen, für dessen Rekonstruktion D. bewusst auf die Berichte der Apg verzichtet (57), zerbrach „das von der Tora getragene Selbstverständnis des Paulus und vermittelte ihm den Gewinn eines neuen, im Christusgeschehen wurzelnden Selbstverständnisses" (63). Daraus folgt die „zentrale Einsicht, daß nämlich die Lehre des zum Christen gewordenen Paulus von der Tora entschieden unter dem Eindruck des Christusgeschehens entstanden und [...] zu rekonstruieren ist" (63). „Hart und umfassend aber wird das Nein zum Anspruch der Rechtfertigung durch die Tora dort laut, wo durch diesen Anspruch die umfassende Gültigkeit des Christusgeschehens in Frage gestellt wird." (93)

Teil II beschreibt den Weg des Sohnes in der Welt. Scharf auch hier die These: „Jesus ist laut Paulus Sohn Gottes nicht nur ohne Tora; er ist es trotz der Tora und gegen sie." (115) Vielmehr gilt: *„Jesus war und ist der eine Sohn, weil Gott ihm Vater war und ist in der Unmittelbarkeit und Wahrheit seines Gottseins. Kraft des Gottseins Gottes empfing Jesus seine Sohnschaft, und er lebte sie in ungebrochener Einheit mit dem Vater."* (116) Teil III benennt Konsequenzen, etwa im Blick auf das christliche Verständnis der Freiheit oder auf die Ethik der Christen, die, um sie von jeglichem Anspruch der Tora frei zu halten, unter den Begriff der ethischen Autonomie gefasst wird (313). Zwischenergebnisse bündeln stets die Darlegungen und strukturieren das Werk.

Obwohl das Buch weit mehr Literatur verarbeitet, als das Literaturverzeichnis ausweist, fehlt doch die neuere Forschung, und zwar sowohl hinsichtlich der Methodik als auch der Ergebnisse und all dessen, was sie in den letzten Jahren eingebracht hat. Das Literaturverzeichnis nennt nicht einen englischsprachigen Titel.

Mainz Friedrich W. Horn

Wengst, Klaus: **Das Regierungsprogramm des Himmelreichs**. Eine Auslegung der Bergpredigt in ihrem jüdischen Kontext. – Stuttgart: Kohlhammer 2010, 236 S., kt € 24,90 ISBN: 978–3–17–021724–9

Dieses populär geschriebene, aber nichtsdestoweniger gedankenreiche Buch geht aus christlich-jüdischen Gesprächen hervor, wie der Autor sie reichlich geführt hat und wie sie besonders die evangelische Kirche im Rheinland fördert. „Tora lernen" ist dort die große Empfehlung, und Tora lernen sollen wir hier auch von Jesus. Er gilt in diesem Buch, so wie auch bei den Aufgeschlosseneren unter den jüdischen Kommentatoren ntl. Texte, als Ausleger der Tora. Das „Ich aber sage euch" der sog. Antithesen (Mt 5,22ff) wird diesem Gesichtspunkt untergeordnet: Ungeachtet der Möglichkeit, dass es matthäische Stilisierung sein könnte (aber W. sieht zwischen dem christlichen Schriftgelehrten Matthäus und Jesus keinen nennenswerten Unterschied, möchte auch nicht mit der Hypothese einer Logienquelle arbeiten), ist das „Ich" in diesem Spruch für W. unwichtig, so wie die kirchliche Christologie überhaupt, und das „aber" ist nur ein Unterschied zwischen heute und gestern. Auf S. 81 gibt er der *Bibel in gerechter Sprache* recht, die übersetzt: „Ich lege das heute so aus". Jesus also als einer von vielen Auslegern der Tora; die nach ihm Kommenden, die Rabbinen, liefern die Anschauung für das, was Jesus immer nur kurz sagt.

Wir lernen hier eine jüdische Ethik kennen, wie Hermann Cohen (um nur ein Beispiel zu nennen) sie auch nicht schöner hat schreiben können. Die Verschärfungen von Torageboten, etwa wenn in Mt 5,22 der Gebrauch von Schimpfworten mit dem Höllenfeuer bedroht wird, werden als Hyperbeln genommen, wie sie ja auch bei den Rabbinen nicht selten sind, und humanisiert: „Was Jesus hier ausführt, lässt sich als Auslegung des Toragebots verstehen, nicht zu morden. Es ist nicht ‚Antithese' dazu, sondern Auslegung, die in hyperbolischer Redeweise in den nichtjudiziablen Bereich übergeht, um dem Morden

schon weit im Vorfeld einen Riegel vorzuschieben." (91, zu Mt 5,21–26) Gleiches gilt dann auch z. B. für Mt 5,29, die Verführung „des Auges": Das rechte auszureißen nützt nichts, solange das linke noch sieht; das kann also nicht wörtlich gemeint sein. Es folgen zahlreiche rabbinische Belege über Selbstbeherrschung gegenüber Frauen.

Die Freude an einer jesuanisch-jüdischen Ethik wird freilich getrübt, wo Jesus (Mt 5,31f) die immerhin mosaische Einrichtung der freiwilligen Ehescheidung (Dtn 24,1–3) als legalisierten Ehebruch tadelt. Hier muss sich Jesus als Schammait (leider nicht als Hillelit) verorten lassen, was zu einer gewissen Sachkritik an seiner Position führt (102). Spätestens hier können Zweifel aufkommen, ob man Jesus als Morallehrer richtig versteht. Wo ist die Erwartung eines demnächst anbrechenden Reiches Gottes, angesichts dessen ein Scheidungsverfahren ja wohl eine unnötige Ablenkung gewesen wäre? Wo bleibt die historische Situation in diesen nur-moralischen Betrachtungen? Und wo wird verantwortet, dass dieses Gottesreich gerade nicht in der Form ausbrach, wie Jesus und die Frommen seines Volkes es damals erwarteten? Dem Reich, als einem durch unsere Hände herbeizuführenden, ein Programm zu geben, oder genauer: sein Programm schon aus der Tora zu entnehmen, dürfte diese Frage nicht ausreichend beantworten.

Klarer unterrichtet wird man in dieser Hinsicht bei einem von W.s Vorläufern, Pinchas Lapide: *Die Bergpredigt. Utopie oder Programm?* 1987 (2010), einem Buch, das für W.s Titelwahl offenbar ein Stichwortgeber war (und zwar in dem Sinn, dass die Bergpredigt keine Utopie, wohl aber ein politisch anwendbares Programm sei). Dort wird klar gesagt: „Jesus hat sich in seiner Naherwartung jener großen Wende der offenbaren Gottesherrschaft leider geirrt. Weder eine neue Ordnung der Dinge noch die Erlösung auf dem Schauplatz der Weltgeschichte sind eingetreten." (145) Lapide wirft ihm (und nicht Matthäus) dann auch die große Pharisäerschelte Mt 23 vor: kein Beispiel an Feindesliebe, was W.s besänftigende Hermeneutik, die Mt 23 mit einbezieht, auf ein Inkraftsetzen der Tora zu reduzieren vermag.

Hier wird nun der Vergleich interessant, welche Rolle der Person Jesu zugeschrieben wird. Lapide sagt im Anschluss an 1 Petr 2,23: „Die Moral liegt auf der Hand: Ohne Passion und Kreuzigung wäre die Berglehre eine wohlklingende, wenn auch steile Moralpredigt geblieben. Wahre Verbindlichkeit bekommt sie erst durch das Vorleben, das Vorleiden und zuletzt auch das Vorsterben des Nazareners, der ihre Gültigkeit mit seinem Blut besiegelt hat." (146) Bei W. knüpft der Buchschluss (226–228) gleichfalls an Mt 23 an: „Matthäus lässt in 23,2.3a Jesus selbst die Auslegung der Tora durch ‚Schriftgelehrte und Pharisäer' für verbindlich erklären." Die Gescholtenen erhalten also inhaltlich Recht; nur ihr Verhalten mag tadelnswert sein.

Es folgt dann ein Vergleich Jesu mit Jesaja unter dem Begriff der Vollmacht: Rabbinische Texte lassen Vollmacht (= Lehrautorität) allemal aus einer Sukzession hervorgehen; an deren Stelle tritt nun in der Schlussbesinnung bei W. die Auferstehung Jesu. „Was also Jesus in Auslegung der Tora während seines irdischen Wirkens als Lehrer auf dem Berg geboten hat, erklärt er hier für verbindlich als Auferweckter, dem ‚alle Macht im Himmel und auf der Erde gegeben ist', und nimmt von daher die Völker in den Blick, die in dieses Lernen mit hineingenommen werden sollen." (227) Man merkt hier die neue rheinische Orthodoxie vom „Hineingenommensein" der „Völkerkirche" in das Volk Israel. „Auf diesem Hintergrund können die Feststellungen des matthäischen Jesus über die unbedingte Geltung der Tora bis ins Kleinste und seine Forderung, auch das in der mündlichen Tora Gebotene zu tun und zu bewahren, als Aufforderung aufgenommen werden, mit Israel zu lernen und im Gespräch mit Jüdinnen und Juden die Tora und ihre Auslegung in Geschichte und Gegenwart wahrzunehmen – nicht um das Judentum zu kopieren, sondern um die Tora, die als Teil des Alten Testaments doch auch für uns kanonisch ist, besser zu verstehen und diesen reichen Schatz möglicher ethischer Urteilsbildung auch zu nutzen." (227f)

Kurz bevor wir nun das Sabbat- oder das Beschneidungsgebot auf uns anwenden müssten, werden wir nun also doch zu eigener Urteilsbildung entlassen. Woher dann solche Freiheit kommt, ist bei W. nicht klarer als bei Lapide. Blättern wir zu dieser Frage zurück, so finden wir auf S. 67 eine religionsgeschichtlich durchaus korrekte Beschreibung des einstigen Verhältnisses von jüdischen zu nichtjüdischen Christen und den Vermerk, dass für Letztere „nicht die ganze Tora [...] galt, wohl aber für die jüdischen Mitglieder der Gemeinden [...]. Wurde unter nichtjüdischen Bedingungen zusammengelebt, hielten sich auch die jüdischen Mitglieder für die Zeit des Zusammenlebens nicht an die ganze Tora (Gal 2,14)." Das Problem, dass ein teilweiser Toragehorsam der Tora widerspricht, wird hier nicht reflektiert; faktisch ist genau daran dieses Modell (dessen Anfangserfolg Eph 2 schon gefeiert hatte) wieder zerbrochen.

Soviel als eine – nicht mehr neue – Problemanzeige. Der Reichtum an Materialien und die flüssige Formulierung machen dieses Buch jedenfalls lesenswert, auch was Nebenthemen betrifft (etwa die auf S. 92 süffisant abgelehnte augustinische Begriffsverbindung von „Lust" und „Sünde"). Leider schweigt W. zu Stellen, die ein anderes als ethisches Profil haben könnten, etwa Mt 5,18 (was besagt die Parallele zu Lk 16,17?), worin nur eine „Leseanweisung" für das dann Folgende gesehen wird (66) und keine These mit eigenem Gewicht. Zu Mt 5,20 erfahren wir auf S. 76f nichts; der matthäische Anspruch einer „besseren Gerechtigkeit" ist dem Autor wohl schlicht peinlich. Die Kämpfe, die ein Paulus hinter sich hat, könnten hier ein zweites Mal beginnen.

Das Buch ist sorgfältig hergestellt und leicht zu benutzen – mit der Einschränkung, dass ein Bibelstellenregister (Lapide, obwohl kürzer, hatte eines) sehr nützlich gewesen wäre. Einen Fehler hat es, historisch-kritisch gesehen, mit Lapide gemeinsam: Die Annahme, Jesus habe die „Berglehre" auf Hebräisch vorgetragen. Dass Jesus stattdessen die Alltagssprache seiner Zeit benutzte, das Aramäische, sogar im Gebet, fällt hier weg, und ebenso all das, was sich theologisch daraus ergibt, insbes. für das Gebet (153 ist in dieser Hinsicht eine verpasste Gelegenheit). Jesus wird aus dem täglichen Leben, in dem er sich betätigte, zurückgeschickt (bzw. zeitlich vorausgeschickt) ins Lehrhaus.

Münster Folker Siegert

Theobald Michael: **Das Evangelium nach Johannes**. Kapitel 1–12. – Regensburg: Pustet 2009. 903 S. (Regensburger Neues Testament), geb. € 49,90 ISBN: 978–3–7917–2062–3

Der Kommentar von Michael Theobald umfasst eine ausführliche Einleitung (13–99), eine detaillierte Vers-für-Vers-Exegese der Kap. 1–12 (100–844) und ein Literaturverzeichnis (845–883), das die neuere Forschung auf Englisch, Deutsch und Französisch berücksichtigt (was heutzutage immer seltener wird). Außerdem diskutieren sechsundzwanzig Exkurse klassische Fragen der Johannes-Exegese (z. B.: „Die ‚Ich-bin-Worte'"), umstrittene Themen (z. B.: „Wie antijüdisch ist Joh 8?") oder historische Aspekte (z. B: „Samaria"). Zwar gibt es keine Fußnoten, aber Referenzen auf Quellen und Sekundärliteratur sind reichlich im Text eingefügt. Jeder Textabschnitt wird in drei Schritten behandelt: Zuerst werden Informationen zu literarischen Fragen (Aufbau, Gattung, Genese des Textes) und historischen Hintergründen gegeben; danach folgt eine Vers-für-Vers-Auslegung; schließlich wird die spirituelle und theologische Relevanz der behandelten Passage angesprochen.

Auch wenn sich die Reihe „Regensburger Neues Testament" an ein breites Publikum richtet, erfüllt der Kommentar von T. all die Bedingungen, die von einer streng wissenschaftlichen Arbeit erwartet werden. Auch die die Abfassung des Kommentars leitende Perspektive wird explizit formuliert: „Auch wenn die Auslegung kein voraussetzungsloses Geschäft ist, nur ein möglichst genaues Hinhören auf den Text sowie ein sorgfältiges *Nachzeichnen seiner formalen und inhaltlichen Strukturen* unter Berücksichtigung seiner (im hermeneutischen Zirkel erkundeten) Entstehungsbedingungen befähigen seine Leser zu einem theologischen Gespräch mit ihm. Nur so wird beides in kritischer Reziprozität ernst genommen: das Buch *und* seine Leser an ihrem heutigen geschichtlichen Lernort." (99)

Die Einleitung formuliert die Thesen, welche die Auslegung bestimmen.

(1) Zuerst wird *die literarische Gestalt* des Evangeliums anhand der Kategorien der narrativen Analyse beschrieben. Von einem synchronen Standpunkt aus wird das Evangelium als eine „dramatische Erzählung" (14–16) charakterisiert. Diese Bezeichnung weist einerseits auf die innere Einheit der Erzählung (Anfang – Mitte – Ende), andererseits auf die narrative Eigenständigkeit der vom Autor geschaffenen Personen hin. Jerusalem und sein Tempel bilden dabei den Kern der Topologie, während die Chronologie durch den Rhythmus der heiligen Zeiten Israels (Sabbat, Wallfahrtsfeste) bestimmt ist. Diese „horizontale" Topologie resp. Chronologie wird durch eine „vertikale", räumliche (oben/unten) und zeitliche (Stunde) Dimension immer wieder durchbrochen. Die Interaktion der Figuren läuft v. a. über die Dialoge, wo bestimmte Stilmittel angewendet werden (Missverständnis, Ironie usw.). Die Erzählung inszeniert in erster Linie einen Konflikt, der sich in zwei Teilen (1–12: Offenbarung vor der Welt [Darstellung des Konflikts]; 13–21: Offenbarung vor den Seinen [Lösung des Konflikts]) abspielt. Gegen Käsemann wird jedoch die Einheit der ganzen Erzählung betont, denn das ganze Evangelium ist auf die Passion ausgerichtet.

(2) Zwar bietet das vierte Evangelium eine kohärente literarische Erzählung an, jedoch ist es nach T. durchaus möglich, anhand der klassischen Kriterien der Literarkritik die *Entstehungsgeschichte* des Werkes zu rekonstruieren. In der Linie von Bultmann und Becker stellt T. ein mehrschichtiges Modell auf. Der Hauptautor des Buches ist der Evangelist. Er hat sich dreier Quellen bedient: (a) einer mündlichen Überlieferung, die v. a. Herrenworte, aber auch den Logoshymnus umfasste; (b) der „Zeichenquelle" (Semeiaquelle), die im Kern aus Wundererzählungen bestand; (c) einer schriftlichen Passions- und Ostererzählung, die auch Lukas bekannt war (PE Lk/Joh). In seinen Gemeinden erfuhr das Evangelium noch eine Redaktion (= R). Zur dieser sekundären Redaktion gehören: (a) Glossen, v. a. zur Eschatologie (5,28f; 6,39b.44a.44c), aber auch 12,44–50;

13,34; (b) Textblöcke (3,31–36; 6,51–58; 6,64f; 10,1–18; 11,51f; 12,44–40; 15–17; 21); (c) die Umstellung der Kap. 5–7; (d) die stets redaktionelle Einfügung der Figur des Lieblingsjüngers (13,23–25; 18,15f; 19,16f; 19,35; 21,1–14.15–25). Im Großen und Ganzen lässt sich diese Aufzählung mit den Vorschlägen von Bultmann und Becker vergleichen. Wichtig ist für T., dass diese sekundäre Redaktion des Evangeliums keine Korrektur der Arbeit des Evangelisten anstrebt, sondern als Fortschreibung des Buches zu verstehen ist. Das heißt: Der Ausleger soll das Buch in seiner Endgestalt interpretieren. Obwohl dies von T. so formuliert wird, hat sein mehrschichtiges Modell interpretatorische Konsequenzen: Die Auslegung des Textes im Kommentar hängt zu einem hohen Grad von seiner diachronen Theorie ab.

(3) Immer in der Linie von Bultmann und Becker postuliert T. die gänzliche *Unabhängigkeit* des Evangeliums *von den Synoptikern*, wobei dieses Urteil sowohl für den Evangelisten als auch für die Redaktion gilt. Eine solche Auffassung wird heutzutage immer stärker in Frage gestellt (vgl. z.B. Schnelle oder Thyen). Außerdem habe Johannes die paulinischen Briefe nicht benutzt und stehe außerhalb des paulinischen Einflusses.

(4) T. hält fest: Das Evangelium wurde um 90 n. Chr., nach der Tempelzerstörung, in Syrien abgefasst. Ein Ortswechsel der joh. Gemeinde nach Kleinasien bzw. nach Ephesus ist auszuschließen. Nach dem Selbstzeugnis des Evangeliums ist der Lieblingsjünger *der Autor* des Buches. Obwohl diese Figur ideale Züge trägt, ist sie keine Fiktion. Es handelt sich um eine historische Person, wahrscheinlich um den Gemeindegründer. Joh 21,24 vertritt eine besondere Art von Pseudepigraphie, nämlich „den seltenen Fall einer anonymen Pseudepigraphie" (92). Die Zuschreibung des Buches an den Apostel Johannes ist als eine ephesinische Johanneslegende zu betrachten.

(5) Das Evangelium wurde aus einer nachösterlichen Perspektive abgefasst und ist der Niederschlag einer ganz spezifischen Erinnerungsarbeit, die nicht etwa von einem Historiker, sondern von einem Glaubensvisionär durchgeführt wurde. Zwei Merkmale kennzeichnen die Arbeit des Evangelisten: (a) Zuerst ist *die Verschmelzung der Horizonte* (auf der Linie von Gadamer und Onuki) zu nennen, d.h. die Vita Jesu und die kirchliche Erfahrung verschmelzen in der Erzählung. Dadurch gewinnt das Erzählte an Transparenz (so schon J. L. Martyn). (b) Sodann weist die dramatische Erzählung eine *zeitbezogene Struktur* auf. Darunter ist einerseits der definitive Ausschluss aus dem Synagogenverband, andererseits der Blasphemie-Vorwurf, welchem die joh. Gemeinde ausgesetzt ist, zu verstehen. T. vermutet sogar, dass „sich die ganze ‚dramatische Erzählung' des Vierten Evangelisten als ein ernsthaftes Ringen mit diesem Vorwurf interpretieren [lässt]" (47).

(6) Der joh. Dualismus und die „präsentische" Eschatologie ermöglichen *eine religionsgeschichtliche Einordnung* des Evangeliums. Die Weltanschauung, die zur Zeit der Abfassung des Evangeliums verbreitet war, ist durch den Niedergang der Apokalyptik und den Aufstieg der hellenistischen Eschatologie geprägt. Das Schicksal des Menschen wird nicht mehr kollektiv, sondern individuell reflektiert, die Weltanschauung nicht mehr anhand zeitlicher, sondern räumlicher Kategorien konstituiert. Die entscheidende Frage ist diejenige des Transitus vom Tod ins Leben. Diese Sichtweise verrät anscheinend eine Gnosis-Nähe. Es wäre jedoch verkehrt, aus dieser Affinität zur Prae-Gnosis eine Abhängigkeit abzuleiten. Vielmehr ist an den damaligen Zeitgeist zu denken. Außerdem besitzen manche Grundmomente des joh. Denkens Analogien in den Qumran-Texten vor 70 n. Chr. (mit J. Frey).

(7) *Die Christologie des Evangelisten* wird der hohen resp. der Präexistenz-Christologie zugeordnet. Das Schema Ausgang – Rückkehr des Erlösers in den Himmel, das in der joh. Christologie aufgenommen wird, ist in frühjüdischen Texten (vgl. äthHen) im Mythos der Weisheit angelegt. Diese Gesandtenchristologie ist als Weg-Christologie zu begreifen, die auf das Kreuz ausgerichtet ist. Nicht die Bewegung von oben nach unten, d.h. die Inkarnation (gegen Bultmann), sondern die Bewegung von unten nach oben ist entscheidend. Kreuz und Erhöhung bilden die Klimax der Erzählung. In dieser Darstellung kommt eine Christologie der Aspekte zum Ausdruck, d.h.: „Bei Wahrung der Personidentität Jesu unterscheidet er [= der Evangelist] ‚dualistisch' zwei Aspekte an ihm, seine *irdische* Existenzweise und das in dieser verborgene Geheimnis seines *göttlichen* Wesens." (64) Diese christologische Konzeption wird auf zweifache Weise akzentuiert. Einerseits wird der joh. Christus als Erhöhter kultisch verehrt (vgl. Hurtado) und wegen dieser kultischen Verehrung vollzieht sich eine Mutation des biblischen Monotheismus (vgl. Theissen). Andererseits führt diese Vergöttlichung aber nicht zu einer Gefährdung des Monotheismus, denn gerade die Gesandtenchristologie ist als Hinweis auf die Theozentrik des Evangelisten zu verstehen (so schon Barrett).

(8) *Das Ziel des Evangeliums* besteht darin, den Glauben der Leserschaft zu begründen und zu vertiefen (vgl. 20,31). T. stimmt dieser klassischen Formulierung zwar zu, bettet sie aber in eine ekklesiologische Ausrichtung ein: Das Anliegen des Evangelisten „zielt vielmehr dahin, seine Leser von der Notwendigkeit einer *eigenen kirchlichen Identität abseits der Synagoge* zu überzeugen" (66). Das heißt: Der Evangelist schreibt nach der Trennung von der Synagoge, er vertritt eine Außensicht des Judentums (gegen Wengst) und versucht mittels seiner „dramatischen Erzählung" diese Trennung zu begründen und zu erhellen. T. schließt sich dem Urteil von U. B. Müller an, der das pragmatische Interesse des Evangelisten wie folgt zusammenfasst: „Legitimitätssicherung nach außen und interne Identitätssteigerung durch vertiefte Glaubenserkenntnis" (ebd.).

Diese kurze Darstellung der Eckpunkte der von T. durchgeführten Auslegung des vierten Evangeliums lässt erahnen, dass der Leser es mit einem Kommentar von sehr hoher Qualität zu tun hat. Die Vers-für-Vers-Auslegung, die hier im Detail nicht besprochen werden kann, zeichnet sich durch ihre Genauigkeit, ihre Ausführlichkeit, ihren reflektierten Charakter und die ständige Auseinandersetzung mit der Fachliteratur aus.

Jeder Exeget, der sich mit dem Johannesevangelium auseinandersetzt, weiß, dass viele Fragen nicht endgültig gelöst werden können. Käsemann ist recht zu geben, wenn er schreibt: „Das Evangelium ist im ganzen historisch noch immer ein Rätsel und alle Erhellung des Details hat daran kaum etwas geändert." (Jesu letzter Wille nach Johannes 17, Tübingen ^{4}1980, 13) Solange unterschiedliche Positionen zum JohEv eine gewisse Plausibilität beanspruchen können, bleibt ein kritischer Austausch heuristisch produktiv. Auf diesem Hintergrund sind m. E. folgende Fragen an T. zu stellen: a) T. ist zwar zuzustimmen, wenn er methodisch festhält, dass das Evangelium sowohl in seinem Werden als auch in seiner Endgestalt auszulegen ist. Der Leser gewinnt jedoch den Eindruck, dass das mehrschichtige Modell die Oberhand gewinnt und dass das Evangelium als „dramatische Erzählung" in der Einzelexegese an Gewicht verliert. Außerdem bleiben gewisse Aspekte der literarischen Gestalt des Evangeliums im Dunkeln. Es wäre z.B. von Gewinn, die Analyse des joh. Plots zu vertiefen. Ist der Konflikt die einzige Triebfeder der Erzählung oder aber ist nicht auch ein Enthüllungsplot am Werk? b) Die religionsgeschichtliche Einordnung des Evangeliums wird überraschenderweise im Rahmen des Abschnittes über die Christologie behandelt. Auch wenn der vermeintliche Einfluss der Gnosis resp. der Prae-Gnosis in der joh. Literatur von T. fundiert und ausgeglichen dargestellt wird, würde eine multidimensionale Analyse des religionsgeschichtlichen Hintergrundes dem Evangelium noch gerechter werden. c) Auch wenn eine diachrone Untersuchung des Evangeliums durch gewisse Signale des Textes selbst gerechtfertigt ist, scheint eine geschlossene Quellentheorie heutzutage kaum mehr möglich zu sein (z.B. eine genaue Beschreibung des Umfangs der Semeiaquelle). d) Auch die These, wonach Johannes die Synoptiker auf keinerlei Weise gekannt habe, scheint zu steil. e) Schließlich wäre auch zu diskutieren, wie bestimmte Bausteine der joh. Christologie einzuordnen sind. Der Feststellung, dass die joh. Vita Christi kreuzorientiert ist, ist zuzustimmen. Dass diese Aussage zu einer Relativierung der Inkarnation führen soll, scheint mir gewagt, denn die Inkarnation besetzt einen festen Platz in einer Gesandtenchristologie. Weiter werden in der „Christologie der Aspekte" mit ihrer Gegenüberstellung von irdischer Existenzweise und göttlichem Wesen Kategorien verwendet, die eher der altkirchlichen Tradition zuzuschreiben sind. All diese Fragen sollen nicht das Schlussfazit überdecken, dass mit dem Kommentar von T. der joh. Forschung der deutschen katholischen Bibelwissenschaft ein meisterhafter Beitrag gelungen ist.

Zürich Jean Zumstein

Stein, Hans Joachim: **Frühchristliche Mahlfeiern**. Ihre Gestalt und ihre Bedeutung nach der neutestamentlichen Briefliteratur und der Johannesoffenbarung. – Tübingen: Mohr Siebeck 2008. (XIII) 418 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2. Reihe, 255) kt € 64,00 ISBN: 978–3–16–149816–9

In seiner Studie, die von Martin Karrer betreut und 2008 von der Kirchlichen Hochschule Wuppertal als Diss. angenommen worden ist, untersucht der Vf. den „Zusammenhang von äußerer Gestalt und inhaltlicher Deutung frühchristlicher Mahlfeiern im kulturellen Rahmen antiker Mahlgruppen jüdischer und nichtjüdischer Provenienz" (21).

In der Einführung (1–26) plädiert der Vf. zunächst überzeugend für die Aussagekraft der Gestaltung des gemeinsamen Mahls für das innere Selbstverständnis der Gemeinschaft, weshalb „der Gemeinschaftscharakter des Abendmahls auch nicht allein sozial, sondern auch und vor allem theologisch zu verstehen" ist (2). Der anschließende Gang durch die Forschungsgeschichte belegt, dass bisherige Untersuchungen sich entweder auf die Form oder die Bedeutung der Mähler konzentrieren. Das Ziel des Vf.s ist deshalb eine Vernetzung unterschiedlicher Zugangsweisen: „Die Ergebnisse soziologischer, liturgiewissenschaftlicher und theologischer Forschung sind zusammenzuführen und falsche Alternativen und gegenseitige Verwerfungen zurückzuweisen." (20) Die Untersuchung der Mähler erfolgt deshalb auf drei Ebenen: der „Organisationsebene", der „Verlaufsebene" und der „Deutungsebene" (21).

Anliegen des Vf.s ist nicht eine Aufdeckung möglicher Ursprünge frühchristlicher Mähler, sondern deren kulturgeschichtlich orientierte Einordnung in den Kontext paganer Mähler und jüdischer Mahlanschauungen. Gegenstand der Untersuchung sind somit nicht die Mahlgemeinschaften Jesu, sondern nachösterliche Gemeindemähler. Als Textgrundlage werden zum einen die ntl. Briefe ausgewählt, „weil sie zur Verlesung in den Gemeindeversammlungen, in

denen auch gegessen und getrunken wurde, bestimmt waren und deshalb auch primär auf diese Versammlungen zu beziehen sind" (22). Zum anderen wird wegen ihrer „expliziten Mahlanspielungen" und „ihrer ausgefeilten Mahlbildersprache, die auf eine symbolische Mahlkonfliktbewältigung hindeutet", die Apk in den Blick genommen (23). Der Konzentration auf Brieftexte entspricht der gewählte methodische Zugriff: „Neben traditionsgeschichtlichen und kulturgeschichtlichen Verfahrensweisen, also motivgeschichtlichen Herleitungen und kulturwissenschaftlichen Vergleichen, kommt auch rhetorischen Herangehensweisen eine hohe Bedeutung zu." (24) Im Blick auf die verwendete Terminologie ist anzumerken, dass in dieser Arbeit „Mahl", „Mahlfeier" und „Gemeinschaftsmahl" als Synonyme fungieren und „Versammlungen mit integrierter Mahlzeit, die für den Teilnehmerkreis einen sozialen und religiösen Sinngehalt hatten" (24), bezeichnen.

Zur Erhellung des kulturgeschichtlichen Hintergrunds frühchristlicher Mahlfeiern wird „das antike Bankett" als „der Ort schlechthin, an dem sich gesellschaftliches Leben in einzigartiger Weise verdichtet" (27), in drei Schritten präsentiert (27–95): Zuerst werden anhand des griechisch-römischen Gastmahls die Rahmenbedingungen antiker Mähler dargestellt. Dabei werden zahlreiche Detailinformationen geboten und der soziale Symbolwert dieser Gemeinschaftsmähler herausgearbeitet: „Im Mahl inszenierte sich vor allem der Gastgeber und brachte er seine soziale Stellung und ökonomische Potenz zum Ausdruck. Im Trinkgelage inszenierte sich dagegen die Gemeinschaft […] und brachte ihre Wertvorstellungen zum Ausdruck." (44) Darauf werden speziell die Vereine „als den frühen christlichen Gemeinden strukturverwandte Gruppen" (27) in den Blick genommen, denn „[w]ährend die privaten Gastmähler also nur einen kleinen Teil der Bevölkerung erreichten, gehörten die Vereinsmähler zur Alltagskultur eines Großteils zumindest der männlichen Stadtbewohner." (48) Unter Berücksichtigung der Vielfalt der antiken Vereine und ihrer individuellen Mahlgestaltung konstatiert der Vf., dass ein Vereinsmahl „primär der Sättigung und der Statusinszenierung im innerstädtischen Konkurrenzkampf der Vereine dient, nur vereinzelt auch der religiösen Selbstdeutung der Gruppe" (61). Im Kontext der Vereine werden auch Mysterienmähler behandelt, wobei die Unterscheidung von Mysterien*kult* und Mysterien*verein* unklar bleibt und die einschlägigen Zeugnisse sich auf den Gott Sarapis beschränken: Hier werden im Unterschied zu den Vereinen die Speisen und Getränke religiös gedeutet und die Gottheit tritt zugleich als Gast und Gastgeber des Mahls auf (61–64). Schließlich werden die Besonderheiten jüdischer Gemeinschaftsmahlpraxis herausgearbeitet, die sich zwar an griechisch-römische Tischsitten anlehnt (vgl. 3Makk 6,30–36; LXX Sir 31,12–32,13; mPes X), aber dennoch ihre genuin jüdische Identität herausstellt: Identitätsklärung nach innen durch Mahlgebete anstelle einer Trankspende, Abgrenzung nach außen durch Einhaltung der Speisegebote. Bei der Observanz der Speisegebote sei zwischen realienorientierter Auslegung (keine verbotenen Lebensmittel, vgl. Aristeasbrief), die eine Teilnahme an paganen Mahlzeiten zulässt, und personenorientierter Auslegung (keine Tischgemeinschaft mit Nicht-Juden, vgl. Joseph und Aseneth), die unweigerlich zum Rückzug aus der Mehrheitsgesellschaft führt, zu unterscheiden. Ausführlich wird das Mahl der möglicherweise sogar fiktiven religiösen Sondergruppe der Therapeuten vorgestellt (77–89), das Philo als Kontrast zu den Gastmählern der griechisch-römischen Oberschicht und den schichtenübergreifenden Vereinsmählern inszeniert. Die Zusammenschau (89–94) ergibt, dass Vereine – wohlgemerkt in ihren inschriftlichen Zeugnissen! – einen Schwerpunkt in der Mahlpragmatik setzen und Mahldeutungen kaum vornehmen, während es sich bei jüdischen Mählern umgekehrt verhält.

Die Untersuchung ntl. Mahltexte beginnt mit den Briefen des Paulus (96–162), der „als Hauptförderer einer spezifisch christlichen Mahlpraxis" gelten kann (96). Der Mahlkonflikt in Antiochia (Gal 2,11–14) lässt sich sowohl auf private Alltagsmahlzeiten als auch auf Mahlzeiten der Gemeinde beziehen. Offen bleibt, ob es um Realien oder Personen, um bestimmte Speisen bei gemeinsamen Mahlzeiten oder grundsätzlich um Mahlgemeinschaft geht. Das kompromisslose Vorgehen des Paulus zur Aufrechterhaltung der Mahlgemeinschaft erkläre sich daraus, dass für ihn „die ekklesiale Identität der Gemeinde als eigene kulturelle und religiöse Größe auf dem Spiel" stehe (158). Während es in Antiochia um eine Abgrenzung von rein innerjüdischen Mahlfeiern gehe, bilden in Korinth (1Kor 8,1–13; 10,1–6.14–22) und Rom (Röm 14) pagane Kult- und Vereinsmähler das Gegenüber der christlichen Mähler (leider mit undifferenzierten Pauschalisierungen dargelegt: „Abgrenzung von den Völlereien und Sexgelagen der Gast- und Vereinsmähler" [151], „Völlerei und Sauferei paganer Mahlgemeinschaften" [156]). Fehlende Integration nach innen und Exklusivität nach außen gefährden – ekklesiologisch gedacht – die innergemeindliche Identität und – soteriologisch gedacht – das Heil. Unbedacht beibehaltene Verhaltensweisen aus paganen Vereinen nehmen zu wenig Rücksicht auf die größere soziale Heterogenität der christlichen Gemeinde. Als Reaktion auf die Konflikte relativiert Paulus die sättigende Funktion des Mahls zugunsten seiner ästhetischen Dimension: Die in Brot- und Becherhandlung symbolisierte und von Gerechtigkeit, Frieden und Freude geprägte Gemeinschaft mit Christus und untereinander bedarf nicht der Sättigung.

Im folgenden Kap. (163–213) wird nach Mahlbezügen in den Deuteropaulinen gesucht: 2 Thess 3,10 wird als Verweigerung des Lebensunterhalts für arbeitsunwillige Wanderprediger interpretiert, die sich kaum auf das ohnehin nicht der Sättigung dienende Gemeindemahl, sondern auf häusliche Sättigungsmähler beziehe. In Kol 2,16–23 werde nach einer Kritik am reich gedeckten Tisch in einer Doppelstrategie das Mahl profanisiert, nämlich das Sättigungsmahl für jede Art von Speisen und Getränken geöffnet und zugleich die Mahlästhetik, d.h. die Darstellung der Identität der Gemeinde in diesem Mahl, betont. Während für Paulus und den Verfasser des Kol die Identität der Gemeinde im Ritual des gemeinsamen Mahls zu Ausdruck komme, begründe das Dankgebet laut 1 Tim 4,3–5 die Offenheit christlicher Mähler für Speisen aller Art, was ein Zeugnis für eine wachsende Wortorientierung sei. Die individuelle Anweisung 1 Tim 5,23 sei als Anweisung, vom Wasser- zum Weingenuss beim Mahl zu wechseln, auf die Gemeindesituation zu beziehen, weshalb dieser Brief „erster Zeuge der nachpaulinischen *Schwerpunktverlagerung vom Becher zum Becherinhalt*" sei (195). Die Beachtung der Außenwirkung der Gemeinde führe zu Strukturreformen wie der Zurückdrängung von Frauen und dem Ausbau der Ämter, die sich an anderen (halb-)öffentlichen Gruppen wie den Vereinen orientierten und die paulinische Sozialutopie aufgäben.

Den dritten ntl. Schwerpunkt bildet der Jud (214–239): Dessen Agapefeiern (Jud 12) werden als *„mahl- und wortorientierte Versammlungen"* bestimmt, die „aus einer Sättigungsmahlzeit und aus einem Wortteil, in dem sowohl lehrhafte wie auch pneumatisch-inspirierte Redeformen eine Rolle spielten" (237), bestanden. Die programmatische Bezeichnung „Agape" sei eine Nachwirkung paulinischer Theologie, insbes. des „Hohenlieds der Liebe" (1Kor 13), das in seinem Streben nach „Wohlordnung" (Eukosmie) sympotischen Charakter trage.

Ein umfangreiches Kap. ist der Apk gewidmet (240–327). Der in dieser Schrift erkennbare Mahlkonflikt (Apk 2,14.20) sei ein kultureller Konflikt, der im Mahl seine Verdichtung finde: „Götzenopferfleisch und Hurerei weisen über die Verwurzelung in Mahl und Symposion hinaus auf die gesellschaftliche Partizipation von Christinnen und Christen überhaupt." (250) Der Seher trage diesen Konflikt symbolisch aus, indem er im Gegenüber zum Herrscherkult eine eigene Mahlbilderwelt entwerfe und darin die Mähler der Gemeinde (Lebensbaum, Gottesstadt, Manna, Christusmahl, Trinkwasser, Lebenswasser, Hochzeitsmahl des Lammes) mit denen der Umwelt (Wein der Hure Babylon, Zorneswein Gottes, Fleischfraß der Vögel) kontrastiere. Unmittelbar in die Gemeindewirklichkeit leite der Buchschluss über, der als dialogische Mahleröffnung liturgisch geprägt sei und alle ausschließe, die gegen die rigorose Abgrenzung der Gruppe nach außen verstoßen und sich als Getaufte durch die Teilnahme an den Mählern der Umwelt (besonders im Vollzug des Kaiserkults) erneut besudeln. Aus Protest „gegen die kultische Verirrung und die sprichwörtlich gewordenen Besäufnisse der Völkerwelt" (316f) verzichte die Gemeinschaft beim Mahl auf Fleisch und Wein und nehme stattdessen ähnlich wie Philos Therapeuten Brot, Obst (evtl. auch Gemüse) und Wasser zu sich.

Im „Schluss" (328–356) werden die Ergebnisse pointiert zusammengefasst und darüber hinaus Denkanstöße für heutige gemeindliche Praxis, innerkirchliche Diskussionen und ökumenische Gespräche gegeben.

Die Stärke dieser Studie liegt darin, dass sie die Vielfalt frühchristlicher Mähler vor Augen führt und so einseitige Fokussierungen auf paulinisch geprägte Traditionen aufbricht. Die Einzeichnung der christlichen Mähler in ihren kulturgeschichtlichen Hintergrund erweist ihre formale Anlehnung und inhaltliche Abgrenzung von paganen und jüdischen Mählern der Umwelt, neigt aber bisweilen zur Schwarz-Weiß-Malerei. Tabellarische Übersichten am Schluss der ntl. Kap. ermöglichen eine Systematisierung der Unterschiede in Mahlverlauf und Mahldeutung.

Zürich Eva Ebel

Heil und Geschichte. Die Geschichtsbezogenheit des Heils und das Problem der Heilsgeschichte in der biblischen Tradition und in der theologischen Deutung, hg. v. Jörg Frey, Stefan Krauter und Hermann Lichtenberger. – Tübingen: Mohr Siebeck 2009. 834 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 248), ln. € 199,00 ISBN: 978–3–16–150110–4

Der vorliegende Sammelbd. ist auf der Basis eines Symposiums im Nachgang zu Martin Hengels 80. Geburtstag entstanden und um einige weitere Aufsätze ergänzt worden, konnte aber nicht mehr zu Lebzeiten des Geehrten fertiggestellt werden. Er umfasst neben einer Einführung der Hg. 36 Beiträge aus verschiedenen Disziplinen der Theologie (davon drei in französischer, zwei in englischer Sprache) und ist nunmehr ganz dem Andenken und theologischen Anliegen des großen Tübinger Neutestamentlers gewidmet, der die Heilsverkündigung des christlichen Glaubens unhintergehbar in der konkreten historischen Geschichte seiner Anfänge verankert und begründet sah. So ist etwas wie ein Handbuch zu dem problembeladenen Begriff der „Heilsgeschichte" (die etwas vorsichtigeren Formulierungen in Titel und Untertitel des Bd.es sind bewusst gewählt) entstanden, das in sieben Abteilungen alttestamentlich-jüdische, griechisch-römische, neutestamentliche, kirchengeschichtliche und theologiegeschichtlich-systematische Perspektiven zum Thema samt einem literarischen Appendix versammelt; vorangestellt ist ein Abschnitt „Grundlagen" mit einem Beitrag „Heilsgeschichte" von *Hengel* selbst, dem gegenüber alle folgenden Beiträge tatsächlich so etwas wie Variationen zu dem Thema darstellen, das der Geehrte als sein „wissenschaftliches Vermächtnis" (vgl. Vorwort) souverän präsentiert hat. Er bietet einen Einblick in die Theologie- und Begriffsgeschichte, benennt die Probleme der Terminologie, der Historizität und der Kontinuität von „Heilsgeschichte" und stellt die Person Jesu Christi als einheitsstiftende

Mitte und Ziel derselben heraus. Fast könnte man damit die Lektüre schon beenden; aber das wäre ungerecht gegenüber den vielen Mitarbeitenden des Bd.es, deren Beiträge hier kurz vorgestellt werden sollen – auch wenn es in ihnen zu etlichen Wiederholungen und Überschneidungen (auch mit andernorts bereits – von einigen mehrfach – Gesagtem) kommt.

Die Reihe beginnt sachgemäß mit zwei Beiträgen zu G. von Rad und seinem „kleinen geschichtlichen Credo" von Dtn 26,5–9 als wichtigem Anstoß der neueren Diskussion (*Bernd Janowski, Joachim Schaper*). Von Rads Ansatz bleibt theologisch bedeutsam, muss aber eingeschränkt und ergänzt (Zyklizität und Mythisierung der Geschichte), die These als solche korrigiert werden (in Dtn Primat der Gesetzesdidaktik vor der Geschichte).

Es folgen zwei Beiträge zu Josephus: *Anna Maria Schwemer* beschreibt seine hauptsächlich auf der Prophetie Daniels beruhende Vorstellung von der eschatologischen Gottesherrschaft, *Bernhard Mutschler* analysiert die Reflexion zur Tempelzerstörung in Jos. Bell. 6,285–315 und ermittelt als Grundtendenz der Geschichtsdeutung im Zusammenspiel von Gott, Mensch und Verhängnis: „von trügerischen Heilsbotschaften zur unentrinnbaren Katastrophe" (126).

Die Frage „Heilsgeschichte bei Philo?" untersucht *Jutta Leonhardt-Balzer* anhand der Aufnahme der Zweigeisterlehre (1QS III,13–IV,26) in *Quaestiones in Exodum* I 23 (Auslegung von Ex 12,23) mit dem Ergebnis, dass Philos Geschichtsverständnis (vor dem Hintergrund hellenistischer Philosophie) individuell-psychologisch an der tugendhaften Entwicklung der einzelnen Seele in der Gegenwart orientiert ist.

Marc Philonenko schreibt über die Symbolik von Schwarz und Weiß in der Geschichtsvision der Apokalyptik, *Beate Ego* über Begründungsstrukturen für das Kommen der künftigen Heilszeit im rabbinischen Judentum (Israels Toratreue und Buße, Präexistenz des Messias, Bestrafung der Völker, Gottes Leidensgemeinschaft mit Israel). *Hermann Lichtenberger* untersucht „Geschichte und Heilsgeschichte in der Damaskusschrift", die auf die Gemeinde des Lehrers der Gerechtigkeit zulaufen und enggeführt werden (CD 1,1–11: „Wurzel einer Pflanzung"). Die „Zeit des Zorns" (ebd.) weist in das 2. Jh. v. u. Z., mit dessen geschichtstheologischer Deutung in den beiden ersten Makkabäerbüchern sich dann *Daniel R. Schwartz* näher befasst. Er hebt einerseits die Bedeutung des Moseliedes Dtn 32 für das Geschichtsbild von 1 u. 2 Makk und das „zelotische" Modell hervor; andererseits beleuchtet er die Verschiebung vom Eifer des Pinhas „für Gott" (Num 25,11) hin zum Eifer „für das Gesetz" in der Abschiedsrede des Mattathias von 1Makk 2.

Die griechisch-römischen Perspektiven des Bd.es werden mit einem Beitrag von *Thomas A. Szlezák* („Weltgeschehen mit und ohne Götter") eröffnet. Er fragt nach „dem Menschlichen" (Thukydides) und „dem Göttlichen" (Herodot) als geschichtsprägenden Faktoren (205) von Homer bis zu Platons Kunstmythos im Politikos. Es folgt ein Beitrag von *Dieter Timpe* zu „Domitian als Christenfeind und die Tradition der Verfolgerkaiser", der die historische Skepsis gegenüber diesen Traditionsbildungen durch eine (getrennte) Untersuchung der paganen und christlichen Quellen bestätigt und die komplizierte Entwicklung bis ins 3. Jh. beschreibt (Zusammenschau von drei Phasen: 242). „Tanti fuit" („Es hat sich gelohnt") ist ein Zitat aus dem *Carmen Einsidlense* 1, unter dem *Stefan Krauter* vier Antworten aus dem Bereich römischer Epik und neronischer Bukolik auf die Frage nach dem „Sinn" der Geschichte versammelt, nach „Heil" angesichts all des Unheils in der Geschichte. Er verbindet dies mit Bemerkungen zur Rolle des „Mythos" und dessen Bedeutung für (heilsgeschichtliche) Theologie. *Hans Dieter Betz* vergleicht die Berichte über das leere Grab Jesu in den Evangelien mit denjenigen von der Auffindung des leeren Grabes (Sarges) des Numa Pompilius in den Parallelbiographien des Plutarch (Numa 22,7f) und anderen Quellen. Wichtigste Gemeinsamkeit ist die Vorstellung einer „leiblichen Auferstehung" und das Fehlen einer „archäologischen" zugunsten einer rein „mythologisch-literarischen Evidenz" (282f).

Der ntl. Teil beginnt mit einer Reflexion über „Gott und die Zeit". *Reinhard Feldmeier* verfolgt dieses Thema in den Evangelien und bei Paulus vor dem antiken und gesamtbiblischen Hintergrund. Er hebt besonders die „Verzeitlichung" Gottes als Vater im Sohn und seinem Geschick nach dem MkEv, die Inklusion der Glaubenden in göttliche Ewigkeitsprädikate bei Paulus und das Ausgreifen des Heils durch den Geist auf die gesamte Geschichte im lk Doppelwerk hervor. An *Ulrike Mittmann-Richerts* „Thesen zur offenbarungsgeschichtlichen Grundlegung der Christologie" beeindruckt der energische Zugriff auf die weisheitlich-apokalyptische Tradition als „vor"neutestamentliche Synthese der Offenbarungszeugnisse Israels" (315) und die daraus resultierende frühe Ansetzung einer zusammenhängenden „hohen" Christologie (einschl. Präexistenz). Sie setzt damit Intentionen der Tübinger Schule (v.a. H. Gese, aber auch P. Stuhlmacher und Hengel selbst) um. In der „Wesenseinheit von Gott und Gottes Weisheit" sei im Frühjudentum „strukturell vorgebildet, was im Christentum in der trinitarischen Rede von dem einen Gott in drei Personen zur Entfaltung kommt" (320). Integriert worden sei frühchristlich auch „die in der Tradition noch undenkbare Wesenseinheit des Messias mit Gott" (329).

Die folgenden Beiträge befassen sich wieder stärker mit der Bearbeitung bestimmter Texte und Textbereiche: *Christian Grappe* untersucht unter der Überschrift „De la création à la résurrection et à la nouvelle création" die Rezeption („lectures et relectures") des wichtigen Verses Gen 2,7 in unterschiedlichen Zusammenhängen. *Friedrich Avemarie* beschreibt Besonderheiten der Konzeption von „Heilsgeschichte" in den Briefen des Paulus sowie Verschiebungen, die sich beim Blick auf die individuelle Lebensgeschichte der Gläubigen und von Paulus selbst ergeben. Am ehesten ist Letztere noch für Paulus selbst „ein Abschnitt auf einer heilsgeschichtlichen Zeitachse […], insofern er die Völkermission, zu der er beauftragt ist, als entscheidende Phase der Geschichte zwischen Auferstehung und Vollendung begreift. Doch sowohl Vergangenheit als auch künftige Vollendung reichen prägend in das Dasein der Glaubenden hinein." (382f) *James D. G. Dunn* lehrt anhand ausgewählter Passagen „The Book of Acts as Salvation History" zu verstehen: „God fulfills his purpose for Israel by bringing his salvation to all peoples." (401) *Roland Deines* zeigt, wie nach dem MtEv „Gottes Handeln in der Geschichte" erkannt bzw. erfahren werden kann. Dabei wagt er sich, was die Identifikation des Handelns Gottes in geschichtlichen Zusammenhängen „unter dem Anspruch der Wissenschaftlichkeit" angeht (405), ziemlich weit in Richtung auf eine spezifische „hermeneutica sacra" (440) vor und korreliert diese mit den vier „mentalen Operationen" zur historischen Sinnbildung nach J. Rüsen (413.438). *Hermut Löhr* sieht „Geschichtliches Denken im Hebräerbrief" in Gestalt eines (mit Einschränkungen) „heilsgeschichtlich-typologischen Konzept(s)" (455) ohne übergreifende Geschichtstheorie. *Jörg Frey* schließlich weist auch für das JohEv spezifische temporale Erzählperspektiven, heilsgeschichtliches Denken und einen „fundamentalen Geschichtsbezug des Heilsgeschehens" (459.480), gerade in Bezug auf Jesu „Stunde" und Tod, nach.

Der Teil „Patristik und Reformation" beginnt mit einer Untersuchung von *Christoph Markschies* zur Frage „Welche Funktion hat der Mythos in gnostischen Systemen?" Antwort: Er kann als „ein gescheiterter Denkversuch zum Thema ‚Heil und Geschichte'" (513.532) bei der Inkulturation des Christentums in die kaiserzeitliche Kultur (523) betrachtet werden. *Winrich Löhr* thematisiert das Verhältnis von „Heilsgeschichte und Universalgeschichte im antiken Christentum" im Hinblick auf die damaligen Entwürfe einer „wissenschaftlichen Chronographie" (Theophilus, Tatian, Clemens, Hippolyt, Eusebius), basierend auf dem Altersbeweis. *Torsten Krannich* will unter dem Zitat „Gott, der du es durch die Fülle deines Erbarmens gut mit uns meintest" aus Iren. haer. 3,6,4 als Überschrift (567 im Kontext zitiert) zeigen, „wie Irenäus in seinen Büchern die Frage nach Heil oder Unheil zum zentralen Thema macht" (559). Grundlegend dafür ist Gottes Heilsplan, bezeugt in den biblischen Schriften, zur Erlösung aller Menschen, in den Irenäus als Häresiologe sich auch selbst hineingestellt sieht (569). *Volker H. Drecoll* geht dem Thema „Heil und Geschichte in der Paulusauslegung Augustins" (571) von dessen Auslegung von Gal 5,17 im Galaterbriefkommentar aus nach.

Es folgen zwei Beiträge zu Luther: *Matthieu Arnold* handelt über Gott als Herrn der Geschichte in Luthers Briefen, *Volker Leppin* unter der Überschrift „… in diesen letzten Zeiten" über „Gottes Geschichtswirken und Gottes Heilswirken bei Martin Luther".

Teil VI „Neuzeitliche Theologiegeschichte und systematisch-theologische Perspektiven" beginnt mit Reflexionen über „Glaube und Geschichte bei Kant und Hamann" von *Oswald Bayer* unter dem bildhaft eindrücklichen Titel „Scheidekunst und Ehekunst". Erstere bezieht sich auf Kants Trennung von Empirischem und Rationalem, Genese und Geltung, Geschichte und Moral; Letztere stellt Hamanns Verbindung und Verschränkung von Historischem und Rationalem, Sinnlichkeit und Verstand, Beobachtung und Weissagung – nach dem Gesetz der Idiomenkommunikation (627) – dar. Letzteres „Geschichtsverständnis darf man […] ‚heilsgeschichtlich' nennen […]" (628). *Johannes Wischmeyer* analysiert – unverzichtbar für einen solchen Bd. – das geschichtstheologische Programm J. Chr. K. v. Hofmanns, der den Terminus „Heilsgeschichte" erstmals „relativ häufig" verwendete (638). Die Untersuchung „Heilsgeschichte bei Karl Löwith und Eugen Rosenstock-Huessy" von *Fritz Herrenbrück* wirft ein völlig neues Licht (674: „terra incognita") auf die Geschichte des Verhältnisses der beiden Philosophen – samt Verzeichnis der Rezensionen zu Werken des Letzteren (Anhang I) und Transkription von vier Briefen eines Briefwechsels der beiden (in den USA) vom April 1943 (Anhang II). *Klaus W. Müller* nimmt in seinem Beitrag „Rudolf Bultmann und die Heilsgeschichte" diesen gegen den Vorwurf der Geschichts- und Schöpfungsvergessenheit in Schutz (702f.719f) und macht deutlich, dass es „primär das lutherische Erbe (ist), das in Bultmanns kritischer Sicht der sog. Heilsgeschichte weiter lebt" (722). *Christine Axt-Piscalar* liefert im Gegenzug eine konzentrierte Darstellung von W. Pannenbergs Programm „Offenbarung als Geschichte". *Christoph Schwöbel* überrascht in seiner „Anatomie" des Konzepts „Heilsgeschichte" – angesichts des im Bd. wiederholt geäußerten Vorwurfs der Unklarheit von J. Chr. K. v. Hofmanns heilsgeschichtlicher Konzeption (245.460f.464) – mit der These, dass sowohl die existenziale Hermeneutik als auch die heilsgeschichtliche Theologie O. Cullmanns das „Problemniveau der Erstgestalt der Konzeption der Heilsgeschichte" bei v. Hofmann unterbieten – „vor allem hinsichtlich der Frage, wie die Perspektivität der Geschichtsdeutung und die Erfassung des Gesamtzusammenhangs der Geschichte zusammenzudenken sind" (748), und bewertet gleichzeitig die Empfehlung F. Mildenbergers, die Verwendung des Ausdrucks „Heilsgeschichte" auf eine theologiegeschichtliche Darstellung zu beschränken, als „kurzsichtig" (757).

Der „literarische Appendix" enthält die Predigt von *Ulrich Heckel* beim Abschlussgottesdienst des Symposiums (über 1Petr 1,3–9) sowie einen fiktiven Dialog (um 100 n. Chr.) von *Folker Siegert* zu Philons Schrift „Über die Vorsehung" zwischen Plutarch, Lukas, dem „Senior" Johannes sowie weiteren Christen und Heiden. Der Bd. schließt mit Stellen-, Sach- und Personenregister sowie dem Autorenverzeichnis.

Man sieht, dass es sich um einen bunten Strauß von historischen und exegetischen Miniaturen, Überblicksdarstellungen und thematischen Einzelstudien handelt, die im Einzelnen reiche Belehrung und viele verschiedene Anregungen zum Thema „Heil und Geschichte" bieten. Dennoch wird man sich fragen, ob die (seit Jahrzehnten und auch im vorliegenden Bd. erfolgende) ständige Wiederholung der im-

mer gleichen Argumente (die teilweise schon der Theologiegeschichte zuzurechnen sind, vgl. von Rad, Pannenberg) die Skeptiker der Heilsgeschichte zu überzeugen vermag (vgl. K. W. Müller). M.E. werden die theologischen Grundfragen zu wenig bzw. nicht ausführlich genug bedacht – auch S. Krauter deutet dies in seinem Beitrag an (244–246), verlässt diese Ebene dann aber selbst wieder zugunsten der historischen bzw. des Teilaspekts von „Heils-" und „Unheilsgeschichte". So finden sich z.B. in dem ganzen Bd. keine ausführlichen Reflexionen zu der entscheidenden bibelhermeneutischen Frage, wie man eigentlich theologisch verantwortlich von den „vermutungswissenschaftlichen" (Hengel) Ergebnissen der historischen Exegese zu verbindlichen Aussagen des Glaubens und der Schriftauslegung – oder klassisch formuliert: von der zufälligen Geschichtserzählung zur notwendigen Vernunft- oder Glaubenswahrheit gelangt. Die einzigen, die sich dieser Frage wirklich stellen, sind R. Deines und O. Bayer in ihren Beiträgen. Ob aber die „Hermeneutik des Einverständnisses" P. Stuhlmachers (412) und die „Ehekunst" J. G. Hamanns auf die Dauer ausreichen werden, darf bezweifelt werden. Auch die Fragen, wieviel Historizität und Kontinuität eigentlich für die „Konstruktion" einer biblischen Heilsgeschichte notwendig und erweisbar sind, und nach „Tat-" und „Wortgeschehen" (308f Anm. 3) sind noch nicht ausdiskutiert. R. Deines ist es im Übrigen auch, der auf das Fehlen „konkurrierende[r] religiöse[r] Deutungsansprüche[] in Bezug auf die Geschichte" im vorliegenden Bd. hinweist (410 m. Anm. 16). So bleiben auch nach der Lektüre dieses voluminösen Werkes durchaus noch Fragen und Wünsche offen, was aber die Anerkennung für die geleistete Arbeit und die Reichhaltigkeit des Bd.es nicht überdecken soll.

Bonn Günter Röhser

Kirchengeschichte

Blutzeuge – Tod und Grab des Petrus in Rom, hg. v. Stefan Heid, Christian Gnilka, Rainer Riesner. – Regensburg: Schnell & Steiner 2010, 197 S., kt € 16,90 ISBN: 978–3–7954–2414–5

„Petrus ist in Rom den Märtyrertod gestorben. Wann und unter welchen Umständen das geschah, ist nicht sicher zu entscheiden" – so das Resümee von K. Aland[1] in einer Besprechung von K. Heussi, Die römische Petrustradition in kritischer Sicht, Tübingen 1955, worin Letzterer dem v.a. durch H. Lietzmann (1915, [2]1927) herbeigeführten Konsens radikal widersprochen hatte. Den Spuren Heussis folgt neuerdings Otto Zwierlein (Petrus in Rom. Die literarischen Zeugnisse, Berlin 2009, [2]2010) mit der These, dass der erstmals von Dionysius von Korinth behauptete Aufenthalt des Petrus in Rom fälschlich aus 1Clem 5 herausgesponnen, folglich ohne historische Beweiskraft sei. Ihm antworten die Autoren des hier besprochenen Bd.es, dessen Argumentationslinien in mancherlei Hinsicht schon bei Aland und E. Dinkler[2] vorgezeichnet sind. Werden hier alte Schlachten neu geschlagen? In der Tat ist dies der Fall, muss den genannten Publikationen aber nicht als Nachteil angerechnet werden, denn die durch Zwierlein wiederbelebte Debatte könnte sich – so jedenfalls die Hoffnung des Rez. – als Frischzellenkur auswirken, die im Pro und Contra der ausgetauschten Argumente die eine oder andere neue Einsicht zutage zu fördern vermag. Dem von S. Heid hg. Bd. darf vorweg attestiert werden, die wichtigsten ntl. und patristischen Zeugnisse für all jene Interessenten aufbereitet zu haben, die in die neueste Debatte über eine klassische Frage – War Petrus in Rom? – Einblick nehmen möchten.

Nach kritischer Betrachtung gängiger Datierungen von Apg und Past hält der Dortmunder Neutestamentler *R. Riesner* („Paulus, Petrus und Rom im Neuen Testament", 13–31) eine Abfassung dieser Schriften durch Lukas noch vor dem Jahr 70 für durchaus denkbar. Während sich Apg 20 nur vage, wenn überhaupt, zu einem Martyrium des Apostels Paulus in Rom geäußert habe, enthalte 2Tim 1,17 u. 4,16–18 diesbzgl. einen recht eindeutigen Beleg. Bei der Diskussion der Frage, ob sich auch für Petrus ein analoger Nachweis führen lasse, hat sich der ἕτερος τόπος in Apg 12,17 schon immer als neuralgischer Punkt des Problems erwiesen. Die bereits von Harnack vertretene Identifikation dieses „anderen Ortes" mit Rom hält auch R. für sachlich angezeigt. Auch der in 1Petr 5,13 notierte Gruß „aus Babylon" liefert nach Auffassung R.s einen klaren ntl. Beleg für einen Aufenthalt des Apostels in Rom.

Der Beitrag des Münsteraner Altphilologen *C. Gnilka* („Philologisches zur römischen Petrustradtion, 33–80) behandelt zunächst einen Passus aus Cyprians *De ecclesiae catholicae unitate*, der s. E. einen klaren Rückschluss auf einen Aufenthalt des Petrus in Rom zulässt: „Obwohl Cyprian einen Primat des Bischofs von Rom im Sinne einer in der Gegenwart fortdauernden Vorrangstellung entweder überhaupt nicht anerkannte oder aber – wie die *communis opinio* will – in späteren Schriften bestritt, hat er doch niemals die apostolische Sukzession für den römischen Stuhl geleugnet oder bezweifelt." (34) Tertullians „Heilmittel gegen den Skorpionenstich" – eine antihäretische Schrift aus dem Jahr 212 – bezeuge nicht nur ein Martyrium der römischen Apostel, sondern verweise sogar auf eine damals mögliche Akteneinsicht: „Tertullian war sich sicher, daß es diese Akten gab. Er verweist den *haereticus* auf die Gerichtsakten im Falle Petri und Pauli mit der gleichen Sicherheit, mit der Justinus Martyr in seiner Eingabe an Antoninus Pius den Kaiser aufforderte, sich anhand der Akten der Ereignisse unter Pontius Pilatus über die Kreuzigung Jesu zu informieren." (42–43) Nach kritischer Auseinandersetzung mit Zwierleins Auslegung von Joh 21,18–19, 1Petr 5,13 und 1Clem 5 sieht G. den Konsens der Forschung bestätigt, dass die genannten Textstellen nicht nur auf einen Aufenthalt des Apostels in Rom (1Petr 5,13), sondern auch auf eine Kreuzigung (Joh 21,18–19) in Rom (1Clem 5,1) schließen lassen. Eine methodische Überlegung rundet den Beitrag G.s ab: „Es geht nicht an, die Bedeutung eines Zeugnisses der Petrustradition zeitlich stets auf das Datum der Quelle einzuschränken, also auf ein literarhistorisches Datum zu begrenzen. Es zeigt sich immer wieder, daß die zeitliche Reichweite eines solchen Zeugnisses viel größer ist, daß es die ganze Epoche des Autors deckt, ja über seine Lebenszeit hinaus in unbestimmte Vergangenheit zurückweist." (75–76)

Der erste Beitrag von *S. Heid*, Kirchenhistoriker in Rom, diskutiert unter dem Titel „Märtyrergrab im Römerbrief des Ignatius" (81–108) zunächst die besonderen historischen Bedingungen, denen sich die Abfassung des Briefes verdankt, und schenkt dabei den vorausgegangenen Kontakten zwischen Briefschreiber und römischer Gemeinde besondere Aufmerksamkeit. Auch wenn der rekonstruierte Informationsaustausch in mancherlei Hinsicht hypothetisch bleiben muss – m. E. wird er in dem vorgelegten Umfang gar nicht benötigt –, vermag H. (gegen die Einwände Zwierleins) den überzeugenden Nachweis zu führen, dass der Brief des Ignatius nicht nur das Martyrium der römischen Apostel, sondern sogar die Existenz von Apostelgräbern voraussetzt.

Die in seinem zweiten Beitrag („Jubel am Grab", 109–197) vorgestellte Geschichte frühchristlicher Gräberehrung begegnet dem häufig erhobenen Einwand, dass die Christen des 1. Jh.s keine Grabverehrung gekannt hätten, mit der überzeugend begründeten These, dass die christliche Grabkultur – und darin eingeschlossen die Verehrung der Märtyrer – nicht erst mit der Verehrung Polykarps beginnt, sondern (1.) auf jüdischen Wurzeln basiert und (2.) in der Verehrung des Grabes Jesu sogar einen spezifisch christlichen Ausgangspunkt besitzt.

Der von H. hg. Bd. leistet eine sehr lesbare, für einen breiteren Leserkreis bestimmte Einführung in die von Zwierlein angestoßene Debatte über „Petrus in Rom", auf deren Fortsetzung man gespannt sein darf.

Trier Josef Schmidt

Barnes, Timothy D.: **Early Christian Hagiography and Roman History**. – Tübingen: Mohr Siebeck 2010. (XX) 437 S., kt € 29,00 ISBN: 978–3–16–150226–2

Die Beschäftigung mit christlicher Hagiographie ist in der Forschung populär; die Breite wissenschaftlicher Auseinandersetzungen zum Thema bezeugt auch der Vf. des hier zu besprechenden Buchs durch die Fülle der berücksichtigten Literatur. Den Spezialstudien zu Einzelpersonen (jüngst etwa von Anna M. Silvas u. Erika T. Hermanowicz) fügt Timothy Barnes nun ein Überblickswerk hinzu, das die Entwicklung der christlichen Hagiographie von ihren Anfängen bis zum Ausgang der Spätantike nachzeichnet.

Im Anschluss an ein knappes Vorwort (VII–XII), in dem der Vf. seine Studie als Fortsetzung älterer Arbeiten zu den vordecischen *Acta martyrum* bezeichnet (X), folgt in sieben Kap.n die Behandlung der hagiographischen Literatur, gegliedert nach Zäsuren der spätantiken römischen Geschichte (43–328). In gleich mehreren Appendices (331–413) widmet sich B. Spezialfragen, die dem weiten Feld althistorischer Forschung entstammen: „Were Early Christians crucified?" (331–342); „Modern Collections of Early Hagiographical Documents" (343–359) u.a. Ein ausführlicher Index beschließt das Werk (415–437), wohingegen ein Literaturverzeichnis fehlt.

Im Vorwort seiner Studie bietet B. eine kurze Diskussion des Terminus „Hagiographie" und ihres Gegenstandes.[1] Sie ist grundlegend für die weitere Beschäftigung mit dem Thema und von heuristischem Wert; zudem hätte sie eine Spezifizierung verdient, etwa durch eine Darstellung der verschiedenen Gattungen hagiographischer Literatur und ihrer (Un-)Abhängigkeit von der antiken nichtchristlichen Literatur.[2]

[1] HZ 183 (1957), 497–516.
[2] ThR 25 (1959), 189–230.

[1] Im Anschluss an H. Delehaye, Hagiology: EBrit 12 ([11]1911), 816f; vgl. auch M. Van Uytfanghe, Heiligenverehrung II (Hagiographie): RAC 14 (1988), 151f.
[2] Weiterführend Van Uytfanghe, a. a. O.; ders., L'hagiographie. Un „genre" chrétien ou antique tardif: AnBoll 111 (1993), 135–188.

Die jüngst durch das Werk von O. Zwierlein[3] erneut aufgeworfene und in der Folge auf Tagungen und gleich in mehreren Publikationen[4] heftig diskutierte Frage „Petrus in Rom" thematisiert der Vf. im ersten Kap. Aus den Zeugnissen schließt er, dass Petrus im Jahr 64 im Zuge der neronianischen Verfolgung in Rom das Martyrium erlitt, seine Verehrung auf dem Vatikan jedoch erst für das 2. Jh. belegbar ist. Eine gemeinsame Verehrung von Petrus und Paulus in Rom nimmt B. ab der Mitte des 3. Jh.s (i. J. 258) *ad catacumbas* an (40f).

Hagiographische Dokumente aus der Zeit bis zu den Verfolgungen unter Decius sind Gegenstand des zweiten Kap.s. Prozessakten in der Form eines Protokolls berichten von Verhandlungen gegen Christen. Die besondere Fähigkeit des Vf.s, das historische Quellenmaterial mit philologischer Präzision auszuwerten und dabei die eigenen Erkenntnisse mit aktuellen Forschungsergebnissen zu konfrontieren, zeigt sich bei der Besprechung der *Passio Perpetuae et Felicitatis*. Die zwischen der griechischen und lateinischen Version umstrittene Priorität wird von ihm mit sprachlichen Argumenten konsequent für die lateinische entschieden (71f). Die in ihrem Wert für die Entwicklung der Hagiographie nicht zu überschätzende *Vita et Passio Cypriani* ordnet B. der Gattung Rede zu (82: „in fact a speech"), eine Position, die aufgrund der changierenden Gattungsgrenzen und der Zweiteilung der Schrift (Vita und Passio) diskutabel ist.[5]

Nach dem dritten Kap., das Märtyrerberichte aus der Zeit der Großen Verfolgung zwischen 303 und 313 behandelt, gelangt der Vf. ab dem vierten Kap. in den Bereich der fiktiven Hagiographie. Es ist die Zeit der Wende des Römischen Reichs zum Christentum, in der Mönche an die Stelle der Märtyrer treten. Die *Vita Antonii* über den ägyptischen Mönchsvater, bei der nach B. eine Autorschaft des Athanasius unwahrscheinlich, lediglich seine Editoren- und Redaktorentätigkeit anzunehmen ist (168), die drei Mönchsviten des Hieronymus und schließlich die *Vita Martini* des Sulpicius Severus werden eingehend besprochen. Zu Recht weist B. hier auf Beziehungen der Viten zur nichtchristlichen Literatur, u. a. zu Sallust und Cicero, hin (186f), nennt intertextuelle Verbindungen, etwa der *Vita Martini* zu der des Antonius (198), und arbeitet ihren historischen Wert heraus. Gattungsgeschichtliche Fragestellungen werden dabei nur am Rande angemerkt, nicht ausführlich problematisiert.

Von der hagiographischen Literatur des 5. und 6. Jh.s behandelt B. explizit nur die Texte, die in Analyse und Interpretation für den Historiker problematisch sind (241); so wird Gregor von Nyssas Vita über seine Schwester Macrina (entstanden 380–382/83) nur knapp thematisiert (238f), die Vita des Possidius von Calama über Augustinus äußerst kurz erwähnt (241). Diese bemerkenswerte Einschränkung lässt andere Texte in den Mittelpunkt treten, etwa die schwierig einzuordnende Vita des Porphyrius von Gaza (260–283). B. kann aufgrund des Sprachgebrauchs nachweisen, dass die Vita, die angeblich von einem Zeitgenossen des Porphyrius, dem Diakon Markus, stammt, tatsächlich eine Fälschung aus der Zeit nach 500 ist (281; vgl. Van Uytfanghe, Biographie, a. a. O. 1219: nach 550).

Festhalten lässt sich Folgendes: Der Vf. ist ein Kenner der Spätantike; davon profitiert seine jetzt vorgelegte Studie, deren Reichtum in der hier gebotenen Kürze kaum aufgezeigt werden kann. Sie bietet einen überaus gelungenen und sehr wertvollen Überblick über die spätantike christliche Hagiographie und wird zweifelsohne, auch aufgrund der Bedeutung des Themas für die Kenntnis der frühchristlichen Geschichte, ein breites Publikum aus den unterschiedlichen altertumswissenschaftlichen Disziplinen finden.

Bonn Christian Hornung

Evers, Alexander: **Church, Cities, and People** – A Study of the *Plebs* in the Church and Cities of Roman Africa in Late Antiquity. – Leuven/Walpole MA: Peeters 2010, (XIV) 367 S. (Interdisciplinary Studies in Ancient Culture and Religion, 11), kt € 61,99 ISBN: 978–90–429–2206–8

Die vorliegende Studie geht auf eine 2001 an der Univ. Oxford angenommene Diss. zurück. Alexander Evers untersucht darin die Stellung und Rolle des Volkes innerhalb der Kirche sowie der Städte des römischen Nordafrika im 3. bis 5. Jh. anhand der Schriften Cyprians, Optatus' und Augustins. Er will zeigen, dass „the people [...] were still active and important within the framework of both ecclesiastical and municipial life in third-, fourth-, and fifth-century North Africa" (1).

Um dieses Ziel zu erreichen, gliedert E. sein Buch neben Einleitung und Zusammenfassung (1–16; 299–307) in vier Kap.: einen Überblick über Geschichte und Erforschung des röm. Nordafrika (17–50) sowie je ein Kap. zu Cyprian (51–136), Optatus (137–205) und Augustinus (207–298); Literaturverzeichnis (309–346) und Index (347–367) runden den Bd. ab.

E. geht von mehreren Voraussetzungen aus, die er in seiner Einleitung begründet und auf die er sich im Folgenden bezieht. Erstens betont er die „regional dynamics" (3) im röm. Nordafrika, welche die Situation dort von derjenigen in anderen Provinzen unterschieden und auch die Strukturen innerhalb der Kirche geprägt hätten. Er stützt sich hier v. a. auf die Forschungen von C. Lepelley[1] und darauf aufbauende Arbeiten. Im Zentrum steht dabei die These, dass die Krise der Städte[2] im 3./4. Jh. Nordafrika größtenteils verschont habe. Daher sei hier im städtischen Leben bis in das 5. Jh. hinein ein hohes Maß an Kontinuität feststellbar. Zweitens nimmt er eine enge Parallelität zwischen den sozialen Strukturen in den Städten und in den christlichen Gemeinden an, deren „hierarchical structure [...] a reflection of the secular power structure" (10) gewesen sei. Diese Parallelität zeige sich in der Sprach- und Bildwelt der jeweiligen christlichen Autoren, mittels derer sie die Kirche gerade in der Sprache des politischen und sozialen Lebens der Städte beschrieben hätten und daher Rückschlüsse auf letzteres erlaubten. Hier knüpft E. v. a. an Averil Cameron an.[3] Um die Texte der Kirchenväter richtig zu verstehen, müsse man sie allerdings in Verbindung mit den relevanten archäologischen und epigraphischen Belegen lesen. Drittens bezieht sich E. auf die Arbeiten von F. Millar zur „Demokratie" in der röm. Republik.[4] Er entdeckt bestimmte Elemente der Beziehungen zwischen Volk und Aristokratie, wie sie F. Millar für die Republik herausgearbeitet hat, auch bei den Kirchenschriftstellern. Hier stellt er v. a. die sog. „ideology of publicity" (11) in den Mittelpunkt, die sich, zusammen mit der damit verbundenen wichtigen Rolle des Volkes, auch in den jeweiligen Texten finde.

Auf diesen Vorüberlegungen aufbauend wendet E. sich dann den afrikanischen Städten zu und bietet einen gelungenen Überblick über deren Entwicklung und Erforschung. Für die zu untersuchenden Autoren gibt er jeweils eine Einführung in Leben und Werk. Am Beispiel Cyprians stellt E. außerdem grundsätzliche Überlegungen zur Frage nach dem literarischen Charakter und dem Wirklichkeitsbezug ihrer stark rhetorisch geformten Schriften an. Er kommt zu dem Ergebnis, dass sie trotz ihres rhetorischen Charakters die Realitäten des sie umgebenden Lebens ausreichend genau abbilden, um hohen Quellenwert zu besitzen. Bei allen Kirchenschriftstellern untersucht er v. a., in welcher Weise sie vom „Volk" schreiben, welche Termini (v. a. *plebs* und *populus*) sie mit welcher Bedeutung verwenden und welche Rolle dieses Volk in den christlichen Gemeinden und in den Städten spielt.

Cyprians Verständnis von Kirche ist nach E. stark von den Strukturen städtischen Lebens, dem Gegenüber von *plebs* und *ordo* und der „ideology of publicity" geprägt. Das gelte auch für die Rolle der kirchlichen Autoritäten und des Kirchenvolkes sowie die dafür verwendeten Begriffe. Für gewöhnlich bezeichne er letzteres als *plebs* oder *populus*, wobei beide Begriffe eine genau unterschiedene Bedeutung besäßen. *Plebs* meine das Volk innerhalb einer konkreten, örtlichen Gemeinschaft, v. a. im Gegenüber zu seinen Leitern. Der Begriff spiegle das Verständnis der *plebs* in den Städten im Gegenüber zu den aus dem *ordo decurionum* stammenden Magistraten wider, Cyprian verstehe also Kirchenvolk und Bischöfe in Analogie zu Volk und Magistraten. *Populus* dagegen meine wie auch im säkularen Sprachgebrauch das (christliche) Volk im Allgemeinen oder eine einzelne Gemeinschaft als Ganze unter Einschluss der Leiter. Eine wichtige Rolle im Gemeindeleben habe die *plebs* nach Cyprian v. a. bei der Wahl der Bischöfe gespielt. Für diese Rolle verwendet er den ebenfalls der munizipialen Welt entstammenden Begriff *suffragium*. Dieses *suffragium* drücke sich als Akklamation aus, deren Gewicht man im Sinne der „ideology of publicity" nicht unterschätzen dürfe. Daraufhin wendet sich E. den Städten zu und kommt nach einer nochmaligen Durchsicht Cyprians und unter Einbeziehung epigraphischer und archäologischer Belege zu dem Ergebnis, dass in den Städten Nordafrikas die traditionellen munizipialen Strukturen noch immer in Funktion gewesen seien und das Volk im Gegenüber zur lokalen Aristokratie noch immer eine wichtige Rolle gespielt habe.

Bei Optatus sei die Begrifflichkeit sowohl bei ihm selbst als auch bei den von ihm zitierten donatistischen Quellen weniger eindeutig festgelegt. *Plebs* werde allerdings noch immer einzig für die konkrete Gemeinschaft vor Ort im Gegenüber zu ihren Leitern verwendet. *Populus* dagegen weise ein größeres Bedeutungsspektrum auf und Optatus verwende außerdem einige weitere Begriffe wie *multitudo*, *concursus* und *turba* zur Beschreibung des Kirchenvolkes. Diese geringere begriffliche Präzision sei zumindest auch der theologischen und rhetorischen Lage geschuldet, da das donatistische Schisma eine andere Argumentation erfordert habe als die Probleme Cyprians.

Augustinus kehre dann erneut zur Ekklesiologie Cyprians und der damit verbundenen Terminologie zurück. Er verwende *plebs* und *populus* wieder im gleichen Sinn wie dieser und betone auch die Rolle des Volkes bei der Wahl der

[3] *Petrus in Rom*. Die literarischen Zeugnisse (UaLG 96), Berlin / New York: de Gruyter 2009.

[4] Vgl. u. a. den Aufsatzband von Ch. Gnilka, S. Heid und R. Riesner: Blutzeuge. Tod und Grab des Petrus in Rom, Regensburg: Schnell & Steiner 2010, s. Sp. 473f.

[5] Vgl. M. Van Uytfanghe, Biographie II (spirituelle): RAC Suppl. 1 (2001), 1171–1174.

[1] Hier v. a. ders., Les cités de l'Afrique romaine au Bas-Empire, 2 vols., Paris 1979–1981. In übersichtlicher Form und auf Deutsch sind die Ergebnisse Lepelleys teilweise greifbar in dem von ihm hg. Sammelwerk Rom und das Reich in der Hohen Kaiserzeit 44 v. Chr. – 286 n. Chr. – Bd. 2: Die Provinzen des Reiches, München/Leipzig 2001 (oder: Sonderausgabe Hamburg 2006), zu dem er das entsprechende Kap. beigesteuert hat (79–120). Vgl. außerdem seinen Beitrag in dem in Anm. 2 genannten Sammelbd.

[2] Vgl. zum Für und Wider Krause, Jens Uwe, Witschel, Christian (Hg.), Die Stadt in der Spätantike – Niedergang oder Wandel? Akten des internationalen Kolloquiums in München am 30. und 31. Mai 2003 (Historia Einzelschriften 190), Stuttgart 2006.

[3] Dies., Christianity and the Rhetoric of the Empire, Berkely 1991.

[4] Siehe v. a. ders., The Crowd in Rome in the Late Republic, Ann Arbor 1998. Vgl. die Kritik von Höllkeskamp, K.-J., „Rekonstruktionen einer Republik" – Die politische Kultur des antiken Rom und die Forschung der letzten Jahrzehnte, (HZ Beihefte 38), München 2004.

Bischöfe und Priester. Außerdem zeige er, dass auch zu seiner Zeit das städtische Leben noch immer in den hergebrachten Strukturen verlief, der Kontinuität in der Sprache entspreche auch eine Kontinuität in den sozialen Strukturen. Auch hier zieht E. wieder epigraphische und archäologische Belege zu Unterstützung seiner These heran.

E. hat eine gut lesbare Untersuchung vorgelegt, die gründlich aus den Quellen argumentiert und für Altertumswissenschaftler wie für Kirchenhistoriker von Interesse ist. Es gelingt ihm, die engen Beziehungen zwischen der Kirche und ihrer Umwelt sowie den Wert der christlichen Autoren für die Geschichte der nordafrikanischen Städte aufzuzeigen. Außerdem führt er gekonnt vor, wie literarische Quellen mit epigraphischer und archäologischer Überlieferung gewinnbringend in Beziehung gesetzt werden können. Kritisch vermerkt sei, dass die verarbeitete Literatur sich im Wesentlichen auf dem Stand der Abfassung der Diss. befindet und mittlerweile einige Lücken aufweist, wie z.B. den erwähnten Bd. von J. Krause und C. Witschel oder die genannte Kritik von K.-J. Höllkeskamp an F. Millar. Mit Blick auf Letztere stellte sich für den Rez. außerdem die Frage, welchen Einfluss diese Kritik auch auf die Thesen von E. hat. Hier ist sicherlich ein Punkt, an dem weiterführende Arbeiten ansetzen müssen.

Leipzig Andreas Gerstacker

Brusanowski, Paul: **Rumänisch-orthodoxe Kirchenordnungen (1786–2008)**. Siebenbürgen – Bukowina – Rumänien, hg. v. Karl W. Schwarz / Ulrich A. Wien, Köln/Weimar/Wien: Böhlau 2011 (XII) 611 S. (Schriften zur Landeskunde Siebenbürgens, 33), geb. € 79,90 ISBN: 978–3–412–20698–7

Dieser verdienstvolle Quellen-Bd. dokumentiert und kommentiert die Kirchenordnungen, mit denen die orthodoxe Kirche seit dem ausgehenden 18. Jh. in den verschiedenen von Rumänen bewohnten Gebieten verwaltet wurde. Nach einer kurzen historischen Einleitung wird zunächst die Situation im ungarisch regierten Siebenbürgen dargestellt, wo der bedeutende Metropolit Andrei Şaguna seit Mitte des 19. Jh.s die Kirche reorganisierte und sich v.a. für das Bildungswesen große Verdienste erwarb. Hier trat 1868 ein „Organisches Statut" in Kraft, das nicht wenig von protestantischen Kirchenordnungen beeinflusst war. Im „Altreich Rumänien", das 1862 durch eine Personalunion zwischen den Fürstentümern Moldau und Walachei entstand, gab es zahlreiche staatliche Interventionen; v.a. die Frage nach dem Recht der Bischofsernennung war stets umstritten. Die Bukowina, seit 1774 unter Habsburger Herrschaft, änderte mehrfach ihre Staatsform zwischen Autonomie und Zugehörigkeit zu Galizien; zudem wurde 1874 die (ethnisch v.a. serbische) orthodoxe Kirche in Dalmatien, das ebenfalls zu Österreich gehörte, der neu gegründeten Metropolie der Bukowina zugeschlagen. Hier machte die Wiener Regierung starke Vorgaben zur Verwaltung der orthodoxen Kirche.

Nach der Bildung des modernen rumänischen Staates wurde 1925 nach langwierigen Verhandlungen das rumänische Patriarchat gegründet, das alle bisher voneinander unabhängigen Kirchenorganisationen miteinander vereinte. Hierfür mussten neue Bestimmungen getroffen werden, wobei die Regierung der Kirche grundsätzlich positiv gegenüberstand. Das änderte sich völlig nach dem 2. Weltkrieg, als die kommunistische Partei an die Macht kam. Sie bekämpfte die Kirche mit allen Mitteln, doch gelang es ihr nicht, die Religiosität auszurotten: Am Ende der kommunistischen Zeit stand die rumänische Kirche besser da als die anderen orthodoxen Kirchen unter kommunistischer Herrschaft. Die neuen Verhältnisse nach 1990 verlangten jedoch wieder nach neuen gesetzlichen Regelungen sowohl von staatlicher (Kultusgesetz 2006/2007) wie von kirchlicher Seite (Organisationsstatut 2008); auch diese sind in dem Bd. dokumentiert.

Manche der Texte sind erstmals in die deutsche Sprache übersetzt, andere sind im deutschen Original abgedruckt oder in bestehender Übersetzung erneut publiziert. Allen Quellen ist eine ausführliche historische und kanonische Einleitung vorangestellt, und sie sind durch zahlreiche Erläuterungen und Anmerkungen erschöpfend kommentiert. Im Anhang finden sich Karten, Statistiken, Biogramme sowie eine Bibliographie und Register. Auch wenn man dem Vf. nicht in allen Einschätzungen folgen mag (v.a. in seiner einführenden historischen Darstellung), so handelt es sich doch um eine wichtige Publikation, da zum ersten Mal die Entwicklung der kirchlichen Rechtsverhältnisse bei den Rumänen gut anhand von Quellen nachvollziehbar ist. Damit ist der Bd. nicht nur für das Studium der Geschichte der Ostkirchen, sondern auch für die kirchliche Rechtsgeschichte von Bedeutung.

Jena/Münster Thomas Bremer

Atlas of Global Christianity 1910–2010, hg. v. Todd M. Johnson / Kenneth R. Ross. – Edinburgh: Edinburgh University Press 2009. 361 S., mit CD, geb. £ 150,00 ISBN: 978–0–7486–3267–1

Der Atlas stellt die Entwicklungen des globalen Christentums zwischen 1910 und 2010 in Karten, Grafiken und statistischen Tabellen dar und berücksichtigt dabei sowohl den Vergleich zwischen damals und heute als auch die Dynamiken der Entwicklungen in der Epoche.

Teil I (2–45) bietet eine Übersicht über die Verteilung und Entwicklung von 16 Religionsgemeinschaften sowie von Agnostikern und Atheisten weltweit; eine Darstellung von sozio-ökonomischen Faktoren und Indikatoren für Gesundheit in den Weltregionen ist vorgeschaltet (2–5) und ein Abschnitt über Religionsfreiheit (36–45) sowie eine Projektion über die Zukunft der Religionen (44f) nachgestellt. Teil II (48–107) kartographiert das weltweite Christentum in seinen Traditionen – entsprechend der Einteilung der World Christian Database (WCD) –, Teil III (110–207) nach Kontinenten und Regionen (inklusive Ozeanien), Teil IV (210–255) nach Völkern und Sprachen. Teil II schließt mit einer Projektion der Zukunft des globalen Christentums bis 2050 (104–107). Ein Unterabschnitt in Teil IV (238–255) stellt die Verteilung der Religionen und des Christentums in den urbanen Zentren dar. Teil V (258–289) kartographiert christliche Mission nach entsendeten und empfangenen Missionaren je nach Weltregion und stellt Evangelisierung (290–311) nach Aspekten wie Finanzen, Bibelübersetzungen oder Medien dar. 52 jeweils 2-seitige Essays von Fachleuten, die unterschiedliche Herangehensweisen verwenden, sind den Teilen und Abschnitten vorangestellt. Der Anhang bietet eine kurze Bibliographie zum globalen Christentum, ein Glossar und einen Index der Eigennamen sowie eine Statistik aller erfassten Daten nach Ländern (329–341). Hier findet sich auch der Abschnitt zur Methodologie (342–352), die die der WCD ist, auf deren Zahlen und Statistiken die Grafiken und Karten aufbauen. Mit dem Atlas wird eine CD-ROM geliefert, die die Karten und Tabellen interaktiv erschließt, indem von Kontinenten, Regionen, Ländern und einzelnen Provinzen vergrößerte und ausführlichere Darstellungen angezeigt werden können. Die Karten und Grafiken können auch individuell kombiniert werden, um eigene Vergleiche zu erstellen. Alles kann in eigene Präsentationen übernommen werden.

Der Atlas entstand im Umfeld der Studienarbeit zum Jubiläum der Weltmissionskonferenz in Edinburgh 1910 und bezieht sich auf den Atlas zurück, der 1910 als Teil des Kommissionsberichtes 1 entstand. Anders als der von 1910 ist der rezensierte Atlas ökumenisch, wie der von 1910 ist der Überblick über das globale Christentum 2010 an der Mission orientiert, jedoch im Unterschied zu 1910 nicht an der Erfassung der Missionsgesellschaften, sondern an Mission als Dimension der Kirche und an den Veränderungen von Mission in den letzten 100 Jahren. Jede regionale Christenheit soll im Rahmen der globalen Christenheit dargestellt werden und es wird verdeutlicht, dass Mission heute von überall nach überall geschieht. Auch dieser Atlas hebt die missionarischen Gruppen des weltweiten Christentums hervor und prüft deren evangelistische Kräfte. Der entsprechende Abschnitt über Mission und Evangelisation gibt allerdings wie der Atlas kaum Auskunft über Kirchen, sondern über Christen: „Great Commission Christians" ist die Bezeichnung für alle Christen, die Mission „von überall nach überall" aktiv betreiben oder unterstützen (290) und die in allen Traditionen vorkommen. Sie werden mit 707 Mio. kalkuliert und ihr Gravitationszentrum liegt in Nordafrika noch einmal deutlich östlicher als das des globalen Christentums (293). Auch die Empfänglichkeit für die Evangelisation wird nach Völkern oder Sprachgruppen dargestellt (320).

Ein gliederndes Merkmal des Atlasses ist die Lokalisierung eines „center of gravity" – der Ort, von dem aus gesehen statistisch ebenso viele Christen nördlich wie südlich, westlich wie östlich leben –, das für das Christentum global, aber auch für die einzelnen Traditionen und übrigens auch für die kartierten Religionsgemeinschaften angegeben wird. Dieser Brennpunkt wird für das Christentum 1910 in Portugal und 2010 in etwa in Mali lokalisiert, es gab also eine Verschiebung nach Süden und etwas nach Osten. Trotz seiner Begrenzung auf den Zeitraum 1910–2010 wird diese Verschiebung des Gravitationszentrums durch die gesamte Geschichte des Christentums kurz nachgezeichnet (50–53).

Der Atlas macht eine Fülle von Informationen zugänglich und bereitet sie hilfreich für die Debatte über das globale Christentum auf; sein Gebrauchswert wird durch die CD-ROM gesteigert. Auch neuere Gesichtspunkte wie die Urbanisierung werden berücksichtigt, wobei das Phänomen der Migration von Christen eher impressionistisch in einigen Essays angesprochen wird. Da die Angaben des Atlasses auf den Statistiken der WCD beruhen, gelten auch für ihn alle Anfragen an deren Methodologie, wie sie im Anhang erläutert wird. Die an der WCD kritisierte Tendenz, die Zahl der Christen höher anzugeben als andere Quellen, wird durch den Blick auf Deutschland bestätigt. Die Karte gibt ohne Differenzierung von Ost und West die Zahl der Christen durch die Färbung einheitlich mit 60–75 % an, Sachsen schafft es mit 70,8 % in die Liste der zehn europäischen Provinzen mit den meisten Christen (!) (173), und Berlin wird mit 66,4 % (!) Christen gelistet (239). Diese Zahlen, wie die von angeblich 25 Mio. sog. „Great Commission Christians" (291) für Deutschland, sind nicht nachvollziehbar. Die evangelistische Ausrichtung des Atlasses scheint hier doch die Darstellung zu beeinflussen, obwohl seine Zahlen deutlich belegen, dass sich trotz aller hier dokumentierten evan-

gelistischen Anstrengungen der Anteil der Christen an der Weltbevölkerung seit 1910 kaum verändert hat und dass insbes. in Afrika das Wachstum der Christenheit stark mit dem Bevölkerungswachstum korreliert. Noch eines: Angesichts des Nachweises des „shift of gravity" des Christentums in den Süden fällt doch auf, dass die Weltkarten mit dem Äquator auf dem unteren Drittel der Seiten projiziert werden, was bekanntlich zu einer deutlichen Verzerrung der tatsächlichen Flächenverhältnisse zuungunsten des globalen Südens führt.

Hamburg Michael Biehl

Barth, Emmy: **An Embassy Besieged**. The Story of a Christian Community in Nazi Germany. With a Foreword by Johann Christoph Arnold. – Eugene, Oregon (USA): Cascade Books, Plough Publishing, 2010. (XVI) 306 S., pb. € 32,64 ISBN 13: 978–1–60899–879–1

Im großen Strom der Reformversuche, der das Christentum durchzieht, bilden die nach Jacob Hutter genannten „Hutterer" nur einen kleinen, auf den ersten Blick unbedeutenden Seitenarm. Seiner Radikalität wegen aber war dieser Versuch immer bemerkenswerter, als es die kleine Zahl der Mitglieder vermuten lässt. Einen noch kleineren Teil bilden die von Hutterern als zugehörig anerkannten „Bruderhöfer", die sich von Deutschland aus in die USA und einige wenige andere Länder verbreitet haben. Ihre Geschichte berührt sich nicht nur mit romantischen Urchristengruppen, der fundamentalen Kritik an der Massenkirche und an der Kettung an den Staat, sondern auch mit den radikalpazifistischen und sozialistischen Bewegungen des frühen 20. Jh.s. Heute leben die „Bruderhöfer" v. a. in den Vereinigten Staaten von Amerika. Seit ihrer Rückkehr vor wenigen Jahren nach Deutschland ist diese winzige Stimme im großen Konzert christlicher Reformbewegungen und in der Vielstimmigkeit der Ökumene auch hierzulande wieder hörbar. Für Katholiken interessant ist ein offensichtlich neu erwachtes Interesse der Bruderhof-Gemeinden an der katholischen Kirche, das aus einer breiten Übereinstimmung in moralischen Grundfragen gespeist ist und sich in einer großen Wertschätzung des Papstes äußert.

Fast achtzig Jahre nach der Vertreibung der Bruderhöfer durch die Nazis befasst sich die nachgeborene Generation, die das Wort „Bruderhof" nur noch nachrangig im Namen der Gemeinschaft führt, mit der eigenen Geschichte. Emmy Barth beschreibt das Leben des Rhön-Bruderhofes von der „Machtergreifung" Hitlers im Januar 1933 bis zur zwangsweisen Auflösung des Bruderhofs im Sommer 1937.

Der Titel „An Embassy Besieged" ist bereits emblematisch für das Selbstverständnis der Gruppe. Nachdem Hitler am 23. März 1933 seine Rede vor dem Reichstag in der Krolloper gehalten hatte, lasen die Mitglieder des Rhönhofs auf Anregung des Gründers und Leiters Eberhard Arnold (1883–1935) die Rede nach. Die Vf.in zitiert dazu die Stimme eines Mitglieds des Hofes: „Ich empfand, daß wir eine Botschaft in einem anderen Land wären, mit einer völlig anderen Sprache und einer völlig anderen Atmosphäre." (44) Durch die Umstände ihrer Zeit und ihre eigene Entscheidung sahen sich die „Arnoldleut" am gleichen Punkt wie die frühen Christen, deren Leben im Diognetbrief klassisch ausgedrückt war: „Jede Fremde ist ihnen Vaterland und jedes Vaterland eine Fremde." Markantestes Merkmal und damit auch der stärkste Sprengsatz in ihrem Verhältnis zum nationalsozialistischen Staat war ihr strenger Pazifismus und die daraus resultierende Verweigerung des Militärdienstes. Die viereinhalb Jahre im nationalsozialistischen Deutschland erlebten sie deswegen als monströse Belagerung ihrer unscheinbaren Botschaft.

Es sind verschiedene Aspekte, die das gut geschriebene Buch auch für deutsche Leser interessant machen. Es enthält eine Vielzahl mündlicher Beiträge, die (erstaunlicherweise) bereits in den zwanziger und dreißiger Jahren des vergangenen Jh.s aufgezeichnet wurden. Es handelt sich meist um Beiträge des Bruderhof-Gründers Eberhard Arnold, aber auch um sog. „Rundgespräche", also Gemeindeversammlungen aller erwachsenen Mitglieder. Sicher wäre eine Publikation in der deutschen Originalsprache noch aufschlussreicher und farbiger, aber selbst im Amerikanischen hört man den deutschen Tonfall der stark durch eine enthusiastische Gruppensprache gefärbten Gesprächsbeiträge. Dass eine christliche Gruppe Anfang des 20. Jh.s ihre eigene Geschichte fast vollständig dokumentierte und so als aktuelle Geschichte Gottes deutete, ist in sich bereits erstaunlich. Die Dominanz der Gründergestalt ist dabei unverkennbar. Die allermeisten der aufgezeichneten Beiträge bestehen aus seinen Reden und Deutungen vor der Gemeinschaft. Doch auch die Versuche, in Zeiten größter Bedrängnis durch die Nazis die Stimmen aller Mitglieder zu hören und so eine Einmütigkeit der Gemeinde herzustellen, lassen sich in den Ausschnitten der aufgezeichneten Gespräche gut nachvollziehen.

Die Verfolgung durch die Nazis hatte mehrere Aspekte. V. a. bediente sie sich der Diskriminierung der Gemeinde als „Edelkommunisten". Eberhard Arnolds Versuche, dieses für die Nazis leicht zu handhabende Klischee zu korrigieren, führten nach Darstellung der Vf.in zu verschiedenen Besuchen in Berliner Ministerien, zu Kontakten mit einzelnen Nazigrößen und Briefen, u. a. an Adolf Hitler selbst. Die Jahre von 1933 bis zum Tod Eberhard Arnolds 1935 waren für diesen und die Gemeinschaft v. a. durch diese vielfältigen Aktivitäten geprägt, die Gefahr der Auflösung des Bruderhofs abzuwehren. Klugheit und Einfalt mischten sich dabei und werden in den von der Vf.in nur spärlich kommentierten Erzählungen, Berichten und Briefen anschaulich. Die augenscheinliche Naivität angesichts des Nationalsozialismus, die aus den einzelnen Maßnahmen, besonders aus der Korrespondenz, spricht, ist bei näherem Hinsehen Ausdruck eines beeindruckend radikalen Pazifismus, den die Bruderhöfer als notwendige Konsequenz des christlichen Zeugnisses lebten und der sie nicht nur dem Staat, sondern auch den Großkirchen weitgehend suspekt machte. Mehr und mehr trat neben Einzelschikanen – wie die Umstellung des Hofes durch SA und Polizei, Hausdurchsuchungen und Verhaftungen – der Entzug der wirtschaftlichen Grundlage des Hofes, der bewirkte, dass dieser bald kaum noch Produkte auf dem Markt absetzen konnte, und so zu einer tatsächlichen Verarmung der Kommunität bis an den Rand des Hungers führte. Mit der Anwendung des „Reichserbhofgesetzes" von 1933 versuchte der Staat auch rechtlich, den Bruderhof zu enteignen und die Gemeinschaft zu zerschlagen.

Neben die mehr taktischen Maßnahmen der Gemeinschaft trat zunehmend auch die Bestrebung, die Geschichte als Verfolgungsgeschichte zu verstehen. Unzählige Male kommentierte der Gründer in Vollversammlungen der Bruderhofgemeinde die Weltereignisse und die Widerfahrnisse der Gemeinde. In Lesungen aus den Märtyrerakten der frühen Kirche und der Täuferbewegung des 16. Jh.s suchten die Mitglieder Trost und Stärkung. Es ist ein fast unerklärliches Phänomen, wie dem erstarkenden, nahezu unangreifbaren Hitlerregime der 30er Jahre diese winzige Gruppe von Menschen ein Dorn im Auge war. In allen Schikanen zeigte sich dennoch fast eine Scheu, gegenüber den einfachen Bruderhöfern nackte Gewalt anzuwenden, weswegen die Auflösung erst im April 1937, nach langen Behinderungen und dem dadurch bedingten wirtschaftlichen Niedergang, durchgeführt wurde. Von den ursprünglich rund 100 Personen lebten nach der Flucht v. a. der jungen Männer vor dem Militärdienst 1937 noch ca. 50 Menschen auf dem Hof. Die verbissene Gegnerschaft der Nazis, die nicht ruhten, bis die letzten wenigen Mitglieder vertrieben waren, ist vielleicht das stärkste positive Zeugnis für die Bruderhöfer.

Für den zeitgeschichtlich interessierten Leser sind nicht zuletzt die Teile des Buches interessant, die vom Verhältnis zwischen dem Theologen und ‚religiösen Sozialisten' Leonhard Ragaz (1868–1945) und Eberhard Arnold berichten. Die Vf.in schildert das Zerwürfnis zwischen Ragaz und Arnold, das sich unglücklicherweise im Frühjahr 1933 einstellte: Ragaz empfand das Kirchenverständnis der Bruderhöfer als egalitär und kritisierte Arnold deswegen scharf (39). Ende 1933 unterstützte er aber den Versuch des Bruderhofs, in die Tschechoslowakei umzusiedeln, indem er eine sehr wohlwollende Empfehlung an den mit ihm befreundeten Präsidenten Masaryk schrieb (113). Der Plan zerschlug sich dennoch. Die Vf.in deutet den Vorgang als Missverständnis von Seiten des Schweizer Sozialisten. Aus den zitierten Berichten und der Korrespondenz zwischen Ragaz und Arnold werden aber die fundamentalen Unterschiede beider Reformversuche deutlich. Eine vertiefte Analyse dieser Auseinandersetzung hätte zwar über das Ziel, das die Vf.in sich setzte – eine Geschichte der Verfolgung durch die Nazis zu bieten – hinausgeführt, wäre aber für das Verständnis sowohl des Bruderhofs als auch von Ragaz' Ansatz hilfreich.

An Embassy Besieged ist aus dem Blickwinkel einer Nachfahrin dieser Geschichte geschrieben. Der Gewinn liegt deswegen im direkten Zugang zum Erleben und zur Reflexion einer kleinen christlichen Gruppe, die früh und konsequent, aber weitgehend unbeachtet von der Mehrheitsgesellschaft, vom Naziregime terrorisiert wurde. Das Quellenmaterial, das die Vf.in bietet, entspricht einer *oral history*, in der dennoch im Fokus der Details der größere Bogen der Geschichte sichtbar wird. Der Bericht ist ohne Pathos, nüchtern, erzählend. Es ist ein nicht geringes Verdienst dieses Buches, einen ersten Blick auf ein weitgehend unbekanntes Kapitel der Reformbewegungen in der Kirche des 20. Jh.s zu eröffnen, deren kritische Geschichte allerdings erst noch geschrieben werden muss.

Rom Achim Buckenmaier

Theologiegeschichte

Spiritus et Littera. Beiträge zur Augustinusforschung. Festschrift zum 80. Geburtstag von Cornelius Petrus Mayer OSA, hg. v. Guntram Förster / Andreas E. J. Grote / Christof Müller. – Würzburg: Echter 2009. 929 S. (Cassiciacum, 39.6 / Res et Signa. Augustinus-Studien, 6), brosch. 72,00 € ISBN: 978–3–429–04175–5

Die vorliegende Festschrift versucht, einem Theologen gerecht zu werden, der seine lebenslangen Forschungen dem Schrifttum des Augustinus von Hippo gewidmet hat. Die vierzehnseitige Publikationsliste (XLVII–LXI) des Cornelius Mayer zeugt von den vielfältigen Ergebnissen dieser Forschungen. Entsprechend umfangreich musste auch die Schrift zum 80. Geburtstag dieses „Nestors der Augustinusforschung", wie er in der Festschrift selbst wiederholt genannt wird, ausfallen.

Schon allein die acht Grußworte von Vertretern der Kirche wie Papst Benedikt XVI. und Erzbischof Zollitsch, aber auch der Politik, eine lateinische *Laudatio* von Karl Heinz Chelius, die schon genannte Bibliographie des Jubilars und eine lange *Tabula gratulatoria* umfassen 94 Seiten. Es folgen 40 Beiträge „aus den Bereichen Philologie und Philosophie, Theologie und Pädagogik sowie Geschichts-, Musik- und Rechtswissenschaft" (Vorwort der Hg., XI), meist auf Deutsch, aber auch auf Englisch, Französisch und Spanisch. Die Festschrift wird abgeschlossen durch Abkürzungsverzeichnisse der Werke Augustinus' und der Bücher der Bibel sowie ein Verzeichnis der Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter, in erster Linie der Autorinnen und Autoren.

Die lockere Einteilung der Artikel in die zwei Bereiche „Augustinus und seine Zeit" (23 Beiträge; 3–446) und „Augustinus und die Folgezeit" (17 Beiträge; 449–825) ist deren Vielfalt geschuldet, was die Hg. in Anbetracht des gestellten Themas „Beiträge zur Augustinusforschung" und des Jubilars als unvermeidbar, ja sogar wünschenswert bezeichnen (XI). Angesichts der Fülle der Beiträge kann hier nicht jeder einzelne erwähnt oder gar näher besprochen werden; um einen knappen, inhaltlichen Überblick zu geben – mehr will diese Rez. nicht –, sollen einige von ihnen aber kurz genannt werden.

In seiner Untersuchung von „Augustine's strained relation with poetry" kommt *Jan den Boeft* zu dem Ergebnis, der augustinische Grundsatz *per corporalia ad incorporalia* ließe keine positive Würdigung der Dichtung in Bezug auf ihre Ästhetik zu, den Kirchenvater interessierten nur ihre Inhalte (3–16). *Gerald Bonner* betrachtet den Pelagianismusstreit und konstatiert, diese Kontroverse habe keine Bedeutung über Afrika hinaus gehabt, sondern sei von den afrikanischen Bischöfen – unter ihnen Augustinus – zur Stärkung der eigenen Position benutzt worden und habe nur deswegen eine solche Wirkung entfaltet, weil der Bischof von Hippo so viel dazu geschrieben habe (17–29). In einem Durchgang durch die wichtigsten Werke Augustinus' untersucht *Bernard Bruning* die Bedeutung von *continentia* und stellt fest, dass sie als ein Aspekt von *caritas* behandelt wird (31–66). *Therese Fuhrer* widmet ihren Beitrag „Hermeneutik und Metaphysik" der scheinbar widersprüchlichen Beurteilung von Sprache durch Augustinus, denn es finden sich bei ihm einerseits skeptische Äußerungen in Bezug auf den Wert von Sprache, die auf ihre Konventionalität und Arbitrarität rekurrieren, und andererseits die zuversichtliche Behauptung, bestimmte Wörter trügen die Wahrheit in sich und seien metaphysisch festgelegt; allerdings könne diese Wahrheit nur dann entdeckt werden, wenn man schon vorher erkannt habe, was wahr sei. F. stellt nun fest, dass Augustinus diese beiden Auffassungen von Sprache zu einer ertragreichen Hermeneutik ausbaut, indem er gerade die Arbitrarität von Sprache nutzt, um Begriffsdefinitionen festzulegen, die von ihm, dem Festlegenden, als wahr erkannt wurden (129–150). Nach „römischer Mentalität bei Augustinus" fragt *Hans Armin Gärtner* und stellt v. a. bei der Untersuchung von Aug. civ. 5 fest, dass es eine solche bei Augustinus nicht gebe, sondern er lediglich seine paganen Leser da abhole, wo sie stünden. Seine Mentalität basiere dagegen auf der Bibel (159–163). Aus der Perspektive eines Juristen entwickelt *Johannes Hellebrand* Forschungsfragen zu dem Thema „Augustinus als Richter", deren Untersuchung sich lohne, da der Bischof schließlich von seiner Richtertätigkeit stark beansprucht worden sei und diese ihn daher auch geprägt haben müsse (199–225). *Jan Erik Heßler* geht den Inkonsequenzen in der augustinischen Terenzverwendung nach und erklärt die Zitation dieses Dichters durch Augustinus trotz der Ablehnung seiner Komödien einerseits mit der Vorgehensweise des *usus iustus*, andererseits damit, dass Terenz zum allgemeinen Bildungsgut gehört habe, das von Gebildeten nun einmal herangezogen worden sei (227–244). Beim Vergleich der ambrosianischen und augustinischen Auslegungen zur Verleugnung Petri kommt *Hans van Reisen* zu dem Ergebnis, Ambrosius habe eher versucht, den Apostel zu verteidigen, während Augustinus ihn kritisiere, dabei aber Gemeindemitglieder im Blick habe, die die Taufe aufschöben (339–352). Eine hilfreiche Einführung in Augustinus' unvollendetes Werk gegen Julian gibt der inzwischen verstorbene *Thomas Gerhard Ring* (353–376). Die am 20.06.2009 von *Robert Zollitsch* gehaltene Festrede zum 80. Geburtstag von Cornelius Mayer ist ebenfalls in der Festschrift abgedruckt. Sie beschäftigte sich mit „Augustinus zum Ziel von Bischofssynoden" und hielt die Anliegen der Wahrheit und Einheit als auch heute noch grundlegend für Synoden und Bischofskonferenzen fest (421–446).

Der zweite, rezeptionsgeschichtliche Teil der Festschrift ist noch vielfältiger als der erste: Die Themen erstrecken sich von der Aufnahme der augustinischen Lehre zweier *civitates* in die Pädagogik Rousseaus (*Winfried Böhm*, 449–457) über die schwierigen Umstände der patristischen Forschungen Berthold Altaners unter den Nationalsozialisten (*Stefan Rebenich*, 697–707) bis hin zum Einfluss Augustinus' auf das Maria-Magdalena-Bild des Bibelepikers Vida (*Tanja Thanner*, 773–796); vom Gedanken der Komplementärtugenden bei Radulfus Ardens und seinem u. a. augustinischen Fundament (*Stephan Ernst*, 551–575) über den Einfluss von Augustinus' Theologie auf Bachs „Wohltemperiertes Klavier" (*Christian Overstolz*, 653–679) bis hin zur Verortung Augustinus' in der Atheismusdebatte um die Thesen Richard Dawkins' (*Larissa C. Seelbach*, 733–741).

Münster Luise Ahmed

Ringleben, Joachim: **Gott im Wort.** Luthers Theologie von der Sprache her. Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie. – Tübingen: Mohr Siebeck 2010. (XIII) 638 S., ln € 149,00 ISBN: 978-3-16-150578-2

Joachim Ringlebens Jesusbuch (Jesus. Ein Versuch zu begreifen, Tübingen 2008) hat der amtierende Papst mit Freude als „einen ökumenischen Bruder" seines eigenen begrüßt. „Wer die beiden Bücher liest", so Joseph Ratzinger/Benedikt XVI. im Vorwort des zweiten Teils seines Werkes über „Jesus von Nazareth", „wird einerseits den großen Unterschied der Denkformen und der prägenden theologischen Ansätze sehen, in denen sich die unterschiedliche konfessionelle Herkunft der beiden Autoren konkret ausdrückt. Aber zugleich erscheint die tiefe Einheit im wesentlichen Verständnis der Person Jesu und seiner Botschaft. In unterschiedlichen theologischen Ansätzen wirkt der gleiche Glaube, findet Begegnung mit demselben Herrn Jesus statt."

Mit der voluminösen Monographie „Gott im Wort" legt R., langjähriger Prof. für Systematische Theologie an der ev.-theol. Fak. der Univ. Göttingen und Abt von Bursfelde, nun das Ergebnis seiner Studien zu Luthers Theologie vor, die er, wie der Untertitel besagt, in ihrer Gänze von der Sprache her zu verstehen sucht. Begonnen wurde das Werk nach Auskunft seines Autors in der Absicht, „den dritten Band des Handbuchs Systematische Theologie über ‚Wort Gottes' zu schreiben. Bei der Arbeit an diesem Thema zeigte sich aber, dass dessen Dimensionen im Falle M. Luthers den Rahmen jenes Lehrbuchs und seiner vorgegebenen Struktur sprengen. Die Bedeutung der Lehre vom Worte Gottes für Luthers Theologie lässt sich, so wurde mir klar, nur im Zusammenhang dieser Theologie als ganzer systematisch angemessen darstellen. Hinzu kam, dass zunehmend deutlicher wurde, dass Luthers Wort-Theologie so innig mit seinem Sprachdenken überhaupt zusammenhängt, dass sie nur im Horizont einer sprachtheologischen und sprachphilosophischen Interpretation zureichend begriffen werden kann. Beide Einsichten bestimmen die Eigenart des jetzt vorliegenden Buches." (V)

Der in Jesus Christus in der Kraft seines Hl. Geistes offenbare Gott ist in der schöpferischen, versöhnenden und vollendenden Lebendigkeit seines trinitarischen Seins *deus loquens et verbosus*, der sich worthaft zu seinen gefallenen Geschöpfen herablässt und in menschliche Sprache eingeht, um den gefallenen Geschöpfen heilsamen Zuspruch zu gewähren und sie aus der Verkehrtheit ihrer Bosheit und den Übeln der Welt herauszurufen. Entsprechend muss nach L. der Verkehr Gottes mit dem Menschen und des Menschen mit Gott „ganz vom Wort und von dem dies Wort im Hören empfangenden Glauben her verstanden werden" (29): „Neque enim deus (ut dixi) aliter cum hominibus umquam egit aut agit quam verbo promissionis. Rursus, nec nos cum deo umquam agere aliter possumus quam fide in verbum promissionis eius." (WA 6,516,30–32; zit. n. ebd.) Auf der Basis dieses Grundsatzes, der im dreieinigen Gott beschlossen und durch Jesus Christus, den inkarnierten Logos, für uns erschlossen ist, entfaltet R. L.s Denken als Sprachtheologie, die alle dogmatischen Lehraspekte umfasst und zu einer differenzierten Einheit zusammenschließt, welche dem in der Hl. Schrift beurkundeten Evangelium entspricht.

R.s Werk ist in dreizehn Kap. gegliedert. In den beiden ersten wird grundlegend von Sprachlichkeit überhaupt (30–45) und vom Verhältnis von Gott und Sprache (46–90) gehandelt mit dem Ergebnis, dass der in sich und für sich ewig sprechende trinitarische Gott sich im inkarnierten Logos in, mit und unter Menschensprache dergestalt ausgesprochen hat, dass er menschliche Teilnahme an der innergöttlichen Kommunikation eröffnet. Dieser durch Gottes Wort vermittelte Erschließungsvorgang wird in den Folgekap.n, die durchführen, was in den vorhergehenden grundgelegt ist, unter elf Aspekten expliziert: Schöpfung und Wort (92–112); der Mensch als Wort-Geschöpf (113–120); das menschgewordene Wort (121–143); das sakramentale Wort (144–169); Kirche des Wortes (170–192); Gesetz und Evangelium (193–251); Wort und Schrift (252–443); Wort und Glaube (444–484); Wort und Geist (485–536); Wort Gottes und Vernunft (537–549) sowie Eschatologie des Wortes (550–620). In multiperspektivischer Weise wird so ein Horizont erschlossen, der geistreich und begeisternd einen Überblick über L.s Gesamttheologie gewährt, wobei die Grenze des Gesichtskreises und die Beschränktheit der jeweiligen Perspektive sprachlich bestimmt und im Hören auf Gottes Wort, in dem Anfang und Ende begriffen sind, zugleich transzendiert werden.

Ob Papst Benedikt XVI. R.s. Monographie über L. lesen und wie diejenige über Jesus zu den ökumenischen Geschwistern eigener Werke rechnen wird, bleibt abzuwarten; von vornherein ausgeschlossen ist es nicht. Dagegen werden primär historisch-kritisch orientierte Ausleger R.s neuem Buch wie schon dem vorhergehenden (vgl. J. Schröter, Jesus im Kontext. Die hermeneutische Relevanz der Frage nach dem historischen Jesus in der gegenwärtigen Situation, in ThLZ 134 [2009], 905–928, hier: 920f) wahrscheinlich attestieren, es verrate mehr über seinen Autor als über seinen historischen Gegenstand. Richtig ist, dass R. das Denken des Reformators produktiv rezipiert und sich das Ererbte konstruktiv anverwandelt. Richtig ist auch, dass er L.s Wort-Gottes-Theologie in Kontexte späteren Datums stellt, um sie unter Bezug auf klassische Sprachdenker wie Wilhelm von Humboldt, J. G. Hamann oder Bruno Liebrucks, um nur die wichtigsten zu nennen, zu interpretieren. Man mag dies historisch für bedenklich erachten; in systematischer Hinsicht ist das Verfahren hingegen zu be-

grüßen, weil auf diese Weise ein theologischer Gesamtentwurf von großer innerer Konsistenz entsteht, der lutherisch auch von denen genannt zu werden verdient, die in Bezug auf L.s Theologie geschichtlich andere und ggf. abweichende Akzente setzen.

Was das Sachurteil über R.s Auslegungskonzept betrifft, so wird v.a. über den theologisch-philosophischen Entwurf von Sprachlichkeit und über die Art und Weise seiner Profilierung gegenüber anderen Ansätzen in Philosophie und Theologie zu befinden sein. Dezidiert und in aller Schärfe grenzt R., um einige Beispiele zu geben, seine von L. her entwickelte Wort-Gottes-Theologie von derjenigen Karl Barths ab, die seiner Auffassung zufolge den Bezug zur wirklichen Sprache programmatisch ausblende und im paradoxen Widerspruch zu ihrem Namen zur Entsprachlichung des Gottesverhältnisses und der Theologie tendiere (vgl. 6f). Nicht minder deutlich distanziert sich R. von bewusstseins- oder subjektivitätstheoretischen Ansätzen im Gefolge Schleiermachers, die ebenfalls den für den Gottesglauben konstitutiven Bezug auf menschliche Sprachlichkeit tendenziell auflösen würden (vgl. 7). Selbst gegenüber einer hermeneutischen Theologie wie etwa derjenigen G. Ebelings oder E. Jüngels will sich R. im Sinne dessen, was er realistisches Sprachdenken nennt, unterschieden wissen (vgl. 8).

Zur Realistik des Sprachdenkens gehört nach R. die Einsicht, dass Sprache kein indifferentes Medium, sondern an sich selbst religiös qualifiziert sei, sodass zwischen Wort Gottes und menschlicher Sprachlichkeit von vornherein kein bloß äußerlicher, sondern ein intrinsischer Bezug walte. Nicht als ob Sprache als apriorische Möglichkeitsbedingung den theologischen Inhalten abstrakt vorauszusetzen sei; vielmehr gelte es umgekehrt die Voraussetzungen theologisch zu erfassen, die im Sprachvollzug immer schon in Anspruch genommen werden, ohne definitiv auf den Begriff gebracht werden zu können. Von daher erschließt sich die Leitthese von R.s Lutherdeutung, „dass die menschliche Sprache selber metaphysisch nur im Horizont des göttlichen Seins zu verstehen und unsere Sprache ein endliches, gebrochenes, veräußerlichtes Medium des unerschaffenen göttlichen Wortes ist (cf. Ps 94,9)" (17). Von diesen und vergleichbaren Thesen wird eine Auseinandersetzung mit R.s *analogia verbi*-Konzept ihren Ausgang zu nehmen haben, wenn sie dem Ertrag, den der Ansatz verspricht und in reichem Maße erbringt, auf „entsprechende" Weise gerecht werden will.

Im Anfang war das Wort: In diesem Grundsatz ist nach R. alles inbegriffen, was christliche Theologie zu sagen hat. Kann man, was im Prolog des Johannesevangeliums geschrieben und zu lesen steht, ebenso gut mit „Im Anfang war das Bild" wiedergeben, wie unlängst in ThZ 67 (2011), 103–130, 123 behauptet wurde? Zur Diskussion solcher und ähnlicher Fragen geben R.s Entwurf und insbes. seine Lehre vom inkarnierten Wort, vom sakramentalen *verbum visibile*, von der Kirche des Wortes, die als *creatura verbi* ein leibhaftes *Est* in sich birgt, und seine abschließenden Erwägungen über Hören und Sehen vielfältigen Anlass. „Das Hören soll uns vergehen, damit das Sehen alles in allem erfüllt" (617), heißt es gegen Ende des dreizehnten und letzten Kap.s über die Eschatologie des Wortes. Bis es soweit ist, bleibt nach R. der Vorrang von Wort, Sprache, Schrift sowie Hören und Lesen um Gottes und der Menschen willen erhalten, auch wenn der Glaube an Jesus Christus als fleischgewordenes Wort Gottes schon jetzt darauf angelegt sei, alle Sinne neu zu bestimmen (vgl. 619).

München Gunther Wenz

A Companion to the Catholic Enlightenment in Europe, hg. v. Ulrich L. Lehner / Michael Printy. – Leiden/Boston: Brill 2010. 462 S. (Brill's Companion to the Christian Tradition, 20), ln € 162,00 ISBN: 978–90–04–18351–3

Aufklärung und Katholizismus – dieses Paar galt der Forschung lange Zeit als antagonistisch: Wenn „die Aufklärung" überhaupt mit Religion zusammengebracht wurde, dann doch eher in der Form des lutherischen oder reformierten Christentums, und wenn man Katholizismus mit Aufklärung in Verbindung brachte, dann auf dem Wege verschiedenartiger Abgrenzungen. An diesem selbstverständlich zu platten Geschichtsbild änderte sich auch nichts, nachdem Sebastian Merkle 1908 den Begriff einer „katholischen Aufklärung" entwickelt hatte, der sich in der zweiten Jahrhunderthälfte u.a. von Bernhard Schneider auf „Werden und Wert" hin befragen lassen musste. Sicherlich tragen die nach wie vor einflussreichen (Selbst-)Stilisierungen von Gelehrten und Aufklärern der Zeit dazu bei, dass Katholizismus eher mit kultureller Inferiorität in Verbindung gebracht wird als mit eigener aufklärerischer Tätigkeit.

Die aktuelle Forschung ist jedoch dabei, dieses Geschichtsbild gründlich zu widerlegen, indem sie sich in etlichen Studien dem Verhältnis von Katholizismus und Aufklärung widmet. Zu den besonders verdienstvollen Werken dieser Art gehört das hier vorzustellende Buch, das Ergebnis einer internationalen Kooperation unter amerikanischer Ägide.

Dabei wird in acht Beiträgen ein Rundgang durch die katholischen Länder Europas präsentiert und jeweils dargestellt, was man sich nach Lage der bisherigen Forschung dort unter „katholischer Aufklärung" vorstellen kann: Frankreich (*Jeffrey D. Burson*), die habsburgischen Territorien (*Harm Klueting*), die katholischen Territorien des Reiches (*Michael Printy*), Italien (*Mario Rosa*), Malta (*Frans Ciappara*), Polen-Litauen (*Richard Butterwick*), Portugal (*Evergton Sales Souza*) und Spanien (*Andrea J. Smidt*). Eine Einleitung von *Ulrich L. Lehner* eröffnet dieses Panorama und das gesamte weite Feld des Themas. Erschlossen wird der Bd. durch ein Personenregister am Ende.

Die Autoren setzen dabei jeweils eigene Schwerpunkte, die den historischen Gegebenheiten und der Quellenlage ebenso geschuldet sind wie dem Forschungsstand und ihren persönlichen Präferenzen. Während etwa die Beiträge von Klueting und Butterwick tendenziell eine Perspektive „von oben" einnehmen und v.a. auf Fragen der kirchlichen Organisation und Rechtssetzung eingehen, sind diejenigen von Burson und Rosa eher an theologischen und philosophischen Problematiken und Leitfragen interessiert, anhand derer sie exemplarische Ein- und Überblicke geben. Die durchweg hohe Qualität der einzelnen Beiträge steht dabei außer Frage, selbst wenn sie punktuell einmal aktuellste Forschungsergebnisse nicht verarbeiten sollten.

Völlig zu Recht betont Lehner einführend die „many faces of the catholic enlightenment" und benennt damit ein Leitmotiv des Bd.es. Gleichwohl können auch wichtige grundlegende europaweite Gemeinsamkeiten festgestellt werden, wozu die Neubesinnung auf die Reformimpulse des Trienter Konzils ebenso gehört wie die Einflüsse des Jansenismus, Fragen des Staatskirchenrechts (Regalismus), des päpstlichen Einflusses auf die Ortskirchen (über Nuntiaturen und Inquisitionen) sowie der beinahe überall anzutreffende Anti-Jesuitismus.

Man wird es den Hg.n kaum zum Vorwurf machen können, dass den Beiträgen kein einheitlicher Begriff von „katholischer Aufklärung" zugrunde liegt. L. ist darin zuzustimmen, dass dies eine gewaltsame und dem gegenwärtigen Forschungsstand unangemessene Vereindeutigung mit sich gebracht hätte. Jedoch hätte ein wenig mehr Arbeit an der Begrifflichkeit nicht geschadet, wie sie mit etwas Tiefenschärfe einzig Butterwick bietet (304–311); etlichen Autoren scheint der Begriff – kaum reflektiert – lediglich als Epochenbezeichnung zu dienen. Dann jedoch besteht immerhin die Möglichkeit, dass sich der Begriff mit einer Auflösung der Sache in viele Einzelbestandteile allmählich verflüchtigt. Insofern wirft der Bd. durchaus die altbekannte Frage neu auf: „Was ist Aufklärung?"

Weitere Fragen mögen an dieser Stelle das Anliegen der Hg. aufgreifen, einen Forschungsdialog zu führen. Zunächst: Der Schwerpunkt der Beiträge liegt meist in der zweiten Hälfte des 18. Jh.s; wie aber möchten die Autoren das Verhältnis des Katholizismus zur Gelehrtenrepublik der sog. „Frühaufklärung" definieren? Möglicherweise führt hier die von Butterwick getroffene Unterscheidung von (aktiver) „katholischer Aufklärung" und (rezeptivem) „aufgeklärtem Katholizismus" weiter (304).

Ein weiterer lohnender Untersuchungsgegenstand wäre sicherlich auch die Konfessionalität der katholischen Aufklärung, die sich in der Auseinandersetzung mit anderen Konfessionen (im Reich oder in Polen-Litauen), aber auch in der Aufnahme tridentinischer Reformimpulse (in Spanien oder Italien) zeigt. Auch Arbeiten zur Rolle von Orden (als Kommunikationsnetzwerke und Transporteure von Ideen) oder vergleichende Studien verschiedener Art dürften sich als erkenntnisfördernd erweisen. Beachtenswert wären zudem die Entwicklungen und Tendenzen in der an Bildungseinrichtungen gelehrten Theologie sowie die Historiographie als Spiegel aktueller Diskurse.

Detailkritik wäre an dieser Stelle beckmesserisch; es sei lediglich erwähnt, dass der Verlag einem bedauerlichen Trend folgend auch bei diesem Buch am Lektorat gespart hat. Den beiden Hg.n ist es aber gelungen, einen in zweifacher Hinsicht bemerkenswerten „Begleiter" ins katholische 18. Jh. vorzulegen: Er bietet viel solide Information und Überblicke für Leser, die handbuchartiges Wissen suchen, dazu reichhaltige Literaturverweise zur weiteren Lektüre. Er spiegelt damit aber auch den Stand und die Vorläufigkeit der Forschung und wird so für alle, die sich forschend mit der Epoche befassen, zu einem ergiebigen Repertorium von Informationen und neuen Fragestellungen.

Aachen Bernward Schmidt

The Council Notes of Edward Schillebeeckx 1962–1963. Critically annotated bilingual, hg. v. Karim Schelkens. – Leuven: Peeters 2011. (XXXVIII) 77 S. (Instrumenta Theologica, 34), pb. € 28,00 ISBN: 978–9–042–924536

The publication by Karim Schelkens of the *Council Notes* of Edward Schillebeeckx is an important contribution to the research on Vatican

II: not only because the late Edward Schillebeeckx (1914–2009) was one of the most important and inspiring theological voices of the twentieth century, but also because it shows once again how much the interpretation of Vatican II must rely on a wide range of sources in order to understand the "mind" of the council fathers and theologians. Since the beginning of the recent and most fruitful historiographical effort around Vatican II, begun by Giuseppe Alberigo (1926–2007) and led by the "Fondazione per le scienze religiose Giovanni XXIII di Bologna", the council diaries of bishops, theologians, and observers at Vatican II have proved to be an irreplaceable source of information – even before being tools for interpretation. S.'s notes are not less valuable. In the preface, Mathijs Lamberigts points out that from these notes emerges S.'s participation in the early work around the schema *De fontibus revelationis* (the future constitution *Dei Verbum*). Moreover, Lamberigts assesses that "the present edition provides a new building block in the study of the role of the Dutch bishops during the council" (XIII). In the introduction to the volume, S.'s biographer Erik Borgman[1] frames S.'s participation at Vatican II in the context of his biography and especially in the context of the investigations run by the Holy Office in 1961 against him (one of the possible reasons, if not the most important, why he, like M.-D. Chenu, was never appointed official *peritus* at the council).

S.'s *Council Notes* cover the first two periods of Vatican II: October 11–December 8, 1962, and the crucial passage of the five "straw votes" on ecclesiology of October 30, 1963, with a detailed chronology of that vote "in the making", starting October 15. The original Dutch version of S.'s notes is in the appendix to the volume. This diary shows interesting comparisons to other kinds of diaries: similar to other already published council diaries[2], S.'s notes show a lot of energy in the first session (1962); subsequently, in the second session (1963), the energy seems to dry up and the diary proves too difficult a task for bishops and theologians fully immerged in the hectic schedule of the council. Like other diaries[3], S.'s notes do not only report the interventions *in aula*, but show us also the work behind the scenes and the personal involvement and judgment of the author during the events.

Particularly interesting are a few passages about the debate on the liturgical constitution *Sacrosanctum Concilium*, where S. shows his understanding of the need for a liturgical reform: "H. Mass: a liturgical blunder! No communion, no concelebration. No communal singing, just the Capella Sistina. No "Pax"!! Just a bow from the Pope towards the observers! The altar was invisible to almost everyone. Yet something new: during the Mass, the Pope forbade all the bows and genuflections commonly due to his person to avoid diverting attention from the altar […] No celebrations, just byzantinism! Need for liturgical renewal demonstrated by such an Opening!" (note of October 11, 1962, 3). Often trenchant in his assessments, S. could summarize directly the state of the debate and the division between the two main positions about the liturgical reform: "1) Renovatio liturgica is unnecessary. Status quo. 2) A *universal* renewal is impossible because needs differ from country to country (e. g. the disadvantages of the vernacular in a bilingual country). Thus, solution: grant primary competence to the episcopal conferences" (note of October 22, 1962, 8). He is enlightening in his blunt view of the *nostalgia* for the Latin expressed by some council fathers: "Spellman and McIntyre proclaim that Latin is the *only* liturgical language, but pronounce it in such an Americanised fashion that no one understands them: the worse one's spoken Latin the more one is inclined to favour it. It is a '*status symbol*' of priest-'intellectuals' as opposed to the 'idiots'" (note of October 26, 1962, 13).

If we keep in mind the recent important publication of Willebrands's diaries[4], Mathijs Lamberigts is right when he says that "Schillebeeckx's diary is to a degree complementary to Willebrands' publications" (XIII). But there is more to that: this publication by Karim Schelkens shows that no real understanding of Vatican II is possible without serious historical (and primarily archival) research about what happened at Vatican II and how it was received and interpreted by the makers and witnesses of that event. At 50 years since the opening of Vatican II, this book is a reminder to historians and institutions about the need to preserve and make available the archives and papers of the council fathers not only in Europe but all over the world, and for bishops who came to Vatican II from the Americas, Africa and Asia especially. This is the only way we will be able to secure the "catholicity" of our historical interpretive approach to Vatican II in the years to come.

St. Paul (MN USA) Massimo Faggioli

[1] *Edward Schillebeeckx: een theoloog in zijn geschiedenis*, Baarn: H. Nelissen 1999; English translation *Edward Schillebeeckx: A Theologian in His History*, London / New York: Continuum 2003.

[2] For example, M.-D. Chenu, *Notes quotidiennes au Concile*, ed. Alberto Melloni, Paris: Cerf 1995.

[3] Such as Yves Congar's fundamental 2-volume *Journal du concile*, ed. Eric Mahieu, Paris: Cerf 2002.

[4] *"You Will Be Called Repairer of the Breach": The Diary of J. G. M. Willebrands 1958–1961*, ed. Theo Salemnik, Leuven: Peeters 2009 (cf. ThRv 106 [5] 2010, 433–434) and *Les agendas conciliaires de Mgr J. Willebrands, secrétaire du Secrétariat pour l'Unité des Chrétiens*, ed. Leo Declerck, Leuven: Peeters, 2009.

Obst, Thorsten: **Das Heilige und das Denken.** Untersuchungen zur Phänomenologie des Heiligen bei Klaus Hemmerle. – Würzburg: Echter 2010. 285 S. (Bonner dogmatische Studien, 49), kt € 30,00 ISBN: 978–3–429–03316–3

Der Freiburger Religionsphilosoph und spätere Bischof von Aachen Klaus Hemmerle (1929–1994) hat ein sehr vielfältiges Schrifttum hinterlassen, dessen inneren Zusammenhang darzustellen bis heute ein Desiderat der Forschung geblieben ist. Dieser Aufgabe widmet sich die vorliegende Untersuchung, die 2009 von der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Bonn als Diss. angenommen wurde. Thorsten Obst möchte zeigen, dass H.s Phänomenologie des Heiligen das Zentrum seines Denkens bilde und von daher seinen philosophischen und seinen offenbarungstheologischen Denkansatz organisch miteinander verbinde. Dementsprechend lautet die Grundthese der Arbeit, „dass es sich in seiner reflektierten Nachfolge [d. h. seiner Theologie; d. Rez.] um eine spezifisch vom unterscheidend Christlichen bedingte Phänomenologie des Heiligen handelt" (269). Methodisch optiert O. für ein Mitdenken mit H., von dem er sich verspricht, die implizite Einheit des H.schen Denkens von innen her aufdecken zu können: „So ist es das Merkmal der Untersuchung, dass sie zwar auf der einen Seite mit einer eigenen sich [sic!] vordergründig nicht im Werk Hemmerles vorhandenen Fragestellung an dieses herantritt, sie auf der anderen Seite aber gerade darin in das Zentrum seines Denkens hineinragt." (14)

Die Untersuchung gliedert sich in vier Kap. Nach einer der Problemexposition dienenden Einleitung rekonstruiert O. im ersten Kap., seiner These entsprechend, H.s Phänomenologie des Heiligen unter Bezugnahme auf den späten Heidegger und v. a. Weltes Phänomenologie des Heiligen. Als zentrales Merkmal der „Freiburger Schule" (19) arbeitet er den nachmetaphysischen Ansatz in der Gottesfrage heraus, der mit der ontotheologischen Identifizierung von Gott und Sein brechen wolle: „Wenn Gott wirklich als der Schöpfer alles Gewirkten erscheinen soll, dann darf er selbst nicht ‚sein', ohne in eine Abhängigkeit zu einem wie auch immer vom Denken vorgegebenen Terminus zu geraten." (27) Der neue, nichtmetaphysische Zugang zur Gottesfrage wird dabei nach O. durch die Kategorie des Heiligen angezeigt (vgl. 31). Während Heidegger die Frage nach dem Heiligen der Seinsfrage unterordne, stehe sie bei H. in Abhängigkeit von Welte in einem personalen Kontext. Charakteristisch für H. sei dabei, dass nicht das Denken von sich ausgehend das Wesen des Heiligen begreife, sondern es vielmehr in der Haltung lassender Freigabe erfahre, dass ihm das Heilige bereits begegnet sei und es durch das Heilige sich selbst überantwortet worden sei. Das Denken wird von daher zum verdankenden Denken, das auf seinen Ursprung verweist, ohne sich seiner zu bemächtigen. Während für Welte „das Ich […] ‚vor' dem heiligen Geheimnis verbleibt" (72), begegne es für H. in seinem Denken – und d. h. in seinem eigenen freiheitlichen Vollzug – dem Heiligen. Indem sich das Ich aber auf den es herausfordernden Ruf des Heiligen einlasse, werde es im Grunde des Heiligen des göttlichen Geheimnisses gewahr. Daher kommt O. zu dem Ergebnis, „dass es sich bei Hemmerles Phänomenologie des Heiligen um ein Denken handelt, welches sich als ein philosophisches in seiner eigenen Freiheit aus der Begegnung mit dem Heiligen übernimmt und gleichzeitig darin als ein theologisches andenkend auf den *einen* Ursprung verweist, der es an es selbst freigegeben hat" (75).

Im zweiten Kap. stellt O. die Auseinandersetzung H.s mit Baader und dem späten Schelling dar. Der Ertrag des Kap.s besteht darin, dass O. die Herkunft des H.schen Motivs der Trennung von Gott und Sein und der für ihn typischen Bestimmung von „Denken" als sich relational vollziehendes verdankendes Denken aus dem kritisch gewendeten Idealismus nachweisen kann. Diese beiden Motive bilden dementsprechend auch den Leitfaden seiner Untersuchung. Die nachmetaphysische Unterscheidung von Gott und Sein bei H. lässt sich nach O. auf Baaders „Theo-Ontologie" (106) zurückführen. Während Gott in der Ontotheologie Schellings des Seins zu seiner Selbstwerdung bedürfe, werde er bei Baader als Schöpfer gedacht, der alles Seiende an sich selbst freigebe, ohne dadurch seine Transzendenz und Freiheit zu verlieren. Insofern das Sein, wie H., Schellings Seinsverständnis weiterführend, darlegt, Geschehen der Beziehung und der Freiheit sei, könne es vom Denken nicht in objektivierender Weise begriffen werden. In Abhängigkeit von Baader entwickelt H. ein neues Verständnis von Denken: An die Stelle des *cogito* tritt das *cogitor*, insofern sich das Denken erst in der Beziehung zum anderen konstituiert, ja sich darin als vom anderen konstituiert erfährt. Hier eröffne sich ein Zugang zu Gott: „Nur in der gelassenen Haltung seiner selbst, die in der göttlichen Freigabe zu ihrem Anderen liegt, geht dem Denken der göttliche Gott in der eigenen freien Bewegung auf." (125) Auf diesem Hintergrund erschließt sich für O. die „eigentliche Tiefe" (131) des für H. charakteristischen lassenden Denkens. Anders als das fassende Denken könne es den freien Anruf Gottes vernehmen und bezeugen, ohne ihn zu objektivieren. Die sich in seiner Schelling-Interpretation andeutende Einsicht, dass verdankendes Denken Gespräch ist, erreiche H. durch die Bezugnahme auf Rosenzweig, die O. am Ende des zweiten Kap.s beleuchtet. Die spezifische Form

seines Gottdenkens bilde nunmehr die dialogische Analogie: „Es ist das Dialogische, welches im Zwischen empor zum Gottesgedanken führt. Das Gespräch *zwischen* Gott und Mensch ereignet sich demnach für Hemmerle im noch Offenen des mitmenschlichen Gespräches […]." (142)

Im dritten Kap. untersucht O., „wie die bei Hemmerle philosophisch verstandene Phänomenologie des Heiligen strukturontologisch verändert wird" (146). Anhand der Schrift „Vorspiel zur Theologie" zeigt er, dass H. sein Seinsverständnis durch eine Neubestimmung der Transzendentalien mit Hilfe der Strukturontologie Rombachs reformuliert. Während es aber H. „zunächst ausschließlich um die spezifischen Bedingungen menschlichen Daseins" (169) gehe und er diese auf der Linie der Freiburger hermeneutischen Philosophie „vor dem Hintergrund eines bestimmten Seinsverständnisses" (169) auslege, tendiere Rombach zur Hermetik, für die es keinen allgemeinen Seinssinn mehr gebe, sondern eine Vielzahl in sich geschlossener Dimensionen, die nur im Sprung erreichbar seien. Den entscheidenden Unterschied zwischen H. und Rombach macht O. allerdings im Verständnis göttlicher Ursprünglichkeit fest. Rombach denke Gott immer nur in Bezug auf die Schöpfung, in die er sich verliere, indem er je neue Möglichkeiten für die Geschöpfe hervorbringe und indem er sich an ihren freien Vollzug binde, worin O. einen „nachmetaphysischen Pantheismus" (200) erblickt. H. hingegen bestimme in seiner Phänomenologie des Heiligen die göttliche Ursprünglichkeit unter Berufung auf Bonaventura als sich bereits in sich vollkommen vollziehende Drei- bzw. Mehrursprünglichkeit mit der Folge, dass die Unabhängigkeit Gottes gegenüber der Schöpfung gewahrt bleibe.

Im vierten Kap. stellt O. den „inneren Zusammenhang zwischen der Phänomenologie des Heiligen und dem Christusereignis" (213), d.h. zwischen der Religionsphilosophie und der Offenbarungstheologie bzw. der trinitarischen Ontologie H.s dar. Im Zentrum steht dabei die von H. selbst nicht thematisierte Frage, ob das Denken in der reflektierten Nachfolge gegenüber dem Denken des Heiligen neu bestimmt werden müsse. Mit H. aus der Perspektive der Phänomenologie des Heiligen mitdenkend, womit sein „‚spätes' Denken" aus der seines „‚frühen' Denken[s]" (213, Anm. 559) gedeutet werden soll, zeigt O. auf, dass das Denken der Nachfolge als eines verdankenden Denkens dasselbe Denken wie das der Phänomenologie des Heiligen sei. Die Menschwerdung des Sohnes hebe die Beziehung des Denkens zum Heiligen nicht auf, sondern eröffne eine neue Beziehungsmöglichkeit des Menschen zu Gott: „Während eine ‚allgemeine' Phänomenologie des Heiligen den göttlichen Gott […] noch ausschließlich ‚vor' dem Seinsgeschehen verspürt, liegt seine Göttlichkeit im unterscheidend Christlichen *zugleich* im Seinsgeschehen offen." (226f) Das Zwischen des zwischenmenschlichen Gesprächs bleibe der Ort der Gottesbegegnung, werde aber „zur Stätte trinitarischer Beziehungsmöglichkeiten (Sich-Geben)" (223), ohne dass Gott dadurch seine Unabhängigkeit gegenüber der Schöpfung verlöre. Die zentrale These O.s lautet vor diesem Hintergrund: „Da Gott in der dialogischen Analogie die Freiheit des Zwischenmenschlichen nicht übergeht, sondern er sich in diesem Zwischen als er selbst äußert, ändert dies für den Nachfolgenden zwar die Beziehung seines Denkens zur *im* Zwischen wahrgenommenen Begegnungsmöglichkeit (dia), es ändert aber den Analogiegedanken und die dem Menschen gegebene Freiheitsmöglichkeit nicht (ana)." (221) Gerade in dieser Beziehungsmöglichkeit, d.h. in ihrer Gotteserfahrung *„innerhalb* des Seinsgeschehens" (227), unterscheide sich die reflektierte Nachfolge von der Phänomenologie des Heiligen bzw. der christliche Glaubensakt von dem religiösen Grundakt. Die reflektierte Nachfolge sei „in einem noch konkreteren Sinn eine Phänomenologie des Heiligen" (223). Das Ergebnis der Untersuchung lautet: *„Jede reflektierte Nachfolge ist immer auch eine Phänomenologie des Heiligen; nicht jede Phänomenologie des Heiligen aber ist eine reflektierte Nachfolge."* (228)

Wie im Vorwort angekündigt, ist O.s Studie „stellenweise nicht einfach zu lesen" (5). Der Grund dafür liegt allerdings nicht lediglich im „‚Zwiespältige[n]'" (15) des Gesprächsdenkens H.s, sondern auch darin, dass auf der methodischen Ebene die Grenzen zwischen der Darstellung seines Denkens und der mitdenkenden Interpretation O.s allzu oft zu verschwimmen drohen. Umgekehrt hätte man sich im ersten Kap. einen ausführlichen Vergleich der Positionen Heideggers, Weltes und H.s gewünscht; O. beschränkt sich hingegen darauf, sie nacheinander vorzustellen und Gemeinsamkeiten wie Unterschiede an verschiedenen Stellen nur kurz und teilweise stark vereinfachend anzudeuten. Die Lesbarkeit der Untersuchung wird auch durch einen exzessiven Nominalstil erschwert, der sich deutlich von der lebendigflüssigen Denkweise H.s abhebt, sodass man fragen muss, ob er nicht einem Mitdenken mit H. im Weg steht. Befremdlich ist die beträchtliche Zahl der sprachlichen Nachlässigkeiten. Um nur einige Beispiele zu nennen: „indem" (60, 90, 160, 124, 224) statt „in dem"; „wie" statt „als" (183, 223); „trotz dass" (204); „dadurch, indem" (230); „[d]ie Ähnlichkeit ist im Vergleich zur Hermeneutik dahingehend, dass […]" (159); „[…] erscheint die eine Grundfarbe des Schönen als der eine Grundton […]" (253). Ein Teil der Ausdrucksfehler tangiert direkt den Sinn. So muss z.B. gefragt werden, was man sich unter der „Wirkungsweise" der trinitarischen Ontologie „im realen Seinsvollzug" (146) oder unter der „Beziehung des Gottessohnes zur Phänomenologie des Heiligen" (219) vorstellen solle. In formaler Hinsicht ist ebenfalls zu vermerken, dass das Literaturverzeichnis unvollständig ist.

Die Bedeutung der vorliegenden Untersuchung besteht darin, dass sie das Denken H.s zu systematisieren und seine Religionsphilosophie mit seiner Theologie zu verbinden sucht. Allerdings stellt sich die Frage, ob H.s Beitrag „Das Heilige und das Denken" den Interpretationsschlüssel für sein Gesamtwerk abzugeben vermag und ob die These, seine Theologiekonzeption der reflektierten Nachfolge sei *„nichts anderes* als seine Phänomenologie des Heiligen" (5; Hervorh. d. Rez.), nicht sehr gewagt ist. Besteht nicht doch eine größere Differenz zwischen dem Heiligen und Gott, die dementsprechend auch schärfer hervorzuheben wäre? Außerdem ist zu beachten, dass H. seine trinitarische Ontologie inhaltlich wie methodisch ohne Bezugnahme auf die Phänomenologie des Heiligen entwickelt hat. Genauer: Die trinitarische Ontologie ist keine Phänomenologie des Heiligen, sondern Phänomenologie der Liebe. „Liebe" bildet die zentrale theologische Kategorie des „späten" H., nicht der Begriff des Heiligen, der bezeichnenderweise in seinen „Thesen zu einer trinitarischen Ontologie" nicht vorkommt. In diesem Zusammenhang wäre auch zu bedenken, ob der durch die Rezeption der Strukturontologie bedingte Umbruch im Denken H.s nicht tiefer ist als von O. angenommen. Trifft es zu, dass H. „die Strukturontologie in seine Phänomenologie des Heiligen [integriert]" (197; im Original hervorgehoben), ohne dass dadurch sein Phänomenologieverständnis modifiziert würde? Aus der Tatsache, dass sich H.s Gottesbegriff grundlegend von dem der Strukturtheologie Rombachs unterscheidet, kann nicht pauschal abgeleitet werden, dass er die Methode der Strukturphänomenologie nicht übernommen habe (vgl. 197), zumal man diese nicht notwendigerweise und im Übrigen auch gegen H.s Verständnis der Strukturontologie mit der Hermetik des späten Rombach verbinden und damit von der hermeneutischen Phänomenologie abgrenzen muss. Auch wenn sich im Werk H.s keine direkten Bezugnahmen auf Rombachs Veröffentlichungen zur Phänomenologie finden, so ist sein Denken nach 1971 dennoch, bedingt durch die Aufnahme der Strukturontologie, *eine* Strukturphänomenologie. Deshalb muss gefragt werden, ob sein Denken überhaupt systematisiert werden kann oder ob es nicht vielmehr als Struktur gedeutet werden könnte. Es ist ein Verdienst der vorliegenden Untersuchung, diese Fragen zu provozieren und, darüber hinaus, mit H. mitdenkend Impulse für ein nachmetaphysisches Gottdenken zu geben.

Karlsruhe Dominik Lorenz

Systematische Theologie

Stinglhammer, Hermann: **Einführung in die Schöpfungstheologie**. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2011. 134 S. (Einführung Theologie), kt € 14,90 ISBN: 978–3–534–22838–6

Die vorliegende, aus Vorlesungen erwachsene Publikation des Passauer Dogmatikers Hermann Stinglhammer erhebt den Anspruch, in die schöpfungstheologischen Hauptthemen auf einem „didaktisch transparenten und intellektuell anregenden Weg" (7) einzuführen. Im ersten Teil wird „Schöpfung als theologischer Begriff" reflektiert (9–65); der zweite Teil erörtert „schöpfungstheologische Profilierungen in der Theologiegeschichte" und greift zentrale Aspekte des christlichen Schöpfungsdenkens auf (66–96). Der dritte Teil „Systematische Reflexionen" widmet sich Standardthemen im Dialog mit den Naturwissenschaften: Evolution, Theodizeefrage, Hominisation (97–120).

Schöpfung als theologische Sinndeutung der Wirklichkeit ist für den Vf. einerseits „Weltanschauung aus dem Glauben" (12), insofern sie Ausdruck einer „theologischen Ästhetik bzw. Wahrnehmungslehre" (15) ist, andererseits komplementärer Blick gegenüber einer analytisch-wissenschaftlichen Perspektive auf ein und dieselbe Wirklichkeit, die wir „Welt" nennen. Darum hat Schöpfungsrede eine soteriologische und eschatologische Struktur, die einer technokratischen, die Natur schonungslos ausbeutenden Zivilisation kritisch entgegenzustellen ist. Der heutige Zugang zur Wirklichkeit erscheint dem Autor grundverkehrt, erhebt doch die Schöpfungstheologie hartnäckig die Frage, „ob nicht das Geistige Grund und Ziel des Naturalen ist und nicht umgekehrt" (11). Schöpfungstheologie ist allerdings nicht analytische Welterklärung, sondern „Sinnaussage" vor dem Hintergrund der Frage nach dem „Warum aller Wirklichkeit" (ebd.).

Diesen knappen hermeneutischen Klärungen lässt der Vf. umfassende biblisch-theologische Reflexionen folgen. Die verschiedenen Akzente der atl. Schöpfungstheologie finden ihren gemeinsamen Sinngehalt im heilsgeschichtlichen Kern der Schöpfungsrede, „Vor-Gabe der Heilsgeschichte" (21), „Theologie der Hoffnung" (42) zu sein. Das „innere Gefälle zur Anthropologie und Soteriologie" (ebd.) bedeutet für „Schöpfung", sie als freie, aus göttlicher Liebe verdankte Wirklichkeit zu erfassen. Gott bleibt jedoch seiner Schöpfung gegenüber der freie und transzendente Grund, aber auch als der sich von seiner Schöpfung Bestimmen-Lassende. Die ntl. Schöpfungstheologie leuchtet diese

Grundlagen christologisch aus: In Christus werden Schöpfung und Erlösung als Einheit postuliert (66), die ntl. Schriften verwehren sich gegen gnostische Spiritualisierungen der Erlösung und zielen auf die „Ermöglichung neuer Identität durch christologische Verwandlung" (65).

Der *theologiegeschichtliche Durchblick im zweiten Hauptteil* befasst sich mit dem patristischen *Creatio-ex-nihilo*-Prinzip und der augustinischen Erbsündenlehre, die vom Vf. in entsprechender Kürze bis in die Gegenwartstheologie nachgezeichnet werden. Daran schließt sich ein Überblick zu den metaphysischen Schöpfungstheologien der Scholastik an, schließlich werden in raschen Schritten die Bruchlinien zwischen Theologie, Philosophie und Naturwissenschaft der Neuzeit gestreift und schöpfungstheologisch relevante Aspekte der beiden Vatikanischen Konzilien skizziert.

Der *dritte, systematische Teil* greift zuerst die neu aufgeflammte Diskussion um den Stellenwert des Evolutionismus vor dem Hintergrund der kreationistischen Position eines „Intelligent Design" auf. Der Vf. vertritt eine klare Differenz zwischen theologischer und empirischer Erkenntnisform: „Nicht aus der Empirie folgt eine zwingende Sicht auf Gott im Sinne seiner Beweisbarkeit. Vielmehr folgt aus dem Glauben an Gott eine spezifische Deutung der Empirie der Schöpfung", womit eine „grundsätzliche Kompatibilität der Sinnoptionen christlicher Schöpfungstheologie mit verschiedenen Weltbildern im Sinne der naturwissenschaftlichen Interpretation der Wirklichkeit" (98) möglich ist. Die Theologie hat dann aber deutlich zu machen, dass der „lebensspendende Logos, die schöpferische Vernunft Gottes selbst" (99) als tiefster Grund der Wirklichkeit zu denken und zu glauben ist. Dieser Logos ist selbst ein dynamischer, der Evolution zulässt und damit die Schöpfung zu einer „creatio appellata" (101) macht, mehr noch zu einem „interaktiven Geschehen zwischen Schöpfer und Geschöpf im Raum Gottes selbst" (102). Eine rein differenztheoretische Gegenüberstellung von Schöpfer und Geschöpf verfehlt somit den Gehalt christlichen Schöpfungsdenkens, das seine Sinnspitze in einer trinitarischen Schöpfungskonzeption entfalten muss.

Auch auf die leidvolle Kehrseite des Schöpfungsglaubens, die Theodizeefrage, geht der Vf. ein und nimmt mit der „No-better-world-These" die Sichtweise ein, dass Leiden für die Positivität einer Werdewelt konstitutiv ist (vgl. 108f). Das Gutsein der Schöpfung liegt für ihn darin, dass die Welt mit der Fähigkeit geschaffen worden ist, „Freiheit hervorzubringen, freie Personen, die fähig sind, Gott zu lieben" (109). Das gewaltige Maß an Leiden in einer solchen Schöpfung ist für den Vf. v. a. ein Zeichen dafür, „wie hoch Gott die menschliche Freiheit bewertet" (ebd.).

Im Schlussteil greift der Vf. das zentrale Sinn-Bild der Schöpfungstheologie Moltmanns, den „Sabbat Gottes" als Ziel der Schöpfung (116ff), auf und folgert daraus, dass die „vollendete Schöpfung [nicht] lediglich auf die erneuerte Menschenzeit zu beschränken [ist], wie dies beim Aquinaten der Fall ist" (119). Sie ist als Teilhabe an der trinitarischen Dynamik Aufhebung in die Ewigkeit Gottes, Leben in Fülle (Joh 10,10).

Zusammenfassend gesagt ist die Einführung eine hilfreiche und brauchbare Orientierung an zentralen Aspekten der heutigen Schöpfungstheologie. Sie stellt die wesentlichen Grundlinien schöpfungstheologischen Denkens transparent und anregend dar. Rückfragen stellen sich v. a. an die konzeptuelle Gewichtung und Verteilung der Themen. Die Dringlichkeit der Aufgabe, wie schöpfungstheologisches Denken in einer naturwissenschaftlich geprägten Welt vermittelt werden kann, ist m. E. zu wenig deutlich geworden. Die im Glauben erschlossene Sinn-Struktur der Schöpfungsrede ist vorbildlich dargelegt, aber eine Grundfrage ist auch, wie die so oft beschworene Kompatibilität der Ebenen von theologischer und naturwissenschaftlicher Perspektive genauer zu denken ist. Hier ist der Vf. die Antwort schuldig geblieben. Er macht es sich zu einfach, die Vermittlung von Evolution und Schöpfung wissenschaftstheoretisch allein mit einem „Ratzinger-Zitat" leisten zu wollen: „Das christliche Bild der Welt ist, dass die Welt in einem sehr komplizierten Evolutionsprozess entstanden ist, dass sie aber im Tiefsten eben doch aus dem Logos kommt." (99) Aber gerade das sollte auch in einer Einführung in die Schöpfungstheologie gezeigt werden: Die Brücke zu diesem „Tiefsten" ist wechselseitig im Empirischen und im heilsgeschichtlichen Zeugnis wenigstens umrisshaft auszuleuchten, soll dieser Satz für das moderne Denken nicht kryptisch klingen. Dazu hätten gründlicher die Brüche und Brücken des neuzeitlichen Horizonts unseres Weltverständnisses untersucht werden müssen. So verbleibt die Einführung letztlich in einem sehr retrospektiven binnentheologischen Durchblick. Aber das ist eben auch ein Zeichen dafür, wie anspruchsvoll die Schöpfungstheologie heute im Grunde ist, wenn der theologische mit dem naturwissenschaftlichen Blickwinkel zusammengespannt wird.

Linz Franz Gruber

Lebkücher, Anja: **Theologie der Natur.** Wolfhart Pannenbergs Beitrag zum Dialog zwischen Theologie und Naturwissenschaft. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlage 2011. 192 S., kt € 34,90 ISBN: 978–3–7887–2505–1

Wenn von Feld die Rede ist, denkt der gewöhnliche Sterbliche an ein Landstück bzw. an einen Acker, den es zu bestellen gilt. Im übertragenen Sinn ist der Feldbegriff von diversen Wissenschaften in Gebrauch genommen worden, etwa von der Entwicklungsphysiologie, der Psychologie oder der Linguistik. Seine physikalische Bedeutung hat er wesentlich im Kontext der Faraday-Maxwellschen Theorie der Elektrizität erhalten, um von dorther zu einem zentralen und umfassenden Begriff der Grundwissenschaft der Natur zu werden. Unter Feld versteht die Physik im Allgemeinen einen Wirkraum von Kräften bzw. eine dynamische Sphäre, deren spezifische Bestimmung davon abhängt, ob es sich um ein elektromagnetisches, ein Gravitations- oder etwa um ein Quantenfeld handelt. Bemühungen um eine Vereinheitlichung physikalischer Feldtheorien sind seit Längerem im Gange, doch bislang ohne durchschlagenden Erfolg geblieben.

In die Theologie ist der Feldbegriff v. a. durch Wolfhart Pannenberg eingeführt worden.[1] Unter ausdrücklicher Bezugnahme auf physikalische Theoriebildungen hat er den Begriff Gottes mit demjenigen des dynamisch-energetischen Kraft- und Möglichkeitsfeldes assoziiert. Er sah sich dazu u. a. durch die traditionsgeschichtliche Herkunft des Feldbegriffs berechtigt, den er auf die stoische Pneumalehre zurückführte. Die Vorstellung eines Feldes von universaler Potenz, Energie und Dynamik ist nach P.s Urteil ungleich besser geeignet, den biblischen Aussagen über den Geist Gottes bzw. Gottes Geistigkeit modernen Ausdruck zu verschaffen, als der klassische Nousbegriff bzw. der Begriff eines vernünftigen und willentlich tätigen Personsubjekts. Wie P. diesen Vorzug in trinitätstheologischer und pneumatologischer Hinsicht auszuweisen und geltend zu machen versucht, ist eines der Zentralthemen von L.s Diss., die unter Anleitung von Michael Welker angefertigt und im Sommer 2009 von der Theol. Fak. der Ruprecht-Karls-Univ. Heidelberg angenommen worden ist.

In der Einleitung der Arbeit wird im Verein mit methodischen Erwägungen skizziert, was unter der Titelwendung „Theologie der Natur" im Sinne P.s inhaltlich zu verstehen ist. Weil Theologie und Naturwissenschaft von ein und derselben Welt redeten, seien die theologischen Bezugnahmen auf aktuelle naturwissenschaftliche Erkenntnisse und auf das daraus resultierende Weltbild unverzichtbar. V. a. die Systematische Theologie dürfe die Ergebnisse der Naturwissenschaften nicht ignorieren, unter denen neben der Biologie der Physik als der Basiswissenschaft der Natur besondere Bedeutung zukomme. Zwar müsse unbeschadet der Einheit des gemeinsamen Bezugsgegenstandes mit einer Asymmetrie der Zugangsweisen und mit perspektivischen Unterschieden in der Betrachtung dessen gerechnet werden, was Natur oder Welt heißt. Doch dürfe die Ungleichmäßigkeit der Gegenstandsnäherung nicht zur Alternative stilisiert und zum Entschuldigungsgrund von Nichtkenntnisnahme und Unwissenheit genommen werden, welche in der Beziehungsgeschichte von Theologie und Naturwissenschaft nicht selten zu unrühmlichen und kontraproduktiven Konflikten geführt hätten. Es sei alles daran gelegen, das Verhältnis zwischen beiden dialogisch zu gestalten.

Nach versuchter Einordnung seiner Theologie der Natur in den Kontext des Gesamtwerkes und nach einer Skizze ihres zeit- und ideengeschichtlichen Hintergrundes entfaltet L. P.s Beitrag zum Dialog zwischen Theologie und Naturwissenschaft in drei Teilen. Der dem Gottesgedanken gewidmete Zentralteil ist mit der Frage befasst, „wie nach Pannenberg angesichts der naturwissenschaftlichen Weltbeschreibung von Gott und seinem Handeln gesprochen werden kann" (16). Gleich zu Beginn werden die Anwendung des Feldbegriffs auf Gott und das Problem diskutiert, welche physikalischen Feldtheorien P. vorzugsweise rezipiert und wie er das Verhältnis der physikalischen und theologischen Verwendung des Begriffs des Feldes bestimmt hat. Eingehend erörtert wird, ob und ggf. mit welchem Recht er bestreitet, vom physikalischen Feldbegriff theologisch lediglich einen metaphorischen Gebrauch zu machen. Terminologiegeschichtliche Erwägungen schließen sich an. Von systematisch entscheidender Bedeutung ist L.s These, bei P. lägen unterschiedliche theologische Feldkonzeptionen vor, die sich entwicklungsgeschichtlich verorten ließen. Sei der Rückgriff auf den physikalischen Feldbegriff in der Frühzeit in Form eines einzigen trinitätstheologisch-pneumatologischen Denkmodells erfolgt, habe P. später das ursprünglich eine Modell „in zwei verschiedene Konzepte aufgetrennt und diese je für sich weiterentwickelt" (97), nämlich einerseits bzgl. der Geistigkeit des dreieinigen Gottes, andererseits bzgl. des Geistes als der dritten trinitarischen Person. Bei der Stoffdarbietung verfährt L. entsprechend: Zunächst begibt sie sich, wenn man so sagen darf, auf das trinitätstheologische Feld, um sodann vom Heiligen Geist als dynamisch-energetischem Schöpfergeist und Geist des Lebens zu handeln, in welchem Zusammenhang grundlegende Verbindungen zwischen Feld- und Evolutionstheorie im P.schen Denken aufgedeckt werden. Der Mittelteil der Arbeit schließt mit Erörterungen zum Themenkreis von Kontingenz und Naturgesetz, innerhalb derer der Auseinandersetzung P.s mit Jacques Monod besondere Aufmerksamkeit gewidmet wird.

Gerahmt wird der theologische Zentralabschnitt der Diss. durch einen wissenschaftstheoretischen und einen mit dem Titel „Weltbeschreibung" versehenen Teil. Ersterer handelt von den kriteriologischen Voraussetzungen und Be-

[1] Zur sonstigen theologischen Verwendung des Feldbegriffs vgl. u. a. die gehaltvolle Tübinger Diss. von D. Evers, Raum – Materie – Zeit. Schöpfungstheologie im Dialog mit naturwissenschaftlicher Kosmologie, Tübingen 2000, 270–277.

dingungen der Wissenschaftlichkeit von Theologie, wie P. sie in seiner Monographie von 1973 „Wissenschaftstheorie und Theologie" und anderwärts in Auseinandersetzung mit dem logischen Positivismus, dem kritischen Rationalismus, aber auch und nicht minder mit Konzeptionen hermeneutischer Wissenschaften zu erheben suchte. Besondere Beachtung schenkt die Vf.in in diesem Zusammenhang der Forderung nach Überprüfbarkeit und Bewährung. Der mit Weltbeschreibung betitelte dritte Teil der Arbeit verfolgt die schöpfungstheologischen Konsequenzen der feldtheoretischen Deutungen des Gottesgedankens weiter, um P.s Verständnis von Raum und Zeit, von Anfang und Ende des Kosmos sowie des sog. anthropischen Prinzips zu entwickeln. Ein abschließendes Kap. kommt sodann erneut auf die Beziehung von Feld- und Evolutionstheorie zu sprechen, um in der Folge unter dem Aspekt einer Theologie der Natur in äußerster Knappheit eine Fülle biologischer, humanbiologischer, identitätstheoretischer, soziologischer und sonstiger Gesichtspunkte namhaft zu machen, wie sie etwa in der großen Anthropologie von 1983 oder in einschlägigen Passagen der Systematischen Theologie P.s begegnen.

L.s Arbeit ist kenntnis- und perspektivenreich. Ihre Stärke liegt im Detail. Schwächer ist die Systematik ausgeprägt, nach welcher die Fülle der angesprochenen Themenaspekte geordnet wird. Als zweifelhaft muss bereits die einleitende Behauptung gelten, die Gliederung der Arbeit ergebe sich „aus der systematischen Durchdringung des Stoffes" (15), der aus zahlreichen Veröffentlichungen P.s zusammengetragen worden sei. Dies trifft sowohl für die Gesamteinteilung als auch für die jeweiligen Unterabschnitte und ihre Zuordnung zueinander nur bedingt zu. Eine klare und stringente Systematik ist nicht immer erkennbar. Offenkundig wird dies etwa an den Marginalien zur Rolle des Logos in P.s Schöpfungstheologie, die dem Abschnitt über Kontingenz und Naturgesetz verhältnismäßig lose angehängt sind, um zu dem Weltbeschreibungskap. überzuleiten. Die eher anhangs- bzw. anmerkungsweise erfolgende Behandlung dieser Thematik wird ihrer systematischen Bedeutung nicht annähernd gerecht und wirft Fragen auf, die direkt L.s Sicht der feldtheoretischen Auslegung des Gottesgedankens bei P. betreffen. Wenig überzeugend erscheint dabei insbes. die Grundannahme, wonach P. ein ursprünglich einheitliches Denkmodell in zwei verschiedene Konzepte separiert habe, um die Aspekte seiner theologischen Feldtheorie entweder trinitätstheologisch oder pneumatologisch zu explizieren. Selbst wenn man entwicklungsgeschichtliche Akzentverlagerungen in Rechnung stellt, lassen sich die Geistigkeit des dreieinigen Gottes und der göttliche Geist als dritte trinitarische Hypostase konzeptionell nicht so auseinanderdividieren, wie L. dies veranschlagt. Denn dadurch würde das eigentliche dogmatische Problem mehr verstellt als einer Lösung zugeführt.

Einen Zugang zur Wahrnehmung und möglichen Lösung des durch den Feldbegriff bezeichneten trinitätstheologisch-pneumatologischen Problems verschafft man sich nur, wenn man dessen Genese im Blick behält, was, wie das opus magnum der Systematischen Theologie P.s belegt, zu metaphysischen, religionsgeschichtlichen und offenbarungstheologischen Vorüberlegungen nötigt, die durch unmittelbare Bezugnahme auf naturwissenschaftliche Theoriebildung nicht zu ersetzen sind, weil über deren Valenz erst auf der Basis besagter Präliminarien entschieden werden kann. Was aber die Frage betrifft, ob und inwiefern physikalische Feldtheorien zur Lösung oder auch nur zum besseren Verständnis trinitätstheologisch-pneumatologischer Probleme beitragen können, so lässt sie sich nach meinem Urteil nur beantworten, wenn man intensiver als in vorliegender Arbeit geschehen auf deren begriffliche Prämissen und logischen Implikationen reflektiert. Allein die Logizität eines ebenso realitätsoffenen wie realitätserschließenden Begriffs bietet das geeignete Medium, um das Verhältnis naturwissenschaftlicher und theologischer Theoriebildungen konstruktiv und in einer Weise zu reflektieren, die für beide Teile in wechselseitiger Achtung ihrer Zuständigkeit förderlich ist. Nimmt man dies wahr und ernst, dann öffnet sich ein weiter Horizont und ein Feld, das gedanklich zu beackern aller Mühe wert ist.

München Gunther Wenz

Stock, Alex: **Poetische Dogmatik. Schöpfungslehre**. Erster Band: Himmel und Erde. – Paderborn: Schöningh 2010, 360 S., kt € 58,00 ISBN: 978–3–506–76897–1

Nach einer Tagebuchnotiz von F. Stier[1] ist es ein bleibendes Desiderat der theologischen Schöpfungslehre, die in Gottes Freude am Konkreten und Individuellen wurzelnde intime Beziehung zwischen Schöpfer und Geschöpf zur Darstellung zu bringen. Das ist sicherlich nicht die zuerst einfallende Aufgabenbeschreibung einer Schöpfungslehre, doch genau die geht das vorliegende Werk präzise an und stellt sich den entsprechenden methodischen und inhaltlichen Herausforderungen. Es steht damit in Kontinuität zur Poetischen Christologie und zur Poetischen Gotteslehre, die der 2002 emeritierte Kölner Theologe Alex Stock in den letzten Jahren vorgelegt hat.[2] Fast alle Rezensionen dieser vorangegangenen sieben Bd.e der PD kamen darin überein, dass es sich hier um ein eigenwilliges Werk handelt, das in seiner Originalität und seiner überaus kenntnisreichen theologischen Kommentierung von Werken der bildenden Kunst, Dichtung und geistlichen Literatur genauso gewinnbringend zu lesen ist, wie zugleich seine Anschlussfähigkeit an den theologischen Diskurs schwierig ist. Gleiches gilt auch für den nun vorliegenden ersten Bd. der Schöpfungslehre, obgleich die wissenschaftstheoretischen Klärungen hier weiterentwickelt wurden.

Das Werk gliedert sich, gerahmt von Vor- und Nachwort, in fünf Teile. Es beginnt mit dem ausführlichen, wissenschaftstheoretisch interessanten Kap. „Natur" (25–96), das bis ins Detail durchgearbeitet ist und einiges der späteren Ausführungen in nuce vorwegnimmt. Der darauffolgende Abschnitt „Mythos" beschäftigt sich mit dem biblischen Grundlagentext des Sechstagewerks (97–146). Es folgt ein Kap. zum „Credo" (147–176), das das große Glaubensbekenntnis schöpfungstheologisch durchbuchstabiert. Im Kap. „Ritus" (177–253) fließen verschiedene Quellen aus dem Bereich der Liturgie in die Schöpfungslehre ein. Die Bilder der Kunst werden abschließend unter der Überschrift „Kosmos" (255–314) behandelt. Viele der dort besprochenen Werke sind als Farbtafeln in der Mitte des Buches abgebildet. Andere Darstellungen sind am passenden Ort in schwarz-weiß abgedruckt, wobei man sich zumindest manche auch in Farbe wünschte (z. B. C. D. Friedrichs „Mönch am Meer" im Vergleich mit M. Rothkos „Grün auf Blau", 307 u. 313). Einige Abbildungen sind – völlig untypisch für den Vf. – als zwar nicht unpassende, aber doch austauschbare Illustrationen ohne tieferen Kommentar in den Text gestreut (so v. a. im Kap. „Ritus"). Abbildungs- und Abkürzungsverzeichnisse sowie ein Namensregister runden das Werk ab. Die Anmerkungen sind als Endnoten hinter den Text gesetzt (325–353).

Aus dieser Gliederung ist zu erkennen, dass diesmal – anders als in früheren Bd.en der PD – die zugrundeliegenden Quellen die Struktur vorgeben. Deshalb gilt wohl für das Buch insgesamt nach wie vor der Anspruch, dass die Zusammenstellung verschiedener Themen gleichsam ein Sternbild aufleuchten lässt (W. Benjamin). Für die einzelnen Teile in sich gilt dies hier jedoch – mit Ausnahme des auch in dieser Hinsicht äußerst gelungenen ersten Kap.s – weniger. Das mag damit zu tun haben, dass die Frage nach den Quellen einer poetischen Schöpfungslehre gleich zu Anfang problematisiert wird (12). Obwohl dadurch eine größere Übersichtlichkeit und auch eine gewisse Transparenz bzgl. der Arbeitsweise des Vf.s gegeben sind, mag man diese Entscheidung dennoch bedauern. Denn so wird der für die PD charakteristische Erkenntnisgewinn erschwert. Wo sich sonst mittels enger Konstellation historisch und gattungsmäßig ganz verschiedener Quellen und ihrer Kommentare eine neuartige Erkenntnis einstellt, droht nun das Sternbild in einzelne Abhandlungen auseinanderzufallen, die in sich geschlossen zu sein scheinen. Die notwendigen Querverbindungen sind mühsam herzustellen und erscheinen dadurch mitunter eher als Wiederholungen denn als Verdichtungen. Das legt die grundsätzliche Crux der Verfahrensweise offen, nämlich die Fülle des Stoffes einerseits ordnen zu müssen, es zugleich aber immer auch anders tun zu können: Wirklich gelungen scheint die Konstellation des Stoffes gerade dort, wo sie weniger intersubjektiven Kriterien entspricht, sondern allein der stilsicheren subjektiven Entscheidung des Vf.s anheimgestellt ist. Unbeschadet dieser Einschränkung fördern die einzelnen Kap. durchaus schöpfungstheologische Motive zu Tage, die in ihrer Herleitung und Prägnanz die Originalität des Werkes zeigen.

Bereits im Vorwort und dann im ersten Teil „Natur" werden einige grundsätzliche Positionierungen im verminten Terrain der Schöpfungstheologie vorgenommen, die sich normalerweise dialogbereit mit den Naturwissenschaften zeigt: „Nicht schon die grenzwahrende, sondern erst die grenzüberschreitende Kommunikation würde die Höhe des erwünschten Dialogmodells erreichen." (16) Wenn denn aber die Naturwissenschaften gar kein Interesse an diesem Dialog haben, muss sich die Theologie, die in ihren amateurhaften Übergriffen abhängig vom explodierenden Expertenwissen der Naturwissenschaften ist, dann dieser asymmetrischen Beziehung überhaupt aussetzen? Solche „dilettantischen Quälereien" (22 wird Karl Barth zitiert) sind nicht des Vf.s Sache. Er bescheidet sich also damit, professionell sein eigenes Fach zu betreiben. Einen Dialog mit den zeitgenössischen Naturwissenschaften sucht man hier vergebens. Stattdessen geht es dem Werk darum, in prägnanter Auseinandersetzung mit „Darwins Ufer" (33–58) und „Galileis Fernrohr" (58–83) eine zu den

[1] Stier, Fridolin: Vielleicht ist irgendwo Tag. Aufzeichnungen. – Freiburg: Herder 1981, 204f; zitiert und kommentiert im vorliegenden Werk, 83–96.

[2] Stock, Alex: Poetische Dogmatik. Christologie. 4 Bde. – Paderborn: Schöningh 1995–2001; ders.: Poetische Dogmatik. Gotteslehre. 3 Bde. – Paderborn: Schöningh 2004–2007.

Naturwissenschaften alternative Sichtweise der Natur als möglich und sinnvoll zu etablieren. Der Vf. orientiert sich dabei an der auf Freiheit beruhenden kulturellen Weiterverarbeitung der vielfältigen Phänomene der Natur. Die künstlerischen Naturansichten sind intersubjektiv reflektierbar und von daher kann ihnen ein eigenständiger Erkenntniswert zugemessen werden. Außergewöhnlich ausführlich geht der Vf. hier auf philosophische Referenzen in Kants KdU ein (51–56). Faktisch jedoch wird im Allgemeinen die dichterische Imagination gegenüber der naturwissenschaftlichen Abstraktion eher als „schöne Phantasie" denn als „harte Wahrheitspräsentation" angesehen (84). Deshalb verbindet der Vf. die so in das Kulturwissenschaftliche transponierte Schöpfungslehre noch mit dem „seinen Augen trauende[n] natürliche[n] Menschenverstand" (72) und relativiert die Naturwissenschaften in ihrer Bedeutung für die Theologie erheblich: Für eine Schöpfungslehre wird nach wie vor die Unterscheidung von Oben und Unten, Himmel und Erde, sinnvoller sein als das Schema von Zentrum und Randständigkeit, das mit den neuzeitlichen Naturwissenschaften etabliert wurde (77). So verändern naturwissenschaftliche Erkenntnisse die Phänomene, doch nicht so sehr: Der Mond z. B., den Menschen seit unvordenklichen Zeiten am Himmel stehen sehen, ist heute noch „irgendwie auch der alte geblieben" (79).

Das Kap. „Mythos" beginnt gleich mit einem pointierten Seitenhieb gegen die exegetische Zunft, dass es nämlich theologisch erst interessant werde, wenn die Schrift auch als Offenbarungsurkunde gelesen und nicht historisch relativiert wird (97). Die Arbeitsweise des Vf.s ist literaturwissenschaftlich ausgerichtet, was ihn in die Nähe der synchronen Exegese bringt. Gleichzeitig ist sie aber immer auch strikt theologisch. Hier gilt es nun, den Text der Genesis „aus den Zwängen unserer Zugriffe zu neuer Wirksamkeit zu befreien" (109). So entfaltet der Vf. sehr überzeugend in strenger Orientierung an der Lektüre des Endtextes Gen 1,1–2,4a die Anschauungslogik einer anfänglich von Gott geschaffenen Erde, die dieser weiter formt (nicht allein durch das Wort). So entsteht vor dem inneren Auge das Bild des Schöpfers als handelndem Subjekt, ja als Künstler, der sein Werk zunächst ersinnt, dann beginnt und vorantreibt, innehält, betrachtet und sein Werk für gut befindet. Auf diese Weise rettet der Vf. das Theologumenon von der *creatio ex nihilo*, das zwar nicht dem Wortlaut nach im biblischen Text enthalten ist, das dieser aber als Sinnpotential durchaus in sich trägt (135–138). Auch die Frage der Gottebenbildlichkeit bindet der Vf. eng an den Text zurück und weist dadurch die derzeit als Konsens anzusehende Bestimmung des Menschen als „Kultbild Gottes" (123) als nicht besonders scharfes Paradigma zurück. Allein die Herrschaft über die Tiere macht dem Text nach seine Gottebenbildlichkeit aus. Diese prekäre kreatürliche Notwendigkeit, für das eigene Leben das Leben der anderen zu opfern, ist ein sich durchziehendes starkes Motiv des Vf.s, das bereits in der Christologie anklang.[3] So bestätigt sich hier die genuin theozentrische Ausrichtung (in Abgrenzung zu jeder Anthropo- oder Christozentrik) des Gesamtwerkes: „Als Soteriologie ist die Christologie insgesamt als integraler Bestandteil der Schöpfungslehre anzusehen." (168)

Im darauffolgenden Teil liest der Vf. auch das Credo als zusammenhängenden Text, der den Glauben voraussetzt. Dieser aber ist – gerade auch angesichts der Theodizeefrage, die der Vf. zwar nur kurz, aber äußerst prägnant mit Rekurs auf F. Stier bearbeitet (156–159) – letztlich existentiell durchzubuchstabieren. In den drei Abschnitten des Credos werden verschiedene Schwerpunkte herausgestellt: Geht es zunächst mit der Schaffung der unsichtbaren Welt auf dem Feld der Angelologie wieder um die Frage der absoluten Souveränität des Schöpfers, so eröffnet der christologische Teil die Frage nach dem Zusammenspiel zweier Schöpfungsparadigmen: Ist die Logos-Vernunft, die sinnvolle Ordnung, der Grund der Schöpfung oder der personalisierte Wille Gottes, also die Unterbrechung dieser Ordnung? Beides: Der Mensch ist durch die Schöpfung angesprochen und antwortet mit Lob und Dank, wo ihm Sinn aufscheint, und mit Klage und Bitte, wo ihm dieser verwehrt bleibt. Schließlich kommt im dritten Glaubensartikel die lebensspendende Kraft des Geistes zur Sprache, die die seufzende Kreatur in der Auferstehung der Schöpfung zu retten weiß: auch die Eschatologie ist integraler Bestandteil der Schöpfungslehre.

Im Kap. „Ritus" erweitert der Vf. beständig die bereits gewonnenen Erkenntnisse um neue Dimensionen und Aspekte, die er hier aus genuin liturgischen Quellen gewinnt. Gleichzeitig weiß er um die Brüchigkeit und Machtlosigkeit dieser aus alten Texten und Traditionen erhobenen Einsichten in der heutigen Welt: Wenn z. B. die Sensibilität für Stimmungen und Atmosphären schöpfungstheologisch bedeutsam ist, dann hält das Sanctus der Messe gegenüber dem Lärm der industriellen Welt den „Traum" vom Einstimmen in den Klang der unsichtbaren Welt wach (196f). Solche Zusammenhänge herzustellen, ohne sich dabei in einer pauschalen Modernekritik zu ergehen oder sich zu sehr in Nostalgie zu verheddern, ist eine der großen Leistungen des Buches. Hier wird deutlich, was PD auch ist: Theologie im Modus der Bitte, der Bitte an Gott, zu retten, was verloren zu gehen scheint und doch bedeutsam ist (205). An einzelnen Schöpfungsliedern der Frömmigkeitstradition (Ps 104, Ps 148 und dem franziskanischen Sonnengesang) entdeckt der Vf. den fürsorglich dem Leben der Geschöpfe zugewandten Schöpfer (212) und den gegenüber der Genesis neuen „persönlichen Ton" im geschwisterlichen Schöpfungszusammenhang (220). Der Abschnitt über Schöpfung und Eucharistiesakrament (225–235) vertieft die bereits in der Christologie gewonnenen Erkenntnisse über den ambivalenten Zusammenhang von „Verehren und Verzehren" (S. Weil).[4] Abschließend betrachtet der Vf. die Liturgie der Osternacht als eigentliches Schöpfungsfest und kommt zu dem Ergebnis, dass hier schöpfungstheologische Einsichten aus jenen rituellen Sequenzen, die sich unmittelbar an der konkreten Materie ausbilden (Kerzenweihe, Feuerweihe, Wasserweihe), zwar zu gewinnen sind, jedoch gerade aus den Texten, die seit der Reform der Osternachtfeier nicht mehr in Gebrauch sind (252f).

Der abschließende Durchgang durch die Kunst im Kap. „Kosmos" legt einen Schwerpunkt auf die formale Gestaltung. Wenn mit der Schöpfung das Ganze des Weltbildes im Modell dargestellt werden soll, so legt sich die Kreisform nahe, die jeweils neu mit der linearen Sukzessivität der Genesiserzählung zu vermitteln ist. Der Text evoziert Bilder, die auf diese Weise eine Referenz zum Text haben, ohne einfach Illustrationen zu sein. Sie bringen in ihrem produktiven Weiterverarbeiten der Genesis als „visuelle Theologie" (277) Neues zum Vorschein, so etwa, wenn der christliche Schöpferlogos in der Mitte des Kreises dargestellt wird, der atl. Text aber nur ein externes Gegenüber zur Schöpfung kennt (281). Oder wenn Ph. O. Runges „Morgen" die Erschaffung des Lichts als Ereignis anschaulich evident macht (298). Besondere Beachtung kommt der Landschaftsmalerei zu, die die Natur als Ort der religiösen Erfahrung des Erhabenen und Schrecklichen vor Augen führt. Die demütige und zugleich erhebende Erfahrung der eigenen Kreatürlichkeit und dadurch die Erfahrung des Schöpfers aus der Natur können solche Landschaftsbilder der Schöpfungstheologie erschließen (309). Konsequent beschränkt sich der Vf. auf die Bildwerke der Tradition bis ins 19. Jh. hinein. Wo die Kunst der letzten hundert Jahre ins Spiel kommt, bleiben nur andeutende, wenn auch wertvolle Hinweise. So werden Werke von Monet, Kandinsky und Mondrian als Bilder zum ersten und zweiten Schöpfungstag vorgestellt: „Die Schöpfungstheologie wird durch solche Kunstwerke angeregt, die Schöpfung nicht nur von ihrer anthropischen Vollendung, sondern von ihren elementaren Anfängen, Gründen und Prozessen her ins Auge zu fassen." (311)

An vielen Stellen legen sich praktische Konsequenzen aus den theoretischen Einsichten nahe. Das gilt nicht nur für die Osternachtfeier oder für die Eucharistiefrömmigkeit, sondern auch für die treffenden Einlassungen zur ökologischen Ethik im Lebenshaus des Menschen (z. B. 142). Auch die gesellschaftlich viel diskutierte Frage der Sonntagsruhe findet ihren Niederschlag, wenn bedacht wird, dass christlicherseits die „Sabbatruhe" von der „Grabesruhe" verdrängt worden ist und der Tag der Neuschöpfung kreative Aktivität freisetzt (114). Vieles wird angedeutet, ohne jedoch entfaltet zu werden. So muss es wohl sein, wenn der Bereich der Dogmatik nicht verlassen werden will. Die Nutzung von untypischen Quellen führt immer die Versuchung mit sich, in Gedanken am Ursprungsort der Quellen zu verweilen. Das gefährdet das Unternehmen, sie als genuin dogmatische Quellen zu etablieren. Dass aber gerade jene ambivalenten Stellen höchst lesenswert sind und zur selbstdenkenden Beteiligung (146) animieren, macht den integralen Gesamtblick deutlich, der sich einstellen kann, wenn man durch die Schule der PD gegangen ist. Für das Theologietreiben als Ganzes hat das Konsequenzen: Schöpfungstheologie heißt hier epiphanische Wahrnehmung der Natur als Schöpfung; also allein die Erfahrung mit Gott ist Triebfeder eines solchen Theologietreibens, nicht ein Gott vom Hörensagen (158 mit Verweis auf Hiob 42,5). Der Zugang zu solchen „unerzwingbaren Erfahrungen" (95), die man selbst nicht immer gemacht hat, liegt aber in der Kunst, in Poesie, Gedichten und Bildern, die solche Erfahrungen ansprechen. In der kommentierenden Art und Weise, wie der Vf. mit jenen Werken umgeht, letztlich also im theologischen Stil, wird die eingangs als Desiderat beschriebene intime Beziehung zwischen Schöpfer und Geschöpf jeweils gewürdigt, sodass das Werk eher die Begegnung zweier Subjekte nachempfindet als den wissenschaftlichen Zugriff auf ein Objekt fokussiert. Ein solcher Stil irritiert den theologischen Betrieb in produktiver Weise. Gerade deshalb möchte man sich eine Öffnung dieses Projektes wünschen, einen Verbund von Autorinnen und Autoren, ein Team, das die PD als ein gemeinsames Projekt weiterentwickelt und auch in den Bereichen auszuführen vermag, die der Vf. nur andeuten kann, weil sie seine eigenen Interessen und Möglichkeiten überschreiten. Der Theologie wäre eine solche Öffnung zu wünschen; den Leserinnen und Lesern aber auch der zu erhoffende zweite Bd. der Schöpfungslehre aus der Feder des Vf.s.

Rheine Dirk van de Loo

[3] Vgl. z. B. Stock, Alex: Poetische Dogmatik. Christologie. Vierter Bd.: Figuren. – Paderborn: Schöningh 2007, 302–313.

[4] Stock, Alex: Poetische Dogmatik. Christologie. Dritter Bd.: Leib und Leben. – Paderborn: Schöningh 2005, 331–335.

Wenz, Gunther: **Studium Systematische Theologie.** Bd. 5: Christus. Jesus und die Anfänge der Christologie. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2011. 352 S., kt € 49,95 ISBN: 978-3-525-56708-1; Bd. 6: Geist. Zum pneumatologischen Prozess altkirchlicher Lehrentwicklung. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2011. 379 S., kt € 49,95 ISBN: 978-3-525-56710-4

Nach ‚Religion', ‚Offenbarung', ‚Kirche' und ‚Gott' liegen nun zwei weitere Bd.e der auf zehn Bd.e geplanten Reihe ‚Studium Systematische Theologie' vor, über deren Zielsetzung, Anlage und Gestalt be-

reits das Nötige gesagt wurde (ThRv 106, 1, 44ff). Mit ‚Christus' und ‚Geist' ist zweifellos das theologische Zentrum der Reihe erreicht. Die Bd.e sind, wo möglich, im Zusammenhang zu lesen, denn sie sind durch ein starkes Band miteinander verknüpft. Dieses besteht in logischer Formalisierung im Prinzip der „Einheit von Identität und Differenz" (Bd. 6/287), in einer Theo-logik also, die sich der Alternative von Identität und Alterität entzieht. Oder nach der Maxime des Leontius von Byzanz formuliert: „Einigung mittels Unterscheidung und Unterscheidung mittels Einigung" (6/316). Christologisch bedeutet dies: Die Identität Jesu wird an Ostern offenbar. Ostern ist das Urdatum des Glaubens. Erst dort wird erkennbar, wer der vorösterliche Jesus war, so aber, dass die Differenz zwischen dem irdischen Jesus und dem Christus der österlichen Herrlichkeit, kurz gesagt: zwischen Kreuz und Auferstehung, dabei nicht aufgehoben, sondern als Differenz in die Identität eingetragen und ausgehalten wird. Was für die Beziehung zwischen vor- und nachösterlichem Jesus gilt, gilt ebenso für die Beziehung zwischen dem österlich Erscheinenden und dem Erhöhten, es gilt für die in der altkirchlichen Lehre entfaltete Zwei-Naturen-Lehre und es gilt schließlich für die Trinität und noch einmal für die Beziehung zwischen immanenter und ökonomischer Trinität. Und eben diese Theo-logik zu erschließen, ist Werk und Wirkung des Heiligen Geistes. W. behandelt die Pneumatologie nicht als Lehrgegenstand, sondern er achtet auf den Prozess, der sowohl im NT wie in der kirchlichen Lehrentwicklung dazu führt, die Zusammengehörigkeit der differenten Dimensionen angemessen zu erfassen; dieser Prozess ist selbst pneumatologisch zu nennen. Mit dieser theo-logischen Figur ist nicht nur eine klare Position im Streit um den „historischen Jesus" formuliert, es ist auch ein Mittel gegeben, die trinitätstheologische und christologische Lehrentwicklung als einen Prozess darzustellen, in dem auch Trinitätslehre und Christologie nach der Logik der Einheit von Einheit und Differenz einander zugeordnet sind. Die Titel ‚Christus' und ‚Geist' sind auf beide Bd.e zu beziehen; sie handeln beide vom Glauben an Christus in der Kraft des Heiligen Geistes.

Mit diesem an mehreren Stellen wieder erinnerten Rahmen kann es W. gelingen, den immensen Stoff in gut abgegrenzten, auch je für sich lesbaren Kap.n zu präsentieren. Die Literaturangaben weisen gerne protestantische Klassiker, aber ebenso neueste Forschungsliteratur aus beiden Konfessionen und aus der deutschen und angloamerikanischen Theologie aus. Bd. 5 behandelt breit die historische Jesusforschung von der „Old Quest" bis zur „Third Quest". Leitend ist für W. die Unterscheidung zwischen dem irdischen Jesus – Jesus, wie er von Ostern aus gesehen wird – und dem historischen Jesus, wie er Gegenstand bloß historischer Untersuchungen ist. Die Botschaft Jesu wird in Gegenüberstellung und zugleich in Nähe zu Johannes dem Täufer im eschatologisch-apokalyptischen Horizont gedeutet. Wichtig ist W. die Frage, wie die Verkündigung Jesu von der Sünderliebe Gottes zur Toragerechtigkeit steht: „Ist die Rechtfertigung der Ungerechten gerecht?" (5/261) Nach dem Grundsatz der Vergeltungsgerechtigkeit, die W. mit K. Koch auch als Wirkung der Tatsphäre deutet, kann sie nicht gerecht sein. Jesus wollte die Tora nicht aufheben, er sprach aber so von der Liebe Gottes, dass auch die Ungerechten von ihr nicht ausgeschlossen sind und ihnen so die Möglichkeit zur Gerechtigkeit geschenkt wird. Das Gericht droht jenen, die diese Chance verwerfen. Die Konflikte um das Gesetz waren es auch, um derentwillen Jesus ans Kreuz gebracht wurde. Die Auferstehung, die, wie immer man die Debatte um das leere Grab entscheiden mag, doch „in dieser Welt eine Spur hinterlassen hat" (5/302), erweist die Gerechtigkeit Gottes, die die „Gottlosen und gottwidrigen Sünder" (5/320) vor dem Zorngericht rettet. Die „Zukunft des Gekommenen" (5, Kap. 16) wird ergeben, dass die bereits durch Christus Gerechtfertigten dann selbst vollendet gerecht sein werden.

Bd. 6 bietet selbstverständlich eine Menge geschichtlichen Stoffes von der Urkirche bis zum Abschluss der altkirchlichen Lehrentwicklung. Besondere Aufmerksamkeit widmet W. der Kanonentwicklung, „wie dies für evangelische Lehre obligat ist" (6/27). Kanonizität und Inspiration sind beide heute sehr umstrittene Begriffe. Für W. ist das Evangelium von Jesus Christus die Mitte des Kanons, die in wechselseitiger Bezugnahme zwischen Geschichte und Theologie erschlossen werden muss. Konzeptionen wie der religionsgeschichtliche Ansatz, die Dialektische Theologie oder auch der „Canonical Approach", die diese Wechselseitigkeit nach einer Seite auflösen, werden verworfen. Die Ränder des Kanons können offen bleiben. Was die Lehrentwicklung betrifft, so wird der Weg von den Apostolischen Vätern bis zum Konzil von Chalcedon bzw. zum 5. und 6. Konzil von Konstantinopel eben als der Prozess geschildert, von dem die Rede war. Die Formel von Chalcedon muss weiter bearbeitet werden, um nicht zur Formel zu erstarren. Dass dies schon in der Tradition der Theologie geschah, wird an Johannes von Damaskus, Augustin und Thomas von Aquin gezeigt. Und es ist dem häufigen Missverständnis zu wehren, die traditionelle Christologie habe die Lehre von der Person Jesu Christi von seiner Heilsbedeutung abgetrennt. Der Bd. mündet deshalb in ergiebige Ausführungen zur altkirchlichen, mittelalterlichen und reformatorischen Soteriologie. Ein „Epilog" widmet sich der Frage, „wie und wodurch der Geist aktuell wirkt" (6/353) und beantwortet sie mit Blick auf die Sakramente; hier wird noch einmal ein ganzer Traktat zur Sakramentenlehre geboten.

Ganz ohne Zweifel liegt hier ein Lehrbuch vor, das für Studierende im Hauptstudium und für alle fachtheologisch Interessierten höchst geeignet und ihnen sehr zu empfehlen ist. Das schier unerschöpfliche Wissen W.s ist in eine Form gebracht, die den Lernprozess der Studierenden anregt und fördert. Wenn sie dann die Bd.e gründlich durchgearbeitet haben, werden ihnen vielleicht auch Fragen kommen, die an dieses hervorragende Werk zu stellen sind. Zwei davon seien hier genannt:

1. Geschichte und Theologie

Es ist W.s erklärtes Credo, dass dogmatische Begriffe ohne geschichtliche Anschauung leer, historische Anschauungen ohne systematisches Begreifen dagegen blind sind (6/28). Im Wechsel zwischen „materialen Informationen" und „systematischen Organisationsvorschlägen" (ebd.) vollzieht sich seine Theologie in ihrem charakteristischen Stil. Dieses Verfahren bewährt sich hervorragend in den theologiegeschichtlichen Abschnitten. Für mich sind die Kap. 14–17 von Bd. 6, die die Lehrentwicklung von den altkirchlichen Konzilien bis zur Reformation umreißen, die besten des ganzen Werkes. Aber dieses Verfahren bewährt sich schlecht in den bibeltheologischen Teilen. Was W. hier auf dem Stand der neuesten Exegese an historischen Informationen zu bieten hat, ist kaum geeignet, die Schrift theologisch zu erschließen. Sicher, das ist nicht seine Schuld, aber wenn die historisch-kritische Forschung nun alles und jedes in der Bibel historisch in Zweifel gezogen hat, dann bleiben nur Formulierungen wie „es kann nicht grundsätzlich bestritten werden", „nicht prinzipiell in Abrede gestellt werden", „nicht völlig von der Hand gewiesen werden" usf., die die biblischen Abschnitte v.a. des Christus-Bd.es durchziehen. Der Leser, der des biblischen Grundes des Glaubens innewerden will, wird in ein Meer des Zweifels und der Ungewissheit gestürzt. Die systematischen Aussagen, die W. auf diesem schwankenden historischen Grund errichtet, schweben weit oberhalb der Texte. Sie wirken nicht selten steil und abgehoben. Es gelingt nicht, die narrative oder doxologische Eigenart der biblischen Texte, die ihrerseits weit mehr sein wollen als Interpretationen historischer Sachverhalte, konstruktiv in den theologischen Prozess einzubringen. Die einzige Ausnahme – 6/352 zur Emmausgeschichte – zeigt, was hier möglich gewesen wäre. W.s Typ systematischen Theologietreibens stößt an diesem wichtigen Punkt an seine Grenzen.

2. Aktualisierungsfähigkeit reformatorischer Theologie

W. konzipiert die Reihe bewusst und nachdrücklich als ein Stück reformatorischer Theologie. An mehreren Stellen verweist er auf seine „Theologie der Bekenntnisschriften der ev.-luth. Kirche" (1996/98) als Rahmen und Hintergrund seiner Ausführungen. Damit ist gegeben, dass die Lehre von der Rechtfertigung des Sünders im Zentrum steht. Welche Schwierigkeiten man sich damit heute einhandelt, wird zunächst bei der Erklärung der Gründe deutlich, die zu Jesu Hinrichtung führten. Wiederholt behauptet W. und muss es behaupten, dass es letztlich der Konflikt um das Gesetz gewesen sei, der Jesus ans Kreuz gebracht habe. Das Problem ist, dass die ntl. Prozess- und Passionsberichte davon nichts sagen. Einen Eindruck von der gewundenen Argumentation, die W. deshalb aufbieten muss, gibt Kap. 13 in Bd. 5; aber allein die Tatsache, dass das Thema immer wieder aufgegriffen wird, bezeugt, in welcher argumentativen Not sich der Vf. befindet. Die größere Schwierigkeit liegt indessen darin, dass man die Botschaft von der Rechtfertigung nicht mehr wie zu Luthers Zeiten munter gegen jüdische Werkgerechtigkeit etc. stellen kann. W. vermeidet alle antijüdischen Töne, im Gegenteil, er trägt mit einsichtsvollen Ausführungen zum Verständnis der Vergeltungsgerechtigkeit der Tora bei (vgl. 5/Kap. 12) – und steht damit regelmäßig vor der Frage, wie es denn sein kann, dass es zwei sich widersprechende Gerechtigkeiten Gottes zu geben scheint. Am Ende lässt er den jüdischen Philosophen Jakob Taubes sagen, dass der Gegensatz zwischen paulinischer Rechtfertigung und Tora-Gerechtigkeit unaufhebbar ist, ja dass die paulinische Lehre die „jüdische Religion destruiere" (6/249). Und es scheint dann wieder so zu sein, dass die Vergeltungsgerechtigkeit der Tora nur als Drohkulisse aufgebaut werden muss, um die Rechtfertigung der Sünder in umso hellerem Licht erstrahlen zu lassen. Ein Christentum ohne Bezug zum Judentum ist undenkbar, sagt W. Das Judentum wird gebraucht, „um das göttliche Gebot der Gerechtigkeit der Dankbarkeit des umsonst Gerechtfertigten […] anzuempfehlen" (6/248). Kann das das letzte Wort sein? Es ist mir in diesem Zusammenhang unverständlich, warum W. die tiefschürfenden Studien des ev. Systematikers Fr.-W. Marquardt zum Thema Gesetz und Evangelium völlig außer Acht lässt. Marquardt ist in dieser Frage weit vorgedrungen, sieben Bd.e liegen von ihm vor – aber bei W. geschieht es ihm, dass er nur mit einer kurzen, abweisenden Bemerkung bedacht wird (5/261).

Das reformatorische Profil durchzieht und prägt diese Bd.e, und so ist schließlich zu fragen, welche Aktualisierungsperspektiven W. für das reformatorische Erbe anzubieten hat. Nach ihm gilt das Evangelium nur für Leute, die wegen ihrer Sünde, wegen ihres tora- und gottwidrigen Verhaltens das Zorngericht Gottes fürchten müssen und die dann zur grenzenlosen Sünderliebe Gottes, wie sie Jesus verkündet hat, ihre Zuflucht nehmen können. Ist das das Problem, das viele Leute heute haben? Ist es das Problem, das viele Leute haben *sollten*? Die Frage ist, ob das reformatorische Erbe aus dem Kampfkontext der Reformationszeit herausgelöst werden kann, oder wie es zu vermitteln ist, ohne in diesen Kampf erneut einzutreten. W. deutet selbst Zweifel an, wenn er einleitend fragt, ob es sinnvoll sei, „an Streitfragen längst vergangener Jahrhunderte" zu erinnern, „die vielen als Quisquilien erscheinen werden" (5/26). Dennoch will er nicht davon ablassen, den Entdeckungszusammenhang reformatorischer Theologie erneut freizulegen. Er hat den Mut, einen Gesamtentwurf reformatorisch geprägter Theologie im 21. Jh. vorzustellen und ihn damit auch auf den Prüfstand zu stellen. Man darf gespannt sein, was die folgenden Bd.e, die den Themen Schöpfung, Sünde, Versöhnung und Vollendung gewidmet sein werden, zur Frage nach der Aktualität reformatorischer Theologie noch erbringen.

Dortmund Thomas Ruster

Was letztlich zählt – Eschatologie, hg. v. Rudolf Englert / Helga Kohler-Spiegel / Norbert Mette / Elisabeth Naurath / Friedrich Schweitzer. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 2010. 272 S. (Jahrbuch der Religionspädagogik, 26), pb. € 24,90 ISBN: 978–3–7887–2470–2

Trotz des weithin ungeklärten erkenntnistheoretischen Status' eschatologischer Sätze, trotz der bleibenden Strittigkeit ihrer inhaltlich-systematischen Gehalte, schließlich auch noch – angesichts der Erosion überkommener postmortaler Ordnungssysteme – trotz der lebensweltlichen Pluralität individueller Hoffnungskonstrukte geht es den Hg.n dieses religionspädagogischen Jahrbuchs um nichts Geringeres als eine „Eschatologiedidaktik". Auch wenn das Projekt, das da „auf seine Voraussetzungen hin geprüft und in seinen möglichen Konturen skizziert" werden soll, im Vorwort noch etwas zögerlich in Anführungszeichen gesetzt wird, ist das ein ambitioniertes Ziel. Wie wird es angegangen?

Abgesehen von einem einleitenden „Schlaglicht", das die Reichweite von Hoffnungsbildern ausloten will, und einem abschließenden „Rücklicht", das über Idee und Entstehung des Jahrbuchs der Religionspädagogik seit seinen Anfängen in den 1980er Jahren Auskunft gibt, gliedert sich der Bd. in vier Abschnitte: „Zugänge" (19–86) eröffnen Wege und klären theologische und lebensweltlich-empirische Voraussetzungen, „Vertiefungen" (87–168) bieten systematisch-theologische Grundsatzreflexionen, „Seitenblicke" (169–186) holen die interreligiöse Perspektive (Judentum, Islam, Buddhismus) zumindest ansatzweise mit ins Boot und „Konkretionen" (187–260) schließlich fokussieren die Thematik auf unterschiedliche religionspädagogische Handlungsfelder. Im Anhang findet sich außerdem ein farbiger Bildteil. Obwohl evangelisch verantwortet, ist das Jahrbuch sowohl von Hg.- wie auch von Autorenseite konsequent interkonfessionell ausgerichtet. Das ist angesichts der Komplexität des Themas nicht nur arbeitsökonomisch naheliegend, sondern konzeptuell unabdingbar: Die vielfältigen Schwierigkeiten mit dem Thema sind konfessionsübergreifend dieselben, und auch die (systematisch-theologischen wie die religionspädagogischen) Debattenstränge orientieren sich längst nicht mehr an Bekenntnisgrenzen, sondern verlaufen quer dazu. Zum Interkonfessionellen tritt – nicht weniger erfreulich – das Interdisziplinäre hinzu: Neben genuin religionspädagogischen und -didaktischen Beiträgen finden sich exegetische, entwicklungspsychologische, religionssoziologische und -empirische Aspekte ebenso wie systematisch-theologische Fundierungen. Es würde zu weit gehen, die Liste der Beiträge oder der Beitragenden auch nur zu nennen – in der Summe werden in diesem Jahrbuch 24 Texte sehr unterschiedlicher Couleur versammelt. Ich will mich deshalb mit einigen subjektiven Leseeindrücken begnügen.

Eine nicht unbedeutende Rolle spielt naturgemäß die Gerichtsthematik. *Michael Langer* nähert sich historisch über Rubens' „Höllensturz" an das Thema an. Angesichts des Umstandes, dass das religionspädagogische Reden über die Hölle heute „milde geworden" sei, möchte er auf die Frage, ob es notwendig sei, „die Hölle religionspädagogisch zu revitalisieren", „mit einem uneingeschränkten ‚Ja' antworten" (41). Dass man dabei angesichts einer weitgehend verlorenen existentiellen Prägekraft traditioneller Lehraussagen und der sie illustrierenden Bilder zur negativen Endgültigkeit wenig Angst vor jugendlichen Traumatisierungen zu haben braucht, die Sorge vor einem Rückfall in Drohpastoral und damit verbundener Gottesvergiftung folglich eher eine Projektion der Lehrkräfte und weniger ein echtes Adressatenproblem darstellen dürfte (so die These von *Bernhard Dressler*, 151), kann gerne konzediert werden. Dass es trotzdem mit einer simplen Revitalisierung nicht getan ist, zeigen die problemsensiblen Ausführungen von *Ottmar Fuchs* zur Gerichtsthematik. Auch er wirbt dafür, die Frage des Gerichts nicht einfach zu übergehen, weil sie die Sehnsucht nach Gerechtigkeit wachhalte. Zugleich aber sieht er die menschlich-distributive Gerechtigkeit „in Gottes Gerechtigkeit aufgehoben und überboten" (so der Aufsatztitel, 96) und vertritt deshalb mit Nachdruck die Hoffnung auf eine eschatologische Allversöhnung – auch der Täter und der Opfer miteinander. Gericht interpretiert er in diesem Sinn treffend als „Gnade zur Versöhnung" (104) und als einen „Resonanzkörper" (ebd.) des Gewesenen. Weniger plausibel ist für mich allerdings aus genau diesem Grund sein Insistieren auf dem Ganztodmodell, das Auferweckung nur als radikale Neuschöpfung denkbar werden lässt und damit die im Gerichtsgedanken implizierte Dialektik von identitätssichernder Kontinuität und erlösender Diskontinuität unterminiert. F.s vermittelnde These, dass der Glaube „Gott zutraut, diese Kontinuität in der Auferstehung neu zu erschaffen" (98), scheint mir logisch widersprüchlich und daher eher Indikator als Lösung des Problems zu sein. Signifikant ist freilich, dass im vierten, den religionspädagogischen Konkretionen gewidmeten Buchabschnitt kein einziger Beitrag konkretisiert, wie diese traditionellen Gerichtsbilder eschatologiedidaktisch aufgearbeitet werden könnten. Bilder des Himmels lassen sich da leichter abrufen und bearbeiten – ihnen widmen sich denn auch gleich zwei Beiträge.

Prominente Themen im Eingangs- wie im Schlussteil des Jahrbuchs sind Sterben, Tod und Todeskonzepte: *Norbert Mette* beschreibt auf Basis neuerer empirischer Daten, wie Kinder im Laufe ihrer Entwicklung allmählich ein „kohärentes Todesverständnis" (45) konstruieren, den Tod also in seiner ganzen Härte als unvermeidlich, unumkehrbar und universal begreifen. Dabei genüge es nicht, einzig Piagets Stufenmodell der kognitiven Entwicklung als Hintergrundfolie anzulegen, die individuelle Konstruktionsleistung erfolge vielmehr multifaktoriell. *Heinz Streib* und *Constantin Klein* stellen im Anschluss eine empirische Studie zu Todesvorstellungen Jugendlicher vor und zeigen mit Hilfe qualitativer Leitfrageninterviews auf, wie sich diese thanatologischen Konzepte auf dem Weg zum Erwachsenwerden verändern. Auch sie kritisieren eine einseitige Bezugnahme auf Piaget: Ein ‚reifes', ‚realistisches' Todesverständnis zeichne sich nicht zwangsläufig durch die Annahme aus, mit dem Tod sei alles vorbei. Vielmehr handle es sich hierbei um ein „agnostisch-atheistisches Durchgangsstadium" (73) junger Erwachsener, dessen Hauptmotiv in der „Abgrenzung von den Kindheitsmustern und dem Kinderglauben" (72) zu suchen sei. Im mittleren Erwachsenenalter steige der Glaube an ein Weiterleben nach dem Tod dagegen wieder signifikant an. Ein Beitrag zum Wandel in der Bestattungskultur (76–86) und eine Analyse von Todesanzeigen (249–259) runden das Themenfeld ab und geben zugleich Einblick in die Vielfalt traditionsentkoppelter Jenseitsvorstellungen.

Zentrales Thema in den „Vertiefungen" ist dagegen das Verhältnis von Zeit und Ewigkeit. Sowohl *Magnus Striet* als auch *Klaus v. Stosch* kritisieren in ihren Beiträgen eine rein negative Verhältnisbestimmung von Zeit und Ewigkeit, die Ewigkeit nur als gänzlich inkommensurabel zu Zeit, als strikte Zeitlosigkeit und Zeitjenseitigkeit verstehen kann. Stattdessen geht Striet von der zeittheoretischen Annahme aus, „dass es auch eschatologisch eine subjektivitätsermöglichende Zeit geben wird" (91). Nicht die Zeit höre also einfachhin auf, wohl aber das Leiden an ihr. Auch v. Stosch rückt „ein prozessuales Denken von Gott und der menschlichen Vollendung in ihm" (136) in den Mittelpunkt der Aufmerksamkeit und verweigert sich von daher (u. a. unter zustimmender Zitation Striets) ebenfalls einer absoluten Zeitjenseitigkeit der Eschata. Zugleich betont er, Ewigkeit könne „weder als Zeitlosigkeit noch als immerwährende Dauer konzipiert werden" (134). Beide kommen überein, „Gott […] als die Zukunft der Zeit zu verstehen" (v. Stosch, 134, vgl. Striet, 91), eine ursprünglich von Pannenberg eingebrachte These, die gegenwärtig wohl zu Recht als Mehrheitsmeinung gelten darf. Von hier ausgehend könnte man nun erneut nach der klassischen Definition des Boethius zurückfragen, der ja nicht die Zeitlosigkeit als solche, sondern den Lebensbegriff in den Mittelpunkt seines Ewigkeitskonzepts stellt, die Inkommensurabilität von Zeit und Ewigkeit also nicht als Wert an sich bestimmt, sondern als Funktion der überschäumenden und durch nichts zu begrenzenden Lebensfülle (und damit verbunden: intimen Menschennähe!) Gottes.

Es spricht für den analytischen Scharfsinn *B. Dresslers*, der sich in seinem Beitrag explizit „Vorüberlegungen zu einer zeitgemäßen Eschatologiedidaktik" (so der Aufsatztitel, 137) widmet, eben diese drei Themenbereiche – Zeit und Zukunft; Endlichkeit, Tod und Vorstellungen über den Tod hinaus; Schuld und Gericht – als eschatologiedidaktische Erschließungsfelder (147–152) identifiziert zu haben: Die inhaltlichen Linien des Jahrbuchs bestätigen ihn. Weniger überzeugend allerdings scheint mir sein stark an Bultmann orientierter Eschatologiebegriff zu sein, der Eschatologie nur in klarer Frontstellung zur Apokalyptik platzieren kann. Wenn Eschatologie nur noch als ein „[e]ndgültiger Abschied von der Apokalyptik" (139) denkbar sein sollte, dann wird das weder dem geistesgeschichtlichen Phänomen Apokalyptik gerecht, noch kann es eschatologisch überzeugen. Denn D.s einseitige Fixierung auf die präsentische Eschatologie der erfüllten Gegenwart unterschlägt nicht nur die notwendig zur Eschatologie gehörenden futurischen Elemente, sondern droht eine existential und je individuell konturierte Heilserfahrung von der Historie mit ihren kleinen und großen Katastrophen abzuschneiden und damit geschichtslos werden zu lassen. Gerade diesen universalen Geschichtsbezug des Heils will apokalyptisches Denken, wenn auch kontrafaktisch, wahren. Und ebenso hält es die schöpfungsweite Relevanz des erhofften Einbruchs des Messianischen wach, eine Dimension, die D. ebenso konsequent unterbelichtet: „Der noachitische Bund […] ist jedenfalls zerbrochen und kann nur noch in dem Sinne gelten, dass Gott keinen Menschen aufgibt." (143)

Apokalyptik als geistesgeschichtliches Vorkommnis und als spezifische Weise eschatologischen Denkens ist wohl bleibend umstritten. Ein wie auch immer gearteter Konsens ist derzeit jedenfalls nicht absehbar. Es spiegelt also gewissermaßen den wissenschaftlichen Proporz, wenn – als Kontrastfolie zu

Dressler – *Folkert Rickers*, Gründungsmitglied des Jahrbuchs, nachdrücklich für eine religionspädagogische Würdigung dieses Phänomens eintritt, nicht zuletzt deshalb, um die entsprechenden biblischen Texte in ihrem jeweiligen historischen und weltanschaulichen Kontext Schülerinnen und Schülern überhaupt zugänglich machen zu können. Zentrales Anliegen R.s ist es, den Jugendlichen die „eschatologische Dynamik" (162 u. ö.) apokalyptischen Denkens, die sich in den Visionen einer neuen Gesellschaft und den Antizipationen einer neuen Zukunft Bahn bricht, nahezubringen. Das ist für ihn mehr als nur ein Unterrichtsthema neben vielen anderen: „Eschatologische Dynamik sollte zum *Unterrichtsprinzip* werden." (164) Es irritiert allerdings, dass er nicht nur in seiner Darstellung der Apokalyptik, sondern auch des damit verbundenen Bildungsbegriffs im Wesentlichen auf Literatur aus den 1970er und 1980er Jahren zurückgreift.

Dass eine solche Eschatologiedidaktik, wie sie das hier zu besprechende Jahrbuch für Religionspädagogik in Angriff nimmt, ein notwendiges Unterfangen darstellt, braucht eigentlich nicht weiter erörtert zu werden. Trotzdem, und in aufsteigender Wichtigkeit, mit den Stimmen der Autorinnen und Autoren: Erstens, weil dieses Thema in der religionspädagogischen Literatur bisher sträflich marginalisiert wurde (so die Diagnose *Rainer Lachmanns*, 202, Lehrpläne und curriculare Entwürfe der letzten 50 Jahre zum Thema durchforstend). Zweitens, weil eschatologische Modellbildungen natürlicher Teil der geistigen Entwicklung von Kindern und Jugendlichen sind, deshalb notwendigerweise auftauchen und in geeigneter Form pädagogisch bearbeitet werden müssen (vgl. Streib/Klein, 74). Drittens, weil eschatologische Konzepte und Modellbildungen im Alltag handlungsleitend sind. Striet hat recht: „Eschatologische Begriffe sind praktische Begriffe. Sie bestimmen das Bewusstsein, unausweichlich." (95) Etwas prosaischer, aber in die gleiche Richtung formuliert es der Altmeister protestantischer Eschatologie, *Jürgen Moltmann*: Eschatologie lehrt das „Widerstehen und Vorwegnehmen" (117) und dient so der Heiligung des Lebens und der tätigen Antizipation göttlicher Zukunftsverheißung gleichermaßen. Viertens und v. a. schließlich, weil Auferstehung der Kernartikel des christlichen Glaubens schlechthin ist.

Es ist deshalb gut, dass *Uta Pohl-Patalong* „Auferstehung als Thema für den Religionsunterricht entdecken" (208) will. Weniger gut wäre es freilich, wenn damit eine antiintellektualistische Stoßrichtung einherginge. Zumindest missverständlich ist nämlich ihre folgende These: „Ein rational nachvollziehbares Verstehen von Auferstehung entspricht nicht dem Gegenstand und kann nicht Ziel religionspädagogischer Bemühungen sein." (210) Warum eigentlich nicht? Natürlich hat sie recht, wenn sie gerade das Kontrafaktische, gegenüber der alltäglichen Lebenserfahrung Sperrige einer solchen Hoffnungsfigur didaktisch fruchtbar werden lassen will. Natürlich hat sie weiterhin recht, wenn sie den Zweifel als „inhärente Perspektive" (210) des Glaubens würdigen will. Und natürlich will auch niemand den Geheimnischarakter der Auferstehungshoffnung zugunsten eines vermeintlich durchschauten Lehrstücks aufheben. Aber um mit Schülerinnen und Schülern angemessen die lebensweltlichen Konsequenzen reflektieren zu können, die aus den jeweiligen Modellvorstellungen resultieren (so die didaktische Zielformulierung P.-P.s, 211), bedarf es doch des Nachdenkens darüber, dass a) Auferstehung trotz ihres transhistorischen und transempirischen Charakters kein widervernünftiger Gedanke ist und dass daher b) die Hoffnung auf ein solches Geschehen vor dem Forum der Vernunft ausweispflichtig, aber auch ausweisfähig ist. Ich bin kein religionspädagogischer Fachmann und deshalb nur sehr bedingt vorschlagsberechtigt, aber das scheint mir zumindest mit Blick auf die gymnasiale Oberstufe kein unerreichbares Ziel zu sein. Wichtig wäre es allemal, nicht nur als wissenschaftstheoretisches Propädeutikum der zukünftigen Studierenden, sondern um dem unseligen – und je nach Standpunkt entsprechend fideistisch oder positivistisch grundierten – Mythos, dass Glauben und Vernunft, Bekenntnis und Nachdenken Gegensätze seien, auch im Hinblick auf dieses Herzstück des Glaubens ein für allemal den Garaus zu machen.

Berlin Matthias Remenyi

Endangst und Erlösung. Bd. 1: Untergang, ewiges Leben und Vollendung der Geschichte in Philosophie und Theologie, hg. v. Peter Koslowski / Friedrich Hermanni. – München: Fink 2009. 282 S., kt € 34,90 ISBN: 978-3-7705-4757-9

Der in interdisziplinärer Kooperation hg. Sammelbd. enthält Referate, die auf eine im Jahr 2008 veranstaltete Tagung gleichen Namens zurückgehen. Er ist – der umfassenden Themenstellung entsprechend – in drei große Themenkreise unterteilt, deren erster philosophiegeschichtliche Perspektiven bietet, während die beiden anderen sich Fragen der Individual- bzw. der Universaleschatologie widmen.

Übergreifendes Thema der philosophiehistorischen Beiträge ist die Frage nach der Denkmöglichkeit einer sich auch über den Hiatus des Todes hinweg durchhaltenden, diachronen personalen Identität. Es sind Anwege, die das philosophische Problemniveau verbürgen, das derjenige nicht unterschreiten sollte, der sich mit individueller und universaler Eschatologie beschäftigt.

Dass das im Einzelnen auch ohne eine befriedigende Schlussthese enden kann, zeigt der erste Beitrag von *Friederike Schick* (3–18), der sich mit der Identitätstheorie John Lockes befasst: Kriterium personaler Identität ist nicht die sich durchhaltende Selbigkeit einer materiellen (oder auch geistigen) Substanz, sondern in synchroner Hinsicht die ichbewusste aktuale Binnenperspektive, d. h. die Fähigkeit zur denkenden Introspektion, und in diachroner Hinsicht dann entsprechend die Fähigkeit, dieses Ichbewusstsein über die Zeit zu realisieren, d. h. sich an frühere Bewusstseinszustände zu erinnern (Erinnerungskriterium). Weil aber – so die berechtigte Kritik der Autorin – dieser Begriff postmortaler Identität nur die Selbigkeit eines subjektiven Bewusstseins (Identität der Person) erreicht, nicht aber des gesamten, leiblich verfassten Lebewesens (Identität des Menschen), kann die Frage nach der Denkmöglichkeit eines vollen Auferstehungsbegriffs mit Locke letztlich nicht beantwortet werden.

Peter L. Oesterreich beschäftigt sich mit der Frage nach Tod und Unsterblichkeit im deutschen Idealismus (19–36). Das thanatologische Grundproblem, wie die mit dem Begriff des natürlichen Todes gegebene Annahme eines totalen Untergangs des Menschen im Tod mit dem starken Subjektbegriff des deutschen Idealismus austariert werden kann, wird anhand der Entwürfe Fichtes, Hegels und Schellings bearbeitet. Alle drei verbindet nicht nur die Absage an die überkommene Thanatologie der traditionellen Substanzenmetaphysik, sondern in eins damit – so die Zusammenfassung des Autors – die entschiedene Absicht, „die Erscheinung des natürlichen Todes zu relativieren und die Überzeugung von der Unsterblichkeit der Subjektivität zu sichern" (20). Die Wege, die dabei eingeschlagen werden, sind verschieden. Gemeinsam ist ihnen eine gewisse Tendenz zur Bonisierung des Todes, was besonders mit Blick auf Hegel herausgearbeitet wird. Dieser Befund ist durchaus von übergreifendem eschatologischen Interesse: Wie lässt sich eschatologische Hoffnung auf sich durchhaltende personale Identität aufrechterhalten, ohne in eine Thanatodizee abzugleiten?

Historischer Referenzpunkt des Beitrags von *Walter Jaeschke* (37–50) sind die Unsterblichkeitsdebatten des Vormärz, die der junge Feuerbach mit seiner Projektionsthese einleitet. Ganz anders dagegen die Debatten, die nach Hegels Tod im Jahr 1831 losbrechen und in denen Feuerbachs Unsterblichkeitskritik gar keine Rolle spielt: Gefragt wird nicht nur, ob Hegel eine personale Unsterblichkeit vertritt, sondern diskutiert wird über die grundsätzliche philosophische Legitimität und Plausibilität einer solchen Position überhaupt – und in eins damit natürlich auch über Begriff und Gehalt einer Philosophie, die sich mit einem solchen Gegenstand eo ipso der Gottesfrage aussetzt.

Den Abschluss des ersten, philosophiehistorischen Durchgangs bildet *Markus Enders* (51–80) mit einer Rekonstruktion und Kritik der Thanatologien Heideggers und Sartres. Beide Positionen werden ausführlich und immer nah an den Quellen referiert. Bei Heidegger ist das zunächst die in *Sein und Zeit* entwickelte – so die Analyse Enders' – „Umdeutung des Todes" als des Endes des Daseins zu einer „Seinsmöglichkeit desselben" (57). Eigentlicher Kritikpunkt ist freilich – jetzt mit Blick auf die Freiburger Antrittsvorlesung – der „nihilistische Grundzug der anthropologischen Position Heideggers" (60). Das genaue Gegenstück zu Heideggers aktivisch grundierter Thanatologie stellen die entsprechenden Passagen in Sartres phänomenologischer Ontologie dar: Hier ist der Tod eine absurde, dem Menschen äußerlich bleibende und allen seinen Entwürfen ein Ende setzende Grenze. Sartres Thanatologie wird als eine „theoretische Neutralisierung auf Grund einer lebenspraktischen Verdrängung des menschlichen Todes" (80) gebrandmarkt; ein Vorwurf, über den sich ebenso trefflich streiten ließe wie über den Vorwurf, Heidegger denke nihilistisch.

Den zweiten Themenkreis zu Fragen der Individualeschatologie eröffnet ein exegetischer Beitrag *Christof Landmessers* (83–100), der die Auferstehung der Toten als paulinisches Theologumenon zum Gegenstand hat. Die zentrale These L.s lautet, dass in der ursprünglichen Missionspredigt des Paulus die „Vorstellung von der leiblichen Auferstehung der Menschen [...] zunächst keine ausdrückliche Rolle" (84) gespielt habe. Paulus sei zunächst alles daran gelegen, die Sünden tilgende, aus dem Zorngericht Gottes rettende und weltenwendende Bedeutung der Auferstehung Christi hier und jetzt als den Kernartikel schlechthin des Christentums zu verkünden. Das Nachdenken über die Auferstehung der Toten, erstmals literarisch greifbar in 1 Thess 4,13–18, sei erst durch den Tod der ersten Gemeindemitglieder nötig geworden; eine Krisenerfahrung, die das ursprüngliche Bewusstsein unmittelbarer Heilsgegenwart als „limitiert" (91) erscheinen ließ. Es geht L. in dem alten Streit um die Frage nach dem Verhältnis von präsentischer und futurischer Eschatologie bei Paulus – und der damit verbundenen Debatte um die Frage, ob Paulus nun Apokalyptiker ist oder nicht – nicht darum, einseitig zugunsten einer Position zu votieren. Vielmehr ruft er schlicht den texthistorischen Gang der Entwicklung in Erinnerung und macht auf diese Weise deutlich, dass gegenwärtige *und* futurisch-eschatologische Hoffnung ihre Kraft aus dem soteriologischen Gehalt des Christusereignisses ziehen.

Religionswissenschaftlich orientiert sind die Überlegungen *Stefan Schreiners*, der sich mit Auferstehung und Unsterblichkeit in jüdischer und islamischer Überlieferung beschäftigt. Interessant ist der Beitrag insbes. deshalb, weil er Judentum und Islam nicht in unterschiedlichen Kap.n abhandelt, son-

dern beide gemeinsam auf unterschiedliche Modellvorstellungen hin befragt (Wiederbelebung der Toten, Rückkehr der Seele in den Leib, Unsterblichkeit der Einzelseele etc.). Auf diese Weise lassen sich nicht nur parallele Hoffnungsfiguren herausarbeiten und ganz ähnliche Diskurszentren lokalisieren (z. B. Auferstehung als Restitution oder Transformation), sondern auch literarische Abhängigkeiten nachweisen. So wird detailliert aufgezeigt, wie Dtn 32,39 (der Herr lässt sterben und macht wieder lebendig) wohl entgegen seinem eigentlichen Textsinn sowohl im Judentum als auch im Koran als „Begründung und Beweis der Auferstehung" (108) eine dominante Rolle spielt.

In systematisch-theologischer Perspektive befasst sich *Joachim Ringleben* mit der „Frage nach dem Übergang vom zeitlichen zum ewigen Leben bei der Auferweckung" (121). Zentrale Pointe ist, dass das Problem einer Verhältnisbestimmung von Zeit und Ewigkeit sprechakttheoretisch reformuliert wird, Auferstehung also als Wortgeschehen eines sprachlich verfassten Gottes bestimmt wird: So wie im gesprochenen Satz die Wortfolge in ein übergreifendes Ganzes aufgehoben wird und erst von diesem her Sinn und Gehalt empfängt, so erweist sich „Gottes Reden als ein sich in der Zeit artikulierender, aber ewig mit sich einiger, lebendiger Satz" (128), der nicht nur die Zeitenfolge wirkt, sondern auch die Auferstehung. So hilfreich eine solche sprachtheoretische Explikation des eschatologischen Begriffsfeldes sein mag, so opak bleibt mir doch die enge Anlehnung an Hegel: Wenn Ewigkeit – nur, möchte ich hinzufügen – als das in sich zeitlos-ewige Geschehen der Aufhebung der Zeit in ihre eigene Wahrheit hinein verstanden wird, dann führt das nicht nur zu für mich logisch widersprüchlichen Aussagen wie der, dass die Ewigkeit „zugleich ihr eigener Prozess *und* prozesslos ist" (136), sondern auch zu einer Minderbestimmung des mit dieser Chiffre verbundenen qualitativen Gehaltes. Das Neue des ewigen Lebens ist mehr als nur „die uns in der Auferstehung eröffnete Wahrheit des Alten" (135).

Als entschiedener Verfechter der Ganztodtheorie präsentiert sich *Friedrich Hermanni*. Kern seiner Kritik am eschatologischen Standardmodell ist der zugrunde liegende „Substanzendualismus" (147). So berechtigt die Kritik an einer substanzendualistischen Lesart des Leib-Seele-Problems ist, so problematisch ist der Rückgriff auf das Ganztodmodell. Denn dieses sieht sich mit der identitätslogischen Frage konfrontiert, wie – wenn Auferstehung nur als *nova creatio ex nihilo* denkbar ist – an der Selbigkeit der Auferweckten mit den einstens Gestorbenen festgehalten werden kann. Die Lösung, die H. anbietet, liegt im Rekurs auf das Gedächtnis Gottes, das die nachfolgende leibliche Auferstehung am Ende der Zeit zwar nicht ersetzen, wohl aber den Graben zwischen Tod und Auferstehung überbrücken soll. Es übernimmt damit die gleiche identitätsgarantierende Funktion wie im klassischen Konstrukt die *anima separata*. Bedauerlich ist nur, dass H. seine These zwar gegen den sog. Verdopplungseinwand stützt – könnte Gott etwa ein und dieselbe Person dann mehrmals auferwecken? – nicht aber gegen das grundlegende Problem einer jeden Ganztodtheorie, wie nämlich die Identität eines Subjektes denkerisch gewahrt werden kann, dem in der Zwischenzeit jegliche Form des Fürsichseins genommen ist. Denn identitätskonstituierend ist nicht die Stabilität der Relation, sondern die Subsistenz des Relates. Auch wenn selbstverständlich – was nicht nur die katholische Seelenlehre (Seele als Gottesrelation), sondern auch Luther (mit wem Gott redet, der ist gewiss unsterblich) nahelegt – die von Gott her bleibende Relation für die Subsistenz des menschlichen Relates bürgt, kann doch schwerlich von Ganztod gesprochen werden.

Ebenfalls unbearbeitet bleibt bei H. die problematische, weil zweistufige postmortale Ontologie der Person vor und nach ihrer leiblichen Auferstehung, die er mit der klassischen Konzeption teilt. Plausibler erscheint mir deshalb (nach wie vor) das von Greshake und anderen entwickelte Modell einer Auferstehung im Tod. Umso erfreulicher, dass sich mit *Rudolf-Christian Henning* ein protestantischer Theologe dieses Denken zu eigen macht. Ausführlich wird neben der innerkatholischen Debatte auch die Ganztodhypothese diskutiert. Besonders die Schwierigkeiten Letztgenannter weisen ihm den „protestantische[n] Weg zur Theorie einer Auferstehung im Tode" (175). Der ist wesentlich pneumatologisch grundiert: So wie bereits das Leben hier und jetzt ganz vom Geist Gottes getragen ist, so wird es im Tod durch denselben Geist „als eine ganz besondere Gestalt", „als individuelle Lebensgestalt" (177) zu Gott zurückkehren. Auferstehung wird als „Transformation […] in eine neue Lebensform" verstanden, der Tod mithin als „Beginn einer Metamorphose in eine neue leibseelische Existenz" (ebd.).

Den dritten, universaleschatologisch orientierten Fragenkreis eröffnet *Ulrich H. J. Körtner* mit einem Beitrag zur Hermeneutik und Kritik apokalyptischen Daseinsverständnisses. Die seit seiner Habil.schrift aus dem Jahr 1988 beständig vorgetragene – und m. E. plausible – These K.s lautet nun, „dass eine spezifische Form der Angst, die sich als Weltangst bezeichnen lässt, der hermeneutische Schlüssel zur Apokalyptik […] ist" (185). Deshalb kann apokalyptisches Denken (obwohl ursprünglich ein Krisenphänomen) auch jenseits unmittelbarer Krisenerfahrungen gedeihen. Weltangst erscheint „als eine spezifische Weise, das Dasein überhaupt zu erfahren, welche ihren möglichen konkreten Anlass weit übersteigt" (188). Jenseits dieser existentiellen Komponente liegt der genuin theologische Charakter der Apokalyptik in dem Versuch, „Gottes Nähe und Anwesenheit unter den Bedingungen einer gegenläufigen Welterfahrung auszusagen" (191). Zur Hermeneutik tritt die Kritik: Gerade die säkularen, kupierten und hoffnungsleeren Apokalypsen der Gegenwart lehren einen ideologiekritischen Umgang mit dem insgesamt ambivalenten Phänomen. Christlich gewendet (und wieder hegelianisch): Das Katastrophische des Apokalyptischen darf nicht verdrängt werden, es ist aber in der universalen soteriologischen Relevanz des Christusgeschehens aufgehoben. Auf diese Weise wird christlicher Glaube, situiert im Niemandsland zwischen Endangst und Erlösung, zum „Mut zum fraglichen Sein" (202).

Nicht apokalyptisch, aber dezidiert geschichtstheologisch orientiert sind die sich anschließenden Beiträge von *Peter Koslowski* und *Hans Schwarz*. Beide stellen auf je eigene Weise die Frage nach der Vollendbarkeit von Welt und Geschichte. Für K. steht der Begriff der Restauration im Vordergrund, den er entgegen einer landläufigen, eher pejorativen Bedeutung ganz positiv als Bedingung der Möglichkeit einer Vollendung der Geschichte ansieht. Weil weder Regression oder ewige Wiederkehr des Gleichen noch die Idee des Fortschritts eine Vollendung der Geschichte denkbar werden lassen können, bleibt als einziges Prinzip einer Vollendung des geschichtlich Vergangenen der Gedanke der Restauration, d. h. der „Wiederherstellung des früheren Zustandes auf höherem Niveau" (216). Ganz ähnlich der irenäischen *recapitulatio* bedeutet Restauration für K. also weder eine regressiv-naive Paradiesessehnsucht noch ein reaktionäres Festhalten am geschichtlichen *status quo*, sondern es geht ihm um die bleibende Bedeutsamkeit des paradiesischen Uranfangs, der als ein integraler Status des Seins „auf einer vorher nicht erreichten Stufe" (218) vollendet werden wird, mithin um den Gedanken einer Vollendung der Geschichte, in der „Herkunft, Verlauf und Ende der Geschichte versöhnt sind" (220). S. thematisiert zunächst ebenfalls die konstitutive Begrenztheit der Geschichte, definiert Vollendung dann aber als „Entgrenzung des Begrenzten" (227). Damit rückt stärker als bei K. die Kategorie des radikal Neuen in den Fokus. Mit den klassischen Schriftbelegen – Offb 21,1ff; Jes 43,18f; 2 Kor 5,17; Röm 8,19ff – illustriert S. den philosophischen Gedanken der Vollendung mit dem biblischen Bild der eschatologischen Neuschöpfung.

J. Christine Janowski schließlich plädiert für eine Überwindung des eschatologischen Dualismus, der mit einem potentiell doppelten Gerichtsausgang einhergeht. Stattdessen votiert sie zugunsten einer Annäherung an den Gedanken der *Apokatastasis panton*, der von ihr in einem präzise bestimmten Sinn als ein Geschehen der Allerlösung interpretiert wird. Auch wenn der Beitrag (abgesehen von Eingangskap. und Schluss) als die Quintessenz ihrer Habil.schrift bereits 1994 im Jahrbuch für biblische Theologie erstmalig publiziert und inzwischen auch nochmals anderweitig wieder aufgelegt wurde, so ist er es aufgrund seiner theologischen Qualität und der entschiedenen Positionierung seiner Autorin doch wert, aufmerksam (ggf. erneut) studiert zu werden. Eine Analyse der klassischen Anathematisierungen der *Apokatastasis panton* führt zu dem Ergebnis, dass nicht die Hoffnung auf Allerlösung selbst, sondern lediglich die damit verbundenen problematischen Modellelemente (u. a. Präexistenz der Seelen und Erlösung des Teufels, besonders aber die mit der Denkbarkeit eines erneuten Sündenfalls verbundene, zyklische Wiederkehr des Immergleichen) verurteilt wurden. Das von J. selbst vorgeschlagene Modell orientiert sich am Vergehen von Wirklichkeit und Möglichkeit der Sünde selbst und beansprucht, diese problematischen Implikationen zu vermeiden. In Überschreitung auch noch des sog. dritten Weges (Hoffnung auf Allerlösung ja, Lehre nein) ist für J. nicht mehr die Frage, ob überhaupt eine Eschatologie der Erlösung aller Menschen zu lehren und zu bekennen ist, sondern lediglich, „in welcher angemesseneren bzw. konvenienteren Gestalt gegenüber eindeutig problematischen Gestalten" (266) dies zu erfolgen hat.

Lässt sich ein Fazit ziehen? Vielleicht dieses: Tagungsbd.e haben oft die doppelt missliche Eigenschaft, anstelle theologisch stringenter Gedankenführung a) ein inhaltliches Sammelsurium an Beiträgen mit b) bisweilen erheblich differierender theologischer Qualität darzubieten. Beides ist hier nicht der Fall. Alle Texte bewegen sich auf erfreulich hohem Niveau und treiben ihre jeweilige Debatte auf spezifische Weise voran. Das gilt selbstverständlich auch für jene Beiträge, bei denen ich inhaltliche Anfragen angemeldet habe. Stets wird der Leser auf Augenhöhe mit dem aktuellen Forschungsstand konfrontiert. V. a. aber lässt die Zusammenstellung der Texte ein klares kompositorisches Prinzip erkennen, sodass dieser Sammelbd. nicht nur die Ergebnisse einer wissenschaftlichen Tagung der breiteren Fachöffentlichkeit zur Verfügung stellt, sondern zugleich eine hervorragende Einführung in aktuelle Grundprobleme der eschatologischen Theoriebildung bietet. Schon länger angekündigt ist ein Folgeband gleichen Obertitels, der sich mit Rechtfertigung, Vergeltung, Vergebung und Erlösung befassen wird. Ich freue mich schon auf die Lektüre.

Berlin Matthias Remenyi

Mystik

Hälbig, Klaus W.: **Der Baum des Lebens**. Kreuz und Thora in mystischer Deutung. – Würzburg: Echter 2011. 368 S., geb. € 29,00 ISBN: 978-3-429-03395-8

Seit einiger Zeit findet die sog. kanonische Schriftauslegung auch im dt. Sprachraum vermehrte Zustimmung. Leitend ist dabei die Überzeugung, dass die historisch-kritische Exegese und die ihr zugrundeliegende Hermeneutik ihre Verdienste in der kultur- und sozialgeschichtlichen oder sprach- und literaturwissenschaftlichen Erschließung der Textzeugnisse besitzt, aber das Sinnpotential der Schrift in ihrer Einheit aus Altem und Neuem Testament nicht ausschöpft. Die Frage nach der *Inspiration* der Schrift (und damit nach einer Hermeneutik des Glaubens als Voraussetzung dafür, die Schrift

richtig zu verstehen) sowie der *Wahrheit* der dort niedergelegten Erfahrungen mit dem sich mitteilenden Gott des Bundes geht über das historisch Nachweisbare hinaus (vgl. Nachsynodales Apostolisches Schreiben „Verbum Domini", Nr. 19).

Die vorliegende Arbeit von Klaus Hälbig, der als Referent an der Kath. Akademie Rottenburg-Stuttgart tätig ist, will einen Beitrag zur kanonischen Schriftauslegung liefern. Die Lehre von den zwei bzw. vier Schriftsinnen aus der Vätertheologie wird dazu in einen fruchtbaren Dialog mit dem symbolischen Schriftverständnis der jüdischen Kabbala gebracht, wie es der in Zürich wirkende Gelehrte Friedrich Weinreb (1910–1988) neu erschlossen hat. V. a. die Zahlensymbolik des hebräischen Alphabets und die auf sie aufbauenden „Er-Zählungen" (19) legen den ursprünglichen Sinn von Sprache und Schrift frei, der in einer über den Buchstaben hinausgehenden geistigen Verbindung und quasi sakramentalen Vereinigung (240) der irdischen mit der himmlischen Welt zu sehen ist.

Nach einem in die Fragestellung einführenden Vorwort (9–25) behandelt der Vf. in sieben miteinander verknüpften Kap.n den geistigen Sinn von Thora (67–106), Schöpfung und Sabbat (107–154), Tempel (155–193) und Beschneidung (195–229) und zeigt, wie diese zentralen Institutionen des jüdischen Gottesverhältnisses im NT aufgegriffen und auf das Christusgeschehen hin gedeutet werden. Kap. 5 und 6 bieten gleichsam als retardierendes Moment einen Überblick zum Schriftverständnis des hl. Bonaventura (231–258) und zur biblischen Farbsymbolik (259–293), ehe im siebten Kap. im „Opfer des Osterlammes" alle Linien zusammenlaufen und die Hingabe des Gekreuzigten als Wiedergewinnung der verlorenen Ursprungsmitte der ganzen Schöpfung, der Schrift und der menschlichen Existenz sichtbar wird (295–338). Das Nachwort (339–361) stellt im Anschluss an das Nachsynodale Apostolische Schreiben „Verbum Domini" von 2010 noch einmal den Zusammenhang von Wort, Eucharistie und Kreuz dar. Das Literaturverzeichnis (363–367) bietet die wichtigsten Quellen, auf ein Namens- oder Stichwortverzeichnis wurde leider verzichtet.

Dem Vf. gelingt es zu zeigen, dass die Liturgie der Kirche, wie sie bis heute gefeiert wird, ohne ein geistlich-mystisches Schriftverständnis nicht zu verstehen ist. Die Analogien und Typologien, mit denen die Schrifttexte auf das sakramentale Geschehen der Taufe, der Eucharistie oder der Osternacht bezogen werden, sind aus Sicht der historisch-kritischen Exegese nicht begründbar. Die verborgene Einheit der Heilsgeschichte, die parallel zur Weltgeschichte verläuft (137), teilt sich nur demjenigen mit, der eine „Bindung an das Erkannte" (95 Anm. 47) eingeht und die Schrift von der „Liebesbeziehung zwischen dem Schöpfer und seiner geliebten Schöpfung" (74) her liest. „Im Grunde beschreibt [...] die Bibel in all ihren Erzählungen den Fall und den Aufstieg des Menschen als Weg der Umgestaltung des Irdischen zum Himmlischen", d. h. als „Wiederherstellung des männlich-weiblichen Menschen zum Bild Gottes" (178). Symbole dieser Einheit, in der sich der Sinn der Schöpfung vollendet, sind das *Herz* (als geistiger Tempel) und die *Hochzeit* zwischen Gott und Mensch, die sich am „Baum des Lebens" (d. h. am Kreuz) vollzieht. Das „Neue", das das Christentum ins jüdische Schriftverständnis einbringt, ist die „Vergeistigung" des Kultes und des Gesetzes (45). Die Annahme des Gekommenseins des Messias Gottes geht über „jede bloß moralische oder gar juridische Wegweisung" hinaus (326) und bezieht die ganze menschliche Existenz in den Prozess der Schriftauslegung mit ein. Christlich gesehen sind nicht die Gesetzeslehrer oder die Fachtheologen, sondern *die Heiligen* die besten Exegeten (243). Das im Christusereignis begründete mystisch-sakramentale Schriftverständnis, das sich in der Alten Kirche aus einer ganz spezifischen Christuserfahrung heraus entwickelt hat und durch die historische Kritik der neuzeitlichen Wissenschaft weitgehend suspendiert wurde, ist, so der Vf., für das Leben der Kirche unverzichtbar und bleibt bis zur Wiederkunft Christi unabgeschlossen (61).

Für seine kanonische, die jüdische mit der christlichen Überlieferung verbindende Schriftauslegung kann sich der Vf. auf lehramtliche Aussagen und eine Reihe neuerer exegetischer Arbeiten berufen. Wie jeder Entwurf, der das Ganze im Fragment des geschriebenen Wortes einfangen will, bleibt auch dieser nicht vor der Gefahr von Totalisierungen und Überinterpretationen gefeit. Wird bspw. die geschichtliche Freiheit des Menschen Jesus von Nazareth, mit der er Leiden und Sterben auf sich nimmt, nicht einer abstrakten Zahlensymbolik geopfert, wenn dies alles „am sechsten Tag der Woche innerhalb von sechs Stunden" (und nicht anders) geschehen *musste* (138–148)? Rückt nicht das christliche Gottesbild mit seinen beiden Polen Trinität und Inkarnation in den Hintergrund gegenüber einer kabbalistischen Schöpfungsspekulation und Messianologie, in der Jesus Christus mehr als fleischgewordene Thora, als *Symbol der Einheit von himmlischer und irdischer Welt* erscheint denn als „Sohn Gottes" und „Sohn der Jungfrau Maria"? Wirken nicht die Christen gegen die Absicht des Vf.s doch als die „besseren Juden", wenn es heißt: „Die Kirche aus Juden und Heiden [...] ist nichts anderes als der innere Sinn von Schöpfung, Menschheit und Israel, aber in der erneuerten, das heißt *gereinigten, erleuchteten und geeinten* [...] Gestalt" (88)? Und wäre nicht von einer christlichen Deutung der jüdischen Schrifthermeneutik zu erwarten, dass sie auch von der Shoah weiß, in der sich Christen in einer Weise am jüdischen Volk versündigt haben, dass eine bedenkenlose Re-Identifizierung von „Kreuz und Thora in ihrer inneren [...] Einheit" (63) Widerspruch erregen muss?

Der Vf. hat in seiner Studie eine Vielzahl neuer Aspekte zur kanonischen Schriftauslegung erschlossen und das weithin vergessene Denken Friedrich Weinrebs in die laufende Diskussion eingebracht. Manche Frage bleibt offen und muss weiter bedacht werden. Die Theologie als ganze steht heute vor der Aufgabe, eine Bibelhermeneutik zu entwickeln, die dem Selbstverständnis des Ersten wie des Neuen Bundes gerecht zu werden vermag. Dazu bietet das vorliegende Werk gerade in der Vielfalt der verarbeiteten Literatur einen wertvollen Beitrag.

Münster Manuel Schlögl

Enders, Markus: **Gelassenheit und Abgeschiedenheit**. Studien zur Deutschen Mystik. – Hamburg: Verlag Dr. Kovac 2008, 444 S. (Boethiana – Forschungsergebnisse zur Philosophie, 82), kt € 88,00 ISBN: 978–3–8300–3636–4

Was der umstrittene und missverstandene Titel „Deutsche Mystik" im Einzelnen auch immer meinen kann – das „mystische Dreigestirn" namens Eckhart, Seuse und Tauler hat eine Schlüsselstellung nicht nur in der Geschichte christlicher Spiritualität, sondern auch in der Genealogie des neuzeitlichen Subjektdenkens inne. Kein Zufall ist es z. B., dass Seuse den Ertrag seines Denk- und Glaubensweges in einer teils historischen, teils fiktiven Autobiographie (zusammen mit seinen anderen Schriften) förmlich zu einem „Exemplar" stilisiert, zu einem Musterbuch christlichen Glaubens. Hier entstehen wichtige Vorarbeiten zur anthropologischen Wende der Neuzeit. Wie sehr diese christologisch und trinitätstheologisch vermittelt sind, wird fundamental in Meister Eckharts Verständnis der Inkarnation Gottes, der die menschliche Natur (nicht nur im Individuum, sondern in genere!) angenommen habe, deutlich. Sein kongenialster Schüler Heinrich Seuse, den die Verteidigung seines Meisters die akademische Karriere kostete, entfaltet Eckharts christozentrische Seins- und Einheitsmystik konsequent (auto-)biographisch und zudem in höchst affektiver Erfahrungsdynamik – und intoniert damit Grundzüge jener Mystik-Diskurse, die heute unter den Stichworten „Gotteserfahrung" oder „Ganzwerdung" neo- und interreligiös buchstabiert werden.

Es ist deshalb ebenso begründet wie naheliegend, dass der Freiburger kath. Religionsphilosoph seine vielfältigen und grundlegenden Studien aus den letzten 15 Jahren hier gesammelt vorlegt und am Ende dieses Bd.es in Reflexionen zur Unterscheidung der Geister (und Mystiken) heute münden lässt. Seine Leitfrage „Sind Mystik und Esoterik dasselbe?" ist mit ihren Differenzierungen ausgesprochen hilfreich und fordert zugleich zu weiterer genauerer Ausarbeitung auf. (Denn Begriffe und Phänomene von „Mystik" und „Esoterik" sind auch in der Christentumsgeschichte keineswegs immer so exklusiv verstanden, wie der Autor voraussetzt: Erinnert sei nur an die Theologie der großen Alexandriner!)

E. legt magistrale Interpretationen von Schriften Meister Eckharts vor, besonders zu dessen „Reden zur Unterweisung" und zu zwei zentralen Predigten sowie zum Traktat „Von Abegescheidenheit", der aus dem Umfeld Eckharts stammen dürfte. Deutlich wird die radikal theozentrische Denkweise des Thüringer Meisters, seine schöpferische Vermittlung biblischen Glaubens und dessen philosophischer Durchdringung. Was E. seit seiner philosophischen Diss. zu Heinrich Seuses Verständnis von „mystischem Wissen" (1993) umtreibt, wird in den hier vorgelegten vier Studien zu Seuse eindrücklich vertieft. Auch bei diesem wie bei seinem Lehrer Eckhart wird deutlich, dass die heute beliebte Entgegensetzung von Theologie und Mystik, aber auch die exkludierende Verhältnisbestimmung von Theologie und Philosophie sowohl historisch wie systematisch problematisch und unzureichend sind. Seuses „Geistliche Philosophie", die explizit an monastische und bernhardinische Traditionen anschließt, entfaltet ein auch systematisch sehr durchdachtes Konzept einer eben nicht nur „scholastischen" Theologie als Erfahrungswissenschaft.

E.s Lektüre von Seuses „Autobiographie" als zugleich mystisch-theologischer Wissens-, ja Wissenschaftslehre und als Exempel von „Gottes Führung im eigenen Leben" gehört fortan zur Pflichtlektüre. Wie bei Seuse ist auch bei Tauler Gotteserkenntnis untrennbar von Selbsterkenntnis „im Seelengrund" – und gerade in dieser zweieinigen Existenzbewegung gründet und entfaltet sich christliche Subjektivität. Wenn denn, jedenfalls christlich, das „pati divina" zentral für authentische Mystik ist, dann hat dies Konsequenzen für die Entfaltung der Theodizeeproblematik: Glaubenserfahrung als schöpferisches Geschehenlassen des göttlichen Wirkens, als Leiden und Mitleiden der Liebe. Die beiden Aufsätze von E. zum Verständnis von Liebe

und Leid bei den drei oberrheinischen Mystikern sind dazu tiefgründige Erschließungen. Nicht minder sind, dem Gesamttitel entsprechend, den Zentralbegriffen „Gelassenheit" und „Abgeschiedenheit" eigene Studien gewidmet – stets gegenwärtige Lebens- und Glaubensfragen korrelierend mit kontextuell trefflichen Werkerschließungen von damals.

Die textgenauen Analysen von E., ihre klare Darstellung und kontextuierende Interpretation machen diesen höchst verdienstvollen Sammelbd. zu einer unersetzlichen Lektüre und dank der reichlich verarbeiteten Sekundärliteratur zudem zu einem Fundort wichtiger Forschungs- und Interpretationsbezüge.

Wiesbaden Gotthard Fuchs

Blum, Georg Günter: **Die Geschichte der Begegnung christlich-orientalischer Mystik mit der Mystik des Islams**. – Wiesbaden: Harrassowitz 2009. (XIV) 713 S. (Orientalia biblica et christiana, 17), ln € 148,00 ISBN: 978–3–447–05898–8

Georg Günter Blum, Honorarprof. an der Philipps-Univ. zu Marburg, hat einen umfangreichen Bd. vorgelegt, an dem er seit Jahrzehnten arbeitete und der die Mystik der Kirche des Ostens und die parallelen Erscheinungen im Bereich islamischer Mystik zu erfassen sucht.

Das Werk bietet Texte mit erläuternden Kommentierungen in chronologischer Folge zunächst für die Kirche des Ostens in dreizehn Kap.n (Der religionspolitische und konfessionsgeschichtliche Hintergrund; Zeugnisse monastischer und mystischer Spiritualität der Kirche in Persien im 5. und 6. Jh.; Babai der Große, Verteidiger der Rechtgläubigkeit und Wegbereiter mystischer Theologie; Sahdona, Askese und mystische Erfahrung als Weg zur Vollkommenheit; Dadischo Qatraya, das Leben der Stille, das reine Gebet, die Schau des Christus-Lichtes; Abraham bar Daschandad, entflammt von [sic] Feuer der Christusliebe; Simon ‚von der Gnade', seine Mystologie des göttlichen Erbarmens; Die Mystologie der sieben Zenturien eines anonymen Zeitgenossen Simons und Isaaks; Isaak von Ninive, Mystiker, Mystologe und Mystagoge; Joseph der Seher, Mystiker und Schöpfer eines mystologischen Systems; Johannes von Dalyatha, Mystagoge und Mystograph seiner mystischen Erfahrungen; Die mystische Spiritualität des Mönchtums in der Sicht des Bischofs von Marga; Joseph Busnaya, Krone und Abschluss der Mystik der ‚Alten Kirche des Ostens'). Es handelt sich jeweils um in sich geschlossene Kap. zu je einem Mystiker bei unterschiedlichen Zugängen, zuweilen bedingt durch das höchst unterschiedliche Material, das B. nutzt (von einer Mönchsgeschichte bis zu einer Vita, von einschlägigen Abhandlungen bis zu Kommentaren oder Briefen). Das angehängte Quellen- und Literaturverzeichnis macht deutlich, dass es hier nicht um eine umfassende Sichtung geht, sondern um exemplarische Kurzdarstellungen. Wer etwas über den gegenwärtigen Stand zu den Quellen und der ihnen zugehörigen Literatur erfahren möchte, kann ergänzend auf das jüngst von B.s ehemaligem Doktoranden, dem jetzigen Marburger Patristiker und Ostkirchenhistoriker Karl Pinggéra in Zusammenarbeit mit seinem wissenschaftlichen Mitarbeiter Grigory Kessel verfasste Werk (A Bibliography of Syriac Ascetic and Mystical Literature, Leuven 2011) zurückgreifen.

Auch wenn nicht alle Autoren erfasst sind, so bietet das Werk B.s doch eine Art Anthologie, die besonders den Studierenden, die sich diesem mittlerweile intensiv beforschten Feld zuwenden wollen, eine gute Basis gibt, um sich in den Themenbereich hineinzulesen. B. bietet zuweilen von ihm erarbeitete Textunterteilungen und sucht – seinen früheren Arbeiten zur Mystik gemäß – Systematisierungen. Dabei versteht er Mystik „als innersten Kern jeder Religion" (XII). Eine verständliche, aber hinterfragbare Position. Hinsichtlich der Texte greift B. durchweg auf leicht erreichbare Editionen und Übersetzungen zurück – ein Vorteil für Studierende, die sich von hierher weiter in das Gebiet einarbeiten wollen. Dass B. den Vergleich zum Westen nicht sucht, mag auch der gleichzeitig von ihm erarbeiteten Darstellung der byzantinischen Mystik geschuldet sein. Immerhin bedenkt er die Perspektive kurz (XII).

Dass hier im Bereich der Mystik über die Konfessionsgrenzen hinweg gegeben und genommen wurde, wird nicht nur über Evagrius Ponticus deutlich (auf den zu ihm verfassten Kommentar des Babai geht B. im einschlägigen Kapitel zu Babai ein).

Der zweite Teil steht in Konkurrenz zu der mittlerweile unübersehbaren Literatur zum Sufismus; den Weg dahin beschreibt B. anhand von Muhammads Gottesschau, den Aspekten des Sufismus im 8. und 9. Jh., Al Husayn ibn Mansur al-Halladsch, der Sufis zur Zeit Al-Ghazalis und Al-Ghazali selbst sowie – dies ist das abschließende Kap. – dessen Funktion als Inspirator des Barhebräus (der nicht zur Kirche des Ostens gehört, sondern zu der Kirche, die heute in der Syrischen Orthodoxen Kirche repräsentiert ist).

Gerade angesichts der laufenden Forschungen, die zumeist auf Tor Andrae oder Serafim Seppälä zurückgreifen, um neue Ansätze zum Verstehen besonders der Gleichzeitigkeit des mystischen Phänomens in der Kirche des Ostens und im Islam in Mesopotamien nach der arabischen Eroberung möglich zu machen, wird die vorgelegte Durchsicht durch die Texte helfen (auch wenn die Autoren unterschiedlich stark ausgewertet werden), die Vielfalt des Phänomens im Blick zu behalten und weiter nach Verbindungen zu suchen, die sich womöglich eines Tages doch auch textlich noch stärker herausarbeiten lassen. Kurzum: es ist dem Buch zu wünschen, dass es in die Hände von interessierten Studierenden gerät, die dadurch Freude bekommen, mehr wissen zu wollen.

Göttingen Martin Tamcke

Mystik heute. Anfrage und Perspektiven, hg. v. Hermann Lichtenberger, Jürgen Moltmann / Elisabeth Moltmann-Wendel. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlagsgesellschaft 2011. 100 S. (Theologie interdisziplinär, 11), brosch. € 19,90 ISBN: 978–3–7887–2487–0

Wie viel Christus braucht die Mystik – und welchen Christus braucht die christliche Mystik? Das ist die eine Leitfrage des Tübinger Symposions, die ersichtlich auf das Besondere des Christlichen im neo- und interreligiösen Gespräch und Mystikinteresse zielt. Die zweite folgt primär feministisch-theologischen Ansätzen und fragt nach Figuren und Gestalten von Frauenmystik in Vergangenheit und Gegenwart. Längst sind die Zeiten vorbei, in denen „Mystik" – verstanden als unmittelbare Einheitserfahrung und angeblich typisch-katholisch – der Wortdimension des Glaubens als typisch evangelisch bloß ausschließend entgegengesetzt wurde. Dass vermehrt auch evangelische und reformierte Theolog/inn/en jene Traditionen aufgreifen, die als „mystisch" gelten können, ist freilich ein immer noch nicht selbstverständliches Datum ökumenischen Aufbruchs. Zu groß ist der Schatten Karl Barths, der freilich im Contra gegen den Begriff Mystik viel von deren Sache wusste und nicht zufällig lebenslang mit seinem Schattenbruder Schleiermacher im kämpferischen Dialog blieb.

Sachgemäß ringen alle Beiträge um einen argumentativ brauchbaren Vorbegriff von Mystik – als „cognitio dei experimentalis", als unmittelbares Bewusstsein göttlicher Gegenwart, als „Erfahrung einer Nicht-erfahrung" – ohne sich freilich auf eine klare Bestimmung zu einigen. Nach kurzer Programmskizze durch *Jürgen Moltmann* widmen sich drei Beiträge feministischen Fragestellungen. *Elisabeth Moltmann-Wendel* geht kritisch von Tendenzen in der „Bibel in gerechter Sprache" aus, die z. B. paulinische Christus-Aussagen förmlich entchristologisiere und bloß auf Gemeinschaft hin sozialisiere. Nicht zufällig werden im Verbund damit auch Tendenzen zur Entpersonalisierung der Gottesrede diagnostiziert – dem breiten und diffusen Mystikbedarf und Religionsverständnis gegenwärtiger Diskurse zeitgeistig geschuldet. Im kritischen Gegenzug erinnert M.-W. daran, dass und wie gerade gelebte Christusinnigkeit bei Frauen lebenspraktisch und diakonisch wirksam wurde – z. B. bei Henriette Schrader-Breymann und ihrem Pestalozzi-Fröbel-Haus. Im Gespräch mit Dorothee Sölles mystisch-theologischer Perspektive schöpferischer Ichlosigkeit und fröhlicher Weltgestaltung wird an jene Widerstandskraft erinnert, die sich leiblich und leibhaftig konkretisiert. Zweite Kronzeugin einer liebes- und leidsensiblen Frauenmystik ist Carol Christ, die die Dimensionen von Leiblichkeit, von Irdischsein und von Körperlichkeit in den Mittelpunkt rückt. Zusammen mit Hannah Arendts Zentralperspektive von Natalität werden hier jene Aspekte zur Sprache gebracht, die auch in den folgenden beiden Beiträgen kennzeichnend sind. Es ist für M.-W. gerade der wirklich geborene Jesus mit seinem ganzen Leben, der – befreit von dogmatistischen Engführungen auf Kreuz und Auferstehung – christologisch ins Zentrum rückt. Die evangelische Pfarrerin *Sybille C. Fritsch-Oppermann* geht in einer mutigen tour d'horizon dem weiten Feld „weiblicher Mystik in den Religionen" nach und plädiert für ein mystisches Verständnis von „Religion in statu nascendi", wobei freilich der Bezug zum christozentrischen Gesamtthema des Symposions eigentümlich vage und assoziativ bleibt. Auch *Ursula King* geht ihr Thema „Weibliche Mystik neu hinterfragt" – aufgrund von über 30jähriger Forschungsarbeit – in einer sehr weiten interreligiösen Überblicksperspektive an. Indem sie freilich eine konkrete Gestalt beispielhaft in den Mittelpunkt stellt, gewinnt die tastende Phänomenologie doch präzisere Anschaulichkeit: Juliana von Norwich (wahrscheinlich 1342–1423) wird paradigmatisch als Gestalt einer christusbezogenen Liebes- und Mitleidsmystik dargestellt und in unterschiedlichen Interpretationen profiliert. Die Engländerin bringt den Reichtum angelsächsischer Literatur mit ein, v. a. Beverley Lanzettas wichtiges Buch „Radical Wisdom: A Feminist Mystical Theology", das noch der Übersetzung bedarf. Eine derart verstandene weibliche Mystik versteht sich besonders auf das Wunder göttlicher Liebesenergie in allen Dingen und will ihr gleichermaßen mitliebend wie mitleidend Geltung verschaffen.

Wenigstens an einem, freilich zentralen Zusammenhang werden biblische Kontexte genauer diskutiert. *Hermann Lichtenberger* untersucht „die Mystik des Apostels Paulus" in relecture des gleichnamigen Klassikers von Albert Schweitzer und der aktuellen „New Perspective on Paul". Schweitzer hatte ja, durchaus im Anschluss an liberale Theologien, vor einer Engführung paulinischer Theologie auf die Rechtfertigungslehre gewarnt und dagegen die „In-Christus-Aussagen" des Apostels in den Mittelpunkt gestellt. Dabei hatte er die jüdische Prägung der paulinischen Theologie mit Recht unterstrichen und eschatologische, ja apokalyptische Perspektiven in den Mittelpunkt gestellt. Nicht die Auseinandersetzung um die Gültigkeit des Gesetzes steht im Mittelpunkt paulinischer Theologie, sondern das „Sein in Christus", die „participati-

on" an ihm und mit ihm und in ihm. Diese knappe Konzentration auf einen biblischen Werkzusammenhang lässt umso mehr das Defizit des Bändchens darin spüren, dass es in der Weite der Fragestellungen und der Offenheit mancher Beiträge nicht zu genaueren glaubensgeschichtlichen Durchblicken und hermeneutischen Vergewisserungen gekommen ist. Immerhin kulminiert der Sammelbd. in seinem letzten Artikel. Denn *Dietmar Mieth* stellt in den Mittelpunkt seines Beitrages eine gründliche und ausführliche Darstellung von Meister Eckharts „Mystik" der Gottesgeburt im Kontext seines ganzen Denkens, fokussiert freilich auf sein Gespräch mit Marguerite Porete, jener großen Laientheologin, die am 1. Juni 1310 als Ketzerin verbrannt wurde. So unterschiedlich Denk- und Sprachstil wie Lebensgeschichte der beiden als Mann und Frau auch sind, inhaltlich gibt es erstaunliche Resonanzen und Bezüge: in der theozentrischen Intensität, in der Verhältnisbestimmung von Vernunft und Liebe, im Konzept von Selbstwerdung durch Ichverlust. Was Marguerite Porete als Gottespassion und Freiheitsweg in ihrem Werk „Der Spiegel der vernichtigten Seelen" expressiv und reflektiert zugleich darstellt, nimmt Meister Eckhart – so darf mit Gründen vermutet werden – auf seine Weise auf: Die Orientierung an Jesus Christus als dem Ort, an dem Gott die ganze Menschennatur angenommen hat, dient bei ihm nicht primär der Abgrenzung von anderen, sondern will sozusagen in konkretester Gestalt das einladend und offenbar werden lassen, wozu alle Menschen befähigt und eingeladen sind: nämlich Menschen im Sinne Jesu zu werden. „Inkarnation ist explizit für Christus-Gläubige, dann auch gebunden an das Sakrament der Taufe. Implizit ist sie für alle Menschen geltend, die durch ihr Menschtum an der Verwandlung der Menschennatur durch die Menschwerdung Gottes teilhaben." (96) Indem M. diese universalistische Deutung des Christusbekenntnisses durch Eckhart ebenso thesenhaft wie originell für den Dialog mit dem Islam durchbuchstabiert, nimmt er die leitende Fragestellung der ganzen Tagung auf: Wie nämlich das Besondere des Christlichen nicht ausgrenzend, sondern aufschließend gedacht (und gelebt) werden kann. Ob und in welchem Verständnis es dagegen überhaupt sinnvoll ist, unterscheidend von Frauen- und Männermystik zu sprechen, erscheint demgegenüber sekundär.

Leider erfährt man gar nichts von dem Gesprächsertrag des Symposions, weder in einer perspektivierenden Zusammenfassung noch durch Dokumentation wichtiger Dialogpassagen. Immerhin: ein hilfreicher Anstoß, um auch die Gestalt(ung)en reformierter Theologie und Kirche auf ihren „mystischen" Glutkern hin deutlicher in den Blick zu nehmen und ökumenisch fruchtbar zu machen. Was für Luther inzwischen geschafft ist, sollte auch für Calvin vorangebracht werden: der Aufweis nämlich, wie sehr seine Theologie in patristische und mystische Traditionen eingebettet ist und entsprechend fruchtbar bleibt, gerade in ökumenischer Perspektive. V. a. verdiente Schleiermacher (mit Pietismus und Aufklärung im Hintergrund) viel größere Aufmerksamkeit für gegenwärtige Mystikdiskurse.

Wiesbaden Gotthard Fuchs

Pastoraltheologie

Hastetter, Michaela Christine: **Pneumatologische Bildpastoral**. Neue Zugänge zur Seelsorge mit Heilig-Geist-Bildern. – Regensburg: Pustet 2011. 1064 S., geb. € 58,00 ISBN: 978–3–7917–2406–5

Diese Habil.schrift kommt zu dem Ergebnis, dass bislang in der Pastoraltheologie die pneumatologische Orientierung fehle. H. unterscheidet zwei Formen von Pastoraltheologie: eine Pastoraltheologie von unten und eine Pastoraltheologie von oben. Während Pastoraltheologie als Handlungswissenschaft von unten über eine ausdifferenzierte Methodik verfügt, aber die Beziehung zwischen menschlichem und göttlichem Handeln so gut wie ausblendet, liegt der Vorzug einer von oben ansetzenden Handlungs- und Wahrnehmungstheorie in der Bejahung des Miteinanders des Handelns Gottes und des Menschen.

In der Auslegung des Bildes zur Hochzeit zu Kana des Egbert-Codex, das auch das Cover schmückt, kommt H. zu ihrer Beschreibung der Theologie von unten und von oben. „Im Bild gesprochen beschränkt sich von der Tendenz her Praktische Theologie ‚von unten' im Gefolge der Handlungstheorie auf die Erforschung des linken unteren Bildausschnittes. Sie untersucht mit mathematischer Genauigkeit die Größe und Volumen der Krüge, ihre Beschaffenheit und Formung, misst die Wasserstärke und den Wasserfluss pro Sekunde, stellt Berechnungen auf, wie viele Mitarbeiter benötig[t] werden, um den Füllvorgang und anschließenden Ausschank zu optimieren, fragt nach dem Kommunikationsprozess und den psychologischen Entscheidungsmustern der *ministri* wie auch nach dem Verhältnis der Diener zu den Festgästen, das nicht von einem Machtgefälle geprägt sein darf, sondern sich durch gleichberechtigte subjekthafte Partnerschaft auszeichnen sollte. Schließlich untersucht Praktische Theologie, die sich ausschließlich der empirischen Handlungswissenschaft verschrieben hat, die soziologische Größe der Festversammlung, ihre ethnische Herkunft, ihr Alter, die Geschlechterverteilung, dann auch wie oft die Einzelnen durchschnittlich auf Hochzeiten gehen und wie man die Hochzeit attraktiver gestalten könne, damit in Zukunft noch mehr der Einladung folgen. Der Ausgangspunkt des pastoralen Handelns von Gott aus spielt bei der humanwissenschaftlich-soziologisch angegangen[en] Handlungsoptimierung so gut wie keine Rolle." (121)

Diese karikierende Darstellung von Pastoraltheologie – wohlgemerkt in einer pastoraltheologischen Habil.schrift – hat ihre Herkunft, nachzulesen bei ihrem Doktorvater und jetzigen Pastoraltheologen in München, Andreas Wollbold (vgl. ders., Rom im Futur. Ein Erinnerungsbuch aus dem Germanikum, Würzburg 2004, 60).

Anders dagegen die von oben ansetzende Pastoraltheologie: Sie „nimmt das Handeln Gottes wahr und wird ihr ganzes Ansinnen darauf setzten [sic], den Geistraum durch Gebet und Lobpreis zu weiten." (121) Nach dieser Definition von Handeln – das in den Geistlichen Bewegungen längst praktiziert werde, aber an der Pastoraltheologie spurlos vorübergegangen sei – kommt H. zu herabsetzenden Urteilen über diverse Ansätze von Pastoraltheologie. So wird etwa Karl Bopp ein beliebiger Reich-Gottes-Ansatz unterstellt, auf den sich nicht nur diakonische, sondern vorwiegend befreiungstheologische (!) Ansätze berufen würden. Es sei aber maßgebend, was Papst Benedikt XVI. in seinem Jesusbuch unter Reich Gottes festgehalten habe. Hier kann man den Webfehler der ganzen Arbeit festmachen. Papst Benedikt XVI. hat in seinem Jesusbuch festgestellt: „Gewiß brauche ich nicht eigens zu sagen, daß dieses Buch in keiner Weise ein lehramtlicher Akt ist, sondern einzig Ausdruck meines persönlichen Suchens nach dem Angesicht des Herrn. Es steht daher jedermann frei, mir zu widersprechen." (Jesus von Nazareth, 1. Teil, Freiburg 2007, 22) Während Papst Benedikt XVI. sein Jesusbuch als eine Suchbewegung beschreibt, wird es bei H. als quasilehramtlicher Akt festgehalten und als Geschütz gegen andere theologische Positionen aufgefahren. Dass die Sprecherin des jungen Schülerkreises Benedikts XVI. so argumentiert, ist das Eine. Dass die Betreuer der Arbeit das in einer akademischen Qualifikationsarbeit durchgehen lassen, das Andere.

Im weiteren Verlauf der Arbeit entfaltet H. 79 Bilder für den Hl. Geist und leitet daraus Handlungsimpulse für die Pastoral ab. Diese Beschreibung macht den Hauptteil (169–945) der immerhin fleißigen Arbeit aus. Die Hl. Geist-Bilder appliziert sie freilich zufällig und gewaltsam auf pastoraltheologische Ansätze. Unter der „weißen Taube" subsumiert sie die Habil.schrift von Jörg Seip (Der weiße Raum. Prolegomena einer ästhetischen Pastoraltheologie, Freiburg 2009) und bezeichnet sie als „eine im ästhetischen Gewand getarnte autonome Pastoral", die von allem frei sein will, vor allem von den Zwängen kirchlicher Ordnung und Überlieferung. (197) Hier handelt es sich um eine böswillige Fehlrezeption. Der Begriff „weißer Raum" entstammt der Archäologie des Wissens von Michel Foucault, die bei Seip kritisch aufgegriffen wird. Der weiße Raum ist weder leerer noch freier Raum, sondern das Gegenteil: er ist gefüllt. Seip zeigt mit dem hermeneutischen Verfahren der Diskurskritik Wege auf, kirchliche Ordnung und Überlieferung neu zu thematisieren und zur Geltung zu bringen.

Die Ansätze der einfachen Seelsorge, der Pastoral der Langsamkeit, der Pastoral der Versöhnung – alle bei Windisch und seiner Schule zu finden – seien dagegen pneumatologisch auf der Höhe. Windisch – bei dem die Arbeit eingereicht wurde – sei einer der wenigen deutschsprachigen Pastoraltheologen, der den Gehorsam als pastorales Axiom wieder ins Spiel gebracht habe. Andere Theologieansätze dagegen blendeten die Wirkweise des Hl. Geistes weitgehend aus. Genannt wird u. a. Klaus Müller (Homiletik. Ein Handbuch für kritische Zeiten, Regensburg 1994).

Mit ihrem Entwurf der pneumatologischen Bildpastoral – so die Zusammenfassung von H. – sei es möglich geworden, Pastoraltheologie in all ihren Facetten pneumatologisch zu denken und das Gesamt der seelsorgerlichen Praxis pneumatologisch auszurichten. Wie eine solche Arbeit von einer Fakultät als Habil.schrift angenommen werden kann, bleibt ein Rätsel. Sollte die mit dieser Arbeit Habilitierte einen Lehrstuhl bekommen, werden die Studierenden viel über Tauben lernen können, von Pastoraltheologie lernen sie nichts!

Würzburg Erich Garhammer

Fehling, Ruth: **„Jesus ist für unsere Sünden gestorben"**. Eine praktisch-theologische Hermeneutik. – Stuttgart: Kohlhammer 2010. 448 S. (Praktische Theologie heute, 109), kt € 49,80 ISBN: 978–3–17–021405–7

Im Zentrum des christlichen Glaubens steht ein Skandal: Der Sohn Gottes erleidet einen qualvollen Foltertod am Kreuz. Sein Kreuz wird zum Zeichen der Erlösung: Der Gerechte stirbt für die Ungerechten, sein Tod gereicht den Sündern zum Heil. Die Heilsbedeutung des Todes Jesu Christi zu deuten und nachfolgepraktisch fruchtbar zu machen ist eine der großen Herausforderungen von Theologie und Verkündigung. Damit ist das Thema der vorliegenden Arbeit benannt, die 2009 von der Tübinger Kath.-Theol. Fak. als Diss.schrift im Fach Pastoraltheologie (O. Fuchs) angenommen wurde.

Die Vf.in wählt einen multiperspektivischen Zugang: Auf einleitende Bemerkungen zu Fragestellung und Vorgehensweise sowie ausführliche hermeneutische „Klärungen" folgt eine breit angelegte „Spurensuche" im systematischen Diskurs (88–177), für den sie „Stellvertretung" als entscheidendes soteriologisches Paradigma markiert. Wie (unterschiedlich) Stellvertretung verstanden wird, zeichnet sie anhand einer kategorisierenden Präsentation (inkludierende vs. exkludierende Stellvertretung, „eher aktive" vs. „eher passive" Rolle des/der Vertretenen) der einschlägigen Entwürfe nach, wobei sie dem theodramatischen Ansatz H. U. von Balthasars ein eigenes Kap. widmet (145–177). Es folgt eine entsprechende Sichtung des biblischen Zeugnisses bzw. gegenwärtiger Exegesen (177–258). Im Mittelpunkt stehen die Sterbe- und Hingabe-Formeln des Römerbriefs, die kontextuell und traditionsgeschichtlich entfaltet werden. Ein ausführlicher Vergleich (258–283) des systematischen mit dem exegetischen Diskurs schließt diesen zweiten Teil der Arbeit ab. Er mündet in die Formulierung „hermeneutischer Kriterien" für das weitere Vorgehen (283–288). Im dritten Teil entwickelt die Vf.in ihren eigenen praktisch-theologischen Ansatz zur Deutung und Kommunikation des „crucifixus pro nobis" (289–410). Vermittels der Ansätze C. G. Jungs und C. R. Rogers' sowie der Schriften A. Grüns möchte sie aktuelle Erfahrungshorizonte im „Außen des Glaubens" in die theologische Reflexion des Kreuzes einbeziehen (298–360). „Empathie" ist der Schlüsselbegriff ihrer sozialpsychologischen Relecture der zuvor dargestellten systematisch-theologischen Entwürfe (360–410). „An Stelle eines Schlusswortes" (411–432) präsentiert sie zwischenmenschliche Schuld- und Versöhnungsprozesse (P. Faku und D. Mgoduka; Chr. Chergé; Mutter Teresa), die sie als praktische Bewährungen des theologischen Begriffs Stellvertretung heranzieht.

Formal fällt die Diss.schrift durch gute Lesbarkeit und umsichtige Leserführung auf. Die Vf.in erhebt durchweg den Anspruch, erkenntnisleitende Vorannahmen und Kontexte der jeweiligen (auch der eigenen) Begrifflichkeit und Modellbildung transparent und fruchtbar zu machen, ohne Differenzen und Diskontinuitäten durch vorschnelle Synthesen einzuebnen. Referierende und vergleichende Passagen sowie eine persönliche, immer wieder selbstrelativierende Sprache („eher", „in gewisser Weise", „unter Umständen", „relativ genau", „sozusagen zwischen seinen Zeilen lesend", „[Name] hat eine Tendenz dahingehend, dass" u. ä.) prägen den Charakter des Buches. Dies gilt auch für die systematischen Gelenkstellen der Arbeit (Zusammenfassungen: 139–145; 254–258; 350–358; Vergleiche: 258–283; Kriteriologien: 283–289; 315–321).

Die Programmatik des Projekts ist äußerst ambitioniert. Die Vf.in möchte das Nebeneinander der theologischen Fachdisziplinen aufbrechen und systematische, biblische und psychologische Zugänge zum Verstehen des Kreuzes bzw. der Erfahrung und Verarbeitung von Leid, Schuld und Versöhnung für praktisch-theologische Fragen fruchtbar machen. Damit bearbeitet sie ein Feld, in dem tatsächlich erheblicher Nachholbedarf besteht. Die Originalität ihres Beitrags besteht dabei weniger in der Aufarbeitung der einschlägigen fachbezogenen Erkenntnisse – hinsichtlich ihrer Darstellung und Kategorisierung ist von verschiedener Seite begründeter Widerspruch zu erwarten. Originell ist die Arbeit insofern, als die Vf.in den anregenden Versuch unternimmt, ein *Gespräch* der entwickelten (Fach-)Perspektiven zu ermöglichen und dieses *reziprok* zu gestalten: die eine durch die andere – durchaus auch anachron – bereichern und erschließen zu lassen. Dies erfordert eine gute methodologische Grundlegung. Zu Recht erwähnt die Vf.in das von Melchior Cano entwickelte System der theologischen „loci" (vgl. 48f), das nicht nur eine Vielfalt von Interpretations- und Bezeugungsinstanzen des Glaubens kennt und einander zuordnet, sondern mit den sog. „loci theologici alieni" auch Erfahrungen im „Außen des Glaubens" theologisch wertzuschätzen und zu integrieren vermag. Der Sache nach schließt die Vf.in mit der Anlage ihrer Arbeit an eine solche (für heutiges Denken aufbereitete) „Topik" des Glaubens an, wenn sie den inszenierten Dialog (z. B. von Paulus mit gegenwärtigen Vertretern systematischer Theologie: 265–273) oder ihre Relecture theologischer Ansätze im Horizont sozialpsychologischer Topoi (390–410) als Inkulturation des Evangeliums und als theologische „Hermeneutik der Kontinuität und Differenz" (vgl. 44–49; 407) versteht. Allerdings bleibt diese prinzipientheologische Grundlegung ihres Vorgehens, die wenigstens aus systematischer Sicht angezeigt wäre, recht vage. Das ist bedauerlich, denn mit ihrer Hilfe könnten auch die Fragen einer Antwort zugeführt werden, die klärungsbedürftig bleiben: warum „die Übereinstimmung mit den biblischen Zeugnissen zwar ein wichtiges Kriterium sein kann, aber kein ausreichendes Wahrheitskriterium ist" (46; vgl. 360 u. ö.); warum und wie zwischenmenschliche Stellvertretung als Interpretament des Kreuzes herangezogen werden kann; warum und ob im theologischen Diskurs Differenzkompetenz in der Vielfalt der Perspektiven und eine am Skandal des Kreuzes orientierte „Unterbrechungsfähigkeit theologischen Denkens" (47) bereits das Ziel oder erst der Weg ist.

In der Präsentation des Stellvertretungsparadigmas sind zielgenaue Intuitionen der Vf.in positiv hervorzuheben: das Paradigma „Solidarität" Jesu (mit dem Sünder) mit dem der „Stellvertretung" im Tod (zugunsten des Sünders) zu verbinden; die gegenseitige Ergänzungsbedürftigkeit inklusiver und exklusiver Deutungen der Stellvertretung Jesu Christi und die personale Qualität der doppelten Identifikation (Christi mit dem Sünder, des Sünders mit Christus) zu markieren; den Schrecken des körperlichen Leidens Jesu gegenüber seiner theoretischen Harmonisierung herauszustellen und zugleich die heilsgeschichtliche Relevanz seines Sterbens zu betonen; den Täter-Opfer-Diskurs in die Erlösungslehre einzuschreiben und zugleich die *particula veri* einer ausgewogenen Sündentheologie herauszuarbeiten; soteriologische und nachfolgepraktische Erwägungen aufeinander aufzubauen; überlieferte soteriologische Topoi in die heutige Erfahrungswelt hinein zu kommunizieren.

Freiburg Julia Knop

Kehl, Medard / **Kessler**, Stephan Ch.: **Priesterlich werden**. Anspruch für Laien und Kleriker. – Würzburg: Echter 2010. 96 S. (Ignatianische Impulse, Bd. 43), geb. € 8,90 ISBN: 978–3–429–03220–3

Die gegenwärtige Situation der kath. Kirche ist offenkundig geprägt durch meist frustrierende kirchenpolitische Polarisierungen, durch oft ratlos machende Aporien der Umbrüche pastoraler Strukturen, schließlich aber auch durch das zugrundeliegende Problem der angemessenen Ortsbestimmung des christlichen Glaubens im „säkularen Zeitalter" (Ch. Taylor). Die Konflikte in allen drei Bereichen spitzen sich in brisanter Weise immer wieder da zu, wo es um das Profil des priesterlichen Dienstes geht. Das von Papst Benedikt XVI. initiierte „Priesterjahr" 2009/10 hat zu diversen Versuchen entsprechender Vergewisserung geführt. Die just zu diesem Zeitpunkt bekannt gewordenen Missbrauchsfälle haben Kirche wie Priesteramt bekanntlich in eine so beispiellose Glaubwürdigkeitskrise gebracht, dass nicht nur für die Verantwortlichen der Priesterbildung theologisch-geistliche Besinnung buchstäblich notwendig ist – zumal wenn man die dramatische Entwicklung der Zahl geweihter Priester hierzulande als „Zeichen der Zeit" ernst zu nehmen gewillt ist. Vor diesem Hintergrund haben sich zwei Jesuiten mit einer kleinen Schrift theologisch fundiert und spirituell anregend zu Wort gemeldet: *Medard Kehl*, renommierter Dogmatiker und Fundamentaltheologe in Frankfurt-St. Georgen, und *Stephan Kessler*, als Regens des dortigen überdiözesanen Priesterseminars eine wichtige Persönlichkeit für die Priesterausbildung im deutschsprachigen Raum. Ebenso nüchtern wie engagiert, pointiert wie ausgewogen geben die Autoren der kontroversen Debatte (dem Reihentitel entsprechend) „ignatianische Impulse". Der Buchtitel deutet die Ausgangsthese an: In der gegenwärtigen Situation ginge es darum, dass die Kirche insgesamt „priesterlicher" wird, und das heißt wohlverstanden: nicht klerikaler, sondern geistlicher (vgl. 10). Dieser Anspruch fordert alle Getauften heraus und erst im Zusammenhang von „Tauf- und Weiheamt" (46) zeichnet sich auch das unverzichtbare Profil des besonderen Priestertums ab.

Kernstück des Bd.es ist Kesslers Essay „Das Priesterliche in der Kirche – ein Plädoyer" (11–50). Dem Aufbau der ignatianischen Exerzitien entsprechend geht er in drei Schritten vor: „Sich vor Augen stellen, was ist – eine Betrachtung des Priesterlichen"; „Schauen, was sich zeigt – Reibepunkte des Priesterlichen"; „Erwägen, was dran ist – Aspekte einer priesterlichen Existenz heute". Eine Stärke dieser geistlichen Strukturierung liegt darin, nicht in defizitorientierter Problemanalyse stecken zu bleiben, sondern die verheißungsvolle Herausforderung des priesterlichen Dienstes unverstellt neu in den Blick zu bekommen. Eine „priesterliche" Kirche und das besondere priesterliche Amt in ihr stehen ja im Dienst der Nachfolge des *einen* Priesters Jesus Christus, dessen priesterliches Tun die Getauften und die Geweihten in die österlich-eucharistische Dimension des Christseins hineinnimmt: Kirche darf und soll so die „grundlegende Erfahrung des Sich-Verdankens" (14) für alle Menschen bezeugen und feiern. Deshalb stellt die „Eucharistie als Lebensinhalt und als konkrete Feiergestalt [...] den entscheidenden und unterscheidenden Auftrag der Kirche in der Welt dar" (15). Wer sich auf diese basale „priesterliche" Dimension des Christseins und der Kirche besinnt, ist umso nachdrücklicher in der Lage, nüchtern-realistisch auf die gegenwärtige Situation zu schauen, in der nicht ohne Grund Kirchen-, Priester- und Glaubenskrise miteinander verschränkt sind. Eben das Verhältnis von Kirche und Welt erweist sich nämlich offenkundig als Problembrennpunkt: Der Kirche „geht angesichts der vielen hausgemachten Krisen die missionarische Dynamik des aktiven Zugehens auf die säkulare Welt verloren. Irgendwie genügen sich viele Gemeinden selbst und auch die Priester suchen eher die Bestätigung im eigenen Milieu." (22) Freilich ist zuzugestehen, dass derzeit viele Priester nicht ohne Grund „ein mulmiges Gefühl in ihrem Beruf" haben, wenn sie nicht nur von den „kritischen Anfragen vieler säkularer Zeitgenossen" belastet sind, sondern oft auch „innerkirchliche Sprachlosigkeit" erfahren müssen (22 f). Damit rückt der wohl entscheidende

Mangel in den Blick, unter dem die kath. Kirche heute leidet: „In der Kirche und bei Priestern fehlt vielfach der entschiedene Mut zur gläubigen Zeitgenossenschaft", der sich gerade an der „Schnittstelle von Kultur und Glauben" zu bewähren hat – und in einer Zeit des wieder feststellbaren „Gotteshungers" auch durchaus bewähren kann (28). Das Plädoyer für eine „priesterliche" Kirche ist also alles andere als eine spirituell verbrämte Beschwichtigungsgeste zur Ablenkung von strukturellen Problemen und bohrenden Anfragen an die priesterliche Lebensform. Im Gegenteil: Gerade die ignatianisch angeleitete Besinnung erlaubt nicht nur angesichts derzeitiger „Rollenunsicherheit" bei vielen Priestern triftige Unterscheidungen zwischen „priesterlich" und „klerikal" (22) und den ungeschönten Blick auf Phänomene von „Priestermangel" wie „Gemeindemangel" (25), sondern expressis verbis auch ausgewogene Stellungnahmen zum umstrittenen Zölibat in der „Spannung zwischen Geschenk und Dilemma" (28) und zur skandalösen Pervertierung des priesterlichen Dienstes „durch sexualisierte Gewalt" (34). So kann K. etwa, gerade weil er einfühlsam-abgewogen für die Zeichenhaftigkeit der zölibatären Lebensform als auch heute glaubwürdig lebbar plädiert, illusionslos eingestehen, dass beim bestehenden Junktim von Priesteramt und Zölibat die Kirche „in ihrer sakramentalen Mitte" durch das drohende „Auseinanderbrechen von sakramentaler Feier und den realen Lebensvollzügen" gefährdet werden kann (33f). K. skizziert Reformperspektiven, ohne in die Sackgassen von Banalisierung des Priesteramtes einerseits, Überhöhung andererseits zu geraten. So plädiert er nicht nur entschieden für profunde theologische Bildung der Priester, sondern legt insbes. auf „Stilfragen" priesterlicher Lebenskultur Wert: Nicht nur angesichts rückwärtsgewandter Tendenzen der „Reklerikalisierung" (45) erwiese sich nämlich gerade recht verstandener „Stil" als Gegenmittel zu Profillosigkeit wie „Standesdünkel" (46) gleichermaßen, weil die für die Glaubwürdigkeit und Lebbarkeit priesterlicher Existenz wohl entscheidende Verbindung neu ins Zenturm rückt: *„ars celebrandi – ars vivendi"* (47).

Diese „Lebenskunst" ist freilich nicht unabhängig von den konkreten Bedingungen gegenwärtiger pastoraler Umbrüche. So erfährt Kesslers Plädoyer eine sinnvolle Erweiterung durch Kehls Skizze „Priestersein im Kontext neuer ‚pastoraler Räume' und im Konzert mit anderen pastoral Verantwortlichen" (51–82). Angesichts des unvermeidlichen Strukturwandels plädiert K. für theologisch begründeten Mut zur Konzentration. Er gibt sich nicht zufrieden mit der Tatsache, dass die gängige Mangelverwaltung gleichsam pastoralpragmatistisch zu immer größeren „pastoralen Einheiten" führt, sondern er sucht nach einer theologisch überzeugend verantwortbaren Grundlage für diese Entwicklung. Wenn es Kirche wesentlich ausmacht, dass sie „für alle in irgendeiner Weise nach Heil suchenden Menschen da ist" (54), können neue Strukturen auch als Chance begriffen werden, die „katholische" Sendung zu allen Menschen zu erweitern und zu vertiefen. Dann aber erweist sich das Verhältnis zwischen „Pastoral mit Breitenwirkung" (etwa im weiten Feld „kultureller Diakonie") und „Pastoral der Dichte" (mit existentiell intensiv erfahrbaren „Glaubenszellen") als Schlüsselfrage (ebd.). Ganz auf der zuvor von Kessler ausgezogenen Linie des „priesterlichen" Profils liegt dabei K.s Erwägung, dass die konzentrierende Klammer in einem entsprechenden Strukturwandel gerade in der überzeugenden Gestalt der (sonntäglichen) eucharistischen Versammlung zu suchen ist, besitzt doch die „Liturgie noch immer – und in Zukunft wohl noch stärker – die am breitesten ausgreifende Integrationskraft" (55). In den größeren pastoralen Einheiten hängt also „in Zukunft sehr viel von einer guten […] Gestaltung der Liturgie ab, die sowohl den bloßen Ritualismus wie den spontanen Subjektivismus des zelebrierenden Priesters vermeidet" (ebd.). Nicht nur, aber gerade auch hier deutet sich an, wie sehr gelingender Strukturwandel auf inspirierende Persönlichkeiten angewiesen ist – etwa einen „von der Sache überzeugte[n] *spiritus rector*, der andere von der Notwendigkeit und Sinnhaftigkeit dieser Umstellungen überzeugen oder sogar dafür begeistern kann" (ebd.). Deshalb wird der „Pfarrer der Zukunft" – in „Abwandlung eines bekannten Rahner-Wortes" – ein „spiritueller und kollegialer Priester sein oder er wird nicht mehr sein" (64). Der unvermeidliche Verzicht auf an sich wünschenswertes Engagement des Priesters in vielen Bereichen der Gemeindearbeit erfordert sowohl den Mut, oft verständliche Enttäuschung von Erwartungen in Kauf zu nehmen, als auch die kluge Auswahl, sich dem eigenen Charisma gemäß exemplarisch auf konkrete Bereiche der Seelsorge zu konzentrieren, um nicht zum bloßen Pastoralmanager zu werden. So sehr die „Mitte" des priesterlichen Dienstes dabei gerade angesichts der strukturellen Umbrüche neu in der „sakramentalen Kompetenz" erkennbar wird, so pastoral entscheidend dürfte auf das Ganze gesehen die Verbindung von „sakramentaler" und „lebenshermeneutischer" Kompetenz sein. Gerade diese Verbindung erfordert die Kollegialität aller haupt- und ehrenamtlichen pastoralen Dienste mit ihren spezifischen Akzenten: Gerade den „Laien"-Diensten wird nämlich nicht zu Unrecht oft ein Plus in der „lebenshermeneutischen Kompetenz" zugetraut – ohne dass sakramentale und lebenshermeneutische Kompetenz „fein säuberlich getrennt auf zwei Berufsgruppen aufgeteilt werden" könnten (70). Bedenkenswert ist in diesem Zusammenhang etwa auch K.s Erwägung, dass theologisch gut ausgebildeten Laien in der (Gemeinde-)Pastoral (ähnlich wie in Schule und Hochschule) eine „Kompetenz und Sorge dafür zugesprochen" werden kann, „dass die verschiedenen Formen unserer Verkündigung theologisch auf der Höhe der Zeit sind" (ebd.). Entsprechende „Qualitätssicherung" und Fortbildung, die nicht allein von Priestern geleistet wird, kann einer priesterlichen Kirche (und den Priestern selbst) gute Dienste erweisen.

Auf nicht einmal 100 S. bietet der durch knappe „Anregungen zur priesterlichen Lebenspraxis" und Lektürehinweise abgerundete Bd. selbst einen guten Beleg für den angemahnten „Mut zur gläubigen Zeitgenossenschaft" (28). Angesichts gegenwärtiger Spannungen und Unsicherheiten sind Kirche und Priesterbildung Wege zu solchem priesterlichen Profil zu wünschen. Kehl und Kessler beweisen dabei nicht zuletzt darin „geistliche Vernunft" (47), dass sie gar nicht erst vorgeben, auf alle anstehenden Fragen schon eine fertige Antwort zu haben. Gerade diese „Indifferenz" dürfte heute in kirchlichen Konflikten – gut ignatianisch – zur „Unterscheidung der Geister" unentbehrlich sein.

Osnabrück Martin Rohner

Gemeindeleitung durch Laien? Internationale Erfahrungen und Erkenntnisse, hg. v. Michael Böhnke / Thomas Schüller. – Regensburg: Pustet 2011. 355 S., kt € 24,90 ISBN: 978–3–7917–2313–6

„Wenn der Diözesanbischof wegen Priestermangels glaubt, einen Diakon oder eine andere Person, die nicht die Priesterweihe empfangen hat, oder eine Gemeinschaft von Personen an der Wahrnehmung der Seelsorgsaufgaben einer Pfarrei beteiligen zu müssen, hat er einen Priester zu bestimmen, der, mit den Vollmachten und Befugnissen eines Pfarrers ausgestattet, die Seelsorge leitet." Um diesen can. 517 § 2 kreisen die Beiträge dieses (aus einer Tagung hervorgegangenen) Sammelbd.es. Motiviert war diese ihrerseits durch ein von den beiden Hg.n geleitetes und von der DFG gefördertes Forschungsprojekt. In diesem ging es darum, die Erwartungen und Ansprüche von in unterschiedlichen Intensitätsgraden mit dem gemeindlichen Leben verbundenen Personenkreisen in Pfarrgemeinden, in denen der gen. Kanon praktiziert wird, an das pastorale Handeln, an die Rollen der handelnden Personen sowie an die Pastoralstrukturen zu erheben.

Michael Böhnke berichtet im ersten Beitrag des Buches über die Genese und Ergebnisse dieses Forschungsprojekts. Quer durch die Personenkreise hindurch – so der zentrale Befund – richten sich die Erwartungen auf die zeitliche Präsenz und die örtliche Nähe der Kirche, und zwar v. a. dann, wenn es um das Leben als Ganzes geht. Theologisch gedeutet heißt das nach B., dass von den Gemeindeangehörigen die Katholizität der Kirche konkret erfahren werden will – ein Anspruch, der sich an die Verantwortlichen in der Kirche richtet und dem sie sich zu stellen haben. An diesen sehr informativen Beitrag schließen sich Erörterungen von *Rainer Bucher* über die „Gemeindeleitungsproblematik im Kontext der Konstitutionsprobleme der katholischen Kirche in den entwickelten Gesellschaften Deutschlands und Österreichs" an: Durch die Einbeziehung historischer, soziologischer und theologischer Perspektiven wird die vornehmlich durch den Priestermangel hervorgerufene Problematik der Gemeindeleitung in einen umfassenderen Kontext hineingestellt, von dem her deutlich wird, dass der aktuellen Krise dauerhaft nur mit einer grundsätzlichen Neuorientierung hin zu einer zukunftsfähigen Sozialgestalt der Kirche entsprochen werden kann.

Das erwähnte Forschungsprojekt konnte noch in zwei deutschen Bistümern (Aachen und Limburg) durchgeführt werden, in denen damals nach c. 517 § 2 verfahren wurde. Inzwischen besteht diese Regelung nur noch in einem Bistum (Aachen). Diese restriktive Handhabung ließ neugierig werden, wie in anderen Teilen der Weltkirche mit der Wahrnehmung von Gemeindeleitungsaufgaben durch Laien verfahren wird. Um einen solchen internationalen Austausch zu ermöglichen, wurde die eingangs erwähnte Tagung organisiert.

Was hier aus aller Welt zusammengetragen wurde und in diesem Bd. dokumentiert ist, ist höchst interessant: *Silvia R. Alves Fernandes* fasst die zentralen Ergebnisse von ihr durchgeführter soziologischer Studien zur Rolle der Laien in Brasilien zusammen. *Brian Froehle* gibt einen Überblick über die Entwicklung in den Vereinigten Staaten von Amerika und vergleicht diese mit anderen Regionen der Weltkirche. *Marco Moerschbacher* gibt einen instruktiven Einblick in den Weg mit neuen Laiendienstämtern, der in der Erzdiözese Kinshasa gegangen worden ist. *Hadwig Müller* stellt das inzwischen viel beachtete pastorale Konzept des Bistums Poitiers vor. *David Ramson* berichtet über das Aufkommen von Gemeindeleitung durch Laien im australischen Kontext. *Alex Vadakumthala* legt eine analytische und perspektivische Studie aus der Kirche in Indien vor. Ein hoffnungsvoll stimmendes Bild von wesentlich von Laien getragenen kirchlichen und gemeindlichen Aufbrüchen in Mexiko zeichnet *Alfons Vietmeier*. Im merklichen Kontrast dazu stehen die Beobachtungen, die *Gerard Zuidberg* zu Erfahrungen mit „von oben" veranlassten Blockaden von fälligen Erneuerungen in der niederländischen Kirche zu berichten weiß. Schließlich finden sich noch zwei Beiträge aus Deutschland bzw. dem deutschsprachigen Raum: *Hans-Bernd Köppen* zieht ein Zwischenfazit zur Neuordnung der pastoralen Strukturen, wie sie im Bistum Münster im Gange ist. *Thomas Schüller* gibt einen Überblick über die partikularrechtliche Umsetzung von c. 517 § 2 in den deutschsprachigen Bistümern.

Was in dem Buch nicht geleistet wird, wozu aber der Leser bzw. die Leserin unweigerlich angeregt wird, ist, die hier versammelten Lageberichte aus verschiedenen Teilen der Weltkirche miteinander zu vergleichen. So ist es z. B. bemerkenswert, wie unterschiedlich – teils eher grundsätzlich orientiert, teils eher pragmatisch vorgehend – mit der kirchenrechtlichen Regulierung umgegangen wird. Sowohl theologisch als auch pastoral kommen unterschiedliche Gewichtungen zum Tragen; und vieles andere mehr.

Prinzipiell stellt sich die Frage, wie der besagte Kanon zu beurteilen ist: Birgt er Perspektiven für weiterführende Lösungen? Oder führt er letztlich in Aporien? Auch dies wird in den Beiträgen unterschiedlich gesehen und bewertet. Wichtig ist in diesem Zusammenhang zu beachten, wie es überhaupt zu diesem Kanon im neuen CIC gekommen ist. Michael Böhnke kann in seiner rechtsgeschichtlichen Rekonstruktion nachweisen, dass er sich der Sache nach in den Beschlüssen der Vollversammlung des lateinamerikanischen Episkopats in Medellín 1968 findet. Dahinter steckt die Gegebenheit der pastoralen Notsituation, wie sie in vielen Ländern Lateinamerikas bestand und besteht. Schon allein so gesehen stellt der Kanon eine Notlösung dar, die als solche nicht von Dauer sein kann.

Dies betont auch *Adrian Loretan* in seinem Beitrag zur Zukunft der Gemeinden. Er unterscheidet drei Amtsverständnisse in der kath. Kirche: Gemäß der Bibel ist das Amt für die Gemeinde da. Die mittelalterliche Tradition hat es umgekehrt dazu kommen lassen, dass die Gemeinde für das Amt da ist. Im Gefolge des 2. Vatikanischen Konzils, das den Subjektcharakter der Gemeinde herausgestellt hat, ist es im CIC/1983 zu einem neuen Amtsbegriff gekommen, gemäß dem auch Laien kirchliche Ämter wahrnehmen können. Doch wird das bislang nicht konsequent genug ausgeschöpft. Im Gegenteil, das Fatale sieht L. darin, dass um der Aufrechterhaltung der Liaison von Amt und Zölibat willen Pfarreien aufgehoben werden und damit ein Rückfall in die mittelalterliche Tradition stattfindet. Theologisch und pastoral ist nach ihm nur weiterzukommen, wenn zwei Prinzipien ernst genommen und praktisch umgesetzt werden: das Recht der Pfarrei auf Eucharistie und der Vorrang des göttlichen Rechts vor dem kirchlichen.

Auch wenn in diesem Sammelbd. eine kirchenrechtliche Problematik im Mittelpunkt steht, so erweist es sich, dass es sich um eine Angelegenheit handelt, die sowohl eine Verständigung mit allen theologischen Disziplinen erforderlich macht als auch darüber hinaus eines Diskurses mit den Humanwissenschaften wie Soziologie und Psychologie bedarf. Auch ist die weltkirchlich-globale Perspektive höchst instruktiv. Es zeigt sich: Während in einigen Teilen der Weltkirche der pastorale Notstand eher Lähmungen verursacht, macht er in anderen Teilen erfinderisch.

Dortmund Norbert Mette

Liturgiewissenschaft

God's sacramental presence in the contemporary world. FS Lambert Leijssen, hg. v. Lieven Boeve / Joris Geldhof / Thomas Knieps-Port le Roi. – Leuven: Peeters 2010. 246 S. (Textes et études liturgiques / Studies in Liturgy, 23), pb. € 35,00 ISBN 978–90–429–2295–2

Fast 40 Jahre war Lambert Leijssen (* 1942) als Prof. für Sakramententheologie und Liturgie zunächst in Hasselt und dann an der Theol. Fak. in Leuven tätig. Aus Anlass seiner Emeritierung 2007 hat die Fak. Leuven ihm eine FS gewidmet, die in drei Teilen die Grundthemen seines theologischen Schaffens aufnimmt und weiterführt. Die Beiträge, die ursprünglich auf Niederländisch geschrieben wurden, sind für die internationale Leserschaft ins Englische und Französische übersetzt worden, ein Beitrag ins Deutsche.

In einer erhellenden Einführung der Hg. werden zunächst die drei Schwerpunkte der theologischen Arbeit L.s genannt: Es sind a) die grundlegenden allgemeinen Reflexionen zu Liturgie und Sakramententheologie; b) die Betonung der Anthropologie und Symboltheorie (der Mensch als „homo symbolicus"); c) die Pneumatologie (der Hl. Geist als „crux of prof. Leijssen's theologizing" [14]). Insofern der Hl. Geist die Präsenz Gottes in dieser Welt gerade in den Sakramenten anzeigt, ergab sich auch der Titel der FS: *God's sacramental presence in the contemporary world.* Der Hinweis auf die „contemporary world" weist zudem auf L.s Interesse an postmodernen Fragestellungen hin.

Nach einer ausführlichen Bibliographie und einer eher kurz gehaltenen Vita des Geehrten folgen die drei Hauptteile, wobei *Teil I* Grundlagenreflexionen zu Liturgie und Sakramenten anstellt. *Louis-Marie Chauvet,* der L. in seinem Wirken maßgeblich beeinflusst hat, reflektiert zunächst über die „Präsenz Gottes als Präsenz zu Gott im liturgischen Spiel" (33–48) und bezeichnet die Liturgie als „théologie négative en acte" (40). Es muss einen Raum zwischen Gott und Mensch geben, „une bonne distance de Dieu et à Dieu" (47), damit das liturgische Spiel gelingen kann. Dass es einen Unterschied zwischen dem theologischen Wissen und der in der Liturgie gewonnenen Erkenntnis Gottes gibt, aber dennoch beides zusammengehört, darüber philosophiert *Jean-Yves Lacoste* in seinem Beitrag „Resurrectio carnis" (49–69). Eine interessante Definition der Sakramente als „iconic interruptions of the loving God" (71–82) führt *George S. Worgul Jr* in seinem Beitrag ins Feld. Er sieht darin ein neues Verständnismodell für die Sakramente, welches dem postmodernen Denken eher entspricht als die bisherigen Modelle einer mechanisch-automatischen Wirksamkeit (frühere Sakramententheologie) und das Modell der interpersonalen Begegnung (Rahner, Schillebeeckx). Der letzte Beitrag im ersten systematischen Teil (83–100) stammt von dem auch bei uns durch die „ritual studies" bekannten *Paul Post.* Darin reflektiert er das dynamische Zusammenspiel von Raum, Ritual und Religion und plädiert für ein Verständnis von Religion (und Liturgie), das zugleich „fixed and fluid" (99) ist.

Die Beiträge in *Teil II* beschäftigen sich mit konkreten Fragen zu den Sakramenten der Initiation und der Ehe. *Jozef Lamberts* behandelt die Chancen und Herausforderungen für die Sakramente der christlichen Initiation (103–114), indem er pastoralliturgische Erwägungen zur Feier der Eingliederung Erwachsener in die Kirche, der Kindertaufe und der Firmung anstellt. *Joris Geldhofs* Artikel über das Eucharistieverständnis F. X. Baaders (115–129) zeigt in kompakter Weise die Aktualität, aber auch die Grenzen von Baaders Eucharistietheologie. Die beiden folgenden Beiträge über das Ehesakrament sind von Inhalt und Ausrichtung her sehr verschieden. Während *Stijn Van den Bossche* eher geistliche Betrachtungen über das „Geschenk der Ehe" („On the gift of the sacrament of marriage", 131–152) anstellt und sie als „icon of the covenant between God and creation" (134) bezeichnet, wodurch die Ehe zu einer Art „natural sacrament" (ebd.) wird, setzt sich *Thomas Knieps-Port le Roi* im einzigen deutschsprachigen Artikel (153–171) kritisch mit dem traditionellen Eheverständnis auseinander, nach dem die kirchliche Eheschließung allein als das Entscheidende des Ehesakraments angesehen wird, ohne zu bedenken, dass die Ehe ein lebenslanger Prozess ist, der bereits vor der kirchlichen Eheschließung beginnt und danach ein Leben lang weitergeht. Ein solches „dynamisches und prozessorientiertes Eheverständnis" (154) scheint der „Beziehungsrealität" und der „Entwicklungsdynamik von Paarbeziehungen" (154f) eher gerecht zu werden, birgt aber natürlich sowohl hinsichtlich der Bewertung der Sakramentalität (kann man vor-eheliche Gemeinschaften schon als Sakrament bezeichnen?) als auch von kirchlich-moralischen Vorgaben her einigen Sprengstoff.

Speziellere Untersuchungen zu den Sakramenten, der ethischen Praxis und der Pastoral bilden den *Teil III* der FS. Die Beziehung zwischen Liturgie und ethischen Fragen behandelt der Beitrag von *André Haquin* über die „Ressourcen" des christlichen Gottesdienstes (175–192). Wie ein provozierender Fremdkörper wirkt der Beitrag der feministischen Theologin *Susan K. Roll* (Ottawa/Kanada). Ausgehend von L.s Buch „With the silent glimmer of God's Spirit", in dem er in allen Sakramenten das „stille Glimmern" des Hl. Geistes ausmacht, bezeichnet sie das Bemühen um alternative Eucharistiefeiern, v. a. von (unrechtmäßig geweihten) Frauen geleitete, als „a glimmer at the edges" (193–206). Mit einigen Beispielen aus der nordamerikanischen kirchlichen Landschaft beschreibt sie „Eucharistiefeiern", in denen Frauen entweder selbst den Vorsitz hatten oder aktiv daran mitwirkten und wo z. B. neben Brot und Wein auch Grapefruitsaft ausgeteilt wurde (202). Die Frage sei erlaubt, ob sich in diesen Pseudo-Eucharistien wirklich der „silent glimmer" des Hl. Geistes offenbart oder nicht vielmehr der laute Aufschrei der Frauenbewegung. Zwei weniger kontroverse Beiträge runden die FS ab: zum einen der Artikel von *Annemie Dillen* über die Kindererziehung als Herausforderung für die Sakramententheologie (207–220) und zum anderen die äußerst interessanten Ausführungen von *Marcel Broesterhuizen* (221–244) zu einer „Liturgie für Gehörlose", aus der eigentlich eine „gehörlose Liturgie" werden sollte, die nicht so sehr auf die gesprochene Sprache pocht als vielmehr auf visuelle Elemente wie Bilder, Pantomimen und rituelle Gemeinschaftserfahrungen.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass die FS durch das breite Spektrum ihrer Beiträge das ebenso breite Forschungsgebiet von L. im Kreuzungspunkt von Liturgie, Sakramententheologie, Pastoraltheologie, Spiritualität und Ethik gut widerspiegelt. Einige Beiträge wie die von *Worgul, Post* und *Knieps-Port le Roi* können als Neuansätze auf dem jeweiligen Gebiet verstanden werden, während andere (*Lambert, Haquin*) eher den derzeitigen Stand der Forschung wiedergeben. Lesenswert ist die FS allemal, auch um einen Blick in die derzeitige liturgietheologische Diskussion außerhalb Deutschlands zu bekommen.

Fulda Cornelius Roth

Petrynko, Oleksandr: **Der jambische Weihnachtskanon des Johannes von Damaskus.** Einleitung – Text – Übersetzung – Kommentar. – Münster: Aschendorff 2010. 400 S. (Jerusalemer Theologisches Forum, 15), kt € 52,00 ISBN: 978–3–402–11022–5

Die Johannes von Damaskus zugeschriebenen drei jambischen Kanones zogen v. a. aus sprachlichen und metrischen Gründen oft das Interesse der byzantinischen Gelehrten und Theologen auf sich, wie ihre Epimerismen, Scholien und Kommentare dazu bezeugen. In der Folge richtete sich das Augenmerk der Forschung auch auf die genannten Hymnen[1]. Eine umfassende Studie darüber steht allerdings immer noch aus. Die dafür zur Verfügung stehenden Editionen (W. Christ / M. Paranikas 1871 und A. Nauck 1893) sind schon längst veraltet und eine neue kritische Edition stellt speziell für die drei Hymnen ein dringendes Desideratum dar.

[1] Dazu s. z. B. A. Kominis, Γρηγόριος Πάρδος μητροπολίτης Κορίνθου καὶ τὸ ἔργον αὐτοῦ. Rom/Athen 1960, 102f. Vgl. auch D. Skrekas, Studies in the Iambic Canons attributed to John of Damascus: A Critical Edition with Introduction and Commentary (unpublished Diss.), Oxford 2008.

Bei der hier zu besprechenden Publikation handelt es sich um eine Diss., die Oleksandr Petrynko 2009 an der Kath. Univ. Eichstätt-Ingolstadt vorlegte.

In der Absicht, eine „historisch-kritische Edition" des jambischen Weihnachtskanons zu bieten (17), teilt P. sein Buch in sieben Kap. ein: i. die Entstehungsgeschichte der literarischen Gattung der Kanones im Sonn- und Festtagsoffizium Jerusalems bis zum voll entwickelten Kanon (21–50), ii. die Biographie des Johannes von Damaskus (51–83), iii. das hymnographische Werk des Johannes von Damaskus und der Weihnachtskanon (85–106), iv. die handschriftliche Überlieferung und das Stemma (107–187), v. die kritische Edition des Weihnachtskanons mit deutscher Übersetzung und Scholien (189–215), vi. Einzeluntersuchungen in Bezug auf Textvarianten (217–265), vii. die (v.a. biblischen und patristischen) Quellen des Kanons (267–316). Mit einer Zusammenfassung schließt jedes Kap. ab und mit einem Resümee die ganze Arbeit. Danach folgen ein gemeinsames Quellen- und Literaturverzeichnis (327–370) und fünf Register (375–400).

Zunächst sei allgemein angemerkt, dass die Arbeit von einem ehrgeizigen Konzept und fleißigen Bemühungen charakterisiert ist. Vermisst wird jedoch die Erfassung einiger primärer Quellen und von Fachliteratur: Im Kap. über die Entstehung und Entwicklung der hymnographischen Gattung werden die in der Forschung vertretenen Ansichten nicht aufgegriffen bzw. systematisch eingearbeitet: Die hymnographische Gattung der Kontakien, die mit Romanos Melodos im 6. Jh. florierte, weist einen ähnlichen metrischen Aufbau wie die Gattung der Kanones auf. In seiner Geschichte der byzantinischen Musik und der Hymnographie befasste sich Egon Wellesz mit der poetischen Form und der Musik beider genannten Gattungen. In diesem Zusammenhang ist seine Studie für eine historische Darstellung unerlässlich. Vergeblich sucht man nach einer Erwähnung dieser Studie in der vorzustellenden Publikation. Weder die Existenz der Kontakien noch ihre Beziehung zu den Kanones werden berücksichtigt oder zumindest beiläufig angesprochen. Ferner wird keine Stellungnahme zur verbreiteten Meinung von Wellesz über den Übergang von der älteren Form der Kontakien auf die neuere der Kanones in der liturgischen Praxis abgegeben[2]. Anders als die Mehrheit der Forscher[3] vertritt P. die Meinung, dass die voll entwickelten Kanones ein Jahrhundert früher, Ende des 6. bzw. Anfang des 7. Jh.s, erschienen, ohne jedoch auf solche Hymnen oder auf ihre Vorläuferformen hinzuweisen (17, 48).

Im Kap. über die Schaffenszeit des Johannes von Damaskus werden einzelne Zeugnisse von zeitlich entfernten Quellen unkritisch übernommen: Aufgrund einer georgischen Übersetzung des jambischen Weihnachtskanons in einer Handschrift aus dem 10. Jh., in der Johannes von Damaskus als Erzpriester genannt wird, zieht P. den Schluss, dass Johannes von Damaskus „offensichtlich archipresbyterale Funktionen wahrgenommen" habe (78), ohne jedoch zu berücksichtigen, dass alle weiteren – sogar früheren – hagiographischen Quellen diese Information verschweigen.

In Bezug auf die Editionstechnik ist im Kap. der Textedition Folgendes zu bemerken: Abgesehen davon, dass das Stemma aus den angegebenen Varianten der Textzeugen nicht ersichtlich wird, werden z.B. die anhand des Stemmas als *codices eliminandi* erscheinenden Codices GF2, GF3, GF4 regelmäßig im kritischen Apparat angeführt. Im Quellenapparat, der hier – anders als üblich – unter den kritischen Apparat gestellt wird, werden unter der Überschrift „Quellen" keine wahren Quellen angegeben, sondern vorwiegend Parallelstellen aus hymnographischen und homiletischen Werken des Johannes von Damaskus und seiner Zeitgenossen (wie Andreas von Kreta) wie auch von anonymen Hymnographen, die sich in den liturgischen Büchern finden.

Angesichts der exemplarisch angeführten Bemerkungen wird ersichtlich, dass diese zweifellos fleißige Diss. durch eine Um- bzw. Überarbeitung von diesen Mängeln befreit werden könnte[4].

Nicosia Antonia Giannouli

[2] E. Wellesz, A History of Byzantine Music and Hymnography, Oxford 1961. Zum metrischen Aufbau der Kontakien und der Kanones s. ebd., 198. K. Mitsakis (s. nächste Anm.) teilt hinsichtlich des Übergangs in der liturgischen Praxis nicht die Meinung von E. Wellesz (Wellesz, A History, 203–204).

[3] Dazu s. K. Mitsakis, Βυζαντινή υμνογραφία. Τόμος α' : Από την εποχή της Καινής Διαθήκης έως την Εικονομαχία. Thessaloniki ^{2}1971, 529f, mit weiteren Literaturangaben (dieses Buch ist P. nicht bekannt).

[4] Einige orthographische und sonstige Fehler bzw. Unstimmigkeiten könnten vermieden werden, wie z.B. „gleichsyllabischen" (44, *lege* „gleichsilbigen"), „Δημητράκης" (175 u. 333, *lege* „Δημητράκος"), der Kapiteltitel „Kriterien für die Beurteilung des Textes" (177, mit „Beurteilung" ist vermutlich „die kritische Edition" gemeint), „Leseart" (190, *lege* „Lesart"), der Kapiteltitel „Kritischer Text mit deutscher Übersetzung und Kommentar" (191, mit „Kritischer Text" ist wahrscheinlich der „kritisch edierte Text" gemeint).

Linnenborn, Marius: **Der Gesang der Kinder in der Liturgie.** Eine liturgiewissenschaftliche Untersuchung zur Geschichte des Chorgesangs. – Regensburg: Pustet 2010. 400 S. (Studien zur Pastoralliturgie, 26), pb. € 48,00 ISBN: 978–3–7917–2211–5

Die Zukunft der Kirche und der Weitergabe des Glaubens liegt nicht zuletzt in der Befähigung der Jugend, in der Liturgie zu singen. In diesem Sinn stellt der Vf. positiv fest: „Sowohl in der Kirche als auch in der Gesellschaft insgesamt ist das Bewusstsein für die Bedeutung musikalischer Erziehung der Kinder und Jugendlichen deutlich gewachsen" (Cover). Dieses Bewusstsein zu stärken und historisch zu legitimieren ist das Ziel der vorliegenden, 2008 im Pontificio Ateneo S. Anselmo in Rom eingereichten Diss. von Marius Linnenborn.

Im chronologischen Durchgang stellt er zunächst den Gesang der Kinder in der Alten Kirche vor und widmet sich im zweiten Kap. der Vorbildfunktion der römischen *Schola cantorum* für die mittelalterlichen Chorschulen in Klöstern und Domkirchen. Daran schließt sich ein Überblick zum liturgischen Gesang der Kinder vom 15. bis zum 19. Jh. an. Im vierten Kap. kommt die Erneuerung der Knabenchöre in der cäcilianischen Kirchenmusikbewegung zur Sprache, um die historische Perspektive mit der Entwicklung im Zuge der liturgischen Erneuerung des 20. Jh.s abzuschließen. Auf ca. 60 von knapp 400 S. werden im sechsten Kap. die Idee und Geschichte der *Pueri Cantores* dargestellt, deren geistlicher Beirat in Deutschland der Vf. ist. Abgeschlossen wird die Untersuchung mit der zusammenfassenden, systematisch erörterten Frage, „warum Kinder in der Liturgie singen (müssen)" (361). Der Erschließung des Buches dienen im Anhang ein Personen- und ein Ortsregister.

Nach einer kurzen Darstellung der Situation des liturgischen Gesanges in der frühen Kirche als „Eintracht der Lobenden" (66; auch Frauenstimmen gehörten dazu: vgl. 82), bringt der Vf. interessante, mit Quellenmaterial belegte Einblicke in das frühchristliche Singen der Kinder, denen wegen ihrer ‚engelgleichen' Unschuld gerne die (Kyrie-)Rufe um das Erbarmen Gottes anvertraut wurden, eine Praxis, die sich später fortsetzt (73ff; 102). Interessant ist, dass die alten *Scholae cantorum* gleichzeitig auch Lektoren für den Gottesdienst stellten (77) und die liturgische Rolle der Jugendlichen als vollwertig angesehen war (81). Wie der Vf. am Beispiel der Stationsgottesdienste und der Ostervesper in der römischen *Schola cantorum* aufzeigen kann (97ff), übten die Knaben ihren Dienst an der Seite der erwachsenen Sänger aus, insbes. bei der stark mimetisierenden Liturgie des Palmsonntags (137) und in der Polyphonie ab dem 15. Jh. (145ff). Die Schola garantierte die kirchliche Laufbahn, was die Begriffsvermischung von *chorus* und *clerus* zur Folge hatte (107). Das römische Vorbild begünstigte die Bildung der Knabenchöre in Klöstern und Bischofskirchen, z.B. der Regensburger Domschule und der Scholaren des Essener Frauenstifts (131–136), die für die Erziehung und liturgische Bildung von großer Tragweite waren. Im Abschnitt über den liturgischen Gesang der Kinder vom 15. bis zum 19. Jh. wird man über die Rolle der Knaben in den polyphonen Chören informiert, die mit ihrem „englisch Frohlocken" (148) Mönche und Nonnen im Chordienst vertraten (146; 197), über die Sängerknaben in den städtischen Sängerensembles (München, Augsburg, Salzburg), den Abteien und römischen Hauptbasiliken (160ff) und über die Zeit der Reformation, als Schulkinder mit erlernten Liedern den Gemeindegesang anführten (177). Hier wie in der Darstellung jesuitischer Gesangspflege (Collegium Germanicum in Rom, Seminarium Gregorianum in München, Gymnasium Tricoronatum in Köln), wo der Gesang als (gegenreformatorisches) ‚apostolisches Medium' (191) fungierte, holt der Vf. weit aus und beschränkt sich nicht auf das liturgische Singen der Kinder. Auf den Verfall im 19. Jh. (Frauensoprane müssen aushelfen, 200f) folgte die Restauration durch den Cäcilianismus, der die Knaben als die „heranwachsenden Sprößlinge des priesterlichen Geschlechts" (A. G. Stein; 211) begreift und favorisiert, nicht zuletzt um die Frauenstimmen vom Chor fernzuhalten, was auf Dauer freilich nicht sinnvoll war (213). In diesem Zusammenhang kommt nicht nur die chorische Aufbauarbeit mit Sängerknaben in Regensburg, Köln und Mainz, sondern auch im Oratorium der Salesianer Don Boscos von Turin zur Sprache (226–230), aus dem der Patron der *Pueri Cantores*, der hl. Dominikus Savio, hervorging. Interessant und signifikant ist auch die positive Einwirkung der Scuola Gregoriana der deutschen Nationalkirche in Rom auf die Erneuerung der Cappella Sistina (236). Dem Motuproprio Pius' X. von 1903 entsprechend bekam die Pflege der Knabenchöre im Zuge der Liturgischen Bewegung des 20. Jh.s einen neuen Auftrieb, nicht zuletzt um sie zu „Zellen" (246–261) des gemeindlichen Gesanges heranzubilden. Ihre alleinige, Frauen verdrängende ‚Liturgiefähigkeit' fällt endgültig mit der Instruktion *Musicam sacram* von 1967, wonach Männer-, Knaben- oder gemischte Chöre keine liturgischen Kategorien mehr sind (281f).

Der Vereinigung der *Pueri Cantores* widmet der Vf. seine ganze Aufmerksamkeit und schildert gleichsam protokollarisch die Geschichte dieser von Paris ausgehenden Gesangsbewegung, die im Laufe des 20. Jh.s auch in Deutschland ein starkes Echo gefunden und wegen ihrer liturgischen Ausrichtung von höchsten kirchlichen Stellen Anerkennung bekommen hat (289–360). Der Schwerpunkt auf den *Pueri Cantores* kommt auch durch das Geleitwort des Ehrenpräsidenten der Vereinigung, S. Kösler, und das „Gebet zur Aufnahme von neuen Chormitgliedern" (389) zum Ausdruck.

Das eindrucksvolle historische Panorama des Knabensingens in der Liturgie zeichnet der Vf. unter Einbezug vieler Einzeluntersuchungen über die verschiedenen Chorschulen der Kathedralen und Klöster, die Sixtina, den Dresdner Kreuzchor und die Gesangstradition in den anglikanischen Colleges (181ff). Im umfangreichen Fußnotenapparat, der mindestens ein Drittel des Buches ausmacht (platzsparend hätte man öfter mit „Ebd." arbeiten können, z.B. 356f),

werden nicht nur sämtliche Originaltexte wiedergegeben (die Arbeit wird dadurch zur Fundgrube), sondern auch erhellende Zusatzinformationen aus der Literatur. Manches davon hätte evtl. zur besseren Lesbarkeit im Haupttext untergebracht werden können.

Der geschichtliche Durchgang bleibt nicht der Selbstzweck der Untersuchung, Leitgedanke sind vielmehr die glaubensrelevanten Ressourcen, die die Kinder in die Liturgie einbringen können. Das geht nicht zuletzt aus dem „Versuch einer Systematisierung" (364) am Ende der Arbeit hervor: Die Zweckfreiheit der Liturgie komme „nirgendwo besser zum Ausdruck als im musikalischen Dienst der Kinder bei der Feier des Gottesdienstes" (365). Das Singen im Chor habe eine starke persönlichkeitsbildende Dimension (375), sei eine „Schule des Lebens und des Glaubens" (367), habe eine Schlüsselrolle für die liturgische Bildung (379) und eine eminent missionarische Dimension (374; eines der Sinnziele der *Pueri Cantores*).

Fazit: eine fundierte und informative Zusammenschau über den Beitrag der Kinder, um der stets drohenden „Verstummung" (Paul VI.; 355) des Volkes in der Liturgie entgegenzuwirken.

Benediktbeuern Josip Gregur

Kirchenrecht

Hersperger, Patrick: **Kirche, Magie und Aberglaube**. „Superstitio" in der Kanonistik des 12. und 13. Jahrhunderts. – Köln: Böhlau 2010. 533 S. (Forschungen zur kirchlichen Rechtsgeschichte und zum Kirchenrecht, 31), pb. € 64,90 ISBN 978–3–412–20397–9

Die umfangreiche Monographie des Schweizer Historikers Patrick Hersperger, eine Zürcher Diss. bei Ludwig Schmugge, ist der Erforschung von Magie und Aberglauben in den Quellen des mittelalterlichen kanonischen Rechts gewidmet. Sie beruht auf intensiven Quellenstudien über einen Zeitraum von 20 Jahren, beginnend in Berkeley 1990 noch unter der Ägide von Stephan Kuttner. Der Vf. konnte für sein Werk eine Fülle von Handschriften (meist in Mikrofilmen) benutzen, sodass eine umfassende Quellengrundlage ausgewertet wurde. Dabei verarbeitet er zudem die neuesten Forschungsergebnisse zur klassischen Kanonistik des Mittelalters bis in die letzten Jahre, so z.B. zu den verschiedenen Rezensionen des gratianischen Dekrets, aber auch zu den unterschiedlichen kanonistischen Schulen und ihren Autoren in Bologna und Frankreich, der anglo-normannischen Kanonisten und nicht zuletzt Deutschlands während der beiden Jahrhunderte des hohen Mittelalters. Für den gegenwärtigen Forschungsstand zur klassischen Kanonistik kann H.s Diss. teilweise geradezu als Handbuch dienen. Er behandelt hier auch kanonistische Werke, die keine speziellen Kommentierungen zu den Fragen der *Superstitio* bringen.

In der kanonistischen Wissenschaft ist *Superstitio* seit dem *Decretum Gratiani* um 1140 ein zentrales Thema, da Gratian ihm die Causa 26 seines Dekretbuchs gewidmet hat. Er konnte dabei bereits auf Texte einer „Superstitionenkritik" bei den Kirchenvätern aufbauen, wobei er weitgehend Augustinus folgte. Die mittelalterliche Dämonologie beruhte in ihren Denkstrukturen auf den Lehren Augustins, wobei schon in der Karolingerzeit eine Dominanz des Dämonenglaubens durch eine geradezu rationalistische „Illusionstheorie" eingeschränkt wurde: Der klassische Text in diesem Zusammenhang war der von Gratian rezipierte Canon „Episcopi" aus dem 9. Jh. (C. 26, q. 5, c.12), in dem es heißt, dass die Vorstellung eines nächtlichen Flugs von Frauen auf phantastischen Illusionen beruhe. Die Relativierung des Dämonenglaubens führt bei Gratian dazu, dass die abergläubische Überzeugung nur mit der Ausweisung aus der Heimatpfarrei sanktioniert wird, nicht etwa mit der Exkommunikation. Erst im späten Mittelalter konnte sich dagegen unter dem Einfluss der Theologie des Thomas von Aquin die Überzeugung von der Realität eines Hexenfluges durchsetzen.

H. kann demgegenüber eindeutig nachweisen, dass die im Canon „Episcopi" formulierte „Illusionstheorie" zum Dämonenglauben von den führenden Bologneser Kanonisten (Laurentius Hispanus, Johannes Teutonicus) und auch in den Hauptwerken der zeitgenössischen französischen Dekretistik seit Sikard von Cremona vertreten wurde. Allerdings gab es auch schon frühzeitig bei den Bologneser Kanonisten (Rufinus) eine Lehre, die den Dämonenglauben in die Nähe der Ketzerei rückte und damit eine geistige Grundlage für die im Wesentlichen frühneuzeitlichen Hexenverfolgungen lieferte.

Als superstitiöse Praxis konnte man im Mittelalter auch eine Entscheidung aufgrund des Werfens von Losen (sortes) betrachten, die man unter dem Begriff der Wahrsagerei einordnete. Der von Gratian in Causa 26 behandelte Fall geht von einem „sacerdos sortilegus" aus, einem von seinem Bischof des Loswerfens überführten Priester. Für die Erlaubtheit von Losen insbes. bei Wahlen konnte man sich auf die Losentscheidung bei der Zuwahl des Apostels Matthias nach Acta 1.26 berufen. Gratian führte zunächst mit zahlreichen biblischen Beispielen und unter Berufung auf Augustinus aus, dass Losentscheidungen in Zweifelsfragen nicht unrecht sein könnten. Er setzte aber sofort hinzu, dass für Christen die Anwendung von Losen wegen der Gefahr eines Rückfalls in Idolatrie rechtlich nicht mehr gestattet sei, sprach sich somit im Ergebnis für Losverbote aus. Die insofern zwiespältige Haltung Gratians führte bei den Kanonisten zu zahlreichen Versuchen, erlaubte von unerlaubten Losverfahren zu unterscheiden. Dabei wurden Losverfahren bei Wahlen zunächst von den Bologneser und den französischen Dekretisten in der Regel als legitim betrachtet, bis Papst Honorius III. 1225 in einer Dekretale ein Losverbot für bestimmte kirchliche Wahlen anordnete (5 Comp. 5.9.1 = X 5.21.3), außerhalb von Wahlen aber Losverfahren zuließ. Die im *Liber Extra* rezipierte Dekretale wurde von der späteren Kanonistik (Hostiensis, Johannes Andreae) als allgemeines Losverbot für das Wahlrecht gedeutet, sodass die Anwendung von Losen in kirchlichen Wahlen verschwand. Der Fall liefert ein eindrucksvolles Beispiel für die Gestaltungsmacht des päpstlichen Gesetzgebers im 13. Jh.

Anders verlief die Rechtsentwicklung in einer von Gratian in Causa 33 behandelten Frage, der sog. *Impotentia ex maleficio*. Da der Tatbestand der Impotenz nach kanonischem Recht zur Nichtigkeit einer Ehe führte, ergab sich die Frage, ob eine durch Zauberei – *ex maleficio* – bewirkte Impotenz des Mannes eine dauerhafte Eheauflösung zur Folge habe, selbst wenn der Mann die Potenz später wiedererlangt hatte. Die frühen Dekretisten tendierten in der Regel gegen eine Eheauflösung bei der Impotenz *ex maleficio*; auch Papst Clemens III. ordnete für diese Impotenzfälle Zwangsmaßnahmen zum Zusammenbleiben der Ehegatten an (1 Comp. 4.16.4 = JL 16650). In diesem Fall folgte jedoch die spätere Kanonistik nicht der päpstlichen Entscheidung; der berühmte Kanonist Tankred hatte bereits Zweifel, ob man den Ehemann zum Verbleiben in einer solchen Ehe zwingen könne; und Raymund von Peñafort nahm die Dekretale Clemens' III. nicht in den *Liber Extra* von 1234 auf. Die Impotenz *ex maleficio* wurde als Ehetrennungsgrund im kanonischen Recht akzeptiert.

H.s großes Buch gibt ferner wertvolle Hinweise auf die Stellungnahmen der Kanonisten zur Astrologie und Astronomie, zu zauberischen Praktiken mit Amuletten oder Totenmessen für Lebende. In seiner Zusammenfassung kann er am Ende die Lebensnähe der Kanonistik auf diesem Gebiet bereits anhand der Fälle des Gratianischen Dekrets bejahen. Das Thema *Superstitio* in der Kanonistik sei „ein Spiegel der mittelalterlichen Lebensrealität." Ein Satz des Autors sei hier noch zitiert: „Der mittelalterliche Mensch befand sich bei der Realisierung vorhandener Möglichkeiten der Lebensbewältigung auf einer ständigen Gratwanderung zwischen kirchlich gebilligten Praktiken einerseits und Superstitionen andererseits." (453) Die hier vorgelegte Studie weist nach, dass das mittelalterliche kanonische Recht auf dieser „Gratwanderung" eine große Hilfe bedeutete und insofern durchaus Elemente einer humanen Rechtskultur enthielt.

München Peter Landau

Hohl, Heinrich: **Das Amt des Metropoliten und die Metropolitanverfassung in der Lateinischen Kirche**. Geschichte, Theologie und Recht. – Essen: Ludgerus 2010. (XV) 663 S. (Münsterischer Kommentar zum Codex Iuris Canonici, Beihefte, 59), kt € 69,00, ISBN: 978–3–87497–272–0

In den 1990er Jahren wurde in Deutschland im Anschluss an die Wiedervereinigung die Umschreibung der katholischen Bistümer im Osten und Norden des Landes neu geordnet. Ein Ergebnis dieses Prozesses war die Schaffung der Kirchenprovinzen Berlin und Hamburg mit den gleichnamigen Metropolitansitzen. Im Zuge jener Ereignisse wurde hierzulande einer breiteren kirchlichen Öffentlichkeit die Existenz der kirchlichen Metropolitanverfassung vorübergehend in das Bewusstsein gehoben. Inzwischen ist dieses Wissen eher wieder zum Sondergut v.a. kirchenrechtlicher Spezialisten geworden, weil das allgemeine kirchliche Leben von diesem Element der Verfassungsstruktur her gegenwärtig, im Unterschied zu früheren Zeiten, kaum mehr eine spürbare Prägung erfährt. Allenfalls für den Instanzenzug des kirchlichen Gerichtswesens ist es heute noch bedeutsam.

Das vorliegende Werk setzt sich, wie der Titel insgesamt treffend angibt, historisch, theologisch und kirchenrechtlich mit dem Metropolitenamt und der Metropolitanverfassung in der Lateinischen Kirche auseinander. Allerdings richtet der Vf. seinen Blick durchgängig auch auf das einschlägige Recht der katholischen Ostkirchen. Es ist seine Absicht, „die Institutionen der Metropolitanverfassung in ihrer Entstehung, in ihrem Wandel und in ihrer heutigen Rechtsgestalt und Bedeutung darzustellen" (1). Das Buch beruht auf einer theologischen Diss. im Fach Kirchenrecht, die unter der Ägide von Alfred E. Hierold an der Otto-Friedrich-Univ. Bamberg entstanden ist.

Die umfangreiche Studie ist in vier große Kap. gegliedert. Das erste Kap. thematisiert „rechtsgeschichtliche Aspekte zur Metropolitanverfassung" (5–93). In einem knappen Überblick werden deren Anfänge in der Antike und die Entfaltung bis zum Beginn des Mittelalters dargestellt (5–23). In dieser Periode besaß die Metropolitanstruktur ihre größte Bedeutung in der Kirche und der Metropolit kann in jener Zeit als echter Oberbischof bezeichnet werden, der gegenüber seinen Suffraganen substanzielle Rechte ausübte. Weitere Abschnitte dieses Kap.s befassen sich mit der Metropolitanverfassung im fränk-

kisch-deutschen Reich vom 8. bis 11. Jh. (23–40), im Dekretalenrecht (40–52) und in der Neuzeit nach dem Konzil von Trient (53–66). Schon im Frankenreich setzte eine Minderung der Bedeutung der Metropolitanstruktur ein, der sich einzelne bedeutende Metropoliten, etwa Hinkmar von Reims (845–882), letztlich vergeblich entgegenstellten. In einer schematisierten Gegenüberstellung der Metropolitanrechte in der Antike und im Frühmittelalter macht der Vf. den einsetzenden Abstieg deutlich (37f). Eine ähnliche Entwicklung ist für den kirchlichen Orient zu konstatieren. Das von den Päpsten des Hochmittelalters erlassene Dekretalenrecht, das in seinen einzelnen Bestimmungen referiert wird, grenzte die Stellung des Metropoliten weiter ein. In diesem Zusammenhang ist auch auf die Düsseldorfer Diss. zur Metropolitangewalt hinzuweisen, die der Mittelalter-Historiker Matthias Schrör 2009 vorgelegt hat und die diese Materie breiter behandelt (vgl. dazu die Bespr. des Rez.: SMGB 121 [2010] 504–507); sie wurde auch von H. herangezogen. Auch beim Konzil von Trient und in der Neuzeit erfuhr die Metropolitanstruktur keine neue Aufwertung, vielmehr wurden die Rechte des Metropoliten immer stärker als vom päpstlichen Primat überlassene Befugnisse akzentuiert. Sachgerecht ist dem rechtshistorischen Kap. auch die Darstellung der Metropolitanverfassung gemäß CIC/1917 (und der Kodifikation des ostkirchlichen Verfassungsrechts im Motu proprio *Cleri sanctitati* [1957]) zugeordnet (67–93). Wesentliche inhaltliche Veränderungen gegenüber dem früheren Recht wurden durch die Kodifikationen nicht vorgenommen.

Das zweite Kap. befasst sich mit der Auseinandersetzung des Zweiten Vatikanischen Konzils mit der Metropolitanverfassung und berücksichtigt darüber hinaus auch einige einschlägige Dokumente aus den nachkonziliaren Jahren (95–302). Nach einer Einführung in Arbeitsweise und Verlauf des Konzils stellt der Vf. anhand der amtlichen Konzilsakten ausführlich die Genese jener konziliaren Aussagen dar, welche die Metropolitanverfassung betreffen; sie finden sich in *Lumen gentium*, *Christus Dominus* und *Orientalium Ecclesiarum*. Insgesamt ist festzuhalten, dass die Bedeutung der Metropolitanstruktur durch das Konzil weiter reduziert worden ist, trotz einzelner Stimmen, die eine gegenläufige Tendenz befürworteten. Mit der Einführung der Bischofskonferenzen als hierarchischen Zwischeninstanzen mit Jurisdiktionsvollmacht und mit der Möglichkeit der Zusammenfassung mehrerer Kirchenprovinzen zu Kirchenregionen, die eine regional bessere Abstimmung des pastoralen Handelns fördern sollen, hat die klassische Kirchenprovinz und damit die Metropolitanverfassung weitere Konkurrenz erhalten. Man wird aber nicht so weit gehen können festzustellen, wie der Vf. es tut, dass die Kirchenprovinz „keine hierarchische Stufe im Aufbau der Kirche mehr" bilde (299). Denn das – in der Praxis freilich bedeutungslose – Provinzialkonzil bleibt durchaus als Organ kirchlicher Gesetzgebung konzipiert. Das Erfordernis einer *recognitio* etwaiger Beschlüsse eines Provinzialkonzils durch den Apostolischen Stuhl, wie es auch bei der Gesetzgebung der Bischofskonferenz besteht, belässt die eigentliche Trägerschaft des Akts der Normgebung durchaus bei dem Provinzialkonzil.

Im dritten Kap. setzt der Vf. sich mit der Kodifikation der Metropolitanverfassung in den heute geltenden kirchlichen Gesetzbüchern auseinander (303–478). Ähnlich wie bei der Behandlung des Zweiten Vatikanischen Konzils stellt er auf der Grundlage der publizierten Akten detailliert die Genese der Normen des CIC/1983 dar und referiert die geltende Legalordnung. Ein eigener Abschnitt gilt auch dem Gesetzbuch für die katholischen Ostkirchen (CCEO [1990]) und der Darstellung der dortigen Regelung der Metropolitanverfassung (455–478).

Im vierten Kap. geht es um die „Metropolitanverfassung in der Gegenwart" bzw. – so die Angabe in der Kopfzeile – um das „Gesamtergebnis zur Metropolitanverfassung" (479–547). Zunächst werden verschiedene nach dem CIC/1983 herausgegebene kirchenamtliche Dokumente referiert, soweit sie die Metropolitanverfassung betreffen. Außerdem bietet der Vf. unter der Überschrift „Bestandsaufnahme – Die Metropolitanverfassung heute" (522–539) eingangs nochmals einen kurzen Überblick über die geltende Ordnung, geht aber dann auch auf verschiedene Vorschläge zur Aufwertung der Metropolitanverfassung ein. Große Sympathie hegt er, hier den Brauch der katholischen Ostkirchen aufgreifend, für die Nennung des Namens des Metropoliten im Eucharistischen Hochgebet, die auch in der Lateinischen Kirche eingeführt werden solle (532f). Ein wenig zufällig erscheint die Zusammenstellung einiger „Fakten" zur Metropolitanverfassung (533–539), von der Organisation der Apostolischen Visitation eines Bistums im Jahr 2004 bis zur Todesanzeige für einen 2008 verstorbenen emeritierten Metropolitanbischof. Freilich geht aus allen aufgeführten Beobachtungen hervor, dass die Metropolitanverfassung gegenwärtig nur eine marginale Bedeutung besitzt und dass sie selbst im kirchlichen Kontext kaum berücksichtigt wird. In seiner Zusammenfassung (539–547) konstatiert dies auch der Vf. selbst nochmals.

Die Studie wird durch die verschiedenen Verzeichnisse (549–569: Abkürzungen, Quellen, Literatur) sowie durch vier Anhänge (571–662) abgeschlossen. Die Anhänge dienen der zusammenfassenden und systematischen Dokumentation verschiedener Quellen, die in der Darstellung herangezogen worden sind: Herkunft der Voten, die beim II. Vaticanum zur Metropolitanverfassung eingebracht worden sind; die Textentwicklungen der relevanten Passagen bei der Erarbeitung von *Christus Dominus* und CIC/1983; die Normen zur Metropolitanverfassung im CCEO. Zum Schluss ist die Urkunde zur Ernennung des gegenwärtigen Bamberger Erzbischofs und Metropoliten abgedruckt (663).

Der Gesamteindruck des Lesers ist positiv. H. hat mit seiner Diss. eine fleißige und gediegene Studie vorgelegt, die einen guten und verlässlichen Überblick über das Thema bietet und insbes. für die Arbeiten des Zweiten Vatikanischen Konzils und die CIC-Revision eine detaillierte Darstellung der einzelnen Schritte liefert. Die Studie wirkt an verschiedenen Stellen etwas thetisch, wenn die einzelnen Bestimmungen von Synoden oder aus Gesetzbüchern einfach nebeneinander aufgereiht werden. Sachliche Wiederholungen, die immer wieder begegnen, sind angesichts der im Wesentlichen chronologischen Konzeption der Studie unvermeidlich. Sie dürfen bei dem gewählten Konzept auch gar nicht vermieden werden, denn nur so ist gewährleistet, dass bei der Benutzung des Buches zum Nachschlagen einzelner Informationen die Wissbegierde auch jeweils vollständig gestillt wird. Gleichwohl hätte bei einer etwas stärker synthetisierenden Darstellungsweise der Umfang des Buches ohne inhaltlichen Verlust reduziert werden können.

Nicht in jeder Hinsicht gelungen ist die systematische Umschreibung und Erfassung des Stoffes. Das beginnt schon beim Titel, der allein die Lateinische Kirche erwähnt, während die Ostkirchen und deren Recht doch auch durchgängig berücksichtigt werden. Unter der Überschrift „Die Metropolitanverfassung im CIC/1917" (67–93) wird, wie bereits erwähnt, auch das ostkirchliche Verfassungsrecht von 1957 abgehandelt (83–93). Die abschließende Zusammenfassung (539–547) wäre systematisch vom vierten Kap. abzuheben gewesen. Einzelne Flüchtigkeiten, deren Benennung nur die Aufmerksamkeit des Berichterstatters demonstrieren soll – exemplarisch: das Handbuch des katholischen Kirchenrechts ist in seiner zweiten Aufl. nicht nur von Joseph Listl, sondern auch von Heribert Schmitz herausgegeben worden (565); der bibliographische Eintrag des Buchs von Heribert Hallermann ist hinsichtlich der Reihung von Vor- und Nachnamen sowie des Erscheinungsorts misslungen (565); Erzbischof Ludwig Schick ist Metropolit, nicht Metropolitan (535) –, können bei der Bewertung des Werks vernachlässigt werden. Anderes ist eher zu kritisieren: Bei der Dokumentation der herangezogenen Quellen hätte man sich gewünscht, dass stets der amtliche Publikationsort genannt wird, was etwa bei dem Nachsynodalen Schreiben *Pastores Gregis* nicht der Fall ist, obwohl dieses Dokument in den *Acta Apostolicae Sedis* aufzufinden wäre (558). Auch Belege aus Internetquellen sollten vermieden werden, wenn es gedruckte amtliche Quellen zu dem thematisierten Gegenstand gibt. Vereinzelt formuliert H. ungewöhnlich salopp, wenigstens für eine deutsche wissenschaftliche Arbeit (511 Anm. 86: zur Gnade des frühen Todes für Kardinal Paul Richaud; 537: „Ach. Da war doch noch etwas."). Letzteres wird nicht ohne Sympathie festgestellt.

Fazit: Wer sich zum Amt des Metropoliten und zur Metropolitanstruktur insbes. nach heutigem Stand unterrichten will, wird bei H. umfassend fündig werden. Dass die Studie vielleicht dazu beitragen könnte, die Metropolitanverfassung in der Kirche neu zu stärken und das Pallium der Metropoliten, das heute kaum mehr bedeutet als ein liturgisches Accessoire, wieder zu einem jurisdiktionellen Zeichen zu machen, darf man indes bezweifeln. Sollten Tendenzen zu einer stärkeren rechtlichen Dezentralisation in der Kirche künftig tatsächlich wirksam werden, dann werden eher überregionale Instanzen wie die Bischofskonferenzen als Träger weitergehender Befugnisse in Betracht kommen als die Organe einer Kirchenprovinz. Die hohe Zeit der Metropolitanverfassung ist in der Lateinischen Kirche seit dem Mittelalter zu Ende und es scheint wenig wahrscheinlich, dass sie eine Renaissance erleben wird.

München Stephan Haering

Ordination – mehr als eine Beauftragung?, hg. v. Konrad Huber / Andreas Vonach. – Münster: Lit 2010 (Synagogen und Kirchen, 3), 272 S., geb. € 29,90 ISBN: 978–3–643–50145–5

Am 13. Oktober 2006 veröffentlichte die Bischofskonferenz der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche in Deutschland (VELKD) Richtlinien zum Thema der Ordination bzw. Beauftragung zu Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung nach lutherischem Verständnis. Der unter dem Titel „Ordnungsgemäß berufen" erschienene Text sorgte im ökumenischen Gespräch für Irritationen und führte zu kritischen Nachfragen. Der anzuzeigende Sammelbd. enthält Beiträge, die auf eine Tagung vom 26. bis 28. November 2009 an der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Innsbruck zurückgehen und die Ämter-Diskussion zum Anlass interdisziplinärer Untersuchungen nehmen. Bemerkenswert ist, dass die Beiträge weit über die von den Lutheranern angestoßenen Fragen hinausgreifen.

Von dem zu Beginn stehenden Text *Martin Langs* („Erwählung, Akzession und Inthronisation altorientalischer Herrscher zwischen Mythos, Ritual und formalem Rechtsakt", 9–35) über Darstellungen

der zeitgenössischen Problematik in der Kanonistik (*Wilhelm Rees*: „Ordination in der römisch-katholischen Kirche", 145–182; *Liborius Olaf Lumma*: „Ist der Diakon zum Leiten da?", 183–203) bis zu dem am Ende abgedruckten Text der Innsbrucker Dogmatikerin *Silvia Hell*, die den Anstoß für das Symposiumsthema gegeben hatte („Anfragen an die evangelisch-lutherische Theologie", 257–270), widmen sie sich dem Thema sachlich und historisch in grundsätzlicher Art und Weise.

Besonders erfreulich – und alles andere als selbstverständlich – ist die Einbeziehung des Judentums. Sieht man von den bibelwissenschaftlichen Untersuchungen ab, die naturgemäß explizit oder implizit immer einen solchen Bezug haben (hier: *Martin Hasitschka*: „Presbyteros – Die Rolle der Ältesten im Volk Israel und in der frühen Kirche", 37–51, und *Mira Stare*: „Die Beauftragung der Frauen am ‚ersten Tag'", 53–70), sind drei Beiträge der Judaistik gewidmet.

Während *Walter Homolka* im Grunde eine Geschichte der modernen Rabbinerausbildung im deutschsprachigen Raum – von den ersten Planungen und Entwürfen der Väter der „Wissenschaft des Judentums" zu Beginn des 19. Jh.s bis zum Breslauer Jüdisch-Theologischen Seminar, dem orthodoxen Berliner Rabbinerseminar und der liberalen Hochschule für die Wissenschaft des Judentums in Berlin – bietet und, ungeachtet des Titels seines Beitrags („Die Institutionalisierung der jüdischen Ordination vom 19. Jahrhundert bis zur Gegenwart", 123–144), auf das Thema der Ordination wenig eingeht, sind die beiden anderen judaistischen Texte für das übergreifende Thema des Bd.es von hoher Brisanz.

So tritt *Günter Stemberger* („Zur Frage von Ordination und Ämtern im rabbinischen Judentum", 89–104) der verbreiteten Vorstellung entgegen, im rabbinischen Judentum habe der Ritus einer Ordination durch Handauflegung („Semicha"), durch den rabbinische Lehrer ihre Schüler für selbstständig erklärt und sie zu Gliedern einer bis auf Mose zurückreichenden Traditionskette gemacht hätten, eine wichtige Rolle gespielt. S. erläutert, dass der Terminus „Semicha" in Mischna und Tosefta fast immer ein Handauflegen auf ein Opfertier meinte; andererseits sei immer wieder von „Ernennungen" die Rede, ohne dass im gleichen Zusammenhang eine Handauflegung erwähnt werde. Insbes. die Einsetzung Josuas als Nachfolger des Mose (Num 27,18) scheint in den ältesten rabbinischen Texten nicht als Vorbild einer auf ein Amt bezogenen „Semicha" gedient zu haben. Daneben gibt es Belege für Ernennungen auf Probe, Aufnahmen von Personen in den Kreis einer zahlenmäßig begrenzten Gruppe von Funktionsträgern, Ernennungen in Abwesenheit sowie Ernennungen ohne besonderen Ritus – alles Texte, die nicht zur Annahme eines Ritus passen, der der christlichen Ordination als Vorbild hätten dienen können. So plädiert S. dafür, im Hinblick auf die Entwicklung der Ämter im rabbinischen Judentum auf den christlich geprägten Begriff einer „Ordination" ganz zu verzichten (104).

Susanne Plietzsch („Priesterliche und rabbinische Kompetenzprofile im antiken Judentum: Schnittmengen und Differenzen", 105–121) bezieht neben den Rabbinen die Priester (Cohanim) mit in die Untersuchung ein. Diese letzteren waren nach der Zerstörung des Jerusalemer Tempels im Jahre 70 n. Chr. einerseits funktionslos geworden; andererseits lässt sich von ihnen aber annehmen, dass sie danach nicht einfach spurlos von der Bildfläche verschwanden. Soll man diese Ereignisse mit dem Jerusalemer Religionswissenschaftler Guy Stroumsa in einen religionsübergreifenden spätantiken Paradigmenwechsel einordnen, der – unabhängig von den kriegerischen Ereignissen in Palästina – in jedem Fall zu einem „end of sacrifice" geführt hätte? Die Vf.in weist darauf hin, dass die Zurückdrängung priesterlicher Traditionen im Judentum des 19. Jh.s – dem protestantischen Bezugsrahmen entsprechend – meist als eine Art „Höherentwicklung" des Judentums interpretiert wurde. Mit dem liberalen jüdischen Religionsphilosophen Hermann Cohen konnte man – so lässt sich hinzufügen – dem Christentum in der Tat zugestehen, dass es die antike Linie von Opfer und Priestertum eucharistisch weitergeführt habe, während sich das Judentum als „Religion der Vernunft" in Richtung eines ethischen Monotheismus weiterentwickelt habe. P. erwägt aber auch die entgegengesetzte Deutung: Das Christentum hätte dann die priesterlichen Traditionen des Judentums expropriiert und auf diesem Wege ein opfer- und priesterloses Judentum als unterlegene Religion geschaffen (108). Die von der Vf.in angeführten Belegtexte aus der Mischna (Tamid 4 und Avot 1,2) und aus dem Avot-Kommentar Avot de Rabbi Natan (Versionen A und B) zeigen jedenfalls, wie das rabbinische Judentum sich an dem Verlust des alten Kultzentrums abarbeitete, indem es einerseits Funktionen des Opferdienstes auf den synagogalen Wortgottesdienst übertrug, andererseits aber die Hoffnung auf die dereinstige Wiederherstellung des Tempels aufrechterhielt.

Texte von *Bernhard Kriegbaum* („Der Diakonat in der Alten Kirche", 71–87), *Bernhard Körner* („Amt und Ordination im Zeitalter der Demokratisierung", 205–229), *Josef Außermair* („Das Bischofsamt – unverzichtbar für die Einheit der Kirche von morgen?", 231–244) und *Gunther Wenz* („Aspekte reformatorischer Lehre vom ordinationsgebundenen Amt", 245–255) schließen den Bd. ab, der in der ökumenischen Diskussion über das Amt ganz eigene Akzente setzt und in keiner einschlägigen Fachbibliothek fehlen sollte. Bedauerlich ist nur, dass die Hg. versäumt haben, für ein Sach- und Namensregister zu sorgen.

Tübingen Matthias Morgenstern

Bitterli, Marius Johannes: **Wer darf zum Priester geweiht werden?** Eine Untersuchung der kanonischen Normen zur Eignungsprüfung des Weihekandidaten. – Essen: Ludgerus Verlag 2010. (X) 343 S. (Münsterischer Kommentar zum Codex Iuris Canonici: Beihefte, 58), kt € 45,00 ISBN: 978–3–87497–271–2

Marius J. Bitterli, Priester und Diözesanrichter im Bistum Basel, untersucht in der Studie, mit der er an der Kath.-Theol. Fak. der Westf. Wilhelms-Univ. Münster promovierte, unter dem Blickwinkel der gegenwärtigen kirchlichen und soziokulturellen Verhältnisse die einschlägigen rechtlichen Vorgaben der lateinischen Kirche zur Zulassung der Kandidaten zu den heiligen Weihen. Universal gesehen geht es um die Bestimmungen des *Codex Iuris Canonici* von 1983 und der *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis* der Kongregation für das Katholische Bildungswesen von 1985, partikular gesehen um die *rationes nationales* der Bischofskonferenzen und um weitere Erlasse einzelner Bischöfe.

Die Pastoralkonstitution „Gaudium et spes" des II. Vatikanischen Konzils unterscheidet die *vocatio integra* aller Gläubigen aufgrund der Taufe und der Firmung und die *vocatio sacra* der Priester und Ordensleute aufgrund der Weihe bzw. der Gelübde. Eine Berufung geht immer von Gott aus, wird aber durch die Kirche vermittelt; denn jede Berufung zielt in erster Linie auf den Aufbau der Kirche. Deshalb muss zur persönlichen, göttlichen Berufung – *vocatio interna, divina* – stets die äußere, kirchliche – *vocatio externa, ecclesiastica* – hinzutreten. Die kirchliche Berufung darf aber nur dann erfolgen, wenn echte Zeichen einer göttlichen Berufung – *vera divinae vocationis signa* – vorliegen. Diese Zeichen manifestieren sich subjektiv in der rechten Berufsabsicht und objektiv in der zweifelsfreien Berufseignung. Die Klärung der Berufsabsicht obliegt naturgemäß dem Kandidaten selbst, jedoch in engem Austausch mit dem vom Bischof eingesetzten qualifizierten geistlichen Leiter, der dann am Ende auch gegenüber dem Bischof die Verantwortung trägt. Für die Klärung der Berufseignung gibt das Weiherecht dem Bischof absolute und relative Kriterien an die Hand. Die absoluten Kriterien umfassen konkrete Sachverhalte wie z.B. das Alter, das Geschlecht, den Empfang der Initiationssakramente. Bei den relativen Kriterien besitzt der Bischof einen gewissen Ermessensspielraum und kann gemäß seinem klugen Urteil entscheiden, wie z.B. bei dem theologischen Wissen, der Frömmigkeit, den Tugenden, der physischen und psychischen Gesundheit. Hinter den Kriterien steht bereits eine jahrhundertelange Erfahrung. Das Konzil von Trient begann mit der Festlegung von unabdingbaren Erfordernissen für die Zulassung von Bewerbern zu den heiligen Weihen. Seitdem wurden diese *qualitates necessariae* kontinuierlich erweitert und präzisiert.

Die heutigen Normen nennen bei den positiven Eignungskriterien die erfolgte christliche Initiation, das männliche Geschlecht, die notwendige Freiheit – *debita libertas* –, den ungeschmälerten Glauben – *fides integra* –, die rechte Absicht – *recta intentio* –, das nötige Wissen – *debita scientia* –, den guten Ruf – *bona existimatio* –, die tadellosen Sitten – *mores integri* –, die bewährten Tugenden – *virtutes probatae* –, die erforderlichen physischen und psychischen Eigenschaften, das vom Recht festgelegte Alter. Bei den negativen Eignungskriterien, den Weihehinderungsgründen, nennen sie die Geisteskrankheit und andere schwere psychische Krankheiten, sodann die Straftaten der Apostasie, der Häresie, des Schismas, der zivilen Wiederheirat nach einer Scheidung, der zivilen Heirat, obwohl ewige Gelübde in einer Ordensgemeinschaft oder ein bereits erhaltener Weihegrad ihr entgegenstehen, der Tötung oder Abtreibung, der Verstümmelung, des Suizidversuchs, des Setzens eines Bischöfen oder Priestern vorbehaltenen Weiheaktes, schließlich eine noch bestehende Ehe, eine noch bestehende weltliche Amts-, Verwaltungs- oder Geschäftstätigkeit mit Rechenschaftspflicht, ein Neugetauftsein seit allzu kurzer Zeit.

Auf den ersten Blick scheinen all diese Kriterien klar zu sein, bei näherem Hinsehen erweisen sie sich aber oft als äußerst komplex. Das fängt schon bei der Forderung des männlichen Geschlechtes an. Mit der *epistula apostolica* „Ordinatio sacerdotalis" Papst Johannes Pauls II. vom 22.5.1994 und dem anschließenden *responsum ad dubium* der Glaubenskongregation vom 28.10.1995 wurde es zum unverrückbaren Glaubensgut – *utpote ad fidei depositum pertinens* – erklärt, dass nur Männer die heiligen Weihen empfangen können. Es genügt dabei heute nicht mehr, einfach das biologische Geschlecht in Betracht zu ziehen, auch die von den Humanwissenschaften in den letzten Jahrzehnten erarbeiteten chromosomalen, gonadalen, gonoduktalen, genitalen, zerebralen und psychischen Eigenschaften müssen berücksichtigt werden. Die Entscheidung kann angesichts dieser vielfältigen Phänomene so schwierig sein, dass ein Bischof überfordert ist und den Fall der Glaubenskongregation in Rom vorlegen muss. Was die notwendige physische Gesundheit angeht, so hat sich die Glaubenskongregation zweimal zu der Frage nach der Zulassung von Priesterkandidaten geäußert, denen der Konsum von Weizenbrot oder Wein abträglich ist. 1995 riet die Kongregation von einer Zulassung ab, 2003 dagegen brauchte sie wegen der medizinischen Fortschritte nur noch zur Behutsamkeit zu mahnen: „Weil die Eucharistiefeier im priesterlichen Leben von zentraler Bedeutung ist, muss man sehr behutsam sein, Kandidaten zum Priestertum zuzulassen, die nicht ohne schweren Schaden Gluten oder Äthylalkohol zu sich nehmen können." Bezüglich der notwendigen psychischen Gesundheit haben in den letzten Jahren durch die Aufdeckung der Missbrauchsfälle die psychischen Störungen der Pädophilie, Ephebophilie und Parthenophilie an Aufmerksamkeit gewonnen. Bei der Pädophilie richtet sich das sexuelle Verlangen auf präpubertäre Jungen oder Mädchen, bei der Ephebophilie auf pubertäre Jungen, bei

der Parthenophilie auf pubertäre Mädchen. Um derartige Fehlneigungen auszuschließen, verlangen weltweit immer mehr Bischofskonferenzen von jedem Kandidaten, sich einer persönlichen psychologischen Exploration zu unterziehen. Diese kann jedoch nur mit ausdrücklicher Zustimmung des Kandidaten durchgeführt werden. Die bisherigen Prüfungsweisen im langjährigen Zusammenleben sind erfahrungsgemäß sehr viel zuverlässiger.

Die hier vorliegende gründliche und umfassende Erforschung wird von der Kanonistik, v. a. aber von den Ausbildern der Priesterkandidaten sehr geschätzt werden. Die nahezu undurchschaubare Durchstrukturierung der Darlegung mit Hilfe des Dezimalsystems mit bis zu sieben Stellen schreckt jedoch zunächst von der Lektüre ab. Der Umfang der einzelnen Kap. reicht von 9 bis 219 Seiten. Eine Forschungsarbeit an einer theologischen Fak. sollte sich auch heute im Zeitalter des Computers durch einen klaren, logischen und ausgewogenen Aufbau auszeichnen. Aber trotzdem ein sehr wertvolles Werk.

Paderborn Heinz-Meinolf Stamm

Kurzrezensionen

Brodersen, Ingke: **Judentum**. Eine Einführung. – Frankfurt a. M.: Fischer Taschenbuch 2011. 127 S., br. € 8,95 ISBN: 978–3–596–16497–4

Diese Darstellung der jüdischen Geschichte, Feste, Gesetze und Rituale ist gut lesbar und hinsichtlich des modernen Judentums häufig auch kenntnisreich geschrieben, sie enthält in historischer Hinsicht jedoch viele Klischees und unterbietet bei der Nacherzählung biblischer Texte gelegentlich selbst populärwissenschaftliches Niveau.

M. M.

Choi, Young Sook: **„Denn wenn ich schwach bin, dann bin ich stark"**: Die paulinischen Peristasenkataloge und ihre Apostolatstheologie. – Tübingen/Basel: A. Francke 2010. (X) 329 S. (Neutestamentliche Entwürfe zur Theologie, 16), kt € 58,00 ISBN: 978–3–7720–8338–9

Die vorliegende Untersuchung (Doktoraldiss. Univ. Mainz, 2008) will die Erforschung der Traditionsgeschichte und literarischen Abhängigkeit der pln. Peristasenkataloge fortführen, dabei aber die theologische Interpretation seiner Leiden im Rahmen seiner Apostolatstheologie stärker berücksichtigen. Leitfragen sind: Warum zählt Paulus seine zahlreichen Leiden in Katalogform auf? Was bedeuten diese Kataloge für ihn und wie versteht und interpretiert P. seine Leiden im Rahmen seiner sich entwickelnden Theologie? C. untersucht zunächst den Peristasenkatalog in 1 Kor 4,6–13. Der Schwerpunkt liegt aber auf den Peristasenkatalogen des 2 Kor (4,7–15; 6,3–10; 11,21b–30 und 12,9f). Die Peristasen bilden den autobiographischen Ursprung der christologisch orientierten Theologie des P. Abschließend skizziert C. das Apostolat des P. im Zusammenhang der Peristasenkataloge, die erfahrenes Leiden aufzählen *und* interpretieren (u. a. die Bezüge des Leidens zum Apostolat, Zuordnung des apostolischen Leidens zum Leiden Christi und zum Leiden der Christen sowie Leiden als Wirkungsfeld der apostolischen Existenz). Das Leiden des P. ist eine Vergegenwärtigung Christi im Apostolat sowie zugleich exemplarische Gestalt christlicher Existenz und spezifische Dimension seiner eigenen apostolischen Existenz. Mit seinen Peristasenkatalogen legitimiert P. seine apostolische Autorität. Eine solide exegetische Arbeit, die traditionsgeschichtlich wenig ergiebig ist, aber mit ihrer theologischen Ausrichtung zu Rückschlüssen auf das Selbstverständnis des P. und seine Apostolatstheologie beiträgt. Chr. St.

Wunder. Poetik und Politik des Staunens im 20. Jahrhundert, hg. v. Alexander C. T. Geppert / Till Kössler. – Berlin: Suhrkamp 2011. 475 S., pb. € 16,00 ISBN: 978–3–518–29584–7

Der interessante und gut durchdachte Bd. bringt – neben einer Einleitung und einem Epilog – insgesamt zwölf Beiträge, die sich mit verschiedenen Aspekten des Themas „Wunder" in der Moderne befassen. Sie sind in die Abschnitte „Miracula – Transzendenzwunder", „Mirabilia – Naturwunder" und „Admiratio – Wunderpolitiken" gegliedert. Neben Themen wie den „Wundern der Technik" oder eben „der Natur" werden auch Phänomene des Christentums wie (vermeintliche) Marienwunder (Syrakus, Sievernich) und Padre Pio behandelt. Auch ein Beitrag über die Wunder Jesu und ihre „(De-)Konstruktion" in der modernen biblischen Exegese ist zu finden. Den Hg.n und den Autor/inn/en der Beiträge, vorwiegend Historiker/innen, ist eine gute und kreative Zusammenstellung von lesenswerten Beiträgen gelungen. Th. B.

Yates, John W.: **The Spirit and Creation in Paul**. – Tübingen: Mohr Siebeck 2008. (XI) 218 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament II, 251), pb. € 54,00 ISBN: 978–3–16–149817–6

Die vorliegende Studie zur frühjüd. und pln. Pneumatologie geht auf eine Doktoraldiss. an der Univ. Cambridge zurück (2007; Betreuung M. Bockmuehl). Sie untersucht die pln. Aussagen über das lebensspendende Wirken des Heiligen Geistes und fragt nach deren traditionsgeschichtlichem Hintergrund. Ferner geht es um die Bedeutung dieser Aussagen und ihr Wesen bzw. ihren zeitlichen Bezug (gegenwärtig, zukünftig oder beides). Unter Rückgriff auf frühjüd. Traditionen argumentiert Y., dass für Paulus der Geist die göttliche Instanz ist, die die Neuschöpfung hervorbringt. Nach einer knappen Einführung geht es im ersten Teil (24–84) ausführlich um die Zuordnung von Geist und Schöpfung im Frühjudentum (u. a. in den *Hodayot*), die auf Gen 2,7 beruht (beseelender Lebensodem und aktiv ausführende Kraft in der Schöpfung). Im zweiten Teil untersucht Y. den Zusammenhang zwischen den pln. Vorkommen in 1 Kor 15 (der Geist der Neuschöpfung), in 2 Kor 3–5 (der lebensspendende Geist), in Röm 5–8 (Tod und Leben), in Röm 8 (der lebensspendende Geist) und das geistgeschenkte Leben in Gegenwart und Zukunft. Dabei beschreibt Paulus den Geist mit Sprache und Bildern aus Gen 2 und Hes 36f als lebensspendend. Y. untersucht, wie und in welchem Umfang Paulus auf die frühjüdische Pneumatologie zurückgreift. Abschließend behandelt Y. den Zusammenhang zwischen dem Wesen des lebensspendenden Wirkens des Geistes und dem vom Geist gewirkten neuen Leben der Christen. Für Paulus hat die geistgewirkte Neuschöpfung bereits jetzt begonnen, aber ihre Vollendung steht noch aus. Zu fragen wäre, ob sich auf diesem Hintergrund auch die pln. Charismenlehre und ekklesiologische Leibmetaphorik verstehen lässt. Chr. St.

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

Allgemeines / Festschriften / Zeitschriften

Archiv für schlesische Kirchengeschichte, Bd. 68, im Auftrag des Instituts für ostdeutsche Kirchen- und Kulturgeschichte hg. v. Rainer Bendel. Münster: Aschendorff 2010. 377 S., pb. € 29,90 ISBN: 978–3–402–10248–0: 7–15: Würdigungen; 17–36: Hirschfeld, M.: Staatskatholik oder Ultramontaner? Adolf Bertram als Bischofskandidat im Kaiserreich; 37–52: Chrobak, W.: Adolf Kardinal Bertram auf der 65. General-Versammlung der Katholiken Deutschlands zu Breslau vom 21.–25. August 1926; 53–66: Bendel, R.: Zwischen Kulturkampf und Totalitarismus. Der Hirte als Hort des Widerstandes?; 67–86: Mai, P.: Adolf Kardinal Bertrams Rezeption in Deutschland nach 1945; 87–128: Meißner, H.-A.: Feldpost Glatzer Theologen 1941–1945; 129–156: Dittrich, R.: Musikalien aus schlesischen Archiven in der Bischöflichen Zentralbibliothek Regensburg; 157–267: Pustejovsky, O.: Die „Eichstätter Deklaration" vom 1. Adventsonntag, dem 27. November 1949. Das erste politische Dokument der deutschen Vertriebenen mit ethisch begründeten und christlich motivierten Zukunftsvorstellungen? Eine historisch-politisch-biographische Analyse; 269–304: Chmielewska, M.: Zur Ikonographie der Notarszeichen auf Urkunden der Zisterzienser in Schlesien; 305–316: Köhler, J.: Ein fast vergessener Künstler: Der schlesische Kirchen- und Historienmaler Paul Stankiewicz (1834–1897); 317–335: Bendel, R.: „Sich seines Lebens und seines Gottes bewusst werden, heißt menschlicher werden. Beschäftigung mit Geschichte kann dabei helfen." Joachim Köhler als langjähriger Herausgeber des Archivs für schlesische Kirchengeschichte.

Biblica, Vol. 92, Fasc. 1, 2011. ISSN: 0006–0887: 1–20: Biguzzi, G.: Witnessing Two by Two in the Acts of the Apostles; 21–38: Tichý, L.: Was hat Zachäus geantwortet?; 39–59: Menken, M. J. J.: Striking the Shepherd. Early Christian Versions and Interpretations of Zechariah 13,7; 60–69: Schipper, J.: What was Samson Thinking in Judges 16,17 and 16,20?; 70–80: Chisholm, R. B. Jr: Israel's Retreat and the Failure of Prophecy in 2 Kings 3; 81–96: Granados Rojas, J. M.: Ephesians 4,12. A Revised Reading; 97–111: Bénétreau, S.: L'espérance chrétienne selon l'épître aux Hébreux: une spécificité.

Revue des Sciences philosophiques et théologiques, Tome 95, No. 2, 2011: Lire le monde au Moyen Âge: signe, symbole et corporéité. ISSN: 0035–2209: 211–215: Falque, E.: Présentation; 217–250: Boulnois, O.: La théologie symbolique face à la théologie comme science; 251–274: Giraud, V.: *Signum* et *vestigium* dans la pensée de saint Augustin; 275–286: Calixto Ferreira Filho, P.: Symbolisme et métonymies du sensible au divin chez Denys l'Aréopagite; 287–301: Richard, Ph.: «De ma chair, je verrai Dieu». Relecture contemporaine d'un texte carolingien sur la vision béatifique; 303–322: Turpin, P.: Querelle eucharistique et épaisseur du sensible: Bérenger et Lanfranc; 323–341: Leclercq, J.: Voir le monde par les affects: Bernard de Clairvaux et la voie monastique; 343–362: Trottmann, Ch.: Isaac de l'Étoile – lecteur du livre de la nature; 363–382: Poirel, D.: Lire l'univers visible: le sens d'une métaphore chez Hugues de Saint-Victor; 383–412: Falque, E.: Le geste et la parole chez Hugues de Saint-Victor: l'Institution des novices;

413–428: Solignac, L.: De la théologie symbolique comme bon usage du sensible chez saint Bonaventure; 429–472: Berceville, G. / Borgo, M. / Costa, I. / Oliva, A.: Bulletin d'histoire des doctrines médiévales; 473–503: Jossua, J.-P.: Bulletin de théologie littéraire.

Theologie der Gegenwart, 54. Jahrgang, Heft 2, 2011. ISSN: 00342–1457: 81: Editorial; 82–92: Classen, C. F.: Medizin an den Grenzen des Lebens. Experimentelle Medizin, Palliativmedizin – und zwei ganz neue „Big Player" in der Medizin unserer Tage; 93–103: Tiefensee, E.: *Der Mensch – Maß aller Dinge?* Zwischen forschungs- und individualitätszentrierter Herangehensweise in der Medizin; 104–116: Mieth, D.: Menschenwürde, Gerechtigkeit und Solidarität. Herausforderungen für die Pflege; 117–129: Benk, A.: Neue Aktualität Negativer Theologie. Die Unverfügbarkeit Gottes als Leitgedanke der Theologie; 130–139: Witschen, D.: Restriktionen des Rechts auf Religionsfreiheit. Eine typologische Skizze anhand der beiden Grundkomponenten; 140–144: Brieden, N.: Braucht die neue Hochschuldidaktik nicht auch eine andere Theologie?; 145–147: Bühmann, H.: Religiöse Identitäten zwischen Pluralisierung und Diaspora; 148–150: Mönch, M.: Geistliche Begleitung.

Theologie der Gegenwart, 54. Jahrgang, Heft 3, 2011. ISSN: 0342–1457: 161: Editorial; 162–175: Steins, G.: Das Wunder im Zusammenhang: Exodus 12–15. Auch ein Versuch über das Verstehen biblischer Texte; 176–190: Ballhorn, E.: Zorn, Gewalt, Klage. Theologische Anmerkungen zur Achan-Perikope (Jos 7); 191–205: Butting, K.: Sich verantworten, statt tragisch untergehen. Saul – verworfener König und erwählter Messias; 206–220: Becker, U.: Historisch-kritisch oder kanonisch? Methodische Zugänge in der Prophetenauslegung am Beispiel des Amos-Buches; 221–227: März, C.-P.: „Gott neu denken"; 228–233: Loffeld, J.: Was sich im blinden Fleck der Gemeindekirche sehen lässt. Ein andersgearteter Beitrag zur „Fernstehendenpastoral".

Altes Testament

Fischer, Georg: Die Anfänge der Bibel. Studien zu Genesis und Exodus. – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 2011. 313 S. (Stuttgarter Biblische Aufsatzbände, 49), pb. € 49,90 ISBN: 978–3–460–06491–1.

Schenker, Adrian: Anfänge der Textgeschichte des Alten Testamentes. Studien zu Entstehung und Verhältnis der frühesten Textformen. – Stuttgart: Kohlhammer 2011. 239 S. (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament. Zehnte Folge, 14), pb € 39,80 ISBN: 978–3–17–021722–5.

Stier, Fridolin: Geschichte Gottes mit dem Menschen, hg. v. Eleonore Beck / Martha Sonntag. – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 2011. 199 S., geb. € 16,90 ISBN: 978–3–460–32124–3.

Neues Testament

Barbaglia, Silvio: Il digiuno di Gesù all'ultima cena. Confronto con le tesi di J. Ratzinger e di J. Meier. Commenti e studi biblici. – Assisi : Cittadella Editrice 2011. 114 S., pb. € 12,90 ISBN 978–88–308–1171–3.

Compiani, Maurizio: Fuga, Silenzio e Paura. La Conclusione del Vangelo di MC. Studio di MC 16,1–20. – Rom: Editrice Pontificia Università Gregoriana 2011. 292 S. (Tesi Gregoriana Serie Teologia, 182), kt € 25,00 ISBN 978–88–7839–188–8.

Pellegrini, Silvia: L'ultimo segno. Il messaggio della vita nel racconto della risurrezione di Lazzaro. – Bologna: Edizioni Dehoniane Bologna 2009. 273 S. (Scienza religiose. Nuova serie, 20), pb. € 20,99 ISBN 978–88–10–41509–2.

Pilhofer, Peter: Neues aus der Welt der frühen Christen. Unter Mitarbeit von Jens Börstinghaus und Jutta Fischer. – Stuttgart: Kohlhammer 2011. (XVI) 261 S. (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament. Zehnte Folge, 15), pb. € 39,90 ISBN: 978–3–17–021842–0.

Kirchengeschichte

Aggiornamento im Erzbistum Freiburg. Das Zweite Vatikanische Konzil in Erinnerung und Dialog. Tagungsberichte der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg, hg. v. Katrin Gallegos Sánchez / Barbara Henze / Thomas Herkert / Michael Quisinsky. – Freiburg i. Br.: Katholische Akademie der Erzdiözese Freiburg 2011. 440 S., pb. € 19,80 ISBN 978–3–928698–35–1.

Castelli, Emanuele: Un falso letterario sotto il nome di Flavio Guiseppe. Ricerche sulla tradizione del Περὶ τοῦ παντός e sulla produzione letteraria cristiana a Roma nei primi decenni del III secolo. – Münster: Aschendorff 2011. (VIII) 115 S. (Jahrbuch für Antike und Christentum, Ergänzungsbd., Kleine Reihe, 7), geb. € 32,00 ISBN 978–3–402–10914–4.

Deerberg, Daniel: Der Sturz des Judas. Kommentar (5,1–163) und Studien zur poetischen Erbauung bei Sedulius. – Münster: Aschendorff 2011. (IX) 552 S. (Orbis Antiquus, 43), kart. € 70,00 ISBN 978–3–402–14445–9.

Die Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils. Erfahrungen der polnischen Volkskirche und der ost- und mitteldeutschen Diasporakirche, hg. v. Konrad Glombik / Benedikt Kranemann. – Oppeln 2011. 208 S. (Colloquia Theologica, 14), pb. ISBN: 978–83–61756–57–6: 5–7: Glombik, K. / Kranemann, B.: Einleitung; 11–34: Hünermann, P.: Kriterien für die Rezeption des II. Vatikanischen Konzils; 37–50: Sobeczko, H. J.: Das Zweite Vatikanische Konzil als Ereignis der kirchlichen Zeitgeschichte Polens; 51–68: Pilvousek, J.: Die Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils in der katholischen Kirche in der DDR; 71–76: Mateja, E.: Die Einführung der nachkonziliaren liturgischen Bücher in Polen; 77–95: Kranemann, B.: Die Liturgiereform und ihre Rezeption in der katholischen Kirche Mittel-/Ostdeutschlands. Marginalien zu einem wenig beachteten Forschungsfeld; 99–120: Glombik, K.: Aufbrüche in der Moraltheologie? Nachkonziliare Diskussionen in der katholischen Kirche in Polen; 121–140: Römelt, J.: Die deutsche Moraltheologie im Aufbruch des Zweiten Vatikanischen Konzils; 143–156: Dola, T.: Der Umgang mit dem Atheismus im polnischen Katholizismus; 157–170: Tiefensee, E.. Die Gottesfrage in einem religiös indifferenten Umfeld; 171–190: Gabel, M.: Neues Miteinander von Glaubenden und Nichtglaubenden; 193–204: Jaskóła, P.: Ökumene in Polen nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil.

Groten, Manfred: Albertus Magnus und der Große Schied (Köln 1258) – Aristotelische Politik im Praxistest. – Münster: Aschendorff 2011. 81 S. (Lectio Albertina, 12), pb. € 9,20 ISBN 978–3–402–11193–2.

„In der Freiheit des Geistes leben". Peter Hünermann im Gespräch, hg. v. Margit Eckholt / Regina Heyder. – Ostfildern: Grünewald 2010. 188 S., pb. € 19,90 ISBN: 978–3–7867–2843–6.

Ramonat, Oliver: Lesarten der Schöpfung. Moses als Autor der Genesis im Mittelalter. – Berlin: Akademie 2010. 257 S. (Wissenskultur und gesellschaftlicher Wandel, 36), geb. € 69,80 ISBN 978–3–05–004692–1.

Wollasch, Joachim: Wege zur Erforschung der Erinnerungskultur. Ausgewählte Aufsätze, hg. v. Mechthild Sandmann / Angelus A. Häußling OSB / Mechthild Black-Veldtrup. – Münster: Aschendorff 2011. (XIX) 718 S. (Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinertums, 47), pb. € 68,00 ISBN 978–3–402–10385–2.

Philosophie

Graf, Friedrich Wilhelm: Missbrauchte Götter. Zum Menschenbilderstreit in der Moderne. Reden über den Humanismus. – München: C. H. Beck 2009. 208 S. (Menschlichkeit in den Konflikten der Gegenwart, 1), pb € 18,90 ISBN: 978–3–406–58478–7.

Niemz, Markolf H.: Bin ich, wenn ich nicht mehr bin? Ein Physiker entschlüsselt die Ewigkeit. – Freiburg i. Br.: Kreuz 2011. 199 S., geb. € 16,95 ISBN: 978–3–451–61046–2.

Wagner, Hans: Religionsbriefe. Aus dem Nachlaß hg. v. Reinhold Aschenberg. – Würzburg: Königshausen & Neumann 2011. (XII) 264 S., geh. € 48,00 ISBN 978–3–8260–4551–6.

Systematische Theologie

Alonso, Juan: La conversión Cristiana. Estudios y perspectivas. – Navarra: Ediciones Universidad de Navarra, S. A. (EUNSA) 2011. 245 S. (Facultad de Teología Universidad de Navarra "Colección Teológica", 125), pb. € 18,27 ISBN: 978–84–313–2797–2.

Guzmán, María Dolores López: Desafíos del perdón después de Auschwitz. Reflexiones de Jankélévitch desde la Shoa. – Madrid: San Pablo 2010. 376 S. (Teología Comillas), pb. € 22,00 ISBN 378–84–8468–334–6.

Marburger Jahrbuch Theologie XX. Sünde, hg. v. Wilfried Härle / Reiner Preul. – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2008. (VIII) 163 S. (Marburger Theologische Studien, 105), pb. € 24,00 ISBN 978–3–374–02660–9.

Müller, Helmut: Menschsein zwischen Himmel und Erde. Eine kleine Hinführung zu zentralen Themen der Theologischen Anthropologie. – Paderborn: Bonifatius 2011. 112 S., pb. € 14,90 ISBN 978–3–89710–490–7.

Questo mondo, il male, l'apocalisse. Quaderni di Synaxis, 24, hg. v. Giuseppe Ruggieri. – Catania: Studio Teologico S. Paolo 2011. 189 S. (Quaderni del Cesifer, 5), pb. € 15,00 ISBN 978–88–8137–466–3: 7–28: Ruggieri, G.: Dalla potenza del male all'apocalittica. Per un'introduzione alla lettura; 29–48: Sardella, Teresa: Natura e paura nella dimensione religiosa di pagani e Cristiani. I casi di Elio Aristide e Perpetua; 49–72: Osculati, R.: Brás Viegas (1554–1599) e Benito Perera (1535–1610). Commentatori dell'*apocalisse*; 73–87: Modica, M.: Mutamento, crisi, rivoluzione: Il problema dell'esperienza spirituale nell'età moderna; 89–102: Pulvirenti, G.: L'apocalisse nella lirica ebraica. Primonovecentesca di lingua tedesca; 103–132: Monastra, R. M.: L'apocalisse ilarotragica di Guido Morselli; 133–150: Aliotta, M.: L'escatologia di H. I. Marrou; 151–171: Ruggieri, G.: Il messianismo apocalittico di Jacob Taubes; 171–189: Schillaci, G.: La riflessione di E. Severino sulla tecnica.

Ökumenische Theologie und interreligiöser Dialog

The Jerusalem Talmud / תלמוד ירושלמי Fourth Order: Neziqin / סדר נזיקין Tractates Ševi'it and 'Avodah Zarah / מסכתות שביעית ועבודה זרה, hg. v. Heinrich W. Guggenheimer. – Berlin: de Gruyter 2011. (XI) 491 S. (Studia Judaica. Forschungen zur Wissenschaft des Judentums, 61), geb. € 139,95 ISBN 978–3–11–025805–9.

Kasper, Walter Kardinal: Die Früchte ernten. Grundlagen christlichen Glaubens im ökumenischen Dialog. – Paderborn 2011. S. 219, pb. € 19,90 ISBN 978–3–89710–481–5.

Christliche Sozialethik

Christliche Ethik bei Schleiermacher. Gesammelte Aufsätze und Besprechungen / *Christian Ethics according to Schleiermacher.* Collected Essays and Reviews, hg. v. Terrence N. Tice / Hermann Peiter. – Eugene, Oregon: Pickwick Publications 2010. (XXVII) 772 S. (Princeton Theological Monograph Series, 134), pb. € 80,00 ISBN 978–1–55635–440–3.

Gasda, Elio Estanislau: Fe cristiana y sentido del trabajo. – Madrid: San Pablo 2011. 260 S. (Teología Comillas), pb. € 17,00 ISBN 378–84–285–3776–6.

Tan, Kim: Das Erlassjahr-Evangelium. Ein Unternehmer entdeckt Gottes Gerechtigkeit. – Schwarzenfeld: Neufeld 2011. 192 S., geb. € 14,90 ISBN: 978–3–937896–99–1.

Praktische Theologie

KAUPP, Angela: Junge Frauen erzählen ihre Glaubensgeschichte. Eine qualitativ-empirische Studie zur Rekonstruktion der narrativen religiösen Identität katholischer junger Frauen. – Ostfildern: Schwabenverlag 2005. 432 S., pb. € 35,00 ISBN: 978–3–7966–1187–2.

Missionswissenschaft

Tolerance – Respect – Trust II / Toleranz – Respekt – Vertrauen II, hg. v. Verein zur Förderung der Missionswissenschaft (gegründet 1969). – Luzern: Brunner 2011. 275 S. (Forum Mission, 7/2011), pb. € 32,00 ISBN 978–3–03727–035–6: 8–12: Editorial; 14–19: WIEDERKEHR, D.: Toleranz mit Google-Earth-Perspektiven; 20–39: MONTEALEGRE, D.: El *Deus Absconditus* en Lutero Aportes a una Teología del Pluralismo Religioso; 40–60: WIMMER, F. M.: Cultural Centrisms and Tolerance in the Context of Intercultural Philosophy; 61–73: ALIMI, B.: Toleranz aus der Sicht des Islams; 74–95: RASIAH, J.: Intolerance and Tolerance in Christianity and Hinduism, Respectively; 96–114: KRÜGGELER, M. / ENGLBERGER, Th.: Bedingte Toleranz. Religiöse Vielfalt in der Schweiz als Herausforderung; 115–131: SCHMIDT-LEUKEL, P.: Tolerance and Appreciation; 132–139: MAGNO, A.: Werteerziehung an Gymnasien?; 140–161: ROBLES, J. A.: ¿Religión, fuente de tolerancia, o espiritualidad fuente de mismidad?; 162–175: PAINADATH, S.: Respect for other Religions in Hinduism; 176–191: COLLET, G.: Einstehen für die eigene Überzeugung. Bemerkungen zum christlichen Glaubenzeugnis; 192–202: ROSS, K.: Edinburgh 2010: The Common Call; 203–209: BISCHOFBERGER, P.: Management im Dienst des Missionsauftrages: missio et ministratio; 210–227: NEUBAUER, I.: Manifesto – Inter-religious Think-Tank; 228–232: HEINIGER, E.: Bevor die Cofanes in Vergessenheit geraten; 233–245: STADLER, P.: The Twelve Points of Berlin (2009). A Call to Christian and Jewish Communities Worldwide.

Religionswissenschaft

Die Gülen-Bewegung. Zwischen Predigt und Praxis, hg. v. Ursula Boos-Nünning / Christoph Bultmann / Bülent Ucar. – Münster: Aschendorff 2011. 349 S., pb. € 16,80 ISBN: 978–3–402–12898–5.

Sacre impronte e oggetti „non fatti da mano d'uomo" nelle religioni. Atti del Convegno Internazionale – Torino, 18–20 maggio 2010, hg. v. Adele Monaci Castagno. – Torino: Edizioni dell'Orso 2011. (V) 323 S. (Collana di Studi del Centro di Scienze Religiose, 2), ISBN 978–88–6274–299–3: 1–7: CASTAGNO, A. M.: Presentazione; 9–39: SINGLETON, M.: Traces of the Invisible in Africa; 41–62: COMBA, E.: Cose di un altro mondo: oggetti sacri nella tradizione degli Indiani delle Pianure; 63–70: PELISSERO, A.: Su alcuni oggetti achiropiti della civiltà indiana; 71–80: TOTTOLI, R.: La Pietra Nera e il culto della Ka'ba a Mecca; 81–94: PATRIZI, L.: Impronte, ritratti e reliquie di profeti nell' Islām; 95–111: RUGGINI, L. C.: Oggetti 'caduti dal cielo' nel mondo antico: valenze religiose e politiche; 113–128: LINGUA, G.: Gli acheropiti e i fondamenti della teoria dell' immagine cristiana; 129–151: VASILIU, A.: L'image-empreinte, identifiant visuel du Dieu-homme (réflexions sur la trace, le portrait antique et le Mandylion byzantin); 153–179: CANETTI, L.: *Vestigia Christi*. Le orme di Gesù fra Terrasanta e Occidente latino; 181–199: CASTAGNO, A. M.: L'immagine acheropita di S. Stefano: visioni, rivelazioni, *picturae* nella Chiesa africana del V secolo; 201–230: BRUNET, E.: Le icone acheropite a Nicea II e nei *Libri Carolini*; 231–251: GOUNELLE, R.: Les origines littéraires de la légende de Véronique et de la Sainte Face: la *Cura sanitatis Tiberii* et la *Vindicta Saluatoris*; 253–277: FLUSIN, B.: L'image d'Édesse, Romain et Constantin; 279–307: NICOLOTTI, A.: Forme e vicende del Mandilio di Edessa secondo alcune modern interpretazioni; 309–323: ZACCONE, G. M.: Dalle acheropite alla Sindone.

Mystik und Spiritualität

BEURLE, Klaus: Der Mensch des Herzens. Eine theologische Deutung von Gedichten des bengalischen Mystikers Lalon Shah. – St. Ottilien: EOS 2011. (XLI) 425 S., pb. € 34,95 ISBN 978–3–8306–7471–9.

CHRISTOPHERSEN, Alf: Sternstunden der Theologie. Schlüsselerlebnisse christlicher Denker von Paulus bis heute. – München: C. H. Beck (Becksche Reihe) 2011. 240 S., pb. € 12,95 ISBN: 978–3–406–61377–7.

HÄLBIG, Klaus W.: Die Hochzeit am Kreuz. Eine Hinführung zur Mitte. – München: Don Bosco 2007. 816 S. (Beiträge zu einer ökumenischen Spiritualität, 2), geb. € 39,00 ISBN 978–3–7698–1637–2.

LEHMANN, Karl Kardinal: Kleiner Wegbegleiter. Zu Gelegenheiten des Glaubens und Lebens, hg. v. Barbara Nichtweiß im Auftrag des Bistums Mainz. – Mainz: Publikationen Bistum Mainz 2011. 192 S. (Mainzer Perspektiven, Wort des Bischofs, 5), geb. € 9,90 ISBN 978–3–934450–48–6.

NIGGL, Günter: „In allen Elementen Gottes Gegenwart". Religion in Goethes Dichtung. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2010. 160 S., pb. € 24,90 ISBN: 978–3–534–23286–4.

Anschriften der Rezensentinnen und Rezensenten

Dipl. Theol. Luise Ahmed, Johannisstr. 8–10, 48143 Münster
Dr. Michael Biehl, Rupertistr. 67, 22609 Hamburg
Dr. Elisabeth Birnbaum, Schenkenstr. 8–10, 1010 Wien, Österreich
Prof. Dr. Thomas Bremer, Hüfferstr. 27, 48149 Münster
Prof. Dr. Achim Buckenmaier, Viale Vaticano 42, 00165 Rom, Italien
Prof. Dr. Jan-Dirk Döhling, Postfach GA 8/137, 44801 Bochum
Dr. Eva Ebel, Seminarstr. 29, 8057 Zürich, Schweiz
Prof. Dr. Massimo Faggioli, 2115 Summit Avenue, MN 55105 St. Paul, USA
Dr. Gotthard Fuchs, Rheingoldstr. 3, 65203 Wiesbaden
Andreas Gerstacker M. A., Beethovenstr. 15, 04107 Leipzig
Ass. Prof. Antonia Giannouli, Postfach P.O. Box 20537, Nicosia 1678, Zypern
Prof. Dr. Josip Gregur, Don-Bosco-Str. 1, 83671 Benediktbeuern
Prof. Dr. Franz Gruber, Bethlehemstr. 20, 4020 Linz, Österreich
Prof. Dr. Stephan Haering, Geschwister-Scholl-Platz 1, 80539 München
Prof. Dr. Friedrich Wilhelm Horn, Forum Universitatis 4, 55099 Mainz
Dr. Christian Hornung, Oxfordstr. 15, 53111 Bonn
PD Dr. Julia Knop, Platz der Universität 3, 79085 Freiburg i. Br.
Prof. Dr. Dr. h.c. mult. Peter Landau, Professor-Huber-Platz 2, 80539 München
Prof. Dr. Andreas Lehnardt, Forum Universitatis 4, 55099 Mainz
Dr. Dominik Lorenz, Schützenstr. 42, 76137 Karlsruhe
Prof. Dr. Martin Meiser, Im Stadtwald 3, 66123 Saarbrücken
Prof. Dr. Dr. h.c. Norbert Mette, Emil-Figge-Str. 50, 44227 Dortmund
Prof. Dr. Ralf Miggelbrink, Universitätsstr. 12, 45141 Essen
Prof. Dr. Matthias Morgenstern, Liebermeisterstr. 12, 72076 Tübingen
Prof. Dr. Matthias Remenyi, Schwendener Str. 31, 14195 Berlin
Prof. Dr. Günter Röhser, Am Hof 1, 53113 Bonn
Dr. Martin Rohner, Große Domsfreiheit 5, 49074 Osnabrück
Prof. Dr. Cornelius Roth, Eduard-Schick-Platz 5, 36037 Fulda
Prof. Dr. Thomas Ruster, Emil-Figge-Str. 50, 44227 Dortmund
PD Dr. Stefan Schapdick, Regina-Pacis-Weg 1a, 53113 Bonn
Dipl. Theol. Manuel Schlögl, Hoppendamm 33, 48151 Münster
Prof. Dr. Bernward Schmidt, Augustinerbach 2a, 52062 Aachen
Dr. Josef Schmidt, Matthias-Ehrenfried-Str. 2, 97074 Würzburg
Prof. Dr. Folker Siegert, Wilmergasse 1, 48143 Münster
Prof. Dr. Heinz-Meinolf Stamm OFM, Westernstr. 19, 33098 Paderborn
Prof. Dr. Martin Tamcke, Platz der Göttinger Sieben 2, 37073 Göttingen
Dr. Dirk van de Loo, Gronauer Str. 47a, 48431 Rheine
Prof. Dr. Marie-Theres Wacker, Johannisstr. 8–10, 48143 Münster
Prof. Dr. Gunther Wenz, Schellingstr. 3/III Vgb., 80799 München
Prof. Dr. Jean Zumstein, Kirchgasse 9, 8001 Zürich, Schweiz

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