THEOLOGISCHE REVUE

BEGRÜNDET VON FRANZ DIEKAMP
HERAUSGEGEBEN VON DEN PROFESSORINNEN UND PROFESSOREN
DER KATHOLISCH-THEOLOGISCHEN FAKULTÄT
DER UNIVERSITÄT MÜNSTER
SCHRIFTLEITUNG: PROF. DR. THOMAS BREMER

108.109
2012.2013

JAHRESVERZEICHNIS 2012

I. Verzeichnis der Rezensentinnen und Rezensenten

Dr. Peter Admirand, Dublin 6, Ireland, Sp. 158–159.
Michael Altmaier, 48143 Münster, Sp. 83–84.
PD Dr. Hans-Gerd Angel, 50999 Köln, Sp. 66–67.
Dr. Henryk Anzulewicz, 53111 Bonn, Sp. 397–399.
Prof. Dr. Andreas Arndt, 10099 Berlin, Sp. 153–154.
Prof. Dr. Claus Arnold, 60629 Frankfurt a. M., Sp. 248–249.
Prof. Dr. Dr. Christoph Auffarth, 28359 Bremen, Sp. 299–300.
Prof. Dr. Jürgen Bärsch, 85072 Eichstätt, Sp. 480–481.
Dr. Egbert Ballhorn, 31134 Hildesheim, Sp. 458–459, 461–462.
P. Dr. Andreas R. Batlogg SJ, 80539 München, Sp. 489–490.
Prof. Dr. Klaus Baumann, 79098 Freiburg i. Br., Sp. 251–253.
Prof. Dr. Norbert Clemens Baumgart, 99089 Erfurt, Sp. 174KR.
Dr. Patrick Becker, 52062 Aachen, Sp. 487–489.
Prof. Dr. Harry Harun Behr, 90478 Nürnberg, Sp. 233–235.
Prof. Dr. Ulrich Berges, 53113 Bonn, Sp. 19–20, 86KR, 462–463.
Prof. Dr. Franz Xaver Bischof, 80539 München, Sp. 35–37.
Dr. Dietrich Blaufuß, 91045 Erlangen, Sp. 400–401.
Dr. Christian Blumenthal, 53113 Bonn, Sp. 116–118.
Prof. Dr. Michael Böhnke, 42119 Wuppertal, Sp. 148–149.
Prof. Dr. Stefan Böntert, 44801 Bochum, Sp. 345–346.
Prof. Dr. Thomas Bremer, 48149 Münster, Sp. 175KR, 258KR, 281–282, 350–351KR, 439KR, 527KR.
PhD Gitte Buch-Hansen, 1150 Copenhagen K, Dänemark, Sp. 118–119.
Dipl.-Theol. Daniel Bugiel, 48143 Münster, Sp. 336–338.
Rainer W. Burkart, 67677 Enkenbach-Alsenborn, Sp. 328–329.
Dr. Hilde Buschmann, 4020 Linz, Österreich, Sp. 218–220.
PD Dr. Claudia von Collani, 48149 Münster, Sp. 213–214.
Dr. Burkhard Conrad, 20099 Hamburg, Sp. 60–62.
Dr. Benjamin Dahlke, 3014 Bad Driburg, Sp. 144–145, 493–495.
Prof. Dr. Ulrich Dahmen, 79085 Freiburg, Sp. 376–380.
Dr. René Dausner, 85072 Eichstätt, Sp. 497–498.
P. Dr. Jakob Deibl, 1010 Wien, Österreich, Sp. 416–417.
Prof. Dr. Peter de Mey, 3000 Leuven, Belgien, Sp. 355–374.
Prof. Dr. Dorothée de Nève, 13353 Berlin, Sp. 522–523.
Prof. Dr. Erwin Dirscherl, 93053 Regensburg, Sp. 403–406.
Prof. Dr. Jan Dochhorn, 8000 Åarhus C, Dänemark, Sp. 386–387.
Prof. Dr. David S. du Toit, 80539 München, Sp. 387–388.
Prof. Dr. Jürgen Ebach, 44801 Bochum, Sp. 457–458.
Dr. Bernhard A. Eckerstorfer OSB, 4550 Kremsmünster, Österreich, Sp. 67–69.
Dr. Kai Engelbrecht, 83435 Bad Reichenhall, Sp. 170–172.
Dr. Julia Enxing, 96045 Bamberg, Sp. 320–322.
Prof. Dr. Dorothea Erbele-Küster, 8260 GA Kampen, Niederlande, Sp. 460–461.
Prof. Dr. Dr. habil. Jörg Ernesti, 39042 Brixen, Italien, Sp. 131–132.
Prof. Dr. Stephan Ernst, 97070 Würzburg, Sp. 481–483, 483–485.
Prof. Dr. Dirk Evers, 06110 Halle (Saale), Sp. 490–492.
Prof. Dr. Heinz-Josef Fabry, 53113 Bonn, Sp. 289–291.
Prof. Dr. Massimo Faggioli, MN 55105 St. Paul, USA, Sp. 87KR, 259KR.
Dipl. Theol. Stephanie Feder, 50737 Köln, Sp. 373–375, 527KR.
Prof. Dr. Anneliese Felber, 8010 Graz, Österreich, Sp. 29–30.
apl. Prof. Dr. Hubert Filser †, 80539 München, Sp. 411–412.
Prof. Dr. Norbert Fischer, 85072 Eichstätt, Sp. 141–142.
Prof. Dr. Klaus Fitschen, 04109 Leipzig, Sp. 486–487.
Dr. Thomas Flammer, 48143 Münster, Sp. 351KR.
PD Dr. Johannes Först, 93053 Regensburg, Sp. 62–63.
Mag. Dr. Hans Förster, 1010 Wien, Österreich, Sp. 125–126, 384–385.
Dr. Thomas Fornet-Ponse, 38640 Goslar, Sp. 166–167.
Prof. em. Dr. Hubert Frankemölle, 33098 Paderborn, Sp. 225–227.
Friederike Früchт, 48143 Münster, Sp. 72–74.
Dr. Gotthard Fuchs, 65203 Wiesbaden, Sp. 154–155.
Prof. Dr. Dr. Alfons Fürst, 48143 Münster, Sp. 438–439KR.
Joachim Garstecki, 39108 Magdeburg, Sp. 37–38.
Dr. Christoph Gellner, 6006 Luzern, Schweiz, Sp. 84–86.
Dr. Simon Gerber, 10117 Berlin, Sp. 38–39.
Dr. Debora Gerstenberger, 48143 Münster, Sp. 211–213.
Prof. Dr. Marlis Gielen, 5020 Salzburg, Österreich, Sp. 25–26, 205–206.
Dr. Matthias Gockel, 07743 Jena, Sp. 149–150.
Prof. em. Dr. Manfred Görg, 80539 München, Sp. 198–199.
Prof. Dr. Stephan Goertz, 55099 Mainz, Sp. 423–426.
Dr. Ulrike Götz, 85354 Freising, Sp. 81–82.
Dr. Hans-Georg Gradl, 54296 Trier, Sp. 294–296, 473–475.
Dipl.-Theol. Johannes Greifenstein, 80539 München, Sp. 222–223.
Prof. Dr. Heike Grieser, 55099 Mainz, Sp. 388–390.
Prof. Dr. Hans-Peter Großhans, 48143 Münster, Sp. 420–421.
Dr. Wolfgang Grünstäudl, 76829 Landau, Sp. 26–27.
Prof. Dr. Dr. Elmar Güthoff, 80539 München, Sp. 284.
Dr. Thomas Hahn-Bruckart, 55099 Mainz, Sp. 502–504.
Prof. Dr. Alois Halbmayr, 5020 Salzburg, Österreich, Sp. 323–326.
Dr. Bruno Norbert Hannöver, 33098 Paderborn, Sp. 304–306.
Dr. Michael Hardt, 33098 Paderborn, Sp. 504–506.
Prof. Dr. Richard Hartmann, 36037 Fulda, Sp. 249–250, 255–256.
Dr. Harutyun Harutyunyan, V8W2Y2 Victoria BC, Canada, Sp. 64–66.
Prof. Dr. Matthias Haudel, 48143 Münster, Sp. 501–502.
Prof. Dr. Marianne Heimbach-Steins, 48149 Münster, Sp. 332–334, 334–336.

P. Dr. Paul D. Hellmeier OP, 80333 München, Sp. 312–313.
Christian Hengstermann, 48143 Münster, Sp. 319–320, 408–411.
Dr. Andreas Henkelmann, 44801 Bochum, Sp. 33–35.
Dr. Markus Hero, 44780 Bochum, Sp. 240–241.
Prof. Dr. Gregor Maria Hoff, 5020 Salzburg, Österreich, Sp. 137–138.
PD Dr. Veronika Hoffmann, 99089 Erfurt, Sp. 430–432.
Prof. Dr. Marco Hofheinz, 30167 Hannover, Sp. 162–164.
Prof. Dr. Johannes Hofmann, 85072 Eichstätt, Sp. 309–310.
Dipl. Theol. Sebastian Holzbrecher, 99089 Erfurt, Sp. 393–394.
Prof. em. Dr. Rudolf Hoppe, 53113 Bonn, Sp. 119–120.
Prof. Dr. Friedrich Wilhelm Horn, 55099 Mainz, Sp. 22–24, 466–467.
Dr. Esther Hornung, 44780 Bochum, Sp. 129–130.
Prof. Dr. Hubert Irsigler, 79098 Freiburg, Sp. 17–19.
M.A. Sarah Jahn, 48148 Münster, Sp. 167–169.
Dr. Torsten Jantsch, 80539 München, Sp. 467–469.
Prof. Dr. Rainer Kampling, 14195 Berlin, Sp. 351KR, 437–438KR, 475–476.
Dr. Konstanze Kemnitzer, 91564 Neuendettelsau, Sp. 256–258.
Prof. Dr. Rainer Kessler, 35037 Marburg, Sp. 20–21.
Dr. Ben Khumalo-Seegelken, 26129 Oldenburg, Sp. 524–527.
Prof. Dr. Rade Kisić, 11060 Belgrad, Serbien, Sp. 478–479.
M.A. Georg M. Kleemann, 48143 Münster, Sp. 224–225.
PD Dr. Andreas Klein, 1010 Wien, Österreich, Sp. 159–161.
Dr. Anja Klein, 37073 Göttingen, Sp. 112–113.
Dr. Rebekka A. Klein, 06099 Halle (Saale), Sp. 63–64.
Prof. Dr. Thomas Klie, 18055 Rostock, Sp. 426–427.
Dipl.-theol. Dipl.-Rel.-Päd. Nathalie Koch, 32756 Detmold, Sp. 142–144.
Prof. Dr. Yoshiki Koda, Tokyo 108–8345, Japan, Sp. 518–520.
AR Dr. Norbert Köster, 48143 Münster, Sp. 390–392, 479.
Prof. Dr. Matthias Konradt, 69117 Heidelberg, Sp. 200–201.
Daniela Kornek, 48149 Münster, Sp. 342–343.
Prof. Dr. Ulrike Kostka, 13409 Berlin, Sp. 165–166.
Prof. Dr. Beate Kowalski, 44227 Dortmund, Sp. 27–29, 199–200.
Prof. Dr. Benedikt Kranemann, 99084 Erfurt, Sp. 179–194, 346–348.
Dr. Boris Krause, 48153 Münster, Sp. 86KR.
Prof. Fr. Bryan Kromholtz OP, 94708–1816 Berkeley, Californien, Sp. 316–318.
Prof. Dr. Thomas Krüger, 8001 Zürich, Schweiz, Sp. 21–22.
Prof. Dr. Joachim Kügler, 96045 Bamberg, Sp. 383–384.
PD Dr. Katharina Kunter, 44780 Bochum, Sp. 246–247.
Prof. Dr. Raimund Lachner, 49377 Vechta, Sp. 134–136.
Dr. Marie-Luise Lakmann, 48143 Münster, Sp. 464–466.
Prof. Dr. Dr. h.c. Bernhard Lang, 33098 Paderborn, Sp. 111, 114–115.
PD Dr. Manfred Lang, 06099 Halle (Saale), Sp. 470–473.
Prof. Dr. Georg Langenhorst, 86135 Augsburg, Sp. 155–157.
Prof. Dr. Maximilian Lanzinner, 53113 Bonn, Sp. 128–129.
Dipl. Theol. Alexandra Lason, 48429 Rheine, Sp. 247–248.
Prof. Dr. Clemens Leonhard, 48143 Münster, Sp. 77–79, 79–80, 380–381.
Dipl. Theol. Magnus Lerch, 53113 Bonn, Sp. 42–58, 350KR.
Prof. Dr. Alexander Loichinger, 55099 Mainz, Sp. 438KR.
Dr. Liborius Olaf Lumma, 6020 Innsbruck, Österreich, Sp. 348–349.
Prof. Dr. Martin Lörsch, 54296 Trier, Sp. 75–76.
Prof. Dr. Dr. Hubertus Lutterbach, 45117 Essen, Sp. 172–173, 210–211.
Prof. Dr. Christl M. Maier, 35037 Marburg, Sp. 196–197.
Prof. Dr. Vasilios N. Makrides, 99089 Erfurt, Sp. 508–510.
Prof. Dr. Christof Mandry, 99089 Erfurt, Sp. 422–423.
Prof. DDr. Thomas Marschler, 86135 Augsburg, Sp. 313–316, 322–323.
Prof. Dr. András Máté-Tóth, 6722 Szeged, Ungarn, Sp. 512–514.
Prof. Dr. Martin Meiser, 66123 Saarbrücken, Sp. 124–125.
Prof. Dr. Karl-Heinz Menke, 53113 Bonn, Sp. 42–58, 146–148, 227–231.
Prof. Dr. Ralf Miggelbrink, 45141 Essen, Sp. 318–319.
Prof. Dr. Stephan Moebius, 8010 Graz, Österreich, Sp. 241–243.
Dr. Thorsten Moos, 69118 Heidelberg, Sp. 492–493.
Dr. Mathias Moosbrugger, 6020 Innsbruck, Österreich, Sp. 401–403.
Prof. Dr. Andreas Uwe Müller, 48143 Münster, Sp. 418–419.
Prof. Dr. Dr. Klaus E. Müller, 48143 Münster, Sp. 414–416.
Dr. Britta Müller-Schauenburg, 60599 Frankfurt a. M., Sp. 310–312.
Dr. Christian Mulia, 55099 Mainz, Sp. 432–433.
Ann-Kathrin Muth, 48149 Münster, Sp. 343–345.
Prof. Dr. Maria Neubrand, 33098 Paderborn, Sp. 24–25.
PD Dr. Burkard Neumann, 33098 Paderborn, Sp. 136–137.
Dr. Nils Neumann, 34125 Kassel, Sp. 121–122.
Prof. Dr. Josef M. Oesch, 6020 Innsbruck, Österreich, Sp. 115–116.
Prof. Dr. Markus Öhler, 1010 Wien, Österreich, Sp. 127–128.
Prof. Dr. Heinz Ohme, 10178 Berlin, Sp. 169–170.
Prof. em. Dr. Hans-Ludwig Ollig SJ, 60599 Frankfurt, Sp. 41–42.
Dr. Ursula Olschewski, 33098 Paderborn, Sp. 306–308.
Dr. Johannes Panhofer, 6020 Innsbruck, Österreich, Sp. 253–255.
Dr. Maximilian Paulin, 6000 Luzern 2, Schweiz, Sp. 39–41.
Dr. Stefanie Pfister, 48143 Münster, Sp. 435–436.
Prof. Dr. Karen Piepenbrink, 35394 Gießen, Sp. 30–31.
Dr. Michael Quisinsky, 1217 Meyrin (Genève), Schweiz, Sp. 58–60, 439KR.
B.A. Martin Radermacher, 48149 Münster, Sp. 161–162.
Prof. Dr. Regina Radlbeck-Ossmann, 06099 Halle, Sp. 329–331.
Dr. Michael Ramminger, 48153 Münster, Sp. 243–244.
Prof. Dr. Matthias Remenyi, 14195 Berlin, Sp. 174–175KR, 259KR.
Dr. Andreas Renz, 80331 München, Sp. 232–233.
Prof. Dr. Boris Repschinski SJ, 6020 Innsbruck, Österreich, Sp. 463–464.
Dr. Katja Richters, 99089 Erfurt, Sp. 157–158.
Prof. i. R. Dr. Wiebrecht Ries, 31303 Burgdorf, Sp. 406–408.
PD Dr. Antje Roggenkamp-Kaufmann, 37073 Göttingen, Sp. 32–33.
Prof. Dr. Hermann-Josef Röhrig, 1210 Wien, Österreich, Sp. 326–328.
Dr. Georg Röwekamp, 70176 Stuttgart, Sp. 208–210.
PD Dr. Ulli Roth, 77654 Offenburg, Sp. 485–486.
Dr. Friederike Rüter, 33602 Bielefeld, Sp. 258KR.
PD Dr. Dietrich Rusam, 53113 Bonn, Sp. 469–470.
Prof. Dr. Thomas Ruster, 44227 Dortmund, Sp. 429–430.
Prof. Dr. Clauß P. Sajak, 48149 Münster, Sp. 72–74.
Prof. Dr. Thomas Schmeller, 60325 Frankfurt a. M., Sp. 291–292.
Prof. Dr. Joachim Schmiedl, 56179 Vallendar, Sp. 3–18, 223–224.
PD Dr. Hansjörg Schmid, 70184 Stuttgart, Sp. 91–110.
Dr. Eckart David Schmidt, 55099 Mainz, Sp. 122–124.
Dr. Thomas Schmidt-Lux, 04107 Leipzig, Sp. 510–512.
Prof. Dr. Harald Schroeter-Wittke, 33098 Paderborn, Sp. 498–499.
Dr. Michael Schüßler, 90425 Nürnberg, Sp. 69–71.
Mag.a Anita Schwantner, 4020 Linz, Österreich, Sp. 434–435.
Prof. Dr. Ludger Schwienhorst-Schönberger, 1010 Wien, Österreich, Sp. 193–195, 287–289.
Prof. Dr. Franz Segbers, 35032 Marburg, Sp. 244–245.
Prof. Dr. Walter Senner OP, 00184 Rom, Italien, Sp. 132–134.
Prof. Dr. Folker Siegert, 48149 Münster, Sp. 381–383.
Prof. Dr. Thomas Söding, 44780 Bochum, Sp. 443–458.
Dr. Marco A. Sorace, 52064 Aachen, Sp. 152–153, 220–221.
B.A. Judith Stander, 48149 Münster, Sp. 161–162.
Prof. Dr. Christoph Stenschke, 51702 Bergneustadt, Sp. 87KR, 87KR, 175KR, 203–204, 286–287.
Prof. Dr. Hermann Stinglhammer, 94032 Passau, Sp. 174KR.
Prof. Dr. Hermann-Josef Stipp, 80539 München, Sp. 284–286.
Prof. Dr. Klaus von Stosch, 33098 Paderborn, Sp. 235–237.
Prof. Dr. Magnus Striet, 79085 Freiburg i. Br., Sp. 419–420.
PD Dr. Sonja Strube, 48149 Münster, Sp. 296–297.
Prof. Dr. Holger Strutwolf, 48143 Münster, Sp. 207–208.
Prof. Dr. Bertram Stubenrauch, 80539 München, Sp. 506–507.
Dr. Rudolf Suntrup, 48143 Münster, Sp. 76–77.
Prof. Dr. Martin Tamcke, 37073 Göttingen, Sp. 80–81, 231–232.
Dr. Andrea Taschl-Erber, 1190 Wien, Österreich, Sp. 375–376.
M. A. Anna Tessmann, 69126 Heidelberg, Sp. 515–517.
Prof. Dr. Wolfgang Thönissen, 33098 Paderborn, Sp. 267–282, 500–501.
Prof. Dr. Klaus Unterburger, 93040 Regensburg, Sp. 214–216, 216–218, 300–301, 303–304, 394–396, 396–397.
Dr. Malte van Spankeren, 48143 Münster, Sp. 392–393.
Prof. Dr. Joseph Verheyden, 3000 Leuven, Belgien, Sp. 297–299.
Prof. Dr. Lothar Vogel, 00193 Rom, Italien, Sp. 301–303.
Dr. Robert Vorholt, 42780 Bochum, Sp. 201–202.
Dr. phil. habil. Bertold Wald, 33098 Paderborn, Sp. 259KR.
Mag. Dr. Angelika Walser, 1010 Wien, Österreich, Sp. 427–428.
Dr. Gerhard Wedel, 14195 Berlin, Sp. 514–515.
Mag. Daniel Wehinger, 6020 Innsbruck, Österreich, Sp.138–141.
Prof. Dr. Dr. Michael Weinrich, 44801 Bochum, Sp. 331–332.
Prof. Dr. Gunther Wenz, 80799 München, Sp. 150–152, 412–414.
Dipl.-Theol. Maria Wernsmann, 48149 Münster, Sp. 349–350KR.
Franz Günther Weyrich, 35578 Wetzlar, Sp. 436–437.
Prof. Dr. Annette Wilke, 48149 Münster, Sp. 237–240.
PD Dr. Joachim Willems, 10099 Berlin, Sp. 341–342.
Prof. Dr. theol. Dr. phil. Bernd Willmes, 36037 Fulda, Sp. 195–196.
Prof. Dr. Wolfgang Wischmeyer, 1010 Wien, Österreich, Sp. 476–478.
Dr. Stephan Witetschek, 80539 München, Sp. 292–294.
Prof. Dr. Thomas Witulski, 48143 Münster, Sp. 204–205.
PhD Chris Wojtulewicz, WC2R 2LS London, England, Sp. 282–284.
Prof. Dr. Dr. h.c. Werner Wolbert, 5020 Salzburg, Österreich, Sp. 340–341.
Ass. jur. Nicole Wolf, 53111 Bonn, Sp. 520–522.
Prof. Dr. Hildegard Wustmans, 4020 Linz, Österreich, Sp. 71–72.
Dr. Xenia Zeiler, 28359 Bremen, Sp. 517–518.
Prof. Dr. Peter Zimmerling, 04109 Leipzig, Sp. 495–497, 523–524.

LS : theol A 010
Gd 128.4

Dr. Markus Zimmermann-Acklin, 1700 Fribourg, Schweiz, Sp. 164–165.
Lic. Iur. Can., Dipl-Theol. Martin Zumbült, 48143 Münster, Sp. 338–340.
Regula M. Zwahlen, 1700 Freiburg, Schweiz, Sp. 82–83.

II. Verzeichnis der Leitartikel und Sammelbesprechungen

Visionärer Anfang oder Betriebsunfall der Geschichte? Tendenzen der Forschung zum Zweiten Vatikanischen Konzil (Joachim Schmiedl), Sp. 3–18.
50 Jahre nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil – Theologische Beiträge zum christlich-islamischen Dialog angesichts neuer Kooperationsmöglichkeiten (Hansjörg Schmid), Sp. 91–110.
Liturgie und Liturgiewissenschaft nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil – Rückblick und Ausblick (Benedikt Kranemann), Sp. 179–194.
Aufbruch in ein neues Zeitalter der Kirche. Die Entwicklung des Ökumenismus nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil (Wolfgang Thönissen), Sp. 267–282.
Auf dem Weg zu einer konkreten Communio-Gestalt der Kirche. 50 Jahre *Lumen Gentium* (Peter De Mey), Sp. 355–374.
Die Zeit für Gottes Wort. Die Offenbarungskonstitution des Konzils und die Hermeneutik der Reform (Thomas Söding), Sp. 443–458.

III. Verzeichnis der besprochenen Schriften

A Catholic-Shi'a Dialogue: Ethics in Today's Society, hg. v. Anthony O'Mahony / Timothy Wright / Mohammad Ali Shomali, London 2008, Sp. 91–110LA.
Adamczewski, Bartosz: Q or not Q? The So-Called Triple, Double, and Single Traditions in the Synoptic Gospels, Frankfurt a. M. u.a. 2010, Sp. 292–294.
Adam Smith as Theologian, hg. v. Paul Oslington, New York 2011, Sp. 244–245.
Ahrens, Petra-Angela: Uns geht's gut. Generation 60plus: Religiosität und kirchliche Bindung, Münster 2010, Sp. 86.
Akten deutscher Bischöfe seit 1945: Westliche Besatzungszonen 1945–1947. I–II, bearb. v. Ulrich Helbach, Paderborn u.a. 2012, Sp. 394–396.
Akten deutscher Bischöfe seit 1945: Westliche Besatzungszonen und Gründung der Bundesrepublik Deutschland 1948/49, bearb. v. Annette Mertens, Paderborn 2010, Sp. 396–397.
Albert, Anika Christina: Helfen als Gabe und Gegenseitigkeit. Perspektiven einer Theologie des Helfens im interdisziplinären Diskurs, Heidelberg 2010, Sp. 430–432.
Albertus Magnus: De homine, hg. v. Henryk Anzulewicz / Joachim R. Söder, Münster 2008, Sp. 132–134.
Alexander Men – Gespräche über Glaube und Kirche, hg. v. Wolfgang Schmidinger, Münster 2010, Sp. 175.
Als Beschenkte miteinander unterwegs. Methodistisch-katholische Beziehungen auf Weltebene, hg. v. Christoph Raedel, Göttingen 2011, Sp. 502–504.
Andersen, Vagn: Transformationen Gottes. Abwandlungen des Begriffs des Unbedingten in der Moderne, Aarhus 2008, Sp. 39–41.
Anstoß und Aufbruch. Zur Rezeption der Regensburger Rede Papst Benedikts XVI. bei Christen und Muslimen, hg. v. Heinz Otto Luthe / Carsten-Michael Walbiner, Bochum 2008, Sp. 232–233.
Aries, Wolf Ahmed: Der christlich-islamisch Dialog. Chancen und Grenzen, Marburg 2011, Sp. 235–237.
Arnhold, Oliver: „Entjudung" – Kirche im Abgrund. Bd. 1: Die Thüringer Kirchenbewegung Deutsche Christen 1928–1939. Bd. 2: Das „Institut zur Erforschung und Beseitigung des jüdischen Einflusses auf das deutsche kirchliche Leben" 1939–1945, Berlin 2010, Sp. 393–394.
Ascoltare – rispondere – vivere. Atti del Congresso Internazionale „La Sacra Scrittura nella vita e nella missione della Chiesa", hg. v. Ernesto Borghi, Milano 2011, Sp. 443–458LA.
Athanasius Handbuch, hg. v. Peter Gemeinhardt, Tübingen 2011, Sp. 476–478.
Aufgeklärtes Christentum. Beiträge zur Kirchen- und Theologiegeschichte des 18. Jahrhunderts, hg. v. Albrecht Beutel / Volker Leppin / Udo Sträter / Markus Wriedt, Leipzig 2010, Sp. 486–487.
Aymoré, Fernando Amado: Die Jesuiten im kolonialen Brasilien. Katechese als Kulturpolitik und Gesellschaftsphänomen (1549–1760), Frankfurt a. M. 2009, Sp. 211–213.
Bär, Matthias: Die Beziehungen des Münchener Görreskreises und anderer katholischer Gelehrter in das katholische England, St. Ottilien 2010, Sp. 214–216.
Baltes, Guido: Hebräisches Evangelium und synoptische Überlieferung. Untersuchungen zum hebräischen Hintergrund der Evangelien, Tübingen 2011, Sp. 381–383.
Bauer, Thomas J.: Paulus und die kaiserzeitliche Epistolographie. Kontextualisierung und Analyse der Briefe an Philemon und an die Galater, Tübingen 2011, Sp. 466–467.
Baumann, Nadine: Gottesdienst zwischen Restauration und Erneuerung. Eine pastoralliturgische Untersuchung des Münsterischen Pastoralblattes (1863–1923), Regensburg 2011, Sp. 345–346.
Bauschke, Martin: Die Goldene Regel. Staunen – Verstehen – Handeln, Berlin 2010, Sp. 162–164.
Becher, Johannes: „... ob diese ihrer gnädigen Frau die Fackel vorträgt oder die Schleppe nachträgt ...". Philosophische Rationalitätsstandards und die Frage nach dem Wissenschaftscharakter der Theologie, Berlin 2011, Sp. 350KR.
Beierwaltes, Werner: Fußnoten zu Platon, Frankfurt a. M. 2011, Sp. 408–411.
Benediktinisches Leben in Köln, hg. v. Marcel Albert, Siegburg 2010, Sp. 479.
Berger, Teresa: Fragments of Real Presence. Liturgical Traditions in the Hands of Women, New York 2005, Sp. 179–194LA.
Berger, Teresa: Gender Differences and the Making of Liturgical History. Lifting a Veil on Liturgy's Past, Farnham (Surrey) 2011, Sp. 179–194LA.
Beuscher, Bernd: Rock my Soul. Von der Kraft der Seelsorge, Göttingen 2010, Sp. 258.
Bindseil, Christiane: Ja zum Glück. Ein theologischer Entwurf im Gespräch mit Bonhoeffer und Adorno, Neukirchen-Vluyn 2011, Sp. 495–497.
Bioethik in der philosophischen Diskussion, hg. v. Bernhard Irrgang / Thomas Rentsch, Dresden 2010, Sp. 422–423.
Birot, Antoine: La dramatique trinitaire de l'amour. Pour une introduction à la théologie trinitaire de Hans Urs von Balthasar et Adrienne von Speyr, Paris 2009, Sp. 174.
Böttrich, Christfried / Ego, Beate / Eißler, Friedmann: Adam und Eva in Judentum, Christentum und Islam, Göttingen 2011, Sp. 91–110LA.
Böttrich, Christfried / Ego, Beate / Eißler, Friedmann: Jesus und Maria in Judentum, Christentum und Islam, Göttingen 2009, Sp. 91–110LA.
Böttrich, Christfried / Ego, Beate / Eißler, Friedmann: Mose in Judentum, Christentum und Islam, Göttingen 2010, Sp. 91–110LA.
Boyer, Pascal: The Fracture Of An Illusion. Science And The Dissolution Of Religion, hg. v. Michael R. Parker / Thomas M. Schmidt, Göttingen 2010, Sp. 492–493.
Brockmann, Thomas: Dynastie, Kaiseramt und Konfession. Politik und Ordnungsvorstellungen Ferdinands II. im Dreißigjährigen Krieg, Paderborn 2011, Sp. 303–304.
Brosseder, Johannes / Track, Joachim: Kirchengemeinschaft jetzt! Die Kirche Jesu Christi, die Kirchen und ihre Gemeinschaft, Neukirchen-Vluyn 2010, Sp. 267–282LA.
Brown, David: Divine Humanity. Kenosis Explored and defended, London 2011, Sp. 144–145.
Brown, Stephen: Von der Unzufriedenheit zum Widerspruch. Der Konziliare Prozess für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung als Wegbereiter der friedlichen Revolution in der DDR, Frankfurt a.M. 2010, Sp. 37–38.
Brütsch, Matthias: Israels Psalmen in Qumran. Ein textarchäologischer Beitrag zur Entstehung des Psalters, Stuttgart 2010, Sp. 376–380.
Bruns, Katja: Anthropologie zwischen Theologie und Naturwissenschaft bei Paul Tillich und Kurt Goldstein. Historische Grundlagen und systematische Perspektiven. Kontexte, Göttingen 2011, Sp. 487–489.
Buckenmaier, Achim: Ist das noch unsere Kirche? Die Zukunft der christlichen Gemeinde, Regensburg 2012, Sp. 355–374LA.
Buckenmaier, Achim: Universale Kirche vor Ort. Zum Verhältnis von Universalkirche und Ortskirche, Regensburg 2009, Sp. 355–374LA.
Camara, Dom Helder: Roma, due del mattino. Lettere dal Concilio Vaticano II, hg. v. Sandra Biondo, Cinisello Balsamo, Milano 2008, Sp. 3–18LA.
Chi ha paura del Vaticano II?, hg. v. Alberto Melloni / Giuseppe Ruggieri, Rom 2009, Sp. 3–18LA.
Christentum und Islam. Plädoyer für den Dialog, hg. v. Wolfgang W. Müller, Zürich 2009, Sp. 231–232.
Christian Masculinity. Men and Religion in Northern Europe in the 19th and 20th Centuries, hg. v. Yvonne Maria Werner, Leuven 2011, Sp. 246–247.
Colpe, Carsten: Einleitung in die Schriften aus Nag Hammadi, Münster 2011, Sp. 125–126.
Communicating the Word. Revelation, Translation, and Interpretation in Christianity and Islam, hg. v. David Marshall, Washington DC 2011, Sp. 91–110LA.
Contextualising Early Christian Martyrdom, hg. v. Jakob Engberg / Uffe Holmsgaard Eriksen / Anders Klostergaard Petersen, Frankfurt a. M. u.a. 2011, Sp. 30–31.
Crüsemann, Frank: Das Alte Testament als Wahrheitsraum des Neuen: Die neue Sicht der christlichen Bibel, Gütersloh 2011, Sp. 21–22.
Crüsemann, Marlene: Die pseudepigraphen Briefe an die Gemeinde in Thessaloniki. Studien zu ihrer Abfasssung und zur jüdisch-christlichen Sozialgeschichte, Stuttgart 2010, Sp. 119–120.
Dacy, Marianne: The Separation of Early Christianity from Judaism, New York 2010, Sp. 475–476.
Damblon, Albert: Den harten Boden aufbrechen. Die positive Kraft der nachkonziliaren Liturgie, Würzburg 2010, Sp. 179–194LA.
Damm, Thomas / Schröder, Sabine: Kurzfilme im Gottesdienst. Anleitungen und Modelle für Gemeinde, Schule und Gruppen, Gütersloh 2011, Sp. 436–437.
Das Prinzip Evolution. Darwin und die Folgen für Religionstheorie und Philosophie, hg. v. Mariano Delgado / Oliver Krüger / Guido Vergauwen, Stuttgart 2010, Sp. 490–492.
Dassmann, Ernst: Die eine Kirche in vielen Bildern. Zur Ekklesiologie der Kirchenväter, Stuttgart 2010, Sp. 207–208.
Das Verhältnis von Staat und Kirche in der Orthodoxie, hg. v. Burkhard Kämper / Hans-Werner Thönnes, Münster 2011, Sp. 169–170.
de Lubac, Henri: Carnets du Concile II. Coffret en 2 volumes: Tome 1 et 2, hg. v. François-Xavier Dumortier / Jacques de Larosière, Paris 2007, Sp. 3–18LA.

Der andere Abraham. Theologische und didaktische Reflektionen eines Klassikers, hg. v. Harry Harun Behr / Daniel Krochmalnik / Bernd Schröder, Berlin 2011, Sp. 91–110LA.

Der Mensch – ein Abbild Gottes? Geschöpfe – Krone der Schöpfung – Mitschöpfer, hg. v. Heinrich Schmidinger / Clemens Sedmak, Darmstadt 2009, Sp. 323–326.

Der Mensch – ein „animal rationale"? Vernunft – Kognition – Intelligenz, hg. v. Heinrich Schmidinger / Clemens Sedmak, Darmstadt 2003, Sp. 323–326.

Der Mensch – ein „animal symbolicum"? Sprache – Dialog – Ritual, hg. v. Heinrich Schmidinger / Clemens Sedmak, Darmstadt 2006, Sp. 323–326.

Der Mensch – ein freies Wesen? Autonomie – Personalität – Verantwortung, hg. v. Heinrich Schmidinger / Clemens Sedmak, Darmstadt 2005, Sp. 323–326.

Der Mensch – ein kreatives Wesen? Kunst – Technik – Innovation, hg. v. Heinrich Schmidinger / Clemens Sedmak, Darmstadt 2007, Sp. 323–326.

Der Mensch – ein Mängelwesen? Endlichkeit – Kompensation – Entwicklung, hg. v. Heinrich Schmidinger / Clemens Sedmak, Darmstadt 2008, Sp. 323–326.

Der Mensch – „ein zôon politikón"? Gemeinschaft – Öffentlichkeit – Macht, hg. v. Heinrich Schmidinger / Clemens Sedmak, Darmstadt 2005, Sp. 323–326.

Der unvollendete Aufbruch. Die Wirkungen des Zweiten Vatikanischen Konzils (1962–1965) auf das Leben des Bistums Aachen (1962–2008), hg. v. Herbert Arens, Aachen 2010, Sp. 3–18LA.

Der Zeit voraus / Devancer son époque. Liturgiewissenschaft an der Universität Freiburg Schweiz: Geschichte, Konzepte, Projekte 1956–2006. / La science liturgique à l'Université de Fribourg Suisse: Histoire, concepts, projets, hg. v. Martin Klöckener / Bruno Bürki, Fribourg 2011, Sp. 179–194LA.

De Schrijver, Georges: The Political Ethics of Jean-François Lyotard and Jacques Derrida, Leuven 2010, Sp. 497–498.

Die Chronik des Klosters Bentlage vor Rheine. Edition und Übersetzung, hg. u. bearb. v. Thomas Gießmann / Mechtild Huesmann / Lothar Kurz, Münster 2011, Sp. 304–306.

Die Gegenwart der Zukunft. Geschichte und Eschatologie, hg. v. Ulrich H. J. Körtner, Neukirchen-Vluyn 2008, Sp. 259.

Die heilige Messe – kultisch, szenisch, sinnlich, mystisch, hg. v. Peter Jan Marthé, Würzburg 2011, Sp. 179–194LA.

Die Heiligen Schriften des anderen im Unterricht. Bibel und Koran im christlichen und islamischen Religionsunterricht einsetzen, hg. v. Frank van der Velden, Göttingen 2011, Sp. 91–110LA.

Die katholische Kirche im Dritten Reich. Eine Einführung, hg. v. Christoph Kösters / Mark Edward Ruff, Freiburg i. Br. 2011, Sp. 351KR.

Die neue Mitte der Kirche. Der Aufstieg der intermediären Instanzen in den europäischen Großkirchen seit 1945, hg. v. Wilhelm Damberg / Staf Hellemans, Stuttgart 2010, Sp. 247–248.

Die Rolle der Religion im Integrationsprozess. Die deutsche Islamdebatte, hg. v. Bülent Ucar, Frankfurt a. M. u.a. 2010, Sp. 91–110LA.

Dogmatisierungsprozesse in Recht und Religion, hg. v. Georg Essen / Nils Jansen, Tübingen 2011, Sp. 170–172.

Dochhorn, Jan: Schriftgelehrte Prophetie. Der eschatologische Teufelsfall in Apc Joh 12 und seine Bedeutung für das Verständnis der Johannesoffenbarung, Tübingen 2011, Sp. 473–475.

Dohmen, Christoph: Mose. Der Mann, der zum Buch wurde, Leipzig 2011, Sp. 195–196.

Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsenstexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene, Band 4: 2001–2010, hg. v. Johannes Oeldemann / Friederike Nüssel / Uwe Swarat / Athanasios Vletsis, Paderborn 2012, Sp. 267–282LA.

Doré, Joseph / Xibaut, Bernard: Jésus, le Christ et les christologies. La collection « Jésus et Jésus-Christ », Paris 2011, Sp. 58–60.

Dorrien, Gary: Kantian Reason and Hegelian Spirit. The Idealistic Logic of Modern Theology, Oxford u.a. 2012, Sp. 493–495.

Durkheim on Religion. A Selection of Readings with Bibliographies and Introductory Remarks, hg. v. William S. F. Pickering, Cambridge 2011, Sp. 241–243.

Early Christian Manuscripts. Examples of Applied Method and Approach, hg. v. Thomas J. Kraus / Tobias Nicklas, Leiden 2010, Sp. 464–466.

Ecclesia als Kommunikationsraum in Mitteleuropa (13.–16. Jahrhundert), hg. v. Eva Doležalová / Robert Šimůnek, München 2011, Sp. 480–481.

Ecumenical Ecclesiology. Unity, Diversity and Otherness in a Fragmented World, hg. v. Gesa Elsbeth Thiessen, London 2009, Sp. 267–282LA.

Ecumenism Today. The Universal Church in the 21st Century, hg. v. Francesca Aran Murphy / Christopher Asprey, Hampshire 2008, Sp. 267–282LA.

Edizione nazionale dei diari di Angelo Giuseppe Roncalli – Giovanni XXIII, hg. v. Istituto per le Scienze Religiose di Bologna, Bologna 1987–2008, Sp. 35–37.

Eich, Thomas: Islam und Bioethik. Eine kritische Analyse der modernen Diskussion im islamischen Recht, Wiesbaden 2005, Sp. 91–110LA.

Eilrich, Christiane: Gott zur Welt bringen: Maria. Von den Möglichkeiten und Grenzen einer protestantischen Verehrung der Mutter Gottes, Regensburg 2011, Sp. 506–507.

Elliott, Mark W.: The Reality of Biblical Theology, Bern 2007, Sp. 443–458LA.

Engel, Ulrich: Gott der Menschen. Wegmarken dominikanischer Theologie, Ostfildern 2010, Sp. 60–62.

Engling, Clemens: Die Wende im Leben Clemens Brentanos. Folgen der Begegnung mit Anna Katharina Emmerick, Würzburg 2009, Sp. 438.

Entwicklung der modernen Islamischen Religionspädagogik in der Türkei im 20. Jahrhundert, hg. v. Bülent Ucar / Yasar Sarikaya, Hamburg 2009, Sp. 91–110LA.

Epperly, Bruce G.: Process Theology. A Guide for the Perplexed, New York 2011, Sp. 320–322.

Erbacher, Jürgen: Der Vatikan – Das Lexikon, Leipzig 2009, Sp. 284.

Erinnerung an die Zukunft. Das Zweite Vatikanische Konzil, hg. v. Jan-Heiner Tück, Freiburg/Basel/Wien 2012, Sp. 443–458LA.

Erinnerungskultur in der pluralen Gesellschaft. Neue Perspektiven für den christlich-jüdischen Dialog, hg. v. Reinhold Boschki / Albert Gerhards, Paderborn 2010, Sp. 225–227.

Ernesti, Jörg: Konfessionskunde kompakt. Die christlichen Kirchen in Geschichte und Gegenwart, Freiburg i. Br. 2009, Sp. 258.

Ernst, Stephanie: Segen – Aufgabe – Einsicht. Aspekte und Bilder des Alterns in den Texten des Alten Israel, St. Ottilien 2011, Sp. 114–115.

Erzberger, Johanna: Kain, Abel und Israel. Die Rezeption von Gen 4,1–16 in rabbinischen Midraschim, Stuttgart 2011, Sp. 115–116.

Esch, Tabea Mariga: „Freie Kirche im freien Staat". Das Kirchenpapier der FDP im kirchenpolitischen Kontext der Jahre 1966 bis 1974, Tübingen 2011, Sp. 33–35.

Eschweiler, Karl: Die katholische Theologie im Zeitalter des deutschen Idealismus. Die Bonner theologischen Qualifikationsschriften von 1921/22. Aus dem Nachlass hg. u. mit einer Einleitung versehen v. Thomas Marschler, Münster 2010, Sp. 216–218.

Eßbach, Wolfgang: Die Gesellschaft der Dinge, Menschen, Götter, Wiesbaden 2011, Sp. 243–244.

Feldmeier, Reinhard / Spieckermann, Hermann: Der Gott der Lebendigen. Eine biblische Gotteslehre, Tübingen 2011, Sp. 116–118.

Felsch, Dorit: Die Feste im Johannesevangelium. Jüdische Tradition und christologische Deutung, Tübingen 2011, Sp. 201–202.

Fischer, Karsten: Die Zukunft einer Provokation. Religion im liberalen Staat, Berlin 2009, Sp. 522–523.

Fischer, Stefan: Das Hohelied zwischen Poesie und Erzählung. Erzählanalyse eines poetischen Textes, Tübingen 2010, Sp. 198–199.

Fisichella, Rino: Was ist Neuevangelisierung? Augsburg 2012, Sp. 443–458LA.

Flanagan, Brian P.: Communion, Diversity, and Salvation. The Contribution of Jean-Marie Tillard to Systematic Ecclesiology, London / New York 2011, Sp. 355–374LA.

Forcesi, Giampiero: Il Vaticano II a Bologna. La riforma conciliare nella città di Lercaro e Dossetti, hg. v. Enrico Galavotti / Giovanni Turbanit, Bologna 2011, Sp. 3–18LA.

Fornet-Ponse, Thomas: Ökumene in drei Dimensionen. Jüdische Anstöße für die innerchristliche Ökumene, Münster 2011, Sp. 227–231.

For the Sake of Our Salvation. The Truth and Humility of God's Word, hg. v. Scott W. Hahn, Steubenville 2010, Sp. 443–458LA.

Frauenweisheit – Gottesweisheit, hg. v. Sonja Angelika Strube, Stuttgart 2011, Sp. 375–376.

Freudenberg, Matthias: Reformierte Theologie. Eine Einführung, Neukirchen-Vluyn 2011, Sp. 331–332.

Friese, Sebastian: Politik der gesellschaftlichen Versöhnung. Eine theologisch-ethische Untersuchung am Beispiel der Gacaca-Gerichte in Ruanda, Stuttgart 2010, Sp. 524–527.

Gaillardetz, Richard R.: Ecclesiology for a Global Church: A People Called and Sent, Maryknoll NY 2008, Sp. 355–374LA.

Gaillardetz, Richard R. / Clifford, Catherine E.: Keys to the Council. Unlocking the Teaching of Vatican II, Collegeville, MI 2012, Sp. 355–374LA.

Gaillardetz, Richard R.: The Church in the Making: Lumen Gentium, Christus Dominus, Orientalium Ecclesiarum, Mahwah, NJ 2006, Sp. 355–374LA.

Gärtner, Stefan: Zeit, Macht und Sprache. Pastoraltheologische Studien zu Grunddimensionen der Seelsorge, Freiburg i. Br. 2009, Sp. 69–71.

Garhammer, Erich: Zweifel im Dienst der Hoffnung. Poesie und Theologie, Würzburg 2011, Sp. 84–86.

Gellner, Christoph: Westöstlicher Brückenschlag. Literatur, Religion und Lebenskunst bei Adolf Muschg, Zürich 2010, Sp. 155–157.

Gemeindereferentinnen und Gemeindereferenten. Profil einer professionellen Pastoral, hg. v. Hans Martin Weikmann / Werner Wertgen, Regensburg 2011, Sp. 255–256.

„Gerechtigkeit und Recht zu üben" (Gen 18,19). Studien zur altorientalischen und biblischen Rechtsgeschichte, zur Religionsgeschichte Israels und zur Religionssoziologie. Festschrift für Eckart Otto zum 65. Geburtstag, hg. v. Reinhard Achenbach / Martin Arneth, Wiesbaden 2010, Sp. 174.

Gerhards, Albert: Wo Gott und Welt sich begegnen. Kirchenräume verstehen, Kevelaer 2011, Sp. 179–194LA.

Gestalteter Klang – gestalteter Sinn. Orientierungsstrategien in Musik und Religion im Wandel der Zeit, hg. v. Ingolf U. Dalferth / Stefan Berg, Leipzig 2011, Sp. 498–499.

Gherardini, Brunero: Das Zweite Vatikanische Konzil. Ein ausstehender Diskurs. Übersetzt von Claudia Barthold, Mühlheim (Mosel) 2010, Sp. 3–18LA.

Glatz, Uwe: Religion und Frömmigkeit bei Friedrich Schleiermacher – Theorie der Glaubenskonstitution, Stuttgart 2010, Sp. 153–154.

Goetz, Hans Werner: Gott und die Welt. Religiöse Vorstellungen des frühen und hohen Mittelalters. Teil I, Band 1: Das Gottesbild, Berlin 2011, Sp. 300–301.

González-Carvajal Santabárbara, Luis: El hombre roto por los demonios de la economía. El capitalismo neoliberal ante la moral cristiana, Sp. 336–338.

Gordley, Matthew E.: Teaching through Song in Antiquity. Didactic Hymnody among Greeks, Romans, Jews, and Christians, Tübingen 2011, Sp. 199–200.

Görg, Manfred: Mythos und Mythologie. Studien zur Religionsgeschichte und Theologie, Wiesbaden 2010, Sp. 111.

Gotteserlebnis und Gotteslehre. Christliche und islamische Mystik im Orient, hg. v. Martin Tamcke, Wiesbaden 2011, Sp. 527.

Gott oder Götter? / God or Gods?, hg. v. Tilo Schabert / Matthias Riedl, Würzburg 2009, Sp. 237–240.

Greschat, Martin: Der Protestantismus in der Bundesrepublik Deutschland (1945–2005), Leipzig 2010, Sp. 32–33.

Grillo, Andrea: Einführung in die liturgische Theologie. Zur Theorie des Gottesdienstes und der christlichen Sakramente. Eingeleitet und übersetzt von Michael Meyer-Blanck, Göttingen 2006, Sp. 77–79.

Gruppe von Farfa Sabina: Gemeinschaft der Kirchen und Petrusamt. Lutherisch-katholische Annäherungen, Leipzig 2011, Sp. 267–282LA.

Guttenberger, Gudrun: Passio Christiana. Die alltagsmartyrologische Position des Ersten Petrusbriefes, Stuttgart 2010, Sp. 25–26.

Hahn, Ferdinand / Klein, Hans: Die frühchristliche Prophetie. Ihre Voraussetzungen, ihre Anfänge und ihre Entwicklung bis zum Montanismus. Eine Einführung, Neukirchen-Vluyn 2011, Sp. 299–300.

Haight, Roger: Christian Community in History. Bd. 1: Historical Ecclesiology, New York / London 2004; Bd. 2: Comparative Ecclesiology, New York / London 2005; Bd. 3: Ecclesial Existence, New York / London 2008, Sp. 355–374LA.

Harrison, James R.: Paul and the Imperial Authorities at Thessalonica and Rome. A Study in the Conflict of Ideology, Tübingen 2011, Sp. 22–24.

Hausammann, Susanne: Das lebenschaffende Licht der unauflösbaren Dunkelheit. Eine Studie zum Verständnis von Wesen und Energien des Heiligen Geistes und der Schau des göttlichen Lichtes bei den Vätern der Orthodoxen Kirche von Origines bis Gregor Palamas, Neukirchen-Vlyun 2011, Sp. 310–312.

Hays, Christopher M.: Luke's Wealth Ethics. A study in Their Coherence and Character, Tübingen 2010, Sp. 294–296.

Hedley, Douglas: Sacrifice Imagined: Violence, Atonement and the Sacred, New York / London 2011, Sp. 319–320.

Heemstra, Marius: The Fiscus Judaicus and the Parting of the Ways, Tübingen 2010, Sp. 127–128.

Heinrich-Seuse-Jahrbuch 3. Seuses reife Spiritualität in seiner Ulmer Zeit, hg. v. Markus Enders, Münster 2010, Sp. 152–153.

Heinz, Andreas: Lebendiges Erbe. Beiträge zur abendländischen Liturgie- und Frömmigkeitsgeschichte, Tübingen/Basel 2010, Sp. 179–194LA.

Hellmeier, Paul Dominikus: Anima et intellectus. Albertus Magnus und Thomas von Aquin über Seele und Intellekt des Menschen, Münster 2011, Sp. 397–399.

Henkel, Mathias: Deutsche Messübersetzungen des Spätmittelalters. Untersuchungen auf der Grundlage ausgewählter Handschriften und vorreformatorischer Drucke, Wiesbaden 2010, Sp. 76–77.

Herms, Eilert: Kirche – Geschöpf und Werkzeug des Evangeliums, Tübingen 2010, Sp. 329–331.

Herrmann, Katharina: De Deo Uno et Trino. Bildprogramme barocker Dreifaltigkeitskirchen in Bayern und Österreich, Regensburg 2010, Sp. 81–82.

Heyder, Regina: Auctoritas scripturae. Schriftauslegung und Theologieverständnis Peter Abaelards unter besonderer Berücksichtigung der „Expositio in Hexaemeron", Münster 2010, Sp. 483–485.

Hill, Jonathan: Dictionary of Theologians to 1308, Cambridge 2010, Sp. 282–284.

Hinze, Bradford: Practices of Dialogue in the Roman Catholic Church: Aims and Obstacles, Lessons and Laments, New York / London 2006, Sp. 355–374LA.

Höhn, Hans-Joachim: Zeit und Sinn. Religionsphilosophie postsäkular, Paderborn 2010, Sp. 137–138.

Höring, Patrik C.: Firmung – Sakrament zwischen Zuspruch und Anspruch. Eine sakramententheologische Untersuchung in praktisch-theologischer Absicht, Kevelaer 2011, Sp. 71–72.

Hossfeld. Frank-Lothar / Zenger, Erich: Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament. Psalmen 101–150, Freiburg/Basel/Wien 2008, Sp. 112–113.

Ho-Tsui, Emmie Y. M.: Die Lehre von der Sünde bei Karl Rahner. Eine werkgenetische und systematische Erschließung, Innsbruck 2011, Sp. 489–490.

Hoye, William J.: Tugenden. Was sie wert sind, warum wir sie brauchen, Ostfildern 2010, Sp. 259.

Humanity: Texts and Contexts. Christian and Muslim Perspectives, hg. v. Michael Ipgrave / David Marshall, Washington 2011, Sp. 91–110LA.

Hunsinger, George: Karl Barth lesen. Eine Einführung in sein theologisches Denken, Neukirchen-Vlyun 2009, Sp. 149–150.

Idealismus und natürliche Theologie, hg. v. Margit Wasmaier-Sailer / Benedikt Paul Göcke, Freiburg i. Br. / München 2011, Sp. 322–323.

Ijjas, Anna: Der Alte mit dem Würfel. Ein Beitrag zur Metaphysik der Quantenmechanik, Göttingen 2011, Sp. 142–144.

Imamausbildung in Deutschland. Islamische Theologie im europäischen Kontext, hg. v. Bülent Ucar, Göttingen 2010, Sp. 91–110LA.

Im Wettstreit um das Gute. Annäherung an den Islam aus der Sicht der mimetischen Theorie, hg. v. Wilhelm Guggenberger / Wolfgang Palaver, Wien/Berlin 2009, Sp. 91–110LA.

Inklusive Kirche, hg. v. Johannes Eurich / Andreas Lob-Hüdepohl, Stuttgart 2011, Sp. 166–167.

Integration religiöser Pluralität. Philosophische und theologische Beiträge zum Religionsverständnis in der Moderne, hg. v. Hans-Peter Großhans / Malte Dominik Krüger, Leipzig 2010, Sp. 159–161.

Interpreting Religion. The Significance of Friedrich Schleiermacher's 'Reden über die Religion' for Religious Studies and Theology, hg. v. Dietrich Korsch / Amber L. Griffioen, Tübingen 2011, Sp. 38–39.

Iohannis Alphonis de Segovia: Liber de substancia ecclesie. Cura et studio Jose Luis Narvaja SJ, prolegomenis instructis Santiago Madrigal Terrazas SJ, Münster 2012, Sp. 485–486.

Isele, Bernd: Kampf um Kirchen. Religiöse Gewalt, heiliger Raum und christliche Topographie in Alexandria und Konstantinopel (4. Jh.), Münster 2010, Sp. 388–390.

Islamische Religionspädagogik zwischen authentischer Selbstverortung und dialogischer Öffnung. Perspektiven aus der Wissenschaft und dem Schulalltag der Lehrkräfte, hg. v. Bülent Ucar, Frankfurt a. M. u.a. 2011, Sp. 233–235.

Islamischer Religionsunterricht in Deutschland. Fachdidaktische Konzeptionen: Ausgangslage, Erwartungen und Ziele, hg. v. Bülent Ucar / Danja Bergmann, Göttingen 2010, Sp. 91–110LA.

Jesus in apokryphen Evangelienüberlieferungen. Beiträge zu außerkanonischen Jesusüberlieferungen aus verschiedenen Sprach- und Kulturtraditionen, hg. v. Jörg Frey / Jens Schröter, verfasst mit: Jakob Spaeth, Tübingen 2010, Sp. 386–387.

Joachimsen, Kristin: Identities in Transition. The Pursuit of Isa. 52:13–53:12, Leiden/Boston 2011, Sp. 86.

Johannes Calvin ökumenisch neu gelesen, hg. v. André Birmelé / Wolfgang Thönissen, Paderborn 2012, Sp. 267–282LA.

Joseph Ratzinger. Ein theologisches Profil, hg. v. Peter Hofmann, Paderborn 2008, Sp. 443–458LA.

Josippon: Jüdische Geschichte. Vom Anfang der Welt bis zum Ende des ersten Aufstands gegen Rom. Hebräisch-Deutsche Textausgabe, hg v. Dagmar Börner-Klein / Beate Zuber, Wiesbaden 2010, Sp. 351.

Justice and Rights. Christian and Muslim Perspectives, hg. v. Michael Ipgrave, Washington D.C. 2009, Sp. 91–110LA.

Kaczor, Christopher: The Ethics of Abortion. Women's Rights, Human Life, and the Question of Justice, New York / London 2011, Sp. 340–341.

Kanon in Konstruktion und Dekonstruktion. Kanonisierungsprozesse religiöser Texte von der Antike bis zur Gegenwart – Ein Handbuch, hg. v. Eve-Marie Becker / Stefan Scholz, Berlin 2011, Sp. 443–458LA.

Karl Borromäus und die katholische Reform. Akten des Freiburger Symposiums zur 400. Wiederkehr der Heiligsprechung des Schutzpatrons der katholischen Schweiz (Freiburg Schweiz 24.–25. April 2009), hg. v. Mariano Delgado / Markus Ries, Fribourg/Stuttgart 2010, Sp. 390–392.

Karl Rahner. Theologian for the Twenty-first Century, hg. v. Pádraic Conway / Fáinche Ryan, Oxford u.a. 2010, Sp. 401–403.

Kasan, Helga: Mit-Leiden Gottes. Ein vergessener Aspekt des biblischen Gottesbildes. Wiedergewinnung eines durch das Eindringen griechisch-metaphysischen Denkens in die frühe Kirche verstellten Aspektes biblischer Gottesoffenbarung an Hand ihres entsprechenden dialogischen Seinsverständnisses, Frankfurt a. M. 2010, Sp. 318–319.

Kasper, Walter Kardinal: Die Früchte ernten. Grundlagen christlichen Glaubens im ökumenischen Dialog, Paderborn 2011, Sp. 267–282LA.

Kasper, Walter Kardinal: Katholische Kirche: Wesen – Wirklichkeit – Sendung, Freiburg i. Br. 2011, Sp. 355–374LA.

Kaufmann, Thomas: Luthers „Judenschriften". Ein Beitrag zu ihrer historischen Kontextualisierung, Tübingen 2011, Sp. 392–393.

Kaufner-Marx, Eva: Freiheit zwischen Autonomie und Ohnmacht. Eine Untersuchung der theologischen Anthropologien Wolfhart Pannenbergs und Thomas Pröppers, Würzburg 2008, Sp. 148–149.

Keel, Hee-Sung: Meister Eckhart. An Asian perspective, Leuven 2007, Sp. 518–520.

Kirche, hg. v. Christian Albrecht, Tübingen 2011, Sp. 420–421.

Kirche und Kirchengemeinschaft. Bericht der Internationalen Römisch-Katholisch – Altkatholischen Dialogkommission, hg. v. Internationale Römisch-Katholisch – Altkatholische Dialogkommission, Paderborn 2009, Sp. 267–282LA.

Kirchen – Nutzung und Umnutzung. Kulturgeschichtliche, theologische und praktische Reflexionen, hg. v. Angelika Büchse / Herbert Fendrich / Walter Zahner / Philipp Reichling, Münster 2012, Sp. 179–194LA.

Kirchgessner, Bernhard: Dem Wesentlichen Raum geben. Spiritualität, Liturgie und Kunst im Dienste der Verkündigung, Stuttgart 2011, Sp. 179–194LA.

Kirchschläger, Peter G.: Nur ich bin die Wahrheit. Der Absolutheitsanspruch des johanneischen Christus und das Gespräch zwischen den Religionen, Freiburg i. Br. 2010, Sp. 470–473.

Klaiber, Walter: Der erste Korintherbrief, Neukirchen-Vluyn 2011, Sp. 291–292.

Klein, Dietrich: Hermann Samuel Reimarus (1694–1768). Das theologische Werk, Tübingen 2009, Sp. 134–136.

Klitzsch, Ingo: Die „Theologien" des Petrus Abaelardus. Genetisch-kontextuelle Analyse und theologiegeschichte Relektüre, Leipzig 2010, Sp. 481–483.

Kluger, Florian: Benediktionen. Studien zu kirchlichen Segensfeiern, Regensburg 2011, Sp. 348–349.

Knobloch, Stefan: Ungenutztes Potenzial. Zwischen religiöser Sehnsucht und Kirchenkrise, Ostfildern 2011, Sp. 253–255.

Kopp, Stefan: Der liturgische Raum in der westlichen Tradition. Fragen und Standpunkte am Beginn des 21. Jahrhunderts, Berlin 2011, Sp. 346–348.

Körner, Bernhard: Die Bibel als Wort Gottes auslegen. Historisch-kritische Exegese und Dogmatik, Würzburg 2011, Sp. 418–419.

Körperwelten oder Leibesvisitationen? Eine philosophisch-theologische Auseinandersetzung mit Gunther von Hagens' Ausstellung, hg. v. Thomas Schärtl, Münster 2011, Sp. 426–427.

Körtner, Ulrich H. J.: Gottes Wort in Person. Rezeptionsästhetische und metapherntheoretische Zugänge zur Christologie, Neukirchen-Vluyn 2011, Sp. 146–148.

Körtner, Ulrich H. J.: Reformatorische Theologie im 21. Jahrhundert, Zürich 2010, Sp. 150–152.

Konzil und Bistum. Das II. Vatikanische Konzil und seine Wirkung im Bistum Aachen und bei den Nachbarn. Festgabe für Bischof Heinrich Mussinghoff zur Vollendung des 70. Lebensjahres, hg. v. Karl Borsch / Johannes Bündgens, Aachen 2010, Sp. 3–18LA.

Kovacheva, Eva: Die Weiße Bruderschaft des Peter Danov. Entstehung, Geschichte und Lehre, Marburg 2011, Sp. 515–517.

Koziel, Bernd Elmar: Apokalyptische Eschatologie als Zentrum der Botschaft Jesu und der frühen Christen? Ein Diskurs zwischen Exegese, Kulturphilosophie und Systematischer Theologie über die bleibende Bedeutung einer neuzeitlichen Denklinie, Frankfurt a. M. 2007, Sp. 174–175.

Kraschl, Dominikus: Das prekäre Gott-Welt-Verhältnis. Studien zur Fundamentaltheologie Peter Knauers, Regensburg 2009, Sp. 218–220.

Kraus, Georg: Die Kirche – Gemeinschaft des Heils. Ekklesiologie im Geist des Zweiten Vatikanischen Konzils, Regensburg 2012, Sp. 355–374LA.

Kreutzer, Ansgar: Kritische Zeitgenossenschaft. Die Pastoralkonstitution Gaudium et spes modernisierungstheoretisch gedeutet und systematisch-theologisch entfaltet, Innsbruck 2006, Sp. 3–18LA.

Krismanek, Hans-Bernd: Der Briefkorpus Kyrills von Alexandrien als Quelle des antiken Mönchtums. Kirchenpolitik, Christologie und Pastoral, Frankfurt a. M. u.a. 2010, 478–479.

Kunter, Katharina: 500 Jahre Protestantismus. Eine Reise von den Anfängen bis in die Gegenwart, Gütersloh 2011, Sp. 129–130.

Labahn, Michael: Der Gekommene als Wiederkommender. Die Logienquelle als erzählte Geschichte, Leipzig 2010, Sp. 469–470.

Lakeland, Paul: Church: Living Communion, Collegeville, MI 2009, Sp. 355–374LA.

Lang, Bernhard: Jesus der Hund. Leben und Lehre eines jüdischen Kynikers, München 2010, Sp. 387–388.

Lang, Uwe Michael: Conversi ad Dominum. Zu Geschichte und Theologie der christlichen Gebetsrichtung. Mit einem Geleitwort von Joseph Kardinal Ratzinger, Einsiedeln u.a. 2010, Sp. 179–194LA.

Lange, Dietz: Nathan Söderblom und seine Zeit, Göttingen 2011, Sp. 136–137.

La Russie et l'Occident. Relations intellectuelles et artistiques au temps des révolutions russes, hg. v. Ivan Foletti, Rom 2010, Sp. 82–83.

Leuenberger, Martin: „Ich bin Jhwh und keiner sonst". Der exklusive Monotheismus des Kyros-Orakels Jes 45,1–7, Stuttgart 2010, Sp. 20–21.

Die Darstellung des Christentums in Schulbüchern islamisch geprägter Länder. Libanon, Syrien, Jordanien und Algerien, hg. v. Klaus Hock / Johannes Lähnemann / Wolfram Reiss, Hamburg 2010, Sp. 91–110LA.

Lindfeld, Tim: Einheit in der Wahrheit. Konfessionelle Denkformen und die Suche nach ökumenischer Hermeneutik, Paderborn 2008, Sp. 267–282LA.

Lossin, Eike: Katholische Geistliche in nationalsozialistischen Konzentrationslagern. Frömmigkeit zwischen Anpassung, Befehl und Widerstand, Würzburg 2011, Sp. 131–132.

Lütze, Frank M.: Religionsunterricht im Hauptschulbildungsgang. Konzeptionelle Grundlagen einer Religionsdidaktik für den Pflichtschulbereich der Sekundarstufe I, Leipzig 2011, Sp. 435–436.

Maaßen, Thorsten: Das Ökumeneverständnis Joseph Ratzingers, Göttingen 2011, Sp. 501–502.

Mabanza Bambu, Boniface: Gerechtigkeit kann es nur für alle geben. Eine Globalisierungskritik aus afrikanischer Perspektive, Münster 2009, Sp. 527.

Mannion, Gerard: Ecclesiology and Postmodernity: Questions for the Church in our Time, Collegeville, MI 2007, Sp. 355–374LA.

Maria. Evangelisch. Mit einem Nachdruck von Martin Luther: Magnificat, verdeutscht und ausgelegt (1521), hg. v. Thomas A. Seidel / Ulrich Schacht im Auftrag der Evangelischen Bruderschaft St. Georgs-Orden zu Erfurt, Leipzig 2011, Sp. 504–506.

Martin, Gary D.: Multiple Originals. New Approaches to Hebrew Bible Textual Criticism, Leiden/Boston 2011, Sp. 284–286.

Marx, Alfred: Lévitique 17–26, Genf 2011, Sp. 460–461.

Maston, Jason: Divine and Human Agency in Second Temple Judaism and Paul: A Comparative Study, Tübingen 2010, Sp. 87.

Mathwig, Frank: Zwischen Leben und Tod. Die Suizidhilfediskussion in der Schweiz aus theologisch-ethischer Sicht, Zürich 2010, Sp. 164–165.

McBrien, Richard P.: The Church: The Evolution of Catholicism, New York 2008, Sp. 355–374LA.

Media Salutis. Gnaden- und Heilsmedien in der abendländischen Religiosität des Mittelalters und der Frühen Neuzeit, hg. v. Berndt Hamm / Volker Leppin / Gury Schneider-Ludorff. Tübingen 2011, Sp. 210–211.

Menschenrechte, Christentum und Islam, hg. v. Hans-Georg Ziebertz, Berlin/Münster 2010, Sp. 91–110LA.

Metzenthin, Christian: Jesaja-Auslegung in Qumran, Zürich 2010, Sp. 289–291.

Michaels, J. Ramsey: The Gospel of John, Grand Rapids, Michigan / Cambridge, UK 2010, Sp. 383–384.

Miggelbrink, Ralf: 50 Jahre nach dem Konzil. Die Zukunft der katholischen Kirche, Paderborn 2012, Sp. 91–110LA, 223–224.

Moll, Sebastian: The Arch-Heretic Marcion, Tübingen 2010, Sp. 124–125.

Moschos, Dimitrios: Eschatologie im ägyptischen Mönchtum. Die Rolle christlicher eschatologischer Denkvarianten in der Geschichte des frühen ägyptischen Mönchtums und seiner sozialen Funktion, Tübingen 2010, Sp. 309–310.

Movement or Moment? Assessing Liberation Theology Forty Years After Medellín, hg. v. Patrick Claffey / Joe Egan, Oxford 2009, Sp. 224–225.

Müller, Hannelore: Religionswissenschaftliche Minoritätenforschung. Zur religionshistorischen Dynamik der Karäer im Osten Europas, Wiesbaden 2010, Sp. 514–515.

Müller, Klaus: Endlich unsterblich. Zwischen Körperkult und Cyberworld, Kevelaer 2011, Sp. 41–42.

Nacke, Stefan: Die Kirche der Weltgesellschaft. Das II. Vatikanische Konzil und die Globalisierung des Katholizismus, Wiesbaden 2010, Sp. 3–18LA.

Neri, Marcello: Gesù. Affetti e corporeità di Dio. Il cuore e la fede. Prefazione di Klaus Müller, Assisi 2007, Sp. 220–221.

Neutestamentliche Ämtermodelle im Kontext, hg. v. Thomas Schmeller / Martin Ebner / Rudolf Hoppe, Freiburg i. Br. 2010, Sp. 203–204.

Nostra Aetate und die Muslime. Eine Dokumentation, hg. v. Hans Vöcking, Freiburg/Basel/Wien 2010, Sp. 91–110LA.

Noth, Isabelle: Freuds bleibende Aktualität. Psychoanalyserezeption in der Pastoral- und Religionspsychologie im deutschen Sprachraum und in den USA, Stuttgart 2010, Sp. 251–253.

Offele, Winfried: „Danke gleichfalls". Gegen die Banalisierung der Liturgie, Frankfurt a. M. 2011, Sp. 179–194LA.

Offenbarung – verstehen oder erleben? Hermeneutische Theologie in der Diskussion, hg. v. Christof Landmesser / Andreas Klein, Neukirchen-Vluyn 2012, Sp. 443–458LA.

Osborne, Kenan: A Theology of the Church for the Third Millennium. A Franciscan Approach, Leiden/Boston 2009, Sp. 355–374LA.

Osuji, Anthony Chinedu: Where is the truth? Narrative Exegesis and the Question of True and False Prophecy in Jer 26–29 (MT), Leuven u.a. 2010, Sp. 196–197.

Özdil, Ali Özgür: Islamische Theologie und Religionspädagogik in Europa, Stuttgart 2011, Sp. 91–110LA.

Orientierung Weltreligionen, hg. v. Klaus Ebeling, Stuttgart 2010, Sp. 161–162.

Ortskirche und Weltkirche in der Geschichte. Kölnische Kirchengeschichte zwischen Mittelalter und Zweitem Vatikanum. Festgabe für Norbert Trippen zum 75. Geburtstag, hg. v. Heinz Finger / Reimund Haas / Hermann-Josef Scheidgen, Köln/Weimar/Wien 2011, Sp. 3–18LA.

Parente, Pietro: Proposte, interventi e osservazioni nel Concilio Vaticano II., hg. v. Michele Di Ruberto, Città del Vaticano 2011, Sp. 87.

Partnerin der Menschen – Zeugin der Hoffnung. Die Kirche im Lichte der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes*, hg. v. Franz Gmainer-Pranzl / Magdalena M. Holztrattner, Innsbruck/Wien 2010, Sp. 62–63.

Pasquale, Gianluigi: Jean Daniélou, Brescia 2011, Sp. 259.

Personal Identity and Resurrection. How Do We Survive Our Death?, hg. v. Georg Gasser, Farnham (Surrey) 2010, Sp.138–141.

Perspektiven der Diakonie im gesellschaftlichen Wandel. Eine Expertise im Auftrag der Diakonischen Konferenz des Diakonischen Werks der Evangelischen Kirche in Deutschland, hg. v. Uwe Becker, Neukirchen-Vluyn 2011, Sp. 256–258.

Peter, Karin: Apokalyptische Schrifttexte: Gewalt schürend oder transformierend? Ein Beitrag zu einer dramatisch-kritischen Lesart der Offenbarung des Johannes, Münster 2011, Sp. 27–29.

Petersen, Silke: Maria aus Magdala. Die Jüngerin, die Jesus liebte, Leipzig 2011, Sp. 296–297.

Philosophisch-theologische Streitsachen. Pantheismusstreit – Atheismusstreit – Theismusstreit, hg. v. Georg Essen / Christian Danz, Darmstadt 2012, Sp. 411–412.

Pickel, Gert: Religionssoziologie. Eine Einführung in zentrale Themenbereiche, Wiesbaden 2011, Sp. 240–241.

Pickering, William S. F.: Durkheim's Sociology of Religion. Themes and Theories, Cambridge 2009, Sp. 510–512.

Platti, Emilio: Christen und Muslime: Freunde oder Feinde? Herausforderung an die Moderne. Aus dem Französischen von Karl Pichler, Freiburg i. Br. 2010, Sp. 91–110LA.

Ploner, Maria Theresia: Die Schriften Israels als Auslegungshorizont der Jesusgeschichte. Eine narrative und intertextuelle Lektüre von Mt 1–2, Stuttgart 2011, Sp. 200–201.

Politik – Recht – Ethik. Vergewisserungen aus der Vergangenheit und Perspektiven für die Zukunft, hg. v. Konrad Hilpert / Ulrich Schroth, Stuttgart 2011, Sp. 63–64.

Politische Horizonte des Neuen Testaments, hg. v. Eckart Reinmuth, Darmstadt 2010, Sp. 204–205.

Popp, Thomas: Die Kunst der Konvivenz. Theologie der Anerkennung im 1. Petrusbrief, Leipzig 2010, Sp. 205–206.

Porzelt, Burkard: Grundlegung religiöses Lernen. Eine Problemorientierte Einführung in die Religionsdidaktik, Bad Heilbrunn 2009, Sp. 342–343.

Posset, Franz: The Real Luther. A Friar at Erfurt & Wittenberg, St. Louis 2011, Sp. 267–282LA.

Pratt, Douglas: The Church and other Faiths. The World Council of Churches, the Vatican, and Interreligious Dialogue, Bern u.a. 2010, Sp. 158–159.

Pröpper, Thomas: Theologische Anthropologie, Freiburg/Basel/Wien 2011, Sp. 42–58.

Puig i Tàrrech, Armand: Jesus: An Uncommon Journey. Studies on the Historical Jesus, Tübingen 2010, Sp. 297–299.

Rabens, Volker: The Holy Spirit and Ethics in Paul. Transformation and Empowering for Religious-Ethical Life, Tübingen 2010, Sp. 118–119.

Radebach-Huonker, Christiane: Opferterminologie im Psalter, Tübingen 2010, Sp. 461–462.

Raiser, Konrad: Religion – Macht – Politik. Auf der Suche nach einer zukunftsfähigen Weltordnung, Frankfurt a. M. 2010, Sp. 332–334.

Ratzinger, Joseph (Benedikt XVI.): Offenbarungsverständnis und Geschichtstheologie Bonaventuras. Habilitationsschrift und Bonaventura-Studien, Freiburg i. Br. 2009, Sp. 443–458LA.

Reckermann, Alfons: Den Anfang denken. Die Philosophie der Antike in Texten und Darstellung, Bände I–III, Hamburg 2011, Sp. 406–408.

Ressourcement Thomism: Sacred Doctrine, the Sacraments, and the Moral Life. Essays in Honor of Romanus Cessario, O.P., hg. v. Reinhard Hütter / Matthew Levering, Washington, DC 2010, Sp. 316–318.

Reglitz, Astrid: Erklären und Deuten. Glaubenspraxis in diskursanalytischer und systematisch-theologischer Perspektive, Leipzig 2011, Sp. 222–223.

Reiser, Marius: Der unbequeme Jesus, Neukirchen-Vluyn 2011, Sp. 122–124.

Reitz, Daniela: Wunschkinder. Präimplantationsdiagnostik aus der Perspektive der Prinzipienethik und der feministischen Ethik, Göttingen 2011, Sp. 427–428.

Religionen und Religionsfreiheit. Menschenrechtliche Perspektiven im Spannungsfeld von Mission und Konversion. Judentum – Christentum – Islam, hg. v. Marianne Heimbach-Steins / Heiner Bielefeldt in Kooperation mit der Deutschen Kommission Justitia et Pax, Würzburg 2010, Sp. 157–158.

Religion in bioethischen Diskursen. Interdisziplinäre, internationale und interreligiöse Perspektiven, hg. v. Friedemann Voigt, Berlin 2010, Sp. 423–426.

Religionsfreiheit im Kontext der Grundrechte, hg. v. Adrian Loretan, Zürich 2011, Sp. 520–522.

Religionsrecht. Eine Einführung in das jüdische, christliche und islamische Recht, hg. v. René Pahud de Mortanges / Petra Bleisch Bonzar / David Bollag / Christian R. Tappenbeck, Zürich 2010, Sp. 167–169.

Religion und Religiosität im vereinigten Deutschland. Zwanzig Jahre nach dem Umbruch, hg. v. Gert Pickel / Kornelia Sammet, Wiesbaden 2011, Sp. 512–514.

Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils in Theologie und Kirchenrecht heute. Festschrift für Klaus Lüdicke zur Vollendung seines 65. Lebensjahres, hg. v. Dominicus M. Meier / Peter Platen / Heinrich J. F. Reinhardt / Frank Sanders, Essen 2008, Sp. 3–18LA.

Riehm, Heidrun: Sternbilder des Glaubens oder Abgötter? Martin Luthers Stellung zur Verehrung der Heiligen, Marburg 2010, Sp. 301–303.

Ritter, Adolf Martin: „Kirche und Staat" im Denken des frühen Christentums. Texte und Kommentare zum Thema Religion und Politik in der Antike, Bern 2005, Sp. 438.

Rivinius, Karl Josef SVD: Im Spannungsfeld von Mission und Politik: Johann Baptist Anzer (1851–1903) Bischof von Süd-Shandong, Nettetal 2010, Sp. 213–214.

Ruf, Martin G.: Die heiligen Propheten, eure Apostel und ich. Metatextuelle Studien zum zweiten Petrusbrief, Tübingen 2011, Sp. 26–27.

Sacrosanctum Concilium. Eine Relecture der Liturgiekonstitution des II. Vatikanischen Konzils, hg. v. Martin Stuflesser, Regensburg 2011, Sp. 179–194LA.

Sakrament und Wort im Grund und Gegenstand des Glaubens. Theologische Studien zur römisch-katholischen und evangelisch-lutherischen Lehre, hg. v. Eilert Herms / Lubomir Zak, Tübingen 2011, Sp. 267–282LA.

Scatena, Silvia: In populo pauperum. La Chiesa latinoamericana dal Concilio a Medellín (1962–1968), Bologna 2007, Sp. 3–18LA.

Scheele, Paul-Werner: Als Journalist beim Konzil. Erfahrungen und Erkenntnisse in der 3. Session. Mit einem Beitrag von Karl Hillenbrand: Das Konzil und seine Folgen, Würzburg 2010, Sp. 3–18LA.

Schelkens, Karim: Catholic Theology of Revelation on the Eve of Vatican II. A Redaction History of the Schema De fontibus revelationis (1960–1962), Leiden/Boston 2010, Sp. 443–458LA.

Scherer, Hildegard: Geistreiche Argumente. Das Pneuma-Konzept des Paulus im Kontext seiner Briefe, Münster 2011, Sp. 467–469.

Schmid, Michael: Christen und Muslime in der Schule. Möglichkeiten und Wege interreligiöser Begegnungen, Berlin 2010, Sp. 91–110LA.

Schmidt, Jan: Religion, Gott, Verfassung. Der Religions- und Gottesbezug in der Verfassung pluralistischer Gesellschaften, Frankfurt a. M. u.a. 2010, Sp. 64–66.

Schmidt, Verena: Das Bistum Essen und das Zweite Vatikanische Konzil. Eine Untersuchung zum Rezeptionsprozess in den Pfarreien, Münster 2011, Sp. 179–194LA.

Schmitz, Bertram: Paulus und der Koran, Göttingen 2010, Sp. 91–110LA.

Schmitz, Bertram: Von der einen Religion des Alten Israel zu den drei Religionen Judentum, Christentum und Islam, Stuttgart 2009, Sp. 91–110LA.

Schockenhoff, Eberhard: Chancen zur Versöhnung? Die Kirche und die wiederverheirateten Geschiedenen, Freiburg/Basel/Wien 2011, Sp. 338–340.

Schreiber, Stefan: Weihnachtspolitik. Lukas 1–2 und das Goldene Zeitalter, Göttingen 2009, Sp. 24–25.

Schrom, Markus: Die Kirche als Gebetsgemeinschaft. Überlegungen zum Verhältnis von Kirche und Gebet in der Liturgie auf dem Hintergrund der Texte des Zweiten Vatikanischen Konzils, Sankt Ottilien 2010, Sp. 179–194LA.

Schweitzer, Friedrich: Menschenwürde und Bildung. Religiöse Voraussetzungen der Pädagogik in evangelischer Perspektive, Zürich 2011, Sp. 341–342.

Sehnsucht Mystik, hg. v. Elisabeth Pernkopf / Walter Schaupp, Innsbruck 2011, Sp. 154–155.

Septuaginta Deutsch: Erläuterungen und Kommentare zum griechischen Alten Testament. Band I: Genesis bis Makkabäer. Band II: Psalmen bis Daniel, hg. v. Martin Karrer / Wolfgang Kraus, Stuttgart 2011, Sp. 286–287.

Sesboüé, Bernhard: Les «trente glorieuses» de la christologie (1968–2000), Brüssel 2012, Sp. 438–439.

Siegmann-Würth, Lea: Ethik in der Palliative Care. Theologische und medizinische Erkundungen, Bern u.a. 2010, Sp. 165–166.

Slenczka, Björn: Das Wormser Schisma der Augsburger Konfessionsverwandten von 1557. Protestantische Konfessionspolitik und Theologie im Zusammenhang des zweiten Wormser Religionsgesprächs, Tübingen 2010, Sp. 128–129.

Snelders, Bas: Identity and Christian-Muslim Interaction. Medieval Art of the Syrian Orthodox from the Mosul Area, Leuven 2010, Sp. 80–81.

Söding, Thomas: Die Verkündigung Jesu – Ereignis und Erinnerung, Freiburg i. Br. 2011, Sp. 463–464.

Spaeth, Martin: Gewonnene Zeit – verlorenes Heil? Zum christlich verantworteten Umgang mit der Zeit im Zeitalter der Beschleunigung, Münster 2007, Sp. 67–69.

Spener, Philipp Jakob: Briefe aus der Dresdner Zeit 1686–1691. Bd. II: 1688, hg. v. Johannes Wallmann in Zusammenarbeit mit Klaus vom Orde, Tübingen 2009, Sp. 400–401.

Steins, Georg: Kanonisch-intertextuelle Studien zum Alten Testament, Stuttgart 2009, Sp. 193–195.

Stemberger, Günter: Judaica Minora. Teil I: Biblische Traditionen im rabbinischen Judentum; Teil II: Geschichte und Literatur des rabbinischen Judentums, Tübingen 2010, Sp. 380–381.

Stengel, Bernhard: Der Kommentar des Thomas von Aquin zur „Politik" des Aristoteles, Marburg 2011, Sp. 312–313.

Stock, Alex: Liturgie und Poesie. Zur Sprache des Gottesdienstes, Kevelaer 2010, Sp. 79–80.

Stromberg, Jacob: Isaiah after Exile. The Author of Third Isaiah as Reader and Redactor of the Book, Oxford 2011, Sp. 462–463.

Successful Ageing, Spirituality and Meaning. Multidisciplinary Perspectives, hg. v. Johan Bouwer, Leuven u.a. 2010, Sp. 432–433.

Symphonie des Wortes. Beiträge zur Offenbarungskonstitution „Dei Verbum" im katholisch-orthodoxen Dialog. Festgabe des Neuen Schülerkreises zum 85. Geburtstag von Joseph Ratzinger / Papst Benedikt XVI., hg. v. Michaela C. Hastetter / Iogan Moga / Christoph Ohly, St. Ottilien 2012, Sp. 443–458LA.

Tamcke, Martin: Tolstojs Religion. Eine spirituelle Biographie, Berlin 2010, Sp. 83–84.

Taschenlexikon Religion und Theologie, 4. Bde., hg. v. Friedrich Wilhelm Horn / Friederike Nüssel, Göttingen 2008, Sp. 281–282.

Tavard, George H.: Vatican II and the ecumenical way, Milwaukee 2007, Sp. 267–282LA.

The Africana Bible. Reading Israel's Scriptures from Africa and the African Diaspora, hg. v. Hugh R. Page, Minneapolis, MN 2010, Sp. 373–375.

The Composition of the Book of Psalms, hg. v. Erich Zenger, Leuven 2010, Sp. 287–289.

The Eerdmans Dictionary of Early Judaism, hg. v. John J. Collins / Daniel C. Harlow, Grand Rapids, MI 2010, Sp. 437–438.

Theobald, Christoph: „Dans les traces ...“ de la constitution „Dei Verbum“ du Concile Vatican II. Bible, théologie et pratiques de lecture, Paris 2009, Sp. 443–458LA.

Theobald, Christoph: La réception du Concile Vatican II. Bd. I. Accéder à la source, Paris 2009, Sp. 3–18LA.

Theologie, wohin? Blicke von außen und von innen, hg. v. Erich Garhammer, Würzburg 2011, Sp. 414–416.

The Orthodox Church in Eastern Europe in the Twentieth Century, hg. v. Christine Chaillot, Frankfurt a. M. 2011, Sp. 350–351KR.

The Routledge Companion to the Christian Church, hg. v. Gerard Mannion / Lewis S. Mudge, New York / London 2008, Sp. 355–374LA.

Thomas von Aquin: Quaestio disputata „De unione Verbi incarnati“ („Über die Union des fleischgewordenen Wortes“). Lateinischer Text erstellt von Walter Senner OP / Barbara Bartocci / Klaus Obenauer. Übersetzung, ausführlicher wissenschaftlicher Kommentar und theologisch-theologiegeschichtliche Reflexion von Klaus Obenauer, Stuttgart / Bad Cannstatt 2011, Sp. 313–316.

Tiemeyer, Lena-Sofia: For the Comfort of Zion. The Geographical and Theological Location of Isaiah 40–55, Leiden / Boston 2011, Sp. 19–20.

Timm, Stefan: Eusebius und die Heilige Schrift. Die Schriftvorlagen des Onomastikons der biblischen Ortsnamen, Berlin u.a. 2010, Sp. 208–210.

Tod und Auferstehung Jesu. Theologische Antworten auf das Buch des Papstes, hg. v. Thomas Söding, Freiburg i. Br. 2011, Sp. 326–328.

Trinität, hg. v. Volker Henning Drecoll, Tübingen 2011, Sp. 419–420.

Troftgruben, Troy M.: A Conclusion Unhindered: A Study of the Ending of Acts within its Literary Environment, Tübingen 2010, Sp. 175.

Tworuschka, Udo: Religionswissenschaft. Wegbereiter und Klassiker, Köln/Weimar/Wien 2011, Sp. 508–510.

Udoekpo, Michael Ufok: Re-thinking the Day of YHWH and Restoration of Fortunes in the Prophet Zephaniah. An Exegetical and Theological Study of 1:14–18; 3:14–20, Bern 2010, Sp. 17–19.

„... und siehe, ich bin bei euch alle Tage bis an der Welt Ende!“ (Mt 28,20). Zukunft offen halten und Wandel gestalten. Strategisches Denken und Handeln in der Kirche, hg. v. Valentin Dessoy / Gundo Lames, Trier 2010, Sp. 75–76.

Ursprung und Sendung der Kirche. Apostolizität und Katholizität in freikirchlicher und römisch-katholischer Sicht, hg. v. Burkhard Neumann / Jürgen Stolze, Paderborn 2011, Sp. 267–282LA, 328–329.

Velati, Mauro: Dialogo e rinnovamento: verbali e testi del Segretariato per l'Unità dei Cristiani nella preparazione del concilio Vaticano II (1960–1962), Bologna 2011, Sp. 267–282LA.

Verantwortung in einer komplexen Gesellschaft / Responsibility: Recognition and Limits, hg. v. Anton Rauscher, Berlin 2010, Sp. 334–336.

Vereb, Jerome-Michael, C.P.: „Because He Was a German!“ Cardinal Bea and the Origins of Roman Catholic Engagement in the Ecumenical Movement, Cambridge 2006, Sp. 267–282LA.

Verweyen, Hansjürgen: Ein unbekannter Ratzinger. Die Habilitationsschrift von 1955 als Schlüssel zu seiner Theologie, Regensburg 2010, Sp. 403–406.

Volgger, David: Und dann wirst du gewiss sterben. Zu den Todesbildern im Pentateuch, St. Ottilien 2010, Sp. 458–459.

Vom Kulturkampf bis zum Anfang des 21. Jahrhunderts. Geschichte der Sächsischen Franziskanerprovinz, Bd. 3: Von der Gründung bis zum Anfang des 21. Jahrhunderts, hg. v. Joachim Schmiedl, Paderborn 2010, Sp. 306–308.

Vom Umbruch zum Aufbruch? Kirchliche und gesellschaftliche Entwicklungen in Ostmitteleuropa nach dem Zerfall des Kommunismus. Beiträge des 1. Salzburger Kardinal-König-Symposiums vom Mai 2009, hg. v. Dietmar W. Winkler, Innsbruck 2010, Sp. 439.

Wagner, Jochen: Die Anfänge des Amtes in der Kirche. Presbyter und Episkopen in der frühchristlichen Literatur, Tübingen 2011, Sp. 29–30.

Walter, Peter: Reformationsgeschichtliche Studien und Texte. Vergangenheit und Zukunft einer wissenschaftlichen Reihe, Münster 2008, Sp. 267–282LA.

Wardle, Timothy: The Jerusalem Temple and Early Christian Identity, Tübingen 2010, Sp. 87.

Was ist orthodox? Was ist evangelisch?, hg. v. Vladimir Baschkirov / Hermann Lichtenberger / Friedrich Schweitzer / Alexej Wassin, Neukirchen-Vluyn 2011, Sp. 349–350KR.

Was ist Wahrheit? Zur Kontroverse um die Diktatur des Relativismus, hg. v. Hanns-Gregor Nissing, München 2011, Sp. 412–414.

Was sollen Kinder und Jugendliche im Religionsunterricht lernen?, hg. v. Rudolf Englert / Helga Kohler-Spiegel / Norbert Mette / Elisabeth Naurath / Bernd Schröder / Friedrich Schweitzer, Neukirchen-Vluyn 2011, Sp. 343–345.

Was trägt, wenn die Welt aus den Fugen gerät. Christliche Weltverantwortung im Horizont der Globalisierung, hg. v. Peter Klasvogt / Andreas Fisch, Paderborn 2010, Sp. 66–67.

Weber, Ines: Ein Gesetz für Männer und Frauen. Die frühmittelalterliche Ehe zwischen Religion, Gesellschaft und Kultur, Ostfildern 2008, Sp. 172–173.

Weishaupt, Gero P.: Päpstliche Weichenstellungen. Das Motu Proprio Summorum Pontificum Papst Benedikt XVI. und der Begleitbrief an die Bischöfe. Ein kirchenrechtlicher Kommentar und Überlegungen zu einer „Reform der Reform“, Bonn 2010, Sp. 179–194LA.

Wenz, Gunther: Grundfragen ökumenischer Theologie. Gesammelte Aufsätze, Bd. 2, Göttingen 2010, Sp. 267–282LA, 500–501.

Werbick, Jürgen: Grundfragen der Ekklesiologie, Freiburg 2009, Sp. 355–374LA.

Wettach-Zeitz, Tania: Ethnopolitische Konflikte und interreligiöser Dialog. Die Effektivität interreligiöser Konfliktmediationsprojekte analysiert am Beispiel der World Conference on Religion and Peace-Initiative in Bosnien-Herzegowina, Stuttgart 2008, Sp. 91–110LA.

Whitehead, Kenneth D.: The New Ecumenism. How the Catholic Church After Vatican II Took Over the Leadership of the World Ecumenical Movement, New York 2009, Sp. 267–282LA.

Wie Priester leben und arbeiten. Quellen zur Lebenskultur und Arbeitswelt des deutschen Seelsorgeklerus seit dem Ende des 18. Jahrhunderts, hg. v. Erwin Gatz, Regensburg 2011, Sp. 248–249.

Wilde, Melissa J.: Vatican II. A sociological analysis of religious change, Princeton/Oxford 2007, Sp. 3–18LA.

Wilke, Annette / Moebus, Oliver: Sound and Communication. An Aesthetic Cultural History of Sanskrit Hinduism, Berlin / New York 2011, Sp. 517–518.

Willam, Michael: Mensch von Anfang an? Eine historische Studie zum Lebensbeginn im Judentum, Christentum und Islam, Freiburg 2008, Sp. 91–110LA.

Willi-Plein, Ina: Das Buch Genesis. Kapitel 12–50, Stuttgart 2011, Sp. 457–458.

Wozu Fundamentaltheologie? Zur Grundlegung der Theologie im Anspruch von Glaube und Vernunft, hg. v. Josef Meyer zu Schlochtern / Roman A. Siebenrock, Paderborn 2010, Sp. 416–417.

Wuchterl, Kurt: Kontingenz oder das Andere der Vernunft. Zum Verhältnis von Philosophie, Naturwissenschaft und Religion, Stuttgart 2011, Sp. 141–142.

Wüstenberg, Ralf K.: Bonhoeffer and Beyond. Promoting a Dialogue Between Religion and Politics, Frankfurt a. M. 2008, Sp. 523–524.

Yoder, John Howard: Die Politik des Leibes Christi. Als Gemeinde zeichenhaft leben. Aus dem Englischen von Wolfgang Krauß, Schwarzenfeld 2011, Sp. 429–430.

YouCat. Jugendkatechismus der Katholischen Kirche, hg. v. der Österreichischen Bischofskonferenz mit Zustimmung der Deutschen Bischofskonferenz und der Schweizer Bischofskonferenz, München 2011, Sp. 72–74.

Zeilinger, Franz: Die sieben Zeichenhandlungen Jesu im Johannesevangelium, Stuttgart 2011, Sp. 384–385.

Zimmermann, Mirjam: Kindertheologie als theologische Kompetenz von Kindern. Grundlagen, Methodik und Ziel kindertheologischer Forschung am Beispiel der Deutung des Todes Jesu, Neukirchen-Vluyn 2010, Sp. 434–435.

Zölibat zwischen Charisma und Zwang, hg. v. Erich Garhammer, Würzburg 2011, Sp. 249–250.

Zwiep, Arie W.: Christ, the Spirit and the Community of God. Essays on the Acts of the Apostles, Tübingen 2010, Sp. 121–122.

IV. Theologische Literatur

Sp. 260–263.

V. Dissertations- und Habilitationsverzeichnis

Dissertationen 2010/2011: Sp. I–XII (ThRv 2/2012)

Habilitationen 2010/2011: Sp. XIII–XVI (ThRv 2/2012)

VII. Jahresverzeichnis

107. Jahrgang/2011: Sp. III–XVI (ThRv 1/2012)

theol

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 1 | 2012 | 108. Jahrgang

Vorwort . . . . . Sp. 3

Visionärer Anfang oder Betriebsunfall der Geschichte? Tendenzen der Forschung zum Zweiten Vatikanischen Konzil (Joachim Schmiedl) . . . . . Sp. 3

Exegese / Altes Testament . . . . . Sp. 17

Udoekpo, Michael Ufok: Re-thinking the Day of YHWH and Restoration of Fortunes in the Prophet Zephaniah. An Exegetical and Theological Study of 1:14–18; 3:14–20 (Hubert Irsigler)

Tiemeyer, Lena-Sofia: For the Comfort of Zion. The Geographical and Theological Location of Isaiah 40–55 (Ulrich Berges)

Leuenberger, Martin: „Ich bin Jhwh und keiner sonst". Der exklusive Monotheismus des Kyros-Orakels Jes 45,1–7 (Rainer Kessler)

Crüsemann, Frank: Das Alte Testament als Wahrheitsraum des Neuen: Die neue Sicht der christlichen Bibel (Thomas Krüger)

Exegese / Neues Testament Sp.22

Harrison, James R.: Paul and the Imperial Authorities at Thessalonica and Rome. A Study in the Conflict of Ideology (Friedrich W. Horn)

Schreiber, Stefan: Weihnachtspolitik. Lukas 1–2 und das Goldene Zeitalter (Maria Neubrand)

Guttenberger, Gudrun: Passio Christiana. Die alltagsmartyrologische Position des Ersten Petrusbriefes (Marlis Gielen)

Ruf, Martin G.: Die heiligen Propheten, eure Apostel und ich. Metatextuelle Studien zum zweiten Petrusbrief (Wolfgang Grünstäudl)

Peter, Karin: Apokalyptische Schrifttexte: Gewalt schürend oder transformierend? Ein Beitrag zu einer dramatisch-kritischen Lesart der Offenbarung des Johannes (Beate Kowalski)

Kirchengeschichte . . . . . Sp. 29

Wagner, Jochen: Die Anfänge des Amtes in der Kirche. Presbyter und Episkopen in der frühchristlichen Literatur (Anneliese Felber)

Contextualising Early Christian Martyrdom, hg. v. Jakob Engberg / Uffe Holmsgaard Eriksen / Anders Klostergaard Petersen (Karen Piepenbrink)

Greschat, Martin: Der Protestantismus in der Bundesrepublik Deutschland (1945–2005) (Antje Roggenkamp)

Esch, Tabea Mariga: „Freie Kirche im freien Staat". Das Kirchenpapier der FDP im kirchenpolitischen Kontext der Jahre 1966 bis 1974 (Andreas Henkelmann)

Edizione nazionale dei diari di Angelo Giuseppe Roncalli – Giovanni XXIII (Franz Xaver Bischof)

Brown, Stephen: Von der Unzufriedenheit zum Widerspruch. Der Konziliare Prozess für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung als Wegbereiter der friedlichen Revolution in der DDR (Joachim Garstecki)

Philosophie . . . . . Sp. 38

Interpreting Religion. The Significance of Friedrich Schleiermacher's 'Reden über die Religion' for Religious Studies and Theology, hg. v. Dietrich Korsch / Amber L. Griffioen (Simon Gerber)

Andersen, Vagn: Transformationen Gottes. Abwandlungen des Begriffs des Unbedingten in der Moderne (Maximilian Paulin)

Müller, Klaus: Endlich unsterblich. Zwischen Körperkult und Cyberworld (Hans-Ludwig Ollig)

Systematische Theologie . . . . . Sp. 42

Pröpper, Thomas: Theologische Anthropologie (Magnus Lerch / Karl-Heinz Menke)

Doré, Joseph / Xibaut, Bernard: Jésus, le Christ et les christologies. La collection « Jésus et Jésus-Christ » (Michael Quisinsky)

Engel, Ulrich: Gott der Menschen. Wegmarken dominikanischer Theologie (Burkhard Conrad)

Partnerin der Menschen – Zeugin der Hoffnung. Die Kirche im Lichte der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes*, hg. v. Franz Gmainer-Pranzl / Magdalena M. Holztrattner (Johannes Först)

Sozialethik . . . . . Sp. 63

Politik – Recht – Ethik. Vergewisserungen aus der Vergangenheit und Perspektiven für die Zukunft, hg. v. Konrad Hilpert / Ulrich Schroth (Rebekka A. Klein)

Schmidt, Jan: Religion, Gott, Verfassung. Der Religions- und Gottesbezug in der Verfassung pluralistischer Gesellschaften (Harutyun Harutyunyan)

Was trägt, wenn die Welt aus den Fugen gerät. Christliche Weltverantwortung im Horizont der Globalisierung, hg. v. Peter Klasvogt / Andreas Fisch (Hans-Gerd Angel)

Spaeth, Martin: Gewonnene Zeit – verlorenes Heil? Zum christlich verantworteten Umgang mit der Zeit im Zeitalter der Beschleunigung (Bernhard A. Eckerstorfer)

Pastoraltheologie . . . . . Sp. 69

Gärtner, Stefan: Zeit, Macht und Sprache. Pastoraltheologische Studien zu Grunddimensionen der Seelsorge (Michael Schüßler)

Höring, Patrik C.: Firmung – Sakrament zwischen Zuspruch und Anspruch. Eine sakramententheologische Untersuchung in praktisch-theologischer Absicht (Hildegard Wustmans)

YouCat. Jugendkatechismus der Katholischen Kirche, hg. v. der Österreichischen Bischofskonferenz mit Zustimmung der Deutschen Bischofskonferenz und der Schweizer Bischofskonferenz (Friederike Früchl / Claußß Peter Sajak)

„... und siehe, ich bin bei euch alle Tage bis an der Welt Ende!" (Mt 28,20). Zukunft offen halten und Wandel gestalten. Strategisches Denken und Handeln in der Kirche, hg. v. Valentin Dessoy / Gundo Lames (Martin Lörsch)

Liturgiewissenschaft . . . . . Sp. 76

Henkel, Mathias: Deutsche Messübersetzungen des Spätmittelalters. Untersuchungen auf der Grundlage ausgewählter Handschriften und vorreformatorischer Drucke (Rudolf Suntrup)

Grillo, Andrea: Einführung in die liturgische Theologie. Zur Theorie des Gottesdienstes und der christlichen Sakramente. Eingeleitet und übersetzt von Michael Meyer-Blanck (Clemens Leonhard)

Stock, Alex: Liturgie und Poesie. Zur Sprache des Gottesdienstes (Clemens Leonhard)

Religion und Kultur . . . . . Sp. 80

Snelders, Bas: Identity and Christian-Muslim Interaction. Medieval Art of the Syrian Orthodox from the Mosul Area (Martin Tamcke)

Herrmann, Katharina: De Deo Uno et Trino. Bildprogramme barocker Dreifaltigkeitskirchen in Bayern und Österreich (Ulrike Götz)

La Russie et l'Occident. Relations intellectuelles et artistiques au temps des révolutions russes, hg. v. Ivan Foletti (Regula Zwahlen)

Tamcke, Martin: Tolstojs Religion. Eine spirituelle Biographie (Michael Altmaier)

Garhammer, Erich: Zweifel im Dienst der Hoffnung. Poesie und Theologie (Christoph Gellner)

Kurzrezensionen . . . . . Sp. 86

Gd 128.4

71 D

Liebe Leserinnen und Leser,

in diesem Jahr jährt sich zum 50. Mal die Eröffnung des Zweiten Vatikanischen Konzils. Für die katholische Kirche gab es im 20. Jh. kein Ereignis von annähernd großer Tragweite. Die Kirche öffnete sich für die Welt; das berühmte und kaum übersetzbare Wort vom „aggiornamento" drückt diesen Prozess treffend aus. Die Moderne wurde nun nicht mehr als feindliches Phänomen betrachtet, sondern als die Situation, in der die Kirche lebt und auf die sie eingehen muss. Zahlreiche Elemente, die für zentrale Identitätsmerkmale der Kirche gehalten wurden, erwiesen sich in diesem Prozess als von brüchiger Konsistenz und wurden modifiziert, ersetzt oder abgeschafft, ohne dass, wie zuweilen befürchtet, die katholische Kirche ihren Charakter als Kirche verloren hätte.

Wie bei allen Konzilien der Kirchengeschichte, so begann auch nach dem II. Vatikanum der Kampf um die Interpretationshoheit. Die Tatsache, dass das Konzil von seinem Selbstverständnis her nicht die Verurteilung konkreter Irrlehren zum Ziel hatte, missbrauchten manche dahingehend, dass sie ihm den Rang, Ausdruck der höchsten Lehrautorität der Kirche zu sein, abzusprechen und seine Entscheidungen zu relativieren versuchten. Verstärkt in den letzten Jahren sind Äußerungen und Handlungen restaurativen Charakters vor allem, aber nicht nur in der Kurie zu beobachten. Sie verweisen ebenso wie die vom jetzigen Papst aufgeworfene Frage nach Kontinuität und Diskontinuität auf die bleibende Notwendigkeit einer angemessenen Interpretation und Umsetzung des Konzils – mit dem Begriff von der „Hermeneutik der Reform" hat Benedikt XVI. eine mögliche Richtung vorgegeben. Das II. Vatikanum bedeutet für die katholische Kirche, die „sancta simul et semper purificanda" (LG 8) ist, das Ankommen in der Moderne, die für alle Diskussionen um das Konzil und für alle Interpretationsansätze die unumgängliche und unhintergehbare Kondition bedeutet.

Die „Theologische Revue" will das Konzilsjubiläum dadurch würdigen, dass die Leitartikel in den sechs Heften des Jahrgangs zentralen Themen gewidmet sind, die vom Konzil angesprochen und angestoßen worden sind. Dazu gehören der interreligiöse Dialog, die Liturgie, die Ökumene, die Ekklesiologie und die Offenbarung. Die Leitartikel dieses Jahrgangs sind nicht nur Literaturberichte, sondern sie werden die grundlegenden Neuentwicklungen würdigen, die seit dem Konzil in der Forschung zu dem entsprechenden Bereich zu verzeichnen sind. Den Anfang macht in diesem Heft ein Überblick über die kirchengeschichtlichen Fragen, wie sie sich aus neueren Publikationen ersehen lassen.

Ich wünsche Ihnen anregende Lektüre!

Thomas Bremer

Visionärer Anfang oder Betriebsunfall der Geschichte? Tendenzen der Forschung zum Zweiten Vatikanischen Konzil

Von Joachim Schmiedl

Dass es sich beim Zweiten Vatikanischen Konzil um das bedeutendste Ereignis der katholischen Kirche des 20. Jh.s handelt, ist unbestritten. Es war die größte Bischofsversammlung aller Zeiten. Die Texte dieses Konzils übersteigen den Umfang der von anderen Kirchenversammlungen verabschiedeten Dekrete um ein Mehrfaches. Das gilt auch für die Vielfalt der Themen. Kein Konzil zuvor hatte eine solch breite Resonanz in der Tagespresse sowie in der anschließenden Wahrnehmung und Rezeption. Doch die quantitative Exzellenz des Zweiten Vatikanums wird 50 Jahre nach seiner Eröffnung nicht mehr ungeteilt auf die qualitative Bedeutung des Konzils übertragen. Das Konzil ist seit einigen Jahren von Neuem in die kirchenpolitische und wissenschaftliche Diskussion geraten. Wie ist der Stand der internationalen Forschung zum Zweiten Vatikanum? Welches sind die Streitpunkte, über die seit dem Amtsantritt des gegenwärtigen Papstes diskutiert wird?

1. Etappen der Konzilsforschung

In der wissenschaftlichen Erforschung des Zweiten Vatikanums lassen sich drei große Phasen unterscheiden:

Erste Phase: Noch während des Konzils und in den Jahren unmittelbar danach wurden die verabschiedeten Texte in allen wichtigen Sprachen publiziert. Die damals entstandenen Ausgaben sind bis heute in der theologischen Ausbildung und wissenschaftlichen Forschung unentbehrlich. Sie erreichten hohe Auflagen; so liegt das von Karl Rahner und Herbert Vorgrimler verantwortete „Kleine Konzilskompendium"[1] in der 35. Auflage mit über 220 000 Exemplaren vor. Ergänzt wurden die Konzilstexte durch die in der Reihe „Nachkonziliare Dokumentation" veröffentlichten Enzykliken, Dekrete und Erlasse der vatikanischen Dikasterien, die eine Rezeption des Konzils in den Teilkirchen steuerten.

Ebenfalls der ersten Phase der Konzilsforschung sind die großen Kommentarwerke zuzurechnen. Herausragend sind wegen der internationalen Ausrichtung der Kommentatoren, die allesamt selbst als Bischöfe oder Theologen Konzilsteilnehmer waren und wesentlich an der Entstehung der Texte beteiligt waren, die drei Ergänzungsbd.e der zweiten Auflage des „Lexikons für Theologie und Kirche"[2]. Für eine fundierte Information aus erster Hand und zur Einfühlung in die theologische Atmosphäre der Konzils- und unmittelbaren Nachkonzilszeit sind diese Kommentare bis heute unersetzlich.

Das Zweite Vatikanum war das erste Konzil, das auf eine große Resonanz in den kirchlichen und außerkirchlichen Medien gestoßen war. So finden sich unter den ersten Veröffentlichungen über das Konzil viele tagebuchartige Zusammenstellungen von Journalistenberichten, die mit subjektivem Einschlag die ausführlichen Berichte des Konzils-Sonderdienstes der KNA und anderer Agenturen ergänzen. Der emeritierte Würzburger Bischof Paul-Werner Scheele hat jüngst seine Berichte, die er während der dritten Konzilssessio als Journalist für die Zeitschrift „Echo der Zeit" verfasst hatte, mit einer Einleitung neu veröffentlicht.[3]

Wichtige Teile der Entstehungsgeschichte der Konzilstexte lassen sich über die Textvorlagen, die mündlichen und schriftlichen Einlassungen der Konzilsväter sowie die Verarbeitung der von ihnen eingebrachten Modi rekonstruieren. Vincenzo Carbone, von Papst Paul VI. mit dem Aufbau des zunächst eigenständigen, nunmehr in das Vatikanische Archiv eingegliederten Archivs des Zweiten Vatikanischen Konzils betraut, edierte in bewundernswerter Effektivität und Genauigkeit 62 großformatige Foliobd.e, in denen jedoch außer den Akten der Zentralen Vorbereitungskommission, des Präsidiums und der Koordinierungskommission die Beratungen der übrigen Kommissionen nicht aufgenommen sind.

Zweite Phase: Einen Einschnitt in der Konzilsforschung bildete die Außerordentliche Bischofssynode 1985 aus Anlass des zwanzigjährigen Konzilsabschlusses. Seit Antonio Acerbi 1975 von „zwei Ekklesiologien"[4] im Grunddokument des Konzils, der Kirchenkonstitution *Lumen gentium*, gesprochen hatte, standen sich die Verfechter einer „juridischen Ekklesiologie" und einer „Communio-Ekklesiologie" gegenüber. Erstere hatte in dem am 25. Januar 1983 promulgierten „Codex iuris canonici" eine feste Form gefunden – damit war der dritte Auftrag aus der von Johannes XXIII. genau 24 Jahre zuvor gehal-

[1] *Kleines Konzilskompendium*. Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanischen Konzils (Grundlagen Theologie), hg. v. Karl Rahner / Herbert Vorgrimler, 35. Aufl., Freiburg 2008.

[2] *Das Zweite Vatikanische Konzil*. Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen. Lateinisch und Deutsch. Kommentare, hg. v. Herbert Vorgrimler. *Teil I* (Lexikon für Theologie und Kirche. Zweite, völlig neu bearbeitete Auflage 12), Freiburg 1966; *Teil II* (LThK, 2. Aufl. 13), Freiburg 1967; *Teil III* (LThK, 2. Aufl. 14), Freiburg 1968.

[3] Scheele, Paul-Werner, *Als Journalist beim Konzil*. Erfahrungen und Erkenntnisse in der 3. Session; mit einem Beitrag von Karl Hillenbrand: Das Konzil und seine Folgen. – Würzburg: Echter 2010. 175 S., kt €9,90 ISBN 978–3–429–03263–0.

[4] Vgl. Acerbi, Antonio, *Due ecclesiologie*. Ecclesiologia giuridica ed ecclesiologia di comunione nella „Lumen Gentium" (Nuovi saggi teologici, 4), Bologna 1975.

tenen Ansprache eingelöst. Die Bischofssynode des Jahres 1985 nahm das zwanzigjährige Jubiläum des Konzilsabschlusses zum Anlass einer Zwischenbilanz. Unter maßgeblicher Leitung des damaligen Synodensekretärs Walter Kasper formulierte das Abschlussdokument: „Die ‚Communio'-Ekklesiologie ist die zentrale und grundlegende Idee der Konzilsdokumente."[5] Diese Deutung hat sich seither lehramtlich durchgehalten, wenngleich mit einer Akzentsetzung auf „communio hierarchica".[6]

Dritte Phase: Seit den 1990er Jahren hat sich die internationale Konzilsforschung ausgeweitet und dynamisiert. Nicht unumstrittenes (siehe weiter unten) Zentrum wurde dabei das von Giuseppe Alberigo geleitete und inzwischen von Alberto Melloni übernommene „Istituto per le scienze religiose" (jetzt: „Fondazione per le scienze religiose Giovanni XXIII") in Bologna. Die Bologna-Schule mit ihren internationalen Verbindungen nach Frankreich, Spanien, Belgien und den Niederlanden, Deutschland, den USA und Kanada, Lateinamerika und Russland unternahm das Projekt einer fünfbändigen Gesamtdarstellung des Konzils, die in sieben Sprachen parallel herausgegeben wurde.[7] Mehrere Kongresse im Vorfeld behandelten die Vorbereitungsphase des Konzils[8], die Arbeit der Kommissionen[9], die Beiträge der deutschsprachigen[10] und osteuropäischen Länder[11], das Verhältnis zwischen Ereignis und Text[12] sowie den Abschluss des Konzils[13]. Grundlage dieser Projekte waren Nachlässe von Konzilsvätern, die nach und nach einen Zugang auch zur Arbeit der Konzilskommissionen eröffneten. Parallel dazu entstanden in Bologna, Löwen, Münster und Würzburg wissenschaftliche Monographien, die die Entstehungsgeschichte der meisten Konzilsdokumente rekonstruierten.[14] Auf diesem Hintergrund konnte dann auch ein weiteres Großprojekt angegangen werden. Unter Federführung von Peter Hünermann und Bernd Jochen Hilberath wurde durch Matthias Bausenhart eine neue wortgetreue deutsche Übersetzung der Konzilsdokumente[15] angefertigt, die als Grundlage für einen dreibändigen Kommentar der Texte[16], einen theologischen Durchblick[17] sowie die Dokumentation einer Abschlusstagung[18] diente.

Alberto Melloni, der Nachfolger Giuseppe Alberigos in der Leitung des „Istituto per le scienze religiose", unterscheidet mehrere Etappen der Konzilsrezeption.[19] Die unmittelbare Nachkonzilszeit ist geprägt von der Bereitstellung der Texte und Kommentare, den teilkirchlichen Umsetzungen durch Bischofskonferenzen und Synoden sowie einer „konziliaren Alphabetisierung"[20] durch Publikationen, Kurse und Fortbildungen. In der Konfrontation mit den gesellschaftlichen Umwälzungen der Jahre um 1968 kam es dann zu einer Neupositionierung der Konzilstheologen, sichtbar am partiellen Auszug aus der Redaktion von „Concilium" und an der Neugründung der Zeitschrift „Communio". In den 1970er Jahren beobachtet M. eine zunehmend düstere Sicht der kirchlichen Situation und den Ruf nach einem Dritten Vatikanischen Konzil, der jedoch durch den Pontifikatswechsel zu Johannes Paul II. obsolet wurde. Die Bilanzen, die zwanzig Jahre nach dem Konzil gezogen wurden, sind für M. Anzeichen eines Reduktionismus in der Bewertung des Zweiten Vatikanums.

2. Tagebücher

Der historische und systematische Blick auf das Konzil wird zunehmend durch den subjektiven Blick der Tagebücher ergänzt. Viele Protagonisten des Konzils waren sich der Bedeutung dieses Ereignisses bewusst und gaben sich Rechenschaft über ihre Tätigkeiten während der Jahre in Rom. So entstanden mehr oder weniger ausführliche Notizen in amtlichem Auftrag, wie bei den Tagebüchern der Sekretäre der Kommissionen, oder private Aufzeichnungen, die ursprünglich nicht zur Veröffentlichung bestimmt waren. Einige Tagebücher unterschiedlichen Charakters seien kurz erwähnt:

Im Rahmen der vorbildlichen Erschließung des Konzilsarchivs des Münchener Kardinals und Konzilsmoderators Julius Döpfner[21] wurden auch dessen aphorismenartige Notizen aus den vier Sessionen ediert.[22] Da in der Edition die Inhaltsangaben der Konzilsreden ausgelassen wurden, liegt der Informationswert dieses Tagebuchs in den Notizen über die Sitzungen der Kommissionen und der Bischofskonferenz. Als Agenda verstehen sich auch die Notizen von Papst Johannes XXIII., die im Rahmen einer Nationalausgabe nun auch für die

[5] Kasper, Walter, *Zukunft aus der Kraft des Konzils*. Die außerordentliche Bischofssynode '85, Freiburg i. Br. 1986, 33.

[6] Vgl. dazu Kaspers vor kurzem erschienene Ekklesiologie: Kasper, Walter, *Katholische Kirche*. Wesen – Wirklichkeit – Sendung, 2. Aufl., Freiburg 2011.

[7] *Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils (1959–1965)*, hg. v. Giuseppe Alberigo / Klaus Wittstadt. *Bd. I: Die katholische Kirche auf dem Weg in ein neues Zeitalter*. Die Ankündigung und Vorbereitung des Zweiten Vatikanischen Konzils (Januar 1959 bis Oktober 1962), Mainz 1997; *Bd. II: Das Konzil auf dem Weg zu sich selbst*. Erste Sitzungsperiode und Intersessio. Oktober 1962 – September 1963, Mainz 2000; *Bd. III: Das mündige Konzil*. Zweite Sitzungsperiode und Intersessio. September 1963 – September 1964, Mainz 2002; *Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils (1959–1965)*, hg. v. Giuseppe Alberigo / Günther Wassilowsky. *Bd. IV: Die Kirche als Gemeinschaft*. September 1964 – September 1965, Mainz 2006; *Bd. V: Ein Konzil des Übergangs*. September–Dezember 1965, Ostfildern 2008.

[8] Vgl. *À la veille du concile Vatican II*. Vota et réactions en Europe et dans le catholicisme oriental, hg. v. Mathijs Lamberigts / Claude Soetens (Instrumenta theologica, 9), Leuven 1992.

[9] Vgl. *Experience, organisations and bodies at Vatican II*. Proceedings of the Bologna Conference, December 1996, hg. v. Maria Teresa Fattori / Alberto Melloni (Instrumenta theologica, 21), Leuven 1999.

[10] Vgl. *Der Beitrag der deutschsprachigen und osteuropäischen Länder zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, hg. v. Klaus Wittstadt / Wim Verschooten (Instrumenta theologica, 16), Leuven 1996.

[11] Vgl. *Vatican II in Moscow (1959–1965)*. Acts of the Colloquium on the History of Vatican II, Moscow, march 30 – april 2, 1995, hg. v. Alberto Melloni (Instrumenta theologica, 20), Leuven 1997.

[12] Vgl. *L'evento e le decisioni*. Studi sulle dinamiche del concilio Vaticano II, hg. v. Maria Teresa Fattori / Alberto Melloni (Testi e ricerche di scienze religiose. Nuova serie, 20), Bologna 1997.

[13] Vgl. *Volti di fine Concilio*. Studi di storia e teologia sulla conclusione del Vaticano II, hg. v. Joseph Doré / Alberto Melloni (Testi e ricerche di scienze religiose. Nuova serie, 27), Bologna 2001.

[14] Sauer, Hanjo, *Erfahrung und Glaube*. Die Begründung des pastoralen Prinzips durch die Offenbarungskonstitution des II. Vatikanischen Konzils (Würzburger Studien zur Fundamentaltheologie, 12), Frankfurt 1993; Burigana, Riccardo, *La Bibbia nel concilio*. La redazione della costituzione „Dei verbum" del Vaticano II (Testi e ricerche di scienze religiose, 21), Bologna 1998; Schmiedl, Joachim, *Das Konzil und die Orden*. Krise und Erneuerung des gottgeweihten Lebens, Vallendar-Schönstatt 1999; Turbanti, Giovanni, *Un concilio per il mondo moderno*. La redazione della costituzione pastorale „Gaudium et spes" del Vaticano II (Testi e ricerche di scienze religiose. Nuova serie, 24), Bologna 2000; Scatena, Silvia, *La fatica della libertà*. L'elaborazione della dichiarazione Dignitatis humanae sulla libertà religiosa del Vaticano 2 (Testi e ricerche di scienze religiose, 31), Bologna 2003; Greiler, Alois, *Das Konzil und die Seminare*. Die Ausbildung der Priester in der Dynamik des Zweiten Vatikanums (Annua nuntia Lovaniensia, 48), Leuven 2003; *Nostra aetate*. Origins, promulgation, impact on Jewish-Catholic relations. Proceedings of the international conference, Jerusalem, 30 October – 1 November 2005, hg. v. Neville Lamdan / Alberto Melloni (Christianity and history, 5), Berlin 2007; Schelkens, Karim, *Catholic Theology of Revelation on the Eve of Vatican II*. A Redaction History of the Schema De fontibus revelationis (1960–1962) (Brill's Series in Church History, 51), Leiden 2010.

[15] *Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils*. Konstitutionen, Dekrete, Erklärungen. Lateinisch-deutsche Studienausgabe, hg. v. Peter Hünermann (Herders theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, 1), 2. Aufl., Freiburg 2006.

[16] *Sacrosanctum Concilium. Inter Mirifica. Lumen Gentium*, hg. v. Peter Hünermann / Bernd Jochen Hilberath (Herders theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, 2), 2. Aufl, Freiburg 2006; *Orientalium Ecclesiarum. Unitatis Redintegratio. Christus Dominus. Optatam totius. Perfectae caritatis. Gravissimum educationis. Nostra aetate. Dei Verbum*, hg. v. Peter Hünermann / Bernd Jochen Hilberath (Herders theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, 3), Freiburg 2005; *Apostolicam Actuositatem. Dignitatis Humanae. Ad Gentes. Presbyterorum Ordinis. Gaudium et Spes*, hg. v. Peter Hünermann / Bernd Jochen Hilberath (Herders theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, 4), Freiburg 2005.

[17] *Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils*. Theologische Zusammenschau und Perspektiven, hg. v. Peter Hünermann / Bernd Jochen Hilberath (Herders theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, 5), Freiburg 2006.

[18] *Das Zweite Vatikanische Konzil und die Zeichen der Zeit heute*. Anstöße zur weiteren Rezeption, hg. v. Peter Hünermann, Freiburg 2006.

[19] Vgl. Melloni, Alberto, *Breve guida ai giudizi sul Vaticano II*, in: *Chi ha paura del Vaticano II?*, hg. v. Alberto Melloni / Giuseppe Ruggieri. – Roma: Carocci editore 2009. 151 S., pb. € 16,50 ISBN 978–88–430–4811–3, 107–145.

[20] A. a. O.,114.

[21] *Julius Kardinal Döpfner und das Zweite Vatikanische Konzil*. Vorträge des Wissenschaftlichen Kolloquiums anläßlich der Öffnung des Kardinal-Döpfner-Konzilsarchivs am 16. November 2001, hg. v. Peter Pfister (Schriften des Archivs des Erzbistums München und Freising, 4), Regensburg 2002.

[22] *Julius Kardinal Döpfner*. Konzilstagebücher, Briefe und Notizen zum Zweiten Vatikanischen Konzil, hg. v. Guido Treffler (Schriften des Archivs des Erzbistums München und Freising, 9), Regensburg 2006; dort finden sich die Tagebücher auf den S. 3–55.

Jahre des Konzils vorliegen und sein Geistliches Tagebuch wesentlich ergänzen.[23] Der brasilianische Bischof Helder Camara verfasste kein persönliches Tagebuch, sondern schrieb regelmäßige Rundbriefe an seine „Familie", die Freunde und Mitarbeiter aus dem Bischofshaus von São Joaquim in Rio de Janeiro. Eine italienische Ausgabe enthält eine Auswahl von 89 aus 297 Rundbriefen mit vielen interessanten Bemerkungen, Bewertungen und Eindrücken über das Konzilsgeschehen.[24]

Einen ganz anderen Charakter hat das quasi amtlich geführte, auf Latein verfasste Tagebuch des Sekretärs der Theologischen Kommission, des niederländischen Jesuitenpaters Sebastian Tromp.[25] Dieser berichtet sehr ausführlich, oft unter Angabe der exakten Uhrzeit[26], über die Generalkongregationen, die Sitzungen der Theologischen Kommission, aber auch über seine eigene Tätigkeit in Vor- und Nachbereitung der Treffen. In T.s Tagebuch, das in zweisprachiger Ausgabe mit einer guten, wenn auch nicht fehlerfreien deutschen Übersetzung vorliegt, werden die Vorgänge in der Theologischen Kommission mit bemühter Objektivität dargelegt, ohne dass die dogmatische Richtung des Vf.s verborgen bliebe. Die Hg.in Alexandra von Teuffenbach, hervorgetreten durch eine Arbeit über das „subsistit in" (*Lumen gentium* 8)[27], eine „etwas andere Geschichte" des Konzils[28] sowie Lebensbeschreibungen Pius' XII.[29] und Johannes' XXIII.[30], hat nach T.s Tagebuch für die Vorbereitungsphase des Konzils die Aufzeichnungen über die erste Sessio und die anschließende Intersessio mit einem ergänzenden Bd., der Protokolle, Relationen, Dokumente und Briefe enthält, vorgelegt. Die Quellenbasis besonders für das Studium der Kirchen- und Offenbarungskonstitution wurde dadurch erheblich erweitert. Die noch zu veröffentlichenden Tagebücher der zweiten bis vierten Sessio werden der Forschung sicher weitere Klarheit über die Richtungen und Aktionen der Minorität bringen.

Wieder ein anderer Blick auf das Konzil ergibt sich durch die Tagebücher von Konzilstheologen. Sie schreiben aus der Perspektive von Wissenschaftlern, für die das Konzil eine exzeptionelle Unterbrechung ihrer normalen Tätigkeit bedeutete. In diesen Tagebüchern finden sich neben hingeworfenen Notizen[31] ausführliche Erörterungen zu Texten in ihren unterschiedlichen Redaktionsstufen. Die Konzilstheologen beobachten genau, sie wissen aber auch zu urteilen und leisten so einen wichtigen Beitrag zur Einordnung von Ereignissen, Personen und Entwicklungen. Leider liegen noch keine edierten deutschsprachigen Tagebücher vor. Die bekanntesten unter ihnen würden Licht auf die theologischen Richtungen werfen, als deren Exponenten die Vf., nämlich der Frankfurter Jesuit Otto Semmelroth und der Aachener Seminarprof. Heribert Schauf, gelten können. Eine große Editionsarbeit wurde bereits für Belgien geleistet, aber auch für Italien und einige andere Länder. Besonders hervorzuheben sind die ausführlichen Tagebücher der französischen Theologen Yves Congar und Henri de Lubac. Durch sie kommen nicht nur die frankophonen Bischöfe und Theologen in den Blick, sondern auch die internationalen Netzwerke der Dominikaner und Jesuiten. Während C. sein „Journal du Concile" bewusst zur Veröffentlichung überarbeitete und für die Zeit nach der Jahrtausendwende freigab, hatte d. L. eine ambivalente Haltung dazu. Seine „Carnets du Concile" konnten erst mit der Autorisation durch den französischen Jesuitenprovinzial erscheinen. Beide Tagebücher setzen mit dem Beginn der Arbeit der Vorbereitungskommissionen im Juli 1960 ein; d. L. endet im Dezember 1965, während C. noch über seine Mitarbeit in den nachkonziliaren Kommissionen berichtet. Eine parallele Lektüre der beiden Tagebücher verdeutlicht den Wert und die Grenzen einer solchen Quellengattung. Jeder Konzilsvater und jeder Konzilstheologe erlebte sein eigenes Konzil. Die Subjektivität der Gattung Tagebuch ist bei allem Informationsgehalt unbestreitbar. Ein Beispiel mag das verdeutlichen: Am 8. November 1963 hielt der Kölner Kardinal Frings seine berühmte Rede, in der er die Reform des Heiligen Offiziums anmahnte. C. war selbst nicht anwesend und resümiert den Beitrag von Frings und die Replik Ottavianis vom Hörensagen. Seine vorangestellte Bewertung: „Wenn man nicht nach Sankt Peter geht, kommt es vor, dass man einen großen Augenblick verpasst. Und auch langweilige Stunden. Man erzählte mir von einigen bemerkenswerten Interventionen an diesem Vormittag."[32] D. L. bewertet die Generalkongregation als einen „historischen Vormittag". Er resümiert die Reden von Frings, Ottaviani und Lercaro, notiert auch den Beifall für Ottaviani „par ses partisans"[33]. Diesen „ziemlich starken" Applaus nahm auch C. durch seinen Gewährsmann auf, nicht ohne beizufügen, dass es sich um eine Minderheit handelte und sich Ottaviani in den Augen der übergroßen Mehrheit als ein in seinen Ideen gefangener und für keine seriöse Kritik offener Mann diskreditiert habe. Die Wiedergabe der Inhalte von Konzilsreden – dasselbe gilt in verstärktem Maß für die Sitzungen der Kommissionen – wechselt sich in den Tagebüchern mit subjektiven Eindrücken und Beurteilungen ab. Wie sehr die Wahrnehmungen und die dadurch ausgelösten Emotionen differieren können, hat Alberto Melloni am Beispiel von Tagebucheintragungen über die imposant inszenierte Eröffnungsfeier des Zweiten Vatikanums dargestellt: die Spannweite reicht von überschäumender Begeisterung bis zu blankem Entsetzen.[34] Eine unverzichtbare Quelle sind die Tagebücher jedoch für die Rekonstruktion von Netzwerken. Sicher lassen sich diese auch aus den Acta Synodalia herauslesen, wenn Beiträge im Namen einer Gruppe von Konzilsvätern abgegeben wurden, doch liefern die Tagebücher überdies wichtige Hintergrundinformationen zur Entstehung von Voten und Textentwürfen sowie zur inneren Dynamik des Konzilsereignisses.

3. Das Konzil in der Diskussion

Seit 1988 bereiteten Giuseppe Alberigo und sein Forscherteam von Bologna aus eine fünfbändige Konzilsgeschichte vor. Sie wurde unter internationaler Beteiligung von über 30 Wissenschaftlern zwischen 1995 und 2001 auf Italienisch veröffentlicht und wurde parallel in sieben Sprachen publiziert: Neben der italienischen gibt es eine deutsche, englische, französische, spanische, portugiesische und russische Ausgabe. Von der überwiegenden Mehrzahl der Rezensenten wurde das Werk positiv aufgenommen.[35] Es gab allerdings einen Rezensenten, der in ungewöhnlich ausführlichen Besprechungen und in scharfen Worten den gesamten Ansatz der „Bologna-Schule", wie er sie nannte, denunzierte. Agostino Marchetto, ehemaliger Nuntius in Madagaskar, Tansania und Weißrussland sowie von 2001 bis 2010 als Kurienerzbischof Sekretär des Päpstlichen Rates der Seelsorge für die Migranten, sah den „Sündenfall" der Bologneser in der Heranziehung ausgewählten privaten Archivmaterials, v. a. von Tagebüchern. Seiner Meinung nach seien diese für die Geschichtswissenschaft von geringem Aussagewert, weil sie subjektive Eindrücke wiedergäben und nur einen kleinen Ausschnitt der Wirklichkeit des Konzils überhaupt erfassen könnten. M. fasste seine Rezensionen, die regelmäßig mit Pauschalurteilen über andere Theologen und ihre Konzilsinterpretatio-

[23] Johannes XXIII., *Pater amabilis.* Agende del pontefice, 1958–1963, hg. v. Mauro Velati (Edizione nazionale dei diari di Angelo Giuseppe Roncalli – Giovanni XXIII, 7). – Bologna: Istituto per le Scienze Religiose 2007. 569 S., geb. € 50,00 ISBN 978–88–901107–2–6.

[24] Camara, Dom Helder, *Roma, due del mattino.* Lettere dal Concilio Vaticano II, hg. v. Sandra Biondo. – Cinisello Balsamo: Edizione San Paolo 2008. 497 S., kt CHF 54,90 ISBN 978–88–215–7024–7.

[25] Bisher erschienen: *Konzilstagebuch Sebastian Tromp SJ.* Mit Erläuterungen und Akten aus der Arbeit der Theologischen Kommission II. Vatikanisches Konzil, hg. v. Alexandra von Teuffenbach. *Bd. I (1960–1962),* Rom 2006; *Bd. II (1962–1963),* Nordhausen 2011.

[26] Vgl. seine Zeitangaben bei den Rednern in den Generalkongregationen, z. B. für den 19. November: 09.41, 09.50, 10.00, 10.08, 10.13, 10.20 Uhr usw., in: *Konzilstagebuch Sebastian Tromp SJ* [wie Anm. 25], *Bd. II,* 62–64.

[27] Teuffenbach, Alexandra von, *Die Bedeutung des subsistit in (LG 8).* Zum Selbstverständnis der katholischen Kirche (Theologie), München 2002.

[28] dies., *Aus Liebe und Treue zur Kirche.* Eine etwas andere Geschichte des Zweiten Vatikanums, Berlin 2004.

[29] dies., *Pius XII.* Neue Erkenntnisse über sein Leben und Wirken, Aachen 2010.

[30] dies., *Papst Johannes XXIII. begegnen* (Zeugen des Glaubens), Augsburg 2005.

[31] Das gilt besonders für die Notizen des flämischen Dominikaners Edward Schillebeeckx während der ersten Sessio des Konzils; vgl. *The Council notes of Edward Schillebeeckx 1962–1963.* Critically annotated bilingual edition, hg. v. Karim Schelkens. With a Preface by Mathijs Lamberigts and an Introduction by Erik Borgman, Leuven 2011 (vgl. ThRv 107 [6] 2011, Sp. 484–486).

[32] Congar, Yves, *Mon journal du Concile. I,* Paris 2002, 525 – eigene Übersetzung.

[33] Lubac, Henri de, *Carnets du Concile II,* hg. v. François-Xavier Dumortier / Jacques de Larosière – Paris: Cerf 2007. (L) 566 S., brosch. € 75,00 ISBN 978–2–204–08447–5, 15.

[34] Vgl. Chenu, Marie-Dominique, *Notes quotidiennes au Concile.* Journal de Vatican II, 1962–1963. Éd. critique et introd. par Alberto Melloni (Histoire à vif), Paris 1995, 23–48.

[35] Siehe die Zusammenstellung der Rezensionen zum ersten Bd. bei: Ruggieri, Giuseppe, *Ricezioni e interpretazioni del Vaticano II. Le ragioni di un dibattito,* in: Melloni/Ruggieri, *Chi ha paura del Vaticano II?* [wie Anm. 19], 42–43 (Anm. 7).

nen einhergingen[36], in einem Buch zusammen, das er ausdrücklich als „Kontrapunkt" zur Bologna-Schule verstand.[37] Die Präsentation dieses Buches am 17. Juni 2005 und die dabei von Kardinal Camillo Ruini vorgetragene Forderung nach einer neuen Rekonstruktion des Zweiten Vatikanums und seiner „wahren Geschichte" waren der Beginn einer neuen Runde im Streit um das Konzil.

Kurz vor der Präsentation des Marchetto-Buches war Joseph Ratzinger zum Papst gewählt worden.[38] Bereits am Tag nach seiner Wahl hatte Benedikt XVI. über eine „maßgebliche vertiefte Interpretation des Zweiten Vatikanischen Konzils" gesprochen, das „in treuer Kontinuität mit der zweitausendjährigen Tradition der Kirche" verwirklicht werden solle.[39] Bei der Ansprache an die Mitarbeiter der Kurie am 22. Dezember 2005 verschärfte der Papst seine Diagnose. Er sprach von einer schwierigen Rezeption des Konzils, an der er gegensätzlichen Auslegungen die Schuld gab. Es gebe, so der Papst, eine „Hermeneutik der Diskontinuität und des Bruches", favorisiert von den Massenmedien und einem Teil der Theologen, die Verwirrung gestiftet habe, und eine „Hermeneutik der Reform", die stille Früchte trage.[40] Benedikt XVI. nannte keine Vertreter der einen oder anderen Richtung. Es schien jedoch aus seinen Worten klar hervorzugehen, dass er die Forschergruppen um Giuseppe Alberigo bzw. Peter Hünermann[41] meinte. Alberto Melloni vermutet als unmittelbaren Anlass für die Papstrede die wenige Tage zuvor in der „Frankfurter Allgemeinen Zeitung" veröffentlichte Rede Ernst-Wolfgang Böckenfördes aus Anlass der Verleihung der Tübinger Ehrendoktorwürde über die begrenzte Autorität päpstlicher Enzykliken am Beispiel der Aussagen über die Religionsfreiheit.[42]

Der Streit um das Zweite Vatikanum hat seit der Aufhebung der Exkommunikation für die vier Bischöfe der Pius-Bruderschaft an Schärfe zugenommen. Davon kann man sich auf den entsprechenden Internetseiten überzeugen. Die Themen, die mit wachsender Radikalität auf beiden Seiten behandelt werden, sind die Weiterführung der Liturgiereform (konkret geht es hier um eine umfangreichere Verwendung der lateinischen Sprache in der Liturgie und die bei der Neuübersetzung liturgischer Texte in die Landessprachen geforderte Übereinstimmung mit der grammatisch-syntaktischen Form des lateinischen Originals) und der interreligiöse Dialog (hier werden besonders die von Johannes Paul II. initiierten Gebetstreffen der Religionen angegriffen). Die Frage nach dem Verhältnis von Universal- und Ortskirche, konkret nach der Reichweite des kurialen Einflusses auf die Regelung strittiger Themen, schwingt dabei unterschwellig immer mit. Viele Veröffentlichungen über das Zweite Vatikanische Konzil, das von Marcel Lefebvre und seinen Anhängern auf die Anklagebank der Geschichte gesetzt wird[43], haben deshalb die jeweilige kirchliche und kirchenpolitische Situation als Subtext. „Geist" und „Buchstabe" des Konzils werden dabei besonders von konservativen Autoren als Gegensätze benutzt, etwa von Roberto De Mattei in seiner „nie geschriebenen Geschichte" des Konzils.[44]

Auf der anderen Seite sehen sich Konzilsväter wie der Bischof von Ivrea, Luigi Bettazzi, veranlasst, das Konzil zu verteidigen.[45] Die soziologische Untersuchung von Melissa J. Wilde[46] geht von der These aus, dass sich während der ersten Sessio die progressiven Konzilsväter aus den gemischtkonfessionellen Ländern Europas und Nordamerikas auf ein Programm der Veränderung der Kirche einigten. Aufgrund ihres organisatorischen Vorsprungs konnten sie dieses Programm in ökumenisch wichtigen Fragen wie der Religionsfreiheit und der Einbindung der Mariologie in die Ekklesiologie durchsetzen; im Blick auf die Geburtenregelung sahen sie, dass diese Frage für das Gespräch mit den Protestanten eine geringere Bedeutung hatte, und waren nicht um jeden Preis bereit, auf dem Konzil für dieses Thema zu kämpfen. Dieser erhellende amerikanische Blick auf das Konzil gibt jedenfalls Giuseppe Alberigo recht, dessen gesammelte Beiträge zum Konzil mit dem Titel „transizione epocale" (epochaler Übergang)[47] überschrieben sind. Hermann-Josef Frisch beantwortet die rhetorische Frage im Titel seines Buches damit, dass das Konzil „ein Aufbruch [war], doch es setzte nur Grundlinien einer Reform, die danach weiterentwickelt und ausgearbeitet werden mussten"[48]. Doch einig sind sich viele Autoren in der Beurteilung der Situation: Der Aufbruch ist unvollendet geblieben[49], der Frühling unterbrochen worden[50], die Kirche im Sprung gehemmt[51]. Und daran entzünden sich die Diskussionen. Wie kann die Kirche von heute sich der prophetischen Kraft des Konzils neu vergewissern?[52]

Eine gewichtige Stimme gegen das Zweite Vatikanum kommt von dem emeritierten Prof. für Ekklesiologie und Ökumenismus an der Lateran-Univ. Brunero Gherardini, Jahrgang 1925, war auch Postulator im Seligsprechungsverfahren für Pius IX. und ist Schriftleiter der thomistischen Zeitschrift „Divinitas". Sein Buch über das Konzil[53] bekommt seine „Autorisierung" durch ein Vorwort des ehemaligen Sekretärs der Gottesdienstkongregation und jetzigen Erzbischofs von Colombo (Sri Lanka), Albert Malcolm Ranjith. G. fordert einen „ausstehenden Diskurs". In diesem positioniert er sich bereits im Vorwort gegen Alberigo und für Marchetto, Kardinal Giuseppe Siri[54] und Romano Amerio[55]. Gegen die „Inzensation" (18) des Konzils sieht er in dessen Ideen das „trojanische Pferd" (21) für die Kirche. G. spricht dem Konzil wegen der Kategorie der Pastoral jede dogmatische Relevanz ab: „indem es sich selbst als pastoral qualifiziert, schließt es auf diese Weise jede definitorische Absicht aus." (25) Diese Grundthese

[36] Siehe eine Aufzählung der inkriminierten Theologen bei: Melloni, Alberto, *Breve guida ai giudizi sul Vaticano II*, in: Melloni/Ruggieri, *Chi ha paura del Vaticano II?* [wie Anm. 19], 143–144 (Anm. 122).

[37] Marchetto, Agostino, *Il Concilio Ecumenico Vaticano II.* Contrappunto per la sua storia (Storia e attualità, 17), Città del Vaticano 2005.

[38] Zur Konzilsinterpretation Ratzingers/Benedikts XVI. vgl. Komonchak, Joseph A., *Benedetto XVI e l'interpretazione del Vaticano II*, in: Melloni/Ruggieri, *Chi ha paura del Vaticano II?* [wie Anm. 19], 69–84.

[39] Benedikt XVI., *Erste Botschaft Seiner Heiligkeit Benedikt XVI. bei der Eucharistiefeier mit den wahlberechtigten Kardinälen in der Sixtinischen Kapelle.* 20. April 2005, URL: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/messages/pont-messages/2005/documents/hf_ben-xvi_mes_20050420_missa-pro-ecclesia_ge.html.

[40] Benedikt XVI., *Ansprache von Papst Benedikt XVI. an das Kardinalskollegium und die Mitglieder der Römischen Kurie beim Weihnachtsempfang.* 22. Dezember 2005 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, 172), Bonn 2006, 11. Besonders hinzuweisen ist auf die Tatsache, dass in der Rezeption dieser Ansprache häufig von einer „Hermeneutik der Kontinuität" die Rede ist. Benedikt XVI. setzt jedoch einer „Hermeneutik der Diskontinuität und des Bruchs" eine „Hermeneutik der Reform" entgegen, was nicht mit Kontinuität gleichzusetzen ist.

[41] Vgl. Hünermann, Peter, *Der übersehene „Text"*. Zur Hermeneutik des Zweiten Vatikanischen Konzils, in: *Concilium* 41 (2005), Nr. 4, 434–450.

[42] Vgl. Melloni, Alberto, *Breve guida ai giudizi sul Vaticano II*, in: Melloni/Ruggieri, *Chi ha paura del Vaticano II?* [wie Anm. 19], 131. Der Text der Dankesrede Böckenfördes ist veröffentlicht in: Böckenförde, Ernst-Wolfgang, *Über die Autorität päpstlicher Lehrenzykliken – am Beispiel der Äußerungen zur Religionsfreiheit (2006)*, in: Böckenförde, Ernst-Wolfgang, *Kirche und christlicher Glaube in den Herausforderungen der Zeit.* Beiträge zur politisch-theologischen Verfassungsgeschichte 1957–2002 (Wissenschaftliche Paperbacks, 25: Rechtswissenschaft), 2. Aufl., Berlin 2007, 471–490. Der Autor kommt zu dem Ergebnis, „daß auf der Grundlage des Unfehlbarkeitsdogmas päpstliche Lehraussagen in weiterem Umfang revidierbar sind als bisher meist angenommen und der Wahrheitsanspruch des katholischen Glaubens dadurch nicht berührt wird" (486).

[43] Vgl. Lefebvre, Marcel, *Ich klage das Konzil an!*, Stuttgart 2009.

[44] De Mattei, Roberto, *Il Concilio Vaticano II.* Una storia mai scritta (I Leoni), Torino 2011.

[45] Vgl. Valli, Aldo Maria / Bettazzi, Luigi, *Difendere il Concilio* (Attualità e storia 91), Cinisello Balsamo (Milano) 2008.

[46] Wilde, Melissa J., *Vatican II.* A sociological analysis of religious change. – Princeton, NJ: Princeton University Press 2007. (XV) 196 S., geb. CHF 58,00 ISBN 978–0–691–11829–1.

[47] Alberigo, Giuseppe, *Transizione epocale. Studi sul Concilio Vaticano II* (Testi e ricerche di scienze religiose. Nuova serie, 42), Bologna 2009.

[48] Frisch, Hermann-Josef, *Aufbruch oder Betriebsunfall?* Das II. Vatikanische Konzil und seine Folgen, Mannheim 2010, 19.

[49] Vgl. *Der unvollendete Aufbruch.* Die Wirkungen des Zweiten Vatikanischen Konzils (1962–1965) auf das Leben des Bistums Aachen (1962–2008), hg. v. Herbert Arens (Aachener Beiträge zu Pastoral- und Bildungsfragen, 31), Aachen: Einhard 2010. 348 S., pb. € 14,80 ISBN 978–3–936342–87–1.

[50] Vgl. *Der unterbrochene Frühling.* Das Projekt des II. Vatikanums in der Sackgasse, hg. v. Alberto da Silva Moreira u.a. (Edition ITP-Kompass, 6), Münster 2006.

[51] Vgl. Krätzl, Helmut, *Im Sprung gehemmt.* Was mir nach dem Konzil noch alles fehlt, Mödling 1999.

[52] Vgl. *Chiesa del Concilio dove sei?* Riappropriamoci della sua profezia, hg. v. Antonio Autiero / Nino Trentacoste (Orizzonti nuovi), Assisi 2009.

[53] Gherardini, Brunero, *Das Zweite Vatikanische Konzil.* Ein ausstehender Diskurs. Übers. v. Claudia Barthold. – Mülheim/Mosel: Carthusianus 2010. 240 S., pb. € 17,80 ISBN 978–3–941862–01–2.

[54] Vgl. Siri, Joseph, *Gethsemani.* Überlegungen zur theologischen Bewegung unserer Zeit, Stein am Rhein 1982.

[55] Vgl. Amerio, Romano, *Iota Unum.* Eine Studie über die Veränderungen in der Katholischen Kirche im 20. Jahrhundert, Stuttgart 2011.

durchzieht das gesamte Buch. G. möchte klären, „ob und in welchem Maß das Zweite Vatikanum sich tatsächlich und nicht nur durch seine Erklärungen an die Lehren bindet, die entweder durch Konzilien oder von den einzelnen Päpsten oder durch das Bischofsamt dargelegt und durch die Tradition dem Leben der Kirche überliefert worden sind" (55f). Für ihn ist, das wiederholt er an vielen Stellen, das Zweite Vatikanum kein dogmatisches Konzil – und „pastoral" ist „ein Adjektiv, mit dem man ein wenig von allem sowie sein Gegenteil sagen kann" (59). Die streng neuscholastische Orientierung des Autors lässt ihn alles ablehnen, was einem „Geist des Konzils" entsprungen sein könnte. Er vermerkt detailliert die Brüche zwischen den Dokumenten des Konzils, sieht darin aber kein Zeichen eines lebendigen Wirkens des Heiligen Geistes, sondern einer unlogischen Vorgehensweise. Seiner Sympathie für die Päpste von Gregor XVI. bis Pius X. gibt er auch dadurch Ausdruck, dass er die Abkoppelung des Konzils vom „Denzinger", vom Syllabus und vom Antimodernismus eines „Sodalitium Pianum" zutiefst bedauert. „Hermeneutik der Kontinuität" bedeutet für G., „dass kein Konzil einen Neubeginn der Kirche bildet" (79). Leider habe sich in der Nachkonzilszeit eine „Tyrannei des Relativen" (84), Partielles und Experimentelles durchgesetzt, woran besonders Karl Rahner und die mit ihm verbündeten Theologen Schuld trügen. Seine grundsätzliche Kritik findet G. in den von ihm analysierten Dokumenten über die Offenbarung, die Liturgie, die Religionsfreiheit, die Ökumene und die Kirche bestätigt. Referenzpunkt ist und bleibt für ihn die neuscholastische Theologie des 19. Jh.s. Veränderungen dürften nur sein, wenn sie sich ausdrücklich darauf beziehen könnten. Die Feindbilder sind klar: Es sind die Päpste Johannes XXIII. und Paul VI. sowie deren ausführende Personen, für die Liturgiereform etwa Annibale Bugnini, denen die Schuld an der anthropologischen Wende der Nachkonzilszeit in die Schuhe geschoben wird. Auch Johannes Paul II. wird davon nicht ausgenommen: „Ich schweige sodann über eine nicht nur bloße und schlichte Sympathie, sondern über die wojtyłanische Verehrung des Menschen: Sie dauerte ein Vierteljahrhundert an, und wer in diesem Zeitraum lebte, wurde sich dessen sehr wohl bewusst." (143)

Eine Einzelanalyse würde zu weit führen; sie wird auch von G. nicht geleistet. Sein Anliegen kommt in einem „Gesuch an den Heiligen Vater", mit dem er sein Werk beschließt, zum Ausdruck. Er bittet um eine Relecture des Zweiten Vatikanums im Sinne eines dogmatischen Konzils. Es geht ihm darum, „in welchem Sinn und bis zu welchem Punkt man das Zweite Vatikanum und vor allem die nachkonziliare Epoche auf der Linie einer unbestreitbaren Kontinuität, sei sie auch evolutiv, interpretieren kann, oder ob sie stattdessen dieser fremd gegenüber stehen, wenn nicht gar ein Hindernis bilden" (236).

4. Die Rezeption des Konzils

Gegen Gherardini stehen all die Stimmen, die im Konzil einen visionären Aufbruch der Kirche sehen. Dieser innerkirchliche Aufbruch traf in der Mitte der 1960er Jahre auf gesellschaftliche Veränderungen globalen Ausmaßes. Die Hoffnungen auf positive Auswirkungen des Konzils trafen sich mit dem Zukunftsoptimismus einer Welt, die erst im folgenden Jahrzehnt die „Grenzen des Wachstums" spüren sollte. In den Jahren unmittelbar nach dem Konzil wurden deshalb die Veränderungen, die von der Kirchenversammlung gebilligt und nach und nach in den Ländern und Bistümern umgesetzt wurden, von der Dynamik des Wandels überholt. Die in der Festschrift für den Aachener Bischof Heinrich Mussinghoff[56] versammelten Beiträge über die Wirkung des Zweiten Vatikanums zeigen mit großer Deutlichkeit die Entwicklungen auf, die von einer anfänglichen Euphorie über Enttäuschungen bis zu einer scheinbaren Rückkehr hinter das Konzil führten. So schnell aus kirchengeschichtlicher Perspektive die liturgischen Reformen umgesetzt wurden – man denke an die weitaus längeren Zeitabstände zwischen dem Ende des Konzils von Trient und der Publikation der liturgischen Rollenbücher –, so wurden gerade im Bereich des Gottesdienstes Unruhe und Ungeduld zu Signaturen der Nachkonzilszeit. Engagiert und kontrovers wurde über die Rolle des Priesters diskutiert, angefangen von der Ausbildung in den Seminarien über die Zölibatsverpflichtung bis zur Mitbestimmung bei der Bestellung von Bischöfen und anderen diözesanen Amtsträgern. Priester organisierten sich in Solidaritätsgruppen[57]; eine der Hauptforderungen und -erwartungen war die Aufhebung des Zölibats für Weltgeistliche, was durch Papst Paul VI. und die Römische Bischofssynode von 1969 abgelehnt wurde. Die Mitwirkung von Laien in kirchlichen Gremien von der Pfarrei- bis zur Diözesanebene wurde durch eine umfassende Struktur neu errichteter Räte institutionalisiert. Die Erwartungen an die Ökumene waren hoch gespannt und ließen ein praktiziertes Miteinander der christlichen Konfessionen vor Ort Realität werden, das von den Ergebnissen der theologischen Gespräche nicht gedeckt war. Das Konzil traf auf eine an religiösen Fragen interessierte und zunehmend theologisch gebildete katholische Kerngemeinde.

Auch in der Festschrift für den Kölner Domkapitular Norbert Trippen, dessen zweibändige Biographie über Kardinal Josef Frings im zweiten Bd. wertvolle Informationen über das Wirken des Erzbischofs und seines Beraters Joseph Ratzinger liefert[58], was auch für die Fortsetzung seiner Lebensbeschreibung Joseph Höffners[59] zu erwarten ist, finden sich einige Beiträge zum Konzil und seinem Umfeld. Heinz Hürten sieht die deutsche Kirche des Jahres 1958 in einer stabilen Position, die sich allerdings schnell als wenig dauerhaft erweisen sollte.[60] In der Untersuchung der Hirtenbriefe des Essener Bischofs Franz Hengsbach kommt Jürgen Bärsch zu dem Ergebnis, dass die Liturgie v. a. in den ersten Jahren der Reform nach 1964 thematisiert wurde.[61] Der Rolle der Bischöfe Wojtyła, Döpfner und Höffner im „deutsch-polnischen Kommunikationsnetzwerk", das seinen Ausgang im Briefwechsel der beiden Bischofskonferenzen vom November und Dezember 1965 zum Abschluss des Konzils hatte, widmet sich Karl-Joseph Hummel[62].

Einen Bruch in der nachkonziliaren Entwicklung der deutschen Kirche stellte das Jahr 1968 dar. Die Veröffentlichung der Enzyklika „Humanae vitae" im Vorfeld des Essener Katholikentags führte zu Diskussionen und Protesten. Die „Königsteiner Erklärung" erfährt bis heute kontroverse Interpretationen und hat zu einer doktrinellen Verschärfung im Feld der Sexualethik geführt.[63] Im Nachgang von Essen wurde die Abhaltung einer bundesdeutschen Synode beschlossen. Trotz großer Schwierigkeiten wurde von Rom die Geschäftsordnung genehmigt, die eine gleichberechtigte Teilnahme von Bischöfen, Priestern und Laien unter Vorbehalt eines Vetorechts der Bischöfe vorsah. Die 18 Beschlüsse, die von 1971 bis 1975 im Würzburger Dom beraten worden waren, sollten für die deutsche Kirche wegweisend werden. Soweit sie Strukturfragen betrafen, waren sie das auch.[64] Weitergehende Erwartungen, wie die nach dem Diakonat der Frau, wurden nicht erfüllt und blieben bis heute in Rom liegen. Es ist zu erwarten, dass die Rolle der Würzburger Synode und der anderen

[56] *Konzil und Bistum.* Das II. Vatikanische Konzil und seine Wirkung im Bistum Aachen und bei den Nachbarn. Festgabe für Bischof Heinrich Mussinghoff zur Vollendung des 70. Lebensjahres, hg. v. Karl Borsch / Johannes Bündgens. – Aachen: Einhard 2010. 423 S., geb. € 22,50 ISBN 978–3–936342–84–0.

[57] Vgl. *Dem Konzil verpflichtet – verantwortlich in Kirche und Welt.* Priester- und Solidaritätsgruppen in Deutschland (AGP) 1969–2010: eine Bilanz nach 40 Jahren, hg. v. Edgar Utsch (Theologie und Praxis. Abteilung B, 25), Berlin u. a. 2010

[58] Trippen, Norbert, *Josef Kardinal Frings (1887–1978). Bd. II: Sein Wirken für die Weltkirche und seine letzten Bischofsjahre* (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte. Reihe B: Forschungen, 104), Paderborn 2005.

[59] Trippen, Norbert, *Joseph Kardinal Höffner (1906–1987). Bd. 1: Lebensweg und Wirken als christlicher Sozialwissenschaftler bis 1962* (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte. Reihe B: Forschungen, 115), Paderborn 2009.

[60] Hürten, Heinz, *Am Ende des pianischen Zeitalters – Katholische Kirche in Deutschland im letzten Lebensjahr Papst Pius' XII.* Eine Momentaufnahme, in: *Ortskirche und Weltkirche in der Geschichte.* Kölnische Kirchengeschichte zwischen Mittelalter und Zweiten Vatikanum. Festgabe für Norbert Trippen zum 75. Geburtstag, hg. v. Heinz Finger / Reimund Haas / Hermann-Josef Scheidgen. – Köln u. a.: Böhlau 2011. (X) 1055 S., geb. € 79,90 ISBN 978–3–412–20801–1, 961–968.

[61] Bärsch, Jürgen, *Liturgiereform im Hirtenbrief.* Die gottesdienstliche Erneuerung des Zweiten Vatikanischen Konzils im Spiegel der Hirtenworte des Bischofs von Essen Dr. Franz Hengsbach, in: a. a. O., 627–655.

[62] Hummel, Karl-Joseph, *Seelsorgepolitik für eine versöhnte Zukunft.* Karol Wojtyła / Papst Johannes Paul II., Julius Döpfner und Joseph Höffner 1965–1987, in: a. a. O., 927–960.

[63] Vgl. Lüdecke, Norbert, *Einmal Königstein und zurück?* Die Enzyklika Humanae vitae als ekklesiologisches Lehrstück, in: FS Lüdicke [wie Anm. 73], 357–412.

[64] Dass die rechtlichen Beschlüsse der Würzburger Synode, etwa für die pastoralen Strukturen und die Leitung und Verwaltung der Bistümer, auch nach dem CIC von 1983 Gültigkeit besitzen, stellt Rüdiger Althaus fest; vgl. Althaus, Rüdiger, *Die Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland und der Codex Iuris Canonici von 1983. Zwei Rechtsquellen für die Kirche in Deutschland?*, in: FS Lüdicke [wie Anm. 73], 13–39.

nachkonziliaren Nationalsynoden in den Gedenkjahren zu ihrem 40jährigen Abschluss näher erforscht und der weitgehenden Vergessenheit entrissen werden.

Die bislang vorliegenden Studien über die Umsetzung des Konzils in deutschen Bistümern orientieren sich bei ihren Periodisierungen überwiegend an den großen Daten wie 1968 und 1975 (Synodenabschluss) und dem Wechsel von den Konzilsbischöfen zu ihren Nachfolgern. Für andere Regionen sind diese Periodisierungen zu differenzieren. So konzentriert sich Silvia Scatena in ihrer Studie über die lateinamerikanische Kirche zur Konzilszeit auf die Jahre bis zur Bischofsversammlung von Medellín im August 1968.[65] S. zeichnet minutiös die Vorbereitungsphase dieser Konferenz unter dem Gesichtspunkt nach, dass es sich um eine besondere Form der Ausübung bischöflicher Kollegialität handelte, die aus dem geschwisterlichen Miteinander von Bischöfen und Laien, Ordensleuten und nichtkatholischen Beobachtern im Seminar von Medellín das Beispiel eines „kleinen Konzils" machte. So war das Jahr 1968 auch für Lateinamerika eine Zäsur, verbunden mit dem Aufbruch der Befreiungstheologie. Für Bologna, die Diözese Kardinal Giacomo Lercaros und seines engen Mitarbeiters, des Politiker-Priesters Giuseppe Dossetti, liegt seit Kurzem eine bereits in den 1980er Jahren angefertigte Untersuchung von Giampiero Forcesi vor.[66] Der Autor folgt den Jahren Lercaros in Bologna und berichtet detailliert über die Vorbereitung, Durchführung und Umsetzung des Konzils bis zu den Spannungen mit dem Heiligen Stuhl, die 1968 zur Ablösung des Erzbischofs führten. Die Studie von Alfred Guy Bwidi Kitambala sieht als entscheidendes Datum für die Applikation des Konzils auf die Kirche in Afrika erst die Bischofssynode über den Schwarzen Kontinent aus dem Jahr 1994.[67] Insgesamt noch zu wenig beachtet wird der Wechsel im Pontifikat von Paul VI. zu Johannes Paul II. In der langfristigen Perspektive erscheint die Bedeutung des polnischen Papstes für die Veränderung des innerkirchlichen Klimas und die politischen Transformationen im kommunistischen Machtbereich noch nicht ausreichend gewürdigt.

Doch was ist überhaupt Rezeption des Konzils? Seit den grundlegenden Artikeln der späteren Kardinäle Grillmeier[68] und Congar[69] sind viele theoretische Erörterungen dazu erschienen. Mit dem Rezeptionsbegriff hat sich besonders der kanadische Konzilsforscher Gilles Routhier auseinandergesetzt.[70] In jüngster Zeit hat der in Paris lehrende Jesuit Christoph Theobald den ersten Bd. einer auf zwei Bd.e angelegten Studie zur Konzilsrezeption vorgelegt.[71] Nach einem Überblick über die Geschichte der Konzilien weist T. auf die Spannungsverhältnisse von Tradition und Kreativität, Offenbarung und Konziliarität hin, die sich seit der Vorbereitungsphase des Zweiten Vatikanums zeigten. Im entlang der kirchlichen Tradition erarbeiteten Textkorpus wird das pastorale und ökumenische Prinzip als Interpretationsschlüssel sichtbar. Die Pastoralität als hermeneutisches Zentrum habe wesentlich zur Rezeption des Konzils beigetragen. T. spricht vom konziliaren Prinzip der Umarbeitung („recadrage"), die sich an der „pastoralen Institutionalisierung" des Evangeliums orientieren müsse.

Eine der drei von Johannes XXIII. am 25. Januar 1959 angekündigten Aktionen war die Reform des kirchlichen Gesetzbuches. Wie die Konzilsrezeption im 1983 promulgierten „Codex Iuris Canonici" – der Krönung des Zweiten Vatikanums?[72] – aussah, behandeln 33 Autorinnen und Autoren in der Festschrift für Klaus Lüdicke[73]. Dieses umfangreiche Buch ist ein nachahmenswertes Beispiel dafür, dass Festschriften kein Grab für noch nicht veröffentlichte Artikel sein müssen. In großer Kohärenz werden zentrale Themen des Konzils in Relation zu aktuellen theologischen und kirchlichen Fragestellungen gesetzt und mit dem CIC von 1983 konfrontiert. Einen Schwerpunkt bildet die Kirchenkonstitution. Den missionarischen Auftrag der Kirche untersucht Felix Bernard[74]. Georg Bier sieht vom Kirchenrecht her wenig Chancen zur Durchsetzung von Mitwirkungsmöglichkeiten auf weltkirchlicher Ebene aufgrund des Glaubenssinns aller Christen[75]. Tendenzen eines Rückschritts vom mündigen zum bevormundeten Volk Gottes nimmt Sabine Demel wahr[76]. Markus Güttler dagegen meint, die Neubestimmung des Verhältnisses von Klerus und Laien habe eine geglückte Umsetzung in das kirchliche Vereinsrecht erfahren[77]. Doch Heribert Hallermann warnt im Blick auf die Geistliche Leitung durch Laien in Jugendverbänden vor einem „Rückfall in ein vorkonziliares und monistisches Kirchenbild, das ausschließlich amtliche Strukturen kennt"[78]. Karl Gabriel sieht in der Erklärung zur Religionsfreiheit den Beginn der Entwicklung zu einer weltweiten Zivilgesellschaft[79]. Mehrere Beiträge befassen sich mit dem Einfluss der Pastoralkonstitution auf das Kirchenrecht. Ethisch-pastorale Überlegungen im Anschluss an „Gaudium et spes" lassen Antonio Autiero mit Nostalgie auf den konziliaren Frühling zurückblicken[80]. Lesarten der Pastoralkonstitution in der deutschsprachigen Pastoraltheologie erörtert Reinhard Feiter[81]. Über die Umsetzung der Charakterisierung der Ehe als Bund (GS 48) in rechtliche Kategorien handelt Josef Huber[82].

Wichtige Veränderungen ergaben sich nach dem Konzil für die Leitungsstrukturen der Bistümer, wie die neu errichteten Räte auf Diözesanebene[83] oder die Neueinführung des Ständigen Diakonats, der besonders von den Konzilsvätern aus Missionsgebieten gefordert worden war[84]. Dass bei der Bischofsbestellung die Rechte des Papstes gestärkt wurden, jedoch nicht in gleicher Weise die der Ortskirche,

[65] Scatena, Silvia, *In populo pauperum*. La Chiesa latinoamericana dal Concilio a Medellín (1962–1968). – Bologna: Il Mulino 2007. 545 S., pb. € 35,00 ISBN 978–88–15–12140–0.

[66] Forcesi, Giampiero, *Il Vaticano II a Bologna*. La riforma conciliare nella città di Lercaro e Dossetti. Edizione a cura di Enrico Galavotti e Giovanni Turbanti (Percorsi). – Bologna: Il Molino 2011. 559 S., pb. € 41,00 ISBN 978–88–15–23318–9.

[67] Bwidi Kitambala, Alfred Guy, *Les Évêques d'Afrique et le concile Vatican II*. Participation, contribution et application du Synode des Évêques de 1994, Paris 2010.

[68] Grillmeier, Alois, *Konzil und Rezeption*, in: *Theologie und Philosophie* 45 (1970), Nr. 3, 321–353.

[69] Congar, Yves, *Die Rezeption als ekklesiologische Realität*, in: *Concilium* 8 (1972), 500–514.

[70] Vgl. Routhier, Gilles, *La réception d'un concile* (Cogitatio fidei, 174), Paris 1993; ders. (Hg.), *Réceptions de Vatican II*. Le concile au risque de l'histoire et des espaces humains (Instrumenta theologica, 27), Leuven 2004; ders., *Vatican II. Herméneutique et reception* (Héritage et projet, 69), Saint-Laurent (Québec) 2006.

[71] Theobald, Christoph, *La réception du concile Vatican II. Bd. I.: Accéder à la source*. – Paris: Cerf 2009. 928 S., brosch. € 48,00 ISBN 978–2–204–08988–3.

[72] Vgl. Lüdecke, Norbert, *Der Codex Iuris Canonici von 1983. „Krönung" des II. Vatikanischen Konzils?*, in: *Die deutschsprachigen Länder und das II. Vatikanum*, hg. v. Hubert Wolf / Claus Arnold (Programm und Wirkungsgeschichte des II. Vatikanums, 4), Paderborn 2000, 209–237. Über den „untrennbaren Zusammenhang" zwischen Konzilsbeschlüssen und kirchlichen Gesetzen vgl. Graulich, Markus, *Studium Codicis, Schola Concilii*. Zweites Vatikanisches Konzil und Codex Iuris Canonici bei Johannes Paul II., in: FS Lüdicke [wie Anm. 73], 163–182. Zur bleibenden Reformbedürftigkeit und -fähigkeit der katholischen Kirche vgl. Werbick, Jürgen, *Wie reformbedürftig und reformfähig ist die römisch-katholische Kirche nach dem 2. Vatikanum?* Fundamentaltheologische Einwürfe zu einem kirchenrechtlichen Disput, in: a. a. O., 695–710.

[73] *Rezeption des zweiten Vatikanischen Konzils in Theologie und Kirchenrecht heute*. Festschrift für Klaus Lüdicke zur Vollendung seines 65. Lebensjahres, hg. v. Dominicus M. Meier / Peter Platen / Heinrich J. F. Reinhardt / Frank Sanders (Münsterischer Kommentar zum Codex iuris canonici, Beiheft 55). – Essen: Ludgerus 2008. (XIV) 757 S., ISBN 978–3–87497–264–x.

[74] Bernard, Felix, *„... alle in den Schoß der Kirche zu rufen"*. Anmerkungen zur universalen Berufung der Kirche, in: a. a. O., 57–71.

[75] Bier, Georg, *Wir sind Kirche*. Der Glaubenssinn des Gottesvolkes in kirchenrechtlicher Sicht, in: a. a. O., 73–97.

[76] Demel, Sabine, *Vom bevormundeten zum mündigen Volk Gottes – und wieder zurück?* Über die Verantwortung der Laien in der katholischen Kirche, in: a. a. O., 99–120.

[77] Güttler, Markus, *Das kirchliche Vereinigungsrecht im Lichte der Ekklesiologie des Zweiten Vatikanischen Konzils*, in: a. a. O., 183–210.

[78] Hallermann, Heribert, *Novus aut Antiquus Habitus Mentis?* Zur Frage der sogenannten „geistlichen Leitung" in katholischen Jugendverbänden im Zuständigkeitsbereich der DBK, in: a. a. O., 237–255, Zit. 255.

[79] Gabriel, Karl, *Das Zweite Vatikanische Konzil und die Religionsfreiheit in einer globalisierten Welt*, in: a. a. O., 147–162.

[80] Autiero, Antonio, *Die Rezeption von Gaudium et spes im Kontext ethisch-pastoraler Überlegungen*, in: a. a. O., 41–55.

[81] Feiter, Reinhard, *Von der Pastoralkonstitution bleibt (k)eine Spur*. Bemerkungen zur Rezeption von Gaudium et spes in der deutschsprachigen Pastoraltheologie, in: a. a. O., 121–145.

[82] Huber, Josef, *Der Begriff „foedus" in Nummer 48 der Pastoralkonstitution „Gaudium et spes"*, in: a. a. O., 277–294.

[83] Am Beispiel der Diözese Graz wird der Priesterrat behandelt (vgl. Hirnsperger, Johann, *Der Priesterrat in der Diözese Graz-Seckau*. Überlegungen zur aktuellen Rechtsgestalt, in: a. a. O., 257–276), am Bistum Rottenburg-Stuttgart das gesamte Thema der Mitverantwortung aller Christgläubigen (vgl. Puza, Richard, *Das Zweite Vatikanische Konzil und die Mitverantwortung aller Christgläubigen*. Dargestellt am Rottenburger Modell, in: a. a. O., 485–504).

[84] Vgl. Pulte, Matthias, *Der Ständige Diakonat aus der Perspektive von Konzilsvätern aus Missionsgebieten*. Für und Wider zur Belebung eines Kirchenamtes, in: a. a. O., 467–484.

arbeitet Hans Paarhammer heraus[85]. Lösungsmöglichkeiten für die Mitverantwortung von Laien in der Leitung einer Pfarrgemeinde diskutiert Wilhelm Rees[86]. Veränderungen im Ordensbereich beziehen sich u.a. auf die Konferenzen der Höheren Ordensoberen und ihre mehrfache Erwähnung in den nachkonziliaren Dokumenten, die Stephan Haering behandelt[87]. Dass aber Obernkonferenzen, wie die Deutsche Ordensobernkonferenz, nicht wirklich in Entscheidungsprozesse der deutschen Kirche einbezogen sind, beklagt Dominicus Meier[88]. Hugo Schwendenwein kommt zu dem Schluss, dass seit dem Konzil die fast exklusive Geltung des Territorialprinzips durch alternative Einteilungen zurückgetreten ist[89]. Ökumenische Wegweisungen des Konzils, die bis in die Gegenwart eine Antwort verlangen, sind das Verhältnis der „Kirche Jesu Christi" zu den nichtkatholischen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften[90], die Hierarchie der Wahrheiten[91] oder päpstliche Titel wie „Patriarch des Abendlandes"[92]. Myriam Wijlens resümiert, dass auch Kanonisten sich die Ergebnisse der Konzilsforschung zu eigen machen müssen: „Die geschaffenen Rechtsinstitutionen und ihre Interpretation beeinflussen die faktische Rezeption des Konzils. Die Treue zum Konzil verlangt daher, dass sowohl die Gesetzgebung als auch Anwendung und Interpretation an ihm orientiert sind."[93]

5. Ein Schlüsseldokument für die Konzilsinterpretation

So sehr in den Jahren nach dem Konzil der Wandel im Kirchenbild im Mittelpunkt stand – man erinnere sich nur an die Auseinandersetzung um das „subsistit in" (LG 12) oder die Bezeichnung der protestantischen Konfessionen als „kirchliche Gemeinschaften" in der Instruktion „Dominus Jesus" –, so zeigt sich doch immer mehr die Schlüsselrolle, die der Pastoralkonstitution „Gaudium et spes" bei der Rezeption des Konzils zukommt. Hans-Joachim Sander hat in seinem Kommentar zu diesem Dokument[94] darauf abgehoben, dass die Kirche einen anderen Standpunkt eingenommen hat. Die „Heterotopie" von „Gaudium et spes" orientiert sich am Schlüsselbegriff der „Zeichen der Zeit" (GS 4 und 11) und sprengt damit sowohl inhaltlich als auch in der Sprachgestalt die traditionelle Systematik theologischen Denkens. Dass Gherardini in seiner Fundamentalkritik am Konzil eine Detailkritik der Pastoralkonstitution ausgeklammert hat, ist deshalb nur folgerichtig. In der Denkform der Neuscholastik hat der letzte vom Konzil verabschiedete Text keinen adäquaten Platz. „Gaudium et spes" bedarf einer Interpretation aus der Zeit heraus.

Ansgar Kreutzer[95] deutet deshalb die Pastoralkonstitution konsequent von einem modernisierungstheoretischen Ansatz her. Im Anschluss an David Tracy arbeitet er die normativen Ansprüche der Moderne in ihren Ambivalenzen und Paradoxa heraus und fordert von Kirche in Gesellschaft eine „kritische Zeitgenossenschaft". Die dazu notwendige Theologie, so K., habe sich in der Textgeschichte von „Gaudium et spes" in einem induktiven Prozess herausgebildet. Die induktive Methode ist für ihn deshalb das wichtigste Strukturprinzip, um die Überblendungen von Zeitanalyse und Theologie hervorzubringen. Die Schlüsselbegriffe sind dabei die „richtige Autonomie der irdischen Wirklichkeiten"(GS 36) und die „Deutung der Zeichen der Zeit im Lichte des Evangeliums" (GS 4). Die systematisch-theologischen Entfaltungen sieht K. im Anschluss an Clodovis Boff in der Vermittlung von Theologie und Sozialwissenschaft, im Anschluss an Hans-Joachim Höhn in der Gottesrede in der säkularen Moderne und im Anschluss an Charles Taylor in der Vermittlung von Individuum und Gesellschaft. K. sieht in den Gedankengängen dieser Autoren „Mosaiksteine einer modernitätskompatiblen Theologie" (441). Ein neuer theologischer Habitus, den gerade deutsche Theologen unter der Meinungsführerschaft Joseph Ratzingers auf dem Konzil angemahnt haben, entsteht für K. in der Zeitbezogenheit von Theologie, wie sie in „Gaudium et spes" zum Ausdruck kommt, ohne die Grenzen des evolutiven Denkens und die Apokalyptik zu vergessen.

Einen Blick von außen auf das Zweite Vatikanum wirft auch Stefan Nacke in seiner Bielefelder soziologischen Diss.[96]. N. orientiert sich in seiner These von der engen Verbindung zwischen Katholizismus und globalisierter „Weltgesellschaft" an Karl Rahner, der im Konzil den „ersten amtlichen Selbstvollzug der Kirche als Weltkirche" sah. So beschreibt N. zunächst die innere Struktur des Konzils, seine Vorbereitung, die Interaktionen zwischen den Teilnehmern mittels Präsenz, Gestik und Sprache, die Verfahren zur Entscheidungsfindung mitsamt den dadurch ausgelösten und geförderten Lernprozessen, die Spannung zwischen dem Interesse der Medien und der Öffentlichkeit und dem durch Eid abgesicherten Konzilsgeheimnis sowie die Versuche, eine Balance zwischen Konflikten und der gewünschten Einmütigkeit der Beschlüsse herzustellen. Die inhaltliche Füllung dieser Mechanismen der Meinungsfindung und theologischen Debatten exemplifiziert N. an der Pastoralkonstitution. In vier Durchgängen konfrontiert er das Konzilsgeschehen mit der Globalisierung des Katholizismus. Er deutet die Weltgesellschaft als das konziliare „ad extra"; die Antwort der Kirche sei eine neue Gesellschaftsethik, das Ernstnehmen der funktionalen Differenzierung, die Akzentuierung der Inklusion und die Herstellung kommunikativer Anschlüsse. Die Kirche habe eine neue politische Ökologie entwickelt, indem sie sich auf das Gemeinwohl der Welt bezogen und die globale Dimension in den politischen Teilen der Pastoralkonstitution betont habe. Die „soziale Frage" sei durch das Konzil und die in seinem Umfeld verfassten päpstlichen Lehrschreiben zu einem Thema der Weltökonomie geworden. In „Gaudium et spes" und den Dokumenten über die Ökumene, die Religionsfreiheit und das Verhältnis zu den nichtchristlichen Religionen sei es deshalb zu einer vielfachen „Entgrenzung" der Kirche gekommen.

An den beiden letztgenannten Studien zum Zweiten Vatikanum lässt sich die Problematik einer Konzilshermeneutik veranschaulichen. Nimmt man die konzilskritischen Publikationen der letzten Jahre, etwa die Fundamentalkritik Brunero Gherardinis, so weisen diese eine klare innere Kohärenz auf. Die Argumentation ist stimmig, die herangezogenen Referenzen des päpstlichen Lehramts und der vorausgegangenen Konzilien geben eine deutliche Antwort auf die gestellten Anfragen. Innerhalb des gewählten theologischen Systems ist auch die Kritik am letzten Konzil mehr als stringent. Doch ist es unter dieser Prämisse kein Zufall, dass G. die Pastoralkonstitution „Gaudium et spes" zwar unter der Fragestellung „Pastoralkonzil versus dogmatisches Konzil" behandelt, jedoch nicht gesondert betrachtet. Denn dieses aus dem Konzil selbst entstandene Dokument bricht bewusst das Korsett des neuscholastischen Systems auf. Die Kirche bezieht mit „Gaudium et spes" einen Standort außerhalb ihrer selbst, um von dort aus – von den „Zeichen der Zeit" her – die irdischen Wirklichkeiten „im Lichte des Evangeliums" zu deuten. Ein solcher Ortswechsel konnte nur dann gelingen, wenn die Kontingenz des bisherigen hermeneutischen Schlüssels einsichtig gemacht werden konnte. Dazu war das „Ereignis Konzil" unerlässlich. Denn erst die Konfrontation mit anderen Denkformen und theologischen Fragestellungen, die aus unterschiedlichen kulturellen und gesellschaftlichen Vorausset-

[85] Paarhammer, Hans, *Bischofsbestellung durch den Papst.* Kirchenrechtliche Streifzüge vom II. Vatikanischen Konzil bis in die Gegenwart, in: a. a. O., 429–445.

[86] Rees, Wilhelm, *Mitverantwortung von Laien und Leitung einer Pfarrgemeinde.* Kirchenrechtliche Anmerkungen in Zeiten eines akuten Priestermangels, in: a. a. O., 505–537.

[87] Haering, Stephan, *Die Konferenzen der höheren Ordensoberen.* Vom Zweiten Vatikanischen Konzil (Perfectae caritatis 23) zum revidierten Codex Iuris Canonici (cc. 708 und 709), in: a. a. O., 211–246.

[88] Meier, Dominicus M., *Gemeinsam und doch autonom!* Die Deutsche Ordensobernkonferenz (DOK) in der nachkonziliaren Kirche Deutschlands, in: a. a. O., 413–428.

[89] Schwendenwein, Hugo, *Neuerungen in der Teilkirchenorganisation aufgrund konziliarer Vorgaben*, in: a. a. O., 593–618.

[90] Vgl. Reinhardt, Heinrich J. F., *Die „Ecclesia Jesu Christi" und die nichtkatholischen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften. Kanonistische Aspekte*, in: a. a. O., 539–556.

[91] Vgl. Sattler, Dorothea, *Salus animarum – suprema veritas.* Anleihen bei einer Handlungswissenschaft bei der Deutung der „Hierarchia Veritatum", in: a. a. O., 557–574.

[92] Vgl. Schüller, Thomas, *Pluralisierung der Kirche des Abendlandes?* Kanonistische Konsequenzen aus der Aufhebung des päpstlichen Titels „Patriarch des Abendlandes", in: a. a. O., 575–592.

[93] Wijlens, Myriam, *Die Konzilshermeneutik und das Kirchenrecht*, in: a. a. O., 711–729, Zit. 728.

[94] Sander, Hans-Joachim, *Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute Gaudium et spes*, in: *Apostolicam Actuositatem. Dignitatis Humanae. Ad Gentes. Presbyterorum Ordinis. Gaudium et Spes*, hg. v. Peter Hünermann / Bernd Jochen Hilberath (Herders theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, 4), Freiburg 2005, 581–886.

[95] Kreutzer, Ansgar, *Kritische Zeitgenossenschaft.* Die Pastoralkonstitution Gaudium et spes modernisierungstheoretisch gedeutet und systematisch-theologisch entfaltet (Innsbrucker theologische Studien, 75). – Innsbruck: Tyrolia 2006. 493 S., kt € 49,00 ISBN 3–7022–2800–4/978–3–7022–2800–2.

[96] Nacke, Stefan, *Die Kirche der Weltgesellschaft.* Das II. Vatikanische Konzil und die Globalisierung des Katholizismus. – Wiesbaden: VS 2010. 385 S., pb. € 49,95 ISBN 978–3–531–17339–9.

zungen entstanden waren, ließ den Blick offen werden für die „Kirche in der Welt von heute" als eine aus der Tradition lebende, evolutiv auf Zukunft und die Vollendung in Jesus Christus hin orientierte Gemeinschaft. Die Auseinandersetzungen um die Deutung des Zweiten Vatikanums und eine angemessene Darstellung seiner Geschichte müssen sich deshalb immer an einigen wenigen Grundfragen abarbeiten: Zu beantworten ist, was „Aggiornamento" als programmatischer Hintergrund des Konzils bedeutet. Wie lässt sich von daher die Spannung zwischen der Orientierung an einem weiten, biblisch fundierten und die Theologie von den Kirchenvätern bis in die Gegenwart berücksichtigenden Traditionsbegriff und dem Ereignis des Konzils selbst mit seinen unterschiedlichen Phasen, mit den darin wirkenden „pressure groups" und der Wechselbeziehung zwischen internem Geschehen in der Konzilsaula und externer Einflussnahme durch Theologen, Journalisten und die Weltöffentlichkeit beurteilen? Welche Konsequenzen sich daraus für eine „ecclesia semper reformanda" ergeben, bleibt auch 50 Jahre nach dem „Ereignis Konzil" umstritten und intensiven Diskussionen ausgesetzt.

Exegese / Altes Testament

Udoekpo, Michael Ufok: Re-thinking the Day of YHWH and Restoration of Fortunes in the Prophet Zephaniah. An Exegetical and Theological Study of 1:14–18; 3:14–20. – Bern: Peter Lang 2010. 335 S. (Das Alte Testament im Dialog, 2), kt € 57,90 ISBN: 978–3–0343–0510–5 (eBook € 75,68 ISBN: 978–3–0351–0123–2)

Das Werk des aus Nigeria stammenden Vf.s stellt eine überarbeitete Fassung seiner Doktoraldiss. dar, die von der Theol. Fak. der Päpstlichen Univ. St. Thomas v. Aquin (Angelicum) in Rom angenommen wurde. Der Vf. erstrebt eine seiner Ansicht nach bisher noch nicht geleistete systematische und kohärente exegetisch-theologische Untersuchung des Konzepts vom „Tag JHWHs" im Zefanjabuch und darüber hinaus im AT, insbes. im Zwölfprophetenbuch. Textliche Basis seiner sich betont „theologisch" verstehenden Entfaltung des JHWH-Tags-Konzepts sind die komplexen Abschnitte Zef 1,14–18 und 3,14–20. Der Vf. sieht diese Textsegmente literarisch und thematisch eng aufeinander bezogen. Das strafende Einschreiten und Gericht JHWHs nach Zef 1,14–18 sei sogar so etwas wie „an anticipation of the joy, salvation, hope and restoration or reversal of fortunes" in Zef 3,14–20 (27). Eigentliches Ziel der Arbeit ist die theologische und pastorale Aktualisierung der Botschaft vom Tag JHWHs und der rettenden Wende des Geschicks durch Gott im Zefanjabuch für die ökumenisch-interreligiösen und pastoralen Anliegen der Kirche in Afrika, insbes. im Hinblick auf das Zusammenleben der Kirche mit Gemeinschaften traditioneller afrikanischer Religion und Kultur und islamischer Bevölkerung wie in Nigeria (vgl. 26.27.38.39.273–296!).

Nach einer allgemeinen Einleitung (23–42) zur Motivation der Studie, zu Fragen der Definition von ‚Eschatologie' im AT und zum methodischen Vorgehen gliedert sich die Untersuchung in 6 Kap. Das erste Kap. sucht einen Überblick über die Forschungsgeschichte zur Motivik und Tradition vom JHWH-Tag sowie zum historischen Hintergrund und zur Exegese des Zefanjabuches zu geben (43–108). Was den literargeschichtlichen Ansatz des Vf.s angeht, ist bezeichnend, dass in der ohnehin fast ausschließlich englischsprachigen bzw. auf Englisch zugänglichen Forschungsliteratur, die der Vf. anführt, allein die Studien von M. A. Sweeney zu Zef in einem eigenen Gliederungspunkt hervorgehoben werden (1.2.4, 98). Nun hat Sweeney noch in seinem Zef-Kommentar (2003, 14) die Ansicht vertreten, Zef 1,2–3,20 stamme abgesehen von wenigen möglichen Glossen insgesamt sehr wahrscheinlich vom historischen Propheten Zefanja im letzten Drittel des 7. Jh.s v. Chr. im Kontext der Kultreform und der politischen Ausdehnungsbestrebungen des Königs Joschija von Juda. Diesem Ansatz Sweeneys, dem meistzitierten Autor im Werk U.s, folgt dessen Exegese des Zefanjabuches (92–98.108.114!). Im zweiten Kap. (109–149) ordnet der Vf. zunächst die beiden Abschnitte Zef 1,14–18 und 3,14–20 in den Gesamtaufbau des Zefanjabuches ein. Dieses besteht nach dem Vf. aus zwei Hauptteilen mit je fünf Unterabschnitten: 1.) 1,1–2,15 (1,2–6; 1,7–13; 1,14–18; 2,1–3; 2,4–15); 2.) 3,1–20 (3,1–5; 3,6–8; 3,9–13, 3,14–18; 3,19–20). Die exegetische Untersuchung von Zef 1,14–18 umfasst Fragen der Textkritik und Lexik (mit Übersetzung), des literarischen Aufbaus und der Semantik der Textsegmente, abgeschlossen durch „A Summary Reflection". In entsprechender Methode legt der Vf. im dritten Kap. (151–195) Zef 3,14–20 aus, hier unter dem Vorzeichen der Geschickwende durch JHWH (ŠūB šbūt). Im vierten Kap. (197–234) geht es hauptsächlich darum, die Tag-JHWHs-Tradition und -Motivik in sämtlichen Schriften des Dodekapropheton (außer Zef) aufzudecken und wiederzufinden, angefangen von dem berühmten Wort der Umkehrung populärer Erwartung in Am 5,18–20 bis hin zu Maleachi. Auf der Basis seiner Zefanja-Exegese sieht der Vf. richtendes und rettendes Einschreiten JHWHs in Tradition und Konzept des JHWH-Tags *von vornherein* thematisch verknüpft; literarhistorische Fragen und Erwägungen treten weitestgehend hinter der Suche nach motivlich-thematischen Entsprechungen zurück. Daher kann der Vf. Elemente seiner Tag-JHWHs-Konzeption auch in Büchern wie Micha oder Jona wiederfinden, auch wenn präzise sprachliche Hinweise auf die Rede vom „Tag JHWHs" fehlen. Die Beziehungen der Tag-JHWHs-Motivik in Zef 1,4–18 und 3,14–20 zum Dodekapropheton, zu Jesaja, Jeremia, Ezechiel, zum Deuteronomistischen Geschichtswerk und zu Ps 126 mit einer abschließenden Synthese der beiden Zefanja-Abschnitte und Am 5,18–20 behandelt das fünfte Kap. (235–271). Gewiss kann der Vf. seine Konzeption des Tages JHWHs, ausgedrückt in der *Kombination* von Zef 1,4–18 und 3,14–20, auf dem Hintergrund von Am 5,18–20 profilieren. Dass der Vf. allerdings diese seine Konzeption vom strafenden Einschreiten Gottes (über Läuterung und Buße des Volkes) hin zur glücklichen Geschickwende durch Gottes Erbarmen als schlechthin maßgeblich betrachtet, zeigt sich etwa in der Auflistung von Vergleichsmomenten der Zefanja-Texte und Am 5,18–20 (269!); weder methodisch noch sachlich angemessen erscheinen mir auf der Seite des Amos-Textes Bemerkungen wie „Restoration less stressed […]".

Kap. 6 sucht die Theologie des Zefanjabuches und seine kontextuelle Relevanz für die plurireligiösen Gemeinschaften der Gegenwart fruchtbar zu machen, insbes. im afrikanischen Kontext des Zusammenlebens von traditionellen afrikanischen Religionen, Islam und Christentum (273–296). Für den Vf. repräsentiert die Theologie Zefanjas „a call or model for ecumenical and interreligious dialogue" (274). Es sind dann allerdings eher allgemeinere, gewiss grundlegende biblische Botschaften von „hope, repentance, universalism, judgement, justice and punishment, covenant renewal and restoration of fortunes" (275), dazu Monotheismus, Eintreten für personale Würde, fundamentale Menschenrechte, Gerechtigkeit und Frieden (279f, 286), die der Vf. von Zefanja her motiviert sieht, als bleibende Herausforderungen für die christliche Kirche, alle Konfessionen und alle religiösen Gemeinschaften in Afrika. In diesem Zusammenhang kommen auch wichtige kirchliche Dokumente (z. B. des II. Vatikanums) zum interreligiösen Dialog, zur Inkulturation des Glaubens, zur Menschenwürde usw. als letztlich in prophetischer Tradition stehend zur Sprache (287–294, vgl. auch das Summary 195f und „General Conclusion" 297–307).

Allerdings lassen sich – gerade auch für die betont theologische Zielsetzung des Buches relevante – Einschränkungen des Ertrags und Mängel nicht übersehen. Ein ‚blinder Fleck' in Methode und Darstellung sind literar- und redaktionskritische sowie traditionsgeschichtliche Beobachtungen, damit aber auch Einblicke in die geschichtliche Dimension der Theologie des Zefanjabuches wie in den bedeutsamen geschichtlichen Wandel der Tradition vom Tag JHWHs. Weder wird die literarische Komplexität von Zef 1,4–18 und auch 3,14–20 wirklich erkannt und ernst genommen, noch werden die Kriterien gewürdigt, die in der exegetischen Forschung zu dem doch weithin akzeptierten Konsens geführt haben, dass Zef 3,14–20 aus deutlich späteren (nachexilischen) Zeitetappen stammt als etwa Zef 1,14–16*. Da der Vf. an einer diachronen Differenzierung von literarischen Einheiten im Zefanjabuch nicht interessiert ist, kann er undifferenziert von „Zefanja" reden, ohne klar zwischen Buchebene und historischem Propheten zu unterscheiden.

Gewiss ist Zef 3,14–20 im Aufbau und Darstellungsprozess des Zefanjabuches kontrastiv auf 1,14–18 zurückbezogen (z. B. Jubelaufruf 3,14 gegenüber MT 1,14c Klageschrei), aber auch auf 1,2–18 insgesamt. Andererseits wären die Merkmale des sprachlichen und thematischen Anschlusses von 3,14–20 an 3,9–10.11–13 wie an 3,1–13 insgesamt noch deutlicher zu akzentuieren (vgl. 115.116–118). Die genannten Monita beeinträchtigen zwar nicht die guten semantischen und theologischen Ausführungen zu Zef 1,14–18 und 3,14–20 *auf Buchebene*. Ihre Berücksichtigung könnte aber das theologische Profil dieser Texte schärfen, insofern das dahinterstehende geschichtliche Ringen um das göttliche Eingreifen in Gericht und Rettung bzw. die Prozesse des Weiter-Interpretierens prophetischer Botschaft erkennbar würden.

Die Arbeit U.s wertet in erstaunlich breitem Umfang englischsprachige Forschungsliteratur aus (vgl. „Bibliography" 309–324, dazu „Index of Authors" 325–328, ferner „Index of Subjects" 329–335). Die Hg. bitten um Verständnis für die knappe deutschsprachige Bibliographie (4). So fehlt etwa in der Erörterung des Tag-JHWHs-Konzepts im Dodekapropheton (197–234) ein Hinweis auf die einschlägigen Monographien von M. Beck (BZAW 356, 2005) und P. G. Schwesig (BZAW 366, 2006). Zur Beurteilung meines Zefanja-Kommentars von 2002 genügt dem Vf. ein Hinweis auf einen Aufsatz M. A. Sweeneys von 1999 (99 mit Anm. 204), in dem dieser u. a. zu meiner Diss. von 1977 Stellung nimmt! So entgeht dem Vf. entgegen seiner Darstellung z. B. völlig, dass ich im Kommentar die endtextliche Gliederung des Zefanjabuches entsprechend der sich wandelnden Zielsetzung und Art des „Tages JHWHs" begründet habe (Zef 1,2–18; 2,1–3,8; 3,9–20).

Von dem zentralen Ziel der Arbeit her, d. h. der theologischen und pastoralen Aktualisierung der Botschaft des Zefanjabuches mit seinen vom Vf. als Schwerpunkten hervorgehobenen Abschnitten Zef 1,14–18 und 3,14–20 im Kontext der Tradition vom „Tag JHWHs", ist m. E.

Wert und Bedeutung der gesamten Untersuchung zu verstehen und zu würdigen. Die v.a. holistisch-endtextlich orientierte Untersuchung des Vf.s zeigt allerdings nicht zu übersehende Defizite. Sie beeinträchtigen Methode und Erträge dieser im Übrigen respektablen Arbeit.

Freiburg Hubert Irsigler

Tiemeyer, Lena-Sofia: **For the Comfort of Zion**. The Geographical and Theological Location of Isaiah 40–55. – Leiden/Boston: Brill 2011, 414 S. (Supplements to Vetus Testamentum, 139), kt € 130,00 ISBN 987–90–04–18930–0

Diese Monographie der Prof.in in Aberdeen hat eine klare Zielsetzung. Sie will die babylonische Herkunft von Jes 40–55 widerlegen und für die Annahme einer judäischen Provenienz werben. Damit nimmt sie das Anliegen von Hans Barstad auf, der in vielen Publikationen für eine Herkunftsbestimmung von Jes 40–55 weg von Babylon hin zu Judäa und Jerusalem votiert. Die Vf.in möchte dem Ansatz von Barstad, der bislang besonders im anglo-amerikanischen und israelischen Raum rezipiert wurde, zum europäischen Durchbruch verhelfen.

Nach kurzen einleitenden Bemerkungen (1–11) befasst sie sich im ersten Kap. mit den Problemen von Autorschaft, Datierung, redaktionellem Wachstum und Endgestalt von Jes 40–55 (13–51). Sie geht dabei einerseits von mehreren Autoren aus und sieht andererseits die Endgestalt als einen Text an, dessen Entstehung in die Zeit von 539 bis kurz vor 520 v. Chr. zu datieren ist, also noch vor der Neueinweihung des Zweiten Tempels (13). Des Weiteren rechnet sie mit einem Propheten im Hintergrund dieser Kap., der als Repräsentant einer größeren Gruppe fungiert, welche die göttlichen Orakel in diesen Kap.n tradiert (18). Nach ihrer Auffassung ist die Stimme des Knechts nicht mit der des impliziten Autors zu identifizieren, sondern bildet zusammen mit der Zions und anderer Aktanten das literarische Szenarium dieser Kap. (24–25). So wird deutlich, dass die Vf.in die Anliegen der synchronen Exegese aufnimmt, ohne dabei jedoch die diachronen Fragestellungen gänzlich aus dem Blick zu verlieren. Für letztere bietet sie zwar keine Lösungen an, aber sie kennt die kontinentale und bes. die deutschsprachige Exegese und lässt keine Polemik aufkommen. Sie ist für eine weibliche Autorschaft von Jes 40–55 offen, nicht zuletzt wegen der gehäuften Sprachbilder von Zion als Ehefrau und Mutter (26–30). Aber auch der Vorstellung von Tempelsängern als Autorenkollektiv kann sie etwas abgewinnen, allerdings nur insofern, als die judäische Provenienz von Jes 40–55 nicht in Gefahr gerät (31).

Bei den Ausführungen zur Geographie und Datierung (32–43) wird ein neuralgischer Punkt dieser Publikation sichtbar. So geht sie davon aus, dass eine Passage judäischen Ursprungs ist, wenn und insofern dies auch nur für einen einzigen Vers der jeweiligen Texteinheit plausibel gemacht werden kann (33). Dass es sich dabei auch um spätere Zusätze aus judäischer Perspektive innerhalb einer babylonischen Grundschicht handeln könnte, wird zwar gesehen, aber nicht in Rechnung gestellt, denn dies sei nur in wenigen Fällen notwendig („seldom necessary", 43). Wenn es aber babylonische Verse gibt („very few texts in Isa 40–55 testify to a Babylonian origin", 51), dann wäre doch ipso facto eine einheitliche judäische Herkunft hinfällig! Oder anders gesagt: wenn *ein* Vers alles judäisch macht, wieso sollte dann nicht auch *ein* Vers alles babylonisch machen können? An dieser Zuspitzung lässt sich ablesen, dass der Verzicht auf redaktionskritische Einzelanalysen nur mit einem Mehr an Pauschalisierung zu haben ist.

Im zweiten Kap. (53–75) wird den faktischen Möglichkeiten einer Literaturproduktion im 6. Jh. v. Chr. sowohl in Judäa als auch in Babylon nachgegangen. Dabei bestätigt sich einerseits, dass Judäa nach den babylonischen Invasionen keineswegs flächendeckend entvölkert war, sondern sich mit Mizpa, Gibea, Bethel und Gibeon kulturfähige Enklaven hatten behaupten können (63). Andererseits zeigt ein Text wie Esra 8,15–20, dass Leviten im babylonischen Kasifja ansässig waren. Die Skepsis der Vf.in, ob diese Leviten, die unter Esra im 5. Jh. v. Chr. den Rückweg nach Jerusalem angetreten hatten, schon hundert Jahre zuvor dort gewohnt hätten (73) und möglicherweise dort literarisch tätig gewesen wären, scheint dem Rez. unbegründet. Der Einwand, unorthodoxe Kultpraktiken in der Gola (vgl. Ez 13; Jer 29,21–23) mache sie zu einem weniger wahrscheinlichen literarischen Produktionsort (73), kann ebenso wenig überzeugen, denn nach diesem Kriterium hätte z.B. Jes 66 sicherlich *nicht* in Jerusalem verfasst werden können.

Im dritten Kap. (77–130) geht die Vf.in den meist vorausgesetzten babylonischen Einflüssen auf Jes 40–55 nach und stellt zum einen fest, dass die akkadischen Lehnworte zahlenmäßig nicht häufiger seien als in anderen biblischen Texten (93) (anders als Barstad negiert sie solche Fälle nicht gänzlich), und zum anderen, dass die Verwandtschaft mit dem Kyros-Zylinder viel allgemeiner sei als normalerweise angenommen (97).

Ab dem vierten Kap. (131–153) wendet sich die Vf.in ganz der judäischen Perspektive zu und versucht diese in allen Facetten zur Geltung zu bringen. So seien z.B. die Stellen, die von Opfergaben sprechen (vgl. 40,16; 43,23–24), ein wichtiger Hinweis auf einen judäischen Kontext. Generell lehnt sie eine sich wandelnde Perspektive von Babel zum Zion ab, welche die redaktionskritischen Untersuchungen der letzten dreißig Jahre zusehends favorisieren. Das Exodusmotiv im fünften (155–203), Jakob-Israel im siebten (215–250) und Zion-Jerusalem im achten Kap. (251–310) lassen nach Ansicht von T. zwar marginal eine babylonische Beeinflussung zu, aber ein judäischer Abfassungsort sei insgesamt die einzig wahrscheinliche Auslegungshypothese. So seien z.B. Jakob-Israel (vgl. Jes 40–48) und Zion-Jerusalem (Jes 49–55) keine chronologisch verwertbaren Daten im Sinne einer Auszugs- und einer Ankunftsperspektive, sondern unterschiedliche Sichtweisen einer einzigen historischen Gemeinde, nämlich der des tempellosen Jehud (208). Es sei gerade die Jerusalem-Zentriertheit des gesamten Jesajabuches, die für eine judäische Herkunft auch von Jes 40–55 spräche (344).

Zwar wird hier in zu einfacher Weise einer geradlinigen Fortschreibungshypothese gefolgt, aber irgendwo gerät jede noch so sorgfältige Publikation an ihre Grenzen. An Sorgfalt und Umsicht hat es die Vf.in in keiner Weise fehlen lassen und so wird diese Arbeit bei der Diskussion um die Herkunft der deuterojesajanischen Kap. ihre gebührende Anerkennung finden.

Bonn Ulrich Berges

Leuenberger, Martin: **„Ich bin Jhwh und keiner sonst"**. Der exklusive Monotheismus des Kyros-Orakels Jes 45,1–7. – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 2010. 92 S. (Stuttgarter Bibelstudien, 224), kt € 19,80 ISBN: 978–3–460–03244–6

Die kurze Studie des in Münster lehrenden evangelischen Alttestamentlers Martin Leuenberger widmet sich einem Text aus Deuterojesaja, der „in der neueren Monotheismus-Debatte zu Recht eine wichtige Rolle spielt" (7). Nach einer Einführung, die Jes 45 in den Kontext dieser Debatte stellt, geht L. in vier inhaltlichen Schritten vor. Er beginnt mit textanalytischen Beobachtungen, arbeitet dann die geschichtstheologische Begründung der Einzigkeit Jhwhs heraus, vergleicht das Kyros-Orakel von Jes 45 religionsgeschichtlich mit dem Kyros-Zylinder der babylonischen Marduk-Priesterschaft und profiliert schließlich die religions- und theologiegeschichtlichen Innovationen der deuterojesajanischen Gottes-Konzeption.

Die Einleitung skizziert den Stand der neueren Monotheismus-Debatte. Diese ist dadurch gekennzeichnet, dass gegenüber älteren entwicklungsgeschichtlichen Denkmustern „der […] Begriff ‚Monotheismus' inzwischen keinen axiologischen Vorteil gegenüber einem ‚Polytheismus' mehr transportiert" (11). Ja, im Rahmen aktueller kulturwissenschaftlicher Debatten wird sogar wieder das „Lob des Polytheismus" (Odo Marquard) angestimmt und dem Monotheismus der Vorwurf der inhärenten Gewalttätigkeit gemacht (Jan Assmann). Auf diesem Hintergrund ist es die Aufgabe der Exegese, den „biblischen Konzeptionen sorgfältige Beachtung" (13) zukommen zu lassen. Dass Deuterojesaja dabei eine herausragende Rolle zukommt, ist längst bekannt.

Die textanalytischen Beobachtungen zum Kyros-Orakel von Jes 45,1–7, einem für Deuterojesajas Monotheismus-Konzept zentralen Text, beschreiben die Textoberfläche der sieben Verse auf Satz- und Kompositionsebene. Schon hier entdeckt L. die Argumentationsstruktur, die für seine weitere Auslegung bestimmend sein wird. Sie besteht im Aufweis, „dass das Kyros-Orakel – im Gegensatz zu einer breiten neueren Forschungstendenz – die Einzigkeit Jhwhs geschichtstheologisch begründet" (16).

Bereits im nächsten Abschnitt, der die Argumentationsstruktur der Verse direkt in den Blick nimmt, wird dies als These in die Überschrift genommen: „Die geschichtstheologische Begründung der Einzigkeit Jhwhs" (25). L. zufolge begründet das Kyros-Orakel „die Einzigkeit Jhwhs argumentativ mit den vor aller Augen liegenden großpolitischen Gegenwartsereignissen um den Perserkönig Kyros, die von Dtjes in radikaler Weise als Handeln des israelitischen Gottes Jhwh interpretiert werden" (25f). Demgegenüber sind die Aussagen über Jhwh als Schöpfergott (in unserem Text in V. 7) abgeleitet. Über unseren Text hinaus verallgemeinert L.: „Bei Dtjes kommt den Schöpfungsaussagen nirgends eine die Einzigkeit Jhwhs im strengen Sinn begründende Funktion zu." (29)

Es ist ein einmaliges Ereignis, dass wir mit dem Kyros-Orakel von Jes 45,1–7 und dem Kyros-Zylinder, der wahrscheinlich von Marduk-Priestern bald nach Kyros' Einzug in Babel im Jahr 539 v. Chr. verfasst wurde, zwei Texte haben, die denselben Vorgang – den Siegeszug Kyros' – behandeln und dabei das Geschichtswirken jeweils auf ihren Gott, Jhwh bzw. Marduk, zurückführen. Die „frappante Ähnlichkeit" beider Texte (32) legt deren Vergleich nahe. Dieser kann sich allerdings nicht auf die bloße Textaussage beschränken. Er muss vielmehr beachten, dass „Jes 45 aus der Perspektive einer randständigen und höchst marginalen Verlierermacht eine kühne ‚Fremdaussage' über den universalen Weltherrscher Kyros und dessen Indienstnahme durch den einzigen Gott Jhwh macht" (39), wohingegen der Kyros-Zylinder „[a]uf das Ganze […] in relativ bekannter Manier Aussagen der Siegerpartei bzw. -macht, deren Gott Marduk in seiner Stadt und seinem Land für Recht und Ordnung sorgt", dokumentiert (40). Dieser Unterschied schlägt auf die Gotteskonzeption der beiden Texte durch. Denn während sich der Zylinder für seine herkömmliche Legitimationsfunktion auf den „auf Marduk zentrierten Polytheismus (bzw. allenfalls inklusiven Monotheismus)" beschränken kann, muss Deuterojesaja für seine im Rahmen der israelitischen wie antik-orientalischen Religionsgeschichte umwälzend neuen Aussagen einen „exklusiv-universalen und polemischen Jhwh-Monotheismus" proklamieren (44). Gleichwohl ist festzuhalten, dass „die monotheistischen Transformationen Dtjes' innerhalb der israelitischen Religions- und Theologiegeschichte in intensiver Auseinandersetzug mit der dominanten babylonisch-persischen ‚Leitkultur' entstanden" sind (45).

In einem letzten inhaltlichen Abschnitt stellt L. die „religions- und theologiegeschichtlichen Innovationen der dtjes Gottes-Konzeption" heraus (47). Er sieht in ihnen einen „Quantensprung", der „sich weder aus den monolatrischen Tendenzen im vorexilischen Israel noch aus der zeitgenössischen Marduk-Theologie etwa des Kyros-Zylinders herleiten" lässt. Vielmehr beruht er nach L.s Einschätzung „auf einer theologischen Verarbeitung des politischen Paradigmenwechsels vom partikularen Königtum der Staatszeit zum universalen Weltreich des Persers Kyros" (63).

Damit wird noch einmal die dezidiert geschichtstheologische Begründung der Einzigkeit Jhwhs unterstrichen. Ihr gegenüber ist die Schöpfungstheologie sekundär. Deuterojesaja zieht „aus der geschichtstheologischen Begründung der Einzigkeit Jhwhs die schöpfungstheologische Konsequenz" (67) – und nicht umgekehrt.

Im Schlussabschnitt unterstreicht L. mehrfach diese seine Sicht. In einem Ausblick formuliert er, dass für die Frage „nach dem Gottesverständnis Dtjes' insgesamt" „selbstverständlich weitere dtjes Texte herangezogen werden [müssten], die seine exklusiv-monotheistische Gottes-Konzeption substantiieren und differenzieren ließen" (78). In der Tat legt sich während und nach der Lektüre von L.s Untersuchung als Frage nahe: Gilt das, was L. an Jes 45,1–7 entwickelt, wirklich für den gesamten Deuterojesaja? Mit der sorgfältigen Exegese des Kyros-Orakels und dem Vergleich mit dem Kyros-Zylinder ist eine gute Grundlage für die Auseinandersetzung mit L.s Sicht gelegt. Künftige Arbeit an Deuterojesaja wird sich damit auseinandersetzen müssen.

Marburg Rainer Kessler

Crüsemann, Frank: **Das Alte Testament als Wahrheitsraum des Neuen**: Die neue Sicht der christlichen Bibel. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2011. 384 S., geb. € 29,95 ISBN: 978–3–579–08122–9

Der Bd. gliedert sich in vier Teile. Teil I führt in die Problemstellung ein und endet mit einer Formulierung der „Kernthese, die begründet werden soll […]: Das Alte Testament muss für ChristInnen und die christliche Theologie, ja letztlich für den christlichen Glauben *denselben* theologischen Rang haben, den es im Neuen Testament hat, den es also für Jesus und für die Verfasser und Verfasserinnen der (meisten) neutestamentlichen Schriften hat." (28)

Teil II stellt „bisherige Modelle und Aporien" der Verhältnisbestimmung von Altem und Neuem Testament vor. C. fordert „*die volle theologische Anerkennung des Judentums*" (79) und damit nicht nur die Anerkennung des „uneingeschränkten Weiterbestehen[s] des Bundes Gottes mit Israel und der bleibenden Erwählung des jüdischen Volkes", sondern auch „*die Anerkennung der Hauptinhalte des Alten Testaments und zwar genau der Inhalte, die in allen bisher vertretenen Modellen des Verhältnisses der Testamente für ungültig oder nicht letztlich gültig erklärt und durch ein angeblich neues Handeln Gottes in Christus als abgelöst angesehen wurden*" (80f). Weil eine solche „theologische Anerkennung Israels mit all ihren Folgen" für C. „nur dann […] legitim" ist, wenn sie „in der Bibel gründet" (88), will er im Folgenden zeigen, dass dies der Fall ist.

Teil III widmet sich der jüdischen Bibel als „Schrift" des Neuen Testaments. „Für das Neue ist das Alte Testament ‚die Schrift'", d.h. „vorgegebene und gültige Autorität und Tradition, das, was von Gott her gilt" (93). Zur Stützung dieser These führt C. „Grundsatzaussagen von großer Reichweite" bei Matthäus und Paulus sowie im Hebräerbrief an und versucht zu zeigen, dass auch scheinbar negative Aussagen dem durchgängig positiven Bezug des NT auf das AT nicht widersprechen. (Die Perikope Joh 7,53–8,11, in der „die übliche theologische Abwertung des Alten Testaments […] im biblischen Text selbst in Erscheinung tritt" [110], wird wenig später kurzerhand für „nachbiblisch" erklärt [114].) C. kommt zu dem Ergebnis, dass im NT „von Abschaffen, Außer-Kraft-Setzen, Überwinden, Überbieten" des AT „nicht die Rede" ist. „Für das Neue Testament ist die Bibel Israels ‚die Schrift'. Sie gilt als uneingeschränkte göttliche Wahrheit." (135)

Wenn atl. Texte im NT teilweise dem (späteren) masoretischen Text, teilweise aber der Septuaginta (oder anderen Versionen) entsprechend zitiert werden, zeigt dies, dass „die Schrift" den Autoren der ntl. Texte „in verschiedenen Formen vor[lag]" (151). Demgegenüber hat die Kirche heute die Schrift „zuerst und zuletzt in der Gestalt anzuerkennen […], die sie in Israel angenommen hat", also ausschließlich in Gestalt des masoretischen Textes (ebd.).

Inhaltlich bietet das NT gegenüber dem AT nichts Neues. „Das Neue ist mit wenigen Ausnahmen ein emphatischer Begriff für das erwartete eschatologisch Neue, das Gott herbeiführen wird. Neben dieser gemeinsamen Erwartung gibt es in beiden Testamenten ebenfalls bereits eine partielle und bereits wirksame Vorausnahme des Kommenden in der Gegenwart." (164) Die Annahme, das Neue des NT liege „in einer neuen Lehre, damit in neuen Inhalten und einem neuen Wissen über Gott", offenbart „den Kern des kirchlichen Antijudaismus" (165).

Wo im NT von einem „neuen Bund" die Rede ist, geht es „nicht um einen Gegensatz des neuen zum alten Bund, sondern um eine – jeweils verschieden gesehene – neue Gestalt des einen Bundes mit prinzipiell gleichem Adressaten und gleichem Inhalt" (188). „Wenn der neue Bund […] als Bund mit der christlichen Kirche verstanden wird, muss diese Kirche antijüdisch werden und damit ihre eigene Grundlage verleugnen." (189)

Als „Volk Gottes" kann „eindeutig und uneingeschränkt" nur Israel bezeichnet werden, weil es sich hier um eine Abstammungsgemeinschaft handelt: „Man wird Jude oder Jüdin durch Geburt, wie man Deutscher/Deutsche in der Regel durch Geburt wird." Die christliche Kirche bzw. Gemeinde ist demgegenüber höchstens in metaphorischem Sinne „Volk Gottes", denn „Christ/Christin wird man nicht durch Geburt, sondern durch den Glauben und die Taufe" (211).

Für das Verhältnis der Christen zur Tora Israels gibt es im NT drei Modelle: Nach Matthäus (vgl. Mt 5,17ff; 23,2f) „sollen die AnhängerInnen Jesu nicht nur die schriftliche Tora, wie sie im Tenach steht, halten, sondern auch die mündliche Tora, wie sie im Judentum der Zeit weitergegeben und weiterentwickelt wird" (216). Nach Lukas müssen „die Menschen aus den Völkern, die zum Glauben an den Gott Israels kommen", mindestens auf den Genuss von Götzenopferfleisch, Blut, dem Fleisch verendeter Tiere sowie auf torawidrige sexuelle Beziehungen verzichten (Apg 15,19f.28f), was allerdings nicht heißt, dass alle anderen Gebote der Tora für sie nicht gelten (218). Nach Paulus müssen Christen jedenfalls „die Gerechtigkeitsforderungen der Tora" (Röm 8,3f) erfüllen (220). (Gilt dies, weil diese Forderungen der Tora gerecht sind, oder weil sie in der Tora stehen? Und steht in der Tora, welche ihrer Forderungen Gerechtigkeitsforderungen sind?) „Das Konzept eines so genannten gesetzesfreien Heidenchristentums" ist nach C. „eine problematische Verdrehung und Verkürzung seiner [sc. Paulus'] Theologie" (222). (Wird dies einem Text wie Phil 3 gerecht?)

Teil IV („Der Gott der jüdischen Bibel und die Messianität Jesu") versucht zunächst zu zeigen, dass es bei den ntl. Aussagen über eine „Erfüllung" der Schrift durchweg darum geht, die Schrift zu bestätigen, zu bekräftigen und als wahr zu unterstreichen. In den „expliziten ‚Erfüllungs'-aussagen [wird] die Gestalt Jesu mit Hilfe der Schriftzitate so in die Schrift eingezeichnet, dass das Berichtete die Schrift in allen ihren Teilen […] bestätigt, bekräftigt und ihr voll entspricht" (256). Dabei geht die Schrift „*in keinem Fall in diesem Bezug* [sc. auf Jesus] *auf, ihre Bedeutung wird nicht auf das christologisch Relevante reduziert*" (256).

In entsprechender Weise ist nach C. „die Erfahrung der Auferstehung Jesu" „[n]ur im Rahmen der von der Schrift bestimmten Erwartung einer Totenauferstehung" „möglich und formulierbar" (274), wobei er davon ausgeht, dass diese Erwartung im AT breiter bezeugt ist, als in der (älteren) Sekundärliteratur häufig angenommen wird (275ff). Ähnliches gilt für die Aussagen über die Erhöhung und Präexistenz Christi (288ff). Ein letztes Kap. („Der Wahrheitsraum der Schrift und das neutestamentliche ‚Jetzt' des Heils") soll schließlich zeigen, dass „auch in den Aussagen über das in Jesus Christus gegenwärtige Heil […] das Neue Testament durchgängig positiv auf die Schrift bezogen ist", die „als bleibender Wahrheitsraum wirkt" (315).

Der Bd. verdient und erfordert eine eingehendere kritische Auseinandersetzung, als sie hier möglich ist. C.s Textauslegungen müssten (angefangen bei der manchmal etwas eigenartigen Übersetzung) im Einzelnen diskutiert werden. So wird z.B. der in Hi 14,13ff ausgesprochene Wunsch Hiobs – nach C. der deutlichste Beleg für eine Auferstehungshoffnung in der hebräischen Bibel (286) – in V. 18ff als illusorisch bezeichnet. Was die von C. eingangs und später noch mehrfach zitierte Wendung „nicht über das hinaus, was geschrieben steht" (1 Kor 4,6) in ihrem Kontext bedeuten soll, ist alles andere als klar. Zu prüfen wäre weiter, wie selektiv die Aufnahme des AT im NT ist und welche Traditionen neben denen des AT die ntl. Texte beeinflusst und geprägt haben. Selbst wenn das NT in allen Einzelheiten auf das AT zurückgeführt werden könnte (was doch sehr fraglich erscheint), wäre damit noch nicht gezeigt, dass es nicht als Ganzes etwas Neues ist. Theologisch wäre zu diskutieren, ob und inwiefern die Art und Weise der Rezeption atl. Texte und Stoffe im NT für den heutigen Umgang mit dem AT vorbildlich sein soll sowie ob und inwiefern antike biblische Konzepte wie „Bund" oder „Erwählung" heute noch sinnvoll gebraucht werden können. Die Gegenüberstellung von „Israel" = „Judentum" und „Christentum" vereinfacht die geschichtlichen und sozialen Gegebenheiten wohl doch zu stark. Auch wenn man C.s Kritik eines christlichen „Antijudaismus" grundsätzlich zustimmt, sollte diese doch nicht zur Leitlinie der historischen Sinnbestimmung biblischer Texte werden. Interessant wäre ein Vergleich des vorliegenden Bd.es mit der Studie von Manfred Görg (In Abrahams Schoß: Christsein ohne Neues Testament, Düsseldorf 1993), die schon vor bald 20 Jahren ein ähnliches Anliegen vertreten hat.

Zürich Thomas Krüger

Exegese / Neues Testament

Harrison, James R.: **Paul and the Imperial Authorities at Thessalonica and Rome**. A Study in the Conflict of Ideology. – Tübingen: Mohr Siebeck 2011. 428 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 273), geb. € 114,00 ISBN: 978–3–16–149880–0

James Harrison untersucht in diesem Werk, wie das eschatologische Evangelium in den beiden Thessalonicherbriefen und im Römerbrief

des Paulus mit der Herrschaftskonzeption einer Macht auf alle Ewigkeit, vertreten durch die Julisch-Claudische Dynastie, kollidierte. Innerhalb der Forschung sei dieser Aspekt in den genannten Briefen, bezogen auf den griechischen Osten (Thessalonich) und den lateinischen Westen (Rom), bisher noch nicht untersucht worden (12f).

Hierbei spielt die durchaus zentrale Frage, ob der Zweite Thessalonicherbrief als ein ggf. authentischer Brief des Paulus überhaupt dieser Epoche zuzuweisen ist, für H. keine Rolle. Die Authentizität dieses Briefes wird an zwei Stellen einfach behauptet (46 und 71 Anm. 1 mit ganz wenigen Literaturhinweisen für Pro und Kontra) und seine Abfassungszeit auf das Jahr 50 n. Chr. festgelegt, ohne alle weiteren einleitungswissenschaftlich interessierenden Aspekte anzusprechen. Welche Ergebnisse hätte H.s Studie erbracht, wenn der Zweite Thessalonicherbrief, wie mehrheitlich angenommen, zur Zeit der Flavier oder gar der Adoptivkaiser abgefasst worden wäre? Hier hat die Arbeit eine sehr offene Flanke.

H. verortet sein leitendes Interesse innerhalb der ‚Paul and Politics'-Debatte, räumt aber ein, dass diese Forschungsrichtung nicht in dem Sinne überbewertet werden darf, dass durch sie die gesamte apokalyptische Theologie des Paulus erklärt werden könne (2). Wohl aber sei der Kontext des römischen Kaiserkultes mit gleicher Gewissenhaftigkeit wie alle Aspekte des Judentums des zweiten Tempels, der griechisch-hellenistischen Kulte, der Sozialgestalt der Hauskirchen u.a. zu beachten. Der Kaiserkult, auf den Paulus sich bezieht und dessen lebendige Anschauung er in seinen Gemeinden voraussetzt, wird im Anschluss an die von S. R. Price eingeleitete ‚kopernikanische Wende' (14) bestimmt und unter dem Anspruch der Beachtung des gesamten zur Verfügung stehenden literarischen, numismatischen, archäologischen, ikonographischen und dokumentarischen Materials dargestellt. Freilich steht der Verdacht, mittels ‚mirror reading' Kaiserkult und Christusverehrung in Kontrast zueinander setzen zu wollen, nicht unbegründet im Raum. In Kap. 4 wird in Bezug auf „Imperial Conceptions of Rule and Paul's Reign of Grace" so verfahren. Allerdings bietet Paulus nach H. an keiner Stelle eine direkte anti-imperiale Kritik, was H.s beständige Rede von einer ‚anti-imperial propaganda' dann doch verdeckt. Zu achten sei innerhalb der Briefe des Paulus vielmehr auf ‚coded language' und ‚hidden transcripts'. Hier bleibt natürlich in der Bestimmung von Codierungen vieles sehr uneindeutig und subjektiv.

Neben dem Einleitungskap. und der abschließenden Zusammenfassung untersucht H. in Kap. 2 „Paul and the Imperial Gospel at Thessalonica". Kap. 3 geht auf die Antichrist-Vorstellung in 2 Thess 2 im politischen Kontext ein. Kap. 4 kontrastiert imperiale Machtkonzeptionen und die von Paulus verkündete Herrschaft der Gnade. Kap. 5 stellt den „unehrenhaften Wohltäter" Christus imperialer Ideologie gegenüber. Kap. 6 beschreibt das römische Ideal der Ehre in der Rezeption des Paulus im Römerbrief. Kap. 7 fragt im Anschluss an Röm 13,1–7, ob Paulus ein neues Staatskonzept begründen wollte.

H. verweist darauf, dass Paulus in 1 Thess 4,13–5,11 absichtlich insgesamt sieben gewichtige römische politische Termini (παρουσία, ἐπιφάνεια, ἀπάντησις, εἰρήνη, ἀσφάλεια, σωτηρία, ἐλπίς), die gleichzeitig auch in jüdisch-apokalyptischer Tradition zu Hause sind, in die Darstellung der Parusie Christi einfügt, um die Gemeinden in ihrer Enderwartung an das Haus Davids und nicht an das Haus Caesars zu binden (69). Eine Bindung der Heidenchristen Thessalonichs an die jüdische Heilsgeschichte und an das Haus Davids kann ich dem Text allerdings nicht entnehmen. Die eschatologische Rede in 2 Thess 2,1–10 wird von dem versuchten Übergriff Caligulas auf den Jerusalemer Tempel im Jahr 40 n. Chr. her interpretiert, welcher als Präfiguration der kommenden satanischen Macht verstanden wird. In Röm 13,1–7 erkennt H., der zu diesem Text unbedingt die im Jahr 2007 publizierte Arbeit von Stefan Krauter hätte einarbeiten müssen (dazu aber 277f Anm. 31), neben der Übertragung von Macht und Gewalt an die weltlichen Herrscher eben auch deren Begrenzungen. So sei die Rede von Furcht und Gehorsam der Staatsmacht gegenüber auch ein versteckter Hinweis darauf, dass diese Haltung dem Kaiser gegenüber begrenzt ist, sobald dieser seine Macht missbraucht. „In sum, the pericope is a masterful rhetorical example of 'coded' diplomacy. It oscillates pastorally between the strengths and deficits of imperial rule, placing the earthly authorities firmly under God's sovereign rule and appointment. In so doing, it encourages the politically divided house churches to live responsibly as obedient subjects and civic benefactors before authorities, while calling believers to undivided loyalty to Christ no matter what the cost." (335)

Es ist das Anliegen derjenigen Forscher, die sich in der Mitte der 90er Jahre des vergangenen Jh.s in der SBL-Gruppe ‚Paul and Politics' fanden, die Verkündigung des Paulus im Kontext der Politik des Imperium Romanum zu interpretieren. H.s Arbeit reiht sich hier ein, verweist insbes. auf die Anregungen Dieter Georgis (8) und wendet die Fragestellung in den drei Briefen an. Ob nun Paulus die Betonung der Parusie Christi in der Thessalonicherkorrespondenz in einer ‚hidden transcript' als Attacke auf die Ideologie der Apotheose Caesars und Augustus' verstanden wissen wollte (63–68), ist möglich und auch denkbar. Das Hauptanliegen des Paulus scheint mir damit aber nicht benannt worden zu sein.

Mainz Friedrich W. Horn

Schreiber, Stefan: **Weihnachtspolitik**. Lukas 1–2 und das Goldene Zeitalter. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2009. 174 S. (Novum Testamentum et Orbis Antiquus / Studien zur Umwelt des Neuen Testaments, 82), geb. € 49,90 ISBN: 978–3–525–53392–5

Vorliegende kleine Studie liest die lukanische Geburtsgeschichte vom interkulturellen („intertextuellen") Verstehenshorizont der (damaligen) Rezipienten her. Die Konzeption vom Goldenen Zeitalter – in der frühen römischen Kaiserzeit seit Augustus fester Bestandteil der politischen Rhetorik – wird dabei als Teil des kulturellen Wissens der Leser des lk. Doppelwerkes, als deren „interpretationsleitender Lebenskontext" gesehen, von dem her die politische Relevanz der Erzählungen in Lk 1–2 aufscheint. Deren strukturelle und inhaltliche Erzählmerkmale zeigen sowohl die Nähe als auch die Abgrenzung zur Vorstellung der *aurea aetas* und verdeutlichen, dass die Verkündigung der Geburt Jesu politische Brisanz hat und die lk. Texte als Gegenentwurf zum Anspruch der röm. Kaiser und des röm. Imperiums gelesen werden wollen. Die Untersuchung versucht somit, die lk. Geburtserzählungen von einem Aspekt der zeit-, religions- und sozialgeschichtlichen Verhältnisse her zu lesen bzw. aus der Perspektive der impliziten Leser und Leserinnen heraus in einer „reflektierten Lektüre" zu verstehen.

Teil 1 (15–24) erläutert in Kürze die Erzählstruktur und den Plot von Lk 1–2 sowie die für die Untersuchung gewählte rezeptionsorientierte Vorgehensweise. Teil 2 (25–62) stellt die Konzeption (der Wiederkehr) der *aurea aetas* vor, wie sie in Texten, am deutlichsten in den Dichtungen von Horaz und Vergil, sowie durch Bauinschriften und Bildprogramme auf Münzen, Statuen oder Gemmen der frühen röm. Kaiserzeit greifbar wird. Dazu gehören feste, wenngleich variierende Topoi wie Friede, Gerechtigkeit, Weltherrschaft, Wertekonservatismus, paradiesische Zustände (56–62). Vor diesem Hintergrund versucht Teil 3 (63–83), in der lk. Geburtsgeschichte einerseits die Entsprechungen und andererseits die Unterscheidungen zu dieser Konzeption aufzuzeigen. Dabei wird deutlich: „Der Vergleich mit der Konzeption des Goldenen Zeitalters […] lässt sowohl die Komposition als auch die Pragmatik der lukanischen Geburtsgeschichte deutlicher hervortreten. Auf seinem zeitgeschichtlichen Hintergrund gelesen, enthält der Text eine politische Stellungnahme des Lukas." (84)

Dies fordert im vierten Teil (84–104) zu der Frage heraus, ob und inwieweit der Verfasser des lk. Doppelwerks eine „politische Theologie" vertritt und seine Texte als politische und herrschaftskritische Stellungnahme zum röm. Imperium und dessen Herrschaftsanspruch zu verstehen sind. S. bejaht dies mit Recht gegenüber einer exegetischen Auslegungstradition, die im lk. Doppelwerk eine neutrale Position gegenüber dem röm. Staat und Herrscher zu erkennen glaubt bzw. das lk. Konzept von „Heilsgeschichte" politisch „neutralisiert". Dagegen ist gerade vor dem soziokulturellen und sozioreligiösen Hintergrund der Vorstellung von der Wiederkehr des Goldenen Zeitalters zu sehen, dass jeder literarische Entwurf einer antiken Geschichtsschreibung – auch der lk – notwendigerweise politische Implikationen hat. So sind nach Lk *pax Romana* und *pax Christi* als zwei konkurrierende Entwürfe einer „Weltordnung" zu betrachten, innerhalb derer Jesus einen „eigenen Herrscher eines eigenen neuen Zeitalters" (87) verkörpert. Für die (damaligen) Gemeinden und Leser bedeutet dies, dass Jesu „Weltherrschaft", wie sie in der Verkündigung des Evangeliums proklamiert wird, auch die politischen, sozialen und kulturellen Dimensionen tangiert.

Ein umfangreicher Anhang (106–159) bietet die für die *aureum saeculum*-Konzeption wichtigsten einschlägigen Quellentexte der frühen röm. Kaiserzeit im lat. bzw. griech. Original jeweils mit dt. Übersetzung. Für diese Textsammlung mit den entsprechenden Quellennachweisen werden Studierende und Lehrende der Theologie, aber auch „Praktiker" besonders dankbar sein.

Zu fragen ist, ob die von S. vorausgesetzten impliziten Leser und Leserinnen des lk. Doppelwerkes als „sozial marginalisierte Minderheit" zu charakterisieren sind (68) und ob Lk die Verwirklichung des messianischen Gegenmodells zu röm. Machtstrukturen tatsächlich auf den „Binnenraum der Gemeinde" beschränkt sieht (94f). Auch ist nicht einsichtig, warum in diesem Zusammenhang der gewählten exegetischen Perspektive der Frage nach der Text*rezeption* der Vorzug zu geben ist gegenüber der Frage nach der Autorintention mitsamt deren inhaltlichen und strukturellen Leserlenkungen (Text*produktion*), die aus dem Text selbst zu erheben sind.

Die kleine Studie macht deutlich: Die Kenntnis des antiken Konzepts vom Goldenen Zeitalter eröffnet neue Blickwinkel und lässt umso deutlicher den christlichen Anspruch erkennen, dass mit Jesus eine „Heilszeit" beginnt, zu der die christlichen Gemeinden gehören.

Paderborn Maria Neubrand

Guttenberger, Gudrun: **Passio Christiana.** Die alltagsmartyrologische Position des Ersten Petrusbriefes. – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 2010. 112 S. (Stuttgarter Bibelstudien, 223), kt € 22,80 ISBN: 978–3–460–03234–7

Die mit 85 Textseiten (8–93) (+ Literaturverzeichnis [94–101] und Autorenregister [102–104]) kompakte und dennoch gut lesbare Stuttgarter Bibelstudie 223 von Gudrun Guttenberger gliedert sich in sieben Kap. Ihr Vorhaben stellt sie im Einleitungskap. so vor: „Der vorliegende Beitrag beabsichtigt, die Aussageintention dieses ungewöhnlichen frühchristlichen Textes transparent zu machen und seinen Beitrag zur Bewältigung der bedrohlichen Lebenssituation seiner Adressaten herauszustellen. Nach einem Überblick über Disposition und Gattung des Textes (Kap. 2 [10–16], M. G.) wird in [sic!] das theologische Profil des 1Petr in drei Schritten herausgearbeitet: Zuerst wird die Situation der Adressaten, wie sie sich aus dem Text rekonstruieren lässt, beschrieben (Kap. 3 [17–26], M. G.). Anschließend wird der Ansatz zur Bewältigung dieser Situation durch den Vf. des 1Petr dargestellt, indem die Konstruktion der christlichen Identität (Kap. 4 [27–33], M. G.) und anschließend die doppelte Verhaltensstrategie im Umgang mit dieser Situation (Kap. 5 [34–52], M. G.) nachgezeichnet werden. Abschließend wird das Profil des im 1Petr entwickelten Konzepts mithilfe von Elementen einer modernen soziologischen Theorie, der Stigmatisierungstheorie von Erving Goffmann, schärfer herausgearbeitet und die Kohärenz seiner Einzelelemente plausibel gemacht (Kap. 6 [53–62], M.G.). Abschließend werden die Angaben des Briefes zu seiner Entstehungs- und ursprünglichen Kommunikationssituation untersucht und vor dem Hintergrund des theologisch-ethischen Profils des Briefes interpretiert (Kap. 7 [63–93], M. G.)." (8f)

Über weite Strecken verbleibt die Studie im Mainstream der neueren Forschung zu 1Petr und setzt zugleich einige bemerkenswerte neue Akzente. Die drei m. E. wichtigsten seien hier vorgestellt: (1) Als Zentrum des Konzepts, das der Vf. von 1Petr seinen Adressaten für die Bewältigung ihrer belastenden Lebensumstände vorlegt, arbeitet G. die Teilhabe an den Leiden Christi (1Petr 4,13) heraus (48f). Charakteristisch für dieses Konzept ist, dass der Vf. des 1Petr jedes unverdiente Leiden (exemplarisch entfaltet anhand der Sklavenparänese 2,18–25 [43–47]), das Christen im Alltag zu erdulden haben, als Märtyrerleiden qualifiziert, sofern zwei Voraussetzungen erfüllt sind (52): ein intensives Bemühen um eine Deeskalation bestehender Konflikte mit den nichtchristlichen Mitmenschen („Beschwichtigungsstrategie", exemplarisch entfaltet in der Staatsbürger- und Frauenparänese [2,13–18; 3,1–6] [34–43]); ferner der Verzicht auf Provokation feindseliger Reaktionen der nichtchristlichen Mitmenschen, etwa durch missionarisch motivierte Einmischung in deren Privatsphäre (47–52). (2) Dieses Konzept, das der Vf. von 1Petr seinen Adressaten an die Hand gibt, vermag G. mithilfe der aus der Sozialwissenschaft stammenden Stigmatisierungstheorie von E. Goffmann als innovativ zu erweisen: „Der Vf. des 1Petr kombiniert also eine Identitätskonstruktion, die zu einer in-group-Ausrichtung gehört, mit Verhaltensweisen der ‚Normalbevölkerung' gegenüber, die an eine out-group-Orientierung gebunden sind. Mit dieser Kombination beschreitet 1Petr ‚einen dritten Weg' im Umgang mit stigmatisierenden Vorgängen." (59f) (3) Die Pseudepigraphie des 1Petr bewertet G. als *offene* Pseudepigraphie (87–90), d.h. der Vf. gibt seinem intendierten Adressatenkreis Hinweise an die Hand, durch die sie seine Verfasserangabe als pseudonym identifizieren können. G. verweist hier v.a. auf die Selbstbezeichnungen als „Mitältester und Zeuge der Leiden Christi" in 1Petr 5,1.

Nicht überzeugt hat mich insbes. die uneingeschränkt positive Sichtweise staatlicher Autoritäten, die G. für den Vf. von 1Petr reklamiert: „Dass staatliche Behörden und Institutionen selbst die Rolle einer prinzipiell feindselig eingestellten Größe übernehmen könnten, scheint außerhalb seines Horizonts zu liegen. Staatlichen Institutionen wird eine die erfahrene gesellschaftliche Diskriminierung rahmende und begrenzende Aufgabe zugeschrieben." (36) Dies setzte freilich voraus, dass die nichtchristlichen staatlichen Autoritäten mit den christlichen Briefadressaten, aber gegen die nichtchristliche gesellschaftliche Mehrheit in der inhaltlichen Definition des ἀγαθοποιεῖν wie des κακοποιεῖν (vgl. 1Petr 2,14) übereinstimmten. 1Petr lässt dagegen erkennen, dass sein Vf. nur von einer (die Voraussetzung zur „Beschwichtigungsstrategie" bildenden) *Teil*menge an Übereinstimmung zwischen der nichtchristlichen gesellschaftlichen Mehrheit (die staatlichen Autoritäten eingeschlossen) und der christlichen Minderheit in der Bewertung guten bzw. schlechten Handelns ausgeht (vgl. etwa 2,11f; 3,13–17; 4,3f). Die von G. selbst zutreffend herausgestellte untergeordnete Funktion, die die Beschwichtigungsstrategie in dem von der alltäglichen „Anteilhabe an den Leiden Christi" bestimmten Konzept des 1Petr besitzt (48f), zeigt jedoch, dass die Differenzen in der Bewertung von gutem und schlechtem Handeln zwischen nichtchristlicher Mehrheit und christlicher Minderheit überwiegen. Sofern die Briefadressaten in diesem Differenzbereich entsprechend ihrem christlichen Bekenntnis handeln, ist also zu erwarten, dass sie ggf. auch die staatliche Straffunktion („zur Bestrafung der Übeltäter", 2,14!) zu spüren bekommen, dies aber als „Anteilhabe an den Leiden Christi" martyrologisch deuten dürfen. Der Versuch von G., unbeschadet ihrer einseitig positiven Interpretation der Darstellung staatlicher Autorität in 1Petr eine „romkritische Position" des Schreibens dann doch noch über die (als fiktiv bewerteten) Ortsangaben im Präskript durch die Hintertür hereinzuholen (92), erscheint mir abwegig. Er erübrigte sich, sofern G. unter Berücksichtigung der neueren Erkenntnisse zur gesellschaftlichen Bedeutung des Kaiserkultes in den römischen Ostprovinzen im 1./2. Jh. die kritischen Implikationen in 1Petr 2,13–17 hinreichend würdigte.

Gleichwohl darf G.s Studie als lesenswerter und zum Weiterdenken anregender Beitrag zu 1Petr bezeichnet werden.

Salzburg Marlis Gielen

Ruf, Martin G., **Die heiligen Propheten, eure Apostel und ich.** Metatextuelle Studien zum zweiten Petrusbrief. – Tübingen: Mohr Siebeck 2011. (XV) 687 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament II, 300), geh. € 99,00 ISBN: 978–3–16–150592–8

2Petr wurde bislang trotz seiner zahlreichen, z.T. sogar expliziten Verknüpfungen mit anderen Texten bzw. Textkorpora (vgl. nur 2Petr 3,1–2.14–16) noch kaum in intertextueller Perspektive analysiert. Diese Lücke schließt nun die vorliegende Diss., die bei Annette Merz an der Univ. Utrecht erarbeitet wurde.

Im Unterschied zur knappen Vorgängerstudie des Kanadiers Michael Gilmour[1] überprüft R. nicht nur einzelne Parallelen zwischen 2Petr und anderen frühchristlichen Schriften auf ihre Signifikanz, sondern strebt nichts Geringeres an, als „mit Hilfe eines aus einem intertextualitätstheoretischen Denkansatz heraus entwickelten Verfahrens den Text des *zweiten Petrusbriefes* [zu] befrag[en], welchen Platz er sich und den von ihm gebrauchten und erwähnten Schriften in seinem textuellen Universum anweist" (5f). Hierbei bezieht R. ausdrücklich die Texte des späteren AT, das frühjüdische Schrifttum und die pagane Literatur mit ein.

Nach einer methodologischen Grundlegung (1–43) schreitet R. den gesamten Text des 2Petr auf der Suche nach entsprechenden Referenzen ab, sodass ein *intertextuell ausgerichteter Kommentar zu 2Petr* entsteht. Ein zusammenfassendes Schlusskap., welches die Ergebnisse übersichtlich bündelt (556–604), ein gegliedertes Literaturverzeichnis (605–650) sowie hilfreiche Stellen-, Autoren- und Sachregister (651–687) runden den Bd. ab.

Einleitend wählt R. im Anschluss an Gérard Genette als Leitbegriff seines Unternehmens „Metatextualität" und definiert diese in Differenz zum verbreiteteren Begriff der „Intertextualität", den er nur verwenden möchte, „wenn sich die tatsächliche Präsenz von Textteilen aus dem Prätext im Phänotext ausmachen lässt" (14), als „die kommentierende Funktion einer (Sequenz von) Äußerung(en) aus dem Phänotext über eine (Sequenz von) Äußerung(en) aus dem Prätext oder über den Prätext als ganzen sowohl bei textuellen Schnittmengen als auch ohne gemeinsamen Textbestand" (ebd.). Die Frage lautet also: Wie geht 2Petr mit anderen Texten um? Welche *„Stellungnahm[en]"* (15) gibt er zu diesen ab?

Zur Beantwortung dieser Fragestellung bedient sich R. eines Analysemodells von Paul Claes, das in Übernahme semiotischer Kategorien in drei Arbeitsschritten nach Syntax, Semantik und Pragmatik der intertextuellen Verbindungen von Texten fragt. Syntax von Intertextualität beschreibt die „Schnittmenge an sprachlichen Zeichen, [... den] ‚materiellen' Bestand, der Texten gemein ist" (19); Pragmatik von Intertextualität die „Beziehung zwischen dem das intertextuelle Verhältnis konstituierenden Zeichen und seinen Anwendern" (23); Semantik von Intertextualität schließlich die „Art der Stellungnahme" (26) des Phänotexts gegenüber dem Prätext, die R. im Anschluss an Bernd Schulte-Middelich nochmals auf vier verschiedenen Funktionsebenen analysiert (vgl. 27f). Auch wenn sich über die Begrifflichkeit und die zweckmäßige Abfolge der Analyseschritte (vgl. dazu 19) sicherlich diskutieren ließe, entsteht so ein gut handhabbares Raster, um in 2Petr nach metatextuellen Referenzen und ihrer Funktion zu fahnden.

Vor Beginn der Textanalyse benennt R. noch drei Voraussetzungen, die in der neueren Forschung weitgehend unstrittig sind: 2Petr ist ein pseudepi-

[1] Gilmour, Michael J., The Significance of Parallels between 2 Peter and Other Early Christian Literature (Academia Biblica, 10), Atlanta 2002.

grapher Text, verwendet Jud und kennt 1Petr (vgl. 28–42). Eine arbeitshypothetische geographische und zeitliche Einordnung von 2Petr erfolgt hingegen nicht. Jedoch zeigen zahlreiche en passant gemachte Bemerkungen (vgl. z.B. 37.41.48.61.94.237.241 Anm. 643) und die Schlussüberlegungen, dass R. an eine Datierung „im späten ersten oder beginnenden zweiten Jahrhundert" (61) denkt und als Entstehungsort (im Anschluss an Richard Bauckham) Rom erwägt, wobei aber „auch Spuren in den kleinasiatischen Raum führen" (593).

Das Herzstück der Arbeit, die metatextuelle Spurensuche in 2Petr, gliedert sich in zwei Durchgänge, die das o. g. Analyseraster auf den Text des 2Petr applizieren: Zuerst werden jene Textstellen untersucht, in denen der fiktive Briefschreiber Petrus seine Textproduktion explizit erwähnt bzw. reflektiert (44–253), wobei sich die Reihenfolge – mit Ausnahme des am Anfang stehenden Präskripts (2Petr 1,1f) – an einer fiktiven Biographie des Petrus orientiert (vgl. 42f). Der zweite Durchgang (254–555) ist den restlichen Textabschnitten des 2Petr gewidmet.

R.s Studie beeindruckt bereits durch die Materialfülle, die hier eingearbeitet wurde. Insbes. der umfangreiche Anmerkungsapparat bietet eine Vielzahl von Belegstellen, vertiefenden Gedanken und weiterführenden Anregungen, wobei R. neben aktueller Forschungsliteratur auch intensiv solche älteren Datums sowie Autoren jenseits des deutschen bzw. englischen Sprachraums diskutiert. Knapp 50 Tabellen und Schaubilder verstärken die Transparenz der Argumentation und helfen, den detailreichen Ausführungen zu folgen. Nur selten vermisst man Hinweise, so etwa bzgl. 2Petr 3,1–2 auf die wichtigen Überlegungen von Karl Matthias Schmidt[2] oder zum Verhältnis Jud – 2Petr auf die aktuelle Analyse von Tommy Wasserman[3].

Wenngleich manche pointierte These – etwa die Bestreitung der üblichen Deutung der πατέρες in 2Petr 3,4 auf die erste urchristliche Generation (vgl. 493–495) oder die in Zuspitzung einer Überlegung Henning Paulsens vertretene Annahme, 2Petr wolle Jud ersetzen (vgl. 158f.577.602) – einer umfangreicheren Begründung bedürfte, ist R.s Urteil hinsichtlich der *von 2Petr rezipierten und kommentierten Texte* durchweg ausgewogen und nachvollziehbar.

Dort, wo auch Überlegungen zur *Rezeptionsgeschichte des 2Petr* angestellt werden, gilt dies allerdings in geringerem Maße. So ist es wenig überzeugend, hinter der Bezeichnung einer 2Petr 2,19b entsprechenden Formulierung als ὁ ἔξωθεν λόγος bei Adamantius, dial. I,28, eine „Nichtanerkennung" (461) des 2Petr zu erwägen, da dial. II,12 explizit und affirmativ 2Petr 3,15 zitiert. Auch lässt sich umgekehrt aus der Gestaltung desselben Logions als Christuswort in PsClem R V,12,3 keine Kenntnis bzw. Akzeptanz des 2 Petr folgern (vgl. 461). Zu optimistisch erscheint es auch, in ActThom 143 eine „Kritik und Korrektur" (120) der Verklärungsschilderung des 2Petr zu erkennen.

Leider sind in der umfangreichen Studie einige Flüchtigkeitsfehler (z.B. „2 Petr" statt „1 Petr" [149 Anm. 359] bzw. umgekehrt [327]), versprengte Wörter bzw. Wortteile (z.B. 105.112 Anm. 232.252) sowie Ellipsen (z.B. 201.361f.364f.560.583) stehen geblieben.

Insgesamt gelingt es R. überzeugend, sein Ziel zu erreichen und die Rolle des 2Petr in seinem „textuellen Universum" (6) zu beschreiben. 2Petr erweist sich als „Grenzgänger" (603), der einerseits autoritative christliche Texte bzw. Textsammlungen voraussetzt und andererseits selbst Anspruch auf einen vergleichbaren Status erhebt. Wenn besondere Näheverhältnisse zu so unterschiedlichen Texten wie syrBar („Bruder', vgl. 567), Lk/Apg („theologischer Freund" [588]) und 2Clem („theologischer Nachbar" [592]) notiert werden, verdeutlicht dies das individuelle Profil des 2Petr innerhalb des frühchristlichen Schrifttums. Die weitere Forschung am reiz- und rätselvollen 2Petr wird deshalb sehr gerne auf die metatextuellen Analysen R.s zurückgreifen.

Landau Wolfgang Grünstäudl

Peter, Karin: **Apokalyptische Schrifttexte: Gewalt schürend oder transformierend?** Ein Beitrag zu einer dramatisch-kritischen Lesart der Offenbarung des Johannes. – Münster: Lit 2010. 528 S. (Beiträge zur mimetischen Theorie. Religion – Gewalt – Kommunikation – Weltordnung, 29), brosch. € 49,90 ISBN: 978-3-643-50269-8

Die vorliegende Diss. von Karin Peter ist innerhalb des interdisziplinären Forschungsprojekts „Religion – Gewalt – Kommunikation – Weltordnung" an der Theol. Fak. der Karl-Franzens-Univ. in Innsbruck unter der Leitung von Józef Niewiadomski entstanden. Es geht der Studie darum, ein in der systematischen Theologie entwickeltes hermeneutisches Instrumentarium auf die Offenbarung des Johannes anzuwenden. Es handelt sich daher um eine interdisziplinäre Studie, die sich derjenigen Texte des letzten Buches des NT annimmt, die auf den ersten Blick die Themen Gewalt und Macht beinhalten. Zentral geht es um die Frage, wie die biblischen Texte des Johannes mit dem Thema Gewalt umgehen und welche Botschaft sie für die Gegenwart enthalten.

Nach einem persönlich gehaltenen Vorwort gliedert sich die Studie in vier größere Abschnitte mit zahlreichen Unterpunkten. In einem ersten Kap. (16–80) geht es um Annäherungen an den Themenbereich. Der gesellschaftliche (1.1) und theologische (1.2) Kontext der Apokalyptikforschung wird vorgestellt. Anschließend wird die eigene Vorgehensweise (1.3), das Arbeiten an Brennpunkten der Offb, entfaltet. Dabei stellt die Vf.in ihre Optionen vor, mit denen sie die biblischen Texte liest: die christliche Option: Wahrheit und Toleranz; die systematische Option: Grundduktus der Schrift; die formale Option: Arbeiten zwischen Fachbereichen; die kontextuelle Option: gesellschaftliche Relevanz bzw. Arbeiten im Rahmen eines Forschungsprojekts. Das Offenlegen des eigenen Anliegens, gewissermaßen die Brille, durch die der Text gelesen wird, lässt sich mit dem der Dramatischen Theologie verpflichteten Begriff der gewaltfreien Bibelhermeneutik zusammenfassen. Es geht um eine Sensibilisierung gegenüber Gewaltpassagen im NT durch Offenlegen, das auf eine Überwindung von Gewaltphänomenen zielt.

Im nachfolgenden ausführlichen Kap. 2 (81–261) werden die Grundanliegen der Dramatischen Theologie (begründet von Raymund Schwager SJ) vorgestellt. Diese gründen in der mimetischen Theorie von R. Girard und werden zu einer eigenen Hermeneutik weiterentwickelt. Dazu gehört eine synthetische Interpretation des AT und NT unter Anwendung des literaturwissenschaftlichen Ansatzes von R. Girard. Explizit untersucht Schwager die atl. Schriften mit Blick auf die Gewaltthematik, die er systematisiert (irrationales Gewalthandeln Gottes; Gewalt Gottes als Reaktion auf das Fehlverhalten von Menschen; Menschen vollziehen die von Gott geforderten gewaltvollen Handlungen; Ursache bleibender Strafen sind die unrecht handelnden Menschen selbst). Die Ergebnisse bringt Schwager mit den anthropologischen und kulturtheoretischen Überlegungen R. Girards in Verbindung. Weiters untersucht er explizit die ntl. Schriften; im Zentrum seiner Frage steht die Person Jesu als Offenbarer und die Wahrheit Gottes. Er entwickelt als bibelhermeneutisches Grundraster das 5-Akte-Schema (1. Angebot der Basileia; 2. Verdeutlichung der Konsequenz der Ablehnung; 3. paradoxe Erfüllung des Gerichts; 4. neue, versöhnende Perspektive; 5. neue, geistgewirkte Realität) nach dem Modell eines literarischen Dramas, mit dem er „Jesus im Heilsdrama" untersucht. Im Folgenden stellt die Vf.in den hermeneutischen Umgang Schwagers mit der Offb ins Zentrum. Dabei kommt sie zu dem Ergebnis, dass es dazu keine einheitlichen Aussagen in dessen Werk gibt, sich jedoch Eckpfeiler bzw. hermeneutische Grundsätze erkennen lassen: Dramatische Elemente lassen sich mit der Vorstellung der Liturgie deuten; Orientierungspunkt ist das Leben und Geschick Jesu; es empfiehlt sich eine anthropologisch-präsentische Lesart der Offb, die die kosmologische Dimension nicht ausschließt. Neben dem hermeneutischen Schlüssel ist auch die Gesamtdynamik der Schrift zu beachten, bei der am Ende Friedensbilder stehen, die evtl. universale Bedeutung haben können. Wichtig wird die Interpretation passivischer Aussagen und der Rolle des Lammes. Letztlich geht es der Vf.in darum, unauflösbare Ungereimtheiten mit dem hermeneutischen Ansatz der Dramatischen Theologie zugestehen zu können.

Das folgende Kap. 3 (262–423) ist eine exegetische Annäherung an die Offb. Dazu werden die Einleitungsfragen (3.1), dann die hermeneutischen Deutungsweisen (3.2: welt- und kirchengeschichtlich; endgeschichtlich; zeit- und traditionsgeschichtlich; geschichtstheologisch; alternativ-kommunikationstheoretisch) besprochen. Insbes. drei schwer deutbare Themenfelder stehen anschließend im Fokus des Interesses: die Gewaltbilder, die Racheforderungen und die dualistische Prägung des Textes. Ausgewählte Motive (3.3), die mit diesen Themen in Verbindung stehen, werden näher analysiert (Lamm, Tiere, Hure Babylon, Braut Jerusalem). Die Vf.in resümiert, dass die exegetische Herangehensweise zahlreiche Hintergrundinformationen bietet und sich eine Fülle an Deutungsweisen aufzeigen lässt. Der Systematikerin fällt dabei auf, dass den exegetischen Analysen oftmals ein Denkmuster zugrunde liegt, das sie nachfolgend in Frage stellen will: Die Überwältigung des Feindes wird als Preis der Aussöhnung in Kauf genommen bzw. gerechtfertigt.

Das spannendste Kap. ist das letzte (424–479), in dem eine Bilanz der Anwendung der Dramatischen Hermeneutik auf die Offb gezogen wird. Chancen und Grenzen dieser Textdeutung werden aufgezeigt (4.1). Eine Konturenschärfung (4.2) und der Versuch einer bibelhermeneutischen Einordnung des dramatischen Modells (4.3) gehen einer Vergewisserung über das hermeneutische Instrumentarium voraus (4.4). Abschließend wird über das Verhältnis von Hermeneutik und Politik aus dramatischer Perspektive reflektiert (4.5).

Aus den vielen Einzelergebnissen sollen nachfolgend einige herausgehoben werden, die den hermeneutischen Ansatz der Studie besonders gut erkennen lassen: Das Lamm ist die entscheidende Gestalt, der hermeneutische Schlüssel und der Repräsentant der Transformationskraft der Offb. Die passiven Verben müssen nicht ausschließlich als *passiva divina* auf Gottes Handeln zu interpretieren sein; vielmehr bleibt der Handelnde, der auch ein Mensch sein kann, unklar. In der Offb lässt sich eine herrschaftskritische Tendenz erkennen; der An-

[2] Schmidt, Karl M., Mahnung und Erinnerung im Maskenspiel. Epistolographie, Rhetorik und Narrativik der pseudepigraphen Petrusbriefe (HBS 38), Freiburg i. Br. 2003, v.a. 403–405.

[3] Wasserman, Tommy, The Epistle of Jude. Its Text and Transmission (CB 43), Stockholm 2006, 73–98.

satz der mimetischen Theorie geht dabei von zyklisch entstehenden und sich selbst vernichtenden und (regelmäßig) neu hervorbringenden Machtstrukturen aus. Die Selbstzerstörung Babylons ist jedoch eine Leerstelle im Text. Für Offb 17 geht Schwager von einer verzerrten bzw. eingeschränkten Reflexionsfähigkeit der Beteiligten bzgl. der sich zuspitzenden Katastrophe aus. Beschrieben wird die Selbstvernichtung totalitärer Mächte. Wichtig zu berücksichtigen ist, dass es zeitgleich Texte im NT gibt, die eine andere Sicht des Röm. Reiches vertreten. Schwager fordert daher einen dramatischen Umgang mit biblischen Schriften. Das Strafgericht wird als Abwendung der Menschen von Gott verstanden, die sich so ihr Unglück und Gericht selbst bereiten. Babylon, das sich auf eigene Leistung verlässt, wird als Gegenbild zu Jerusalem vorgestellt, das ganz auf Gott vertraut (Leistungsdenken versus Sich-verdankt-Wissen). Die Gewaltbilder der Offb dienen der Offenlegung real herrschender Gewalt in der Gegenwart. Die Racheforderungen sind als Schrei der Unterdrückten zu verstehen, die von Gott das Herstellen von Gerechtigkeit fordern. Dualistische Gegenüberstellungen werden im Kontext universaler Bekehrung und als prophetischer Ausdruck der Minderheitensituation zur Stärkung der eigenen Identität gedeutet. Das Gottesbild schließt jede Gewalt aus, damit wird zugleich die Freiheit des Menschen betont. Die Offb wird daher als eine reale Schrift verstanden; die Textwelt ist gewissermaßen die Bühne für innerweltliche Geschehnisse, aber auch für Ideen. Auf ihr treten Figuren in verfremdeter Darstellungsweise auf (auch Gott!), die Aussagen über die Sprechenden/Schreibenden machen und keine (dogmatischen) Aussagen über den lebendigen, transzendenten Gott machen wollen. Die von Schwager entwickelte Mischtext-Theorie wird hier auf die Offb angewandt: Jeder Bibeltext enthält demnach Offenbarungen Gottes, die mit menschlichen Projektionen vermischt sind („Gottes Wort im Menschen-Wort"). Die Offb kann schließlich als gewaltentschleiernder, gewalttransformierender Text verstanden werden, in der die Opfer beim Namen genannt und die Taten der Verfolger aufgedeckt werden.

Die Diss. ist eine gelungene Anwendung der Dramatischen Hermeneutik R. Schwagers auf die Offenbarung des Johannes. Sie beansprucht keine Gesamtkommentierung aus exegetischer Sicht, regt aber zu einer neuen Interpretation nach den vorgestellten Prinzipien an. Die gewählte hermeneutische Sichtweise ist dem Denken des biblischen Textes angemessen und ermöglicht eine persönliche und eine politische Rezeption des Textes. Dass Exegese und systematische Theologie sehr konstruktiv zusammenarbeiten können, ist ein weiteres Ergebnis dieser zukunftsweisenden Studie.

Dortmund Beate Kowalski

Kirchengeschichte

Wagner, Jochen: **Die Anfänge des Amtes in der Kirche**. Presbyter und Episkopen in der frühchristlichen Literatur. – Tübingen: Narr Francke Attempto 2011. 358 S. (Texte und Arbeiten zum neutestamentlichen Zeitalter, 53), kt € 68,00 ISBN: 978–3–7720–8411–9

Vorliegende Arbeit ist eine am Inst. f. Ev. Theol. an der TU Dortmund angenommene Diss., deren Schwerpunkt auf den beiden Ämtern der Episkopen und Presbyter im NT und bei den Apostolischen Vätern liegt. Als Ziel formuliert der Vf., den Forschungskonsens bzgl. zweier Verfassungsformen der frühchristlichen Gemeinden, die klassische These Jürgen Roloffs von der Verschmelzung einer jüdischen Presbyterial- und (paulinischen) Episkopenverfassung, in Frage zu stellen (im Anschluss an die Arbeiten von C. Claußen und R. Campbell), wobei es v.a. einer Klärung bedarf, inwieweit die Synagogenverfassung als Vorbild für die frühchristliche Leitungsstruktur in Frage kommt. Ein zweiter Schwerpunkt liegt auf der zentralen Bedeutung der Hausgemeinden und ihrem Einfluss auf die Entwicklung der Leitungsstrukturen und Ämter (vgl. die Arbeiten von J. Rohde und R. Gehring).

Daher untersucht der Vf. die jüdischen und profangriechischen Analogien für Presbyter (wie auch Episkopen) mit dem Ergebnis, dass es sich bei den πρεσβύτεροι (meist im Plural) bis in die ntl. Zeit um „keine spezielle Amtsbezeichnung" (65) handle, vielmehr um das Kollektiv der Hausgemeindeleiter einer Stadt. Bei der Bezeichnung ἐπίσκοπος, die eine begriffliche Entnahme aus der profanen Umwelt („Aufseher", „Wart") oder der Septuaginta darstellt, kommt der Vf. bereits für Phil 1,1 zur Annahme einer Amtsbezeichnung. Für die Gemeinde in Philippi werden Episkopen und Diakone als amtliche Bezeichnungen und daher eine fortgeschrittene Organisationsstruktur angenommen. Inhaltlich dürfte die Aufgabe des ἐπίσκοπος der eines Haushaltsvorstands entsprochen haben (inklusive Vorsitz bei Mahlfeiern, 78f). War es zunächst die Bezeichnung für den Leiter einer Hausgemeinde, ergab sich mit der Zunahme der Hausgemeinden die Notwendigkeit, dass sich die Bezeichnung *Episkop* auf den Leiter des Kollegiums der Hausgemeindeleiter (Presbyter) verschob. Die Untersuchung der pln. Funktionsbezeichnungen (v.a. Apostel, Propheten, Lehrer, vgl. 1Kor 12,28–30) zielt auf die Nichtverwendung von πρεσβύτεροι bei Paulus, was der Vf. auf die Struktur der Hausgemeinden zurückführt (103). Lukas hingegen kennt πρεσβύτεροι bereits als (heidenchristliche) Amtsbezeichnung (allerdings als Rückprojektion in die Anfänge der Gemeinden von Jerusalem und in Kleinasien), entwickelt aus einer Ehrenbezeichnung in einer bestimmten Gesellschaftsstruktur, und sie erscheinen mit den Episkopen austauschbar (vgl. Apg 11,30; 14,23; 20,17.28), während in den Pastoralbriefen beide Begriffe annähernd bedeutungsgleich (Tit 1,5–9) zu sein scheinen (der Vf. datiert die Past auf 75 n. Chr.). Grundsätzlich markieren die Past aber eine deutliche Entwicklung hin zum Monepiskopat, einem Episkopen als Leiter und Vorsitzenden des Presbyterkollegiums an der Spitze einer Ortsgemeinde.

Auch bei den Apostolischen Vätern zeigen sich verschiedene Stufen der Ämterentwicklung: der 1. Clemensbrief (Kap. 42.44) kennt Presbyter bzw. Episkopen (und Diakone) und ist Apg 20 vergleichbar, die Didache kennt Episkopen und Diakone (Kap. 15, neben Aposteln, Propheten und Lehrern). Ein fortgeschrittenes Stadium konstatiert der Vf. für die Ignatiusbriefe mit einer hierarchischen Ämtertrias von *Episkopos* als Einzelperson, Presbytern und Diakonen. Darüber hinaus behandelt er Fragen zum Einsetzungsritus und zur Sukzession (205–212), wobei er für 1Clem 42–44 eine ausgeprägtere Einsetzungspraxis und Anfänge einer Sukzessionstheorie konstatiert.

Die Infragestellung einer jüdischen Ältestenverfassung wird auch von Dietrich-Alex Koch im Sammelbd. „Neutestamentliche Ämtermodelle im Kontext" (2010) vertreten (170ff). Die These W.s hat somit einiges an Brisanz. Was von Seiten einer (patristischen) Rez.in wünschenswert wäre, ist eine deutlicher historisch-kritisch akzentuierte Arbeitsweise.

Dieses Desiderat trifft auf Phil 1,1 zu (vgl. die Artikel von Tiwald und Koch im o. g. Sammelbd.) oder auch darauf, dass sowohl in den Past wie bei Ignatius der *Episkopos* an der Spitze als Zielvorstellung zu verstehen ist, was der Vf. für die Ignatiusbriefe dezidiert als Vorentscheidung ausschließt (252), was aber wohl patristischer Konsens ist. Ob der *Episkopos* sich organisch aus den Presbytern entwickelt hat oder nicht doch eine neue Leitungsstruktur (Lehrkompetenz) darstellt, fragt Koch (Ämtermodelle 199ff) und bringt die Begründung (der Bischof steht an der Stelle Gottes, Magn 6,1) in genialer Weise mit dem Kaiserkult in Verbindung (wie auch in 1Clem paganes römisches Selbstverständnis zum Ausdruck kommt). Für Did 15 wäre zu fragen, ob nicht ein „Kollegium aus Episkopen und Diakonen als künftige Verfassung" (F. Prostmeier, Ämtermodelle 232) vorgeschrieben wird. Auch die selbstverständliche Annahme, dass der Hausgemeindeleiter den Vorsitz bei Herrenmahlfeiern hatte, ist in Frage zu stellen.

Manche Aussagen überraschen, z.B. wenn Jakobus als Beispiel für „monarchischen Episkopat" (195) bezeichnet oder den Diakonen „Hilfsfunktionen" (104.284) zugesprochen werden (die Arbeit von A. Hentschel 2007 fehlt im Literaturverzeichnis, wobei dessen diffizile Unterteilung den Überblick erschwert und eine Trennung in Textausgaben und Kommentare für die Apostolischen Väter nicht sinnvoll ist). Darüber hinaus wäre eine gendersensible Sprache bei vielen Funktionsbezeichnungen wünschenswert.

Die Arbeit zeigt einmal mehr, dass die frühchristliche Ämterentwicklung zu den wohl spannendsten und brisantesten Themen der Forschung gehört und darüber kaum ohne Vorentscheidungen geschrieben werden kann (was letztlich auch auf die Rez.in zutrifft).

Graz Anneliese Felber

Contextualising Early Christian Martyrdom, hg. v. Jakob Engberg / Uffe Holmsgaard Eriksen / Anders Klostergaard Petersen. – Frankfurt a. M. u.a.: Peter Lang 2011. 275 S. (Early Christianity in the Context of Antiquity, 8), geb. € 58,80 ISBN: 978–3–631–59513–8

Der vorliegende Sammelbd. umfasst neun Beiträge, die mehrheitlich aus dem Forschungsprojekt „Jews, Christians and Pagans in Antiquity – Critique and Apologetics" an der Theol. Fak. der Univ. Aarhus hervorgegangen sind. Die Arbeiten beschäftigen sich mit dem christlichen Martyrium in den ersten drei Jahrhunderten, unternehmen zum Teil aber auch Ausblicke auf die Spätantike. Das spezielle Anliegen der Vf. ist, das Martyrium nicht isoliert zu betrachten, sondern in seinem historischen Kontext zu verorten. Dabei operieren sie mit einem weit gefassten Verständnis von Kontextualisierung: Es geht ihnen um sämtliche Interdependenzen, die sich zwischen christlichen Martyrien und ihrer pagan geprägten Umwelt im *Imperium Romanum* ausmachen lassen, wie auch um das Verhältnis der Martyrien zur jüdischen Tradition. Die Vf. nehmen dazu sowohl die Praxis der Martyrien in den Blick als auch ihre textuelle Verarbeitung in den verschie-

denen Gattungen von Märtyrerakten, -berichten und -legenden sowie anderen christlichen oder paganen Schriften, in denen sich Äußerungen zu dem Sujet finden.

Die Aufsätze sind chronologisch angeordnet. *Niels Willert* und *Stefan Krauter* befassen sich eingangs mit den Passionserzählungen im NT, konkret mit den Berichten über die Passion Jesu in den synoptischen Evangelien und über jene des Stephanus in der Apostelgeschichte. Sie eruieren, inwieweit diese in der Tradition jüdischer Martyriumsberichte – etwa im Buch Daniel oder im Makkabäerbuch – stehen bzw. in welchem Grade sie durch griechisch-römische Erzählungen über den ‚noble death' geprägt sind, bspw. durch Platons Apologie des Sokrates und deren Rezeption in der griech. und lat. Literatur. Beide ermitteln zahlreiche Gemeinsamkeiten, aber auch markante Unterschiede zwischen derartigen Texten und den ntl. Dokumenten. *Jesper Carlsen* setzt sich sodann mit strukturellen Parallelen zwischen christlichen Martyrien und athletischen Wettkämpfen der griechisch-römischen Antike auseinander. Seinen Ausgangspunkt bilden die Martyrien in den Amphitheatern und die Frage, wie diese von christlichen Autoren konzeptualisiert wurden. Dabei richtet er seinen Fokus auf die *militia Christi* und zeigt auf, wie stark diese im hier angesprochenen Kontext durch römische Werthaltungen – z. B. das *virtus*-Verständnis oder die Konnotation von Siegen – beeinflusst ist. *Jakob Engberg* hingegen befasst sich in seinem Beitrag mit der Perzeption christlicher Martyrien durch sog. *pagani*. Er vertritt die Position, dass die Römer den Tod von Christen bei den Gladiatorenspielen primär als eine übliche Form der Exekution aufgefasst hätten. Zudem problematisiert er die verbreitete These, dass die Standhaftigkeit der Märtyrer beim heidnischen Publikum vielfach Bewunderung ausgelöst und als Missionsmittel gewirkt habe. Die Untersuchung von *Jesper Hyldahl* ist der ‚Gnostic Critique of Martyrdom' gewidmet. Ihm geht es besonders um Kontroversen über die korrekte Form des Martyriums unter Christen und deren Rolle in dogmatischen Konflikten. Besondere Aufmerksamkeit schenkt er Clemens von Alexandrien, der sich bekanntlich gegen ein ‚blutiges' Martyrium ausgesprochen und für ein Martyrium plädiert hat, das die Erkenntnis (*gnosis*) Gottes, verbunden mit der Liebe zu Gott und der Orientierung an christlichen Normen, zum Gegenstand hat. *Nils Arne Pedersen* erkundet im Anschluss die Entstehung des christlichen Suizidverbotes und dessen Bezug zur Martyriumsthematik. Er widerlegt die bis heute gängige These, dass das christliche Verbot der Selbsttötung erst durch Augustinus systematisch formuliert worden sei. In diesem Zusammenhang wirft er auch die Frage auf, inwieweit es adäquat sei, im Falle der Martyrien von einem ‚freiwilligen Tod' zu sprechen. *Judith Lieu* widmet sich in ihrem Beitrag den Adressaten der Märtyrerakten. Sie macht zahlreiche sprachliche und inhaltliche Bezüge zwischen jenen und apologetischen Texten aus und vertritt auf dieser Basis die Auffassung, dass Märtyrertexte nicht speziell an christliche Hörer bzw. Leser gerichtet waren, während Apologien ein paganes Publikum im Blick gehabt hätten, sondern beide Gattungen von beiden Gruppen rezipiert wurden. *Anders Klostergaard Petersen* richtet seinen Fokus auf das Phänomen der Transgression der Geschlechtergrenzen im Martyrium. Im Unterschied zu den meisten Forschern, die sich mit der Thematik auseinandersetzen, nimmt er nicht nur Mädchen und Frauen ins Visier, sondern auch Männer. *Dayna S. Kalleres* schließlich wendet sich in ihrem Aufsatz der Spätantike zu und untersucht die Rolle der Martyrien in den christlichen Diskursen des 4. und frühen 5. Jh.s. Sie demonstriert, wie der Typus des Märtyrers in der christlichen Mission der konstantinischen und nachkonstantinischen Zeit als Identifikationsfigur propagiert und zur Kritik an vermeintlichem Fehlverhalten zeitgenössischer Christen herangezogen wurde.

Der Bd. gewährt einen repräsentativen Einblick in die aktuellen Forschungen zum frühchristlichen Martyrium und seiner Kontextualisierung. Keiner der Beiträge deckt gänzlich neue Gesichtspunkte auf; alle aber enthalten Überlegungen, die zu weiteren Fragen anregen und zu neuerlichen Studien Anlass zu geben vermögen. Einige von der Forschung bereits intensiv erörterte Themen, welche den Kontext von Martyrien betreffen, werden nur am Rande angesprochen: so der rechtliche Rahmen oder die politischen Bedingungen. Auch das Moment der Transformation des Leitbildes Märtyrer und deren historischer Verortung wird nur an wenigen Stellen berücksichtigt. Gleiches gilt für strukturelle Differenzen zwischen Märtyrern im griechischen Osten und lateinischen Westen sowie deren kulturelle Hintergründe.

In Übereinstimmung mit zahlreichen Arbeiten zum Martyrium, die in der jüngsten Vergangenheit erschienen sind, zeichnen sich viele der Beiträge durch intensive Forschung an den überlieferten literarischen Quellen aus, bspw. in Form einer Beschäftigung mit Erzählstrukturen oder intertextuellen Bezügen zu ganz verschiedenen Zeugnissen des jüdischen wie des griechisch-römischen Kulturkreises. Hier ließen sich zweifelsohne noch weitere Studien anschließen. Das trifft auch auf einen anderen Themenkomplex zu, der in mehreren der Aufsätze zumindest tangiert wird: jenen der performativen Aspekte des Martyriums bzw. der Märtyrerberichte. Zu denken wäre etwa an weiterführende Untersuchungen zur Präsentation der Martyrien als *spectacula*, welche sich nicht zuletzt auf dem Hintergrund der Sehgewohnheiten ihrer Adressaten noch eingehender interpretieren lassen, als es bereits geschehen ist.

Gießen Karen Piepenbrink

Greschat, Martin: **Der Protestantismus in der Bundesrepublik Deutschland (1945–2005)**. – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2010. 245 S. (Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen, IV/2), kt € 38,00 ISBN: 978–3–374–02498–8

Der Gießener evangelische Zeithistoriker Martin Greschat stellt eine „Epoche" vor, die – obgleich von vergleichsweise kurzer Dauer – einen Zeitraum umfasst, dessen rasante Veränderungen ihresgleichen suchen. Diese Beobachtung erscheint zum einen als Folge der subjektiven Zeitgenossenschaft – der durchschnittliche Leser wird auf die beschriebenen Ereignisse eine eigene, überwiegend erfahrungsgesättigte Perspektive entwickelt haben. Zum anderen sind die Veränderungen, die über Deutschland bzw. den deutschen Protestantismus in den letzten 60 Jahren hereingebrochen sind, auch objektiv fassbar: „Nachkriegszeit" (9–26), die „Ära Adenauer" (27–79), das „Jahrzehnt der Umbrüche" (80–133), die „unruhigen Beruhigungen" der 1970er Jahre (134–194) und schließlich das Leben „im vereinten Deutschland" (195–221) markieren die sich z. T. überlappenden Phasen der jüngeren Zeitgeschichte. Ein Abkürzungsverzeichnis, ein auch Archivalien umfassendes Quellen- und Literaturverzeichnis sowie ein Personenregister runden die Darstellung ab.

Jenseits kirchen- oder parteipolitischer Voreinstellungen oder einer entsprechenden Parteilichkeit beabsichtigt der Vf., ein Verstehen der jüngeren bundesrepublikanischen Geschichte des Protestantismus zu eröffnen. Insofern impliziert sein Ansatz zunächst ein Absehen von apologetischen oder vorurteilsbehafteten Darstellungen. Im Zentrum steht vielmehr die Frage, „was in jener Vergangenheit gedacht und getan wurde, was geschehen ist und was nicht – und warum dies so ist"(6). Daher liegt G. jeder Historismus fern, er beabsichtigt, Orientierungsangebote zu unterbreiten. Insofern unterscheidet sich sein Ansatz wesentlich von den im Umfeld der „Kirchlichen Zeitgeschichte" (KZG) ausgebildeten, auf die Theologie fixierten Überlegungen Gerhard Besiers, aber auch nicht unerheblich von dem Konzept der „Konfliktgemeinschaft Kirche", das Wolf-Dieter Hauschild 2004 in seiner gleichnamigen Monographie entwarf: Der Protestantismus wird also nicht binnenkirchlich analysiert, sondern in den übergreifenden Kontext der bundesrepublikanischen Gesellschaft, sofern aus sachlichen Gründen geboten auch der Parallelentwicklung im Osten Deutschlands, hineingestellt.

In der „Nachkriegszeit" übernehmen die aus bekenntniskirchlichen Kreisen hervorgehenden Pfarrer Führungspositionen in Landeskirchen, deren Auflösung sie ursprünglich favorisiert hatten (12f). Dabei zeichnet sich im Umfeld der Darmstädter Schulderklärung frühzeitig eine Konfliktlinie ab, die in der „Ära Adenauer" zwar nicht die Diskussion um die unstrittige Aussöhnung mit dem westlichen Nachbarn Frankreich bestimmt und die auch nicht in der Wirtschaftspolitik, sondern in den Diskussionen um die Remilitarisierung sichtbar wird: Während der bayrische Landesbischof Hans Meiser als ehemaliger Exponent einer intakten Landeskirche für ein lutherisches Ordnungsverständnis eintritt, optiert Martin Niemöller für eine Kirche „von unten" (14, 21f, 37f). Als hessischer Kirchenpräsident steht er mit der Mehrheit der Protestanten der Wiederbewaffnung kritisch gegenüber (42) und vertritt im Übrigen die Auffassung, dass die (protestantischen) Kirchentheologen den Politikern die Marschroute vorgeben. Demgegenüber favorisieren die ehemaligen Vertreter der intakten Landeskirchen ein Politikverständnis, das von Adenauer und der CDU gewissermaßen vorgegeben ist.

In diesen Rahmen zeichnet G. Aufstieg und Niedergang des Einflusses der „evangelischen Akademien" (53) ein. Während hier bis etwa 1949 über ein künftiges Staatsmodell gestritten wird, zeichnet sich seit dem Inkrafttreten des Grundgesetzes eine Öffnung der potentiellen Diskussionsforen ab: Während Niemöller eine Fortsetzung der Bruderräte wünscht, verlangt Meiser die Einführung lutherischer Kirchenleitungsmodelle, wohingegen Gustav Heinemann den Kirchentag als ein solches Forum favorisiert. Die Trennlinie verschärft sich in den Konflikten der späten 1950er Jahre: Weniger der binnenkirchliche, zwischen Evangelikalen und lutherischen Fundamentalisten einerseits, Bultmann und den konsensliberalen, geschichtlich denkenden Kräften andererseits anhebende Entmythologisierungsstreit als vielmehr die Diskussion um die atomare Bewaffnung sowie der sich anbahnende Verzicht auf die Wiedervereinigung Deutschlands führen zu einem Streit um die absehbaren politischen Folgen der Westeinbindung.

In den 1960er Jahren, dem „Jahrzehnt der Umbrüche", scheint mit der Ostdenkschrift der EKD etwas zu gelingen, was aufgrund der vorangegangenen Friktionen tendenziell ausgeschlossen schien: Das alte Ideal der kirchlichen Bruderräte wird real, die Einsicht in die Vernunftmäßigkeit des Rechtsverzichts bereitet jedoch nicht der Wiedervereinigung, sondern der Aussöhnung mit den östlichen Nachbarn Bahn und eröffnet der Politik neue Handlungsspielräume, die v. a. Willy Brandt für die Ostverträge nutzt: Durch Enthaltung der CDU/CSU-Fraktion wird die Ratifizierung (17.5.1972) möglich.

Im kirchlichen Protestantismus stehen politische Fragen auf der Agenda: Der Streit um die sich ursprünglich aus existentialen Wurzeln speisende Anthropologisierung der Theologie, die von Eppler (SPD) und v. Weizsäcker (CDU) erarbeitete, den Nationalstaat zur Disposition stellende Friedensdenkschrift so-

wie außenpolitische Themen (Kongo, südafrikanische Apartheidpolitik, Vietnamkrieg) bewegen zunehmend die gesellschaftliche Öffentlichkeit. Dass sich der kirchlich verfasste Protestantismus dabei zunehmend pluralisiert, belegen nicht nur die Diskussionen um das politische Nachtgebet, das sich zwischen Oktober 1968 und Juli 1972 37 verschiedenen Themen zuwendet. Auch das Strafgesetzbuch verändert unter dem Einfluss einer zunehmenden Säkularisierung sein Gesicht: Die Abschaffung der das Privatleben des Einzelnen reglementierenden Paragraphen (Ehebruch, Homosexualität und Sodomie) sowie die Regelung des Umgangs mit Pornographie und Schwangerschaftsabbruch werden durch Heinemann als Justizminister der großen Koalition umgesetzt bzw. eingeleitet (163). Im innerkirchlichen Bereich verschärft sich der Ton: Der bayrische Landesbischof Dietzfelbinger warnt als Ratsvorsitzender der EKD 1971 vor einem neuen Kirchenkampf. Dabei geht es nicht um die Verunglimpfung Dorothee Sölles als „deutsche Christin", sondern um die nach der Gründung des DDR-Kirchenbundes notwendig gewordene neue Grundordnung der EKD, die 1976 von Bayern, Württemberg und Schaumburg-Lippe abgelehnt werden soll (123f). Dass Werner Simpfendörffer ausgerechnet in der ev. Akademie Bad Boll von der Kirche als Provisorium spricht, passt in den emotional aufgeladenen Rahmen der frühen 1970er Jahre (121).

Die globale Ökonomisierung nicht nur des bundesrepublikanischen Protestantismus zu Beginn der 1970er Jahre bringt die Einsicht in die Grenzen des wirtschaftlichen Wachstums im Sinne der „unruhigen Beruhigungen" (hier zunächst Ölkrise und Gutachten des Club of Rome) mit sich. Die Politisierung der Theologie findet einen ersten Abschluss in der Erkenntnis, dass Kirche auf die Artikulation einseitiger Positionen verzichten solle. Insofern kommt nicht nur die Demokratiedenkschrift von 1985 als Frucht der Reflexionen über den Umgang mit extremen Positionen wie Marxismus (Rotbuch), Linksterrorismus sowie Neuen Sozialen Bewegungen (Ökologie-, Anti-Atom-, Friedens- und Frauenbewegung) reichlich spät (198f), der Ökonomisierung des kirchlich verfassten Protestantismus kann „im vereinten Deutschland" auch nur vereinzelt Substantielles entgegengesetzt werden. Das EKD-Impulspapier „Kirche der Freiheit" (2006) bietet der kleiner werdenden Zahl praktizierender Protestanten – bereits zwischen 1963 und 1973 hatte sich die Zahl der Gottesdienstbesucher mehr als halbiert (114) – die Auflösung von Kerngemeinden zugunsten regionaler „Leuchtfeuer" an. Die geistliche Orientierungskrise soll durch ökonomische Planung, nicht aber durch Besinnung auf die Kernaufgaben überwunden werden.

Die Monographie weist über vorangegangene Darstellungen zur kirchlichen Zeitgeschichte (Besier, Hauschild) hinaus, insofern sie konsequent die Wechselwirkungen zwischen bundesrepublikanischer Gesellschaft und Protestantismus verfolgt. Dabei profiliert sich das interessant geschriebene, perspektivisch ausgreifende und im Detail höchst kenntnisreiche Werk durch eindrückliche Orientierungsangebote: Einer die gesellschaftliche Säkularisierung konstruktiv aufnehmenden Darstellung von kirchlichen, protestantischen und gesamtgesellschaftlichen Pluralisierungsphänomenen folgt eine die Folgen der globalen Ökonomisierung für das amtskirchliche Handeln aufzeigende und insofern dieses perspektivisch hinterfragende Kritik. Dass G. am Ende den Blick auf diese Problematik fokussiert, ist nicht zuletzt dem ihm vorliegenden Material geschuldet. Daher leistet seine Monographie nicht nur einen Beitrag zur kritischen Zeitgenossenschaft, sondern wird auch selbst zu einem wichtigen Stück Zeitgeschichte. Nicht nur aus diesem Grund sind dem Buch viele kritische Leser zu wünschen.

Göttingen Antje Roggenkamp

Esch, Tabea Mariga: **„Freie Kirche im freien Staat"**. Das Kirchenpapier der FDP im kirchenpolitischen Kontext der Jahre 1966 bis 1974. – Tübingen: Mohr Siebeck 2011. 614 S. (Beiträge zur historischen Theologie, 157), ln € 124,00 ISBN: 978–3–16–150617–8

Die Frage, wofür die FDP steht, ist so alt wie die Partei selbst. Wohl kaum eine andere politische Gruppierung hat eine solche Wandlungsfähigkeit bewiesen, auch weil sie bis heute äußerst unterschiedliche Strömungen zu vereinen sucht. Das hängt historisch gesehen mit der Trennung zwischen Links- und Nationalliberalen in der zweiten Hälfte des 19. Jh.s zusammen. Anfang der 1970er Jahre zeigten sich allerdings auch noch ganz andere Facetten, wie die Arbeit von Tabea Mariga Esch belegt. Ihre an der Ev.-Theol. Fak. Münster eingereichte kirchenhistorische Diss. sondiert das Verhältnis der FDP zu den Kirchen am Grundsatzpapier „Freie Kirche im freien Staat". Das Papier wurde 1974 auf dem 25. Bundesparteitag der FDP in Hamburg mit 262 gegen 82 Stimmen angenommen. Heute weitgehend in Vergessenheit geraten, sind viele seiner als Thesen bezeichneten Forderungen, wie etwa die Abschaffung der Kirchensteuer zugunsten von kircheneigenen Beitragssystemen, aktueller denn je.

Die genannte Position lässt den Eindruck eines kirchenkritischen Dokuments entstehen, und so ist es auch von fast allen kirchlichen Vertretern, aber auch Spitzenpolitikern der beiden großen Volksparteien verstanden und abgelehnt worden. Allerdings ist diese Wahrnehmung einseitig, eine andere Perspektive entfaltet sich, wenn man sich mit E. die komplexe Entstehungsgeschichte des Kirchenpapiers anschaut, die im Folgenden nur in ihren wichtigsten Etappen nachgezeichnet werden kann.

Vorbereitet durch eine längere Einführung, in der die Einstellung der FDP zu den beiden Großkirchen bis zum Untersuchungszeitraum dargestellt wird, steht diese mit fast 300 S. im Mittelpunkt. E.s Analyse beginnt mit dem Wandlungsprozess der Jugendorganisation der FDP, den Deutschen Jungdemokraten, während der 1960er und 1970er Jahre. Viele der Jungdemokraten bemühten sich um Abstand von der FDP, der linke Flügel sah sich in der Nähe zur außerparlamentarischen Opposition. Ein wichtiger Gesprächs- und Kooperationspartner für die Jungdemokraten in Nordrhein-Westfalen war die 1961 gegründete Humanistische Union. Auch wenn kein gemeinsames Dokument zum Verhältnis von Staat und Kirche entstand, lässt sich nach E. ein Antrag des Kreisverbandes Hagen „als Produkt bzw. eine Art Zusammenfassung aus der gemeinsamen Arbeit der ideologiekritischen Kräfte aus Jungdemokraten und Humanistischer Union" verstehen. Dieser Antrag, das Papier „Liberalismus und Christentum", wurde auf der Landesdelegiertenkonferenz der Jungdemokraten vom Januar 1973, mit einigen kleinen Änderungen versehen, angenommen. Der Landesvorstand brachte daraufhin das Papier auf der Bundesdelegiertenkonferenz in Duisburg und auf dem Landesparteitag der FDP in Nordrhein-Westfalen ein, das Dokument war damit auch Angelegenheit der FDP geworden. Auch wenn „Liberalismus und Christentum" in seinen verschiedenen Textfassungen abgeschwächt wurde, blieb der Grundtenor in einer scharfen Gegenüberstellung von Liberalismus und Christentum unverändert. So heißt es etwa in der Präambel: „Liberalismus ist aufklärerisch-rational. [...]. Religion ist demgegenüber dadurch gekennzeichnet, daß sie sich im Besitz letzter Wahrheiten glaubt, und ist daher irrational. Liberalismus und Religion befinden sich somit in einem grundsätzlichen erkenntnistheoretischen Konflikt." (571) Entsprechend deutlich sind die „Forderungen" der Jungdemokraten, dazu gehörte etwa die Abschaffung des Religionsunterrichts als Lehrfach an staatlichen Schulen (572).

Auch wenn das Verhältnis zwischen der FDP und beiden Kirchen, wie E. in ihrem einführenden Teil zeigt, keineswegs als besonders gut bezeichnet werden kann, sind die konfessionellen Unterschiede deutlich zu erkennen. Gab es so gut wie keine FDP-Spitzenpolitiker mit ausgeprägten Verbindungen zur katholischen Kirche, war doch eine Reihe von führenden Persönlichkeiten der Partei fest in der evangelischen Kirche verankert. Es verwundert daher nicht, dass sich die Bundes-FDP, auch von der scharfen kirchlichen Kritik des Papiers „Liberalismus und Christentum" aufgeschreckt, bemühte, das Manifest der Jungdemokraten umzuformen. So entwickelte ein Arbeitskreis unter Leitung von Liselotte Funcke, gut vernetzt in der Evangelischen Kirche von Westfalen, ein eigenes Dokument. Bemerkenswert ist auch hier die konfessionelle Einseitigkeit der Zusammensetzung der Kommission. So lassen sich nach E. 17 Mitglieder als kirchennah einschätzen, darunter befanden sich allerdings nur zwei Katholiken. Nach heftigen Diskussionen konnte sich schließlich der Ausschuss auf den Entwurf „Freie Kirche im freien Staat" vom August 1973 einigen. Der Bundesparteitag der FDP vom November 1973 verwies das Dokument zur weiteren Meinungsbildung in die Landesverbände. Obwohl sich „Freie Kirche im freien Staat" bemühte, die dichotomische Gegenüberstellung von Liberalismus und Religion der Jungdemokraten zu überwinden, und daher auch die meisten „Forderungen", nun als „Thesen" bezeichnet, abgeschwächt wurden, sahen trotzdem einige Landesverbände, allen voran Bayern, in dem Papier ein kirchenfeindliches Dokument und sprachen sich gegen seine Annahme aus. Auf dem Parteitag in Hamburg 1974 kam es daher zur großen Auseinandersetzung zwischen zwei in der evangelischen Kirche engagierten liberalen Spitzenpolitikerinnen. Während Liselotte Funcke das Papier als Gesprächsangebot an die Kirchen verteidigte, lehnte Hildegard Hamm-Brücher, von 1974 bis 1988 Präsidiumsmitglied des Evangelischen Kirchentages, es als Angriff nicht nur auf die Kirchen, sondern auch auf das Christentum scharf ab. Damit konnte sie sich allerdings nicht durchsetzen, wie das eingangs genannte Abstimmungsergebnis zeigt. Ob allerdings Funckes Hoffnung auf einen verstärkten Dialog mit den Kirchen aufging, muss bezweifelt werden. Im letzten Kap. zur Rezeption des Papiers, in dem E. sich auf die evangelische Kirche beschränkt, wird deutlich, dass wie auch auf katholischer Seite – einmal abgesehen von Einzelaspekten – Abneigung und Distanz dominierten. E. sieht daher den Erfolg des Kirchenpapiers der FDP nicht darin, dass es sich in seinen Punkten durchsetzen konnte: „Die Bedeutung des Kirchenpapiers lag vielmehr im Grundsätzlichen begründet. Sie zeigte sich in jener Aufnahmebereitschaft, die das Papier in der Öffentlichkeit fand und die sich in einer breiten Diskussion und der damit einhergehenden Publizität ausdrückte." (555)

Dieser Einschätzung kann man zustimmen. Allerdings hätte es der Arbeit gut getan, die angesprochene Öffentlichkeit stärker in den Vordergrund zu rücken. Die stark protestantisch geprägte Rezeptionsgeschichte, die zudem ausschließlich die unmittelbaren Reaktionen auf das Papier fokussiert, fällt im Vergleich zur Entstehungsgeschichte – Straffungen wären hier sinnvoll gewesen – knapp aus. Sprachliche Glättungen hätten der Lesbarkeit gut getan. Trotz dieser Einschränkungen handelt es sich bei der Arbeit um einen wichtigen Beitrag zur kirchlichen Zeitgeschichte, der durch eine akribische Quellenarbeit besticht und so aufschlussreiche Einblicke in die religiösen Transformationsprozesse der 1960er und 1970er Jahre gibt. Inhaltlich ist v. a.

die aufgezeigte Pluralisierung hervorzuheben. Ein christliches Selbstverständnis konnte so zu ganz unterschiedlichen Positionierungen im Verhältnis von Staat und Kirche führen, selbst Jungdemokraten in der Humanistischen Union wiesen ausgeprägte kirchliche Bezüge auf. Es ist zu hoffen, dass die Arbeit von E. auch als Anregung dient, diesen Prozessen weiter auf den Grund zu gehen.

Bochum Andreas Henkelmann

Edizione nazionale dei diari di Angelo Giuseppe Roncalli – Giovanni XXIII:
Edizione critica e annotazione. – Bologna: Istituto per le Scienze Religiose di Bologna.

Vol. 1: Il Giornale dell'Anima. Soliloqui, note e diari spirituali, a cura di Alberto Melloni. – 1987. 545 S., geb. ISBN 88–901107–0–8

Vol. 2: Nelle mani di Dio a servizio dell'uomo. I diari di don Roncalli, 1905–1925, a cura di Lucia Butturini. – 2008. 598 S., geb. € 50,00 ISBN 978–88–901107–5–7

Vol. 3: Tener da conto. Agendine di Bulgaria, 1925–1934, a cura di Massimo Faggioli. – 2008. 284 S., geb. € 50,00 ISBN 978–88–96118–00–9

Vol. 4/1: La mia vita in Oriente. Agende del delegato apostolico, 1935–1939, a cura di Valeria Martano. – 2006. 821 S., geb. € 50,00 ISBN 978–88–901107–7–5

Vol. 4/2: La mia vita in Oriente. Agende del delegato apostolico, 1940–1944, a cura di Valeria Martano. – 2008. 865 S., geb. € 50,00 ISBN 978–88–901107–7–5

Vol. 5/1: Anni di Francia. Agende del nunzio, 1945–1948, a cura di Étienne Fouilloux. – 2004. 595 S., geb. € 50,00 ISBN 978–88–901107–1–6

Vol. 5/2: Anni di Francia. Agende del nunzio, 1949–1953, a cura di Étienne Fouilloux. – 2006. 725 S., geb. € 50,00 ISBN 978–88–901107–9–1

Vol. 6/1: Pace e Vangelo. Agende del patriarca, 1953–1955, a cura di Enrico Galavotti. – 2008. 696 S., geb. € 50,00 ISBN 978–88–901107–4–0

Vol. 6/2: Pace e Vangelo. Agende del patriarca, 1956–1958, a cura di Enrico Galavotti. – 2008. 809 S., geb. € 50,00 ISBN 978–88–901107–6–4

Vol. 7: Pater amabilis. Agende del pontefice, 1958–1963, a cura di Mauro Velati. – 2007. 569 S., geb. € 50,00 ISBN 978–88–901107–2–6

Dass Päpste Tagebücher schreiben und diese oder andere persönliche Papiere der Nachwelt hinterlassen, ist eine Seltenheit. Während etwa Pius XI. (1922–1939) nach seinem Amtsantritt auf private Korrespondenz überhaupt verzichtete und Pius XII. (1939–1958) verfügte, seine persönlichen Papiere nach seinem Tod zu vernichten, dachte Johannes XXIII. (1958–1963) anders. Er pflegte nicht nur über fast sieben Jahrzehnte hinweg Tagebuch zu führen – beginnend mit seiner Seminaristenzeit 1895 in Bergamo bis zu seinem Tod 1963 (letzter Eintrag 20. Mai 1963) –, sondern hinterließ seine Tagebücher mit persönlichen Briefen und Dokumenten seinem Privatsekretär Loris Francesco Capovilla, der an keine Sperrfrist gebunden war und bereits in den 1960er Jahren Teile davon veröffentlichte. Es war ein außerordentlicher Glücksfall, dass in der Folge der Konzilien- und Papsthistoriker Giuseppe Alberigo (1926–2007) die Nachlasspapiere für das von ihm geleitete *Istituto per le scienze religiose* in Bologna erwerben konnte. Parallel zur Herausgabe der *Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils* (5 Bd.e, 1995–2001) und einer Biographie Johannes' XIII. (2000) initiierte Alberigo auch die Herausgabe der *Diari di Angelo Giuseppe Roncalli – Giovanni XXIII.* Sein Nachfolger Alberto Melloni und seine Mitarbeiter konnten die Edition, die höchste editorische Standards erfüllt, nach rund zwanzigjähriger Editionsarbeit zum Abschluss bringen.

Die vorliegenden sieben Bd.e (zehn Teilbd.e) der Tagebücher erschienen in der renommierten Reihe der *Edizione Nazionali* und ersetzen die bisherigen Teilausgaben. Sie sind durch eine präzise Kommentierung und durch Personenregister mustergültig erschlossen. Dies verdient umso größere Anerkennung, als in den Tagebüchern Hunderte von Personen aufgelistet sind, die im kritischen Apparat aufwendig identifiziert werden mussten.

In ihrer Anlage sind die Tagebücher von unterschiedlicher Art. Der erste Bd., bearbeitet von *Alberto Melloni*, enthält die kritische Neuedition des *Giornale dell'Anima* (Erstpublikation durch Capovilla 1964). Er beginnt 1895 mit den Aufzeichnungen des vierzehnjährigen Seminaristen Angelo Roncalli, der 1881 in Sotto il Monte in der Provinz Bergamo geboren wurde und seiner Heimat und Familie – auch dies bestätigen die Tagebücher – zeitlebens eng verbunden blieb. R. führte sein *Geistliches Tagebuch* während aller Stationen seines Lebens bis zu seinem Tode fort. Darin gibt er ausführlich Rechenschaft über seine geistliche Entwicklung und Gewissensbildung, über geistliche Lektüre und religiöse Praxis, die regelmäßig absolvierten Exerzitien, nennt selbst Namen der Beichtväter, nennt Vorbilder im Glauben und in der Christusnachfolge, darunter immer wieder den Mailänder Erzbischof Karl Borromäus (1538–1584), und berichtet über die Art und Weise, wie er ihnen nacheifern will. Das *Geistliche Tagebuch* belegt, wie stark der lombardische Bauernsohn in der traditionellen katholisch-konservativen Kirchlichkeit und Frömmigkeit verwurzelt war und es geblieben ist; und es dokumentiert eindrucksvoll, wie sehr R. „bonus pastor" für alle Menschen sein wollte, „nonostante la mia piccolezza ed indignità" (465), und wie sehr er sich als Diener und Werkzeug Gottes verstand – auch bei der Einberufung des II. Vatikanischen Konzils (vgl. 498).

Die folgenden sechs Bd.e der Tagebücher behandeln zeitlich jeweils einen bestimmten Lebensabschnitt R.s. In ihrer Mehrzahl bestehen sie aus sog. Agenden, d.h. Aufzeichnungen über das jeweilige Tagesprogramm mit Notizen u.a. über Audienzen, Besuche, Reisen, Visitationen, liturgische Zeremonien, Vorkommnisse im Alltag.

Bd. 2, bearbeitet von *Lucia Butturini*, vereinigt die Tagebücher von 1905 bis 1925, als der junge Priester R. Sekretär seines Heimatbischofs und Vorbilds Radini Tedeschi war, während des Ersten Weltkriegs Militärdienst leistete und nach dem Krieg in Rom das Werk für die Verbreitung des Glaubens in Italien zu leiten hatte. Der Bd. enthält auch Reiseberichte, bspw. 1906 ins Heilige Land (135–180), 1911 in die Schweiz (185–203), 1912 nach Österreich und einen Abstecher nach München (209–215).

Die Bd.e 3 (bearbeitet von *Massimo Faggioli*) und 4 (bearbeitet von *Valeria Martano*) sind der zwanzigjährigen Diplomatenzeit als Apostolischer Visitator in Bulgarien (1925–1934) und als Apostolischer Delegat für Griechenland und die Türkei in Istanbul (1935–1944) gewidmet, wo R. fernab vom päpstlichen Rom ganz andere Glaubens-, Denk- und Lebenstraditionen kennenlernte. Während aus der Zeit in Sofia Abrechnungen und ein Reisetagebuch aus dem Jahre 1934 vorliegen, sind die beiden Halbbd.e über die Tätigkeit „in Oriente" eine außerordentlich ergiebige Quelle für die genaue Kenntnis dieser langen und fruchtbaren Periode im Leben R.s. In der Begegnung mit dem orthodoxen Christentum entwickelte er erste ökumenische Sensibilität, in der Türkei, die sich unter Kemal Atatürk (1881–1938) dem Westen öffnete, gewann er neue Perspektiven im Umgang mit einer nichtchristlichen Religion und Kultur. Hier war er auch mit den Schrecken des Zweiten Weltkriegs konfrontiert, wobei die Tagebücher nicht nur die schon bekannten Kontakte R.s mit jüdischen Institutionen und Persönlichkeiten (bspw. Isaac Herzog [1888–1959], „persona amabile", Bd. 4/2, 692) bestätigen, sondern wiederholt auch durchblicken lassen, wie stark ihn selber die Verfolgung der Juden beschäftigte (vgl. ebd., 460, Eintrag vom 19.10.1942). Bemerkenswert ist auch die Frage, die ihm Pius XII. bei der Privataudienz am 10. Oktober 1941 stellte, „se il suo [des Papstes] silenzio circa il contegno del nazismo non è giudicato male" (ebd., 290).

Eine ebenso hochkarätige Quelle stellen die Agenden des 5. Bd.es dar, der wiederum in zwei Halbbd.en R.s Nuntiatur im Paris des Nachkriegseuropa (1945–1953) dokumentiert und die der Bearbeiter *Étienne Fouilloux* unter dem Titel „Journal de France" (2006–2008) auch in französischer Übersetzung vorgelegt hat. In Paris hatte R. in den Jahren 1945 bis 1947 die schwierigen Verhandlungen mit der Regierung de Gaulle zu führen, die verlangte, alle Bischöfe, die mit der Vichy-Regierung kollaboriert hatten, zu entfernen, wobei es ihm schließlich gelang, sich mit der Regierung auf eine maßvolle ‚Säuberung' des Episkopats zu verständigen. Sein unkonventioneller diplomatischer Stil und seine Kontakte über die katholischen Grenzen hinaus wurden allerdings nicht überall goutiert und stießen namentlich bei Christdemokraten oder beim Botschafter Frankreichs am Heiligen Stuhl auf Kritik. In Frankreich lernte R. ein Land kennen, das von Säkularisierung und religiösem Indifferentismus geprägt war; zugleich sah er sich mit Neuaufbrüchen im französischen Katholizismus konfrontiert, in denen sich das Drängen nach theologischer und pastoraler Erneuerung manifestierte und denen der Nuntius in Loyalität mit der römischen Kirchenleitung wenig Sympathie entgegenbrachte (über den Dominikaner Marie-Dominique Chenu [1895–1990], der sich intensiv für die Arbeiterpriester eingesetzt hat, heißt es bspw.: „uomo capace e preso anche lui dalla febbre ‚des nouvelles structures'"; Bd. 5/1, 505). Dennoch haben die vielen Kontakte und Reisen Spuren hinterlassen, wie das von Capovilla überlieferte Zeugnis Johannes' XXIII. aus dem Jahre 1963 belegt: „Wer wie ich zwanzig Jahre im Orient und acht in Frankreich verbracht hat und dabei verschiedene Kulturen miteinander vergleichen konnte, der weiß, dass der Augenblick gekommen ist, die Zeichen der Zeit zu erkennen, die von ihnen gebotenen Möglichkeiten zu ergreifen und weit nach vorn zu blicken." (Zit. Bd. 4.1, VII)

Die Halbbd.e 6/1 und 6/2, bearbeitet von *Enrico Galavotti*, vereinigen die Tagebücher aus R.s Zeit als Erzbischof und Patriarch von Venedig (1953–1958). Im Zentrum steht sein pastorales Wirken (Diözesansynode, Vertraulichkeit in der Diözesanleitung und im Austausch mit dem Klerus) und es zeigt sich das Profil eines Bischofs, der sich im besten Sinne des Wortes als Hirte und seine Sendung als Dienst an den Menschen versteht – beides wichtige Elemente zum Verständnis des künftigen Papstes. Der Bd. schließt mit den Eintragungen zum Konklave 1958.

Bd. 7 schließlich vereinigt die Agenden der Pontifikatsjahre von 1958 bis 1963, die den Tagesablauf des Papstes in seiner Vielschichtigkeit dokumentieren und nachvollziehbar machen. Ins Auge sticht sofort das gewaltige Pensum an Audienzen, das der Papst vor und während des Konzils zu absolvieren hatte, angefangen von Kardinälen und Bischöfen über Persönlichkeiten aus Politik und Gesellschaft bis zu den Vertretern anderer Konfessionen und der umstrittenen Privataudienz für Alexej Adschubej (1924–1993), den Schwiegersohn Chruschtschows, und seine Gemahlin (507), die auch Ausdruck der neuen vatikanischen Ostpolitik war. Insbes. gibt der Bd. wertvolle Hinweise und Ergänzungen zu den Konzilsvorstellungen und Konzilsvorbereitungen des Papstes und über die Intensität, mit der er das Konzilsvorhaben seit der Ankündigung verfolgte.

Die *Diari* stellen das Bild, das eine kritische historische und theologische Forschung vom Konzilspapst entworfen hat, nicht in Frage.

Sie ergänzen es vielmehr, indem sie neue Zugänge zur Person und zum Handeln Johannes' XXIII. in allen seinen Lebensphasen eröffnen, wobei das Durcharbeiten der bereitgestellten Materialfülle allerdings einen langen Atem verlangt. Das eigentlich Faszinierende der Tagebücher liegt indes darin, dass sie den Menschen und Christen Roncalli zeigen – seine tiefe Menschenliebe und Gottverbundenheit, in denen ein wichtiger Interpretationsschlüssel für den epochalen Pontifikat dieses Papstes zu sehen ist.

München Franz Xaver Bischof

Brown, Stephen: **Von der Unzufriedenheit zum Widerspruch**. Der Konziliare Prozess für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung als Wegbereiter der friedlichen Revolution in der DDR. – Frankfurt a. M.: Lembeck 2010. 352 S., kt € 28,00 ISBN: 978–3–87476–619–7

Der Rückblick auf die „Ökumenische Versammlung der Christen und Kirchen in der DDR" (ÖV), Februar 1988 bis April 1989, ist je nach Standort des Betrachters von sehr unterschiedlichen Perspektiven und Interessen geprägt. Protagonisten der ökumenischen Bewegung sehen in der ÖV eine einmalige, ja beispielhafte Rezeption der Idee des „Konziliaren Prozesses für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung" (ÖRK-Vollversammlung Vancouver, 1983) durch die Kirchen und Christen in der DDR. Vertreter der zeitgeschichtlichen Forschung betrachten Prozess und Ergebnisse der Versammlung v. a. unter dem Aspekt, welche Wirkungen von ihr auf die „friedliche Revolution" vom Herbst 1989 ausgegangen sind und wie sich diese Wirkungen seriös erklären lassen. Akteure aus dem Netzwerk beteiligter kirchlicher Gruppen und der DDR-Bürgerbewegung rücken den gewaltfreien Verlauf der Revolution in einen quasi-kausalen Zusammenhang mit den gewaltfreien Traditionen der kirchlichen Friedensarbeit in der DDR, die die ÖV eindrucksvoll bestätigt habe, und sprechen schlicht von der „Revolution, die aus der Kirche kam" (Christian Führer).

In seiner 2008 auf Englisch vorgelegten und nun in deutscher Übersetzung erschienenen Forschungsarbeit geht der Autor Stephen Brown einen anderen Weg. Er ordnet die Beteiligung der Kirchen in der DDR am konziliaren Prozess der Ökumene in eine theologische Traditionslinie ein, die aufs engste mit dem Namen Heino Falcke, von 1973 bis zu seinem Ruhestand 1994 evangelischer Propst in Erfurt, verbunden ist.

In seinem spektakulären Referat „Christus befreit – darum Kirche für andere" vor der Synode des DDR-Kirchenbundes 1972 in Dresden hatte Falcke vom Einsatz der Christen in der DDR für einen „verbesserlichen Sozialismus" gesprochen, gegründet auf die Überzeugung: „Wir dürfen *glauben*, dass auch die sozialistische Gesellschaft unter der Herrschaft des befreienden Christus ist." Zwischen Falckes Eintreten für einen „verbesserlichen Sozialismus" 1972 und seiner Rolle im konziliaren Prozess der Ökumene ab 1983, besonders seinem Engagement in der ÖV 1988/89, deren stellvertretender Vorsitzender er war, entdeckt B. deutliche theologische Kontinuitäten. Sie beruhen auf der Überzeugung Falckes, „dass die Kirche einen Raum für eine ‚kritische Öffentlichkeit' in der DDR bieten muss, und seinem Glauben an die Notwendigkeit, die Sorge für globale Themen in der Veränderung der eigenen Gesellschaft zum Ausdruck zu bringen" (24f). Für eine solche, Globales und Lokales miteinander verschränkende kritische Programmatik war die ab 1973 geläufige Formel „Kirche im Sozialismus" ungeeignet. „Kirche im Sozialismus" und „verbesserlicher Sozialismus" deutet B. als zwei „unterschiedliche ‚Leitideen' […] für die öffentliche Rolle der evangelischen Kirche in der DDR" (25).

Die Frage, wie die „Leitidee" eines „verbesserlichen Sozialismus" trotz heftigen Widerstandes der SED und deutlicher Reserve des DDR-Kirchenbundes zu einer handlungsleitenden Perspektive im konziliaren Prozess werden konnte, beantwortet der Vf. unter Verweis auf die sozialethisch engagierten Gruppen „unter dem Dach" und im Umfeld der ev. Kirchen (83ff). Er schildert, warum es Anfang der 80er Jahre im DDR-weiten Netzwerk der Basisgruppen „Konkret für den Frieden" (1983–1989) zu einer breiten Mobilisierung für globale Themen wie Gerechtigkeit, Frieden und Umwelt und für Kritik an lokalen Defiziten der DDR-Gesellschaft kam (83ff). Der konziliare Prozess bot für diese Mobilisierung ein geeignetes „Deutungsschema". 1988 wurden etwa 40 Vertreter dieser Gruppen als offizielle Delegierte ihrer Kirchen in die ÖV entsandt. Die Präsenz der Gruppen in der ÖV veränderte das „Kräftegleichgewicht" innerhalb der ev. Kirchen. Auf diese Weise sei „eine strukturelle Basis für die von Falcke vorgeschlagene Leitidee" (25) entstanden: „Die Versammlung markierte […] eine Verwandlung der Entfremdung in einen expliziten Dissens mit Forderungen nach grundlegenden politischen Veränderungen." (310)

Sehr erhellend sind B.s Ausführungen über die „Pluralisierung" der politischen Zielvorstellungen, die im Verlauf der ÖV und v. a. im Herbst 1989 sichtbar wurde und die ursprüngliche Alternative eines „verbesserlichen Sozialismus" ad absurdum führte. Er identifiziert in zwei zentralen Ergebnis-Texten der ÖV „(w)iderstreitende Perspektiven" (286ff) in Bezug auf das künftige Gesellschaftsmodell. Der theologische Basistext der ÖV „Umkehr zu Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung" liefere eine tiefgreifende theologische Analyse der Krise der wissenschaftlich-technischen Zivilisation und fordere von daher eine grundlegende Umgestaltung des existierenden Sozialismus in der DDR, aber auch die Abkehr der westlichen Gesellschaften vom Primat ökonomischer Zielsetzungen. Der kontrovers diskutierte Text „Mehr Gerechtigkeit in der DDR – unsere Aufgabe, unsere Erwartungen" argumentiere dagegen von den spezifischen DDR-Problemen her und komme so zu Forderungen, die auf eine Alternative *zum* Sozialismus zielten. Im Ergebnis, so B., habe der real existierende Pluralismus *in* der ÖV die Debatte über alternative Zukunftsmodelle gefördert, gleichzeitig aber verhindert, dass sich die Versammlung nach Artikulation von Entfremdung und Formulierung von Dissens auf ein langfristig angelegtes „Instrumentarium des Wandels" zubewegt habe (was allerdings auch nicht ihre Aufgabe war). Gleiches gilt für das von B. hoch geschätzte (und gelegentlich überschätzte) Netzwerk „Konkret für den Frieden", das durch seine notorische Angst vor zentralistischer Bevormundung die Chance verspielte, „zum Nukleus für ein Instrument des politischen Wandels" zu werden (317). Eine gemeinsame Basis zwischen Bürgerbewegungen und den sich neu gründenden Parteien sei so im Ansatz vertan worden.

B. hat Politik, Ökonomie und Theologie studiert und war viele Jahre Redakteur einer ökumenischen Nachrichtenagentur in Genf. Sein Buch ist in erster Linie für eine angelsächsische Leserschaft geschrieben. Die Sympathisanten des konziliaren Prozesses in Deutschland werden seine Analyse mit Gewinn lesen und dabei einige neue Perspektiven entdecken. Es ist das Verdienst des Vf.s, am Beispiel der ÖV kontextuelle theologische Spurensicherung im Horizont globaler ökumenischer Herausforderungen betrieben und die herausragende Rolle Heino Falckes als eines inspirierenden theologischen Vordenkers unterstrichen zu haben. Diesem Forschungsansatz sollte bei der Rezeption der ÖV künftig mehr Aufmerksamkeit gewidmet werden.

Magdeburg Joachim Garstecki

Philosophie

Interpreting Religion. The Significance of Friedrich Schleiermacher's 'Reden über die Religion' for Religious Studies and Theology, hg. v. Dietrich Korsch / Amber L. Griffioen. – Tübingen: Mohr Siebeck 2011. (XVI) 234 S. (Religion in Philosophy and Theology, 57), geh. € 64,00 ISBN: 978–3–16–150853–0

Friedrich Schleiermachers Reden „Über die Religion" von 1799, seine Theorie der Frömmigkeit und Subjektivität gehören – besonders in der evangelischen Theologie – sicher nicht zu den vernachlässigten Gegenständen. Der vorliegende Bd. enthält 13 Beiträge einer Konferenz in Marburg an der Lahn vom März 2010. Dort diskutierten deutsche und amerikanische Wissenschaftler in englischer Sprache über Verständnis und Deutung der Religion anhand des Schleiermacher-Klassikers. Die Vorträge kommen aus der Theologie, aber auch aus Philosophie und Religionswissenschaft, Soziologie und Neurowissenschaft.

Der Philosoph *Volker Gerhardt* (HU Berlin) warnt in seinem Einleitungsreferat davor, die Religion auf bloße subjektive Beliebigkeit zu reduzieren; vielmehr gehörten der Glaube und die Idee Gottes untrennbar mit der menschlichen Rationalität zusammen, insofern der Mensch nämlich das, worin er sich vorfinde, als Ganzes und als Welt auffasse und insofern er in den eigenen Handlungen und Widerfahrnissen einen individuellen Sinn erkenne.

Die erste Sektion hat die Überschrift „Religion und Gefühl" (Religion and Emotion). *Thorsten Dietz* (systematische Theologie, Ev. Hochschule Tabor, Marburg) referiert über verschiedene Ansätze, Wesen und Phänomene der menschlichen Emotionen zu bestimmen: naturalistisch (Evolutionsbiologie, Neurowissenschaft), kognitivistisch (Betonung der Intentionalität und Rationalität der Emotionen) und vermittelnd zwischen Natur- und Sozialwissenschaft. S. sei hier ein interessanter Gesprächspartner, insofern er das Gefühl für eine wesentliche Dimension des Menschen erkläre, die tiefer im Selbst verwurzelt sei als die Rationalität und die mit den körperlichen Funktionen und Erfahrungen untrennbar verbunden sei, ohne sich auf diese reduzieren zu lassen. – *Thandeka* (Theologie, Meadville Lombard Theological School, Chicago) erklärt, S. habe in seinen Reden wesentliche Erkenntnisse der neurowissenschaftlichen Analyse des menschlichen Bewusstseins vorweggenommen; so habe er das Bewusstsein als Verbindung und Übergang von organisch übertragenen äußeren Eindrücken zu eigenen spontanen Bewegungen des Gefühls erkannt. – *Georg Northoff* (Neurowissenschaft, Univ. of Ottawa) berichtet über die Suche nach den neuronalen Koordinaten im menschlichen Hirn für religiöse Erlebnisse und Emotionen und überhaupt für das menschliche Ich und Subjekt. Ob es für das erkennende Subjekt (mit Kant und Schopenhauer) kategorisch ausgeschlossen sei, zum Objekt des eigenen Erkennens zu werden, sei unter neurowissenschaftlich orientierten Philosophen umstritten; er, Northoff, meine aber, eine „auto-epistemic limitation" gebe es wirklich, und dieser blinde Punkt im menschlichen Selbsterkennen sei der Anknüpfungspunkt des religiösen Glaubens. – *Jörg Lauster* (systematische Theologie, Univ. Marburg) gibt einen Überblick über den Stand der Diskussion zu S.s Religionsbegriff, wonach Religion nicht Denken oder Handeln sei,

sondern Gefühl und unmittelbares Bewusstsein. Vor der Alternative, ob damit reiner Subjektivismus gemeint sei oder das Fundament aller Erkenntnis der Wirklichkeit, meint Lauster (unter Berufung auf Rudolf Otto), Religion sei ein subjektiver, aber nicht rein innerlicher Akt, insofern sie sich immer auf das außerhalb des Subjektes Gegebene beziehe.

Die zweite Sektion, „Religion und Vorstellung" (Religion and Imagination/Representation), eröffnet *Wayne Proudfoot* (Religionswissenschaft, Columbia Univ., New York), der gegenüber Lauster die Bedeutung der individuellen, ungebundenen Phantasie für die religiöse Anschauung nach S. betont. – *Andreas Arndt* (Philosophie, HU Berlin) diskutiert S.s Modell, Religion und Philosophie trotz ihrem gemeinsamen Gegenstand – dem Universum – so zu trennen, dass sie einander nicht ins Gehege kommen: Religion sei Passivität, Anschauung und individuelle Deutung des von außen Einwirkenden als Universum, während die Philosophie die Anschauungen zu einem System verknüpfe. Tatsächlich beruhe aber S.s religiöse Anschauung implizit auf einer philosophisch-metaphysischen Prämisse, nämlich auf der kantianischen Umdeutung des spinozistischen Unendlichen in eine subjektive Anschauung. Insofern sei Hegels Aufhebung der Religion in die Philosophie das ehrlichere Konzept. (Der Rez. erlaubt sich hinzuzufügen, dass es eine allgemein anerkannte Unterscheidung und funktionale Zuordnung von Religion und Philosophie schon deshalb nie geben wird, weil niemand allgemein wird durchsetzen können, welche Vorstellungen und Phänomene genau welchem der beiden Gebiete zuzuordnen seien.) – *Thomas Erne* (praktische Theologie, Univ. Marburg) stellt die Musik Felix Mendelssohn-Bartholdys (und hier besonders die zu Mendelssohns Lebzeiten ungeheuer erfolgreiche Chor-Symphonie „Lobgesang") als Umsetzung von S.s ästhetischem Konzept eines religiösen Kunstwerks vor.

Die dritte Sektion ist mit „Religion und Gesellschaft" (Religion and the Social World) überschrieben. *Andrew Dole* (Religionswissenschaft, Amherst College) greift die Frage auf, ob die Religion eine natürliche oder eine soziokulturelle Erscheinung sei. S. halte die Religiosität und den Drang zum Austausch der religiösen Gefühle für angeboren; die religiöse Anlage könne aber durch Erziehung und gesellschaftliche Verhältnisse gehemmt und unterdrückt werden. Ein moderner Vertreter der These von der natürlichen Anlage zur Religion sei Justin Barrett. Während aber S. die Religion zum höheren Geistesleben rechne, das sich mit harter und stumpfsinniger Arbeit wenig vertrage, gehöre die Religion für Barrett ursprünglich gerade ins praktische Leben, in dem sich der Mensch in einer für ihn undurchschaubaren Umwelt behaupten und Entscheidungen treffen müsse; durch materielle Sicherheit und Erkenntnisfortschritt werde die Religion hingegen zurückgedrängt. – *Hans Joas* (Soziologie, Univ. Freiburg i. Br. und Chicago) vergleicht die „Varieties of Religious Experience" des pragmatischen Philosophen William James (1902) mit S.; beider Gemeinsamkeiten (sie sehen die Religion als etwas eher Passives an und wollen sie nicht von Lehre und Institution her bestimmen) seien wohl über die American Transcendentalists wie Ralph Waldo Emerson vermittelt. Joas hält James' mehr phänomenologischen Ansatz für ertragreicher als den S.s, der letztlich zu elitär und zu sehr an einem hohen herrnhutischen Ideal orientiert sei. – *Matthias Gutmann* (Philosophie, Karlsruhe Institute of Technology) analysiert die Sprachebene von S.s Ausdruck „lebendig" und kommt zu dem Schluss, sie sei eine andere als die des streng naturwissenschaftlichen Begriffs von Leben. (Der Rez. meint, dass hier viel Aufwand ein eher banales Ergebnis zeitigt.)

In der vierten Sektion, „Religion und Politik" (Religion and Politics), ordnet *Theodore Vial* (Theologie, Iliff School of Theology, Denver) S. als Klassiker einer normativ urteilenden westlichen Religionswissenschaft ein, die politische Ungleichbehandlung und Kolonialismus ideologisch gestützt habe. (Der Rez. merkt an, dass Vial ja selbst normative Urteile fällt.) – *Wilhelm Gräb* (praktische Theologie, HU Berlin) antwortet darauf, die neueste Religionswissenschaft habe die Tendenz, die Religion nur als ideologisches Instrument zu betrachten und zu dekonstruieren. Für S. aber sei die Religion eine eigene anthropologische Konstante neben der politischen Sphäre; er habe stets dafür plädiert, die um 1800 (nicht nur) in Preußen bestehenden Vermischungen zwischen Religion und Politik zum Wohle beider zu entflechten.

Unangenehm fiel dem Rez. auf, dass Erne, Joas und Gutmann die Reden und andere Werke S.s nicht nach Originalpaginierung oder kritischer Ausgabe zitieren, sondern nach Reclam, Suhrkamp oder dgl. Bei Richard Crouters englischer Übersetzung der Reden halten sich die Autoren mal an die Ausgabe von 1988, mal an die von 1996 und mal an die von 2004.

Wer bei S. und beim Phänomen Religion überhaupt am Stand der Diskussion und an neuen Anregungen durch den interdisziplinären Austausch interessiert ist, wird dankbar und mit Gewinn zu dem Bd. greifen.

Berlin Simon Gerber

Andersen, Vagn: **Transformationen Gottes**. Abwandlungen des Begriffs des Unbedingten in der Moderne. – Aarhus: Aarhus University Press 2008. 324 S., pb. € 53,95 ISBN: 978–87–7934–409–9

Diese religionsphilosophische Studie verfolgt eine mögliche Transformation dessen, „was einmal Gott hieß" (19), über den spekulativen Karfreitag Hegels hinaus. Lässt man diesen als Kulminationspunkt eines seit der Antike laufenden Transformationsprozesses von „Religion in Metaphysik" gelten, so stellt sich die Frage, was mit dem Absoluten im „nachmetaphysischen Denken" geschieht – eine weitere Transformation, die den Zwang der Dialektik sprengt? Angelpunkt ist für A. Jürgen Habermas, der den Reflexionsstandard der Moderne verkörpere (18). Eine gründliche Rekonstruktion und Diskussion seines Denkens füllt drei Viertel des Buches, wobei die Kernthesen der Theorie des kommunikativen Handelns sowie deren Weiterentwicklung bei H. in ihrem Kontext verortet und auf die religionsphilosophische Fragestellung bezogen werden. Die Argumentation mündet in eine nachmetaphysisch-säkularisierende Relektüre Kierkegaards, die A.s Proprium darstellt.

Nach der Einleitung wird in H.s „Nachmetaphysischem Denken" (Kap. 2) eine Grundspannung herausgearbeitet, die A. später als „Metaphysik des Schwebens" (W. Schulz) bezeichnet. Formal zeige sie sich in der „Kombination von starken Aussagen mit schwachen Statusansprüchen" (28), inhaltlich in der „intersubjektivitätstheoretische[n] Grundlegung der Gesellschaftstheorie" (41) bzw. der Ausdifferenzierung der Geltungsansprüche (59) und der Konsenstheorie: Sind alle konkret erhobenen Geltungsansprüche im Sinne des Fallibilismus zwar grundsätzlich revidierbar, so sind sie doch zugleich als „konsensuell orientiert" hin auf ein (vorläufiges) Einverständnis ernst zu nehmen. Dies verleiht nach A. „dem geschichtlichen Augenblick eine eigene Unbedingtheit". Zugleich aber liege „in der Intention *allgemeiner* Zustimmungsfähigkeit [...] der Keim zur möglichen Selbstkritik, der Einspruch gegen eine metaphysische Verklärung des hier und jetzt Geglaubten und Gegebenen". Damit erweise sich „der Fallibilismus sozusagen selbst als ein Ausdruck des Unbedingten", das „Absolute" zeige sich „in der paradoxen Form eines Einspruchs gegen jede Verabsolutierung, als Anrennen der Sprache gegen eine Tendenz ihrer selbst". In der nachmetaphysischen Situation trete das Absolute somit in einer paradoxen Spannung hervor, die die Metaphysik gegen jede einseitige Festlegung in einer „Schwebe" hält. H. selbst spreche von einer „letzte[n] Spur eines Nihil contra Deum nisi Deus ipse" (zit. 66).

Im dritten Kap. („Metaphysik des Schwebens") wird dies insbes. auf die Spannung zwischen Natur und Geist bezogen. Mit Hegel – und einer „von den alttestamentlichen Propheten bis zu Marx reichende[n]" Tradition geschichtlichen Denkens – setze H. klar auf das Subjekt, gegen „das Schicksalhafte eines Geschehensdenkens Heidegger'schen-Gadamer'schen Typs" (83). Der Mensch stehe nicht passiv unter einem Diktat der Wahrheit oder des Seins; im Vollzug der diskursiven Rationalität werde vielmehr (handlungspraktische, nicht-epistemische) „Wahrheit" regelmäßig fraglich und die Geltungsansprüche im „intermittierenden Diskurs" (91) jeweils neu kritisch-epistemisch gerechtfertigt. Die Wahrheit der Natur werde so gerade nicht durch den Diskurs vereinnahmt. Obwohl sie uns (im Sinne von H.s „schwachem" Naturalismus) nur als sprachliche Setzung zugänglich sei, müssten wir doch „in unserer lebensweltlichen Praxis mit einer von unseren sprachlichen Deutungen unabhängigen objektiven Realität zurechtkommen [...], an der unsere Deutungen scheitern können" (133). Die Natur melde sich nur durch ihren „stummen Widerstand" zu Wort, diese ihre „Fremdheit" ermögliche die Eigenständigkeit des Geistes (152).

Bzgl. des Verhältnisses von Spontaneität und Rezeptivität des Subjekts schließe H. an eine Traditionslinie von Kierkegaard über Heidegger und Gadamer an. Während aber Heidegger und Gadamer diese Dynamik zugunsten der Rezeptivität verschoben hätten, gelinge im H.'schen Diskurs die Balance: Was jemand vertritt, mag zwar Rezipiertes sein; indem er aber dafür Geltung beanspruche, mache er es „zu einem ‚Entwurf' [s]einer eigenen Spontaneität". Der Diskurs ist dabei kein sich ewig fortschreibendes „Wahrheitsgeschehen" (was die einzelnen Beiträge wieder vergleichgültigen würde), sondern wird „skandiert von Momenten, die als Augenblicke einer *erreichten* Verständigung ihr eigenes Gewicht und ihre eigene zeitliche Definitivität haben" (166). Das Unbedingte habe sich also bei H. „in ein Strukturmoment der zeitlichen Dialogbewegung selber verlegt" (170), es liege in einer „*prozeduralen* im Gegensatz zu einer substantiellen Vernunft" vor, als „*Formgesetz* des dialogischen Prozesses". Als „eine Seite unserer endlichen *Zeitlichkeit*" (171) sei das Unbedingte „in der ‚schwebenden Mitte' zwischen zwei Gesprächspartnern situiert", aufgrund der Fallibilität menschlicher Kommunikation mithin zwischen „Gewißheit und Problematisierung" (172).

Im vierten Kap., „Folgen für die Religionsphilosophie", wird diese Position H.s noch einmal zunächst mit Hegel und dann mit Kierkegaard in Beziehung gesetzt. Eine Parallele zu Hegel sieht A. darin, dass H. mit der Theorie des kommunikativen Handelns ähnlich der *Philosophie des Geistes* „eine uns heute verpflichtende Vernunft aus ihren kontingenten, geschichtlichen Entstehungsbedingungen begreiflich zu machen" sucht (174). Allerdings könne H.s Position nur insofern als „absolut" gelten, als bei ihm die Verfahrensrationalität selbst „die Stellung einer *letzten* Rationalitätsform einnimmt, deren Ablösung durch etwas anderes schwer zu denken ist" (186f). Auch sei sie zu schwach, um noch einen „Heilsweg" darzustellen (184). Religion bleibe so nicht nur der „Anwalt einer für die Philosophie verlorengegangenen Ganzheit" (196), die „rettende Übersetzung" gelte einem semantischen Potential, das „unersetzlich für den normalisierenden Umgang mit dem Außeralltäglichen" ist (zit. 190). Hier ermögliche Religion „eine *öffentliche* – moralisch und sozial verträgliche [...] – Artikulation von Erfahrungsgehalten, die – der *privaten* ästhetischen Subjektivität überlassen – eine zerstörerische Explosivkraft behalten würden" (199).

Bei Kierkegaard ist es die „radikalisierte Innerlichkeit", die A. zum nachmetaphysischen Denken hin verlängert. Die Brücke bildet H.s Auffassung der Kunst als „authentischer Ausdruck einer exemplarischen Erfahrung" (zit. 210). Kierkegaard habe seine literarische Produktion „bewusst und systematisch [...] der Gattung ‚Kunst'" zugeordnet. Er denke „schon auf dem Hintergrund einer ausdifferenzierten Vernunft" (221). Die drei „Stadien" würden von ihm nicht als „Lehre" vorgetragen, sondern als Selbstzeugnis expliziert, das den Einzelnen

so treffen kann, dass ihm darin sein *eigenes* Sein aufgeht – nämlich als „ästhetische", heteronom dem Augenblick verhaftete, als „ethische", autonom in eigene Regie genommene, oder aber als „religiöse Existenz". In letzterer „exekutier[e]" der Diskurs Kierkegaards selbst das Paradox, im Zugleich von Gericht und Gnade „ständig die autonome Subjektivität ihrer eigenen Heteronomie *und* die heteronome Subjektivität ihrer eigenen Autonomie" zu überführen. Indem der Leser so „mit sich selbst konfrontiert und in Atem gehalten wird", erreiche er seine „existentielle Authentizität" (233). Deutet man mit A. Gott als das Geschehen dieser „Anrede" selbst, so ereignet sich „paradoxerweise gerade in und mit dem Tode des ‚metaphysischen' Gottes eine Rechtfertigung des modernen ‚gottlosen' Menschen, die sich als genuine Weitergabe des christlichen Evangeliums verstehen kann" (238).

Im Ganzen versucht A., den christlichen Gott aus der Metaphysik „im Augenblick ihres Sturzes" in die formale Struktur des H.'schen Diskurses hinüberzuretten und dies mit der Kierkegaard'schen Gerichts- und Gnadenpredigt zu synchronisieren. „Wo das Wort sich noch, in der von uns hier vorgeschlagenen Form, als lebendige Anrede zu reproduzieren vermag, scheint uns Kirche heute möglich zu sein" (243), lautet das unter mehrfachem Vorbehalt formulierte Ergebnis (immerhin bleibt die Anrede „lebendig"). Ob damit G. Ebelings und E. Jüngels „Sprachereignis" und „Wortgeschehen" zu größerer „Klarheit und intellektuelle[r] Redlichkeit" gebracht (242) oder auch nur eingeholt sind, mag der Leser selbst beurteilen. Problematisch ist freilich schon die unhinterfragte Verortung Gottes in der klassischen Metaphysik und seine Identifikation mit dem formalen Begriff des Absoluten bzw. Unbedingten. Die Gottesfrage wird dadurch ungewollt enggeführt auf eine Logik etwa dieser Art: Gäbe es im Zeitalter des *anything goes* nichts Unbedingtes, so hätte Gott dort keinen Ort. Als ob Gott, bei aller Diskurs-Rhetorik, letztlich doch der Konkurrent der Freiheit wäre, nämlich das Unbedingte im Sinne einer unüberwindlichen Grenze. Diese Konzeption scheint A. in seiner Relektüre Kierkegaards nur konsequent zu Ende zu denken, wenn „Gott" dem Menschen in dem Augenblick aufgeht, da er, der Mensch, vollkommen „authentisch" wird in der Erkenntnis und dem Aushalten der prinzipiellen Unmöglichkeit, er selbst, nämlich *zugleich* autonom gemäß seinem ethischen und heteronom gemäß seinem natürlichen Wesen zu sein. Mag sein, dass ein solcher Mensch in Spannungen erprobt und *„flexibel* und *robust* genug ist, sich den Schwankungen und Herausforderungen eines immer wiederholten Dialoggeschehens auszuliefern" (271). Dass Gott heute, wenn überhaupt, im durchaus konfliktträchtigen gemeinsamen Ringen um das „gute Leben" erfahren werden kann, ließe sich philosophisch auch mit vielen anderen theoretischen Ansätzen ausleuchten, etwa auf der Spur des ethischen Anliegens der Dekonstruktion oder in der Linie des „schwachen" bzw. Kenosis-Denkens. Die Kierkegaard'sche Radikalisierung im Verein mit einer transzendentalisierenden Formalisierung erscheint hier als wenig glückliche Variante, die ausgerechnet das, was der „alten" Metaphysik angelastet wird, am schlechtesten verwindet: die Zwanghaftigkeit. Menschliche und geistige Beweglichkeit (vgl. 273) kann immer noch Ergebnis einer Anpassung an – auch „metaphysische" – Zwänge sein. Sie *könnte* aber ebenso die Frucht der Freude an der (wenn auch bedingten) Freiheit sein. Nichts zwingt uns ja, in den Diskurs einzutreten. Aber möglicherweise *wollen* wir es.

Luzern Maximilian Paulin

Müller, Klaus: **Endlich unsterblich**. Zwischen Körperkult und Cyberworld. – Kevelaer: Butzon & Bercker 2011. 191 S., geb. € 17,80 ISBN: 978–3–7666–1479–7

Die vorliegende Publikation greift zwei Themen auf, die heute zweifellos in der Luft liegen. Zunächst wirft der Vf. einen kritischen Blick auf den gegenwärtigen Körperkult.

Am Körper, so betont er, werde derzeit ästhetisch, chirurgisch und chemisch „laboriert, was das Zeug hält" (11). Die Fixierung auf den Körper als Kultgegenstand unterschlage freilich, dass der Mensch erst Mensch wird, wenn er sich seiner Endlichkeit und Vergänglichkeit bewusst ist. Christlich gesehen ist, wie M. betont, „die Endlichkeit *die* theologische Ressource schlechthin" (61). Denn nur in ihrem Resonanzraum sei der Mensch in der Lage, „ein Echo jenes Unbedingten zu vernehmen, das ihn möglicherweise beansprucht" (ebd.). Philosophisch lasse sich auch ohne umständliche Beweisverfahren zeigen, dass endliche Subjektivität ohne einen sie ermöglichenden Grund, aus dem sie hervorgeht und dem sie sich verdankt, nicht zureichend gedacht werden kann. Wie dieser Grund näherhin zu verstehen ist, darauf gebe das Christentum eine Antwort, für die charakteristisch ist, Endlichkeit und Sterben „bis in die Herzmitte des Absoluten vordringen zu lassen" (ebd.), sodass sie zur Grammatik von Gottes Offenbarung und Selbstmitteilung werden kann.

Nicht minder kritisch als den aktuellen Körperkult bewertet M. bestimmte Auswüchse der heutigen Cyberwelt. Dazu gehört für ihn etwa die gegenwärtige Bildsucht, die dazu führt, dass „Bilder und die durch sie erzeugte Information wichtiger sind als die Dinge, um die es darin geht" (91). Die Folge ist: An die Stelle klassischer ontologischer Konzepte tritt eine „flüssige Ontologie" (92), in der „so etwas wie ein Sein der Dinge, wie sie sind, zumindest tendenziell verschwindet" (148). Man sollte den mit einer solchen Ontologie einhergehenden Wirklichkeitsverlust, wie er heute teilweise geschieht, nicht etwa bagatellisieren oder schönreden. Die Tatsache, dass derzeit „die Demarkationslinie zwischen Sein und Schein, Faktum und Fiktum fließend wird" (88), ist, wie M. zeigt, durchaus nicht unproblematisch. Konkret nennt er die Probleme, die sich aus einer „virtuell erzeugten Identitätsverflüssigung" (93) für das menschliche Selbstverständnis ergeben. Unverkennbar ist für M. eine religiöse Grundierung der Cyberwelt, die etwa in einer „Immanenz-Eschatologie" (110) zum Ausdruck kommt, der die Vorstellung zugrunde liegt, „das unaufgeklärt theologische Jenseits in ein technisch erzeugtes immanentes Diesseits zu übersetzen" (109). Kritisch kann gegen eine Cyber-Theologie eingewandt werden, dass sie den Menschen zwar mit Gottesprädikaten wie Allgegenwart, Allwissen und Zugriffseffizienz ausstattet, aber um den Preis eines Funktionsverlusts des Körperlichen. Die Reaktion auf diese Engführung ist nach H. U. Gumbrecht die gegenwärtige Sehnsucht nach dem verbindlichen Rahmen eines nicht anthropozentrisch verkürzten Verständnisses von Welt und Schöpfung, das die räumliche und physische Dimension menschlicher Existenz ernst nimmt. M. ergänzt diese These Gumbrechts durch den Hinweis, dass derzeit nicht „das selbst Gemachte, sondern das von anderswoher und unverfüglich Gegebene [...] in den Fokus der Aufmerksamkeit" (104) rückt.

Im Ganzen liegt M. „die kulturpessimistische Denunziation einer faszinierenden und längst unverzichtbar gewordenen Technik" zwar fern, andererseits wendet er sich aber auch mit Recht gegen den „Trend eines ungebrochenen Medienoptimismus", der übersieht, dass es „hinter dem Rücken ästhetisch, ökonomisch und emotional attraktiver Kommunikationsangebote zu Grenzüberschreitungen kommen kann, die das Humanum nicht unbeschädigt lassen" (105). Ebenso unterstreicht er zu Recht die „fundamentale Bedeutung" von „dem, was man Körper oder Leib" (162) nennt, und geht gleichermaßen auf Distanz zu gegenwärtigen Formen einer Körpervergötzung und Körperverachtung. Bedenkenswert ist schließlich auch M.s These, dass die gegenwärtige Cyberphilosophie eine neue, „bis an die Wurzeln reichende [...] Herausforderung" (133) der herkömmlichen Philosophie darstellt, sodass „Philosophie künftig ohne eine Dimension von Cyber-Kritik genauso wenig betrieben werden" könne „wie ohne Vernunft- und Sprachkritik" (134). Insofern die Cyber-Kultur als neue Religion ausgegeben wird, steht der Gegenwartsphilosophie nach M. zudem auch „eine ordentliche Portion neuer Religionskritik ins Haus" (104).

St. Georgen Hans-Ludwig Ollig

Systematische Theologie

Pröpper, Thomas: **Theologische Anthropologie**. 2 Bd.e – Freiburg/Basel/Wien: Herder 2011. 1534 S., geb. € 94,00 ISBN: 978–3–451–32267–9/34123–6

Thomas Pröppers freiheitstheologischer Ansatz ist schulbildend wirksam geworden und darf zu den bedeutendsten Konzepten der neueren Theologie gezählt werden. Es macht das spezifische Profil der fundamentaltheologisch orientierten Dogmatik P.s aus, dass sie durch die Vermittlung theologischer Inhalte mit dem neuzeitlichen Freiheitsdenken nicht nur die Aneignung und Verantwortung des christlichen Glaubens in heutiger Zeit zu ermöglichen sucht. Vielmehr zielt P.s Spitzenthese auch auf den Nachweis, dass gerade eine theologische Adaption des subjekttheoretischen Freiheits- bzw. Autonomieprinzips theologische Chancen und Lösungspotenziale bereitstellt, die früheren Epochen und Denkformen noch verschlossen waren. Vor diesem Hintergrund tritt der Charakter des theologisch bahnbrechenden Lebenswerkes hervor, das nun in Gestalt von zwei Bd.en vorliegt: Auf der Basis des transzendentalen Freiheitsdenkens können die Zentralaussagen theologischer Anthropologie hermeneutisch erschlossen und ihre philosophischen Implikationen eingelöst werden.

Der aus vier Kap.n bestehende erste Teil der Anthropologie „Die Bestimmung des Menschen zur Gemeinschaft mit Gott" (123–656) ergibt sich aus der gewählten sachlogischen Reflexionsrichtung, welche die Ansprechbarkeit des Menschen für Gott als Voraussetzung der Gnaden- und Sündenlehre behandelt und diese Ansprechbarkeit, weil sie das Wesen des Menschen betrifft, auch auf ihre philosophische Reflexion hin öffnet (82). Die Einsicht, dass der Mensch „als Gottes freies, ansprechbares und antwortfähiges Gegenüber sein möglicher Partner" (195) sein kann und dies seine wesentliche Anlage und Bestimmung ausmacht, wird zunächst im dritten und vierten Kap. aus

theologischer Perspektive thematisiert. Die beiden folgenden Kap. zeigen die *philosophische* Denkbarkeit der Bestimmung des Menschen auf und stellen die Denkmittel bereit, die im zweiten Teilbd. zur Anwendung kommen.

Das erste Kap. (8–57: „Unausweichlichkeit und Offenheit der Frage des Menschen nach sich selbst") beleuchtet die radikale Fraglichkeit des Menschen als Problemhorizont, auf den P. zufolge theologische Anthropologie heute bezogen ist und sein muss. In der Reflexion dieser Fraglichkeit und ihrer Implikationen verbindet der Vf. schon im Grundansatz die radikale Offenheit des Menschen mit dessen Freiheitssinn und Wahrheitssuche (9–14) und geht dann in drei Schritten vor. Zunächst wird die Frage nach dem Wesen des Menschen in theoretischer Hinsicht anhand zweier skizzenartiger Überblicke zu Leistung und Grenze philosophischer (14–19) wie humanwissenschaftlicher (19–30) Antwortversuche vertieft. Die Einsicht in die prinzipiell unabschließbare Offenheit des Menschen tritt dann, zweitens, in ihren existenziell-praktischen Konsequenzen hervor und legt den Blick auf die „Aporie" (33) frei, dass der Mensch einerseits zur Identitätsbildung der Selbst*bestimmung* und also Selbst*begrenzung* bedarf, andererseits das aus seiner radikalen Offenheit resultierende Distanzierungsvermögen von allem ihn Festlegenden doch auch zu seinem Wesen gehört. Das Kap. schließt, drittens, indem es Kriterien einer positiven Antwort auf die Frage „Was ist der Mensch?" benennt (48–57).

Bereits der Durchmarsch durch die philosophischen Antwortversuche auf die Frage nach dem Wesen des Menschen (14–19) antizipiert eine für P.s Ansatz wesentliche und im fünften Kap. auch ausführlich begründete Einsicht: Der gültige Ertrag neuzeitlichen Subjekt- und Gottdenkens liegt P. zufolge nicht in den spekulativen Systemen oder utopischen Programmen, sondern in der sukzessiv vorangetriebenen Selbstreflexivität endlicher Vernunft. Je mehr sich das Denken seiner eigenen Grenzen bewusst wurde und zugleich „doch an der großen Entdeckung der Neuzeit, dem Bewusstsein von der Ursprünglichkeit menschlicher Freiheit, festhielt, desto unausweichlicher entdeckte es auch die Abgründigkeit dieser Freiheit: dass nämlich *der Grund ihres Daseins sich ihrem Wissen entzieht und sie ebenso ihrer Sinnerfüllung nicht mächtig ist*" (19). Im vorausschauenden Blick auf P.s eigenes Konzept gewendet: Philosophische Reflexion kann die Frage nach Sinn *ausarbeiten*, d.h. ihren Ursprung im Menschen (transzendentallogisch) rekonstruieren, Kriterien für ihre humane Beantwortung erstellen sowie den Sinn und die menschliche Relevanz einer möglichen Antwort erschließen, aber letztere *sicherstellen* kann theoretische Vernunft in eigener Instanz nicht. Auch die Humanwissenschaften fördern insofern keine eindeutige Definition des Menschen zutage, als die empirischen Befunde ihrerseits empirisch unentscheidbare Deutungsprobleme aufgeben (25) und ihre Pluralität die Unmöglichkeit einer endgültigen Wesensdefinition des Menschen indiziert (28f).

Existenziell allerdings ist evident: Der Mensch muss sich entscheiden und zur Affirmation einer bestimmten Selbst- und Weltdeutung finden, um reale Identität zu gewinnen. Die zentrale Frage lautet: „Kann man […] *authentisch im Endlichen existieren und zugleich dem Anspruch der offenen Frage genügen?*" (48) Der Vf. fordert für eine mögliche Antwort ein, dass sie sowohl der „*Radikalität*" der Frage und daher inhaltlich „*dem Maß der suchenden Freiheit entspricht*" als auch hinsichtlich konkreter Erfahrungen ihre „Orientierungs- und Tragfähigkeit, ihre Integrations- und Erschließungskraft" (52) bewährt. Entspricht der christliche Glaube beiden Kriterien einer möglichen Antwort (53), so muss ihr epistemischer Status ebenfalls der Radikalität der Frage korrelieren. Daher setzen „Pascals ‚Wette' und das ‚theoretische Vielleicht'" (53–57) den Schlussakkord des Kap.s.

Das zweite Kap. (58–120: „Ansatz, Thematik und Aufbau der theologischen Anthropologie") legt der Zwei- bzw. Dreiteilung des gesamten Werkes drei Zentralaussagen theologischer Anthropologie zugrunde: „*Der Mensch, jeder Mensch ist von Gott selber bedingungslos bejaht und geliebt.*" / „*Der Mensch, so wie er sich tatsächlich erfährt und im Licht der Offenbarung erkennt, ist Sünder.*" / „*Der Mensch ist erschaffen und bestimmt zur Gemeinschaft mit Gott.*" (80–82) P. erreicht diese drei Grundaussagen durch drei thematische Zugänge, die sukzessive das theologische Profil seiner Anthropologie hervortreten lassen. Zunächst wird der Mensch in seiner konkreten Existenz als immer schon von Gottes Zuwendung angerufener verstanden (59–63), sodann das Geschehen Gottes *endgültiger* Menschenzuwendung in Jesus Christus in den Blick genommen und als „christologische Orientierung" theologischer Anthropologie beansprucht (63–68): Es ist die konkrete Gestalt Jesu, durch die Gottes Selbstgegenwart vermittelt sowie die Bestimmung des Menschen verwirklicht und in eins damit offenbar wird. Inhaltlich lässt sich die Struktur dieses Geschehens auf die für P.s Ansatz zentrale Kurzformel bringen, „dass es die *wesentliche Bedeutung der Geschichte Jesu* ausmacht, der *Erweis der unbedingt für die Menschen entschiedenen Liebe Gottes und als solcher Gottes Selbstoffenbarung zu sein*" (68). Diese theologische „Grundwahrheit" (ebd.) orientiert alle dogmatischen Einzeltraktate, sodass die Anthropologie die aus ihr resultierenden Einsichten expliziert und sie mit den Zeugnissen der Glaubensüberlieferung sowie dem nichttheologischen Wissen verbindet (79).

Drei Erläuterungen zu den sich hieraus für den dogmatischen Ansatz ergebenden inhaltlichen und methodischen Weichenstellungen folgen: Zunächst wird der Blick auf die beanspruchten „philosophischen Implikationen" gerichtet (86–89); sodann legt P. offen, wie er die viel zitierte ‚anthropologische Wende' genau versteht, welche Einwände er ihr gegenüber für bedenkenswert und warum er sie dennoch für unhintergehbar hält (90–104); schließlich wird die Zuordnung von fundamentaltheologischer und dogmatischer Reflexionsrichtung geklärt (105–108). Die zweite Erläuterung (105–116) betrifft das Verhältnis der theologischen Anthropologie zu den Humanwissenschaften und die dritte ihre Beziehung zu den übrigen dogmatischen Traktaten (116–120).

Ein zentrales Charakteristikum der theologischen Grundwahrheit und somit auch ein systematisches Leitmotiv der theologischen Anthropologie bildet die Einsicht, dass der Offenbarungsinhalt an seine freie Form und die ihn geschichtlich vermittelnde Gestalt, Jesus Christus, wesentlich gebunden ist (72–75). Wenn die Geschichte Jesu als Offenbarung der unbedingten Liebe Gottes gelten darf (wie der Vf. im 14. Kap. begründet), Liebe aber nur als unverfügbares und frei sich ereignendes Geschehen für ihren Adressaten wahr und wirklich sein kann, dann folgt hieraus, dass die theologische Wahrheit „eine aus Freiheit geschehende und somit wesentlich eine *gegebene* ist und *als* gegebene auch anerkannt *bleiben* muss" (73).

Die systematischen Weichenstellungen (v.a. 86–108) entsprechen dieser Einsicht: Die Bestimmung des Menschen zur Gemeinschaft mit Gott ist, als menschliche Wesensanlage, philosophisch aufzuzeigen, keineswegs aber die „Gewissheit der *Wirklichkeit* Gottes oder gar seiner Liebe" (86) schon der theoretischen Vernunft zugänglich (die philosophische Begründung hierfür liefert das fünfte Kap.). In eine ähnliche Richtung weist die vom Vf. trennscharf markierte Differenz zwischen anthropologischer *Vermittlung* und anthropologischer *Reduktion* der Glaubenswahrheit (98f), geht es doch darum, „menschlich von Gott zu sprechen, *ohne* ihn zu einem bloßen Namen für etwas werden zu lassen, was dem Menschen auch durch sich selber gewiss" ist (99). Prospektiv sei in diesem Zusammenhang darauf hingewiesen, dass P. die Transzendentalphilosophie insofern als methodische Entsprechung zur Eigenart des christlichen Wahrheitsbegriffs profiliert (588f), als die transzendentale Reduktion ausschließlich *post factum* einsetzen kann, sich also auf die unableitbare Faktizität alles Gegebenen angewiesen weiß und so dessen Kontingenz wahrt.

Es geht P. um die Suche nach einer theologischen Denkform, „in der *Menschen sich wahr gemacht finden* können und die sich *zugleich* als geeignet erweist, den gegebenen, irreduziblen Inhalt des Glaubens angemessen zum Ausdruck zu bringen" (99). Gerade weil P. als „Ort" für die „ausdrückliche Vergewisserung der *Vernünftigkeit* der beanspruchten Denkform" (107) die theologische Anthropologie bestimmt, kann im Blick auf das Programm des ersten Teilbd.es gesagt werden: Nicht nur thematisiert dieser die Bestimmung des Menschen zur Gemeinschaft mit Gott in theologischer wie philosophischer Hinsicht und stellt ferner die hermeneutischen Kategorien für die im zweiten Teilbd. behandelten Themen bereit; sondern darüber hinaus wird auch eine vertiefte Grundlegung des freiheitstheoretischen Ansatzes überhaupt geleistet, der sich nach P. für die Explikation der materialen Dogmatik insgesamt eignet, sich darin aber zugleich noch zu bewähren hat (vgl. 107.498.613).

Das dritte Kap. (123–270: „Aspekte und Probleme der menschlichen Gottebenbildlichkeit") versteht sich als eine Art „Präludium" (125), das zu den wesentlichen Themen, Fragen und Sachproblemen hinführt, die den weiteren Verlauf der ThA mitbestimmen. Die zentrale Relevanz des Themas zeigt sich zudem in seiner Funktion als „Katalysator", der jene „Grunddifferenzen" (124) hervortreten lässt, welche die verschiedenen theologischen Denkansätze beider Konfessionen fundieren. Eine Besinnung auf das Wesen der menschlichen Gottebenbildlichkeit erlaubt eine kritische Grundlagendiskussion dieser Konzepte.

Ihr geht – nach einleitenden „Vorbemerkungen zur biblischen Anthropologie" (129–142) – das zweite Unterkap. in der differenzierten Auseinandersetzung mit exegetischen und systematischen Deutungsversuchen nach (142–194). In alttestamentlicher Hinsicht sind es v.a. vier Aspekte der priesterschriftlichen Gottebenbildlichkeitsaussage, auf die P. abhebt: der Bildgedanke als solcher (144–148), die in ihm beschlossene intersubjektive Dimension (148–153) sowie die konstitutive Leiblichkeit menschlicher Vollzüge (153–157) und der Herrschaftsauftrag (157–164). Über die systematische Klärung der inhaltlichen Gemeinsamkeiten und sachlichen Implikationen dieser vier Aspekte gelangt der Vf. zur „Reflexion auf den ‚Kern' der Gottebenbildlichkeit des Menschen" (177–185) und bestimmt diesen als „geschöpfliche und deshalb unverlierbare Auszeichnung des Menschen, als Gottes freies, ansprechbares und antwortfähiges Gegenüber sein möglicher Partner zu sein" (189f; vgl. 179.183.195). Christologisch ebenso vorausgesetzt wie weitergehend bestimmt (185–194) wird die priesterschriftliche Gottebenbildlichkeitsaussage insofern, als in Jesus Christus „*ursprünglich* verwirklicht und erst dadurch überhaupt offenbar wurde, wozu nun *alle* Menschen berufen sind und schon erschaffen wurden: was sie nach seinem Vorbild sein *sollen* und […] werden *können*: seinem Gott (wie er selbst) wahrhaft entsprechende Menschen" (189). Das dritte Unterkap. „Zur Problemgeschichte des Imago-Gedankens" (195–270) bringt den so eruierten Gehalt der Gottebenbildlichkeitsaussage als Kriterium in die kritische Reflexion zweier Problemkreise ein: Meint die schöpfungstheologische Bildaussage eine unverlierbare Bestimmung bzw. *Anlage* des Menschen oder bereits seine *aktualisierte*

Gottesbeziehung? Und ist die Realisierung menschlicher Gottebenbildlichkeit als sukzessiver Entwicklungsprozess, gar im Sinne einer „werdenden Gottebenbildlichkeit" (261) zu denken?

Wird die Gottebenbildlichkeit als unverlierbare Bestimmung des Menschen zur Gottesgemeinschaft von der Realisierung dieser Bestimmung unterschieden, so wirkt die Sünde sich auf den Verlust der aktualisierten Gemeinschaft mit Gott und zugleich als Selbstverfehlung des menschlichen Wesens aus, zerstört aber gerade nicht die Wesensanlage des Menschen (185.211). Hier tritt nun freilich die evangelisch-katholische Kontroverse hervor und kommen die theologischen Intentionen und Konsequenzen des Konzeptes von P. zur Geltung. Luther und die reformatorische Position gehen insofern vom Verlust der menschlichen Gottebenbildlichkeit nach dem Sündenfall aus, als sie im Gefälle des dieser Position zugrundeliegenden Ansatzes bei der „*coram*-Relation" (227 Anm. 271) – gemeint im Sinne der von Ebeling geprägten Kurzformel für Luthers Ausgangspunkt beim stets konkreten, faktisch existierenden und somit auch schon durch die Sünde bestimmten Menschen *vor Gott* – die Unterscheidung zwischen *imago* und *similitudo* einziehen. Die Frage nach den geschöpflichen Voraussetzungen des Heilsgeschehens behält allerdings, wie P. erläutert, ihr Recht, denn jede Relation lässt sich doch nicht „*ohne* ihre Relata" verstehen, sodass sich die Frage nach einem Denken ergibt, welches die „formgebende Mitte des menschlichen Wesens" so bestimmt, dass „von ihr selbst her die konstitutive Relationalität menschlicher Existenz und in eins ihre Verwiesenheit auf Gott ansichtig wird" (228).

Die Diskussion neuerer evangelischer Lösungsansätze (Brunner, Barth, Moltmann, Ebeling, Jüngel und Pannenberg; 235–260), welche sowohl die „ökumenische Konvergenz" als auch verbleibende „systematische Differenzen" benennt (235), richtet im Geflecht der verzweigten theologischen Debatten ihren Blick verstärkt auf die jeweils zugrunde liegende theologische Denkform. Darin stimmt der Vf. mit den Ausführungen von Ebeling und Jüngel überein, dass die menschliche Ansprechbarkeit für Gott vorauszusetzen ist (254–256). Allerdings – so lautet der hier (257–259) wie an anderen Stellen (62f, Anm. 8; 392) geäußerte Einwand gegenüber Jüngel – ist mit diesen Bestimmungen erst eine Aufgabenstellung gewonnen, deren philosophische Implikationen einzulösen sind. Dies würde wiederum voraussetzen, im Freiheitsbegriff transzendentallogische Unterscheidungen einzutragen und ihn nicht schlechthin mit der real existierenden und von der Sünde erst noch zu befreienden Freiheit zu identifizieren (257).

Das vierte Kap. (271–319: „Natur und Gnade") fragt, wie sich die wesentliche Bestimmung des Menschen zur Gemeinschaft mit Gott mit der Freiheit, in der Gottes Zuwendung sich ereignet, vereinbaren lässt. Zunächst wird die Entwicklung der Verhältnisbestimmung von Natur und Gnade skizziert: ausgehend von der patristischen, in Gottes faktischem Heilshandeln begründeten engen Verbindung beider Größen (273–276), die im Mittelalter deutlicher differenziert wird (276–280), bis schließlich in der Neuzeit (280–290) die gnadentheologische Adaption aristotelischer Denkmittel in das Dilemma führt: Entweder ist bereits die geschöpfliche Natur des Menschen auf die Gnade hingeordnet, dann erscheint die Gnade im Rahmen des aristotelischen Naturbegriffs naturnotwendig bzw. geschuldet (→ theologischer Naturalismus); oder die Möglichkeit einer Erfüllung der menschlichen Natur durch ein natürliches Ziel wird hypothetisch offengehalten, dann ergibt sich die Schwierigkeit, die Bedeutung der *über*natürlichen Gnade für die menschliche *Natur* zu bestimmen (→ Extrinsezismus). In mehrfacher Hinsicht weiß sich P. den – gleichwohl noch nicht vollständig geklärten – Intentionen des Neuansatzes Henri de Lubacs verbunden, der die „Freiheit als inneres Moment der Gnade selbst" (290–294) begreift. Ferner wird Karl Rahners Lösungsvorschlag, bereits die menschliche Hinordnung auf die Gnade als gnadenhaft zu qualifizieren, diskutiert (294–311). Innerhalb der Positionierung zu de Lubac und Rahner zeigt sich bereits deutlich P.s eigene Option, „Gnade von vornherein als ursprüngliches Freiheitsgeschehen zu denken" (303). Vor diesem Hintergrund ergeben sich inhaltliche Konvergenzen mit Hans Urs von Balthasar und Johannes Heinrichs (311–319).

Obwohl P. Rahners mit der Konzeption des „übernatürlichen Existentials" verbundene Intentionen keineswegs pauschal zurückweist, wie sich an vielen Stellen zeigt (317f.413f.434.474f) und besonders im Rahmen der pneumatologischen Reflexion deutlich wird (1348f), so hält er im Rahmen des Natur-Gnade-Dilemmas Rahners Lösungsversuch aus vier Gründen für unzureichend (298–311): Erstens erscheint ihm der von Rahner wie der klassischen Schultheologie stets vorausgesetzte und sich im Theorem des übernatürlichen Existentials zur Geltung bringende Konnex von wesenhafter Hinordnung des Menschen auf die Gnade und deren *Geschuldetsein* nicht zwingend; zweitens bleibt das entscheidende Problem, wie die Gnade als *bleibend* freie gedacht werden kann, ungelöst. Drittens stellt sich die Frage, ob Rahner das Problem nicht nur „verschoben" (305) hat, denn die Rahner'sche Qualifizierung des menschlichen Geistes einerseits als positive Offenheit für die Gemeinschaft mit Gott und andererseits als sinnvoll auch *ohne* diese Gemeinschaft läuft P. zufolge auf eine „Quadratur des Zirkels" (306) hinaus. Der vierte Einwand kritisiert die aus dem Ansatz beim übernatürlichen Existential resultierende mangelnde Unterscheidung von Philosophie und Theologie, ist doch P. zufolge gerade in der Postmoderne die Theologie auf die philosophisch-*autonome* Reflexion angewiesen, um den Streit über das Wesen des Menschseins auch mit denjenigen führen zu können, denen die christlich-inhaltliche Bestimmung dieses Wesens nicht (mehr) einleuchtet.

Die enge Verbindung von Gnaden- und Offenbarungstheologie verbindet P. allerdings mit Rahner: Das Ereignis der Gnade ist Gottes Selbstoffenbarung als unbedingte Liebe; unter dieser Voraussetzung aber ist der Gedanke einer ungeschuldeten, freien und frei bleibenden Wesenserfüllung nicht widersprüchlich, sondern vom Inhalt dieses Geschehens selbst her geradezu gefordert: „Nur was aus unverfügbarer *Freiheit* begegnet, kann die Freiheit, die wir selbst sind, *erfüllen*. Nur frei möchten wir lieben und geliebt werden. Und nur so möchten wir auch dann noch lieben dürfen und selber geliebt werden, wenn die Liebe schon anfing und dauert." (303) Wie die freie Form der Selbstoffenbarung Gottes dem Inhalt dieses Geschehens wesentlich entspricht, so ist die Freiheit als inneres Konstitutivum der Gnade und somit als ihr *„ständige[r] Ursprung* zu begreifen, der eben als solcher – *von sich aus* – ihre dauernde Gratuität generiert" (303).

Die philosophische Aufgabenstellung des fünften und sechsten Kap.s ergibt sich aus den vorherigen Ausführungen: Die wesentliche Bestimmung des Menschen zur Gottesgemeinschaft ist in autonom-philosophischer Reflexion zu zeigen, allerdings so, dass zugleich ihre Erfüllung als wesentlich freies Geschehen einsichtig wird. Vor diesem Hintergrund will das fünfte Kap. (320–487: „Subjektivität und Gottesfrage") „Grundmodelle der Gottbezogenheit des Menschen in der neuzeitlichen Philosophie" (320) diskutieren und setzt sich zum Ziel, „den Ausgangspunkt, die Voraussetzungen und das Ziel des jeweiligen Ansatzes möglichst genau zu erheben, sodann den Argumentationsgang zu prüfen und endlich die Reichweite des Resultats festzustellen" (324). Methodisch geht die Darstellung so vor, dass sie „exemplarische" Grundkonzepte skizziert und diesen jeweils weitere Positionen als „Varianten" oder „Aktualisierungen" des argumentativen Typus zuordnet (323). Das erste Unterkap. (326–374) nimmt seinen Ausgang beim ontologischen Argument, expliziert sodann die „Dialektik" des Anselm'schen Gottesbegriffs und weist der einen Seite dieser Dialektik die Systeme Spinozas (349–353) und Hegels (353–360) und der anderen die Position Schellings (360–370) zu. Das zweite Unterkap. (374–441) zur dritten cartesianischen Meditation weist begründungslogische Parallelen bei Rahner (403–414), Pannenberg (414–437) und Verweyens erstem ‚Grundriss' (437–441) nach. Im Fokus des Interesses steht schließlich Schleiermachers Modell (443–482) sowie dessen argumentative Bewährung gegenüber dem Projektionsverdacht Feuerbachs (483–487).

Die jeweils in allen drei Kap.n erfolgende kritische Würdigung und Identifizierung von Überhangproblemen stellen zugleich „Etappen" auf dem Weg zu P.s eigenem Ansatz dar, v. a. zum „Möglichkeitsaufweis für Gottes Existenz und Offenbarung", der in diesem Kap. bereits grundgelegt (392–403) und im sechsten Kap. in den Freiheitsansatz integriert wird (589–599). Dies entspricht P.s *„Arbeitshypothese* […], dass der Ansatz bei der menschlichen Freiheit durchaus geeignet ist, die gültigen Erträge, Einsichten und Leistungen des neuzeitlichen Gottdenkens in sich aufzunehmen, seine Resultate (ggf. kritisch) zu präzisieren und auch bei seinen Problemen und Desideraten weiterkommen zu können" (322f).

Worauf zielt der „Möglichkeitsaufweis" und inwiefern faltet er die im fünften Kap. reflektierten Probleme in sich ein? Es geht um die Denkbarkeit (nicht: den Beweis) Gottes als „von Welt und Mensch verschiedener Wirklichkeit" (602, vgl. 398) und folglich um die Frage, wie die Idee Gottes überhaupt in die Vernunft kommt (397).

Der im fünften Kap. zurückgelegte Reflexionsweg mit dem Ziel einer freiheitstheoretischen Reformulierung seiner wichtigsten Resultate lässt sich wie folgt verdeutlichen: Die Kant'sche Kritik des ontologischen Arguments und damit jeder theoretischen Gotteserkenntnis wird für gültig befunden (339–346). Indes besteht Anselms bleibendes Verdienst in der Entdeckung der dem Gottesbegriff eigenen Dialektik: Nur dann denkt die Vernunft Gott, wenn sie ihn zugleich als größer als alles von ihr Gedachte versteht (348f). Die Darstellung der beiden Seiten jener Dialektik zugeordneten Positionen lässt auch die theologischen Kriterien hervortreten, denen P.s „Möglichkeitsaufweis" zu entsprechen versucht. Denn während Hegel mit der Transformation der freien *Form* der Selbstoffenbarung Gottes in notwendige Vernunftwahrheit auch den Offenbarungs*inhalt* modifizieren muss (358–360), ist es gerade die epistemologisch bescheidenere Freiheitsphilosophie des späten Schelling (360–366), welche das freie Gegebensein der Offenbarung und konsequenterweise auch ihre christozentrische Gestalt zu wahren versucht (366–374), obwohl auch Schellings Ansatz philosophische Grenzüberschreitungen aufweist (371–374).

Das zweite Unterkap. (374–441) würdigt die cartesianische Entdeckung der Korrelation von Endlichkeitsbewusstsein und Gottesgedanken, stellt aber gerade vor diesem Hintergrund die Frage: „Eröffnet das uns mögliche Bewusstsein des Endlichen als solchen auch den Gottesgedanken oder ermöglicht erst der Gottesgedanke das Endlichkeitsbewusstsein?" (402) Setzt Descartes bekanntlich die letztere Option voraus, indem er zur Erklärung des menschlichen Kontingenzbewusstseins auf die Existenz Gottes rekurriert, so sind auch Rahners und Pannenbergs Konzepte diesem Begründungstypus zuzuordnen, da beide die „Konstitution der freien Vernunft und ihrer spezifischen Leistungen unmittel-

bar von Gott her begründen" (ebd.). Zwei Einwände macht P. gegen diese Position geltend: (1) „Wie [...] sind Vernunft und Freiheit des Menschen, wenn ihre radikale Offenheit schon unmittelbar von Gott her erklärt wird, von Gott dann überhaupt noch unterscheidbar?" (ebd.) (2) „Warum eigentlich sollte der Mensch die Idee Gottes nicht aus sich selbst hervorbringen können?" (393) Voraussetzung hierfür wäre allerdings, dem von Rahner und Pannenberg vernachlässigten Prinzip der formal unbedingten Freiheit den angemessenen systematischen Stellenwert einzuräumen. Mit Kant ist sie als „Vermögen des Unbedingten" und mit Fichte und Krings (wie das sechste Kap. begründen wird) strukturell als unbedingtes Sich-Öffnen und damit als Fähigkeit zu begreifen, sich zu jedem Gegebenen verhalten, es distanzieren und überschreiten zu können (395). Nun kann die formal unbedingte Freiheit nicht nur einzelnes Seiendes, sondern auch die gesamte Sphäre des Endlichen sowie *sich selbst* überschreiten, so das Bewusstsein ihrer eigenen Kontingenz erzeugen und die *„Frage absoluter Begründung"* (397) aufwerfen.

Es ist genau diese Reflexionsrichtung, den Gottesgedanken vom Kontingenzbewusstsein her philosophisch zu erschließen, die P.s Möglichkeitsaufweis mit Schleiermacher verbindet (441–487). Außerdem integriert der Vf. dort zwei wesentliche Argumentationsschritte Schleiermachers in das eigene Konzept, wo es um die Frage geht, warum der Mensch auf Gott als von ihm und der Welt *verschiedene* (!) Wirklichkeit verwiesen ist (467–472.593–599). Der von Schleiermacher aufgewiesenen invarianten Subjektstruktur als „Funktionseinheit von ‚Selbsttätigkeit und Empfänglichkeit'" (476.594) korreliert, erstens, P.s Beschreibung dieser Struktur als „irreduzible Synthesis von unbedingter Spontaneität und Angewiesenheit auf Gegebenes" (598), denn immer existiert das Ich als Einheit von sich öffnender Freiheit und konstitutiver Angewiesenheit auf einen erfüllenden Gehalt. In dieser Struktur aber kann sich das Subjekt, zweitens, weder auf sich selbst zurückführen (denn dann wäre sein wirkliches Selbstsein nicht von der Gehaltnahme abhängig), aber auch nicht von der Welt her ableiten, „kann doch das, wofür es mittels ihrer [der Wesensstruktur des Ich] empfänglich und dessen es zugleich dank ihrer mächtig ist [...], unmöglich noch als Erklärungsgrund für sie fungieren" (595; vgl. 396.472). Also weiß sich endliche Freiheit auf eine Wirklichkeit *jenseits* ihres Weltverhältnisses verwiesen. Dieses Argument erlaubt eine begründete Zurückweisung der von Feuerbach unternommenen anthropologischen Reduktion der Gottesidee (483–487). Allerdings hängt dieses argumentative Potenzial an einer deutlicheren Differenzierung zwischen Selbst- und Gottesbewusstsein, die kritisch gegenüber Schleiermacher eingeklagt wird (476–482.596f). P. zufolge hat Schleiermacher mit seinem Anspruch, „das *Bewusstsein einer wirklichen Gottesbeziehung als zum Wesen des Menschen gehörig* erwiesen zu haben" (475.595f), die epistemische Reichweite seines Aufweises überschätzt. Dies ist nun gerade der „Knackpunkt" der meisten im fünften Kap. diskutierten Konzepte: Mit ihrer „These der tatsächlichen Gottverbundenheit des Menschen" beweisen sie P. zufolge mehr, als es „philosophisch möglich und theologisch [...] erforderlich scheint" (324.491). Kurzum: „Gerade weil die Radikalität ihres Fragens aus der Unbedingtheit der freien Vernunft selbst resultiert, kann sie von sich aus schon Frage nach *Gott* sein – nicht weniger, aber [...] auch nicht mehr: eben nur *Frage* nach Gott, wissend um die Unverfügbarkeit der Antwort und die Externität ihrer möglichen Erfüllung, da diese [...] ja nur von Gott her geschehen kann." (400f)

Das sechste Kap. (488–656: „Gottes möglicher Partner und Freund") verbindet und reformuliert die erreichten Resultate auf der Basis des transzendentalen Freiheitsdenkens. Es vertieft, modifiziert und erweitert die von P. favorisierte Denkform und dürfte somit von hoher Relevanz für die aktuelle Diskussion des Freiheitsparadigmas sein – und zwar sowohl hinsichtlich seiner philosophischen Konsistenz als auch seiner theologischen Bewährungsfelder.

Im ersten Unterkap. widmet der Vf. sich der konsistenten transzendentallogischen Begründung wie phänomenologischen Bewährung des freien Ichs als subjektphilosophischem Basisprinzip theologischer Freiheitshermeneutik (494–584). Dieses Prinzip wird innerhalb des zweiten Unterkap.s (584–656) beansprucht, um einerseits die theoretische Möglichkeit der Existenz Gottes und seiner freien Selbstmitteilung aufzuzeigen (589–599) und andererseits deren unbedingte humane Bedeutung einsichtig zu machen (637–649). Dabei sind grundlegende Erörterungen zu den theologisch aus ihnen resultierenden Konsequenzen, Erträgen und Chancen sowohl dem Möglichkeits- als auch dem Relevanzaufweis zugeordnet (599–613 bzw. 650–656). Innerhalb des Begründungsganges beider Unterkap. kommt insbes. den selbstbewusstseinstheoretischen Überlegungen Dieter Henrichs eine entscheidende Rolle zu: sei es in Form ihrer kritischen Rezeption und Vermittlung mit der Krings'schen Freiheitsanalytik (555–564) oder in Form der Auseinandersetzung mit Henrichs ebenfalls auf dem Weg ichphilosophischer Reflexion gewonnener All-Einheits-Lehre (613–637).

Die Bedeutung des sechsten Kap.s für den aktuellen Fachdiskurs zeigt sich nicht nur in der Wahl dieses Diskussionspartners, sondern auch anhand der indirekten Konsequenzen für die von Klaus Müller angestoßene Monismus-Debatte.

Von beeindruckender logischer Konsistenz ist die von P. ausgearbeitete Subjekttheorie, die eine Verbindung aller ihrer konstitutiven Momente – Ich, Freiheit, Selbstbewusstsein, Erkennen und Handeln – erreicht. Mit Rekurs auf Hermann Krings' Schriften expliziert der Vf. zunächst den transzendentalen Freiheitsbegriff (512–535), bewährt ihn am Problem des reflexionstheoretischen Zirkels und integriert schließlich das von Henrich in Anschlag gebrachte Theorem der präreflexiven Selbstvertrautheit in die Freiheitstheorie (555–564). Darüber hinaus wird dieser Ansatz schließlich noch in Bezug zur frühen Wissenschaftslehre Fichtes gebracht (564–578).

Auch wenn P.s vielversprechende These hier nur angedeutet werden kann, einige Bemerkungen zu ihrem inhaltlichen Profil: Der reflexionstheoretische Zirkel – die „Falle" jeder Subjekttheorie und gewichtiger Problemhorizont der Bewusstseinsphilosophie Henrichs – führt zu der Einsicht: Selbstbewusstsein kann zwar durch Reflexion *vergewissert*, aber durch sie nicht *erzeugt* und somit nicht erklärt werden, setzt ‚Re-flexion' die Einheit eines *prä*-reflexiven Beisichseins doch schon voraus (535–538). Wie ist letztere aber genau zu fassen? Während Henrich als Konsequenz aus der Aporetik des Reflexionsmodells die egologische Theorie verabschiedet und zur Erklärung des Selbstbewusstseins ein ich-*loses* Bewusstsein beansprucht (540–546), versucht P. – da ihn die nicht-egologische Theorie aus vier triftigen Gründen nicht zu überzeugen vermag (550–553) – auf Basis der transzendentalen Elementarlehre von Krings Kategorien zu gewinnen, die einen Ausweg aus dem reflexionstheoretischen Zirkel versprechen und eine auf sechs argumentativen Schritten aufbauende Adaption der – egologisch gefassten – präreflexiven Selbstvertrautheit erlauben.

Entscheidende Bedeutung gewinnt hierbei der Begriff der „immanent-reflexen Transzendenz" bzw. „Retroszendenz" (520f): Noch vor aller expliziten und gehaltlich vermittelten (Selbst-)Reflexion ist das Ich seiner reinen Form nach als Auskehr und Rückkehr des Ich zu sich zu bestimmen, als *„absolute* Reflexion" (559) und unvermittelt-ursprüngliches Beisichsein, so dass hier die Reflexionsfalle nicht zuschnappt: *„Das als immanent-reflexe Transzendenz formal beschriebene Ich ist keineswegs das Reflexionsprodukt eines zuvor schon konstituierten Ich, sondern das eben in dieser Form sich allererst konstituierende Ich."* (555) Die reine Formalität aber des transzendentalen Aktus (als Einheit von transzendentalem Ich und transzendentaler Freiheit: 531–534), die zugleich die innere Form auch der präreflexiven Vertrautheit des Ich mit sich ist (560), indiziert nun ebenso ihre unbedingte Angewiesenheit auf einen Gehalt zur Ausbildung eines bestimmten Selbstseins, wie sie zugleich die Unabschließbarkeit der Transzendenz verbürgt: Die Transzendenz des Ich *verwirklicht* sich im Gehalt, *erschöpft* sich aber nicht in ihm, kann das Ich doch jeden erkannten Gehalt nochmals übersteigen (522.561). Gerade aus letzterer Einsicht folgt, dass in jedem wirklichen Erkennen das transzendentale Beisichsein des Ich eben nicht aufgeht oder „verschwindet", sondern *„in intentione obliqua* [...] mitbewusst ist und das Hervortreten seiner Bewusstheit vom Grad der Differenzierung seiner Realität abhängt, die es selber voranbringt" (563). Wie also entspringt der implizit-präreflexiven Bewusstseinseinheit des Ich ein explizit-reflexives Selbstverhältnis? P. schlägt diesbzgl. auf der Basis der Krings'schen Kategorien ein „Modell von Stufen oder Graden" vor (562): Ist im primären „Vernehmen" des Gehaltes dieser mit dem transzendentalen Aktus identisch, das Selbstbewusstsein also noch implizit, so wird im „Halten" und „Haben" des Vernommenen der Gehalt als Kontinuum realisiert, vor-gestellt und als Gegen-Stand konstituiert, während in der „immanenten Fortsetzung" die freie Transzendenz des Ich über sich und den realisierten Gehalt hinausgeht, so das eigene ‚Haben' des Seienden vom Seienden selbst unterscheidet, damit letztlich die für das Wissen konstitutive Subjekt-Objekt-Differenz evoziert und sich schließlich *als* Ich reflexiv weiß (523–529.560–564). Das „Stufenmodell" lässt zudem einsichtig werden, dass das Ich im primären „Vernehmen" stets schon *bestimmt* ist und erst dann die reale (v. a. leibliche: 562.584.578–582) Bestimmtheit, in der es sich vorgefunden hat, übernimmt und weiterbestimmt, sodass das *reine* Ich eine „Grenzidee" bleibt (579). P.s Theorie vermeidet zur Erklärung der Einheit des Ich den metaphysischen Überstieg: Es ist die egologisch gefasste Form der immanent-reflexen Transzendenz, welche die invariante Identität des Ich im Wechsel seiner realen Bestimmungen und Bewusstseinsinhalte verbürgt.

Die von P. geleistete erneute Grundlegung eines subjektphilosophischen Gesamtkonzeptes hebt nicht nur die innere Konsistenz des Freiheitsansatzes auf ein neues Niveau. Vielmehr dürfte eine transzendentallogisch derart stringente und phänomenologisch integrative Subjekttheorie auch im gegenwärtigen (subjekt-)philosophischen Diskurs schwer zu finden sein: Alle ichhaften Instanzen (Ich, Freiheit, Selbstbewusstsein), Vollzüge (Erkennen, Wissen, Handeln) und Evidenzen (Leiblichkeit, Selbstvertrautheit, Kontingenz) werden in ihrer inneren Struktur geklärt, in ihrem wechselseitigen Zusammenhang einsichtig gemacht und hinsichtlich ihrer Möglichkeitsbedingung erhellt. Nicht nur wird das bei Krings durchaus noch undeutliche Verhältnis von transzendentalem Ich und transzendentaler Freiheit geklärt, sondern es wird auch gezeigt, inwiefern die transzendental zu differenzierenden Ebenen einen Ausweg aus der „Reflexionsfalle" ermöglichen. Darüber hinaus ermöglicht eigentlich erst dieses Kap. ein Urteil darüber, inwiefern – wie im bisherigen Diskussionsverlauf oft geschehen – P.s Ansatz dem frühen Fichte zugeordnet werden kann. Dabei lässt die Kritik an Fichtes überzogenen Gewissheitsansprüchen (516f.576f) den *nach*idealistischen Charakter des Freiheitskonzeptes deutlicher

hervortreten: Transzendentale Reflexion ist auf die konkrete Selbst- und Welterfahrung bezogen, sodass „der Gewissheitsgrad der erklärenden Theorie den des zu erklärenden phänomenologischen Befundes nicht übersteigt" (577). In diesem Zusammenhang bewährt auch die Integration des Theorems präreflexiver Selbstvertrautheit nicht nur die Erschließungskraft des Freiheitsansatzes, sondern leistet ferner eine Zuordnung von transzendentallogischer und phänomenologischer Reflexionsrichtung und stellt so die Gesprächsbasis für zwei bisher oft unverbunden nebeneinander existierende Paradigmata bereit.

P. konfrontiert das Freiheitsdenken ferner mit Henrichs monistischer Denkform (613–637). Henrichs bewusstseinstheoretische Überlegungen gelangen zunehmend zu der Einsicht, dass der gesuchte Grund der Einheit des Ich nicht egologisch verfasst sein kann – weil der Begriff „Ich" bereits Differenz und Entgegensetzung impliziert – und somit einzig in einem gegensatzlosen, ich-losen absoluten Sein gefunden werden kann (617–620), dessen Verhältnis zur reflexiven Selbstbeziehung des Ich mittels des All-Einheits-Gedankens zu bestimmen ist (620–628). P.s Auseinandersetzung verläuft in drei Schritten: Erstens ist das Prinzip formal unbedingter Freiheit als „Verifikationsinstanz gegenüber Henrichs Entwurf" (629) anzusetzen und zugleich zu konstatieren, dass dieses im monistisch bestimmten Verhältnis von Grund und Begründetem eingezogen wird (630f); zweitens bleibt das Problem bestehen, dass auch die All-Einheits-Theorie keine Erklärung liefert, *wie* das endliche Ich aus einem absoluten Sein hervorgeht – ein Nachweis, der von Henrich allerdings, im Gegensatz zum Schöpfungsglauben, gerade intendiert wird (631.635 Anm. 177). Drittens werden jene vier entscheidenden Argumente herauspräpariert und diskutiert, die Henrich für den Gedanken der Immanenz des all-einen Grundes im Bewusstsein beansprucht (633–637). Der Vf. legt die leitenden Motive, Prämissen und Konsequenzen der All-Einheits-Lehre Henrichs frei und strebt nicht ihre Widerlegung, wohl aber die Markierung von (auch philosophischen!) Überhangproblemen an. Indem P. die Abhängigkeit der All-Einheits-Theorie von idealistischen Denkfiguren analysiert (633–635), kann er aufzeigen, dass deren theologische Adaption schon philosophisch nicht zwingend ist. Denn alternativlos ist etwa das spinozistisch-hegelianische Motiv, Gott insofern als das Absolute zu denken, als er nichts außer sich haben und daher zum Endlichen nicht in einer Realdifferenz stehen kann, keineswegs, lässt sich doch Gottes Allmacht auch als allein – eben absolut – durch sich selbst bestimmte und damit andere Freiheit freisetzende Liebe denken (634). Es zeigt sich, dass das transzendentale Freiheitsdenken „den Schöpfungsglauben als vernünftige Option zu schützen vermag" (611), auch wenn es ein positives Begreifenkönnen der *creatio ex nihilo* freilich ausschließt (hierin vielleicht aber auch von vornherein epistemologisch bescheidener auftritt als eine monistische Metaphysik: 559f).

Der erste Teilbd. schließt mit dem im theologischen Diskurs oft rezipierten „Relevanzaufweis für die Grundwahrheit christlicher Theologie" (637–656) und der Erläuterung seiner theologischen Leistungsfähigkeit und Konsequenzen (650–656). Ausgangsbasis der sechs Schritte umfassenden Argumentation ist die Frage nach der Realisierung und „sinngerechten Verwirklichung" (637) der zugleich formal unbedingten wie material bedingten Freiheit. Die formal unbedingte Freiheit kann einen ihr angemessenen Gehalt nur in anderer Freiheit finden, sodass deren unbedingte Anerkennung die Norm ist, auf die Freiheit kraft ihres eigenen Wesens verpflichtet ist. Die Einsicht in die Vorläufigkeit der realsymbolischen Realisierung reziproker Anerkennungsverhältnisse verweist schließlich auf die Sinnhaftigkeit der Idee Gottes als formal und material unbedingter Freiheit, welche allein die unbedingte Anerkennung vollenden kann. Ist hiermit in epistemischer Hinsicht „nur" eine transzendentale Idee erreicht, so folgen Anerkennungsprozesse in der Praxis nicht nur einer postulatorischen, sondern schon einer „antizipatorischen Logik" (646 Anm. 201), kann doch Liebe nur gelingen, wo diese schon vorausgesetzt ist. Erst recht darf dann aber die geschichtliche Selbstoffenbarung Gottes, als *„absolute Affirmation unserer Freiheit"*, zugleich als die *„Vorgabe"* gelten, „aus der sie nun *selbst sich bestimmen*, mit der sie ihrerseits beginnen […] darf" (649).

Der zweite Teil von P.s ThA („Die Existenz des Menschen in Sünde und Gnade") thematisiert zunächst in fünf Kap.n (694–1156) die Sünde des Menschen. Und die sich anschließenden Ausführungen (1158–1520: „Die Gnade Gottes und der neue Mensch") entfalten die methodische Grundentscheidung, den Stoff der Gnadenlehre in die Anthropologie einzugliedern.

Das erste Kap. des zweiten Teils (Kap. VIII: 694–786: „Sünde und Schuld, Glaube und Ethik") stellt an den Anfang die Fragen: „Ist Sünde, sofern sie wesentlich das Gottesverhältnis des Menschen betrifft, auch Schuld? Und ist Schuld, sofern sie ein ethisches Phänomen ist, auch Sünde?" (694) Vor dem Hintergrund der von Augustinus geprägten Erbsündenlehre beschreibt P. folgende Alternative als unausweichlich: Entweder ist die vorfindliche Sündigkeit des Menschen aufgrund seiner naturalen Verfassung oder aufgrund eines geschichtlichen Verhängnisses apriori gegeben; oder aber „man rechnet damit, dass die Macht der Sünde […] doch erst dadurch zur tatsächlichen Herrschaft über den Einzelnen und sein Verhalten gelangt, dass dieser ihr zustimmt" (698). Der Vf. stellt klar, dass er in keiner Weise die negative Solidarität der Sünder oder die Universalität der Sünde leugne, wohl aber die Übertragbarkeit der Schuld als solcher ausschließe.

Unter der Voraussetzung, dass Sünde nur dann Schuld sein kann, wenn sie zurechenbar ist, bietet er in vier Schritten (702–716) den Grundriss einer Ethik, die beim autonomen Subjekt ansetzt und die wesentlichen Resultate der Freiheitsanalyse (s. o. „Relevanzaufweis") innerhalb der moraltheologischen Diskussion bewährt. P. fordert über die transzendentalgenetische Erklärung hinaus auch eine transzendentallogische Begründung der unbedingten Bejahung anderer Freiheit. Denn es genügt nicht, die Kommunikation mit dem Anderen (Apel u. Habermas) oder die Konfrontation mit dem Antlitz des Anderen (Levinas) als die Orte zu bezeichnen, an denen unbedingte Anerkennung gefordert wird. Es muss auch begründet werden, warum die beanspruchte Freiheit sich auf ihr eigenes Wesen verpflichtet, wenn sie sich vom Anderen „zur Geisel nehmen" (Levinas) lässt (711). Der Vf. sieht die geltungstheoretische Frage nach der Begründung unbedingten Sollens nicht schon dadurch beantwortet, dass man wie Alfons Auer (721) oder Franz Böckle (722) auf die thomanische Kongruenz zwischen der objektiven Schöpfungsordnung und dem Gewissen des je Einzelnen verweist. P. bestreitet nicht, dass die autonome Freiheit sich immer schon vorfindet und deshalb auf einen transzendenten Ursprung ihrer selbst verweist. Aber es macht doch einen Unterschied, ob man die Selbsttranszendenz der menschlichen Freiheit aus dem christlichen Schöpfungsdogma deduziert („theonome Autonomie") oder aber feststellt, dass es eben die Autonomie qua Autonomie ist, die auf Gott verweist. Denn: „Nicht obwohl, sondern *weil* er frei ist, ist der Mensch auf Gott hingeordnet und kann dies eben im Maße der Bewusstheit seiner Freiheit als *eigene* Bestimmung erfahren." (734)

Nur wenn Sünde mit dem Widerspruch gegen Gott zugleich Selbstwiderspruch ist, lässt sich der immer wieder geäußerte Verdacht entkräften, die Kirche rede den Menschen Sünden ein, um sie anschließend davon erlösen zu können. Nur wenn Sünde Selbstwiderspruch ist, ist auch das Gericht bzw. das Strafen Gottes ein vom Sünder über sich selbst gefälltes Urteil.

P. verweist auf die Begründungsdefizite jener Instanzen des Naturalismus und Szientismus, des „linguistic and iconic turn", die dem Menschen einreden, Termini wie „Ich", „Subjekt" oder „Freiheit" seien nur die „semantische Altlast" (752) metaphysischer Fiktionen. Obwohl auch Habermas der sprachphilosophischen Subjektkritik verpflichtet ist, würdigt P. sein für jede pluralistische Gesellschaft kaum überschätzbares Bemühen, Sprachspielgrenzen durch Kommunikation zu überwinden und universal verbindliche Normen ermitteln zu wollen. Die Frage nach dem Grund der Selbstverpflichtung des Einzelnen auf das Ergebnis kommunikativ ermittelter ethischer Konsense bleibt allerdings ohne Antwort. Der Vf. erkennt an, dass Habermas religiösen Überzeugungen einen epistemischen Status zuspricht. Aber er fragt zugleich, worin dieser denn eigentlich liegt, wenn dogmatische Topoi erst nach ihrer „Übersetzung" in die Sprache universaler Kommunikation „vernünftig werden". Er fordert eine Fokussierung des Dialogs mit Habermas auf die Frage, ob die kommunikative Vernunft sich nicht gerade dann treu bleibt, wenn sie darauf verzichtet, die „Exterritorialität" der gläubigen Vernunft durch Übersetzung ins sog. „Eigene" aufzuheben (767).

Kants Transzendentalphilosophie lässt nicht den geringsten Zweifel an der moralischen Pflicht des Menschen, an Gott zu glauben. Denn es ist doch täglich erfahrbar, dass ein Mensch, der dem Imperativ seiner praktischen Vernunft konsequent entspricht, in den Augen dieser Welt „der Dumme" ist; und dass er die offensichtliche Antinomie zwischen Vernunft und Realität nur dann aushält, wenn er den Sinn des unbedingten Sollens seiner Freiheit nicht selbst verbürgen muss, sondern auf Gott hoffen darf (782–785). Der Glaube – so formuliert der Vf. – entlastet die Ethik „von der letzten Sinnproblematik menschlichen Daseins und befreit sie von den Aporien des Rechtfertigungszwangs" (785).

Das neunte Kap. (787–921: „Ursprüngliche Evidenz oder falsches Bewusstsein?") dokumentiert die stupende Belesenheit des Vf.s nicht nur in den Bereichen der Philosophie und Theologie, sondern auch der phänomenologischen Wissenschaften und der Literatur. Eine Rezension kann nur andeuten, wie es P. gelingt, den ganzen Reichtum seiner analytischen und literarischen Beobachtungen in seine systematischen Gedankengänge zu integrieren. Seine Analysen erstrecken sich von Schlegel, Camus, Dürrenmatt und Heine über Grothuysen und Hösle bis zu Rousseau, Kant, Hegel, Nietzsche, Freud, Mead, Erikson, Piaget und Kohlberg. Besondere Aufmerksamkeit finden schließlich jene naturalistischen Ansätze, „die eine vollständige Erklärung menschlichen Verhaltens intendieren und insofern das Bewusstsein der Freiheit unter den Anschein einer illusionären Selbsttäuschung bringen" (837). Damit verbunden behandelt P. die Kernfrage der mind-brain-Diskussion, wie das Verhältnis von Physischem und Mentalem zu begreifen ist. Er bietet ein umfassend informierendes Referat über alle nennenswerten Positionen (u. a. Thomas Nagel, Joseph Levine, Wolf Singer, Daniel Dennett, Benjamin Libet, Michael Pauen), sieht aber nirgendwo die Frage beantwortet, wie aus den verschiedenen Gehirnprozessen (Repräsentationen, Mustererkennungen, Signalverarbeitungen, Metarepräsentationen) die Ursprünglichkeit des Sichverhaltens der Freiheit (ihre unbedingte Affirmations- und Negationsfähigkeit) erklärt werden kann. P. folgert: „Ich sehe keinen Anlass, die Evidenzen der Erste-Person-Perspektive zu verleugnen, solange die naturalistischen Erklärungsansprüche nicht eingelöst sind. Und ich kann darauf umso gelassener warten, als die Unhintergehbarkeit des Ichbewusstseins m. E. erweisbar ist." (872f) Diesen Erweis sieht er im Wesentlichen schon von Kant (Lösung der „dritten Antinomie" in KrV) erbracht. Denn ihm schreibt er das Verdienst zu, mit dem Aufweis der transzendentalen Freiheit die Vorstellung eines „unbedingten Anfangenkönnens" (847) verknüpft zu haben. Allerdings denkt Kant das Ich noch nicht als transzendentalen Aktus, der von sich selbst her so wesentlich Intentionalität auf anderes, nämlich das Empirische ist, dass er nur verbunden mit ihm – also ursprünglich in einen Leib eingelassen – geschieht. Wenn man Kant in diesem Sinne fortschreibt, sieht P. (874) den Vorwurf des

Dualismus zwischen Naturkausalität und Kausalität aus Freiheit entkräftet – was allerdings nicht heißt, er selbst könne die entscheidende Frage der mind-brain-Debatte nach dem *Wie* der Vermittlung von Naturkausalität und Kausalität aus Freiheit beantworten.

Während Thomas von Aquin Freiheit erst durch deren Ausrichtung auf das *bonum universale* konstituiert sieht (880f), beschreibt Johannes Duns Scotus einen Willen, der allein durch sich selbst bewegt wird und sich auch bei seiner Zielwahl durch Selbstbestimmung auszeichnet (882). Aus P.s Sicht entgeht man den Konsequenzen des Naturalismus letztlich nur mit der Voraussetzung jenes starken Freiheitsbegriffs, der im Denken von Duns Scotus zum Durchbruch gelangt ist. Deshalb wendet er sich dezidiert gegen jene Ansätze im Umfeld der Henrich-Rezeption und der Prozessphilosophie, die z. T. unter Berufung auf die aristotelisch-thomistische *anima-forma-corporis*-Lehre (879–882) eine letzte Einheit denken, die allen Differenzen, also auch dem Phänomen der transzendentalen Freiheit bedingend vorausliegt. Innerhalb der mind-brain-Debatte erkennt P. das entscheidende Argument für seinen starken Freiheitsbegriff „in dem Grenzgedanken, dass zwei Personen in restlos übereinstimmenden Situationen und unter völlig identischen Konditionen sich doch unterschiedlich entscheiden können" (882).

Weil Nietzsche alle neueren Ansätze zu einer Dekonstruktion von Subjektivität direkt oder indirekt mitbestimmt, widmet P. seiner Vernunft- und Subjektkritik besondere Aufmerksamkeit. Die entsprechenden Seiten (886–905) sind ein Kabinettstück der Analysekunst und ein Dokument der Fairness gegenüber jedem einzelnen Argument. Nietzsche war, so zeigt der Vf., das Problem der Anwendung seiner Bestreitung aller Wahrheitsansprüche auf die eigenen Ausführungen bewusst. Er verstand sein Denken als sich vollziehenden Zweifel. Und P. gesteht dem Antipoden zu: „Die Realität des freien Ich zu bezweifeln, bleibt allemal möglich." (905) Mit äußerst lesenswerten Ausflügen in die zeitgenössische Literatur (Botho Strauß, Peter Handke, Martin Walser, Durs Grünbein, Peter Stamm, Hans Magnus Enzensberger) konkretisiert der Vf., was Theologen meistens allzu abstrakt als Aufhebung des Subjekts, als Verlust des Unbedingten, als Relativismus und Verdunstung des Sündenbewusstseins beschreiben. Und er beschließt das neunte Kap. mit der These, dass die Rede von Schuld und Umkehr keineswegs eine freiheitsgefährdende, sondern eine freiheitsentdeckende, ja sogar freiheitsrettende Rede sein kann, wenn sie im Horizont des Glaubens an wirkliche Vergebung erfolgt (919f).

Das zehnte Kap. (922–980: „Das biblische Zeugnis von der Sünde und ihrer Macht") bietet einen chronologischen Überblick über die gesicherten Ergebnisse der exegetischen Forschung zum Thema „Sünde" in AT und NT. Eindeutig ist der Befund der Allgemeinheit der Sünde (929f.963f); klar auch die Überzeugung, dass das Böse in der Welt nicht von Gott kommt, wie die Mythen behaupten, sondern durch menschliche Schuld verursacht ist. Damit verbunden erscheint der zunehmend tiefer reflektierte Gedanke, dass der Schöpfergott das Andere seiner selbst in sein Eigenes freisetzt (942); dass er die Freigelassenheit der Schöpfung achtet und das darin beschlossene Risiko auf sich nimmt (943).

Paulus identifiziert das Wesen der Sünde als Unglaube, stellt der Verlorenheit aller Menschen (Röm 1,18–3,20) die Heilsuniversalität Christi (Röm 3,21–31) gegenüber und spricht dann von der Adam-Christus-Parallele. Aus Röm 5,12 lässt sich nicht herauslesen, was Augustinus aus dieser Stelle ableitet (968), nämlich dass Adam die *Schuld* seiner Nachkommen mitverursacht. Adam steht nicht für einen biologischen bzw. geschichtlichen Anfang der Menschheit, sondern für den Anfang der *Sünde* (969f). Wie der neue Adam (Jesus Christus) die Rechtfertigung des Sünders nicht automatisch wirkt, so auch der erste Adam nicht das Sündigen seiner Nachkommen. Man kann, so bemerkt P., aus der Heilsnotwendigkeit des Christusereignisses nicht ableiten, dass alle Menschen seit Adam gesündigt haben *müssen* (964 Anm. 60). Man kann als wahrscheinlich betrachten, dass kein Mensch dem seit Adam fortschreitenden Verhängnis ausweichen bzw. widerstehen konnte. Denn die Herrschaft der Sünde „ist total und betrifft alle Verhältnisse des Menschen" (975). Doch zwischen der biblischen Überzeugung von der Allgemeinheit der Sünde seit Adam und der augustinischen These von der Schuld aller Menschen schon von Geburt an besteht ein gravierender Unterschied. Denn die Mitverantwortlichkeit jedes Adamiten wird von Paulus nirgendwo bestritten (973), von Augustinus aber in die Alleinverantwortlichkeit Adams aufgehoben (979f).

Das elfte Kap. (981–1091: „Die Erblast der ‚Erbsündenlehre'") behandelt die Erbsündenlehre im Horizont der erkenntnisleitenden Frage: „Gibt es Schuld vor Gott *ohne* freies Tun – Schuld *vor* allem freien Tun?" (982) – Der Vf. beginnt mit einer Charakterisierung der vom griechischen Paideia-Gedanken bestimmten Anthropologie. Der Mensch erscheint als das Abbild, das von seinem göttlichen Urbild paideutisch befähigt wird, sich selbst zu vervollkommnen. Diese Fähigkeit wird auch durch die Sünde nicht zerstört, sondern nur behindert. Sie kann durch das Erlösungshandeln wieder zu sich selbst befreit werden. Wenn die Väter von einer Vergöttlichung des Menschen durch die Gnade des Erlösers sprechen, meinen sie die der Gottabbildlichkeit des Menschen eingeschriebene Dynamik der Vervollkommnung (985). Während Pelagius seine Anthropologie und Gnadenlehre in den Horizont der griechischen Urbild-Abbild-Dialektik und der stoischen Logosphilosophie einzeichnet, argumentiert Augustinus aus den Erfahrungen, die er in seinen „Confessiones" schildert (991). Die patristischen Erbübel-, Erbtod- und Erbverderbnislehren (993–998) unterscheiden sich von der Erbsündenlehre Augustins durch die Unterscheidung zwischen der individuellen Schuld Adams und den Folgen, die seine Sünde auch für seine Nachkommen hatte. Nach 396 erklärt Augustinus die Verfallenheit aller Adamiten an die Sünde durch eine physizistisch vererbte Unfähigkeit, das Gute zu wollen. Nachdem Adam seine ihm von Gott geschenkte Bezogenheit auf das Gute (identisch mit der eigentlichen Freiheit: *libertas*) bildlich gesprochen wie ein Matrose das ihn rettende Tau gekappt hat, ist alles, was er im Rahmen seiner ihm verbliebenen Wahlfreiheit (*liberum arbitrium*) entscheidet, ein „gott-loses", vom eigenen Ich bestimmtes und also sündiges Wählen. Und umgekehrt: Wenn die erlösende Gnade die zuvor gekappte Beziehung zu Gott wiederhergestellt hat, dann handelt der Mensch in allem, was er wählt, von Gott her und auf Gott hin. Und wie Augustinus, so auch Luther! P. kann detailliert belegen, dass der Reformator in seiner Freiheitslehre über seinen Ordensvater Augustinus nicht hinausgelangt ist. Im Gegenteil: Er bezeichnet die Freiheit des Menschen als „eine ‚Sache bloßen Namens, ja sogar ein Name ohne Sache', bloße Einbildung also" (1016).

Aus der Überzeugung Augustins, dass jeder Mensch schon aufgrund seiner Abstammung Sünder ist und dass die rechtfertigende Gnade die Sünder, die sie faktisch ergreift, ohne deren Mitwirken (sogar gegen deren Widerstand) von der Verhaftung an das eigene Ich befreit, folgt mit logischer Notwendigkeit die Prädestinationslehre. Im Unterschied zu Kurt Flasch („Logik des Schreckens") meint P.: „Augustins *Prädestinationslehre* ist nicht die schauerliche Idee eines verdüsterten Menschen, sondern die Konsequenz seiner Erfahrung und Lehre von der radikalen Unfreiheit des sündigen Geschöpfs einerseits und der souveränen, unbezwingbaren Macht der Gnade andererseits." (1017) Doch auch als Funktion der These von der unbedingten Gratuität der Gnade verliert die augustinische Erbschuldtheorie nicht ihre düstere Logik. Denn wie kann die Menschheit insgesamt (oder auch nur ein einziger Mensch!) die Verdammnis allein auf Grund ihrer Abstammung von Adam *verdienen*? Es ist – so folgert der Vf. – Zeit, sich zu der ungeschminkten Feststellung durchzuringen: Weil Augustins Erbschuldtheorie persönlich Unschuldige zu Schuldigen erklärt, ist sie *„nicht akzeptabel* – inakzeptabel aus *moralischen* Gründen. Wie auch aus *theologischen* Gründen." (1024)

Wenn man bedenkt, dass die Frage, ob nicht wenigstens der „Anfang" (*initium*) des Glaubens aus der Entscheidung des freien Willens stamme, von vornherein falsch gestellt war (weil in der Vorstellung zweier konkurrierender Freiheiten befangen); wenn man ferner bedenkt, dass die Kirche die Synodenaussagen von Karthago (418) und Orange (529) nie im Sinne der Prädestinationslehre rezipiert, sondern in der Folgezeit klar zwischen Vorauswissen (*praescientia*) und Vorausbestimmung (*praedestinatio*) unterschieden hat, *darf* man nicht nur, sondern *muss* man zwischen augustinischer Erbschuldtheorie und kirchlicher Erbsündenlehre, zwischen augustinistischer Prädestinationslehre und der kirchlichen Lehre von der unbedingten Heilsnotwendigkeit Christi für alle Menschen aller Zeiten unterscheiden (1040). Detailliert bespricht P. die Distanzierungen des Aquinaten von Augustinus. Thomas lehrt, dass der Mensch durch Adams Sündenfall zwar die gnadenhafte (*similitudo*), nicht aber die geschöpfliche (*imago*) Gottebenbildlichkeit verloren hat (1052). Luther hingegen steht für eine Reaugustinisierung der Erbsünden- und Gnadenlehre. Denn für ihn sind „Haupt-, Grund- und Personsünde, Konkupiszenz und Erbsünde miteinander identisch" (1063). Luther hält an der Übertragbarkeit von Schuld fest und unterscheidet den Sünder ebenso wenig von seiner Sünde wie Augustinus (1065f).

Hier setzen die Korrekturen des Trienter Konzils an. Statt von einer Übertragung der Schuld spricht das Dekret über die Ursünde von dem Verlust der Heiligkeit und Gerechtigkeit (DH 1511); allerdings auch davon, dass dieser Verlust (Trennung von Gott; Tod der Seele) nicht nur Adam selbst, sondern auch alle seine Nachkommen betrifft (DH 1512). Mit der viel diskutierten Formel „propagatione, non imitatione" (DH 1513) ist – so vermutet P. – keine physizistische *Schuld*übertragung gemeint. P. plädiert für eine Interpretation durch die Synopse von Ursünden- und Rechtfertigungsdekret. In letzterem wird gesagt, dass in den Adamiten, obwohl Sklaven der Sünde geworden, „der freie Wille (*liberum arbitrium*) keineswegs ausgelöscht worden war" (DH 1521). „Diese Aussage richtet sich […] nicht nur offenkundig gegen Luthers These vom *servum arbitrium*, sondern sie durchbricht auch an wichtiger Stelle die augustinische Tradition" (1075) – nicht durch kontradiktorischen Widerspruch, „sondern indem sie der Unterscheidung von *libertas* und *liberum arbitrium* wieder Geltung verschafft" (1075). Genau hier, so kommentiert P., liegt der Punkt, um den es geht: „nicht um eine ohne Gottes zuvorkommende und tragende Gnade ihr Heil wirkende oder dessen Anfang setzende Freiheit, sondern einzig darum, dass […] innerhalb des von Gottes Gnade begonnenen und ständig umfassten Heils- und Glaubensgeschehens die Ursprünglichkeit der Freiheit des Menschen gewahrt bleibt, ohne die er weder Subjekt seines Glaubens noch des empfangenen Heils sein könnte" (1075). Der Vf. distanziert sich von allen Versuchen (1085f), aus der Heilsnotwendigkeit Christi die Erbschuldtheorie abzuleiten. „Denn die Universalität der Heilsbedeutung Jesu […] bliebe auch dann voll gewahrt, wenn die Sünde *nicht* universal geworden wäre" (1088), Gott aber alle mit der Offenbarung seiner zum Äußersten entschiedenen Vergebungsbereitschaft beschenken wollte.

Das zwölfte Kap. (1092–1156: „Da ist keiner, der nicht sündigt, nicht einer …") – verfasst von *Georg Essen* – bietet einen kritischen Durchgang durch die gegenwärtigen Erbsündentheologien, um paradigmatisch auszuloten, ob es ihnen gelingt, den universalen Schuldcharakter des *peccatum originale* einsichtig zu machen.

Hinter das Reflexionsniveau von Kant und Kierkegaard, so zeigt E. in einem ersten Schritt, kann keine Erbsündenlehre zurückfallen. Der „Hang zum Bösen", von dem Kant in Bezug auf jeden Menschen spricht, „ist nicht ‚ursprünglich', sondern ‚zufällig', weil er nicht ‚notwendig' zu den Möglichkeiten des menschlichen Wesens gehört" (1102). Die Allgemeinheit des Hangs zum Bösen entlastet den Einzelnen also nicht von seiner Verantwortung. Der Hang zum Bösen ist nicht Sünde, sondern „peccatum in potentia" (1103). Kant wendet sich gegen jede naturalistische Verharmlosung des Bösen; er erklärt die Universalität der Sünde nicht genealogisch (naturalistisch), sondern individualphänomenologisch (1107). So analog auch Kierkegaard, der die Sünde damit erklärt, dass die Freiheit des je einzelnen Menschen, „statt auf ihre Möglichkeit zu setzen, sich an das Verfügbare fesselt, um sich im Ergreifen der Endlichkeit selbst zu sichern" (1112). Der Mensch sündigt zwar *aus* Angst, aber nicht *durch* die Angst. Der angstbesetzte Sprung in die Sünde ist nicht notwendig, sondern nur faktisch die Selbstverfehlung der Freiheit jedes Einzelnen.

Ausdrücklich würdigt E. die Erbsündentheorien von Wolfhart Pannenberg und Helmut Hoping als die beiden Versuche der jüngeren Theologie, die sich einerseits auf dem Reflexionsniveau Kants und Kierkegaards bewegen, zugleich aber den „harten Kern" des augustinischen Erbsündenverständnisses zu retten versuchen. Dieser Kern besteht bei allen Differenzen im Detail für beide Theologen darin, dass das *peccatum originale* die Wirklichkeit einer radikalen und universalen Schuldverfallenheit jedes Menschen vor aller individuellen Schuld bezeichnet. Beide suchen den Anfang der Sünde im Selbstverhältnis des je Einzelnen, erklären aber die Konstitutionsbedingungen dieses Selbstverhältnisses so, dass die Sünde notwendig ist. Denn Pannenberg identifiziert die „Selbstverfehlung des Menschen" mit einer Verkehrung des Verhältnisses von Egozentrizität und Exzentrizität, die vorgängig zum individuellen Handeln erfolgt. Und Hoping spricht von einer geschichtlich vorgängigen „corruptio derjenigen transzendentalen Freiheit, durch die menschliches Dasein von allem Anfang sich selbst bestimmt" (1139). Vor diesem Hintergrund – so beschließt E. seine Analysen – läuft alles auf den von P. unterbreiteten Vorschlag hinaus, „die in sich widersprüchlichen Bestimmungen der klassischen Erbschuldtheorie und mit ihnen, eben weil sie sich theologisch nicht denken lassen, die Erbsündenlehre im überlieferten Sinne nicht weiter zu vertreten" (1154).

Das dreizehnte Kap. (1158–1286: „Die Vorgaben der biblischen und späteren Tradition") erfüllt v.a. die Aufgabe, die schon einleitend unterstrichene Gleichsetzung des Offenbarungs- mit dem Gnadengeschehen exegetisch zu rechtfertigen. P. schreitet die Semantik der hebräischen Äquivalente für „Gnade" ab (1167–1174) und bietet anschließend in zehn Punkten eine systematisierende Analyse des exegetischen Befundes (1175–1186). Entscheidend ist aus seiner Sicht, dass das Ankommen des gnädigen Handelns im Menschen (innere Gnade) immer von außen (äußere Gnade) und also geschichtlich vermittelt ist; dass Gottes Handeln in der Welt ein Bundeshandeln ist; dass er die Verwirklichung seiner Ziele an die Entscheidungsfreiheit seiner Adressaten bindet. Durch das Christusereignis sind alle Menschen zur ewigen Gemeinschaft mit Gott befähigt. Aber paulinisch betrachtet ist der Mensch nie bloßes Objekt – weder dann, wenn er sündigt, noch dann, wenn er Gnade empfängt (1216f). Und die Annahme der Gnade erfolgt im Modus der Inklusion des Beschenkten in das Schenken Christi; sie ist also auch Auftrag und Sendung mit dem Ziel, die Hoffnung auf das Insein Christi in allem und in allen zu realisieren. Vor diesem Hintergrund erklärt der Vf. die unselige Gegenüberstellung von Gesetz und Gnade als Irrtum einer von Augustinus und Luther bestimmten Paulusexegese (1201–1214). Niemand kann sich durch die Erfüllung des Gesetzes selber rechtfertigen; aber der Glaube, der das Geschenk der Rechtfertigung annimmt, wäre ein desinkarnierter Glaube ohne die Befolgung des göttlichen Willens.

Eine Rezension kann nur andeuten, mit welcher Umsicht und detaillierten Kenntnis der Primär- und Sekundärliteratur der Vf. nicht nur die Ergebnisse der Exegese, sondern auch der theologiegeschichtlichen Forschung referiert. Ein besonderes Augenmerk richtet er auf Thomas von Aquin und Johannes Duns Scotus. Er würdigt die großen Arbeiten von Otto Hermann Pesch zur Gnadenlehre des Aquinaten als „interpretatives Glanzstück" (1269), stellt dann aber doch die Frage: „Ist denn dadurch, dass der thomanischen Gnadenlehre derart Gerechtigkeit widerfährt und sie vielleicht sogar ökumenisches Interesse verdient, auch schon über ihre sachliche Zustimmungswürdigkeit entschieden?" (1269) Unter Berücksichtigung einer frühen und einer späteren Position der thomanischen Gnadenlehre gelangt er zu dem Fazit, Thomas sei keine überzeugende Lösung des Problems von göttlicher Allwirksamkeit und menschlicher Freiheit gelungen, weil er zumindest nach der Lektüre des sog. *Indiculus Coelestini* „die unfehlbare Wirksamkeit der Gnade und sogar noch ihr unfehlbares Erwirken der menschlichen Zustimmung zu ihr explizit behauptet hat" (1277).

Das vierzehnte Kap. (1287–1350: „Gottes Selbstmitteilung durch den Sohn und im Geist") erklärt Jesu Geschichte als Offenbarkeit und Selbstmitteilung Gottes an den Menschen. P. versucht zu zeigen, dass die Liebe, aus der Jesus lebte, für die er einstand und die er als Liebe *Gottes* identifizierte, sich in seinem Tod und seiner Auferweckung als Gottes unbedingt für die Menschen entschiedene Liebe erwiesen hat; und dass deshalb das von Jesus gelebte Abba-Verhältnis Gott selbst als Vater-Sohn-Beziehung offenbart (1317).

Pannenbergs Frage, wie innerhalb der Geschichte ein Geschehen von endgültiger Bedeutung behauptet werden könne, beantwortet P. mit der Unterscheidung zwischen formaler Unbedingtheit und materialer Bedingtheit, zwischen dem unbedingten Entschluss Gottes zu uns einerseits und der geschichtlichen Realisierung dieses Entschlusses andererseits. Der trinitarische, in Jesus Christus Mensch gewordene Erlöser nimmt das Ende nicht vorweg (Pannenberg), handelt auch nicht unmittelbar und unsichtbar im Inneren des je einzelnen Menschen, sondern tritt geschichtlich vermittelt vor seine Adressaten, weil er deren Freiheit nicht missachten oder gar ausschalten, sondern gewinnen will. Man versteht, so betont der Vf., das Christusereignis nur dann, wenn man den Unterschied zwischen dem Handeln Gottes *durch* bzw. *in* einem Menschen und dem Handeln Gottes *als* der eine Mensch Jesus erfasst. In Anlehnung an die entsprechenden Ausführungen Pannenbergs über die Identität der Selbstunterscheidung Jesu von seinem Vater mit der innertrinitarischen Selbstunterscheidung des Sohnes vom Vater unterstreicht P., dass die mit dem Begriff „*Selbst*offenbarung" angezielte Wirklichkeit nur dann widerspruchsfrei gedacht wird, wenn die geschichtlich gelebte Unterschiedenheit Jesu vom Vater zum Wesen Gottes gehört (1318). Analoges gilt von der Selbstunterscheidung Jesu vom Geist. P.s kurz gefasste Pneumatologie (1319ff) unterscheidet sich wohltuend von anderen Versuchen, die den Heiligen Geist wie eine zweite Selbstoffenbarung Gottes neben Jesus Christus behandeln. Der Vf. stellt von vornherein klar, dass der ntl. bezeugte Geist anders als der Mensch gewordene Logos kein Objekt der Geschichtswissenschaft ist. Der Heilige Geist bezeugt Jesus als den Offenbarer des Vaters, und er ermöglicht die Teilhabe des Gläubigen an Jesu Sohnesverhältnis zum Vater. Er ist wahrhaft Gott, weil er ntl. betrachtet das Geschenk der *Selbst*gegenwart Gottes in den Gläubigen ist. Er ist zu unterscheiden von Gott dem Vater und Gott dem Sohn, weil er als freies Geschenk des Vaters und des Sohnes nicht einfach mit dem Schenken des Vaters und des Sohnes identisch ist. Selbstgegenwart Gottes in den Gläubigen kann, so betont der Vf., nicht bedeuten, dass die innere Gnade *anlässlich* (Okkasionalismus) der Begegnung mit Christus oder dessen sakramentaler Vergegenwärtigung dem Begnadeten innerlicher ist als dieser sich selbst. Vielmehr bleibt der Heilige Geist „*in* uns doch uns *gegenüber* und wirkt nicht anders als eben Liebe es tut" (1339).

P.s Argumentationsketten, die nicht selten die zwingende Logik eines Schachspielers vermitteln, erinnern passagenweise auch an die Quaestiones der thomanischen Summen. Bspw. wenn er der Frage nachgeht, „ob der zumindest anfängliche Glaube, den Jesus bei einigen seiner unmittelbaren Augen- und Ohrenzeugen fand, tatsächlich vollziehbar gewesen wäre *ohne* das Wirken des Geistes" (1340). Die *distinctio*, die der Vf. in seiner Antwort entwickelt, unterscheidet zwischen den Augen- und Ohrenzeugen des historischen Jesus und den Nachgeborenen. Erinnerung, so betont er, ist keine aktuelle Präsenz. Ohne das Wirken des Geistes wäre Gottes Gnade zumindest für die Nachgeborenen nicht als Aktualität seiner Selbstmitteilung verstehbar. Die innere Gnade (Gottes Geistwirken) vergegenwärtigt die äußere (im Christusereignis geschichtlich vermittelte) Gnade. „Gottes Gegenwart in seiner Liebe geschieht somit im Modus *vermittelter Unmittelbarkeit.*" (1344) Oder anders gesagt: „Gottes eschatologische Gnade *ist* die ökonomische Trinität. Denn als freie Mitteilung seiner selbst in seiner Liebe impliziert sie die Gottheit des Sohnes wie des Geistes." (1345) Die ntl. bezeugte Bindung des Geistwirkens an das Christusgeschehen ist so eindeutig, dass P. vom Verrat des Christentums spricht, wo immer der trinitarische Gott mit dem absoluten Geist identifiziert und die Religionsgeschichte als fortschreitende Interpretation dieses Geistes durch die verschiedenen Kulturen und Epochen der Menschheit erklärt wird (1347). Das Christusereignis ist das Geschehen, in dem Gott sich definitiv selbst ausgesagt hat, sodass alle Interpretationen der Wahrheit in ihm ihr Wahrheitskriterium finden. Klar distanziert der Vf. sich von den entsprechenden Gegenthesen der Pluralistischen Religionstheologie. Und bei allen Verdiensten, die er Karl Rahner zuspricht, wiederholt er an dieser Stelle seine Kritik an dessen Verhältnisbestimmung von transzendentaler (übernatürlicher bzw. geistgewirkter) und kategorialer (geschichtlicher bzw. inkarnatorischer) Offenbarung (1348f).

Das fünfzehnte Kap. (1351–1436: „Gottes wirksame Gnade und menschliche Freiheit. Wiederaufnahme eines verdrängten Schlüsselproblems") ist von P.s Schüler *Michael Greiner* verfasst. Es bietet nicht nur eine an Klarheit und argumentativer Schärfe kaum zu übertreffende Analyse des nachtridentinischen Gnadenstreits, sondern auch eine Bilanz aller späteren Lösungsversuche der weder von den Dominikanern noch von den Jesuiten gelösten Probleme. Letztlich, so zeigt er, laufen alle Antwortversuche auf die Frage hinaus, „ob es *gegenüber* Gott und seiner Gnade ursprüngliche menschliche Freiheit geben könne oder ob Gott vielmehr, um Gott zu sein, durch *äußere* Determi-

nation von Anfang an über diese Freiheit herrschen müsse" (1425). P. beantwortet diese Frage im Sinne der erstgenannten Alternative; und G. kommentiert: Systematische Folgekosten fallen auch bei seiner Antwort an. Doch diese erscheinen ungleich erträglicher als die aller anderen Lösungsangebote, „auch wenn der Gedanke einer souveränen göttlichen Verfügung über die letzten Resultate der Geschichte in seiner herkömmlichen Form entfallen muss" (1436).

G. bringt die Position des Bañezianismus auf die Formel: Gott ist es, „der, als *actualitas omnium actuum* über alle denkbare Aktualität je schon verfügend, der geschöpflichen Freiheitspotenz durch direkte, punktuelle Einwirkung jeweils genau denjenigen Aktualisierungsschub *ab alio* [*praemotio physica* im Unterschied zu einer bloßen *praemotio moralis*] gibt, der sie in jedem einzelnen Moment ihres konkreten Sichverhaltens in ihren jeweiligen Akt bringt" (1361). Gott, so wird hier vorausgesetzt, kann vorauswissen und vorausbestimmen, indem er das Ergebnis im Modus geschöpflicher Freiheit kausal (*praemotio physica*) erwirkt. Selbst Adam musste aus der Sicht der Bañezianer wie zu jedem seiner freien Akte, so auch „zum *materiale* seiner verhängnisvollen Tat vollständig von Gott prädeterminiert gewesen sein, andernfalls wäre sie ja nie aktualisiert worden" (1373). Im Blick auf Adam, so meinen die Bañezianer, werde deutlich, was sie selbst von der Lehre des Protestantismus unterscheide; nämlich die Überzeugung, der „unfehlbar und vollständig prädeterminierte Akt des Geschöpfs sei [...] *gleichwohl* ein *wahrhaft freier*, während *Luther* und *Calvin* [...] die *häretische* Konsequenz gezogen hätten, diese Freiheit im Namen der allbestimmenden Allmacht Gottes einfach zu *leugnen*" (1366). Im Unterschied zu den Bañezianern lehren die Molinisten, dass nur dasjenige Vermögen eines Menschen als wirklich frei bezeichnet werden kann, das sich selbst bestimmt bzw. aktuiert. Natürlich wollen auch die Molinisten nicht an der Notwendigkeit der Gnade zweifeln. Aber sie sprechen von einer dem Freiheitsakt vorausliegenden Gnade. Und sie unterscheiden zwischen Vorauswissen und Vorausbestimmen. Gott – so lehrt Molina – weiß im Voraus, wie sich der einzelne Mensch in dieser oder jener Situation entscheiden würde (*scientia media* als Vorauswissen des *bedingt* Zukünftigen). In den Situationen, in denen der Mensch zustimmen würde, kommt Gott der Entscheidung des je einzelnen Menschen mit der *hinreichenden* (aber nicht *aktuierenden*) Gnade zuvor, sodass der Akt der Zustimmung ein Akt des Begnadeten selbst ist. Doch wie, so fragt G., verhält sich das Vorauswissen Gottes zur Entscheidung des je einzelnen Menschen? Warum sucht Gott nicht eine Weltordnung aus, in der für *alle* Menschen nur solche Situationen gegeben sind, von denen er weiß, dass sie durch freie Zustimmung zum ewigen Heil führen? „Warum wählt Gott vollwissentlich gerade *nicht* jene Ordnung aus, in der das ewige Leid soteriologischen Scheiterns minimiert oder gar ganz eliminiert wäre?" (1396)

Hier kann leider nicht referiert werden, mit welcher Präzision G. jeden Beitrag der jüngeren Theologie (Pesch, Rahner, Greshake, Heinrichs, Schoonenberg, Plantinga) auf die Frage hin untersucht, ob er aus dem Dilemma der nachtridentinischen Gnadenstreitigkeiten zu befreien hilft. Er würdigt die der Erfahrung des Beters verpflichtete Redeweise über ein *Zugleich* von göttlichem und geschöpflichem Wirken. Er würdigt auch die Ersetzung des Grund-Folge-Denkens durch das Modell personaler Kausalität. Doch die Unterscheidung zwischen göttlicher Gnade und menschlicher Freiheit bleibt auch da unverzichtbar, wo man von einem „Zugleich" oder von „direkter Proportionalität" spricht. Das Ergebnis aller dieser Versuche ist ernüchternd. Und doch wagt G. schlussendlich die These: „Der alte, unter seinen angestammten Prämissen schlicht unlösbare Gnadenstreit lässt sich *sehr wohl* lösen, ja, die überkommene *Problemgestalt* als solche *zerfällt* schlicht." (1414) Sie zerfällt, wenn man das Verhältnis des Schöpfers zu seiner Schöpfung nicht mehr partizipationstheoretisch (Schoonenberg; vgl. 1423ff) denkt bzw. geschöpfliches Handeln als Moment am göttlichen Handeln begreift. G. ist überzeugt: Eine Gnadenlehre, welche „die Realdifferenz von Gott und Welt überspringt, ist für eine Theologie, die sich als offenbarungsverpflichtete versteht" (1427), schon deshalb unmöglich, weil das Gegenüber von Gott und Mensch Implikat der biblisch bezeugten Bundesgeschichte ist. Gott bestimmt sich in souveräner Freiheit selbst dazu, sich von der durch ihn selbst ermöglichten Freiheit seiner Geschöpfe real bestimmen zu lassen; er bestimmt sich also auch dazu, nicht im Sinne des Bañezianismus oder Molinismus vorauszuwissen, sondern seinen Geschöpfen echte Zeitlichkeit im Sinne realer Möglichkeit zu gewähren. Aber mit dieser Lösung plädieren P. und G. nicht für ein deistisches Gottesbild. Im Gegenteil: Der trinitarische Gott, der wirkliche Freiheit schenkt, ist derselbe, dessen Liebe der Selbstverfehlung geschöpflicher Freiheit in der ntl. bezeugten Weise nachgeht, um „schließlich doch noch die *freie Zustimmung aller freien Geschöpfe* zu gewinnen" (1436).

Das sechzehnte Kap. (1437–1489: „Gottes Liebe als Vorzeichen christlicher Existenz"), verfasst von *Michael Bongardt*, konfrontiert die Analysen des Lehrers über das Verhältnis von Gnade und Freiheit mit der Geschichte der Gnaden*erfahrung*. Weil B. voraussetzt, dass die Deutung einer Erfahrung als *Gnaden*erfahrung einen Gnaden*begriff* voraussetzt, gelingt es ihm beispielhaft, subjektive und objektive Perspektiven zu vermitteln.

Das siebzehnte Kap. (1490–1520: „Das Versprechen der Gnade. Rechenschaft über die eschatologische Hoffnung"), verfasst von *Magnus Striet*, versteht sich als Hinweis auf die eschatologischen Konsequenzen von P.s Anthropologie.

Diese werden schon in Greiners Beitrag genannt, von S. aber in Absetzung von zwei Alternativen profiliert: einerseits in Absetzung von Nietzsches Reduktion des Menschen auf ein Epiphänomen der Natur (des Willens zur Macht); andererseits in Absetzung von allen Gestalten einer panentheistischen oder monistischen Erklärung der Welt und des Menschen. Wenn es Gott nicht gibt, bleibt angesichts von Leid, wie es z. B. Dostojewskij und Camus schildern, nur die Verzweiflung. Wenn es Gott nicht gibt oder wenn die Welt pantheistisch erklärt wird, gibt es keinen Adressaten für die Sinnfrage. Und wenn die Welt Folge eines bewussten Aktes der Selbstzurücknahme Gottes ist (Panentheismus), dann stellt sich nicht nur die Frage nach dem Warum dieser Selbstzurücknahme, sondern auch die Frage, warum die *willentliche* Selbstzurücknahme angesichts von Leid durch Gott aufrecht erhalten wird. S. folgert: Nur wenn die Freiheit des Menschen im Sinne der P.schen Freiheitsanalyse etwas Unbedingtes ist, muss der Glaube an Gottes unbedingte Liebe auch vor dem anklagenden Blick der Leidenden nicht zerbrechen. Nur wenn der Schöpfer eine Freiheit schafft, die er nicht mehr „unterfassen" oder „einholen" kann, ist die Geschichte des *malum physicum* und *malum morale* nicht seine eigene Geschichte. Man mag ihm dann immer noch die Frage stellen, ob er die Schöpfung nicht besser unterlassen hätte, muss aber auch zur Kenntnis nehmen, was das Christentum über ihn sagt: nämlich dass er seinen Geschöpfen unbedingt treu bleiben will – „in einer unter den Bedingungen der Geschichte an Radikalität nicht mehr überbietbaren Weise" (1498). Wenn Gott wirklich so ist wie Jesus Christus, dann wird er selbst im eschatologischen Gericht nicht erzwingen, wofür er sich von seinen eigenen Geschöpfen kreuzigen ließ, z. B. die Versöhnung zwischen den Tätern und den Opfern der Menschheitsgeschichte (1501).

Weil P. stets beide Perspektiven im Blick hat, die des Menschen auf Gott und die Gottes auf den Menschen, kann man seine theologische Anthropologie weder der Aszendenzanthropologie Pannenbergs noch der Deszendenzanthropologie von Otto Hermann Pesch zuordnen. P.s ThA steht nicht nur für eine Synthese beider Perspektiven, sondern auch für einen eigenen systematischen Ansatz, der das Ganze der christlichen Tradition neu sehen lehrt. P. faltet fast alle Traktate der Dogmatik in seine Anthropologie ein. Sein Werk ist eine „Summa theologica", und dies – bildlich gesprochen – „aus einem Guss". Man steht staunend vor einem geistigen Gebirge, das der Vf. allen Widerständen seiner Krankheit zum Trotz vollendet hat. Die Schüler P.s, die ergänzend zum zweiten Bd. der ThA beigetragen haben, ließen mit ihren Qualifikationsarbeiten schon früher ahnen, dass der freiheitsanalytische Ansatz ihres Lehrers in allen wichtigen Themenfeldern der Theologie ein ungewöhnliches Lösungspotential entfaltet. Aber erst das *opus vere magnum* des Lehrers lässt erkennen, dass sein Ansatz das Ganze der Theologie von Grund auf neu formt und eint. Man darf ohne Übertreibung schon heute sagen: Das hier zu besprechende Werk gehört zu den ganz großen Entwürfen der Theologie des 20. bzw. 21. Jh.s.

Wenn man auf ein Denken trifft, das durch seine begriffliche Schärfe und logische Konsequenz besticht, ist man spontan gewillt, beizupflichten. Und doch gebietet gerade der Systemzwang die Wachheit der kritischen Reflexion. Deshalb einige Bemerkungen und Anfragen, die sich als Einladung zur Diskussion verstehen:

(1) Zumindest hingewiesen werden soll auf die seit einigen Jahren geführte und noch keineswegs entschiedene Debatte über die theologische Reichweite des Freiheitsansatzes sowie die Legitimität des ihm zugrunde liegenden elliptischen Bestimmungsverhältnisses von Philosophie und Theologie. Ein häufig geäußerter Kritikpunkt zielt auf die Frage, ob nicht die methodologischen Weichenstellungen des Freiheitsansatzes zu einem systematischen Gefälle führen, in dem die autonome Philosophie inhaltliche Vorgaben entwickelt, welche alle theologischen Aussagen konstitutiv mitbestimmen, während umgekehrt die Theologie diesen hermeneutischen Minimalrahmen weder inhaltlich noch epistemisch modifizieren kann. An nur einem Beispiel zugespitzt: Wird die „Minimalbestimmung" des Gottesbegriffs an die autonome Subjektphilosophie delegiert und in der Konsequenz die Freiheit Gottes als primäres Gottesprädikat bestimmt, so „sprengt" die in der trinitarischen Gotteslehre offenbarungstheologisch gewonnene Gleichursprünglichkeit von Allmacht/Freiheit und Liebe (einem Wesen und drei Personen) ggf. die philosophische Gottesidee und bestreitet, dass das Verhältnis von Freiheit und Liebe in Gott für die endliche Vernunft noch einsehbar ist (vgl. 301f.1309f). Kann dann aber theologisch (!) legitim am Primat der Freiheit Gottes festgehalten werden? Kurz gesagt: Die elliptische Struktur des Freiheitsansatzes wäre im Horizont einer wissenschaftstheoretischen Reflexion der Theo-

logie und näherhin im Licht der Frage zu betrachten, von woher die Theologie ihre Reflexionsstandards bezieht und welchen Instanzen warum welche Prüfkompetenzen zukommen. Allerdings muss im Blick auf die aktuelle Diskussion auch hervorgehoben werden: P.s Konzept liegen streng theologische Kriterien zugrunde, die zugleich als dessen Bewährungsfeld zu gelten haben und den Ansatz daher, wie P. selbst unterstreicht, explizit zur fortwährenden Diskussion stellen wollen.

(2) P.s Einzeichnung des Christusereignisses in das dialogische Freiheitsgeschehen der biblisch bezeugten Offenbarung wirft die Frage auf, ob das, was z. B. Hans Urs von Balthasar als Besiegung des eigentlichen Todes (der Trennung der Menschheit von Gott) durch Jesu proexistentes Erleiden des physischen Todes beschreibt, auch unabhängig von den Adressaten der Erlösung das zentrale Ereignis der Weltgeschichte ist. Zugespitzt formuliert: Ist Sühne ein objektives oder „nur" ein intersubjektives Faktum?

(3) Man darf bedauern, dass P. darauf verzichtet, seine ThA an der Gestalt Mariens zu bewähren. Mariologie ist ja – von Einseitigkeiten vergangener Engführungen befreit – durchgängig theologische Anthropologie. Wer mit P. Adams Sünde als Ur- statt als Erbsünde versteht und das Ankommen der Gnade im Menschen (*gratia interna*) als stets geschichtlich vermittelt (*gratia externa*) bezeichnet, erkennt in Maria den Menschen der Geschichte Israels, der dafür steht, dass weder die Sünde Adams das Sündigen noch die Gnade Gottes das Ja-Wort erzwingt.

(4) Obwohl Luther sich von seinem Ordensvater Augustinus dadurch unterscheidet, dass er eine *praedestinatio gemina* als unvereinbar mit dem universalen Heilswillen Gottes erkennt, übernimmt er dessen Erbsündenlehre (abgesehen von der Erklärung ihres Erbcharakters durch den Traduzianismus) und dessen Lehre von der Gnade, die nicht nur die Zustimmung *ermöglicht*, sondern auch den Akt der Zustimmung *wirkt*. Vor diesem Hintergrund muss P.s ThA ökumenische Konsequenzen zeitigen, die der Vf. selbst nicht formuliert – z. B. die Eliminierung all dessen, was er als „ruinöse Folgen" der augustini[sti]schen Erbsünden- und Gnadenlehre beschreibt, aus den Konsenspapieren. Zu diesen gehört m. E. auch die Augsburger Konsenserklärung vom 31.10.1999. Denn dort wird unter § 21 folgende Position bejaht: „*Nach lutherischer Auffassung ist der Mensch unfähig, bei seiner Errettung mitzuwirken, weil er sich als Sünder aktiv Gott und seinem rettenden Handeln widersetzt. Lutheraner verneinen nicht, dass der Mensch das Wirken der Gnade ablehnen kann. Wenn sie betonen, dass der Mensch die Rechtfertigung nur empfangen kann (mere passive), so verneinen sie damit die Möglichkeit eines eigenen Beitrags des Menschen zu seiner Rechtfertigung, nicht aber sein volles personales Beteiligtsein im Glauben, das vom Wort Gottes selbst gewirkt ist.*" – Wer den Ausführungen P.s (und Greiners!) folgt, kann zu gar keinem anderen Ergebnis als dem kommen, dass die hier als protestantische „Akzentsetzung" relativierte Position inakzeptabel ist. Der ökumenische Dialog zwischen Katholiken und Protestanten wäre gut beraten, wenn er im Vorfeld der Fünfhundertjahrfeier der Reformation, auf der sich das Luthertum als Konfession der Freiheit feiern will, klären könnte, was das denn für eine Freiheit ist, die da gefeiert werden soll.

(5) Es fällt auf, dass P. v. a. *einen* protestantischen Denker auf seiner Seite wähnt, nämlich Sören Kierkegaard. Vielleicht deshalb, weil der dänische Denker Adam nicht geschichtlich versteht, sondern als Prototyp des Menschen, der sich die Sünde selbst zuzieht und sie also nicht erbt. Aber ist Kierkegaard nicht doch „augustinischer", als dieser Befund glauben macht? P. unterstellt ihm den Gedanken einer Gleichursprünglichkeit von Freiheit und Angst. Doch abgesehen von der Frage, ob es im geschöpflichen Bereich überhaupt so etwas wie Gleichursprünglichkeit geben kann, darf man bezweifeln, dass formal unbedingte Freiheit mit „gleichursprünglicher Angst" vereinbar ist. Und vorausgesetzt, dass Kierkegaard nicht zwischen Schuld (Selbstverfehlung) und Sünde unterscheidet, drängt sich eine weitere Frage auf: *Kann* der Mensch aus seiner Sicht überhaupt sündigen? Ist es nicht vielmehr so, dass er *im* Glauben an Gott nicht sündigen kann, weil der Glaube das Gegenteil der Sünde ist; und dass er außerhalb des Glaubens nicht sündigen kann, weil nur sündigen kann, wer glaubt?

(6) Bei aller Zustimmung zu den antimonistischen Passagen des besprochenen Werkes darf doch bezweifelt werden, ob man die physiologische Irreduzibilität der Freiheit mit der Beobachtung erweisen kann, „dass zwei Personen in restlos übereinstimmenden Situationen und unter völlig identischen Konditionen sich doch unterschiedlich entscheiden können" (882, Anm. 229). Denn zwei völlig identische Konditionen kann es unter den Bedingungen von Raum und Zeit gar nicht geben. Und wenn P. in Absetzung von Kant die strikte Leib- bzw. Gehirngebundenheit des transzendentalen Ich unterstreicht, mag dieses Bekenntnis ein klares Plädoyer gegen das eschatologische Vorstellungsmodell einer „anima separata" sein, erklärt aber in keiner Weise den *Zusammenhang* von Kausalität aus Freiheit und Naturkausalität.

Diese Bemerkungen und Anfragen verstehen sich als punktuelle Aufforderungen zur Diskussion. Denn das hier besprochene Werk ist diskussionswürdig wie kaum ein zweites – nicht nur im Detail, sondern auch im Blick auf seine Kernthesen. P. darf für sich in Anspruch nehmen, den reflexionstheoretischen Zirkel transzendentallogischer Subjekttheorien und – auf dieser Basis – die Aporien *aller* „Gnadenstreitigkeiten" überwunden zu haben. Man darf ohne Einschränkung sagen: Er schreibt damit Theologiegeschichte. Und sein Denken besticht durch Problembewusstsein, Argumentationsschärfe und Mut zur Konsequenz. Es weiß sich dem Glauben der Kirche unbedingt verpflichtet und ist zugleich von der Überzeugung bestimmt, dass dieser Glaube nichts dringlicher fordert als die *freie* Zustimmung aus *begründeter* Überzeugung.

Bonn Magnus Lerch / Karl-Heinz Menke

Doré, Joseph / **Xibaut**, Bernard: **Jésus, le Christ et les christologies**. La collection « Jésus et Jésus-Christ ». – Paris: Mame-Desclée 2011. 567 S. (Jésus et Jésus-Christ, 101), pb. € 39,90 ISBN: 978–2718909110

Jesus Christus ist Ermöglichung und Richtschnur des gemeinschaftlich verfassten Glaubens der Kirche wie des je persönlich konkretisierten Glaubens der Christinnen und Christen in ihr. Zugleich ist er bis weit in die Kirchen hinein längst nicht mehr nur eine je neue Herausforderung, sondern v. a. auch eine Frage geworden. Als der damalige Prof. für Christologie am Institut Catholique de Paris, Joseph Doré, 1977 die Reihe „Jésus et Jésus-Christ" begründete, war sich der spätere Erzbischof von Straßburg (1997–2007) der Frage, die Jesus Christus für Zeitgenossen ist (22, 540), ebenso bewusst wie des Antwortreichtums, den christliches Leben und Denken in Geschichte und Gegenwart bereithält. Beides wollte er mit der auf 100 Bd.e angelegten Reihe miteinander ins Gespräch bringen und fruchtbar machen. Um mit der Frage nach Jesus Christus und damit der Frage nach Gott und dem Menschen angemessen umgehen zu können, suchte D. nicht nur den Dialog innerhalb von Theologie und Kirche, sondern, sich seines eigenen Standpunktes als „Gläubiger, Christ, Katholik" (24, 546) immer bewusst bleibend, auch darüber hinaus. So lud er während mehr als 30 Jahren Fachleute dazu ein, zu der Reihe mit einem Bd. beizutragen, der sich jeweils einem Aspekt der Frage nach Jesus Christus widmet. D. selbst präsentierte jeden Bd. in einem ausführlichen Vorwort, was der Reihe über all die Jahre hinweg eine hohe Kohärenz verlieh. Diese findet auch in seinen aus dem Jahre 1977 stammenden programmatischen Wortschöpfungen „(Jesu)*christologie*" (24) und „Jesu*christographie*" (ebd.) einen Ausdruck. Nach dem Erscheinen des 100. Bd.es – einige Bd.e erschienen zwischenzeitlich, bereichert durch eine „Relecture" eines Spezialisten, in Neuauflage – stellt der 101. Bd. eine Bilanz sui generis dar. Der Einmaligkeit von Konzept und Durchführung der Reihe entsprechen Aufbau und Inhalt dieser Bilanz.

Zunächst führt *Bernard Xibaut*, als Kanzler des Straßburger Erzbischöflichen Ordinariates enger Mitarbeiter D.s in dessen Zeit als Erzbischof und von diesem nunmehr zur Mitherausgabe des Bilanzbd.es eingeladen, in die Veröffentlichung und ihre Hintergründe ein (7–12), bevor D. selbst mit einer Bildmeditation aus dem Jahre 1979 zu Wort kommt (13–17). Es folgen fünf Texte, die 1977, 1984, 1992, 1997 und 2011 jeweils mit dem Ziel verfasst wurden, die Reihe vorzustellen, und die nunmehr deren Geschichte illustrieren. Neben den Präsentationen durch den Reihenhg. selbst finden sich auch eine solche, die durch den mittlerweile verstorbenen *Pierre Colin* (Institut catholique de Paris) anlässlich der „Halbzeit" des Projekts verfasst wurde (35–39), sowie die jüngste in der Reihe, in der X. eine Bilanz der 100 Bd.e umfassenden Reihe ziehen kann (45–47). An diese Dokumentation schließt sich eine tabellarische Übersicht über die Gesamtstruktur der Reihe an, wobei jeder der 100 Titel an seinem entsprechenden Platz in dem genannt wird, was man aufgrund der optischen Darbietung auch als christologisches Feld bezeichnen könnte (52f). In drei Teilen umfasst die Gesamtstruktur erstens die Quellen des Glaubens und seine Bekenntnisformen (AT, NT, Väter sowie orthodoxe und protestantische Zugänge), zweitens den Blick und die Fragen der „Anderen" (Weltreligionen, Weltanschauungen, Philosophie, Kultur, etc.) und drittens die großen Stationen der Christologie (mittelalterliche Theologie, Meister der Spiritualität und Zeugnisse aus dem kirchlichen Leben), zu der auch die gegenwärtige vielgestaltige „Baustelle" gehört (neben den theologischen Einsichten Hans Urs von Balthasars,

Karl Rahners u. a. werden hier auch afrikanische, lateinamerikanische und asiatische Perspektiven präsentiert). Die 100 Bd.e werden im Folgenden einzeln vorgestellt, allerdings nicht in der Reihenfolge ihrer (chronologischen) Nummerierung, sondern gemäß ihrem Platz innerhalb der skizzierten Gesamtstruktur (49–506). Dieses Herzstück des Bd.es besteht aus den Einleitungen, die D. zu den jeweiligen Bd.en verfasst hat. Diese werden dabei nicht in ihrem ursprünglichen durchgehenden Wortlaut, sondern in einer gewissen Systematisierung durch X. dargeboten. Dieses Vorgehen erweist sich insofern als glückliche Wahl, als X. dabei einerseits Inhalt und Duktus von D.s Einführungen wiedergibt, andererseits aber in einer Zusammenschau die Zitate so anordnet, dass die Vorstellung des Inhalts des jeweiligen Werkes eingerahmt von Ausführungen zu seinem Platz im Gesamt der Reihe sowie zu seinem je spezifischen Beitrag zur Christologie erfolgt. In diesem Sinne handelt es sich beim Hauptteil des Bd.es um eine komprimierte systematische Einführung in 100 christologische Werke der vergangenen 30 Jahre, womit dem Bd. eine geradezu enzyklopädische Dimension zukommt. Gekrönt wird der Bd. durch ein kongeniales Duett zweier Beiträge von Karl Kardinal Lehmann und Erzbischof Doré, wobei sich die kirchlichen und wissenschaftlichen Milieus, für die beide jeweils stehen, gegenseitig ergänzen und bereichern. Ersterer gibt einen Überblick über die Christologie des 20. Jh.s und ihre gegenwärtigen Herausforderungen – in seinem Beitrag kommen nicht zuletzt der hermeneutischen Dimension und einigen Errungenschaften in der ökumenischen Diskussion eine bedeutende Rolle zu – und stellt somit die Reihe „Jésus et Jésus-Christ" noch einmal in einen größeren Zusammenhang (507–535). Letzterer plaudert gleichsam aus dem Nähkästchen, wenn er wichtige Etappen der Geschichte der Reihe sowie Einsichten und Ergebnisse in einer ebenso persönlich geprägten wie hoch reflektierten Weise entfaltet und dabei ein einfühlsames „Gruppenbild" der Autoren der Reihe zeichnet (537–560). Dabei spricht er übrigens en passant auch einige Aspekte der vielfältigen Einbettung universitärer christologischer Reflexion in praktische Zusammenhänge an. Kann man das Titelbild mit der ältesten figurativen Kirchenfensterdarstellung Frankreichs, dem „Christ de Wissembourg", mit Blick auf das ihm zunächst unbekannte, dann aber durch seinen bischöflichen Dienst liebgewonnene Elsass auch als „clin d'œil" des emeritierten Erzbischofs von Straßburg bewerten, so verweisen die vier farbigen Abb. im Bd. selbst in exemplarischer Weise v. a. auf die Verwurzelung aller Christologie im gelebten Glauben der Kirche.

Ungleich schwieriger als die äußere Form und die bei aller Komplexität klar gegliederte Struktur des Bd.es ist sein christologischer bzw. christologiegeschichtlicher Gehalt zu beschreiben. Drei Beobachtungen mögen dies in exemplarischer Form versuchen.

Erstens besticht der fundamentale Platz, der dem Fragen und den Fragen nach Jesus Christus eingeräumt wird. Es ist dies nicht etwa Ausdruck einer theologischen Verzagtheit, sondern einer spirituellen Stärke. Denn gerade im Hinblick auf die Rolle des Fragens, Suchens und auch Zweifelns, das heute viele Glaubenwollende rat- und sprachlos macht, erweist sich hier eine spezifische Leistungsfähigkeit der Reihe und ihres Programms. Dies gilt auch oder gerade, weil D. selbst keinen Einzelbd. zur Reihe beisteuerte, sondern sie mit seiner Kraft zur Synthese begleitete. Dabei suchte er einerseits Antwortelemente entschieden im Dialog, hinterfragte sie ggf. auch kritisch und tat dies andererseits mittels einer programmatischen Kriteriologie, die Umsicht ermöglicht und Perspektiven eröffnet. D. reflektiert so nicht nur auf das Verhältnis von „Jesus" und „Jesus Christus", wie es der Reihentitel zum Ausdruck bringt, sondern auch auf das, was er mit „fait chrétien" (28, 541) bezeichnet und was die Auswirkungen des Christusglaubens in Kirche und Gesellschaft benennt. In der Gegenwart gehört hierzu nicht nur die bleibende, wenn auch mitunter verborgene, Prägung zumindest der europäischen Kultur und Gesellschaft durch das Christentum. Auch die durch das zeitgenössische Weltverständnis ausgelösten fundamentalen Fragen nach Gott und Mensch sind ohne diesen „fait chrétien" und seine Geschichte in ihrer faktischen Gestalt nicht ohne Weiteres denkbar, wenngleich weder bisherige Antwortversuche allein noch eine wie auch immer geartete Ausblendung dieser Fragen weiterhelfen. D.s Kriteriologie entfaltet den Glauben als zeitgenössischen, der gerade als solcher umso tiefer in das Mysterium Jesu Christi hineinführen und aus diesem heraus leben kann.

Zweitens zeugt der Bd. von einem wissenschaftlichen Diskurs, der ebenso unverkennbar französisch geprägt ist, wie er die internationale Verflechtung französischsprachiger Theologie unter Beweis stellt und damit eine gelungene Konkretisierung des Verhältnisses von Orts- und Weltkirche darstellt. Von den Autoren aus D.s Pariser Umfeld sind etwa *Henri Cazelles*, *Pierre Grelot*, *Charles Perrot*, *Jacques Briend*, aber auch *Jean-Louis Souletie* vom Institut Catholique de Paris zu nennen sowie *Michel Fédou* und *Bernard Sesboüé* von den Facultés jésuites Centre Sèvres, letzterer mit mehreren gewichtigen Titeln in der Reihe vertreten. Gerade Sesboüé mit „Jésus Christ dans la Tradition de l'Église" (Jésus et Jésus-Christ, 17), Paris 1993, ^{2}2000, und Souletie mit „Les grands chantiers de la christologie" (Jésus et Jésus-Christ, 90), Paris 2005, steuerten Bd.e bei, die thematisch aufgrund ihrer breiten Anlage in gewisser Weise aus der Reihe herausragen, was freilich kein negatives Qualitätsurteil über andere, zu spezielleren Einzelfragen in der Reihe veröffentlichte Studien darstellt. Mit *Michel Deneken* und *Elisabeth Parmentier* von der Univ. Straßburg konnte D. Autoren für einen in eben diesem Sinne herausragenden Bd. gewinnen, der die Christologie des 20. Jh.s bilanziert („Catholiques et protestants, théologiens du Christ au XXe siècle" [Jésus et Jésus-Christ, 96], Paris 2009). Dass dieser zentrale Bd. von einem katholischen Theologen und einer protestantischen Theologin gemeinsam verfasst wurde, spricht für die Chancen der ökumenischen Zusammenarbeit innerhalb der Theologie. Bei aller Verwurzelung in Frankreich bzw. der französischsprachigen Theologie verdient aber auch die deutsch-französische Vorgeschichte der Reihe Erwähnung, die im Nachklang zur Frankfurter Buchmesse 1975 mit dem Wunsch nach der Übersetzung einiger deutscher christologischer Werke begann. Ist in diesem Zusammenhang nicht zuletzt auch die etwas später entstandene Übersetzung von Thomas Pröppers „Der Jesus der Philosophen und der Jesus des Glaubens", Mainz 1976, zu nennen („Jésus: raison et foi" [Jésus et Jésus-Christ, 3], Paris 1978), so handelt es sich dennoch bei den allermeisten Werken der Reihe nicht um die Übersetzung bereits andernorts erschienener Titel, sondern um auf Bitten D.s eigens entstandene Studien.

Drittens schließlich besticht die Konsequenz, die Reihe ungeachtet mancher nicht vorhergesehener Entwicklungen, wie von Anfang an geplant, nach 100 Bd.en abzuschließen. Niemand wäre sich mehr als D. selbst im Klaren darüber, dass damit natürlich keineswegs alles über „Jésus et Jésus-Christ" gesagt ist. Dennoch ist diese Konsequenz nicht nur mutig, sondern auch Glaubwürdigkeit stiftend, optiert sie doch inmitten einer letztlich unüberschaubaren Zahl von Ausdrucksgestalten des Christusglaubens für eine Darstellungsform, die sich ihrer Situiertheit bewusst ist. Eine solche Situiertheit ist bei allen institutionellen und strukturellen Vorgaben immer auch an konkrete Personen gebunden, und so steht nicht zuletzt die geistliche und intellektuelle Biographie des Reihenhg.s gleichsam persönlich für die Kohärenz der Reihe ein.

Damit rückt die christologische Position D.s selbst noch einmal in den Blick, dessen Bischofsdevise „À cause de Jésus" auch Titel einer jüngst erschienenen autobiographischen Schrift ist.[1] Wenn D. dabei dem Fragen Raum gibt, so nicht weniger der Dankbarkeit für das Empfangenkönnen – im theologischen Œuvre D.s spielt das Thema „Gnade" eine herausragende Rolle. Die Offenheit für beides, Fragen wie Empfangen, ermöglicht ihm sowohl Treue zur Fülle des Glaubenszeugnisses wie weiterführende Einsichten. D. steht in der Mischung aus innertheologischem und interdisziplinärem Dialog einerseits und persönlichem Involviertsein andererseits für eine Christologie, die Perspektiven zusammenführt, um in einem konkreten Umfeld neue Perspektiven über dieses hinaus zu eröffnen. In diesem Sinn äußert sich D.s Christologie letztlich nicht in erster Linie in einem Ansatz, von dem aus er sich dann einzelnen Aspekten nähert. Vielmehr ist sie eine Vollzugsform christlichen Lebens und Denkens, die sich nicht nur dessen bewusst ist, dass neben ihr andere Vollzugsformen ihr Recht haben, sondern auch, dass sie selbst anderen Vollzugsformen gelegentlich zu ihrem Recht verhelfen muss. Damit ist ein Hinweis auf die spezifische Art der Kirchlichkeit der Christologie D.s gegeben. Aus der Not, dass ein Einzelner alleine keinen abschließenden christologischen Entwurf erstellen kann, hat D. als Mensch und Christ, Reihenhg. und Priester, Prof. und Bischof eine Tugend gemacht und ein Gemeinschaftswerk initiiert, das seinesgleichen sucht und dabei doch nicht ohne die durchaus jeweils unverkennbare Handschrift der Einzelautoren zu denken ist, die wiederum nicht einfach unter ein Gemeinschaftswerk subsumiert zu werden brauchen.

Nach dem Abschluss der Reihe stellt sich die Frage nach ihrer inspirierenden Rolle für die Zukunft der Christologie und damit des christlichen Glaubens. Neben dem bleibenden Wert vieler Werke zu Einzelfragen ist diese Rolle nicht zuletzt in einer Überzeugung D.s ausgedrückt, die Inhalt und Methode der Christologie betrifft: „Il n'est sans doute pas de domaine de la théologie qui se situe au carrefour de l'ensemble des sciences théologiques au point où le fait la christologie. Comme si la plénitude du Christ entraînait une plénitude corrélative de la christologie!" (505) Dass dabei angesichts der Vielfalt christlichen Lebens und Denkens Theologie und Kirche mit ihren im Einzelnen durchaus verbindlichen Antwortelementen auf Jesu Frage „Ihr aber, für wen haltet ihr mich?" (Mt 16,15; Lk 9,20; Mk 8,29) nach menschlichem Ermessen an kein Ende gelangen und sich sogar mehr denn je ihrer Fragmentarität bewusst werden, liegt in der eschatologischen Natur der Sache begründet. Gerade in der Verbindung eines Horizonts der „plénitude" mit dem Bewusstsein der eigenen Begrenztheit aber tragen die Antwortelemente dazu bei, dass sich auch angesichts tiefgreifender Fragen der Menschen in der Welt von heute im „Geheimnis des fleischgewordenen Wortes [...] das Geheimnis des Menschen wahrhaft" aufklärt (GS 22).

Meyrin (Genève) Michael Quisinsky

Engel, Ulrich: **Gott der Menschen**. Wegmarken dominikanischer Theologie. – Ostfildern: Grünewald 2010. 173 S., kt € 19,90 ISBN: 3–7867–2839–9

Nach „Europa als Versprechen" legt Ulrich Engel, Dominikaner im Institut M.-Dominique Chenu in Berlin, einen weiteren Bd. vor, in dem verschiedene seiner Aufsätze aus den vergangenen Jahren thematisch gebündelt werden. Ging es bei „Europa als Versprechen" um philosophisch-theologische Debattenbeiträge (vgl. die Besprechung in

[1] Joseph Doré, À cause de Jésus! Pourquoi je suis demeuré chrétien et resté catholique, Paris 2011.

ThRv 107 [4] 2011, 329f), umreißt E. in seinem neuen Bd. den – seiner Meinung nach – spezifischen Ort der dominikanischen Frömmigkeit und Theologie.

Die elf Aufsätze (inkl. einer Einführung) sind nicht historisch, sondern thematisch geordnet. Auch ist E.s Anliegen nicht vorrangig ideengeschichtlicher Natur. Vielmehr geht es ihm darum, ein Kaleidoskop der dominikanischen Theologie vorzustellen, das unter Berücksichtigung ausgewählter dogmengeschichtlicher Etappen den Schwerpunkt auf das 20. Jh. legt. Die Auswahl innerhalb dieses Kaleidoskops orientiert sich nicht daran, die Bandbreite der dominikanischen Theologie vollständig abzubilden. (Hierzu sei auf das Buch von Thomas Eggensperger und Ulrich Engel: *Dominikanerinnen und Dominikaner. Geschichte und Spiritualität* aus dem Jahre 2010 verwiesen.) Diese bewusst nicht repräsentative Themen- und Personenauswahl wird im Untertitel des Buches angedeutet: Es handelt sich hier eben um „Wegmarken" und nicht um ein Handbuch bzw. ein Lexikon.

Die einzelnen Abschnitte sind überschrieben mit „Gemeinschaft im Dialog", „Theologie als Spiritualität" und „Ereignis und Gestalt". Wenn diese Überschriften noch wenig Handfestes mitteilen, so gruppieren sich darunter Artikel zu einzelnen konkreten Aspekten der dominikanischen Theologie bzw. Spiritualität: Die Frage nach der Wahrheit, Verkündigung und Predigt, das Verhältnis von Theologie und Frömmigkeit, zur Theologie der Inkarnation und des Schönen, werkbiographische Skizzen zu Edward Schillebeeckx und Marie-Dominique Chenu.

Da es hier nicht möglich ist, jeden Aufsatz für sich zu betrachten, soll auf die dem ganzen Buch eigenen Grundintuitionen eingegangen werden, die an verschiedenen Stellen des Bd.es offenbar werden. Ein Aspekt von E.s Anliegen lässt sich mit dem Begriff der Inkarnation umreißen. Inkarnation ist für ihn eine „theologische Denkform" (70). In dem dazugehörigen Artikel („Predicatore del Verbo fatto Carne. Zur Theologie der Inkarnation im Dominikanerorden") stellt E. fest, dass es schon für die ersten Mitglieder des Ordens charakteristisch war – ähnlich den zeitgleich gegründeten Franziskanern – einen Schwerpunkt auf die Nachfolge Jesu Christi zu legen. D. h., die geschichtliche Person des Erlösers rückt ins Blickfeld. E. schreibt: „Dominikus nachzufolgen ist also eine *bestimmte* Form, der in Jesus von Nazaret inkarnierten Wirklichkeit Gottes nachzufolgen." (94) Dies resultiere, so E., in einer „Bewegung nach unten" (93), die den dienenden Charakter von Jesu Leben und Tod nachvollziehe. Aus der Betonung der Theologie der Inkarnation zieht E. an anderer Stelle im Buch eine weitere Schlussfolgerung: Der Glaube an die Menschbzw. Fleischwerdung Gottes in Christus geht mit einer ausgesprochenen Wertschätzung des historisch Kontingenten einher. „Eine theologische Reflexion, die in diesem Inkarnationsgeschehen wurzelt, kann nur ein Denken sein, das vom politisch, sozial und kulturell Konkreten in all seinen historischen Gestalten ausgeht […]" (70).

Dies hat Auswirkungen auf den von E. verwendeten Wahrheitsbegriff, ein für Dominikaner besonders zentrales Thema. Wahrheit ist in E.s Augen nicht vorrangig ein System von transhistorischen Sätzen, die auf objektive metaphysische Gegebenheiten Bezug nehmen. Die Inkarnation selbst hat die Wahrheit offenbart. Diese Offenbarung in der Gestalt Jesu Christi war historisch-situativer Natur. Diese Tatsache, so E.s Anliegen, muss die theologische Rede von der Wahrheit maßgeblich prägen. Denn, so wird Chenu zitiert: „Schlußendlich mündet die Wahrheitsfrage in die Frage, wie sehr wir die ureigenste Person Jesu kennen […]. Folglich ist die Wahrheit ein streng christologisches Konzept." (98) Ein ebenfalls angeführtes Zitat von Schillebeeckx geht in die gleiche Richtung: „Erfahrung und Begrifflichkeit bilden also zusammen unsere eine Wahrheitserkenntnis." (119) Und in E.s eigenen Worten: „Niemand kann ergründen, was die evangelische Botschaft heute für uns bedeutet, außer in Beziehung zu unserer heutigen Situation." (47f)

Was ein solches Denken innerkirchlich bedeuten kann, macht E. durch die realhistorischen Bezüge deutlich, die er immer wieder in seinen Text einflicht. Sowohl Chenu als auch Schillebeeckx konnten sich der ständigen Beobachtung durch das (außerordentliche) Lehramt sicher sein. Bei Schillebeeckx führte dies zu mehreren Untersuchungen. Im Fall von Chenu wurden zudem einzelne Werke auf den Index gesetzt. E.s werkbiographische Skizzen zu den beiden Theologen schildern die beiden ca. 40 Jahre auseinander liegenden Konfliktgeschichten zwischen dominikanischer Theologie und kirchlichem Lehramt.

Auf der Basis eines inkarnatorisch imprägnierten Wahrheitsbegriffes formuliert E. sein Verständnis dominikanischer Theologie. Man kann ihn ruhig so verstehen, dass diese Art des Theologietreibens gegenüber anderen Arten des geistlichen Denkens zu bevorzugen ist. „Der Theologe", so schreibt E. „hat von der unverbrüchlichen Wahrheit des Evangeliums auszugehen, dann aber entsprechend der konkreten, je unterschiedlichen Situation seine Deutung zu formulieren." (121) E. verhüllt seinen eigenen Standort nicht: Als Theologe bemüht er sich um eine „kulturelle Zeitgenossenschaft" (62) mit der modernen Gesellschaft, und darin sieht er auch die Aufgabe des Ordens der Prediger. Seinen Ordensbruder Tiemo Rainer Peters zitierend hält E. fest: „Predigt als öffentliche Rede ist primär gerade nicht Schrift-, sondern Wirklichkeits-, Gesellschafts-, Weltauslegung von der Frohen Botschaft her." (54) Dabei ist es E.s Anspruch, dass sich diese Zeitgenossenschaft nicht in Beliebigkeit verliert, wie dies gelegentlich gemutmaßt wird. Kontemplation und Studium gehören zusammen und sorgen dafür, dass geschichtlich Konkretes und transzendent Geoffenbartes miteinander verbunden bleiben (66ff).

Lohnt sich die Lektüre von E.s Buch auch für Menschen, die den Dominikanern und ihrer Theologie und Frömmigkeit nicht nahe stehen oder ein besonderes Interesse an Ordenstheologie haben? Die einzelnen Aufsätze sind voraussetzungslos genug, um auch dem in *Dominicana* weniger Kundigen einen Überblick zu verschaffen. Gleichzeitig wird dieser für manche Aspekte des „originären Charismas der *Familia Dominicana*" (7) nicht unbedingt das gleiche Interesse aufbringen können, wie E. und der Rez. es tun.

Hamburg Burkhard Conrad

Partnerin der Menschen – Zeugin der Hoffnung. Die Kirche im Lichte der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes*, hg. v. Franz Gmainer-Pranzl / Magdalena M. Holztrattner. – Innsbruck/Wien: Tyrolia 2010. 352 S. (Salzburger Theologische Studien, 41), kt € 34,00 ISBN: 978–3–7022–3107–1

Die beiden Hg. legen einen Sammelbd. mit Beiträgen über die Kirche vor, welche die Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils *Gaudium et spes* zum Ausgangspunkt ihrer Überlegungen nehmen. Dies geschieht aus unterschiedlichen disziplinären (katholisch-) theologischen Perspektiven, wobei ein Schwerpunkt auf systematisch-theologischen Zugangswegen liegt. Insgesamt kommen vierzehn Autoren und Autorinnen zu Wort, welche sich im Umkreis der Theol. Fak. der Univ. Salzburg zusammenfanden, um, einer „spontanen Idee" (7) folgend, „viele Gespräche und Diskussionen über die aktuelle Situation der Kirche, über Ansätze theologischer Forschung sowie über Möglichkeiten einer zeitgemäßen Verkündigung" (7) zusammenzufassen und einem Leserkreis zugänglich zu machen.

Für den Leser ist die theologisch-inhaltliche Linie dieses Sammelbd.es nicht einfach zu erfassen, weil die einzelnen Beiträge sehr verschiedene Fragestellungen bearbeiten.

So reicht das thematische Spektrum, freilich immer unter Bezug auf den Text der Pastoralkonstitution, von theologisch-systematischen Überlegungen zum Zeitbegriff in *Gaudium et spes* (*Hendrik Rungelrath*) und die pastoral gewendete Christologie des Zweiten Vatikanums (*Franz Gmainer-Pranzl*) über rezeptionstheoretische Überlegungen zur Wissenssoziologie (*Ansgar Kreutzer*) und die unter postmodernen Rezeptionsbedingungen ermittelte Bedeutung von Ehe und Familie (*Theresia Heimerl*) bis hin zu pastoraltheologisch motivierten Fragen kirchlicher Personalentwicklung im Anschluss an das ekklesiologische Selbstverständnis der Konzilskonstitutionen *Lumen gentium* und *Gaudium et spes* (*Georg Plank*). Freilich ist hier die Vorgehensweise der Vf. zu erkennen, jene spezifischen Forschungsgebiete, welche sie ohnehin schon bearbeiten, nun auch im Text der Pastoralkonstitution zu reidentifizieren. Doch das ist, überspannt man den Bogen nicht, durchaus legitim: so funktioniert Rezeption.

Im Vorwort verweisen die Hg. auf einen die verschiedenen Beiträge verbindenden Grundimpuls. Es geht ihnen um eine Weiterführung jenes Anliegens, welches *Gaudium et spes* in der Linie des gesamten Zweiten Vatikanums besonders herausgearbeitet hat: die Kirche aus der „Abgrenzungs- und Rückzugshaltung" (7) herauszuführen, in die sie seit der Mitte des 19. Jh.s geraten war. Dass trotz dieser durch das II. Vatikanum erfolgten Öffnung zur modernen Welt auch heute noch (oder: wieder) Schließungstendenzen in Kirche und Theologie aufzufinden sind, welche sich in einer prinzipiellen Ablehnung der (Post-)Moderne artikulieren, erklärt die Herausforderung, auf die das Buch antworten will. Völlig zu Recht schreiben die Hg., dass die Wiederbelebung „alte(r) Sicherheiten" (7) die Identität der Kirche in einer sich rasant ausdifferenzierenden (Post-)Moderne nicht wird retten können. Das Grundanliegen dieses Buches besteht darin, sich auf die Komplexität moderner Lebenswelten einzulassen und kirchliche Identität von den Außenbezügen der Kirche her jeweils neu zu rekonstruieren: „Der ‚Ortswechsel', den die Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* vollzogen hat, erfordert die persönliche und kirchliche Bereitschaft, sich im konfliktreichen Spannungsfeld von vertrauter Identität und kritischer Alterität, von ‚sicherer' Tradition und unsicherer Gegenwart und Zukunft zu bewähren." (12)

Von diesem Grundanliegen des Buches her gesehen, ist die oben kritisierte Heterogenität der Buchbeiträge dann doch inhaltlich zu begründen, da sie die theologische Methode jenes Textes umsetzt, dem sich das Buches widmet. Es geht den Autoren und Autorinnen darum, die kirchliche Frage im Spannungsfeld jener theologisch-weltbezogenen Hermeneutik anzugehen, welche die Pastoralkonstitution selbst in der berühmten Formulierung von den „Zeichen der Zeit" (*Gaudium et spes* 4) vorgelegt hat. Somit vollzieht die Komposition des Buches diese hermeneutische Aufgabenstellung nach, wonach die vielfältigen und – wenn man so will – disparaten Zeichen der modernen Welt als jene Zeichen zu identifizieren sind, an welchen sich möglicherweise die Bedeutung des Evangeliums erschließen will.

Will man den Grundgedanken des Buches auf einen kurzen Nenner bringen, so könnte dieser lauten: Eine Theologie in der Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils, insbes. der Pastoralkonstitution, kann von Kirche ausschließlich mit Blick auf die pluralen und auch disparaten Dimensionen (post-)moderner Wirklichkeit sprechen. Die Ekklesiologie selbst wird auf diesem Wege, wie das hier besprochene Buch auch, polyvalent und mehrschichtig.

Für all jene Leser und Leserinnen, die dieses pastoraltheologische Vorwissen nicht mitbringen, hätte womöglich eine deutlichere Problemorientierung des Bd.es hilfreich sein können, die Beiträge miteinander zu verknüpfen. Andererseits ist das Buch aber sicherlich eine Empfehlung für all jene Leser und Leserinnen, welche die spezifische (pastoraltheologische) Hermeneutik von *Gaudium et spes* quasi als Programm für die gesamte Theologie kennen, sie rezipieren und sich inspirieren lassen wollen, neue Perspektiven für ein adäquates Kirchenverständnis auf der Höhe der Zeit zu finden. Hierfür hält der Sammelbd. dann auch ein reichhaltiges Angebot bereit, welches zudem in den einzelnen Beiträgen mit vertieftem theologischen Wissen aufwarten kann.

Aus ökonomischen Gründen können hier lediglich zwei Beiträge exemplarisch genannt werden: So sei etwa auf den Beitrag von *Judith Gruber* „Kirche und Kultur" (301–322) verwiesen, der die zentralen kulturtheoretischen Denkstrukturen der Moderne unter Berücksichtigung nicht-theologischer Autoren wie Clifford Geertz, Gottlob Frege, Doris Bachmann-Medick und Raymond Williams aufarbeitet und sie mit dem offenen und quasi demokratisierten Kulturverständnis der Pastoralkonstitution ins Gespräch bringt. Diese über den disziplinären Tellerrand des eigenen Faches hinausschauende Vorgehensweise ist für den theologischen Diskurs – im Sinne der oben genannten Hermeneutik des Konzils – höchst gewinnbringend. Ähnlich anerkennend sei der Beitrag von *Christoph J. Amor* genannt, der die theologische Linie von *Gaudium et spes*, die Heilsmöglichkeit aller Menschen auf lehramtlicher Ebene auszusprechen, mit einer profunden Analyse des *Corpus Thomisticum* in die theologische Tradition einordnet (239–263). Damit leistet er einen wichtigen Beitrag, *Gaudium et spes* wie überhaupt das Zweite Vatikanische Konzil vor dem aktuell vorgetragenen Vorwurf katholisch-fundamentalistischer Gruppen zu verteidigen, es habe die kirchliche Überlieferung an die Moderne verraten.

Nach der Auffassung der Hg. findet sich die durchgängige hermeneutische Linie des Buches, theologische Überlieferung und die vielen und verschiedenen Belange der Welt erkenntnistheoretisch miteinander zu verbinden, analog auf der Ebene der Pastoral wieder, nämlich im Wirken Bischof Erwin Kräutlers (Xingu/Brasilien). Ihm ist dieses lesenswerte Buch gewidmet.

Regensburg Johannes Först

Sozialethik

Politik – Recht – Ethik. Vergewisserungen aus der Vergangenheit und Perspektiven für die Zukunft, hg. v. Konrad Hilpert / Ulrich Schroth. – Stuttgart: Kohlhammer 2011. 224 S. (Ethik im Diskurs, 6), kt € 29,90, ISBN: 978–3–17–021573–3

Der Sammelbd. aus der Münchener Schriftenreihe „Ethik im Diskurs" dokumentiert eine Vortragsreihe zum 60. Geburtstag der Bundesrepublik Deutschland, die das Münchener Kompetenzzentrum Ethik im Jahre 2009 veranstaltete. Erklärtes Ziel der Hg. ist es, sich der Zukunft der gegenwärtigen Staatsform vor dem Hintergrund ihrer geschichtlichen Herkunft zu vergewissern.

Im Vorwort werden Recht und Moral als handlungsleitende, normative Orientierungen bezeichnet. Während Rechtsnormen auf das äußere Verhalten abzielen und durch Gesetzgebungsverfahren konstituiert werden, sind moralische Normen verinnerlicht und können durch ethische Reflexion zwar geschärft und kritisiert, jedoch nicht aufgehoben werden. Das ebenfalls titelgebende Stichwort ‚Politik' wird von den Hg.n jedoch nicht eigens reflektiert. So bleibt (vorerst) offen, ob ‚Politik' ihrer Auffassung nach eine dritte Handlungsorientierung darstellt oder lediglich der Anwendungsbereich (und mögliches Konfliktfeld) der beiden zuvor genannten ist. Neben der Reflexion auf den Politikbegriff lässt das Vorwort außerdem einen Bezug auf die konkreten geschichtlichen Gestalten von Recht und Moral in der BRD vermissen. Zeichnen sich die Beiträge des Bd.es doch gerade dadurch aus, dass nicht lediglich formal Verhältnisse bestimmt, sondern historische Traditionen und ihre gegenwärtigen Wandlungen analysiert werden. Dies hätte einleitend noch stärker herausgestellt werden können.

Inhaltlich breit gefächert werden sowohl rechts-, wirtschafts- und sozialwissenschaftliche als auch moraltheologische Studien zur Geschichte und Gegenwart der BRD nebeneinander gestellt. Die diskutierten Begriffe werden primär historisch und institutionell beleuchtet. Dabei ist der Stil eher inkonsequent: Manche Texte sind im Vortragsstil belassen, andere überarbeitet worden. Bei der Durchsicht fällt auf, dass Beiträge aus den Rechtswissenschaften überwiegen.

Die Artikel von *Peter M. Huber* und *Rudolf Streinz* setzen sich mit den staats- und verfassungsrechtlichen Wandlungen des Rechtsstatus der BRD im Zuge der Europäisierung auseinander. Der Kirchenrechtler *Stefan Korioth* untersucht die neueren Debatten zur Religionsausübung im öffentlichen Raum und spricht sich dagegen aus, die Religionsfreiheit weiter einzuengen (Kopftuch, Kruzifix etc.) oder im Sinne eines strikten Trennungsgebots von Staat und Religion aufzulösen. Stattdessen plädiert er für ein ‚Religionsverfassungsrecht', das möglichst vielen religiösen Interessen einen Entfaltungsraum gibt. Der Rechtshistoriker *Hannes Ludyga* widmet sich dem sog. ‚Wiedergutmachungsrecht' der 1950er Jahre. Als ‚erinnerndes Recht' hatte es die ethische Funktion, die Teilnahmslosigkeit der deutschen Bevölkerung im nationalsozialistischen Unrechtsstaat zu überwinden. *Ulrich Schroth* diskutiert am Beispiel der strafrechtlichen Verfolgung von rechtswidrig erlangten Daten über Steuerhinterziehung im Ausland, von welchen normativen Wertstrukturen das bundesdeutsche Strafverfahrensrecht geleitet ist.

Einen weiteren thematischen Block bildet die katholisch-theologische Perspektive. *Karl Gabriel* stellt aufgrund historischer und empirischer Analysen einen kontinuierlichen und nachhaltigen Beitrag der Kirchen zur ‚Sozialkultur' der BRD heraus. Werte und Legitimationen der sozialen Verantwortung sind in Caritas, Diakonie und Kirche trotz des säkularen Umbruchs der 1960er und 1970er Jahre für das kulturelle Gedächtnis bewahrt worden. Die gegenwärtige Aufgabe der Kirchen sei es jedoch, sich einer wachsenden Pluralisierung religiös geprägten sozialen Engagements zu stellen. *Konrad Hilpert* zeigt die historischen Ursprünge des moralischen Würdebegriffs in Sitte und religiösem Ethos auf und sucht damit den reflexartigen Bezug auf das Prinzip der Würde in ethischen und rechtspolitischen Kontexten zu korrigieren. *Markus Vogt* und *Jochen Ostheimer* diskutieren die Möglichkeiten und Grenzen einer ethischen Verantwortung des Staates für den Umweltschutz: Seine Aufgabe sei es, die Eigenverantwortung aller beteiligten Akteure zu unterstützen und zugleich die unverzichtbare Gestaltungs- und Sanktionsmacht auf der Ordnungsebene wahrzunehmen.

Der Bd. enthält auch sozialwissenschaftliche Analysen. Der Politikwissenschaftler *Carlo Masala* untersucht die Entwicklung der deutschen Sicherheitspolitik von den Nachkriegsjahren, in denen klare politische Strategien vorhanden waren, bis zur Gegenwart, in der diese fehlen. Er kritisiert, dass die politische Elite heute in der Haltung gefangen sei, die vorherrschenden Tendenzen der internationalen Politik nachzuzeichnen, anstatt sie selbst aktiv mitzugestalten. Dagegen sieht *Werner Weidenfeld* in der fortschreitenden Erosion der politischen Kultur eine der größten Gefahren für die bundesdeutsche Demokratie in der Gegenwart. Bestimmten in den Nachkriegsjahren noch Zukunftsgewissheit, Gemeinschaftsbewusstsein und Generationentreue das politische Leben, so sind heute weite Teile der Bevölkerung durch Internationalisierung und schnellen Informationswandel in eine Orientierungskrise geraten. Die Soziologin *Ute Gerhard* plädiert dafür, dass die deutsche Gesellschaft auch heute noch staatliche Instrumente zur Herstellung von Geschlechtergerechtigkeit benötigt – insbes. die Anerkennung sozialer Fürsorgetätigkeiten von Männern als Bestandteil ihrer Staatsbürgerschaft. Der Betriebswirtschaftler *Hans-Ulrich Küpper* bietet eine kurze ideengeschichtliche Einführung in das ‚historische Erfolgsmodell' der Sozialen Marktwirtschaft und kritisiert, dass deren ethische Komponente zu oft ignoriert wurde. In Abgrenzung zu sozialistischen Planwirtschaften könne durch Prinzipien wie Freiheit, Wettbewerb und durch sozialen Ausgleich die Freiheit des Einzelnen mit der sozialen Gerechtigkeit in Einklang gebracht werden.

Der Bd. bietet eine spannende und facettenreiche Lektüre, insbes. zu aktuellen Konfliktfeldern im Verhältnis von Recht, Moral und Politik. Bedauerlicherweise wird eines der wichtigsten Ereignisse in der Geschichte der BRD nur am Rande beleuchtet: die politische Wende von 1989.

Halle (Saale) Rebekka A. Klein

Schmidt, Jan: **Religion, Gott, Verfassung**. Der Religions- und Gottesbezug in der Verfassung pluralistischer Gesellschaften. – Frankfurt a. M. u. a.: Peter Lang 2010. (XIV) 463 S. (Europäische Hochschulschriften, Reihe XXIII, 905), pb. € 74,50 ISBN: 978–3–631–58612–9

Die vorliegende Monographie ist die leicht überarbeitete Version der Diss. des Theologen Jan Schmidt, die dieser 2008 an der Ev.-Theol. Fak. der Westf. Wilhelms-Univ. Münster vorgelegt hat. Den Ausgangspunkt der Arbeit bildet die Debatte über die Verankerung eines Religions- und Gottesbezugs im europäischen Verfassungsvertrag aus den Jahren 2003/04. Damals wurde, sowohl in der Politik als auch im Feuilleton, kontrovers darüber diskutiert, ob eine einzelne Religion oder Gott in der Präambel der EU-Verfassung erwähnt werden darf. S. setzt sich in seiner Arbeit mit der Frage auseinander, ob und unter welchen Bedingungen es möglich ist, einen Gottesbezug in der Ver-

fassung pluralistischer Gesellschaften zu verankern. Eine weitere Fragestellung ist, ob ein Religionsbezug als weiteres Element in einer Präambel in gleicher Weise vertretbar ist. Neben der Darstellung der verschiedenen Etappen der oben angesprochenen Diskussion findet in der Arbeit eine theologische Auseinandersetzung mit den Hauptargumenten der Befürworter eines Religions- und Gottesbezugs statt. Das Fazit des Vf.s lautet: „Ein Präambeltext, in dem ein Gottesbezug verankert wird, kann aus theologischer Sicht immer nur ein Kompromisstext sein." (312) S. hält die Benennung Gottes in einem staatlichen Verfassungsvertrag für wünschenswert, um damit „auf die Grenzen des Menschen zu verweisen". Gleichzeitig bestätigt er aber auch, dass es bei der endgültigen Formulierung für alle Parteien unumgänglich sein wird, gewisse „Abstriche in Kauf zu nehmen, um das eigentliche Anliegen zu realisieren" (ebd.).

Die umfangreiche Monographie besteht aus drei großen Hauptteilen, die jeweils in thematische Unterkap. aufgeteilt sind. In einem ausführlichen Anhang B (379–435) sind alle wichtigen Dokumente des Europäischen Konvents, die sich mit der Erwähnung Gottes und der Religionen befassen, zusammengestellt. Im ersten Teil der Arbeit (6–105) findet eine intensive Auseinandersetzung mit der Gottesbezugsdebatte aus den Jahren 2003/04 statt. Es werden sowohl die erwähnenswerten Ereignisse zu Beginn der Beratungen wie auch die endgültigen Ergebnisse der Diskussionen bzw. die abschließende Formulierung der Präambel vorgestellt. Der Vf. setzt sich außerdem systematisch mit vielen weiteren Thesen und Standpunkten auseinander, die von anderen Experten bzgl. eines evtl. Religionsbezugs in den letzten Jahren formuliert wurden.

Im zweiten Teil (107–202) liegt der Schwerpunkt auf dem religiösen und weltanschaulichen Pluralismus der europäischen Gesellschaft. Dabei stellt S. fest, dass die Aufnahme „religiöser Elemente" in die Präambel einer Verfassung nicht ohne Berücksichtigung der Bedürfnisse der nicht-christlichen Religionen erfolgen kann. Er verweist darauf, dass es diesbzgl. nicht viele Diskussionsbeiträge von Angehörigen anderer Religionen gibt. Diese Lücke möchte S. deshalb durch eine Befragung von Vertretern des jüdischen und des islamischen Glaubens schließen. Insgesamt 14 schriftlich beantwortete Fragebögen finden sich im Anhang A (319–377). Das Verdienst dieser Umfrage sieht S. darin, dass „erstmals gebündelt mehrere Statements zum Religions- und Gottesbezug von Angehörigen der beiden anderen (nicht christlichen) monotheistischen Religionen vorliegen" (4). Im Fazit stellt er fest, dass zwischen den beiden Gruppen in vielen Punkten keine grundlegenden Differenzen vorliegen. Die Verankerung eines Religions- oder Gottesbezuges ist also „nach der Meinung der Mehrheit der Befragten beiderlei Religionszugehörigkeit möglich" (198). S. gibt jedoch zu, dass die Umfrage quantitativ eingeschränkt ist und deshalb nicht den Anspruch erheben kann, repräsentativ für die genannten Religionsgemeinschaften zu sein.

Der dritte Teil (203–317) beinhaltet die theologische Auseinandersetzung mit den in den ersten beiden Kap.n erarbeiteten Themen. S. versucht dabei, alle wichtigen systematisch-theologischen Zusammenhänge herauszuarbeiten, um sie auf die Verankerung eines Religions- bzw. Gottesbezuges in der Präambel einer pluralistischen Gesellschaft zu beziehen. So werden die zentralen Argumente aus den Beiträgen der oben erwähnten Debatte aufgenommen, reflektiert und ggf. theologisch fundiert. S. versucht also, die wichtigen Argumente für einen Religions- bzw. Gottesbezug „theologisch zu würdigen". Dabei erarbeitet er zwei neue Vorschläge für eine positive Formulierung des Gottesbezugs, die sowohl die drei monotheistischen Religionen zufriedenstellen (269) als auch einen Gottesbezug in der Verfassung einer pluralistischen Gesellschaft ermöglichen sollen: „Im Bewusstsein der eigenen Grenzen, auch im Bewusstsein der Verantwortung vor den Menschen und in der Bindung an das eigene Gewissen, das bestimmt ist durch Gott und das Gute" (308).

Die Erwähnung einer Religion und die Berufung auf Gott in einer Verfassung verfolgen also laut S. durchaus achtenswerte Ziele. Man kann aber aus politisch-rechtlicher Sicht einiges gegen sie einwenden; diesem Problem hätte der Vf. vielleicht mehr Aufmerksamkeit schenken sollen. Die Theologen und Religionsvertreter müssen sich fragen, ob diese Formulierungen tatsächlich zur Entwicklung und Stärkung einer gesamteuropäischen Identität beitragen oder eher provozierend wirken. Man kann die Zahl der unterstützenden Argumente leicht erweitern, die Kritiker des Gottesbezuges lehnen jedoch alle genannten Begründungen ab. Sie weisen beunruhigt auf die Tatsache hin, dass die Vertreter der Großkirchen die Annahme des Gottesbezuges mit der Begründung fordern, dass es für die multikulturellen Europäer ohne Gott bzw. ohne eine bestimmte Religion keine geistige Orientierung gebe. Aufgrund der vielen und konträren Argumente auf beiden Seiten ist es deshalb nicht vorhersagbar, ob eine künftige EU-Verfassung einen Religions- bzw. Gottesbezug haben wird oder nicht. Dieses Problem wird in der Zukunft wahrscheinlich weiter leidenschaftlich diskutiert werden.

Dem Vf. ist es jedoch gelungen, die wichtigsten Meinungen anschaulich zusammenzufassen und damit einen guten Beitrag für diejenigen Beobachter zu leisten, die sich für die Debatte um die Erwähnung einer Religion bzw. Benennung Gottes in der EU-Verfassung interessieren. Dieses Buch kann deshalb nicht nur Theologen, sondern auch Rechts- und Politikwissenschaftlern empfohlen werden, weil es sich dabei ohne Zweifel um einen wichtigen Beitrag zur Debatte um das Verhältnis zwischen Politik und Religion auf europäischer Ebene handelt.

Victoria BC Harutyun Harutyunyan

Was trägt, wenn die Welt aus den Fugen gerät. Christliche Weltverantwortung im Horizont der Globalisierung, hg. v. Peter Klasvogt / Andreas Fisch. – Paderborn: Bonifatius 2010, 409 S., geb. € 36,90 ISBN: 978–3–89710–466–2

Der vom Leiter des Sozialinstituts Kommende, Peter Klasvogt, und einem Referenten, Andreas Fisch, hg. Sammelbd. geht auf ein internationales Symposium zurück, das im November 2009 in dem Dortmunder Institut als Jubiläumsveranstaltung – 60 Jahre Kommende – durchgeführt wurde.

Zum Paulustag des gleichen Jahres war die Sozialenzyklika Papst Benedikts XVI. unter der programmatischen Überschrift *Caritas in veritate* erschienen. Es lag nahe, diese zum roten Faden der Vorträge wie auch der publizierten Beiträge zu machen.

Die Gliederung des Bd.es mit seinen rund 45 (!) Beiträgen teilt sich in zwei einleitende Abschnitte mit grundsätzlicheren Beiträgen (Einheitsstiftender Grund, 21–52, und Tragende Konstruktion, 53–106), in denen die sich auch bei Benedikt XVI. als zentrale Botschaft findenden Begriffe *Liebe* und *Gerechtigkeit* den ‚Grundakkord' bilden.

Der weitaus umfangreichere Teil widmet sich jedoch den konkreten Anforderungen an eine heutige Sozialethik. Es geht hier in sieben Handlungsfeldern um „Verbindende Elemente – Eine sozialethische Versuchsanordnung" (107–393). Die ausgewählten sieben Anwendungsfelder erscheinen, wie in einem Sammelbd. nicht selten der Fall, etwas bemüht systematisiert, spiegeln aber die Breite der einschlägigen Diskussionslandschaft:

I. Globale Makroethik. Europäischer Einigungsprozess auf dem Prüfstand (109–145); II. Wirtschaftsethik. Wirtschaftliches Handeln unter Regelungsbedarf (146–184); III. Friedensethik. Friedensbemühungen unter Erfolgszwang (185–214); IV. Entwicklungspartnerschaft. Industriestaaten in globaler Verantwortung (215–262); V. Umweltethik. Nachhaltigkeit als Jahrhundertaufgabe (263–316); VI. Europäische Integration. Transformationsprozesse in der Bewährungsprobe (317–351); VII. Jugendliche heute. Persönlichkeitsentwicklung als Aufgabe (352–393).

Festveranstaltungen bringen nicht selten ein breites Spektrum an Auffassungen zusammen, so auch das Symposium in der Kommende. Kirchenvertreter, Wissenschaftler, Repräsentanten aus Verbänden und Wirtschaft sind in dem Sammelbd. mit Beiträgen von sehr unterschiedlicher Länge und unterschiedlichem Anspruch vertreten. Es finden sich kurze, thesenartige Spots (vgl. *Josef Homeyer*, 83–86; *Hartmut Köß*, 215–217; *Stjepan Baloban*, 317f) ebenso wie fundierte wissenschaftliche Auseinandersetzungen (vgl. *Karl Gabriel*, 119–137; *Heinz-Gerhard Justenhoven*, 188–200; *Markus Vogt*, 279–293).

Die Beiträge zum ersten großen Teil, dem Rahmenprogramm der Enzyklika, leisten zweierlei: Einerseits wird die Enzyklika als unverzichtbarer Beitrag des Lehramtes zur Überwindung der „Krise der Postmoderne" gewürdigt und in zweiter Linie die katholische Soziallehre resp. Sozialethik als das wissenschaftliche Instrumentarium dieses Vorhabens vorgestellt. Dies geschieht in mehr oder minder reflektierender oder auch paraphrasierender Weise. So würdigt der Münchener Erzbischof, Kardinal *Reinhard Marx*, vormals selbst Leiter der Kommende, die Bedeutung von *Caritas in veritate* in der Tradition der Sozialenzykliken (Verstehen, was die Welt im Innersten zusammenhält, 23–33). Die Wirkmacht der Enzyklika für die anstehenden konkreten sozialen Fragen wird jedoch nicht überschätzt, da sie hierfür Begrenzungen unterliegt und eher ein „ermutigendes Zeichen und Zeugnis" ist (32). „Eine Enzyklika ist kein wissenschaftlicher Text […] Sie ist eine lehramtlich verbindliche Richtungsanzeige für die Gestaltung von Politik, Gesellschaft und Wirtschaft, besonders für uns katholische Christen. Sie gibt kein politisches Programm vor, aber sie gibt Richtungen an und will das Nachdenken und das Handeln orientieren." (32)

Bischof *Mario Toso*, der Sekretär des Päpstlichen Rates *Justitia et Pax*, sieht hingegen in der Enzyklika – paraphrasierend – eher das Allheilmittel, um einer „postmodernen Konzeption des Erkennens" mit ihrem „Ende aller Sicherheiten" (39, Anm. 10) und der „von Sinnkrisen erschütterten Welt" (41) mit ihren „Aporien der Postmoderne" (42) wirkungsvoll entgegenzutreten (Kirchliche Communio in einer globalen Welt, 34–52).

Der zweite große Teil bietet eine reiche Variation der augenblicklich in der Sozialethik diskutierten Themen. *Andreas Fisch* etwa gibt, unter Würdigung der relevanten Aussagen der Enzyklika, einen Überblick über die augenblickliche entwicklungspolitische Armutsdiskussion (Die weltweite Armut überwinden. Entwicklungshilfe und humanitäre Hilfspflichten angesichts globaler Notlagen, 218–235) und erwähnt den bemerkenswerten Umstand, dass die Aufwendungen für die globale Entwicklungszusammenarbeit, die mehr als 150 Ländern zugute kommt, mit jährlich 110 Mrd. US-Dollar (2009) nur unwesentlich höher waren als die Mittel, die durchschnittlich pro Jahr (1990–2004) mit 105 Mrd. US-Dollar allein in die neuen Bundesländer Deutschlands transferiert wurden (220).

Im Abschnitt „Umweltethik" betont *Hans J. Münk* die „Notwendigkeit einer Kultur der globalen Verantwortung" (266–278) und diskutiert *Markus Vogt* (Kli-

magerechtigkeit. Perspektiven für einen neuen Weltvertrag, 279–293) konkrete Modelle einer weltweiten Umweltgerechtigkeit.

Der vorliegende Bd. bietet dem an gesellschaftsethischen Fragestellungen interessierten Leser einen bemerkenswert breiten Überblick über die augenblicklichen Diskussionen zu Grundlagen und vielen Bereichen angewandter Sozialethik, ohne ein im strengen Sinn wissenschaftliches Werk sein zu wollen. Interessant daran sind neben dem inhaltlichen Spektrum auch die unterschiedlichen Wertungen der Aussagen des kirchlichen Lehramtes resp. der Enzyklika *Caritas in veritate* und die Präsentation der klassischen drei Akteure der Soziallehre: Lehramt, Wissenschaft und praxisnahe Organisationen (z. B. BKU, Kolping, Justitia et Pax). Insofern ist der Bd. eine würdige Festschrift zum Geburtstag eines Sozialinstituts.

Köln Hans-Gerd Angel

Spaeth, Martin: **Gewonnene Zeit – verlorenes Heil?** Zum christlich verantworteten Umgang mit der Zeit im Zeitalter der Beschleunigung. – Münster: Lit 2007. 358 S. (Studien zur Traditionstheorie, Bd. 10), kt € 24,90 ISBN: 978–3–8258–0246–2

Diese von Siegfried Wiedenhofer in Frankfurt betreute Diss. stellt sich die Aufgabe, die Beschleunigung in unserer Zeit zu erklären und einen christlichen Umgang mit ihr anzuregen. Während es eine Flut von Publikationen über die Erhöhung des Lebenstempos gibt, sind genuin theologische Auseinandersetzungen damit rar. Martin Spaeths Vorhaben, die gegenwärtige Zeitknappheit theologisch anzupacken und christliche Lösungen vorzuschlagen, ist also „an der Zeit".

Das erste Drittel der Arbeit (*Teil I: 23–130*) bietet eine exzellente Übersicht der bisherigen Forschung zum Thema Zeit und moderne Beschleunigung. Gut nachvollziehbar und sprachlich elegant arbeitet S. heraus, dass unser Zeitempfinden kulturell und sprachlich geprägt, also ein soziales Konstrukt ist. „Nicht die Zeit war zuerst, sondern menschliche Kulturen, die – mit der Zeit – die Zeit bestimmten, maßen, einteilten und nutzten." (30) Die Zeit wird nämlich erst in der konkreten geschichtlichen bzw. gesellschaftlichen Situation erfahren und hat dadurch hierin ihren Ursprung (61). Nun ergibt sich die Herausforderung, „dass das Individuum in der modernen Gesellschaft vor der schwierigen Aufgabe steht, die eigene *individuelle* Eigenzeit mit den *gesellschaftlichen* Eigenzeiten, die als ‚institutionelle Fremdzeiten' erfahren werden, in Einklang zu bringen" (37). Für einen kreativen Umgang mit der Zeit ist es wichtig, scheinbare Gegensätze wie zyklische Zeit – lineare Zeit, Innovation – Wiederholung, Identität – Wandel zusammenzudenken und als Dimensionen eines einzigen Geschehens zu deuten. In diesen Überlegungen klingt bereits an, worauf die Untersuchung abzielt: Der Mensch besitzt die Fähigkeit, sich der Herrschaft der Zeit nicht ganz auszuliefern; die Religion eröffnet der Welt und dem Einzelnen einen außerzeitlichen Sinnhorizont (63f).

Die moderne Beschleunigung bringt eine neue Situation: Gegenüber dem stabilen Zeitempfinden des Mittelalters verändert sich besonders seit dem 19. Jh. die Lebenswelt grundlegend. Entwicklungen hin zu einem verstärkten Handel, die Urbanisierung, Verwendung von Uhren, Motoren, Eisenbahn, dann der Siegeszug von Auto und Flugzeug und zuletzt die Übertragungstechniken, Computer und Internet bringen in relativ kurzer Zeit grundlegende Veränderungen. Flexibilisierung und Mobilität sind neue soziale Koordinaten. Die Steigerung der technischen Innovation geht mit einer Beschleunigung des sozialen Wandels einher, was wiederum das Tempo des individuellen und sozialen Lebens erhöht. Die Dichte der Handlungs- und Erlebnisepisoden nimmt zu – die Folge sind Zeitnot, das Gefühl, ständig hinten zu sein, sowie die Angst, nicht mehr mitzukommen. Eine bemerkenswerte Beobachtung unter vielen: Man will sich durch das Geldwesen Zukunft anhäufen – ein ökonomischer Motor für die Zeitknappheit: „Wer Geld hat, hat auch schon Zukunft, da er in der (zurückliegenden) Zeit (selber oder durch andere) Erarbeitetes in prinzipiell unbegrenzt ‚haltbarer' Form besitzt. Umgekehrt gilt genauso, vor allem mit dem zunehmenden Aufkommen des Kreditwesens, das sich nach und nach vom Handel trennt: Wer Schulden hat, hat sich Zeit schon von der Zukunft ‚geborgt', nämlich die Zeit, welche er benötigt, um das geliehene und zurückzuzahlende Geld samt Zinsen erst noch zu erwirtschaften." (107)

Der theologische *Teil II (131–162)* behandelt „Heil Gottes und Zeit des Menschen". S. untermauert die bereits in Teil I angedeutete Grundthese des Buches, „dass der moderne Mensch versucht, das Heil, dessen er sich durch seinen Glauben nicht mehr sicher ist, durch eigenes Handeln, nämlich durch die Nutzung seiner Lebenszeit, zu sichern" (131). Vor diesem Hintergrund sind die ausführlichen Erkundungen über die Erlösungsbedürftigkeit des Menschen, die Begrenztheit seiner Macht, die Erinnerung an Krankheit und Tod, an das Gefühl der Leere und Sinnlosigkeit sowie die aktuellen Bedrohungen ganz verschiedener Art durchaus instruktiv. Die angeschlossenen Überlegungen über die biblische Apokalyptik, christliche Eschatologie, Sünde, Gnade und Erlösung (Augustinus, Thomas, Schillebeeckx, Metz, Drewermann) sowie über die (Post-)Säkularisierung (Habermas, Pollack) erscheinen dann jedoch etwas isoliert und für das Thema nicht auf die Weise fruchtbar zu werden, wie der Autor dies anscheinend wünscht. Der Fluchtpunkt ist jedenfalls die „Befreiung zu einem erlösten Umgang mit der Zeit" (262). Andersherum gesehen: Ein verlorener Gottesglaube führt dazu, „dass ich mein ganzes Sinnen und Trachten auf rein innerweltliche Gegenstände des Handelns richte und mich mit meiner ganzen Person ausschließlich für sie einsetze, dabei alle meine Zeit allein für sie nutze, mich einem buchstäblich gnadenlosen Leistungsdruck unterwerfe, dem ich freilich in meiner menschlichen Begrenztheit nicht gewachsen bin (Erlebnis-Sucht, Arbeitswut, *Workaholismus*)" (257).

Der *III. Teil (263–338)* spricht vom „christlich verantworteten Umgang mit der Zeit". Wie kann der Glaube zur Entschleunigung führen? S. ist realistisch: „Auch Menschen, die sich durchaus als christlich-gläubig verstehen, sind dennoch von der beschriebenen Lebenseinstellung erfasst, und es ist in einer beschleunigten und leistungsorientierten Gesellschaft sehr schwierig, sich dem zu entziehen." (274) Zu einem kreativen Umgang mit der schnelllebigen Zeit können wir kommen, indem wir (1.) dem allgegenwärtigen Zwang zur Perfektion widerstehen, (2.) die Zeit nicht völlig im Griff haben und so durch unverplante Phasen offen sind für die sich eröffnenden Kairoi, (3.) die Unterbrechung und das Warten rehabilitieren, sowie (4.) indem wir uns der Ökonomisierung und Funktionalisierung so weit wie möglich entziehen. Vor dem Hintergrund der Beschleunigung erhalten Grundmotive christlicher Lebensführung neue Aktualität: Rhythmen und Pausen, Feste und Feiern, Hoffnung auf die noch ausstehende Erfüllung. Sinnvollerweise wendet sich S. in diesem Zusammenhang auch gegen die Vereinnahmung des Einzelnen durch den Zwang, immer Gutes tun und verfügbar sein zu müssen. Der Druck, den die heutige Zeit ausübt, braucht zum Ausgleich das „Nein" sowie neue Grenzziehungen. Dies gilt für das soziale Gefüge ebenso wie für die ununterbrochen auf uns einströmende Information und Kommunikation. „Die vielleicht intensivste Form des in der Gegenwart Lebens mag die *Muße* sein […]. Hier ist der Mensch ganz präsent und nur bei sich, ohne irgendeine Funktion erfüllen zu müssen." (321) Bezug nehmend auf H.-J. Höhn, der wohl die eingehendsten theologischen Überlegungen zur Thematik vorgelegt hat, schreibt S., „dass das menschliche Leben zweck-los in dem Sinn ist, dass es nicht ‚verzweckt' ist, das bedeutet, dass es nicht auf das Erreichen irgend eines konkreten, außer ihm liegenden Zweckes ausgerichtet ist. Erst dadurch kann es tatsächlich das Moment der Freiheit und Sinnhaftigkeit in sich tragen; es hat einen Sinn, der im menschlichen Leben selber liegt, und nicht einen Zweck außerhalb seiner selbst. Eine so verstandene Grundlosigkeit des menschlichen Daseins ermöglicht es, dass der Mensch *ohne weitere Bedingung und Leistung* anerkannt ist und sich selber so annehmen kann." (326)

Der moderne Mensch sucht sein Heil in der Nutzung der Zeit (128–130). Die These, wonach „die Beschleunigung des Lebens in Neuzeit und Moderne hervorgerufen wird durch das Selbsterlösungsstreben des Menschen" (17) birgt sicherlich einen wahren Kern, scheint jedoch in der Ausschließlichkeit dieses Buches zu plakativ und undifferenziert. S. meint, dass das heutige „Steigerungsbedürfnis […] letztlich auf die Angst vor dem Unvorhersehbaren zurückgeht" (212). Er spricht vom „absoluten Anspruch des modernen Menschen, sich selber erlösen zu können" (213) und sieht darin den Versuch, „selber wie Gott sein zu wollen, nämlich unendlich und absolut" (258). Auf die Spitze getrieben gebe es die Beschleunigung v. a. deswegen, weil Menschen „aufgrund eigener Kraft und Aktivität zu einem *er*füllten Leben zu finden" trachten (267).

Darauf trifft die Lösung des Glaubens, „der hier als Weg aus der ‚Zeit-Krankheit' dargestellt wird" (264): „Der Glaube an die Heil schenkende Gnade Gottes befreit von den unterschiedlichen Zwängen, jede Minute des eigenen Lebens nutzen zu müssen und mit – wie auch immer gearteten – Aktivitäten zu füllen." (270) Würde hier nicht ein entspannter Agnostiker einwenden, er könne ohne das Vertrauen auf das Wirken Gottes sehr wohl zur Entschleunigung finden und hätte seine eigenen Wege dafür gefunden?

Es erhebt sich bei dieser Arbeit, die eine Fülle hilfreicher Einsichten vermittelt, letztlich die Frage, ob die religiöse Antwort der Erfahrung säkularisierter Menschen gerecht wird. Einer atemlosen Kultur wird etwas schematisch die erlösende Glaubenswelt gegenübergestellt. S. behauptet an sich zu Recht, „dass viele Menschen in einer schizoiden ‚Verzweiflung der Endlichkeit' ihre Zeit mit Leistung und Konsum im Sinne der Erlebnisgesellschaft relativ beliebig füllen, aufgrund der mangelnden Bereitschaft zur Transzendenz jedoch keine wirkliche *Er*füllung finden und deshalb letztlich eine Leere in ihrem Leben empfinden" (332). Der heutige Mensch müsse aus „Langeweile seine Zeit mit rein ‚immanenten Tätigkeiten' verbringen" (332). Vor dieser Negativfolie wird der Weg aus der Misere plakativ aufgezeigt: „Die Leere des Lebens und der Langeweile sowie das daraus resultierende verzweifelte ‚Totschlagen' der Zeit als Folge der praktischen Gottesferne kann überwunden werden durch den Glauben an einen unendlichen und gütigen Gott." (331) Weiters: S. nennt den *„existentiellen Zeitdruck*, der seine prinzipiellen Ursachen in einer Lebenshaltung hat, die die Transzendenz ausschließt und ausschließlich auf eine immanente Existenz in der Welt hier und heute ausgerichtet ist" (333) – um dann sogleich völlig abstrakt das christliche Rezept zu verschreiben: „Aus dieser Engführung des Lebens kann die Entscheidung für einen Glauben an Gott herausführen." (333) Sind all diese Aussagen lebensweltlich eingeholt? Der Rez. sieht sich jedenfalls im

Kloster großem Druck und mancher Engführung ausgesetzt und empfindet permanente Zeitnot, obwohl der Glaube eine grundlegende Rolle in seinem Leben und Umfeld spielt!

Vielleicht ist diese kundige Diss. ein weiterer Beleg dafür, dass die Systematische Theologie deutlicher eine Theologie des geistlichen Lebens umfassen müsste, die als „Spiritualität" im theologischen Fächerkanon eher ein Orchideendasein führt. Bezeichnend dafür ist, dass S. erst am Ende der Arbeit in einem einzigen Absatz eine „Spiritualität der Zeit" anspricht, die „Weltfremdheit" ins Spiel bringt und vorsichtig dem „modernen Menschen" vorschlägt, „seine Zeit zu relativieren, ohne sich aus ihr und aus der Welt herauslösen zu wollen" (338). Diesen Weg weiterzuverfolgen wäre an der Zeit: Das gebrochene, durchaus auch gehetzte christliche Lebenszeugnis hatte in verschiedenen Zusammenhängen eine beschleunigte Welt zu bestehen – von den frühen Mönchen bis Dag Hammarskjöld. Es wäre mindestens so anschlussfähig an die heutige Zeit wie abstrakte Erkundungen im Theologenjargon und könnte etwa mit Bezug auf gegenwärtige Denker wie Peter Sloterdijk oder Giorgio Agamben eine Raumlehre geistlichen Lebens eröffnen – und damit für heute anschaulich und unaufdringlich den Reichtum und die Verwandlungskraft des Glaubens aufzeigen.

Kremsmünster Bernhard A. Eckerstorfer

Pastoraltheologie

Gärtner, Stefan: **Zeit, Macht und Sprache**. Pastoraltheologische Studien zu Grunddimensionen der Seelsorge. – Freiburg i. Br.: Herder 2009. 400 S., pb. € 35,00 ISBN: 978–3–451–32277–8

Wie dem Titel unschwer zu entnehmen ist, befasst sich die pastoraltheologische Habil. von Stephan Gärtner mit drei zentralen Grunddimensionen kirchlichen Handelns: „Zeit, Macht und Sprache". Ein weites Feld, möchte man meinen, doch G. macht im einleitenden Orientierungskap. zwei sachdienliche Eingrenzungen.

Beim zeitdiagnostischen Rahmen entscheidet er sich programmatisch gegen ‚Postmoderne', denn die gebe den Anspruch auf, „dass es überhaupt so etwas wie einen festen Zusammenhang [...] von vorher und nachher, von wichtig und weniger wichtig, von eigen und fremd usw. geben soll beziehungsweise, dass solche Zusammenhänge noch eindeutig zu bestimmen wären" (27). Diese Eindeutigkeit verspricht G. sich vom Konzept ‚Spätmoderne', verstanden als „Krisenerfahrung mit den radikalisierten Modernisierungstendenzen" (32). G. wählt also Habermas statt Derrida.

Zum zweiten wird Pastoraltheologie als Seelsorgediskurs definiert. Sie könne „heute insgesamt als Seelsorgewissenschaft aufgefasst werden" (55) und setzt beim Einzelnen an: „Seelsorge wird zur Identitätsbegleitung" (45). Das folgt in ökumenischer Offenheit einem eher protestantischen Verständnis von Pastoral als Angelegenheit kirchlicher Profis, nicht aber dem grundlegenderen Pastoralkonzept als Begriff für das umfassende Kirche-Welt-Verhältnis, wie es sich auf katholischer Seite beim Zweiten Vatikanischen Konzil durchgesetzt hat. Entsprechend ist die pastorale Grundsituation bei G. die Begegnung von Seelsorger und Gläubigen, für die er, den Postulaten spezialisierender Professionalisierung im psychosozialen Bereich folgend, den Komplementär-Begriff „Pastorand"/„Pastorandin" einführt.

Damit kommt gleich zu Beginn die Sehnsucht zum Ausdruck, in die Unübersichtlichkeiten der Gegenwart klare und eindeutige Strukturen einzuziehen. Entsprechend bearbeitet G. die drei Perspektiven Zeit, Macht und Sprache dann tatsächlich als in sich geschlossene Abschnitte, deren Methodik jeweils einem festen Dreischritt von Subjekt (Person), Situation (Gesellschaft) und Tradition (Theologie) folgt.

Das Zeit-Kap. beginnt mit der treffenden Beobachtung, dass Seelsorger/innen als Personen mit Zeit angesprochen sind, selbst aber meist keine Zeit haben. G. zeigt, wie sie sich mit den gleichen Problemen herumschlagen, die auch den Rest der Gesellschaft umtreiben: Zeitknappheit und Entschleunigungssehnsucht, temporale Verdichtung der Arbeitsvorgänge bei gleichzeitiger Entfremdung vom eigentlichen Sinn des Tuns, Auflösung tradierter Rhythmen und die Herausforderung eines eigenzeitlichen Zeitmanagements: Seelsorger und Gläubige sind tatsächlich „Kinder ihrer Zeit" (93ff). G. schlägt deshalb eine seelsorgliche Zeitplanung im/als Netzwerk vor, also mit „einer ereignisoffenen, aber geplanten Zeitstruktur" (86). Die soziale Zeit der Seelsorge analysiert G. an vier Problemfeldern. Er wägt die Rolle der Seelsorge in einer „Ökonomie der Aufmerksamkeit" (102) ab, empfiehlt bei der „elektronischen Seelsorge [...] einen Mittelweg zwischen Divinisierung und Verteufelung" (114), kritisiert die Steigerungslogik gegenwärtiger Zeitkultur und fokussiert das persönliche Ende der Zeit im Tod (114–125ff).

Die theologische Perspektive auf diese Zeitpraktiken ist dann von Michael Theunissens „Negativer Theologie der Zeit" geprägt. Für Theunissen und auch für G. wird die vergehende Zeit zur entfremdenden Herrschaft über den Menschen und damit zum großen Gegner eines gelingenden Lebens. „Wir stehen also nicht einfach neutral in der Zeit, sondern wir leiden an ihr, weil die Ewigkeit noch aussteht und weil wir sterben müssen und im Leben viele kleine Tode sterben. [...] Die sog. Seelsorgeanlässe können darum wesentlich als Ausdruck des Kampfes gegen und des Leidens an der Zeit interpretiert werden." (127)

G. bezeichnet den temporalen Aspekt der Seelsorge deshalb als eine dreischrittige „Orthopraxie der Hoffnung". Der Seelsorger eröffnet darin eine Perspektive des Anderen der Zeit (Ewigkeit) in der Zeit selbst und verbindet diese mit der Erinnerung an das Versprechen eines guten Endes durch Gott (Heilsgeschichte). Während der ewige Gott immer Zeit hat, haben wir Menschen gerade keine Zeit. Der Seelsorger hat deshalb die Rolle, Anwalt der transzendenten Ewigkeit zu sein (126). Seelsorge sollte nach G. zum Ort werden, an dem Entschleunigung und die Erfahrung der Endlichkeit möglich werden, an dem eine heilsame Neustrukturierung von Zeit erfolgen kann und wo im Ritual eine andere, transzendente Zeit erfahrbar wird. Nicht die Zeit heilt also alle Wunden, sondern die vom Seelsorger repräsentierte Ewigkeit Gottes.

Damit zur Macht: Hier beobachtet G. auf der personalen Ebene zunächst ein Pendeln zwischen „Allmachtsfantasien und Kleinheitsgefühlen", denn Macht ist im Selbstbild von Seelsorgern meist tabuisiert. Ein methodischer Zugriff gelingt durch das Wertequadrat des Kommunikationsexperten Schulz von Thun: Nicht Ohnmacht, sondern Demut hält den Machtgebrauch in einer positiven Spannung. Die vielen kirchlichen Ausweich- und Verdrängungsmechanismen könnte man sich sparen, „wenn der Seelsorger und die Seelsorgerin Machtgebrauch mit pastoraler Demut verbinden" (173). Doch geht das so einfach in unseren Verhältnissen? G. diskutiert auf der sozialen Ebene die prominente Machttheorie Foucaults, wonach Macht immer am Werk ist und das nicht zuletzt als Pastoralmacht, also nach der Logik: Hilfe als machtförmige Kontrolle. G. zieht daraus den Schluss, dass es heute einfach unterkomplex ist, „wenn man Macht einseitig bipolar von oben nach unten denkt – mächtiger Seelsorger, ohnmächtiger Pastorand" (199). Das unterschätze die Macht der Gläubigen, weil „der Machtanspruch der Hirten ohne entsprechende soziale Basis automatisch ins Leere läuft beziehungsweise nur noch [...] mit Gewalt durchgesetzt werden kann" (202). Einen Ausweg aus der Allgegenwart von Herrschaftsweisen vermutet G. in der „Annahme einer [...] vorgängigen Form von Subjektivität", die „jenseits und vor der disziplinierenden Wirkung von Macht liegt", und zwar „insbesondere in den prärationalen Anteilen" (209). So recht scheint er daran aber selbst nicht zu glauben, denn theologisch wird eher an den Faden eines demutsvollen Machtumgangs angeknüpft. Seelsorgliche Macht hat ihren Ursprung „in der kenotischen Praxis Jesu" und erfüllt ihren Zweck als „Dienst am Selbst-Sein-Können des Pastoranden im Namen der Macht Gottes" (235).

Erneuter Perspektivenwechsel: Im dritten Themenblock widmet sich G. noch einmal dem Thema seiner Diss., nämlich den Sprachproblemen einer Rede von Gott. Souverän und ohne Umwege kann er deshalb die Knackpunkte in der seelsorglichen Praxis ausleuchten: das Schwanken zwischen einer theologischen Über- und Unterforderung der Gläubigen, die Widersprüche des Authentizitätspostulates und die Versuchung, Glaubenskommunikation auf ein psychologisches Vokabular zu reduzieren. Das liegt heute nahe, weil die kirchlichen Sprachspiele, aller Wiederkehr der Religion zum Trotz, einfach immer weniger plausibel erscheinen. Treffend ist, wie dann zwei in der Poimenik wohl nicht selbstverständliche Themen in den Fokus rücken, nämlich der Genderdiskurs und die Frage nach der Körperlichkeit im pastoralen Handeln.

Die abschließenden Bemerkungen zu einer „Theologie der Sprache in der Seelsorge" stehen im Horizont einer differenzsensiblen Hermeneutik und orientieren sich damit an Ricoeur statt an Levinas, an den man auch hätte denken können. Grundlegend sei, „dass im metaphorischen Prozess der Sprache dem Subjekt die Möglichkeit zur Überschreitung (*transgression*) eröffnet wird" (337) und darin der ‚ganz Andere' aufscheint. Zwischen den Texten der religiösen Tradition, die der Seelsorger ins Spiel bringt, und den biographischen Lebenstexten der Menschen bleibt zwar immer eine notwendige Fremdheit erhalten, „gleichwohl ist Verstehen auf der Basis wechselseitiger Anerkennung möglich" (362). Wenn dann Gott zur Sprache kommt, wird durch diese zusätzliche Dimension aus dem Dialog ein Trialog, bei dem gilt: „Der Seelsorger spricht, weil Gott gesprochen hat." (363)

Grundsätzlich bietet G. damit zu den drei Perspektiven solide Analysen, die den Stand der Forschung pointiert überblicken und zukünftigen Forschungsbedarf aufzeigen. Kenntnisreich und immer im Blick auf praktische Fragestellungen werden diskursive Positionen und analytische Modelle eingebaut, die sich auf der Höhe des sozial- und kulturwissenschaftlichen Diskurses bewegen. Allerdings scheint diesen Erkenntnissen nur selten wirklich theologiegenerative Bedeutung zuzukommen. Hätte hier die von Rainer Bucher entliehene Trias von Person, Situation und Tradition nicht vielleicht etwas kreativer und dynamischer bespielt werden können? G. behandelt die drei Aspekte wie drei Säulen, die nur durch einige lose Querverweise und Fußnoten zusammenhängen. Und bei den einzelnen „Themensäulen" entsteht der Eindruck, dass letztlich jeweils nur die dritte Perspektive der Tradition als theologisch qualifiziert gilt. Das ist nicht falsch, aber es verspielt eben auch tendenziell die innovativen Möglichkeiten ei-

nes vom II. Vatikanum her eröffneten Ansatzes. G. referiert die Tradition, um sie als Antwort auf die Probleme von Person und Situation zu formulieren. Doch vielleicht wäre es die interessantere Frage, wie umgekehrt in Person und Situation die Tradition neu rekonstruiert wird. Müsste man nicht darüber nachdenken, wie die plurale und oft paradoxale Gegenwart heute auch das verändert, was theologisch über Zeit, Macht und Sprache gedacht und geglaubt wird? Die widersprüchlichen Alltagsrealitäten selbst wären dann ein Erkenntnisort der Theologie und nicht nur der Kontext ihrer Anwendung. Deshalb ist es zwar schade, aber auch konsequent, dass einige sehr aufschlussreiche Fallbeispiele nur in Fußnoten angemerkt sind, wo sie die Argumentation zwar oft hilfreich illustrieren, aber nicht wirklich irritieren können.

Die gut überschaubare Systematik wirkt für das Problemniveau fragmentierter Zeit, unausweichlich mehrdeutiger Machtbeziehungen und der heute faktischen Unkontrollierbarkeit des religiösen Sprachcodes insgesamt etwas zu statisch. Inhaltlich ist das G. ganz klar, wenn er etwa formuliert, dass „Bruch, nicht Kontinuität" (340) heute der Normalfall ist. Doch dann stellt sich nicht nur an die vorliegende Arbeit, sondern wohl auch an breite Teile der akademischen Zunft die Frage, ob diese ereignisbasierte Brüchigkeit nicht auch die systematisch-geschlossene Kontinuität in den Texten theologischer Forschung viel stärker „aufbrechen" müsste. Aber zugegeben: Vielleicht sind Qualifikationsschriften dafür auch nicht der richtig Ort.

Nürnberg Michael Schüßler

Höring, Patrik C.: **Firmung – Sakrament zwischen Zuspruch und Anspruch.** Eine sakramententheologische Untersuchung in praktisch-theologischer Absicht. – Kevelaer: Butzon & Bercker / Verlag Haus Altenberg 2011. 304 S., pb. € 39,90 ISBN: 978–3–7666–1488–9 / 978–3–7761–0260–4

Mit seiner Habil.schrift lenkt Patrik Höring den Blick auf das Sakrament der Firmung. Nach wie vor werden in Gemeinden große Hoffnungen darin gesetzt und dennoch entsteht am Ende oftmals der Eindruck, dass das alles vergebens war. Statt eines neuen Engagements von Jugendlichen in den Gemeinden ist es für viele auf lange Zeit der letzte Kontakt mit der Kirche. H. fragt nach den Ursachen solcher Entwicklungen, sucht nach Erklärungsansätzen und bietet Lösungsvorschläge in Theorie und Praxis. Dies geschieht auf der Basis einer differenzierten Befassung mit der Sakramententheologie aus der Perspektive Praktischer Theologie.

Das erste Kap. versteht sich als Hinführung und Orientierung. Entsprechend der inhaltlichen Verortung im Feld der Praktischen Theologie wird im zweiten Kap. der Blick zunächst auf aktuelle Zusammenhänge gelenkt. Neben Erhebungen aus den Bistümern Essen und Speyer wird auch eine qualitative Stichprobe mit Multiplikator/inn/en aus dem Erzbistum Köln hinzugezogen. Schließlich kommen einige Sichtweisen Jugendlicher zur Firmpastoral sowie deren Verhältnis zu Religion hinzu. Die Analysen belegen klar ein Spannungsverhältnis zwischen einem individualistischen Sakramentenverständnis der Jugendlichen und den Erwartungen der Gemeinde bzw. der Hauptamtlichen und Katechet/inn/en. Dieses wird nicht zuletzt dadurch potenziert, dass die Gemeinden oftmals von den Jugendlichen als unattraktiv wahrgenommen werden. Das dritte Kap. nimmt sodann zwei Entwicklungslinien in den Blick, die für die Firmpastoral von entscheidender Bedeutung sind: die Gemeinde im Umbruch (56f) und die Gemeindekatechese im Umbruch (65f). Die Darlegungen ergeben schlüssig, „dass eine Intensivierung einer unveränderten Praxis keine Veränderung zeitigen wird. Vielmehr scheint der Anlass gegeben, neu über den Sinn des Firmsakraments und über das Ziel der Firmkatechese nachzudenken." (78) Um diesem auf die Spur zu kommen und um die Firmung im Wandel der Zeiten zu verstehen, befasst sich das vierte Kap. mit sakramentengeschichtlichen und sakramententheologischen Inhalten. Am Ende des Kap.s steht eine Zwischenbilanz, die vier Aspekte des Firmsakramentes herausarbeitet: einen christologischen, pneumatologischen, ekklesiologischen und religions-anthropologischen Aspekt. Diese werden in der weiteren Bearbeitung des Themas als Kriterienkatalog für die Untersuchung und Beurteilung derzeitiger Praxis herangezogen. So werden im fünften Kap. sehr unterschiedliche Ansätze der Firmkatechese dargestellt und kritisch bewertet: Firmung als Initiation ins Erwachsenenalter; erlebnisorientierte Firmkatechese; diakonische Firmkatechese; biographisch orientierte Firmkatechese; ein biblisch orientiertes Konzept sowie vermittlungsdidaktische und schließlich gemeindeorientierte Konzepte. Die Analyse ergibt, dass in neueren Konzepten die Integration in die Gemeinde und die Vermittlung von Glaubensinhalten in den Hintergrund rücken und persönliche, biographische Aspekte betont werden. Konzepte einer diakonischen Firmkatechese rücken hingegen den Gedanken „der Sendung und Beauftragung zum Apostolat" (141) in den Vordergrund und nehmen damit eine Spur auf, die schon im Kontext des II. Vatikanischen Konzils gelegt wurde. Dieser Befund wird im Fortgang des Kap.s um Impulse aus aktuellen systematisch-theologischen, liturgiewissenschaftlichen und praktisch-theologischen Konzepten erweitert (142ff). Exkurse zum Verhältnis von Systematischer und Praktischer Theologie und zur Gottesherrschaft als Basis des christlichen Sakramentenverständnisses ergänzen die Ausführungen.

Kap. 6 thematisiert Aspekte eines neuen Firmverständnisses. Dabei soll sich Firmung als „das Sakrament der Beauftragung und Sendung auf der Basis des eigenen Taufbewusstseins" (153) erweisen. In diesem Zusammenhang wird dem Verhältnis von Taufe und Firmung nachgegangen und ein Bezug zu den anderen Sakramenten hergestellt. Im Rahmen einer weiteren Zwischenbilanz hält der Autor fest: „In theologischer Perspektive aber können *alle Sakramente als Ausfaltung der Taufe* und je unterschiedliche Aktualisierung derselben verstanden werden." (173) Damit kann das Verhältnis von Taufe und Firmung im Besonderen „als Ausfaltung und öffentliche Bestätigung dessen, was in der Taufe bereits geschehen ist, und als Beauftragung zur Realisierung desselben" (176) verstanden werden. Firmung ist dann als ein Geschehen zu verstehen, das den Firmlingen Mut zuspricht, als Christ/inn/en zu leben und den Glauben zu bezeugen. „In der Firmung geht es somit um Sendung, um Beauftragung." (190)

Anhand dieser Fundierung wird in Kap. 7 die Firmung als Sendung zum Apostolat aus einem entfalteten Taufbewusstsein heraus entwickelt und im folgenden Kap. werden Konturen einer erneuerten Firmpraxis beschrieben. Dabei plädiert der Autor dafür, neue Orte in den Blick zu nehmen, an denen Katechese möglich ist. Dies bietet die Möglichkeit, „einerseits kirchliche Jugendarbeit als den vorwiegend diakonisch orientierten Teil von Jugendpastoral insgesamt [...] auf seine katechetische Dimension hin neu zu entdecken, andererseits Firmkatechese als eigenständigen Aufgabenbereich innerhalb des jugendpastoralen Handelns zu profilieren" (228f). Des Weiteren spricht sich der Autor deutlich für eine differenzierte Wahrnehmung verschiedener Zusammenhänge aus. Dies gilt z. B. für das Verhältnis von evangelisierendem und katechetischem Handeln (231), von katechetischem Handeln und schulischem Unterricht (236) und letztlich in dem Aspekt, die Menschen ernst zu nehmen (238). In Bezug auf diese Gesichtspunkte sind unterschiedliche Angebote im Rahmen der Firmkatechese folglich geradezu eine Pflicht. Und auch den Katechet/inn/en kommt dann eine besondere Bedeutung als Glaubenszeugen zu, weil es nicht nur um methodische Kompetenzen geht, sondern ebenfalls darum, sprachfähig in Bezug auf den eigenen Glauben zu sein. Das bedeutet, dass die Begleitung von Katechet/inn/en mehr und mehr zu einer spirituellen Qualifizierung werden müsste (250). Ebenfalls wird noch die Frage des Firmspenders thematisiert (256). Ergänzt wird das Kap. um den Exkurs zu katechumenalen Strukturen und zu dem Verhältnis von „Masse und Elite" in der Jugendpastoral. Das abschließende neunte Kap. fasst die Überlegungen zusammen. Dabei spricht sich der Autor deutlich für eine „Firmkatechese im Netzwerk differenzierter Wege des Glauben-Lernens" (260) aus. Glauben-Lernen wird dann zu einem Beziehungs-Lernen, das im Modus der Aneignung geschieht, wobei das „Maß aller Dinge" der/die Einzelne ist (261). Ihre Stärken und Charismen sollen im Rahmen der Firmvorbereitung gehoben und gefördert werden. Das Leben rückt in den Vordergrund, an bekannten und an neuen Orten, wird mit dem Glauben konfrontiert und so werden gegenseitige Entdeckungen möglich.

H. liefert eine fundierte sakramententheologische Untersuchung in praktisch-theologischer Absicht. Er spricht sich deutlich dafür aus, Firmung als Geschehen zu verstehen und zu gestalten, das ermächtigt, als Christ/in zu leben und den Glauben zu bezeugen. Das Ergebnis ist nicht wirklich neu, aber dies schmälert den Gesamtbefund in seiner Bedeutung keineswegs.

Linz Hildegard Wustmans

YouCat. Jugendkatechismus der Katholischen Kirche, hg. v. der Österreichischen Bischofskonferenz mit Zustimmung der Deutschen Bischofskonferenz und der Schweizer Bischofskonferenz. – München: Pattloch 2011. 300 S., kt € 12,95 ISBN: 978–3–629–02194–6

Mit dem Begriff *YouCat* wird der neue Jugendkatechismus der Kath. Kirche bezeichnet, der am 25. März 2011 in Wien der Öffentlichkeit vorgestellt wurde und der inzwischen in 13 Sprachen veröffentlicht ist. Im August desselben Jahres wurde er kostenlos an alle Teilnehmerinnen und Teilnehmer des Weltjugendtages in Madrid verteilt. Auch sonst wird der neue Jugendkatechismus mit großem Eifer in allen deutschsprachigen Diözesen in Umlauf gebracht und mit Blick auf den Religionsunterricht inzwischen als zusätzliches Lehr- und Lernmittel von den deutschen Bischöfen den Religionslehrerinnen und Religionslehrern empfohlen. Der *YouCat* orientiert sich grundsätzlich am Katechismus der Katholischen Kirche (KKK) aus dem Jahr 1993, ist aber nach dem traditionellen Frage-Antwort-Schema aufgebaut: Auf eine Frage folgt jeweils eine Kurzantwort, die aus dem KKK entnommen ist, und ein ausführlicher Kommentar, der auf die jugendlichen Leser zielt. Verschiedene Formen von Illustrationen – Fotos, Grafiken, Abbildungen von klassischen Zeichnungen und Gemälden sowie Strichmännchen – sollen den Text des Katechismus ergänzen und für Jugendliche anschaulich machen. Der *YouCat* ist von

einer Gruppe deutschsprachiger Theologen zusammen mit rund 50 Jugendlichen unter der Leitung des Wiener Kardinals Christoph Schönborn erarbeitet und von Papst Benedikt XVI. durch ein ausführliches Vorwort approbiert und zur Verwendung empfohlen worden. Hg. ist die Österreichische Bischofskonferenz, der sich die deutschen und schweizerischen Bischöfe angeschlossen haben, nachdem der *YouCat* durch die Vatikanische Glaubenskongregation begutachtet und zugelassen worden ist.

Betrachtet man den *YouCat* näher, so fällt sofort ins Auge, dass er an der klassischen Katechismusstruktur entlang aufgebaut worden ist: Am Anfang steht ein Prolog, in dem diskutiert wird, ob und wie man an Gott glauben kann und was Glauben überhaupt bedeutet. Darauf folgt die Auseinandersetzung mit dem christlichen Glaubensbekenntnis, die sich an der trinitarischen Struktur orientiert. Es folgt die ausführliche Entfaltung der katholischen Glaubenslehre anhand der Sakramente, der Zehn Gebote und des Vater Unser. Anders als die Autoren des KKK greifen die Vf. des *YouCat*, wie bereits erwähnt, auf das traditionelle Frage-Antwort-Schema zurück, das seit den Katechismen Martin Luthers und des Petrus Canisius als methodische Grundform Tradition hat. Dagegen folgt der *YouCat* dem KKK in der klassischen Grundstruktur von Credo, Sakramenten, Geboten und Gebeten. Insgesamt werden 527 Fragen auf 287 Seiten beantwortet. Zusätzlich werden am Rande jeder Seite durch Bilder herausgehobene Definitionen, klassische Zitate und Textstellen aus der Bibel als Verstehenshilfe angeboten. Am Ende des *YouCat* findet sich ein ausführliches Sachverzeichnis.

Soll man den *YouCat* aus religionspädagogischer Perspektive bewerten, so muss zunächst einmal geklärt werden, wer mit welchen Erwartungen als Leser vorausgesetzt wird. Wie aus dem Vorwort hervorgeht, richtet sich der *YouCat* an Jugendliche, die bereits zum Glauben gefunden haben, und nicht an solche, die sich auf Glaubenssuche befinden. Entsprechend versteht sich dieser Katechismus nicht als ein Gesprächsangebot oder eine Einstiegshilfe in den katholischen Glauben, sondern als eine Darbietung und Vertiefung der katholischen Glaubenslehre. Wenn also Jugendliche, die sich bestimmte Fragen im Kontext ihres katholischen Glaubens stellen, sich auf die Suche nach Antworten begeben, können sie recherchieren und überprüfen, welche Antworten sich aus dem Glauben der kath. Kirche zu diesen Fragen ergeben. So weit, so gut.

Schwierig wird es dagegen bei Duktus, Wortwahl und Frage-Antwort-Konzeption. Viele Fragen werden in kurzen Sätzen beantwortet, die Jugendlichen inhaltlich so sicherlich nicht weiterhelfen. So fällt z. B. Frage 4 sofort ins Auge: „Können wir die Existenz Gottes mit unserer Vernunft erkennen?" Antwort: „Ja. Die menschliche Vernunft kann Gott mit Sicherheit erkennen." Oder Frage 40: „Kann Gott alles? Ist er allmächtig?" Antwort: „Für Gott ist nichts unmöglich (Lk 1,73). Er ist allmächtig." Wie aber passen diese Aussagen zu den konkreten menschlichen Erfahrungen von Leid und Ungerechtigkeit, wie zur religionspädagogischen und religionspsychologischen Schlüsselfrage der Theodizee? Hier greifen die Antworten des Katechismus definitiv zu kurz. Damit ist ein weiteres Problem angesprochen: Die Frage-Antwort-Form vermittelt Jugendlichen den Eindruck, dass es in der kath. Kirche auf jede Frage auch eine Antwort zu geben scheint. Aber ist dies wirklich so? Und ist es didaktisch wirklich sinnvoll, auf alles eine Antwort parat zu haben? Es ist eine grundlegende Erkenntnis der religionspädagogischen Forschung der letzten Dekaden, dass verkürzte und nur scheinbar plausible Antworten aus dem Katechismuswissen die religiöse Entwicklung von Kindern und Jugendlichen gerade in krisenhaften Situationen eben nicht gefördert, sondern eher in Frage gestellt haben. Der Versuch, aus dem Erfahrungshorizont von Kindern und Jugendlichen heraus religiöse Bildungsprozesse zu gestalten, ist auch eine Konsequenz des großen Traditionsabbruchs, der in den 60er und 70er Jahren des 20. Jh.s gerade durch oberflächliches, belangloses und z. T. trivialisierendes Katechismuslernen entstanden ist. Dass der *YouCat* mit seinem vereinfachenden Frage-und-Antwort-Schema – wenn auch ohne Frage vielfältig ergänzt und unterstützt durch Kommentierungen und Erklärungen – nun zu diesem alten Muster zurückgekehrt ist, erklärt sich sicher auch mit der tiefen Frustration der kirchlich Verantwortlichen über die scheinbare Auflösung allen Wissens über die katholische Glaubenslehre bei Kindern und Jugendlichen heute. In der Empfehlung, den *YouCat* als zusätzliches Lernmittel für den Religionsunterricht zu verwenden, scheint auch der Vorwurf an Religionspädagogen, Religionslehrerinnen und Religionslehrer und vielleicht auch an die Hg. und Autoren von Unterrichtswerken für den kath. Religionsunterricht mitzuschwingen, durch den an der Erfahrungswelt der Schüler orientierten Ansatz korrelativer Religionsdidaktik zu einer weiteren Verdunstung des katholischen Glaubenswissens beigetragen zu haben. Ob aber der *YouCat* wirklich die Alternative zu den bisherigen religionsdidaktischen Ansätzen und Konzepten darstellen kann, ist anzuzweifeln. Dankenswerterweise hat Kardinal Schönborn selbst im Begleitband zum *YouCat* festgehalten: „Im KKK [Katechismus der Katholischen Kirche] wird deutlich gesagt, dass dieser Katechismus kein Schulbuch, kein Religionsbuch ist. Er versteht sich vielmehr als Referenzwerk für diejenigen, die in Katechese, Pastoral und Religionsunterricht tätig sind. [...] Auch für den YouCat gilt, dass er grundsätzlich kein Religionsbuch sein will, wohl aber für die vertiefte Studie Jugendlicher auch in Schulen, aber selbstverständlich auch den Lehrern zur Verfügung stehen soll." (Christoph Kardinal Schönborn, Zur Erstpräsentation des YouCat in Wien, 14f, in: ders. / Michael Langer / Christine Mann [Hg.], Das YOUCAT-Projekt. Bedeutung – Chancen – Visionen, München/Zürich/Wien 2011, 13–17).

Der inzwischen entstandene religionspädagogische Diskurs über die Gestaltung des *YouCat* und seine Anempfehlung für Kinder und Jugendliche, aber auch für Lehrerinnen und Lehrer, hat Stärken und Schwächen dieses neuen Katechismus für Jugendliche deutlich zutage gebracht: Während auf der einen Seite in ganz verschiedener Weise das religionsdidaktisch überholte Frage-Antwort-Schema und der oft abschreckende Charakter der dogmatischen Kurzantworten angeführt worden sind, soll aber nicht verschwiegen werden, dass durchaus positive Akzente in der Darstellung der katholischen Glaubenslehre auch aus religionspädagogischer Perspektive zu entdecken sind. So wird z. B. das Verhältnis der kath. Kirche zum Judentum in all seiner Gebrochenheit und Fragwürdigkeit thematisiert und zur Grundlage der Äußerungen über das Jude-Sein Jesu und die Geschwisterreligion des Judentums gemacht. Auch wird in Fragen der Sexualität und Partnerschaft in so noch nicht gekannter Weise das Prinzip der Liebe zur Grundlage der diversen Ausführungen über die Vorschriften der katholischen Sexualethik gemacht. Hier zeigen sich wohl auch deutliche Spuren der Enzyklika „Deus caritas est" von Papst Benedikt XVI. Auch der appellative Charakter, mit dem Jugendlichen die Vorschriften für die Gestaltung von Sexualität und Partnerschaft empfohlen werden, unterscheidet sich wohltuend vom Mahn- und Verbotsduktus älterer Katechismen. Nichtsdestotrotz hat der in diesen Fragen höchst kundige Religionspädagoge Stephan Leimgruber darauf hingewiesen, dass gerade die vielfältigen Aussagen über sexuelle Verfehlungen im *YouCat* „uneinheitlich, undifferenziert und für Jugendliche teilweise nicht hilfreich" sind (Stephan Leimgruber, Pro und Contra YouCat, in: Katechetische Blätter 136 [2011], 362–365, hier 364). So weist Leimgruber z. B. darauf hin: „Störend ist, dass die Themenbereiche voreheliche Beziehungen, Selbstbefriedigung und Pornographie wie im KKK auf einer Linie stehen mit Prostitution, außerehelichen Beziehungen, Homosexualität und Vergewaltigung. Bei allen Vergehen handelt es sich um (schwere) ‚Verstöße gegen die Liebe'. [...] Wenn heute Jugendliche die kirchliche Sexualmoral als *mega-out* bezeichnen, finden sie in einschlägigen Passagen des *YouCat* manche Bestätigung." (ebd.)

Zusammengefasst: Der *YouCat* bildet in einer v. a. von Grafik und Layout her völlig neu und durchaus nicht unattraktiv gestalteten Art und Weise die Glaubenslehre der kath. Kirche mit dem Anspruch der Vollständigkeit für Jugendliche dar. Er greift dabei auf das alte Frage-Antwort-Schema der Katechismus-Tradition zurück, in dem die klassischen Fragen der Katechismen mit Kurzantworten aus dem KKK in Beziehung gesetzt sind. Dabei kommt es leider auch zu unglücklichen und für Jugendliche nicht hilfreichen Aussagen. Insgesamt wesentlich besser gelungen sind die zahlreichen kommentierenden Passagen zum Frage-Antwort-Werk wie auch die Ergänzung und Vertiefung dieser Kommentare durch vielfältige Zitate in den Marginalien. Ob das am Seitenende eingelassene Daumenkino oder die vielfältigen Strichmännchen wirklich zu einer höheren Attraktivität für Jugendliche beitragen, ist dagegen zu bezweifeln. Wird der *YouCat* als ein Referenzwerk verstanden, auf das Jugendliche wie in der religiösen Bildung tätige Erwachsene zurückgreifen können, um sich über Grundfragen der katholischen Glaubenslehre eine Antwort des katholischen Lehramtes, also quasi aus „erster Hand" zu holen, dann ist dieses Buch sicher hilfreich. Jugendliche, die den Glauben der kath. Kirche eher mit Skepsis sehen, wird dieser Katechismus eher in ihrer Distanz und in ihrer Verwunderung bestärken. Will sich die Kirche wirklich der Mission und Neuevangelisierung widmen, wie es von Papst Benedikt XVI. wie auch von verschiedenen Bischöfen in jüngster Zeit immer wieder postuliert wird, wird sie auf andere Methoden und auch andere Medien zurückgreifen müssen als auf den *YouCat*.

Münster Friederike Frücht / Clauß Peter Sajak

„... und siehe, ich bin bei euch alle Tage bis an der Welt Ende!" (Mt 28,20). Zukunft offen halten und Wandel gestalten. Strategisches Denken und Handeln in der Kirche, hg. v. Valentin Dessoy / Gundo Lames. – Trier: Paulinus 2010. 269 S. (Gesellschaft und Kirche – Wandel gestalten, 1), kt € 22,90 ISBN: 978-3-7902-1806-2

Strategieprozesse und Organisationsentwicklung haben in der Kirche Konjunktur. Strukturveränderungen mit weitreichenden Folgen – etwa in der Territorialseelsorge – stellen die Leitungsverantwortlichen auf allen Ebenen vor große Herausforderungen. Diese strategischen Prozesse werden zwischenzeitlich auch als Gegenstand des praktisch-theologischen Diskurses identifiziert. In diesen reiht sich der vorliegende Sammelbd. ein, der von Valentin Dessoy und Gundo Lames als erster Bd. der Reihe „Gesellschaft und Kirche – Wandel gestalten" hg. wird. Er dokumentiert die Beiträge des Kongresses „Strategisches Denken und Handeln in der Kirche", der im Dezember 2009 in der Thomas-Morus-Akademie Bensberg stattgefunden hat. Diese Veranstaltung hatte sich zum Ziel gesetzt, Personen aus unterschiedlichen wissenschaftlichen Kontexten und Praxisfeldern unter dem Leitgedanken des strategischen Denkens und Handelns in der Kirche zum Fachaustausch zusammenzuführen. Eingeladen waren sowohl Leitungskräfte als auch Verantwortliche für die unterschiedlichen Entwicklungsprozesse in Kirchen, Caritas und Diakonie.

Das Buch gliedert sich in fünf Kap., denen ein Schlusswort folgt. Als roten Faden geben die Hg. zu (fast) jedem Kap. eine kurze Einführung. Im ersten Kap. „Zukunft als Handlungsfeld und Gestaltungsraum der Kirche" werden Zielsetzung und Aufbau der Veröffentlichung mit den einzelnen Beiträgen und ihren Autoren vorgestellt. Dem folgt im zweiten Kap. „Die Zukunft offen halten" das praktisch-theologische Herzstück des Buches aus der Feder von D. und L. Im dritten Kap. „Akteure, Rollen und Zusammenarbeit in strategischen Prozessen" kommen Akteure der Strategieentwicklung in der Kirche zur Sprache. Das vierte Kap. widmet sich der organisationsethischen Frage „Tugenden und Todsünden kirchlicher Strategieentwicklung". Das fünfte, „Kernprozesse und Schlüsselthemen strategischer Entwicklung", wird mit einem Impuls zur Diasporakirche in Mitteldeutschland als Zukunftsmodell eröffnet. Ihm folgen Überlegungen um mögliche Zugänge der Kirche zu den Menschen und um die Zukunft der Pfarrgemeinde in (post)moderner Gesellschaft. Zentrale Themen der Strategieentwicklung wie Verwaltung, Kommunikation und Steuerung, strategisches Führen und Leiten, nicht zuletzt ein Beitrag über den angemessenen Umgang mit dem Geld runden das Kap. ab. Dem folgt als Resümee: „Zukunft ist jetzt". Insgesamt haben 21 Autorinnen und Autoren aus unterschiedlichen Fachperspektiven mitgewirkt.

Es ist unmöglich, jeden einzelnen Artikel differenziert zu bewerten. Demgegenüber sollen die Gesamtleistung des Buches und einige ausgewählte Beiträge einer kritischen Würdigung unterzogen werden.

Der Sammelbd. gibt einen guten Überblick über die aktuellen und relevanten Fragen zum Themenfeld. Die einleitenden Texte der Hg. sowie die Zuordnung der Beiträge von Leitungskräften in Linienverantwortung, Fachkräften aus Unterstützungssystemen, Vertreterinnen und Vertretern aus Forschung und Lehre tragen dazu bei, dass ein roter Faden erkennbar bleibt. Die Mehrzahl der Beiträge zeichnet sich sowohl durch Praxisrelevanz als auch durch eine theologische Reflexion aus. Die Themen werden aus unterschiedlichen Fachperspektiven beleuchtet, die Beachtung und Betrachtung der ekklesiologisch-sakramentalen Dimension nimmt in Bezug auf die strategische Kirchenentwicklung in der kath. Kirche einen angemessenen Raum ein.

Es sind v.a. Artikel mit praktisch-theologischen Einsprüchen, die unter den Beiträgen herausragen. *Bernhard Spielberg* weist der Pastoraltheologie in strategischen Planungsprozessen eine „reflexive Dienstleistungsfunktion" für die Kirche und eine kritische Anwaltsfunktion für das Volk Gottes zu. Ausdrücklich fordert er seine Fachdisziplin auf, sich in geplante und laufende Strategieprozesse als prophetische Stimme einzubringen. Um Strategiekritik geht es im organisationsethischen Beitrag „Tugenden und Todsünden kirchlicher Strategieentwicklung" von *Andreas Heller* und *Thomas Schmitt*. Kreativ übersetzen sie die Kardinaltugenden und Todsünden in den Kontext der Strategieentwicklung und markieren diese als Orientierungspunkte für ethisch verantwortetes Leitungshandeln in kirchlichen Organisationen. *Udo Schmälzle* widmet sich der Frage „Kirche und Geld – ein theologiefreier Raum?" Kritisch stellt er fest, dass die Kirche im Umgang mit dem Geld tendenziell einer betriebswirtschaftlichen Rationalitätstypologie folgt. Mit Bezug auf das katholische Kirchenrecht entfaltet der Autor eine Güterlehre, die den Einsatz des kirchlichen Vermögens für die Werke des Apostolats und für die Caritas als ebenbürtig betrachtet und nach can. 1254 § 2 CIC in die Option für die Armen einmündet.

Es bleiben aber auch einige offene Fragen: Zutreffend weist *Franz-Josef Baur* in seinem Beitrag „Priester – Genom im Organismus der Kirche" den Priestern eine Schlüsselstellung bei der Strategieentwicklung der Kirche zu. Diese Rollenzuschreibung erweist sich jedoch für viele als strukturelle Überforderung. Der Vf. gibt Hinweise, wie angesichts des sich vollziehenden Wandels der Sozialgestalt der Kirche die Vorbereitung auf den priesterlichen „Dienst am Volk Gottes" und seine Umsetzung in der Gemeinde von morgen Gestalt gewinnen kann. Konsequenterweise müsste dabei auch die Frage nach der Zukunft des Priesterseminars in seiner bisherigen Sozialgestalt zur Qualifizierung für den priesterlichen Dienst problematisiert werden. Des Weiteren fällt auf, dass in vielen Artikeln auf das Netzwerk-Modell Bezug genommen wird, konkretisiert in Begriffen wie Netzwerkorganisation, Vernetzung, Netzwerker ... Eine praktisch-theologische Betrachtung dieser Metapher in Bezug auf einen Transfer in der hierarchisch verfassten Kirchenorganisation findet man jedoch nur in Ansätzen. So werden begriffliche Eindeutigkeit und theologischer Konsens vorausgesetzt, wo eine praktisch-theologische Auseinandersetzung über Netzwerkmanagement in kirchlichen Organisationen noch aussteht. Nicht zuletzt hätte dem Buch zumindest ein weltkirchlicher Beitrag gut getan und die Überlegungen um einen wichtigen Aspekt zur Strategieentwicklung bereichert. Insgesamt lohnt die Lektüre dieses Sammelbd.es, denn er gibt einen guten Überblick über den aktuellen Stand des praktisch-theologischen Diskurses zur Strategieentwicklung in der Kirche.

Trier Martin Lörsch

Liturgiewissenschaft

Henkel, Mathias: **Deutsche Messübersetzungen des Spätmittelalters.** Untersuchungen auf der Grundlage ausgewählter Handschriften und vorreformatorischer Drucke. – Wiesbaden: Reichert 2010. 350 S., 8 Farbabb. (Imagines Medii Aevi. Interdisziplinäre Beiträge zur Mittelalterforschung, 27), geb. € 78,00 ISBN: 978-3-89500-758-3

„Die Wurzeln der deutschen Liturgie liegen [...] weder in der Reformationszeit noch in der Liturgischen Bewegung noch im Zweiten Vatikanischen Konzil. Sie liegen im Spätmittelalter." (250) Mit diesem vielleicht zunächst etwas überraschenden, aber den Leser überzeugenden Ergebnis schließt Mathias Henkel seine Untersuchung ab, die (nicht als solche gekennzeichnete) Druckfassung seiner Münsteraner liturgiewissenschaftlichen Diss. Ausgangspunkt der Studie ist ein lange bekanntes Forschungsdesiderat: Valentin Thalhofer wies bereits vor rund hundert Jahren auf die Existenz vorreformatorischer deutschsprachiger Missale-Übersetzungen hin. Während die deutschen Gottesdienste der Reformationszeit gut erforscht sind, gilt das Forschungsinteresse H.s den Handschriften mit vorreformatorischen Messübersetzungen des 14. und 15. Jh.s (genauer: bis 1516), die trotz bibliographischer (wenn auch nicht vollständiger) Erschließung durch Angelus A. Häußling seit den 1980er Jahren bisher nur in (vorwiegend philologischen) Einzelstudien, jedoch noch nicht systematisch untersucht worden waren. Die Zielsetzungen der Arbeit (vgl. 15f und 246–249) bestehen vorrangig darin, die „Arten und Wege" der deutschsprachigen Rezeption der lateinischen Liturgie zu ermitteln, Häußlings Bibliographie zu ergänzen (jetzt sind mehr als hundert Textzeugnisse erfasst), Textauszüge zu edieren (dies im Anhang, 280–347) und durch eine besondere Form der Transkription dieser Leseproben einen Eindruck von der Gestaltung der liturgischen Handschriften zu vermitteln.

H.s Studie stellt somit eine Kombination von Untersuchung und Edition dar; er erschließt die Texte durch die überlieferungsgeschichtliche Methode, die vor Jahrzehnten in der literaturwissenschaftlichen Mediävistik maßgeblich durch Kurt Ruh und seine Würzburger Forschergruppe entwickelt und propagiert wurde und die das einzelne Manuskript und seine Textgeschichte in den Blick nimmt. Die richtige Entscheidung für diese Methode hat zur Folge, dass die Untersuchung aus einer „Kombination verschiedener Fallstudien" (19) bestehen muss, die allerdings in eine kategoriale Ordnung der Überlieferungstypen gestellt werden: Kapitelweise werden die – in der altgermanistischen Forschung so genannten – Plenarien mit deutschen Messformularen (nach liturgiewissenschaftlichem Sprachgebrauch Perikopenbücher oder Messlektionare, vgl. 22), die deutschen Missalien, sodann Messübersetzungen in Gebet-, Andachts- und Erbauungsbüchern sowie in Messerklärungen untersucht. Der gewählten Methode gemäß werden dabei nicht nur die Inhalte der Handschrift analysiert, sondern die Überlieferungsträger hinsichtlich allgemeiner Elemente paläographischer und kodikologischer Beschreibung (z.B. Provenienz, Material, Beschriftung, Aufbau der Handschrift, Mitüberlieferung, Kolophon, Schreiber) und spezieller, für die Einordnung der Handschrift wesentlicher Kriterien vorgestellt und ausgewertet. Die Analyse wird durchweg gut begründet, ist auch in den Hypothesen plausibel und in Auswertung und Diskussion der üppig erfassten

Forschungsliteratur (Bibliographie 251–280, darunter ein Handschriften- und Inkunabelregister, jedoch ohne Seitenzahlen) überzeugend und philologisch zuverlässig erarbeitet.

Trotz der Vielzahl der im Einzelnen sehr unterschiedlichen Texte und Gattungen lassen sich für die Messübersetzungen einige gemeinsame Grundlinien aufzeigen: Die ältesten Handschriften aus dem 14. Jh. weisen in Gebet-, Andachts- und Erbauungsbüchern nur gereimte Übersetzungen von Messtexten aus der Marien- und der Dreifaltigkeitsmesse auf. Im 15. Jh. hingegen lassen sich deutsche Prosafassungen „nahezu sämtliche[r] Proprien der lateinischen Diözesan- und Ordensmessbücher" (246) nachweisen, seltener sind auch bereits die Texte des Ordinariums übersetzt. Spätestens seit 1500 haben also die Kernelemente der lateinischen Messliturgie in deutscher Übersetzung vorgelegen, d. h. vor der Lutherzeit, in der die Messtexte nicht mehr nur übersetzt, sondern inhaltlich im Sinne der Reformatoren als „deutsche Messe" umgestaltet wurden.

Aufgrund der nun auf eine breitere Quellenbasis gestützten Überlieferungslage ist es besser als bisher möglich, den „Sitz im Leben" für die untersuchten Texte zu ermitteln und Aussagen über Verwendungszusammenhänge und Benutzer zu treffen. Nicht überraschend ist, dass die Ergebnisse je nach Buchtyp ganz unterschiedlich ausfallen müssen. H. macht aber an den untersuchten Texten jeweils ihre Funktionen sichtbar; sie dienten der Tischlesung in klösterlichen und anderen geistlichen Gemeinschaften, der Predigtvorbereitung, auch der privaten Erbauung. Etwas spekulativ erscheinen mir Vermutungen über den möglichen Gebrauch „als liturgisches Buch eines Zelebranten" und als simultan zu lateinischen Messbüchern eingesetzter Vorlesetext (247, vgl. 165). Richtig ist sicher, dass mit der Existenz deutscher Messübersetzungen nichts über den „kirchenrechtlichen oder sozialen Status" und nichts über den Bildungsstand der Benutzer ausgesagt werden kann (ebd.); die Gleichsetzung von Laien und (mangelndem) Bildungsgrad ist überwunden.

Wichtig erscheint mir zudem, dass H. auch den Bereich der Liturgieallegorese als Quellengattung ernst nimmt und entsprechend ausführlich behandelt (Kap. 5, 213–239). Dies geschieht anhand dreier Fallbeispiele, unter denen das *Rationale* des Wilhelm Durandus (verfasst 1291–1296) das durch Quellenrezeption, Überlieferungsdichte und Nachwirkung bedeutendste Zeugnis darstellt. Eine frühneuhochdeutsche Übersetzung dürfte im 14. Jh. entstanden sein. Damit nimmt H. eine in der Philologie längst erfolgte positive Bewertung der Liturgieauslegung vor, die in der Liturgiewissenschaft bis in jüngere Zeit nicht selten (z. B. durch Emil Joseph Lengeling, Erwin Iserloh und Hermann Reifenberg) zu Unrecht als willkürlich und den Blick auf die Genese der Messe verstellend abqualifiziert worden war. H. erinnert an den Begründer der allegorischen Methode in der abendländischen Kirche, Amalar von Metz (9. Jh.), nach dessen Messerklärungen er exemplarisch die rememorativ-allegorische Methode erläutert. Die Traditionslinie zu Durandus wird dabei etwas knapp gezeichnet, da weitere Liturgieerklärungen v. a. aus dem 11. und 12. Jh., etwa von Rupert von Deutz, insbes. aber von Honorius Augustodunensis und Johann Beleth, von Durandus rezipiert wurden. Das *Rationale* erweist sich daher geradezu als Sammelbecken nicht nur für allegorische Deutungen der Liturgie, die häufiger in Reihung angeführt werden, sondern es ist auch eine liturgiehistorisch bedeutsame Quelle, in welcher der entwickelte Ritus der päpstlichen Kurie, aber auch zahlreiche Lokalriten überliefert werden. Da der umfangreiche lateinische Text vollständig ins Frühneuhochdeutsche übersetzt wurde, liegt es auf der Hand, dass der Vergleich beider Fassungen (sie liegen in guten Editionen vor) auch für den Sprachhistoriker besonders aufschlussreich sein kann.

Die grundsolide, interdisziplinär angelegte Studie ist für Liturgiewissenschaftler, Kirchenhistoriker und germanistische Mediävisten – Literatur- wie auch Sprachwissenschaftler – in vielen Einzelergebnissen und daraus neu gewonnenen Schlussfolgerungen erhellend; sie leistet einen gewichtigen Beitrag für die weitere Erforschung der geistlichen vorreformatorischen Literatur, zu der H. mit konkreten Vorschlägen (vgl. 249f) einlädt.

Münster Rudolf Suntrup

Grillo, Andrea: **Einführung in die liturgische Theologie**. Zur Theorie des Gottesdienstes und der christlichen Sakramente. Eingeleitet und übersetzt von Michael Meyer-Blanck [ital. Erstausgabe 1999]. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2006. 252 S. (Arbeiten zur Pastoraltheologie, Liturgik und Hymnologie, 49), kt € 49,90 ISBN: 978–3–525–62393–0

Nach methodischen und historischen Vorbemerkungen skizziert der Vf. Grundlagen einer „klassischen" Form einer Sakramentenlehre (Thomas von Aquin) und wendet sich ab Kap. 4 deren Rezeption in der jüngeren Forschung zu, wobei in Kap. 5–7 auch frühere, mit der liturgischen Bewegung in Verbindung gebrachte Autoren zu Wort kommen. Die Kap. 7, 8 und 11 präsentieren neuere Ansätze italienischer Autoren: S. Marsili, C. Vaggaggini, P. Sequeri, G. Bonaccorso. In Kap. 10 kommentiert der Vf. die Liturgiekonstitution des Konzils. Vor der kurzen Bibliographie fasst das 12. Kap. die Thesen des Buches zusammen.

Es geht dem Werk um die Position „des Ritus" in einer Selbstlegitimation der Fundamentaltheologie. Dabei handelt es sich um eine Debatte innerhalb der Systematik, in deren Horizont Arbeiten der Liturgiewissenschaft nicht rezipiert werden. Dem Vf. geht es jedoch nicht nur um diesen Sektor der Theologie, sondern darum, „die Theologie als ganze [...] von ihrer Feiergestalt her" zu konzipieren (19: vom Übersetzer, vgl. 83 u. ö.). Damit ist auch die Liturgiewissenschaft betroffen.

Der Vf. fordert eine „Aufwertung" des Ritus in der Theologie (Kap. 2). Er proklamiert eine „zweite Anthropologische Wende" und empfiehlt eine stärkere Berücksichtigung der „Anthropologie". Er polemisiert allerdings sehr oft gegen das humanwissenschaftliche (historische, soziologische) Studium der Rituale. Die Humanwissenschaften seien (nach P. Sequeri) „Fremdwissenschaften", deren Bearbeiten ein Zeit-Totschlagen sei (208, als Zitat, das der Vf. sehr verhalten kritisiert). Sogar die Konzilstexte, die „eher weltliche[s]" Reflexionspotential hätten, könnten mit ihrem „biblisch-patristischen" Ansatz „nicht die erforderliche Präzision" – nämlich die der fundamentaltheologischen Reflexion – „erreichen" (194). So wird L. Beauduin dafür gelobt, dass er sich von der historischen und archäologischen Methode verabschiedet (103, Anm. 6) und sich „im Allgemeinen ein Bewusstsein für die Tatsache" bewahrt habe, „dass die Liturgietheologie aufhören muss, lediglich ein Spielfeld für Historiker, Archäologen, Ästheten und Zeremonialisten zu sein" (126).

R. Guardini wird ein gewisses Interesse für Geschichte verziehen (134f). Der Vf. informiert nicht darüber, dass G. genauso wie Thomas von Aquin als Apologet des Faktischen arbeitet. Er habe „sich nicht darum gekümmert", „das ‚Wie' der Feier zu reformieren, um das Subjekt einzubeziehen, sondern" es sei ihm „wichtig" gewesen, „dass durch den Sinn des Feierns zuerst das Subjekt gebildet wird, damit es zu einem jeweils neuen und zu erneuernden ‚Wie' befähigt wird" (135 als Zitat von G. Busani über G.). Die Liturgiereform des späten 20. Jh.s hat G. im frühen 20. Jh. nicht gefordert und konnte sich auch, als sie 1964 möglich wurde, nicht darauf einstellen. Die Nottaufe und damit die Taufformel der normalen Feier haben nach G. „religiöse Wirkungen" bzw. einen „Zweck" (in seinem Kap. „Liturgie als Spiel" in „Vom Geist der Liturgie", vgl. Thomas zur Eucharistie, STh 3.78.1 ad 4). Im schmückenden Rest der Liturgie kann man „Sinn" (z. B. der Kreuzzeichen während der Rezitation des *Canon Romanus*, STh 3.83.5 bes. ad 3ff) finden. Wie gestaltet sich die Suche nach Sinn? Der Vf. zitiert P. Sequeri: „das Symbolische ist nicht bloße Konvention", es „verlangt [...] eine konsensuelle Wirkungsweise, damit es nicht in einer unentzifferbaren und der Sinnbildung unzugänglichen Vieldeutigkeit zu Tage tritt" (213) – ein Statement, das Sequeri sofort unter Hinweis auf „das hermeneutische Wagnis eines praktischen Konsenses" abschwächt.

Überlegungen über die Notwendigkeit der Bildung des Subjekts sind in diesen Debatten nichts als die Frage, wer die Macht haben soll, Liturgieinterpretationen, die gelernt werden müssen (vgl. 197, 200), verbindlich vorzuschreiben. Dass „die Fundamentaltheologie" vom „actus liturgicus" lebe (in einem Zitat, 202), dass Liturgie rituell getan werden müsse und nicht „in erster Linie gedacht" werden könne, wird behauptet, bleibt aber für den Ansatz des Vf.s ohne Konsequenzen, weil fundamentaltheologisches Denken und gerade nicht liturgisches Handeln als einziger Zugang zu Liturgien unterstützt werden soll. Ein „Primat [...] der Liturgie" solle ja „vermieden" werden (223).

Gottesdienste müssen bei platonistischen Interpreten auf himmlische Urbilder hin durchschaut werden. Der Vf. verwechselt aber den himmlischen Gottesdienst von antiken Auslegern mit „dem theologischen Sinn" der liturgischen Zeichen (69; trotz seines Zitats der Kritik von Casel 143f mit Marsili übernommen, 168). Z. B. wäre – mit Theodor von Mopsuestia gedacht – Gottesdienst nicht „Transportmittel für eine tiefere theologische Bedeutung" (der Vf. 68f über Augustinus). Theodor meint zwar, dass man den „Sinn" der Zeichen „wie in Phantasiebildern" (Katechetische Homilien 15.20) beim Betrachten der Zeichen schauen muss. Die „Phantasmata" im Geist der gebildeten Liturgiebetrachter ergeben sich nach Theodor aber nicht aus den Zeichen. Sie sind nicht der himmlische Gottesdienst. Sie zu assoziieren muss erlernt werden. Für die platonistischen Liturgieerklärer ist der Gottesdienst nicht etwas „Beiläufige[s] und Zweitrangige[s] gegenüber der Wichtigkeit der Glaubensinhalte" (69), sondern gegenüber der „Sache" selbst, auf die seine Zeichen verweisen. Theologen durchschauen (auf der Basis des Hebräerbriefs) diese Zeichen in vorläufiger Weise. Auch Thomas betont, dass die „Form der Sache entspricht" (z. B. STh 3.78.1 zur Eucharistie und implizit zum Taufexorzismus 3.73.3) – der „Sache" nämlich, nicht der Theologie. Das Sakrament solle nach dem Vf. nicht auf Unsichtbares reduziert werden. Es solle „dadurch seine Berechtigung" haben, „dass es zu dem führt, was man nicht sieht und nicht fühlt, und dabei ausgeht von dem, was man sieht und fühlt" (94). Der Vf. zeigt jedoch nicht, wie Sichtbares welcher sichtbaren Feiern welcher Sakramente wozu führt, was man nicht sieht. Die „liturgische Theologie" denkt, von Ritualen unabhängig, über sich selbst nach.

Der Vf. versucht dem sakramententheologischen Ansatz von K. Rahner den Boden zu entziehen, indem er ein Element von R.s Thomasrezeption kritisiert. Thomas meine, dass „Gott [...] seine Kraft nicht so an die Sakramente gebunden [hat], dass er nicht auch ohne Sakramente die Wirkung der Sakramente mitteilen könnte" (86–96, STh 3.64.7). Im Gegensatz zur Verwendung dieses Satzes als allgemeines Prinzip der Sakramententheologie bei R. habe Thomas die Frage nach der Sakramentenspendung durch die Engel behandeln und nicht die Notwendigkeit der Sakramente für die Menschen bestreiten wollen. Thomas kommt allerdings durch seinen Bezug auf die Praxis in Notfällen fast an das vom Vf. bei R. kritisierte Verständnis heran. Nur ungetaufte Säuglinge müssen getauft wer-

den, um das Heil erlangen zu können (STh 3.73.3). Der in Sehnsucht nach der Taufe verstorbene Katechumene bleibt nicht ungerechtfertigt. Mit dem Ansatz von R. kann man die Vorstellung einer Heilsmöglichkeit ohne Sakrament (bzw. der Erlangung der Gnaden vermittelt durch die Hinordnung auf das Verlangen nach dem Sakrament innerhalb der Kirche und durch die Kirche, z.B. STh 3.73.3) bloß über die Grenze des ungetauften Säuglings hinaus ausdehnen und u.a. einen Unheilsdeterminismus als Kehrseite jenes Ansatzes überwinden. Die Aussage, dass Gott (wie bei den Engeln) nicht an die Sakramente gebunden ist, um Heil zu wirken, impliziert nicht, dass die Sakramente der Kirche nicht wirksam sind. Grillos Kritik des Ansatzes von R. mag für die konkrete Passage eine Berechtigung haben, trifft aber nicht dessen Kern.

Insofern „liturgische Theologie" nach der „zweiten Anthropologischen Wende" nebenbei Auswirkungen auf Liturgien haben soll, will sie gegen die Liturgiekonstitution hinter Rahner zurück und hin zur Illusion einer Liturgie, die sich niemals ändert, deren historische Bearbeitung daher nutzlos ist und die auf unbestimmte Weise die Fundamentaltheologie legitimiert. Obwohl das Wort „Ritus" im Text oft vorkommt, verdrängt der Vf. den Ritus aus seiner liturgischen Theologie nicht weniger als die Autoren, die er wegen dieser Verdrängung scharf kritisiert. Der Unterschied der Positionen besteht darin, dass die Rede von der Kirche als Grundsakrament, die der Vf. angreift, von dem Zwang befreit, alle humanwissenschaftlichen Analysen von Ritualen im Modus der Apologie darstellen zu müssen. Das Studium der Daten ist in den Wissenschaften nicht unmittelbar Normenproduktion. Insofern die Plausibilität von Normen neben der grundsätzlichen Legitimität des Feierns der Kirche (als Ursakrament) durch historische oder soziologische Umstände gestützt werden soll, ist diese Plausibilität von der zeitgenössischen, wissenschaftlichen Analyse der Daten abhängig. Sobald es daher die „liturgische Theologie", die von diesem Verfahren unabhängig sein will, unternimmt, jenseits ihrer abstrakten Selbstlegitimierung konkrete Ritualformen zu bewerten oder Quellen zu interpretieren, wird es Aufgabe der Liturgiewissenschaft bleiben, en detail darauf hinzuweisen, wo sie Fehler macht, und en gros zu zeigen, dass sie damit die Grenze ihrer Plausibilitätskonstruktion überschreitet.

Berlin/Münster Clemens Leonhard

Stock, Alex: **Liturgie und Poesie**. Zur Sprache des Gottesdienstes. – Kevelaer: Butzon & Bercker 2010. 237 S., geb. € 17,90 ISBN: 978–3–7666–1357–8

Der Bd. enthält eine Sammlung von publizierten Überlegungen zum Thema Theologie und Poesie. (Zu Kap. VI fehlt 236f der Hinweis auf LJ 53 [2003] 33–51.) Es handelt sich um eine Wortmeldung im gegenwärtigen Streitgespräch über die Liturgiereform nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil, v.a. aber zur Neugestaltung des katholischen Gesang- und Gebetbuchs „Gotteslob". Der Vf. bearbeitet im ersten Teil Elemente der Liturgie und von nicht für Liturgie gestalteter Poesie und sammelt im zweiten Teil im Anschluss an den Spott M. Mosebachs über die Liturgiereform nach dem Konzil kritische Punkte zu dieser Liturgie, v.a. der Messe.

Aus dem Werk lassen sich keine operationalisierbaren Kategorien zur Beurteilung der Qualität von Poesie ableiten. Der Vf. betrachtet Texte von Kirchenliedern als qualitativ hochwertig, wenn sie möglichst lange vor dem 20. Jh. verfasst wurden. Eingriffe in den Originaltext minderten die Qualität. Eine Vielfalt an Varianten für liturgische Gelegenheiten sei abzulehnen (21), weil es z.B. dem kulturellen Gedächtnis der Gläubigen nicht zugetraut werden könne, mit 18 Formen des Sanctus im Gesangbuch zu leben (vgl. 39 und 60 zum „überflüssig aufgeblähten Schottmessbuch", 115, 117). Die „Ausbildung eines christlich geprägten Gedächtnisses" (22, 39 „gesungene[r] Konsens") sei „Zielperspektive" der Liedtexte.

Der Vf. bedauert bei jüngeren Texten, dass sie „dogmatisch irreführend" „christologische Schludrigkeiten" enthielten (31) oder eine lateinische Vorlage nicht genau widerspiegelten (88). Ältere Texte wirkten aber erfrischend, auch wenn sie nach Frömmigkeit, Theologie und in ihnen gespiegelten sozialen Wertvorstellungen heute nicht mehr akzeptabel erschienen. Was formale Aspekte betrifft, sei es z.B. zu bedauern, wenn in der heute geläufigen Form des Sanctus ein Wort mit dem Anlaut „H-" entfallen ist, weil dann der Text weniger Atem halten könne (48). Der Vf. beklagt die angeblich schlechte Übersetzungssprache der Liturgien nach dem Konzil (8f, 15ff, 110–150). Im Fall moderner Lyrik (im Zitat von F. Mayröcker, 56f, E. Jandl, 46) fällt der Vorbehalt gegen Werke des 20. Jh.s weg, auch wenn diese entgegen der Behauptung des Vf.s (60) hoch redundant sind. Das fällt leicht, denn diese poetischen Texte erheben nicht den Anspruch, Inhalte ins kulturelle Gedächtnis prägen zu wollen, sondern regen Assoziationen an, z.B. „Hosianna" – „hosinas".

Diese Gegenüberstellung zeigt, dass sich der Vf. nach Liturgien sehnt, die durch möglichst viele Elemente der sprachlichen Form, des Vokabulars (vgl. 41ff zum Bedauern über den Ersatz des Begriffs „Weib" durch „Frau") und der Inhalte die Distanz zwischen seiner Gegenwart und der Liturgie darstellen und es ihm dadurch erleichtern, die Liturgie als ein Sammelsurium alter Schönheit zu erleben, die nicht zur inhaltlichen Stellungnahme oder gar Zustimmung herausfordert. Dabei geht es dem Vf. nicht um theologische Freiheit und kritische Unabhängigkeit gegenüber liturgischen Texten im Allgemeinen. Gegen Texte, die ihm persönlich nicht gefallen, greift er zur Verurteilung durch dogmatische Kritik. Diese nur für ihn selbst erwünschte Distanz ist die des Ästheten, der Selektion und Abstand je nach seinem Geschmack fordert und überschaubar Frommes für das kulturelle Gedächtnis des sog. Volkes vorsieht. Die Liturgiereform hatte andere Ziele. Bei deutschen Texten des letzten Drittels des 20. Jh.s zählte man nicht H-Anlaute, „Affektlaute" oder Urlaute (67ff), sondern versuchte einen Kompromiss zwischen gehobener Alltagssprache, Reflexion der Übersetzungssituation und eingebürgerten Vorbildern zum Zweck der Integration des Volkes in eine komplexe Materie und nicht zu dessen Ausschluss davon.

Die Verachtung des Autors für empirische Untersuchungen erlaubt ihm dabei den Vortrag eigener und fremder Ressentiments, als ob es sich um Ergebnisse soziologischer Analysen handelte. Dem entsprechen auch historische Ungenauigkeiten. Was als Verfall des Andachtswesens angesehen werden kann, beginnt z.B. in der Schweiz schon vor der Liturgiereform der Siebzigerjahre.[1]

Die auf die sakralrechtliche Terminologie (178) des römischen Staates zurückgeführte Akklamation „Der Herr nehme das Opfer an aus deinen Händen ..." lobt der Vf. für ihre Bedeutungstiefe. Er blendet aus, dass die Kirche diesem Staat ihre Märtyrer verdankt, von denen manche starben, weil sie ein Opfer verweigerten. Zum Thema der Darbringung von Leib und Blut Christi in der Eucharistie (181) ignoriert der Vf. die maßgeblichen Arbeiten von Reinhard Messner und Christian Seraphim, die zeigen, wann und unter welchen Umständen diese Vorstellung aufgekommen ist. Der Vf. zieht auch ein reichskirchliches Flair einer von ihm konstatierten „kircheninternen Familiarisierung der christlichen Religionsausübung" vor (133) und fragt nicht, ob sich vielleicht die kirchliche Situation der Gegenwart in Deutschland in manchen Aspekten der vorkonstantinischen Kirche annähert.

Als Darstellung verlorener Schätze der Liturgiegeschichte wäre die Aufsatzsammlung genauso willkommen wie als persönliches Zeugnis der Trauer über den Verlust der Atmosphäre katholischer Frömmigkeit einer früheren Epoche. Der Vf. stellt aber seine nostalgische Position als ästhetische Norm dar (von ihm selbst geleugnet 13, 37). Die (keineswegs unangemessene) Behauptung der Schönheit von Liturgien der Vergangenheit wird unter dieser polemischen Hinsicht zur Begründung des negativen Werturteils über Liturgien und Formen der Frömmigkeit in der Gegenwart. Diese Schlussfolgerung ist aber nicht legitim und die normative Debatte um die Form der Liturgie der Zukunft ist mit anderen Argumenten zu führen.

Berlin/Münster Clemens Leonhard

Religion und Kultur

Snelders, Bas: **Identity and Christian-Muslim Interaction**. Medieval Art of the Syrian Orthodox from the Mosul Area. – Leuven: Peeters 2010. (XII) 591 S. (Orientalia Lovaniensia Analecta, 198), geb. € 85,00 ISBN: 978–90–429–2386–7

Was Bas Snelders hier als eine Untersuchung zu Identitätsfragen und christlich-muslimischer Interaktion vorlegt, die als Gegenstand die mittelalterliche Kunst der Syrisch-Orthodoxen Kirche in der Mosul-Region hat, geht von Fragen der Identifizierung von Identität in der Kunst der Syrisch-Orthodoxen aus (daher das erste Kap.: Context is Everything. Identifying Identity in the Art of the Syrian Orthodox, 5–44). Aufgrund der Besonderheiten der Region – es handelt sich hier um syrisch-orthodoxe „Inseln" im ansonsten eher von der Kirche des Ostens dominierten Raum (heute: Assyrische Apostolische Kirche des Ostens, zum Leidwesen der Syrisch-Orthodoxen also auf das Assyrische abhebend, während die Syrisch-Orthodoxen heute normalerweise die Selbstbezeichnung „Aramäer" vorziehen) – ist zunächst eine historische und kunsthistorische Grundorientierung notwendig.

Daher behandeln die Unterabschnitte dieses zweiten Kap.s (The Syrian Orthodox in their Historical and Artistic Settings, 43–104) die Etablierung der Syrisch-Orthodoxen in Nordmesopotamien und in der Mosul-Region bzw. Mar

[1] Vgl. z.B. P. Dondelinger, Volkstümliche Formen von Tagzeitenliturgie im Wandel der Zeit, in: M. Klöckener, B. Bürki (Hg.), Tagzeitenliturgie. Ökumenische Erfahrungen und Perspektiven, Fribourg 2004, 275–302, bes. 294f.

Mattai/Takrit. Hinzu kommt ein Hinweis auf den kulturgeschichtlichen Hintergrund der syrischen Renaissance. Metallarbeiten (105ff), Handschriftenillustrationen (151ff), Wandmalereien (215ff), Skulpturen in Klöstern (257ff) und in Gemeinden (337ff) sowie die Inschriften (379ff) bilden das dargebotene Material. Abschließend wird die Grundfrage nochmals aufgenommen: Kunst als Ausdruck syrisch-orthodoxer Identität (413ff)? Dazu werden Profil und Charakter der besprochenen Beispiele herausgearbeitet. Grundlegend bestimmende Faktoren stellen die Idee eines zu geradlinigen Identitätsdiskurses in Frage, der von den theologisch-dogmatischen Grenzziehungen her zu schnell meint, derartige Marker auch für die Kunst in den Kirchen feststellen zu können. Die Gesichtspunkte, anhand derer diese Zuschreibungsmöglichkeit weitgehend falsifiziert wird, sind 1. Regionalismus (freilich ist das nicht neu, sondern in der Wissenschaft etwa bzgl. der *cultural codes*, die – Religionsgemeinschaften übergreifend – auch schon bisher nicht entlang der dogmatischen oder religiösen Grenzziehungen verlaufen, bekannt); 2. die künstlerische Interaktion oder präziser die Beziehung zwischen christlicher und islamischer Kunst (es versteht sich, dass die ausführenden Künstler nicht einfach nach Religionszugehörigkeit ausgesucht wurden; das Phänomen ist auch bei muslimischen Bauten aus Händen christlicher Künstler bekannt) und 3. schließlich der Unterschied zwischen monastischer und gemeindlicher Kunst. Das Ergebnis verwundert nicht: „The stylistic agreement between the Islamic and Christian art of the Mosul area makes it impossible to use style as a criterion for the Syrian Orthodox nature of a work or art." (424)

S. arbeitet mit der üblichen Trennung: hier die religiösen Autoren, die zum Zweck der Selbstdefinition Kontrast und Polemik einführen und Grenzziehungen vornehmen, dort die mehrdeutigen Kunstzeugnisse. Dies unterschätzt sicher die unterschwellig die dogmatischen Definitionen unterlaufenden gegenseitigen Beeinflussungen, die zumeist gerade dort, wo man sich kulturell besonders nahe ist, die religiösen Mitbewerber einander besonders intensiv getrennt erscheinen lassen wollen. S. bedauert die großen Defizite in der bisherigen Forschung: Sie vergesse neben den Syrisch-Orthodoxen, den Melkiten und Maroniten etwa die Kirche des Ostens hinsichtlich der Ikonographie. (Unter Melkiten versteht er die heutigen Rum-Orthodoxen, nicht die mit Rom unierten Melkiten; die Verwendung des Begriffes syrisch-orthodox für mittelalterliche Untersuchungen darf zudem hinterfragt werden.) Von daher kommt er zu dem sympathischen Schluss, dass er hofft, seine Untersuchungen möchten künftigen eine Grundlage sein. Ob nun Grundlage oder nicht, das Buch wird gerade wegen des entgegengesetzten Ansatzes von Immerzeel (der die Identität syrisch-orthodoxer Kunst herauszuarbeiten bemüht war) für die weitere Forschung anregend sein und bietet zudem einen handlichen Durchblick mit konstruktivem Anhang (Figures and Plates, 431–512). Kurzum: ein Buch, das zu weiterer Forschung anregt und einlädt.

Göttingen Martin Tamcke

Herrmann, Katharina: **De Deo Uno et Trino**. Bildprogramme barocker Dreifaltigkeitskirchen in Bayern und Österreich. – Regensburg: Schnell & Steiner 2010. 456 S., 269 Abb., geb. € 89,00 ISBN: 978-3-7954-2220-2

Die Arbeit wurde im Wintersemester 2006/2007 an der Univ. Freiburg als kunstgeschichtliche Diss. angenommen. 2010 erschien die publizierte Fassung als hochwertig ausgestatteter, reich bebilderter Bd. Die Vf.in befasst sich mit einem Thema christlicher Ikonographie, mit der Darstellung der Dreifaltigkeit am Fall von Bildprogrammen barocker Dreifaltigkeitskirchen in Bayern und Österreich. Die Untersuchung ist klar aufgebaut, durch eine reich entfaltete Gliederung geordnet, sprachlich sorgfältig und gut verständlich ausgeführt.

Ein erster großer Abschnitt (B) widmet sich einführend und dabei weit ausholend der Theologie- und Verehrungsgeschichte der Dreifaltigkeit. Es folgen die Hauptkap., in klassischer Weise in einen exemplarischen Teil (C) und in allgemeine systematische Teile (D, E) gegliedert.

Im exemplarischen Teil werden die Bildprogramme von fünf ausgewählten Kirchen in chronologischer Reihenfolge vorgestellt: der Dreifaltigkeitskirchen in Salzburg, München, Stadl Paura, Sonntagberg und Gößweinstein (die beiden Programme für Gößweinstein kamen nicht zur Ausführung). Der zeitliche Bogen reicht vom späten 17. Jh. bis in die Zeit nach der Mitte des 18. Jh.s. Die Programme der fünf Kirchen werden ausführlich beschrieben und analysiert. Die größte Aufmerksamkeit erfahren dabei die Deckenbilder. Soweit thematisch einschlägig, werden aber auch die übrige Bildausstattung und – besonders interessant – die Architekturikonographie in den Blick genommen, also das Aufscheinen der Dreizahl im Grundriss und in einzelnen Bauformen. Das in diesem Sinn am meisten durchdachte und durchgestaltete Kunstwerk ist die Kirche von Stadl Paura in Oberösterreich. Jedem der Beispiele wird ein besonderes Charakteristikum, eine besondere Facette in der Umsetzung des Themas zugeschrieben: die Ausgestaltung des Dreifaltigkeitsthemas etwa in Form eines Heiligenhimmels, als emblematisches Bildprogramm oder als Programm mit ekklesiologischem Akzent.

Es folgen die systematischen Teile (D, E), die die barocke Dreifaltigkeitsikonographie allgemeiner zu charakterisieren suchen. Dabei wird das Thema der Architekturikonographie nochmals erweiternd aufgegriffen (z. B. am Phänomen der Dreifaltigkeitssäulen). Sodann werden die bildlichen Darstellungen intensiver in den Blick genommen, beginnend mit einer kurzen Rückschau auf die Dreifaltigkeitsikonographie in vorbarocker Zeit. An den barocken Bildprogrammen selbst wird versucht, grundsätzliche Merkmale herauszuarbeiten. So wird zwischen solchen unterschieden, die sich in drei Teilen auf die drei einzelnen Personen beziehen und zugleich durch ein übergreifendes Motiv die Einheit thematisieren, und solchen, in denen die Dreifaltigkeit in allen Teilen des Programms als Ganzes in Erscheinung tritt. Auch wird zwischen beschreibend-erläuternden und verherrlichenden Programmen differenziert. Es folgen schließlich „ideengeschichtliche" Überlegungen (E): die barocken Dreifaltigkeitsdarstellungen als Votiv zur Abwendung der Strafe Gottes (besonders in Zusammenhang mit Pestepidemien), als religionspolitisches Thema (ausgelöst v. a. durch die Türkenkriege) und schließlich als ein Thema, an dem das barocke Streben, die Idee von Vollendung baulich-bildnerisch-gedanklich in eine künstlerische Form zu fassen, einen geeigneten Gegenstand findet.

Im Gesamtblick auf die Arbeit fällt eine deutliche Ungleichgewichtigkeit zwischen dem Umfang des exemplarischen und dem des allgemeinen Untersuchungsteils auf (rund 200 Seiten gegenüber rund 30 Seiten), auch wenn man zugesteht, dass ersterer als Stoffsammlung einen breiten Raum beanspruchen darf.

An den Textteil schließt sich ein Apparat mit Grundrissen, Schemazeichnungen der Bildprogramme, Register, Literaturverzeichnis und Abbildungsteilen an. Letztere sind – sicher aus Kostengründen – in einen Farb- und einen Schwarzweißteil getrennt, was die Beschäftigung mit den einzelnen Dreifaltigkeitskirchen am Bild erschwert, zumal sich auch Grundrisse und Schemazeichnungen davon wiederum separiert finden.

Das vorliegende Buch ist eine nach allen Regeln der Kunst umfassend und gründlich erarbeitete ikonographische Studie, die sich die – komplizierten – Bildprogramme barocker Dreifaltigkeitskirchen zum Gegenstand nimmt. Die ikonographische Fragestellung trifft einen zentralen Aspekt barocker Kunst. Nicht im Fokus der Untersuchung steht die sinnlich-gestalterische Umsetzung des gewaltigen Themas der Dreifaltigkeit, etwa der Einsatz von Licht, Farbe, Figurenregie, Dynamik, Fülle oder Leere im Bild. Gerade auch diese – in der Barockzeit genial angewandten – künstlerischen Mittel ermöglichen dem Betrachter eine Annäherung an das unfassbare Thema. Auch sie stünden einer wissenschaftlichen Analyse offen.

München Ulrike Götz

La Russie et l'Occident. Relations intellectuelles et artistiques au temps des révolutions russes, hg. v. Ivan Foletti. – Roma: Viella 2010. 223 S., kt € 35, 00 ISBN: 978–88–8334–432–9

Beim vorliegenden Sammelbd. handelt es sich um die Ergebnisse eines Kolloquiums im Fachbereich Kunstgeschichte zum Thema „Russland und der Westen. Intellektuelle und künstlerische Beziehungen zur Zeit der russischen Revolutionen", das im März 2009 an der Univ. Lausanne stattgefunden hat. Ein Schwerpunkt des Sammelbd.es liegt auf der Darstellung der Ursprünge der kunsthistorischen Erforschung der Ikonenmalerei in Russland und deren Vermittlung im Westen.

Die acht französisch- und drei italienischsprachigen Beiträge konzentrieren sich auf die Erfahrungen russischer Intellektueller, Künstler und Kunstvermittler in ihren wissenschaftlichen und persönlichen Beziehungen zum Westen: Der betrachtete Zeitraum, das sog. „Silberne Zeitalter", ist in Russland durch einen beispiellosen Aufschwung des kulturellen Lebens und einen intensiven Austausch mit dem Westen geprägt. Als die Revolution von 1917 viele russische Intellektuelle zur Emigration zwang, änderten sich diese Beziehungen insofern, als sie nicht mehr überall als Kooperationspartner willkommen waren, sondern als Flüchtlinge viele persönliche und berufliche Enttäuschungen erleben mussten.

Ein breiteres kunsthistorisches Interesse an Ikonen geht in Russland auf die ersten Ikonenausstellungen von 1913 und 1914 in Moskau und St. Petersburg zurück. Später führte der schwungvolle Ikonenhandel des Sowjetstaats wie auch die Emigration von namhaften russischen Künstlern und Kunstvermittlern auch im Westen zu einem neuen Forschungsinteresse im Bereich byzantinischer Kunst und zur Emanzipation derselben von der christlichen Archäologie (42).

Der Beitrag von *Geraldine Leardi*, „Tout est dans la mesure", spürt der Begeisterung des französischen Malers Henri Matisse für die Harmonie der Farbgebung bei russischen Ikonen nach, die er als die interessanteste Ausführung der primitiven Malerei bezeichnete. Auf die Ikonenmalerei stieß er bei seiner Russlandreise im Jahr 1911 durch die Vermittlung des Künstlers und Kurators Il'ja Ostruchov, der die damals beste Ikonensammlung Russlands besaß und die Restaurierung der Ikonen im Besitz der Tret'jakov-Galerie im großen Stil initiiert hatte.

Ivan Folettis Beitrag stellt die Beziehungen des Kunsthistorikers Nikodim Kondakov zum Westen dar – Kondakov gilt in Russland mit seinen Studien zum europäischen Mittelalter und der Renaissance als Begründer der Geschichte der modernen Kunst. In seinem bekanntesten zweibändigen Werk

„Ikonographie der Gottesmutter" mit dem Untertitel „Das Verhältnis der griechischen und russischen Malerei zur ersten Renaissance" hatte er 1914 die viel diskutierte These aufgestellt, dass die russische Ikonenmalerei stark von der italienischen Malerei des 14. und 15. Jh.s geprägt worden sei. Gleichzeitig hielt er an der besonderen Funktion der Ikone als „Repräsentation eines religiösen Empfindens, die eine Ambiance des Gebets schafft", fest (35), die in der westlichen Kunst verloren gegangen sei.

Kondakovs These wurde von Pavel Muratov, Autor von „Bilder Italiens", „Geschichte der russischen Kunst", „Alte russische Malerei", „Die russischen Ikonen", „Die byzantinische Malerei" und „Fra Angelico", heftig verworfen, wie *Xénia Muratova* aufzeigt: Vielmehr hätten sowohl die russische als auch die italienische Malerei ihre gemeinsamen Wurzeln in der byzantinischen Kunst, die ihrerseits hellenistische und orientalische Traditionen integriert habe und von einem antiken Menschenbild geprägt sei (79–81). Muratov hat die Kunstgeschichte der 1920er und 30er Jahre stark geprägt und gilt als der erste, der die Ikone v. a. als Kunstwerk betrachtet hat (87).

Simona Moretti berichtet, wie und welche Werke byzantinischer und mittelalterlicher Kunst aus der Kunstsammlung des Fürsten Grigorij Stroganov nach der Revolution 1923 ihren Weg in das Antiquariat Sangiorgi in Rom fanden. Schließlich zeigt *Irina Kyzlasova*, Autorin einer „Geschichte der russländischen Wissenschaften zur byzantinischen und altrussischen Kunst in den 1920er und 30er Jahren" (Moskau 2000), auf welche Weise die Ausstellungen russischer Ikonen in Europa und in den USA von 1929 und 1932 zustande kamen und schlagartig den weltweiten Ruhm der alten russischen Malerei begründeten. Eindrücklich wird dargestellt, wie eine sowohl vom jungen Sowjetstaat genehmigte als auch vom Patriarchen Tichon gesegnete Restaurationskommission in den Jahren nach 1918 zahlreiche Ikonen des 14.–19. Jh.s unter schwierigsten Umständen – der gleichzeitigen massenhaften Zerstörung religiösen Kulturguts – sammelte und restaurierte. 1924 bereiteten die inzwischen vom Staat angestellten Kommissionsmitglieder besagte Ausstellungen vor, deren Exponate, die in Russland bis in die 1950er Jahre nicht gezeigt werden konnten, heute in der Moskauer Tret'jakov-Galerie betrachtet werden können.

Die Beiträge von *Regine Bonnefoit* über das enge Verhältnis zwischen dem russischen Konstruktivismus und dem Weimarer Bauhaus sowie von *Gianni Haver* über die Rezeption und Zensur des sowjetischen Kinos in der Schweiz seit den 1920er Jahren (Sergej Ėjzenštejns „Panzerkreuzer Potemkin" wurde 1926 erstmals in Zürich gezeigt) ergänzen den Bd. um weitere Perspektiven zum Einfluss russischer Bildwelten auf westliche Kunstgattungen.

Weitere Beiträge berichten von den Erfahrungen nach Prag emigrierter Linguisten (*Ekaterina Velmezova*), vom Einfluss Dantes auf das dichterische Werk Osip Mandel'štams (*Marco Praloran*) sowie von den fruchtlosen Bemühungen des Schriftstellers Evgenij Zamjatin um Beachtung im Westen. Erst nach seinem Tod wurde er für seinen mit Orwells „1984" und Huxleys „Brave New World" vergleichbaren Roman „Wir" berühmt (*Leonid Heller*).

Der mit reichem Bildmaterial ausgestattete Bd. bietet einen Überblick über die wichtigsten Akteure der kunsthistorischen Ikonenforschung in Russland und im Westen. Der Fokus auf das personelle, institutionelle und historische Umfeld eröffnet exemplarische Einblicke in die Ursprünge und Wege der Erforschung der altrussischen und byzantinischen Kunst im 20. Jh.

Freiburg (CH) Regula Zwahlen

Tamcke, Martin: **Tolstojs Religion**. Eine spirituelle Biographie. – Berlin: Insel 2010. 154 S., kt € 17,90 ISBN: 978–3458174837

Bis heute zählt Lew Nikolajewitsch Tolstoj (1828–1910) zu den bekanntesten russischen Schriftstellern. V. a. seine großen Romane „Krieg und Frieden" (1864–1869), „Anna Karenina" (1873–1877) und „Die Auferstehung" (1898/99) haben ihn zu einem der größten Autoren der Weltliteratur gemacht. Zeit seines Lebens war Tolstoj jedoch auch ein religiöser Sucher, der sich intensiv mit den Sinnfragen des Lebens auseinandersetzte. Davon zeugen bis heute seine religionsphilosophischen und religionskritischen Werke „Meine Beichte" (1878), „Mein Glaube" (1883), „Was sollen wir denn tun?" (1883–1886) und „Das Himmelreich ist inwendig in Euch" (1893). Nach ausführlicher Rezeption in den zwanziger und dreißiger Jahren des letzten Jh.s scheint dieses Spätwerk heute jedoch weitgehend vergessen. Der Göttinger Theologieprof. Martin Tamcke möchte in seiner „spirituellen Biographie" genau diesen heute weitgehend unbekannten Tolstoj vorstellen, in seine „Gedanken- und Lebenswelt" einführen und ihn als „geistliche Führungspersönlichkeit" präsentieren. T. will keine neue Biographie vorlegen, sondern den Blick des Lesers auf den spirituellen Sucher Tolstoj lenken, der über die großen Sinnfragen wie z. B. „Wie lebe ich richtig?", „Was bedeuten Tod und Sterben?", „Was entfremdet mich von mir selbst?" nachdachte. Tolstojs Überlegungen hält T. bis heute für faszinierend und anregend für das Glaubensleben des Lesers. Er weist darauf hin, dass Tolstoj in seinem letzten Lebensjahrzehnt weltweit als „Autorität für religiöse Konzepte" bekannt war und er mit seinen Schriften Antworten auf Fragen gab, die die Menschen damals bewegten. Diesem Tolstoj, der sich als theologischer Laie um Antworten bemühte und sich von lehramtlichen Einschränkungen und staatlicher Zensur auf seinem „Weg des religiösen Suchens" nicht behindern ließ, gilt sein Interesse. Seine eigene „Weggenossenschaft" mit Tolstoj gliedert T. nicht chronologisch, sondern thematisch. So gelingt es ihm, die vorliegende Biographie auf besonders interessante Aspekte hin zu fokussieren; leider geht dies teilweise zu Lasten der chronologischen Nachvollziehbarkeit. Seine Schwerpunkte setzt der Vf. größtenteils überzeugend.

Er beginnt mit einem eher hastig und oberflächlich wirkenden biographischen Überblick, in dem er Tolstoj, vielleicht etwas vorschnell, als „bedrängten" und „einsamen" Menschen vorstellt und die biographische Entwicklung des Schriftstellers in groben Zügen bis zu dessen Tod 1910 nachzeichnet. Das darauffolgende Kap. „Die Wende" thematisiert Tolstojs Hinwendung zu den Sinnfragen und der Religion und widmet sich damit dem zentralen Wendepunkt in Tolstojs Leben, der ihn zum spirituellen Sucher machte. Die diese Zeit einleitende Auseinandersetzung mit dem Tod thematisiert T. in einem eigenen Kap. Anhand der großen Erzählungen „Drei Tode" (1859), „Der Tod des Ivan Iljitsch" (1886) und schließlich der Bekenntnisschrift „Das Leben" (1887) zeichnet der Vf. Tolstojs Auseinandersetzung mit diesem Thema nach. Damit erkennt er, dass in Tolstojs Todesahnung und der anschließenden Bewusstwerdung der absoluten Sinnlosigkeit des Todes der Anstoß für seine Auseinandersetzung mit Sinnfragen und Religion zu suchen ist. Weitere Kap. überschreibt der Vf. mit „Die Starzen", „Das Leben und Gott", „Jesus", „Das Reich Gottes" und „Bibel", um schlussendlich im Kap. „Was sollen wir denn tun?" auf das gleichnamige Werk Tolstojs anzuspielen, in dem er sich diese Frage aus dem Lukasevangelium (Lk 3,10) stellt. Anders als der Titel vermuten lässt, referiert T. hier allerdings nur die Entstehungsgeschichte des Werkes und berichtet von Tolstojs Auseinandersetzung mit Armut und sozialer Ungerechtigkeit in Moskau Ende des 19. Jh.s. Einen Bogen zur Bedeutung der Lehre Tolstojs für den heutigen Leser schlägt er jedoch nicht.

Insgesamt würdigt T. Tolstoj als einen Denker, der zur „Veränderung herausfordert", sich für „Freiheit" und „Menschlichkeit" einsetzte, auch wenn sein Denken eher „ein Flickenteppich oder besser ein bunter Garten" geblieben sei. T. distanziert sich von der in den Literaturwissenschaften üblichen Unterscheidung des Werkes Tolstojs in das des Künstlers und das des religiösen Denkers und würdigt ihn so als einen Menschen, der mit der „Diesseitigkeit des Glaubens vor dem Licht des Ewigen, Unendlichen, Gottes" radikal ernst machte. Nachdem die Auseinandersetzung mit Tolstojs Werk jahrzehntelang der Literaturwissenschaft und der Slawistik überlassen wurde, ist es erfreulich, dass sich endlich ein Theologe des religionsphilosophischen Spätwerkes Tolstojs annimmt und ihn in der vorliegenden Biographie besonders als spirituellen Sinnsucher vorstellt. Zu lange war Tolstoj als religiöser Sucher vergessen. Auf der Basis einer profunden Kenntnis des religionsphilosophischen und erzählerischen Werkes Tolstojs und der entsprechenden Sekundärliteratur macht T. in seiner Biographie auf diesen sinnsuchenden Tolstoj aufmerksam. Diese Leistung lässt in den Hintergrund treten, dass die Gliederung der Biographie in einigen Bereichen nicht überzeugt. Wichtige Themen wie die Bedeutung der Todesahnung Tolstojs in Arsamas kommen zu kurz und auf den politischen und gesellschaftsutopischen Tolstoj, seinen Anarchismus, die tolstojsche Ethik und die Bedeutung der asiatischen Religionen für die Weltanschauung des Schriftstellers wird nicht oder nur am Rande eingegangen. Tolstoj war eben nicht nur ein spiritueller Sucher, sondern auch jemand, der radikale Antworten in der Lehre Jesu fand und hoffte, durch ein Leben nach den Geboten der Bergpredigt die russländische Gesellschaft zu verändern. Insgesamt wirkt die Biographie an manchen Stellen oberflächlich und nicht immer vollständig durchdacht. Zu häufig beschränkt sich der Autor auf das Nacherzählen einzelner Werke Tolstojs und ihrer Entstehungsgeschichte. Trotzdem bietet das leicht zu lesende Werk einen guten Einstieg in die Beschäftigung mit dem Denken des Religionsphilosophen Lew Tolstoj und macht mit übersichtlich gestalteten Literaturhinweisen deutlich, wie sehr sich eine vertiefende Lektüre Tolstojs lohnt.

Münster Michael Altmaier

Garhammer, Erich: **Zweifel im Dienst der Hoffnung**. Poesie und Theologie. – Würzburg: Echter 2011. 318 S., kt € 24,80 ISBN: 978–3–429–033886–6

Der Würzburger Pastoraltheologe Erich Garhammer, von Haus aus auch Germanist und Ausrichter zahlreicher Begegnungen und Gespräche mit Gegenwartsautor/inn/en, legt „eine kleine Summe" seiner langjährigen Beschäftigung mit Literatur und ihrer Bedeutung für eine zeit- und kultursensible Theologie vor. „Der Titel könnte nahelegen, als stehe Poesie für den Zweifel, die Theologie aber für die Hoffnung. Die darin enthaltenen Beiträge", so G. im Vorwort, „wollen etwas anderes zeigen: Eine Theologie ohne Zweifel ist langweilig und

eine Poesie ohne Hoffnung ist kurzatmig. In beiden Feldern sollen Zweifel und Hoffnung ihren Platz haben. Nur so hat man sich gegenseitig etwas zu sagen." (9) Mit der Pastoralkonstitution „Gaudium et spes" Nr. 62 fordert G. zu Recht, die Lebens-, Sprach- und Erfahrungsautorität zeitgenössischer Literatur und Kunst für die Inkulturation des Evangeliums fruchtbar zu machen. „Meine Überzeugung ist, dass Praktische Theologie viel von der Literatur profitieren kann, wenn sie die diagnostische und prophetische Kraft von Literatur in ihre Kairologie mit einbezieht." (81) Die Art und Weise, wie sich Literatur und Kunst um das Verständnis des Menschen und seiner Situation bemühen, die das Konzil ausdrücklich positiv herausstreicht, hat denn auch paradigmatische Bedeutung für das Theologieverständnis des literaturwissenschaftlich geschulten Praktischen Theologen. Es steht der „Suche, Offenheit, Lernfähigkeit" näher als der „Gewissheit, Sicherheit, Zweifelsfreiheit".

G., das beweisen die hier zusammengestellten früheren Aufsätze (deren Erstdruck am Ende transparent nachgewiesen wird) eindrücklich, hat zweifellos große Verdienste im Aufspüren und Erschließen religiös, spirituell und existentiell relevanter Spuren in der zeitgenössischen deutschsprachigen Literatur.

Der Bd. ist in fünf Unterabteilungen gegliedert, die jeweils mit einem Kurztext eröffnet werden, den *Reiner Kunze, Felicitas Hoppe, Petra Morsbach, Thomas Hürlimann* und *Hanns-Josef Ortheil* beigesteuert haben. Das mit „Portal" überschriebene Einleitungskap. legt offen, warum Literatur für die Praktische Theologie unverzichtbar ist („Was kann der Prediger von der Literatur lernen?") und exemplifiziert dies im Gespräch mit Reiner Kunze. „Die Mühe des Dialogs – Theologie neu lesen" bietet Skizzen zur Rede von Gott („Ohne Gott geht die Wut ins Leere"), über Schuld („Das aufgespannte Ohr Gottes") sowie Notizen zum Priesterbild in der Gegenwartsliteratur („Kumpel, Sonderling oder mit Gott per Du?"). Hier kommen u.a. Thomas Hürlimann, Felicitas Hoppe, Arnold Stadler, Hanns-Josef Ortheil, Christoph Hein, Ralf Rothmann und Petra Morsbach zu Wort. „Heilige Schrift in der Literatur – Lernorte der Fiktionalität" behandelt Biblisches bei Bertolt Brecht, Wolfdietrich Schnurre, Franz Fühmann, Tankred Dorst, Friedrich Christian Delius, Peter Handke u.a. „Poetologie als alteritäre Theologie – Lernorte der Poetizität" greift das Himmelsmotiv und die Auferstehungsthematik bei Marie Luise Kaschnitz auf und bietet Erläuterungen zu Thomas Hürlimann und Patrick Roth. Die abschließende Rubrik „Literarisch predigen – Für eine andere Rede von Gott" schlägt den Bogen zu G.s praktisch-homiletischen Veröffentlichungen „Verkündigung als Last und Lust" (1997) sowie „Am Tropf der Worte – literarisch predigen" (2000).

Durch ausführliche Zitate und lange Textauszüge kommen die Schriftsteller/innen selbst zu Wort. G. erschließt sie behutsam und konzentriert sich auf einfühlsame Deutungen. Aufs Ganze bleibt das spezifische Werk- und Autorenprofil der behandelten Schriftsteller/innen jedoch wenig konturiert, Forschungsliteratur wird nur sehr ausschnitthaft berücksichtigt, eine inhaltlich-thematische Vernetzung mit aktuellen Arbeiten auf dem Forschungsfeld Theologie und Literatur unterbleibt weitgehend. Unübersehbar ist die gebotene Auswahl an Texten und Autor/inn/en von Vorlieben bestimmt, insbes. Gedichte von Reiner Kunze werden häufig angeführt. Eine systematisierende Einordnung des Materials unterbleibt, so wird Gewicht und Repräsentanz der präsentierten Einzelbefunde nur wenig erkennbar.

Gewiss, ein Panoramaüberblick wird ausdrücklich nicht angestrebt, im Alleingang ist die Komplexität der relevanten Phänomene im weitgespannten Feld von „Poesie und Theologie" auch nur der letzten 15 bis 20 Jahre ohnehin kaum mehr zu übersehen. Ausdrücklich stellt G. jedoch den von Georg Langenhorst (in „Ich gönne mir das Wort Gott") herausgestellten Trend einer neuen Unbefangenheit, ja, einer neuen Affirmation in Sachen Gott und Religion in Frage, er sieht gerade „keine Schubumkehr in der Gottesfrage" (118). Seine Gegenthese: „Ich behaupte, dass es keinen eindeutigen Befund in der Literatur der Gegenwart von einer neuen Unbefangenheit in der Rede über Gott gibt. Es gibt höchst unterschiedliche Sprechversuche." (89f)

Schade, dass G. die Chance einer vertiefenden Überarbeitung seiner in verschiedenen Zeitschriften erstveröffentlichten Beiträge nicht genutzt hat, so haftet seiner Buchveröffentlichung etwas Zufällig-Mosaikhaftes an. Einige unnötige Dubletten hätten sich gewiss durch eine sorgsame Redaktion vermeiden lassen. Schwerer wiegen folgende Fehlanzeigen: Manche religiös-theologisch herausfordernde Neuerscheinung der letzten Jahre wie „Salvatore" von Arnold Stadler, „Der Himmel ist kein Ort" von Dieter Wellershoff, „Vorliebe" von Ulrike Draesner oder „Die Erfindung des Lebens" von Hanns-Josef Ortheil sind in dem Buch gar nicht berücksichtigt, obwohl dies vom Thema bzw. der Autorenpräferenz her nahegelegen hätte. Und dass G. im Schlussteil zu „Literatur und Verkündigung" lediglich einige Anmerkungen und Thesen aus dem Jahr 1996 bzw. 2001 zum Wiederabdruck bringt, enttäuscht bei einem praktisch wie theoretisch dafür bestens ausgewiesenen Fachmann. Gewiss hebt er sich wohltuend von der in der Praktischen Theologie bisweilen anzutreffenden unkritischen Übernahme kulturwissenschaftlicher Meistertheorien ab. Doch gerade von G. hätte ich einen praktisch-theologisch weiterführenden Beitrag in Gestalt einer literaturtheologisch reflektierten wie praxistauglichen Kriteriologie für die unterdessen vielfach propagierten, ganz unterschiedlichen Einsatzmöglichkeiten von Literatur in Predigt und Verkündigung („Literaturgottesdienste") erwartet.

In jedem Fall wird man G. uneingeschränkt zustimmen: Das Wort „Gott" darf kein Analgetikum zur Abmilderung oder zur Sedierung der großen Fragen werden. Es darf das Leben nicht entwichtigen, das Alltagsgrau nicht einfach herausfiltern. Das Einbeziehen Gottes ist vielmehr ein Protest gegen alle Verzwergungsideologien des Menschseins wie gegen die Zerbröselung Gottes im Wissenschaftsbetrieb. Dieses immer wieder neue Ringen von Schriftsteller/inne/n um eine nicht abgegriffene Sprache für Gott und Religiöses lohnt die theologische Aufmerksamkeit für die Gegenwartsliteratur. G.s Buch bietet dafür eine Fülle inspirierender Leseerfahrungen.

Luzern Christoph Gellner

Kurzrezensionen

Ahrens, Petra-Angela: **Uns geht's gut**. Generation 60plus: Religiosität und kirchliche Bindung. – Münster: Lit 2011. 180 S., kt € 19,90 ISBN: 978–3–643–11200–2

Die gestiegene Lebenserwartung ist nicht nur eine sozialpolitische, sondern auch eine kirchlich-pastorale Herausforderung. Im Spektrum der Altersgeneration werden inzwischen ein drittes und viertes Lebensalter und somit Generationenzusammenhänge differenziert, die markante Unterschiede hinsichtlich Grundorientierung und Lebensweise aufweisen und so deutlich in den Variablen Kirchlichkeit und Religiosität Niederschlag finden. Bei den sich um ihre Mitgliedschaftsstrukturen sorgenden Kirchen reift hierbei schon seit geraumer Zeit die Einsicht, dass mit höherem Lebensalter kirchliche Bindung und religiöse Vollzüge mitnichten automatisch an Intensität gewinnen.

Wie kann Kirche insbes. dem dritten Alter, der sog. „Generation 60plus" begegnen, was darf sie sich von ihr erhoffen? Die im Auftrag der EKD erhobene Repräsentativbefragung von Evangelischen und Konfessionslosen dokumentiert, dass Altern in diesem Stadium keineswegs mit Passivität und gesellschaftlichem Rückzug zu tun hat, sondern mit aktiver Lebensgestaltung und Zuversicht. Die Studie zeigt zudem, dass im dritten Lebensalter ein höherer Religiositätsgrad durchaus mit größerer Lebenszufriedenheit korreliert, wenngleich bei Evangelischen dieser Generation – anders als im vierten Lebensalter – eine eher verhaltene kirchliche Nähe besteht. Den Befragungen zufolge kann kirchliches Engagement jedoch gerade für Menschen im Ruhestand an Attraktivität gewinnen. Einer zukunftsorientierten Pastoral bieten sich so offenbar Potenziale, die es noch stärker auszuschöpfen gilt. Die EKD-Studie ist ein aussagekräftiger und wichtiger Gradmesser.

Bo. K.

Joachimsen, Kristin: **Identities in Transition**. The Pursuit of Isa. 52:13–53:12. – Leiden/Boston: Brill 2011. (XIV) 447 S. (Supplements to Vetus Testamentum, 142), geb. € 140,00 ISBN: 978 90 04 20106 4

Das Buch stellt die leicht überarbeitete Fassung einer Diss. an der Univ. Oslo (unter Begleitung von Hans Barstad) dar. Im einleitenden Kap. (3–14) wird eine ausführliche Literatur- und Forschungsübersicht über dieses zentrale Kapitel der christlichen Rezeption des Jesajabuches geboten, ohne jedoch die jüdische Auslegung zu übergehen. Zu Recht macht die Vf.in auf die jeweiligen Voraussetzungen der Ausleger aufmerksam, was sie im zweiten Kap. (15–8) anhand der Interpretationen von Bernhard Duhm und Odil Hannes Steck zu verdeutlichen sucht. Gerade für die englischsprachige Leserschaft ist dieses Kap. sehr wertvoll, stellt sie doch beide Exegeten und ihren Einfluss auf die Jesajaforschung ausführlich vor. In den folgenden drei Kap.n werden linguistische (69–170), narrative (171–219) und intertextuelle (220–362) Analysen vorgelegt, die im Schlusskap. (363–370) rekapituliert werden. Der Vf.in ist ein großes Arbeitspensum zu bescheinigen, sie nimmt neben der exegetischen Literatur auch und gerade sprachhermeneutische Diskussionen auf. Doch bleibt der Ertrag hinter den Erwartungen zurück: Dass das vierte Gottesknechtslied komplex ist (die Aussagen auf S. 204 und 219 sind identisch [sic!]), gehört zu den ersten und wohl auch letzten Wahrheiten atl. Exegese. Dieses Fazit beschließt die gesamte Arbeit: "[…] there is no undisputed consensus or unified methodology, but a complex heterogeneity of ideas within readings of Isa. 53." (370) Niemand wird letzte Lösungen verlangen, wohl aber eigene Entscheidungen. Sie sucht man in diesem fleißigen Buch leider vergebens.

U. B.

Maston, Jason: **Divine and Human Agency in Second Temple Judaism and Paul**: A Comparative Study. – Tübingen: Mohr Siebeck 2010. (VIII) 218 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament II, 297), kt 54,00 ISBN: 978–3–16–150570–6

Die vorliegende Doktoraldiss. (Durham, 2009) untersucht das Verhältnis von göttlichem und menschlichem Handeln im Frühjudentum. Anhand von Röm 7f wird Paulus zwischen Ben Sira und den Hodayot aus Qumran verortet. Nach einem knappen Forschungsüberblick und der Darstellung der Positionen der unterschiedlichen frühjüdischen Gruppierungen beschreibt M. Gehorsam und das Gesetz des Lebens bei Ben Sira, der menschliches Handeln betont und es zum entscheidenden Element in der Beziehung zwischen Gott und Menschen erhebt. Er entwickelt dabei die atl. Zwei-Wege-Tradition und vertritt, dass Gesetzesgehorsam zum Leben führt und Menschen Gott gehorchen können. Das zweite Kap. beleuchtet Gottes gnädiges Rettungshandeln in den *Hodayot*. Auf dem Hintergrund dieser Pole untersucht M. Sünde, Heiligen Geist und menschlichen Gehorsam in Röm 7f. In 7,7–25 zeigt Paulus u.a. durch die Herrschaft der Sünde die Grundproblematik der Zwei-Wege-Tradition; in 8,1–13 beschreibt Paulus, wie Gehorsam reale Möglichkeit wird: Gott befreit aus der Macht der Sünde und verleiht den Geist als Kraft zu neuem Wandel. Paulus' besonderer Akzent ist Gottes Handeln in Christus, das seine Anthropologie und Soteriologie durchgängig bestimmt. Neben der überzeugenden Analyse von Röm 7f gibt M.s Arbeit viele Hinweise für die Einschätzung der mit der sog. neuen Pausperspektive verbundenen Neubewertung der Anthropologie und Soteriologie des Frühjudentums. Chr. St.

Parente, Pietro: **Proposte, interventi e osservazioni nel Concilio Vaticano II.**, hg. v. Michele Di Ruberto. – Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana 2011. 156 S., pb. € 19,50 ISBN: 978–8–820–984229

The editor, the Roman Curia official and titular archbishop Michele Di Ruberto, was the personal secretary for 25 years of Cardinal Pietro Parente (1891–1986), a member of the Roman Curia since the 1930s and active participant in various Curia Congregations. Far from being a key player at the Second Vatican Council, Cardinal Parente was nevertheless important in the debate on "episcopal collegiality", where he changed his previous position and affirmed that the most recent studies on the tradition on episcopal collegiality had convinced him of the theological viability of the third chapter of the ecclesiological constitution *Lumen Gentium*. This celebrative publication collects Cardinal Parente's interventions at Vatican II, without presenting key aspects of Parente's contribution at the council and trying to present him (especially in the introduction to the book by Brunero Gherardini, 9–27) as a Roman theologian advocate of an absolute "continuity" between Vatican II and the previous tradition. M. F.

Wardle, Timothy: **The Jerusalem Temple and Early Christian Identity**. – Tübingen: Mohr Siebeck, 2010. (X) 288 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament II, 291), kt € 69,00 ISBN: 978–3–16–150568–3

Die vorliegende Studie (Doktoraldiss. Duke Univ. 2008) untersucht, wie und warum die ersten Christen sich und ihre Gemeinschaft mit Begriffen beschrieben haben, die in ihrem Umfeld auf Tempel und Kultstätten angewandt wurden. Nach W. lässt sich dies als Analogie zu anderen zeitgenössischen Gruppen im Judentum erklären, die rivalisierende Tempel zum Tempel in Jerusalem errichtet haben. Nach knapper Einführung und methodischer Klärung schildert W. die zentrale religiöse, wirtschaftliche und sozio-politische Bedeutung des Jerusalemer Tempels und des Hohepriesteramtes während verschiedener Perioden des Frühjudentums sowie die Reaktionen auf diesen Einfluss. Das längste Kap. untersucht die Entstehung und Bedeutung von bewusst im Gegensatz zu Jerusalem konstruierten Tempeln, nämlich dem der Samaritaner auf dem Garizim, dem Oniadischen Tempel in Leontopolis (Jos*Ant* 13,62–77) und der metaphorischen Tempelvorstellungen in Qumran. Dem folgen Studien zur Bedeutung des Jerusalemer Tempels für die urchristliche Identität: Jesu Stellung zum Tempel und seinen Priestern, der Tempel in der Apg und in der Urgemeinde sowie die Gemeinde als neuer, eschatologischer Tempel. In 1 Kor 6 findet eine Verschiebung von der Gemeinde hin zu einzelnen Christen statt. Bei Anfragen im Detail eine wichtige Studie für ntl. Ekklesiologie sowie für die Verhältnisbestimmung zum Judentum. Die hier beobachtete ekklesiologische Aneignung von Tempel-Terminologie und -Ideologie entspricht der christologischen Füllung des Priesteramtes im Hebräerbrief, der in dieser Studie fehlt. Chr. St.

Anschriften der Rezensentinnen und Rezensenten

Michael Altmaier, Frauenstr. 3–6, 48143 Münster
PD Dr. Hans-Gerd Angel, Am Zehnthof 1, 50999 Köln
Prof. Dr. Ulrich Berges, Regina-Pacis-Weg 1a, 53113 Bonn
Prof. Dr. Franz Xaver Bischof, Geschwister-Scholl-Platz 1, 80539 München
Dr. Burkhard Conrad, Danziger Str. 52a, 20099 Hamburg
P. Dr. Bernhard A. Eckerstorfer OSB, Benediktinerstift, 4550 Kremsmünster, Österreich
Prof. Dr. Anneliese Felber, Heinrichstr. 78 B, 8010 Graz, Österreich
PD Dr. Johannes Först, Universitätsstr. 31, 93053 Regensburg
Friederike Frücht, Johannisstr. 8–10, 48143 Münster
Joachim Garstecki, Alexander-Puschkin-Str. 73 b, 39108 Magdeburg
Dr. Christoph Gellner, Abendweg 1, 6006 Luzern, Schweiz
Dr. Simon Gerber, Jägerstr. 22/23, 10117 Berlin
Prof. Dr. Marlis Gielen, Universitätsplatz 1, 5020 Salzburg, Österreich
Dr. Ulrike Götz, Obere Hauptstr. 2, 85354 Freising
MMag. Wolfgang Grünstäudl, Fortstr. 7, 76829 Landau
Dr. Harutyun Harutyunyan, Vandekerkhove Wing, Sedgewick B 113, Victoria BC, Canada
Dr. Andreas Henkelmann, Universitätsstr. 150, 44801 Bochum
Prof. Dr. Friedrich Wilhelm Horn, Forum Universitatis 4, 55099 Mainz
Prof. Dr. Hubert Irsigler, Platz der Universität 3, 79098 Freiburg
Prof. Dr. Rainer Kessler, Lahntor 3, 35037 Marburg
Dr. Rebekka A. Klein, Franckeplatz 1/30, 06099 Halle (Saale)
Prof. Dr. Beate Kowalski, Emil-Figge-Str. 50, 44227 Dortmund
Prof. Dr. Thomas Krüger, Kirchgasse 9, 8001 Zürich, Schweiz
Prof. Dr. Clemens Leonhard, Johannisstr. 8–10, 48143 Münster
Dipl. Theol. Magnus Lerch, Regina-Pacis-Weg 1, 53113 Bonn
Prof. Dr. Martin Lörsch, Universitätsring 19, 54296 Trier
Prof. Dr. Karl-Heinz Menke, Regina-Pacis-Weg 1, 53113 Bonn
Prof. Dr. Maria Neubrand, Kamp 6, 33098 Paderborn
Prof. em. Dr. Hans-Ludwig Ollig SJ, Offenbacher Landstr. 224, 60599 Frankfurt
Dr. Maximilian Paulin, Postfach 7763, 6000 Luzern 2, Schweiz
Prof. Dr. Karen Piepenbrink, Otto-Behaghel-Str. 10, Haus G, 35394 Gießen
Dr. Michael Quisinsky, Rue des Bugnons 10, 1217 Meyrin (Genève), Schweiz
PD Dr. Antje Roggenkamp-Kaufmann, Platz der Göttinger Sieben 2, 37073 Göttingen
Prof. Dr. Clauß P. Sajak, Hüfferstr. 27, 48149 Münster
Prof. Dr. Joachim Schmiedl, Pallottistr. 3, 56179 Vallendar
Dr. Michael Schüßler, Büsumer Weg 22, 90425 Nürnberg
Dr. Rudolf Suntrup, Hindenburgplatz 34, 48143 Münster
Prof. Dr. Martin Tamcke, Platz der Göttinger Sieben 2, 37073 Göttingen
Prof. Dr. Hildegard Wustmans, Bethlehemstr. 20, 4020 Linz, Österreich
Regula M. Zwahlen, Rte d'Englisberg 7, 1763 Granges-Paccot, 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 2012
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

© 2012 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

Angelika Büchse / Herbert Fendrich / Philipp Reichling / Walter Zahner (Hg.)

KIRCHEN
Nutzung und Umnutzung
Kulturgeschichtliche, theologische und praktische Reflexionen



2012, 200 Seiten, geb. 28,– € / sFr 49–.
ISBN 978-3-402-12931-9

Das Thema Kirchennutzung und -umnutzung zählt gegenwärtig zu den großen Strukturherausforderungen der christlichen Kirchen in Deutschland, gleich ob auf der Ebene der Kirchenleitungen in den Diözesen und Landeskirchen oder in den betroffenen Gemeinden vor Ort. Der Band beleuchtet die vielschichtige Thematik in einer Reihe von fundierten Beiträgen aus unterschiedlichen fachlichen und praktischen Perspektiven; zahlreiche Abbildungen illustrieren zudem Beispiele und Sachverhalte. Fachleuten und Interessierten gleichermaßen bietet das Buch damit Information und richtungsweisende Anstöße.

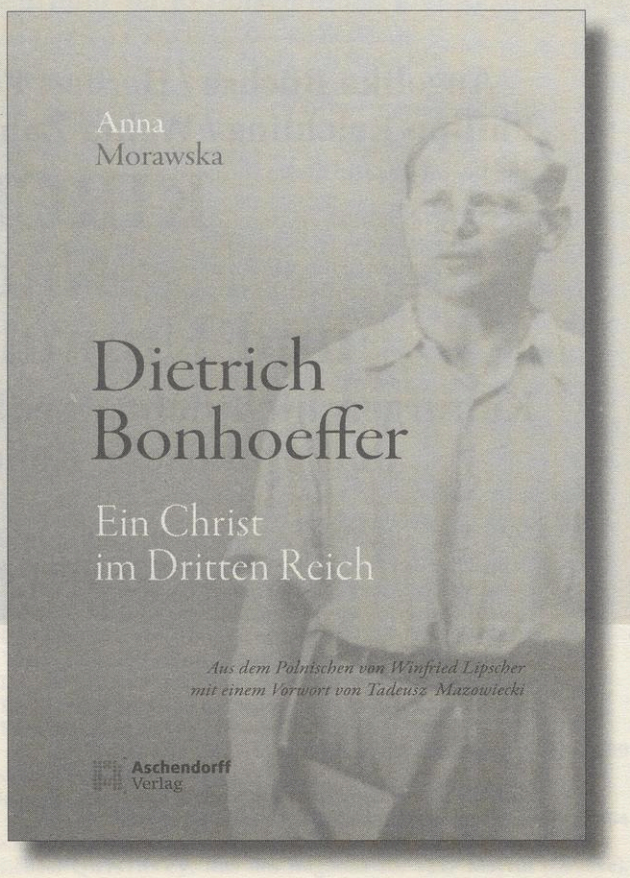
ASCHENDORFF VERLAG
www.aschendorff-buchverlag.de

Anna Morawska

Dietrich Bonhoeffer

Ein Christ im Dritten Reich

Aus dem Polnischen übertragen und herausgegeben von Winfried Lipscher



2011, 289 Seiten, geb. 24,80 € / sFr 43,50.
ISBN 978-3-402-12931-9

Als »Ein Christ im Dritten Reich« 1970 in Warschau erschien, war Bonhoeffer in Polen nahezu unbekannt und der Schritt zur Veröffentlichung allemal provokant: Die Autorin Anna Morawska wollte mit ihrem Buch einen Schritt zur Versöhnung zwischen Deutschen und Polen leisten, aber das stand damals entschieden gegen die Interessen des kommunistischen Regimes, das kein positives Bild von Deutschen präsentiert wissen wollte. Andererseits erschien den überwiegend katholischen Polen der evangelische Christ Bonhoeffer fremd; und doch zog das Buch bald weite Kreise – noch über ein Jahrzehnt später lasen es führende Köpfe der Soldiarnosc in der Haft, um Bonhoeffer als Widerstandsfigur verstehen zu lernen.

Der ehemalige polnische Ministerpräsident Tadeusz Mazowiecki urteilte bereits nach Erscheinen des Buches: »Bonhoeffer ist uns auf unserem Lebensweg zwar spät begegnet, nämlich erst zwanzig Jahre nach seiner Hinrichtung kurz vor Kriegsende, aber er wird uns für immer auf unserem eigenen Wege als eine Gestalt begleiten, deren Schicksal und Denkweise prägenden Wert hat ...«

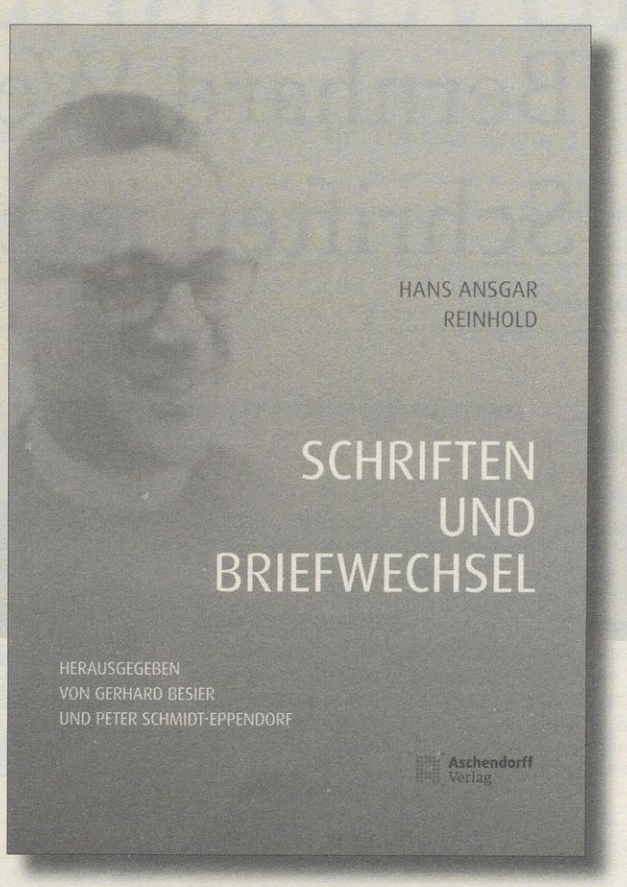
ASCHENDORFF VERLAG
www.aschendorff-buchverlag.de

ans Ansgar Reinhold

riften und iefwechsel

n Gerhard Besier und
r Schmidt-Eppendorf

ten, geb. 29,80 € / sFr 52,10.
ISBN 978-3-402-12918-0



Hans Ansgar Reinhold (1897–1968) war Priester der Diözese Osnabrück. Seit 1929 wirkte er als Seemannspastor in Bremerhaven und Hamburg und musste 1933 aufgrund seiner kritischen Haltung gegenüber dem Nationalsozialismus ins Exil gehen. In den USA baute er sich unter großen persönlichen Entbehrungen eine neue Existenz auf. Er entfaltete eine rege Publikationstätigkeit und wirkte ganz maßgeblich an der liturgischen Erneuerungsbewegung in Amerika mit.

Die vorliegende Dokumentation enthält nicht nur seine erstmals ins Deutsche übertragene Autobiografie, sondern auch zahlreiche seiner Artikel und Publikationen sowie eine Auswahl seines umfangreichen Briefwechsels, u. a. mit dem bekannten Politikwissenschaftler und Publizisten Waldemar Gurian.

ASCHENDORFF VERLAG
www.aschendorff-buchverlag.de

Bernhard Weltes Gesammelte Schriften jetzt komplett



Das Arbeitsinstrument für die Gesamtausgabe

Bernhard Welte
Gesammelte Schriften
VI
Gesamtregister

HERDER

Mit den Gesammelten Werken Bernhard Weltes ist der Wissenschaft wie auch allen religiös interessierten und fragenden Menschen die ganze Breite des Denkens dieses großen Religionsphilosophen und Theologen zugänglich. Der Registerband erschließt sämtliche 15 Bände von Bernhard Weltes Gesammelten Schriften mit einem Index der Welte-Schriften, einem kompletten Sach- und Personenindex sowie einem Verzeichnis der Bibelstellen. Angaben zur Person aller Bandbearbeiter runden den Band ab.

Gesamtregister zu den Abteilungen I bis V
Hg. von Bernhard Casper
Bernhard Welte Gesammelte Schriften
144 Seiten | Gebunden mit Schutzumschlag
Subs.preis: € 19,– / SFr 27.50 / € [A] 19,60
Einzelpreis: € 24,– / SFr 34.50 / € [A] 24,70
ISBN 978-3-451-31065-2

HERDER
Lesen ist Leben

In allen Buchhandlungen oder unter www.herder.de

theol
Beil.: "Liste der Dissertationen..." eingebunden

THEOLOGISCHE REVUE

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

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

Nummer 2 | 2012 | 108. Jahrgang

50 Jahre nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil – Theologische Beiträge zum christlich-islamischen Dialog angesichts neuer Kooperationsmöglichkeiten (Hansjörg Schmid) . . . . . Sp. 91

Exegese / Altes Testament . . . . . Sp. 111

Görg, Manfred: Mythos und Mythologie. Studien zur Religionsgeschichte und Theologie (Bernhard Lang)

Hossfeld, Frank-Lothar / Zenger, Erich: Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament. Psalmen 101–150 (Anja Klein)

Ernst, Stephanie: Segen – Aufgabe – Einsicht. Aspekte und Bilder des Alterns in den Texten des Alten Israel (Bernhard Lang)

Erzberger, Johanna: Kain, Abel und Israel. Die Rezeption von Gen 4,1–16 in rabbinischen Midraschim (Josef M. Oesch)

Feldmeier, Reinhard / Spieckermann, Hermann: Der Gott der Lebendigen. Eine biblische Gotteslehre (Christian Blumenthal)

Exegese / Neues Testament . . . . . Sp. 118

Rabens, Volker: The Holy Spirit and Ethics in Paul (Gitte Buch-Hansen)

Crüsemann, Marlene: Die pseudepigraphen Briefe an die Gemeinde in Thessaloniki. Studien zu ihrer Abfassung und zur jüdisch-christlichen Sozialgeschichte (Rudolf Hoppe)

Zwiep, Arie W.: Christ, the Spirit and the Community of God. Essays on the Acts of the Apostles (Nils Neumann)

Reiser, Marius: Der unbequeme Jesus (Eckart Schmidt)

Moll, Sebastian: The Arch-Heretic Marcion (Martin Meiser)

Colpe, Carsten: Einleitung in die Schriften aus Nag Hammadi (Hans Förster)

Kirchengeschichte . . . . . Sp. 127

Heemstra, Marius: The Fiscus Judaicus and the Parting of the Ways (Markus Öhler)

Slenczka, Björn: Das Wormser Schisma der Augsburger Konfessionsverwandten von 1557. Protestantische Konfessionspolitik und Theologie im Zusammenhang des zweiten Wormser Religionsgesprächs (Maximilian Lanzinner)

Kunter, Katharina: 500 Jahre Protestantismus. Eine Reise von den Anfängen bis in die Gegenwart (Esther Hornung)

Lossin, Eike: Katholische Geistliche in nationalsozialistischen Konzentrationslagern. Frömmigkeit zwischen Anpassung, Befehl und Widerstand (Jörg Ernesti)

Theologiegeschichte . . . . . Sp. 132

Albertus Magnus: De homine, hg. v. Henryk Anzulewicz / Joachim Söder (Walter Senner)

Klein, Dietrich: Hermann Samuel Reimarus (1694–1768). Das theologische Werk (Raimund Lachner)

Lange, Dietz: Nathan Söderblom und seine Zeit (Burkhard Neumann)

Philosophie . . . . . Sp. 137

Höhn, Hans-Joachim: Zeit und Sinn. Religionsphilosophie postsäkular (Gregor Maria Hoff)

Personal Identity and Resurrection. How Do We Survive Our Death?, hg. v. Georg Gasser (Daniel Wehinger)

Wuchterl, Kurt: Kontingenz oder das Andere der Vernunft. Zum Verhältnis von Philosophie, Naturwissenschaft und Religion (Norbert Fischer)

Ijjas, Anna: Der Alte mit dem Würfel. Ein Beitrag zur Metaphysik der Quantenmechanik (Nathalie Koch)

Systematische Theologie . . . . . Sp. 144

Brown, David: Divine Humanity. Kenosis Explored and Defended (Benjamin Dahlke)

Körtner, Ulrich H. J.: Gottes Wort in Person. Rezeptionsästhetische und metapherntheoretische Zugänge zur Christologie (Karl-Heinz Menke)

Kaufner-Marx, Eva: Freiheit zwischen Autonomie und Ohnmacht. Eine Untersuchung der theologischen Anthropologien Wolfhart Pannenbergs und Thomas Pröppers (Michael Böhnke)

Hunsinger, George: Karl Barth lesen. Eine Einführung in sein theologisches Denken (Matthias Gockel)

Körtner, Ulrich H. J.: Reformatorische Theologie im 21. Jahrhundert (Gunther Wenz)

Spiritualität . . . . . Sp. 152

Heinrich-Seuse-Jahrbuch 3/2010: Seuses reife Spiritualität in seiner Ulmer Zeit, hg. im Auftrag des Vereins des Gedenkens an den Mystiker und Dichter vom Bodensee Heinrich Seuse e.V. v. Markus Enders (Marco A. Sorace)

Glatz, Uwe: Religion und Frömmigkeit bei Friedrich Schleiermacher – Theorie der Glaubenskonstitution (Andreas Arndt)

Sehnsucht Mystik, hg. v. Elisabeth Pernkopf / Walter Schaupp (Gotthard Fuchs)

Gellner, Christoph: Westöstlicher Brückenschlag. Literatur, Religion und Lebenskunst bei Adolf Muschg (Georg Langenhorst)

Interreligiöser Dialog . . . . . Sp. 157

Religionen und Religionsfreiheit. Menschenrechtliche Perspektiven im Spannungsfeld von Mission und Konversion. Judentum – Christentum – Islam. Bamberger Interreligiöse Studien, hg. v. Marianne Heimbach-Steins / Heiner Bielefeldt in Kooperation mit der Deutschen Kommission Justitia et Pax (Katja Richters)

Pratt, Douglas: The Church and other Faiths. The World Council of Churches, the Vatican and Interreligious Dialogue (Peter Admirand)

Integration religiöser Pluralität. Philosophische und theologische Beiträge zum Religionsverständnis in der Moderne, hg. v. Hans-Peter Großhans / Malte Dominik Krüger (Andreas Klein)

Orientierung Weltreligionen, hg. v. Klaus Ebeling (Judith Stander / Martin Radermacher)

Ethik . . . . . Sp. 162

Bauschke, Martin: Die Goldene Regel. Staunen – Verstehen – Handeln (Marco Hofheinz)

Mathwig, Frank: Zwischen Leben und Tod. Die Suizidhilfediskussion in der Schweiz aus theologisch-ethischer Sicht (Markus Zimmermann-Acklin)

Siegmann-Würth, Lea: Ethik in der Palliative Care. Theologische und medizinische Erkundungen (Ulrike Kostka)

Inklusive Kirche, hg. v. Johannes Eurich / Andreas Lob-Hüdepohl (Thomas Fornet-Ponse)

Religion und Recht . . . . . Sp. 167

Religionsrecht. Eine Einführung in das jüdische, christliche und islamische Recht, hg. v. René Pahud de Mortanges / Petra Bleisch Bouzar / David Bollag / Christian R. Tappenbeck (Sarah Jahn)

Das Verhältnis von Staat und Kirche in der Orthodoxie. Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche 45, hg. v. Burkhard Kämper / Hans-Werner Thönnes (Heinz Ohme)

Dogmatisierungsprozesse in Recht und Religion, hg. v. Georg Essen / Nils Jansen (Kai Engelbrecht)

Weber, Ines: Ein Gesetz für Männer und Frauen. Die frühmittelalterliche Ehe zwischen Religion, Gesellschaft und Kultur (Hubertus Lutterbach)

Kurzrezensionen . . . . . Sp. 174

Zi

50 Jahre nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil – Theologische Beiträge zum christlich-islamischen Dialog angesichts neuer Kooperationsmöglichkeiten

Von Hansjörg Schmid

Der christlich-islamische Dialog hat sich in den letzten Jahren zu einem der wichtigsten gesellschaftlichen Diskussionsfelder entwickelt. Katholischerseits bilden Impulse des Zweiten Vatikanischen Konzils hierfür bis heute eine zentrale Grundlage – nicht nur auf der Ebene kirchlicher Aktivitäten, sondern auch für die wissenschaftliche Theologie. Daher ist es angebracht, 50 Jahre nach dem Beginn des Konzils Konzilstexte zum Leitfaden für eine Untersuchung zu aktuellen Publikationen im Bereich des christlich-islamischen Dialogs zu nehmen.[1] Durch den Aufbau von Zentren für islamische Theologie[2] an deutschen Universitäten ist eine neue Ausgangslage für den Dialog entstanden.[3] Die islamische Theologie ist somit kein nur literarisch oder vermittelt greifbares Gegenüber mehr, sondern auch durch muslimische Wissenschaftler präsent. Auf diese Weise kann der Kontextualität der Theologie Rechnung getragen werden, anstatt durch das Heranziehen von Islaminterpretationen aus ganz anderen Kontexten eine Schieflage im Dialog zu erzeugen. Daher liegt der Schwerpunkt im Folgenden auch auf christlich-islamischen Beziehungen auf wissenschaftlich-theologischer Ebene im deutschen Sprachraum.

Die entstehende islamische Theologie in Deutschland wird von vielen Seiten mit hohen Erwartungen konfrontiert – auch die von neuen Kooperationsmöglichkeiten mit den christlichen Theologien. Von daher stellen sich für den vorliegenden Beitrag folgende Fragen: Welche Themen und Ansätze stehen im Mittelpunkt des Interesses der islamischen Theologie in Deutschland? Inwieweit können Schwerpunkte und Interessen islamischer Theologen und am Dialog interessierter christlicher Theologen zueinander finden? Welche Themenfelder stehen von der christlichen Seite her im Zentrum und welche Anknüpfungspunkte bieten diese für dialogische Vorhaben? Grundlage für die Beantwortung dieser Fragen ist ein breiterer Überblick über aktuelle Publikationen mit punktuellen Vertiefungen. Dabei kann keine Kongruenz von christlichen Theologien und islamischer Theologie vorausgesetzt werden. Vielmehr ist mit unterschiedlichen Interessen, Traditionen und Schwerpunktsetzungen zu rechnen.

Zunächst geht es um das Zweite Vatikanische Konzil und v. a. *Nostra aetate* als hermeneutischen Ausgangs- und Bezugspunkt für den Dialog auf katholischer Seite (1.). Es folgt ein Blick auf den Prozess des Aufbaus islamischer Theologie in Deutschland (2.) sowie auf ihre bisherigen Themenschwerpunkte (3.). Anschließend werden zwei zentrale Themenfelder behandelt, zu denen im Blick auf das Verhältnis von Islam und Christentum in den letzten Jahren zahlreiche Publikationen erschienen sind: Bibel und Koran (4.) sowie ethische und sozialethische Fragen (5.). Es folgt ein kurzes Fazit (6.).

Christlich-jüdische Beziehungen wären ausgehend von *Nostra aetate* ein mindestens ebenso wichtiger Diskussionsgegenstand. Da hier der Fokus auf dem Islam liegt, kommt das Judentum allenfalls am Rande bei Publikationen mit einem „trialogischen" Zugang in den Blick. Um hier dem Forschungsstand und den aktuellen Diskussionen gerecht zu werden, wäre ein eigener Beitrag erforderlich.[4]

1. *Nostra aetate* als Ausgangs- und Bezugspunkt

Das Zweite Vatikanische Konzil eröffnet an verschiedenen Stellen Perspektiven für den interreligiösen Dialog, den es als eines der großen „Zeichen der Zeit" erkennt.[5] In *Lumen Gentium* 16 wird der gemeinsame Glaube von Christen und Muslimen an Gott, den barmherzigen Richter, hervorgehoben. V. a. *Gaudium et spes* und *Dignitatis humanae* bieten Anknüpfungspunkte für den interreligiösen Dialog, ohne Muslime explizit zu erwähnen. So spricht GS 36 davon, dass Glaubende aller Religionen „die Stimme und Bekundung Gottes immer durch die Sprache der Geschöpfe vernommen [haben]", was eine gemeinsame schöpfungstheologische Sicht auf die „Autonomie der irdischen Wirklichkeiten" ermöglicht. DiH 3 stellt die Suche nach der Wahrheit im Bereich der Religion in den Mittelpunkt; Religionsfreiheit wird in *Dignitatis humanae* in einem religiösen Bezugsrahmen begründet, wodurch scheinbare Widersprüche zwischen Gottesglaube und Anerkennung der Religionsfreiheit überwunden werden.

Aufgrund der thematischen Fokussierung bietet *Nostra aetate*, das oft als *magna charta* des Dialogs bezeichnet wird, die meisten Anknüpfungspunkte für den christlich-islamischen Dialog. Michael Fitzgerald sieht in dem Dokument „a key to interreligious dialogue"[6]. Die Erklärung markiert einen Paradigmenwechsel und begründet eine neue Haltung zu anderen Religionen. Gerade in katholischen Arbeiten wird häufig auf sie Bezug genommen, aber auch bei Muslimen genießt sie ein hohes Maß an Wertschätzung.[7] Dabei wird meist der Abschnitt NAe 3 in den Mittelpunkt gestellt, der explizit dem Islam gewidmet ist.

Durch NAe 3 ergeht eine mehrfache Vorgabe: Einerseits werden Themen wie Gott sowie die Hochschätzung Jesu und Marias gesetzt. Andererseits zeigen sich thematische Leerstellen in Bezug auf Muhammad, das Kreuz, die Bedeutung der islamischen *Umma* und die *Scharia*, die nicht erwähnt werden. Roman Siebenrock sieht darin gerade keine Ignoranz, sondern eher eine Offenheit: „Weil noch keine angemessenen Kategorien zur Verfügung stehen und die überkommenen nicht mehr hinreichen, verzichtet der Text auf ungeprüfte Experimente und überlässt diese Fragen der kommenden Entwicklung."[8] In methodischer Hinsicht werden ein kritischer Blick auf die Geschichte sowie ein Fokus auf Gemeinsamkeiten, Zukunft, Frieden, Verstehen und Ethik angeregt. Der theozentrische Fokus von NAe 3[9] ermöglicht es erst, eine gemeinsame Perspektive der Versöhnung und des ethischen Handelns einzunehmen. Da es sich um einen kurzen Text handelt, ist weniger zu erwarten, dass dazu umwälzende neue Erkenntnisse gewonnen werden, als vielmehr, dass im Bereich der Leerstellen Fortschritte erzielt werden.

Bei aller Hochschätzung werden immer wieder auch Grenzen von *Nostra aetate* benannt: So sieht Robert Schreiter angesichts der Erkenntnis, „dass die großen religiösen Traditionen [...] nicht ausreichend symmetrisch sind"[10], die Notwendigkeit, die Theologie von *Nostra aetate* weiterzuentwickeln. Es ist bemerkenswert, dass *Nostra aetate* auch nach fast 50 Jahren hierbei bleibender Referenzpunkt ist. Von daher ist es zutreffend, mit Roman Siebenrock vom „Senfkorn

[1] Vgl. z. B. Miggelbrink, Ralf: *50 Jahre nach dem Konzil.* Die Zukunft der katholischen Kirche. – Paderborn: Schöningh 2012. 220 S., pb. € 24,90 ISBN 978–3–506–77215–2; bes. 158 ff.

[2] Der deutsche Wissenschaftsrat hat vorsichtig von „islamischen Studien" gesprochen (s. Anm. 17), was jedoch angesichts der Bezeichnung „Islamic Studies" für Islamwissenschaften im Sinne einer Außensicht auf den Islam missverständlich bleibt. Viele muslimische Wissenschaftler sprechen von „islamischer Theologie". So wurde an der Univ. Tübingen auch bewusst die Bezeichnung „Zentrum für islamische Theologie" gewählt. Als Theologie oder systematische Theologie im engeren Sinn wird oft die von rationalen Traditionen geprägte Disziplin *kalām* bezeichnet, hinzu kommen in der Regel Koranwissenschaften, Hadithwissenschaften und Prophetenüberlieferung, islamisches Recht und Rechtsmethodik, Geschichte des Islam, islamische Philosophie sowie anwendungsbezogene Fächer wie Religionspädagogik. Eine präzise Klärung dessen, was im deutschen Kontext unter islamischer Theologie im Lichte der Tradition und angesichts gegenwärtiger Herausforderungen zu verstehen ist, gehört noch zu den zentralen Forschungspostulaten.

[3] Vgl. zur Situation vor fünf Jahren Hansjörg Schmid, Theologische Fragen im christlich-islamischen Verhältnis. Eine aktuelle Standortbestimmung, in: ThRv 103 [2] 2007, 89–112.

[4] Hier sei lediglich auf die Website www.nostra-aetate.uni-bonn.de verwiesen, die den christlich-jüdischen Beziehungen gewidmet ist.

[5] Vgl. Bernhard Nitsche, Religiosität und Religionen. Der Dialog als Zeichen der Zeit, in: *Das Zweite Vatikanische Konzil und die Zeichen der Zeit heute*, hg. v. Peter Hünermann u. a., Freiburg 2006, 146–160.

[6] Michael L. Fitzgerald, Nostra Aetate, a Key to Interreligious Dialogue, in: *Gregorianum* 87 (2006), 700–713.

[7] Vgl. z. B. Siddiqui, Ataullah: *Christian-Muslim Dialogue in the Twentieth Century*, Houndmills 1997, 34 f.

[8] Roman Siebenrock, Theologischer Kommentar zur Erklärung über die Haltung der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen Nostra Aetate, in: *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Bd. 3, hg. v. Peter Hünermann / Bernd Jochen Hilberath, Freiburg u. a. 2005, 591–693, 661.

[9] Vgl. Andreas Renz, Die Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen „Nostra aetate", in: *40 Jahre Zweites Vatikanisches Konzil.* Die Texte und ihre Rezeption, hg. v. Franz-Xaver Bischof / Stephan Leimgruber, Würzburg 2004, 208–231, 215f.

[10] Robert Schreiter, Hindernisse und Leitlinien für die Mission und den Dialog mit den Religionen (AG, NA), in: *Das Zweite Vatikanische Konzil und die Zeichen der Zeit heute*, hg. v. Peter Hünermann, Freiburg u. a. 2006, 443–448, 448.

des Konzils“[11] zu sprechen. Gerade in der Offenheit des Textes liegt die Möglichkeit, immer wieder daran anzuschließen.[12] Dies geschah auch in zahlreichen Äußerungen der Päpste und kirchlicher Gremien.[13]

Ein von Hans Vöcking hg. Sammelband widmet sich eigens dem Thema *„Nostra aetate und die Muslime“*[14]. Der Hg. bezeichnet *Nostra aetate* als „einmalig in der katholischen Kirche und daher die bedeutendste Aussage der Kirche zu den Religionen“ (11). Neben dem „Exkurs zum Konzilstext über die Muslime“ aus dem Ergänzungsband des Lexikons für Theologie und Kirche von Georges Anawati (1967) enthält die Dokumentation vier im Jahr 2006 erschienene Beiträge aus der Zeitschrift Islamochristiana in deutscher Übersetzung. Hassen Garouachi beleuchtet die Erklärung aus islamischer Sicht. Kritisch bemerkt er: „Über den Islam zu reden, ohne den Koran zu erwähnen, ist wie vom Christentum zu reden, ohne Jesus zu erwähnen.“ (102) Die „islamische Nostra Aetate“ sieht er im Koran (110). Hinzu kommt ein Originalbeitrag von Heinz Klautke zur evangelischen Sicht auf *Nostra aetate* (111–123). Er stellt dar, wie *Nostra aetate* in evangelischen Handreichungen aufgenommen sowie um rechtliche und praktische Aspekte ergänzt wird. Der Band macht eine kleine Auswahl an Stimmen zu *Nostra aetate* zugänglich. Eine „Dokumentation“ im breiteren Sinne, die die Wirkungs- und Interpretationsgeschichte bei Christen und Muslimen (und ggf. auch in anderen Religionen) aufzeigt, bleibt ein wichtiges Postulat.

2. Neue Situation durch den Aufbau islamischer Theologie an deutschen Universitäten

Während es vor 15 Jahren nur vereinzelt kompetente Ansprechpartner für einen wissenschaftlich-theologischen Dialog mit Muslimen gab, hat sich inzwischen die Situation grundlegend gewandelt.[15] Zahlreiche Muslime haben sich in Orientalistik und Islamwissenschaften qualifiziert und dabei auch theologische Interessen verfolgt. Seit 2004 wurden an den Universitäten Münster, Erlangen-Nürnberg, Frankfurt und Osnabrück einzelne Professuren v. a. für die Ausbildung islamischer Religionslehrer eingerichtet. Die Deutsche Islam-Konferenz gab der Einrichtung universitärer Strukturen für islamische Theologie einen weiteren Schub. So heißt es im Zwischenresümee aus dem Jahr 2008: „Es besteht Übereinstimmung, dass Forschungs- und Lehrangebote zur islamischen Theologie im staatlichen Hochschulsystem eingerichtet und entsprechende Rahmenbedingungen möglichst zeitnah geschaffen werden sollten.“[16] In diesem Zusammenhang ist bereits von der Notwendigkeit größerer Einrichtungen über einzelne Lehrstühle hinaus die Rede.

Der deutsche Wissenschaftsrat hat sich im Januar 2010 in einem viel beachteten Dokument zur Stellung der wissenschaftlichen Theologien an den Universitäten geäußert.[17] Daraufhin werden derzeit an den Universitäten Erlangen-Nürnberg, Frankfurt, Münster/Osnabrück und Tübingen Zentren für Islamische Studien eingerichtet. Auch wenn der Wissenschaftsrat die Unabhängigkeit der einzelnen Theologien unterstreicht, hebt das Dokument hervor, dass sich die christlichen Theologien auch auf die islamische Theologie auswirken: „Im deutschen akademischen System werden sich die genannten Wissensfelder der Islamischen Studien im akademischen Umfeld der christlichen Theologien entwickeln.“ (56) Daher liegt es nahe, die wechselseitigen Beziehungen konstruktiv zu gestalten. An die christlichen Theologien ergeht die Aufforderung, „gezielt die Kooperation mit anderen Fächern (zu) suchen“ (66). In diesem Zusammenhang wird der Forschungsbedarf „angesichts des sozioreligiösen Wandels“ (66) betont. Wo von der notwendigen „enge(n) Kooperation“ (87) islamischer Studien die Rede ist, werden auch die christlichen Theologien als Partner genannt. Somit richten sich auch Erwartungen von außen verstärkt auf den christlich-islamischen Dialog.

Durch den Aufbau islamischer Theologie entsteht eine neue Situation für den christlich-islamischen Dialog. Früher waren zumeist von Christen organisierte Dialogtagungen die wenigen Orte, an denen sich islamische Theologie artikulierte. Jetzt entsteht eine Vielzahl von Projekten und Publikationen, die selbst von muslimischen Wissenschaftlern initiiert und getragen werden.[18] Die Aufgabe der Zentren besteht in erster Linie in der Ausbildung von drei Personengruppen: Lehrkräften für islamischen Religionsunterricht, Imamen und wissenschaftlichem Nachwuchs. In öffentlichen Diskussionen stehen seit einiger Zeit die Imame im Mittelpunkt, deren bisheriges Wirken teilweise als Integrationshindernis angesehen wird, welches durch eine universitäre Ausbildung in Deutschland überwunden werden könnte. Kritisch bemerkt hierzu Ertuğrul Şahin: „Abgesehen vom wissenschaftlichen Nachwuchs impliziert allerdings die vordergründige pädagogisch-didaktische Ausbildungsfunktion eine stark praxisorientierte Perspektive für die Islamischen Studien im Hochschulsystem, bei der ein wesentlicher Teil des Wissenschaftsbetriebs schnell überdeckt wird, nämlich die (Grundlagen-)Forschung.“[19] Diese soll nach Ş. im Mittelpunkt stehen, um einen nachhaltigen Aufbau einer islamischen Theologie überhaupt zu ermöglichen. Ş. betont gegenüber verbreiteten sicherheits- und integrationspolitischen Erwartungen an islamische Theologie die erforderliche „Fachautonomie“: „Die Islamischen Studien drohen zu einer Hilfs- oder Begleitwissenschaft zu werden, wenn sie ausschließlich der Ausbildung der Religionslehrer/innen und Imame dienen oder den Extremismus oder Fundamentalismus bekämpfen und Integration fördern sollen.“[20] Fachautonomie bedeutet, dass die islamische Theologie nicht nach dem Muster der christlichen Theologie aufgebaut sein muss und christliche Theologen gegenüber deren inneren Angelegenheiten Zurückhaltung üben sollten. Es geht um ein ausbalanciertes Profil islamischer Theologie zwischen Grundlagenforschung und Anwendungsorientierung, das noch im Entstehen begriffen ist. In diesem Sinne definiert die Studienordnung des Bachelor-Studiengangs „Islamische Studien“ an der Univ. Frankfurt: „Theologie als rationale Reflexion über den Glauben beinhaltet sowohl die Beschäftigung mit religiösem Quellenmaterial auf wissenschaftlicher Ebene als auch die Auseinandersetzung mit der religiösen Glaubenspraxis und deren Vermittlung.“[21]

Sicherlich ist auch Geduld vonnöten, da die Aufbauphase Zeit und Energie braucht, die für etwaige Kooperationsprojekte fehlen könnte. Wenn der Wissenschaftsrat von einer „disziplinäre(n) Weiterentwicklung“ (67) der christlichen Theologien spricht, ergeht an diese die Aufgabe, über die Pluralisierung zu reflektieren und sich den durch die islamische Theologie entstehenden Anfragen zu stellen. Zunächst sind dabei Entwicklungen und Diskussionsprozesse auf islamischer Seite wahrzunehmen und kritisch zu begleiten.

[11] Roman Siebenrock, Das Schifflein Petri auf offener See … Besinnung auf das Gewicht des Senfkorns des Konzils Nostra Aetate, in: *Nostra Aetate. Ein zukunftsweisender Konzilstext.* Die Haltung der Kirche zum Judentum 40 Jahre danach, hg. v. Hans Hermann Henrix, Aachen 2006, 11–32.

[12] Vgl. Daniel Madigan, Nostra Aetate and the Questions it Chose to Leave Open, in: *Gregorianum* 87 (2006), 781–796.

[13] Vgl. *Die offiziellen Dokumente der katholischen Kirche zum Dialog mit dem Islam.* Zusammengestellt von Timo Güzelmansur, hg. v. CIBEDO e.V., Regensburg 2009; *„Der Dialog muss weitergehen“.* Ausgewählte vatikanische Dokumente zum interreligiösen Dialog (1964–2008), hg. v. Ernst Fürlinger, Freiburg u. a. 2009 (siehe Register).

[14] *Nostra Aetate und die Muslime.* Eine Dokumentation. (Schriftenreihe der Georges-Anawati-Stiftung, 8), hg. v. Hans Vöcking. – Freiburg/Basel/Wien: Herder 2010. 177 S., kt € 12,95 ISBN 978–3–451–30391–3.

[15] Vgl. Ertuğrul Şahin, Etablierung der islamischen Theologie an deutschen Universitäten: Herausforderungen – Erwartungen – Perspektiven, in: *Zeitschrift für Islamische Studien* 1 (2011), 6–29. Vgl. auch *Theologie im Plural.* Eine akademische Herausforderung (Religionen im Dialog 1), hg. v. Wolfram Weiße, Münster 2009.

[16] Vgl. „Zwischen-Resümee der Arbeitsgruppen und des Gesprächskreises. Vorlage für die 4. Plenarsitzung der DIK“ (25.6.2009), 13.

[17] Vgl. „Empfehlungen zur Weiterentwicklung von Theologien und religionsbezogenen Wissenschaften an deutschen Hochschulen“ (29.1.2010), in: www.wissenschaftsrat.de/download/archiv/9678–10.pdf. Vgl. auch die „Stellungnahme des katholisch-theologischen Fakultätentages zur Denkschrift des Wissenschaftsrates“ (www.fakultaetentag.de/kthf/download/Voten/Stellungnahme_KThF_WR_2010.pdf) vom 4.2.2010, die den Empfehlungen weitgehend zustimmt, ohne aber die geforderte Weiterentwicklung der katholischen Theologie weiter zu konkretisieren.

[18] Einen Einblick in aktuelle Diskussionen bieten vier Zeitschriften: „Zeitschrift für die Religionslehre des Islam“ (Erlangen, seit 2007), „Hikma. Zeitschrift für Islamische Theologie und Religionspädagogik“ (Osnabrück, seit 2010), „Zeitschrift für Islamische Studien“ (Frankfurt, seit 2011), „Jahrbuch für Islamische Theologie und Religionspädagogik“ (Münster, ab 2012).

[19] Şahin, Etablierung (s. Anm. 15), 21. Vgl. auch Hansjörg Schmid, Integration durch interreligiösen Dialog? Versuch einer Verhältnisbestimmung, in: *Die Rolle der Religion im Integrationsprozess.* Die deutsche Islamdebatte (Reihe für Osnabrücker Islamstudien, 2), hg. v. Bülent Ucar. – Frankfurt a. M. u. a.: Peter Lang 2010. 626 S., geb. € 78,00 ISBN 978–3–631–60536–3, 545–565.

[20] Şahin, Etablierung (s. Anm. 15), 21.

[21] Studienordnung „Bachelorstudiengang Islamische Studien am Institut für Studien der Kultur und Religion des Islam der Goethe-Universität“ vom 12.8.2010, in: www.philprom.de/downloads/Islamische%20Studien_Ordnung.pdf, 5.

3. Themenschwerpunkte der islamischen Theologie in Deutschland

Anhand einer Auswahl neuerer Publikationen sollen zunächst Themenschwerpunkte islamischer Theologie in Deutschland beschrieben werden:

Vielfach geht es hier noch um die Frage der Selbstverortung. So bietet die Diss. von Ali Özgür Özdil einen Einblick in die verschiedenen Versuche, *islamische Theologie und Religionspädagogik in Europa* aufzubauen.[22] Der Band besitzt den Charakter einer reichhaltigen Materialsammlung. Während oftmals isoliert auf die Institute für islamische Theologie an deutschen Universitäten geblickt wird, liegt die Stärke dieser Arbeit in einer länderübergreifenden Perspektive. Es wird deutlich, dass es in vielen europäischen Ländern Bemühungen etwa um eine Imamausbildung gibt. Bei allen Unterschieden stimmen die verfolgten Ansätze darin überein, „gesellschaftliche Bedürfnisse" (239, vgl. 217) in den Mittelpunkt zu stellen. Sicherlich besteht auch die Gefahr, dass diese genuin theologische Anliegen überlagern. Ziel muss es daher sein, diese gesellschaftlichen Bedürfnisse in einen produktiven Austausch mit theologischen Fragen und Interessen zu bringen.

Die historischen Prozesse einer Herausbildung theologischer Disziplinen könnten ein gemeinsames Dialogfeld für Muslime und Christen sein. Das wird bei Ö. mit einem kurzen Abschnitt zur „Einbettung Evangelischer und Katholischer Theologie an deutschen Universitäten" angedeutet (68f – der folgende Abschnitt zur „Einbettung Jüdischer Theologie" fällt etwas länger aus). Ö. nimmt die Grobgliederung in biblische, historische, systematische und praktische Theologie auf, geht aber weder auf deren historische Entwicklung noch auf Zuordnungsprobleme ein. Dass er die islamischen Disziplinen *Kalam* und Philosophie nicht der systematischen Theologie, sondern der historischen Theologie zuordnet (69), verwundert. Der praktischen Theologie ordnet er „Glaubenspraxis" (*fiqh al-'ibādāt*) zu, womit aber allenfalls ein Teilbereich abgedeckt ist. Es zeigt sich also sehr schnell, dass die Zuordnung von Kategorien der beiden Religionen einer gründlichen Diskussion bedarf. In diesem Feld besteht also weiterhin Reflexionsbedarf.[23] Wenn die unterschiedlichen Theologien wie in den Empfehlungen des Wissenschaftsrats (vgl. 193–195) zunehmend gemeinsam in den Blick genommen werden, liegt es auf der Hand, derartige Fragen des Selbstverständnisses auch gemeinsam zu diskutieren.

Unbestritten ist, dass die Ausbildung islamischer Religionslehrkräfte zu den primären Aufgaben der Zentren für islamische Theologie gehört. Ein in Kooperation des Zentrums für Interkulturelle Islamstudien der Univ. Osnabrück und der Konrad-Adenauer-Stiftung entstandener Sammelband beschäftigt sich mit *fachdidaktischen Konzeptionen des islamischen Religionsunterrichts.*[24] Bülent Ucar bezeichnet den islamischen Religionsunterricht verglichen mit den etablierten „Nachbarfächern" des katholischen und evangelischen Religionsunterrichts als „ein ganz junges Schulfach mitten auf dem Weg, sich selbst zu positionieren, seinen Platz zu finden und diesen entsprechend zu füllen – ein Schulfach im Prozess der Selbstfindung" (11). Ahmet Arslan spricht kritisch von der „noch fehlenden Islamischen Religionspädagogik" (85). Zahlreiche Beiträge dokumentieren, dass es zu einem Wandel gegenüber traditionellen Formen der Vermittlung gekommen ist: So wird der Weg „von lehrerzentrierter Unterweisung zum schülerorientierten Unterricht" (201–206) beschritten. Eine Auseinandersetzung mit Pluralismus und Konstruktivismus im türkischen Kontext wird angedeutet (185–200). Auch findet eine kritische Auseinandersetzung mit Entwürfen christlicher Religionspädagogik statt – so beschäftigt sich Ismail Yavuzcan mit Kindertheologie, die aufgrund der grundsätzlichen Erkenntnisfähigkeit des Menschen auch im Islam anschlussfähig sein dürfte, ihre Grenze aber dort hat, wo es um Fragen des Glaubens geht (231). Rauf Ceylan macht deutlich, dass beides seine Berechtigung hat: Sowohl das Analysieren und Reflektieren als auch das Rezitieren und Memorieren (257f). Der Band steht dafür, dass unter Muslimen ein reger Diskussionsprozess über die islamische Religionspädagogik begonnen hat, wobei es hierbei letztlich um eine Zusammenführung von Theologie und Pädagogik geht (vgl. 77). Immer wieder wird auf Werke der allgemeinen Pädagogik und insbes. der christlichen Religionspädagogik Bezug genommen. Klar strukturiert oder systematisiert wird diese Debatte allerdings nicht. So ist hier das Themenspektrum auch breiter als in anderen Bänden. Mit Spannung können daher Qualifikationsarbeiten und Forschungsprojekte erwartet werden, die auch größere Theoriezusammenhänge erhellen und systematisch die Praxis des Unterrichts reflektieren und begleiten.

Auch in der christlichen Religionspädagogik entstehen fortlaufend Arbeiten, die die Dialogmöglichkeiten zwischen Muslimen und Christen in der Schule zum Thema machen, sodass hier fruchtbare Dialoge entstehen können.[25] Dafür steht ein trialogischer Tagungsband; er widmet sich der *religionspädagogischen Diskussion über Abraham*, der auch in NAe 3 genannt und von vielen Dialoginitiativen als Leitfigur herangezogenen wird.[26] Methodisch wird hier mit einem Dreischritt gearbeitet: Zunächst geht es um Abraham in Lehrplänen und Schulbüchern. Es folgen Beiträge zu Abraham in Judentum, Christentum und Islam, bevor ein Teil mit pädagogisch-didaktischen Reflexionen mit interreligiösem Schwerpunkt den Band beschließt. Der Blick auf katholische und evangelische Lehrpläne zeigt, dass Abraham eher mit dem Judentum als mit dem Islam in Verbindung gebracht wird (24, 36). Der islamische Religionspädagoge Harry Harun Behr bemängelt, dass vorliegende Lehrpläne für islamischen Religionsunterricht zumeist auf Abraham als historische Gestalt bezogen sind und dadurch die Erinnerungsfigur Abraham vernachlässigen (47). So spricht Behr später selbst von der „Abraham-Konstruktion im Koran" (109). Dagegen formuliert er kritisch: „Die vorliegenden Abraham-Entwürfe berücksichtigen zu wenig die textwissenschaftlichen, systematischen, philosophischen und praktischen Aspekte islamischer Theologie." (49) Während Bernd Schröter zwischen Abraham als „ontischem" und „noetischem" Referenzpunkt unterscheidet, mit dem die drei Religionen jeweils unterschiedliche Themen verbinden (86f), lehnt der jüdische Religionspädagoge Daniel Krochmalnik diese Unterscheidung ab und stellt die genealogische Abstammung der „Abrahamkinder" vom „Abraham-an-sich" (56f) und davon ausgehend den Aspekt der Nachfolge in der Gottesbeziehung Abrahams in den Mittelpunkt (69f). Auch Harry Harun Behr stellt „Fragen des Menschseins in seiner Verhältnisbestimmung zu Gott" (144) in den Mittelpunkt seiner Betrachtungen zum Koran. Frank van der Velden sieht die Notwendigkeit einer Historizität Abrahams für den Islam eher gegeben als für das Christentum (160).

Insgesamt werden in diesem Band stark die Unterschiede der drei Abrahams-Konstruktionen betont; Schröter formuliert: „Alle drei zeichnen unterschiedliche Abraham-Bilder und nehmen Abraham für Unterschiedliches in Anspruch." (87) Georg Langenhorst betont Asymmetrien in der Beziehung der drei Religionen (197f). Behr sieht das Ziel nicht in der Suche nach Kongruentem, sondern darin, dass

[22] Vgl. Özdil, Ali Özgür: *Islamische Theologie und Religionspädagogik in Europa.* – Stuttgart: Kohlhammer 2011. 340 S., pb. € 29,80 ISBN 978–3–17–021936–6.

[23] Dieser Abschnitt ist exemplarisch dafür, dass Özdils Arbeit über weite Strecken eher in die Breite denn in die Tiefe geht. Zwei weitere Beispiele für Ungenauigkeiten: Das „Zentrum für Interreligiöse Studien" an der Univ. Bamberg wird überraschenderweise in einer Reihe mit den islamisch-theologischen bzw. -religionspädagogischen Lehrstühlen genannt (219–225). Dass in Baden-Württemberg die beiden Pädagogischen Hochschulen Weingarten und Karlsruhe ebenso wie Ludwigsburg islamische Religionspädagogik als Erweiterungsfach anbieten, wird nicht erwähnt (225f).

[24] *Islamischer Religionsunterricht in Deutschland.* Fachdidaktische Konzeptionen: Ausgangslage, Erwartungen und Ziele, hg. v. Bülent Ucar / Danja Bergmann (Veröffentlichungen des Zentrums für Interkulturelle Islamstudien der Universität Osnabrück, 2). – Göttingen: V&R unipress 2010. 315 S., geb. € 46,90 ISBN 978–3–89971–663–4.

[25] Vgl. z. B. Schmid, Michael: *Christen und Muslime in der Schule.* Möglichkeiten und Wege interreligiöser Begegnungen (Pädagogische Beiträge zur Kulturbegegnung, 28). – Berlin: EB-Verlag 2010. 298 S., pb. € 24,80 ISBN 978–3–86893–037–5. Der Autor signalisiert Offenheit auch gegenüber den verschiedenen Modellversuchen: „Jedoch spielt die konkrete Organisationsform des IRU [Islamischer Religionsunterricht, H. S.] vor Ort – pädagogisch gesehen – nur eine untergeordnete Rolle." (43)

[26] *Der andere Abraham.* Theologische und didaktische Reflektionen eines Klassikers (Religionspädagogische Gespräche, 2), hg. v. Harry Harun Behr / Daniel Krochmalnik / Bernd Schröder. – Berlin: Frank & Timme 2011. 246 S., kt € 26,80 ISBN 978–3–86596–357–4. Vgl. auch den vorausgehenden ersten Band der Reihe „Religionspädagogische Gespräche zwischen Juden, Christen und Muslimen": *Was ist ein guter Religionslehrer?* Antworten von Juden, Christen und Muslimen, hg. v. Harry Harun Behr / Daniel Krochmalnik / Bernd Schröder, Berlin 2009. Dieser Thematik ist auch ein weiterer Band gewidmet: *„Den Koran zu lesen genügt nicht!"* Fachliches Profil und realer Kontext für ein neues Berufsfeld. Auf dem Weg zum Islamischen Religionsunterricht (Islam und Bildung, 1), hg. v. Harry Harun Behr / Mathias Rohe / Hansjörg Schmid, Münster 2008.

„Juden, Christen, Muslime und andere sich auf die je unterschiedlichen Dramaturgien einlassen" (144). In der Logik des Bandes ergäbe sich – wie es Katja Boehme abschließend herausarbeitet – ein konfessioneller Religionsunterricht, der die Gastfreundschaft Abrahams in einer kooperierenden Fächergruppe (an Schule und Hochschule!) realisiert und dabei ebenso getrennte wie gemeinsame Lernräume eröffnet (238ff). Die Stärke des Bandes ist ein klarer thematischer Fokus, anhand dessen religionspädagogisches Arbeiten entwickelt wird. Es wird deutlich, wie sehr Angehörige der drei Religionen von einem solchen Austausch profitieren können. Im Blick auf den Ausbau islamischer Theologie ist sicherlich bemerkenswert, dass hier koranwissenschaftliche und religionspädagogische Fragen eng miteinander verknüpft sind. Inwieweit es in den verschiedenen Klassenstufen gelingen kann, gegenüber vorschnellen Historisierungen ein kritisches Denken einzuüben, muss sich zeigen.

Ein zweites Feld neben der Ausbildung von Religionslehrern ist die *Ausbildung von Imamen*. An der Univ. Osnabrück entstand ein erster Sammelband, der sich diesem Themenkomplex widmet.[27] Er enthält politische Willensbekundungen, Überlegungen zu Rahmenbedingungen, Vergleiche mit anderen europäischen Ländern sowie Reflexionen zu Berufsbild und Inhalt der Ausbildung. Auch wenn das Berufsbild des Pfarrers nicht mit dem des Imams parallelisiert werden darf, bestehen in „gemeindeorientierten Aufgaben" (294) zahlreiche Analogien. Wie die Imamausbildung abzulaufen hat und welche Inhalte sie umfassen soll, ist eine Frage innerislamischer Klärungsprozesse. Aus religionswissenschaftlicher Sicht spricht sich Christoph Bochinger dafür aus, im Sinne einer Arbeitsteilung zwischen dem Studium der islamischen Theologie und einer darauf aufbauenden Imamausbildung zu unterscheiden (93). In einem anderen Beitrag wird über eine Art Referendariat von Imamen in Moscheen nachgedacht (393–397). Michael Kiefer arbeitet heraus, mit welcher Vielfalt an Aufgaben Imame konfrontiert sind: „Imame sollen als Moschee-Protagonisten im kommunalen Feld nahezu alle im Gemeindeumfeld vorzufindenden Problemstellungen bearbeiten." (188) Andererseits wird auch kritisch auf die Erwartung eines „Super-Imam(s)" (402) Bezug genommen. Das Themenfeld weist zahlreiche Berührungspunkte mit Praktischer Theologie und Pastoraltheologie auf. Solche deutet Hans-Georg Ziebertz etwa mit Blick auf die Handlungspraxis an: „Auch wenn man den Imam nicht als Priester/Pfarrer verstehen will, sind einige Tätigkeitsmerkmale identisch." (298) Seitenblicke auf die Ausbildung christlicher Theologen in Deutschland bietet auch der Beitrag von Claus-Dieter Osthövener (69–78). Das Bemühen, christliche Theologen und Vertreter anderer Disziplinen einzubeziehen, signalisiert eine erfreuliche Gesprächs- und Lernbereitschaft. Allerdings erweisen sich die hier dokumentierten Diskussionen noch als wenig systematisch. Während es im Beitrag zur Türkei um Theologenausbildung geht (131–148), wird ein spezieller neuer Studiengang für Imame aus Bosnien-Herzegowina vorgestellt (159–168). Auch wird der in erster Linie christlich konnotierte Begriff Gemeinde (vgl. 189) nicht problematisiert. Der Band mit der großen Zahl von 49 mehr oder weniger ausführlichen Beiträgen bietet jedoch einen Querschnitt durch aktuelle Diskussionen zur Funktion und Ausbildung von Imamen, die sich (auch im Unterschied zur inzwischen profilierten Diskussion um islamischen Religionsunterricht) noch in den Anfängen befinden.

Der Aufbau islamischer Theologie in Deutschland ist auf Bezugsorte und -punkte in Ländern angewiesen, in denen es langjährige islamische Traditionen gibt. Einen zentralen Stellenwert hat für Muslime in Deutschland die Türkei inne. In einem von Bülent Ucar und Yaşar Sarıkaya hg. Band geht es um die *islamische Religionspädagogik in der Türkei*.[28] Es wird deutlich, dass neuere Entwicklungen ein aktives, ganzheitliches Lernen (149f), eine kritische Annäherung an Religion (151f), Schüler- und Problemorientierung (163–167) in den Mittelpunkt rücken. Auch aus der kemalistischen Doktrin ergeben sich bestimmte Themenvorgaben (178f), der Religionsunterricht hat auch eine staatsbürgerliche Funktion (200–202). Zusammenfassend lässt sich festhalten: „Der Religionsunterricht an staatlichen türkischen Schulen gewinnt seine Besonderheit aus dem Selbstverständnis der modernen Republik und aus der Entwicklung des Religionsunterrichtes in der Auseinandersetzung mit modernen didaktischen und methodischen Ansprüchen." (194) Für deutschsprachige Leser werden durch den Band wichtige Hintergründe erschlossen. Welche konkreten Folgerungen für die islamische Religionspädagogik in Deutschland gezogen werden können, bleibt offen. Wie auch im Falle des bosnischen Islams wird hier kein unmittelbarer Transfer möglich sein.[29] Vielmehr müssen für den deutschen Kontext grundlegende Konzepte neu entwickelt werden.

Am stärksten wurden dialogische Bezüge bisher in der Religionspädagogik hergestellt, was aufgrund des gemeinsamen Bezugspunktes Schule auch naheliegt. Da bereits die Parallelisierung von Imamen und Pfarrern fragwürdig ist, ist in diesem Bereich der Dialog auch schwieriger. Die Möglichkeiten des Austauschs sind jedenfalls bei Weitem noch nicht ausgeschöpft. Die Situation und teilweise die Interessen islamischer und christlicher Theologien sind jedoch auch sehr unterschiedlich. Theologische Beiträge im Sinne der Grundlagenforschung liegen von den derzeitigen Lehrstuhlinhabern v. a. in Aufsatzform vor.[30] So können gerade in diesem Feld weitere Arbeiten mit Spannung erwartet werden.

Blickt man auf die verschiedenen Standorte für islamische Theologie, so zeigen sich dort unterschiedliche Schwerpunkte: in Osnabrück nimmt die Imame-Weiterbildung breiten Raum ein, in Erlangen steht bisher die islamische Religionspädagogik im Mittelpunkt, in Frankfurt die theologische Grundlagenforschung (so auch in Tübingen, dem jüngsten der Standorte). Sicherlich sind unterschiedliche Profilbildungen der Standorte sinnvoll. Es ist zudem eine unterschiedliche Intensität von Publikationen zu beobachten. So wird an manchen Standorten (etwa in Osnabrück) sehr viel, an anderen (so in Frankfurt[31]) noch recht wenig publiziert. Dies setzt dem Bemühen Grenzen, Themenschwerpunkte auf der Grundlage von Publikationen zu beschreiben und zu analysieren. In jedem Fall zeigt sich hier eine große Dynamik – auch im Vergleich mit der Situation noch vor fünf Jahren.[32] Die christlichen Theologien sollten hier aufmerksam sein und sich im Sinne der Empfehlungen des Wissenschaftsrates einbringen.

4. Dialogfeld I: Bibel und Koran

Ein erstes, in den letzten Jahren viel bearbeitetes Dialogfeld ist das Verhältnis von Bibel und Koran. Auch wenn *Nostra aetate* den Koran nicht erwähnt, ist mit den Themen Schöpfung, Gericht, Abraham und Jesus implizit der Bezug zu Bibel und Koran hergestellt, die auch als Medien für „gegenseitiges Verstehen" (NAe 3) dienen können. Emilio Platti spricht von „impliziten Referenzen auf den Koran"[33]. Aktuelle Publikationen setzen sich teils mit einem weiteren, teils mit einem engeren Themenfokus mit dem Verhältnis der Heiligen Schriften auseinander:

[27] *Imamausbildung in Deutschland*. Islamische Theologie im europäischen Kontext (Veröffentlichungen des Zentrums für Interkulturelle Islamstudien der Universität Osnabrück, 3), hg. v. Bülent Ucar. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2010. 420 S., geb. € 53,90 ISBN 978–3–89971–669–6. Zur kirchlichen Sicht vgl. auch Helmut Wiesmann, Auf die Muslime kommt es an. Imamausbildung in Deutschland, in: HerKorr 64 (2010), 12–16.

[28] *Entwicklung der modernen Islamischen Religionspädagogik in der Türkei im 20. Jahrhundert* (Beiträge zur Islamischen Religionspädagogik, 1), hg. v. Bülent Ucar / Yasar Sarikaya. – Hamburg: Dr. Kovac 2009. 260 S., pb. € 58,00 ISBN 978–3–8300–4032–3.

[29] Vgl. dazu Hansjörg Schmid, Bosnischer Islam für Europa? Geschichte, Organisation, Sozialethik, in: *Islam mit europäischem Gesicht*. Perspektiven und Impulse, hg. v. Benjamin Idriz / Stephan Leimgruber / Stefan Jakob Wimmer, Kevelaer 2010, 50–74, 72–74.

[30] Vgl. z. B. Ömer Özsoy, Zwischen Verkündigungs- und Verbreitungsauftrag. Ethik und Hermeneutik der Mission aus korantheologischer Sicht, in: *Zeugnis, Einladung, Bekehrung*. Mission in Christentum und Islam (Theologisches Forum Christentum – Islam), hg. v. Hansjörg Schmid / Ayşe Başol-Gürdal / Anja Middelbeck-Varwick / Bülent Ucar, Regensburg 2011 (vgl. ThRv 107 [5] 2011, Sp. 432f), 88–100; Mouhanad Khorchide, „Ich bin dem Menschen näher als seine Halsschlagader" (Sure 50,16). Gott und Mensch im Dialog, in: *Der stets größere Gott*. Gottesvorstellungen in Christentum und Islam (Theologisches Forum Christentum – Islam), hg. v. Andreas Renz / Mohammad Gharaibeh / Anja Middelbeck-Varwick / Bülent Ucar (Hg.), Regensburg 2012, 72–90.

[31] Vgl. den in Kürze erscheinenden Band der neuen Reihe „Frankfurter Islamstudien": *Geschichtsschreibung zum Frühislam heute* – Quellenkritik und Rekonstruktion der Anfänge, hg. v. Ayşe Başol / Ömer Özsoy, Freiburg 2012.

[32] Vgl. Schmid, Fragen (s. Anm. 3), 97–102.

[33] Platti, Emilio: *Christen und Muslime: Freunde oder Feinde?* Herausforderung an die Moderne. Aus dem Französischen von Karl Pichler. (Schriftenreihe der Georges-Anawati-Stiftung, 6). – Freiburg i. Br.: Herder 2010. 315 S., kt €19,95 ISBN 978–3–451–30344–9, 151f. Zu intertextuellen Bezügen v. a. zwischen dem Koran und den Psalmen vgl. 129–146.

Bertram Schmitz hat sich in einem stark exegetisch ausgerichteten Werk dem *Verhältnis von Judentum, Christentum und Islam* gewidmet.[34] Es handelt sich um eine religionsgeschichtliche Arbeit, die aber trotzdem von hoher Relevanz für die theologische Zuordnung der Religionen ist. S. sieht in der mosaischen Religion Israels die Grundlage für Christentum, Judentum und Islam. So „stehen Tora und Prophetenbücher einer lectio judaica, christiana und islamica zur Verfügung" (77). Alle vier Religionen sind durch prophetische, rituelle und lehrhafte Aspekte gekennzeichnet. Im Christentum wird Jesus Christus, den das Judentum unberücksichtigt lässt, zum Zentrum (93). Im Islam wird der Koran zum Zentrum. „Der Koran als Gesamtwerk beinhaltet schließlich zumindest in Kurzform fast alle erzählenden Momente der Tora und bildet sie auf diese Weise fast vollständig ab. Er wird zur neuen Tora." (219)

Mit Muhammad belebt der Islam das prophetische Element wieder, das es zu dieser Zeit in Christentum und Judentum nicht mehr gibt, und knüpft damit an klassische prophetische Kritik etwa Jesajas an (188f, 217). Nachdem die Zusammenführung von Christentum und Judentum nicht gelingt, entsteht der Islam durch Rückgriff auf Abraham als dritte, eigenständige Religion, die zugleich eine Art „Synthese" (232) ist. Der Islam steht in einer „Mittelposition" zu Christentum und Judentum (192, 230). So werden etwa die alttestamentlichen Speiseverbote reduziert, aber nicht wie im Christentum für ungültig erklärt (201). Während im Judentum die gesamte Christologie, im Christentum jeglicher Anspruch des Talmuds abgelehnt wird, findet im Koran jeweils keine völlige Verwerfung statt; Jesus wird auch als Prophet anerkannt (202f, 229). So ist der Islam eine Synthese, „die nach ihrem Selbstverständnis beide Religionen überbietet, indem sie sie auf ihren Kern (die Religion Abrahams bzw. die Religion Israels vor der Trennung) zurückführt" (229). Damit sind auch trennende Aspekte verbunden, so eine „De-Christologisierung" des Christentums (95) ebenso wie eine „De-Talmudisierung" (154) des Judentums durch den Koran.

Bereichernd ist der Blick auf Ritus und Gottesdienst, den S. vornimmt, so etwa die Beobachtung, dass im islamischen Gebet die Koranrezitation im Mittelpunkt steht, im christlichen Gottesdienst Bekenntnisaussagen breiten Raum einnehmen (114). Die Kaaba steht als nur Muslimen zugänglicher Ort als religionstrennendes Element der Eucharistie und dem jüdischen Ritual gegenüber (211). Im Unterschied zur Kirche wird die Zugehörigkeit zum Islam „allein durch den Glaubenden und durch Gott bestimmt, nicht aber durch eine weltliche Einrichtung" (191). Es werden auch Übereinstimmungen deutlich: So werden die fünf Säulen des Islams etwa auch in der Bergpredigt vorausgesetzt (analog die Wallfahrt zum zentralen Heiligtum): „In diesem Sinn bilden sie keineswegs ein islamisches Spezifikum, sondern eine praktisch-ethische Grundlage des Judentums und Christentums jener Zeit." (196) Das islamische Weinverbot schließt die Teilnahme an zentralen christlichen und jüdischen Ritualen aus und gewinnt von daher seine Spitze (229).

S. will eine historische und eine ahistorische Sicht auf die Religionen miteinander verbinden (42f). Manchmal ist die Ebene unklar, wenn etwa Jesu prophetisches Wirken mit dem Bekenntnis des Konzils von Chalcedon im 5. Jh. eingeführt wird (83). Manchmal ist die Darstellung sehr allgemein gehalten. Wenn von „dem Judentum", „dem Christentum", „dem Islam" die Rede ist, stellt sich die Frage nach der inneren Pluralität dieser Religionen (189). Ob es sinnvoll ist, vom „absoluten Koran" (219) zu sprechen, der „von jeglicher Situation" losgelöst ist, müsste weiter diskutiert werden angesichts seiner Interpretations- und Auslegungsgeschichte, die S. zumindest andeutet (vgl. 224f) und angesichts der islamischen Tradition der Offenbarungsanlässe. Mutig ist S. darin, dass er sich nur relativ wenig auf Sekundärliteratur bezieht, was aber auch Grenzen markiert. Wenn er etwa den Johannes-Prolog auf die Gnosis zurückführen will (221), wird dies nicht belegt und entspricht auch nicht mehr dem aktuellen Forschungsstand. Auch die spekulative Aussage, dass das Gebiet Muhammads christlich geworden wäre, wenn nicht eine eigene Religion entstanden wäre (220), bedürfte einer näheren Begründung. Wichtige Werke zur Geschichte von Judentum und Christentum von Daniel Boyarin (Border Lines. The Partition of Judaeo-Christianity, Philadelphia 2004, dt. 2009), Martin H. Jung (Christen und Juden. Die Geschichte ihrer Beziehungen, Darmstadt 2008) oder Yisrael Yuval (Zwei Völker in deinem Leib. Gegenseitige Wahrnehmung von Juden und Christen in Spätantike und Mittelalter, Göttingen 2007) werden bspw. nicht berücksichtigt. Im Blick auf den Islam würde man Arbeiten von Angelika Neuwirth, John Spencer Trimingham (Christianity Among the Arabs in Pre-Islamic Times, London 1979) oder Theresia Hainthaler (Christliche Araber vor dem Islam. Verbreitung und konfessionelle Zugehörigkeit. Eine Hinführung, Leuven 2007) im Literaturverzeichnis erwarten, die zumindest nicht explizit berücksichtigt wurden.

Gegenüber einem pauschalen Modell der abrahamischen Ökumene ist das von S. auf originelle Weise entworfene Dreieck (er spricht selbst von einem „religionswissenschaftliche[n] Dreieck" [232]) bzw. Viereck ein Gewinn, auch wenn dadurch andere Einflüsse – etwa hellenistische oder arabisch-vorislamische – so nicht in den Blick kommen (vgl. dazu explizit 207). Es kommt ähnlich wie bei Boyarin zu einer gewissen Abtrennung des Judentums nach der Tempelzerstörung vom alten Israel (die Mischna wird parallel zu den neutestamentlichen Schriften gesehen). Allerdings ist eine Verbindungslinie markiert, wenn S. von „der sich zum Judentum hin gestaltenden Religion Israels" (171) spricht. Es bleibt dabei etwas im Vagen, wann S. genau den Anfang des Christentums ansetzt (vgl. 82, 119). Bei aller Stärke des Dreier-Schemas Lehre – Ritual – Prophetie wäre schließlich zu fragen, ob nicht die Ethik gegenüber rituellen Aspekten stärker gewichtet werden könnte. Die Anfragen stellen die Originalität und Bedeutung des Werks nicht in Frage, sondern verdeutlichen, wo noch Diskussionsbedarf liegt.

In einem weiteren Band mit dem Titel *„Paulus und der Koran"*[35] zieht S. Vergleiche zwischen Abschnitten der (meisten) Paulusbriefe sowie dem Hebräerbrief und dem Koran. Man könnte fast von einem interreligiösen Kurzkommentar zu diesen neutestamentlichen Schriften sprechen. Manchmal geht es um intertextuelle Bezüge in einem engeren Sinn: So findet sich bspw. der in 1Kor 10,26 zitierte Vers Ps 24,1 zumindest in der Form einer Anspielung auch in Sure 2,116 (108). Beim Blick auf das ambivalente Verhältnis von Mann und Frau in 1Kor 11,2–16 geht es dagegen um thematische Entsprechungen im Koran in einem weiteren Sinn (110f).

S. spricht dezidiert von „interreligiöser Exegese" (187). Im Unterschied zu einer apologetischen Exegese, die andere Religionen ungleich behandelt, sieht er eine Symmetrie: „Die Positionen gelten grundsätzlich als gleich stark." Frucht der Auseinandersetzung mit fremden Positionen sind „tiefere und schärfere Konturen der eigenen Position" (189). Aber können beide Positionen wirklich gleich stark sein, wenn es sich einerseits um die Schrift der eigenen Religion, andererseits um die der anderen Religion handelt? Bleibt da nicht notwendigerweise eine Asymmetrie bestehen? Wenn S. die Situativität von Paulusschriften und Koran herausstellt („Ebenso antwortet der Koran auf echte Anfragen." [87]), müsste gerade dieser islamischerseits nicht unumstrittene Aspekt nicht auch mit Argumenten islamischer Theologen belegt werden? Außerdem könnte es hilfreich sein, die verschiedenen Kategorien mehr oder weniger enger intertextueller Bezüge, die S. in den Einzelauslegungen umschreibt, auch programmatisch stärker als Werkzeuge interreligiöser Exegese in den Blick zu nehmen.[36] So wäre eine hermeneutische Grundsatzreflexion zur interreligiösen Exegese, die in einer derart knappen Darstellung nicht geleistet werden kann, eine wichtige zukünftige Aufgabe.

Es ist grundsätzlich sehr mutig, dass S. gerade Paulus in den Blick nimmt, spricht doch Mona Siddiqui von einer „generally negative Muslim view of Paul"[37]. V. a. aufgrund von Hamartiologie und Soteriologie sieht S. Differenzen zwischen den paulinischen Schriften und dem Koran. Er vertritt hier sowohl im Blick auf Paulus als auch im Blick auf den Koran eine „diskontinuierliche" Lesart im Blick auf die vorausgehenden Religionen: „Die je vorhergehende Religion wird gleichermaßen gewürdigt wie verworfen." (193). Mittels der neuen Paulus-Perspektive[38] und einem stärker inklusiven Verständnis des Korans[39] könnte möglicherweise auch ein anderes Bild entstehen.

[34] Schmitz, Bertram: *Von der einen Religion des Alten Israel zu den drei Religionen Judentum, Christentum und Islam.* – Stuttgart: Kohlhammer 2009. 247 S., pb. € 24,80 ISBN 978–3–17–020720–2.

[35] Schmitz, Bertram: *Paulus und der Koran.* – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2010. 212 S., pb. € 22,90 ISBN 978–3–525–51007–0.

[36] So betont Joachim Gnilka, *Der Nazarener und der Koran.* Eine Spurensuche, Freiburg 2007, 89: „Der Koran kennt keinen paulinischen Stoff, ist vom Apostel Paulus nicht beeinflusst."

[37] Mona Siddiqui, Genesis 3, Romans 7:15–25, in: Ipgrave/Marshall, *Humanity* (s. Anm. 56), 78–83, 81.

[38] Vgl. z. B. Sanders, Ed P.: *Paulus.* Eine Einführung, Stuttgart 1995.

[39] Vgl. z. B. Abdullah Takim, Offenbarung als „Erinnerung" (*Aḏ-ḏikr*). Die Einheit der Offenbarungsreligionen und die Funktion der biblischen Erzählungen im Koran, in: *„Nahe ist dir das Wort …"* Schriftauslegung in Christentum

Auch bei diesem Band fällt jedoch auf, dass lediglich auf acht Titel verwiesen wird und neuere Literatur zu Paulus nicht berücksichtigt wird.

Hervorzuheben ist eine Buchreihe, die sich verschiedenen *biblischen und koranischen Gestalten* widmet und die gewissermaßen in der Spur von *Nostra aetate* mit einem Band zu Abraham eröffnet wurde.[40] Es findet sich darin jeweils ein von einem sachkundigen christlichen Theologen verfasster Beitrag zu Judentum, Christentum und Islam mit jeweils einer Auswahl an Literaturhinweisen. Eine eigene Synthese, die für die Leser hilfreich wäre, gibt es nicht. Die einzelnen Beiträge stehen in sich, sodass weitere Schlussfolgerungen den Lesern überlassen bleiben, wie das Reihenvorwort betont: „Dabei lässt der Blick auf das, was andere glauben und was anderen wichtig ist, die eigene Tradition noch einmal in einem ganz neuen Licht erscheinen." Zu Beginn heißt es dort in Bezug auf Juden, Christen und Muslime: „Gemeinsam schöpfen sie aus dem reichen Fundus der großen biblischen Erzählungen." Es handelt sich dabei um eine religionsgeschichtlich mögliche, aber aus islamischer Sicht möglicherweise schwierige Aussage, da damit die Eigenständigkeit des Korans nicht zum Ausdruck kommt. Im Blick auf das Judentum ist positiv hervorzuheben, dass keine Beschränkung auf die biblische Periode stattfindet und hellenistische wie talmudische Texte einbezogen werden.

Im Band zu Jesus und Maria[41] formuliert Friedmann Eißler einen Grundsatz, der für die gesamte Reihe tragend ist: „Die Basis für den Dialog kann nicht eine durch Reduktion erreichte Gemeinsamkeit allgemeiner Religiosität sein, sondern wird nur auf der Grundlage authentischer Gotteserfahrung und gelebten Glaubens tragfähig werden." (202) In diesem Band nimmt der Beitrag zum Islam besonders viel Raum ein. V. a. geht es um Jesus und Maria im Koran, anschließend knapper um die nachkoranische Überlieferung. E. streift auch kurz eine mögliche syro-aramäische Lesart der Szene der Geburt Jesu (133). Bei aller Wertschätzung Jesu wird insgesamt deutlich, dass er Teil der Reihe der Propheten mit einer stets theozentrischen Botschaft ist und für das Christentum zentrale Aspekte wie die Reich-Gottes-Botschaft oder die Heilsbedeutung des Todes Jesu im Koran nicht zur Geltung kommen. Daher geht es nach E. darum, „Nähe und Distanz" (201) gleichermaßen zu respektieren.

Bei Mose[42] tritt im Islam die heilsgeschichtliche Kontinuität zugunsten einer „Individualisierung und Universalisierung der menschlichen Verantwortung vor Gott" (127) zurück. Die Aufnahme der Zehn Gebote markiert eine Verbindungslinie – mit der Ausnahme, dass der Sabbat und das Motiv der Befreiung nicht übernommen werden (169). Sure 6,152 „zielt auf eine Erleichterung gegenüber der Bedrängnis übertriebener Gesetzlichkeit" (170) – an dieser Stelle ist es besonders schade, dass aus Raumgründen die Darstellung auf den Koran beschränkt bleibt und auch die Gemeinsamkeiten mit neutestamentlicher Gesetzeskritik nicht behandelt werden. Abschließend beobachtet E. die folgende Entwicklung: „Dabei wird die Mosegestalt als prophetisches Vorbild Muhammads im Gegenüber zu den Juden konsequent ‚islamisiert'." (173)

Bei der islamischen Darstellung von Adam und Eva (bzw. „seiner Gattin", da Eva im Koran nicht namentlich genannt wird)[43] werden u. a. anthropologische Fragen behandelt, die E. entsprechend der chronologischen Reihenfolge der entsprechenden Suren untersucht (146). Hierbei geht es um Verantwortung, Erhabenheit und Nichtigkeit des Menschen, Versuchung und göttliche Rechtleitung. Eine Pointe ist die „universale Gleichheit der Menschenwürde aufgrund der gemeinsamen Herkunft" (169). Während in Sure 4,1 die Erschaffung von Mann und Frau „aus einem einzigen Wesen" hervorgehoben wird, kann dies im Unterschied zur biblischen Geschichte von der Erschaffung Evas aus einer Rippe Adams als Ausdruck größerer Gleichheit der Geschlechter verstanden werden, wobei E. auch auf spätere „patriarchale Deutungsmuster" (168, vgl. 191f) im Islam verweist. Wenn im Islam der Mensch als Stellvertreter, nicht als Ebenbild Gottes angesehen wird, schließt das das Missverständnis des Anthropomorphismus aus: „Allerdings bleibt auch die Perspektive verschlossen, dass der Mensch *imago Dei* (Bild Gottes) nicht nur durch Geistbegabung (Gen 2,7), Herrschaftsauftrag (Gen 1,28; 2,15) sowie Bündnisfähigkeit und -auftrag (Gen 1,27f; 2,23f) ist, sondern darüber hinaus durch die Vertrauensbeziehung des Glaubens, die christlich verstanden aus der Liebesfähigkeit und Liebeswirklichkeit Gottes lebt." (185) Damit macht der Autor die christliche Anthropologie stark. Aber zeigt sich hier eine ausreichende Empathie für die Eigenheit islamischer Auffassungen zur Gott-Mensch-Beziehung, bevor eine solche starke Wertung vorgenommen wird?[44]

Im Schulunterricht können intertextuelle Bezüge und jeweilige Eigenheiten von Koran und Bibel als dialogisch anzugehende Themen erprobt werden. Die Einführung von islamischem Religionsunterricht hat zur Folge, dass interreligiöses Lernen nicht mehr nur theoretisch ist, sondern dialogisch gestaltet werden kann. In einem von Frank van der Velden hg. Band geht es um die *„Heiligen Schriften des anderen im Unterricht"*.[45] Der Band dokumentiert eine Tagung zum zehnjährigen Jubiläum der Einführung von Kooperativem Religionsunterricht an der Deutschen Evangelischen Oberschule Kairo (DEO). Dieser wird dort in den Klassenstufen 11 und 12 von einem Team muslimischer und christlicher Lehrkräfte erteilt, nachdem in den vorausgehenden Klassenstufen in getrennten Lerngruppen unterrichtet wurde.

Die Beiträge des Bandes nehmen sowohl allgemeine hermeneutische Fragen als auch konkrete Beispiele des Umgangs mit den Schriften aus religionspädagogischer Perspektive in den Blick: Johannes Lähnemann bezieht sich auch auf Lehrpläne und Schulbücher des islamischen Religionsunterrichts und zielt auf eine „gemeinsame Wahrnehmung der globalen Herausforderung" (34). Manfred Riegger führt in Konstruktionsmuster des Fremden ein und konkretisiert diese sehr knapp anhand des Umgangs mit einem christlichen Text im islamischen Religionsunterricht (vgl. 81f). Harry Harun Behr dokumentiert die Behandlung des christlichen Vaterunser-Gebetes im islamischen Religionsunterricht ausgehend von einer ästhetischen Wahrnehmung, wobei die Schüler besonders den „Aufforderungscharakter" (99) des Textes in sozialen Handlungsfeldern herausarbeiteten, was wiederum für christliche Interpretationen von Interesse sein kann. Georg Langenhorst sieht auf der Grundlage von *Nostra aetate* „Elemente der göttlichen Offenbarung" (111) im Koran. Von dort geht auch der Impuls aus, respektvoll mit Widersprüchen umzugehen: „Es kann kein Zweifel daran bestehen, dass auch nicht mit dem Christentum deckungsgleiche Ausführungen ihren eigenen Wert, ihre eigene Würde haben." (ebd.) Wolfram Reiss zeigt auf, welche Probleme die Darstellungen der Bibel in ägyptischen Schulbüchern aufweisen, stellt aber auch Autoren vor, die einen differenzierenden Zugang vertreten (vgl. 143–146). Frank van der Velden spricht sich für eine Auseinandersetzung mit dem historischen Jesus in gemischten Lerngruppen aus (194). Die erkenntnistheoretischen und methodischen Probleme der Rückfrage nach dem historischen Jesus und die Vielfalt seiner Rekonstruktionen machen das aber zu einem komplexen Vorgehen. V. d. V. spricht vom Koran als „einzige systematische Auslegung von Tora und Neuem Testament in einer der großen Weltreligionen" (217) und sieht darin den Grund dafür, weshalb sich Christen mit dem Koran auseinandersetzen sollten. Dabei weckt das Prädikat

und Islam (Theologisches Forum Christentum – Islam), hg. v. Hansjörg Schmid / Andreas Renz / Bülent Ucar, Regensburg 2010 (vgl. die Besprechung von Tobias Specker in: ThRv 107 [1] 2011, 72f), 184–196.

[40] Zum ersten Band der Reihe „Abraham in Judentum, Christentum und Islam" (Göttingen 2009) vgl. die Besprechung von Thomas Naumann in: ThRv 107 [1] 2011, 70f.

[41] Eissler, Friedmann / Ego, Beate / Böttrich, Christfried: *Jesus und Maria in Judentum, Christentum und Islam.* – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2009. 205 S., geb. € 19,95 ISBN 978–3–525–63399–1.

[42] Dies., *Mose in Judentum, Christentum und Islam*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2010. 181 S., geb. € 19,95 ISBN 978–3–525–63018–1.

[43] Dies., *Adam und Eva in Judentum, Christentum und Islam*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2011. 199 S., geb. € 19,95 ISBN 978–3–525–63028–0.

[44] Anders akzentuiert Andreas Renz, *Der Mensch unter dem An-Spruch Gottes.* Offenbarungsverständnis und Menschenbild des Islam im Urteil gegenwärtiger christlicher Theologie, Würzburg 2002, im Blick auf beide Religionen: „Der Mensch ist der von Gott angesprochene und zugleich in Anspruch genommene Dialogpartner." (376) Auf der Grundlage neuerer Forschungen zur Deutung der Gottesebenbildlichkeit als Funktions- und Relationsaussage (vgl. dazu auch Ng Kam Weng, The Image of God, Human Dignity, and Vocation, in: Ipgrave/Marshall, *Humanity* [s. Anm. 56], 11) hebt er ferner hervor, „dass die mangelhafte Rezeption des Begriffs der Gottebenbildlichkeit des Menschen im Islam […] keine Rückschlüsse auf das Verhältnis von Gott und Mensch in islamischer Sicht zulässt" (377). Eißler sieht dagegen die islamische und christliche Anthropologie in einer Antithese.

[45] *Die Heiligen Schriften des anderen im Unterricht.* Bibel und Koran im christlichen und islamischen Religionsunterricht einsetzen, hg. v. Frank van der Velden. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2011. 244 S., kt € 31,90 ISBN 978–3–89971–630–6.

„systematisch" möglicherweise Erwartungen, die durch die oft assoziativen Bezugnahmen des Korans auf biblische Traditionen nicht unbedingt erfüllt werden.

Kritisch bemerkt der islamische Religionspädagoge Harry Harun Behr: „Mir scheint es so zu sein, dass vor allem von Seiten religiöser Institutionen gerne eine Kultur der Interpretation bevorzugt wird, welche hilft, die narrative Kraft der heiligen Texte zu reglementieren." (222) Mit einem etwas anderen Akzent als Schmitz spricht Behr von einer „gemeinsame(n) Wirkung [...], die einer allein nicht geschafft hätte" (242). Eine derartige gemeinsame Lektüre der Heiligen Schriften in schulischen Kontexten ist sicherlich eine anspruchsvolle Aufgabe, die – so van der Velden – von entscheidender Bedeutung ist: „Immerhin wird sich an Fragen wie dieser entscheiden, ob der konfessionell getrennte islamische und der christliche Religionsunterricht an Schulen in Deutschland methodisch und didaktisch miteinander im Gespräch bleiben." (17)[46] Inwieweit dies gelingen kann, hängt sicherlich entscheidend davon ab, ob christliche und islamische Lehrkräfte zusammenfinden, die dieser Aufgabe gewachsen sind. Der Band bezieht sich auf eine Tagung am Lernort Kairo. Vor dem Hintergrund der Erfahrungen mit Kooperativem Religionsunterricht an der DEO ist es bedauerlich, dass der Band keinen Beitrag eines muslimischen Lehrers aus dem dortigen Kontext enthält und Harry Harun Behr der einzige islamische Religionspädagoge ist, der in dem Buch zu Wort kommt.

Im Themenfeld Bibel und Koran zeigt sich ein breites Spektrum von der religionswissenschaftlichen Grundlegung bis zur religionspädagogischen Anwendung. Von Interesse wäre sicher auch eine Auseinandersetzung mit Methodenfragen. Da z. B. die historisch-kritische Methode vom Islam immer wieder eingefordert (und von Koranwissenschaftlern wie dem in Frankfurt lehrenden Ömer Özsoy auch angewendet wird), in den Bibelwissenschaften angesichts eines neuen Methodenpluralismus aber auch kritisch angefragt wird, könnte man diese Diskussionen verstärkt miteinander in einen Austausch bringen.[47] Eine stärkere Methodenreflexion ist auch Voraussetzung dafür, dass wirklich so etwas wie eine „interreligiöse Exegese" entstehen kann.

5. Dialogfeld II: Ethik und Sozialethik

Ethische und sozialethische Dialogfelder liegen ebenfalls in der Perspektive von NAe 3. Es zeigt sich dort eine Hoffnung „auf eine Zusammenarbeit zwischen Christen und Muslimen für das Wohl aller Menschen [...], ohne dass die religiöse Inspiration des Handelns eines jeden aufgegeben wird"[48]. Öffentliche Diskurse sind oft davon geprägt, dass der politische und rechtliche Charakter des Islams im Vordergrund steht[49], wobei dem ethischen Charakter oft wenig Beachtung zukommt. So ist es bemerkenswert, wenn in zahlreichen neueren Arbeiten ethische Fragen in den Mittelpunkt gestellt werden:

Seit 2003 wird vom Heythrop College der Univ. London, der Benediktinerabtei Ampleforth und dem Imam Khomeini Education and Research Institute in Qum/Iran eine Dialogreihe durchgeführt.[50] Ein 2008 erschienener Tagungsband mit dem Untertitel *„Ethics in Today's Society"* widmet sich ethischen Fragen.[51] Auf einen einführenden Teil zum interreligiösen Dialog folgen drei Beiträge zu „Ethics, a general perspective". Es schließen sich drei Teile mit islamischen und christlichen Beiträgen zu ausgewählten Bereichsethiken an: Umweltethik, Bioethik (hier fehlt leider ein christlicher Beitrag, vgl. dazu 159 Anm. 1) und Wirtschaftsethik. Ein Teil zu Spiritualität und Gebet beschließt den Band. Eine Spannung entsteht dadurch, dass in der allgemeinen Einführung zur christlichen Ethik der Fokus auf Normen und Tugenden liegt und in ihnen Grundlagen etwa für die nicht nur individualethisch zu betrachtende Medien- und Wirtschaftsethik gesehen werden (vgl. 82). Für die Sozialethik charakteristische Strukturfragen werden auf diese Weise nicht in den Blick genommen. Hier zeigt sich wiederum eine Konvergenz mit islamischen Positionen, so zur Umweltethik von Gholam Reza Raesian, dessen Beitrag im Wesentlichen aus einer Darstellung von Haltungen und Maximen wie „being moderate and balanced", „thankfulness", „to observe the rights of animals" (153–158) besteht.

Es fällt auf, dass die katholischen Beiträge des Bandes stark auf lehramtliche Positionen ausgerichtet sind – so etwa John Flannerys Beitrag zur Umweltethik (105–128) oder Catherine Cowleys Beitrag zur Wirtschaftsethik (181–192). Dadurch kommt die Ebene der Theologie etwas zu kurz. Bei Muslimen könnte so der Eindruck entstehen, dass katholischerseits ethische Reflexionen in erster Linie am Lehramt ausgerichtet sein müssen. So werden die Möglichkeiten einer gemeinsamen philosophischen Perspektive nicht ausgeschöpft, die in der *Schia* eine zentrale Rolle spielte und spielt (vgl. 89). Es bleibt bei einem Nebeneinander und kommt nicht zu einer Reflexion darüber, ob – wie von Rahim und Javadi vorgeschlagen – „human responsibility" ein Schlüssel für die Umweltethik sein könnte (132f). Auch Patrick Riordan kommt auf der Grundlage einer stark neutestamentlich geprägten Ethik zu dem Schluss, dass „in spite of its universality, traditional Christian morality is not equally accessible to believers and non-believers" (82).

Mohsen Javadi bezieht sich auf interessante neuere Entwicklungen – so wird inzwischen verstärkt Moralphilosophie und islamische Ethik an theologischen Seminaren im Iran unterrichtet: „Among young scholars, one may refer to a generation of graduates of the Islamic Seminaries – especially, of Qum – who are at the same time deeply familiar with Western ethics." (94) Es wäre sehr interessant, mehr über deren Arbeiten zu erfahren, was im vorliegenden Band leider nicht geschieht. Trotz dieses Verweises auf die zentrale Rolle der Philosophie sind hier vielfach koranische Bezüge tragend – so im islamischen Beitrag zur Umweltethik. Die gemeinsame Beschäftigung mit philosophischer Ethik deutet darauf hin, dass gerade schiitische Theologen interessante Gesprächspartner in ethischen Fragen sein könnten. Ob ihnen bereits die Vermittlung zwischen Ethik und den Eigenlogiken gesellschaftlicher Subsysteme wie der Ökonomie gelingt, ist fraglich. Zu Recht zeigt Hassan Agha Nazari auf, dass ökonomische Aussagen und Theorien nicht wertfrei sind. Der Autor meint, die Entfremdung zwischen Ökonomie und Ethik folgendermaßen überwinden zu können: „In conclusion, the most efficient way to remove the distance between ethics and economics ist to revive religious values and beliefs." (179) Wie dies allerdings in der Ökonomie auf Akzeptanz stoßen kann, bleibt offen.

Anhand des Buches lässt sich folgende Spannung beobachten: Wenn die *Schia* mit stark philosophischem Bezug auf eine glaubensethische, lehramtlich ausgerichtete katholische Ethik trifft, kommen Verständigungspotentiale nicht zur Geltung. Philosophie ist aber nicht die einzige Säule islamischer Ethik; diese ist auch durch ein „overlapping of morality and jurisprudence" (93) gekennzeichnet. Zur juridischen Dimension islamischer Ethik, die in dem Band nicht weiter zur Geltung kommt, ließen sich sicher Analogien in der Geschichte der Moraltheologie finden.

Michael Willam nimmt in seiner Diss. *„Mensch von Anfang an?"* ethische Argumentationen zur Zeugung und Beseelung aus Judentum, Christentum und Islam in den Blick.[52] Gemeinsamer Bezugspunkt ist hier die Antike „als Mutter der Philosophie und sämtlicher Wissenschaften für Orient und Okzident" (17). Antike Zeugungstheorien sind einerseits verbindend für die Religionen, aber auch problematisch, wenn damit überholte wissenschaftliche Erkenntnisse normativ festgeschrieben werden. In islamischen Traditionen wird eine Samenproduktion auch durch die Frau vertreten, was eine Aufgeschlossenheit für Empfängnisverhütung zur Folge hat (vgl. 57 Anm. 53). Zur Beseelung gibt es unterschiedliche *Hadith*-Überlieferungen – einmal

[46] Vgl. auch Bertram Schmitz, Islamischer Religionsunterricht zwischen konfessioneller Gebundenheit und dialogischer Öffnung, in: Ucar/Bergmann, *Islamischer Religionsunterricht* (s. Anm. 24), 163–171, 171: „Diese im Koran vorgeprägte Interaktion bildet eine ausgezeichnete Voraussetzung, bereits im Schulunterricht zu einem Dialogverständnis zu kommen."

[47] Vgl. dazu Hansjörg Schmid / Bülent Ucar, Christen und Muslime als Leser heiliger Schriften. Zur Einführung, in: Schmid/Renz/Ucar, *„Nahe ist dir das Wort..."* (s. Anm. 39), 11–20, 15–18.

[48] Giovanni Rizzi, Nostra Aetate 3: Das Zweite Vatikanische Konzil und die Muslime, in: Vöcking, *Nostra Aetate* (s. Anm. 14), 124–177, 176.

[49] Vgl. dazu Platti, *Christen und Muslime* (s. Anm. 33), 243–315. Diese Aspekte sollen hier nicht geleugnet werden, auch wenn sie nicht im Zentrum der Betrachtung stehen. Daher sei exemplarisch auf die nun in deutscher Übersetzung vorliegende Arbeit des Dominikaners Emilio Platti verwiesen.

[50] Zu den ersten beiden Bänden vgl. Schmid, Fragen (s. Anm. 3), 107f.

[51] *A Catholic-Shi'a Dialogue*: Ethics in Today's Society, hg. v. Anthony O'Mahony / Timothy Wright / Mohammad Ali Shomali. – London: Melisende 2008. 234 S., geb. £ 25,00 ISBN 978–1–901764–53–6.

[52] Willam, Michael: *Mensch von Anfang an?* Eine historische Studie zum Lebensbeginn im Judentum, Christentum und Islam (Studien zur theologischen Ethik, 117). – Freiburg i. Br. / Fribourg: Herder / Academic Press Fribourg 2008. 264 S., brosch. € 32,00 ISBN 978–3–7278–1594–2.

wird eine Zäsur bei 40 Tagen genannt, einmal bei 120 Tagen.[53] In der Abfolge unterschiedlicher Entwicklungsstadien des Embryos ist ein Einfluss von Galen und Hippokrates gegeben (60). Der *Canon medicinae* von Avicenna ist dagegen aristotelisch geprägt. Während bis ins 14. Jh. eine „völlige Synthetisierung göttlicher und profaner Erkenntnisse" (71) stattfand, kam es dann zu einer Überordnung der religiösen Medizin über profane Erkenntnisse, was zur Entstehung der Gattung „Medizin des Propheten" als „Verquickung von Hadith und griechischem Gedankengut" (72) führte.

Während durch den Bezug zur Antike die drei Religionen auf eine gemeinsame Ebene gestellt werden, akzentuiert der Autor im Teil zur Texthermeneutik der Religionen stärker die Differenzen. Hier zeigen sich auch Schwierigkeiten des Vergleichs: Einem jeweils exegesegeschichtlichen Abriss zu Judentum und Islam wird exemplarisch für das Christentum die Position der neutestamentlichen Methodenlehre Wilhelm Eggers gegenübergestellt (171–213). Islam und Judentum werden als stärker orthopraktisch und traditionsgebunden herausgestellt. Gemeinsam ist die Schutzwürdigkeit des menschlichen Lebens. Während jedoch katholischerseits inzwischen mehrheitlich eine Simultanbeseelung vertreten wird, so dominieren im Islam unterschiedliche Positionen der Sukzessivbeseelung (221f), was wiederum Auswirkungen auf die Position zur Abtreibung hat. So dominieren wissenschaftsoptimistische Positionen in aktuellen islamischen Debatten: „Alles, was der Mensch in seinem wissenschaftlichen Streben herausgefunden hat und zu erreichen sucht, ist ihm immer schon durch Gott bestimmt gewesen zu erkennen." (217)[54] Zeitgenössische islamische Positionen werden nur am Rande behandelt – hier folgt der Autor weitgehend dem Islamwissenschaftler Thomas Eich (222–226).[55]

In der vom Erzbischof von Canterbury initiierten und getragenen Dialogreihe „Building Bridges", die mit hochrangigen Wissenschaftlern aus allen Teilen der Welt besetzt ist, ist ein Band zu *Fragen der Humanität* erschienen.[56] Ein Ergebnis lautet: „Christians and Muslims agree in defending an exalted notion of human dignity and personal responsibility, and a robust doctrine of what social justice demands for all." (147) Dabei trägt ein funktionales Verständnis der Gottesebenbildlichkeit (vgl. 11) dazu bei, muslimische Widerstände gegen diese Figur zu überwinden.

Auch hier finden sich zwei Beiträge zur Umweltethik. Azizan Baharuddin nimmt die „Earth Charter" (Erd-Charta) aus dem Jahr 2000 zum Ausgangspunkt und widerspricht der Kritik, dass die im Islam zentrale Statthalterschaft des Menschen (*ḫilāfa*) einem Anthropozentrismus und damit der Umweltkrise Vorschub leisten würde. „To behave in an ethical manner toward the environment is in a sense what guardianship means." (46) Dies wird durch die natürliche Neigung des Menschen und durch die *Scharia* gewährleistet. Darüber hinaus erweist sich der Koran, indem er die Natur als Zeichen Gottes betrachtet, als „the most important source regarding the environment" (47). Dabei hängt Baharuddin einer konsensorientierten Position an: „We urgently need a shared vision of basic values to provide an ethical foundation for the emerging world community." (44) Michael Northcott wendet sich ebenfalls gegen ein falsches Verständnis vom Menschen als Stellvertreter Gottes, indem er es im Kontext vormoderner agrarischer Gesellschaften verankert (vgl. 54–57). Im zweiten Teil werden Bibel- und Korantexte vorgestellt, die im Rahmen der Konferenz diskutiert wurden. Interessanterweise werden hier in einem Fall Bibeltexte von einer islamischen Theologin kommentiert.

Die Reihe „Building Bridges" illustriert auf innovative Art und Weise, wie ethische Fragen mit Bibel- und Korantexten verknüpft behandelt werden können, und steht damit der Methode des „Scriptural Reasoning" nahe.[57] Der textorientierte Zugang macht es nicht immer leicht für die Leser, das Fazit der tatsächlich geführten Dialoge zu greifen.[58] Möglicherweise besteht auch die Gefahr, aus den Augen zu verlieren, dass Bibel- und Korantexte in den beiden Religionen jeweils einen ganz unterschiedlichen Status haben.

Das *Verhältnis von Religion und Gewalt* als Gegenpol zu anderen ethischen Perspektiven ist Gegenstand eines Bandes in der Reihe „Beiträge zur mimetischen Theorie".[59] Aufgrund der Kritik an Menschenopfern und des Einsatzes für die Heiligkeit des Lebens ordnet Wolfgang Palaver neben Christentum und Judentum auch den Islam der „abrahamitischen Revolution" zu (35–39), die durch eine „politische Versuchung" (39) in allen drei Religionen gefährdet wird. Palaver wehrt sich angesichts der spannungsreichen Geschichte des Verhältnisses von Religion und Politik im Christentum dagegen, den Islam als „unausweichlich integralistisch und gewalttätig" (43) zu beurteilen, und sieht auch im Islam Anknüpfungspunkte, „um zukünftig Gewaltfreiheit und Feindesliebe stärker gewichten zu können" (51). Palaver verweist dabei besonders auf islamische Stimmen, die sich auch der Vorstellung eines gerechten Leidens öffnen (53) und auf die Gottes- und Nächstenliebe als Modus zur Überwindung von Gewalt verweisen (57f). Anhand einer mystischen Tradition wird Muhammads Schwiegersohn Ali als durch göttliche Gnade ermöglichtes „Beispiel für positive Mimesis in Richtung von Sanftmut und Gewaltfreiheit" (60) dargestellt. Palaver beschließt seinen Beitrag mit der Perspektive eines „positiven Wetteifers" (61) der monotheistischen Religionen für das Gute, den er islamischerseits in Sure 5,48 belegt sieht (63f). Von besonderem Interesse ist auch ein gemeinsamer Beitrag von Roman Siebenrock und Hüseyin Immanuel Cicek über Märtyrer aus christlicher und islamischer Sicht. Während christlicherseits Gewalt seitens des Märtyrers verboten ist, sind islamische Märtyrer nicht immer gewaltfrei, wenn es auch die Tradition einer „passive(n) Hingabe für das Wort Gottes" und „erleidende(n) Haltung gegenüber ungerechten Handlungen" (148) gibt. Durch Kriege schon in der Frühzeit des Islams, zu denen es christlicherseits keine Entsprechungen gibt, kam es zur Vorstellung des Märtyrers auf dem Schlachtfeld, die heute reaktiviert wird. Franz Gmeiner-Pranzl sieht Neigungen zur Gewalt in der „kulturellen Grundprogrammatik" (202) von Religionen verankert und weniger in kontextuellen Rahmenbedingungen. Das auf Eindeutigkeit zielende islamische Offenbarungsverständnis begünstigt nach Gmeiner-Pranzl offene und strukturelle Gewalt, die sich durch „Differenzfähigkeit" überwinden lässt. Damit ist sicherlich ein Teil islamischer Positionen treffend beschrieben, wohingegen andere islamische Autoren (wie etwa der Frankfurter Koranexeget Ömer Özsoy) dieser Deutung widersprechen würden.

Die muslimische Beteiligung an diesem Band ist punktuell. Wenn etwa Palaver die in Bezug auf das Christentum entwickelte mimetische Theorie auf den Islam überträgt und islamische Traditionen v. a. aus der *Schia* und aus der Mystik in den Vordergrund stellt, könnte

[53] Vgl. Ali Shomali, Reflections on Islamic Bioethics: A Shi'ite Perspective, in: O'Mahony/Wright/ders., *Dialogue* (s. Anm. 43), 159–171, 167; er lässt es offen, ob er sich der 40- oder der 120-Tage-Frist anschließt, vertritt aber ein absolutes Verbot der Abtreibung: „Thus, from the very beginning of the pregnancy its termination is prohibited and the zygote must be protected."

[54] Vor dem Hintergrund von *Nostra aetate* bleibt unverständlich, wieso der Autor – vermutlich in Anlehnung an einige von ihm verwendete Koranübersetzungen – im Teil zum Islam von Allah und nicht von Gott spricht.

[55] Vgl. Eich, Thomas: *Islam und Bioethik*. Eine kritische Analyse der modernen Diskussion im islamischen Recht (Heidelberger Centrum für Euro-Asiatische Studien, 1). – Wiesbaden: Reichert 2005. 127 S., kt € 9,90 ISBN 3–89500–566–9.

[56] *Humanity: Texts and Contexts*. Christian and Muslim Perspectives, hg. v. Michael Ipgrave / David Marshall. – Washington: Georgetown University Press 2011. 158 S., pb. € 24,95 ISBN 978–1–58901716–0. Zu den vorausgehenden Bänden vgl. Schmid, Fragen (s. Anm. 3), 106f, sowie die Kurzbesprechung in ThRv 107 [4] 2011, 350f. Vgl. auch die Internetseite des Projekts mit zahlreichen Online-Texten: http://berkleycenter.georgetown.edu/resources/networks/building_bridges. Im anglikanischen Kontext von „Building Bridges" ist eine hohe Wertschätzung von *Nostra aetate* zu beobachten: Vgl. Michael Ipgrave, Anglican Approaches to Christian-Muslim Dialogue, in: *Journal of Anglican studies* 3/2005, 219–236, 220, wo betont wird, „that Anglicans have been profoundly influenced in their approach to Christian-Muslim relations, and to inter-faith questions in general, by theological perspectives drawn from other Christian traditions, most notably by the corpus of reflection which has grown out from the Vatican II declaration *Nostra Aetate*".

[57] Vgl. dazu Matthias Müller, Geistliche Übungen interreligiöser Begegnung. Was verbirgt sich hinter der Methode „Scriptural Reasoning"?, in: HerKorr 63 (2009), 294–298; Ipgrave, Anglican Approaches (s. Anm. 56), 229–233.

[58] Zuletzt ist ein weiterer Band der Reihe erschienen: *Communicating the Word*. Revelation, Translation, and Interpretation in Christianity and Islam, hg. v. David Marshall. – Washington DC: Georgetown University Press 2011. 190 S., pb. $ 24,95 ISBN 978–1–58901–784–9, in dem vom Thema her die Ausrichtung auf die Heiligen Schriften beider Religionen noch stärker ist als in den anderen Bänden und der erfreulicherweise eine Zusammenfassung der Diskussion enthält (163–174).

[59] *Im Wettstreit um das Gute*. Annäherung an den Islam aus der Sicht der mimetischen Theorie (Beiträge zur mimetischen Theorie, 25), hg. v. Wilhelm Guggenberger / Wolfgang Palaver. – Wien/Berlin: Lit 2009. 241 S., pb. € 19,90 ISBN 978–3–643–50038–0. Zu *Nostra aetate* als Grundlage für das Anliegen des Bandes vgl. 15.

dies bei Muslimen Widerstände hervorrufen, da die Auswahl von ihm herangezogener islamischer Traditionen und Autoren nicht eigens begründet wird und von entsprechenden christlich-theologischen Themensträngen motiviert scheint. Dies zeigt, wie wichtig es ist, Binnen- und Außensichten klar voneinander zu trennen, als solche kenntlich zu machen und in einen kritischen Dialog zu bringen. So zieht Wilhelm Guggenberger am Ende seiner theologischen Auseinandersetzung mit Sayyid Qutb eine klare Grenze: „Die theologische Aufarbeitung der angerissenen Problematik aus der Perspektive des Islams kann und soll hier natürlich nicht durchgeführt werden; sie ist Aufgabe und Vorrecht muslimischer TheologInnen." (188)

Dass ethische Fragen sehr stark kontextuell geprägt sein können, illustriert die Diss. von Tania Wettach-Zeitz zum *interreligiösen Dialog in Bosnien-Herzegowina*.[60] Der WCRP (World Conference of Religions for Peace) als zentralem Initiator des Dialogs in Bosnien-Herzegowina nach dem Krieg geht es um Konflikttransformation durch Religionen und ihre Ethik (133). In Bosnien-Herzegowina führte das 1997 zu Einrichtung eines Interreligiösen Rates. Auf empirischem Weg wird nachgewiesen, dass die „Annahme eines transreligiösen und transkulturellen Wertekonsenses, bzw. eines sich im Medium interreligiöser Kooperation entwickelnden gemeinsamen, abrahamischen Diskurses'" (251) nicht zutreffend ist und allenfalls ein „Interessenkonsens in konkreten politischen Fragen" (251) vorliegt. Konfliktthemen können auf diesem Weg zu wenig aufgearbeitet werden – so die Autorin. Als positive Errungenschaften der Arbeit des Interreligiösen Rates ist das „Bekenntnis zu gesellschaftlichem Pluralismus und Religionsfreiheit" (254) anzusehen.

Im Mittelpunkt steht der Begriff der Gerechtigkeit, der in einer vereinfachenden Kurzformel folgendermaßen gefasst wird: „Zusammenfassend kann Gerechtigkeit im Judentum als Form der Gemeinschaftstreue, im Christentum als Liebe bzw. Nächstenliebe und im Islam als Inbegriff göttlicher Offenbarung beschrieben werden." (176) Die Unterschiede zwischen Gerechtigkeit und Liebe kommen dabei nicht zur Geltung. Interessant wäre darüber hinaus, wie in den drei Religionen an philosophische Gerechtigkeitskonzeptionen angeknüpft wird. Im bosnischen Kontext ist die Gerechtigkeitsvorstellung davon geprägt, dass eine Ungleichbehandlung und Privilegierung anderer religiös-ethischer Gemeinschaften beklagt wird (195, 203). V. a. in der jüdischen Religionsgemeinschaft, aber auch bei einzelnen katholischen Vertretern werden starke Stimmen ausgemacht, die kritisch gegenüber der national-religiösen Identitätspolitik Stellung beziehen (197, 209).

Die Arbeit bringt zum Ausdruck, dass soziale und politische Kontexte oftmals einflussreicher sind als theologische Konzepte. Sie zeigt Grenzen eines konsensorientierten Ansatzes (auch von *Nostra aetate* her) in einem politisch brisanten Kontext auf, wobei aber auch keine Alternativen dazu erkennbar werden. Vorbildlich ist, dass sich die Autorin wirklich in den untersuchten Kontext hineinbegeben hat und ihre Untersuchung nicht auf Sekundärstimmen, sondern auf Quellen aus erster Hand aufbaut.

Ein weiteres zentrales Themenfeld sind Fragen der *Menschenrechte*, zu denen ein Band mit dem Titel „Menschenrechte, Christentum und Islam"[61] erschienen ist. Der Band bringt deutlich zum Ausdruck, dass es in beiden Religionen aufgrund ihres pluralistischen Charakters (vgl. 177) „kein einheitliches Verständnis von den Menschenrechten" (26) gibt: „In beiden Religionen finden wir sowohl eine radikale Ablehnung als auch eine bewusste Hinwendung zu den Menschenrechten." (176) Eine Vereinnahmung der Menschenrechte für die eigene Religion steht deren Grundidee entgegen, denn „(i)n gewisser Weise steht das Konzept der Menschenrechte quer zu allen Kulturen" (39). Auch wenn sich die Menschenrechte, wie Konrad Hilpert herausstellt, in einer von antiker Philosophie, römischem Recht und Christentum geprägten Kultur herausgebildet haben, schließt das Aneignungsprozesse in anderen Kontexten keinesfalls aus (60). Damit ist auch eine Brücke zum Gespräch mit Muslimen gegeben. Aufgrund von Vereinnahmungstendenzen letztlich mit dem Preis einer Aufgabe des universalen Charakters werden sog. islamische Menschenrechtserklärungen sowohl in christlichen als auch in muslimischen Beiträgen kritisch betrachtet (22f, 128f).[62]

Der Band enthält zwei Beiträge islamischer Autoren: Der Beitrag von Wolf D. Aries, der keinen streng wissenschaftlichen Charakter hat, blickt von einer religiösen Weltdeutung her kritisch auf die Menschenrechte: „Die universalen Menschenrechte implizieren daher ihre eigene Relativierung im Postulat der Freiheit des Menschen, den Sinn seiner Existenz selbst zu setzen." (162). Liselotte Abid blickt auf der Basis von Interviews und teilnehmender Beobachtung bei Tagungen auf islamische Menschenrechtsdiskurse in Iran, Afghanistan und Indonesien, die zeigen, „dass man sich der Notwendigkeit bewusst ist, sich mit Bereitschaft zur Offenheit mit Menschenrechtsfragen auseinanderzusetzen" (155). So kommt zum Ausdruck, dass nicht die Scharia selbst, sondern bestimmte Interpretationen der Scharia im Widerspruch zu den Menschenrechten stehen. Als „ethischer Anspruch" (147) ist sie vereinbar mit der Moderne – so eine Position aus dem indonesischen Kontext. Im Unterschied dazu hält es der von Abid herangezogene iranische Gelehrte Seyed Mostafa Mohaghegh-Damad für problematisch, wie im Fall der Menschenrechte den Menschen ins Zentrum zu rücken, und spricht von einer „Weltsicht, die sozusagen Gott um des Menschen willen geopfert hat" (135), die das Christentum aufgrund seines Bekenntnisses zur Menschwerdung Gottes leichter akzeptieren könne.

Der abschließende Beitrag von Tobias Benzing und Hans-Georg Ziebertz stellt Ergebnisse einer länderübergreifenden empirischen Studie zu „Menschenrechte[n] in der Wahrnehmung christlicher und muslimischer Jugendlicher" vor. Auffälligerweise stehen die Jugendlichen in Deutschland gerade der Religionsfreiheit und der Freiheit religiöser Rede kritisch gegenüber (186). Wenn Muslime etwa den Schutz vor Folter, Flüchtlingsrechte oder das Recht auf Beschäftigung positiver bewerten als Christen, hängt das vermutlich mit ihrer Minderheitensituation und ihrem gesellschaftlichen Status zusammen (192f). Interessanterweise hängt die Zustimmung zur Trennung von Staat und Religion stärker von der Religiosität als von der Religionszugehörigkeit der Jugendlichen ab (197), sodass sich auch hier eine prinzipielle Zuschreibung an den Islam verbietet. Als Fazit formulieren die Autoren: „Insgesamt zeigt sich unter den befragten Jugendlichen eine hohe Akzeptanz der Menschenrechte." (199) Weitere Ergebnisse aus diesem Forschungsprojekt sowie ihre Interpretation können mit Spannung erwartet werden.

Es ist bemerkenswert, dass durch diesen Band sowie durch die Arbeit von Wettach-Zeitz auch empirische Methoden mit ins Spiel kommen. Dies enthebt nicht von einem soliden Quellenstudium, eröffnet aber neue Möglichkeiten, um gegenwärtigen Ausformungen von Religion in ihrer Vielfalt und Kontextualität auf die Spur zu kommen. Gerade quantitative Methoden kommen jedoch an ihre Grenzen, wenn es etwa darum geht, religiöse Motivationen und Deutungen für Menschenrechte ausfindig zu machen. Ein weiterer Schritt könnte hier auch die verstärkte Rezeption sozialwissenschaftlicher Untersuchungen im Blick auf Religionen und Religiosität sein. Insgesamt zeigen die Bände zu ethischen und sozialethischen Fragestellungen, dass hier bei allem Erkenntnisfortschritt noch ein hohes Maß an Grundlagenarbeit erforderlich ist.

6. Fazit: Ungleichzeitigkeiten und Konvergenzen

Rückblickend lassen sich die folgenden Punkte als Fazit festhalten:

1. Im Vergleich von islamischer und christlicher Theologie in Deutschland zeigen sich weitgehende Ungleichzeitigkeiten: Während die christlichen Theologien fest etabliert, aber durch gesellschaftliche Umbrüche herausgefordert sind, befindet sich die islamische Theologie in einer teils von Integrationserwartungen ge-

[60] Wettach-Zeitz, Tania: *Ethnopolitische Konflikte und interreligiöser Dialog.* Die Effektivität interreligiöser Konfliktmediationsprojekte analysiert am Beispiel der World Conference on Religion and Peace-Initiative in Bosnien-Herzegowina (Theologie und Frieden, 33). – Stuttgart: Kohlhammer 2008. 284 S., geb. 34,00 ISBN 978–3–17–019969–9. Kontextualität kommt in hohem Maß auch in einem auf unterschiedliche islamisch geprägte Länder bezogenen Projekt zur Schulbuchanalyse zur Geltung. Vgl. den neusten Band *Libanon, Syrien, Jordanien und Algerien.* Die Darstellung des Christentums in Schulbüchern islamisch geprägter Länder (Pädagogische Beiträge zur Kulturbegegnung, 27), hg. v. Klaus Hock / Johannes Lähnemann / Wolfram Reiss. – Hamburg: EB-Verlag 2012. 500 S., pb. € 29,00 ISBN 978–3–936912–99–9, sowie die Rezension des Autors zu den früheren Bänden in: ThRv 104 [4] 2008, 321–325.

[61] *Menschenrechte, Christentum und Islam* (Religion und Recht, 2), hg. v. Hans-Georg Ziebertz. – Berlin: Lit 2010. 206 S., pb. € 19,90 ISBN 978–3–643–10464–9.

[62] So auch der Tenor in einem weiteren Band der Reihe „Building Bridges" (s. Anm. 53): Vgl. Fikret Karčić, Two Islamic Declarations on Human Rights, in: *Justice and Rights.* Christian and Muslim Perspectives, hg. v. Michael Ipgrave. – Washington D. C.: Georgetown University Press 2009. 176 S., pb. $ 17,25 ISBN 9781589014893, 146–163.

prägten, teils auch stärker binnenorientierten Aufbauphase. Es ist angesichts der immer noch begrenzten Kapazitäten islamischer Theologie und der Erfordernisse dieser Aufbauphase wichtig, keine unrealistischen Erwartungen aufzubauen. Es wurde aber deutlich, dass zahlreiche Berührungspunkte und Konvergenzen existieren. Inwieweit diese aufgegriffen werden, hängt davon ab, ob es auf beiden Seiten Personen gibt, die mit der notwendigen Fachkenntnis und Sensibilität und ohne Vereinnahmungstendenzen diese Themen angehen können.

2. Mehr denn je bieten sich jetzt Möglichkeiten für gemeinsame Publikationen von islamischen und christlichen Theologen.[63] Daneben haben Selbstreflexion bzw. Auseinandersetzung mit anderen Religionen auch eine bleibende Berechtigung. Bisher werden Dialogthemen mehrheitlich von christlichen Theologen angegangen.[64] Sammelbände werden meist in christlicher Hauptverantwortung mit muslimischer Beteiligung erstellt, wobei interessanterweise in ersten Bänden der neuen islamischen Lehrstühle eine Umkehrung sichtbar wird.[65] Dies zeigt, dass Muslime mit der entstehenden Infrastruktur erst jetzt in die Lage zu solchen Schritten versetzt werden und eine grundsätzliche Zuschreibung des Befundes an den Islam (etwa im Sinne eines mangelnden Dialoginteresses) nicht angebracht ist.
3. Es zeigt sich eine große Diversität der Themen und Zugänge, die in unterschiedlichen Projekt- und Forschungszusammenhängen nebeneinander stehen. Hier könnte die sog. komparative Theologie das Gesamtbild ändern, die in Deutschland stark auf den Islam ausgerichtet ist. Eine kritische Diskussion dieses Ansatzes würde den hier gewählten Rahmen sprengen.[66] Bei dieser Forschungsrichtung sind Versuche einer Schulbildung zu erkennen. Über Sammelbände hinausgehende Ergebnisse sind sicherlich in Kürze zu erwarten.[67] Die komparative Theologie ebenso wie zahlreiche hier vorgestellte Arbeiten sind Indizien dafür, dass die Debatte über die pluralistische Religionstheologie gegenüber einer Beschäftigung mit konkreten Einzelfragen in den Hintergrund getreten ist.
4. Im Blick auf Veröffentlichungen der letzten Jahre haben sich besonders zwei Themenfelder herauskristallisiert:[68] Zunächst sind das Vergleiche von Bibel und Koran. Ein Vorzug ist hier der Fokus auf konkrete Texte (der mikrologische Ansatz der komparativen Theologie wird hier teilweise schon ohne deren Programmatik verwirklicht). Ein zweiter Schwerpunkt sind ethische Themen. Durch sie lassen sich Brücken zwischen Theologie und praktischen Fragen des Alltags und der Integrationspolitik schlagen, was gerade deshalb von Bedeutung ist, da gesellschaftspolitische Motivationen eine zentrale Rolle für den christlich-islamischen Dialog spielen. Es ist auffällig, dass auch zwei Dialogprojekte („Building Bridges" und „Catholic-Shi'a Dialogue") hier Schwerpunkte setzen, was durchaus im Sinne von NAe 3 ist. Ethische Themen in Bezugnahme auf gemeinsame Herausforderungen könnten ein verbindendes Element sein, durch das aber auch wieder neue Grenzlinien sichtbar werden. Dass hier wie in dialogischen Zusammenhängen der Religionspädagogik Bibel und Koran eine zentrale Rolle spielen, deutet darauf hin, dass islamische Schwerpunkte auch Rückwirkungen auf die christliche Theologie haben können.
5. Querschnittsthema fast aller Beiträge ist die Suche nach Gemeinsamkeiten und Unterschieden, nach Konvergenzen und Divergenzen. Standen in *Nostra aetate* im Sinne eines Aufbaus vertrauensvoller Beziehungen zwischen den Religionen zunächst die Gemeinsamkeiten im Vordergrund, stellen mehrere aktuelle Publikationen besonders die Differenzen heraus, ohne dass daraus einseitige oder unangemessene Abgrenzungen resultieren.[69] Auf der Beschäftigung mit dem Anderen aufbauende Rückspiegelungen auf das Eigene stehen meist noch nicht im Vordergrund. Trotz der zahlreichen Neuerscheinungen der letzten Jahre bleiben auch noch offene Themen von *Nostra aetate* her. Ein Beispiel dafür ist die christliche Bewertung Muhammads.[70]
6. Bei einer ganzen Reihe von Publikationen wurde das Judentum mit einbezogen, was aufgrund der engen religionsgeschichtlichen Bezüge auch naheliegt. Aufgrund der unterschiedlichen Diskurssituation und der so entstehenden Komplexität ist dies schwierig, aber in jedem Fall zu begrüßen. Da die jüdische Theologie in Deutschland personell geringer ausgestattet ist als die islamische, wird es schwierig bleiben, Projekte auch zusammen mit jüdischen Partnern durchzuführen, wie es bisher erst in seltenen Fällen gelungen ist.[71]

Der christlich-islamische Dialog hat sich zu einem sehr dynamischen Feld der Theologie entwickelt. Das Erscheinen einer immensen Zahl von Publikationen, insbes. auch von Sammelbänden, die nicht immer die erforderliche Kohärenz aufweisen, stellt auch vor Probleme. Weitere fundierte Beiträge in monographischer Form sind in den nächsten Jahren mit Spannung zu erwarten, ebenso wie weitere gemeinsam von muslimischen und christlichen Theologen verantwortete Publikationen.

Der Blick auf die Neuerscheinungen zeigt, dass es sich um ein komplexes Feld handelt, das christlicherseits immer noch lediglich punktuell in den Strukturen theologisch-universitärer Forschung verankert ist. Vielfach spielt die Religionspädagogik – sowohl im Kontext islamischer Theologie als auch der interreligiösen Verständigung – eine Vorreiterrolle, was mit der Einführung islamischen Religionsunterrichts und dem gemeinsamen Lernort Schule zusammenhängt. Allerdings kann die Religionspädagogik viele der aufkommenden Fragen nicht alleine klären. Somit wäre eine intensivere und breitere Verankerung der Thematik wünschenswert, damit neue Kooperationsmöglichkeiten mit islamischen Theologen auch realisiert werden können. Dazu bedarf es jedoch nicht unbedingt einer Zusatzdisziplin, die der Gefahr unterliegt, als exotisch angesehen zu werden. Vielmehr könnte im Rahmen der bestehenden theologischen Disziplinen verstärkt dialogisch gearbeitet werden.

[63] Vgl. z. B. Klaus von Stosch / Mouhanad Khorchide, Umma und Kirche, in: ThGl 100 (2010), 344–360.

[64] Es gibt weiterhin nur wenige islamische Theologen, die sich intensiv mit christlicher Theologie beschäftigt haben. Eine Ausnahme ist etwa die zukünftige Prof.in für Islamische Glaubenslehre am Zentrum für Islamische Theologie der Univ. Tübingen, Lejla Demiri.

[65] Vgl. Ucar/Bergmann, *Islamischer Religionsunterricht* (s. Anm. 24); Ucar, *Imamausbildung* (siehe Anm. 27); Behr/Krochmalnik/Schröder, *Der andere Abraham* (s. Anm. 26) (siehe dazu o. 2.).

[66] Vgl. Friedmann Eissler, Komparative Theologie. Eine Alternative zu bisherigen religionstheologischen Konzepten?, in: *Materialdienst der EZW* 74 (2011), 449–455, sowie grundlegend *Komparative Theologie*. Interreligiöse Vergleiche als Weg der Religionstheologie, hg. v. Reinhold Bernhardt / Klaus von Stosch, Zürich 2009 (vgl. dazu den Art. von Michael Biehl in: ThRv 106 [3] 2010, 189f).

[67] Vgl. die Buchreihe „Beiträge zur komparativen Theologie" im Verlag Schöningh.

[68] Damit soll nicht bestritten werden, dass es weitere Themenfelder gibt, etwa im Bereich der Dogmatik und der Fundamentaltheologie. Vgl. etwa Kerger, Tom: *Pia interpretatio*: vier christliche Theologen im Gespräch mit dem Islam, Trier 2010 (vgl. dazu die Rez. von Ulli Roth in ThRv 107 [2] 2011, 156f); Körner, Felix: *Kirche im Angesicht des Islam*. Theologie des interreligiösen Zeugnisses, Stuttgart 2008 (vgl. dazu die Rez. von Hans Zirker in ThRv 105 [5] 2009, 424–427); Middelbeck-Varwick, Anja: *Die Grenze zwischen Gott und Mensch*. Erkundungen zur Theodizee in Islam und Christentum, Münster 2009 (vgl. dazu die Rez. von Klaus von Stosch in ThRv 106 [2] 2010, 168–170).

[69] Vgl. dazu Andreas Renz, Katholisch-muslimischer Dialog wohin? Spannung zwischen Konsens- und Differenzhermeneutik, in: HerKorr Spezial H. 2/ 2009, 51–54.

[70] Vgl. Madigan, Nostra Aetate (s. Anm. 12), 788–795; Anja Middelbeck-Varwick, Muhammad, der Prophet nach Jesus? Katholisch-theologische Bewertungen im Ausgang des Zweiten Vatikanischen Konzils, in: *CIBEDO-Beiträge* 2 (2010), 56–63. Georg Langenhorst, Trialog im Zeichen Abrahams? Chancen und Grenzen trialogischen Lernens im konfessionellen Religionsunterricht, in: Behr/Krochmalnik/Schröder, *Der andere Abraham* (s. Anm. 26), 187–216, setzt sich ausgehend vom Schweigen zu Muhammad in NAe 3 mit verschiedenen Positionen auseinander und sieht in Muhammad einen prophetischen Menschen analog zu herausragenden Persönlichkeiten (213).

[71] Vgl. Francesca Yardenit Albertini / Stefan Alkier / Ömer Özsoy, Gott hat gesprochen – aber zu wem? Das Forschungsprojekt „Hermeneutik, Ethik und Kritik Heiliger Schriften in Judentum, Christentum und Islam", in: ZNT 26 (2010), 27–37. Durch den frühen Tod der jüdischen Theologin Albertini fand dieses wegweisende Projekt leider ein Ende.

Exegese / Altes Testament

Görg, Manfred: **Mythos und Mythologie**. Studien zur Religionsgeschichte und Theologie. – Wiesbaden: Harrassowitz 2010. 337 S. (Ägypten und Altes Testament, 70), geb. € 62,00 ISBN: 978–3–447–05895–7

Den alten Ägyptern sagt man zu Recht Intelligenz, Organisationstalent, Fleiß und Sinn für Mythologie nach – alles Eigenschaften, die auch Manfred Görg in hohem Maße auszeichnen. G., renommierter Ägyptologe und Alttestamentler, hat bisher über tausend wissenschaftliche Aufsätze publiziert, oft in der von ihm selbst viele Jahre lang hg. Zeitschrift „Biblische Notizen" und in der von ihm begründeten und noch heute betreuten Reihe „Ägypten und Altes Testament". Fast einhundert verstreute Beiträge sind in drei Sammelbänden bequem zugänglich gemacht: Beiträge zur Zeitgeschichte der Anfänge Israels (1989); Aegyptiaca – Biblica: Notizen und Beiträge zu den Beziehungen zwischen Ägypten und Israel (1991); Studien zur biblisch-ägyptischen Religionsgeschichte (1992). Ein vierter Aufsatzband – das vorliegende Buch – sollte 2008 zum 70. Geburtstag des Autors als Band 70 der Reihe „Ägypten und Altes Testament" erscheinen. Die Herstellung hat sich bis Anfang 2011 verzögert, doch sind die darin enthaltenen 25 Einzelbeiträge natürlich auch jetzt hoch willkommen.

Nur eine Aufzählung der Einzeltitel kann die Vielfalt der von G. behandelten Themen sichtbar machen: „Menschenwort" und „Gotteswort": Die biblische Ursprache als Gegenstand biblischer Theologie; Der Eine als der Andere: Der Gottesname im AT; YHWH als Toponym; YHWH als Ehemann und Löwe: Ambivalenz und Kohärenz in der Metaphorik des Hoseabuches; Gott als König: Die Bedeutung einer komplexen Metapher für das Gottesverständnis der Psalmen; Chaos und Chaosmächte im AT; Vorwelt – Raum – Zeit: Schöpfungsvorstellungen im 1. Kapitel der Bibel; Das Übersetzungsproblem in Gen 2,1; Der Granatapfel in der Bildersprache des Hohenliedes; „Gegenwelten" – biblisch und religionsgeschichtlich betrachtet; „Ebenbild Gottes" – Ein biblisches Menschenbild zwischen Anspruch und Realität; Mensch und Tempel im „Zweiten Schöpfungsbericht"; Abrahamsbilder in der Bibel: Zum Problem einer interreligiösen Orientierung am „Vater des Glaubens"; Mose – Name und Namensträger; „Schreiten über Löwe und Otter": Beobachtungen zur Bildsprache in Ps 91; Abraham und die Philister; Israel in Hieroglyphen; Der sog. Exodus zwischen Erinnerung und Polemik; Mose und die Gaben der Unterscheidung: Zur aktuellen Diskussion um Jan Assmanns Buch „Moses der Ägypter"; Der Dämon im Ritualgesetz des Yom Kippur; Vom Wehen des Pneuma; Die „Heilige Familie": Zum mythischen Glaubensgrund eines christlichen Topos; Die Göttin Isis und die heilige Maria: Gottesmütter im Vergleich; Gottes Sohn und Gottes Kind: Ein Beitrag zum Verhältnis [von] Mythologie und Mystik; Offenbarung als Mythos?

Die von G. im Buchtitel und im Vorwort angedeutete und in den Beiträgen wiederholt in Erinnerung gerufene Unterscheidung zwischen „Mythos" und „Mythologie" ist für den Vf. grundlegend. Unter „Mythos" wird dabei ein – vermutlich potentiell unerschöpfliches – Repertoire von Mythologemen verstanden, deren Herkunft sich im Dunkel der Geschichte verliert. Fassbar wird der Mythos erst, wenn er in der „Arbeit am Mythos" zu Mythologie wird und als Träger theologischer und existenzieller Aussagen dient. Für G. hat die Unterscheidung zwischen Mythos und Mythologie mehr als nur terminologische Bedeutung. Er verbindet sie mit einer religionsphilosophischen These von großer Tragweite: Wie die Mythologie den Mythos als ihre Grundlage und Voraussetzung nicht entbehren kann, so kann sich auch die heutige Theologie nicht der Mythologie entledigen. Alle einschlägigen Versuche des Verzichts auf Mythologie sind zum Scheitern verurteilt, würden sie doch die Theologie ihrer Basis berauben. Das gelte auch für den (vergeblichen) Versuch von Papst Benedikt XVI., den christologischen Titel „Sohn Gottes" aus dem mythologischen Sinnzusammenhang zu lösen, der nichts weiter sei als eine „Poesie der Mächtigen" (320, 327). Mag sich die Theologie auch noch so sehr um begriffliche Umsetzung mythologischer Rede bemühen, sie sei und bleibe Mythologie und damit „Arbeit am Mythos".

Ausgehend von diesem Grundsatz gelingt es dem Vf., auch die Frage nach dem Verhältnis zwischen Geschichte und Fiktion z. B. in den Erzelternerzählungen der Genesis neu zu bewerten. Weit davon entfernt, diese Erzählungen als Belege für authentische historische Erinnerung zu nehmen, verweist G. auf die „übergeschichtliche" und sogar aktuelle Dimension, die in ihnen zum Ausdruck komme. So gehe es in der unhistorischen Erzählung von Isaaks Kontakt mit dem Philisterfürsten Abimelech (Gen 26) nicht um Ereignisse in einer zu postulierenden Erzelternzeit im zweiten Jahrtausend v. Chr., sondern „um die Koexistenz Israels mit den mehr oder weniger etablierten Nachbarn. [...] Gerade angesichts schier unlösbar erscheinender Probleme in der politischen Gemengelage des Nahen Ostens heutzutage könnte es von Interesse sein, das biblische Modell einer Partnerschaft in der Vorvergangenheit der eigentlichen Volkwerdung Israels zum Anlass für eine Neubesinnung zu nehmen." (250)

Das Oeuvre von Manfred Görg ist nicht nur für Ägyptologen und Alttestamentler von fachwissenschaftlichem Interesse. Auch Vertreter der systematischen und praktischen Fächer der Theologie sollten G.s *ceterum censeo* – seinen Hinweis auf die Unentbehrlichkeit von Mythos und mythologischer Rede – vernehmen und beherzigen.

Berlin Bernhard Lang

Hossfeld, Frank-Lothar / **Zenger**, Erich: **Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament**. Psalmen 101–150. – Freiburg i. Br.: Herder 2009. 912 S., geb. € 125,00 ISBN: 978–3–451–26827–4

Weit über die deutsche Psalmenforschung hinaus sind die Namen von Frank-Lothar Hossfeld, Univ. Bonn, und Erich Zenger, bis zu seinem Tod im Jahre 2010 Emeritus an der Univ. Münster, gut bekannt. Mit dem Kommentar über die Psalmen 101–150 haben die beiden Exegeten nun den zweiten Band ihrer auf vier Teile angelegten Kommentierung des Psalters in der Reihe „Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament" vorgelegt. Neben dem noch ausstehenden Teilband über die Psalmen 1–50 war zum Zeitpunkt der Veröffentlichung ein vierter Band geplant, der die Einleitung in den Gesamtpsalter bieten soll. Wie sein 2007 erschienener Vorgängerband über die Psalmen 51–100 ist der zu besprechende Teilband dem Programm „Psalmenexegese und Psalterexegese" verpflichtet. Diesem grundlegend neuen Ansatz der gegenwärtigen Psalmenforschung haben die beiden Vf. in zahlreichen Vorarbeiten und v. a. den gemeinsam verfassten Kommentarbänden in der Reihe „Neue Echter Bibel" (NEB) Vorschub geleistet. Dabei geht es ihnen darum, die Psalmen nicht nur als „in sich geschlossene Einzeltexte" wahrzunehmen, sondern sie auch als „Teiltexte von Psalmengruppen bzw. von Teilpsaltern bzw. des Gesamtpsalters" (9) auszulegen. Dieser Anspruch kommt in mehrfacher Hinsicht in Aufbau und Durchführung des Kommentars zum Tragen.

Auf Vorwort (9f) und ausgewähltes Literaturverzeichnis für den Band (11–15) folgt eine von Erich Zenger verfasste einleitende Skizze zur Entstehungsgeschichte von Ps 101–150 (17–26). Daran schließt sich die Analyse der Texte an, die nicht nur der Gattung des Kommentars geschuldet ist, sondern auch die Einzelpsalmen als selbstständige poetische Texte in den Fokus nimmt. Die psalterexegetische Perspektive wird in einer Reihe von Exkursen eingebracht, die die Kommentierung von Teilsammlungen oder redaktionell zusammengehörigen Psalmengruppen eröffnen. Als Einschübe in die fortlaufende Kommentierung geben die Exkurse einen Überblick über die Entstehung der folgenden Kompositionseinheit und erlauben die schnelle Einordnung in das Wachstum des Gesamtpsalters.

Die Abschnitte zu den einzelnen Psalmen sind jeweils namentlich einem der beiden Vf. zugeordnet und zeigen einen stringenten Aufbau. Dabei erleichtern zusätzliche Randtitel die Orientierung. Am Anfang steht jeweils eine Auswahl von Spezialliteratur für den jeweiligen Psalm, der eine Übersetzung mit textkritischen und philologischen Anmerkungen folgt („Text"). Die anschließende „Analyse" untersucht den Text in Auseinandersetzung mit wichtigen Forschungspositionen unter den Gesichtspunkten von Form und Gattung, Gliederung und literarischem Wachstum sowie Datierung. Eine Neuerung gegenüber dem Vorgängerband stellt die abschließende Aufbauskizze dar, die einen guten Überblick für die weitere Analyse bietet. Der psalterexegetische Ansatz kommt in diesem Abschnitt in der konsequenten Einbeziehung der literarkritischen und redaktionsgeschichtlichen Fragestellung zum Tragen, wodurch bereits erste Weichen zur redaktionellen Vernetzung der Psalmen gestellt werden. Die „Auslegung" selbst bietet eine fortlaufende Kommentierung des Textes, in der eine Fülle von Beobachtungen zusammengetragen werden. Zahlreiche Abbildungen ikonographischen Materials illustrieren die Auslegung einzelner Psalmen und zeigen anschaulich, dass die Motivik der Psalmen in der Bild- und Gedankenwelt des Alten Orients wurzelt. Eine methodische Neuerung gegenüber älteren Kommentarwerken stellt der nachfolgende Abschnitt „Kontext, Rezeption und Bedeutung" dar, in dem entsprechend dem methodischen Zugang ausführlich die Positionierung des Einzelpsalms und ggf. seiner redaktionellen Bearbeitungen zur Sprache kommt. Hier wird zuerst die Vernetzung des Psalms mit seinen direkten Nachbarn und seine Stellung innerhalb einer Teilsammlung wie z. B. des sog. Wallfahrtspsalters Ps 120–134 thematisiert. Darüber hinaus werden aber auch redaktionelle und kompositionelle Linien in den Gesamtpsalter hinein ausgezogen, sodass die Einzelpsalmauslegung mit der Psalterexegese ergänzt wird. Die Beobachtungen werden in den bereits erwähnten Exkursen gebündelt und bilden auch die Grundlage für die einleitende Skizze zur Entstehung der Psalmen 101–150. Ein Vergleich mit der Septuagintafassung des Psalms schließt den Kommentierungsabschnitt über Kontext, Rezeption und Bedeutung ab. Wo es sachlich gerechtfertigt ist, sind auch Anmerkungen zur Wirkungsgeschichte des jeweiligen Psalms im NT beigegeben. In die Präsentation der Septuagintafassung sind Ergebnisse des an der Univ. Münster angesiedelten Forschungsprojekts „Übersetzungstechniken und Interpretationen im Septuagintapsalter" mit eingeflossen. Die gegenüber dem Vorgängerband ausführlichere Berücksichtigung der griechischen Textüberlieferung geht ebenso wie die Einführung der Aufbauskizzen am Ende des Abschnittes zur Analyse auf Anregungen von Bernd Janowski zurück (vgl. ders., Das Buch der unverfälschten Spiritualität. Zum neuen Psalmenkommentar von F.-L. Hossfeld und E. Zenger, BZ 47, 203, 43–65). Konsequenterweise findet deshalb in diesem Band auch Ps 151 Berücksichtigung, der zwar im masoretischen Psalter nicht bezeugt ist, aber den Abschluss des Septuagintapsalters bietet.

Da mit diesem Kommentarband von H. und Z. nun erstmals ein durchgearbeiteter redaktionsgeschichtlicher Entwurf für den Gesamtpsalter vorliegt (vgl. zu Psalmen 51–100 den Vorgängerband und zu den Psalmen 1–50 den entsprechenden Band in NEB), soll ihr Modell an dieser Stelle kurz vorgestellt werden: Ausgangspunkt für die Entstehung des dritten Psalterteils ist nach H./Z. ein „JHWH-König-Psalter" Ps 2–100*, der Anfang des 5. Jh.s. v. Chr. abgeschlossen

worden sei. Dieser werde in der Mitte des 5. Jh.s. v. Chr. durch die Psalmenreihe 101–106 zu einem „geschichtstheologischen Psalter" ausgebaut, der in 106,47f mit der Bitte um Rettung und Sammlung Israels aus dem Exil ende. Mit dem Neueinsatz in Ps 107 beginne ein Ps 107–136 umfassender Kompositionsbogen, der sich entstehungsgeschichtlich in die Abschnitte 107.108–110.111–112.113–118.119.120–134.135–136 gliedern lasse. Als Dankliturgie beschreibe er den Weg Israels vom zweiten Exodus (Pessach-Hallel Ps 113–118) bis zur Wallfahrt zum Zion (Wallfahrtspsalter Ps 120–134), sodass er von H./Z. als „Zionspsalter" benannt wird. Für die Anfügung des fünften Davidpsalters Ps 138–145 zeichne eine weitere Redaktion verantwortlich, die auch in den Überschriften einiger Wallfahrtspsalmen eine nachträgliche Davidisierung vornehme. Der fünfte Davidpsalter sei als Fortschreibung des Zionspsalters Ps 2–136 verfasst worden, wobei die Redaktion aber v. a. die Schaffung eines fünfteiligen Psalmenbuches als „Tora Davids" intendiert habe. Mehrere Einzelpsalmen profilieren im Modell von H./Z. das Anliegen der Redaktion: Während der Torapsalm Ps 1 als „Prolog" den Psalter eröffne, diene Ps 137 als „Brückentext" für den Übergang vom vorgegebenen Zionspsalter zum Davidpsalter Ps 138–145. Der Davidpsalm 86 werde dagegen als „Solitär" innerhalb der Korachgruppe Ps 84–85.87–88.89 eingeschrieben, damit auch im dritten Psalmenbuch ein Davidpsalm stehe. Schließlich entwerfe das Schluss-Hallel Ps 146–150 eine eschatologische Vision mit schöpfungs-, zions- und armentheologischer Prägung. Gegenüber dem Schlusspsalm des fünften Davidpsalters Ps 145 setze das Finale neue Akzente, insofern JHWH nun zuallererst der in Zion/Jerusalem gegenwärtige König sei, der die Armen Israels als sein Volk erwähle und errette. Dementsprechend sei auch nicht mehr „David", sondern das „arme Israel" Vorsänger und Stimmführer des kosmischen Lobpreises. In dieser Komposition von Ps 146–150 sehen H./Z. die „Schluss-Redaktion" des Psalters am Werk, die aus dem „Fünfteiligen Davidpsalter" das Buch der Lobpreisungen („Sefer Tehillim") gemacht habe. Bei der zeitgeschichtlichen Einordnung der letzten Redaktion bleibt ein großer Spielraum, da sowohl das 3. Jh. v. Chr. als auch eine Datierung im Kontext des antiseleukidischen Kampfes zwischen 200 und 150 v. Chr. in Betracht gezogen werden.

Dass bei einer „Skizze" Fragen offen bleiben, liegt schon in der Natur der Gattung. Dessen ungeachtet kann die forschungsgeschichtliche Bedeutung des Entwurfes nicht hoch genug eingeschätzt werden, da die Vf. eine unschätzbare Diskussionsgrundlage vorgelegt haben, die einen Ausgangspunkt für die weitere Erforschung des dritten Psalterteils und des Gesamtbuches bieten wird.

Der hier besprochene Kommentarband der beiden renommierten Alttestamentler kann nicht nur durch die Materialfülle und die sorgfältige Ausarbeitung überzeugen, sondern er setzt auch neue Maßstäbe in der Psalmenforschung. Mit der konsequenten Verbindung von Psalmenexegese und Psalterexegese repräsentiert er einen Paradigmenwechsel der atl. Forschung. Die literarischen Beziehungen der Psalmen untereinander spielen in der Forschung seit jeher eine Rolle, aber der neue Zugang des Kommentars zeigt sich daran, dass die Vernetzungen konsequent historisch differenziert werden. Auf diese Weise bleibt die viel beschworene Intertextualität nicht in der Schwebe, sondern die Auslegung des Einzelpsalms wird mit den rekonstruierten Wachstumsstufen des Psalters korreliert, sodass psalmübergreifende Sinndimensionen deutlich werden. Gerade im letzten Drittel des Psalters (Ps 101–150) dominieren in formgeschichtlicher Hinsicht „Mischgattungen", bei denen man nur noch in wenigen Fällen von einem kultischen Gebrauch ausgehen kann. Stattdessen muss in vielen Fällen ein literarischer Abfassungszweck angenommen werden, sodass die Analyse sich zwingend des literar- und redaktionsgeschichtlichen Instrumentariums bedienen muss. Als Beispiel sei hier auf die Auslegung von Ps 137 verwiesen. In der Exegese dieses Psalms können H. und Z. nachweisen, dass ihm neben seiner Bedeutung als Klagetext v. a. buchredaktionelle Funktion als „Brückentext" zu den Nachbarpsalmen Ps 135–136 sowie Ps 138–145 zukommt (vgl. 25; 697–699). Auch wenn des Öfteren Vorbehalte gegenüber der Anwendung der literarkritischen und redaktionsgeschichtlichen Methode in der Psalmenforschung geäußert werden, zeigen die Vf., wie dieser Zugang gelingen kann. Das heißt nicht, dass ihre Analysen im Einzelnen über jeden Zweifel erhaben sind, aber sie nehmen die literarischen Probleme der Texte und des Buches insgesamt ernst und machen damit eine fruchtbare Diskussion der Ergebnisse möglich. Schließlich ist der besprochene Band nicht nur für Spezialisten zugänglich: Entsprechend der breiten Zielgruppe der Gesamtreihe machen die beigefügte Übersetzung und der gut kommentierte Gebrauch hebräischer Begriffe die Ausführungen auch für Leser ohne Kenntnisse des Bibelhebräischen verständlich. Frank-Lothar Hossfeld und Erich Zenger haben mit ihrem Kommentar zu den Psalmen 101–150 ein Standardwerk vorgelegt, das Wissenschaft und Praxis gleichermaßen bereichern wird. Es bleibt zu hoffen, dass die Vorarbeiten für die noch ausstehenden Bände so weit gediehen sind, dass das Projekt auch nach dem Tod von Erich Zenger zeitnah zu Ende geführt werden kann.

Göttingen Anja Klein

Ernst, Stephanie: **Segen – Aufgabe – Einsicht**. Aspekte und Bilder des Alterns in den Texten des Alten Israel. – St. Ottilien: Eos 2011. 252 S. (Arbeiten zu Text und Sprache im Alten Testament, 93), brosch. € 29,95 ISBN: 978–3–8306–7485–6

Das Thema Alter beschäftigt nicht nur unsere heutige Gesellschaft; es bildet auch eine Herausforderung für die Bibelwissenschaft. „Der alte Mensch im Alten Testament" ist zwar Gegenstand einiger Aufsätze, Lexikonartikel und sogar zweier englischsprachiger Bücher[1], aber eine wissenschaftlichen Ansprüchen genügende Monographie steht aus. Eine solche zu schreiben oder auf eine solche hinzuarbeiten, unternimmt die von Theodor Seidl betreute Würzburger Habil.schrift von Stephanie Ernst. Sie ist als zweipolige Studie angelegt: Die wichtigsten auf das Alter bezogenen atl. Texte sollen – erstens – linguistisch und philologisch untersucht und – zweitens – auf jene Informationen hin ausgewertet werden, die sie über Alter und Altern enthalten.

Der sprach- und textwissenschaftliche Pol der vorliegenden Arbeit beeindruckt durch die eingehende Untersuchung nicht nur der hebräischen, sondern auch der akkadischen Termini und Wortfelder, die mit Alter und Altern zusammenhängen. Das von *zâqân* „Bart" (vgl. akkadisch *ziqnu* „Bart, Kinn") abgeleitete *zâqen* „alt" bedeutet ursprünglich nichts anderes als „bärtig, barttragend". Es ist das häufigste auf Alter hinweisende Wort der Hebräischen Bibel. Nur in der Genesis belegt ist das Wort *zequnîm* „Greisenalter" (Gen 21,2.7; 37,3; 44,20). Was die vom Alter handelnden Texte angeht, so sieht sich die Vf.in einer kaum zu bewältigenden Fülle gegenüber. Sie meistert diese, indem sie viele Themen knapp und oft in Tabellenform abhandelt – so etwa die an junge Menschen gerichteten Mahnungen zum respektvollen Umgang mit den Alten. Der Klassiker ist: „Vor grauem Haar sollst du aufstehen, und du sollst Ehre erweisen dem Angesicht eines Alten" (Lev 19,32); zum Thema gehören noch Spr 23,22; Sir 3,11–13; 8,9 – mit der oft zu beobachtenden Tendenz des Siraziden, altes Traditionsgut in größerer Ausführlichkeit als die älteren Quellen zu bieten. In biblischer Zeit – und heute noch in den Ländern des Vorderen Orients – wird den Alten Ehrerbietung entgegengebracht. Bedacht wird auch das Thema „Geringschätzung und Verachtung von Vater und Mutter" (Ex 21,17; Lev 20,9; Dtn 27,17; Spr 1,8; 15,20; 20,20; 23,22; 30,17) als Fall von Verletzung der Verhaltensnorm; es wird tabellarisch präsentiert und kursorisch behandelt.

Daneben stehen fünf längere, akribisch ausgeführte textlinguistische und literarkritische Untersuchungen von Prosatexten: (1) David lädt den greisen Barsillai ein, an seinen Hof zu kommen (2 Sam 19,32–42). (2) David, hochbetagt und der Wärme bedürftig, erhält die schöne Abischag als Pflegerin (1Kön 1,1–4). Zwei Mängel des Betagten – krankhafte Untertemperatur und Impotenz des Greises – sollen durch eine junge Frau behoben werden, die mit ihm schläft (39f).[2] (3) König Rehabeam lehnt den klugen Rat der Alten ab (1Kön 12,1–19). Der König sucht den Rat erfahrener Männer; er konsultiert kein institutionalisiertes beratendes Gremium. Rehabeam wird „als politisch kurzsichtig handelnder und auf seine Macht fixierter Herrscher dargestellt" (82), der die lebenserfahrene Weisheit der Alten verschmäht. (4) Todesstrafe durch Steinigung für den widerspenstigen Sohn, verhängt von den Ältesten der Stadt (Dtn 21,18–21). (5) Vor seinem Tod segnet der greise, bettlägerige Jakob die Söhne seines Sohnes Josef (Gen 47,29–48,22). In der literarkritisch erarbeiteten Grundschicht sieht die Vf.in ein den Wechsel der Generationen markierendes Ritual, das den Jüngeren darauf vorbereitet, ohne den Älteren auszukommen. Der Alte nimmt Abschied, Nachfolger werden designiert. In der spätdatierten Erweiterung (Gen 48,3–6) werden Efraim und Manasse, die beiden Söhne Josefs, zu Erben Jakobs bestimmt; darin scheint sich die Aufnahme zweier Stämme in den Stammesverband zu spiegeln.

Eine ebenso ausführliche textlinguistische Analyse wird zu zwei jeweils komplett besprochenen Psalmen vorgelegt: „Verwirf mich nicht zur Zeit meines Alters" (Ps 71); „Siebzig Jahre, und, wenn bei Kräften, achtzig Jahre" (Ps 90). Der bisherigen Forschung galt Psalm 71 als Gebet eines älteren Menschen; die Vf.in lehnt diese Interpretation mit Recht ab. Der in V. 9 erfolgende Hinweis auf das Alter diene lediglich als Beispiel für eine Zeit, in welcher der Beter der göttlichen Zuwendung besonders bedürfe. Vielmehr liege der Schwerpunkt auf der Bitte um lebenslangen göttlichen Beistand – von der Wiege bis zur Bahre, wie vom „persönlichen Gott" erwartet. Den Ausdruck „persönlicher Gott" verwendet die Vf.in allerdings nicht.[3]

Beim zweiten Pol der Arbeit – die Rekonstruktion der Wahrnehmung des alten Menschen in der Bibel – hat die Vf.in mit der fehlenden Aussagekraft eines Großteils ihres Quellenmaterials zu kämpfen. „Eine umfassende Beschreibung ist aufgrund der Begrenztheit der Quellen und der unterschiedlichen Entstehungszeit der einzelnen Texte nicht zu leisten." (17) Als Leitmotiv der ganzen Studie klingt diese Klage immer wieder an (161, 211, 229, 231).

Doch nicht immer ist die Klage berechtigt. Als Beispiel mag die Erzählung von der Einladung des greisen Barsillai dienen (2Sam 19). Unter Hinweis auf

[1] J. G. Harris, Biblical Perspectives on Aging, Philadelphia 1987; R. Z. Dulin, A Crown of Glory: A Biblical View of Aging, New York 1988.

[2] Vgl. auch R. S. Hess, David and Abishag, in: G. Galil u. a. (Hg.), Homeland and Exile (VT.S 130), Leiden 2009, 427–438.

[3] Zum Thema und zu Psalm 71 vgl. Hermann Vorländer, Mein Gott. Die Vorstellungen vom persönlichen Gott im Alten Orient und im Alten Testament, Kevelaer 1975, 286.

sein hohes Alter von 80 Jahren lehnt Barsillai die Einladung Davids ab – er kann nicht mehr gut hören und sehen; er lebt auf sein Ende zu. Die Vf.in kennzeichnet Barsillai als klugen Mann, der um seine Altersschwäche weiß. David nimmt auf den Wunsch Barsillais dessen Diener Kimham an den Hof. Die Vf.in schreibt: „Eine aktive Unterstützung des Königs [durch Barsillai] ist nicht mehr möglich; diese Aufgabe muss von Jüngeren übernommen werden." (55) Hier wird man der Vf.in widersprechen. Der Text sagt nichts über eine mögliche Stellung Barsillais als Ratgeber am Königshof; lediglich von seiner Versorgung ist die Rede. Auch Kimham darf als bereits älterer Mann vorgestellt werden, der nun in den Genuss der Versorgung am königlichen Hof kommt. Ehrenvolle Versorgung am Hof ist auch sonst belegt, man denke nur an die Überführung des gelähmten Mefiboschet (Merib-Baal) an den Hof Davids (2Sam 9,8–13) und die Unterbringung der alten Eltern Davids beim König von Moab (1Sam 22,3f). Auch die Babylonier kennen den Brauch: Der babylonische Kommandant Nebusaradan bietet dem greisen Propheten Jeremia an, ihm nach Babylon zu folgen, um dort ehrenvolle Pension zu erhalten (Jer 40,1–6). Unter den in Babylon versorgten ehemaligen Vasallenkönigen nimmt Ex-König Jojachin die erste Stelle ein (2Kön 25,28f).[4]

Die Vf.in ist in der philologischen Bearbeitung biblischer Texte mehr zu Hause als in der Erhebung und Interpretation von Fakten, die sich zu einem wohl lückenhaften, jedoch kohärenten Bild antiker Lebensverhältnisse zusammenfügen lassen. Sie gehört einer Schule an, welche die philologische Arbeit dem kulturhistorischen Interesse vorzieht. Dass innerhalb dieser Schule auch Fragen der Kultur- und Sozialgeschichte in den Blick kommen, ist der Würdigung wert. Das Thema „der alte Mensch in der Bibel" wird durch die vorliegende originelle Studie allerdings nicht erschöpft.

Berlin Bernhard Lang

Erzberger, Johanna: **Kain, Abel und Israel.** Die Rezeption von Gen 4,1–16 in rabbinischen Midraschim. – Stuttgart: Kohlhammer 2011. 384 S. (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament, 192), kt € 36,80 ISBN: 978–3–17–021479–2

Es gibt einfachere Unternehmen, als die Spuren biblischer Themen und Motive in den aggadischen rabbinischen Midraschim zu suchen und sie und ihre Auslegungsmethoden systematisch darzustellen. Die Vf.in, wissenschaftliche Mitarbeiterin der Deutschen Bischofskonferenz und Lehrbeauftragte an der PTH Münster, hat sich in ihrer Diss. methodologisch auf hohem Niveau dieser Aufgabe gestellt und sie mit viel Geschick gemeistert, zumal sie im Vorfeld durch einen Wust von Begriffsklärungen, Abgrenzungsfragen und Forschungspositionen ihr eigenes methodisches Konzept und Vorgehen festlegen musste. Angesichts des a-historischen Interesses der rabbinischen Literatur im Allgemeinen entscheidet sich E. für eine rezeptionsgeschichtlich orientierte Analyse der vorgenommenen Midraschim-Texte. Sie betont aber, dass „zwischen der historischen Bedingtheit der Midraschim, dem Kontext, in dem sie den Bibeltext wahrnehmen, und dem Kontext, in den sie die Auslegung des biblischen Textes innerhalb der Midraschim stellen, [...] ein enger Zusammenhang [besteht]" (27). Sie spricht in diesem Zusammenhang von unterschiedlichen Plausibilitätsstrukturen der biblischen Autoren, der rabbinischen Ausleger und der heutigen Leserschaft, von denen erstere von der heutigen Leserschaft je neu zu rekonstruieren sind.

Den Ausgangspunkt der Ausführungen bildet eine Exegese des Prätextes, von Gen 4,1–16 (MT). Daran schließt die Präsentation der deutschen und hebräischen Texte der rabbinischen Auslegungskommentare an, wobei E. einerseits die fortlaufenden Auslegungskommentare von *Genesis Rabba* und der *Tanchuma*-Literatur und andererseits jene Textabschnitte und -gruppen anführt, in denen auf Elemente der Kain-und-Abel-Geschichte zurückgegriffen wird. Bei letzteren handelt es sich v.a. um einige fest geprägte Traditionsstücke, die teilweise auch in *Genesis Rabba* vorkommen (‚Auf- und Abstieg der שכינה', ‚vom Verlangen', ‚von der ‚Flucht nach Osten'', ‚das Opfer der Noahsöhne', ‚drei lieben den Ackerbau', ‚die größere Zugabe'), teilweise in sonstigen Midraschim (‚Umkehr', ‚Eintreten Gottes für die Verfolgten', ‚die wechselseitig sich überbietenden Pläne der Frevler', ‚Brüderpaare', ‚Besitz', ‚Aussatz', ‚Gott prüft drei'). Diese Traditionsstücke gruppiert E. in einzelne ‚Hypertexte', „die die Art der Verknüpfungen mehrerer vorgängiger Texte organisier[en]" (36) und die sie ‚Erzählungen im Zusammenhang mit Normdiskussionen und erinnerter Geschichte' (‚Umkehr'), ‚Erzählungen im Zusammenhang erinnerter Geschichte' (‚Eintreten Gottes für die Verfolgten', ‚Brüderpaare'), ‚Konstruierte[r] Raum [...] und [...] erinnerte[n] Geschichte' (‚Opfer der Noahsöhne', ‚Auf- und Abstieg der שכינה'), ‚Erinnerte Geschichte und Kult' (‚Besitz', ‚Aussatz') überschreibt. Dabei bietet sie jeweils zuerst – teils im Text, teils im Anhang – die einschlägigen Texte in Hebräisch und (eigener?) deutscher Übersetzung, analysiert sie, bespricht die Traditionsstücke im unmittelbaren Kontext und das ‚Kain und Abel'-Motiv im gegebenen Textzusammenhang. Auf diese Weise präsentiert sie den ‚Überblick über die Inhalte der Auslegung der Erzählung in diesen Midraschim', den sie als Ziel der Studie angibt (13). Den Abschluss bilden eine zusammenfassende Darstellung der beobachteten Auslegungsmethoden, eine thesenförmige Zusammenfassung und weitere Thesen zum Verhältnis von rabbinischer Auslegung zur modernen Exegese. Sehr wertvoll sind im Anhang die deutschen und hebräischen Texte, die meist synoptisch angeordnet und mit einem kritischen Apparat versehen sind, ein Glossar und eine sorgfältig gegliederte Bibliographie. Etwas undifferenziert ist im Glossar der Begriff der ‚Parasche' erklärt, da er einerseits eine gewichtige Rolle im Aufbau der Midraschim spielt und es andererseits unterschiedliche Arten von Leseabschnitten der Tora (*Paraschijot* nach dem babylonischen und *Sedarim* nach dem palästinischen Zyklus) und sonstiger Gliederungen des Bibeltextes gibt.

Sachgemäß spielt in der literarischen Untersuchung der rabbinischen Texte die intertextuelle Analyse eine vorrangige Rolle, da in ihnen zwischen den biblischen Prätexten und deren Auslegungen klar unterschieden wird, meist deutlich markiert. Unpräzise ist in diesem Zusammenhang allerdings der in zahlreichen literarischen Abhandlungen immer wieder anzutreffende, aber methodologisch unpassende Begriff ‚Intertext'. Sehr fruchtbar ist das oft angewendete Kriterium der ‚Dialogizität', da es die in zahlreichen Texten großen Spannungen zwischen den biblischen und rabbinischen Texten aufzuzeigen vermag.

Überhaupt eröffnet die Lektüre dieser übersichtlich zusammengestellten Midraschtexte zur zentralen Kain-Abel-Thematik der Urgeschichte oft überraschend neue Einsichten in die frühe jüdische Auslegungsgeschichte, sowohl was ihre Methodik als auch was ihre vielfältigen inhaltlichen Ergebnisse betrifft. Auch wenn die Ausdrucksweise der Studie gelegentlich etwas kompliziert ist, lohnt sich deren Lektüre reichlich und hat E. sich mit ihr in der Welt der Bibelwissenschaften empfohlen.

Innsbruck Josef M. Oesch

Feldmeier, Reinhard / **Spieckermann**, Hermann: **Der Gott der Lebendigen.** Eine biblische Gotteslehre. – Tübingen: Mohr Siebeck 2011. (XX) 689 S. (Topoi Biblischer Theologie / Topics of Biblical Theology, 1), brosch. € 49,00 ISBN: 978–3–16–150548–5

Das überaus inhaltsreiche Werk bildet den ersten Band der neuen, von den beiden Autoren selbst hg. Reihe „Topoi Biblischer Theologie" / „Topics of Biblical Theology", welche sich nach Auskunft der Verlagsinternetseite der Belebung des Dialogs zwischen den Bibelwissenschaften verschrieben hat. Erreicht werden soll dieses Ziel insbes. dadurch, dass die jeweiligen Reihenbände im intensiven Dialog eines Alt- und eines Neutestamentlers entstehen. Dabei ist für die Hg., wie sie in dem hier zu besprechenden ersten Band selbst betonen, die hermeneutische Annahme maßgeblich, dass eine sachgemäße Darstellung einer Theologie der christlichen Bibel „am ehesten aus dem wechselseitigen Austausch hervorgehen und im Verfassen eines *gemeinsam* verantworteten Textes Gestalt gewinnen kann" (11; Hervorhebung d. Rez.). Konkret umgesetzt wird diese hermeneutische Grundentscheidung in dem der biblischen Theologie „in Gestalt einer biblischen Gotteslehre" (8) gewidmeten ersten Band der Reihe nun in der Form, dass dieser von seiner Anlage her nicht (wie etwa bei den Ergänzungsbänden der Neuen Echter Bibel) schwerpunktmäßig in je einen selbstständigen alt- und neutestamentlichen Abschnitt aufgeteilt ist. Stattdessen sind die einzelnen Themenbereiche in ganz enger Kooperation gemeinsam erarbeitet und im engen Zusammenhang präsentiert worden, wobei sich der Übergang vom neu- zum alt- bzw. vom alt- zum neutestamentlichen Schwerpunkt (die Richtung variiert) zumeist innerhalb der jeweiligen thematischen Abschnitte vollzieht und nur selten (so aber z.B. am Übergang vom ersten zum zweiten Abschnitt auf S. 95) als etwas abrupt empfunden werden kann. Der entscheidende Gewinn dieser Art der Entstehung und Präsentation der biblischen Gotteslehre besteht nun m. E. gerade darin, dass beide Testamente in ihrem jeweiligen zeit-, religions- und literargeschichtlichen Kontext gebührend zur Geltung und Darstellung kommen und dass das AT nicht einfach funktional auf das NT hin zu Rate gezogen wird (u.a. 537).

Die Studie selbst gliedert sich, gerahmt von einer kurzen, aber weichenstellenden Einleitung (1–14) und dem Beschluss (515–546), in die zwei ungefähr gleich umfangreichen Hauptteile A „Grundlegung" (15–249) und B „Entfaltung" (251–513), die einander in einem Grund-Folge-Verhältnis „nachgeordnet" (13) sind. Nach F.s/S.s eigenem Bekunden – und diesem Anspruch werden sie in ihrem Werk gerecht – soll das „Gotteswissen der christlichen Bibel" (Vorwort) als kohärenter Entwurf präsentiert werden, in dem „die biblischen Inhalte ihrer Theo-Logik gemäß" (12) dargeboten werden. Im Zentrum dieses Entwurfes steht, wie es dem programmatischen Haupttitel der Studie und der themati-

[4] Vgl. B. Lang, Altersversorgung in der biblischen Welt, in: ders., Wie wird man Prophet in Israel?, Düsseldorf 1980, 90–103.

schen Ausrichtung des Schlusskap.s unschwer zu entnehmen ist, F.s/S.s Grundüberzeugung, dass der Gott der christlichen Bibel „der Gott der Lebendigen" ist. Ihnen zufolge kann aus diesem Blickwinkel Gottes Wesen „in seinem Willen zur Beziehung zum Menschen" (1), in seinem lebensfreundlichen Beziehungswillen (vgl. 14), erkannt werden. Nähert sich der erste Hauptteil unter den sechs Aspekten: „Der Name und die Namen", „Vom Herrgott zum Gottvater", „Der Eine als der Einende", „Der Liebende", „Der Allmächtige" und „Geist und Gegenwart" der Frage nach dem Wesen dieses Gottes der Lebendigen an, geht es im zweiten Hauptteil um die Entfaltung, „wie sich Gottes Wille nach biblischem Zeugnis realisiert hat" (ebd.). Dabei umfassen die drei Themenschwerpunkte „Gottes Zuwendung", „Gottes Zumutung" und „Gottes Zuspruch" die gesamte Spannbreite (vgl. 13), in der „Gottes Beziehungswillen vom Menschen auf Grund seiner schuldhaften Zwiespältigkeit gegenüber der Gottesbindung erfahren wird" (ebd.).

Als Grundton durchzieht die einzelnen Abschnitte die nachdrückliche Betonung dieses Beziehungswillens Gottes, was sich etwa im Rahmen der Verhältnisbestimmung von Zeit und Ewigkeit in B.II.4 in der Annahme niederschlägt, dass beide Größen „nach Gottes unbeirrbarem Willen notwendig zusammen[gehören], weil Gott ursprunghaft Schöpfer und ihm als solchem die Beziehung zu seiner Schöpfung und seinen Geschöpfen essentiell ist" (405). An anderer Stelle wird bspw. betont (so in A.I), dass der Dekalog „für diesen intensiven Beziehungswillen besonders charakteristisch" (34) ist und dass der „gebietende Gott" zuallererst „der befreiende Gott" ist, „der Beziehung zu niemand anderem als seinem Volk will" (ebd.). Wird dieser Aspekt nicht hinreichend gewürdigt, läuft man Gefahr, den unaufgebbar zur biblischen Rede von Gott gehörenden Aspekt seiner unbegrenzten Möglichkeiten / seiner Allmacht (vgl. 200 [A.V]) grundlegend falsch zu verstehen, da eine „von der Einbindung in Gottes Zuwendung zur Welt abgelöste, verabsolutierte Macht […] nach biblischem Verständnis gerade nicht göttlich, sondern satanisch" ist. Allmacht im biblischen Kontext wird als „eine sich in Gottes Heilswillen äußernde Macht für die Seinen" verstanden (ebd.).

Da F./S. den in der wissenschaftlichen Theologie entwickelten Auslegungsmodus mit seinen literar- und religionsgeschichtlichen Komponenten als den „für die denkende Verantwortung des Glaubens unverzichtbare[n] Weg der Gotteserkenntnis" (8) einstufen, lassen sie ihren Entwurf von der rundweg überzeugenden Annahme bestimmt sein, dass ein angemessenes Verstehen ohne Berücksichtigung dieser Methodik „defizitär" bleibt und „die Wahrnehmung der angestrebten Verbindlichkeit für jedwede Gegenwart ohne die sorgfältig rekonstruierte Geschichte und ohne die Erkundung der Logik des biblischen Gotteswissens nicht tragfähig ist" (ebd.). Um aber dem Anspruch der biblischen Schriften selbst zu entsprechen, kann sich – und hier ist den Vf.n zuzustimmen – ein Entwurf einer Gotteslehre nicht mit der Weitergabe von Kenntnissen zu biblischen Gottesvorstellungen begnügen. Vielmehr „muss Gotteslehre im Modus theologischer Argumentation Gotteswissen mit dem Ziel der Erkenntnis vermitteln, dass der Mensch nur da sein Leben in einem qualifizierten Sinne wahrnehmen kann, wo er Gott als den Geber und Retter seines Lebens erkennt und als Herrn über sein Leben anerkennt" (7). In dem so qualifizierten Sinn ist biblische Gotteslehre „Lebenswissenschaft" (1).

Erfreulicherweise wird die von F./S. vorgenommene methodische Weichenstellung, d. h. die von ihnen als zwingend notwendig erachtete Berücksichtigung der in der wissenschaftlichen Theologie entwickelten Auslegungskunst (vgl. 8), in der Studie aber nicht in der Form umgesetzt, dass einzelne Themenbereiche wie etwa in A.II „Vom Herrgott zum Gottvater" rein historisch-genetisch präsentiert werden (an Stellen wie auf S. 53, wo die Anzahl der Gottvaterbelege in den synoptischen Evangelien in Beziehung zur deren Entstehungszeit gesetzt wird [Mk → Lk → Mt], wirkt die Linienführung dann doch etwas gewollt). Vielmehr weisen F./S. literar-, religions- und theologiegeschichtlichen Beobachtungen „primär funktionale Bedeutung" zu und votieren für eine sachlich gebotene Systematisierung, „ohne die die Widerspiegelung der Theo-Logik der christlichen Bibel nicht gelingen und Gotteserkenntnis nicht ermöglicht werden kann" (12).

Auf die Tatsache schließlich, dass sich beim Lesen des gesamten Buches manche Primärtexte und Zentralgedanken wiederholen, weisen die beiden Vf. in ihrem Vorwort selbst mit der Bitte um Nachsicht hin. Diese der relativen Eigenständigkeit der Einzelkap. geschuldeten Wiederholungen nimmt man als Leser des Gesamtwerkes gern in Kauf, da es durch sie auch möglich wird, einzelne Kap. gewinnbringend zu studieren. Ob die biblischen Texte dabei jeweils in Gänze geboten werden sollten, ist sicherlich Geschmackssache, für einen wohl angezielten weiteren Leserkreis aber sehr benutzerfreundlich (obwohl ich über den anvisierten Adressatenkreis nichts Genaues in Erfahrung bringen konnte, gehe ich aufgrund der Tatsache, dass hebräische und griechische Begriffe übersetzt werden und teilweise kurze erklärende Angaben zu außerbiblischen Schriften [z. B. 107 Anm. 39 zum Aristeasbrief] beigefügt werden, davon aus, dass eine breitere, über das enge fachwissenschaftliche Feld hinausgehende Leserschaft angesprochen ist). Schließlich bleibt noch hervorzuheben, dass es gerade durch die Beigabe des sehr detaillierten Stellen- und Sachregisters (595–650/651–689) möglich wird, in dem umfangreichen Entwurf mit seinen wechselnden alt- und neutestamentlichen Abschnitten einfach und schnell bestimmte Themengebiete bzw. Bibelstellen aufzufinden.

Bonn Christian Blumenthal

Exegese / Neues Testament

Rabens, Volker: **The Holy Spirit and Ethics in Paul.** – Tübingen: Mohr Siebeck 2010. 378 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 2. Reihe, 283), kt € 67,00 ISBN: 978–3–16–149895–4

Volker Rabens' book is a reworking of his Ph.D. diss. which was submitted at London School of Theology in 2007. In his book, R. wants to find out how, according to Paul, the spirit transforms and empowers believers for religious-ethical living. The approach to Paul's spiritual ethics with which R. takes issue in his book is defined as the *infusion-transformation* paradigm (18). The designation is chosen with inspiration in part from the *religionsgeschichtliche Schule* which suggested that Paul understood the spirit as a 'fluidum' that was literally poured into the believer through the sacrament, and in part from the Catholic concept of *gratia infusa* which refers to the physical spirit as an element capable of transforming and empowering believers from within (19). As major proponents of this paradigm are mentioned (the early) Ernst Käsemann, Peter Stuhlmacher and Friedrich Wilhelm Horn. The inherent problem of this approach is the risk of an ethically "static" (127) "automatism" (251). However, none of the major proponents of the paradigm, so R. admits, proclaims this. In the case of Stuhlmacher, the transforming gift of the spirit must always be answered by thanksgiving (12). According to R., the dogmatically problematic idea of a "Spirit-wrought new creation as *ex opere operato*" (12) is inseparable from the claim that the spirit is a material agent. Another problem, also related to this materiality, is the unavoidable "depreciation of the person's relationship" with God and the community of faith that is an implication of the focus on the 'interior' or 'substance' of a person (19). Consequently, R. aims at demonstrating, firstly, that the concept of the spirit that Paul employs in his arguments is immaterial; secondly, that Paul's references to the "outpouring" of the spirit should be understood metaphorically; and finally, that we will get "a more profound understanding of the ways in which the Spirit enables ethical conduct" (20) if our approach to the spirit is social, psychological and relational. R. argues that "it is primarily through deeper *knowledge* of, and an intimate relationship with, God, Jesus Christ and the community of faith that people are transformed and empowered by the Spirit for religious-ethical life" (21, emphasis added). Thus, in R.'s argument, the *physical* empowerment by the material spirit is opposed to the empowerment that is the result of the *experience* of God's and Christ's spiritual presence. Instead of the physical "overpowering" of the subject, Paul's spirit works through faith. In other – although not R.'s – words: the proper approach to Paul's pneumatology should be phenomenological/existential and not metaphysical/ontological.

The Holy Spirit and Ethics in Paul consists of an introduction, three parts and a comprehensive appendix featuring a critical overview of 140 years of research on spirit and ethics in Pauline studies. The introduction (ch. 1) defines and identifies the problems related to the *infusion-transformation* approach to Pauline ethics and presents R.'s relational alternative. Part I is dedicated to the refutation of the *infusion-transformation* paradigm. Ch. 2 investigates Paul's Jewish-Hellenistic context in order to find out whether any parallels to the *infusion-transformation* paradigm may be found here. R. scrutinizes the sources to which the proponents of the paradigm refer: Stoicism, Qumran, popular Jewish literature like the novel *Joseph and Aseneth* and, of course, Philo. However, the outcome of R.'s rereading of these sources is negative; no "proof for its [the *infusion-transformation* paradigm] existence in Biblical time" is found (79). Ch. 2 also provides a theory of metaphors which R. uses in his subsequent analyses in order to decide whether an idiom is to be taken literally or metaphorically. In ch. 3, R. turns toward Paul's letters and discusses, first, the "alleged" material nature of the spirit (focussing on 1 Cor 15); and then the (again) "alleged" infusion of the material spirit through the sacraments. The first part of the argument aims at separating the resurrection body from the spirit. When Paul calls the heavenly body spiritual, it is not a reference to its substance, but the best way that Paul could describe the experience of Christ's spiritual presence.

Part II features an exegetical substantiation of R.'s alternative and "new" approach. Ch. 4 introduces the relational model of "dynamic transformation" and empowering (128) and substantiates the model with references to modern psychological research on the impact of early family relationships on "definitions of self, our view of reality, our attitudes and personality" (130). Ch. 5 consults Paul's Jewish-Hellenistic context, and again Qumran and Philo are foregrounded. Ch. 6 demonstrates the value of the approach in the analysis of Paul's letters. The analysis focuses first on the "Ethical Transformation through Spirit-Enabled Contemplation of the Divine" (focussing on 2 Cor 3:18) and, next, on the "Ethical Empowering through a Spirit-Shaped Filial Relationship with God."

Part III presents the conclusion: "the kind of relationality that is at the heart of Paul's Spirit-ethics is one in which the Spirit and believer do not fuse but remain independent subjects […]. Rather the Spirit enables ethical living by drawing believers into the loving and empowering presence of the divine and of the community of faith" (250–51), and R. discusses the implications of the present study for Biblical scholarship in general.

The problem of "automatism", which is, according to R., inherent in the materiality of the spirit, has a parallel in the accusation of determinism against the Stoics in post-Hellenistic philosophy. However, the Stoics may easily be acquitted of the charge. Stoic physics and ethics represented two non-reductive approaches to the very same phenomenon. Although pneumatic transformations always accompanied ethical development, ethical behaviour was not to be explained by reference to pneumatic transformations. Yet, the intimate relationship between the two discourses meant that sometimes they appeared as mixed up, e. g. in the much debated case of Poseidonius who – according to Galen in his *On the Doctrine of Hippocrates and Plato* – revised the Stoic doctrine of emotions and argued that mental decisions could be strengthened or weakened by the physical tonus of the person's soul. R., however, features "Poseidonius" as a proponent of a non-materialistic approach to the spirit (30); a position to which, so I think, it will be difficult to find support among classicists (see Gill in his 1998 essay "Did Galen Understand Platonic and Stoic Thinking on Emotions?").

So when R. concludes that "one only finds very few Stoic texts in which the ethical effect of πνεῦμα is explicitly treated" (32), it may only document the success of the Stoics to keep these discourses apart. Consequently, when R. insists that "proponents of the infusion-transformation view would need to [...] fill the logical gaps between the role of πνεῦμα in Stoic physics and the infusion-transformation concepts of ethical enabling" (120), he asks for something that Stoicism could not provide. As argued by Troels Engberg-Pedersen in his 2010 book "Cosmology and Self in the Apostle Paul: The Material Spirit" – which came out in the very month of the completion of R.'s book, but which R. nevertheless manages to take into account – Paul was capable of holding the discourses of physics and ethics together in a Stoic-like manner. So, maybe the proponents of R.'s *infusion-transformation* paradigm were only partially wrong when they identified one part of Paul's story of ethical transformation by Christ, namely the physical, with the whole. If so, R. may be equally wrong in absorbing Paul's discourse of the spirit into his ethics.

R.'s study is remarkably comprehensive and well-informed. However, one could wish that he had used his impressive knowledge on developing a nuanced and integrated approach to Paul's pneumatology and ethics instead of tilting the windmills of the spirit's materiality. It is not an either-or: *either* a materiality of "toning-up" the soul *or* the ethical empowerment by new relations – but both.

Kopenhagen Gitte Buch-Hansen

Crüsemann, Marlene: **Die pseudepigraphen Briefe an die Gemeinde in Thessaloniki**. Studien zu ihrer Abfassung und zur jüdisch-christlichen Sozialgeschichte. – Stuttgart: Kohlhammer 2010. 336 S. (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament, 191), kt € 44,80 ISBN: 978–3–17–021149–0

Die vorliegende Publikation geht auf die bei Luise Schottroff erstellte und 1999 als Microfiche veröffentlichte Diss. „Die Briefe nach Thessaloniki und das gerechte Gericht. Studien zu ihrer Abfassung und zur jüdisch-christlichen Sozialgeschichte", Univ. Kassel, zurück. Die Vf.in will mit ihrer Untersuchung eine Neubestimmung des literarischen Verhältnisses der beiden Thessalonicherbriefe vornehmen. Das Hauptgewicht liegt auf einer Untersuchung des 1Thess im Blick auf seine Authentizität (Kap. 1–5 [11–240]), es folgt die Behandlung des 2Thess unter dem Aspekt seiner Gerichtstheologie (Kap. 6 [241–283]); eine Zusammenfassung der Einzelthesen schließt die Studie ab (285–287).

Im Hintergrund steht bei C. die Frage nach dem möglichen Beginn des Trennungsprozesses zwischen Christentum und Judentum schon im 1. Jh. n. Chr. Nicht zufällig setzt die Studie bei 1Thess 2,14–16 ein. Einem ausführlichen Referat der Forschungsgeschichte und ihrer unterschiedlichen Auslegungsmodelle folgt die eigene These, die antijüdische Passage habe ihre Funktion in der Selbststabilisierung der christlichen Gemeinde als heidenchristliche Gemeinde, die sich vom Judentum getrennt habe und dieses unter dem unabwendbaren Gericht Gottes sehe. Das führt die Vf.in zu der Frage: „War es Paulus, der in seinem allerersten Brief zusammen mit der Übertragung der Erwählung Israels auf eine Gemeinde aus den Völkern ein definitiv vernichtendes Urteil über jüdische Menschen ausgesprochen hat?" (77)

Mit dieser Fragestellung wendet sich die Studie explizit dem Problem der Verfasserschaft zu. Die „biographischen" Notizen in 1Thess 2 sowie das Motiv der Nachahmung sind nicht biographisch im eigentlichen Sinne zu verstehen, sondern besonders der Mimesis-Gedanke mit seiner hierarchischen Konnotation weist ins Milieu der Ignatiusbriefe und damit ins beginnende 2. Jh. (vgl. 155f).

Eine vorläufige Bestandsaufnahme der Beobachtungen, die die Wahrscheinlichkeit des pseudepigraphischen Charakters des 1Thess begründen können (Verurteilung des Judentums, uneigentliche Briefkorrespondenz, Fehlen einer wirklichen Kommunikationssituation), führt zur forschungsgeschichtlichen Diskussion vornehmlich der Bestreitung der Authentizität des 1Thess. Integriert sind hier die wichtigsten Entwicklungs- und Briefteilungshypothesen. Erst jetzt unternimmt die Vf.in es, anhand eines Blicks auf 1Thess 4,13–18 und 5,1–11 die Hypothese einer deuteropaulinischen Verfasserschaft durchzuführen.

Anders als für die meisten Ausleger steht für C. hinter 4,13–18 nicht die Erwartung der gegenwärtig Lebenden der Thessalonicher, dass sie die Parusie Christi erleben, sondern sie versteht mit S. Schneider (Vollendung des Auferstehens, Würzburg 2000) den Passus sehr viel allgemeiner in dem Sinne, dass von denen gesprochen werde, „die das Ende der Welt tatsächlich einmal als Lebende erfahren werden" (196). Auch das „Wir" ist demnach keine persönliche Aussage, sondern es bezeichnet „eine Gemeinschaft von Lebenden und Toten, bei der es, was immer auch vorher geschehen sein mag, keine Separation untereinander durch den eigenen Tod mehr gibt, auch nicht durch einen bis dahin erfolgten Tod des Paulus" (198). Der Parusie-Begriff leitet sich von der hellenistisch-paganen Herrscherterminologie her und sieht im Kommen des Kyrios Jesus den Herrscher, der die Seinen den politischen Herrschern entziehen wird. Ganz im politisch-sozialen Kontext wird auch 5,1–3 gelesen; damit schließt sich C. weitgehend den (plausiblen) Positionen von vom Brocke (Thessaloniki, Stuttgart 2001) an. Den pseudepigraphen Charakter des Schreibens versucht die Vf.in dann v. a. durch die ihrem Eindruck nach unverbundene Zuordnung von überladener Metaphorik und ethischer Anweisung zu sichern; nicht zuletzt weise auch der „begriffliche Gleichklang" mit Lk 21,34–36 in diese Richtung (vgl. 229–231). Die Vf.in sieht sich in der nachpaulinischen Einordnung des Schreibens auch durch den ihrer Ansicht nach heterogenen Charakter der Gerichtsaussagen bestätigt (231f). Der Ort des 1Thess wird im Widerstand gegen die römische imperiale Macht gesehen, historischer Haftpunkt für die Gerichtsaussagen gegen die Juden ist die Katastrophe des Jahres 70.

Der 2Thess ist gewissermaßen eine „Gegenschrift": Der Autor des 2Thess erklärt den 1Thess als Fälschung und kritisiert dessen Eschatologie, wobei er v. a. die Gerichtsaussage aus 1Thess 2,16 widerruft, wie insgesamt die Heterogenität der Gerichtskonzeption des 1Thess durch die Vorstellung eines allgemeinen Gerichtes über die Verfolger der Gemeinde ersetzt wird. Da dieses noch nicht stattgefunden hat, sind auch, anders als 1Thess behauptet, die Juden nicht unter dem Gericht. Insgesamt ist der 2Thess als Rejudaisierung des 1Thess zu betrachten, die Parusie wird v. a. als Wiederaufrichtung der Tora verstanden (271), die in 1Thess vollzogene Trennung vom Judentum wird durch 2Thess aufgehoben. Damit versucht der 2Thess eine Wiederannäherung von Christentum und Judentum.

Mit ihrem Entwurf legt die Vf.in ein in sich geschlossenes Konzept vor: Die in 1Thess präfigurierte Trennung von Christentum und Judentum soll durch 2Thess überwunden werden. Hermeneutisch steht als Schlüsseltext 1Thess 2,14–16 im Hintergrund, der als integraler Bestandteil des ganzen Schreibens gesehen wird, dann aber auch der eigentliche Anlass ist, dem Brief die paulinische Authentizität abzusprechen. Die Durchführung dieser These kann m. E. nicht überzeugen.

Positiv sind die sozialgeschichtlichen Abschnitte der Arbeit zu würdigen, die zwar keine neuen Erkenntnisse liefern, die bestehenden aber durchaus profilieren. Gleichwohl sind die Defizite der Studie nicht zu verschweigen:

C. verzichtet auf eine Darlegung sprachlicher und theologischer Kriterien zum Aufweis einer Nichtauthentizität des 1Thess. Die Bemerkungen zur Absenderangabe, zum „Wir" oder das angeführte vermeintliche Fehlen einer wirklichen Kommunikationssituation können eine dermaßen weitreichende These nicht tragen. Hier müsste sehr viel gründlicher sprachlich und paulinisch-theologisch argumentiert werden. Es stellt sich der Eindruck ein, dass das entscheidende Argument für einen pseudepigraphen Charakter des 1Thess der Passus 2,14–16 ist, den die Vf.in Paulus wohl nicht zumuten will. C. sucht in diesem Dilemma die Ausflucht nicht über eine Interpolationshypothese, sondern über die Pseudepigraphie. Hier wäre es sicher besser, sich nicht zu scheuen, an Paulus selbst Sachkritik zu üben. Der Passus war und ist einer der frag- und kritikwürdigsten Texte des NT.

Es gibt ferner zu denken, dass die Vf.in die entscheidenden theologischen Argumente, z. B. in der Eschatologie (4,13–18; 5,1–11), nicht streng aus den Texten selbst gewinnt, sondern dafür Autoren heranzieht (Giesen, Schneider), die für ihr Konzept als hilfreich erachtet werden. Das wirft doch nicht unerhebliche methodische Fragen auf.

Schließlich bleibt eine theologiegeschichtliche Einordnung der beiden Briefe offen. 1Thess wird in das Milieu der Ignatiusbriefe verlegt (vgl. 155f); wo dann aber 2Thess seinen historischen Ort hat, bleibt offen.

Alles in allem: Trotz instruktiver sozialgeschichtlicher Beobachtungen ist nicht zu erwarten, dass sich die Grundthese der Vf.in in der Erforschung der Thessalonicherbriefe durchsetzen wird.

Köln Rudolf Hoppe

Zwiep, Arie W.: **Christ, the Spirit and the Community of God**. Essays on the Acts of the Apostles. – Tübingen: Mohr Siebeck 2010. (XVIII) 237 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2, 293), kt € 59,00 ISBN: 978–3–16–150675–8

Arie Zwiep ist Assistant Prof. für NT und Hermeneutik an der Freien Univ. (VU) in Amsterdam. In diesem Buch vereinigt er acht recht unterschiedliche kurze Studien zu Themen rund um die Apostelgeschichte, die in den Jahren 1996–2009 bereits andernorts veröffentlicht worden sind. Die einzelnen Kap. wurden für den Abdruck in dem WUNT II-Band entsprechend überarbeitet und teils aktualisiert, ergänzt oder überhaupt erst aus dem Niederländischen ins Englische übersetzt, sodass diese Studien nun erstmalig einem noch breiteren Kreis von Lesenden zugänglich sind.

Im Anschluss an eine Einleitung, die alle Kap. des Bandes kurz vorstellt (1–6), eröffnet eine textkritische Studie zu den Himmelfahrts-Episoden des Lukasevangeliums und der Apostelgeschichte den Reigen: „The Text of the Ascension Narratives" (7–37). Hier wird die Frage verhandelt, auf welchen Urheber die Langfassung der Verse Lk 24,51–52 zurückzuführen ist. Ist dies der tendenziöse Schreiber von P^{75} bzw. von dessen Vorlage, wie manche Stimmen in der jüngeren Forschung annehmen, oder ist es der Autor des lk. Doppelwerks selbst? Um herauszufinden, wessen Christologie in den Versen sichtbar wird, argumentiert Z. mit der generellen Ausrichtung von P^{75}, in der viele Lesarten innerhalb des Lk-Texts sich als Matthäismen plausibel machen lassen – nicht jedoch die Langfassung in Lk 24,51.52. Bei dieser muss es sich nach Z.s Ansicht daher um den ursprünglichen Wortlaut handeln, sodass die Episode des LkEv zu Recht als „Himmelfahrts-Erzählung" bezeichnet werden kann. Ein Seitenblick auf Apg 1,2.9 unterstützt diese Annahme. Der kürzere westliche Text erklärt sich vor dieser Folie aus der tendenziösen Absicht der Überarbeitung, welche darum bemüht ist, die Himmelfahrt Jesu zu vergeistlichen und daher Hinweise auf die Leiblichkeit des Vorgangs auszuscheiden.

Unter dem Titel „Assumptus est in caelum" (38–67) vergleicht der Vf. sodann die lk. Darstellung der Himmelfahrt mit zeitgenössischen jüdischen und hellenistischen Entrückungs-Erzählungen. Im hellenistischen Kontext lassen sich die lk. Beschreibungen von Auferstehung und Himmelfahrt Jesu als solche Entrückungs-Episoden begreifen, auch wenn ihnen das sonst verbreitete Motiv von der Vergottung des Entrückten nicht explizit innewohnt. Darüber hinaus entdeckt Z. aber auch Parallelen zu jüdischen Darstellungen von Entrückungen, die nach seiner Einschätzung sogar noch stärker ausgeprägt sind, obwohl die lk. Variante dabei nicht darauf abzielt, die Erhöhung Jesu zu betonen. Durch seine Verwendung jüdischer Motive beabsichtigt Lk, die Hoffnung auf die eschatologische Wiederkehr des entrückten Jesus wachzuhalten.

Mit einem kurzen Beitrag zum Tod des Judas (68–76), „The Mysterious Death(s) of Judas", wird dargestellt, wie das lk. Doppelwerk die frühchristliche Überlieferung vom Verräter Judas nach den literarischen Konventionen einer Erzählung vom „Tod des Verruchten" narrativ ausgestaltet.

Daran knüpft schlüssig der folgende Aufsatz an, der antisemitischen Judas-Interpretationen im Lauf der Kirchengeschichte gewidmet ist: „Judas and the Jews" (77–99). Darin zeichnet Z. den Weg nach, in dessen Verlauf sich die knappen Hinweise auf den Verräter Judas bei den Synoptikern über die bitteren Bemerkungen des JohEv im Lauf der Auslegungsgeschichte immer mehr zu einer judenfeindlichen Judas-Interpretation ausweiten. In diesem Zusammenhang macht Z. auch die wichtige Beobachtung, dass im Internet unzutreffende Hieronymus-Zitate kursieren, mit denen dem Kirchenvater zwar eine antisemitische Aussage zugewiesen wird, ohne dass diese sich jedoch an den maßgeblichen Quellenschriften verifizieren lässt. Fatalerweise übernehmen zahlreiche Autoren das Zitat jedoch aus den unzuverlässigen Internet-Quellen. Am Ende der Untersuchung steht die Einsicht, dass die Synoptiker Judas nicht als Typos, sondern als historische Einzelfigur betrachten, während die joh. Weiterentwicklung des Motivs bedauerlicherweise modernen antisemitischen Interpretationen Vorschub leistet.

Weitere Aufsätze befassen sich mit dem gemeinschaftsstiftenden Akzent in der Rede von der Geisttaufe im lk. Doppelwerk („Luke's Understanding of Baptism in the Holy Spirit": 100–119), mit dem lk. Idealbild der christlichen Gemeinschaft, durch das die Apg sich von der Ekklesiologie der Pastoralbriefe unterscheidet („Church between Ideal and Reality": 120–138), sowie mit der lk. Christologie, von der Z. überzeugend nachzeichnet, wie das LkEv das vorösterliche Wirken Jesu als des Christus von dem Glauben an die Auferstehung her gestaltet („Jesus Made both Lord and Christ": 139–156).

Das abschließende Kap. widmet sich der narrativen Strategie, der die Apg folgt, um ihr Paulusbild zu entwerfen: „Putting Paul in Place with a Trojan Horse" (157–175). Während die Legitimation der pln. Evangeliumsverkündigung im frühen Christentum offensichtlich umstritten ist, was die Paulusbriefe deutlich widerspiegeln, entdeckt Z. in der Apg eine zweifache narrative Maßnahme, um die Rechtmäßigkeit und Autorität der Mission des Paulus zu begründen. Denn einerseits erfolgt in der Apg eine Zu- und damit Unterordnung der pln. Mission gegenüber dem Zwölferkreis in Jerusalem (Apg 15). Andererseits identifiziert Lk durch den Gebrauch der Wendung βασιλεία τοῦ θεοῦ aber auch das pln. Evangelium (28,31) mit dem Inhalt der Unterweisung Jesu an die Apostel zwischen Ostern und Himmelfahrt (1,3). Somit fungieren die 40 Tage nach Z. gewissermaßen als Trojanisches Pferd, mit denen Lk seiner Leserschaft die pln. Verkündigung unbemerkt schmackhaft macht.

Jede der in dem Band versammelten Studien stellt für sich genommen einen erhellenden Beitrag zur Exegese des lk. Doppelwerks dar. Die Thesen werden schlüssig entfaltet und bescheren auch dann einen Erkenntnisgewinn, wenn man dem Vf. nicht in allen Einzelheiten folgen mag: etwa in der Frage, ob die Rede von der βασιλεία-Verkündigung in Apg 1 nun tatsächlich schon *in nuce* das pln. Evangelium bezeichnet, oder ob die lk. Logik nicht vielleicht anders herum verläuft und die Mission des Paulus erst abschließend mit der Bemerkung in Apg 28 von der Lehre Jesu her legitimiert.

Indem mehrere der Beiträge um Themen kreisen, die sich textlich an der Schnittstelle zwischen LkEv und Apg bewegen, wie etwa die Studien zur Himmelfahrt oder zum Tod des Judas, macht der Band an diesen Punkten auch die Einheitlichkeit der lk. Theologie und der narrativen Konzeption des lk. Doppelwerks sichtbar. So leistet das Buch insgesamt auch einen erheblichen Beitrag dazu, exegetisch auszumessen, wie weit und auf welche Weise die beiden lk. Schriften als Einheit begriffen werden können.

Durch explizite Bezugnahmen auf kirchenpolitische Begebenheiten der letzten Jahre in den Untersuchungen zur Judas-Interpretation und zur Geisttaufe demonstriert der Vf. zudem auch die Relevanz exegetischer Arbeit für die kirchliche Wirklichkeit der Gegenwart. Mit einem gemeinsamen Literaturverzeichnis und ausführlichen Registern werden die einzelnen Kap. trotz ihrer Unterschiedlichkeit zu einem geschlossenen Band abgerundet.

Kassel Nils Neumann

Reiser, Marius: **Der unbequeme Jesus**. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlagsgesellschaft 2011. (XII) 247 S. (Biblisch-Theologische Studien, 122), kt € 29,90 ISBN: 978–3788725426

Neben den „historischen Jesus", den „erzählten Jesus" und den „erinnerten Jesus", zu denen ungebrochen Bände in teils enormem Umfang erscheinen[1], hat der 2009 auf eigenen Wunsch aus der Universitätslehre geschiedene Marius Reiser nun einen „unbequemen Jesus" gesellt. R. hat bereits in etlichen Beiträgen Skepsis gegen die Produkte der historischen Bibelkritik geäußert; sein Sammelband *Bibelkritik und Auslegung der Heiligen Schrift* (Tübingen 2007) ist als furioser Kontrapunkt zu historisch-kritischer Exegese beachtenswert. Im Vorwort des jüngst erschienenen zweiten Bandes von J. Ratzingers / Benedikts XVI. *Jesus von Nazareth* (2011) ist diese Aufsatzsammlung einer der ganz wenigen ausdrücklich lobend genannten Titel (neben Arbeiten von Hengel und Ringleben), durch die sich Ratzinger in seiner ebenfalls distanzierten Haltung zur historischen Bibelkritik seinerseits unterstützt sieht[2]. R.s „unbequemer Jesus" ist gewissermaßen die exemplarische Anwendung seiner in diesem Band grundgelegten Hermeneutik.

Der Aufbau ist kurz wiederzugeben (einige Kap. basieren auf früheren Vorträgen und Aufsätzen): Das erste Kap. beinhaltet eine exegesegeschichtliche Kritik im Anschluss an einflussreiche Bibelforscher des 18. und 19. Jh.s wie Reimarus, Strauß und Renan. Das zweite Kap. liefert eine Gesamtcharakterisierung Jesu nach Mk; die weiteren Kap. behandeln, weiterhin stark (nicht ausschließlich) auf Mk bauend, Aspekte im Wirken Jesu, die ihn damals zu einem „unbequemen" Mann werden ließen und – nach R.s Einschätzung – heute noch werden lassen: die Souveränität und Faszination seiner Lehre; die Radikalität seiner Mahnung zur Feindesliebe; seine sozialethisch revolutionäre Predigt zu Armut und Besitz; die Konsequenz seiner Gerichtspredigt; seine Wundermacht. Zwei weitere Kap. beschäftigen sich mit Jesu Prozess und Hinrichtung sowie seiner Auferstehung. Die herausgestellten Charakteristika im Leben Jesu gegenüber seinem Umfeld sind durchgängig gegenüber Beispielen aus der Religionsgeschichte vertieft bzw. kontrastiert und in einem überaus lesbaren, auch immer wieder polemisch gewürzten Ton präsentiert. Gelegentlich werden Brücken zur heutigen kirchlichen Lehre aufgezeigt; das Buch stellt so eine durch und durch inspirierende Lektüre dar.

Wo innerhalb der gegenwärtigen Jesusforschung ist R.s Beitrag einzuordnen?

Das Buch beinhaltet kein eigenes methodologisches Kap.; seine Weichen stellt R. im Kontext seiner Exegesegeschichte. Er möchte sich nicht gegen historische Kritik als solche verwehren (4), wohl aber gegen Voraussetzungen „dogmatischer Art", die seit Reimarus „bis heute den Großteil der modernen Jesusforschung" bestimmten, nämlich: Leugnung der Gottheit Jesu, Trennung der Religion Jesu von

[1] Ich nenne hier nur J. D. G. Dunn, Jesus Remembered, Grand Rapids 2003 (über 1000 S.); J. P. Meier, A Marginal Jew, New York u. a. 1991–2009 (bislang vier Bände und insgesamt beinahe 3000 S.); Handbook for the Study of the Historical Jesus, hg. v. T. Holmén / S. Porter, 4 Bände, Leiden 2011 (über 3600 S.).

[2] Hengels Beiträge zur Jesusforschung sind ihrerseits wiederum mehrfach anerkennend von R. erwähnt (32.199.206 u. ö.).

der christlichen sowie die Unmöglichkeit von Wundern (10). Faktisch bedeutet dies eine Umkehrung der Beweislast: Wo herkömmlich historische Kritik die Historizität der Jesus-Erzählungen erst zu erweisen hatte, soll nun von deren Historizität ausgegangen werden können, bis ihre Ahistorizität erwiesen ist.

Ganz konsequent ist R. in diesem Ansatz nicht, traditionell historisch-kritische Kriteriologie nutzt er z.B. schon durch den dominanten Gebrauch des Markusevangeliums, und dies mit der Begründung, dass „nach allgemeiner Überzeugung der heutigen Exegese eine Reihe von Informationen, die uns *den Menschen Jesus* und seine Umwelt näher bringen als die späteren Evangelien" (VIII, eigene Kursivsetzung)[3], darin zu finden sei. Gelegentlich bietet er historisch-kritische Detailinformationen zu einzelnen Logien nach „alter Schule" (141.143.207.212.236 u. ö.); die intensive Auseinandersetzung mit paganen und frühjüdischen Texten insbes. in den Kap.n zu Feindesliebe und Armut wirkt wie die (implizite) Anwendung des „doppelten Differenzkriteriums". Manchmal bleibt R.s Position unklar: Das Bekenntnis des Hauptmanns (Mk 15,39) z.B. könne „nicht ohne weiteres für unhistorisch gehalten werden" (222) – heißt das, dass R. es für historisch hält, oder nicht? Die Sonnenfinsternis und das Zerreißen des Tempelvorhangs am Karfreitag erklärt R. dann allerdings „nur" als „symbolisch" (222f).

Besonders gespannt ist man in diesem Zusammenhang auf das Kap. über Jesu Wunder. R.s *sparring partner* ist dabei Bernd Kollmann mit seinem Buch *Neutestamentliche Wundergeschichten* (2002, mittlerweile ^{3}2011). Es ist schon fast amüsant, mit wie viel Elan und auch Sarkasmus R. die Relevanz der von Kollmann angeführten religionsgeschichtlichen Parallelen pagan-antiker Wundererzählungen für die Wunder Jesu destruiert und damit die Singularität letzterer herausstellt: „Das eigentliche Wunder [...] ist die Blindheit der Bibelwissenschaftler, die vergleichbare Phänomene sehen, wo keine sind." (189) Die mit Spannung erwartete Schlussfolgerung, der Seewandel, das Weinwunder zu Kana oder die Auferweckung des Lazarus *seien* historisch, bleibt dann allerdings recht vage: „[Z]umindest Christen können ruhig davon ausgehen, daß Jesus Gottes Sohn war und als solcher Wunder im strengen Sinn wirken konnte." (178)

Den Rückfall in den Historismus vermeidet R., indem er zu der historischen Glaubwürdigkeit, die er den Wundern zubilligt, einen „symbolischen" Sinn ergänzt. Ebenso wie Gleichnisse als Metaphern Referenzcharakter auf die Herrschaft Gottes haben, weisen auch die Wunder Jesu über ihren historischen Horizont hinaus auf die Herrschaft Gottes. Dadurch werde ihre „wahrhaft theologische Deutung" erst möglich (197; vgl. auch 201.202.222f u. ö.). „Die Gleichnisse Jesu erklären und veranschaulichen sie [sc. die Herrschaft Gottes], seine Wunder beweisen ihre gegenwärtige Realität und Realisierbarkeit. Ohne die Wunder hängen seine Gleichnisse in der Luft." (176)

Zwei kritische Anfragen an R.s Buch liegen nahe:

(1) Zur anvisierten Leserschaft: Nach Umfang und Stil ist der Band auch für den interessierten Laien gut rezipierbar. R. erläutert Fachleuten geläufige Details, z.B. was das „Shemá" oder eine Hyperbel ist (94.171), wer der Hohe Rat war (211) oder dass die Sadduzäer nicht an eine Auferstehung der Toten glaubten (227); er druckt antike Primärquellen in deutscher Übersetzung häufig (nicht durchgängig) im Wortlaut ab, d.h. er erwartet weder Kenntnis noch unmittelbare Verfügbarkeit beim Leser. Wäre es gegenüber einem potenziellen (Semi-) Laienpublikum nicht redlich, deutlich darauf hinzuweisen – und auch in der Darstellung zu berücksichtigen –, dass Kritik an historischer Bibelkritik schon seit den 1970er Jahren nicht mehr neu ist (auch in der deutschen Exegese!) und dass in der Jesusforschung längst mit einem viel reicheren Methodenspektrum gearbeitet wird als mit historischer Kritik in der Tradition des liberalen 19. Jh.s? Das relativ neue Paradigma vom „erinnerten Jesus" bspw. soll ja gerade helfen, den Hiatus zwischen „historischem Jesus" und „kerygmatischem Christus" zu überwinden. Es wird sich in der künftigen Forschung noch zu bewähren haben, und gelegentlich wären Ansätze R.s in diesem Kontext auch rezipierbar, z.B. seine Ausführungen zum joh. Wahrheitsbegriff im Anschluss an das von ihm als historisch ausgewiesene Streitgespräch zur Steuerabgabe Mk 12,13–17 (54–58), oder wenn er die Szene Mt 25,31–46 als Komposition des Evangelisten bezeichnet, die aber „in Kontinuität der Botschaft Jesu" stehe (157). Aktuelle Jesusforschung erfolgt jedenfalls wesentlich differenzierter, als es aufgrund von R.s Buch erkennbar ist.

(2) Zur Aufgabe historischer Kritik: Es ist eine mutige Forderung, die Beweislast historischer Kritik einfach umzudrehen, und R.s breit angelegte Hermeneutik des Vertrauens ist fast schon bewundernswert (seine eigenen kleineren Inkonsequenzen einmal beiseite gelassen, s. o.). Sein Ansatz bedeutet jedoch gleichzeitig die Zurückweisung der eigenen Verantwortung des Glaubens vor dem Forum der historischen Vernunft. „*Christen können ruhig davon ausgehen*, daß Jesus Gottes Sohn war und als solcher Wunder im strengen Sinn wirken konnte", schreibt R. Darf dieses Postulat einer verantworteten biblischen Hermeneutik genügen?

Mainz Eckart David Schmidt

[3] Hierin liegt übrigens eine beachtenswerte Differenz zu Ratzingers *Jesus von Nazareth*.

Moll, Sebastian: **The Arch-Heretic Marcion**. – Tübingen: Mohr Siebeck 2010, 200 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 250), ln € 59,00, ISBN: 978–3–16–150268–2

Der in Mainz wirkende Autor beansprucht in seiner Diss. nichts weniger als die Einlösung des ebenfalls in Mainz benannten Desiderates eines neuen Markionbildes, „das an Geschlossenheit und Überzeugungskraft demjenigen Harnacks vergleichbar wäre".[1]

Den „klassischen Quellenkanon" will M. um den Brief des Ptolemaeus an Flora erweitern (bei der Beschreibung des Schöpfergottes wird dies Folgen haben), während von der Darstellung des anonymen Presbyters bei Irenaeus, haer. IV 27–32, nur die Kap. 28–30 auf Markion zielen (Kap. I; 11–24).

Kap. II (25–46) ist Markions Biographie gewidmet. M. zufolge wurde Markion zwischen 100 und 110 geboren und wuchs nicht in einem jüdischen, sondern in einem christlichen Milieu auf, das den „jüdischen Schriften" große Aufmerksamkeit entgegenbrachte (27), aber „bewußt anti-philosophisch" eingestellt war (29). Seine Lehren entwarf er vermutlich bereits in seiner vorrömischen Zeit (Tertullians entgegenstehende Auskunft ist eher häresiologischer Schematismus), aber er war noch innerhalb der „orthodox church" (41). Markion war wohl kaum Kerdons Schüler; beide Theologen entwickelten vielmehr ähnliche Gedanken (43). Anders als die Valentinianer und Ptolemaeus wurde Markion in der römischen Christenheit bald nicht mehr als tolerabel angesehen und so zum „first actual heretic" (44). Der Tod Markions ist um 165 zu datieren.

Kap. III (47–76) behandelt die Theologie. Dem o. g. Brief des Ptolemaeus entnimmt M., dass Markions Schöpfergott nicht als gerecht, sondern als böse zu bezeichnen ist; die Konzeption eines gerechten Schöpfergottes sei die des Ptolemaeus selbst, der gegen proto-orthodoxe wie gegen markionitische Geistigkeit Einwände formuliere (47–49); erst Markions Nachfolger hätten einen gerechten Gott als drittes Prinzip eingeführt. Von einem Hass Markions auf das Judentum könne keine Rede sein; keine einzige atl. Figur werde aufgrund ihres Fehlverhaltens Anlass zur Bibelkritik (60). Der Gott des AT sei mit seinen Sinnesänderungen und seiner fehlenden Allwissenheit kein Gott. Christus sei nicht der von diesem Gott verheißene, als kriegerisch gedachte Messias; doch habe auch er seine Heilungen nicht um der Wohlfahrt der Geheilten willen, sondern aus Trotz gegenüber dem Gott des Gesetzes durchgeführt (67f).

Markions Bibel (Kap. IV, 77–106) ist, so M., ebenso sehr Quelle wie Resultat seiner Theologie (77), und Markion ist Biblizist (dazu s. u.). Er habe das AT nicht wie Kelsos als Fälschung verworfen, sondern als Quelle von Aussagen über den Schöpfergott interpretiert; der Hass auf diesen Gott lässt Markion jedoch von jedweder allegorischen Auslegung Abstand nehmen. Am Text des AT habe er keine Änderung vorgenommen, anders als beim NT. Verständlich sei dieses psychologische Rätsel (Harnack) nur, wenn Markion nicht das AT im Licht des Neuen, sondern das Neue im Licht des Alten verstand (82). Seine Eingriffe in den Text des NT beschränken sich auf vier Bereiche: die Rolle Abrahams und Israels, das Gericht nach dem Gesetz und die Vorstellung der Schöpfungsmittlerschaft Christi (88, mit U. B. Schmid). Mit der Tradition hält M. daran fest, dass Markion tatsächlich Änderungen am Lukastext vorgenommen hat. Offen bleiben muss hingegen, ob er das Lukasevangelium aus einem Vierevangelienkanon bewusst ausgewählt hat (89–102).

Weitgehend unpolemisch sind die folgenden Kap. An Werken Markions (Kap. V, 107–120) nachweisbar sind die Antithesen und ein Brief mit der Beschreibung seiner Bekehrung; unklar ist, ob der Begriff „Pro-Evangelium" ein selbstständiges Werk bezeichnet; wohl kaum kann Markion selbst als Schöpfer der auf die Markioniten zurückgeführten Psalmen gelten.

In Markions Kirche (Kap. VI; 121–134) verweist die Ähnlichkeit der Riten und der hierarchischen Strukturen wiederum auf Markions Verwurzelung in der christlichen Orthodoxie. Seine Ethik ist allein negativ; die von Harnack behauptete zentrale Rolle des Liebesgebotes lässt sich nicht erweisen (132, mit W. Bauer).

Kap. VII (135–158) behandelt die Frage nach der Geltung des AT in den Zeiten vor und nach Markion. Ignatius und der Erste Clemensbrief reklamieren es eher unreflektiert als christliches Buch und der Barnabasbrief unterscheidet sich davon wenig. Das atl. Ritualgesetz wird dort nicht durch eine christologi-

[1] Gerhard May, Markion in seiner Zeit, in: K. Greschat u.a. (Hg.), Markion. Gesammelte Aufsätze, Mainz 2005, 2.

sche Interpretation, sondern durch das Zeugnis des AT selbst (Jes 1,11; Ps 51,17) außer Kraft gesetzt.

Die Arbeit wird mit einer Conclusion (159–162) und den üblichen Registern abgeschlossen.

Das Buch ist schwungvoll geschrieben; manchmal könnte eine Begründung etwas ausführlicher sein. Höchst fragwürdig ist m. E. jedoch die These, Markion sei Biblizist gewesen. M. bezeichnet Biblizismus als „merely a theological method, the method of using the Bible as the only basis for one's theology, usually combined with a very literal understanding of it" (78). Dass die Bibel die einzige Basis für Markions Theologie ist, ist jedoch nur formal gesehen richtig. Aus dem AT greift Markion hauptsächlich die Stellen auf, die auch sonst in dem letztlich durch die Axiome der Güte und Unwandelbarkeit Gottes (Platon, rep. 379a–382e) gesteuerten theologischen Diskurs die klassischen Problemstellen sind (Gen 2,16f; 3,9; Jes 45,7 etc.). Warum kann Tertullian seinem Gegner Beispiele für die Langmut des atl. Gottes (z. B. 2Sam 12,13 u. a.) und für die Wohltätigkeit atl. Gesetze (Jes 58) vorhalten (Tertullian, adv. Marc. II 17,2; 19,2), ebenso, dass die Bundesverheißung Jer 31,31–34 und die Infragestellung des Zeremonialgesetzes Hos 2,11 auf den Schöpfer selbst zurückgehen (adv. Marc. I 20,4–6; V 4,7)? Warum bemerkt der Nordafrikaner angesichts der Totenerwekkung durch Elisa, dass „Christus nichts Neues eingebracht habe, das nicht aus dem Wesen, der Milde, der Barmherzigkeit und auch der Verkündigung des Schöpfergottes sich ableiten ließe" (adv. Marc. IV 12,15)? Ist es dann noch sinnvoll, Markions Theologie als biblizistisch zu bezeichnen? Ist dann nicht auch der Satz hinfällig, dass Markion nicht das AT im Lichte des Neuen las, sondern umgekehrt (106)? Angesichts dieser selektiven Auswahl innerhalb des AT verliert auch das Argument, Markion habe an dessen Text nichts geändert, doch erheblich an Gewicht.

So wird man schon fragen können, ob das eingangs erwähnte Desiderat wirklich eingelöst ist.

Saarbrücken Martin Meiser

Colpe, Carsten: **Einleitung in die Schriften aus Nag Hammadi**. – Münster: Aschendorff 2011. 368 S. (Jerusalemer Theologisches Forum, 16), pb. € 49,00 ISBN: 978–3–402–11021–8

Der vorliegende Band stellt die überarbeitete Fassung einer zehnteiligen Serie von Beiträgen dar, die unter dem Titel „Heidnische, jüdische und christliche Überlieferung in den Schriften aus Nag Hammadi" im Jahrbuch für Antike und Christentum in den Jahrgängen 15–25 (1972–1982) erschienen sind. Dabei wurden auch Änderungen gegenüber der ursprünglichen Gliederung vorgenommen.

Ein ausführliches Inhaltsverzeichnis erschließt das Werk (7–12). Ein Abkürzungsverzeichnis, in dem die Texte aus den Nag Hammadi-Codices einmal gemäß der Reihenfolge in den Codices und einmal in alphabetischer Reihenfolge aufgeführt sind, ermöglicht ein rasches Auffinden der einzelnen Schriften, da jeweils auch das Kap. angegeben ist, in dem die Schrift besprochen wird. Die ausführliche Gliederung ist neben dem Abkürzungsverzeichnis leider die einzige Orientierungshilfe, da weder ein Index der Sachen noch der Personen erstellt wurde. Auf ein Literaturverzeichnis wurde verzichtet und als einziges Register existiert ein Verzeichnis der Bibelstellen (365–368).

Zumindest ein Verzeichnis der Belegstellen aus den Nag Hammadi-Schriften hätte man zusätzlich erstellen können. Dies wird allerdings wohl auch den schwierigen Bedingungen bei der Drucklegung zuzuschreiben sein: Der Vf., der auf ein langes Forscherleben zurückblicken konnte, verstarb während der Drucklegung. Carsten Colpe besaß ein umfangreiches Wissen, das souverän in die Materie einführt. Die Darstellung kann, obwohl manches als veraltet gelten mag, auch heute noch faszinieren. Gleichzeitig gilt in besonderer Weise in den Geisteswissenschaften, dass so manches, was lange Zeit als veraltet galt, irgendwann wieder eine Renaissance erlebt.

Ein einleitendes erstes Kap. beschreibt die Fund- und Forschungsgeschichte der Schriften von Nag Hammadi (25–64). In den daran anschließenden Kap.n werden die in den Nag Hammadi-Codices überlieferten Einzelschriften nach systematischen bzw. ideengeschichtlichen Gesichtspunkten geordnet. Diese Zusammenstellung hat gerade für diejenigen Leser, die mit der Materie nicht so vertraut sind, aber auch für Studierende den grundsätzlichen Vorteil, dass sie Texte, die in einem inneren Zusammenhang stehen, sehr leicht identifizieren können. Damit ist ein themenbezogener Zugang zu den Nag Hammadi-Texten eröffnet.

Die Erläuterungen zu jeder einzelnen Schrift bieten dann klare und präzise Einleitungen in den Inhalt und Umfang der jeweiligen Schrift, die kurz gehalten sind und sich auf das Wesentliche beschränken. Dies ist sehr verdienstvoll, sind doch sehr unterschiedliche Texte in der Bibliothek von Nag Hammadi versammelt. Die Struktur des Werkes ist dem ausführlichen Inhaltsverzeichnis zu entnehmen, sodass an dieser Stelle aus Platzgründen davon abgesehen werden kann, die Zuordnung der zahlreichen Einzelschriften zu den jeweiligen Kap.n nachzuzeichnen.

Vielmehr sollen einige Einzelfragen kurz herausgegriffen werden. Für Theologen sind sicherlich die dem Christentum nahestehenden Schriften von besonderem Interesse. Und damit ist an dieser Stelle auch ein Problem der gewählten Systematisierung zu erwähnen. Gerade weil eine systematische Ordnung immer auch eine Vorentscheidung bedeutet, steht zu erwarten, dass sie Anlass zur Diskussion gibt. Ein Beispiel mag dies erläutern:

Es ist, um es vorsichtig zu formulieren, nicht sofort nachvollziehbar, dass gerade das Thomasevangelium nicht in den Abschnitt B („Christlich- und pagan-synkretistische Texte, mit gnostischen Zuspitzungen einzelner Autoren und Passagen") aufgenommen wurde, auch wenn sich dort das Kap. „Nichtkanonische Schriften neutestamentlichen Typs" findet (87–104). Auf den ersten Blick wäre dies wohl doch zu erwarten gewesen. Das Thomasevangelium ist jedoch vielmehr dem Abschnitt D zugeordnet („Durchgängig und eindeutig gnostische Schriften mit diskreten Optionen für eine heilvolle Kulturreligion"). In der Beschreibung des Thomasevangeliums wird dann allerdings auf die Bezüge zu den synoptischen Evangelien hingewiesen: „Die bemerkenswertesten Übereinstimmungen bestehen zu den Gleichnissen des Lukas-Sonderguts." (243) Dies wirft natürlich die Frage auf, ob das Thomasevangelium nicht vielleicht doch besser zu den nichtkanonischen Schriften des ntl. Typs hätte gezählt werden können.

Gerade im Rahmen der Ausführungen über das Thomasevangelium wird deutlich, dass diese Veröffentlichung auch gleichzeitig ein Stück Forschungsgeschichte darstellt: Zum Thomasevangelium sind in den letzten Jahren zahlreiche neuere Studien erschienen. Hier wird paradigmatisch deutlich, dass es vielleicht überlegenswert gewesen wäre, im Rahmen dieser Ausgabe in jedem einzelnen Fall einen Hinweis anzubringen, welche Texte vor der Drucklegung noch einmal überarbeitet wurden und welche letztlich weitgehend den Texten aus dem Jahrbuch für Antike und Christentum entsprechen. Dies wäre gerade für alle, die dieses Werk als einen ersten Einstieg in die Welt der Nag Hammadi-Texte verwenden, ein wichtiger Hinweis.

In diesem Zusammenhang muss erwähnt werden, dass die Einordnungssystematik des Philippusevangeliums ebenfalls nicht unproblematisch ist (172–177). Ob dieses tatsächlich im Abschnitt über die Valentinianer besser aufgehoben ist als bei den Schriften des „neutestamentlichen Typs", darf bezweifelt werden. Gegen eine Einordnung dieser beiden Schriften in unterschiedliche Kap. spricht auch die vom Vf. betonte Nähe von Thomas- und Philippusevangelium: „Einzelheiten aus beiden Evangelien zusammenstellend und beide im ganzen miteinander vergleichend, hat man es gewagt, den Ursprung des EvangThomae in Edessa, den des EvangPhil in Antiochien zu lokalisieren. Das ist eine gute Hypothese, von der aus es sich weiterzuarbeiten empfiehlt." (175) Warum, so darf man fragen, von der Systematik her trennen, was inhaltlich und von seinem historischen Entstehungskontext als zusammengehörig betrachtet wird?

Der Vf. bezieht in einigen umstrittenen Fragen klare und eindeutige Positionen. So bemerkt er im einleitenden Kap. (25–64), das der Forschungsgeschichte gewidmet ist, bzgl. der Herkunft der Texte: „Es ist so sicher, wie historisch nur etwas nachgewiesen werden kann, daß die Nag-Hammadi-Codices, einschließlich der Ledereinbände und der Schreibausführung, aus einem Pachomianerkloster stammen." (35) Da in dieser Aussage auch die Hypothese der Verwendung dieser Texte im Kontext der pachomianischen Klöster impliziert ist, darf festgehalten werden, dass dies in der Forschung weiterhin kontrovers diskutiert wird, sodass Forscher zur Vorsicht mahnen, wenn es um eine Festlegung auf die genaue Herkunft der Schriften geht.[1]

Das Phänomen der literarischen Fälschung wird an manchen Stellen nicht ausreichend berücksichtigt. So übersieht die Annahme, dass die Erwähnung eines Bücherfundes im Ägypterevangelium Anlass für das Verstecken der Nag Hammadi-Texte in einem Krug gewesen sei (37), das Phänomen der Bücherfunde im Rahmen der literarischen Fälschung. Die Problematik einer möglichen literarischen Fälschung im Abschnitt über den apokryphen Jakobusbrief (87–93) – in diesem Fall hätte der unbekannte Adressat nur noch topischen Charakter – hätte ebenfalls diskutiert werden können.

Mit dem vorliegenden Werk werden einleitende Studien des großen akademischen Lehrers Carsten Colpe zu den Nag Hammadi-Texten in aktualisierter Form zugänglich gemacht. Die jahrzehntelange Arbeit mit den Nag Hammadi-Texten, die C. bis kurz vor seinem Tod unermüdlich verfolgt hat – den Kommentar zu dem Dialog des Erlösers (213–217) verfasste er zwischen Herbst 2008 und Sommer 2009 –, spiegelt sich in einer Fülle an Einsichten. Diese werden entsprechend zu weiterer Diskussion Anlass geben.

Wien Hans Förster

[1] Vgl. auch nur Alexandr Khosroyev, Die Bibliothek von Nag Hammadi. Einige Probleme des Christentums in Ägypten während der ersten Jahrhunderte (Arbeiten zum spätantiken und koptischen Ägypten, 7), Altenberge 1995.

Kirchengeschichte

Heemstra, Marius: **The *Fiscus Judaicus* and the Parting of the Ways.** – Tübingen: Mohr Siebeck 2010. (XIII) 241 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 277), geb. € 59,00 ISBN: 978–3–16–150383–2

Die vorliegende Monographie, eine überarbeitete Diss. der Univ. Groningen, stellt mit dem *Fiscus Judaicus* eine staatliche Maßnahme in den Vordergrund, deren Bedeutung für die Geschichte des frühen Christentums und seines Verhältnisses zum Judentum lange Zeit nicht ausreichend beachtet wurde. Die Leitfrage der Untersuchung lautet dabei: Wer waren die Opfer des *Fiscus Judaicus* und welche Auswirkungen hatte er?

Der erste Teil beginnt mit einer Darstellung der Einführung des *Fiscus* durch Vespasian und der weiteren Geschichte (9–23), wobei exemplarisch dokumentarische und numismatische Zeugnisse ausgewertet werden. Kritisch ist hier anzumerken, dass der Vf. zwar einiges erklärt, die Höhe der Abgabe – zwei Drachmen pro Person – aber nicht in Relation zu den wirtschaftlichen Verhältnissen stellt. Besonders wichtig für die Entwicklung der These des Vf.s ist die nicht unplausible, allerdings auch nicht nachweisbare Annahme, dass die Synagogen die Informationen an die Steuereintreiber lieferten, wer zur jüdischen Gemeinde gehörte. Hier zeigt sich exemplarisch eine Problematik am Vorgehen des Vf.s: Was auf S. 23 noch als „assumption" bezeichnet wird, die nicht „unfounded" erscheint, wird im Weiteren stillschweigend als Gewissheit behandelt.

Ein besonderes Augenmerk legt der Vf. auf Domitian, der nach Sueton (Dom. 12,2) in der Eintreibung des *Fiscus Judaicus* besonders streng war (24–66). H. rekonstruiert, dass die römischen Behörden zwischen zwei Kategorien von Steuerhinterziehern unterschieden: Die einen bekannten ihren „jüdischen Glauben" nicht (so versteht der Vf. *Iudaicam* bei Sueton), lebten aber nach ihm. Nach H. waren dies Gottesfürchtige und Heidenchristen. Die andere Gruppe waren jene, die ihre jüdische Herkunft einfach verbargen, nach H. Steuerhinterzieher, Proselyten, Apostaten, beschnittene Nicht-Juden und Judenchristen. Da die Beschneidung als zentrales Kriterium für die Zugehörigkeit zum jüdischen Volk galt, wäre die erste Gruppe steuerfrei geblieben. Allerdings seien Gottesfürchtige und v.a. Heidenchristen dann als „Atheisten" angeklagt worden, was unter Domitian – H. hält entsprechende Berichte bei Melito und Euseb gegen den gegenwärtigen Forschungstrend für historisch – zu Gefängnis und Hinrichtung führen konnte. Judenchristen seien hingegen von den Synagogen ausgeschlossen und daher nicht als steuerpflichtig gemeldet worden. Ankläger hätten sie aber als Steuerhinterzieher denunziert, was zu Enteignung und Verbannung geführt hätte. So plausibel dies klingt, so unverständlich bleibt, warum dieser Zusammenhang in keiner einzigen Quelle benannt wird. Auch 1Petr 5,9 gibt das nicht her, denn der Ausdruck ἐπιτελεῖσθαι wird hier nicht in der Spezialbedeutung „die Steuer voll bezahlen" verwendet (so 97), sondern meint allgemein „vollenden".

Mit Domitians Nachfolger Nerva (67–84) geschieht im Jahr 96 nach Ansicht des Vf.s ein Umschwung. Nerva (so Cassius Dio, *hist. Rom.* 68,1,2) habe mit Anklagen u.a. wegen „jüdischer Lebensweise" sowie – so eine Münzaufschrift – mit *calumnia* bzgl. des *Fiscus Judaicus* aufgeräumt. Allerdings steht eine Übersetzung von *calumnia* mit „wrongful accusation" auf schwachen Beinen: Zum einen wäre, wenn tatsächlich falsche Beschuldigungen gemeint wären, der Plural zu erwarten, zum anderen handelte es sich wohl eher allgemein um „Missbrauch" dieser Steuer durch Domitian. Nerva hätte, so aber der Vf., erkannt, dass Judenchristen eigentlich keine Juden waren, und damit das Judentum nicht mehr ethnisch, sondern religiös definiert (vgl. auch 174–176). Für die Judenchristen hätte dies nun aber, wie schon zuvor für Heidenchristen, eine Anklage wegen Atheismus bedeutet, was von der jüdischen Synagoge mit großer Zustimmung und Unterstützung begleitet worden sei. Dementsprechend sei diese Reform des *Fiscus Judaicus* auch ein entscheidender Schritt zur Trennung von Judentum und Christentum gewesen.

Diese leider über weite Strecken hypothetische Rekonstruktion, die zum Teil auf zweifelhaften Interpretationen der Quellen beruht, wird im zweiten Hauptteil des Buches zur Grundlage für die Interpretation der Johannesapokalypse, des Hebräerbriefs und des Johannesevangeliums gemacht. In der Apk sieht der Vf. die Verhältnisse zur Zeit Domitians reflektiert (105–133): Sowohl die Sendschreiben als auch Kap. 7 gingen auf die durch den *Fiscus* provozierten Entwicklungen ein: Der Vf. habe die Gemeinden aufgefordert, die Steuer nicht zu bezahlen, weil sie für einen paganen Tempel verwendet wurde, und den Synagogen ihre Beteiligung an der Steuereintreibung vorgeworfen. Die Unterscheidung zwischen den 144.000 und der Menge in Apk 7 hingegen verweise auf die Differenzierung zwischen Juden- und Heidenchristen und ihre unterschiedliche Behandlung durch den Staat in Bezug auf den *Fiscus Judaicus*.

Im Hebr (134–158) sieht der Vf. in 10,32–34 Anspielungen auf die zu diesem Zeitpunkt schon vergangene Eintreibungspraxis des *Fiscus* unter Domitian: Die Christen seien öffentlich bloßgestellt worden, ihre Besitzungen hätte man geplündert. Damit wird die Palette von möglichen Bezugspunkten dieser Stelle zu realen Ereignissen zumindest bereichert.

Für den Bezug zum JohEv spielt der *birkat ha-minim* eine wichtige Rolle: Um 90 seien Judenchristen innerjüdisch als Häretiker bezeichnet worden und um 96 unter Nerva vom römischen Atheismusvorwurf voll betroffen gewesen. Judenchristen „had lost their 'Jewishness'", daher kann Johannes auch pauschal gegen „die Juden" schreiben. Dass es aber im JohEv nicht um eine unterschiedliche Definition von Judentum geht, sondern um die Christologie, wird dabei freilich unterschlagen.

Der Vf. interpretiert die Texte also gerne durch die Brille seiner Hypothese, lässt aber eigenartigerweise gerade das MtEv weg, das doch als einziges auf die Tempelabgabe eingeht (Mt 17,24–27) und in dem die Ausdifferenzierung zwischen Juden und Judenchristen ein wesentliches Thema ist. Grundsätzlich vermisst der Rez. auch eine Diskussion über ethnische vs. religiöse Definition des Judentums, denn es ist nach antiken Kriterien nicht einzusehen, warum dies zwei verschiedene Dinge sein sollen: Es ist vielmehr so, dass die religiöse Komponente als Teil ethnischer Beschreibung verwendet wurde, nicht als Ersatz.

So bleibt als Fazit: Die Arbeit stellt zu Recht die Bedeutung des *Fiscus Judaicus* als bedeutendes Ereignis nicht nur für das Judentum, sondern auch für das Christentum in den Vordergrund, basiert aber in wesentlichen Teilen auf spekulativen Hypothesen sowie wenig wahrscheinlichen Exegesen und kann v.a. nicht erklären, warum der *Fiscus Judaicus* in jüdischen wie christlichen Texten keine Rolle spielt. Sie sollte freilich zu einer weiteren Beschäftigung mit diesem Thema anspornen.

Wien Markus Öhler

Slenczka, Björn: **Das Wormser Schisma der Augsburger Konfessionsverwandten von 1557.** Protestantische Konfessionspolitik und Theologie im Zusammenhang des zweiten Wormser Religionsgesprächs. – Tübingen: Mohr Siebeck 2010. (XVIII) 545 S. (Beiträge zur historischen Theologie, 155), Ln € 109,00 ISBN: 978–3–16–150100–5

Beim Titel dieser gedruckten Berliner Diss. stellt sich sogleich die Frage, ob das Wormser Religionsgespräch von 1557 nicht schon in der Monographie Bennos von Bundschuh (1988) hinreichend aufgearbeitet ist. Harm Klueting qualifizierte sie seinerzeit als „abschließende Darstellung". Die Bedeutung des Ereignisses liegt auf der Hand. In Worms fand das letzte Reichsreligionsgespräch mit dem Auftrag statt, die Konfessionen theologisch und politisch-rechtlich zusammenzuführen; es scheiterte auf der ganzen Linie. Während freilich Benno von Bundschuh seinerzeit den katholisch-evangelischen Gegensatz akzentuierte, wendet sich Björn Slenczka den innerevangelischen Kontroversen zu.

Das Wormser Gespräch wurde von den Reichstagen 1555 und 1556/57 angeordnet bzw. terminiert. Es begann am 11. September, die meisten Teilnehmer blieben noch bis Dezember 1557. Von den Theologen verhandelten auf katholischer Seite Petrus Canisius, Johannes Gropper, Michael Helding und Julius Pflug, auf evangelischer Johannes Brenz, Philipp Melanchthon und Erhard Schnepf, im Wesentlichen zum Verhältnis von Schrift und Tradition. Dieser letzte Versuch zum Religionsvergleich im Reich zerbrach aber schon am innerprotestantischen Streit, den ein Gesandter am 22. September als „Schisma" bezeichnete, ein Schlüsselbegriff, den sich die vorliegende Arbeit zu eigen macht. Ihr Ziel und „Gegenstand" ist, „wie es dazu kam, worin das Schisma genau bestand und wie es sich vollzog". (3) Die ins Einzelne gehende Untersuchung setzt mit dem Nebenabschied des Regensburger Reichstags von 1556/57 ein, auf den sich die protestantischen Reichsstände am 16. März 1557 verständigten, um ihre Gesandten für das Religionsgespräch zu instruieren. Sie endet mit dem am 23. September 1557 öffentlich gemachten Bruch unmittelbar nach dem Ausschluss der gnesiolutherischen Theologen, die Worms am 2. Oktober verließen. Ein Schlusskap. reflektiert die theologischen und kirchlichen Auswirkungen.

Das methodische Vorgehen ist außerordentlich sorgfältig. Ausgewertet werden alle substantiellen Überlieferungen protestantischer Reichsstände, deren Kontroversen Ziel der Untersuchung sind (Kurpfalz/München, Kursachsen/Dresden, Berlin/Preußen, Pommern/Greifswald, Hessen/Marburg, Württemberg/Stuttgart). Die dichte, deutende Rekonstruktion der konfessionellen Ausgleichsverhandlungen von März bis Oktober 1557 mag nun in ihrer Genauigkeit tatsächlich eine abschließende Darstellung dieses Gegenstands sein – und jetzt für mehr als nur 22 Jahre. Der Leser findet zum „Forschungsstand" (8–14) den Inhalt jener Werke gekennzeichnet, die seit dem 18. Jh. das Religionsgespräch thematisierten, ferner zur „Quellenlage" (15–26) eine Verzeichnung alles Edierten. Die Gliederung in fünf Kap. zum Verlauf des Geschehens orientiert sich an der Chronologie. Ein erstes (40–93) befasst sich mit dem Regensburger protestantischen Nebenabschied zur Vorbereitung des Religionsgesprächs. Nachfolgend stehen die Instruktionen zum Zweck der einheitlichen Bekenntnisfindung im Mittelpunkt (94–198), sodann die informellen Gespräche in Worms, die bereits die abweichende gnesiolutherische Linie der ernestinisch-sächsischen Räte und Theologen sehr deutlich machten, die vom Juristen Basilius Monner angeführt wurden (199–277). Die Gegensätze verfestigten sich in den formellen Verhandlungen von Worms (278–366) und führten schließlich trotz der Annäherung zwischen Philippisten und Gnesiolutheranern zum Bruch, weil sich Württemberg mit Johannes Brenz einer Condemnatio Osianders widersetzte, die zugleich die kirchliche Ordnung Preußens treffen musste (367–475).

Uneingeschränkt positiv zu würdigen ist die Klärung der Tatsächlichkeiten, die zum Gegenstand exakt und quellennah ermittelt sind. Man kann sie bequem nachschlagen, nicht zuletzt wegen des untergliederten Inhaltsverzeichnisses

und der vorzüglichen Register, v.a. eines Registers der „Sachen und Themen" (537–545).

Gegenüber der Arbeit Bundschuhs ergeben sich wesentliche Fortschritte in der Tiefe der Erschließung. Ein Hinweis mag genügen. S. ermöglicht etwa ein verbessertes Verständnis der protestantischen Verhandlungen beim Reichstag 1556/57 mit dem Ziel, zu einer gemeinsamen Konfessionspolitik zu gelangen. Weit differenzierter als bei Bundschuh sind die Vorbereitungen des Religionsgesprächs an den Höfen Württembergs, der Kurpfalz, Hessens, Kursachsens, Sachsens und weiterer protestantischer Stände beschrieben, dann die Vereinbarungen zu Dogma und Kultus beim Frankfurter Konvent (19.6.–2.7.). Das Gleiche gilt für die gesamte Darlegung des Verhandlungsgeschehens bis zum Schisma im September. Was ist neu? Die Arbeit wendet sich mit guten Gründen gegen die vorherrschende Meinung, der theologische Gegensatz in der Bewertung der Adiaphora, von Thomas Kaufmann als „Schisma der Wittenberger Theologie" bezeichnet, habe den Bruch herbeigeführt. Ebenso erscheint es aufgrund neuer Belege als unwahrscheinlich, dass Matthias Flacius die ernestinische Obstruktion bewirkte. Stattdessen verweist der Autor auf „Monner, Schnepf, Strigel, Stössel, Mörlin und Sarcerius [...] als authentische, eigenständige Vertreter der gnesiolutherischen Anliegen" (494). Die Erklärung bleibt freilich innertheologisch. Der politische Kontext wird nicht bedacht, u.a. etwa das Sicherheitsbedürfnis Kursachsens und Württembergs oder der Gegensatz zwischen den Albertinern und den Ernestinern, die 1547 die Kurwürde an die Albertiner verloren. Eine Bewertung des „Schismas" kann nicht völlig davon absehen, dass die Theologen lediglich Berater, nicht Entscheidungsträger waren. Der Fürst entschied, in der Regel in intensiver Absprache mit seinen politischen Räten.

Wenn man daher die Ergebnisse der Diss. in den Zusammenhang des Religionsfriedens und der beginnenden Konfessionalisierung einordnet, wird man die Verschränkung von Theologie, Recht und Politik stärker berücksichtigen. Ein Religionsvergleich war 1557 aus der zeitgenössischen Erfahrung heraus nahezu unmöglich und nach 1555 wegen der territorialen Kirchenorganisationen unerwünscht, obwohl ihn der Religionsfriede rechtlich nicht aufgegeben hatte. Erwünscht war hingegen die innerprotestantische Einigung, um gegenüber der katholischen Seite Position zu beziehen und um reichsrechtlich eine stabile Position gewinnen zu können, die nicht durch widersprüchliche Auslegungen der Confessio Augustana relativiert wurde. Dies wurde dann auch zum Anlass des Konkordienwerks. Es „überwand" freilich nicht, wie S. am Schluss (510) meint, das „manifeste Schisma" der Augsburger Konfessionsverwandten, weil sich ihm längst nicht alle anschlossen. Aber es bedeutete einen großen Fortschritt theologischer Einigung, herbeigeführt letztlich von der Politik. Denn die Theologen, zumal um 1560, neigten dazu, innerprotestantische Abweichungen zu Bekenntnis- und damit Wahrheitsfragen zu erklären. Die politisch Handelnden hatten eine andere Entscheidungslogik, deren Richtschnur etwa der Regensburger Nebenabschied 1557 formuliert hatte, den S. selbst an den Anfang seiner Untersuchung stellt: „Schulgezänk" der evangelischen Theologen sei zu unterbinden, heißt es da. Die Politiker zogen aus dem Scheitern von Worms die Konsequenz, mit noch mehr Nachdruck den innerkonfessionellen Religionsvergleich anzustreben, weil er dem Frieden in den Territorien und der eigenen Sicherheit im Reich diente. Kursachsen und Württemberg lag am meisten an diesen Zielen, sie trugen auch am meisten zum schließlichen Gelingen des Konkordienwerks bei.

Diese Schlussbemerkungen führen freilich über das Anliegen der Diss. hinaus. Sie ist eine bemerkenswerte Forschungsleistung, weil sie ihren Gegenstand methodisch beispielhaft untersucht und zu innovativen Befunden kommt. Gegenstand sind die theologischen Auseinandersetzungen, beispielhaft ist die Gründlichkeit, mit der die Quellen gemäß dem Erkenntnisinteresse befragt werden, auch wenn die Bewertungen den politischen Rahmen zu wenig beachten. Die Darstellung lässt sich zudem gut lesen, weil sie quellennah, detailgenau und unprätentiös formuliert ist.

Bonn Maximilian Lanzinner

Kunter, Katharina: **500 Jahre Protestantismus**. Eine Reise von den Anfängen bis in die Gegenwart. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2011. 240 S., geb. € 39,95 ISBN: 978–3–579–08097–0

Angesichts des bevorstehenden 500jährigen Reformationsjubiläums ein solches Buch zu schreiben, ist eine schwierige Aufgabe: Es darf nicht provozieren und muss möglichst alle zufriedenstellen. Diese Aufgabe hat die Vf.in m. E. mit Bravour erfüllt, indem sie einen Reisebericht verfasst hat und doch eine Festschrift, eine Bestandsaufnahme für alle Interessierten – kein wissenschaftliches Buch. Dem tragen der Verlag, die klare Sprache und die aufwendige Aufmachung Rechnung – die Größe des Formates, der feste Einband, zahlreiche farbige Bilder und Karten, interessante Zusatzinformationen in grauen Infokästen. Wer sich über den Protestantismus einen schnellen, gut verständlichen und doch fundierten Einblick verschaffen will, ist hier gut aufgehoben.

Obwohl aus deutscher Sicht und mit deutschem Schwerpunkt geschrieben, legt K. von Anfang an Wert auf eine europäische Perspektive, die sie erst transatlantisch und schließlich global erweitert. So trägt sie der Ausbreitung des Protestantismus Rechnung und es gelingt ihr, wie im Vorwort formuliert, dessen regionale und bekenntnismäßige Vielfalt transparent zu machen. Neben dem lutherischen wird auch der reformierte Protestantismus ausführlich geschildert. Die Taufbewegung wird nicht nur gestreift, sondern ihre Verfolgungsgeschichte betont. Schade ist nur, dass die Schleitheimer Artikel nicht gewürdigt werden, zu schnell der Bezug zu den Mennoniten hergestellt wird und mit Münster und Bildern von Amischen gängige Klischees bemüht werden. Den sog. ‚linken Flügel' der Reformation streift K. nur kurz in einem Halbsatz als „Schwärmer", sodass hier ein wichtiges Kapitel der Reformation weiterhin marginal bleibt. Dafür liegt die Stärke der Reformationsteile in zwei Aspekten: Erstens werden neben dem Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation, den Niederlanden, Großbritannien und Frankreich auch Italien und Spanien sowie ausführlich Nordeuropa und das östliche Mitteleuropa geschildert. Zweitens werden die verschiedenen Bekenntnisbildungen verständlich erklärt.

Bei ihrer Reise geht K. nicht streng chronologisch vor, sodass oftmals einige Seiten später Themen weiter ausgeführt werden, die im ersten Moment nur angerissen worden waren. Dadurch werden Entwicklungslinien klar, was besonders dem Kap. „Der Protestantismus gewinnt Profil" in Bezug auf den Puritanismus gut tut. Hier und ab dem folgenden Kap. „An der Seite der Macht – an der Seite der Machtlosen" wird das Buch nämlich oberflächlicher und selektiver. Das mag jedoch der zunehmenden Unübersichtlichkeit des Metiers geschuldet sein. Eine Schwerpunktsetzung ist deshalb notwendig. Hier behilft sich K., indem sie auf sicherem Terrain bleibt: Nachdem sie protestantische Kunst und Frömmigkeitsliteratur gefeiert hat, wendet sie sich in politik-, institutionen- und theologiegeschichtlicher Perspektive der Aufklärung und dem Übergang ins lange 19. Jh. mit seinen Folgen für die Neuorganisation des Protestantismus unter den Vorzeichen von Thron und Altar sowie für die Theologie zu. Der Industrialisierung und der sozialen Frage werden deshalb erst die Vorherrschaft Preußens und die Preußische Union, die Reichsgründung und der Kulturkampf vorgeschaltet. Erst dann folgt nach der konservativen inneren auch die äußere Mission im Kontext von Kolonialisierung und Globalisierung. Damit bleibt K. vorsichtig der üblichen Kirchengeschichtsschreibung verhaftet, ohne jedoch kritische Töne zu vermeiden.

Erfreulich ist, dass die Vf.in im letzten Teil des Buches „Protestantismus in einer Welt der Möglichkeiten" mit Rückgriff auf die Reformation auch Beiträge der Erweckungsbewegungen für die Ökumene würdigt, auch wenn sie nicht auf die Evangelische Allianz eingeht. Dafür zeigt sie deutlich eine Vorliebe für den CVJM (YMCA). In diesem Kap. findet auch die liberal-kirchliche Frauengeschichte, leider nicht die der Heiligungsbewegung, Platz, nachdem bereits im ersten Reformationskap. ein differenzierter Abschnitt zu Frauen vorkam. Der Teil beinhaltet des Weiteren Nationalsozialismus und Kirchenkampf, Kalter Krieg, Menschenrechte und Apartheid – immer im Hinblick auf theologische Akzentsetzungen nach 1945 und die globale Entwicklung der Ökumenischen Bewegung. Neben deutschsprachigen Theolog/inn/en wie Barth, Bultmann, Tillich, Moltmann und Sölle werden auch Methodismus und Baptismus gewürdigt. Da natürlich Desmond Tutu und der Fall der Mauer nicht fehlen dürfen, gleicht dieses Kap. ein wenig einem Sammelsurium populärer Lichtgestalten. Der letzte Abschnitt ist dementsprechend mit „Kirche der Freiheit" überschrieben; die Seiten des Ausblickes werden mit afrikanischen Pfingstlern und amerikanischen Megakirchen illustriert. Dennoch scheinen mir die abschließenden Anfragen an die Zukunft des Protestantismus gelungen: an die Herausforderungen des Pluralismus, an die an Bedeutung verlierenden verbürgerlichten Kirchen in Europa mit ihrem rationalen Christentum einerseits und dem Wunsch nach einem emotional erlebbaren Glauben, der in einem Markt der Möglichkeiten Orientierung gibt, andererseits.

Das Fazit „Die Zukunft des Protestantismus ist also offen, aber nicht hoffnungslos" steht m. E. für den Grundtenor dieses Buches: leicht triumphalistisch, wenig Ecken und Kanten, mit gängigen Symboliken arbeitend. Die katholische Kirche dient hier leider wenig ökumenisch als Negativfolie: als angeblich rückständig und totalitär. Dazu tragen zahlreiche historisierende Illustrationen aus dem 19. Jh. bei, die kommentarlos zeitgenössischen Bildern zur Seite gestellt werden. Versöhnlich stimmt zumindest, dass sich die Vf.in gleichzeitig um eine Entmythologisierung Luthers bemüht hat. Es ist eben ein Buch, das zum anstehenden Jubiläum passt.

Bochum Esther Hornung

Lossin, Eike: **Katholische Geistliche in nationalsozialistischen Konzentrationslagern.** Frömmigkeit zwischen Anpassung, Befehl und Widerstand. – Würzburg: Königshausen und Neumann 2011. 307 S., brosch. € 34,80 ISBN: 978–3–8260–4413–7

Die vorliegende kulturwissenschaftliche Studie widmet sich einem interessanten, bisher noch nicht eigens in den Blick genommenen Aspekt der nationalsozialistischen Terrorherrschaft, der religiösen Praxis der in den Konzentrationslagern inhaftierten katholischen Geistlichen. Der Autor, Eike Lossin, studierte Europäische Ethnologie/Volkskunde, Soziologie und Kunstgeschichte und ist wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Europäische Ethnologie/Volkskunde der Univ. Würzburg.

Der Anlauf, den er nimmt, ist denkbar groß. Erst auf S. 130 kommt er zu seinem eigentlichen Thema. Zuvor widmet er sich dem Forschungsstand zur Frage der nationalsozialistischen Konzentrationslager (9–50). Das darauffolgende Kap. über „Die grundlegende Position der katholischen Kirche in Deutschland und des Vatikans gegenüber der nationalsozialistischen Reichsregierung" (51–65) hätte man sich wohl sparen oder es zumindest stark kürzen können, denn es wird lediglich Altbekanntes referiert. Im Hauptteil (130–265) zeigt L. auf, dass die inhaftierten Priester ihre geistlichen Standespflichten auch unter den Bedingungen der Lagerhaft erfüllen und ihre religiösen Gewohnheiten weitgehend beibehalten wollten. Dies erklärt die Vielfalt der dargestellten Formen religiöser Praxis (Messfeiern, Empfang und Spendung der Beichte, Taufen von Mithäftlingen, Spendung der Letzten Ölung etc.). Positiv hervorzuheben ist die Tatsache, dass der Vf. sich auf keine Engführung einlässt, indem er nur die Eucharistie thematisiert, sondern alle sieben Sakramente in den Blick nimmt, von denen nachweislich alle außer der Firmung in den nationalsozialistischen Konzentrationslagern auch tatsächlich gespendet wurden. Gottesdienste waren nicht „singuläre Ereignisse" (9), sondern Teil des Lageralltags – teils geduldet wie in Dachau und Sachsenhausen, teils im Geheimen vollzogen, teils sogar von der Lagerleitung ausdrücklich angeordnet. Die Arbeit untersucht unter dem Stichwort „Gestattete Religiosität" zunächst die Gottesdienste, die von den offiziellen Lagerpfarrern, sowie jene, die von inhaftierten Priestern gefeiert wurden (130–207). Im Mittelpunkt steht dabei die Kapelle im Konzentrationslager Dachau. Unter dem Stichwort „Religiosität auf Befehl" (208–217) verzeichnet L. bspw. erzwungene Begräbnisse durch inhaftierte Priester. Im Kap. „Geheime Religiosität" (218–242) beleuchtet er v.a. die Priesterweihe des Münsteraner Diakons Karl Leisner.

Diese Studie ist nicht zuletzt von daher sinnvoll, dass sie abgelegene und nicht immer leicht zugängliche Quellen auswertet. Das gilt insbes. für die Erinnerungsliteratur, also Schriften ehemaliger KZ-Häftlinge, die oftmals nur in kleinen Verlagen oder im Selbstverlag erschienen sind. Mit zwei Zeitzeugen hat der Autor auch selbst Interviews geführt.

Ein hermeneutisches Manko der Studie besteht darin, dass der zentrale Begriff der „Religiosität" (oder im Titel: „Frömmigkeit") nicht eigens geklärt wird. Der Vf. beschränkt sich auf die sichtbaren Aspekte der Religiosität. Bei dieser handelt es sich aber ebenso um innere, geistliche Haltungen. Diese, und damit die spezifisch religiösen Bewältigungsstrategien der Extremsituation KZ durch die Inhaftierten, kommen kaum in den Blick (letztlich auch nicht im Kap. über „Religionsverlust und Rückgewinnung der Religiosität", 248–264).

Ein inhaltliches Manko wiegt schwerer: Es werden nur *katholische* Geistliche in den Blick genommen. Es sind aber auch viele protestantische Geistliche inhaftiert worden. Der wichtige Aspekt, dass das erzwungene Zusammensein in Lagern und Zellen auch zu einer neuen Gemeinsamkeit über die Konfessionsgrenzen hinweg geführt hat, wird nicht näher thematisiert. Verweisen könnte man in diesem Zusammenhang auf die Studie des Rez. über die „Ökumene im Dritten Reich" (Paderborn 2007). Gerade die gleichermaßen erfahrene staatliche Willkür und die daraus erwachsene Solidarisierung wurden zu einem wichtigen Stimulans der Ökumenischen Bewegung. Bekannt ist das Beispiel Martin Niemöllers, eines führenden Exponenten der Bekennenden Kirche, dem zwei katholische Priester als Zellennachbarn zugewiesen wurden, um seinen Willen zu brechen und ihn zur Konversion zu bewegen. Dieses Vorhaben gelang nicht, im Gegenteil: Niemöller wie seine katholischen Zellengenossen bekannten nach dem Krieg, in den Gesprächen in Dachau sei ihre ökumenische Haltung geformt worden. – Unberücksichtigt bleibt auch die Frage nach der Religiosität der Täter, die in den meisten Fällen getaufte Christen gewesen sein dürften.

L. tendiert zu einer Deutung der beschriebenen religiösen Akte als eine gelebte Weise der Nicht-Anpassung, ja des Widerstands: „Die verschiedenen Formen von Religiosität in den KZ widersetzten sich dem System des Terrors, das beabsichtigte, den Häftlingen alles Menschliche zu rauben, sie zu entehren, zu degradieren, sie zu demoralisieren." (265) Dem kann man nur zustimmen. Ein wenig überrascht allerdings beim Lesen der eingestreuten Zitate aus Berichten der Inhaftierten das sprachliche Gefälle. Auf der einen Seite hat man die bewegenden Berichte der direkt Betroffenen, auf der anderen Seite die distanzierte und nüchterne wissenschaftliche Beschreibung ihres Schicksals. Sicher darf man ein solches Thema nicht mit hagiographischer Tendenz behandeln. Aber auch in einer kulturwissenschaftlichen Studie sollte es erlaubt sein, dem Respekt vor dem Mut dieser Männer, die durch ihr Tun nicht selten ihr Leben aufs Spiel gesetzt haben, Ausdruck zu verleihen. Hier stößt dieses Buch deutlich an seine Grenzen.

Brixen Jörg Ernesti

Theologiegeschichte

Albertus Magnus: De homine, hg. v. Henryk Anzulewicz / Joachim Söder. – Münster: Aschendorff 2008. (LXXXVI) 705 S. (Alberti Magni Opera omnia XXVII,2), kt € 202,00 ISBN: 978–3–402–10105–6

Einen wichtigen Fortschritt der kritischen *Editio Coloniensis* (im Folgenden: *ed. Colon.*) der Werke des dominikanischen Universalgelehrten Albertus Magnus (ca. 1200–1280) gilt es zu vermelden – dafür, dass das so spät geschieht, ist der Rez. verantwortlich.

Erstmals liegt hiermit eine verlässliche Ausgabe des gesamten Werkes vor; die Ausgaben von Andrea Torresano, Venedig 1498/99, bis Auguste Borgnet, Paris 1896, beruhten nur auf einem kleinen Teil der handschriftlichen Tradition (siehe XXXIb f u. XL f). Henryk Anzulewicz, der den größeren Teil dieser Edition besorgte, hatte bereits 1999 *De forma resultante in speculo*, einen auch in 18 weiteren Handschriften isoliert bezeugten Auszug aus einer Quaestion über den Gesichtssinn (*Ed. Colon.*, 174.14–179,29; vgl. XXVII–XXIXa) als Teil seiner gleichnamigen Diss. herausgegeben (*BGPhThMA*, N.F. 53/1+2) sowie 2004 eine lateinisch-deutsche Auswahl aus dem Gesamtwerk (*Über den Menschen*, Hamburg: Meiner, Philosophische Bibliothek 531). In seinem Geleitwort stellte Ludger Honnefelder, damals Präsident des die Ausgabe besorgenden Albertus Magnus Instituts in Bonn, fest: „Zum ersten Mal wird mit diesem Werk in der uns bekannten Geschichte der Philosophie ‚der Mensch' zum Thema einer eigenen Schrift gemacht" (*Phil. Bibl.*, vii). Entsprechend hoch sind die Erwartungen an die vorliegende neue Ausgabe.

Die Authentizität des Werkes wie auch seine zeitliche Ansetzung nach *De IV coaequaevis* und vor *De incarnatione* und *De resurrectione* – also um 1245 in Paris – ist durch zahlreiche Selbstzitate und das Zeugnis bereits der frühesten Handschriften des Werkes sowie die alten Kataloge belegt (*Ed. Colon.*, V–XIIa). Auch wenn Albertus Magnus selbst sich nicht immer unter diesem Titel auf seine Schrift bezogen hat, wurde *De homine* bereits im 13. Jh. in Handschriften so genannt und als der zweite Teil einer *Summa* (*de creatione et*) *de creaturis* betrachtet (XIIa, XVII, XIXa), eine Einordnung, die später überwiegend wurde, durch Martin Grabmann (*Drei ungedruckte Teile der Summa de creaturis Alberts des Grossen*, Leipzig 1919, Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens in Deutschland, 13) befestigt und auch von den Editoren übernommen wurde (*Ed. Colon.*, XII).

Detailliert und chronologisch geordnet werden die 37 vollständigen, 15 auszugsweise vorhandenen und 4 fragmentarischen mittelalterlichen Handschriften des Werkes (XVII–XXIXa) aufgelistet, zu denen noch 28 Exemplare von Kompilationen kommen (XXIXa–XXXIb). Wie bereits in den zuletzt erschienenen Bänden der *Ed. Colon.* wird durch eine eingehende Darstellung der Textgeschichte (XXIIa–XLIb) und die Wiedergabe einer vollständig kollationierten Quaestion (XLIV–LVII) die textkritische Entscheidung der Editoren transparent und nachvollziehbar, die Edition auf einem älteren, im Dominikanerorden verbreiteten Traditionsstrang (α, XXXIIb + XXXIIIb–XXXVIIa) aufzubauen; die mehr Handschriften umfassende und wahrscheinlich aus der Pariser Univ. entsprossene Familie (β, XXXIIb + XXXVIIa–XXXIX), von der auch die älteste Druckausgabe und in ihrer Folge die weiteren abhängen (XLb f), dagegen in den Variantenapparat zu verweisen (XLIb f). Dank der Mühe und der einleuchtenden Erklärung der Editoren haben wir so einen gesicherten kritischen, dem Original so weit wie möglich nahekommenden Text und auch die Dokumentation seiner Universitätstradition – etwas, was in den frühen Bänden der *Ed. Colon.* nicht selbstverständlich war und ausdrücklich gewürdigt werden soll.

De homine bietet eine ganzheitliche Sicht des Menschen in Zusammenschau der *sancti* (104 explizite Zitate) – worunter Albert die Kirchenväter versteht, aber auch spätere Theologen – und der *philosophi* (summarisch 163-mal angeführt). Das Werk ist in Quaestionenform gehalten, öfter noch weiter unterteilt, wobei meist zahlreiche Argumente „pro" und „contra" angeführt werden, auf die nach einer oft kurzen „solutio" in den „Responsa" meistens eingehend geantwortet wird.

Abgeleitet aus der logischen Untergliederung durch Albert selbst – aber gewöhnungsbedürftig und nicht unbedingt übersichtlich – ist die Einteilung des Werkes in der *Ed. Colon.* durch eine bis zu 17-stellige Dezimalklassifikation (LVIII–LXVII – leider ohne Seitenangaben); das ebenso umfassende, jedoch weniger aufgegliederte Inhaltsverzeichnis des Textes (LXIX–LXXVI) wird dadurch

quasi verdoppelt. Hilfreich ist eine Synopse der Einteilung von Lyoner (1651), Pariser (1896) und Kölner Ausgabe mit Angabe der jeweiligen Seitennummern (700–705).

Im ersten Teil handelt Albert „De homine secundum statum eius in seipso" (über den Menschen als solchen). Dabei wird ganz überwiegend die Seele eingehend beschrieben; dem Körper des Menschen, im Unterschied zur Seele ausdrücklich nur behandelt, soweit es den Theologen angeht (557), werden nur drei Quaestionen über Adams Körper gewidmet (557–569), der durch den Verlust der Gnade der Unschuld sterblich wurde (564f). Hauptgewährsmann ist dabei Augustinus, die aristotelische Lehre vom Werden und Vergehen bleibt hier außer Betracht. Als bloße Meinung („opinando et nihil asserendo") äußert Albertus: „Gott hat die ersten Menschen so geschaffen, daß ihre natürliche Lebendigkeit (animalitas) durch Speise aufrecht zu erhalten war" (569,22–25), und in gewisserem Ton: „sie konnten vor dem Sündenfall durch Beischlaf [Kinder] zeugen; die Zeugung jedoch ohne Begierde, die Schwangerschaft ohne Beschwerden und die Geburt schmerzfrei" (569,45–47); dem entgegenstehende Aussagen [theologischer] Autoritäten sind lediglich von einem zum anderen weitergetragene Meinungen (569,45–49).

Die den mit Abstand größten Teil von *De homine* ausmachende Behandlung der Seele hat dem Werk in einigen Codices zweier Untergruppen (α^2: O, β^1: T Vg Vu, ohne Einordnung: S) der handschriftlichen Tradition – wahrscheinlich unabhängig voneinander – die Bezeichnung *De anima* eingetragen (vgl. XIIb). Nach einleitenden Fragen, ob es die Seele gäbe (5–8) und warum sie zuerst als Substanz und ihrer Natur nach zu behandeln sei (1–5), erörtert Albert eingehend die Definitionen „der Heiligen" [Pseudo-]Augustinus, Remigius [Nemesius von Emesa], [Johannes] Damascenus und Bernhard [von Clairvaux] (8–18): sie alle treffen nur auf die Menschenseele zu (17,70–18,8). Sodann werden die Definitionen der „Philosophen" untersucht: Platos „unkörperliche Substanz, die den Körper bewegt", daraufhin, wie dies geschieht (18,18–26,55); Senecas und Alexanders [Alfred von Sareshel – im Register, 600a, richtig identifiziert] Aussage „auf ihr Glück (beatitudo) und das des Körpers hingeordnet" wird in das vollständige Glück im Himmel (in patria), das Schuld und Strafe tilgt, und das unvollständige „auf dem Weg", das „nicht alle Strafe tilgt", spezifiziert (27,62–67) – eine eindeutig theologische Unterscheidung. Albert bemerkt bereits hier, dass nur Ersteres „beatitudo" (Seligkeit), ist, Letzteres besser „felicitas" (Glück) genannt werde (27,67–72). Später, z. B. in seinem ersten Ethikkommentar (*Ed. Colon.* Bd. XIV,1+2), wird er den philosophischen und den theologischen Begriff strikt auseinanderhalten. Nochmals ausführlicher ist die Diskussion der Seelendefinitionen „des Philosophen" Aristoteles (29–56), von denen sich schließlich „Die Seele ist das Prinzip und der Grund des Lebens" (des Körpers) (52,7–9) als die umfassendste herausstellt (56,22–27). Hiermit sind die Weichen für die Behandlung der Seelenteile und ihrer Vermögen nach aristotelischem Muster gestellt. Doch zuvor ist noch die Individualität und Einzigkeit der Seele eines jeden Lebewesens (57–61) und ihre Entstehungsweise zu untersuchen. Entgegen der Auffassung der Pythagoräer „sagen wir nach dem katholischen Glauben und nach dem Zeugnis aller richtig Philosophierenden, daß Gott, die Seele und die Materie nicht dasselbe sind" (61–67a, bes. 65,62–64). „Die Worte Platos einfach zurückweisend" (73,59) und gegen Dominikus Gundissalinus und Averroes hält Albert an dem Glaubenssatz fest, dass die Seele des Menschen unmittelbar von Gott geschaffen ist (67–77); auch hier sind die Gründe theologisch.

Auf die von Albertus Magnus gerechtfertigte (77–92) und detailliert dargestellte Aufteilung in einen vegetativen (93–144), sinnenhaften (145–392) und rationalen (393–473) Seelenteil will der Rez. lediglich summarisch verweisen. Hier zeigt sich sowohl die grundlegende Orientierung an Aristoteles als auch das eigene Überdenken durch den Pariser Magister.

In *De anima* des Aristoteles (III,1: 425a27) wird ein die Wahrnehmungen der einzelnen Sinne koordinierender Gemeinsinn („sensus communis") nur nebenbei erwähnt. Albertus stützt sich für seine ausführliche Darlegung (267–281) im Wesentlichen auf die von Avicenna (*Liber de anima seu sextus de naturalibus*, IV,1: ed. Simone Van Riet, Leiden 1968, *Avicenna latinus*, 1–11) entwickelte komplexe Theorie, in deren Licht er Aussagen des Stagiriten wohlwollend interpretiert. Hinsichtlich der später um 1263 in der Auseinandersetzung mit dem Pariser radikalen Aristotelismus virulent gewordenen Frage nach der Einzigkeit oder Individualität des tätigen Intellekts („intellectus agens", vgl. Albertus Magnus: *De unitate intellectus contra Averroistas*, *ed. Colon.*, Bd. XVII,1, 1975, 1–30, bes. 21,61–23,48) ist Albert in *De homine* überzeugt, er stimme mit Aristoteles und Averroes darin überein, dieser sei keine eigene Instanz, womöglich eine „Himmelseele", sondern „der menschlichen Seele verbunden, einfach; er bewege die Seele dazu, auf den möglichen Intellekt und die Phantasievorstellungen („phantasmata") zu wirken (408a–515a, bes. 412,69–76). Hier musste ein Problembewusstsein erst noch wachsen.

Eine Reihe von Quaestionen widmet der Doctor universalis den die Seele bewegenden Kräften im Allgemeinen (474–479) und im Besonderen. Behandelt werden dabei: der praktische Verstand (479–486), die Phantasie (487f) und als Teile des Strebevermögens („appetitus") der Wille (488–493), die Begierde (493–496) sowie das Zornmütige („irascibilis", 497f). Ihnen voraus liegen die Sinnenhaftigkeit („sensualitas", 504), der Verstand (505f), der freie Wille (507–526), die Synderesis (527–534), das Gewissen (535–538) und die Vorstellung („imago", 539–555), wobei speziell unterschieden wird: „verschieden ist unser Bild in uns und im Spiegel; ähnlicherweise ist das Bild Gottes im Sohn anders als das im vernunftbegabten Geschöpf" (540,13–15).

Macht die nach dem Modell des Aristoteles organisierte Darlegung über die Seele auch den weitaus größten Teil von *De homine* aus, so geht Albertus Magnus doch weit über den Gegenstandsbereich und den Umfang von *De anima* des Aristoteles hinaus und bezieht zahlreiche theologische Fragestellungen mit ein.

Sehr kurz im Verhältnis zum ersten ist der zweite Teil des Werkes: „Über die Wohnstatt des Menschen" (573–595), worunter Albertus das Paradies (573) und diese Welt (579) versteht. Die Welt ist endlich (592bf), in sich, auf den Menschen hin und letztlich von Gott und auf ihn hin geordnet (595). Auffallend an diesem Abschluss ist das Fehlen eines eschatologischen Bezugs.

Die Register der zitierten Bibelstellen (597f), der von Albert ausdrücklich genannten (599–619) und der von den Editoren angeführten (620–651) Autoren zeugen von einer mit ungeheurem Spürsinn betriebenen Quellensuche der Editoren. Die quantitative Analyse der expliziten Zitate zeitigt ein für ein „Frühwerk" Alberts erstaunliches Ergebnis: Es finden sich 160 Bibelzitate, 109 aus dem AT, aus dem NT 51; das am meisten angeführte ist das Buch Genesis (43), dazu kommen 32 Glossenzitate. Der am häufigsten zitierte Kirchenvater ist, wie zu erwarten, Augustinus: 25 seiner Werke und 2 Pseudepigraphen werden 261-mal zitiert, während 3 Schriften des Pseudo-Dionysius Areopagita nur 23-mal genannt werden, *De fide orthodoxa* des Johannes von Damaskus dagegen 95-mal. Bernhard von Clairvaux wird 37-mal explizit zitiert, davon allerdings 3-mal aus unechten Werken. Das wird aber weit in den Schatten gestellt von 1664 ausdrücklichen Zitaten aus 23 Werken des Aristoteles – allein 608 aus *De anima*. Auch Avicenna (375) und Al-Farabi (114) kommen häufig vor; Averroes wird 80-mal angeführt, der *Liber de causis* 28-mal und Costa ben Luca 23-mal. Unter den jüdischen Philosophen findet sich nur ein Verweis auf Moses Maimonides, dafür 25 auf Isaac Israeli. Die von Albertus Magnus nicht so häufig zitierten Autoren aufzuzählen würde den Rahmen einer Rezension sprengen. 96 Selbstzitate Alberts verweisen auf bei der Abfassung von *De homine* bereits vorliegende (*De IV coaequaevis*) oder geplante (*De incarnatione, De resurrectione*) Werke; die zeitliche Ansetzung von drei genannten Quaestionen (*Ed. Colon.*, Bd. XXV,2, 189–202; *In I Sent.* d. 3, a. 2; eine anderweitig unbekannte) wird zu überdenken sein.

Der Tradition der *Ed. Colon.* entsprechend enthält auch dieser Band einen ausführlichen Stichwortindex (652–688). Das bereits bei Augustinus rätselhafte und später bei den indirekten Albert-Schülern Dietrich von Freiberg und Meister Eckhart so wichtig werdende „Seelenfünklein" („Scintilla animae") findet sich dort nicht, wohl aber, im Kontext der Synderesis, die „scintilla conscientiae" – volkstümlich: der Gewissenswurm.

Für die mustergültige Edition dieser beeindruckenden, bislang nicht hinreichend beachteten philosophisch-theologischen Synthese Alberts des Großen sind wir den Editoren A. und S. wie dem ganzen Albertus-Magnus-Institut zu tiefem Dank verpflichtet. Inzwischen steht die Kölner Edition auch online zur Verfügung (vgl. www.albertus-magnus-online.de); dieser Rez. liegt allerdings die Druckausgabe zugrunde.

Möge unter der neuen Leitung durch Prof. Dr. Marc-Aeilko Aris, München – bestens ausgewiesen durch seine zahlreichen Arbeiten zur Philosophie, Theologie und Latinistik des Mittelalters und besonders durch seine Tätigkeit als stellvertretender Direktor des Instituts 2000–2005 – die Edition der Werke des „Doctor universalis" auf dem erreichten hohen Niveau einen guten Fortgang nehmen!

Rom Walter Senner

Klein, Dietrich: **Hermann Samuel Reimarus (1694–1768)**. Das theologische Werk. – Tübingen: Mohr Siebeck 2009. (X) 310 S. (Beiträge zur historischen Theologie, 145), € 89,00 ISBN: 978–3–16–149912–8

In das theologiegeschichtliche Gedächtnis eingeschrieben ist der Hamburger Gelehrte Hermann Samuel Reimarus als der unbekannte Wolfenbütteler Fragmentist. Seit Mitte der dreißiger Jahre des 18. Jh.s arbeitete R. über eine Zeitspanne von mehr als dreißig Jahren an der „Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes". Diese Handschrift, die er selbst nicht zu veröffentlichen gewagt hatte, erblickte das Licht der Öffentlichkeit, als G. E. Lessing Teile daraus als „Fragmente eines Ungenannten" 1774–1778 herausgab. Die von Lessing ausgewählten sieben Fragmente gingen als „Wolfenbütteler Fragmente" in die Wissenschaftsgeschichte ein und verursachten den sog. Fragmentenstreit als die wohl größte theologisch-literarische Kontroverse im Deutschland des 18. Jh.s, bei der es schwerpunktmäßig um die in den Fragmenten formulierte historische Kritik an der Bibel, bes. an Leben, Botschaft und Auferstehung Jesu, ging und die in der Frage nach der Verfasserschaft der Fragmente kulminierte. Das gesamte Werk und sein Autor wurden erst 1814 bekannt. Die „Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes" weist R. als radikalen Kritiker des biblischen Offenbarungsglaubens aus. Insbes. das siebte Fragment „Von dem Zwecke Jesu und seiner Jünger" bewirkte die Initialzündung für die nachfolgende Leben-Jesu-Forschung. Erst seit 1972 liegt eine vollständige Ausgabe der „Apologie" vor, die der Reimarusforschung deutlich verbesserte Möglichkeiten eröffnet. Der Vf. der vorliegenden Diss. wählt die „Apologie" zu Recht und mit großem Gewinn als eine der beiden Hauptquellen seiner Untersuchung über das theologische Werk des R. Als zweite

Hauptquelle greift er auf die erstmals 1754 von R. selbst veröffentlichte Schrift „Die vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion" zurück, in der es R. darum ging, gegen französische Atheisten und Gegner selbst einer natürlichen Religion die Wahrheit der natürlichen Religion auszuweisen und als Kriterium biblischer und christlicher Glaubenswahrheiten zur Geltung zu bringen. Die beiden Werke bilden die entscheidenden Primärquellen für die vorliegende Untersuchung, die der Vf. entsprechend in zwei große Teile untergliedert, indem er zuerst „Das bibelkritische Werk: Die ‚Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes'" (17–200) und sodann „Das Religionsphilosophische [sic!] Werk: ‚Die vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion'" (201–266) behandelt. Unter bewusstem Verzicht auf eine Rezeption der älteren R.-Forschung, insbes. der zahlreichen Publikationen im Rahmen des Fragmentenstreites, nimmt der Vf. Bezug auf die mit der sukzessiven Edition von R.s Hauptwerken (1972–1985) einsetzende neuere R.-Forschung, deren Hauptinteresse der „Apologie" galt, während die „Vornehmsten Wahrheiten" forschungsgeschichtlich auf deutlich weniger Interesse stießen. Der Vf. sieht seine Aufgabe darin, die von R. vertretenen Positionen vor dem Hintergrund der auf ihn wirkenden philosophischen und theologischen Traditionen zu untersuchen. In diesem Sinne rezipiert er die Ergebnisse der neueren R.-Forschung und fragt theologiegeschichtlich nach dem Ursprung, Werden und Wesen der Thesen des R., insbes. seiner Bibel- und Offenbarungskritik und seines Verhältnisses zur evangelisch-lutherischen Dogmatik.

Die beiden großen Teile wurden vom Vf. parallel strukturiert. Beide Hauptteile beginnen mit einem Kap., in dem unter Berücksichtigung vorliegender philosophie- und theologiegeschichtlicher Forschungen die auf R. und seine denkerische Entwicklung wirkenden Traditionen ausfindig gemacht werden und die davon beeinflusste Entstehungsgeschichte der beiden Werke rekonstruiert wird. Dabei wird umrisshaft deutlich, welche Einflüsse R. aufnimmt, wie er sie aufnimmt und wie er auf sie reagiert. In einem zweiten Kap. wird dann jeweils eine Zusammenfassung der Inhalte der „Apologie" sowie der „Vornehmsten Wahrheiten" geboten. Die in beiden Hauptteilen folgenden drei Kap. behandeln jeweils drei ausgewählte, für die beiden Werke zentrale Themen und untersuchen die Herkunft und die gedankliche Entwicklung der verschiedenen Thesen bei R. Eine entscheidende Rolle nimmt dabei R.s Auseinandersetzung mit der evangelisch-lutherischen Dogmatik ein, die denn auch in beiden Hauptteilen die je dritte Kernthematik darstellt. Das beide Hauptteile jeweils abschließende Kap. widmet sich der Rezeptionsgeschichte der beiden Werke, bevor die beide Hauptteile umgreifende Schlussbetrachtung (267–279) eine Verortung des R. in der Theologiegeschichte des 18. Jh.s vornimmt. Die Ergebnisse seiner Untersuchung fasst der Vf. anhand von fünf Entwicklungssträngen zusammen: 1. Die lutherische Exegese und Philologie hat R. schon früh bei seinem Schwiegervater Johann Albrecht Fabricius und bei Johann Christoph Wolf sowie im Rahmen seiner Studien an den Universitäten in Jena und Wittenberg kennengelernt. Während er noch 1731 nach einem Konsens zwischen einer auf dogmatische Ansprüche ausgelegten *hermeneutica sacra* und einer rein philologisch arbeitenden profanen Hermeneutik suchte, stellte er schon drei Jahre später im Rahmen der Fertigstellung des Hiobkommentars Johann Adolf Hoffmanns die beiden Schrifthermeneutiken einander unausgeglichen gegenüber und näherte sich zunehmend einer rein profanen philologischen Hermeneutik an. Bald darauf hörte er auf, Vorlesungen zur *hermeneutica sacra* zu halten. 2. Im Rahmen der von Wolf und Johann Franz Budde profilierten lutherisch-orthodoxen Apologetik gegen den Atheismus nahm R. die englischen Deisten John Toland und Anthony Collins auf; besonders die Kritik Collins' am atl. Weissagungsbeweis sah er als Bestätigung seines eigenen hermeneutischen Weges, dessen Wurzeln der Vf. in der protestantischen Orthodoxie des 17. Jh.s ausmacht. In Kenntnis der Religionstheorie Machiavellis und unter dem Einfluss Tolands rekonstruierte R. die Mosegeschichte als Geschichte einer profanen Staatsgründung, teilte dabei jedoch die positive Wertung des Mose bei Toland nicht, sondern begriff Mose als Religionsbetrüger. Während R. den historischen Jesus mit keinem Betrugsvorwurf belegt, wirft er in seiner „Apologie" den Jüngern Jesu sehr wohl Religionsbetrug vor. Um nach dem Tod Jesu am Kreuz die Hoffnung auf politische Herrschaft im kommenden messianischen Reich nicht preisgeben zu müssen, hätten sie den Leichnam Jesu gestohlen und behauptet, Jesus sei auferstanden. Damit verbundene Wundererzählungen und Weissagungsbeweise vom AT her seien von den Jüngern erfunden worden. 3. Dem Verdikt des Religionsbetrugs fallen bei R. darüber hinaus die zentralen kirchlichen Dogmen zum Opfer. So verwirft R. die Trinitätslehre ebenso wie die johanneische Logoslehre oder auch die Sündenlehre als Religionsbetrug; das theologische Konzept Buddes, dessen Dogmatik R. in Jena hörte, stellte er damit auf den Kopf, dass er nicht – wie der der lutherischen Rechtfertigungslehre verpflichtete Budde – die Versöhnungslehre als Mittelpunkt lutherischer Dogmatik akzeptierte, sondern an deren Stelle ein bloß äußerliches missionsstrategisches Interesse an einer allgemeinen Versöhnung setzte. „Die Kritik der Sündenlehre […] zählt […] zu den dogmenkritischen Allgemeinplätzen." (273) 4. Im Unterschied dazu hält R. in den „Vornehmsten Wahrheiten" an einigen Elementen der dogmatischen Gottes-, Schöpfungs- und der damit verknüpften Vorsehungslehre fest, wobei er allerdings philosophisch argumentiert und dabei nach dem Vorbild Buddes die Philosophie eklektisch zur Verteidigung der entsprechenden dogmatischen Lehren heranzieht. Während R.s philosophischer Ansatz speziell in der Gotteslehre an Christian Wolff orientiert ist, argumentiert er ansonsten eklektisch. Diese Art philosophischen Argumentierens hat R. dabei nach Auffassung des Vf.s schon während seines Studiums in Jena und Wittenberg kennengelernt. 5. Im Mittelpunkt der „Vornehmsten Wahrheiten" steht die Physikotheologie innerhalb des lutherischen Schöpfungsglaubens, die R. bereits als Schüler bei seinem späteren Schwiegervater Fabricius kennenlernte und die er gegen ihre Kritiker wie P.-L. M. de Maupertuis verteidigte. Zusammen mit Ph. Melanchthon und englischen Physikotheologen hielt R. an der Harmonie von Schöpfungstheologie und Naturphilosophie fest. Zusammenfassend kennzeichnet der Vf. das theologische Denken des R. in bibel-, religions- und dogmenkritischer Hinsicht als von einer besonderen Radikalität geprägt, „die innerhalb der deutschen Aufklärung ihresgleichen sucht. Reimarus begnügt sich nicht damit, Linien der Kritik konsequent an ihr Ende zu verfolgen und nüchtern das Scheitern einer biblischen Begründung der christlichen Dogmatik zu konstatieren. Immer wieder zielen seine Ausführungen auf die Verspottung biblischer Gestalten wie Mose, König David, aber auch Paulus. Auch das Gottesbild, das die christliche Dogmatik ausgehend von der biblischen Heilsgeschichte entwirft, wird bei Reimarus zur Karikatur eines ebenso eitlen wie letztlich hilflosen Tyrannen." (277)

Mit seiner 2007 von der Ev.-Theol. Fak. der Ludwig-Maximilians-Univ. München als Diss. angenommenen Untersuchung hat der Vf. einen die Reimarusforschung bereichernden und die Erforschung seines theologischen Denkens im Besonderen befruchtenden Beitrag geleistet.

Vechta Raimund Lachner

Lange, Dietz: **Nathan Söderblom und seine Zeit**. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2011. 480 S., geb. € 49,95 ISBN: 978–3–525–57012–8

Obwohl Nathan Söderblom (1866–1931) zu den großen und prägenden Gestalten der neuzeitlichen Ökumene gehört, ist außerhalb des schwedischen Sprachraumes über sein ökumenisches, theologisches und religionswissenschaftliches Denken in der Gegenwart nur wenig bekannt. Umso bedeutender ist es, dass Dietz Lange, emeritierter Prof. für Systematische Theologie in Göttingen und ausgewiesener Kenner S.s, mit seiner Biographie die Gestalt und v.a. die entscheidenden denkerischen Impulse S.s dem deutschsprachigen Raum (wieder) zugänglich macht. Dabei bietet sein Werk das, was der Titel sagt, denn es ordnet S. durchgehend in die theologische, kirchliche und gesellschaftliche Situation und damit in die Theologiegeschichte der Neuzeit ein. Dabei dürften gerade die vielen Informationen über die Situation der Kirche in Schweden Ende des 19. / Anfang des 20. Jh.s deutschen Leserinnen und Lesern kaum bekannt sein.

Nachdem L. in der Einleitung (13–54) die äußeren Rahmenbedingungen sowie die geistige, kulturelle und kirchliche Situation in Schweden skizziert hat, stellt er im Hauptteil in chronologischer Weise S.s Leben und Wirken vor. Er tut dies mit offenkundiger Sympathie für die Gestalt S.s, was das Wissen um seine Grenzen selbstverständlich nicht ausschließt (vgl. etwa 93f, 211). Der Gang führt von S.s Kindheit und Jugend über sein Studium und dessen Bedeutung für seine religiöse Entwicklung und seinen frühen Aufenthalt in Amerika im Rahmen der Konferenz des *Student Volunteer Movement* 1890, bei dem er entscheidende Impulse für sein weiteres Wirken im Bereich der Ökumene sowie der Völkerverständigung empfangen hat, über seine Jahre als Pfarrer in Paris, die Zeit seiner akademischen Lehre in Uppsala und Leipzig bis zu seiner Zeit als Erzbischof von Uppsala und Primas von Schweden. Daran schließt sich eine breite Darstellung v.a. des ökumenischen Wirkens S.s an, das untrennbar mit seinem Einsatz für den Frieden verbunden ist und 1930 mit dem Friedensnobelpreis gewürdigt wurde. Im Mittelpunkt stehen hier die Vorbereitung, die Durchführung und die Nachwirkung der Konferenz für Praktisches Christentum in Stockholm im Jahr 1925. Ein abschließender Teil, in dem L. darauf eingeht, wie S. auch als Erzbischof seine grundlegenden wissenschaftlichen Anliegen weitergeführt hat, sowie ein Abschnitt, der sein Sterben und sein Nachwirken schildert, beschließen den Band.

Charakteristisch für L.s Darstellung ist, dass er sich streng an die vorgegebenen Dokumente und Quellen hält und dort nicht unnötig spekuliert bzw. psychologisiert, wo es keine entsprechenden Belege gibt. Dementsprechend vorsichtig ist er darum mit seinem Urteil, wo die Quellenlage nichts sagt. Biographische Details werden z.T. nur sehr sparsam mitgeteilt, so etwa S.s Herzinfarkt, der beinahe nebenbei erwähnt wird (360, vgl. auch 389). Wesentlich mehr geht es L. um den Theologen, den Religionswissenschaftler und den Gestalter der Ökumene als um den Menschen S. in seinen vielfältigen Beziehungen, auch wenn er diese Bereiche selbstverständlich nicht ausschließt, sondern dort, wo es notwendig ist, darauf eingeht.

In diesem biographischen Rahmen werden die Hauptwerke und damit verbunden die zentralen Gedanken S.s ausführlich dargestellt und referiert, sodass der Leser bzw. die Leserin einen guten Einblick in sein Denken bekommt. Da dies bisweilen im Rückgriff auf frühere Passagen bzw. in Vorwegnahme späterer Ereignisse geschieht, wäre

Theol = Beil zu: Theologische Revue. 2012, Nr. 2

THEOLOGISCHE REVUE

BEGRÜNDET VON FRANZ DIEKAMP
HERAUSGEGEBEN VON DEN PROFESSORINNEN UND PROFESSOREN
DER KATHOLISCH-THEOLOGISCHEN FAKULTÄT
DER UNIVERSITÄT MÜNSTER
SCHRIFTLEITUNG: PROF. DR. THOMAS BREMER

Liste der Dissertationen und Habilitationen im akademischen Jahr 2010/2011

Beilage zum 108. Jahrgang 2012

Dissertationen im akademischen Jahr 2010/2011 an der Kath.-Theol. Fak. der Westfälischen Wilhelms-Univ. Münster

Göcke, Benedikt Paul: Alles in Gott? Der Panentheismus Karl Christian Friedrich Krauses als kategoriale Theologie und seine Relevanz für die zeitgenössische Religionsphilosophie (Klaus Müller / Reinhard Hoeps)

Hanke, Thomas: Bewusste Religion. Eine Konstellationsskizze zum jungen Hegel und ihr systematischer Ertrag für den Zusammenhang von Religions- und Fundamentalphilosophie (Klaus Müller / Reinhard Hoeps)

Krause, Boris: Religion und Vielfalt der Moderne. Erkundungen im Zeichen neuer Sichtbarkeit von Kontingenz (Karl Gabriel / Antonio Autiero)

Kuhr, Ilkamarina: Gabe und Gestalt. Theologische Phänomenologie bei Hans Urs von Balthasar. Chancen und Grenzen eines Oxymorons (Klaus Müller / Reinhard Hoeps)

Onuigbo, Donatus Chukwudi: Cultural Impediment to Canonical Marriage Process in Nigeria. A Hermeneutical Analysis of the Dialectics of the Judge as a Mediator and Interpreter (Klaus Lüdicke / Thomas Schüller)

Peitzmann, Stefan: … damit es nicht nur Schicksal ist. Hermeneutiken des Unverfügbaren im Spiegel theologischen Denkens (Jürgen Werbick / Dorothea Sattler)

Van Gelder, Theo: Das Projekt Mensch oder das neue Bild vom Ich. Das Subjekt im Netzwerk neuronaler Prozesse. Ein theologisch-anthropologischer Erkundungsgang (Klaus Müller / Antonio Autiero)

Dissertationen im akademischen Jahr 2010/2011

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Augsburg

Milchert, Thorsten: „Vorlaufen in den Tod" als moderne Denkfigur der „Ars moriendi". Eine Relecture christlicher Vorlauffiguren in den Tod vor dem Hintergrund der Todesphilosophie M. Heideggers in „Sein und Zeit" (Severin Müller / Thomas Schärtl)

Inst. für Kath. Theol. der Fak. Geistes- und Kulturwissenschaften der Otto-Friedrich-Univ. Bamberg

Anyanwu, Matthew: The Doctrine of the Resurrection in Igbo Traditional Religion Conceptual Schemes. An Analysis (Wolfgang Klausnitzer [Würzburg] / Joachim Kügler)

Salvet, Ondrej: Die sichtbare Gestalt des mystischen Leibes. Die Ekklesiologie von Silvestr Maria Braito (1898–1962) (Wolfgang Klausnitzer [Würzburg] / Alfred E. Hierold)

Theol. Fak. der Univ. Basel

Burkhalter, Stefan Markus: Bleibt! Eine Auslegung der Abschiedsreden Jesu (Joh 13–17) unter besonderer Berücksichtigung der Textstruktur (Ekkehard W. Stegemann / Peter Wick [Bochum])

Hartmann, Sylvia: Die Funktion von Metaphern in der Predigt am Beispiel der Rede vom Sehen Gottes (Albrecht Grözinger / David Plüss)

Klostermeier, Birgit: Das unternehmerische Selbst der Kirche. Diskursanalytische Rekonstruktionen einer Subjektivierung (Albrecht Grözinger / Georg Pfleiderer)

Kobel, Esther Barbara: Dining with John – Communal Meals and Identity Formation in the Fourth Gospel and its Historical and Cultural Context (Ekkehard W. Stegemann / Adele Reinharts [Ottawa])

Mack, Julia Ulrike: Menschenbilder. Anthropologische Konzepte und stereotypische Vorstellungen vom Menschen in der Publizistik der Basler Mission 1816–1914 (Thomas K. Kuhn [Greifswald] / Christine Lienemann-Perrin)

Sem. für Kath. Theol. am FB Geschichts- und Kulturwiss. der Freien Univ. Berlin

Hackstein, Elisabeth: Auf der Suche nach den jüdischen Wurzeln. Die Übernahme jüdischer Traditionen in christlich-liturgische Feiern vor dem Hintergrund des christlich-jüdischen Gesprächs, untersucht am Beispiel christlicher Sederfeiern (Rainer Kampling / Clemens Leonhard [Münster])

Thurau, Markus: Paul von Schanz (1841–1905). Zur theologie- und sozialgeschichtlichen Verortung eines katholischen Theologen im 19. Jahrhundert (Rainer Kampling / Norbert Wolff [Benediktbeuern])

Theol. Fak. der Univ. Bern

Allemann, Andreas: Der dreieine Gott und die Religionen – Plädoyer für einen lernoffenen Inklusivismus (Christine Janowski / Reinhold Bernhardt [Basel] / Thorsten Meireis)

Köppli, Marcel: Protestantische Unternehmer in der Schweiz des 19. Jahrhunderts. Eine Untersuchung über den schweizerischen Ausschuss für die Bestrebungen der Bonner Konferenz (Martin Sallmann / Traugott Jähnichen [Bochum])

Münger, Stefan: Studien zur Frühen Eisenzeit in Israel/Palästina (Ernst Axel Knauf / René Bloch)

Seidel, Hans-Joachim: Nabots Weinberg. Ahabs Haus. Israels Thron (Ernst Axel Knauf / Andreas Wagner / Regine Hunziker [Straßburg])

Ruhr-Univ. Bochum

Kath.-Theol. Fak.

Gabriel, Jörg: Rückkehr zu Gott – die Predigten Johann Taulers in ihrem zeit- und geistesgeschichtlichen Kontext (Markus Knapp / Wilhelm Damberg / Christof Breitsameter)

Okongwu, Robert Ikechukwu: Eucharist – meal and sacrifice: Implications and challenges in the context of Oriko-meal and sacrifice among Igbo of Nigeria (Markus Knapp / Thomas Söding)

Ev.-Theol. Fak.

Lim, Chang Sei: Naturwissenschaftliche Gotteserkenntnis im Werk von John Polkinghorne. Zur Bedeutung der Impulse der Theologie Thomas von Aquins (Christian Link / Traugott Jähnichen)

Losch, Andreas: Eine konstruktiv-kritische Auseinandersetzung von Theologie und Naturwissenschaften (Christian Link / Traugott Jähnichen)

Park, Young Bum: Das Leitbild einer diakonischen Kirche für Korea. Die Bedeutung der ekklesiologischen Impulse Jürgen Moltmanns und Alfred Jägers (Traugott Jähnichen / Michael Weinrich)

Rheinische Friedrich-Wilhelms-Univ. Bonn

Kath.-Theol. Fak.

Anya, Chukwudi: "Inclusion and Exclusion". Biblical-Exegetical Approach to 1Cor 1–4 in the Light of System Theory of Niklas Luhmann (Hans-Jürgen Findeis / Rudolf Hoppe)

Augustine, Alfred Joseph: How You Turned to God From Idols. An Exegetical Study of 1Thess 1:9–10 (Hans-Jürgen Findeis / Rudolf Hoppe)

Hornung, Christian: Directa ad decessorem. Ein kirchenhistorisch-philologischer Kommentar zur ersten Dekretale des Siricius von Rom (Georg Schöllgen / Gisela Muschiol)

Matuschek, Dominik Hugo: Konkrete Dogmatik. Die Mariologie Karl Rahners (Karl-Heinz Menke / Gerhard Höver)

Poirel, Ralph: Die Idee des lebendigen Gottes – Franz Xaver Dieringers (1811–1876) christozentrische Offenbarungstheologie (Karl-Heinz Menke / Claude Ozankom)

Ev.-Theol. Fak.

Choi, Jongwon: Zur Bedeutung der Zahl Sieben. Eine literar- und kompositionskritische Studie zu שבע im Alten Orient und im Alten Testament (Udo Rüterswörden / Werner H. Schmidt)

Liedtke, Barbara: Die Rezeption Houston Stewart Chamberlains in evangelischer Theologie und Kirche während des Nationalsozialismus (Wolfram Kinzig / Ute Mennecke)

Risch, Christina: Die Präsenz Christi im Herrenmahl (Günter Röhser / Michael Wolter)

Wengenroth, Winfried: Evangelische Pfarrerschaft im Rheinland und wissenschaftliche Theologie im 19. Jahrhundert mit besonderer Berücksichtigung des Rheinischen Wissenschaftlichen Prediger-Vereins von seiner Gründung im Jahre 1868 bis 1892 (Karl-Heinz zur Mühlen / Ute Mennecke)

Sem. für Ev. Theol. und Religionspädagogik der Fak. für Geistes- und Erziehungswiss. der TU Braunschweig

Gerth, Julia: Der Heilige Geist – das ist mehr so ein Engel, der hilft Gott. Der Heilige Geist im Religionsunterricht der Grundschule und der Sekundarstufe 1 (Gottfried Orth / Jürgen Wehnert)

Inst. für Religionswiss. und Religionspädagogik des FB 09 der Univ. Bremen

Döbler, Marvin: Die Mystik und die Sinne. Eine religionshistorische Untersuchung am Beispiel Bernhards von Clairvaux (Christoph Auffarth / E. Rozanne Elder [Kalamzoo, USA])

Wachowski, Markus: Rationale Schiiten: Ismailitische Weltsichten nach einer kritischen Lektüre von Max Webers Rationalismusbegriff (Christoph Auffarth / Heinz Halm [Tübingen])

Fak. für Humanwiss. und Theol. der TU Dortmund

Brisgen, Harald: Religious Education in England. Zur neueren Debatte um die Konzeption dieses Schulfaches (Norbert Mette / Hubertus Roebben)

Gärtner, Rolf: „Seid jederzeit gastfreundlich!" (Röm 12,13) – Ein Leitbild für heutige Gemeindepastoral (Norbert Mette / Elmar Salmann [Rom/Gerleve])

Inst. für Kath. Theol. der Univ. Duisburg-Essen

Hennecke, Elisabeth: Was lernen Kinder im Religionsunterricht? Eine fallbezogene und thematische Analyse kindlicher Rezeptionen von Religionsunterricht (Rudolf Englert / Hubertus Lutterbach)

Theol. Fak. der Kath. Univ. Eichstätt-Ingolstadt

Blumberg, Anselm: Das *spiritale signaculum* im Spiegel der Werke des Ambrosius von Mailand (Johannes Hofmann / Jürgen Bärsch)

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Erfurt

Hamann, Matthias: Der *Liber Ordinarius* des Albrecht Cardinal von Brandenburg für das Neue Stift in Halle an der Saale von 1532. Staatsbibliothek Bamberg Msc. lit. 119 (Benedikt Kranemann / Josef Pilvousek)

Schößler, Sabine: Kreativität und Religion. Eine Analyse des Neopragmatismus von Hans Joas (Jürgen Manemann [Hannover]) / Michael Gabel)

Zalewski, Ulrich: Davids Volkszählung (2Sam 24) – Entstehung und Theologie der Erzählung (Georg Hentschel / Norbert Clemens Baumgart)

Phil. Fak. u. FB Theol. der Friedrich-Alexander-Univ. Erlangen-Nürnberg

Bruder, Benedikt: Versprochene Freiheit. Der Freiheitsbegriff der theologischen Anthropologie in interdisziplinärem Kontext (Walter H. Sparn / Ulrich Beuttler / Harald Seubert [Bamberg])

Fischer, André: Zwischen Zeugnis und Zeitgeist. Die politische Theologie von Paul Althaus in der Weimarer Republik (Berndt Hamm / Gotthard Jasper)

Grassal, Lucas: Wie Religion(en) lehren? Religiöse Bildung in deutschen religionspädagogischen Konzeptionen im Licht der pluralistischen Religionstheologie von John Hick (Johannes Lähnemann / Walter H. Sparn / Dietrich Korsch [Marburg])

Melzl, Thomas: Gelesenes Wort. Probleme der Liturgiewissenschaft dargestellt anhand der gottesdienstlichen Schriftlesung (Hanns Kerner / Martin Nicol)

Robker, Jonathan: The Jehu Revolution: A Royal Tradition of the Northern Kingdom and Its Ramifications (Jürgen van Oorschot / Hans-Christoph Schmitt)

Phil.-Theol. Hochschule Sankt Georgen / Frankfurt a. M.

Akinseloyin, Clement: The Development Problems in the Niger Delta in Nigeria. A Study in Development Ethics (Bernhard Emunds / Josef Schuster)

Güzelmansur, Aytac: Gott – Mensch – Vermittlung. Die Glaubensgrundlehren der anatolischen Aleviten in systematisch-theologischer Reflexion (Christian Troll / Felix Körner)

Ndinga, Julien: Le rôle de l'héritage missionnaire pour l'église du Congo-Brazzaville (Michael Sievernich / Albert-Peter Rethmann)

FB Kath. Theol. der Johann Wolfgang Goethe-Univ. Frankfurt a. M.

Beurle, Klaus: Der Mensch des Herzens. Eine theologische Deutung von Gedichten des bengalischen Mystikers Lalon Shah (Hans Kessler / Thomas Schreijäck)

Boost, Maximilian: Emergenz. Ein philosophisches Konzept als Vermittler im Dialog zwischen Naturwissenschaft und Religion. (Thomas M. Schmidt / Hermann Schrödter)

Gómez Rincón, Carlos Miguel: Interculturality, Rationality and Dialogue in Search for Intercultural Argumentative Criteria for Latin America (Thomas M. Schmidt / Knut Wenzel)

Rotberg, Joachim: Das Bistum Limburg und der „Ausländereinsatz" 1939–1945. Seelsorge – Unterbringung – Beschäftigung (Hubert Wolf [Münster] / Claus Arnold)

Weiler, Birgit: Mensch und Natur in der Kosmovision der Aguarana und Huambisa und in den christlichen Schöpfungsaussagen (Thomas Schreijäck / Wolfgang Gantke)

Wieland, Barbara: Kirche und Zwangsarbeit im Bistum Limburg 1939–1945. Der Ausländereinsatz im Spannungsfeld staatlicher und kirchlicher Vorgaben unter besonderer Berücksichtigung der Polenseelsorge und der Gesundheitsfürsorge (Hubert Wolf [Münster] / Claus Arnold)

Theol. Fak. der Albert-Ludwigs-Univ. Freiburg

Bauer, Thomas Johann: Paulus und die kaiserzeitliche Epistolographie. Kontextualisierung und Analyse der Briefe an Philemon und die Galater (Ferdinand R. Prostmeier / Hans-Josef Klauck [Chicago])

Felder, Ulli: Apophatik als Lösungsformel für den interreligiösen Dialog? Das Konzept der negativen Theologie in den pluralistischen Religionstheorien von John Hick und Perry Schmidt-Leukel (Magnus Striet / Peter Walter)

Schaller, Andreas: „Lass dich los zu deinem Gott". Eine theologische Studie zur Anthropologie von Alfred Delp SJ (Eberhard Schockenhoff / Ursula Nothelle-Wildfeuer)

Schell, Wolfgang: Beziehungswirklichkeit im Personalmanagement des christlichen Krankenhauses. Proprium und strategischer Erfolgsfaktor (Heinrich Pompey / Ursula Nothelle-Wildfeuer)

Seidel, Peter: „Steh auf, geh hin und predige!" (Jona 1,2). Michael Helding (1506–1561). Ein Bischof im Dienst von Kirche und Reich (Karl-Heinz Braun / Peter Walter)

Spiegelhalter, Eva-Maria: Objektiv evident? Die Wahrnehmbarkeit der Christusgestalt im Denken Hans Urs von Balthasars und Hansjürgen Verweyens (Magnus Striet / Peter Walter)

Würtz, Christian: Die Priesterbildung während des Dritten Reichs in der Erzdiözese Freiburg (Heribert Smolinsky / Klaus Baumann)

Inst. für Ev. und Kath. Theol. der Päd. Hochschule Freiburg

Bayer-Wied, Daniela: Ökumenisch ja – aber bitte getrennt? Konfessionelle Kooperation in der Grundschule (Bernd Feininger / Hermann Josef Riedl)

Pohl, Sarah Ruth: Externe und interne Beobachtungen und Aussagen zur Erziehung in einem geschlossenen religiösen System am Beispiel der Zeugen Jehovas (Bernd Feininger / Peter Fiedler)

Theol. Fak. der Univ. Fribourg/Schweiz

Brüske, Martin: Die Weisheit spielt vor Gott. Grundlegung einer Theologie der Liturgie in spieltheoretischer Perspektive (Martin Klöckener / Barbara Hallensleben)

Christoph, Markus: Justice as an Infused Virtue in the *Secunda Secundae* and Its Implications for Our Understanding of the Moral Life (Michael Sherwin / Angela McKay Knobel [Washington D.C.])

Crotty, Terence: "Why is it that you ask my name?" (Gen 32,30). Issues concerning the transliteration and translation of names in Septuagint Genesis (Philippe Lefebvre / Adrian Schenker)

Flori, Lorenzo: Le domande del Vangelo di Giovanni (Gv 1–12) (Benedict Viviano / Luc Devillers)

Grandy, Andreas: Die Weisheit der Gottesherrschaft. Eine Untersuchung zur jesuanischen Synthese von traditioneller und apokalyptischer Weisheit (Max Küchler / Luc Devillers)

Kelly, Timothy: Christ and the Church: Duo in Carne Una. A study of the union of Christ and the members of His Mystical Body from the vantage point of its Bodiliness (Barbara Hallensleben / Gilles Emery)

Nobel, Ludovic: Paul, Onésime et Philémon: Maîtres et esclaves libres (Max Küchler / Luc Devillers)

Opielka, Birgit Cornelia: „Leidender Gerechter" und „Diener aller". Eine Deutung des Todes Jesu im Markusevangelium (Mk 8,27–10,52) (Hermann-Josef Venetz / Max Küchler)

Pfammatter, Damian: Wozu brauchen die Menschen die Bibel? Die Notwendigkeit der Bibel nach Martin Buber (Adrian Schenker / Andreas Uwe Müller)

Theol. Fak. der Georg-August-Univ. Göttingen

Meyer-Stiens, Lüder: Der erzählende Mensch – Der erzählte Mensch. Eine theologisch-ethische Untersuchung der Patientenverfügung aus Patientensicht (Reiner Anselm / Christine Axt-Piscalar)

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Graz

Emefoh, Ignatius Uchenna: Discrimination of Women in Igboland (Nigeria). A Comprehensive and Comparative Analysis in Search of an Ethical Solution (Kurt Remele / Ulrike Bechmann)

Huber, Johannes: Der Ministrantendienst. Historische und aktuelle Aspekte (Basilius Groen / Rainer M. Bucher)

Löhnert, Markus: „Zahlt es sich aus, eine Fundamentalistin zu werden?" Eine religionssoziologische Auseinandersetzung mit dem christlichen Fundamentalismus in den USA bei Frauen vor dem Hintergrund der „Rational Choice Theory" (Kurt Remele / Theresia Heimerl)

Mayer, Florian: Der Pfarrgemeinderat in Österreich. Zur partikularrechtlichen Genese eines kirchlichen Gremiums (Johann Hirnsperger / Leopold Neuhold)

Mittl, Florian: Hoffnung als anthropologische Grundkategorie. Fundamentaltheologische Zugänge in Anlehnung an Gabriel Marcel (Gerhard Larcher / Leopold Neuhold)

Steiner, Anna Maria: „Ich bin du, wenn ich ich bin." Franz Rosenzweigs Bildungskonzept im Rahmen seiner Philosophie des Neuen Denkens (Reinhold Esterbauer / Wolfgang Weirer)

Thazhathukunnel, Mathew Thomas: A pastoral theological approach to interreligious dialogue. An empirical study of Christian-Muslim dialogue in Tanzania (Rainer M. Bucher / Ulrike Bechmann)

Wieser, Renate: „Fromm bin ich nicht, aber ich glaube schon …": Glaubensdiskurse und religiöse Subjektivierungsweisen katholisch sozialisierter alter Frauen im 21. Jahrhundert (Rainer M. Bucher / Wolfgang Weirer)

Zimmerbauer, Katharina: „Wer sein Menschsein ganz annimmt …". Das Kreuz als Existential christlicher Nachfolge und kirchlichen Selbstvollzugs bei Karl Rahner (Bernhard Körner / Rainer M. Bucher)

Theol. Fak. der Ernst-Moritz-Arndt-Univ. Greifswald

Harder, Ulf: Prävention in der Seelsorge. Zur Relevanz vorbeugenden Handelns für die Seelsorgetheorie. Vorgestellt und erläutert am Beispiel der Ehe-Seelsorge (Michael Herbst / Roland Rosenstock)

Hirschfeld, Ekkehard: Ernst-Ferdinand Ströter. Eine Einführung in sein Leben und Denken (Jörg Ohlemacher / Martin Onnasch)

Theol. Fak. der Martin-Luther-Univ. Halle-Wittenberg

Ligniez, Annina: Das Wittenbergische Zion. Die Konstruktion von Heilsgeschichte in frühneuzeitlichen Jubelpredigten (Jörg Ulrich / Anne M. Steinmeier / Harry Oelke [München])

Noetzel, Jutta: „Siehe, ich sende meinen Boten" (Mal 3,1). Ein Versuch, die Maleachischrift kontextuell zu verstehen (Ernst-Joachim Waschke / Stefan Schorch / Raik Heckl [Leipzig])

Paul, Matthias: Johann Anastasius Freylinghausen als Theologe des hallischen Pietismus (Udo Sträter / Ulrich Barth / Markus Matthias [Utrecht])

FB Ev. Theol. der Fak. für Geisteswiss. der Univ. Hamburg

Chung, Tung Sing Joseph: The LORD of Hosts and His Messengers – The Significance of YHWH Zebaoth in Haggai, Zechariah 1–8, and Maleachi (Friedhelm Hartenstein [München] / Ina Willi-Plein)

Flügge, Corinna: Devotion translated. Zur Rezeption deutscher lutherischer Erbauungsliteratur im frühneuzeitlichen England (Johann Anselm Steiger / Inge Mager)

Hering, Rainer: Kanzler und Kirche. Helmut Schmidt und das Christentum (Johann Anselm Steiger / Inge Mager)

Holzbauer, Andreas: Nation und Identität. Eine systematisch-theologische Untersuchung der politischen Theologien von Emanuel Hirsch, Friedrich Gogarten und Werner Elert aus postmoderner Perspektive (Michael Moxter / Arnulf von Scheliha [Osnabrück])

Phil. Fak. der Gottfried-Wilhelm-Leibniz-Univ. Hannover

Krechting, Tim: Richard Beer-Hofmanns jüdisches Denken (Hein-Jürgen Görtz / Guido Bausenhart)

Nanini, Riccardo: An Werke glauben. Theologie, Politik und Wirtschaft bei der *Compagnia delle Opere* (Peter Antes / Hans-Georg Aschoff)

Schüttlöffel, Daniel: Bibeldidaktische Interaktionsangebote in multimedialen Kinderbibeln (Harry Noormann / Friedrich Johannsen)

Wustrack, Simone: Dem Aufwachsen Tiefe geben – Untersuchung zur religionspädagogischen Theorie und Praxis im evangelischen Kindergarten (Harry Noormann / Friedrich Johannsen)

Theol. Fak. der Ruprecht-Karls-Univ. Heidelberg

Avakian, Sylvie: The 'Other' in Karl Rahner's Transcendental Theology and in George Khodr's Spiritual Theology within Near Eastern Context (Friederike Nüssel / Markus Mühling)

Bindseil, Christiane: Glück als Thema christlicher Theologie. Eine systematisch-theologische Untersuchung in Auseinandersetzung mit Dietrich Bonhoeffer und Theodor W. Adorno (Michael Welker / Friederike Nüssel)

Kilian, Lothar: Von der ‚Auslandshilfe' zur ‚Winterhilfe'. Die großen Nothilfesammlungen in den Krisenjahren der Weimarer Republik (Theodor Strohm / Johannes Eurich)

Kliesch, Fabian: Das Ethos der Bundesärztekammer: Geschichte, Position, Tendenzen. Eine Untersuchung der Verlautbarungen der Bundesärztekammer zu Themen des Lebensanfangs und des Lebensendes (Wilfried Härle / Johannes Eurich)

Kristanto, Billy: Sola Dei Gloria. John Calvin's Thought from a Doxological Perspective (Michael Welker / Christoph Strohm)

Lee, Jung Hwan: Die Realität des christlichen Ethos. Untersuchung zur theologischen Ethik bei Karl Barth und Dietrich Bonhoeffer (Michael Welker / Klaus Tanner)

Lee, Sang Eun: Karl Barth und Isaak August Dorner – eine Untersuchung zu Barths Rezeption der Theologie Dorners (Michael Welker / Michael Platow)

Löblein, Friedrich: Reformatorische Predigt zu Beginn evangelischer Diakonie in den südwestdeutschen Reichsstädten von der Reformationszeit bis zum Beginn des 30-jährigen Krieges (Heinz Schmidt / Johannes Ehmann)

Mader, Heidrun: Montanistische Orakel und kirchliche Opposition: Der frühe Streit zwischen den phrygischen ‚neuen Propheten' und dem Autor der vorepiphanischen Quelle als biblische Wirkungsgeschichte des 2. Jahrhunderts n. Chr. (Peter Lampe / Helmut Schwier)

Nakamichi, Nokoo: Die Inkulturation der Bestattungsliturgie in Japan (Theo Sundermeier / Helmut Schwier)

Oelschläger, Christian: Diakonie und Menschenrechte. Menschenrechtsorientierung als Herausforderung für diakonisches Handeln. Eine interdisziplinäre Erkundung (Heinz Schmidt / Johannes Eurich)

Park, Young Joon: Der Durchbruch zum ewigen Leben. Eine redaktionsgeschichtliche Studie zum Verhältnis von Ps 49 und Kohelet (Manfred Oeming / Detlef Jericke)

Pollmann, Ines: Gesetzeskritische Motive im Judentum und die Gesetzeskritik des Paulus (Gerd Theißen / Peter Busch)

Rösler, Tabea: Paul Tillichs vieldimensionale Anthropologie. Von der Cartesianischen Vernunft zur lebendigen Person (Michael Welker / Michael Plathow)

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Innsbruck

Abissa, Yao Cyrille: Thomas Hobbes au Secours du Defi de Stabilité des Etats Africains (Hans Kraml / Josef Quitterer)

Kokoszka, Marcin Jan: Wirtschaftsethische Grundlinien in der Soziallehre von Papst Johannes Paul II.: Im Vergleich mit der integrativen Wirtschaftsethik von Peter Ulrich und im Bezug auf die wirtschaftliche Situation Polens (Wolfgang Palaver / Józef Niewiadomski)

Lopes, Richard Cajetan: Jesus Christ: Unique Avatar? Incarnation Christology from Indian Perspective (Roman Siebenrock / Boris Repschinski)

Mariapushpam, Paul Raj: Need for Distinct Speech in the Community. Exegetical and Theological Analysis of Prophecy and Glossolalia in 1Cor 14 (Martin Hasitschka / Boris Repschinski)

Masangu, Alex: The Locality of the Church. Small Christian Communities in Eastern Africa and in the Catholic Diocese of Tanga, Tanzania (Franz Weber / Roman Siebenrock)

Mensah, John Kennedy: Restoration in Judgement. An Exegetical Analysis of Ezek 20,1–44 (Georg Fischer / Simone Paganini)

Nam, Jae Hyun Timothy: Wer dürstet, der komme zu mir und trinke! Exegetische und bibeltheologische Untersuchungen zur Wassersymbolik in den johanneischen Schriften (Martin Hasitschka / Boris Repschinski)

Notdurfter, Alexander: Wurzeln in die Zukunft. Zum Umgang mit Zielen in Pfarrgemeinden. Empirisch-rekonstruktive Einblicke und sozialwissenschaftliche Perspektiven, communioekklesiologische Eckpunkte und pastoraltheologische Anmerkungen (Franz Weber / Roman Siebenrock)

Theol. Fak. der Friedrich-Schiller-Univ. Jena

Herbst, Magdalena: Karl von Hase als Kirchenhistoriker (Volker Leppin / Ernst Koch)

Hopf, Juliane: Gewissheit durch Auferstehung. Selbsttransparenz der Wirklichkeit Gottes und Rechtfertigung im Glauben zwischen logischer und theologischer Erkenntnisbegründung (Michael Trowitzsch / Martin Leiner)

Kauhaus, Hanna: Wege der Bibelauslegung im 18. Jahrhundert. Studien zur Exegese in einem geistigen Cluster zwischen Theologie, Philosophie und Frömmigkeit (Volker Leppin / Hans-Martin Rieger)

Theol. Fak. der Christian-Albrechts-Univ. Kiel

Krämer, Olaf: Nonverbale Seelsorge im Kontext stationärer Pflege. Analysen, Beobachtungen und poimenische Postulate (Sabine Bobert / Uta Pohl-Patalong / Hans-Martin Gutmann [Hamburg])

Oh, Minsu: Sprachliche Gestaltung und Semantik – Untersuchungen zu den biblischen Büchern Proverbien und Kohelet (Rüdiger Bartelmus / Markus Saur)

Weide, Christine: Studien zu Georg Spalatins Briefwechsel 1505–1525 (Johannes Schilling / Andreas Müller)

Theol. Fak. der Univ. Leipzig

Herbst, Christoph: Freiheit aus Glauben: Studien zum Verständnis eines soteriologischen Leitmotivs bei Wilhelm Herrmann, Rudolf Bultmann und Eberhard Jüngel (Gunda Schneider / Martin Petzoldt)

Kramer, Sabine: Katharina von Bora in den schriftlichen Zeugnissen ihrer Zeit (Armin Kohnle / Klaus Fitschen)

Luttenberger, Joram: Prophetenmantel oder Bücherfutteral? Die persönlichen Notizen in den Pastoralbriefen im Licht antiker Epistolographie und literarischer Pseudepigraphie (Jens Herzer / Reiner Metzner)

Samraj, Christian: Preaching Amidst Culture: An Intercultural Homiletic Study of the Tranquebar Missionaries in the 20th Century – With Special Reference to Missionaries Siegfried Zehme, Arno Lehmann, and Dietrich Winkler (Peter Zimmerling / Arno Sames [Halle/Saale])

Kath.-Theol. Privatuniv. Linz

Keplinger, Josef: Der Vorstehersitz. Studie über die Verortung liturgischer Vorstehung im Spannungsfeld von Funktionalität und theologischer Zeichenstruktur (Ewald Volgger / Albert Gerhards [Bonn])

Kyara, Henry Mchamungu: Determination to Marriage and Matrimonial Consent. Force and Fear (canon 1103) in the Context of Tribal Customs of Chagga in Tanzania (Severin J. Lederhilger / Herbert Kalb)

Theol. Fak. der Univ. Luzern

Chanton, Jean-Marc: Lebenserfahrung und Glaubenserfahrung im Gespräch. Dimensionen von Erfahrung in der Theologie von Edward Schillebeeckx (Edmund Arens / Stephanie Klein)

Furer, Karin: „Teaching about religion" – Religionskunde im Vergleich. Rechtsvergleichende und verhandlungstheoretische Betrachtung von integrierter Religionskunde in Frankreich und Religionskunde als gesondertem Fach im Kanton Zürich (Adrian Loretan / Francis Messner [Straßburg])

Glur-Schüpfer, Brigitte: „Nicht länger darf die schweizerische katholische Frauenwelt teilnahmslos beiseite stehen" – Das religiöse und sozial-karitative Engagement aargauischer katholischer Frauenvereine von 1906 bis 1946 (Markus Ries / Stephanie Klein)

Huser, Patrick: Vernunft und Herrschaft. Die kanonischen Rechtsquellen als Grundlage natur- und völkerrechtlicher Argumentation im zweiten Prinzip des Traktates *Principia quaedam* des Bartolomé de Las Casas (Adrian Loretan / Kurt Seelmann [Basel])

Lischer, Gabriela: „discernat et temperet" – er unterscheide und halte Maß (RB 64,17). Die religionspädagogische Frage nach der religiösen Reife im Spiegel der Benediktsregel (Monika Jakobs / Markus Ries)

Müller, Mathias: Theologie im Transzensus. Die Wissenschaftslehre als Grundlagentheorie einer transzendentalen Fundamentaltheologie in Johann Gottlieb Fichtes „Prinzipien der Gottes-, Sitten- und Rechtslehre" von 1805 (Edmund Arens / Rafael Ferber)

Stockhoff, Nicole: Wenn liturgisches Denken Wirklichkeit trifft. Das liturgietheologische Werk von Angelus A. Häussling (OSB) und dessen Transformationen auf die Empirie der Zweiten Schweizer Sonderfallstudie (Birgit Jeggle-Merz / Monika Jakobs)

Vonarburg, Matthias: Advocatus corporis – Thomas, der Naturalist? Zur Seelenlehre des Aquinaten, wie sie in der *Summe wider die Heiden* vorliegt, mitsamt einem kleinen Beitrag zu einem neuen Verständnis dessen, was der klassische Begriff der Geistseele aus philosophischer Perspektive bezeichnen könnte (Rafael Ferber / Wolfgang Müller)

Kath.-Theol. Fak. der Johannes-Gutenberg-Univ. Mainz

Schimmel, Alexander: Einstellungen gegenüber Glaube als Thema des Religionsunterrichts. Didaktische Überlegungen und Anregungen für die gymnasiale Oberstufe (Werner Simon / Alexander Loichinger)

FB Ev. Theol. der Univ. Marburg

Chang, Yong Jae: Origenes: Über das Gebet. Studien zur Theologie und Frömmigkeit in der frühen Kirche (Wolfgang Bienert / Karl Pinggéra)

Doole, Andrew: What was Mark for Matthew? An examination of Matthew's relationship and attitude to his primary source (Friedrich Avemarie / Angela Standhartinger)

Eberlein-Braun, Katharina: Deutung und Interpretation. Theodor W. Adornos Negative Dialektik und Karl Barths Kirchliche Dogmatik in ihrem Vollzug (Dietrich Korsch / Jörg Lauster)

Felsch, Dorit Kerstin: „Es war ein Fest der Juden" (Joh 5,1) Die christologische Bedeutung der jüdischen Feste im Johannesevangelium (Friedrich Avemarie / Angela Standhartinger)

Ferber, Christian: Der wirkliche Mensch als möglicher. Paul Ricœurs Anthropologie als Grundlagenreflexion der Theologie (Dietrich Korsch / Jörg Lauster)

Hong, Sung-Goo: Versöhnung, Verständigung, Vereinigung. Die kirchliche Wahrnehmung diakonischer Verantwortung im koreanischen Vereinigungsprozess in sozialethischer Perspektive (Wolfgang Nethöfel / Christoph Elsas)

Jäger, Stefan Siegfried: Glaube und religiöse Rede bei Paul Tillich und Jōdoshinshū. Ein Versuch über das Verhältnis von „Glaubens"-Erfahrung und religiöser Kommunikation in interreligiöser Perspektive im Dialog mit dem japanischen Shin-Buddhismus am Beispiel von Glaube und Predigt, shinjin und hōwa bei Paul Tillich und Ōtani Kōshin (Gerhard Marcel Martin / Jörg Lauster / Christoph Kleine [Leipzig])

Kaiser, Tobias: Zinzendorfs Schriftverständnis in seinem theologiegeschichtlichen Kontext (Hans Schneider / Wolf-Friedrich Schäufele)

Kovacheva, Eva Krasteva: Die Weiße Bruderschaft des Peter Danov. Entstehung, Geschichte und Lehre (Christoph Elsas / Karl Pinggéra)

Kraemer, Mechthild: Die Gütekraft bei Khalil Gibran als Brücke zwischen Orient und Okzident (Christoph Elsas / Wolfgang Nethöfel)

Lee, Sang-Jo: Luther-Rezeption bei Gottfried Arnold (Hans Schneider / Wolf-Friedrich Schäufele)

Min, Kwang-Hong: Zusammenhang zwischen dem Ökumenischen Rat der Kirchen und den Kirchen Koreas (Jochen Christoph Kaiser / Wolf-Friedrich Schäufele)

Poser, Ruth: „Es stand dort geschrieben: Tiefstes Wehklagen, Ach und Weh" (Ez 2,10b): Das Ezechielbuch als Trauma-Literatur (Rainer Kessler / Christl Maier)

Ruja, Ispas: Die kirchliche Reaktion auf bioethische Probleme in der Bundesrepublik Deutschland und in Rumänien. Ein Vergleich (Wolfgang Nethöfel / Jörg Lauster)

Schreiber, Monica: Kirchen im Sprachspiel: Europäische Integration und protestantische Kirchenstrukturen als Thema der Ekklesiologie (Dietrich Korsch / Wolfgang Nethöfel)

Stahl, Michael: Die Neuordnung der Evangelischen Landeskirche von Kurhessen-Waldeck während der Amtszeit von Bischof Adolf Wüstemann. Eine Darstellung kirchenleitenden Handelns 1945–1963 (Jochen Christoph Kaiser / Wolf-Friedrich Schäufele)

Vollmar, Birgit: Die Glaubensbewegung der Noachiden in der Gegenwart (Ursula Spuler-Stegemann / Rainer Kessler)

Ludwig-Maximilians-Univ. München

Kath.-Theol. Fak.

Benoy, Joseph: Trinity as an All-Embracing Reality. A Study Based on Raimon Panikkar's Understanding of Trinity (Peter Neuner / Armin Kreiner)

Daigeler, Eugen: Jugendliturgie. Ein Beitrag zur Rezeption des Zweiten Vatikanums im deutschen Sprachgebiet (Winfried Haunerland / Stephan Leimgruber)

Hauptmann, Stefan: Das Erwachsenenbegräbnis im Gebiet der alten Diözese Freising und im Erzbistum München und Freising vom ausgehenden 15. bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts (Winfried Haunerland / Manfred Heim)

Henning, Jens: Kenotisches Gottsein? Eine christologische Frage (Bertram Stubenrauch / Gerd Häfner)

Karingadayil, Santosh Thomas: From Darkness to Light. The Concept of Salvation in the Perspectives of Thomas Aquinas and Sankara (Armin Kreiner / Andreas Wollbold)

Kolbinger, Florian: Zeit und Ewigkeit. Philosophisch-theologische Beiträge Bonaventuras zum Diskurs des 13. Jahrhunderts um *tempus* und *aevum* (Martin Thurner / Marianne Schlosser [Wien])

Lenze, Christian B.: ‚Il n'y aura plus de Temps …'. Untersuchungen der klingenden Eschatologie in Olivier Messiaens ‚Quatuor la fin du Temps' (Andreas Wollbold / Martin Thurner)

Reisinger, Philipp: Jurisdiktionsprimat und bischöfliche Kollegialität in perichoretischer Zusammenschau. Ein spekulativer, theo-logischer Entwurf zum Subjekt der höchsten Autorität der Kirche unter besonderer Berücksichtigung der kanonischen Gesetzgebung im CIC/1983 und CCEO (Bertram Stubenrauch / Stephan Haering)

Roth, Markus: Joseph Maria Pascher (1893–1979). Liturgiewissenschaftler in Zeiten des Umbruchs (Winfried Haunerland / Franz-Xaver Bischof)

Schmelter, Denis: Gottes Handeln und die Risikologik der Liebe. Zur rationalen Vertretbarkeit des Glaubens an Bittgebetserhörungen (Armin Kreiner / Knut Backhaus)

Schneider, Martin: Raum – Mensch – Gerechtigkeit. Sozialethische Anmerkungen zur Kategorie des Raumes (Alois Baumgartner / Markus Vogt)

Seewald, Michael: Verisimilitudo – Die epistemologischen Voraussetzungen der Gotteslehre Peter Abaelards (Bertram Stubenrauch / Martin Thurner)

Uzoh, Alexander: A Systematic Theological Analysis of J. L. Austin's Concept of "Performative Word" in Sacramental Theology and in Igbo Traditional Religion and its Impact on the Use of Igbo Language of Effective Evangelization in Igboland (Andreas Wollbold / Martin Thurner)

Ev.-Theol. Fak.

Schultheiss, Tanja: Das Petrus-Bild im Johannesevangelium (Jörg Frey / David S. du Toit)

Ev.-Theol. Fak. der Westfälischen Wilhelms-Univ. Münster

Bienert, David C.: Das Abendmahl im johanneischen Kreis. Exegetisch-hermeneutische Überlegungen zur Mahltheologie des Johannesevangeliums (Dietrich-Alex Koch / Hermut Löhr)

Kim, Eun-Ju: Kindergottesdienst in der Krise (Christian Grethlein / Marcell Saß)

Krengel, Lisa Johanna: Evangelische Theologie im Bologna-Prozess. Eine Rekonstruktion der ersten Dekade (1999–2009) (Christian Grethlein / Marcell Saß)

Ruschke, Johannes: Paul Gerhardt und der Berliner Kirchenstreit. Eine Untersuchung der konfessionellen Auseinandersetzungen über die kurfürstlich verordnete „mutua tolerantia" (Albrecht Beutel / Konrad Hammann)

Wojtkowiak, Heiko: Christologie und Ethik im Philipperbrief (Dietrich-Alex Koch / Hermut Löhr)

Theol. Hochschule Augustana Neuendettelsau

Hildebrandt Rambe, Aguswati: Traditionelle Toten- und Trauerriten als Herausforderung für Theologie und Praxis der protestantischen Kirchen auf Sumba und in Mamasa. Ein interkultureller theologischer Beitrag zur Begegnung zwischen ostindonesischen lokalen Religionen und christlichem Glauben (Dieter Becker / Friedrich Huber [Wuppertal/Bethel])

Frank, Martin: Industrie- und Sozialarbeit im ökumenischen Kontext. Der Aufbau der Industrie- und Sozialarbeit im ÖRK mit besonderer Berücksichtigung des afrikanischen Beitrages in der „Industrial Mission" in Ghana (Dieter Becker / Christine Lienemann-Perrin [Bern])

Rhinow, Malte Friedrich: Entstehung und Herkunft des Frühmorgengebets in den Kirchen Südkoreas (Dieter Becker / Johannes Triebel [Erlangen-Nürnberg] / Chang-Hyon Pak [Seoul])

Wild, Gerhard: Teildienst im Pfarrberuf. Eine Untersuchung zu Auswirkungen des Teildienstes auf das pastorale Berufsbild am Beispiel der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern (Klaus Raschzok / Hanns Kerner [Erlangen])

Zeitler, Barbara: Geistliche Begleitung nach Karin Johne: Meditation als Hör- und Sprachschule im Lebens-Gespräch mit Gott (Klaus Raschzok / Peter Zimmerling [Leipzig])

Univ. Osnabrück

Inst. für Kath. Theol.

Equit, Thomas: Pastorale Prioritäten durch gesteuerte Partizipation und erneuerte Vision. Eine praktisch-theologische Untersuchung zu beteiligungsorientierten Strategieprozessen deutschsprachiger Diözesen nach 1990 (Egon Spiegel [Vechta] / Martina Blasberg-Kuhnke)

Inst. für Ev. Theol.

Stallmann, Imke: Abraham Geigers Wissenschaftsverständnis. Eine Studie zur Konzeptionalisierung, Institutionalisierung und Kontextualisierung der Wissenschaft des Judentums (Arnulf von Scheliha / Martin Jung)

Inst. für Ev. Theol. der Fak. für Kulturwiss. der Univ. Paderborn

Köhler, Hanne: Gerechte Sprache als Kriterium von Bibelübersetzungen. Von der Entstehung eines Begriffs bis zur gegenwärtigen Praxis (Harald Schroeter-Wittke / Martin Leutzsch)

Strecker, Julia: Rituale in systemischer Therapie und Seelsorge unter besonderer Berücksichtigung der Geschlechterdifferenz (Harald Schroeter-Wittke / Ursula Riedel-Pfäfflin [Dresden])

Department für Kath. Theol. der Univ. Passau

Sitzberger, Rudolf: Die Bedeutung von Sprache innerhalb eines konstruktivistisch orientierten Religionsunterrichts (Hans Mendl / Hermann Stinglhammer)

Univ. Regensburg

Kath.-Theol. Fak.

Ederer, Matthias: Ende und Anfang: Der Prolog des Richterbuchs (Ri 1,1–3,6) in „biblischer Auslegung" (Christoph Dohmen / Tobias Nicklas)

Zinkl, Gabriele: Zwischen Heilssakrament und Management. Die Ämterstruktur der katholischen Kirche aus der Perspektive des Kirchenrechts und der Organisationslehre (Sabine Demel / Erwin Dirscherl)

Inst. für Ev. Theol.

Yoder, Nathan H.: Ordnung in Gemeinschaft. A Critical Appraisal of the Erlangen Contribution to the Orders of Creation (Hans Schwarz / Matthias Heesch)

Theol. Fak. der Univ. Rostock

Jung, Christian: Die Sprache im Werk Friedrich Nietzsches und deren Bedeutung für eine Theologie jenseits von Theologie (Philipp Stoellger / Günter Bader [Gomadingen])

Skottki, Kristin: Kulturkontakte zwischen Christen und Muslimen auf dem Ersten Kreuzzug in historischer und historiographiegeschichtlicher Perspektive: Auf den Spuren eines Erkenntnisweges (Heinrich Holze / Felicitas Schmieder [Hagen] / Michael Borgolte [Berlin])

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Salzburg

Fornet-Ponse, Thomas: Ökumene in drei Dimensionen. Jüdische Anstöße für die innerchristliche Ökumene (Gregor Maria Hoff / Franz Gmainer-Pranzl)

Joseph, Jomy: Integrity of Creation in the Theology of Ephrem the Syrian. A Patristic Eco-Theology (Dietmar Winkler / Hans-Joachim Sander)

Rüdiger, Lukas Stephan: Vom Schauen zum Glauben. Exegetische Untersuchung und filmanalytischer Vergleich der Passionsdarstellungen bei ausgewählten Jesusfilmen als Beitrag zur Rezeptionsgeschichte des Neuen Testaments (Michael Ernst / Lothar Wehr)

Selvaraj, Appathurai: Canon Law and the Permanency of Marriage in the Context of Growing Number of Divorces in Modern World. With specific reference to India (Johann Paarhammer / Friedrich Schleinzer)

Phil.-Theol. Hochschule SVD St. Augustin

Dockter, Hedwig: „Selig die Trauernden, denn sie werden getröstet werden" (Mt 5,4). Aspekte christlichen Trostes im Umgang mit Tod und Trauer (Joachim Piepke / Eckhard Jaschinski)

FB1 der Univ./Gesamthochschule Siegen

Arnold, Martin: Gütekraft: Zur Wirkungsweise erfolgreicher gewaltfreier Konfliktaustragung bei Hildegard Goss-Mayr, Mohandas K. Gandhi und Bart de Ligt. Vergleich und Synthese der Auffassungen von ProtagonistInnen der Gewaltfreiheit aus unterschiedlichen weltanschaulichen Traditionen (Heinz-Günther Stobbe / Georg Plasger)

Krabbe, Hans-Gerd: Die Rezeption der Kyrios-Nacht. Christliche Theologie von den Anfängen bis in die Gegenwart (Georg Plasger / Okko Herlyn)

Kroh, Andreas: Der Heidelberger Katechismus als reformierte Bekenntnisschrift in Wittgenstein zur Zeit des radikalen Pietismus (Georg Plasger / Ute Gause)

Tremmel, Michael: Gesundheit und Gesundheitsförderung aus sozialpastoraler Perspektive. Theologische Reflexionen zur Ottawa-Charta für Gesundheitsförderung als Beitrag zum interdisziplinären Dialog mit der Gesundheitswissenschaft und der Wissenschaft Soziale Arbeit (Richard Schlüter / Heinz-Günther Stobbe)

Theol. Fak. der Univ. Trier

Acapovi, Abbé Crépin Magloire: L'être et l'amour. Une étude de l'Ontologie de l'amour chez Paul Tillich (Das Sein und die Liebe: eine Untersuchung zur Ontologie der Liebe bei Paul Tillich) (Werner Schüßler / Heribert Wahl)

Hennecke, Nicole: Caritas und Recht. Eine kanonistische Untersuchung zum caritativen Sendungsauftrag der Kirche (Peter Krämer / Johannes Brantl)

Kahle, Michael: Singularität und Universalität des Heilsmysteriums. Ein Kommentar zu den christologisch-religionstheologischen Kapiteln der Erklärung Dominus Jesus (Walter A. Euler / Rudolf Voderholzer)

Spindler, Wolfgang: „Humanistisches Appeasement"? Hans Barions Kritik an der Staats- und Soziallehre des Zweiten Vatikanischen Konzils (Wolfgang Ockenfels / Peter Krämer)

Eberhard Karls Univ. Tübingen

Kath.-Theol. Fak.

Hoch, Matthias: Reinheit und Ordnung. Leibliches und seelisches Dasein in den Schriften *de virginitate, vita Sanctae Macrinae, de anima et resurrectione, de hominis opificio* und der *oratio catechetica magna* des Gregor von Nyssa (Peter Hünermann / Hans Reinhard Seeliger)

Kaul, Bettina: Taufpastoral – zwischen kirchlicher Tradition und menschlicher Erfahrung. Pastoraltheologische und liturgiewissenschaftliche Untersuchungen (Ottmar Fuchs / Andreas Odenthal)

Kavvadas, Nestor: Pneumatologie und Soteriologie in der ostsyrischen Mystik: Isaak von Ninive und Johannes von Dalyatha (Peter Hünermann / Hans Reinhard Seeliger)

Matand, Désiré: Présupposés anthropologiques de la communion trinitaire chez Gisbert Greshake. Une relecture á partir de la perspective négro-africaine (Jochen Hilberath / Dietmar Mieth)

Oppong-Kumi, Peter Yaw: Matthean Sets of Parables (Michael Theobald / Walter Groß)

Rappel, Frederike: Die Utopie des Gottesreiches als Chance für den Religionsunterricht (Albert Biesinger / Ottmar Fuchs)

Reichmann, Bettina: „Kultur und Terror" – Der Zusammenhang von Kriegserfahrung, „religiöser Erneuerung" und Antisemitismus im Denken des ungarischen Bischofs Ottokár Prohászka (Andreas Holzem / Dietmar Mieth)

Schaefer, Christoph: Die Zukunft Israels bei Lukas und Paulus. Studien zur Rezeption biblisch-frühjüdischer Zukunftsvorstellungen im lukanischen Doppelwerk in Auseinandersetzung mit der Sicht des Römerbriefs (Michael Theobald / Walter Groß)

Ev.-Theol. Fak.

Bauspiess, Martin Christoph: Geschichte und Erkenntnis im lukanischen Doppelwerk. Eine exegetische Untersuchung zu einer christlichen Perspektive auf Geschichte (Christof Landmesser / Hans-Joachim Eckstein)

Lorbeer, Lukas: Die Sterbe- und Ewigkeitslieder in deutschen lutherischen Gesangsbüchern des 17. Jahrhunderts (Volker Drecoll / Volker Leppin)

Panzer, Lucie Gabriele Beate: Den Glauben ins Gespräch bringen. Verkündigung im Rundfunk als Mitteilung von Erfahrungen (Birgit Weyel / Friedrich Schweitzer)

Rechberger, Uwe Horst: Von der Klage zum Lob. Studien zum ‚Stimmungsumschwung' in den Individualpsalmen (Bernd Janowski / Heinz-Dieter Neef)

Stockitt, Robin Philipp: Imagination and the playfulness of God. An exploration of the theological implications of Samuel Taylor Coleridge's definition of the human imagination (Christoph Schwöbel / Friedrich Schweitzer)

Sun, Wai-Kwong: Der Idealmensch des Konfuzius in paulinischer Betrachtung (Peter Beyerhaus / Hans-Joachim Eckstein)

Teifke, Wilko: Offenbarung und Gericht. Das Verhältnis von Offenbarung und Eschatologie als fundamentaltheologisches Problem untersucht anhand der Konzeptionen von Romano Guardini, Karl Rahner und Joseph Ratzinger (Christoph Schwöbel / Eilert Herms)

Ziegler, Roland Frank: Das Herrenmahl zwischen Promissio und Eucharistie. Zur Frage des Eucharistiegebetes in der lutherischen Theologie und Liturgie (Oswald Bayer / Kirsten Huxel)

Theol. Fak. der Phil.-Theol. Hochschule Vallendar

Bach, Anni: Profil von Führungskräften in kirchlich-sozialen Einrichtungen (Heribert Niederschlag / Manfred Becker-Huberti)

Fibich, Jan Kanty: Die Caritas im Bistum Limburg in der Zeit des Dritten Reiches (1929–1946) (Joachim Schmiedl / Paul Rheinbay)

Madanu, Balaswamy: Missionarische Pastoral. Perspektiven eines interkulturellen Vergleichs zwischen Indien und Deutschland (Klaus Vellguth / Manfred Probst)

Maurer, Yvonne: Heilungswunder. Eingreifen Gottes, biologischer Glücksfall oder Volksmythos? Integrativ pluralistische Studie zum komplexeren Verständnis von Heilungswundern (Doris Nauer / Günter Riße)

Okpalanozie, Michael Joe Ifeabunike: Christianity, Islam and African Traditional Religion in Nigeria (Günter Riße / Klaus Vellguth)

Nwankwor, Hyacinth: Religious Freedom, the Bed-Rock of National Unity in Nigeria (Klaus Vellguth / Heribert Niederschlag)

Univ. Wien

Kath.-Theol. Fak.

Bydlinksi, Birgitta: Österreichische Kinderbibeln 1970–2010. Werkanalysen und Vergleichsstudien aus religionspädagogischer Sicht (Martin Jäggle / Peter Braulik)

Dlugoš, Slavomir: „Sterben im Leben und Leben im Sterben". Existenzialethischer Zugang zum Sterbeprozess (Günter Virt / Christa Schnabl)

Hacker, Maximilian: Die Reform der theologischen Ausbildung in der Russischen Orthodoxen Kirche nach den Vorgaben der Bischofskonzilien 1989–2011 (Rudolf Prokschi / Marianne Schlosser)

Halczuk, Piotr: Das Judentum in polnischen und österreichischen Lehrbüchern und Lehrplänen für den Religionsunterricht. Eine Vergleichsstudie (Martin Jäggle / Andreas Schnider)

Huber, Doris: „Wenn du keine Bildung hast, hast du keine Befreiung." Die Entwicklung und Relevanz von generativen Schlüsselbegriffen zu Befreiung und Bildung für Frauen in Nicaragua (Martin Jäggle / Johann Reikerstorfer)

Hurt, Bozetech: Präventive Ehepastoral in der Diözese Brünn im Vergleich mit der Diözese Linz und mögliche Schlussfolgerungen (Paul Michael Zulehner / Pavel Mikluščák)

Igrec, Marie-Therès: Gott Gott und Mensch Mensch sein lassen. Die Rede vom Geheimnis in den Theologien von Karl Rahner und Dietrich Bonhoeffer (Kurt Appel / Gunter Prüller-Jagenteufel)

Iweadighi, Sabinus Okechukwu: Sickness and the search for healing in Igboland: A pastoral theological analysis (Paul Michael Zulehner / Matthias Beck)

Kiss, Péter: „Nicht wie Milch und Honig" für Rumänien. Entwurf einer Konzilshermeneutik für die pastorale Situation römisch-katholischer Kirche in Rumänien (Paul Michael Zulehner / Pavel Mikluščák)

Kritzl, Johannes Manfred: „Sacerdotes incorrigibiles?" Die Disziplinierung des Säkularklerus durch das Passauer Offizialat unter der Enns von 1580 bis 1562 im Spiegel der Passauer Offizialatsprotokolle (Rupert Klieber / Martin Scheutz)

Mühlbach, Gertraud Maria: Das Wiener Sturmjahr 1848 – Religion zwischen den Fronten Klerus – Presse – Militär (Wolfdieter Bihl / Wolfgang Treitler)

Okafor, Ikenna: "Ọ Nụrụ Ube Nwanne Agbala Ọsọ". A Theology of Fraternal Solidarity: An Igbo Perspective to Liberation Theology (Kurt Appel / Elochukwu Uzukwu [Pittsburgh])

Nwabor, Jacob Osondu: Poverty and Violence in Post-Colonial Africa South of the Sahara: Ethical Implications for the Dignity of the Human Person (Gunter Prüller-Jagenteufel / Hans Gerald Hödl)

Pratl, Johannes: Joseph Michael Weinhofer (1778–1859). Ein Vorreiter der katholischen Erneuerung im deutschsprachigen Westungarn (Rupert Klieber / Christian Friesl)

Tropper, Veronika Maria Anna: Jesus Didáskalos. Studien zu Jesus als Lehrer bei den Synoptikern und im Rahmen der antiken Kultur- und Sozialgeschichte (Roman Kühschelm / Thomas Prügl)

Zimmermann, Beate Maria: Heilung des Familienstammbaums. Untersuchungen zum geistlichen Heilungsansatz von Kenneth McAll und dessen Rezeption (Marianne Schlosser / Jan Heiner Tück)

Ev.-Theol. Fak.

Menke, Volker: Kinderbibeln im Lichte des christlich-jüdischen Dialogs (Gottfried Adam / Robert Schelander)

Ortner, Max: Von der Freiheit zur Strafe. Christliche Denkwege (Ulrich Körtner / Andreas Klein)

Wolf, Michael: Friedhofspädagogik. Eine Untersuchung im Kontext der Fragen nach erfülltem Leben, Tod und Ewigkeit (Gottfried Adam / Robert Schelander)

Kirchl. Hochschule Wuppertal/Bethel

Grundmann, Hannegreth: Gratia Christi. Die theologische Begründung des Ablasses durch Jacobus Latomus in der Kontroverse mit Martin Luther (Johannes von Lüpke / Martin Ohst [Bergische Univ. Wuppertal])

Neumann, Maike: Der Buß- und Bettag im Rheinland. Geschichtliche Entwicklung – aktuelle Situation. Bedingungen für eine erneuerte Praxis (Günter Ruddat / Michael Klessmann)

Schwalbach, Gerald: „Der Kirche den Blick weiten!" Karl Pawlowski (1898–1964) – diakonischer Unternehmer an den Grenzen von Kirche und Innerer Mission (Matthias Benad / Udo Krolzik)

Wagner, Gerald: Dissidenten der Hoffnung: Eine Studie zur Theologie des 1. Petrusbriefes (Francois Vouga / Andreas Lindemann)

Weckelmann, Thomas: Gewagte Unordnung. Studien zu Albert Schweitzers Kulturkritik und Ethik (Johannes von Lüpke / Volker Stümke)

Weissphal, Frederike: Krankheit, Heilung und Gesundheit im Markusevangelium (Francois Vouga / Martin Karrer)

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Würzburg

Greb, Michaela: Macht und Numen. Das Heilige und das Unheimliche in Religion und Kunst (Elmar Klinger / Otmar Meuffels)

Kiyangi Meya, Raoul: Délinquance et violence juvénile. Pour une éthique de responsabilité en République Démocratique du Congo (ex. Zaïre) (Gerhard Droesser / Richard Nebel)

Kluger, Florian: Benediktionen. Studien zu kirchlichen Segensfeiern (Martin Stuflesser / Winfried Haunerland [München])

Meckel, Thomas: Der Religionsunterricht im Kirchenrecht der katholischen Kirche und im Staatskirchenrecht der Bundesrepublik Deutschland (Heribert Hallermann / Werner Simon)

Pesa, Ignace Besewo: Ethique communicationelle de la palabre africaine. Relevance pour les dialogues politiques inter-congolais/RDC (1999–2001) (Stephan Ernst / Richard Nebel)

Riedmayer, Joachim: Sozialethische Gesichtspunkte der Ökonomisierung des Krankenhauswesens in Deutschland (Gerhard Droesser / Stephan Ernst)

Schrappe, Christine: Personalentwicklung im Bereich Seelsorgepastoral. Ein Schlüsselinstrument zur Gestaltung von kirchlichen Transformationsprozessen (Erich Garhammer / Theodor Seidl)

Udoye, Edwin: Resolving the Prevailing Conflicts Between Christianity and African (Igbo) Traditional Religion Through Inculturation (Hans-Georg Ziebertz / Richard Nebel)

Theol. Fak. der Univ. Zürich

Ballor, Jordan: Covenant, Causality, and Law in the Theology of Wolfgang Musculus (Emidio Campi / Peter Opitz)

Gray, Mike: Transfiguring Transcendence. Fantasy Rhetorics and Contemporary Visions of Religious Identity in *Harry Potter*, *His Dark Materials* and *Left Behind* (Pierre Bühler / Daria Pezzoli-Olgiati)

Mauz, Andreas: Machtworte. Theologisch-literaturwissenschaftliche Studien zur Poetik des ‚heiligen Textes' (Pierre Bühler / Klaus Weimar)

Habilitationen im akademischen Jahr 2010/2011 an der Kath.-Theol. Fak. der Westfälischen Wilhelms-Univ. Münster

Heinrich, Axel: Politische Medienethik. Zur friedensethischen Relevanz von Medienhandeln (Klaus Müller / Marianne Heimbach-Steins)

Kohlgraf, Peter: Glaube im Gespräch. Die Suche nach Identität und Relevanz in der alexandrinischen Vätertheologie – ein Modell für praktisch-theologisches Bemühen heute? (Udo Schmälzle / Alfons Fürst)

Negel, Joachim: „Nur im Echo unserer Antwort wird uns vernehmbar der Gott". Drei fortlaufende Fragen über Projektion, Inspiration und Offenbarung (Jürgen Werbick / Klaus Müller)

Habilitationen im akademischen Jahr 2010/2011

Inst. für Kath. Theol. der Univ. Bamberg

Rapp, Ursula: Weisheitsbeziehung und Geschlechterverhältnis. Untersuchungen zu Texten über Frauen und Ehe im Buch Jesus Sirach (Joachim Kügler / Klaus Bieberstein / Ulrike Bechmann [Graz] / Johannes Marböck [Linz] / Ruth Scoralick [Luzern] / Marie-Theres Wacker [Münster])

Theol. Fak. der Univ. Basel

Heit, Alexander: Sinnbildung in der Moderne. Studien zur Selbstverortung der Theologie im 20. Jahrhundert am Beispiel Ernst Troeltschs, Paul Tillichs, Wolfhart Pannenbergs und Eilert Herms (Georg Pfleiderer / Reinhold Bernhardt / Arnulf von Scheliha [Osnabrück])

Theol. Fak. der Humboldt-Univ. Berlin

Willems, Joachim: Interreligiöse Kompetenz. Theoretische Grundlagen – Konzeptualisierungen – Unterrichtsmethoden (Rolf Schieder / Wilhelm Gräb / Wolfram Weiße [Hamburg])

Theol. Fak. der Univ. Bern

Klein, Johannes: Zwischen Gottesurteil und Gebetsbeschwörung: Der Schwur im Alten Testament (Walter Dietrich / Bernd Janowski [Tübingen])

Ev.-Theol. Fak. der Ruhr-Univ. Bochum

Hiller, Doris: Gottes Geschichte. Hermeneutische und theologische Reflexionen zum Geschehen der Gottesgeschichte orientiert an der Erzählkonzeption Paul Ricœurs (Günter Thomas / Traugott Jähnichen)

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Bonn

Altmeyer, Stefan: Dass Gott Sprache werde. Sprachempirische Studien zur „Fremdsprache Religion" (Reinhold Boschki / Johann Pock)

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Erfurt

Springer, Klaus-Bernward: Carl von Dalberg, der letzte kurmainzer Statthalter in Erfurt (1771/72–1802). Ein Beitrag zum Reformabsolutismus im „Erfurter Staat" des Hochstifts Mainz (Josef Pilvousek / Benedikt Kranemann)

Phil. Fak. u. FB Theol. der Friedrich-Alexander-Univ. Erlangen-Nürnberg

Zeilinger, Thomas: netz.macht.kirche. Bedingungen, Möglichkeiten und Aufgaben institutioneller Kommunikation des Glaubens im Internet (Johanna Haberer)

Theol. Fak. der Univ. Freiburg

Hastetter, Michaela: Pneumatologische Bildpastoral. Erschließung von Heilig-Geist-Bildern für die pastorale Praxis (Hubert Windisch / Helmut Hoping)

Knop, Julia: Ecclesia orans. Studien zum Bezug von Glaube, Liturgie und Kirche (Helmut Hoping / Peter Walter)

Platzbecker, Paul: Religiöse Bildung als Freiheitsgeschehen. Konturen einer religionspädagogischen Grundlagentheorie (Magnus Striet / Ursula Nothelle-Wildfeuer / Albert Biesinger)

Theol. Fak. der Univ. Fribourg/Schweiz

Schumacher, Michèle: An Anthropology in "Tension": The Mystery of the Human Person in the Trinitarian Theology of Adrienne von Speyr and her influence upon Hans Urs von Balthasar (Michael Sherwin / Luc-Thomas Somme)

Zimmermann-Acklin, Markus: Bioethik in theologischer Perspektive. Grundlagen, Methoden, Bereiche (Adrian Holderegger / Bénézet Bujo)

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Graz

Baum, Wolfgang: Die Konstitution monotheistischer Religion erklärt durch Prolegomena zur Negativen Theologie (Albert Franz [Dresden] / Gregor Maria Hoff [Salzburg] / Gerhard Larcher)

Theol. Fak. der Univ. Halle/Wittenberg

Cyranka, Daniel: Studien zum deutschen Mohammed-Bild im 18. Jahrhundert (Helmut Obst / Udo Sträter / Michael Bergunder [Heidelberg])

Lütze, Frank Michael: Religionsunterricht im Hauptschulbildungsgang. Konzeptionelle Grundlagen einer Religionsdidaktik für den Pflichtschulbereich der Sekundarstufe I (Michael Domsgen / Anne Steinmeier / Christian Grethlein [Münster])

FB Ev. Theol. der Univ. Hamburg

Pietsch, Michael: Sonne, Mond und Sterne. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung zur josianischen Reform (Stefan Timm / Friedhelm Hartenstein [München])

Theol. Fak. der Univ. Heidelberg

Dietz, Alexander: Ressourcenallokation im Gesundheitswesen in der Perspektive theologischer Ethik (Johannes Eurich / Wilfried Härle)

Enns, Fernando: Ökumene in der Bewährung. Beiträge zur ökumenischen Theoriebildung, Theologie und Friedensethik – aus der Perspektive einer Friedenskirche (Mennoniten) (Michael Welker / Friederike Nüssel)

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Innsbruck

Niederbacher, Bruno: Erkenntnistheorie moralischer Überzeugungen (Gerhard Leibold / Thomas Schärtl [Augsburg] / Clemens Sedmak [Salzburg/London] / Heinrich Watzka [Frankfurt])

Sandler, Willibald: Skizzen zur dramatischen Theologie. Erkundungen und Bewährungsproben (Bernd J. Claret [Koblenz-Landau] / Alois Halbmayr [Salzburg] / Ralf Miggelbrink [Duisburg-Essen] / Jan Heiner Tück [Wien])

Theol. Fak. der Univ. Leipzig

Bauer, Gisa: Evangelikale Bewegung und evangelische Kirche in der Bundesrepublik Deutschland: Geschichte eines Grundsatzkonflikts (1945–1989) (Klaus Fitschen / Matthias G. Petzoldt / Katharina Kunter [Frankfurt a. M.])

Kath.-Theol. Privatuniv. Linz

Kreutzer, Ansgar: Kenopraxis. Eine handlungstheoretische Theologie der Selbstentäußerung (Franz Gruber / Hans-Joachim Höhn [Köln] / Józef Niewiadomski [Innsbruck])

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Mainz

Albert-Zerlik, Annette: Wandlungen in Glaubensverständnis und Spiritualität. Traditionelle und moderne Osterlieder im Vergleich (Ansgar Franz / Michael Sievernich)

FB Ev. Theol. der Univ. Marburg

Rösel, Christoph: Die Gog-Perikope zwischen Mythos und Schriftauslegung. Ez 38–39 im Masoretischen Text und in der Septuaginta (Jörg Jeremias / Alexandra Grund)

Kath.-Theol. Fak. der Univ. München

Dörnemann, Holger: Kirchenpädagogik. Von der Deskription kirchenpädagogischer Praxis zu normativen Kriterien und kompetenzorientierten Bildungsstandards (Stephan Leimgruber)

Fleck, Carola: Ganzheitliche religiöse Erziehung. Eine kritische Auseinandersetzung mit der „Religionspädagogischen Praxis" (Stephan Leimgruber)

Krienke, Markus: Iustitia in Dignitate. Grundlegungsfragen der christlichen Rechtsethik (Alois Baumgartner)

Ev.-Theol. Fak. der Westfälischen Wilhelms-Univ. Münster

de Vos, Jacobus Cornelis: Heiliges Land und Nähe Gottes. Wandlungen alttestamentlicher Landvorstellungen in frühjüdischen und neutestamentlichen Schriften (Folker Siegert / Hermut Löhr)

Theol. Hochschule Augustana Neuendettelsau

Pfaff, Petra-Christina: Der Schulgottesdienst als Partizipationsgeschehen. Überlegungen zur leiblich-sinnlichen Wahrnehmung im Schulgottesdienst (Klaus Raschzok / Klaus Petzold [Jena])

Seiler, Stefan: Text-Beziehungen. Zur intertextuellen Interpretation alttestamentlicher Texte am Beispiel ausgewählter Psalmen (Helmut Utzschneider / Martin Leuenberger [Münster])

Inst. für Ev. Theol. der Univ. Osnabrück

Scholz, Stefan: Bibeldidaktik im Zeichen der Neuen Medien. Chancen und Gefahren der digitalen Revolution für den Umgang mit dem Basistext des Christentums (Elisabeth Naurath / Astrid Dinter [Weingarten])

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Salzburg

Lange, Christian: Μία Ἐνέργεια – Kirchenhistorische und dogmengeschichtliche Untersuchungen zur miaenergetischen Einigungspolitik des Kaisers Heraclius und des Patriarchen Sergius von Constantinopel vor dem Hintergrund kaiserlicher Unionsbestrebungen seit dem Konzil von Chalcedon (451) (Dietmar Winkler / Brian E. Daley [Notre Dame] / Franz Mali [Fribourg])

Eberhard Karls Univ. Tübingen

Kath.-Theol. Fak.

Bertrand-Pfaff, Dominik: Eine theologisch-ethische Grammatik sozialer Institutionen. Mit einem Blick auf das Compassionmotiv (Dietmar Mieth / Albert Biesinger)

Wypadlo, Adrian: Niemand außer Jesus allein (Mk 9,8) – Die markinische Verklärungsperikope als christologische Legitimationserzählung (Michael Theobald / Walter Groß)

Ev.-Theol. Fak.

Conrad, Ruth: Kirchenbild und Predigtziel. Eine problemgeschichtliche Studie zu ekklesiologischen Dimensionen der Homiletik (Volker Drehsen / Birgit Weyel)

Wisse, Pieter Martinus: The Trinity is in Heaven and We are on Earth. Augustine's *De Trinitate* and Contemporary Theology (Christoph Schwöbel / Friedrich Hermanni)

Theol. Fak. der Phil.-Theol. Hochschule Vallendar

Reuter, Wolfgang: Impulse aus Psychoanalyse, Kultur und Theologie für die Seelsorge in der Dynamik von Bindung und Trennung (Andreas Odenthal [Tübingen] / Doris Nauer)

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Wien

Winter, Franz: Hermes und Buddha. Studien zur Entwicklung und zu zentralen Inhalten der japanischen Neureligion *Kōfuku no Kagaku* mit besonderer Berücksichtigung traditionsgeschichtlicher Aspekte (Manfred Hutter [Bonn] / Almut-Barbara Renger [Berlin])

Kirchl. Hochschule Wuppertal/Bethel

Hörnig, J. Thomas: Kommentierter Datenatlas zur deutschen Sonntagsschulgeschichte (1867–1878) und zur Frühgeschichte der Inneren Mission. „Alle Agenten der inneren Mission fangen ihre Arbeit an …" (Matthias Benad / Hans-Walter Schmuhl [Bielefeld] / Günter Ruddat)

Voigt-Goy, Christoph: Potestates und ministerium publicum. Eine Studie zur Amtstheologie im Mittelalter und bei Martin Luther (Martin Ohst [Bergische Univ. Wuppertal] / Hellmut Zschoch)

Wagner, Thomas: Gottes Herrlichkeit. Bedeutung und Verwendung des Begriffs כבוד im Alten Testament (Siegfried Kreuzer / Friedhelm Hartenstein [München])

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Würzburg

Ernst, Stephanie: Segen – Aufgabe – Einsicht. Aspekte und Bilder des Alterns in den Texten des Alten Israel (Theodor Seidl / Johann Rechenmacher / Franz Dünzl)

Theol. Fak. der Univ. Zürich

Schellenberg, Annette: Der Mensch, das Bild Gottes? Zum Gedanken einer Sonderstellung des Menschen im Alten Testament und seiner altorientalischen Umwelt (Thomas Krüger / Konrad Schmid)

Jaques, Margaret: „Mon dieu, qu'ai-je donc fait?" Les prières pénitentielles (diĝir-šà-dab-ba) et l'expression de la piété privée en Mésopotamie (Christoph Uehlinger / Thomas Krüger / Daniel Schwemer [London])

m. E. neben dem vorhandenen Personenregister eine Zeittafel am Ende des Buches hilfreich gewesen, um die zeitliche Einordnung vieler Ereignisse, von denen L. berichtet bzw. die er entsprechend vorwegnimmt, deutlicher nachvollziehen zu können. Die zentralen Denkanstöße S.s, die nach L.s Überzeugung auch heute für die Religionswissenschaft wie für die Ökumene weiterführend sein können, werden immer wieder aufgenommen und in ihrer jeweiligen Entwicklung bei S. dargestellt.

Es handelt sich hier v. a. um die Konzeption des „Heiligen", in der L. die eigentliche Entdeckung S.s für die Religionswissenschaft festmacht, wobei er die Gemeinsamkeiten und die Unterschiede zur Konzeption Rudolf Ottos anhand der vorhandenen Quellen ausführlich darstellt (vgl. bes. 247–262). Im Blick auf die Religionen, aber auch im Blick auf die verschiedenen christlichen Kirchen und Konfessionen ist es die spannungsvolle gegenseitige Beziehung von Wettbewerb und Zusammenarbeit (vgl. etwa 312f, 472f), auf die immer wieder hingewiesen wird. Der dritte Punkt schließlich ist die Vorstellung einer „Einheit in Mannigfaltigkeit" (vgl. bes. 397f, 469) und der damit verbundenen „evangelischen Katholizität" (vgl. 315–317, wo S.s Verständnis scharf von dem Friedrich Heilers abgegrenzt wird).

L. scheint S. hier in Richtung der Unterscheidung von Grund und Gestalt der Kirche zu interpretieren, die für die Ekklesiologie der „Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa – Leuenberger Kirchengemeinschaft" grundlegend ist. Ob sich dieses Konzept S.s tatsächlich so deutlich von der lutherischen Vorstellung der „versöhnten Verschiedenheit" unterscheidet, wie es L.s mehrfache Kritik nahezulegen scheint (vgl. etwa 317f, 469), kann man m. E. durchaus infrage stellen. Damit ist auch ein Punkt genannt, der die Freude an der gründlichen Biographie L.s etwas trübt. Denn seine deutliche Kritik an der gegenwärtigen Ökumene und einer Reihe ihrer Weichenstellungen klingt immer wieder durch, so etwa an der „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre" (vgl. 317f) oder an der Porvooer Kirchengemeinschaft (vgl. 179f). Auch bei manchen Wiedergaben der katholischen Position zur Zeit S.s wird m. E. nicht immer ganz deutlich, ob der Vf. hier nur S. referiert oder seine Meinung auch heute noch teilt. Gerade im Blick darauf hätte ich mir manchmal etwas mehr von jener noblen und zurückhaltenden Haltung S.s gewünscht, die immer wieder hervorgehoben wird. Diese Bemerkungen können und wollen aber das Verdienst der Arbeit von L. in keiner Weise trüben. Hier liegt eine längst überfällige, gründlich an den Quellen orientierte Biographie S.s vor, die sicherlich für lange Zeit maßgebend sein wird. Und auch dort, wo man weder den Meinungen S.s noch denen des Vf.s in allen Bereichen zustimmt, lohnt sich auf jeden Fall die Auseinandersetzung. Wenn es L. gelingt, mit seiner Arbeit das Interesse an diesem Pionier der Religionswissenschaft und der Ökumene neu zu wecken, dann hat sie ihr Ziel erreicht.

Paderborn Burkhard Neumann

Philosophie

Höhn, Hans-Joachim: **Zeit und Sinn**. Religionsphilosophie postsäkular. – Paderborn: Schöningh 2010. 247 S., kt € 28,00 ISBN: 978–3–506–77016–5

„Im Leben kann man sich nur den Tod holen." (152) Ein typischer Höhn! Der theologische Melancholiker schlägt Funken aus den Bruchstücken limitierter Existenz. Mit rhetorischer Raffinesse und ironischer Abkühlung arbeitet der Kölner Systematiker seine Religionsphilosophie erlittener Endlichkeit zu einem Werkentwurf von Rang aus, der nach drei dogmatischen Essays (der Reihe „Glaubensworte"), einer postsäkularen Religionstheorie (Postsäkular. Gesellschaft im Umbruch – Religion im Wandel, Paderborn: Schöningh 2007) sowie der theologischen Studie zum „fremden Gott" (Glaube in postsäkularer Kultur, Würzburg: Echter 2008) entschlossen auf seinen systematischen Abschluss zuhält.

Den Leitfaden liefert ein existentialpragmatischer Ansatz (Teil II, 73–148), der sich an den religionsphilosophischen Herausforderungen *der Zeit* (im Zuge einer grundsätzlichen Reflexion auf Zeit wie ihrer gegenwartsdiagnostischen Bestimmung: Teil I, 15–72) festmacht. Das Theorieniveau der philosophischen Moderne fordert dabei zu einer komplex verschränkten Vernunftkritik heraus, die an der Leistungsfähigkeit rationaler Begründungen und Bestimmungen ebenso interessiert ist wie an ihrer exponierten Selbstbegrenzung. „Limitation und Transzendenz" (155) führen als basale Denkfiguren in die Verschränkung säkularer Vernunft und ihrer postsäkularen Offenheit für „das ‚vernunftgemäße Andere' der Vernunft" (12) ein. Notwendig erscheint sie, weil sich die aporetische Verfasstheit der Vernunft angesichts ihrer Konfrontation mit dem, was ist und nicht sein soll: Böses und Leid, in einen Widerspruch zwingt. Was sie weder rational auflösen noch hinnehmen kann, treibt in die Revolte, die ihren Widerstand nur noch einem *Anderen der Vernunft* entnehmen kann (166), und lässt gerade deshalb den kritischen Blick auf religiöse Interpretationsangebote und ihre vernünftig argumentierten Orientierungsmuster zu. Das Unverfügbare der Existenz erhält hier einen Ort (159ff), der es erlaubt, die „Impulse des Bestreitens" (157) in anderem Licht zu sehen: als transzendenzimprägniert.

Der religionsphilosophische Ansatz löst sich auf dieser Linie, nicht zuletzt aus rationalitätstheoretischen Gründen, vom bewusstseinsphilosophischen Paradigma, um es – mit Bezug auf Thomas Rentsch (122ff) – über den *linguistic turn* existentialpragmatisch zu erweitern (Teil III, 149–210). Die Pragmatik fragil gesetzten Sinns in der Sinnwidrigkeit der Welt unterliegt dem bleibenden Verdacht radikaler Sinn*losigkeit*. Gleichzeitig ist dem Menschen die eigene Existenz „nicht gleichgültig, sondern höchst relevant. Er schreibt diesem Leben den höchsten Wert und sich selbst eine unbedingte Würde zu. Gegen die Indifferenz des Kosmos angesichts all dessen, was in ihm geschieht, setzt der Mensch die Differenz, dass er sich und seine Welt wichtig nimmt, an sich und seiner Welt interessiert ist. Gegen die Faktizität der Naturzwecke setzt er die Normativität der Vernunftzwecke. Er tut dies inmitten bzw. gegenüber einer Natur, die an diesem menschlichen Selbstinteresse erkennbar nicht interessiert ist und indifferent gegenüber Vernunftzwecken bleibt." (172f)

Ein Gott lässt sich aus dieser differenzphilosophischen Analytik nicht ableiten. Als bloße Antwort gefasst, wäre er um die eigene Unableitbarkeit gebracht, um die Radikalität seiner – negativ theologisch evaluierten – Transzendenz. Nur auf diese Weise aber vermag er der Unbedingtheit von Transzendenzwiderfahrnissen Raum zu geben – als ihre Eröffnung. Deshalb ist der Vf. auch nicht an noch so versteckten Kontingenzbeweisen interessiert (vgl. 176). Indes vermag er den Gedanken eines Anderen der Vernunft auf dieser Basis als ihr eigenes Implikat zu bestimmen. Sie sprengt sich aus dem Immanenzkreislauf des Gegebenen durch die eigene reflexive Unangepasstheit, durch ihr sinn*förmiges* Widerstandsmoment selbst auf: „Was in existentialpragmatischer Sicht religiöse Transzendenz meint, lässt sich vernunftkompatibel mit der Wahrnehmung der offenkundigen ‚Grundlosigkeit' des Daseins und mit der Diagnose des Konsistenzproblems zwischen theoretischem und praktischem Vernunftgebrauch in Beziehung setzen." (176) Religiöser Einspruch ins Gegebene nimmt es so ernst, dass es nicht bleibt, wie es widerfährt. Entsprechend lässt sich „als ‚religiös' eine solche Einstellung zu den menschlichen Lebensverhältnissen bezeichnen, welche diese Lebensverhältnisse auf das bezieht, was den Menschen unausweichlich betrifft, und sich zugleich über diese Unausweichlichkeit ‚hinwegsetzt'" (157).

Religion stellt Interpretationsoptionen zur Verfügung, die das Aporetische von Welt und Existenz wahrnehmen, ohne in ihnen aufzugehen. Beanspruchte Sinnressourcen bezieht sie auf einen letzten Grund, der seinerseits nicht noch einmal als Grund unter Gründen in deren Kontingenz untergeht, sondern als ihre Erschließungsform und insofern transzendental erfasst wird. Das geschieht, noch einmal gesagt, nicht unter bewusstseinsphilosophischen Vorzeichen, sondern existentialpragmatisch. Im Schattenriss des Unauflösbaren lassen sich dabei Spuren einer nicht mehr durch Begründungsleistungen der Vernunft zu erfassenden, in uns und der Welt aber zugleich unausweichlichen *Transzendenzerfahrung* verfolgen.

Dass sie nicht ins Absurde tendiert, steht in Frage und verlangt danach, geschichtlich abgegolten zu werden. Deshalb wird nur die theologisch bestimmte Erfahrung eines Ereignisses dieser Transzendenz einen Ort geben können, der mehr als bloß zu denken gibt. Das sprengt religionsphilosophische Diskursmöglichkeiten ebenso wie die Versuche eines Robert Spaemann, der aus der Logik des *Futurum exactum* Gotteskapital gewinnen will. Dass sich H. am Ende seiner Überlegungen dem behutsam annähert, läuft im eigenen Frageprofil aus: „Begeht man einen Kurzschluss von der Grammatik auf die Ontologie des ‚Wahrseins', wenn das sprachlich festgestellte ‚ewige Gewesensein' als ein ‚ewiges Wahr*sein*' des Gewesenen behauptet wird?" (209) Nun ja, wahr ist es für den, der es wahrnimmt, und wenn einmal nichts mehr bliebe, wäre es zwar dennoch gewesen, aber dann eben für niemand mehr. Dass ein Gott hier einspringt, ist nicht auszuschließen – aber mehr?

Auch wenn man dies *aus theologischen Gründen* nicht glauben will, bleibt die Möglichkeit eines absurden Nullsummenspiels, in dem sich der Widerstreit der Vernunft verliert. Auch diese Religionsphilosophie führt an eine Grenze, die sie bewusst zieht. Kurzschlüssig erscheint sie nirgendwo und langatmig schon gar nicht, im Gegenteil. Und so gibt's im Leben vielleicht doch mehr als nur den Tod zu holen. Am Ende dieses Buchs will man jedenfalls eins: weiterlesen, mehr von diesem Autor.

Salzburg Gregor Maria Hoff

Personal Identity and Resurrection. How Do We Survive Our Death?, hg. v. Georg Gasser. – Aldershot: Ashgate 2010. 277 S., geb. € 69,99 ISBN: 978–1–40940493–4

The rise of analytic philosophy of religion is obvious. Since its early days, the discipline has come a long way. While the great majority of early analytic philosophers, due to their anti-metaphysical impetus,

had dismissed religious questions as unverifiable or as part of a language game not addressing matters of fact, from the 1950s onwards analytically trained theists brought religious issues back into the philosophical discourse. Since then the scope of analytic philosophy of religion has broadened considerably, and its importance has grown. As the editor of the volume under review, Georg Gasser, puts it: "Philosophy of religion has become a respectable discipline within analytic philosophy." (1) Today, there are analytic philosophers working in all areas of philosophy of religion, from arguments for the existence of God to particularly Christian topics such as the Trinity, the Incarnation or the Eucharist. Recent years have even seen the emergence of analytic theology, i.e. systematic theology "done in the analytic mode"[1], as Michael C. Rea, a major figure of the movement, says. The use of this self-chosen label is indicative of the self-understanding of many contemporary analytic philosophers of religion: they are well aware that their research reaches far outside the field of philosophy and into the area traditionally discussed by systematic theologians.

What is remarkable about this development is that it has taken place almost entirely without the involvement of any trained theologians. Both analytic philosophy of religion and analytic theology – the distinction doesn't seem to be exactly clear – is done in philosophy departments, by scholars who are philosophers by profession.

Furthermore, it is striking that hardly any philosophers or theologians in the continental tradition participate in the analytic debate on theology and religion. It appears as though the distinction between analytic and continental philosophy is still taken to be an exclusive one by most of the parties involved.

This peculiar situation is where the present volume sets off. Representatives of both traditions – analytic and continental – as well as of both fields – philosophy and theology – are brought to a common table to discuss their ideas. The heading under which they meet is the doctrine of resurrection. This seems to be a fitting choice not only due to the central importance of this doctrine for Christianity, but also because the concept of post-mortem-survival has also played a significant role in the recent debate on personal identity among analytic philosophers. Therefore, a major part of the book is dedicated to accounts of resurrection put forward by some leading figures of the analytic debate on personal identity. It is their contributions that I shall discuss first.

The notion of resurrection has proven particularly problematic for Christian materialists, i.e. Christians who are materialists with regard to human persons. *Hud Hudson* is one of them. In his contribution, he aims at demonstrating that the Christian materialist has more solutions to the problem of resurrection at hand than generally thought, although the new solutions he proposes may be wanting, as Hudson admits. Starting out from a four-dimensionalist metaphysics, he argues that resurrected persons might be conceived as entities located either in multiple space-time regions with different temporal indices or in one space-time region with multiple temporally connected parts. On both views, the whole resurrected person turns out to consist of a terrestrial and a celestial part.

With his Falling Elevator Model, *Dean Zimmerman* – who is not a materialist and admits strong dualistic leanings – has offered another prominent account aimed at rendering materialism with regard to human persons compatible with resurrection. He summarizes this account as follows: "The trick is to posit immanent-causal connections that 'jump' from the matter as it is dying, connecting the life to some other location where the crucial organic structure of the organism is preserved." (36) In his present contribution, he answers various objections to his model put forward by William Hasker, David Hershenov and Eric T. Olson.

The latter of these – *Eric T. Olson* – in his contribution emphasizes the importance of the notion of immanent causation brought up by Zimmerman for personal identity and, *a fortiori*, for resurrection. Olson introduces this notion in the following way: "When a thing causes itself to continue existing, or to have a certain property, in a way that doesn't go entirely outside that thing, we call it 'immanent' causation." (56) He argues that immanent causation can sensibly be rejected only if we accept four-dimensionalism. This, however, seems a high price to pay since, for every resurrected person, it creates a multitude of candidates with equal right to be that person.

Two other familiar representatives of the analytic debate on personal identity are *Lynne Rudder Baker* and *Kevin Corcoran*, both of them proponents of the so-called Constitution View, according to which human persons are constituted by, but not identical to their bodies or any part thereof. In her paper, Baker argues for the superiority of this view over other metaphysical theories on human persons with regard to the problem of resurrection. She claims that, by putting weight on the first-person perspective, the Constitution View can provide what attracts Christians towards dualism, namely a convincing story of how we survive our bodily death, without having to pay its costs, namely the assumption of immaterial souls that appear to be surds in the natural world. Corcoran, by contrast, asks how the relationality of persons could be incorporated in the Constitution View. This question is motivated by the importance relationality plays in the Christian account of persons. "Human persons", Corcoran says, "are always – from the beginning of the Christian narrative to its very end – *persons-in-relation*." (192) He then goes on to lay out that a social-relational context is essential for the emergence of a first-person perspective. In this way, relationality is an integral part of the Constitution View. This, however, does not amount to a repudiation of the substantiality of persons in favor of an ontology of relations, Corcoran is quick to add.

Josef Quitterer stresses similarities between the Constitution View and Hylomorphism. Both views, he claims, are committed to basic dispositions that guarantee the diachronic identity of human persons. In the case of the Constitution View, this disposition is the capacity for a first-person perspective, whereas Hylomorphists introduce the soul as a basic capacity for all living activities. Quitterer then attempts to defuse dualistic readings of Thomistic Hylomorphism and argues that the Thomistic concept of soul can guarantee the numerical identity of the resurrected body with the pre-death body, while the Constitution View can't. It is therefore to be preferred.

The question of *how* the numerical identity of pre- and post-death body in Aquinas is to be accounted for is examined by *Bruno Niederbacher*. He distinguishes two rival views in the *Corpus Thomisticum*. According to the first view, what makes for the numerical identity of my body is that some elemental parts of which my body is composed during my earthly life will be part of the resurrected body. According to the second view, it is the substantial form alone that guarantees the numerical identity of my body. In other words: "Whenever my substantial form is embodied, this body will be of my bones and of my flesh." (157) Niederbacher concludes that, for reasons of consistency, Aquinas should opt for the second, more dualistic, view, and offers considerations why he is nevertheless hesitant to do so.

A metaphysically heavily charged account of resurrection is put forward by *Godehard Brüntrup*. Picking up on various themes in Whitehead, he argues for so-called 3.5-dimensionalism, a view that is supposed to offer a middle ground between three- and four-dimensionalism. Human persons, within this framework, are "processes made from material with proto-mental properties, 'made from mind-dust', in William James's words" (75), whereas substances are mind-dependent, abstract entities. As to resurrection, Brüntrup argues that even though there can be no strict identity between the events making up a person before and after death, there can be "genidentity", i.e. a weaker form of identity that is established by stability of structure and immanent causation between the events.

Thomas Schärtl and *Johannes Haag* introduce continental approaches to personhood and ask what they might contribute to the debate on resurrection. Schärtl is particularly concerned with the phenomenological tradition. After outlining various analytic approaches towards resurrection, he draws on the phenomenological distinction between *Körper*, i.e. the physical body, and *Leib*, i.e. the experienced body, claiming that what is needed for bodily resurrection is not the physical but the experienced body. Haag sets off with the Strawsonian definition of persons as bearers of mental *and* physical properties. He then defends the thesis that the self-ascription of conscious states presupposes the self-ascription of bodily states. Haag takes this to be a transcendental claim which he defends by reference to Kant. The Kantian approach, however, does not allow the conclusion that life after death must be bodily, Haag emphasizes, since this approach is tied to a spatio-temporal system of reference that can no longer be assumed as given after death.

A wholly different, and strongly theological, route is taken by *Stephen T. Davis*. The main premise of his paper is that God not only creates but also sustains all contingent things, including human persons: "[T]he will of God is the glue of the world", as he says. Davis then goes on to apply this claim to Parfitian puzzle cases of personal identity, claiming that what is needed to guarantee identity in these cases is God's will. He closes with some remarks on the appropriateness of making use of theological convictions to solve philosophical problems, which he, unsurprisingly, affirms.

Christian Tapp examines the eschatological teachings of Joseph Ratzinger, nowadays better known as Pope Benedict XVI. Ratzinger defends the notion of an immortal soul, but argues that immortality, instead of being a natural property, depends on the will of God. Additionally, he emphasizes the importance of "being in Christ" after death, which alone can fulfill the human desire for love. In the end, according to Tapp, no concrete model for resurrection emerges in the works of Ratzinger. This, however, also has a positive side, Tapp argues: "As Ratzinger said, the Church claims truth for the dogmatized contents, not for their forms of expression as such. Hence, several models of the axioms for resurrection are possible and each may contribute to proving Christian faith both meaningful and reasonable." (224)

Nikolaus Wandinger's contribution is dedicated to the theology of purgatory. He develops a picture according to which, on the "day of wrath", it will be the victims of evil actions themselves that play the wrathful part. This will result in mutual accusations and would, subsequently, lead to human self-condemnation if Jesus didn't invert the dynamics of this process: Being both the divine judge and a human victim, he teaches forgiveness instead of accusation and thereby opens the door for universal reconciliation. Wandinger ends by arguing that this

[1] Michael C. Rea, Introduction to *Analytic Theology*. New Essays in the Philosophy of Theology, ed. Oliver D. Crisp and Michael C. Rea (Oxford: Oxford University Press, 2009), 2. – I do not have the space to discuss in detail what, exactly, the "analytic mode" amounts to. In fact, just like Rea, I doubt that a clear-cut definition of "analytic", as opposed to "non-analytic", thinking can be given. For further remarks on the issue, see Rea's introduction just cited.

model of purgatory presupposes a kind of corporeality on the side of the persons involved as an enabling condition for interpersonal relationships. This corporeality, however, is distinct from physical materiality and closely related to Schärtl's experienced body.

In the final paper of the volume, *Robert John Russell* addresses the relation between eschatology and modern cosmology. He depicts various ways of looking at this relation and outlines his own approach. Eschatology, Russell argues, should be conceived as universal transformation involving elements of continuity, as can be found in mathematics, and elements of discontinuity, such as sin, disease and death, that will not feature in the New Creation. He then presents models of how to think about the aspired universal transformation by drawing on cosmological models on the one hand and theological considerations on the other.

As this short survey shows, the volume covers an exceedingly broad range of areas, theses, and topics. In fact, it may seem that, except for a shared commitment to the issue of resurrection, some of the papers do not have much in common. As a result, theologians may be irritated by the technicality of some of the analytic contributions while analytic philosophers may look at some of the non-analytic approaches with suspicion. In any case, both parties will find some of the papers out of the ordinary. This, however, should not be seen as a deficiency. In fact, it is an explicit aim of the volume to bring philosophers and theologians with their different traditions into discussion. Given the current state of the analytic debate on religion as described in the beginning, which often proceeds without any non-analytic inputs, the resulting diversity in methods and claims seems a virtue. Admittedly, it is a long route from, say, the narrative model of Wandinger to the metaphysical speculations of Hudson and Zimmerman. Nevertheless, if taken with a grain of salt, the different approaches need not be seen as mutually exclusive. There is a continuum in between in which dialogue seems both possible and worthwile, and the present volume serves as a first step towards that goal. Hopefully, others will follow.

Innsbruck Daniel Wehinger

Wuchterl, Kurt: **Kontingenz oder das Andere der Vernunft**. Zum Verhältnis von Philosophie, Naturwissenschaft und Religion. – Stuttgart: Franz Steiner 2011. 300 S., geb. € 29,00 ISBN: 978–3–515–09857–1

Zu Beginn der Studienzeit des Rez. am Ende der 60er Jahre des vorigen Jahrhunderts war ‚Kontingenzerfahrung' ein Modewort unter den Theologiestudenten. Gemeint waren Erfahrungen eigener Endlichkeit und Schwächen in der Bewältigung konkreter Lebensprobleme, bei deren Bewältigung – wie angenommen wurde – ‚die Religion' eine tragende Rolle zu spielen hätte. Kurt Wuchterl lässt sein neues Buch mit der Frage beginnen, „warum Wissenschaft, Vernunft und Religion ihre einstigen positiven Möglichkeiten als Ordnungsgaranten verloren haben" (7). Er will das aufgegriffene Problem philosophisch beleuchten und den Weg zurück zu den alten Ordnungskräften von Philosophie und Religion bahnen. Dabei vertritt er die These, nur die „strenge Wissenschaft" habe weiter „ungestört ihre Ordnungsfunktionen ausüben" können (8). Unsere Zeit, die nach dem Vf. durch „weit verbreitete Skepsis, Ratlosig- und Richtungslosigkeit auf der einen, durch blinden Aktivismus, rücksichtsloses Machtstreben und beschränkten Fundamentalismus auf der anderen Seite geprägt ist", zeige sich aber tieferer Ordnung bedürftig (7). Als Kennzeichen unserer Zeit nennt er kritisch einen „Kult der Negation, eine Verneinung des Identischen, ein An-Denken des Unsagbaren, von dem nichts mehr zu sagen bleibt, und ein Raunen von der ‚différance', die auf ‚etwas' verweist, ‚das nicht mehr dem Sein, der Anwesenheit oder Gegenwärtigkeit des Gegenwärtigen, nicht einmal der Abwesenheit' angehört" (ebd.). Solches Beklagen gegenwärtiger Orientierungslosigkeit ist so verständlich wie die Suche nach Ordnungen, an die man sich halten kann. Sie sind so allgemein menschlich, dass Leser sich nur wundern können, warum es Menschen gibt, die sich nicht an die faktischen Angebote halten.

Der Begriff ‚Kontingenz', wie sehr er auch in der Umgangssprache zu Hause sein mag, versteht sich nicht leicht von selbst. Gute Hinweise, die bei W. fehlen, bietet der Artikel ‚Kontingenz' im *Historischen Wörterbuch der Philosophie* (Bd. 4, 1027–1042) von Walter Brugger S.J. Der Artikel bietet Erläuterungen zur Wortbedeutung (griech. ἐνδεχόμενον; lat. contingentia) und zum Gebrauch bei Thomas von Aquin, Duns Scotus, Wilhelm von Ockham, Nikolaus von Kues, Suárez, Spinoza, Leibniz, Wolff, Kant, Fichte und Hegel; seit Kant sei mit Kontingenz in deutscher Sprache ‚Zufälligkeit' verstanden (sie sei „in der Tafel der Modalitätskategorien die Negation der Notwendigkeit", 1032); eigens untersucht wird die ‚Kontingenz der Naturvorgänge' (1033f). Ein Abschnitt der Redaktion zum Kontingenzbegriff in Luhmanns soziologischer Systemtheorie und ein Abschnitt von W. Hoering zu „heute üblichen Verwendungsweisen des Begriffs ‚kontingent'" runden das Thema ab (1035–1038). Gründliche Kenntnis dieses Artikels wäre dem Vf. zu wünschen gewesen.

Sein Buch beginnt, was angesichts der Unschärfe des Gebrauchs des Wortes Kontingenz nötig ist, im ersten Teil mit „Grundlagen" (21–80), der auch Begriffsklärungen bieten soll. Der zweite Teil steht unter dem Titel „Kontingenzbewältigungen" (81–152), der dritte (und umfangreichste) unter dem Titel „Kontingenzbegegnungen" (153–281).

Kurz seien die ‚Grundlagen' erwähnt, deren Plausibilität für die weiteren Teile vorausgesetzt ist. Die Unterpunkte, deren Systematik dem Rez. verborgen geblieben ist, haben die Titel: „Unverfügbarkeit und Kontingenz", „Die Religionsphilosophische Kontingenz", „Formen des Umgangs mit der Kontingenz", „Abgrenzungen". Der Vf. beginnt in den „Grundlagen" unversehens mit Hinweisen zum „Aufbau individueller Lebenswelten" und einer nicht aufregenden Bemerkung zum Unterschied zwischen ‚Religionswissenschaft' und ‚Religionsphilosophie': „Nach allgemeinem Konsens erforschen Religions*wissenschaftler* Religionen als spezifische Kulturerscheinungen, die ohne Bewertungen und unabhängig von Wahrheitsansprüchen dargestellt werden. Religions*philosophen* dagegen versuchen, die religiösen Phänomene in ihrer Allgemeinheit zu erfassen und in vielen Fällen auch ihren Wahrheitsanspruch kritisch zu beurteilen." (21) Nachdem (ein wenig versteckt) die religionsphilosophischen Intentionen des Vf.s hervorgetreten sind (offen nennt der Vf. sie auf S. 24), beginnen begriffliche Klärungen: „Kontingenz ist in unserem Ansatz ein Modalbegriff." (25) Dazu hätte er Kant zitieren können (z. B. *Metaphysik Mongrovius* = AA 29,843: „Woran erkennen wir die contingenz? Ens contingens ist das, dessen Nichtseyn möglich ist."). Die für Laien Staunen erregenden formalisierten Festlegungen (26f) führen zum Resümee: „*Eine Aussage ist genau dann kontingent, wenn sie* möglich *und zugleich* nicht notwendig *ist.*" (27) Mit Kant wäre angesichts dieser scheinbaren Klarheit zu fragen, was überhaupt ‚möglich' heißt (z. B. ‚denkmöglich' oder ‚realmöglich', wozu weitere Bedingungen gehörten, z. B. *KrV* B 266). Das Resümee ist nicht so klar, wie es zunächst zu sein scheint.

Wer sich anschickt, das vorliegende Buch mit fachphilosophischen Augen zu lesen, wird in ihm eine Reihe von Themen und Ansätzen aus inzwischen popularisierten philosophischen Diskussionen der vergangenen hundert Jahre finden, aber keine detailgenauen Erwägungen, die zu sicheren Einsichten führen. Selbst in Bereitschaft, aufs Beckmessern zu verzichten, müssen handwerkliche Schwächen erwähnt werden. Punkt 7 hat im Inhaltsverzeichnis den Titel: „Die menschliche Selbstermächtigung und die Autonomie der Vernunft" (5). Wenn es zutrifft, dass die Konjunktur des Autonomie-Begriffs mit der Philosophie Kants begonnen hat, ist dessen Verknüpfung mit dem Gedanken der *menschlichen Selbstermächtigung* irreführend – vielleicht ist sie ein übles Relikt der über lange Zeit (seit 1850) verfehlten katholischen Kant-Rezeption. Im Text steht dann als Überschrift Gott sei Dank lediglich (103): „Die Autonomie der Vernunft". Was unter ‚Autonomie' nach Kant zu verstehen ist (Selbstgesetzgebung der Vernunft mit dem nur asymptotisch erstrebbaren Ziel der *Heiligkeit*), bleibt dem nicht versierten Leser verborgen.

Obwohl fachphilosophisch versierte Leser bei der Lektüre des vorliegenden Buches geneigt sein dürften, immer wieder Rückfragen zu stellen und nach Präzisierungen zu verlangen, mag es für ein allgemein an Zeitfragen und an der vernünftigen Reflexion religiöser Fragen interessiertes Publikum Anregungen bieten und zum Hinterfragen zeitgeistiger Strömungen anregen können. Der Vf. will Leser zur „Kontingenzanerkennung" führen und diese als „Ort der Entscheidung" ausweisen, die zur „Rücknahme in die Totalität" oder zur „Öffnung für ein Unbekanntes" führt (281). W. wandelt in seinem Abschluss auf Spuren von Emmanuel Levinas, sofern dieser an Kant anknüpft – was dem Rez. plausibel erscheint, da er Kant und Levinas für keine schlechten Adressen hält, die hier aber nicht authentisch und präzise ins Auge gefasst werden.

Eichstätt Norbert Fischer

Ijjas, Anna: **Der Alte mit dem Würfel**. Ein Beitrag zur Metaphysik der Quantenmechanik. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2011. 223 S., geb. € 49,95 ISBN: 978–3–525–57017–3

In dieser Münchener theologischen Diss. geht die Vf.in der Frage nach, ob die Quantenmechanik wirklich eine Theorie für alles sein könne, wie viele Autoren behaupten, selbst für philosophische und theologische Fragen. „Es mutet so an, als ob die Quantenmechanik sogar in der Lage wäre, zahlreiche bislang ungelöste Fragen der unterschiedlichen Disziplinen zu beantworten." (15) Sie teilt ihr Werk in vier Abschnitte ein: 1. Problemstellung, 2. Physikalische Grundlagen, 3. Philosophische Deutungen und 4. Weltanschaulich-theologische Konsequenz.

Im ersten Abschnitt rollt die Vf.in das Problem auf. Sie stellt fest, dass viele Philosophen, die mit wissenschaftlichem Anspruch auftreten, der Ansicht sind, ihre Interpretationen seien eine logische Folgerung aus empirischen Theorien, und aus diesem Grund meinten sie, die gleiche Anerkennung erhalten zu müs-

sen wie die mit empirischer Exaktheit arbeitenden Theoretiker. Sollte diese Ansicht stimmen, würden sich laut der Vf.in weitreichende Konsequenzen für die philosophisch-theologische Diskussion ergeben: Allen so gewonnenen weltanschaulichen Thesen käme der Geltungsanspruch von empirischen Theorien zu. „Die Frage ist jedoch, ob die [...] Wissenschaftler recht haben, ob der Interpretation einer physikalischen Theorie, sei sie noch so spekulativ, tatsächlich derselbe epistemologische Status zukommt wie der physikalischen Theorie." (20) – gemeint ist wohl der Status der empirisch gesicherten Theorie. Mit formalen Argumenten kommt I. zu dem Ergebnis: „Aus einer physikalischen Theorie können auf rein logischem Wege *keine* metaphysischen Theorien und *keine* metaphysischen Forschungsprogramme deduziert werden." (42)

Dennoch will I. die Wirkung der empirischen Wissenschaften auf das Weltbild nicht leugnen. Im Gegenteil, aber die Interpretation dürfe nicht dazu führen, sie mit Empirie zu verwechseln. Deshalb bringt die Vf.in in Abschnitt 2 einen für eine theologische Arbeit ungewöhnlichen Einschub: „Physikalische Grundlagen". Darin werden der Doppelspaltversuch, die Quantenunbestimmtheit und die Viele-Welten-Theorie diskutiert, mit dem Ergebnis, das sich schon oben gezeigt hat: Die Physik liefert von sich selbst aus keine Metaphysik, auch nicht die Quantentheorie, obwohl alle Welt die Physik auch metaphysisch interpretiert.

Also stellt sich die Vf.in im dritten Teil ihrer Arbeit explizit der Frage der „Philosophische(n) Deutungen". Sie kommt zu dem Ergebnis: „Die Vermutung, der statistische Charakter der Quantenmechanik könnte als Argument für den Indeterminismus fungieren, scheint sich bestätigt zu haben. Im Gegensatz zu ihren Konkurrenten mit dem metaphysischen Determinismus als Forschungsprogramm erweisen sich die Reformulierungen ohne Vorentscheidung für den Determinismus als konsistent. Somit wird die Auffassung von Wahrscheinlichkeiten als objektive Eigenschaft singulärer Ereignisse als die angemessene Begriffsdeutung nahe gelegt." (148) Einfacher ausgedrückt, der statistische Charakter der Quantenmechanik ist nicht mehr zu beseitigen, oder noch deutlicher: Der Zufall in der Natur ist echt.

Im vierten und letzten Teil kommt I. zu der „weltanschaulich-theologischen Konsequenz". Sie untersucht hier die quantenphysikalischen Lösungsansätze der Gehirn-Bewusstseins-Problematik und das Problem der Willensfreiheit auf der Grundlage des Quantenindeterminismus. Sie macht darauf aufmerksam, dass es zurzeit kein zufriedenstellendes Quantenmodell gibt, welches das Verhältnis von Gehirn und Bewusstsein erklärt. „Eine quantenphysikalische Betrachtung des Bewusstseins ist jedoch angemessen und mit der klassischen Behandlung der neuronalen Aktivität vereinbar. Es empfiehlt sich, Bewusstsein auf der Ebene eines quantenmechanischen Gesamtsystems zu verorten, das aus der Verschränkung vieler Teilsysteme resultiert. [...] Auch im Hinblick auf die Frage nach der Willensfreiheit erscheint der Quantenindeterminismus äußerst bedeutsam. Die von früheren Hirnforschern bereits als erledigt angesehene Diskussion kann nun neu aufgerollt werden." (185f)

Zum Ende stellt die Vf.in fest, dass sich die Quantenphysik recht gut mit der Schöpfungsidee vereinbaren lässt. „Mit der Quantenphysik gewinnt der Theist ein empirisches Argument für das Argument der Willensfreiheit und für die Vereinbarkeit von Theismus und Darwinischer Evolutionslehre." (205)

Die Vf.in versucht, an dem Mythos der Quantenphysik zu rütteln. Die Quantenphysik, als eine physikalische Theorie, stellt eine große Herausforderung dar, denn ihre Deutung ist alles andere als selbstverständlich. „Dennoch ist die Quantenphysik keine Theorie für alles. Sie ist eine physikalische Theorie und kann in den unterschiedlichen Disziplinen nicht nach Belieben gedeutet werden. Ihre philosophische Deutung im Sinne der Interpretation zweiter Ordnung kann allenfalls dazu beitragen, eine vorhandene metaphysische Theorie *indirekt* auf ihre empirische Kohärenz hin zu prüfen. Eine direkte Übertragung der Theorieeigenschaften auf theologische Spekulationen etwa im Sinne der Strukturparallelität entbehrt dagegen jeglicher Grundlage; sie ist methodologisch unzulässig. Mit anderen Worten, quantenmechanische Komplementarität macht die Zwei-Naturen-Lehre niemals plausibel." (205) I. weist weiter darauf hin, dass die Auseinandersetzung mit den physikalischen Grundlagen für einen Nicht-Fachmann oft sehr schwer zu verfolgen ist. Dennoch ist sie der Ansicht, dass sowohl der Quanten-Indeterminismus als auch Darwins Evolutionslehre mit dem Schöpfungsgedanken vereinbart werden können. Damit würde auch das Argument der empirischen Willensfreiheit gestärkt, was zu einem vertieften Dialog mit den Naturwissenschaften führen könne. So könne „die Konsonanz naturwissenschaftlicher Ergebnisse mit zentralen theologischen Aussagen [...] herausgestellt werden" (206).

Die Vf.in hat das Gespür und den richtigen Ansatz, dass die Lösung des Freiheitsproblems zwischen den Gegensatzpolen, zwischen Determination und Indetermination, gesucht werden muss. In der klassischen Physik schien es keinen Platz für kausale „Lücken" zu geben. Alle Abläufe „werden hier durch die jeweiligen Anfangsbedingungen und Naturgesetze exakt festgelegt" (121). Jedoch deuten die Wahrscheinlichkeitsaussagen in der Quantenmechanik auf etwas anderes hin. Anscheinend gibt es doch eine nicht näher zu bezeichnende Offenheit in den Naturvorgängen über die Mechanik hinaus. Sollte es wirklich bewiesen werden, so I., dass es eine „nicht vollständig determinierte Welt" (121) gibt, so würde sich dies wiederum auf die Lösungen der philosophischen Probleme auswirken. „Denn könnte man mithilfe der experimentell bislang am besten bestätigten naturwissenschaftlichen Theorie die Idee des Indeterminismus stützen, wäre etwa die von führenden Hirnforschern als erledigt angesehene Sache der Willensfreiheit auf eine neue, empirische Basis gestellt und es ergäbe sich eine völlig neue Konstellation in der Debatte." (121)

In der Natur scheinen sowohl die Indetermination als auch die Determination echt zu sein. Damit herrschen dort ein Wissensprinzip, die Determination, und ein Nichtwissensprinzip, die Indetermination. Wissen plus Nichtwissen ergeben aber kein volles Wissen, sondern nur ein halbes Wissen. Deshalb ist ein jeder gezwungen, die Welt zu deuten. Eine rein objektive Sicht der Wirklichkeit ist unmöglich.

Das Werk von I. ist gut geschrieben und sucht nach einem Weg, die Naturwissenschaften mit den Geisteswissenschaften zu verbinden. An der Quantenmechanik wird in Zukunft wohl kein Weg mehr vorbeiführen, auch für Philosophen und Theologen nicht.

Detmold Nathalie Koch

Systematische Theologie

Brown, David: **Divine Humanity**. Kenosis Explored and Defended. – London: SCM Press 2011. 256 S., pb. £ 50.00 ISBN: 978–0–334–04380–5

Im deutschen Sprachraum nahezu unbekannt, zählt David Brown (*1948) zu den vielleicht wichtigsten, mit Sicherheit aber zu den produktivsten anglikanischen Theologen der Gegenwart. Seine Bibliographie ist beeindruckend, seine Interessen sind weitgespannt. Nach Stationen in Oxford und Durham lehrt er seit einigen Jahren im schottischen St. Andrews, wo er zudem ein Institut für Ästhetik und Theologie leitet. Ihn innerhalb des positionellen Spektrums des Anglikanismus zu verorten, fällt schwer. Bei aller Beachtung und Wertschätzung der kirchlichen Tradition billigt B. der Vernunft nämlich eine erhebliche Bedeutung in Bezug auf die theologische Urteilsbildung zu. Damit bewegt er sich trotz einer gewissen Nähe zu jener oftmals als hochkirchlich bezeichneten Richtung in deutlicher Nähe der *Broad Church*.[1] Jedenfalls geht es ihm um weitaus mehr als die bloße Pflege eines als normativ betrachteten Lehrbestandes; er zielt auf eine dem heutigen Verständnis gemäße, intellektuell verantwortete Darstellung des christlichen Glaubens. Von hier aus erklärt sich auch sein neuestes Buch, in welchem B. einen eigenständigen christologischen Entwurf vorlegt. Dieser ist am Gedanken der Kenosis orientiert, d.h. an der freiwilligen Selbstentäußerung des Sohnes Gottes in der Inkarnation (4). Bezugstext ist dabei der Hymnus, der am Anfang des Philipperbriefs zu finden ist (3–35). Allerdings bezieht sich B. nicht unmittelbar auf den vorpaulinischen Hymnus. Er knüpft vielmehr an eine bestimmte Auslegungstradition an, und zwar diejenige der kenotischen Christologie. Wie diese im 19. und 20. Jh. zunächst auf dem europäischen Kontinent, sodann in Großbritannien entwickelt wurde, wird in mehreren durchweg informativen und materialreichen Einzelstudien rekonstruiert (36–171).

Dargestellt werden die Entwürfe deutscher, dänischer und frankophoner (36–75), schottischer (76–125) und englischer (126–171), ihrer Konfession nach unterschiedlicher Autoren. Besonders gelungen ist das Kap. über die anglikanische Theologie. Zu den zentralen Gestalten zählten hier Charles Gore und Frank Weston (128–150). Während sie in sozialpolitischen Fragen oftmals progressive Positionen vertraten, waren sie – beide der anglokatholischen Bewegung verbunden – in theologischer Hinsicht entschieden konservativ. Einwänden und Anfragen gegenüber waren sie allerdings sehr wohl zugänglich. So hielten sie am wesentlich von der Alten Kirche übernommenen Lehrbestand fest, suchten jedoch nach Wegen, diesen angesichts des modernen Problembewusstseins zu reformulieren. Wie B. betont, unterschied sich die Diskussion in England von derjenigen in Schottland, denn hier war der Einfluss deutschsprachiger, vornehmlich lutherischer Theologen prägend (30f).

Um einen bloßen Beitrag zur Theologiegeschichtsschreibung geht es B. indes nicht. Es ist keinesfalls ein archivalisches Interesse, aus dem heraus er sich mit diversen kenotischen Entwürfen beschäftigt. Die Einzelstudien zielen stattdessen darauf, Impulse für eine zeitgemäße Christologie zu gewinnen. Entsprechend schließen zwei Kap. an, in denen eine solche systematisch-theologisch entfaltet wird (172–266). Dass sich B. um eine neue Christologie bemüht, erklärt sich vorrangig durch sein Unbehagen gegenüber der überkommenen, am Konzil von Chalcedon orientierten. Er erachtet sie als nicht mehr tragfähig, ohne allerdings so weit zu gehen wie jene Theologen, die Beiträge zu dem von John Hick

[1] Vgl. Paul Avis: Doctrine in the church of England, in: ThLZ 133 (2008) 761–776, hier: 770.

hg. Sammelband *The Myth of God Incarnate* lieferten. Als der Band im Jahr 1977 erschien, entspann sich eine heftige, mitunter polemische Auseinandersetzung. In diese schaltete sich auch B. ein. Von daher ist das vorliegende Buch gleichsam als eine Fortsetzung der damaligen Diskussion zu verstehen, zumal er teilweise ausdrücklich auf diese Bezug nimmt (168–171). Obgleich es B. fernliegt, den Autoren von *The Myth of God Incarnate* in ihrer fundamentalen Absage an die klassische Lehre zuzustimmen, teilt er doch ihre Überzeugung, dass es in der Christologie dringend eines Neuansatzes bedürfe. B. führt mehrere Gründe hierfür an, etwa die historisch-kritische Erforschung des NT samt der damit verbundenen Rückfrage nach dem historischen Jesus, ein tieferes psychologisches Verständnis und schließlich die Infragestellung der klassischen, an der Vorstellung der Substanz orientierten Ontologie. In der Folge all dessen schwand die Plausibilität eines Denkens, das dem Konzil von Chalcedon verpflichtet ist. Damit aber nicht genug: Für B. zeigte sich insbes. eine innere Unzulänglichkeit der Tradition, nämlich dem vollen Menschsein Jesu unzureichend Rechnung zu tragen. Wäre Jesus nicht wie wir gewöhnliche Menschen vielfältigen Beschränkungen unterworfen und wäre er dem Leiden fern, könnte er nicht der Erlöser sein (200, 208f). Vor diesem Hintergrund will B. erneut an das in den letzten Jahrzehnten weitgehend in Vergessenheit geratene Projekt einer kenotischen Christologie anschließen. Er tut dies auf höchst originelle Weise, indem er auf das ‚method acting' rekurriert, eine in den USA seit Mitte des 20. Jh.s angewandte Schauspieltechnik (250–259): Um die Handlung so real wie möglich erscheinen zu lassen, sollen sich die Schauspieler vollständig mit ihrer Rolle identifizieren, d.h. sie sollen gewissermaßen in ihr leben, selbst nach Beendigung der eigentlichen Dreharbeiten. Gewiss handelt es sich dabei lediglich um eine Analogie, doch hält er die Bezugnahme auf das ‚method acting' für geeignet, um die Inkarnation verständlich zu machen. Der Sohn Gottes verliere nichts, wenn er Mensch werde, er gewinne vielmehr etwas hinzu. Ohne aufzuhören, Gott zu sein, lässt er sich auf das Menschsein ein und identifiziert sich vollständig mit diesem. Was er sinnlich vermittelt erlebt, hat eine Wirkung auf Gott. Von daher kann das die menschliche Existenz bedrängende Leid überwunden werden, eben weil Gott sich selbst von ihm hat affizieren lassen. Damit ist aber keineswegs eine unstatthafte Vermengung von Gott und Mensch ausgesagt – ihre Unterscheidung bleibe sehr wohl gewahrt (266). Um beider Beziehung zu beschreiben, spricht B. indes nicht nur von einer Durchdringung – „interpenetration" (255) –, sondern noch weitergehend von einer Vereinigung – „merging" (253). Mag dies die Differenz zwischen Gott und Mensch einzuebnen drohen, so wählt B. diese Terminologie doch mit Bedacht, weil ihm die Vorstellung zweier in einer Person verbundener Naturen noch weitaus problematischer erscheint. Sie mache ihr Zueinander nämlich nicht oder zumindest nur unzureichend deutlich (253, siehe zudem 1f). Aus der genannten soteriologischen Erwägung heraus betrachtet er ein bloßes Nebeneinander aber als problematisch. Die Moderne kompromittiert keinesfalls das Christentum, sondern sie eröffnet die Möglichkeit eines besseren Verständnisses der Person Jesu Christi.

Inwieweit B.s so skizzierter Entwurf Einfluss auf die gegenwärtige christologische Diskussion nehmen wird, bleibt abzuwarten. Als ein Hemmnis könnte sich die Verquickung von theologiegeschichtlicher Darstellung und systematisch-theologischer Reflexion erweisen. Darstellungstechnisch wäre es vielleicht besser gewesen, beides stärker zu entflechten, zumal um ein Gespräch in Gang zu setzen. Anlass zur Diskussion bietet B. durchaus: Während die Verfechter einer kenotischen Christologie im 19. und 20. Jh. noch meinten, durch sie das Konzil von Chalcedon interpretieren zu können, geht B. einen entscheidenden Schritt weiter. Seiner Ansicht nach hat die kenotische an die Stelle einer an der Vorstellung zweier Naturen orientierten Christologie zu treten, weil sie einen höheren Erklärungswert besitzt. Möglich ist diese Ablösung, insofern Dogmen ebenso wie Lehrmeinungen an bestimmte Voraussetzungen gebunden und nicht einfach überzeitlich gültig sind (18f, 23–25). Damit berührt B. Grundfragen der dogmatischen Prolegomena, der Dogmenhermeneutik wie der Ekklesiologie, bspw. diejenige der diachronen Identität der Kirche in Bezug auf ihre Lehrverkündigung. Sie zu diskutieren, lohnte sich auf jeden Fall. Weiterer Klärung bedürftig ist überdies, ob ein kenotisches Denken nicht unweigerlich dazu führt, das Gottsein Gottes einzuschränken. Dieses muss aber unbedingt gewahrt sein, wie man einwenden könnte, wenn der Mensch das Heil erlangen soll. Mag der Ort der Erlösung auch der Mensch sein, so ist deren Quelle doch Gott allein. Sicherlich kann es nicht darum gehen, unter Absehung von der Inkarnation gleichsam rein metaphysisch einen Gottesbegriff zu konstruieren, wie B. zu Recht anmerkt (52–54, 190–193, 233f). Allerdings ließe sich argumentieren, dass es gerade um der Soteriologie willen wichtig ist, Gott als ein perfektes Wesen zu denken.

Wie schon diese wenigen Punkte zeigen, kann die Auseinandersetzung mit B. nur förderlich sein. Selbst wer die Leistungsfähigkeit des Kenosis-Konzepts geringer einschätzt, wird von den ausgebreiteten Argumenten beeindruckt sein. Die Lektüre des Buches ist überaus anregend und von daher nur zu empfehlen, zumal die kenotische Christologie im deutschen Sprachraum kaum mehr vertreten wird.

Bad Driburg Benjamin Dahlke

Körtner, Ulrich H. J.: **Gottes Wort in Person.** Rezeptionsästhetische und metapherntheoretische Zugänge zur Christologie. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 2011. 159 S., kt € 19,90 ISBN: 978–3–7887–2496–2

Der kleine Sammelband des Wiener Systematikers vereinigt fünf bereits veröffentlichte Abhandlungen mit einem unveröffentlichten Aufsatz. Alle sechs Beiträge verbindet die Frage nach einer christologischen Hermeneutik, welche die Sackgassen der Theologiegeschichte des 19. und 20. Jh.s vermeidet. Beitrag II (31–67: *Historischer Jesus – geschichtlicher Christus*) bildet die innere Mitte der Aufsatzsammlung, weil der Vf. hier seinen rezeptionsästhetischen Ansatz erklärt, während die übrigen Teile Einzelaspekte oder Konsequenzen behandeln.

Hauptgewährsmann ist durchgängig Rudolf Bultmann. Mit ihm unterscheidet K. zwischen Historie und Geschichte. Wer den historischen Jesus durch Abtragen aller christologischen Konstrukte ausgraben will, gleicht einem Koch, der eine Zwiebel schält, um deren Kern zu finden. „Doch da Zwiebeln bekanntlich keinen Kern besitzen, bleiben […] am Ende außer den Schalen nur die beim Zwiebelschälen unvermeidlichen Tränen." (35)

Der Vf. betrachtet die Jesus-Erzählungen der Evangelien wie Bultmann als Anrede (Kerygma), als Vermittlungsinstanzen des *Christus praesens* – dies allerdings nicht im Sinne einer Identifikation von Jesu christologischer Bedeutung mit der existenziellen Aneignung durch den je einzelnen Adressaten (6f). K. spricht von einer modernen Version des Doketismus (37), wo das Jesus-Kerygma zum bloßen Katalysator einer Bedeutung, einer Idee oder ethischen Programmatik verkommt. Er spricht der historisch-kritischen Exegese das Verdienst zu, auf das objektive ‚Voraus' des Christusereignisses zu verweisen. Aber dieses ‚Voraus' lasse sich nicht wie eine archäologische Vergangenheit ausgraben, sondern nur wirkungsgeschichtlich erfassen. Es gibt – so betont der Vf. in einem Exkurs zur Exegese Martin Kählers – keinen von seiner Wirkung abstrahierbaren ‚Jesus an sich'; vielmehr ist die Wirklichkeit des wirklichen Jesus identisch mit seiner Wirkung (43); und diese Wirkung ist der Glaube an ihn als den Kyrios bzw. Christus. Aus Kählers Sicht begründet nicht der historische Jesus den Glauben an ihn als den Christus, sondern umgekehrt: Der Glaube, der sich als Wirkung der Christusverkündigung begreift, fordert die Anerkennung einer in der Historie liegenden Ursache. „Es ist für Kähler letztlich der überwältigende Eindruck, den das in den Evangelien gezeichnete ‚Charakterbild' Jesu auf den Glaubenden macht, welcher die Gewissheit der Historizität Jesu begründet." (45) Mit Tillich (47) kritisiert der Vf. an Kählers Hermeneutik, sie halte den historischen Jesus für unerreichbar, unterscheide dann aber doch zwischen dem Glauben weckenden Charakterbild des übergeschichtlichen Christus und dem „Jesus an sich". Tillich sei konsequenter; für ihn bleibe „die Aussage, der Christus sei innerhalb der Geschichte als Mensch in Erscheinung getreten, auch dann wahr […], wenn sich tatsächlich herausstellen sollte, dass ein Mensch namens Jesus von Nazareth nie existiert hat" (49). Natürlich drängt sich der Einwand auf, Tillich relativiere das „extra nos" der geschichtlich ergangenen Offenbarung noch radikaler als Bultmann. Doch aus K.s Sicht ist dieser Einwand unberechtigt, weil Tillich auf die Ausführungen seines Lehrers Martin Kähler über das wirkungsgeschichtliche Charakterbild des Erlösers zurückgreift. Zwischen den Grund des Glaubens und den einzelnen Glaubenden stelle er „das *Bild* des Christus" (52). Dieses Bild sei einerseits der Ausdruck des Glaubens derer, die zuvor an Jesus als den Christus geglaubt haben. Zugleich aber sei es dem Glauben der Heutigen vorgängig und stehe dem Glauben des Einzelnen als selbstständige Größe gegenüber. So sei die Unmittelbarkeit des Zugangs zu Jesus als dem Christus stets eine bildlich vermittelte. Tillich entwickele eine regelrechte „analogia imaginis": Wo immer in der Geschichte des Christentums Jesus als der Christus bzw. als das „Neue Sein" erkannt werde, da werde auch an dem besagten Christusbild gearbeitet. Tillich erläutere dieses Arbeiten „durch einen Vergleich mit der expressionistischen Malweise: ‚Der expressionistische Maler versucht, in die tiefsten Schichten der Person, die er malt, einzudringen. Aber er kann es nur durch innere Teilnahme am Wesen und an der Wirklichkeit dessen, den er malen will. Auf diese Weise schafft er weder eine Photographie oder eine naturalistische Nachahmung noch eine Idealisierung, sondern einen Ausdruck des innersten Wesens seines Gegenstandes.' Das Bild ist folglich jene Größe, in welcher der Glaube als Aufnahme […] und der Grund des Glaubens […] koinzidieren." (53) Kurzum: Der historische Jesus und die Evangelien, die sein Bild zeichnen, sind untrennbar.

Es kann kaum überraschen, dass K. in Tillichs rezeptionsästhetischer Hermeneutik die protestantische Alternative zu Pannenbergs katholisierender These sieht, man müsse die dreiunddreißig Jahre des Lebens Jesu als die geschichtliche Zeitspanne betrachten, in der Gott sich selbst offenbart und das Heil aller Menschen gewirkt hat. Wenn Pannenberg behauptet, die historisch-kritische Methode sei die legitime Erbin des protestantischen Schriftprinzips, hält K. ihm entgegen: „Genau das lässt sich […] bestreiten. Tatsächlich nämlich ist die historisch-kritische Exegese mitverantwortlich für die neuzeitliche Krise des Schriftprinzips und scheint auf den ersten Blick nicht das sola scriptura der Reformatoren, sondern das katholische Traditionsprinzip ins Recht zu setzen." (55) Mit Bultmann und gegen Pannenberg erklärt der Vf. den *Christus praesens* statt des *Christus praeteritus* zum Ausgangspunkt des Glaubens an das Ereignis der Rechtfertigung allein aus Gnade. Gott hat – so bilanziert er die eigene Position – nicht *als* der Mensch Jesus gehandelt, sondern er handelt überall, wo das Bild von Jesus zur Vermittlung des Glaubens an die Rechtfertigung allein aus Gnade führt. Weil Pannenberg an der traditionellen Redeweise von der persona-

len bzw. hypostatischen Union des historischen Jesus mit dem innertrinitarischen Sohn festhält, wird er von K. als Monophysit bezeichnet (56). Und damit nicht genug: Weil Pannenberg das Handeln Gottes mit dem Handeln Jesu identifiziert, wird ihm von K. mangelnde Unterscheidung zwischen dem Handeln des Menschen und dem Handeln Gottes, zwischen Gesetz und Evangelium, kurzum: katholische Werkgerechtigkeit, unterstellt (56f).

Derart zugespitzte Kritik wendet sich gegen den Kritiker selbst. Warum, so darf man ihn fragen, vermittelt das von sündigen Menschen (z.B. von Paulus und den Evangelisten) gezeichnete Bild Jesu das rechtfertigende Handeln Gottes? Ist nicht die vom Vf. vertretene Identifizierung des Handelns Gottes mit der Wirksamkeit des Christusbildes ein Synergismus, wie er radikaler kaum gedacht werden kann? Und wer entscheidet eigentlich, welches Christusbild authentisch und welches durch die es rezipierenden Sünder verfälscht ist? K.s rezeptionsästhetische Christologie mündet in die Alternative: Entweder handelt Gott pneumatisch und inspiratorisch *anlässlich* der Begegnung des je einzelnen Gläubigen mit dem *zufälligen* Christusbild des ihn *faktisch* erreichenden Kerygmas; *oder* eine sakramental verstandene Kirche vergegenwärtigt das in Christus erfolgte Rechtfertigungshandeln Gottes durch Kanonisierung bestimmter Schriften, durch deren authentische Interpretation und durch bestimmte Zeichenhandlungen.

Die rezeptionsästhetische Christologie des Vf.s lässt sich unter das Motto stellen: ‚Inspiration statt Inkarnation'. Das Heil wird allen gegenteiligen Beteuerungen zum Trotz nicht durch Christus bzw. das Christusbild vermittelt, sondern unmittelbar durch den Geist bewirkt. Nicht das Christusbild wirkt den Glauben, sondern der unsichtbar und unmittelbar vom Geist gewirkte Glaube erkennt seine Heilsbedeutung in einem je eigenen Christusbild. Die dreiunddreißig Jahre des geschichtlichen Lebens Jesu dürfen aus K.s Sicht nicht mit Gottes Selbstoffenbarung identifiziert werden; das Geschöpf Jesus, so wiederholt er, kann nicht Offenbarkeit Gottes sein; und die traditionelle Rede von der hypostatischen Union verwechselt aus seiner Sicht die Sprach- mit der Seinsebene. Denn was sprachlich in Gestalt einer Metapher möglich sei, nämlich die Bezeichnung des Menschen Jesus als Wort Gottes in Person, das sei auf der Seinsebene (ontotheologisch) auf Grund der absoluten ontischen Geschiedenheit von Schöpfer und Geschöpf unmöglich. Der Vf. spricht von einer metaphorologischen Weiterentwicklung seiner rezeptionsästhetischen Christologie (6) und er erklärt diese ausgehend von der Barmer Theologischen Erklärung im Gespräch mit Karl Barth, Emil Brunner und Gerhard Ebeling (101–128: *Christus als Wort Gottes. Überlegungen zu einer metaphorologischen Christologie im Anschluss an Barmen I*).

Während Pannenberg die Einzigkeit Jesu in der Identität der geschichtlich gelebten Selbstunterscheidung Jesu vom Vater mit der innertrinitarischen Selbstunterscheidung des Sohnes vom Vater erkennt, sieht K. Jesu Einzigkeit in seiner Wirkungsgeschichte. Wörtlich bemerkt er: „Die Bezeichnung Jesu als Wort Gottes benennt die Erfahrung des Angesprochenseins von Gott in Jesus. Wohlgemerkt handelt es sich nicht nur um den Sachverhalt, dass sich Menschen überhaupt in irgendeiner Weise von der Person *Jesu* angesprochen fühlen, sondern dass sie sich in seiner Person *von Gott* angesprochen wissen." (124)

Wie stark die christologische Hermeneutik des Vf.s von Bultmann bestimmt bleibt, beweisen seine Ausführungen über die Heilsbedeutung des Kreuzestodes (129–145: *Für uns gestorben? Die Heilsbedeutung des Todes Jesu als religiöse Provokation*) und der Auferstehung Jesu (147–156: *„Am dritten Tage auferstanden von den Toten". Die Auferstehung Christi als Grund und Interpretament christlichen Glaubens*). Während Hans Urs von Balthasar die universale Heilsbedeutung des Golgathageschehens damit erklärt, dass Jesus vor zweitausend Jahren für alle Menschen aller Zeiten faktisch etwas getan hat, was kein Mensch selber vollbringen kann, sieht K. die soteriologische Bedeutung des Kreuzes in dessen Verkündigung (Kerygma) als „absolute Metapher" (nach Hans Blumenberg ein Symbol, das gegen seine Auflösung in einen Begriff *absolut* resistent ist) der unbedingten Liebe Gottes zum Sünder. K. wörtlich: „An Christus glauben [...] bedeutet, die Verkündigung seines Todes als Heilsereignis im Hier und Jetzt als Anrede Gottes zu hören und zu verstehen. Der Sinn des Osterglaubens besteht darin, wie Rudolf Bultmann knapp, aber sachlich zutreffend formuliert hat, an den im Kerygma präsenten Christus zu glauben." (147)

Man würde den Vf. gründlich missverstehen, wollte man ihm eine „Urbildchristologie" im Sinne Kants unterstellen. Um diesen Verdacht von vornherein zu entkräften, hat er seinem Sammelband eine kritische Besprechung von Kants Jesulogie vorangestellt (9–29: *„Dieser allein Gott wohlgefällige Mensch". Die Deutung der Gestalt und Botschaft Jesu in der Religionsphilosophie Immanuel Kants*). In K.s Christologie ist Jesus nicht nur Urbild, sondern Erlöser; nicht nur Inbegriff dessen, was jeder Mensch sein soll, sondern Offenbarkeit der Liebe, ohne die niemand gerechtfertigt ist.

Weil jedoch nicht die Geschichte Jesu als solche, sondern erst ihre Funktion als Anrede Gottes an die Sünder heilsbedeutsam ist, distanziert sich K. nicht nur von Kants Urbildchristologie, sondern auch von den jüdisch perspektivierten Christologien (78ff: Jürgen Moltmann; 88ff: Friedrich-Wilhelm Marquardt; 92ff: Paul M. van Buren), die dem Judesein Jesu eine soteriologische Bedeutung zusprechen (69–75: *Vom Juden Jesus zu Jesus Christus*). Der Vf. beherzigt das Postulat einer israelsensiblen Christologie, hält aber die Einzeichnung der Christologie in das Selbstverständnis Israels oder die Messiaserwartung des auserwählten Volkes (77–99: *Christologie und Messianismus*) für unvereinbar mit dem Christusbild Pauli und der Evangelisten.

Es gibt aus K.s Sicht Christusbilder, die mit den biblischen Christusbildern nicht in Einklang zu bringen sind. Doch von einer dogmatischen oder kirchlichen Normierung der Christusbilder will er nichts wissen. Im Gegenteil: In seinem Plädoyer für eine Abkehr von der Konsensökumene (Wohin steuert die Ökumene? Göttingen 2005) erklärt er die Aufgabe einer sichtbaren Lehr-, Amts- und Kircheneinheit zur Grundvoraussetzung für das Ankommen des Christentums in der Moderne. Christus – so betont er – ist nirgendwo als klare und eindeutige Lehre oder Geschichte zugänglich, sondern immer nur in Gestalt von Bildern, die sich Menschen wie Markus, Matthäus, Lukas oder Paulus von ihm gemacht haben. Diese wirkungsgeschichtlich besonders nachhaltigen Bilder fordern ihre Rezipienten auf, durch Aufnahme und Kritik, durch Dialog und Kommunikation ein je eigenes Christusbild zu entwerfen.

Bonn Karl-Heinz Menke

Kaufner-Marx, Eva: **Freiheit zwischen Autonomie und Ohnmacht**. Eine Untersuchung der theologischen Anthropologien Wolfhart Pannenbergs und Thomas Pröppers. – Würzburg: Echter 2007. 407 S. (Bonner Dogmatische Studien, 43), pb. € 42,00 ISBN: 978–3–429–02578–6

Der Titel der im WS 2006/07 von der Theol. Fak. der Albert Ludwigs-Univ. Freiburg angenommenen und für die Veröffentlichung überarbeiteten Diss. (Hoping/Striet) gibt exakt wieder, worum es der Vf.in geht: den Erweis der faktischen Ambivalenz der menschlichen (transzendentalen) Freiheit. „Menschliche Freiheit ist in sich von Anfang an radikal ambivalent [...] Sie *wird* nicht ambivalent, sondern sie *ist* es bereits" (374), „weil die Freiheit des Menschen selbst nicht unbedingt auf Freiheit orientiert ist." (ebd.) K.-M.s Interesse an diesem Erweis ist ein dezidiert theologisches, nämlich das der Vereinbarkeit von menschlicher Freiheit und Erbsünden- wie auch Gnadenlehre. Im Fokus stehen damit zentrale Themen theologischer Anthropologie.

Der Untertitel bringt den Rez. in Verlegenheit, ist doch erst im vergangenen Jahr Pröppers umfangreiche theologische Anthropologie erschienen (Thomas Pröpper: Theologische Anthropologie. 2 Bd.e – Freiburg/Basel/Wien: Herder 2011; vgl. ThRv 108 [1] 2012, 42–58). Auf mehr als seinen in den bisherigen Veröffentlichungen angedeuteten Ansatz und seine kritische Auseinandersetzung mit Pannenberg konnte sich K.-M. also gar nicht beziehen. Das erklärt die Asymmetrie im Aufbau des Werkes, dessen größter Teil (43–207) sich der Rekapitulation der Anthropologie Pannenbergs widmet. Die Begriffe ‚Personalität' und ‚menschliche Freiheit' sowie die Lehre vom ‚*peccatum originale*' leiten die Interpretation der Vf.in. Der theologische Ansatz Thomas Pröppers wird demgegenüber auf relativ knappem Raum vorgestellt (275–304) und auf relativ breitem Raum kritisch angefragt (305–342).

Die Anfragen an Pröpper beziehen sich auf sein Freiheitsverständnis. Sie erfolgen aus der Perspektive der transzendentalen Freiheitslehre von Hermann Krings, die Pröpper intensiv rezipiert, aber nach Meinung von K.-M. an entscheidenden Punkten verändert hat, sowie aus theologischer Sicht, was mir für den Fortgang der Arbeit entscheidender zu sein scheint. K.-M. führt die Unterschiede im Freiheitsverständnis zwischen Pannenberg und Pröpper auf unterschiedliche Interpretationen der Begriffe ‚Freiheit', ‚Angst' und ‚Sünde' in der Existenzphilosophie S. Kierkegaards zurück (208–274) und bemüht sich schließlich, mit einem eigenen systematischen Versuch die Lehre vom ‚peccatum originale' mit einer transzendentalen Freiheitsanalyse zu vermitteln. „Die ursprüngliche Abwendung von Gott geschieht als ursprüngliche Verweigerung transzendentaler Freiheit. Jedes Verhalten des Menschen [...] ist von dieser Verweigerung geprägt." (385) Von der Ambivalenz der transzendentalen Freiheit wird der Mensch K.-M. zufolge erst durch Christus, paulinisch gesprochen durch „die Befreiung zur Freiheit", erlöst. Die Lehre vom ‚peccatum originale' zeige die allgemeine Erlösungsbedürftigkeit des Menschen. Weder von der Erlösung noch von der Sünde sei die transzendentale Freiheit des Menschen ausgenommen. Sie könne in ihrer Unbedingtheit folglich nicht autonom gedacht werden.

Während K.-M. zu zeigen versucht, dass eine zeitgemäße Formulierung der ‚Erbsündenlehre' durchaus möglich ist, hat sich Thomas Pröpper in seiner theologischen Anthropologie von 2011 von der für ein neuzeitliches Freiheitsverständnis problematischen Sicht der augustinischen Erbsündenlehre „als Erblast der Theologie entschieden verabschiedet"; so hat es Jan-Heiner Tück auf den Punkt gebracht

(CiG 08.01.2012). Die Diskussion in diesem Punkt ist also gerade erst eröffnet.

Entscheidender scheint mir jedoch die Frage der heilsökonomischen Verhältnisbestimmung von Freiheit und Gnade bei Pröpper zu sein, die K.-M. kaum rezipiert hat, wohl weil sie noch kaum entfaltet war. Hier liegt aber der theologische Schlüssel zum Verständnis der theologischen Anthropologie Pröppers und damit auch zur Entscheidung des Streits zwischen Pröpper und Pannenberg um das Verständnis von Freiheit, Sünde und Gnade.

Michael Bongardt hat recht, wenn er feststellt, „dass ein recht verstandener Begriff der Gnade im Zentrum einer christlichen Anthropologie steht" (in: Th. Pröpper: Theologische Anthropologie, 1438). Ein recht verstandener Begriff von Gnade? Pröpper identifiziert das eschatologische Gnadenhandeln im engeren Sinn mit der Selbstoffenbarung Gottes durch den Sohn im Geist. Zugleich plädiert er für eine Differenzierung und Erweiterung des Gnadenbegriffs. Für Pröpper „umfaßt er nicht nur das Gnadengeschehen im engeren Sinn, also nicht nur das offenbarende Geschehen der Liebe Gottes in Jesus Christus und ihre Mitteilung durch den Geist, sondern auch noch – um der Vergegenwärtigung ihrer eschatologischen Bestimmtheit willen – das Wirken der im Glauben beauftragten menschlichen Zeugen" (ebd., 1200). Wie unschwer zu erkennen ist, geht es Pröpper um eine *„Integration des Glaubenszeugnisses in das Geschehen der Gnade"* (ebd.). Begründet wird diese einerseits damit, dass die „reale Universalität des eschatologischen Gnadenangebots" keine „fertige Gegebenheit" ist, „sondern ein durch Zeugnis, ‚Sendung und Präsenz [der Gläubigen] allüberall auf der Welt zu realisierender Auftrag'" (ebd., 1199 unter Verweis auf E. Schillebeeckx), und dass zudem „Gott für die Verwirklichung seines von Ewigkeit her zubereiteten Heilsmysteriums mit uns Menschen gerechnet, ja auf uns gesetzt hat" (ebd.). Nach Pröpper entspricht dieser Weg zur *Realisierung* der Gnade ihrem Inhalt: „Gerade weil Gottes Liebe nur durch die sie realisierende Gestalt eines Menschen als endgültige offenbar werden konnte, bedarf sie auch im weiteren der treuen Zeugnisbereitschaft von Menschen, um in dieser Bestimmtheit ihrer äußersten Tat nicht vergessen, sondern Angebot für die Menschen jeder Gegenwart zu werden." (1199f) In der Unterscheidung von *äußerer* und *innerer* Gnade, in der den Menschen die Selbstgegenwart Gottes begegnet, sowie in der Unterscheidung zwischen *Endgültigkeit* und *Vollendung* des Gnadengeschehens, die mit seiner wesenhaften Symbolizität einhergeht (ebd., 1350), werden die christologische und pneumatologische Dimension des Gnadenhandelns Gottes einander zugeordnet.

Aus heilsökonomischen Gründen rechnet Pröpper also die freie Zustimmung des Menschen, verstanden als *darstellendes* Handeln, der Realisierung der Gnade zwischen Endgültigkeit und Vollendung zu. Über die Form, in der diese Zustimmung dem eschatologischen Gnadenhandeln Gottes entsprechend zum Ausdruck kommt, hat sich Pröpper, das sieht K.-M. zutreffend, nicht geäußert. Sie geht jedoch fehl, wenn sie annimmt, dass er die Zustimmung des Menschen als „sehr starke Bedingung" (378) für die göttliche Eröffnung des Heilsraums konzipiert habe und von einer kausalen Mitwirkung des Menschen im Heilsgeschehen auszugehen sei (378, Anm. 85). Beides wird dem Begriff des darstellenden Handelns wie auch den Differenzierungen zwischen innerer und äußerer Gnade sowie zwischen Endgültigkeit und Vollendung bei Pröpper nicht gerecht.

Wuppertal Michael Böhnke

Hunsinger, George: **Karl Barth lesen**. Eine Einführung in sein theologisches Denken. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 2009. 303 S., kt € 29,90 ISBN: 978–3–7887–2180–0

Der ev. Theologe George Hunsinger wurde 1988 an der Yale Univ. promoviert und lehrt seit 2001 Systematische Theologie am Princeton Theological Seminary. Bei diesem Buch handelt es sich um die Übersetzung seiner Diss., die 1991 unter dem Titel „How to Read Karl Barth. The Shape of His Theology" erschienen ist.

Im Vorwort benennt der Vf. seine Absichten. Erstens will er eine „Leseanleitung" (X) zum besseren Verständnis „jeder beliebigen Passage" (IX) der „Kirchlichen Dogmatik" (KD) bereitstellen. Die Genialität besteht darin, dass er dabei nicht nur *ein* Prinzip, sondern eine Vielfalt von Motiven oder Leitperspektiven in B.s Denken aufspürt und miteinander verbindet. Zweitens soll die Vielschichtigkeit des Wahrheitsbegriffs B.s aufgezeigt werden, wobei die besondere Herausforderung darin bestehe, die „mehrdimensionale Wahrheit in all ihrer Unbegreiflichkeit zu begreifen" (XII).

Während v. Balthasar, Torrance, Berkouwer, Jenson und Hartwell „entweder die Einheit auf Kosten der Komplexität […] oder die Komplexität auf Kosten der Einheit" (24) erklärten, will H. beiden Aspekten im Denken B.s gerecht werden. *Geschehen* (*„Aktualismus"*) ist dabei „das am deutlichsten hervortretende Leitmotiv" (29) und Ausdruck des souveränen Handelns Gottes, das ein dynamisches ‚Sein in der Tat' ist: Gott „will nicht anders *er selbst* sein, als indem er es auch in dieser *Beziehung* [zu uns] ist" (KD II/1, 308). *Besonderheit* (*„Partikularismus"*) weist auf das einzigartige Ereignis ‚Jesus Christus' als Basis theologischer Begriffe, *Gegenständlichkeit* (*„Objektivismus"*) auf den Status des göttlichen Handelns in Offenbarung und Erlösung – „es ist wirklich, gültig und wirksam, unabhängig davon, ob das Geschöpf dies begreift und annimmt" (3) – und *„Personalismus"* auf Gottes Selbstbezeugung in einer Ich-Du-Beziehung. *„Realismus"* nimmt Bezug auf die „theologische Sprache als Trägerin analogischer Referenz" und *„Rationalismus"* auf den *intellectus fidei* als Maßstab für die „Ausarbeitung und Beurteilung der Lehre" (3). Die „Mitte" (242) aller Leitmotive ist Jesus Christus selber.

Den sechs Motiven lassen sich sechs Stichworte zuordnen: Wunder; Geheimnis; ‚in Christus'; Anrede und Berufung; Schrift und Verkündigung als Zeugnis; innere Stimmigkeit. Weiterhin findet H. drei „formale Muster" (87), die B.s Bestimmung des göttlich-menschlichen Zusammenwirkens prägen: das chalcedonensische Muster von Einheit (‚ungetrennt'), Unterscheidung (‚unvermischt') und Asymmetrie (Vorordnung der göttlichen vor der menschlichen Natur), das trinitarische Muster dialektischer Einbeziehung und das hegelianische Muster der ‚Aufhebung'. H.s auffallende Betonung des ersten Musters könnte allerdings mit der Einzigartigkeit der Person Christi („Partikularismus") kollidieren. Lässt die christologische Formel der ‚einen Person in zwei Naturen' sich ohne Weiteres auf die Beziehung zwischen Gott und Mensch, die für B. doch ein Zusammenwirken *zweier* „Subjekte" (211) oder Personen darstellt, anwenden?

Ein Höhepunkt des Buches ist die Diskussion von B.s „soteriologischem Objektivismus" (108–160). Zentral ist dabei die Frage, wie die Geschichte Jesu Christi sich „zu dem, was in uns Menschen geschieht" (110), verhält. B.s Position scheint eindeutig zu sein: Das Werk Christi ist eine universale „effektive Wirklichkeit" (124), denn die Geschichte jedes Menschen ist in der Geschichte Jesu Christi enthalten. Daraus folge nun aber keine Theologie der Allerlösung, denn die aktive Teilhabe am Erlösungswerk Christi ist nur im Glauben möglich. Doch reicht es an dieser Stelle, eine paradoxale „Spannung zwischen der Bedingungslosigkeit der Gnade und der Unerlässlichkeit des Glaubens" (116) zu notieren? Kann der Unglaube eine „effektive Ablehnung der Erlösung" (139) sein, oder wird B.s Position damit abgeschwächt? Seine Lehre vom prophetischen Amt Christi betont eben nicht bloß die verborgene Wirklichkeit des Heils, sondern ebenso dessen offenbare Wahrheit als Grund der Selbstverkündigung Jesus Christi, kurz: die Auferstehung Jesu Christi als Grund seiner Gegenwart (vgl. KD IV/3, 326f).

H. bezeichnet die Leitmotive und Denkmuster als Erkenntniskategorien („categories of discernment"). Sie geben nicht nur den „Gedankengängen", sondern auch dem „Gegenstand" der Theologie B.s „eine Gestalt" (X). Sind Gegenstand und Gedanke also letztlich identisch? Die Motive und Muster können jedenfalls beides sein: Ausdrucksformen der „Geheimnisse der Wahrheit in der christlichen Theologie" (XIII), d.h. des Gegenstandes, *und* Ausdruck der „Kategorie" (66) der Wahrheit, also des Wahrheitsbegriffs (vgl. XI). Insgesamt ist B.s Epistemologie sowohl von einem Kohärenzmodell der Rechtfertigung von Geltungsansprüchen als auch von einer Korrespondenztheorie der Wahrheit beeinflusst (vgl. XI, Anm. 1) und daher weder als „foundationalist" noch als „nonfoundationalist", sondern eher als gemäßigt pragmatisch einzustufen. Der öfters geäußerte Vorwurf des Monismus oder Determinismus geht daher fehl (vgl. 223–232, allerdings ohne Bezugnahme auf B.s Begriff der „bestimmten Selbstbestimmung", der für das Verhältnis von Wort Gottes und Erfahrung zentral ist, vgl. KD I/1, § 6.3).

Auffallend ist der anspruchsvollere Titel des englischen Originals, der auf B.s Theologie als Ganzes weist. H.s Buch ist Paraphrase und Gesamtinterpretation zugleich. Die deutsche Veröffentlichung ist sehr zu begrüßen. Als Einführung für Studierende dürfte sich allerdings eher das Buch von Eberhard Busch („Die große Leidenschaft. Einführung in die Theologie Karl Barths", 1998) eignen, denn es bietet einen weitgefächerten thematischen Überblick sowie hilfreiche Anmerkungen zum Kontext der Theologie B.s.

Abschließend seien einige Monita zur Übersetzung genannt:

1) „Limited atonement" heißt nicht „begrenzte Sühnelehre" (109), sondern beinhaltet die Vorstellung, dass Christus nicht für alle, sondern nur für einige Menschen (z.B. die Erwählten) gestorben sei. Nicht die Lehre ist begrenzt, sondern die Sühne, d.h. die Heilswirkung des Werkes Christi.

2) Die klassische Zwei-Naturen-Christologie kennt keine „zwei göttlichen Personen" (232).

3) „Es ist nicht der Glaube, der das Menschsein körperlich in Jesus hineinbringt" (37) – das entspricht zwar größtenteils dem englischen Wortlaut („It is not faith which incorporates humanity in Jesus Christ"), verfehlt aber dessen Sinn und bleibt unverständlich.

4) Deutsche Übersetzungen englischsprachiger Autoren (Lindbeck, Lonergan, McCormack) werden leider nicht genannt.

Jena Matthias Gockel

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

Im Zusammenhang der Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre von Lutherischem Weltbund und Päpstlichem Rat zur Förde-

rung der Einheit der Christen wurde heftig über die Frage gestritten, ob die Lehre von der Rechtfertigung ein oder das Kriterium für die gesamte Theorie und Praxis der Kirche sei. Ulrich Körtner, Prof. für Systematische Theologie an der Ev.-Theol. Fak. in Wien, lässt an seiner Antwort keinen Zweifel: Mit dem *articulus de iustificatione* steht und fällt nach reformatorischem Urteil die Kirche. Die Lehre von der bedingungslosen, gratis erfolgenden Annahme des Gottlosen „propter Christum per fidem" (CA IV, 1) ist zwar „nicht der alleinige Inhalt, wohl aber das theologische Zentrum der Reformation" (8). Der Rechtfertigungsartikel fungiert sowohl als organisiertes Prinzip kirchlicher Lehre als auch als regulative Idee kirchlicher Praxis. Von diesem Grundsatz aus entwickelt K. mit systematischer Konsequenz seine Skizze reformatorischer Theologie im 21. Jh.

In einem ersten Kap. wird nach dem Begriff des Reformatorischen und seiner Geschichte, nach seiner Beziehung zu den Termini „evangelisch" und „protestantisch" sowie danach gefragt, wie sich die geschichtliche Vielfalt der Reformation in ihren lutherischen, zwingli-calvinischen und sonstigen Erscheinungsgestalten zu der Einheit verhält, die ihr Begriff in Anspruch nimmt. Vereint ist nach K. alles, was reformatorisch genannt zu werden verdient, durch die ursprüngliche Glaubenseinsicht in das Gnadenevangelium Jesu Christi, die allen Reformatoren unbeschadet ihrer Differenzen gemeinsam ist und den theologischen Begriff der Reformation und des Reformatorischen von Grund auf bestimmt. „Eine Bestandsaufnahme reformatorischer Theologie im 21. Jahrhundert hat darum mit einer zeitgemäßen reformatorischen Rechtfertigungslehre zu beginnen." (26)

Um die aktuelle Bedeutung der Rechtfertigungslehre zu erheben, sind zunächst ihre neuzeitlichen Infragestellungen zur Kenntnis zu nehmen. Mit einer diesbzgl. Bestandsaufnahme setzt das zweite Kap. ein mit dem Ziel, die traditionelle Lehre von der Rechtfertigung in eine modernitätsspezifische „Theorie der durch die Gottesrelation bestimmten menschlichen Lebensführung" (40) zu übersetzen. Diese Übersetzung ist durch die Reformation selbst insofern vorgezeichnet, als etwa Luther seine Rechtfertigungslehre in strukturell analoger Weise auch als Lehre von der christlichen Freiheit entfalten konnte, wie seine Schrift „De libertate Christiana" von 1520 exemplarisch belegt. Menschliche Freiheit, die sich vermittlungslos in sich zu gründen und unmittelbar selbst zu bestimmen sucht, verkehrt sich zwangsläufig in sich und zeitigt nicht nur Unfreiheit, sondern ein freiheitswidriges Verhalten. Aus dieser Selbstverkehrtheit, die der Abgrund aller menschlichen Verfehlungen ist, vermag nur Gottes freie Gnadenzuwendung zu bekehren. Sie befreit den Menschen von sich und seinem zwanghaften Willen zur solipsistischen Selbstbegründung und führt ihn seiner Bestimmung und einer Freiheit zu, die mit Dienstbarkeit nicht nur äußerlich, sondern innerlich verbunden ist. Die ethische Pointe der freiheitstheoretisch erfassten Rechtfertigungslehre erschließt sich von hierher: Nur wer von der Sorge um das eigene Seelenheil durch Glaubensgewissheit gänzlich entbunden ist, vermag hingebungsvolle Fürsorge zu üben und förderliche Werke der Liebe zu tätigen; nur wer seine Freiheit in Gott gegründet weiß, kann von ihrem in sich verkehrten und widrigen Missbrauch Abstand nehmen und sie in einer Weise gebrauchen, die auf Anerkennung und Bestärkung der Freiheit aller und auf Befreiung von allen Zwangsmächten ausgerichtet ist. Mit Luther zu reden: Domini sumus! Wir sind freie Herren, weil wir des Herrn sind, der uns von unserer Selbstverkehrtheit erlöst und zu jener Dienstbarkeit ermächtigt hat, die den Mitmenschen, der Welt und nicht zuletzt uns selbst dienlich ist. Was hiermit angedeutet ist, hat K. im dritten Abschnitt seiner Studie unter dem Titel „Religion der Freiheit" genauer entfaltet.

Man hat die Rechtfertigungslehre das Material- und die Lehre von der Heiligen Schrift das Formalprinzip der Reformation genannt. Dies hat insofern seine Richtigkeit, als beide Lehren aufeinander verweisen und in einem konstitutiven Beziehungszusammenhang zueinander stehen. Die Heilige Schrift ist nach reformatorischem Verständnis die kanonische Urkunde und maßgebliche Richtschnur christlichen Glaubens, weil sie das Glaubensgewissheit begründende Evangelium von der bedingungslosen Rechtfertigung des Sünders durch Gott ursprünglich und verbindlich bezeugt. Das Rechtfertigungsevangelium wiederum ist nicht jenseits der Heiligen Schrift, sondern in ihr zu suchen und zu finden, weil allein das Wort der Schrift gewisse und gewissmachende Kunde von dem einen Wort Gottes gibt, das Jesus Christus in Person ist. In ihm ist das heilsame Rechtfertigungsevangelium beschlossen, um durch Verkündigung und Sakramentsverwaltung der Kirche in der Kraft des Heiligen Geistes für Menschheit und Welt erschlossen zu werden. Die ekklesiologischen Implikationen und Folgen dieser Aussage führt K. in einem Abschnitt über die Kirche als Schriftauslegungsgemeinschaft aus. Als „creatura Euangelii" (WA 2, 430) ist die Kirche nach evangelischem Verständnis von der Gewissheit getragen, dass sich der zentrale Sinngehalt der Schrift von sich aus lebendig zu bezeugen vermag. Kein Zeuge des Evangeliums wird daher sein Zeugnis ununterscheidbar mit dem Bezeugten gleichsetzen, sondern jedem die Freiheit einräumen, sich selbst zu überzeugen bzw. überzeugen zu lassen. Ein Exklusivmonopol auf authentische Schriftauslegung kann es unter evangelischen Bedingungen nicht geben. Ebenso ist die kirchliche Kommunikationsgemeinschaft nach evangelischem Verständnis dort verlassen, wo das Wort der Schrift und das Evangelium Jesu Christi, das ihren Grund und ihre Mitte bildet, nicht mehr als Basis kommunikativer Verständigung und gemeinsamen Bekenntnisses anerkannt wird.

Die nach Gottes Wort reformierte Kirche ist beständig neu zu reformieren: „Ecclesia reformata semper reformanda." Wo sie sich als Interpretationsgemeinschaft auf der Grundlage von Schrift und Rechtfertigungsevangelium versteht, wird sie nach K. die Fähigkeit zu solch beständiger Selbstreformation in Kontinuität zu ihrer traditionellen Herkunft auch unter den Bedingungen der Moderne unter Beweis stellen. Theologie und Kirche seien berufen, „eine kritische, nicht aber antimodernistische Haltung zur Moderne einzunehmen" (88), damit diese reflexiv werde und zu einem entwickelten Bewusstsein ihrer eigenen Vorzüge und Grenzen gelange. Ansätze zu einem entsprechenden Verständnis von Reformation und Moderne werden im fünften und letzten Teil von K.s Skizze reformatorischer Theologie im 21. Jh. aufgezeigt.

Bei einer Skizze handelt es sich um einen mehr oder minder rasch aufgezeichneten Entwurf, der einen ersten Eindruck von einem durchzuführenden Werk zu verschaffen sucht. Einen solchen Entwurf hat K. vorgelegt: Einiges bleibt unausgearbeitet, manches unfertig oder im Stadium bloßer Andeutung; aber es zeichnen sich Umrisse einer profilierten Position ab, welche Konturen reformatorischer Theologie im 21. Jh. erkennen lässt. K.s Studie ist in gutem Stil und verständlich geschrieben, vermittelt in gebotener Kürze wesentliche Grundinformationen und regt an, sich mit modernen Theologiekonzeptionen in reformatorischer Tradition genauer auseinanderzusetzen. Interessant ist der Versuch, zwischen liberalprotestantischen Ansätzen und dem Erbe der Dialektischen Theologie einen Ausgleich zu suchen. Dass eine Skizze im Umfang von kaum hundert Seiten Leerstellen aufweist und Fragen offen lässt, muss kein Nachteil, sondern kann durchaus ein Vorteil sein. Bemerkte doch schon Herr K. aus Bertolt Brechts Kalendergeschichten, dass auf viele Menschen Lehrsysteme gerade dadurch abschreckend wirken, dass sie „auf alles eine Antwort wissen" (B. Brecht, Ausgewählte Werke in sechs Bänden. Fünfter Bd., Frankfurt a. M. 1997, 231).

München Gunther Wenz

Spiritualität

Heinrich-Seuse-Jahrbuch 3/2010: Seuses reife Spiritualität in seiner Ulmer Zeit, hg. im Auftrag des Vereins des Gedenkens an den Mystiker und Dichter vom Bodensee Heinrich Seuse e.V. v. Markus Enders. – Münster: Lit 2010. 144 S., kt € 19,90 ISBN: 978–3–643–99910–8

Ein recht eigentümliches, aber gerade deswegen bemerkenswertes Gewächs auf dem Feld der Erforschung der Deutschen Mystik ist der „Heinrich-Seuse-Verein"[1], der im Juli 2007 gegründet wurde und die Herausgabe des zu besprechenden dritten Bandes des Heinrich-Seuse-Jahrbuchs beauftragt – Hg. (auch aller zuvor erschienenen Bände) ist der Freiburger Ordinarius für Religionsphilosophie, Markus Enders. Es handelt sich – wie auch der Aufbau des Jahrbuchs erkennen lässt – nicht um einen Verein, der ausschließlich Forschungszwecke verfolgt, sondern es geht einem Großteil seiner Mitglieder auch und zuerst um eine von Heinrich Seuse inspirierte Kulturarbeit (Lesungen, Konzerte etc. in einem in S.s Geburtsort Überlingen eigens dafür restaurierten sog. „Suso-Haus"). Das Jahrbuch enthält in einem abschließenden, kürzeren Teil (125ff) einen Bericht über diese Arbeit, der im Folgenden aber nicht weiter thematisiert werden soll. Dagegen verdient unsere Aufmerksamkeit der umfangreichere erste Teil, welcher vier „Abhandlungen" zum späten S. bzw. zu dessen geistigem Umfeld versammelt. Sie gehen (mit Ausnahme des letzten Beitrags) auf eine vom Verein organisierte Tagung zurück, die am 26. und 27. März 2010 im ev. „Haus der Begegnung" in Ulm stattfand.

Den Auftakt macht unter dem Titel „Heinrich Seuses posthume Variante christlicher Selbsterkenntnis: Sein literarisches Vermächtnis aus Ulm" (7–46) der Züricher emeritierte Germanistikprof. und Mystikforscher *Alois M. Haas* und somit sozusagen einer *der* Altmeister auf dem hier zu behandelnden Gebiet. Er macht darauf aufmerksam, wie S. in der Weise seiner biographischen Selbstdarstellung in seinem Ulmer „Exemplar" (Musterbuch) ein „Moderner" avant la lettre war, „obwohl Seuse selber den Ausdruck ‚modern' in diesem Zusammenhang sicher nicht gerne gehört hätte" (8). Zu seinem Buch, dessen Echtheit (in Bezug auf die Autorschaft S.s) H. nicht anzweifelt, hält er fest, dass dieser die Lehre Eckharts, seines Lehrmeisters (der predigte „Gottes Sein ist mein Leben"), konsequent – im Sinne einer Umsetzung – erweitert habe, indem er „die singuläre Authentizität seiner eigenen Existenz in einer wagemutigen Weise öffentlich [...] getan habe" (43).

Der zweite Beitrag des Bandes (47–78) klingt zweifellos äußerst spannend. Unter einem Titel, der seiner Länge nach wie ein ganzer erster Absatz des Aufsatzes wirkt, eröffnet die Autorin *Annegret Diethelm* die Frage nach dem Zusammenhang der nach dem Tod S.s entstandenen „Vita"-Buchillustrationen und der Bedeutung der Leiblichkeit im S.'schen Werk. Sehr kenntnisreich legt

[1] Sein genauer, im Vereinsregister von Überlingen eingetragener Name lautet „Verein des Gedenkens an den Mystiker und Dichter vom Bodensee Heinrich Seuse e.V."

die Vf.in dar, wie die bildliche Rezeptionsgeschichte des „Exemplars" durch die Art der Bebilderung erfasst, dass für S.s Mystik der innere Zusammenhang von leiblich-sinnenhafter Erfahrung und übersinnlicher Einung mit Gott schlechterdings konstitutiv war (76).

Im vorletzten Beitrag (79–101) wendet sich der Hg. *Markus Enders* dem „Briefbüchlein" zu, einer Sammlung von elf Pastoralbriefen, welche im „Exemplar" enthalten ist. Die Briefe waren im Rahmen der „cura monialium" (der Seelsorge an den Ordensfrauen) entstanden und zum größten Teil an die Dominikanerin Elsbeth Stagel gerichtet. Thematisches Auswahlkriterium ist, wie S. in einem Prolog selbst andeutet (80), Eckharts Lehre der „Abgeschiedenheit" – ein Sich-nicht-abhängig-Machen von der Welt mitten in der Welt. Jedoch (und das macht der Beitrag eingehend und in anderswo so nicht nachzulesender Klarheit deutlich) ist die Briefsammlung als ein „mystagogisches Itinerarium" nach dem Vorbild eines entsprechend schulmäßigen Aufbaus von Reinigungs-, Erleuchtungs- und Vollendungs-/Einigungsweg komponiert.

Der die wissenschaftlichen Abhandlungen abschließende Beitrag steht an Stelle eines leider in diesem Band nicht abgedruckten Vortrags der spanischen Dominikanerin *Silvia Bara-Bancel* über S.s Rezeption der Lehre von der mystischen Sohnwerdung des Menschen bei Meister Eckhart. Gleichwohl schließt der Text des bedeutenden Eckhart-Forschers *Georg Steer* sehr gut an die Thematik des vorangehenden Beitrags an, indem er in Bezug auf die früher gemeinhin Meister Eckhart zugeschriebene Predigt „Adolescens, tibi dico: surge" deutlich macht, wie sehr das Eckhart-Umfeld mit der „cura monialium" und vielerorts (z.B. in Straßburg) auch mit dem Beginentum verflochten war. Wenn S. hier auch ausdrücklich Thesen seines Schülers Franz Josef Schweitzer stark macht, ist zu beachten, dass zwar einzelne der hergestellten Bezüge sehr überzeugend wirken, aber eine Theologie der Beginen und Begarden und erst recht Bezüge zu jener sog. Häresie der Brüder und Schwestern des Freien Geistes (darauf basieren Schweitzers Thesen) historisch äußerst schwer zu belegen sind, worauf in jüngster Zeit u.a. der Historiker Jörg Voigt[2] aufmerksam gemacht hat.

Auch wenn das im Lit-Verlag erscheinende Heinrich-Seuse-Jahrbuch der äußeren Form nach wie eine notdürftige Broschur wirkt (auf der mir vorliegenden Ausgabe wurde auf dem Einband ein blauer Seitenstreifen nachträglich aufgeklebt und löste sich schon nach wenigen Wochen wieder ab), muss man doch sagen, dass inhaltlich in dieser Reihe immer wieder eine gute Arbeit geleistet wurde. Die Beiträge dokumentieren nicht nur die Jahrestagung eines Vereins, sondern können als konsistenter, ertragreicher Forschungsbeitrag gelesen werden.

Aachen Marco A. Sorace

Glatz, Uwe: **Religion und Frömmigkeit bei Friedrich Schleiermacher** – Theorie der Glaubenskonstitution. – Stuttgart: Kohlhammer 2010. 448 S. (Forum Systematik, 39), kt € 49,90 ISBN: 978–3–17–021306–7

Das Buch – die überarbeitete Fassung einer 2009 in Neuendettelsau angenommenen Diss. – stellt Schleiermachers „Reden" von 1799 (Kap. III, 145–272; im Buchtitel unter dem Stichwort „Religion") und seine Glaubenslehre in beiden Fassungen von 1821/22 und 1830/31 (Kap. IV, 273–390; im Buchtitel unter dem Stichwort „Frömmigkeit") in den Mittelpunkt (der Vf. selbst bezeichnet diese Kap. als „Hauptteile" der Arbeit [65]), um daraus eine Theorie der Glaubenskonstitution zu entwickeln.

Vorgeschaltet sind eine ausführliche „Einleitung" (Kap. I, 17–72), die zum großen Teil eine Untersuchung über „Glaube und Glaubenskonstitution bei Martin Luther" darstellt (19–45), sowie ein Kap. (II) unter dem Titel „Schleiermacher als moderner Denker des Christentums" (73–143), das die Entwicklungsgeschichte S.s, sein philosophisches System und die „Grundmotive" seines Denkens behandelt. Ein knappes V. Kap. („Überlegungen zur kontingenten Konstitution des Glaubens", 391–406) sowie ein ausführliches Literaturverzeichnis (407–441) nebst Personenregister runden den Band ab.

Konzeptionell überzeugend ist der Aufbau der Untersuchung nicht in jeder Hinsicht. Die einleitenden Ausführungen zu Luther heben v.a. auf die passive Konstitution des Glaubens ab (40ff), werden aber im weiteren Verlauf nicht wirklich wieder aufgenommen; die Funktion dieses Abschnittes erschließt sich daher nicht recht. Auch die Funktion des II. Kap.s bleibt in gewisser Hinsicht unklar. Einerseits stellt es einen sorgfältig gearbeiteten Überblick über den Forschungsstand dar, der für das Verständnis von S.s Philosophie in jedem Falle nützlich und hilfreich ist (das Literaturverzeichnis belegt, mit welcher Intensität der Vf. die umfangreiche, für einen Einzelnen kaum noch übersehbare Forschungsliteratur aufgearbeitet hat); wesentlich Neues wird hier jedoch nicht geboten. Andererseits bleibt auch dieses Kap. weitgehend funktionslos, da es dann doch zu kurz ist, um einen wirklichen Überblick zu geben (die für die theoretische Grundlegung wichtige Zeit der Hallenser Professur wird auf knapp einer Seite eher nur erwähnt; vgl. 95f), und nur wenige Aspekte in den folgenden beiden Hauptteilen zu den „Reden" und zur Glaubenslehre wirklich aufgenommen werden.

Um ein Beispiel zu nennen: Im IV. Kap. wird der naheliegende Bezug zur Theorie des unmittelbaren Selbstbewusstseins in den Vorlesungen über Dialektik nicht diskutiert, obwohl dieser für die Bestimmung des Verhältnisses von Theologie und Philosophie schon deshalb wichtig ist, weil S. im Gefolge der Glaubenslehre 1822 auch die entsprechenden Abschnitte der „Dialektik" umarbeitet. Die ohnehin fragwürdige, von Dilthey entlehnte Begründung für das II. Kap., man könne S.s Theorie ohne die Biographie nicht verstehen (64), ist wenig stichhaltig, wenn die Ausführungen dieses Kap.s im Hauptteil kaum eine Rolle spielen. Dabei hätte die Versenkung ins biographische Detail durchaus etwas zum Thema beitragen können, wenn statt des Stereotyps vom „Herrnhuter höherer Ordnung" (78f) die Glaubenskrisen des jungen S. und deren theoretische Reflexion, v.a. in den Briefen der Drossener Zeit an den Studienfreund Carl Gustav von Brinckmann, näher betrachtet worden wären.

Originalität kann die Arbeit für das Thema „Theorie der Glaubenskonstitution" beanspruchen (vgl. 62f), das der Vf. anhand von drei „Leitfragen" in einer textnahen Interpretation der „Reden" und der „Glaubenslehre" bearbeiten möchte; es sind die Fragen (1) nach dem Verständnis von Religion, Frömmigkeit und Glaube; (2) nach dem Verständnis von der Entstehung der Religion und (3) nach dem Verhältnis von Notwendigkeit und Kontingenz in der Glaubenskonstitution. Ansatzpunkt hierfür ist die Auseinandersetzung mit der „subjektivitätstheoretische[n] Deutung des Religionsbegriffs" (vgl. 69ff), die von einem „präreflexive[n] Selbstbewusstsein" als einem unhintergehbaren Selbstverhältnis des Subjekts ausgeht, wie dies u.a. von Manfred Frank und Ulrich Barth im Blick auf S. vertreten wurde und wird. Hierbei nimmt der Vf. insofern eine unentschiedene Position ein, als er einerseits das Argument affirmiert, ohne unmittelbares Selbstbewusstsein gerate die Reflexion in einen infiniten Regress, andererseits jedoch zugesteht, dass die Berufung auf Unmittelbarkeit das Verhältnis von Unmittelbarkeit und Vermittlung (Reflexion) nicht mehr vermitteln könne; er spricht daher von einer „Antinomie des Begriffs der Unmittelbarkeit" (208f). Damit bleiben religiöses Leben und Glaubenskonstitution prinzipiell „unbeschreiblich" und „unverfügbar" (210f), was in dem Ausblick des letzten Kap.s zu der These verdichtet wird, die Glaubenskonstitution sei auch für Gott selbst unverfügbar und kontingent: „Gottes Selbstbestimmung zur Liebe schließt jede Form von Zwang oder Manipulation aus." (398)

Die Ausführungen zu den „Reden" und zur Glaubenslehre bestechen v.a. durch die Verbindung von textnaher Interpretation einerseits und einer umfassenden Einbeziehung des Forschungs- und Diskussionsstandes andererseits, auch wenn dabei keine grundlegend neuen Einsichten – wohl aber viele erhellende Beobachtungen im Detail – geboten werden. In Bezug auf die „Reden" hätte man sich wünschen können, dass im Zusammenhang mit der Frage nach der historischen (und historisch kontingenten) Konstitution von Religion tiefergehend auch das Problem behandelt wird, wie S. mit der Pluralität von Religionen umgeht. Widerspricht das für das Christentum in Anspruch genommene Aufhebungsmodell einer „Religion der Religionen" nicht der Kontingenz der Glaubenskonstitution überhaupt? Kein Wort auch zu S.s Abwertung des Judentums als „toter Religion". Die Auseinandersetzung damit könnte zu der nicht unerheblichen Frage führen, ob das von S. in Anspruch genommene Paradigma unvermittelter Subjektivität überhaupt Religionen erklären kann, die ihren Schwerpunkt in objektiven Praxen haben, d.h. ob es überhaupt eine allgemeine Religionsgeschichte begründen kann. Die Glaubenslehre, die es spezifisch nur mit dem christlichen Glauben zu tun hat, gibt hierzu keine weiterführende Antwort.

G.s Diss. ist eine gründliche und fleißige Arbeit, die v.a. diejenigen mit Gewinn studieren werden, welche den Forschungs- und Diskussionsstand zu den angesprochenen Themen kompakt zur Kenntnis nehmen und sich zu eigenen, weiterführenden Überlegungen anregen lassen wollen.

Berlin Andreas Arndt

Sehnsucht Mystik, hg. v. Elisabeth Pernkopf / Walter Schaupp. – Innsbruck/Wien: Tyrolia 2011, 276 S. (Theologie im kulturellen Dialog, 22), brosch. € 24,00 ISBN: 978–3–7022–3151–4

Nach einer aktualisierenden Einleitung der Hg. spannt diese Grazer Vorlesungsreihe den Themenbogen von biblischen bis zu aktuell lebensweltlichen Perspektiven.

Geschickt beginnt die *tour d' horizon* mit einem Beitrag von *Anneliese Selber* zur spirituellen Kultur der Wüstenväter, die nicht zufällig postmodern neues Interesse finden. *Josef Pichler* schreibt „Zur spirituellen Grundkonzeption des Johannes-Evangeliums", freilich ohne historisch-kritische Kontextuierung, und erschließt es als nachösterliche Einladung zu radikaler Jesusnachfolge. Unter dem Leitwort „Sehnsucht" unternimmt *Sigrid Eder* eine entsprechende Spurensuche in den Psalmen. Wenigstens drei Beiträge widmen sich themenzentriert einzelnen Gestalten christlicher Mystik: *Paul Zahner OFM* zu Franz von Assisi,

[2] Vgl. ders., Beginen im Spätmittelalter. Frauenfrömmigkeit in Thüringen und im Reich, Köln: Böhlau 2012, hier bes. 233–269 (Die Stadt und das Bistum Straßburg).

Theresia Heimerl zu Meister Eckhart und Mechthild von Magdeburg im Dialog, *Michaela Sohn-Kronthaler* zu Katharina von Siena. Drei weitere Vorlesungen konzentrieren sich auf liturgische und ästhetische Aspekte: *Basilius J. Groen* zum Vergleich zwischen ostkirchlicher Orthodoxie und Katholizismus, *Hermann Miklas* zur liturgischen Spiritualität im Protestantismus, *Peter Ebenbauer* über „sinnliche Aspekte liturgischer Spiritualität". Anknüpfend an Nicolas Malebranche entfaltet *Elisabeth Pernkopf* Intention und Wirkungsgeschichte seines Grundsatzes, Aufmerksamkeit sei das natürliche Gebet der Seele – bis zu Autoren des 20. Jh.s wie Walter Benjamin, Simone Weil und Paul Celan. Der thematische Durchgang schließt mit lebenspraktischen Überlegungen zu einer „Spiritualität des Leidens" (*Walter Schaupp*) und für eine „Mystik der offenen Augen: am Beispiel der Notfall-Seelsorge" (*Karl-Heinz Ladenhauf, Elisabeth Lienhart*). Ein systematisierendes und perspektivierendes Schlusswort fehlt, ebenso Sach- und Personenregister.

Die Beiträge informieren, dem Anlass und Genus der Texte entsprechend, fundiert und klar. Manche Wertung und Einordnung, z. B. von Meister Eckhart und Mechthild, wirkt in der notgedrungenen Kürze holzschnittartig. Fast immer sind gründliche Literaturangaben zur Weiterarbeit beigegeben. Hervorzuheben ist die selbstverständlich ökumenische Perspektive in Fragestellung und Durchführung, ebenso das Bemühen um den Balanceakt zwischen zugleich zuverlässig rekonstruierender Basisinformation und aktualisierender Übersetzung. Der Leitbegriff „Mystik" bleibt freilich trotz facettenreicher Zitate eigentümlich unentschieden – „Mystik" als „Anspruch eines kultivierten Bezugs zum absoluten Geheimnis", als „Kultivierung von ‚Sehnsucht'" (11) – dies vielleicht auch deshalb, weil eine systematisch-theologische Reflexion auf Begriff, Phänomen und Stellenwert christlicher Mystik insgesamt fehlt. Auch der Unterschied zwischen Sehnsucht und Hoffnung wäre m. E. theologisch zu akzentuieren und im historischen Durchgang wachzuhalten. So bleiben wieder einmal die Gefahr und das Problem, dass Dogmatik und Mystik zueinander nicht kommen (können) wollen, obwohl sie historisch und sachlich so innig zusammengehören. Bei der relativ starken Betonung liturgischer Zusammenhänge erstaunt umso mehr, dass der Zusammenhang von „Mysterium" und „Mystik" nicht eigens entfaltet wird – etwa auf der Linie eines starken Begriffs von „Geheimnis" im Sinne Karl Rahners und Eberhard Jüngels. Sowohl in historischer wie systematischer Hinsicht bleibt zu bedauern, dass die spezifisch neuzeitlichen Figurationen christlicher Mystik seit den Reformationen des 16. Jh.s – gewiss aus Raumgründen – gar nicht zur Darstellung kommen und etwa Michel de Certeaus Interpretationslinie nicht fruchtbar wird. So bleibt in der Gesamtanlage des Bandes doch der Eindruck einer eher assoziativen Reihung ohne die m. E. theologisch gebotene Kraft zur Unterscheidung der Geister. Trotzdem: Unter den inzwischen zahlreichen Hinführungen und Überblicken zum Thema ist dieser Sammelband, dem Anlass und Genus einer öffentlichen Vorlesung entsprechend, einer der besten in der jüngsten Zeit.

Wiesbaden Gotthard Fuchs

Gellner, Christoph: **Westöstlicher Brückenschlag**. Literatur, Religion und Lebenskunst bei Adolf Muschg. – Zürich: Pano 2010, kt. 248 S., pb. € 27,60
ISBN: 978–3–290–22004–4

Seit Jahren gehört der in Luzern lehrende katholische Theologe und Literaturwissenschaftler Christoph Gellner (*1959) zu den produktivsten Vordenkern und Beiträgern zur akademischen Dialogdisziplin von ‚Theologie und Literatur'. Sein Buch „Schriftsteller lesen die Bibel. Die Heilige Schrift in der Literatur des 20. Jahrhunderts" (2004) gehört zu den Basisstudien in diesem Feld. Seit einiger Zeit richtet sich seine Aufmerksamkeit jedoch v. a. auf die Spuren der Weltreligionen in der deutschsprachigen Literatur. 2004 erschien eine erste Übersicht über „Weltreligionen im Spiegel zeitgenössischer Literatur", 2005 eine Einzelstudie über „Hermann Hesse und die Spiritualität des Ostens".

G.s neue Monographie setzt diese Linie fort, widmet sich nun jedoch einem noch lebenden führenden Schriftsteller unserer Zeit: dem Schweizer *Adolf Muschg* (*1934). Mit seinen Romanen, Erzählungen und Essays gilt M. als wichtigster Brückenbauer zwischen unserer westlichen Zivilisation und der kulturell wie religiös fremden Welt des fernen Ostens in Japan und China. Immer wieder werden diese Kulturräume in seinen Werken zum Thema, immer wieder führt er uns Lesende an diese Welten heran. Einerseits zeigt G. deutlich auf, dass M.s Werk als komplexester Fall einer „geistig-spirituellen Osmose" von Ost und West in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur bezeichnet werden kann, eben nicht im Sinne eines – pejorativ konnotierten – Synkretismus, sondern positiv betrachtet im Bild von Osmose. Andererseits kommt man mit M. im Blick auf jegliche Annäherung an die fremde Welt des Ostens aus westlicher Sicht nicht umhin, „auf ihrer irritierenden Unverständlichkeit, Unzugänglichkeit und Unerreichbarkeit" (203) zu beharren.

In drei großen Schritten nähert sich der Vf. seinem Thema: Über „Panoramasplitter" stellt er zunächst den Autor „im Spannungsfeld von Kultur, Politik und Religion" (11) vor. Über M.s Goetherezeption gelangt G. zur Formulierung des Themas, geht es doch darum, wie sich „Asiatisches und Europäisches, Buddhistisches und Christliches zu einem einzigartigen westöstlichen Brückenschlag verbinden" (21). Eingebunden in spannende Rahmenausführungen – etwa zur Frage, wie Religion in der schweizerischen Gegenwartsliteratur allgemein thematisiert wird – wird ein erstes Bild des Autors zwischen den Kulturräumen von Ost und West deutlich.

Die beiden Hauptkap. des Buches folgen im Grundaufbau der chronologischen Entwicklung der großen, für die zugrunde liegende Fragestellung relevanten Romane Adolf Muschgs. Im ersten Hauptteil – überschrieben als „Der Anfang eines Weges ins Offene" – stehen die frühen Romane „Im Sommer des Hasen" (1965) und „Baiyun oder die Freundschaftsgesellschaft" (1980) im Mittelpunkt. In beiden geht es um Reisen von Europäern in den Osten – einmal nach Japan, dann nach China – und beide Male scheitert die versuchte Annäherung an bleibender Fremdheit. Den Textdeutungen werden immer wieder weite Kontexte beigegeben: etwa die Frage, wann und warum es im Westen zu Wellen von Buddhismus-Begeisterung kam, wie sich ein regelrechter „Zen-Snobismus" (76) bei westlichen Intellektuellen herausbildete, gegen den M. energisch anschrieb; wie die Mystik Meister Eckharts als Bindeglied zwischen den Kulturräumen dienen konnte, und vieles mehr. Biographische Informationen über M. werden dabei über drei „Rückblenden" am jeweils relevanten Ort eingespielt – ein methodisches Verfahren, das überzeugend zeigt, warum und wie die Autorenbiographie zur Deutung literarischer Werke eine wichtige Rolle spielen kann.

Der zweite Hauptteil von G.s Buch – benannt als „Spiel mit dem ausgeschlossenen Dritten" – folgt den weiteren Werken M.s vom großen Parzival-Roman „Der Rote Ritter" (1993) über „Sutters Glück" (2001), die Novelle „Das gefangene Lächeln" (2002) bis zu „Eikan, du bist spät" (2005). Interessant zu lesen: Nicht so sehr als Thema, sondern als Form zeigt sich „Die Zen-Dimension des Parzival-Romans" (158). M. beerbt diese Tradition in seiner „bis zur Komplementarität von Gut und Böse" getriebenen „listig-kühnen Überwindung binären Denkens" (ebd.). In den Ausführungen zu „Das gefangene Lächeln" wird noch einmal deutlich, warum M. dem Christentum kaum etwas Positives abgewinnen kann und gerade deshalb die so andere geistige Erfahrung des Osten suchte. Als Kind streng pietistischer Eltern, dann als Schüler eines nicht weniger religiös-strengen evangelischen Internats erfuhr er „Religion als Fremdbestimmung, Moralismus, Ausschließlichkeits- und Alleingültigkeitsdenken" (122), gegen das er innerlich aufbegehren und von dem er sich letztmals in dieser 2002 erschienenen Novelle freischreiben musste – obwohl auch hier bereits mit einer „heiter-gelassenen Abschiedsgeste" (192). Wie sehr die Annäherung an die Welt des Ostens immer wieder scheitern muss, das thematisiert schließlich der „Eikan"-Roman von 2005, wenngleich auch er sich am Ende „doch noch zu runden" (206) vermag. So scheint sich M.s „Einstellung zum Religiösen" in seinem letzten Lebensviertel tatsächlich noch einmal zu verändern, ist ihm Religion zumindest „nicht mehr so gleichgültig" (213) wie in früheren Phasen.

Dass G.s Buch ein Ergebnis langjähriger intensiver Auseinandersetzung mit dem Werk M.s und den darin aufscheinenden Kontexten ist, wird immer wieder deutlich. Hier schreibt ein Autor über ihm innig Vertrautes, von daher kann er sein Thema souverän und packend entfalten. Neben den Romanen werden so Quellen berücksichtigt, die bislang entweder gar nicht oder kaum zugänglich waren. G. hat Grundlagenarbeit betrieben, er berücksichtigt Briefe aus Archiven, kaum zugängliche frühe Texte (Dissertation, Vorträge, Predigten, öffentliche Gespräche) M.s, aber auch Erinnerungen an eigene Gespräche mit dem Autor. So entsteht ein dichtes und kenntnisreiches Porträt, das künftig zu einem unverzichtbaren Schlüssel zum Werk Adolf Muschgs gehören wird. Gleichzeitig liegt hiermit eine Modellstudie über die Darstellung von Weltreligionen in westlicher Literatur vor, die ebenfalls hohe Maßstäbe setzt.

Rückfragen? Eher eine Perspektive des Mit- und Weiterdenkens möchte ich benennen. Ein Gedanke, der in G.s Studie völlig zu Recht nicht im Blickfeld liegt, aber dennoch an M.s Werke herangetragen werden kann: Welchen repräsentativen Wert hat das literarische Werk von Adolf Muschg? Tatsächlich ist es u. a. ein „Abgesang auf eine untergegangene protestantische Lebenswelt, deren mentalitätsprägende Nachwirkungen längst vergangen sind" (195). M.s – völlig authentisch geschilderte – christliche ‚Gottesvergiftung' steht für eine Generationserfahrung, die es heute so kaum noch gibt. Das heißt aber auch, dass sein Weg einer rabiaten Abwendung vom qualvoll ererbten Christentum hin zur Suche nach einer anderen spirituellen Welt (so unerreichbar sie letztlich bleibt) kaum noch als Modell für andere gelten kann.

Zwei Dimensionen in Leben und Werk M.s sind demnach kaum dazu geeignet, als allgemeine Bausteine für interkulturell-interreligiöse Lernprozesse zu fungieren. Zunächst wird es diese *Motivation*

zur Zuwendung zu einer Fremdreligion kaum noch geben: die therapeutische Suche nach Befreiung und Neuorientierung. Zum anderen setzt das *Inter*-Religiöse eine bleibende Beheimatung in der eigenen Tradition voraus, von der sich M. ja gerade – verständlicherweise – befreit und lossagt. Was bleibt? Vor allem seine tastende Annäherung an die so ganz andere Welt des Ostens, seine Verschmelzung west-östlichen Denkens und Schreibens sowie seine Warnung vor der Annahme, das Andere letztlich zum Eigenen machen zu können, sind so grundlegende Spuren eines möglichen religiösen Lernprozesses im Gefolge der Romane Adolf Muschgs.

Augsburg Georg Langenhorst

Interreligiöser Dialog

Religionen und Religionsfreiheit. Menschenrechtliche Perspektiven im Spannungsfeld von Mission und Konversion. Judentum – Christentum – Islam. Bamberger Interreligiöse Studien, hg. v. Marianne Heimbach-Steins / Heiner Bielefeldt in Kooperation mit der Deutschen Kommission Justitia et Pax. – Würzburg: Ergon 2010. 206 S., pb. € 32,00 ISBN: 978–3–89913–729–3

In dem vorliegenden Band werden ausgewählte Beiträge eines Symposiums mit gleichem Titel, das im Februar 2009 stattgefunden hat, veröffentlicht. Das Symposium stellte die Abschlussveranstaltung des Arbeitskreises der Deutschen Kommission Justitia et Pax dar, die sich in den vorhergehenden fünf Jahren schwerpunktmäßig mit der Bedeutung des Menschenrechts auf Religionsfreiheit für Kirchen und Staaten beschäftigt hatte. Der Band spiegelt nicht nur die Arbeit der Kommission wider, sondern erweitert sie in mancherlei Hinsicht. So kommen neben katholischen Theologen auch Vertreter des Islams, des Judentums, der Orthodoxie und des evangelikalen Christentums sowie Politik- und Sozialwissenschaftler und ein Repräsentant der Vereinten Nationen zu Wort.

In den jeweiligen Beiträgen stellt die Frage, wie verschiedene Religionsgemeinschaften mit dem säkularen Recht auf Religionsfreiheit und den damit verbundenen Phänomenen der Mission, Konversion und dem religiösen Pluralismus umgehen können oder sollten, das leitende Thema dar. Die Schwierigkeiten, die sich aufgrund dieser Freiheit für den Wahrheitsanspruch, der in fast allen Religionen präsent ist, ergeben, werden besonders beleuchtet.

Thomas Schirrmacher erklärt in diesem Zusammenhang, dass christliche Kirchen und Staaten, die vom Klerus beeinflusst waren, die Religionsfreiheit lange Zeit abgelehnt haben und dass sich dies erst als Folge der französischen Revolution in einigen Teilen der Welt geändert hat (113).

Heiner Bielefeldt führt diesen Gedanken weiter, indem er drei Stufen der zunehmenden Akzeptanz der Religionsfreiheit durch die Kirchen anführt. Auf der ersten Stufe, so B., nehmen die christlichen Institutionen die Religionsfreiheit lediglich hin, auf der zweiten Stufe begreifen sie sie und auf der dritten verstehen sich die Kirchen als Wächterinnen der Religionsfreiheit. Wie *Gerhard Robbers* betont, ist die Religionsfreiheit erst dann stabil, wenn die Kirchen diese dritte Stufe erreicht haben. Da alle Autoren des Bandes auf verschiedene Art und Weise dafür plädieren, dass Glaubensgemeinschaften die Religionsfreiheit befürworten und unterstützen sollten, kann davon ausgegangen werden, dass die vorliegende Publikation einen Beitrag dazu leisten will, die Religionsfreiheit in Deutschland und weltweit zu stabilisieren.

So werden zwei Fallbeispiele diskutiert, in denen religiöse Gruppen oder Institutionen sich nicht nur für ihr eigenes Recht, missionieren und Konvertiten aufnehmen zu können, einsetzen, sondern auch für das anderer Glaubensgemeinschaften. *Thomas Schirrmacher* erklärt, dass sich die Evangelische Allianz bereits seit ihrer Gründung Mitte des 19. Jh.s für eine sehr liberal definierte Religionsfreiheit engagierte und aus diesem Grund Repräsentanten zum türkischen Sultan und an den russischen Zarenhof entsandte, deren Anliegen es war, größere Freiräume für die Christen in den jeweiligen Staaten zu erwirken. S. unterstreicht an dieser Stelle, dass sich die Allianz bewusst nicht nur für ihre eigenen Mitglieder, sondern für die aus ihrer Sicht am meisten hilfebedürftigen Gemeinschaften eingesetzt hat (119).

Außerdem bespricht *Johannes Müller* die Religionsgeschichte und die aktuelle Position der Glaubensgemeinschaften in Indonesien. Er erwähnt, dass die Bevölkerung des Landes mehrheitlich muslimisch ist und dass der Staat sich nicht als ein säkularer versteht, aber trotzdem den Islam nicht zur Staatsreligion erklärt hat. Laut M. gibt es keine nennenswerten religiösen Spannungen innerhalb der indonesischen Gesellschaft und die katholische Kirche konnte sich in Indonesien besonders im 20. Jh. gut entfalten.

Islamisch geprägte Länder werden von mehreren Autoren als solche bezeichnet, die die Religionsfreiheit stark einschränken. *Robbers* schreibt in diesem Kontext, dass z.B. in Brunei, Mauretanien, Saudi-Arabien und im Sudan der Austritt aus dem Islam strafrechtlich geahndet wird (41). *Stephan Ackermann* ergänzt, dass die Organisation der Islamischen Konferenz seit einigen Jahren mehrmals Vorschläge zur Bekämpfung von „Religionsdiffamierung" in die Menschenrechtsgremien der Vereinten Nationen eingebracht hat, die von den EU-Mitgliedsstaaten und anderen westlichen Ländern bislang immer abgelehnt wurden (9).

Bülent Ucar argumentiert jedoch sehr einleuchtend, dass diese Intoleranz nicht zwingend aus dem Islam hergeleitet werden muss. Er zeigt auf, dass viele der ersten Muslime vom Christentum zum Islam konvertiert waren und dass in beiden Religionen erzwungener Glaube als bedeutungslos angesehen wird (158). U. liefert so ein stichhaltiges Argument für die Religionsfreiheit aus islamischer Perspektive. Ergänzend hierzu wird in mehreren Kap.n darauf hingewiesen, dass auch der Vatikan die Menschenrechte lange Zeit verurteilt und erst im Zuge des II. Vatikanischen Konzils gut geheißen hat.

Indem die Religionsfreiheit im Kontext von Mission und Konversion aus unterschiedlichen Perspektiven beleuchtet wird, leistet der Band einen wichtigen, zeitgemäßen und praxisbezogenen Beitrag zur wissenschaftlichen Literatur, da genau die Anwerbung von neuen Mitgliedern und die Aufnahme von Konvertiten oft zu Spannungen zwischen Religionsgemeinschaften bzw. den sie unterstützenden Staaten geführt haben und auch derzeitig führen. Die Autoren greifen dabei viele der Argumente, die in diesem Kontext gegen die Menschenrechte und die Religionsfreiheit angeführt werden, auf und entkräften sie überzeugend.

Allerdings ist hierbei zu bemerken, dass die Autoren eine politisch sehr korrekte Herangehensweise gewählt haben und die aktuelle Definition der Menschenrechte implizit als gut und unveränderbar verstehen. Sie sind deshalb nicht in der Lage, der Kritik, die z.B. vom Moskauer Patriarchat der Russisch-Orthodoxen Kirche ausgeht, wonach die Menschenrechte zu individualistisch seien und die bestehenden kollektiven Identitäten untergrüben, etwas entgegenzusetzen. Ganz im Gegenteil wird der Eindruck, dass die säkularen Menschenrechte den Individualismus fördern, durch den Band bestätigt. Es wird dabei nicht diskutiert, warum es kein offizielles Recht auf den Schutz einer bestimmten kulturellen Gruppenidentität gibt und ob es sinnvoll wäre, ein solches einzuführen. Es wäre wünschenswert gewesen, wenn diese Frage wenigstens am Rande reflektiert worden wäre.

Erfurt Katja Richters

Pratt, Douglas: **The Church and other Faiths**. The World Council of Churches, the Vatican and Interreligious Dialogue. – Bern u.a.: Peter Lang 2010. 386 S. (European University Studies. Series 23: Theology, 906), pb. € 71,80 ISBN: 978–3–0343–0454–2

Theological books that exhibit deep historical awareness coupled with trenchant analysis are somewhat rare commodities. In this regard, Douglas Pratt's historical overview and theological critiques of the themes, roles, attributes, and meanings of interreligious dialogue within various offices and major documents of the World Council of Churches and the Roman Catholic Church ("through the Vatican", 17) deserve praise. Particularly fruitful is P.'s attempt to trace the key points, aims, and goals of "theology *for*, *in*, and *after* dialogue" (325). These three "elements or conceptual 'moments'" (344), with their interdependent and distinctive attributes, are presented as "the sum of a theology *of* dialogue" (325). Some curious structural and thematic choices, however, need to be addressed below.

Emblematic of the author's cognizance of historical trajectories is his analysis of a statement of Pope Paul VI's in October 1965 that the Council "'reaffirms that the true religion, that desired by God, is one alone; it is the one we have the good fortune and the obligation to practice' and yet at the same time 'we must respect other religions whatever they contain of the good and true, and must treat their followers well and love them.'" P. astutely comments: "The dialectic of dialogue had now fully emerged: on the one hand, an inclusively encompassing openness; on the other, a proclamation of exclusive self-assertiveness. This dialectical tension recurs throughout, and arguably, has not been adequately resolved; it remains a pressing theological issue." (190; elsewhere he refers to it as a "deeply embedded problematic", 239.)

Additionally lucid questions and analysis include his comment: "Change as a result of dialogue need not be radical; but if it is entirely absent, did dialogue really take place?" (336). Highlighting Wesley Ariarajah's contention that "the Church is a 'serving community in a world that God is saving'", P. correctly remarks: "To be sure, Ariarajah laid out a potential framework for the development of a theology of and for dialogue. But it is a foreshadowing: it is not itself the real task: that had (and has) yet to be engaged in by the WCC." (105)

While a final postscript is added on developments after the year 2000, the book is predominantly focused on key interreligious dialogue events and texts leading to the end of the second millennium. For a work published in 2010, the limitation is surprising (and somewhat undermines a salient question in the first chapter: "What has occurred down to the present time?", 17). Also curious is the choice to limit textual discussion of the Jewish-Catholic dialogical relation-

ship because such a task would "require a study of its own" (274) and because P. limits his discussion of Vatican offices predominantly to the Pontifical Council for Interreligious Dialogue. As he writes: "The Catholic Church's relation with Jews is within the province of another dicastery – on ecumenical relations – which has not been the subject of the present investigation." (273) Unfortunate theological and structural gaps arise as a result. Paying only "some minimal recognition" (272) to the Catholic-Jewish relationship is problematic because the Vatican's views of Judaism are the theological foundations for any of its pronouncements upon and relations with all other non-Christian faiths. It is within the Magisterium's ultimate explanation of Romans 9–11 regarding God's eternal covenant with the Jewish people (which John Paul II famously declared "never revoked by God" in Mainz in 1980) that will determine not only the Catholic view of the Other but crucial, core elements of Catholic faith itself. Such core elements – including Christology, pneumatology, soteriology, the sacraments, evangelizing, and ecclesiology – will need ongoing critique and development within our post-Vatican II, pluralist, globalised, and secular (or post-secular) worlds. If one looks at the Congregation for the Doctrine of the Faith's *Dominus Iesus* or its "Doctrinal Note on Some Aspects of Evangelization" as definitive recent statements of the Magisterium on interreligious dialogue, mission, and Catholic identity and faith, the former declaration is cursorily examined in P.s text and the latter is not mentioned.

While the penultimate chapter introduces and begins to elaborate the author's support of what he calls "*transcendental dialogue*, or the dialogue of *intentional cognitive* (i.e., theological or ideological) *engagement*" (333), insufficient space is allotted for what could be a very promising term. Transcendental dialogue is a model of dialogue (or "next step", 332) that embodies the "three conceptual moments of dialogue" referred to above but is particularly linked with the "third moment, theology *after* dialogue." Such a model wants to maintain sufficient space for stated religious convictions along with mutual critiques, "questioning and respect" (343). It is an interfaith engagement (P.'s preferred term over dialogue) which supports and encourages the possibility of "enriching change" (335). Further development and testing of the term is still needed, however. In this light, the historical chapters could have been shortened to provide ample space to examine and assess the author's own interesting and engaging material.

In essence, one almost has two different books here, merged into one. The first is a detailed, historical account of the WCC and Vatican's grappling, waffling, defining, redefining, minimizing, developing, and recontextualizing of the scope, purpose, and themes of interreligious dialogue. The second work is contained within the 25-page, penultimate chapter, which seeks to advance our current understanding of interreligious dialogue and engagement with the term *transcendental dialogue*. Hopefully, the author can expand and develop this term in another study, but one that better balances the theologically historical material with his own, distinctive, theologically-rich analysis and ideas.

Dublin Peter Admirand

Integration religiöser Pluralität. Philosophische und theologische Beiträge zum Religionsverständnis in der Moderne, hg. v. Hans-Peter Großhans / Malte Dominik Krüger. – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2010, 240 S., € 38,00 ISBN: 978–3374028108

Das vorliegende Buch, bestehend aus 15 Beiträgen, geht auf eine Tagung im Rahmen des Exzellenzclusters „Religion und Politik in den Kulturen der Vormoderne und der Moderne" zurück, die im Januar 2010 an der Ev.-Theol. Fak. der Univ. Münster stattgefunden hat. Beachtenswert ist die Vielfalt der Referenten/Autoren aus Kroatien, Bosnien, Tschechien, Schweden und Deutschland. Damit werden von vornherein plurale Gesichtspunkte in möglichst breiter Weise integriert. Drei thematische Schwerpunkte bilden den Rahmen, nämlich zunächst die gesellschaftstheoretische Frage nach dem Umgang mit religiösen Absolutheitsansprüchen und die nach einer sinnvollen rechtlichen Ausdifferenzierung, sodann die kritische aufklärungsphilosophische Rückfrage nach der prinzipiellen Notwendigkeit von Religion und schließlich religionstheologische Erörterungen, wie sich einzelne Religionen *konkret* zueinander verhalten.

Im Eröffnungsbeitrag von *Hans-Peter Großhans* wird kritisch dem Begriff der Toleranz nachgegangen, welcher durch seine Geschichte letztlich zugunsten von *Anerkennung* und *Respekt* zu überwinden ist. Toleranz setzt asymmetrische Verhältnisse und ist mit Machtfunktionen korreliert. Gleichwohl dürfen inhaltliche Fragen nicht einem Relativismus unterliegen. Es müsse auch vehemente Intoleranz geben, nämlich dort, wo Verletzungen von Menschenrechten und somit von Selbstbestimmung, Selbstständigkeit und Selbstverantwortung des menschlichen Individuums stattfinden. Gott selbst fungiere intolerant gegenüber „Gewalt, Konfrontation [!] und Ungerechtigkeit" (27). Es scheint mir jedoch, dass die hier vertretene Sicht, die historischen Gewaltübergriffe seitens des Christentums als „höchstens an einzelnen Momenten der Geschichte" (24) auftretend darzustellen, doch etwas gewagt ist.

Samir Arnautović geht insbes. mit Blick auf südosteuropäische Staaten in durchaus polemischer Weise dem schwierigen Ineinander von Politik und Religion nach. Er resümiert, dass „Politik religiös ideologisiert" (31) wird und damit als „religiöse Politik" (34 u. ö.) einer modernen demokratischen Gesellschaft entgegensteht. Somit komme es wieder zu dogmatischen Verhältnissen, in welchen nicht „Integration und Verständnis", sondern „Abschaffung der Anderen und Bestätigung der eigenen Übermacht" (34) das Leitziel darstelle: „Alles endet damit in der Religion als einer Theodizee der Politik." (34) Der „Mangel an Geist", welcher in der Politik zu beobachten ist, manifestiere sich im „schlechten Geschmack" (37). „Religiöse Politik" ist eine Krankheit, „gegen die keine Gesellschaft immun ist" (38). Die spitze Stilistik des Beitrags ist m. E. an bestimmten Stellen überzogen, lässt aber auch gut die gesellschaftspolitische Abkünftigkeit erkennen.

Der Beitrag von *Tomislav Zelić* begreift extreme Phänomene wie Rassismus, Fundamentalismus, Terrorismus oder Xenophobie im Anschluss an Freud und Castoriadis als zugespitzten „Ausdruck des narzisstischen Wunsches nach totaler Inklusion und Intoleranz gegen Differenz" (39). Damit fungieren sie als narzisstisches Bedürfnis nach „Alleinheit und Allmacht" (49). „Bürger- und Menschenrechtsverletzungen verdienen" aber „Intoleranz gegen Differenz" (52), während „Indifferenz gegen Differenzen [...] Resignation vor dem postmodernen Relativismus" (53) darstellt. Im interreligiösen Dialog entspreche der psychoanalytischen Perspektive lediglich die Empathie (54) und es bleibt zu fragen, inwiefern religiöse Systeme pluralismus- und modernitätsfähig sind.

Christian Polke eruiert, ob eine Implementierung des Rechtspluralismus in das staatliche Rechtssystem einen Weg zur Integration religiöser Pluralität darstellen könne, wobei er selbst eine vorsichtige Öffnung anvisiert. Integrationsbemühungen müssen sich aber daran messen, inwiefern ihnen eine friedliche Inklusion von Minderheiten in die Mehrheitsgesellschaft gelingt, die gleichwohl Dissenspflege zulässt (64). P. denkt dabei primär an das Zivil- und das Verwaltungsrecht. An einigen Beispielen zeigt P., worauf bei einer solchen Öffnung zu achten ist.

Jutta Sperber rekurriert in ihrem Beitrag auf zwei christlich-muslimische Dialoge des Ökumenischen Rates der Kirchen (1992 u. 93) mit Blick darauf, wie sich islamisches Recht in Bezug auf die Integration von Nichtmuslimen in islamischen Staaten und von Muslimen in säkularen Staaten ausnimmt. Dabei wird eine Reihe von Schwierigkeiten auf beiden Seiten sichtbar. Gewisse Grundsätze und Prinzipien scheinen zwar wechselweise zu gelten, veritable Unterschiede liegen aber im Detail. Der Beitrag von *Simone Sinn* widmet sich dem indonesischen Diskurs hinsichtlich religiöser Vielfalt, welcher sowohl von Legitimierungs- als auch von Limitierungsprozessen begleitet ist. Plädiert wird für die Anerkennung eines religiösen Pluralismus mit eigenen religiösen Gestaltungsspielräumen und damit für eine Durchbrechung von Exklusionsdynamiken.

Andreas Arndt konzentriert sich auf die Frage der Identität der Religionen mit Rekurs auf Schleiermacher und Hegel. Problemhintergrund ist, dass die Aufhebung der historischen Religionen in eine natürliche oder moralische Religion die Identität derselben zerstört, wenngleich ein Gemeinsames aller Religionen anzunehmen ist. Umgekehrt haben auch universale Religionen Exklusionsparameter, die wiederum eine Integration unterlaufen. Schleiermacher möchte der Identität der historischen Religionen gerecht werden, befindet sich jedoch mit der Vorstellung, das Christentum sei als „Religion der Religionen" zu verstehen (119), in einer argumentativen Schwierigkeit. Hegel verfolgt die radikale Historisierung weiter, sodass die Religionen letztlich als Stufen der Selbsterfassung des Geistes rangieren. Der Aufhebung der Religionen in den philosophischen Begriff entspricht die rechtliche Integration von Religionen bei gleichzeitiger Vergleichgültigung der jeweiligen religiösen Geltungsansprüche gegenüber dem Staat.

Auch *Malte Dominik Krüger* greift analoge Überlegungen im Anschluss an Pannenberg und Wagner auf. Er plädiert für einen „aufgeklärten Inklusivismus" (125), der sich genuin aus einer protestantischen Perspektive ergebe. Der Protestantismus könne somit auch in anderen Religionen ein akzeptables Verständnis des Absoluten entdecken, welches jedoch im Medium der Vernunft thematisch werden müsse. Die sehr luzide Darstellung wird mit sieben Thesen abgeschlossen, die für einen verantwortlichen und aufgeklärten Diskurs stehen und entsprechende Leitlinien darreichen.

Dafne Vidanec orientiert sich an Charles Taylors Überlegungen, wie sich Religion unter aktuellen Bedingungen ausnimmt, wobei einerseits auf die moralischen Implikationen der Säkularisierung und auf ihre Rückwirkungen hinsichtlich dessen, was wir denken und wie wir handeln, Bezug genommen wird, andererseits auf Taylors These einer dreifachen Säkularisierung. Allerdings ist Taylors Konklusion, Religion sei gemäß der dritten Säkularisierungsthese eine „extra option" (153), doch noch recht abstrakt.

Ivana Nevesinjac beschäftigt sich mit Goethes Pantheismus. Dabei wird Goethes Kritik an einer einseitig rationalistischen Herangehensweise an die Natur herausgearbeitet und sein Pantheismus stellt sich als Explikation seines Natur- und Weltbildes dar. Goethes eigene Religionskritik verbindet sich mit einer

ausgeprägten Toleranzidee. *Petr Gallus* rekonstruiert Tillichs Rede vom „Gott über Gott", welche letztlich für die Unverfügbarkeit Gottes stehe und somit alle Symbolisierungen zum Sein-Selbst hin transzendiere, obwohl Unbedingtes immer nur in symbolischer Rede ausgesagt werden kann. Der inhaltliche Beitrag zum Ausgangsthema des Sammelbandes kann zwar vermutet werden, wird aber nicht eigens thematisiert.

Jure Zovko rekurriert noch einmal auf Hegel und damit auf den Gedanken der Aufhebung der Religion in das Selbstbewusstsein des Geistes, wobei das Christentum als „Religion der Freiheit" als Dreh- und Angelpunkt für eine moderne europäische Gesellschaft verstanden wird. Der Säkularisierungsbemühung Lessings geht *Vahidin Preljević* nach, wobei insbes. das Aufgeben einer Statuierung der endgültigen Wahrheit im Mittelpunkt steht. *Nasar Šečerović* verfolgt gnostisch-faustische Motive in der Moderne, und zwar im Blick auf die Krise des Selbst und die neuzeitlichen Herkunftsbedingungen. Die Überwindung des Gegensatzes des gnostischen Erkennens wird anhand des Werkes „Tod des Vergil" von Hermann Broch rekonstruiert. In einem abschließenden Beitrag geht *Philipp David* im Rekurs auf Ramon Llull der Trinitätstheologie und der Inkarnation als scheinbar auch für Juden und Muslime vernünftiger Option nach. Damit soll zugleich ein Beitrag zur natürlichen Theologie geleistet werden.

Der vorliegende Band ist durchaus lesenswert, wenngleich m. E. die Qualität der Beiträge variiert. Die in diesem Band verhandelten Fragestellungen regen zu weiteren fortführenden Diskursen an, die zwar häufig anvisiert werden, aber leider nur zu selten zu konkreten Entscheidungen führen.

Wien Andreas Klein

Orientierung Weltreligionen, hg. v. Klaus Ebeling. – Stuttgart: Kohlhammer 2010. (X) 213 S., kt € 16,00 ISBN 978–3–17–021504–7.

In diesem von Klaus Ebeling hg. Sammelband[1] werden fünf große religiöse Traditionen vorgestellt und hinsichtlich ihrer ethischen Ausrichtungen beschrieben. Ziel ist es, „Orientierungswissen und Orientierungskompetenz [zu] verbessern und [...] Handlungskompetenz in von Diversität geprägten Kontexten [zu] erhöhen", so *Ernst-Christoph Meier*, Direktor des Sozialwissenschaftlichen Instituts der Bundeswehr, im Vorwort (IX). Ursprünglich für die Verwendung innerhalb der Bundeswehr konzipiert, richtet sich das Buch auch an Leser in Schulen, Gemeinden und Erwachsenenbildung. Es handelt sich nicht nur um eine religionshistorische Darstellung; geschichtliche Abrisse und religiöse Praxis sind kurz gehalten. Mindestens ebenso viel Raum ist den ethischen Grundlagen der besprochenen Traditionen gewidmet.

Nach einer Einführung von *Klaus Ebeling*, Projektleiter für den Forschungsschwerpunkt Militär, Ethik und Innere Führung am Sozialwissenschaftlichen Institut der Bundeswehr, werden im Hauptteil Judentum, Christentum, Islam, Hinduismus und Buddhismus behandelt. Allen Beiträgen liegt ein flexibles Raster zugrunde: Unter der Überschrift „Grundverständnis" werden Name, Ursprung, Verbreitung, zentrale Schriften und Überzeugungen sowie religiöses Leben kurz erläutert. Anschließend werden das ethische Grundprofil und ethische Orientierungen dargestellt, d. h. die „konkrete[n] Gestalten sittlichen und moralischen Lebens" (5). Jeder Beitrag schließt mit Ausführungen zu interreligiösen Perspektiven. Die Gewichtung der Abschnitte ist mit einer Ausnahme relativ ausgewogen: Das Christentum wird gleich zweimal besprochen, obwohl man meinen sollte, dass die angesprochene Zielgruppe diese Religion am besten kennt und eher an fremden Traditionen interessiert ist.

Bei einer derart kompakten Darstellung ist es unvermeidlich, Zusammenhänge verkürzt oder vereinfacht darzustellen bzw. sie ganz unerwähnt zu lassen. Dies ist in aller Regel von den Autoren wohl durchdacht und begründet. Nur vereinzelt hätten Sachverhalte berücksichtigt oder besser differenziert werden können, wie z. B. *Walter Homolkas* Hinweis darauf, dass der Islam bzgl. der Frage nach dem Umgang mit der Moderne vom Judentum lernen könne (41). *Stephan Conermann* dagegen widmet Osama bin Laden und den Anschlägen vom 11. September 2001 vergleichsweise viel Aufmerksamkeit (123f). Auch wenn dies wohl dem vermuteten Leserinteresse geschuldet ist, besteht die Gefahr, dass es zu einem verzerrten Blick beiträgt, der ja gerade vermieden werden sollte.

Im Epilog unternehmen *Hermann Schrödter*, ehemals Prof. für Religionsphilosophie an der Univ. Frankfurt am Main, und *Klaus Ebeling* eine „philosophische Begriffsklärung" des Terminus „Religion", die auf folgende Definition hinausläuft: „Religion ist Ausdruck und Erscheinung des Bewusstseins radikaler Endlichkeit der menschlichen Existenz und deren realer Überwindung" (199).

Der Epilog mag angesichts der Zielsetzung des Bandes eher zweitrangig sein, er ist aus religionswissenschaftlicher Sicht jedoch entschieden kritikwürdig. Die Ankündigung, eine „Antwort auf die Frage ‚Was ist Religion?'" zu präsentieren (199), ist zwar reizvoll, aber äußerst ambitioniert – ist man sich doch in der Religionswissenschaft einig, dass eine Definition des Begriffs „Religion" äußerst schwierig, vielleicht sogar unmöglich ist. Zu kritisieren ist besonders, dass mit Hilfe dieser Definition zwischen „Formen und Scheinformen von Religion" getrennt werden soll (201), was letztendlich auf eine normative Setzung hinausläuft. Dies kann intendiert sein, läuft aber dem deskriptiven Charakter eines Einführungswerkes zuwider. Die neueren Entwicklungen in der Religionswissenschaft (z. B. die kulturwissenschaftliche Wende) wurden von den Autoren offenbar nicht rezipiert. Sie zitieren Werke, die in der Religionswissenschaft nur noch aus fachgeschichtlichen Gründen relevant sind (z. B. Joachim Wachs Habil.schrift von 1924 [!] und Eliades *Geschichte der religiösen Ideen*).

Das für die Darstellung der ethischen Orientierungen verwendete Raster bietet zwar einen guten Überblick und Anknüpfungspunkte für Vergleiche. Fraglich ist aber, ob es überhaupt universal anwendbar ist. Deshalb wird der Abschnitt von einigen Autoren dankenswerterweise spezifisch angepasst; so ergänzt z. B. *Manfred Hutter* in seinem Beitrag zum Buddhismus die Rubrik „Mönche und Laien". Oft beschränkt sich die Auswahl der interreligiösen Perspektiven auf nur wenige Blickwinkel. Es wäre sicher aufschlussreich gewesen, das Verhältnis möglichst vieler religiöser Traditionen untereinander zu beleuchten – denn in einer religiös pluralen Gesellschaft haben alle Religionen einander etwas zu sagen.

Positiv fällt auf, dass an vielen Stellen Fachbegriffe erklärt werden; dies kommt sicherlich der angesprochenen Zielgruppe entgegen. Nützlich sind auch die übersichtlichen Zeittafeln und Auszüge aus Primärquellen, die Literaturhinweise und Internetadressen sowie die Tabellen und Übersichten im Anhang, welcher zudem durch einen Index hätte bereichert werden können. Das hätte den Nutzwert des Buches als Orientierungshilfe stark erhöht, auch wenn der Anspruch eines Nachschlagewerks explizit nicht erhoben wird (Vorwort, X).

Die Beiträge sind teils von Angehörigen der vorgestellten Religionsgemeinschaft, teils von Außenstehenden geschrieben. *Ebeling* legt dem Leser deshalb nahe, auf „Spurensuche" zu gehen, um diesen feinen Nuancen der Selbst- und Fremdbeschreibung nachzuspüren (6). Dies stellt die fachlich nicht gebildete Zielgruppe sicher vor einige Herausforderungen.

Angesichts der zahlreichen bereits erschienenen Einführungen in Geschichte und Ethik der sog. „Weltreligionen" stellt sich die Frage, worin der Neuigkeitswert des hier besprochenen Bandes liegt. Potential hätte darin gelegen, eine Einführung speziell für Angehörige der Bundeswehr zu schreiben und dabei auf die Bedürfnisse angehender Offiziere einzugehen – dies wurde mit der Ausweitung der Zielgruppe auf einen breiteren Leserkreis aber nicht umgesetzt, weshalb der Sammelband im Grunde nichts essentiell Neues bietet. Dennoch ist das Buch für die angedachte Verwendung in Schulen und Gemeinden insgesamt nützlich und kann dazu beitragen, die Orientierungskompetenz der Leser zu erhöhen. Insbes. die Darstellung der religiösen Traditionen im Hauptteil des Buches dient diesem Zweck, sofern Leser neben religiöser Praxis und Geschichte v. a. an ethischen Positionen hinsichtlich aktueller Problemfelder interessiert sind. Die vor- und nachgestellten philosophischen Betrachtungen sind aber – und dies merkt *Meier* selbst einschränkend an (Vorwort, X) – relativ komplex und dem Kenntnisstand der Zielgruppe wahrscheinlich nicht angemessen. Eine zielgruppenspezifische und innovative Einführung, die zudem auf dem neuesten Stand der religionswissenschaftlichen Forschung ist, wird mit dem Sammelband daher nicht vorgelegt.

Münster Judith Stander / Martin Radermacher

[1] Den Rez. stand die erste Aufl. von Juli 2010 zur Verfügung; im Dezember 2010 ist eine zweite, durchgesehene Aufl. erschienen.

Ethik

Bauschke, Martin: **Die Goldene Regel**. Staunen – Verstehen – Handeln. Berlin: EB-Verlag 2010. 254 S., ln € 22,80 ISBN: 978–3–86893–030–6

Es ist ein verdienstvolles Unterfangen, sich der „Goldenen Regel" eigens in einer Monographie zuzuwenden, wie dies der Theologe und Religionswissenschaftler Martin Bauschke, Leiter des Berliner Büros und langjähriger Mitarbeiter der „Stiftung Weltethos", tut. Neben dem Humanitätsprinzip („Jeder Mensch muß menschlich behandelt werden") gehört die „Goldene Regel" zu den beiden Prinzipien, die in der „Erklärung zum Weltethos" des Parlaments der Weltreligionen in Chicago 1993 als elementare Prinzipien bzw. als „unverrückbare, unbedingte Norm für alle Lebensbereiche" (163) benannt werden. In der

Diskussion um das Weltethos-Konzept zeigte sich bereits in den 1990er Jahren, dass die Berufung auf die „Goldene Regel" als moralischen Maßstab eines beträchtlichen Aufwands an Präzisierung bedarf. Dieser Aufgabe widmet sich B., der eine „umfassende Darstellung dieser Maxime des Handelns" (11) intendiert.

Die Trias „Staunen – Verstehen – Handeln" im Untertitel des Buches gibt dessen Aufbau exakt wieder. Diese Disposition verrät eine gewisse Parallelität zum Schema ethischer Urteilsbildung, wie es etwa D. Ritschl als Dreischritt aus erstens Wahrnehmung des Problems, zweitens Reflexion über die Beurteilungs- und Handlungsmöglichkeiten und schließlich drittens Verifikation der gewählten Möglichkeiten beschrieben hat.

Ins Staunen, bisweilen gar ins Raunen über die seit der Achsenzeit feststellbare weltweite, kulturübergreifende Verbreitung der „Goldenen Regel" in der Politik (19–26), im Alltag der Menschen (27–30), in den verschiedenen Religionen (31–60) und schließlich in der philosophischen Ethik (61–85) gerät B. im ersten Teil (A), dessen Quintessenz mit dem Diktum des US-amerikanischen Moralphilosophen Marcus G. Singer wiedergegeben wird: „Die nahezu universale Akzeptanz der ‚Goldenen Regel' und ihre Verbreitung durch Personen von beträchtlicher Intelligenz und doch ganz unterschiedlicher Provenienz mag daher als Indiz für den Anspruch gelten, dass sie eine fundamentale ethische Wahrheit darstellt." (84)

Den zweiten Teil (B) widmet B. unter der Rubrik „Verstehen" den „Reflexionen und Diskussionen über die Goldene Regel" (89–153). Hier wendet er sich den verschiedenen Varianten der „Goldenen Regel" zu und typologisiert sie zunächst (89–95), konzentriert sich dann aber auf verschiedene Einzelfragen, wie z. B. die nach dem Verhältnis von „Goldener Regel" zur Vergeltungsregel (95–103), zur sog. „Platin-Regel" als deren Inversion zur Maxime: „Behandle andere so, wie *sie* von dir behandelt werden möchten" (103), zum kategorischen Imperativ Kants (124–131) und zur Nächstenliebe (131–139) sowie der Frage nach dem Unterschied zwischen negativer und positiver Form der „Goldenen Regel" (106–116).

Das 6. Kap. (140–153) ist insofern von zentraler Bedeutung, als B. hier in deutlicher Nähe zur aristotelischen Tugendethik, genauer: Mesoteslehre, seine These von der „Goldenen Regel" als „Ausdruck eines Ethos der goldenen Mitte und des rechten Maßes im Alltag" (142; dort z. T. kursiv) entfaltet. Hier formuliert B. auch sein Plädoyer für eine Entgrenzung des Geltungsbereichs der „Goldenen Regel". Als „pragmatische, maßvolle Klugheitsregel für den ethischen Normalverbraucher" (146) gehöre sie zunächst in den sozialen Nahbereich, besäße aber ein „ganz erhebliches Steigerungs- und Entwicklungspotential" (146; dort kursiv) hin zu einer universellen Menschenliebe, an deren Horizont jenseitig die Feindesliebe als „supraethisches Gebot" (P. Ricoeur) auftauche.

Im abschließenden Teil (C) der Untersuchung wendet B. die handlungsorientierte Frage, wie wir mit der „Goldenen Regel" leben können (157–218), auf die verschiedenen Bereiche menschlichen Zusammenlebens im Lichte der „Goldenen Regel" an. Gemeint sind der Dialog der Religionen (157–168), das Privat- und Berufsleben (169–175) und die Schule (176–183). Außerdem thematisiert B. „global relevante Werte" wie „Gerechtigkeit und Fairneß" (185–193), „Ehrfurcht vor dem Leben und Friedfertigkeit" (193–199), „Mitgefühl und Liebe" (200–208), „Vergebung und Versöhnung" (209–216), „Menschlichkeit als Mitmenschlichkeit" (216–218), wobei der höchst vage Werte-Begriff bereits die Schwierigkeit anzeigt, alle diese genannten Zentralbegriffe der Ethik zu perspektivieren.

Eine sachgemäße Würdigung der angezeigten Untersuchung muss differenziert ausfallen: Man mag prognostizieren, dass sich dieser Band als ein Standardwerk zur „Goldenen Regel" etablieren wird. Eine sehr ansprechende didaktische Aufbereitung des Materials, zahlreiche Tabellen, einige Abbildungen und ein überschaubarer Anmerkungsapparat (221–242) sowie eine sehr eingängige Sprache sprechen dafür. Der Band weist durchgehend einen populärwissenschaftlichen Impetus auf, was keineswegs despektierlich gemeint, sondern als Lob zu verstehen ist. Gerade die Zielgruppe der Ethik- und Religionslehrer/innen dürfte insbes. im 9. Kap. „Die Goldene Regel in der Schule" (176–183) viele Anregungen für Lernprozesse und die eigene Unterrichtspraxis erhalten.

Das Problem des Bandes steckt jedoch in den inhaltlichen Details, man kann auch sagen in den Kontexten des Gebrauchs bzw. der Interpretation besagter Maxime, die von B. im Teil B zwar nicht einfach übergangen, aber doch vernachlässigt werden. Er belässt es zu stark bei einer Spurensuche nach einem gemeinsamen Weltkulturerbe, anstatt die Differenzen in der theoretischen wie praktischen Ausgestaltung der „Goldenen Regel" aufzusuchen. Es müssten aber gerade diese Scharnierstellen betrachtet werden, an denen sich die Differenzen ausbilden und auf die hin etwas Gemeinsames sichtbar werden kann. Diese Scharnierstellen wären als Treffpunkte etwa von Dialogen oder gar „Megalogen" (A. Etzioni) zu erproben. An den Differenzen vorbei lässt sich ein Weltkulturerbe, wenn es so etwas überhaupt geben sollte, jedenfalls nicht erwerben. Trotz der vollmundigen Aussage im Nachwort (219f), die „Goldene Regel" sei „die ethische Pointe der Globalisierung" (219), womit B. sie in die Nähe eines ethischen Allheilmittels stellt, wird man nicht um den Befund herumkommen, dass die „Goldene Regel" interpretationsbedürftig ist.

Auch nach dieser Untersuchung bleibt die Frage unabweisbar, was die „Goldene Regel" wirklich austrägt, zumal es sich – wie B. eingangs selbst feststellt – um ein *formales* Prinzip (12) handelt, das das gebotene Tun des Guten an die Person des Handelnden und ihre Präferenzen rückbindet. Insofern wäre im Interesse einer Anwendbarkeit der „Goldenen Regel" zunächst die vorgängige Frage zu beantworten, wer wir sind und als Teil welcher „story" wir uns sehen. Mit anderen Worten wären also zunächst die Ethos generierenden „stories" bzw. Narrationen in den Blick zu nehmen, in die die „Goldene Regel" jeweils eingebettet ist. In dieser Perspektive allerdings erweist sich die ansonsten in mancherlei Hinsicht lehrreiche Untersuchung als wenig hilfreich, zumal der Autor eher am Gemeingut der Religionen, am Weltkulturerbe bzw. Weltethos interessiert ist als an den Differenzen, die aber auch im Blick auf das Universale nicht übergangen werden dürfen.

Hannover Marco Hofheinz

Mathwig, Frank: **Zwischen Leben und Tod**. Die Suizidhilfediskussion in der Schweiz aus theologisch-ethischer Sicht. – Zürich: Theologischer Verlag Zürich 2010. 269 S. (Beiträge zu Theologie, Ethik und Kirche, 5), pb. € 18,80 ISBN: 978–3–290–17567–2

„Wo mit Gottes Gegenwart nicht mehr gerechnet wird, wird die Ethik zur letzten Instanz." (241) Diese Aussage im Schlussteil von Frank Mathwigs Abhandlung zur Suizidhilfediskussion in der Schweiz lässt erahnen, in welchen Bereichen der in Bern tätige evangelische Theologe Antworten auf die schwierigen Fragen der Lebensverfügung sucht: Nicht in der Moral, sondern in der existentiellen Befindlichkeit des gläubigen Christen, der sich von Gott angenommen bzw. gerechtfertigt weiß. Auch wer diese hermeneutische Vorbedingung seines Denkens, der Mensch könne sich nie außerhalb seiner Gottbezogenheit bewegen, nicht teilt, liest das Buch als einen gelungenen Versuch, der Diskussion um die Suizidbeihilfe eine neue Tiefendimension zu verleihen (77). Obgleich in den Diskussionen um die Suizidhilfe abgründige Fragen um Leben und Tod verhandelt werden, so der Autor, seien die Auseinandersetzungen in der Schweiz meist zweckrational und pragmatisch ausgerichtet: „Wir haben uns bereits so sehr an Debatten über medizinische Verkürzung von Sterbeprozessen oder das Angebot organisierter Suizidhilfe gewöhnt, dass uns die moralische Provokation, die in diesen Optionen steckt, kaum noch auffällt." (17)

Einer kurzen Einführung (9–20) folgt unter dem Titel „Zugänge" die Darlegung der zentralen Fragestellungen (21–65). Im dritten Teil „Sterben in der ‚Risikogesellschaft'" geht M. auf die Wahrnehmungen des eigenen und fremden Sterbens ein und skizziert damit einen neuartigen Zugang zur Thematik (67–100). Im vierten Teil „Theologische Überlegungen zu Sterben und Tod" nimmt der Autor in erster Linie auf Karl Barth und Dietrich Bonhoeffer Bezug (101–142), im fünften Teil „Suizid und Sterbehilfe im Recht" werden Regelungen dargelegt und Neuvorschläge kritisch unter die Lupe genommen (143–174), im sechsten Abschnitt „Suizidhilfe aus ethischer Perspektive" Themen wie die Rede vom natürlichen Sterben, Autonomie und Tötungsverbot diskutiert (175–222), im siebten Teil „Leben auf der Grenze" schließlich thesenartig und mit Blick auf eine vom Autor maßgeblich mitverfasste Stellungnahme des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbunds ein Überblick über die wichtigsten Ergebnisse gegeben (223–246). Der Blick auf das ausführliche Literaturverzeichnis am Ende des übersichtlich gestalteten Bandes zeigt, dass nicht nur ethische Literatur verarbeitet wird, sondern weitreichende Bezüge zur Soziologie, Rechtswissenschaft, Philosophie und Theologie sowie zu Kunst und Literatur hergestellt werden (247–269).

Bereits die Lektüre der ersten Seiten, einer kurzen anthropologischen Grundlegung, macht klar, wie ernst es dem Autor mit der Vertiefung der Debatten ist: Adorno, Benjamin und Handke gelten erste Verweise, um das Leben im „Dazwischen", auf der Schwelle, dem Übergang zwischen Leben und Tod, zu charakterisieren. Fragen der Sterbehilfe betreffen diesen Übergang, so der Autor, und wer sich nicht leibhaftig in diesem Schwellenbereich befinde, sollte grundsätzlich zögerlich und mit einem gewissen Vorbehalt darüber sprechen (11). Selbst bei bester ethischer Expertise ließen sich Entscheidungen in diesen Grenzbereichen nie eindeutig beurteilen. Damit äußert M. einen ethisch wie theologisch wichtigen Vorbehalt, den er selbst bis zum Schluss des Buches beachtet. Das allerdings erschwert das Nachverfolgen seiner differenzierten Argumentation und bewirkt, dass normative Aussagen häufig vage bleiben. Interpretiert wird diese normative Offenheit im Anschluss an Michael Welker als ein durch den Geist Gottes gewirkter schöpferischer Pluralismus (48f). Der daraus resultierende ethische Pluralismus sei jedoch nicht ein „Markenzeichen des Protestantismus", sondern Kennzeichen des schöpferischen Handelns Gottes in der Gegenwart (49).

Besondere Aufmerksamkeit widmet der Autor dem Sterben im Kontext der Risikogesellschaft: Während aus vielen früheren Todesgefahren inzwischen Le-

bensrisiken geworden seien, sähen wir uns häufig gezwungen, Entscheidungen zu fällen, und benötigten wir ein weitreichendes System von Risikoabsicherungen. Heute sei die Kontrolle über das Sterben wesentlich geworden, und mit den Kontrollmöglichkeiten seien auch die Risiken gewachsen. Mit jeder Entscheidung zur Risikovermeidung produzierten wir neue Risiken, was auch für das Sterben gelte und maßgeblich zu dessen Medikalisierung beigetragen habe: „Das Sterben wird auf der Ebene der Problemwahrnehmung kaum als moralische Herausforderung, sondern vor allem als lebenspraktische Aufgabe betrachtet. Im Blickpunkt steht weniger das Risiko, moralisch zu versagen oder auf dem dünnen Eis moralischer Konflikte auszurutschen oder einzubrechen, als vielmehr das Risiko, in einer extremen Lebenslage die Kontrolle zu verlieren." (94) Organisierte Suizidhilfe gewähre eine Risikoabsicherung, wobei es nicht mehr, so der Autor im ethischen Kap., um die Zurückweisung eines ärztlichen Paternalismus gehe, sondern um den Widerstand gegen die Heteronomie des Leibes (191).

Aus theologischer Sicht bestehe die menschliche Hybris nicht in einer Suizidhandlung, sondern im Versuch der menschlichen Selbstrechtfertigung (121); dies ist eine Aussage, die aus der Perspektive angewandter Ethik nur schwer nachzuvollziehen sei, gibt M. zu (126). Doch wovon die Ethik nicht sprechen könne, darüber müsse die Theologie nicht schweigen (allerdings müsse die Theologie umgekehrt ethisch darüber schweigen, worüber sie nur theologisch sprechen könne): „Der Mensch hat die Möglichkeit, sein Leben zu beenden, aber er kann diese Entscheidung nicht souverän treffen, weil er nicht Souverän des eigenen Lebens ist." (141) Der Mensch sei fähig, sich das Leben zu nehmen, könne diese Tat aber nicht rechtfertigen.

Selbst in seinen Betrachtungen zu rechtlichen und ethischen Aspekten taucht der Autor immer wieder in die Tiefe der Widersprüchlichkeiten und Paradoxien, die mit Sterbewünschen verbunden sind. Er hält die gegenwärtige Regelung für unbefriedigend, beurteilt aber alternative Vorschläge zurückhaltend. Wenngleich einige Aussagen normativ vage bleiben, wird das Ziel, nämlich eine Vertiefung der Debatten, klar erreicht. Das scharfe Nachdenken, die systematische Darstellung, die Fülle von Anregungen, die neue Sichtweise des Sterbens als Risiko und das konsequente Durchhalten einer protestantisch-theologischen Zugangsweise machen dieses Buch zur Pflichtlektüre für alle, die sich für die theologische Sterbehilfedebatte interessieren.

Fribourg Markus Zimmermann-Acklin

Siegmann-Würth, Lea: **Ethik in der Palliative Care**. Theologische und medizinische Erkundungen. – Bern: Peter Lang 2011, 197 S., kt € 40,00 ISBN: 978–3–0343–0346–0

Die Medizinerin und Theologin Lea Siegmann-Würth legt mit ihrer Monographie eine interessante theologisch-ethische Untersuchung zum Thema „Palliative Care" vor. Die Studie, die auf ihrer Masterarbeit in der Theologischen Ethik an der Univ. Luzern gründet, gliedert sich in drei Teile.

Der erste Teil dient der Begriffsdefinition und der Erläuterung der Entstehungsgeschichte von Palliative Care. Im zweiten Teil entwickelt die Autorin theologisch-(ethische) und medizin-ethische Überlegungen zu dem Konzept. Den dritten Teil bildet eine Reflexion von zentralen Themen der Palliative Care wie der Arzt-Patient-Beziehung, der terminalen Sedierung und der Rolle der Seelsorge. Außerdem beschäftigt sich die Autorin mit Implementierungsfragen der Palliative Care insbes. im Kontext der Schweiz.

S.-W. definiert als Ziel ihrer Arbeit, „Palliative Care als ein umfassendes, integratives Konzept darzustellen, das neben körperlichen Symptomen auch psychische, soziale und spirituelle Aspekte des kranken Menschen berücksichtigt, verschiedene Disziplinen medizinischen Handelns verbindet sowie einen ethisch berechtigten und geforderten Stellenwert in der modernen Medizin, im Gesundheitswesen und Sozialstaat einnehmen soll" (15).

Dieses Ziel verfolgt die Autorin stringent. Prägnant erläutert sie im ersten Teil die Begriffsdefinitionen von Pallative Care und die Entstehungsgeschichte dieses Konzepts, das wesentlich im Kontext der Hospizbewegung entstanden ist und einen bewussten Kontrapunkt zur Sterbehilfediskussion setzt. Ziel von Palliative Care ist, dem sterbenden Menschen bis zum Tod eine hohe Lebensqualität zu ermöglichen und ihn und seine Angehörigen in allen Phasen zu begleiten.

Bereits in der Beschreibung der Entstehungsgeschichte fällt auf, dass die Autorin die eigenständigen Beiträge der Pflege und der Pflegewissenschaften zu dem Begriff und dem Konzept der Palliative Care kaum berücksichtigt. Es überrascht deshalb nicht, dass Palliative Care von S.-W. „als medizinisches Konzept im weitesten Sinn" (23) bezeichnet wird. Zwar weist sie darauf hin, dass die Patienten und ihre Angehörigen von einem interdisziplinären Team „mit Vertretern der Kerndisziplinen Medizin, Pflege, Sozialarbeit und Seelsorge betreut werden" (ebd.). Jedoch reflektiert sie zu wenig die Impulse und Perspektiven, die die Pflege und Pflegewissenschaften in die Palliative Care eingebracht haben. Deutlich wird dies auch durch ihre Fokussierung auf die Arzt-Patient-Beziehung (111–119). Die Gewichtung ist zwar aufgrund der Rolle des Arztes/der Ärztin im Blick auf medizinische Entscheidungsprozesse nachvollziehbar. Auf der anderen Seite hätte diese Fokussierung angesichts der ebenso zentralen Rolle der Pflege und Pflegenden in der Palliative Care besser begründet werden müssen.

In ihrem zweiten Teil entwickelt die Autorin eine theologische und medizinethische Grundlegung von Palliative Care. Als Ausgangsbasis reflektiert sie kompetent die biblische Erzählung vom barmherzigen Samariter (Lk 10,25–37). In einer ausführlichen ethischen Darlegung analysiert sie das Gebot der Nächstenliebe und die Kategorien des Mitleids und der Compassion. Besonders positiv hervorzuheben ist dabei, dass sie die individualethische mit der sozialethischen Perspektive verknüpft.

In ihrer medizinethischen Reflexion untersucht S.-W. den Prinzipienansatz von T. Beauchamp und J. Childress und zeigt in sehr anschaulicher Weise die Entwicklungsgeschichte und das Begründungskonzept dieses weltweit verbreiteten medizinethischen Ansatzes auf. Sie kommt zu dem Fazit: „Der Ansatz weist viele Vorzüge auf. Die als begriffliches Gerüst für die Bioethik verstandenen vier mittleren Prinzipien bringen Gemeinsames verschiedener Ethiktheorien zum Ausdruck und können so in verschiedenen Wertesystemen Akzeptanz finden. [...] Nachteile können sich darin ergeben, dass sie in Dilemmasituationen letztendlich doch wenig Lösungspotential aufweisen." (89f) Zu kurz und wenig aufschlussreich ist dann ihr folgender Versuch, die Menschenwürde als Grenze bei einer Güterabwägung mit Hilfe mittlerer Prinzipien zu etablieren. Kritisch hervorzuheben ist auch, dass der theologisch-ethische und medizinethische Teil zu wenig verbunden sind.

Ein großer Gewinn für den interessierten Leser ist dann der dritte Teil, wo S.-W. auf einzelne zentrale Themen der Palliative Care und schließlich auf Praxisfragen eingeht. Interessant ist dabei insbes. der Blick auf die schweizerische Situation und die Rolle der Seelsorge.

Angesichts der Tatsache, dass diese Untersuchung im Rahmen einer Masterarbeit in der Theologischen Ethik entstanden ist, leistet die Autorin sehr gute Reflexions- und Begründungsarbeit. Auf der anderen Seite hat die Studie noch Schwächen v. a. im Hinblick auf den eigenen medizinethischen Begründungsansatz. Hier könnte die Untersuchung bei einer Überarbeitung und Ausweitung noch deutlich gewinnen. Problematisch ist die nicht deutlich genug begründete Fokussierung auf die medizinische Perspektive. Dies ergibt sich sicherlich teilweise aus der medizinischen Profession der Autorin. Aufgrund der sprachlich gut lesbaren Gestalt der Studie und des Praxisbezuges ist die Untersuchung für ein breites Publikum aus verschiedenen Disziplinen geeignet.

Berlin Ulrike Kostka

Inklusive Kirche, hg. v. Johannes Eurich / Andreas Lob-Hüdepohl. – Stuttgart: Kohlhammer 2011. 264 S. (Behinderung – Theologie – Kirche, 1), kt € 29.90 ISBN: 978–3–17–022028–7

Angesichts des in den letzten Jahren zu beobachtenden, in anderen Disziplinen vollzogenen Paradigmenwechsels hinsichtlich Menschen mit Behinderungen steht es der Theologie gut an, die damit verbundenen Veränderungen für die Praxis in Diakonie und Kirche zu reflektieren. Hierzu dient die neue Schriftenreihe „Behinderung – Theologie – Kirche", deren erster Band nun vorliegt. Nach Auskunft der Hg. soll die neue Reihe „zunächst eine selbstkritische Vergewisserung der eigenen Tradition [eröffnen], um unter Rückbezug auf die Hinterfragung eigener theologischer Positionen das semantische Potenzial christlicher Gottesrede für die lebensdienliche Arbeit mit und für Menschen mit Behinderung in Kirche und Gesellschaft fruchtbar zu machen und den Anschluss an die Erkenntnisse neuerer sozialwissenschaftlicher Forschung zu gewinnen" (7). Dementsprechend nimmt der erste Band eine Vielzahl an Themen in den Blick, stellt verschiedene disziplinäre Perspektiven zu Behinderung vor und bezieht sie aufeinander. Gegen große Teile der christlichen Tradition, in der Verständnisse von Behinderung vorherrschend waren, die zu Absonderungen führten, plädieren die Hg. unter Rekurs auf Lk 4 dafür, den Inklusionsgedanken als genuinen Topos christlicher Rede zu verstehen. Dies erlaube den Konsens mit den diversen Fachdiskursen, die Behinderung nicht ausschließlich oder primär als Krankheit verstehen, sondern als Resultat der komplexen Wechselwirkung zwischen behinderten und nicht behinderten Menschen.

Ihr Anliegen zeigt sich in der konkreten Anlage des Buches, das in drei unterschiedlich lange Teile gegliedert ist. Der erste Teil „Behinderung – prekäre Lebenslagen als Herausforderung für Theologie und Kirche" dient zur Einführung in das Themenfeld „Behinderung" und setzt sich aus vier Beiträgen zusammen. So informiert *Markus Dederich* darüber, wie Behinderung im Laufe der Zeit verstanden wurde, stellt *Reinhard Markowetz* die „Soziologie der Behinderten" vor – mit einem klaren Plädoyer dafür, Menschen mit Behinderungen durch Inklusion zu entstigmatisieren –, und erläutert *Georg Theunissen* unter Rückgriff auf die UN-Behindertenrechtskonvention gegenwärtige Paradigmen der Behindertenhilfe (von Integration zu Inklusion). Abschließend bespricht *Heiner Bielefeldt* die UN-Behindertenrechtskonvention und betont den sich in ihr niederschlagenden menschenrechtlichen Universalismus.

Der kürzeste Teil ist der zweite: „Theologie – Reflexionen über das Widerfahrnis Gottes als Forderung nach Inklusion". Er wird eröffnet von einem Beitrag *Manfred Oemings* zur theologischen Reflexion auf Behinderung im Alten Testament, wo er der klassischen Sicht der Behinderung als Strafe für mensch-

liche Schuld und Ausdruck von Gottes Zorn notwendige Differenzierungen gegenüberstellt und auch die Beispiele für ein positives und integratives Zusammenleben vorstellt. *Klaus Kliesch* widmet sich anschließend den Krankenheilungen Jesu und ihrer Wirkungsgeschichte und sieht in ihnen eine „narrative Antwort auf die Frage nach Inklusion" (112), da gegen Behinderungen, Vorurteile und Ausgrenzungen protestiert und zu einem neuen Handeln befreit werde. Schließlich folgen die Überlegungen *Dietmar Mieths* zu einer theologisch-ethischen Sicht auf den behinderten Menschen, in denen er u. a. unter Rekurs auf Martha Nussbaums Fähigkeitenansatz dafür votiert, behinderte Menschen in ihrer Differenz anzuerkennen, und einen solidarischen Umgang mit ihnen fordert, nicht ohne ihre Prophetie herauszustellen, da sie einerseits an unsere Endlichkeit erinnerten und andererseits an die unbedingte Anerkennung durch Gott.

Der mit zwölf Beiträgen ausführlichste dritte Teil „Kirche – inklusive Praxis des Gottesvolkes" ist der praktischen Umsetzung der Forderung nach Inklusion gewidmet und beinhaltet daher neben praktisch-theologischen Reflexionen auch einige Fallbeispiele. Zu ersteren zählen v. a. die Beiträge *Wolfhard Schweikers* und *Sabine Schäpers*. Während Schweiker danach fragt, welche Herausforderungen das von außen auf die Kirche zukommende Thema Inklusion für praktisch-theologische Reflexion und kirchliche Handlungsfelder bedeutet, und die größte darin sieht, „Inklusion als ein integrales Querschnittsthema in der Praktischen Theologie zu etablieren" (143), nimmt Schäper das Verständnis der Kirche im Umgang mit Menschen mit Behinderungen in den Blick. Kirche solle keine bloße Inklusionsagentur sein, sondern eine Akteurin der Inklusion, was aber mit bedeutenden Veränderungen ihrer Praxis verbunden ist, weshalb sie Inklusion als Utopie ansieht. Darüber hinaus plädiert *Wolfgang Reuter* dafür, von einer „heilsamen Seelsorge" (und nicht von einer heilenden oder therapeutischen) zu sprechen, geht *Herbert Haslinger* auf die Pastoral bei Familien mit behinderten Angehörigen ein und *Christoph Beuers* auf eine inklusive Trauerpastoral. Fallbeispiele stellen vor: *Christiane Bindseil* aus dem Mehrgenerationenhaus Heidelberg mit dem dort initiierten inklusiven Gottesdienst, *Andreas Schultheiß* mit seinen Bildinszenierungen im Rahmen eines inklusiven Konfirmandenunterrichtes und *Nicolas Albrecht-Bindseil* sowie *Ingo Franz* mit inklusiven Wohnprojekten am Beispiel der Diakonischen Hausgemeinschaften in Heidelberg. Auch Konsequenzen aus der Orientierung an Inklusion in anderen Bereichen werden formuliert, wie sich an den Beiträgen *Monika Schumanns* über die inklusive Schule und *Simone Bell-D'Avis'* über Barrierefreiheit als kirchlichen Beitrag zur Anschlussfähigkeit an die Lebenswelt von Menschen mit Behinderungen zeigt. Die letzten beiden Beiträge weiten den Blick etwas, indem *Peter Radtke* auf der Basis zahlreicher Beispiele behinderter Künstler darauf reflektiert, wo und wie Menschen mit Behinderungen im Kunstbetrieb tätig sein können, und *Gabriele Weigt* sich der Entwicklungszusammenarbeit widmet und auch dort eine inklusive Praxis fordert.

Schon dieses behandelte breite Themenspektrum zeigt deutlich, wie vielfältig und unterschiedlich die Perspektiven sind, die auf den Komplex „Behinderung – Theologie – Kirche" geworfen werden können. Den Hg.n ist mit diesem Band ein sehr informativer Einstand gelungen, der nicht bei der Information über den gegenwärtigen Stand und einige theologische Reflexionen stehenbleibt, sondern auch klare Perspektiven formuliert. Angesichts ihrer Zielsetzung kann ihnen nicht vorgeworfen werden, der genuin ekklesiologischen Dimension dieser Fragestellung, die in manchen Beiträgen anklingt, keinen eigenen Beitrag gewidmet zu haben. Gleichwohl erscheint dies dem Rez. als eine sehr lohnende Aufgabe, weil zum einen das Selbstverständnis der Kirche als Volk Gottes und universales Heilssakrament auch zur Begründung einer inklusiven Praxis herangezogen werden kann. Zum anderen können die Differenzen zwischen gegenwärtiger Praxis und dem Anspruch, an der Verwirklichung des Reiches Gottes mitzuwirken, den Blick darauf lenken, aufgrund welcher auch theologischer Ursachen die grundlegende Gleichheit aller Menschen gerade im Blick auf Menschen mit Behinderungen nicht unbedingt adäquat ausgedrückt wurde.

Hildesheim Thomas Fornet-Ponse

Religion und Recht

Religionsrecht. Eine Einführung in das jüdische, christliche und islamische Recht, hg. v. René Pahud de Mortanges / Petra Bleisch Bouzar / David Bollag / Christian R. Tappenbeck. – Zürich/Basel/Genf: Schulthess 2010. 349 S. (Freiburger Veröffentlichungen zum Religionsrecht, 23), kt € 62,00 ISBN: 978–3–7255–6066–0

Der vorliegende Sammelband ist aus Veranstaltungen hervorgegangen, die am Lehrstuhl für Rechtsgeschichte und Kirchenrecht an der Rechtsfak. der Univ. Freiburg von den Autoren gemeinsam durchgeführt wurden. „Religionsrecht" bietet eine Einführung in das jüdische, katholische, evangelische (insbes. reformierte) und islamische Recht. Es behandelt innerreligiöse Rechtsvorschriften, die sich mit dem rechten Verhältnis des Gläubigen zu seiner Religion befassen. Diese Bedeutung von „Religionsrecht" steht im Gegensatz zu dem staatlichen Verständnis, wie es bspw. Claus Dieter Classen verwendet. Classen versteht in seiner Monographie „Religionsrecht" (Tübingen: Mohr Siebeck 2006) dieses als das rechte Verhältnis der Religion(en) zum Staat.

Wie die Autoren selbst schreiben, sind die Zusammenstellung, Zielsetzung und der Aufbau des Buches ein Novum für den deutschen Sprachraum (V). Während sich eine breite Palette an Einführungsliteratur zum jüdischen Recht sowie zu den christlichen Rechtsbüchern und Rechtsauslegungen findet, sind Einführungen zu islamischen Rechtsvorschriften und Rechtsschulen kaum zu finden. Hinzu kommt, dass die vorhandenen Einführungswerke jeweils für eine religiöse Tradition allein stehen und keinen Überblick geben, wie ihn das zu besprechende Buch bietet. Trotz der inhaltsreichen Zusammenstellung ist die vorliegende Einführung kompakt, auf das Wesentlichste beschränkt und didaktisch gut aufbereitet.

Dem Buch sind ein Autorenverzeichnis und ein kurzes Vorwort vorangestellt. Der Hauptteil untergliedert sich in vier Kap., die je eine religiöse Rechtstradition vorstellen. Die Kap. haben jeweils ein eigenes Inhaltsverzeichnis und einen separaten wissenschaftlichen Anhang; dabei sind sie im Aufbau und Umfang ähnlich.

Das erste Kap. beschäftigt sich mit dem jüdischen Recht. *David Bollag*, selbst Rabbiner sowie Lehrbeauftragter, stellt dem Leser das jüdische Recht als dynamisches System vor, das sich ebenso wie die Religion selbst „in stetigem Wandel, in kontinuierlicher Entwicklung" (5) befindet. Er geht zunächst auf die Grundlagen des Selbstverständnisses sowie auf das Verhältnis von Religionsrecht und Ethik ein. Anschließend stellt er die Quellen des jüdischen Rechts sowie deren historische Entwicklung vor. Darauf folgen zwei Unterkap., die sich speziell mit der Rechtspraxis in der Gegenwart und mit Sachgebieten beschäftigen, die durch die gesellschaftliche Modernisierung entstanden sind. Abschließend stellt B. die Bedeutung der *Halacha* für den Alltag vor. Im Nachwort verweist er auf den Unterschied zwischen religiösem Recht und religiöser Alltagspraxis sowie auf die Möglichkeiten der lebenspraktischen Umsetzung rechtlicher Normen in der Schweiz als Ort der jüdischen Diaspora.

René Pahud de Mortanges stellt im zweiten Kap. das röm.-kath. Kirchenrecht vor. Der Prof. für Rechtsgeschichte und Kirchenrecht geht dabei zunächst auf statistische und strukturelle Besonderheiten der kath. Kirche in der Schweiz ein. Anschließend folgen Grundlagen, die sich v. a. an aktuellen Themen wie der kath. Ekklesiologie im 20. Jh. und der Stellung der kath. Kirche zu den Menschenrechten, aber auch mit der Frage nach dem Verständnis von Kanonistik als theologische oder juristische Disziplin beschäftigen. Daran anschließend folgt in drei Unterkap.n eine profunde und klassische Einführung, indem zunächst die historische Entstehung des kath. Kirchenrechts sowie die geltenden Rechtsquellen und darauf aufbauend die Rechtspraxis und der Überblick über die wichtigsten Regelungsmaterien des *Codex Iuris Canonici* dargestellt werden. Zur Vertiefung geht M. in zwei nachgestellten Unterkap.n auf die Verfasstheit sowie die Strukturen der kath. Kirche in Bezug auf kirchenrechtliche und staatskirchenrechtliche Aspekte ein.

Das dritte Kap. behandelt das evangelische Kirchenrecht. Dabei bezieht sich der Autor *Christian R. Tappenbeck*, Rechtsanwalt und Vorstandsmitglied der Schweizerischen Vereinigung für ev. Kirchenrecht, v. a. auf die reformierte Prägung. Ähnlich wie in den vorangegangenen Kap.n finden sich hier zunächst einführende Abschnitte, die u. a. das ev. Selbstverständnis von Kirche und Kirchenrecht behandeln, dessen Quellen vor dem Hintergrund historischer Entwicklung vorstellen sowie auf praktische Aspekte der Rechtspflege und -fortbildung eingehen. Ebenfalls überblicksartig werden sowohl die allgemeinen Regelungsmaterien wie Gottesdienst und Seelsorge als auch spezifisch Schweizer Aspekte wie die Kantonalkirche vorgestellt. Die vertiefenden Abschnitte gehen besonders auf innerkirchliche Themen der Leitung und des Dienstrechtes ein. Eine Besonderheit des Kap.s stellt die „Biblische Bitte" (240) dar.

Die studierte Religions- und Islamwissenschaftlerin *Petra Bleisch Bouzar* stellt im vierten Kap. das islamische Recht vor. Auf 90 Seiten werden grundlegende Fakten u. a. zu *Scharia* und *Fiqh* vermittelt sowie die wichtigsten Quellen und Traditionen islamischer Rechtsprechung vor dem Hintergrund ihrer Entstehung und Entwicklung dargestellt. Innerhalb der Abschnitte zu Rechtspflege und Rechtsfortbildung und dem Überblick zur Regelungsmaterie werden sowohl klassische Themen, wie die Regeln der Textinterpretation und das Ritualrecht, als auch aktuelle Fragen wie die nach den Schariagerichten im 21. Jh. und der Vereinbarkeit islamischer Traditionen mit der aktuellen Bioethik-Debatte behandelt. Vertiefende Ausführungen gibt es zum Familienrecht. Das vierseitige Glossar am Ende des Kap.s hilft bei der Einführung in die Thematik und gibt Orientierung in dem dicht geschriebenen Kap.

Bezogen auf die Zielsetzung des Buches ist kritisch anzumerken, dass die Darstellung der religiösen Normen für die je eigene Tradition sehr gelungen ist und dem Niveau der Einführungsliteratur mehr als gerecht wird. Die vergleichende Darstellung der einzelnen Religionsrechte, wie sie im Vorwort des Buches als Ziel formuliert ist (V), kommt jedoch zu kurz. Auch wenn der Vergleich eine lange und auch kritisch diskutierte Methode in der Religionsforschung ist, sollte nicht allein um der Zielsetzung, sondern v. a. um der Systematik willen den einzelnen inhaltlichen Kap.n ein Überblicksartikel vorangestellt werden. In diesem Kap. wären nicht „Äpfel mit Birnen zu vergleichen", es sollte vielmehr eine genealogische religionshistorische

Kontextualisierung der verschiedenen Rechtstraditionen erfolgen. Darüber hinaus wäre eine allgemeine methodologische Einführung zum Umgang mit innerreligiösen Rechtstexten wünschenswert gewesen.

Zusammenfassend kann jedoch resümiert werden, dass das Buch trotz des fehlenden systematischen Teils den Erwartungen entspricht und als Einführung in innerreligiöse Religionsrechte mit Nachdruck empfohlen werden kann. Dabei ist der spezielle Schweizer Kontext nicht störend, da durch die allgemeine Darstellung der jeweiligen Grundlagen, der Quellen und der Geschichte von der Region unabhängige Informationen vermittelt werden. Hervorzuheben ist als besonders wichtiger Aspekt die gelungene Verknüpfung von dogmatischem Recht mit der Rechtspraxis vor dem Hintergrund der historischen Entstehung und Entwicklung.

Neben dem besprochenen Buch sind bereits einige andere Titel in der Reihe „Freiburger Veröffentlichungen zum Religionsrecht" erschienen, die, jeweils mit Blick auf den Schweizer Kontext, bisher nur marginal erforschte Themen behandeln. Eine solche Institution wäre auch für die Bundesrepublik empfehlenswert. Möglicherweise ist es die jüngst im Nomos-Verlag eröffnete Themenreihe „Schriften zum Religionsrecht".

Münster Sarah Jahn

Das Verhältnis von Staat und Kirche in der Orthodoxie. Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche 45, hg. v. Burkhard Kämper / Hans-Werner Thönnes. – Münster: Aschendorff 2011. (X) 277 S., kt € 34,80 ISBN: 978–3–402–10563–4

Der Band dokumentiert die vier Vorträge des 45. „Essener Gespräches" zum Staatskirchenrecht einschließlich der Diskussionsbeiträge namhafter Diskutanten. Beabsichtigt war wohl, das Thema aus der Perspektive des Historikers, des orthodoxen Theologen, des Politologen und des Rechtswissenschaftlers zu beleuchten. Gelungen ist dies mit recht unterschiedlichem Erfolg.

Als Historiker referierte der langjährige Chefredakteur der Zeitschrift „Glaube in der zweiten Welt" (G2W)/Zürich, *Gerd Stricker*, „Zum Verhältnis von Staat und Kirche in der Orthodoxie". Er verbraucht für seinen Vortrag nicht weniger als 83 Seiten (7–90) zuzüglich 19 Seiten der Diskussionsdokumentation und bietet einen Parforceritt durch die Geschichte. Anstelle einer erhellenden Tiefbohrung am exemplarischen Fall erhält man trotz des Umfangs doch nur einen gedrängten Überblick über fast alle historisch zum Thema gehörenden Phänomene einschließlich einer Geschichte der Russischen Orthodoxen Kirche (im Weiteren: ROK) und einen Länderüberblick über die restlichen orthodoxen Kirchen der byzantinischen Tradition. Merkwürdigerweise fehlt dabei Griechenland – wohl weil es nicht Beobachtungsgegenstand des Chefredakteurs war, der hier aus dem Vollen seiner Artikel in „G2W" schöpft und kein Detail auslässt.

Der vormalige Vorsteher des Instituts für orthodoxe Theologie an der Univ. München, *Theodor Nikolaou*, referierte über „Das Verhältnis von Staat und Kirche aus orthodoxer Sicht" (125–137). Anstelle einer systematisch durchdachten und nachvollziehbar begründeten Konzeption unternimmt er den apologetischen Versuch, das byzantinische Modell als gegenwartstauglich zu präsentieren, indem er historische Brocken mit kaum konsensfähigen historischen Urteilen addiert. Ausgehend von einer eucharistischen, in bischöflicher Synodalität verankerten „Ekklesiologie der Ortskirche" wendet er sich eingangs gegen einen durch die Nation grundgelegten Kirchenbegriff. Das führt zu der bemerkenswerten Feststellung, dass man bei der Bestimmung des Verhältnisses von Staat und Kirche nicht von der Realität einzelner orthodoxer Kirchen ausgehen könne, weil das „dadurch zu gewinnende Bild nicht unbedingt die Lehre der orthodoxen Kirchen wiedergibt" (126). Einsetzen müsse man vielmehr beim oströmischen Reich, weil dort „die Wahrheit, dass die Synode der Bischöfe [...] eines Staates die Einheit der [...] Ortskirche darstellt, [...] zum ersten Mal zur Geltung" gekommen sei (126f). In Byzanz sei diese Ekklesiologie „von Anfang an" mit der „‚Vision' von der Symphonie" von Staat und Kirche „vereinbar" gewesen (127). Dort habe die orthodoxe Kirche „die für sie gewünschte und auch heute als theologisch richtig anerkannte Form der Beziehungen zwischen Staat und Kirche als Synallelie (friedliches und geregeltes Miteinander) und als Gleichgewicht von Staat und Kirche" definiert (129). Dafür genüge es, dass sich Kirche und Staat je auf ihre Aufgaben „auf der Basis der Gegenseitigkeit, der Nichteinmischung in die Angelegenheiten des anderen und der Achtung und Einhaltung der [...] Abmachungen" beschränken (129). N. interpretiert damit das byzantinische harmonistische Einheitskonzept der *Symphonia* – ohne überhaupt dessen kaiserlichen Autor zu erwähnen! – mit dem Begriff der *Synallelia*, der sich erst seit den staatskirchenrechtlichen Diskussionen im Zusammenhang der griechischen Verfassungsreform von 1975 als neuer Leitbegriff für die staatskirchlichen Verhältnisse in Griechenland durchgesetzt hat. Für die byzantinischen Verhältnisse ist er aber schwerlich das geeignete Interpretament, weil es nach der dortigen Einheitskonzeption von Staatsvolk = Volk Gottes = Kirche eben gar keinen „Anderen" mit je eigenen Angelegenheiten gegeben hat. Der Kaiser als Stellvertreter Christi war unmittelbar „Schirmherr" und „Lenker" auch für die Kirche. Bei ihm lag die kirchliche Synodalgewalt. Alle kirchenpolitischen Richtungswechsel des ersten Jahrtausends – durchaus auch in Lehrfragen – waren kaiserlich initiiert.

Wenn der römische Staat die „Äquivalenz von staatlichen Gesetzen und kirchlichen Kanones" garantiert hat, so ist dies m. E. nicht unbedingt ein Indiz für „die Existenz zweier unabhängiger Gewalten" (131). Vielmehr hat er damit kirchliche Normen zu staatlichen Gesetzen für jedermann gemacht und sich überdies auch noch das Recht genommen, wesentliche Bereiche des kirchlichen Lebens – bis zur Frage der konkreten Ausgestaltung des Bischofsamtes – durch staatliche Gesetze zu normieren. Nicht nur aus der Perspektive aller Dissentierenden ist die byzantinische Realität die eines weltanschaulich begründeten Zwangsstaates gewesen. Es scheint mir hochproblematisch zu sein, wenn N. die permanenten Übergriffe des Staates in kirchliche Angelegenheiten, die er nicht leugnet, nicht systembedingt erklären will, sondern nur „als Zusammenstöße von konkreten Personen [...] aus konkretem Anlass" (133). Dabei ist es durchaus richtig, wenn der Begriff des Caesaropapismus zurückgewiesen wird, weil dieser eben die Konkurrenz zweier selbstständiger Institutionen voraussetzt. Aber der Hinweis auf einige orthodoxe Väter, die gegen staatliche Übergriffe protestiert haben (135), hilft da nicht weiter, weil sie eigentlich nur Opfer des Systems gewesen sind. Den augustinischen Ansatz einer differenzierten Betrachtung von *civitas terrena* und *civitas Dei* würdigt N. nur in Hinsicht auf dessen Fehlinterpretation als päpstlicher Universalismus und „Papocäsarismus" und identifiziert den „Caesaropapismus" dann mit dem abendländischen Staatskirchentum.

Der ukrainische Politologe *Konstantin Kostjuk* behandelt in einem knappen Referat die „Sozialdoktrin der Russischen Orthodoxen Kirche: Entwicklungen im 20. Jh." (139–147), also jene viel diskutierten, im Jahre 2000 von der russischen Bischofssynode verabschiedeten *Grundlagen der Sozialkonzeption* der ROK. Dabei geht er in einem historisch problematischen Rückblick von den Anfängen der „Diakonie" in Byzanz aus und kommt zu dem kaum unwidersprochen bleibenden Ergebnis, dass hier wie durch die gesamte russische Geschichte die „Diakonie" der Kirche in der Welt „eine rein geistlich-liturgische Substanz" hatte (141). Sie „kümmert sich wenig um die Leiden des Körpers und des irdischen Teils der Seele [...], da dieser Bereich dem Dienst des Staates obliegt" (142). Erst mit der Sozialkonzeption von 2000 sei das „Ende der Teilung der Verantwortlichkeit zwischen Staat und Kirche" eingeläutet und die Zivilgesellschaft als Adressat in den Blick genommen worden.

Auch der emeritierte Hamburger Staatskirchenrechtler und Spezialist für Ostrechtsforschung, *Otto Luchterhandt*, wendet sich unter dem Titel „Menschenrechte, Religionsfreiheit und Orthodoxie" diesem Dokument und der i. J. 2008 gesondert vorgelegten *Menschenrechtsdoktrin* der ROK zu (175–218). In diesem luziden und bestechenden Vortrag gelingt es ihm, diese beiden erstmals von einer orthodoxen Kirche vorgelegten Lehrdokumente zu zentralen Fragen der Sozialethik aus juristischer Perspektive einer präzisen Analyse zum Thema zu unterziehen. Er charakterisiert sie zutreffend als „religiöse Gegenerklärung" (188) gegen die säkularen Menschenrechtsdeklarationen und deren universellen Geltungsanspruch. Damit würden die Menschenrechte von der ROK „unter einen doppelten partikularen Vorbehalt" gestellt, welcher der „traditionellen Moral" der russischen Gesellschaft und der „russischen Zivilisation" einen Vorrang vor individuellen Menschenrechten einräume (197). Dieser relativierende Ansatz sei aus der Angst geboren, dass durch die Menschenrechte sowohl der Wahrheitsanspruch wie der sittliche Absolutheitsanspruch der Orthodoxie bedroht sei. L. diagnostiziert ein „Unverständnis" dafür, dass die Menschenrechte als juristisches Konzept „auf einer anderen Geltungs- und Wirkungsebene liegen als religiöse Wahrheit, Ethik und moralisch-sittliche Normen" (190). Ständig würden juristische Begriffe von ethischen überlagert und verdrängt, etwa der Begriff der Wahlfreiheit von dem sittlich erfüllter Freiheit. Ausgangspunkt sei die Suggestion der Deckungsgleichheit von Orthodoxie, Volk und Staat. Befremdlich sei die Beschränkung auf die Gewissensfreiheit ohne positive Würdigung der Religionsfreiheit und Ablehnung des religiösen Gleichheitsrechtes. Damit werde implizit der religiösen Neutralität des Staates „eine Absage erteilt" (199). Die Folge des hier immer noch zugrunde liegenden „Ideals eines (orthodox-)christlichen Staates" sei eine „symbiotische Nähe zum russischen Staat, zu seinen Organen und Institutionen" (210).

V. a. wegen dieses Aufsatzes, der in seiner Brillanz hier nur angedeutet werden kann, verdient der vorliegende Band Aufmerksamkeit.

Berlin Heinz Ohme

Dogmatisierungsprozesse in Recht und Religion, hg. v. Georg Essen / Nils Jansen. – Tübingen: Mohr Siebeck 2011. (XI) 289 S., ln € 74,00 ISBN: 978–3–16–150790–8

Der Band ist aus einer Tagung von Theologen und Rechtshistorikern hervorgegangen. Dogmatisierungsprozesse gibt es im Recht wie in der christlichen Religion; die interdisziplinäre Reflexion darüber ist eher neu. Sie bietet die Chance, geschichtliche Dogmatisierungsprozesse besser zu verstehen und von den Erfahrungen der jeweils anderen Wissenschaft bei der Steuerung aktueller Dogmatisierungsprozesse zu profitieren.

Am Beginn einer chronologischen Reihe von Beiträgen steht das Konzil von Nicaea. Nach Auffassung von *Georg Essen* (Nijmegen) habe eine an hellenistischer Wissenschaftlichkeit geschulte Textarbeit eine Zuspitzung doktrinaler Aussagen möglich gemacht, die über das Begriffsinstrumentarium der biblischen Überlieferung hinausgreifen konnte. Zugleich habe sich die synodale Bischofsversammlung unter kaiserlichem Vorsitz zu einem verbindlich entscheidenden Konzil gewandelt. Seitdem habe Rechtgläubigkeit konstruiert und das abweichende Bekenntnis sanktioniert werden können.

Die Auseinandersetzungen um das seit dem 7. Jh. in Westeuropa verbreitete *filioque* im Glaubensbekenntnis zeichnet *Michael Böhnke* (Wuppertal) nach. Besondere Aufmerksamkeit widmet er dabei dem päpstlichen Umgang mit kontroversen theologischen Positionen. Hielt Leo III. das Bekenntnis auch mit dem Zusatz für rechtgläubig, haben die beiden Fassungen heute wohl als zwei *leges orandi* einer einheitlichen *lex credendi* zu gelten – für B. ein fragwürdiges Ergebnis.

Rechtswissenschaftliche Dogmatik ist ein Kind der Historischen Rechtsschule. *Susanne Lepsius* (München) verfolgt zunächst die Konjunkturen des Begriffs bis zu einem *en passant* ausgemachten *dogmatic turn* im jüngsten Jahrzehnt. Im Schwerpunkt befasst sich ihr Beitrag mit funktionalen Äquivalenten in der Zeit von der Mitte des 13. Jh.s bis zum Beginn des Buchdrucks. ‚Rechtsarbeit' betraf auch damals die Systematisierung und Kommentierung des vorhandenen Rechtsstoffs. Die stetige Auseinandersetzung mit einem gestaltenden Gesetzgeber und einer Präjudizien produzierenden Rechtspflege fehlte jedoch ebenso wie ein nachhaltig wirkender überregionaler Diskurs.

In der Theologie dieser Zeit waren *dogma* und *doctrina* feste Bestandteile. Der Beitrag von *Hubert Filser* (München) gibt nicht nur einen Überblick zu Textkategorien und Unterrichtsmethoden in Früh- und Hochscholastik, sondern beleuchtet auch die Folgen der sukzessiv ausgreifenden Aristotelesrezeption für die (Neu-)Formulierung von *dogmata* und *doctrinae*. Der Zusammenhang mit der Herausbildung päpstlicher Leitungsmacht bleibt dabei nicht außer Acht.

Peter Neuner (München) wendet sich im Anschluss daran den Herausforderungen an das Lehramt zwischen dem großen Schisma und der Reformation zu. Im Vordergrund habe die Formulierung und Konkretisierung eines gegebenen Bestandes an Glaubensaussagen gestanden. Dass Konzilien verbreitet als höchste Instanz angesehen wurden, sei nicht zuletzt eine Reaktion auf die gleichzeitigen Alleinvertretungsansprüche von Päpsten und Gegenpäpsten gewesen. Konzilien bildeten nicht nur den Rahmen für Annäherungen an die Ostkirchen, sondern auch für die Auseinandersetzung mit verschiedenen reformatorischen Bewegungen.

Die Regelbildung weltlicher Juristen des 16. und 17. Jh.s ist Gegenstand der Studie von *Filippo Ranieri* (Saarbrücken). Die topisch orientierte, im Übrigen der *communis opinio doctorum* verhaftete Methodik löse anstehende Rechtsprobleme oftmals in einiger Entfernung zu den römischen Traditionen. An den Gerichtshöfen seien eigene Präjudizien durchaus herangezogen worden, anders als heute aber zur Verteilung von Argumentationslasten. Darin liege eine noch weitgehend unerforschte Gemeinsamkeit mit dem *common law* der damaligen Zeit.

In einer privatrechtsgeschichtlichen Untersuchung zeichnet *Tilman Repgen* (Hamburg) einige in der Zeit der Spätscholastik vertretene Positionen zum Erfüllungszwang nach. Die Positionen unterscheiden sich nicht nur in der Konstruktion von Regel und Ausnahme vom Bisherigen, sie erreichen teilweise in ihren Begründungen Rationalitätsgewinne und haben zudem partikulare Besonderheiten zu verarbeiten. R. erkennt in der Detailanalyse Annäherungen an die modernen Vertragsrechtsdogmatiken.

Andreas Thier (Zürich) begleitet die Vernunftrechtslehre von Pufendorf bis zu den Ausklängen im 19. Jh. Auf der Grundlage eines strikt hierarchischen Ordnungskonzepts trete das Verfahren der *demonstratio* an die Stelle der üblichen, autoritätsbezogenen Begründungsformen. Damit seien Regeln für die Teilnahme am juristischen Diskurs aufgestellt, der sich zunehmend in Zeitschriften und Lehrbüchern auffächere. Von den Universitäten aus hätten Ansätze der Vernunftrechtslehre Eingang in die Staatspraxis gefunden, auch in die frühen Kodifikationen, etwa das preußische Allgemeine Landrecht.

Mit Kelsen verteidigt *Michael Moxter* (Hamburg) Schleiermacher gegen Kritiker protestantischer Dogmatik. Dieser eigne eine Offenheit, in welcher sich Glaubensanschauungen diskursiv fortentwickelten, zwar in Rückbindung an einen in der Schrift zum Ausdruck gebrachten Richtungssinn, jedoch ohne die Statik autoritativer Lehrsätze. Die Präsenz des reformatorischen Impulses mache gerade die Lebendigkeit des protestantischen Verständnisses von Christentum aus.

Die Wissenschaft vom „heutigen Römischen Recht" steht im Mittelpunkt des Beitrags von *Hans-Peter Haferkamp* (Köln). Der Privatrechtsdiskurs des 19. Jh.s hatte auf die Verkehrsbedürfnisse einer sich zügig industrialisierenden Gesellschaft mit dem Instrumentarium des *Corpus Iuris Civilis* zu reagieren. Ein national agierender Gesetzgeber habe gefehlt, die Geltung der überkommenen Regeln als Recht sei nicht selbstverständlich gewesen. So kann H. Techniken der Geltungsbegründung sowie zahlreiche methodische Ansätze beobachten, Lösungen für ‚moderne' Probleme aus überwiegend antiken Texten zu gewinnen.

Einige dogmenhermeneutische Sondierungen von *Knut Wenzel* (Frankfurt) illustrieren am Schluss des Bandes die semantischen Grenzen theologischen Sprechens.

In Dogmatisierungsprozessen spiegelt sich das Bemühen von Theologen und Juristen, Entscheidungen von Glaubens- oder Rechtsfragen einem autoritativen Text anzuvertrauen: Nicht so, dass alle Fragen künftig von diesem Text beantwortet würden, doch mit dem Anspruch, die auf einem erreichten Streitstand gefundene ‚Lösung' für eine gewisse Zeit zu perpetuieren. In Dogmatisierungsprozessen wird der Ballast der Diskurse auf ‚Parkpositionen' geschoben; über das, was in irgendeiner Form ‚dogmatisiert' ist, braucht einstweilen nicht gesprochen zu werden. Einstweilen: auch die Dämmerung der Dogmen gehört zu den Dogmatisierungsprozessen, wie gerade die Beiträge dieses Bandes zeigen. In einem bunten Strauß aus 1700 Jahren Kirchen- und Rechtsgeschichte wird dem juristisch wie dem theologisch ausgebildeten Leser die Endlichkeit, zumindest aber die Relativität nahezu aller Dogmen offenbar. Er erfährt einiges über die Strategien, die Generationen von Gelehrten und Praktikern ersonnen haben, um Verbindlichkeit zu begründen, und über die Moden von Affirmation und Kritik, in der Sache wie im Verfahren. Der Impuls zur Dogmatisierung ist offenbar ein Kontinuum des abendländischen Rechts und der christlichen Religion. Die Beiträge des Bandes reihen sich auf eine geschichtlich geordnete Kette: Das Erkenntnisinteresse rückt so die Fragen nach den gesellschaftlichen Triebkräften, nach der Steuerung, der Gestaltung, auch der gezielten Unterbrechung von Dogmatisierungsprozessen in die zweite Reihe (oder ins Deskriptive). Fänden die Überlegungen in Richtung einer „Theorie der Dogmatisierung" ihre Fortsetzung, würden die Gemeinsamkeiten und Differenzen religiöser und rechtlicher Dogmatisierungsprozesse wohl deutlicher zutage treten. Der Band leistet hier eine wichtige Vorarbeit.

Bad Reichenhall Kai Engelbrecht

Weber, Ines: **Ein Gesetz für Männer und Frauen**. Die frühmittelalterliche Ehe zwischen Religion, Gesellschaft und Kultur. – Ostfildern: Jan Thorbecke Verlag 2008. Teilbd. 1: (XII) 395 S.; Teilbd. 2: Textband (VI) 364 S. (Mittelalter-Forschungen, 24), geb. € 88,00 ISBN: 978–3–7995–4275–3

Während die Erforschung der frühmittelalterlichen Ehe im 19. Jh. in den Sog der konfessionellen Streitigkeiten gezogen wurde, sie während der 1920er bis in die 1940er Jahre im Blickpunkt eines nationalvölkischen Interesses stand und sie zwischen 1950 und 1970 wissenschaftlich kaum untersucht wurde, entdeckte sie die frauen- und geschlechtergeschichtliche Forschung ab den 1970er Jahren neuerlich als wissenschaftlich hochkarätiges Thema. In Fortschreibung der bisherigen Forschungsgeschichte sucht W. in ihrem Werk – eine an der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Tübingen verfasste kirchengeschichtliche Diss. – die Ehe im Frühmittelalter unter Rückgriff auf eine religions- und sozialgeschichtliche Methodik vertieft zu erschließen: „Es ist das grundlegende Ziel der vorliegenden Studie, die Ehe als Institution und Handlungsraum im Beziehungsgeflecht der Personen und Gruppen vor dem Hintergrund der frühmittelalterlichen Lebenswelt zu entschlüsseln. Alles in allem geht es darum, die komplexen Bedingungsfaktoren des Raumes herauszustellen, innerhalb dessen sich die Ehe im frühen Mittelalter bewegt." (15) – Als Quellenbasis dienen W. die normativen Texte des Frühmittelalters (Konzilien, Kapitularien, überdies Bußbücher, Leges und Formulae-Sammlungen). Zeitlich bezieht sich die Untersuchung auf die Zeit zwischen 500 und 900 mit einem besonderen Akzent auf der Karolingerzeit, räumlich auf die Gebiete des Westens, wobei die iberische Halbinsel und Irland nur am Rande Berücksichtigung finden.

W. legt ihr Werk in zwei Teilbänden vor: Teilband 1, auf den sich die folgende Besprechung konzentriert, widmet sich der inhaltlichen Erschließung der Thematik, während Teilband 2 im Sinne eines ergänzenden Textbandes die wichtigsten zugrundegelegten Primärquellen mit deutscher Übersetzung bietet.

Teilband 1 ist in zwölf Hauptkap. untergliedert: 1. Die Ehe im Kontext der frühmittelalterlichen Gesellschaft; 2. Der Konsens der Vertragspartner als Voraussetzung zu Eheschließung und Trennung; 3. Die Eheschließung als Vertrags- und Kommunikationsgeschehen unter Gleichen; 4. Die Vermögenstransaktionen zwischen ökonomischer Notwendigkeit und Wertschätzung der Frau; 5. Außereheliche Geschlechtsbeziehungen; 6. Inzest; 7. Die Ehe der Abhängigen innerhalb der frühmittelalterlichen Gesellschaft – eine Problemskizze; 8. Die Eheschließung als konsensuelles Geschehen; 9. Konkurrierende Interessensgruppen. Plausibilitäten vermeintlich einschränkender Eherechtsbestimmungen; 10. Vor- und außereheliche Delikte als Indikator des Rechtsstatus; 11. Das frühmittelalterliche Bußsystem als Forschungsproblem; 12. Die innere Logik von Sünde, Schuld und Strafe. Gerahmt wird die Monographie durch einen Einleitungs- und einen Schlussteil.

Überzeugend vermag W. die Ehe im Frühmittelalter als ein „gesellschaftsstrukturierendes Element" zu profilieren (359). In ihrer geradlinig-sachlichen Argumentation sowie im stets fairen Umgang mit der bisherigen Forschung legt sie dar, dass die Ehe im Frühmittelalter als Ergebnis einer wechselseitigen Beziehung von christlichen Werten auf der einen Seite sowie sozialen, ökonomischen oder herrschaftlichen Gegebenheiten auf der anderen Seite zu verstehen sei: „Das Eheverständnis [des Frühmittelalters] passt sich in die genannten Bedingungsfaktoren ein und wird unter anderem durch christliche Grundwerte so umgestaltet, dass Mann und Frau sowie sozial ungleiche Gruppen – zum Teil in einer gestuften Mitberechtigung – einander gleichgestellt werden." (389)

Im Detail setzt sich das knapp skizzierte Resultat aus unterschiedlichen Bausteinen zusammen: Grundsätzlich bewegte sich die frühmittelalterliche Eheschließung innerhalb eines Beziehungsgefüges, das aus Bräutigam, Braut, Eltern und Verwandten des Bräutigams, Eltern und Verwandten der Braut, Herr des Bräutigams und Herr der Braut besteht. Eine eheliche Gemeinschaft verstand man im Frühmittelalter erstrangig als eine ökonomische Gemeinschaft – ein Faktum, dessen Relevanz kaum hoch genug eingeschätzt werden kann, wurden bei einer Eheschließung doch zwei einander blutsfremde Familien zu Verwandten. Wenn man mit W. die konsensuale Dimension der frühmittelalterlichen Eheschließung hervorhebt, bezieht sich diese eben nicht allein auf die beiden Brautleute; vielmehr war das gesamte oben genannte Beziehungsgefüge beteiligt, wie sich ‚negativ' auch daran ablesen lässt, dass das Delikt des Frauenraubes als Anschlag sowohl auf die betroffene Frau als auch auf deren Herkunftsfamilie galt (75). Beachtung verdient überdies, dass sich die frühmittelalterliche Eheschließung in Etappen vollzog (Erster Schritt: der Bräutigam bittet den Vater der Braut um die Hand von dessen Tochter und übergibt die Verlobungsgabe an die Braut. Zweiter Schritt: Aushandlung der Ehegabe zwischen der Familie der Braut und der Familie des Bräutigams. Dritter Schritt: Übergabe der Ehegabe und Hochzeitstag als Anfang des gemeinsamen Wohnens von Bräutigam und Braut). Differenziert und nach entwickelten Regeln bewegte sich das Eingehen einer Ehe in den Spannungsfeldern von Mündlichkeit und Schriftlichkeit (z.B. 95–101) sowie von Leistung und Gegenleistung (z.B. 115–131): „All diese Mechanismen haben ein zentrales Ziel vor Augen – die Sicherung des sozialen Friedens innerhalb einer wechselseitig aufeinander verwiesenen Gemeinschaft." (380)

Markant arbeitet W. innerhalb der frühmittelalterlich-gesellschaftlichen Zusammenhänge die christlich mit inspirierte Wertschätzung der (Ehe-)Frau heraus: „Der Wille der Frau bleibt [bei der Eheschließung] keinesfalls unberücksichtigt." (63) Damit zeigt die Arbeit von W. in differenzierender Weise, was es konzeptionell und alltagspraktisch bedeutete, wenn die frühmittelalterlichen Texte zur Ehe weder ein streng auf patriarchalischen Strukturen beruhendes Konsensprinzip favorisieren noch allein den Konsens der Partner obenan stellen. In der Konsequenz bedeuten diese Einsichten u.a., dass die Kirche die „Realisierung der Konsensehe nachweislich vorangebracht" und sich nicht einfach für eine Bestätigung oder gar Verstärkung patriarchalischer Verhältnisse auf Kosten der Frauen eingesetzt hat (83). Auch in diesem Zusammenhang macht W. die Tragweite der christlichen Idee von der Gleichheit aller Menschen oder die biblische Forderung der Unauflöslichkeit der Ehe mit ihren Auswirkungen auf die Stabilität der Gruppenbeziehungen anhand der frühmittelalterlichen Primärquellen zur Ehe deutlich. Sie erschließt die frühmittelalterliche Sicht auf die Ehe als Ergebnis eines komplexen Inkulturationsprozesses, in den biblische und rechtliche, soziale und ökonomische Faktoren gleichermaßen eingegangen sind.

Die vorgelegte Leistung ist auch deshalb hoch einzuschätzen, weil die im Hintergrund der Primärtexte verlaufenden Verständnislinien verbal oftmals kaum zum Ausdruck gelangen. So ‚buchstabieren' die Textquellen zum frühmittelalterlichen Eheverständnis zwar die prägenden Rollen der beteiligten Familien, doch – so W. – werde „der Begriff der Familie, oder auch lateinisch *familia*, im gesamten Kontext der Eheschließung an keiner Stelle auch nur erwähnt" (384). – Noch an einem anderen Aspekt sei die Reichweite der vorliegenden Untersuchung veranschaulicht: Unter Rückgriff auf vorliegende Studien kann W. zeigen, dass das Denken in der Kategorie der ‚kultischen (Un-)Reinheit' auf das Verständnis der frühmittelalterlichen Ehe vielfach eingewirkt hat; allerdings warnt sie in unterschiedlichen Zusammenhängen überzeugend vor einer Überschätzung dieses Faktors (z.B. 57f) und zeigt exemplarisch auf, wie der Faktor der ‚kultischen (Un-)Reinheit' zukünftig mehr als bisher in seinem Zusammenspiel mit anderen Faktoren (Störung der öffentlichen Ordnung etc.) untersucht werden könnte (157f und 188).

Kurzum: Tatsächlich löst W. in ihrer lesenswerten Diss. die Zielsetzung ein, die Ehe im Frühmittelalter als gesellschaftlichen Kristallisationspunkt auf das Zusammenspiel von biblisch-christlichen Normen einerseits und von rechtlichen, sozialen oder ökonomischen Bedingungen andererseits hin zu durchleuchten. Auf diese Weise bietet sie ‚via Ehe' einen wahrlich vertiefenden Einblick in die frühmittelalterlichen Verwandtschafts- und Guppenbildungsprozesse sowie in dabei maßgebliche Ordnungsvorstellungen und leitende Regelsysteme. So unterstützt man gern W.s fundierten Vorschlag, dass eine fällige Anschlussuntersuchung alsbald auch die (früh-)mittelalterliche Hagiographie auf deren Ehevorstellungen hin erforschen möge. Nicht weniger begründet wirkt ihr an Arnold Angenendt anknüpfendes Schlussplädoyer, vom Frühmittelalter künftig mehr denn je als von einem Zeitalter der Transformationsprozesse mit weitreichenden Umdeutungs- und Wandlungspotentialen zu sprechen. Dem Ziel, diesen Virulenzen in puncto „Frühmittelalterliche Ehe zwischen Religion, Gesellschaft und Kultur" lesend nachzugehen oder sie dozierend zu vermitteln, dient nicht zuletzt die als Teilband 2 publizierte Textsammlung.

Essen Hubertus Lutterbach

Kurzrezensionen

„Gerechtigkeit und Recht zu üben" (Gen 18,19). Studien zur altorientalischen und biblischen Rechtsgeschichte, zur Religionsgeschichte Israels und zur Religionssoziologie. Festschrift für Eckart Otto zum 65. Geburtstag, hg. v. Reinhard Achenbach / Martin Arneth. – Wiesbaden: Harrasowitz 2009. 542 S. (Beihefte zur Zeitschrift für Altorientalische und Biblische Rechtsgeschichte, 13), geb. € 98,00 ISBN: 978–3–447–06105–6

„Kollegen, Freunde und Schüler" (IX) von Eckart Otto verfassten sechsunddreißig Beiträge zu dieser Festgabe. Die Autoren forschten entweder seit Langem selber in den Arbeitsfeldern von O. oder sie haben sich zum Teil für diese Veröffentlichung auf diese Felder eingelassen. So konnten die beiden Hg. die Beiträge in vier Abteilungen präsentieren, die zwar nicht alle Forschungsschwerpunkte des verdienstvollen Alttestamentlers O. abbilden, wohl aber typische und wesentliche. Damit entstand ein rundum geglücktes Pendant zu O.s bisherigem umfangreichen Oeuvre, das dieses mal ergänzt, mal ihm Akzente hinzufügt oder zumindest in dessen Echoräumen steht. Die vier Abteilungen variieren im Umfang und beim Unterbreiten von unterschiedlichen Forschungsgegenständen, was der Untertitel der Publikation notgedrungen nur unvollständig anzudeuten vermag: „I. Studien zur Altorientalischen Rechtsgeschichte" (1–68), „II. Studien zur Altisraelischen Rechtsgeschichte und zur Formation des Pentateuch" (69–334), „III. Studien zur Religionsgeschichte Israels und zur Theologie der Psalmen" (335–422) und „IV. Studien zum Werk Max Webers und zur Religionssoziologie" (423–517). Beide Register (519–536 Stellenangaben zu Bibel und antiken Texten; 536–538 Namen aus den Beiträgen auf S. 377–386.423–507) erweisen sich als sehr hilfreich für ein Studium dieses Bandes. Bei den Angaben zu den Autoren (539–542) fehlt Jurie Le Roux, University of Pretoria. N. Cl. B.

Birot, Antoine: **La dramatique trinitaire de l'amour.** Pour une introduction à la théologie trinitaire de Hans Urs von Balthasar et Adrienne von Speyr. – Paris: Parole et Silence Langres 2009. 223S., brosch. € 21,00 ISBN 978–2–283–61092–3

Die Monographie versteht sich als Einführung in die trinitarische Theologie Hans Urs von Balthasars und Adrienne von Speyrs. Allerdings wird eine wünschenswerte „Quellenscheidung" der theologischen Anteile beider nicht erbracht. Vielmehr wird die Theodramatik von B. um die Aspekte S.s ergänzt.

Auf diese Weise entfaltet der Vf. im 1. Hauptteil (Le mystère) ausgehend von fünf soteriologischen Grundentscheidungen B.s (vgl. Theodramatik III, 221ff) im Durchgang durch die Theodramatik das Profil einer trinitarischen Freiheit der Liebe/Hingabe, um zu zeigen, wie hier die Problemüberhänge der Soteriologie, wie z.B. die reale Stellvertretung des Sünders, gelöst werden können. Für die deutsche B.-Forschung liegt darin nichts Neues, was für die französische Theologie anders sein mag. In seiner Interpretation macht der Vf. immer wieder auf z.T. gravierende Übersetzungsfehler aufmerksam, die zu einem falschen Verstehen der vorgestellten Trinitätstheologie B.s führen (u.a. 30, Anm. 7).

Im 2. Hauptteil folgen konkrete Anwendungen (applications) dieser trinitarischen Hermeneutik auf exemplarische Felder kirchlicher Existenz: die Beichthaltung des Christen, das Zueinander von Kirche und Christus sowie die trinitarische Dimension christlicher Sendung. Den Abschluss bildet ein biographischer Anhang zu Hans Urs von Balthasar und Adrienne von Speyr.

Die vorliegende Arbeit macht deutlich, dass die B.-Forschung künftig auch das Werk S.s kritisch hinzunehmen sollte. H. St.

Koziel, Bernd Elmar: **Apokalyptische Eschatologie als Zentrum der Botschaft Jesu und der frühen Christen?** Ein Diskurs zwischen Exegese, Kulturphilosophie und Systematischer Theologie über die bleibende Bedeutung einer neuzeitlichen Denklinie. – Frankfurt a. M.: Peter Lang 2007. 897 S. (Bamberger Theologische Studien, 33), pb. €125,30 ISBN 978–3–631–56735–7

Das Anliegen der Innsbrucker Habil.schrift verbirgt sich im Untertitel: Gegenstand ist nicht die apokalyptische Eschatologie Jesu und der frühen Christen, d.h. deren zunächst drängende Naherwartung und dann der Umgang mit der Parusieverzögerung. Eigentliches Thema der Arbeit ist vielmehr jene moderne Denklinie, die mit der Entdeckung dieser apokalyptischen Hoffnung Jesu durch Johannes Weiß im Jahr 1892 ihren Anfang nahm, die dann aber eine solche Breitenwirkung entfaltete, dass man nicht zu Unrecht vom 20. Jh. als einem Jahrhundert der Eschatologie sprechen konnte.

Zu diesem Zweck werden drei große Kreise gezogen: Ein erster Teil zeichnet die Spur nach, die diese Denklinie in der exegetischen

Forschung gezogen hat. Die Untersuchung beschäftigt sich mit Blick auf eine erste, das Eschatologische als Zentrum der Theologie neu entdeckende Phase neben Weiß v. a. mit Cullmann und Bultmann. Später tritt Käsemann und die mit ihm anhebende Apokalyptikforschung hinzu. Ein zweiter, kulturphilosophischer Teil widmet sich den außertheologischen Rezeptionsgestalten, die sich zustimmend oder kritisch mit besagter Denklinie auseinandersetzen. Hier sind so unterschiedliche Denker wie Löwith, Blumenberg, Schmitt oder Taubes Gegenstand der Analyse. Der dritte, systematisch-theologische Teil beschreibt anhand der Entwürfe Pannenbergs und Moltmanns die Fortschreibung der Denklinie in der neueren systematischen protestantischen Theologie.

Die vorliegende Studie widmet sich der Rekonstruktion und Analyse einer theologischen Denkform, die in Anknüpfung und Widerspruch die Eschatologie als Metatheorie des Christlichen überhaupt ausmacht. Aufgrund der Dominanz und Prägekraft dieser Denklinie sowie der fast enzyklopädisch zu nennenden Arbeitsweise des Vf.s gerät die 900 Seiten starke Arbeit unter der Hand aber zu einer Geschichte der exegetischen, kulturphilosophischen und systematisch-theologischen Theoriebildung des 20. Jh.s. M. Re.

Alexander Men – Gespräche über Glaube und Kirche, hg. v. Wolfgang Schmidinger. – Wien/Berlin: Lit 2010. 224 S. (orientalia – patristica – oecumenica, 3), pb. € 19,90 ISBN 978–3–643–50244–5

Der 1990 ermordete russische Priester Aleksandr Men' war in der späten Sowjetzeit der wohl einflussreichste russische Theologe. Bereits in der Zeit der „Stagnation", der Breschnew-Epoche, wirkte er in seiner Gemeinde bei Moskau, aber auch durch intensive pastorale Betreuung einzelner Gläubiger im ganzen Land. Als während der Perestrojka das Interesse an Religion sprunghaft anstieg und die gesellschaftliche Präsenz von Religion möglich wurde, trat M. in die Öffentlichkeit. Seine Vorträge in Moskau, aber auch im Fernsehen und im Radio, sowie seine zahlreichen Publikationen zur Religionsgeschichte und zu den Grundlagen des Christentums bewirkten, dass er, obwohl er wegen seiner ökumenischen Offenheit kirchlich eher am Rande stand, zeit seines Lebens zahlreiche Menschen erreichte. Heute wird sein Andenken von einem Kreis seiner Schüler und Anhänger in Russland und von Personen und Institutionen im Westen wachgehalten. Der vorliegende Band enthält zwei Vortragsreihen M.s, eine über das Glaubensbekenntnis und eine über Christus und die Kirche. In ihrem lebendigen Stil, dem der ursprüngliche mündliche Vortrag noch anzumerken ist, zeigen sie die Fähigkeit M.s, grundsätzliche Zusammenhänge klar und interessant dazustellen. Eine ausführliche Einleitung des Hg.s und Übersetzers mit einer Biographie und theologischen Einordnung M.s ist den Texten vorangestellt. Th. B.

Troftgruben, Troy M.: **A Conclusion Unhindered:** A Study of the Ending of Acts within its Literary Environment. – Tübingen: Mohr Siebeck, 2010. (XIII) 232 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament II, 280), kt € 59,00 ISBN: 978–3–16–150453–2

Diese Diss. (Princeton Theological Seminary, 2009) untersucht das offene Ende der Apostelgeschichte. Nach einem ausführlichen Forschungsüberblick (7–36) entwickelt T. unter Aufnahme von narrativen Ansätzen (*narrative criticism*) aus der Literaturwissenschaft die Methodik. Dabei wird zwischen „closure" (Lösung des Spannungsbogens, Vollendung, Hinweise auf das Ende, „terminal markers") und „openness" (keine Lösung, unerfüllte Erwartungen, Hinweise auf weitere Ereignisse) am Ende einer Erzählung unterschieden (45–60). Ob eine Erzählung in sich tatsächlich zum Abschluss kommt, ist wichtig für die Interpretation des Endes und damit des Gesamtwerkes. Ein weiteres Kap. untersucht das Ende von Werken in zeitgenössischer antiker Prosa, um zu erkennen, vor welchem Verstehenshorizont Apg 28 verstanden wurde (61–113), bevor T. detailliert Apg 28,16–31 aus der Perspektive der „narrative closure" untersucht (114–43). Im letzten Kap. zeigt T. die Bipolarität des Endes der Apg zwischen narrativem Abschluss und Offenheit auf. Während einige Themen zum Abschluss kommen, bleibt die Erzählung insgesamt nach vorne offen. Dadurch leitet das Ende der Erzählung in eine Geschichte über, die an diesem Ende anknüpft, über es hinausgeht und bis in die Gegenwart andauert (in Analogie zu antiken Epen). Die Studie besticht durch ihre Kombination von literaturwissenschaftlichen Ansätzen, gründlicher Analyse, solider Exegese von Apg 28 und Gesamtperspektive auf das lk. Doppelwerk. Chr. St.

Anschriften der Rezensentinnen und Rezensenten

Dr. Peter Admirand, Bea House, Milltown Park, Dublin 6, Ireland
Prof. Dr. Andreas Arndt, Unter den Linden 6, 10099 Berlin
Dr. Christian Blumenthal, Kreuzherrenstr. 2, 41751 Viersen-Dülken
Prof. Dr. Michael Böhnke, Gaußstr. 20, 42119 Wuppertal
PhD Gitte Buch-Hansen, Koebmagergade 44–46, 1150 Copenhagen K, Denmark
Dr. Benjamin Dahlke, Forum Universitatis 5, 55122 Mainz
Dr. Kai Engelbrecht, Aegidiplatz 4, 83435 Bad Reichenhall
Prof. Dr. Dr. habil. Jörg Ernesti, Seminarplatz 4, 39042 Brixen, Italien
Prof. Dr. Norbert Fischer, Pater-Philipp-Jeningen-Platz 6, 85072 Eichstätt
Mag. Dr. Hans Förster, Schenkenstr. 8–10, 1010 Wien, Österreich
Dr. Thomas Fornet-Ponse, Reußstr. 4, 38640 Goslar
Dr. Gotthard Fuchs, Rheingoldstr.3, 65203 Wiesbaden
Dr. Matthias Gockel, Fürstengraben 6, 07743 Jena
Prof. Dr. Gregor Maria Hoff, Universitätsplatz 1, 5020 Salzburg, Österreich
Prof. Dr. Marco Hofheinz, Appelstr. 11A, 30167 Hannover
Prof. em. Dr. Rudolf Hoppe, Regina-Pacis-Weg 1, 53113 Bonn
Dr. Esther Hornung, Universitätsstr. 150, 44780 Bochum
M.A. Sarah Jahn, Hüfferstr. 27, 48148 Münster
PD Dr. Andreas Klein, Schenkenstr. 8–10, 1010 Wien, Österreich
Dr. Anja Klein, Platz der Göttinger Sieben 2, 37073 Göttingen
Dipl.-theol. Dipl.-Rel.-Päd. Nathalie Koch, Sylbeckestr. 21b, 32756 Detmold
PD Dr. Ulrike Kostka, Residenzstr. 90, 13409 Berlin
Prof. Dr. Raimund Lachner, Driverstr. 32, N 123, 49377 Vechta
Prof. Dr. Dr. h.c. Bernhard Lang, Warburger Str. 100, 33098 Paderborn
Prof. Dr. Georg Langenhorst, Universitätsstr. 10, 86135 Augsburg
Prof. Dr. Maximilian Lanzinner, Konviktstr. 11, 53113 Bonn
Prof. Dr. Dr. Hubertus Lutterbach, Universitätsstr. 12, 45117 Essen
Prof. Dr. Martin Meiser, Im Stadtwald 3, 66123 Saarbrücken
Prof. Dr. Karl-Heinz Menke, Regina-Pacis-Weg 1, 53113 Bonn
PD Dr. Burkard Neumann, Leostr. 19a, 33098 Paderborn
Dr. Nils Neumann, Diagonale 9, 34125 Kassel
Prof. Dr. Markus Öhler, Schenkenstr. 8–10, 1010 Wien, Österreich
Prof. Dr. Josef Oesch, Karl-Rahner-Platz 1, 6020 Innsbruck, Österreich
Prof. Dr. Heinz Ohme, Burgstr. 26, 10178 Berlin
B.A. Martin Radermacher, Hüfferstr. 27, 48149 Münster
Dr. Katja Richters, 89 Allison Rd., N8 0AP London, UK
Dr. Hansjörg Schmid, Im Schellenkönig 61, 70184 Stuttgart
Dr. Eckart David Schmidt, Forum Universitatis 5, 55099 Mainz
Prof. Dr. Walter Senner, Largo Angelicum 1, 00184 Rom, Italien
Dr. Marco A. Sorace, Leonhardstr. 18–20, 52064 Aachen
B.A. Judith Stander, Hüfferstr. 27, 48149 Münster
Mag. Daniel Wehinger, Karl-Rahner-Platz 1, 6020 Innsbruck
Prof. Dr. Gunther Wenz, Schellingstr. 3/III Vgb., 80799 München
Dr. Markus Zimmermann-Acklin, Av. de l'Europe 20, 1700 Fribourg, 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
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.

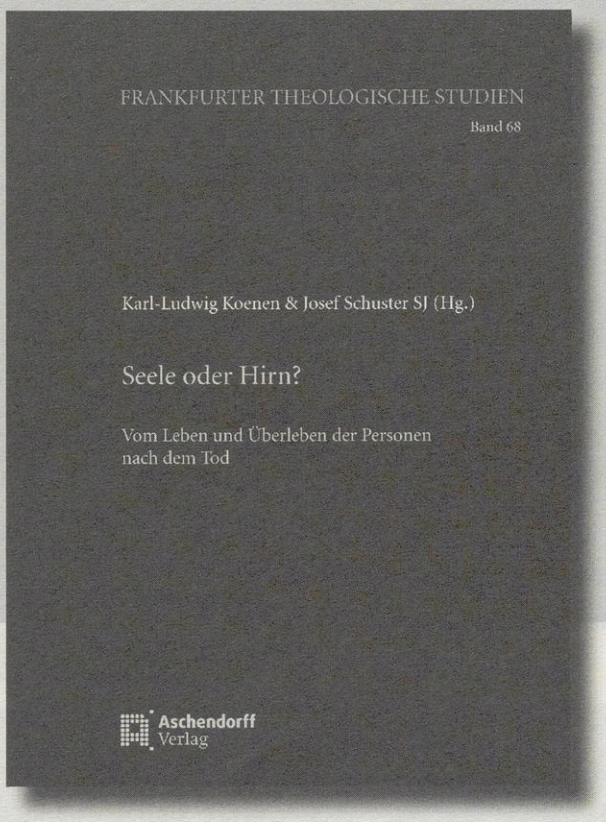
Verlag und Anzeigen
Verlag Aschendorff GmbH & Co. KG, D-48135 Münster
Bezugspreise: Einzelheft: € 19,90,–/sFr 35,70,
Jahresabonnement: € 109,00/sFr 189,40,
Studentenabonnement: € 87,–/sFr 150,90.
Die Preise verstehen sich zzgl. Porto und inkl. 7 % MwSt. im Inland.
Gesamtherstellung: Aschendorff Druckzentrum GmbH & Co. KG, Münster 2012
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

© 2012 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

Karl Ludwig Koenen & Josef Schuster (Hg.)

Seele oder Hirn?

Vom Leben und Überleben der Personen nach dem Tod



Frankfurter Theologische Studien, Band 68
2012, 200 Seiten, kart. 32,80 € / sFr 55,60.
ISBN 978-3-402-16056-5

Die leibliche Auferstehung der Toten gehört zum Zeugnis der Heiligen Schrift wie zum Glaubensbekenntnis der Kirche. Wie aber werden Tote auferstehen? Selbst Gott kann ein Lebewesen, das einmal gestorben ist, nicht neu schaffen. Eine qualitativ-identische Kopie der Person, die gelebt hat, ist nicht die ursprüngliche Person. Was sichert die numerische Identität von irdischer und auferstandener Person? Die Tradition spricht in diesem Zusammenhang von der »Seele«. Doch die Annahme eines immateriellen Kerns der Person scheint naturwissenschaftlichen Annahmen zu widersprechen. Stehen sich also ein naturwissenschaftliches Menschenbild und christliche Auferstehungshoffnung unversöhnlich gegenüber?

ASCHENDORFF VERLAG
www.aschendorff-buchverlag.de

Elena Filippi / Harald Schwaetzer (Hgg.)

Spiegel der Seele

Reflexionen in Mystik und Malerei



Texte und Studien zur Europäischen Geistesgeschichte.
Reihe B, Band 2
2012, 220 Seiten, kart. 39,80 € / sFr 69,20.
ISBN 978-3-402-15988-0

Die große Bedeutung des Spiegel-Motivs in der Mystik des Hochmittelalters ist bekannt. Von hier aus hat dieses Sujet in der Malerei zwischen Spätmittelalter und Früher Neuzeit eine nicht minder große Wirkung entfaltet. Denn die pictores docti beziehen sich auf die mystischen Denker, wie neuere Arbeiten belegen: Neben dem Spiegel als überliefertem Symbol der »superbia/vanitas« und als kostbarem Hilfsmittel der Wissenschaft im 16. Jahrhundert gewinnt die Entwicklung des Spiegels als Metapher der Reflexion im intellektuellen, künstlerischen und religiösen Sinne bereits im 15. Jahrhundert eine beachtliche Rolle für die geistesgeschichtliche Entwicklung Mitteleuropas. Sie wird in diesem Sammelband aus verschiedenen Perspektiven charakterisiert

ASCHENDORFF VERLAG
www.aschendorff-buchverlag.de

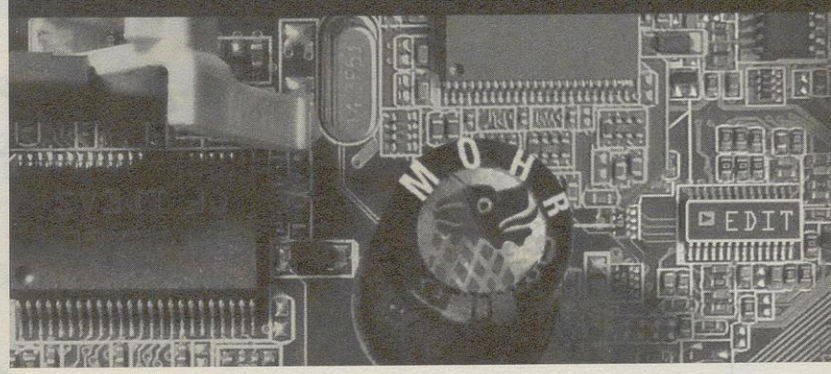


Sowohl die Prägung unserer Kultur als einer Wissenschaftskultur als auch die Einsicht, dass eine umfassende Weltdeutung einer Vielzahl wissenschaftlicher Disziplinen und unterschiedlicher Methoden bedarf, sind Ergebnisse der mittelalterlichen Auseinandersetzung einer auf Offenbarung beruhenden religiösen Weltsicht mit einer paganen Weltdeutung. Die damit verbundene Herausforderung begegnet dem lateinisch sprachigen christlichen Mittelalter in Gestalt der antiken Philosophie und ihrer arabischen und hebräischen Interpretationen. Albertus Magnus (etwa 1200–1280) hat diese Auseinandersetzung, die ihren Höhepunkt im 13. Jahrhundert hat, wie kaum ein anderer Denker mit bestimmt. Dieser Band bietet erstmalig eine umfangreiche Zusammenstellung der einschlägigen wissenschaftstheoretischen Texte Alberts des Großen in einer lateinisch-deutschen Übersetzung.

Albertus Magnus-Institut (Hrsg.)
Albertus Magnus und sein System der Wissenschaften
Schlüsseltexte in Übersetzung
Lateinisch-Deutsch
2012, 542 Seiten, geb. 29,80 €
ISBN 978-3-402-12930-2

Aschendorff
Verlag

eBooks von Mohr Siebeck



- Über 600 Monographien
- Kontinuierlich weitere Neuerscheinungen
- Aus international renommierten Schriftenreihen
- Aus allen Fachgebieten

Ab Frühjahr 2012 bieten wir zahlreiche Monographien für Bibliotheken und Privatkunden auch als eBook an:
Die Titel können einzeln, zur dauerhaften Nutzung und in der Regel zum gleichen Preis wie das gedruckte Buch erworben werden. Dabei haben Sie die Wahl zwischen flexiblen Erwerbungsmodellen.

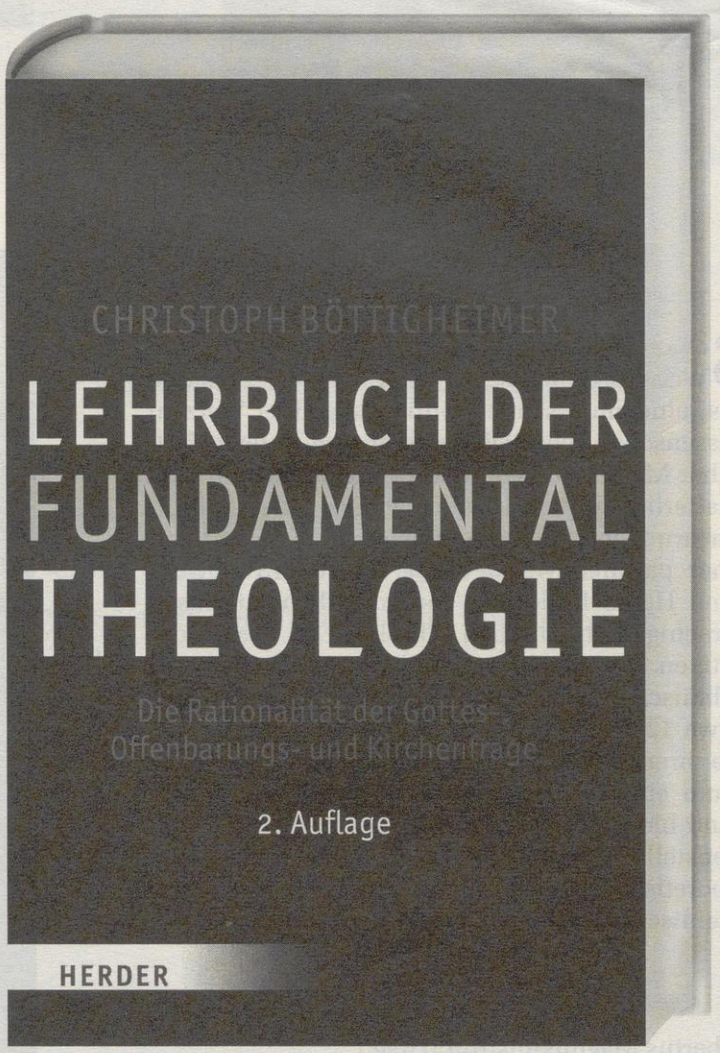
Informationen zum eBook-Angebot unter **www.mohr.de/ebooks**

Lesen Sie dazu auch die Kolumne von Georg Siebeck unter www.mohr.de/verlag/seit-1801.html

Mohr Siebeck

info@mohr.de | www.mohr.de

Die zweite Auflage des Standardwerks



Christoph Böttigheimers Lehrbuch hat sich sehr schnell zu einem Standardwerk innerhalb der katholischen Theologie entwickelt. Die zweite Auflage nutzt der Autor, um das Werk gründlich durchzusehen und Aktualisierungen vorzunehmen. Dadurch bleibt das Lehrbuch auf der Höhe der theologischen Diskussion und ein Grundlagenwerk für das Studium und für alle, die den christlichen Glauben gegenüber den kritischen Anfragen der Gegenwart zu verantworten suchen.

Christoph Böttigheimer
Lehrbuch der Fundamentaltheologie
Die Rationalität der Gottes-,
Offenbarungs- und Kirchenfrage
744 Seiten | Gebunden mit Schutzumschlag
€ 58,– / SFr 77.90 / € [A] 59,70
ISBN 978-3-451-32491-8

HERDER
Lesen ist Leben

In allen Buchhandlungen oder unter www.herder.de

THEOLOGISCHE REVUE

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

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

Nummer 3 | 2012 | 108. Jahrgang

Liturgie und Liturgiewissenschaft nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil – Rückblick und Ausblick
(Benedikt Kranemann) . . . . . Sp. 179

Exegese / Altes Testament . . . . . Sp. 193

Steins, Georg: Kanonisch-intertextuelle Studien zum Alten Testament (Ludger Schwienhorst-Schönberger)

Dohmen, Christoph: Mose. Der Mann, der zum Buch wurde (Bernd Willmes)

Osuji, Anthony Chinedu: Where is the Truth? Narrative Exegesis and the Question of True and False Prophecy in Jer 26–29 (MT) (Christl M. Maier)

Fischer, Stefan: Das Hohelied zwischen Poesie und Erzählung. Erzählanalyse eines poetischen Textes (Manfred Görg)

Exegese / Neues Testament . . . . . Sp. 199

Gordley, Matthew E.: Teaching through Song in Antiquity. Didactic Hymnody among Greeks, Romans, Jews, and Christians (Beate Kowalski)

Ploner, Maria Theresia: Die Schriften Israels als Auslegungshorizont der Jesusgeschichte. Eine narrative und intertextuelle Lektüre von Mt 1–2 (Matthias Konradt)

Felsch, Dorit: Die Feste im Johannesevangelium. Jüdische Tradition und christologische Deutung (Robert Vorholt)

Neutestamentliche Ämtermodelle im Kontext, hg. v. Thomas Schmeller / Martin Ebner / Rudolf Hoppe (Christoph Stenschke)

Politische Horizonte des Neuen Testaments, hg. v. Eckart Reinmuth (Thomas Witulski)

Popp, Thomas: Die Kunst der Konvivenz. Theologie der Anerkennung im 1. Petrusbrief (Marlis Gielen)

Kirchen- und Theologiegeschichte . . . . Sp. 207

Dassmann, Ernst: Die eine Kirche in vielen Bildern. Zur Ekklesiologie der Kirchenväter (Holger Strutwolf)

Timm, Stefan: Eusebius und die Heilige Schrift. Die Schriftvorlagen des Onomastikons der biblischen Ortsnamen (Georg Röwekamp)

Media Salutis. Gnaden- und Heilsmedien in der abendländischen Religiosität des Mittelalters und der Frühen Neuzeit, hg. v. Berndt Hamm / Volker Leppin / Gury Schneider-Ludorff (Hubertus Lutterbach)

Aymoré, Fernando Amado: Die Jesuiten im kolonialen Brasilien. Katechese als Kulturpolitik und Gesellschaftsphänomen (1549–1760) (Debora Gerstenberger)

Rivinius, Karl Josef SVD: Im Spannungsfeld von Mission und Politik: Johann Baptist Anzer (1851–1903) Bischof von Süd-Shandong (Claudia von Collani)

Bär, Matthias: Die Beziehungen des Münchener Görreskreises und anderer katholischer Gelehrter in das katholische England (Klaus Unterburger)

Eschweiler, Karl: Die katholische Theologie im Zeitalter des deutschen Idealismus. Die Bonner theologischen Qualifikationsschriften von 1921/22. Aus dem Nachlass hg. u. mit einer Einleitung versehen v. Thomas Marschler (Klaus Unterburger)

Systematische Theologie . . . . . Sp. 218

Kraschl, Dominikus: Das prekäre Gott-Welt-Verhältnis. Studien zur Fundamentaltheologie Peter Knauers (Hilde Buschmann)

Neri, Marcello: Gesù. Affetti e corporeità di Dio. Il cuore e la fede. Prefazione di Klaus Müller (Marco A. Sorace)

Reglitz, Astrid: Erklären und Deuten. Glaubenspraxis in diskursanalytischer und systematisch-theologischer Perspektive (Johannes Greifenstein)

Miggelbrink, Ralf: 50 Jahre nach dem Konzil. Die Zukunft der katholischen Kirche (Joachim Schmiedl)

Movement or Moment? Assessing Liberation Theology Forty Years After Medellín, hg. v. Patrick Claffey / Joe Egan (Georg M. Kleemann)

Interreligiöser Dialog . . . . . Sp. 225

Erinnerungskultur in der pluralen Gesellschaft. Neue Perspektiven für den christlich-jüdischen Dialog, hg. v. Reinhold Boschki / Albert Gerhards (Hubert Frankemölle)

Fornet-Ponse, Thomas: Ökumene in drei Dimensionen. Jüdische Anstöße für die innerchristliche Ökumene (Karl-Heinz Menke)

Christentum und Islam. Plädoyer für den Dialog, hg. v. Wolfgang W. Müller (Martin Tamcke)

Anstoß und Aufbruch. Zur Rezeption der Regensburger Rede Papst Benedikts XVI. bei Christen und Muslimen, hg. v. Heinz Otto Luthe / Carsten-Michael Walbiner (Andreas Renz)

Islamische Religionspädagogik zwischen authentischer Selbstverortung und dialogischer Öffnung. Perspektiven aus der Wissenschaft und dem Schulalltag der Lehrkräfte, hg. v. Bülent Ucar (Harry Harun Behr)

Aries, Wolf Ahmed: Der christlich-islamische Dialog. Chancen und Grenzen (Klaus von Stosch)

Gott oder Götter? / God or Gods?, hg. v. Tilo Schabert / Matthias Riedl (Annette Wilke)

Religionssoziologie . . . . . Sp. 240

Pickel, Gert: Religionssoziologie. Eine Einführung in zentrale Themenbereiche (Markus Hero)

Durkheim on Religion. A Selection of Readings with Bibliographies and Introductory Remarks, hg. v. William S. F. Pickering (Stephan Moebius)

Essbach, Wolfgang: Die Gesellschaft der Dinge, Menschen, Götter (Michael Ramminger)

Adam Smith as Theologian, hg. v. Paul Oslington (Franz Segbers)

Christian Masculinity. Men and Religion in Northern Europe in the 19th and 20th Centuries, hg. v. Yvonne Maria Werner (Katharina Kunter)

Die neue Mitte der Kirche. Der Aufstieg der intermediären Instanzen in den europäischen Großkirchen seit 1945, hg. v. Wilhelm Damberg / Staf Hellemans (Alexandra Lason)

Pastoraltheologie . . . . . Sp. 248

Wie Priester leben und arbeiten. Quellen zur Lebenskultur und Arbeitswelt des deutschen Seelsorgeklerus seit dem Ende des 18. Jahrhunderts, hg. v. Erwin Gatz (Claus Arnold)

Zölibat zwischen Charisma und Zwang, hg. v. Erich Garhammer (Richard Hartmann)

Noth, Isabelle: Freuds bleibende Aktualität. Psychoanalyserezeption in der Pastoral- und Religionspsychologie im deutschen Sprachraum und in den USA (Klaus Baumann)

Knobloch, Stefan: Ungenutztes Potenzial. Zwischen religiöser Sehnsucht und Kirchenkrise (Johannes Panhofer)

Gemeindereferentinnen und Gemeindereferenten: Profil einer professionellen Pastoral, hg. v. Hans Martin Weikmann / Werner Wertgen (Richard Hartmann)

Perspektiven der Diakonie im gesellschaftlichen Wandel. Eine Expertise im Auftrag der Diakonischen Konferenz des Diakonischen Werks der Evangelischen Kirche in Deutschland, hg. v. Uwe Becker (Konstanze Kemnitzer)

Kurzrezensionen . . . . . Sp. 258

Bibliographie . . . . . Sp. 260

Liturgie und Liturgiewissenschaft nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil – Rückblick und Ausblick[1]

Von Benedikt Kranemann

Die Liturgiekonstitution „Sacrosanctum Concilium" (SC) ist als erstes Dokument des II. Vatikanums am 4. Dezember 1963 verabschiedet worden, die ihr folgende Liturgiereform zählt zu den sichtbarsten Ergebnissen der Kirchenreform nach dem Konzil.[2] Sie hat zu einer Erneuerung der Theologie der Liturgie beigetragen und nachdrücklich die Ekklesiologie[3] beeinflusst. Der Wechsel von der lateinischen Sprache zur Volkssprache,[4] neue Formen der Teilnahme,[5] Veränderungen einzelner Liturgien sind Zeichen für einen Wandel in der Kirche. In der Liturgiewissenschaft hat in den vergangenen Jahren eine intensive Forschung zu Liturgiereformen an und für sich, zu den Diskussionen während des Konzils, zum Reformprozess im 20. Jh. und zur Rezeption des Konzils eingesetzt, die das Bild der Zeitgeschichte der Liturgie deutlich verändert. Einzelne Fragestellungen zum Reformprozess, zum Verhältnis von Liturgie und Gegenwartskultur, zu Partizipationsformen, Zuständigkeiten von römischer Zentralgewalt und Ortskirchen und nicht zuletzt zu Ausprägungen einzelner Liturgiefeiern bestimmen die Diskussion um den Gottesdienst in der Gegenwart und werden auch auf Zukunft hin virulent bleiben. Der Reformprozess ist nach Einschätzung vieler Liturgiewissenschaftler als offen zu betrachten.[6] Schließlich hat sich mit dem Konzil, mit Reformen und Revisionen auch die Liturgiewissenschaft als theologische Disziplin weiterentwickelt. Fragen zur Reichweite der Reformen und zum Gelingen einzelner Reformschritte werden laut, die aber nicht den Sinn der Reform an und für sich in Frage stellen wollen. Zugleich ist die Reform Gegenstand der Auseinandersetzung v.a. mit traditionalistischen Gruppen, die sie ablehnen und die Rückkehr zur vorkonziliaren Liturgie verlangen.[7]

1. Liturgiereform im Kontext der Liturgiegeschichte

Die Liturgiereform nach dem II. Vatikanum besitzt eine Vorgeschichte, die spätestens mit der „Liturgischen Bewegung" des 19./20. Jh.s einsetzt.[8] Dahinter standen unterschiedliche Gruppen und Institutionen, engagierte Priester und Laien, Männer wie Frauen. Ein verbindendes Ziel quer zur Vielfalt der Initiativen war das Anliegen, durch eine Erneuerung der Liturgie – und das meinte zunächst ihre Vertiefung für die mitfeiernden Gläubigen – eine Erneuerung von Glaube und Kirche zu erreichen. Diese „volksliturgische Bewegung" hing an einzelnen Persönlichkeiten wie u.a. Pius Parsch, dessen Person und Werk in den vergangenen Jahren eine besondere Beachtung gefunden hat[9]; sie war mit einzelnen Gemeinden wie der Leipziger Oratorianergemeinde[10] und Klöstern verbunden, wurde durch Bistümer und Orden in unterschiedlichem Umfang gefördert sowie wissenschaftlich und publizistisch begleitet.[11] Die Erneuerung der Liturgie setzte schon vor dem Konzil ein. Bereits unter Pius XII. wurden Weichen in Richtung Reform gestellt, wobei nicht nur an die Enzyklika „Mediator Dei" (1947) zu denken ist[12], sondern u.a. auch an die Reform der Kar- und Osternachtliturgie und die breitere Einbindung der Volkssprache.[13] Die Voten der Bischofskonferenzen, Orden und Fakultäten für die Beratungen des Konzils zeigen, wie sehr die Liturgische Bewegung und das begonnene Reformwerk die kirchliche Diskussion in der Mitte des vergangenen Jahrhunderts geprägt haben.[14]

Die jüngste Liturgiereform steht aber auch im Kontext einer Geschichte von Liturgiereformen. Diese sind auf ortskirchlicher Ebene und durch Orden durchgeführt worden. Allein das Konzil von Trient und das II. Vatikanum setzten eine weltkirchliche Liturgiereform in Gang. Liturgiereform ist ein Phänomen der Liturgiegeschichte.[15] Veränderungen in Theologie und Frömmigkeit, zugleich im Selbstverständnis der Kirche und ihrer Reflexion auf eine sich wandelnde Kultur und Gesellschaft haben immer wieder solche Reformen als komplexe Erneuerungsprozesse erforderlich gemacht. Auch eine Liturgie, die den Anschein des Unveränderlichen erweckt, ist weitgehenden Veränderungsprozessen und Entwicklungen unterworfen; bei allen Gemeinsamkeiten zwischen den Liturgiereformen in der Geschichte begegnen auch Unterschiede. Für das II. Vatikanum wird die starke Betonung der tätigen Teilnahme als ein Charakteristikum gesehen, das wiederum für die Reform, zudem für die Ekklesiologie erhebliche Konsequenzen hat. Zu wenig erforscht sind in historisch vergleichen-

[1] Der Verlauf der Liturgiereform variiert nach Ortskirchen und Kulturen. Der Beitrag ist aus der Perspektive des deutschen Sprachgebiets geschrieben und setzt entsprechende Schwerpunkte bei der Auswahl der Literatur.

[2] Zu den bisherigen Jubiläen der Konstitution vgl. u.a. *Gottesdienst – Kirche – Gesellschaft.* Interdisziplinäre und ökumenische Standortbestimmungen nach 25 Jahren Liturgiereform, hg. v. Hansjakob Becker / Bernd J. Hilberath / Ulrich Willers, St. Ottilien 1991 (Pietas liturgica, 5); *Liturgiereform – eine bleibende Aufgabe.* 40 Jahre Konzilskonstitution über die heilige Liturgie, hg. v. Klemens Richter / Thomas Sternberg, Münster 2004; *Die Zukunft der Liturgie.* Gottesdienst 40 Jahre nach dem Konzil, hg. v. Andreas Redtenbacher, Innsbruck/Wien 2004; *Gottesdienst in Zeitgenossenschaft.* Positionsbestimmungen 40 Jahre nach der Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils, hg. v. Martin Klöckener / Benedikt Kranemann, Fribourg 2006.

[3] Vgl. Anton Thaler, *Gemeinde und Eucharistie.* Grundlegung einer eucharistischen Ekklesiologie, Fribourg 1988 (Praktische Theologie im Dialog, 2); Klemens Richter, Zum Verhältnis von Kirchenbild und Liturgie. Die erneuerte Liturgie und der alte Ritus im Widerstreit, in: *Objektive Feier und subjektiver Glaube?* Beiträge zum Verhältnis von Liturgie und Spiritualität, hg. v. Stefan Böntert, Regensburg 2011 (Studien zur Pastoralliturgie, 32), 147–169.

[4] Vgl. Monika Selle, *Latein und Volkssprache im Gottesdienst.* Die Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Liturgiesprache, München 2001 (http://edoc.ub.uni-muenchen.de/3758/1/Selle_Monika.pdf) (19. März 2012); Keith F. Pecklers, *Dynamic Equivalence.* The Living Language of Christian Worship, Collegeville (Minn.) 2003; vgl. Anm. 34.

[5] Vgl. *The Active Participation Revisited.* La participation active. La participation active 100 ans après Pie X et 40 ans après Vatican II., hg. v. Jozef Lamberts, Leuven 2004 (Textes et études liturgiques. Studies in liturgy, 19).

[6] Nachdrücklich formuliert hat dies Angelus A. Häussling, Liturgiereformen. Materialien zu einem neuen Thema der Liturgiewissenschaft, in: ders., *Christliche Identität aus der Liturgie.* Theologische und historische Studien zum Gottesdienst der Kirche, hg. v. Martin Klöckener / Benedikt Kranemann / Michael B. Merz, Münster 1997 (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen, 79), 11–45.

[7] Vgl. John F. Baldovin, *Reforming the Liturgy.* A Response to the Critics, Collegeville (Minn.) 2008.

[8] Vgl. Theodor Maas-Ewerd / Klemens Richter, Die Liturgische Bewegung in Deutschland, in: *Liturgiereformen.* Historische Studien zu einem bleibenden Grundzug des christlichen Gottesdienstes I: Biblische Modelle und Liturgiereformen von der Frühzeit bis zur Aufklärung; II: Liturgiereformen seit der Mitte des 19. Jahrhunderts bis zur Gegenwart, hg. v. Martin Klöckener / Benedikt Kranemann, Münster 2002, II (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen, 88), 629–648.

[9] Vgl. *Pius-Parsch-Studien*: Quellen und Forschungen zur liturgischen Bewegung, Würzburg 2004ff.

[10] Vgl. Andreas Poschmann, *Das Leipziger Oratorium.* Liturgie als Mitte einer lebendigen Gemeinde, Leipzig 2001 (Erfurter theologische Studien, 81).

[11] Vgl. Jürgen Bärsch, Das Studium der Geschichte des Gottesdienstes im Spiegel liturgiewissenschaftlicher Periodika. Ein Durchblick durch das „Jahrbuch/Archiv für Liturgiewissenschaft" und das „Liturgische Jahrbuch", in: *Archiv für Liturgiewissenschaft* 50 (2008), 72–102; Annika Bender, Programm und Rezeption der liturgischen Bewegung im Spiegel der „Liturgischen Zeitschrift", in: *Archiv für Liturgiewissenschaft* 51 (2009), 311–333.

[12] Vgl. Theodor Maas-Ewerd, „Mediator Dei" – vor 50 Jahren ein Signal. Die Liturgie-Enzyklika Papst Pius' XII. vom 20. November 1947, in: *Liturgisches Jahrbuch* 47 (1997), 129–150.

[13] Vgl. Andreas **Heinz**, Liturgiereform vor dem Konzil. Die Bedeutung Pius XII. (1939–1958) für die gottesdienstliche Erneuerung, in: **ders., Lebendiges Erbe**. Beiträge zur abendländischen Liturgie- und Frömmigkeitsgeschichte, Tübingen/Basel: Francke 2010. 420 S. (Pietas Liturgica Studia, 21), pb. € 88,00 ISBN 978–3–7720–8380–8, 281–314.

[14] Vgl. Andreas Heinz, Die liturgischen Reformvorschläge im Votum der Theologischen Fakultät Trier für das Vaticanum II und ihre Resonanz in der Liturgiekonstitution, in: *Trierer theologische Zeitschrift* 91 (1982), 179–194; Klemens Richter, Votum der Katholisch-Theologischen Fakultät Münster zur Vorbereitung des Zweiten Vatikanischen Konzils, in: *Theologische Revue* 99 (2003), 367–372; Benedikt Kranemann, Die Liturgiereform und ihre Rezeption in der katholischen Kirche Mittel-/Ostdeutschlands. Marginalien zu einem wenig beachteten Forschungsfeld, in: *Die Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils.* Erfahrungen der polnischen Volkskirche und der ost- und mitteldeutschen Diasporakirche / *Recepcja Soboru Watykańskiego II.* Doświadczenia Kościoła w Polsce i Kościoła diaspory wschodnich i centralnych Niemiec, hg. v. dems. / Konrad Glombik, Opole 2011 (Colloquia Theologica, 14), 77–95.

[15] Vgl. Martin Klöckener / Benedikt Kranemann, Liturgiereform – Grundzug des christlichen Gottesdienstes. Systematische Auswertung, in: *Liturgiereformen* (wie Anm. 8) I, 1083–1108.

der Perspektive die Prozesse der Umsetzung solcher Reformen mit all ihren Auseinandersetzungen, zu wenig im Blick ist die Rolle von Laien in den Reformen, kaum erforscht das Reformwesen im Vergleich zwischen den Konfessionen und auch Religionsgemeinschaften. Solche Forschung wäre nicht nur für die Geschichte erhellend, sondern könnte auch zum Verständnis der Reformprozesse nach dem II. Vatikanum beitragen.

2. Entstehung der Liturgiekonstitution und beginnende Liturgiereform

Die Liturgiekonstitution selbst und der insgesamt schwierige Prozess ihrer Umsetzung, der immer wieder zu Differenzen zwischen der Kurie und den Ortskirchen wie mit der Theologie führte, sind das Ergebnis eines Ringens zwischen reformoffenen und retardierenden Kräften.[16] SC definierte Rechte der Ortskirchen neu und provozierte damit den Widerstand derer, deren Machtpositionen beschnitten worden waren. Die Reform der Liturgie implizierte weitreichende Veränderungen im theologischen Verständnis von Ritus, Ekklesiologie, Anthropologie, Kulturverständnis usw. Letztlich wurde nicht eine Ritenreform, sondern eine Kirchenreform angestoßen, die heftige Gegenrede provozieren musste.

Mit dem Kommentar von *Emil Joseph Lengeling* sind bereits kurz nach dem II. Vatikanum detaillierte Informationen über die Debatten während des Konzils und in der Konzilsaula bis hin zu Einzelheiten des Abstimmungsverhaltens, zu Meinungsführerschaften etc. veröffentlicht worden.[17] Er verbindet philologische Beobachtung und theologische Interpretation mit der Darstellung der Diskussionsverläufe zu einzelnen Artikeln der Konstitution und ordnet das Dokument immer auch in den größeren theologie- und liturgiegeschichtlichen sowie den Kontext der Weltkirche ein. Im Kommentar von *Reiner Kaczynski* ist vier Jahrzehnte später auch die Rezeptionsgeschichte von SC präsent, so auf der Ebene der römischen Behörden und ihrer Erlasse, ebenso mit Blick auf Vorgänge in einzelnen Ortskirchen.[18] Der Gottesdienst hat sich in Theologie, Ritus und Trägerschaft verändert, aber ein Traditionalismus auf Kosten des „semper reformanda" breitet sich aus. Die unterschiedliche Einschätzung in den Kommentaren ergibt sich aus der historischen Situation sowie aus innerkirchlichen Verfestigungen und Engführungen. Während Lengeling zwar Probleme der Übergangszeit, aber v.a. Veränderungsmöglichkeiten sieht, beklagt Kaczynski u.a. eine Verweigerung der römischen Kurie gegenüber einer Weiterentwicklung des römischen Ritus, die man auch als Rezeptionsverweigerung gegenüber SC lesen kann (204).

Interessante Einblicke in die Entstehung der Konstitution geben neuerdings zumindest in Teilen zugängliche Tagebücher von Zeitzeugen. So ist in den entsprechenden Aufzeichnungen von Josef Andreas Jungmann das Ringen um die großen Linien von SC und um Detailfragen zu erkennen, die dann in der Reform wichtig wurden.[19] Das demnächst in einem Aufsatz von *Andreas Heinz* präsentierte Konzils-Tagebuch von Balthasar Fischer gibt einen Eindruck, wie sich während des Konzils langsam Veränderungen in der Kirche abzeichnen: in Selbstverständnis und Selbstdarstellung der Kirche, in der Öffnung zur „Welt" und zu den anderen Konfessionen. Die Aufbruchsstimmung war bei aller Kritik an rückwärtsgewandten Tendenzen dominant.[20] Eine Darstellung des gesamten Vorgangs und der beginnenden Liturgiereform hat der Sekretär des Consiliums, *Annibale Bugnini*, vorgelegt.[21] Die lange Vor- wie Entstehungsgeschichte von SC und die Institutionengeschichte von Konzil und Reform werden nachgezeichnet. Zwar hatten ausgewählte Theologen und Gremien die Umsetzung der Reform vorbereitet, aber es ging um ein Unternehmen der Weltkirche. Das zeigen auch die Konzilserinnerungen des Trierer Theologen *Johannes Wagner*.[22] Eine beachtete und kirchenpolitisch brisante Analyse stammt nun von *Piero Marini*, ab 1975 persönlicher Sekretär von Bugnini und von 1987 bis 2007 päpstlicher Zeremoniar.[23] Seit 1975 wurde demnach die Sicht, die das Consilium in die Liturgiereform einbrachte, zunehmend durch die Kurie an den Rand gedrängt; vorkonziliare Mentalität und Theologie wurden wieder stärker. Nach Marini steht zur Debatte, wie es die Kirche heute mit der Reform des Gottesdienstes hält.

Die im Konzil selbst angelegten Spannungen wirken fort. In einem Sammelband mit Vorträgen von Bischöfen und Kommentaren von Theologen der Konzilsgeneration wurden jüngst Leistungen wie Schwächen der Reform thematisiert[24] und – so durch Kardinal *Karl Lehmann* – ein einmaliger römischer Zentralismus beklagt. Lehmann hat bei dieser Gelegenheit auf die Notwendigkeit einer nicht willkürlichen, aber schöpferischen Auslegung der Liturgiekonstitution hingewiesen. Er hat zudem die Frage gestellt, ob die Umsetzung der Reform, was Übergangszeiten, die Vermittlung liturgischen Wissens etc. betrifft, in allem sinnvoll verlaufen ist. Allerdings darf man die historischen Umstände, unter denen die Reform stattfand, nicht aus dem Blick verlieren.[25]

3. Der Verlauf der Liturgiereform in Deutschland als Forschungsfeld

Mit einer jüngeren Generation von Liturgiewissenschaftlern findet die Geschichtsschreibung und damit Historisierung der nachkonziliaren Liturgiereform statt. Auch wenn der Erneuerungsprozess der Liturgie weiterläuft, wie die derzeitigen Reformen verschiedener liturgischer Bücher zeigen, ist die Umsetzung der unmittelbaren nachkonziliaren Reform abgeschlossen. Die Untersuchung der Rezeptionsprozesse in den Bistümern wird zu einem Thema der Liturgiewissenschaft.[26] Ein neues Forschungsfeld gewinnt langsam an Konturen. Am Beispiel des jungen Bistums Essen hat *Verena Schmidt* gezeigt, wie die Erneuerung der Liturgie zwischen Bistumsleitung und Gemeinden verlaufen ist.[27] Das wird für den Vorabend des Konzils (1958–1962), die Konzilsjahre und die Nachkonzilszeit (1966–1975) von der Ebene der Bistumsleitung bis in die Gemeinden hinein anhand von Zeitungsartikeln, Protokollen, Aktenvermerken, Ansprachen, Tagungsprogrammen etc. durchgearbeitet. Das Konzil wird erst nach und nach aufgegriffen. Deutlich spielen die Erfahrungen der Liturgischen Erneuerung in den Gemeinden eine Rolle. Das Nachdenken über die Liturgie und das Experiment lassen sich am Vorabend des Konzils beobachten. Im gesamten Zeitraum standen Fragen der Liturgie und der Beteiligung von Laien am kirchlichen Leben im Vordergrund, sie wurden offensichtlich auf allen Ebenen der Kirche als drängend empfunden. Laut S. reagierte die Bistumsleitung eher, als dass sie agierte, Neuerungen wurden mehr geduldet denn eingeführt. S. hält dies für ein Merkmal der Konzilsrezeption im Ruhrbistum, das mit dem Kräfte bindenden Aufbau des Bistums zusammenhängen könnte. Umgesetzt wurden die Reformen schließlich von den Gemeinden her; dieser Prozess konnte örtlich erheblich variieren, v.a. was die Information durch Pfarrbriefe, Predigten etc. angeht. Die Gemeinden vor Ort bewegte der Umbau

[16] Ein Fallbeispiel untersucht Christoph Freilinger, „Weder mit dem Geist noch mit dem Buchstaben der Liturgiekonstitution im Einklang …". Zur Approbation muttersprachlicher Liturgiebücher ausgehend von einem Archivfund, in: *Liturgisches Jahrbuch* 61 (2011), 241–249.

[17] Vgl. Emil Joseph Lengeling, *Die Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über die heilige Liturgie*. Lateinisch-deutscher Text mit einem Kommentar, Münster 1965 (reihe lebendiger gottesdienst 5/6).

[18] Vgl. Reiner Kaczynski, Theologischer Kommentar zur Konstitution über die heilige Liturgie *Sacrosanctum Concilium*, in: *Sacrosanctum Concilium, Inter mirifica, Lumen gentium* (Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, 2), Freiburg i. Br. u.a. 2004, 1–227.

[19] Vgl. Rudolf Pacik, Das Konzilstagebuch von Josef Andreas Jungmann SJ, in: *Heiliger Dienst* 57 (2003), 244–259; vgl. ders., I diari privati di Josef Andreas Jungmann (1913–1937; 1965–1970), in: *Cristianesimo nella storia* 25 (2004), 181–194. Vgl. zu weiteren Konzilstagebüchern Joachim Schmiedl, Visionärer Anfang oder Betriebsunfall der Geschichte? Tendenzen der Forschung zum Zweiten Vatikanischen Konzil, in: *Theologische Revue* 108 (2012), 4–18, hier 6–8.

[20] Vgl. Andreas Heinz, Das „Konzilstagebuch" des Liturgiewissenschaftlers Balthasar Fischer († 2001). Eindrücke und Gedanken eines Zeitzeugen, in: *Liturgisches Jahrbuch* 62 (2012), H. 4 (im Druck).

[21] Vgl. Annibale Bugnini, Die Liturgiereform 1948–1975. Zeugnis und Testament. Deutsche Ausgabe hg. v. Johannes Wagner unter Mitarbeit von Francois Raas, Freiburg i. Br. u.a. 1988.

[22] Vgl. Johannes Wagner, *Mein Weg zur Liturgiereform 1936–1986*. Erinnerungen, Freiburg i. Br. u.a. 1993.

[23] Vgl. Piero Marini, *A Challenging Reform*. Realizing the Vision of the Liturgical Renewal, 1963–1975, ed. by Mark R. Francis / John R. Page / Keith F. Pecklers, Collegeville (Minn.) 2007.

[24] Vgl. **Sacrosanctum Concilium.** Eine Relecture der Liturgiekonstitution des II. Vatikanischen Konzils, hg. v. Martin Stuflesser. – Regensburg: Pustet 2011. 132 S., pb. € 24,95 ISBN 978–3–7917–2391–4.

[25] Vgl. Karl Lehmann, Rückblick auf die Liturgiereform. Lehren aus bald fünf Jahrzehnten, in: *Sacrosanctum Concilium* (wie Anm. 24), 77–96.

[26] Vgl. die Skizze dieses Forschungsfeldes bei Jürgen Bärsch / Winfried Haunerland, Liturgiereform und Ortskirche. Nachkonziliare Praxisgeschichte als Forschungsaufgabe am Beispiel des Bistums Essen, in: *Liturgisches Jahrbuch* 55 (2005), 199–234.

[27] Vgl. Verena **Schmidt, Das Bistum Essen und das Zweite Vatikanische Konzil.** Eine Untersuchung zum Rezeptionsprozess in den Pfarreien. – Münster: Aschendorff 2011. 272 S. (Quellen und Studien, 13), ln € 38,00 ISBN 978–3–402–14620–0.

der Kirchenräume, die Veränderung einzelner liturgischer Vollzüge, der Liturgiesprache usw. Wenn Vermittlung und Rezeption im Bistum „fragmentarischen Charakter" trugen (259), führt S. das auf fehlende aktive Leitung, aber auch den stark durch vorkonziliare Kirchenbilder geprägten Bischof zurück (256). Rezeptionsprozesse müssen demnach von Bistum zu Bistum unterschiedlich verlaufen sein. Manches überrascht bei der Lektüre: Man liest wenig von Auseinandersetzungen zwischen den verschiedenen kirchenpolitischen Lagern und von weitergehenden Experimenten in den Gemeinden. Gab es hier nicht mehr Konfliktgeschichte, als in der Untersuchung aufscheint? Die Quellen müssten kritischer gewichtet werden. Was besagt das Protokoll eines kirchlichen Gremiums, die Liturgiereform verlaufe erfolgreich? Wer hat mit welchem Interesse was notiert? Man staunt über die Fülle des Materials, aber nicht weniger, wie mühselig die jüngste Vergangenheit heute erschlossen werden muss.

Verschiedene kleinere und größere Forschungsprojekte der letzten Jahre haben gezeigt, wie unterschiedlich die Reform in den Ortskirchen umgesetzt worden ist, dass es zum Teil ein Stadt-Land-Gefälle gab, die Einbeziehung des Klerus sich örtlich verschieden gestaltete und immer wieder um Kompetenzen und vorzeitige Reformen in Gemeinden gestritten wurde.[28] Während man im deutschen Sprachgebiet sehr zügig reformierte, ging man z.B. in Polen, auch aus politischen Notwendigkeiten, deutlich langsamer vor, was möglicherweise die Verinnerlichung der Reformen gefördert hat. Die Unterschiede im Ablauf der Liturgiereform z.B. in der alten Bundesrepublik und der DDR werden erst jetzt Schritt für Schritt sichtbar, ebenso die Unterschiede in der Rezeption zwischen einer Volks- und einer Diasporakirche.[29]

4. Veränderungen der liturgischen Praxis in der Gegenwart

Die Liturgie steht heute innerhalb wie außerhalb der Kirche vor Veränderungen. Zu den Umbrüchen im Teilnahmeverhalten,[30] im Verständnis der liturgischen Feiern, auch in der Rezeption der liturgischen Ordnungen und Bücher liegen für das deutsche Sprachgebiet kaum empirische Untersuchungen vor. Eine ethnographische Untersuchung hat jüngst die Bedeutung individueller Vorstellungen für eine als gelungen beurteilte Sonntagsliturgie herausgearbeitet.[31] Dass sich weitreichende Veränderungen im Teilnahmeverhalten und bei den Glaubens- und Wissensvoraussetzungen, letztere einschließlich der rituellen Kompetenz, für ein verstehendes Teilnehmen an den Feiern abspielen bzw. abgespielt haben, ist unumstritten. Die liturgische Praxis hat ihre Selbstverständlichkeit verloren. Zudem ergeben sich für die Liturgie neue Herausforderungen in immer größeren pastoralen Räumen, theologisch reflektierte Modelle für den Gottesdienst unter diesen Voraussetzungen sind jedoch Mangelware.

Mit einem Abstand von mehreren Jahrzehnten steht heute eine Revision der muttersprachlichen liturgischen Bücher an. Sie ist notwendig geworden nach einer Veränderung einzelner liturgierechtlicher Vorgaben sowie der (religiösen) Kultur mit Auswirkungen auf den Gottesdienst und aufgrund der Erfahrungen, die man mit der nachkonziliaren Liturgie in der Praxis gemacht hat. Unter den rechtlichen Vorgaben steht zum einen insbes. die revidierte römische *Institutio Generalis Missalis Romani* (2002)[32] mit liturgierechtlichen Vorgaben für die Messfeier.[33] Auf der anderen Seite haben sich die Leitlinien für die Revision der Übersetzungen aus dem Lateinischen in die einzelnen Sprachen mit der Instruktion „Liturgiam authenticam" (2001) grundlegend geändert. Dieses Dokument wird in der Forschung überwiegend[34] als Ausdruck eines Neo-Zentralismus gegenüber einer immer vielfältigeren katholischen Liturgie in den Ortskirchen und einer deutlichen Begrenzung von Inkulturation verstanden. Dies betrifft nicht nur die sprachlichen Revisionen, sondern auch deren institutionelle Umsetzung und damit wieder die Ekklesiologie. Zugleich schlägt sich hier die Diskussion nieder, wie in der Liturgie die Einheit der Kirche angesichts eines auch innerkirchlich immer größeren Pluralismus zum Ausdruck kommen kann. In welche Aporien, die letztlich die kirchliche Rechtsordnung deformieren, die Kirche dabei geraten kann, zeigt das 2009 erschienene, dann durch die Deutsche Bischofskonferenz für gescheitert erklärte Buch[35] „Die kirchliche Begräbnisfeier".[36] Es handelt sich um ein Beispiel für eine verweigerte Rezeption seitens des Klerus v.a. aufgrund der Sprachgestalt der liturgischen Texte und es belegt zudem, welch unterschiedliche Hermeneutiken derzeit an die Liturgie herangetragen werden.[37] Die Liturgiewissenschaft wird solche Vorgänge mit zeitlichem Abstand analysieren müssen, da sich an ihnen theologische und rechtliche Prozesse der Produktion wie Rezeption liturgischer Bücher ein halbes Jahrhundert nach dem Konzil mit weitreichenden Implikationen für das Verständnis von Liturgie und Kirche ablesen lassen.

Eine weitere Veränderung bringen neue Rituale mit sich, die inner- und außerhalb der Kirche entstehen. Bekannte Beispiele sind zunächst mit dem Bistum Erfurt verbundene Feiern – der Begriff „Liturgie" ist theologisch nicht in jedem Fall sinnvoll – für Christen wie Nichtchristen (z.B. die Segnung am Valentinstag) oder auch nur Nichtchristen (die Lebenswendefeier als Alternative zur Jugendweihe), die mittlerweile im ganzen deutschen Sprachgebiet Nachahmer gefunden haben. Ritenproduktion ist in der Gesellschaft zu beobachten, sie bezieht sich nicht nur auf neue Anlässe für Rituale, sondern steht auch in Konkurrenz v.a. zur kirchlichen Trauung und zum Begräbnis. Sie vollzieht sich u.a. in den neuen Medien, insbes. dem Internet.[38] Nach theologischen Kriterien für solche Feiern und für ihre Entwicklung wird gefragt,[39] auch das Verhältnis von Objektivität und Subjektivität im Gottesdienst wird neu in den Blick genommen.[40] Auf diesem Gebiet vollziehen sich derzeit im Bereich der katholischen Kirche die größten Innovationen, ihm wird die Forschung mehr Beachtung schenken müssen.

5. Liturgiewissenschaft angesichts neuer Akzente in der Liturgietheologie

Vor dem Hintergrund bedeutender liturgietheologischer Entwürfe vom Anfang und der Mitte des 20. Jh.s[41] und entsprechender Publikationen aus anderen Sprachgebieten hat in der deutschsprachigen Liturgiewissenschaft eine rege Auseinandersetzung um die Theologie

[28] Vgl. *Liturgia et unitas.* Liturgiewissenschaftliche und ökumenische Studien zur Eucharistie und zum gottesdienstlichen Leben in der Schweiz / Etudes liturgiques et oecuméniques sur l'Eucharistie et la vie liturgique en Suisse. In honorem Bruno Bürki, hg. v. Martin Klöckener / Arnaud Join-Lambert, Fribourg 2001, bes. die Beiträge zur liturgischen Erneuerung in der Schweiz im 20. Jh.; *Liturgiereform vor Ort.* Zur Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils in Bistum und Pfarrei, hg. v. Jürgen Bärsch / Winfried Haunerland, Regensburg 2010 (Studien zur Pastoralliturgie, 25).

[29] Vgl. *Die Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils* (wie Anm. 14).

[30] Vgl. aber Bernhard Meffert, *Liturgie teilen.* Akzeptanz und Partizipation in der erneuerten Messliturgie. Mit einer Einführung von Albert Gerhards, Stuttgart/Berlin/Köln 2000 (Praktische Theologie heute, 52).

[31] Vgl. Sarah Kubin, *Ritual der Individualisten.* Eine ethnographische Studie zum Wandel des katholischen Gottesdienstes, Tübingen 2009 (Studien und Materialien des Ludwig-Uhland-Instituts der Universität Tübingen, 32).

[32] Vgl. dazu Keith F. Pecklers, *The Genius of the Roman Rite.* On the Reception and Implementation of the New *Missal*, Collegeville (Minn.) 2009.

[33] Vgl. Edward Foley / Nathan D. Mitchell / Joanne M. Pierce, *A Commentary on the General Instruction of the Roman Missal.* Developed under the Auspices of the Catholic Academy of Liturgy and Cosponsored by the Federation of Diocesan Liturgical Commissions, Collegeville (Minn.) 2007; Andreas Heinz, *Die Grundordnung des Römischen Messbuchs.* Ein Kommentar, Trier 2011 (Pastoralliturgische Hilfen, 20).

[34] Zum Pro und Contra vgl. die einzelnen Beiträge in *„... Ohren der Barmherzigkeit".* Über angemessene Liturgiesprache, hg. v. Benedikt Kranemann / Stephan Wahle, Freiburg i. Br. u.a. 2011 (Theologie kontrovers).

[35] Vgl. http://www.liturgie.de/liturgie/hdownload/verordnungsblattsalzburg 2010mai.pdf (19. März 2012).

[36] Vgl. *Die kirchliche Begräbnisfeier in den Bistümern des deutschen Sprachgebietes.* Rituale Romanum auf Beschluss des Hochheiligen Ökumenischen Zweiten Vatikanischen Konzils erneuert und unter der Autorität Papst Pauls VI. veröffentlicht, Freiburg i. Br. u.a. 2009.

[37] Vgl. Martin Klöckener, Wie Liturgie verstehen? Anfragen an das Motu proprio „Summorum Pontificum" Papst Benedikts XVI., in: *Archiv für Liturgiewissenschaft* 50 (2008), 268–305.

[38] Vgl. Stefan Böntert, *Gottesdienste im Internet.* Perspektiven eines Dialogs zwischen Internet und Liturgie, Stuttgart 2005.

[39] Vgl. Hans Bauernfeind, *Inkulturation der Liturgie in unsere Gesellschaft.* Eine Kriteriensuche – aufgezeigt an den Zeitzeichen Kirche heute, Esoterik/New Age und modernes Menschsein, Würzburg 1998 (Studien zur Theologie und Praxis der Seelsorge, 34); Martin Lätzel, *Den Fernen nahe sein.* Religiöse Feiern mit Kirchendistanzierten, Regensburg 2004; Benedikt Kranemann, Rituale in Diasporasituationen. Neue Formen kirchlichen Handelns in säkularer Gesellschaft, in: *Objektive Feier und subjektiver Glaube?* (wie Anm. 3), 253–273; Gunda Brüske, *Offene Türen:* Feiern mit Menschen auf der Suche nach Gott. Eine Arbeitshilfe zu niederschwelligen Gottesdiensten, Fribourg 2010.

[40] Vgl. *Objektive Feier und subjektiver Glaube?* (wie Anm. 3).

[41] Überblick in der Studie eines evangelischen Theologen: Jochen Arnold, *Theologie des Gottesdienstes.* Eine Verhältnisbestimmung von Liturgie und Dogmatik, Göttingen 2004 (Veröffentlichungen zur Liturgik, Hymnologie und theologischen Kirchenmusikforschung, 39).

der Liturgie eingesetzt,[42] die die älteren Arbeiten weiterführt und deutlich überbietet. Interessanterweise speisen sich einige der Studien aus der mittlerweile intensiven Auseinandersetzung mit jüdischer Liturgie und Theologie[43] und können dabei die theologisch bedeutsamen Zeitstrukturen wie die Symbolstruktur der Gottesdienste und die theologische Ästhetik in einer für die gesamte Theologie beachtlichen Weise weiterentwickeln.[44] Durch *Nostra aetate* angeregt, haben Fragen zum Verhältnis von jüdischem und christlichem Gottesdienst große Bedeutung erlangt. Stand zunächst die Suche nach Gemeinsamkeiten des Gottesdienstes, geprägt vom Interesse an den „jüdischen Wurzeln" christlicher Liturgie, im Vordergrund, entstehen heute Studien, die zu viel differenzierteren Geschichtsbildern führen, Parallelentwicklungen und Abhängigkeiten nach der einen wie der anderen Seite, aber auch Konfliktgeschichten im Ritus rekonstruieren und sehr kleinteilig nach Unterschieden wie Übereinstimmungen in der Theologie der Liturgie bzw. einer Theologie aus der Liturgie suchen.[45] Mehrere dieser Studien verschränken Liturgiewissenschaft und Kulturanthropologie und setzen damit methodologisch neue Akzente. Andere Studien zur Liturgietheologie sind in jüngerer Zeit in Auseinandersetzung mit der in Deutschland kontrovers diskutierten Liturgietheologie von *Joseph Ratzinger* entstanden.[46]

Einen ganz eigenen liturgietheologischen Ansatz vertritt *Andrea Grillo*.[47] Er bezieht Liturgiewissenschaft und Fundamentaltheologie aufeinander und vertritt eine Liturgiewissenschaft, die sich eng mit der Anthropologie vernetzt und dabei die Ritualität der Liturgie stark macht.[48] Nicht die Objektivität der Liturgie, sondern der konkrete, feiernde Mensch ist Bezugspunkt der Liturgiewissenschaft. Deshalb verwirft G. die u.a. in der Liturgischen Bewegung anzutreffende Vorstellung, durch eine alleinige Rückkehr zur *norma patrum* den Gottesdienst erneuern zu können. Eine solche Hermeneutik kann das Menschen- und Weltbild des 20. Jh.s nicht treffen. „Nicht mehr die direkte *Rückkehr zum mit der Tradition gegebenen Ursprung der Liturgie*, sondern der *Versuch der Neuentdeckung des mit der Tradition ermöglichten Liturgieverständnisses* ist das gegenwärtig angemessene Verfahren."[49]

Vor dem Hintergrund dieser und weiterer liturgietheologischer Debatten werden vielfältige Diskussionen geführt, von denen nur einige zentrale hier genannt werden können. Intensiv ist die Rolle der Bibel als Heiliger Schrift in der Liturgie erforscht worden, dies sowohl in historischer wie in gegenwartsbezogener Hinsicht, insbes. die Rolle des AT,[50] die Hermeneutik und mögliche Gestalten der Leseordnung. Damit wird der Aufwertung der ganzen Bibel im Gottesdienst durch das Konzil und die nachkonziliare Leseordnung und der grundlegenden Rolle des AT Rechnung getragen. Wegen der Entstehung der neuen Hochgebete ist das zentrale Gebet der Eucharistie immer wieder Gegenstand von Untersuchungen gewesen. Die theologische Einheit des Gebets und die Funktion einzelner literarischer Elemente, insbes. von Anamnese und Epiklese, konnten weiter geklärt werden und die Entstehungsgeschichte der Gebetsgattung ist in ihrer Vielschichtigkeit deutlicher zutage getreten.[51] Nicht nur im Kontext des Hochgebets ist wiederholt die Frage nach einer Theologie des Opfers thematisiert worden: Der Opfercharakter der Eucharistie wird im Sinne des gedenkenden Erinnerns und der Selbsthingabe der Gläubigen[52], doch auch von Darbringung des unblutigen Opfers Christi durch den Priester im Namen der Kirche gedeutet.[53] Eine Diskussion über Liturgie und Trinität, die u.a. pneumatologische Traditionen in der Liturgie sowie theologische Probleme in der Gegenwart erörtert hat[54], zeigt, wie nach dem Konzil sehr grundsätzliche Fragen der Liturgie behandelt wurden.

Intensiver wurden Themen der Teilnahme von Laien am Gottesdienst diskutiert. Neben Fragen zu den theologischen Grundlagen und der Ausgestaltung von tätiger Teilnahme[55] stand, u.a. im Zusammenhang der Entstehung von sonntäglichen Wort-Gottes-Feiern unter der Leitung von Laien,[56] die Frage nach dem Verhältnis von ordiniertem Amt und Laiendiensten mit oder ohne Beauftragung im Mittelpunkt.[57] Die theologischen Entwürfe und Kriteriologien, die biblisch, historisch und theologisch abgeklärt wurden, sind durch die kirchliche Praxis wenig aufgegriffen worden. Zeitweise stand die Rolle von

[42] Vgl. u.a. *Liturgische Theologie*. Aufgaben systematischer Liturgiewissenschaft, hg. v. Helmut Hoping / Birgit Jeggle-Merz, Paderborn 2004; jüngst Markus **Schrom, Die Kirche als Gebetsgemeinschaft.** Überlegungen zum Verhältnis von Kirche und Gebet in der Liturgie auf dem Hintergrund der Texte des Zweiten Vatikanischen Konzils. – Sankt Ottilien: EOS 2010. 400 S. (Theologische Reihe, 92), pb. € 29,80 ISBN 978–3–8306–7452–8.

[43] Vgl. *Identität durch Gebet*. Zur gemeinschaftsbildenden Funktion institutionalisierten Betens in Judentum und Christentum, hg. v. Albert Gerhards / Andrea Doeker / Peter Ebenbauer, Paderborn 2003 (Studien zu Judentum und Christentum); *Die Konstruktion des Jüdischen in Vergangenheit und Gegenwart*, hg. v. Michael Konkel / Alexandra Portzen / Henning Theißen, Paderborn 2003 (Studien zu Judentum und Christentum); *Kontinuität und Unterbrechung*. Gottesdienst und Gebet in Judentum und Christentum, hg. v. Albert Gerhards / Stephan Wahle, Paderborn 2005 (Studien zu Judentum und Christentum); *Erinnerungskultur in der pluralen Gesellschaft*. Neue Perspektiven für den christlich-jüdischen Dialog, hg. v. Reinhold Boschki / Albert Gerhards, Paderborn u.a. 2010 (Studien zu Judentum und Christentum).

[44] Vgl. Stephan Wahle, *Gottes-Gedenken*. Untersuchungen zum anamnetischen Gehalt christlicher und jüdischer Liturgie, Innsbruck/Wien 2006 (Innsbrucker theologische Studien, 73); Peter Ebenbauer, *Mehr als ein Gespräch*. Zur Dialogik von Gebet und Offenbarung in jüdischer und christlicher Liturgie, Paderborn 2010 (Studien zu Judentum und Christentum).

[45] Vgl. den exzellenten Überblick bei Gerard Rouwhorst, Christlicher Gottesdienst und der Gottesdienst Israels. Forschungsgeschichte, historische Interaktionen, Theologie, in: Karl-Heinrich Bieritz [u.a.], *Theologie des Gottesdienstes*, Regensburg 2008 (Gottesdienst der Kirche, 2.2), 491–572.

[46] Vgl. Joseph Ratzinger, *Theologie der Liturgie*. Die sakramentale Begründung christlicher Existenz. Freiburg i. Br. u.a. 2010 (Gesammelte Schriften, 11). Dazu den Sammelband mit unterschiedlichen Positionen: *Der logos-gemäße Gottesdienst*. Theologie der Liturgie bei Joseph Ratzinger, hg. v. Rudolf Voderholzer, Regensburg 2009 (Ratzinger-Studien, 1).

[47] Vgl. Andrea Grillo, *Introduzione alla teologia liturgica*. Approccio teorico alla liturgia e ai sacramenti cristiani, Padova ^{2}2011. Die erste Auflage wurde durch den evangelischen Praktischen Theologen Michael Meyer-Blanck ins Deutsche übersetzt (vgl. Anm. 49).

[48] Vgl. dazu auch den Ansatz von Andreas Odenthal, *Liturgie als Ritual*. Theologische und psychoanalytische Überlegungen zu einer praktisch-theologischen Theorie des Gottesdienstes als Symbolgeschehen, Stuttgart 2002 (Praktische Theologie heute, 60).

[49] Michael Meyer-Blanck in der Einleitung zu Andrea Grillo, *Einführung in die liturgische Theologie*. Zur Theorie des Gottesdienstes und der christlichen Sakramente. Eingeleitet und übersetzt von Michael Meyer-Blanck, Göttingen 2006 (Arbeiten zur Pastoraltheologie, Liturgik und Hymnologie, 49), 29.

[50] Vgl. *Christologie der Liturgie*. Der Gottesdienst der Kirche – Christusbekenntnis und Sinaibund, hg. v. Benedikt Kranemann / Klemens Richter, Freiburg i. Br. u.a. 1995 (Quaestiones Disputatae, 159); *Leseordnung*. Altes und Neues Testament in der Liturgie, hg. v. Georg Steins, Stuttgart 1997 (Gottes Volk S/97); *Streit am Tisch des Wortes?* Zur Deutung und Bedeutung des Alten Testaments und seiner Verwendung in der Liturgie, hg. v. Ansgar Franz, St. Ottilien 1997 (Pietas liturgica, 8); Ansgar Franz, *Wortgottesdienst der Messe und Altes Testament*. Katholische und ökumenische Lektionarreform nach dem II. Vatikanum im Spiegel von Ordo Lectionum Missae, Revised Common Lectionary und Four Year Lectionary. Positionen, Probleme, Perspektiven, Tübingen 2002 (Pietas Liturgica Studia, 14); Présence et rôle de la Bible dans la liturgie, hg. v. Martin Klöckener / Bruno Bürki / Arnaud Join-Lambert, Fribourg 2006.

[51] Vgl. *Gratias agamus*. Studien zum eucharistischen Hochgebet. Für Balthasar Fischer, hg. v. Andreas Heinz / Heinrich Rennings, Freiburg i. Br. u.a. 1992 (Pastoralliturgische Reihe in Verbindung mit der Zeitschrift „Gottesdienst"); *Prex eucharistica* III: Studia. Pars prima: Ecclesia antiqua et occidentalis, hg. v. Albert Gerhards / Heinzgerd Brakmann / Martin Klöckener, Fribourg 2005 (Spicilegium Friburgense, 42).

[52] Vgl. dazu Martin Stuflesser, *Memoria passionis*. Das Verhältnis von lex orandi und lex credendi am Beispiel des Opferbegriffs in den Eucharistischen Hochgebeten nach dem II. Vatikanischen Konzil, Altenberge 2000 (Münsteraner Theologische Abhandlungen, 51); *Das Opfer*. Biblischer Anspruch und liturgische Gestalt, hg. v. Albert Gerhards / Klemens Richter, Freiburg i. Br. u.a. 2001 (Quaestiones Disputatae, 186).

[53] Vgl. Helmut Hoping, *Mein Leib für euch gegeben*. Geschichte und Theologie der Eucharistie, Freiburg i. Br. u.a. 2011, 440f.

[54] Vgl. *Liturgie und Trinität*, hg. v. Bert Groen / Benedikt Kranemann, Freiburg i. Br. u.a. 2008 (Quaestiones Disputatae, 229).

[55] Vgl. Stephan Schmid-Keiser, *Aktive Teilnahme*. Kriterium gottesdienstlichen Handelns und Feierns. Zu den Elementen eines Schlüsselbegriffes in Geschichte und Gegenwart des 20. Jahrhunderts, Bern u.a. 1985 (EHS.T, 250); eine sehr gründliche Exegese der Konzilstexte bei Franz Kohlschein, Bewußte, tätige und fruchtbringende Teilnahme. Das Leitmotiv der Gottesdienstreform als bleibender Maßstab, in: *Lebt unser Gottesdienst?* Die bleibende Aufgabe der Liturgiereform, hg. v. Theodor Maas-Ewerd, Freiburg i. Br. u.a. 1988, 38–62.

[56] Vgl. Bernhard Kirchgessner, *Kein Herrenmahl am Herrentag?* Eine pastoralliturgische Studie zur Problematik der sonntäglichen Wort-Gottes-Feier, Regensburg 1996 (Studien zur Pastoralliturgie, 11); Marion Dürr, *„Brannte uns nicht das Herz ...?"*. Struktur und Gestaltung der Wort-Gottes-Feier an Sonn- und Feiertagen am Beispiel der Rollenbücher für das deutsche Sprachgebiet, Regensburg 2011 (Studien zur Pastoralliturgie, 28).

[57] Vgl. *Wie weit trägt das gemeinsame Priestertum?* Liturgischer Leitungsdienst zwischen Ordination und Beauftragung, hg. v. Martin Klöckener / Klemens Richter, Freiburg i. Br. u.a. 1998 (Quaestiones Disputatae, 171).

Frauen in den Gottesdiensten im Mittelpunkt liturgiewissenschaftlicher Erörterung, was für die Rolle von Frauen in der Liturgiegeschichte, u.a. in Frauenorden, neue Erkenntnisse brachte und verlorene spirituelle Traditionen wieder offenlegen sowie Kriteriologien für die Gegenwart liefern konnte.[58] Trotz Veränderungen in der Praxis bleiben viele Defizite; im deutschen Sprachgebiet ist die Diskussion derzeit weitgehend zum Stillstand gekommen, anders als in den USA, wo u.a. *Teresa Berger* mit Blick sowohl auf Geschichte wie Pastoral Genderfragen rund um den Gottesdienst nachgeht und dabei Themen aufgreift, die in der deutschsprachigen Liturgiewissenschaft bislang nicht präsent sind.[59]

Große Beachtung hat man im Bewusstsein um die Ästhetik der Liturgie dem Raum des Gottesdienstes und einer Gestaltung zugewandt, die der Feier der um den und mit dem gegenwärtigen Christus versammelten Gemeinde entsprechen soll.[60] Der Raum und das Zueinander der Orte wie Ambo[61] und Altar[62] sollen der liturgischen Versammlung gemäß sein, zugleich Kirche als im Aufbruch befindliche Gemeinschaft erfahrbar machen und damit im Raum das Schon und Noch-nicht kirchlich-christlicher Existenz ausdrücken. In diesem Zusammenhang wird auch die Gebetsrichtung neu erörtert,[63] wobei, wie das Modell des Communio-Raumes zeigt, der inneren Differenziertheit der Liturgie und ihrer Abläufe unterschiedliche Ausrichtungen der Feiernden korrespondieren können.[64] Als neue Themen der Liturgiewissenschaft erweisen sich zudem Umnutzung und Aufgabe von Kirchenräumen[65], neue sakrale Räume in der Gesellschaft[66] und nicht zuletzt vielerorts eingerichtete Räume der Stille.[67] Daneben sind v.a. Musik und insbes. das Kirchenlied im Gottesdienst Themen der Forschung geworden. Neben Studien zur Theologie gottesdienstlicher Musik[68] und zur liturgietheologisch verantworteten Einbindung tradierter Messkompositionen in die heutige Messfeier[69] hat die Kirchenliedforschung erhebliche Fortschritte gemacht. Außer Kommentaren zu einzelnen Liedern[70] sind v.a. die in der Reihe „Mainzer hymnologische Studien" erschienenen Untersuchungen zu einzelnen Epochen, Komponisten und Lieddichtern, Liedmotiven, einzelnen Liedtypen usw. zu nennen.[71] Die Bedeutung von Musik und Gesang für Theologie, Liturgie und Frömmigkeit, letztlich für die Identität der Gläubigen, ist durch diese Forschung in neuer Weise gewichtet worden.

Verschiedenen Liturgiefeiern ist vor dem Hintergrund des konziliaren Reformauftrags sowie veränderter Seelsorgebedingungen besondere Aufmerksamkeit zugewandt worden. Das gilt für den wiedergewonnenen Erwachsenenkatechumenat[72], der im Vergleich zur Säuglingstaufe eine zwar zahlenmäßig bescheidene, aber pastoral wachsende Rolle spielt und als Modell schlechthin von Taufe betrachtet wird. Am Beispiel der Bestattungsliturgie sind die Aporien, denen sich Kirche und Liturgie in einer durch Traditionsbrüche und religiösen Pluralismus gekennzeichneten Gesellschaft gegenüber sehen, untersucht und letztlich Inkulturationsmöglichkeiten durchgespielt worden.[73] Die Stunden- oder Tagzeitenliturgie, für die das Konzil einen umfassenden Reformauftrag gegeben hat, ist u.a. mit Blick auf das Bemühen, sie als Liturgie der ganzen Kirche wiederzugewinnen, historisch[74] wie theologisch untersucht worden[75], bemerkenswerte Kriteriologien für die Praxis sind entwickelt worden.[76]

6. Liturgiewissenschaftliche Debatten um vor- und nachkonziliare Liturgie

Mit der Veröffentlichung des Motu Proprio „Summorum Pontificum" (2007) ist eine Diskussion um grundlegende Fragen der heutigen Liturgie entbrannt.[77] Für manche Kreise innerhalb und außerhalb der Kirche steht die Liturgiereform erneut zur Diskussion. Weit über eine sachgerechte Kritik an Schwachpunkten der Reform und der Praxis des Gottesdienstes hinaus verlangt man eine Rückkehr zu einer idealisierten vorkonziliaren Liturgie, zielt aber letztlich auf eine grundlegende Reform der Kirche. In der Diskussion stehen das Verhältnis von vor- und nachkonziliarem Ritus, das theologisch Gemeinsame wie Unterscheidende, insbes. die Frage, ob es in der Liturgiegeschichte nur Kontinuität – das Modell einer organischen Liturgiegeschichte – oder auch Brüche gegeben hat. In der theologischen und liturgiegeschichtlichen Literatur wird immer wieder darauf hingewiesen, dass es Kontinuität in der Liturgie im Sinne des Festhaltens am in und durch Jesus Christus gegebenen Auftrag gibt, dass aber schon wegen der engen Verbindung der Liturgie mit einer sich verändernden Kultur das Modell einer organischen Geschichte des Gottesdienstes, bezogen auf Gestalten und Elemente des Ritus, nicht haltbar ist.[78] Er-

[58] Vgl. *Liturgie und Frauenfrage.* Ein Beitrag zur Frauenforschung aus liturgiewissenschaftlicher Sicht, hg. v. Teresa Berger / Albert Gerhards, St. Ottilien 1990 (Pietas liturgica, 7).

[59] Vgl. Teresa **Berger, Fragments of Real Presence.** Liturgical Traditions in the Hands of Women. – New York: Herder & Herder 2005. 262 S., kt $ 24,95 ISBN 0–8245–2295–8; **dies., Gender Differences and the Making of Liturgical History.** Lifting a Veil on Liturgy's Past. – Farnham, Surrey: Ashgate 2011. 220 S., pb. € 24,99 ISBN 978–1–4094–2698–1.

[60] Für dieses Themenfeld gibt es sehr gute Beispiele für liturgische Bildung, also den Wissenstransfer aus der Forschung für ein breiteres interessiertes Publikum in Kirche und Gesellschaft; vgl. Klemens Richter, *Kirchenräume und Kirchenträume.* Die Bedeutung des Kirchenraums für eine lebendige Gemeinde, Freiburg i. Br. u.a. 1999; Albert **Gerhards, Wo Gott und Welt sich begegnen.** Kirchenräume verstehen. – Kevelaer: Butzon & Bercker 2011. 200 S., geb. € 19,90 ISBN 978–3–7666–1544–2.

[61] Vgl. *L' ambone.* Tavola della parola di Dio. Atti del III Convegno liturgico internazionale Bose, 2–4 giugno 2005, hg. v. Goffredo Boselli, Magnano 2006 (Liturgia e vita).

[62] Vgl. *L'altare.* Mistero di presenza, opera dell'arte. Atti del II Convegno liturgico internazionale, Bose, 31 ottobre–2 novembre 2003, hg. v. Goffredo Boselli, Magnano 2005 (Liturgia e vita).

[63] Vgl. Uwe Michael **Lang, Conversi ad Dominum.** Zu Geschichte und Theologie der christlichen Gebetsrichtung. Mit einem Geleitwort von Joseph Cardinal Ratzinger. – Einsiedeln u.a.: Johannes, überarbeitete Aufl. ^{5}2010 (Neue Kriterien, 5). 173 S., br. € 13,00 ISBN 978–3–89411–384–1; dazu die Rezension von Albert Gerhards, Versus orientem – versus populum. Zum gegenwärtigen Stand einer alten Streitfrage, in: *Theologische Revue* 98 (2002), 15–22.

[64] Vgl. Communio-Räume. Auf der Suche nach der angemessenen Raumgestalt katholischer Liturgie, hg. v. Albert Gerhards / Thomas Sternberg / Walter Zahner, Regensburg 2003 (Bild – Raum – Feier. Studien zu Kirche und Kunst, 2).

[65] Vgl. *Umbruch, Abbruch, Aufbruch?* Nutzen und Zukunft unserer Kirchengebäude, hg. v. Albert Gerhards / Martin Struck u. Mitarb. v. Nicole Wallenkamp, Regensburg 2008 (Bild – Raum – Feier. Studien zu Kirche und Kunst, 6); **Kirchen – Nutzung und Umnutzung.** Kulturgeschichtliche, theologische und praktische Reflexionen, hg. v. Angelika Büchse / Herbert Fendrich / Philipp Reichling / Walter Zahner. – Münster: Aschendorff 2012. 200 S., geb. € 28,00 ISBN 978–3–402–12939–5.

[66] Vgl. Paul Post, *Voorbij het kerkgebouw.* De speelruimte van een ander sacraal domein, Heeswijk 2010.

[67] Vgl. Jorien Holsappel-Brons, *Ruimte voor stilte.* Stiltecentra in Nederland als speelveld van traditie en vernieuwing, Groningen/Tilburg 2010 (Netherlands studies in ritual and liturgy, 10).

[68] Vgl. Thomas Eicker, *Einsäen der Ewigkeit ins Lebendige.* Impulse der Ästhetik Franz Rosenzweigs für eine Theologie gottesdienstlicher Musik, Paderborn 2004 (Studien zu Judentum und Christentum).

[69] Vgl. Jakob Johannes Koch, *Traditionelle mehrstimmige Messen in erneuerter Liturgie – ein Widerspruch?*, Regensburg 2002.

[70] Vgl. *Geistliches Wunderhorn.* Große deutsche Kirchenlieder, hg. v. Hansjakob Becker [u.a.], München 2003; *Kirchenlied im Kirchenjahr.* Fünfzig neue und alte Lieder zu den christlichen Festen, hg. v. Ansgar Franz, Tübingen 2002 (Mainzer hymnologische Studien, 8).

[71] Tübingen 2000ff.

[72] Vgl. u.a. Franz-Peter Tebartz-van Elst, *Der Erwachsenenkatechumenat in den Vereinigten Staaten von Amerika.* Eine Anregung für die Sakramentenpastoral in Deutschland, Altenberge 1993 (Münsteraner Theologische Abhandlungen, 28).

[73] Vgl. *Der Umgang mit den Toten.* Tod und Bestattung in der christlichen Gemeinde, hg. v. Klemens Richter, Freiburg i. Br. u.a. 1990 (Quaestiones Disputatae, 123); *Christliche Begräbnisliturgie und säkulare Gesellschaft,* hg. v. Albert Gerhards / Benedikt Kranemann, Leipzig ^{2}2003 (Erfurter theologische Schriften, 30); *Liturgie und Bestattungskultur,* hg. v. Ansgar Franz / Andreas Poschmann / Hans G. Wirtz, Trier 2006.

[74] Hier v.a. Robert Taft, *The Liturgy of the Hours in East and West.* The Origins of the Divine Office and its Meaning for Today, Collegeville (Minn.) 1993; Angelus A. Häussling, *Tagzeitenliturgie in Geschichte und Gegenwart.* Historische und theologische Studien, hg. v. Martin Klöckener, Münster 2012 (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen, 100).

[75] Vgl. *Lebendiges Stundengebet.* Vertiefung und Hilfe, hg. v. Martin Klöckener / Heinrich Rennings, Freiburg i. Br. u.a. 1989 (Pastoralliturgische Reihe in Verbindung mit der Zeitschrift „Gottesdienst"); *Tagzeitenliturgie.* Ökumenische Erfahrungen und Perspektiven / *Liturgie des heures.* Expériences et perspectives oecuméniques, hg. v. Martin Klöckener / Bruno Bürki, Fribourg 2004.

[76] Vgl. u.a. Paul Ringseisen, *Morgen- und Abendlob mit der Gemeinde.* Geistliche Erschließung, Erfahrungen und Modelle. Mit einem Beitrag von Martin Klöckener, Freiburg i. Br. u.a. ^{2}2002.

[77] Vgl. Michael Kunzler, *Die „Tridentinische" Messe.* Aufbruch oder Rückschritt? Paderborn 2008; *Ein Ritus – zwei Formen.* Die Richtlinie Papst Benedikts XVI. zur Liturgie, hg. v. Albert Gerhards, Freiburg i. Br. u.a. 2008 (Theologie kontrovers).

[78] Vgl. v.a. Arnold Angenendt, *Liturgik und Historik.* Gab es eine organische Liturgie-Entwicklung? Freiburg i. Br. ^{2}2001 (Quaestiones Disputatae, 189).

neut sind auch die Pius-Bruderschaft, ihre Geschichte, ihre Theologie und insbes. ihre Ablehnung zentraler Aussagen des Konzils und der Liturgiereform zum Gegenstand der Diskussion geworden.[79]

Jüngst hat der Kanonist *Gero P. Weishaupt* in der Perspektive einer „Reform der Reform" einen Kommentar zum Motu Proprio vorgelegt.[80] Seine Interpretation läuft auf die nicht nur rhetorisch formulierte Frage hinaus, „dass der jetzt noch als außerordentlich zu geltende [sic!] Usus in Zukunft eine ordentliche Form des Römischen Messritus sein wird" (47). Der Kommentar verstärkt eher die Bedenken gegen das Dokument. Der Vf. setzt sich für eine Verlegung der Einführung in die Messe vor die Eröffnung ein, für eine Wiedereinführung des Stufengebets (wobei der Eindruck entstehen kann, das heutige Messbuch kenne das Stufengebet noch [181]), eine Festschreibung der Fürbitten in standardisierten Gebetsformularen (183), die Verlegung des Friedensgrußes hinter die Fürbitten (185), eine Opferbereitung anstelle der Gabenbereitung, denn die Gabenbereitung sei eine „Art Vorweihe der Opfergaben von Brot und Wein" (187) – eine liturgiewissenschaftlich nicht zu rechtfertigende Interpretation –, einen „Ausschluss aller anderen Hochgebete" (191) bis auf die vier allgemeinen, eine Kanonstille mindestens für die Wandlung und möglichst bis zum Paternoster (194), die mögliche Wiederverwendung des Johannesprologs als Schlusssegen (200). Eine solche „Reform der Reform" soll Mittel der innerkirchlichen Versöhnung sein, das römische Dokument wird als Anfang einer „Behebung des Bruches mit der Liturgiegeschichte" (210) interpretiert. Dass man der Liturgiereform immer neu diesen Bruch unterstellt, macht die Behauptung nicht wahrer. Manche Detailinformationen zur Liturgiereform stimmen nicht. Die Ziele der Reform der *Liturgia Horarum* sollen in Strukturveränderung, Umfangskürzung und Herabsetzung des Verpflichtungsgrades bestanden haben; Fachliteratur, die auf die eigentlichen Reformintentionen hätte aufmerksam machen können, wird nicht berücksichtigt; die Kelchkommunion besitzt angeblich „ausschließlich Zeichencharakter und gehört in die Kategorie der eucharistischen Frömmigkeit". (138) Man wird skeptisch, wenn in dieser Perspektive das Motu Proprio als „Rückkehr zur Normalität" gepriesen wird (141).

Ein ganz anderes Bild findet man in einer Reihe neuerer Publikationen, die mit Bejahung der Liturgiereform über deren Erfolge und Defizite diskutieren. Ein klares Statement für das Reformwerk trägt *Albert Damblon* vor.[81] Man wird nicht allen seinen Erläuterungen folgen müssen, so seiner Deutung der *celebratio versus populum* als Ausdruck der Hinwendung Gottes zum Menschen, wobei der Priester Brückenbauer zwischen Gott und Mensch ist, der die „Gewissheit von göttlichem Ansehen" (19) vermittelt. D. unterstreicht aber aus der Perspektive des Praktikers und aufgrund vielfältiger Erfahrungen die theologischen Errungenschaften der Reform wie die neue Ausrichtung auf die von Gott zusammengeführte Gemeinschaft, die Chancen muttersprachlicher Liturgie und die Möglichkeiten zur Beteiligung aller Gläubigen an den Gottesdiensten (wobei die Eucharistie einmal mehr dominiert). Signifikant ist auch hier das Zusammenspiel von Liturgie und Ekklesiologie. Die nachkonziliare Kirche steht für ein „neues Freiheitsverständnis" (39), das gerade auch der Priester in einer zwar geregelten, aber nicht rubrizistisch verengten Liturgie erlebt. Das Konzil nahm die Angst, „mehr der Vorschrift als Gott unterworfen zu sein" (40). Nach D. hat die Liturgiereform die Kirche gerade nicht zerstört, sondern gerettet (85).

Eine Publikation von *Bernhard Kirchgessner* weist in dieselbe Richtung.[82] Die Ausführungen zur Liturgie bieten eine Relecture der Arbeiten Joseph Ratzingers und dann Papst Benedikts XVI. zur Liturgie, referieren v. a., führen weiter und kritisieren hier und dort auch. Der Autor hebt mit Ratzinger eine Reihe bekannter liturgietheologischer Grundaussagen hervor: das menschlichem Tun von Gott her Zuvorkommende der Liturgie, ihre Zweckfreiheit, ihre kosmische Dimension usw. Das alles ist nicht strittig. Diskutieren müssen wird man über die „Impulse für eine neue ‚Bewegung zur Liturgie hin'" (73–75). Die Liturgie soll einfach sein – aber was heißt das? Der Hinweis „Alles Anspruchsvolle und Tiefsinnige trägt die Züge edler Einfachheit" (73) bleibt formelhaft. Wie konkretisiert man den Satz „Einheit des Ritus schließt Verschiedenheit der Möglichkeiten nicht aus" (74) unter den Gegebenheiten des frühen 21. Jh.s? Welche Voraussetzungen muss die Kirche schaffen, um solchermaßen katholische Pluralität gewährleisten zu können? Ist die „Wiedergewinnung der Ostung" wirklich ein heute vorrangiges Ziel (75), das „Conversi ad Dominum" wirklich neu (ebd.)? Man vermisst Überlegungen, wie Liturgie mit Menschen gelingen kann, die in Distanz zum Glauben und zur Kirche stehen oder mit beidem nie in Kontakt gekommen sind. Wie kann der Weg zur Mitte des Glaubens erschlossen werden? Bedarf es neuer Feiern oder einer anderen Vermittlung oder einer glaubwürdigeren Feierkultur[83] oder einer anderen Gestalt von Kirche? Diesen für Kirche und Theologie existentiellen Fragen darf die Liturgiewissenschaft nicht ausweichen.

Der Sammelband „Die Messe" mit durchaus unkonventionellen Essays und Interviews sowie einem Mitschnitt der von Peter Jan Marthé komponierten „Erdwärtsmesse" will neue Wege zur Messfeier erkunden und stellt sich ohne Beschönigungen der Situation der Kirche in Westeuropa.[84] Ist die Eucharistie nicht zu sehr im Ritus erstarrt, fragen eine Reihe von Autoren und insbes. *Henri Boulad* SJ. Er führt weiter aus, dass eine um sich selbst kreisende und vom Leben abgeschnittene Religion – und man muss ergänzen – wie auch ihre Liturgie heute untergehen müssen. Durch die Eucharistie ist Gott zum „Gott-in-uns" geworden (23), was für B. so umfassend ist, dass er von der Einheit von Gott und Mensch spricht. Anbetung Gottes drückt sich somit im Ehrerweis gegenüber dem Menschen aus (vgl. 23). Die Eucharistie muss dem Leben und den Menschen eng verbunden sein. B. diagnostiziert eine Verweigerung gegenüber einer ritualisierten und vom Leben separierten Liturgie und spricht sich für „eine Feier, welche die Gotteskinder in ihrem Alltag in den Mittelpunkt stellt und damit eine Aufwertung des weltlichen Engagements als Form des Kultes und der Liturgie demonstriert", aus. (33) Man kann viele Fragen an den Beitrag stellen: ob man Gott und Mensch in eins sehen kann, wie es hier geschieht; ob, gegen eine Ritualisierung gewandt, der Begriff „Liturgie" hier nicht ins Unkenntliche aufgelöst wird; wie sich die Liturgiefeier konkret in dieses Gedankengebäude einfügt. Anregend und provokativ ist allemal, wie Gottes- und Nächstenliebe, Liturgie und Leben zusammengedacht werden. In verschiedenen Interviews begegnet ein Plädoyer, die Messfeier wieder als Feier sprechen und durch das Ernstnehmen des Ritus ihre Botschaft, das Mysterium, zum Tragen kommen zu lassen. (163)

7. Die Entwicklung der Disziplin „Liturgiewissenschaft"

Die Liturgiewissenschaft ist keineswegs ein „Konzilsfach", sondern blickt auf eine viel längere Geschichte zurück, die erst in Ansätzen erforscht ist.[85] Seit der ersten Hälfte des 20. Jh.s stehen neben der Geschichtsforschung die Theologie der Liturgie und die Pastoralliturgik als dominante Arbeitsfelder. Doch hat das II. Vatikanum, das in SC 16 die Liturgiewissenschaft zu den Hauptfächern zählt, der Entwicklung der Disziplin neue Dynamik verliehen. Der für die katholische Kirche zentralen Bedeutung der Liturgie korrespondiert die Neugewichtung der auf die Liturgie bezogenen theologischen Disziplin. Die dominierende rubrizistische Betrachtungsweise wurde durch eine Reflexion des Gottesdienstes abgelöst, die seinen unterschiedlichen Dimensionen gerecht zu werden versucht. Das Fach, das in der Folgezeit erst nach und nach Akzeptanz innerhalb der Theologie gewann, ist in den Jahrzehnten nach dem Konzil sehr dem Reform-

[79] Vgl. *Exkommunikation oder Kommunikation?* Der Weg der Kirche nach dem II. Vatikanum und die Pius-Brüder, hg. v. Peter Hünermann, Freiburg i. Br. u. a. 2009; *Vatikan und Pius-Brüder.* Anatomie einer Krise, hg. v. Wolfgang Beinert, Freiburg i. Br. u. a. 2009 (Theologie kontrovers).

[80] Vgl. Gero P. **Weishaupt, Päpstliche Weichenstellungen.** Das Motu Proprio Summorum Pontificum Papst Benedikts XVI. und der Begleitbrief an die Bischöfe. Ein kirchenrechtlicher Kommentar und Überlegungen zu einer „Reform der Reform". – Bonn: VKW 2010. 222 S., pb. € 19,90 ISBN 978–3–86269–003–9.

[81] Vgl. Albert **Damblon, Den harten Boden aufbrechen.** Die positive Kraft der nachkonziliaren Liturgie. – Würzburg: Echter 2010. 89 S., pb. € 9,90 ISBN 978–3–429–03272–2.

[82] Vgl. Bernhard **Kirchgessner, Dem Wesentlichen Raum geben.** Spiritualität, Liturgie und Kunst im Dienst der Verkündigung. – Stuttgart: kbw 2011. 157 S., kt. € 14,90 ISBN 978–3–460–26709–1.

[83] Vgl. Winfried **Offele, „Danke gleichfalls".** Gegen die Banalisierung der Liturgie. – Frankfurt a. M.: R. G. Fischer 2011. 137 S., pb. € 12,80 ISBN 978–3–8301–1392–8.

[84] Vgl. **Die Heilige Messe** – kultisch, szenisch, sinnlich, mystisch, hg. v. Peter Jan Marthé. – Würzburg: Echter 2011. 215 S., geb. € 24,00 ISBN 978–3–429–03434–4.

[85] Vgl. *Liturgiewissenschaft* – Studien zur Wissenschaftsgeschichte, hg. v. Franz Kohlschein / Peter Wünsche, Münster 1996 (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen, 78).

prozess verpflichtet gewesen und hat diesen unter wechselnden Fragestellungen begleitet.[86]

Eine besondere Rolle hat die Ökumene in der Liturgiewissenschaft gewonnen, dies bis hin zur Forderung nach einer ökumenischen Liturgiewissenschaft. Die Liturgiewissenschaft gilt heute als Disziplin, die trotz unterschiedlicher Traditionen, Fragestellungen und Methoden besonders ökumenisch geprägt ist. Das zeigt auch der Sammelband „Der Zeit voraus", der zum 50jährigen Jubiläum des Lehrstuhls und Instituts für Liturgiewissenschaft an der Univ. Fribourg erschienen ist.[87] Das Buch gibt Einblick in Geschichte, Stand und Perspektiven der Liturgiewissenschaft. 1956 wurde in Fribourg ein Lehrstuhl für Liturgiewissenschaft gegründet, nachdem dort bereits mehrere Jahrzehnte über den Gottesdienst gelehrt und geforscht worden war. An der Schweizer Fakultät waren über die Jahre Kanonistik, Pastoraltheologie und Musikwissenschaft neben historischen Disziplinen mit Themen der Liturgik befasst.[88] Doch eine profilierte Beschäftigung mit einem zentralen Feld von kirchlicher Gemeinschaft und Individuum konnte erst mit einem eigenen liturgiewissenschaftlichen Lehrstuhl gewährleistet werden. Die Beiträge des Bandes zeigen, wie seit Anton Hänggi, dem ersten Ordinarius, ein sehr ambitioniertes Forschungsprogramm betrieben wird, das bis heute für die Theologie und bis weit in die Kulturwissenschaften hinein höchst ergiebig ist. Die einzelnen Aufsätze belegen die Notwendigkeit einer ökumenischen Prägung der Liturgiewissenschaft. Es gehört zum Selbstverständnis des Faches, ohne die Kenntnisnahme anderer Traditionen Liturgie nicht angemessen erforschen zu können. Beiträge zum Profil der Disziplin im frankophonen und im deutschsprachigen Bereich zeigen Gemeinsamkeiten (die konstitutiven Arbeitsfelder; die Beteiligung an den einschlägigen Diskursen nach dem II. Vatikanum; die Arbeit für Wissenschaft, Kirche und Gesellschaft usw.) wie Unterschiede. So werden für Frankreich die Symbolik der Liturgie, das Verhältnis von Ethik und Liturgie[89] und der Ritus als Ort kirchlicher Gemeinschaft[90] als vorrangige Themen genannt. Aus der Schweiz kommt die Forderung, den Fragen der postsäkularen Gesellschaft für den Gottesdienst nicht auszuweichen und liturgische Quellen für die Gegenwart neu zu erschließen.[91] Die Anforderungen an die Liturgiewissenschaft verändern sich mit der Religionspraxis in der Gesellschaft rapide.[92] Eine deutlichere kulturwissenschaftliche Profilierung, die der Theologie nicht zuwiderlaufen muss und soll, wäre hier angezeigt, ist aber in der deutschsprachigen Liturgiewissenschaft noch wenig präsent. Die Zugänge der *Ritual Studies*[93] oder in ganz anderer Weise der Biographieforschung zum Gottesdienst[94] eröffnen nicht nur der Liturgiewissenschaft neue Forschungsmöglichkeiten, sondern machen auch die Liturgie als Forschungsfeld zwischen verschiedenen Wissenschaften interessanter. Im Mittelpunkt von Forschung und Lehre wird zukünftig stärker die Reflexion der Liturgie im veränderten gesellschaftlichen Umfeld (Traditionsabbrüche, Verlust an Kirchenbindung etc.) sowie in einer pluralistischen Gesellschaft stehen müssen. Letztlich wird zu untersuchen sein, wie sich die Liturgie in der Perspektive der „Anderen", der Nichtchristen und Nichtgläubigen, darstellt und wie sie sich in einer religiös pluralen Gesellschaft bewähren kann.[95]

Auch die Liturgiegeschichtsforschung geht neue Wege. Für die Liturgie der Anfänge und Alten Kirche zeigen neuere Studien eine große Pluralität des Gottesdienstes, die eine vereinfachende Rekonstruktion in Form allgemeingültiger Geschichtsbilder verbietet.[96] Die Wahrnehmung der Liturgie im Mittelalter ist deutlich differenzierter, erkennt tiefgreifende Veränderungen am Übergang von der Antike zum Mittelalter, eine neue Frömmigkeit im Spätmittelalter, darunter eine intensivierte Passionsfrömmigkeit und neu gewonnene Innerlichkeit, die auf die Erzeugung innerer Bilder zielte, sowie die Einsicht in die Notwendigkeit von Reformen.[97] An die Stelle der These, nach dem Konzil von Trient habe in der katholischen Kirche eine Einheitsliturgie vorgeherrscht, ist die Erkenntnis der Eigenständigkeit von Diözesanliturgien[98] bis ins 19. Jh. hinein und angesichts einer stärkeren Beachtung von stark kulturell geprägten Elementen des Gottesdienstes jenseits der liturgischen Texte (Musik, Raum, Gewand etc.) ebenfalls ein vielfältigeres Bild der Liturgiegeschichte getreten, das die Rolle der Bistümer und Orden sowie kulturelle Dynamiken und wechselnde Mentalitäten und Frömmigkeitshaltungen betont.[99] Eine Neubewertung hat die Liturgie der katholischen Aufklärung erfahren, die nicht auf Rationalismus reduziert werden kann, sondern aus theologischen und pastoralen Erwägungen eine Reform der Liturgie anstößt und dabei nicht nur auf Texte, sondern ebenso auf nonverbale Zeichen setzt. Sie versucht, das Verhältnis von Tradition und eigener Zeit neu zu bestimmen.[100] Ein neues Interesse gilt der Liturgiegeschichte zwischen den Konfessionen, so z. B. dem Breviergebet in einem gemischtkonfessionellen Domkapitel bis ins 19. Jh.[101] Zugleich stößt auch die Zeitgeschichte der Liturgie auf Interesse, und zwar für Länder und Regionen, so für die Schweiz und für die DDR, aber auch für einzelne Vorgänge in Kirche und Gesellschaft, v. a. die Umsetzung der Liturgiereform oder die Bedeutung von Liturgie in Migrationen.[102]

[86] Vgl. Benedikt Kranemann / Klaus Raschzok, Deutschsprachige Liturgiewissenschaft des 20. Jahrhunderts in Einzelporträts. Einleitung, in: *Gottesdienst als Feld theologischer Wissenschaft im 20. Jahrhundert.* Deutschsprachige Liturgiewissenschaft in Einzelporträts, hg. v. Benedikt Kranemann / Klaus Raschzok, Münster 2011 (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen, 98), 15–73, hier 51.

[87] Vgl. **Der Zeit voraus / Devancer son époque.** Liturgiewissenschaft an der Universität Freiburg Schweiz: Geschichte, Konzepte, Projekte 1956–2006 / La science liturgique à l'Université de Fribourg Suisse: Histoire, concepts, projets, hg. v. Martin Klöckener / Bruno Bürki. – Fribourg: Academic Press 2011. 256 S., pb. € 37,00 ISBN 978-3-7278-1634-5.

[88] Vgl. Martin Klöckener, Vorgeschichte und Errichtung des Lehrstuhls für Liturgiewissenschaft an der Universität Freiburg (Schweiz) im Jahre 1956, in: *Der Zeit voraus* (wie Anm. 87), 20–56.

[89] Dazu zuletzt *„Ahme nach, was du vollziehst …"*. Positionsbestimmungen zum Verhältnis von Liturgie und Ethik, hg. v. Martin Stuflesser / Stephan Winter, Regensburg 2009 (Studien zur Pastoralliturgie, 22); Barbara Feichtinger, *Liturgie und soziales Handeln.* Afrikanische Praxis als Inspiration, Stuttgart 2008 (Praktische Theologie heute, 93).

[90] Vgl. Patrick Prétot, Profil de la science liturgique actuelle en théologie francophone, in: *Der Zeit voraus* (wie Anm. 87), 57–72.

[91] Vgl. Birgit Jeggle-Merz, Das Profil der Liturgiewissenschaft heute zwischen Lehre und Forschung, Universität und Kirche, Wissenschaft und Pastoral: eine Ortsbestimmung aus der deutschsprachigen Liturgiewissenschaft, in: *Der Zeit voraus* (wie Anm. 87), 73–86.

[92] Vgl. *Zwischen Tradition und Postmoderne.* Die Liturgiewissenschaft vor neuen Herausforderungen, hg. v. Michael Durst / Hans J. Münk, Fribourg 2010 (Theologische Berichte, 33).

[93] Vgl. *Die modernen Ritual Studies als Herausforderung für die Liturgiewissenschaft* / Modern Ritual Studies as a Challenge for Liturgical Studies, hg. v. Benedikt Kranemann / Paul Post, Leuven 2009 (Liturgia condenda, 20).

[94] Vgl. Friedrich Lurz, *Erlebte Liturgie.* Autobiografische Schriften als liturgiewissenschaftliche Quellen, Münster 2003 (Ästhetik – Theologie – Liturgik, 28).

[95] Vgl. Benedikt Kranemann, Liturgie in der Perspektive der Andern. Aufbrüche in die Zukunft des Gottesdienstes aus katholischer Perspektive, in: *Aufbrüche.* Gottesdienst im Wandel, hg. v. Hanns Kerner, Leipzig/Trier 2010, 129–148.

[96] Vgl. Reinhard Messner, Der Gottesdienst in der vornizänischen Kirche, in: *Die Zeit des Anfangs* (bis 250), hg. v. Luce Pietri, Freiburg i. Br. u. a. 2003 (Die Geschichte des Christentums, 1), 340–441; Paul F. Bradshaw / Maxwell E. Johnson, *The Origins of Feasts, Fasts, and Seasons in Early Christianity.* Collegeville (Minn.) 2011; zuletzt: Harald Buchinger, Zu Ursprung und Entwicklung des liturgischen Jahres. Tendenzen, Ergebnisse und Desiderate heortologischer Forschung, in: *Liturgisches Jahrbuch* 61 (2011), 207–240.

[97] Vgl. Arnold Angenendt, *Das Frühmittelalter.* Die abendländische Christenheit von 400 bis 900, Stuttgart/Berlin/Köln ^{3}2001; ders., *Heilige und Reliquien.* Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart, München ^{2}2007; ders., *Geschichte der Religiosität im Mittelalter,* Darmstadt ^{4}2009.

[98] Vgl. Klaus P. Dannecker, *Die Feier der Initiationssakramente* Taufe, Firmung und Erstkommunion in der ehemaligen Diözese Konstanz, Münster 2005 (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen, 92).

[99] Vgl. *Zwischen römischer Einheitsliturgie und diözesaner Eigenverantwortung.* Gottesdienst im Bistum Münster, hg. v. Benedikt Kranemann / Klemens Richter, Altenberge 1997 (Münsteraner Theologische Abhandlungen, 48).

[100] Vgl. *Aufklärungskatholizismus und Liturgie.* Reformentwürfe für die Feier von Taufe, Firmung, Buße, Trauung und Krankensalbung, hg. v. Franz Kohlschein, St. Ottilien 1989 (Pietas Liturgica Studia, 6); Benedikt Kranemann, Zwischen Tradition und Zeitgeist. Programm und Durchführung der Liturgiereform in der deutschen katholischen Aufklärung, in: *Jaarboek voor liturgie-onderzoek* 20 (2004), 25–47.

[101] Vgl. Andreas Odenthal, *Die „Ordinatio Cultus Divini et Caeremoniarium" des Halberstädter Domes von 1591.* Untersuchungen zur Liturgie eines gemischtkonfessionellen Domkapitels nach Einführung der Reformation, Münster 2005 (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen, 93); dazu die entsprechenden Beiträge in: ders., *Liturgie vom Frühen Mittelalter zum Zeitalter der Konfessionalisierung.* Studien zur Geschichte des Gottesdienstes, Tübingen 2011 (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation, 61).

[102] Vgl. *Liturgie und Migration,* hg. v. Benedikt Kranemann, Stuttgart u. a. 2012 (Praktische Theologie heute) [im Druck].

Während auf der einen Seite neue Erkenntnisse in der Erforschung liturgischer Bücher gewonnen werden[103] und durch eine Quelle wie den *Liber ordinarius*[104] neue Einblicke u.a. in das Zusammenspiel von Liturgie und Raum[105] und sakrale Topographien eröffnet werden können, wächst auf der anderen Seite das Interesse an der tatsächlichen Praxis des Gottesdienstes in der Geschichte und der Verbindung von Liturgie und Alltag.[106]

[103] Vgl. als Beispiel *Divina officia*. Liturgie und Frömmigkeit im Mittelalter (Ausstellung der Herzog-August-Bibliothek Wolfenbüttel und des Dom-Museums Hildesheim in der Bibliotheca Augusta vom 28. November 2004 bis 31. Juli 2005), hg. v. Patrizia Carmassi, Wiesbaden 2004 (Ausstellungskataloge der Herzog-August-Bibliothek, 83).

[104] Vgl. Jürgen Bärsch, Liber ordinarius – Zur Bedeutung eines liturgischen Buchtyps für die Erforschung des Mittelalters, in: *Archa Verbi* 2 (2005), 9–58.

[105] Vgl. *Heiliger Raum*. Architektur, Kunst und Liturgie in mittelalterlichen Kathedralen und Stiftskirchen, hg. v. Franz Kohlschein / Peter Wünsche, Münster 1998 (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen, 82).

[106] Vgl. *Liturgie und Lebenswelt*. Studien zur Gottesdienst- und Frömmigkeitsgeschichte zwischen Tridentinum und Vatikanum II., hg. v. Jürgen Bärsch / Bernhard Schneider. – Münster: Aschendorff 2006. (IX) 582 S. (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen, 95), kt € 65,00 ISBN 3–402–04075–1; *Der „wirkliche" Gottesdienst*. Historische Annäherungen, hg. v. Irene Mildenberger / Wolfgang Ratzmann, Leipzig 2009 (Beiträge zu Liturgie und Spiritualität, 22); Friedrich Lurz, *Erlebte Liturgie* (wie Anm. 94).

Nicht nur die Kirche hat mit der Liturgiereform einen Weg tiefgreifender Veränderungen und Aufbrüche eingeschlagen, auch die Liturgiewissenschaft verändert sich mit den Zeitläufen in Kirche und Gesellschaft. Sie ist in Themen und Methoden heute sehr plural[107] und damit zugleich der Vielfalt des Gottesdienstes in besonderer Weise verbunden.

[107] Das belegen eindrucksvoll zwei jüngst erschienene Bände mit Aufsätzen zweier deutscher Liturgiewissenschaftler: Andreas Heinz, *Lebendiges Erbe* (wie Anm. 13); Albert Gerhards, *Erneuerung kirchlichen Lebens aus dem Gottesdienst*. Beiträge zur Reform der Liturgie. – Stuttgart: Kohlhammer 2012 320 S. (Praktische Theologie heute, 120), pb. € 39,90 ISBN 978–3–17–022071–3.

Exegese / Altes Testament

Steins, Georg: **Kanonisch-intertextuelle Studien zum Alten Testament**. – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 2009. 304 S. (Stuttgarter Biblische Aufsatzbände, 48), kt € 48,00 ISBN: 978–3–460–06481–2

Ohne Übertreibung wird man sagen dürfen, dass sich mit der kanonischen Schriftauslegung ein neues Paradigma der Bibelwissenschaft etabliert. Das erklärt nicht zuletzt die Tatsache, dass die diesbzgl. Diskussionen sehr kontrovers verlaufen und bisweilen mit leidenschaftlichem Eifer geführt werden. Der Osnabrücker Alttestamentler Georg Steins gehört im deutschsprachigen Raum zu den profiliertesten und engagiertesten Vertretern des „neuen" Modells. In seiner Habil.schrift: Die ‚Bindung Isaaks' im Kanon (Gen 22), Freiburg 1999 (HBS 20) hat er erstmals „Grundlagen und Programm einer kanonisch-intertextuellen Lektüre" (so der Untertitel) entworfen und das Modell an einem abgründigen Text (Gen 22) erprobt. Der hier vorzustellende Aufsatzband vereinigt Beiträge aus den Jahren 1999 bis 2007, die das Modell theoretisch weiter durchdringen, gegenüber Missverständnissen und Kritiken verdeutlichen und verteidigen und an einer Reihe atl. Texte (Gen 22; Ex 14; Ex 19,6; 1Sam 2; 2Sam 22f; Neh 8,1–12; Amos 3–6; 7–9; Psalmen Salomos) exemplifizieren. S. konturiert die kanonische Exegese in deutlicher Abgrenzung vom Modell der historisch-kritischen Exegese. Das ist nicht unumstritten. Von denen, die das Anliegen der kanonischen Exegese für berechtigt halten, versuchen einige, diese Form der Schriftauslegung als einen weiteren, in der Regel abschließenden Schritt in das traditionelle Methodenrepertoire der historisch-kritischen Exegese zu integrieren. S. plädiert m. E. mit guten Gründen dafür, dass es sich um zwei unterschiedliche Modelle handelt.

In der Tat sind in den letzten Jahren einige zentrale Annahmen und Vorgehensweisen der historisch-kritischen Exegese ins Wanken geraten. Dazu gehören u.a.: (1) die Fixierung auf die Intention eines historischen Autors und die Gleichsetzung der Autorintention mit der Textbedeutung („Die Autorintention ist nur spekulativ zu ermitteln, sie ist eine Projektion *einer* Sinnmöglichkeit des Textes. Der Terminus ‚Autorintention' suggeriert einen mit dem Text-‚Ursprung' verbundenen normativen Anspruch […], der die Sinnmöglichkeiten eines Textes unzulässig begrenzt in Richtung des einen richtigen Sinnes" – 28); (2) die Ausblendung der Tatsache, dass literarische Texte nicht eindeutig, sondern mehrdeutig (polysem) sind („Pointiert formuliert transportieren Texte keine Bedeutungen, sondern Bedeutungs*potentiale*" – 27. „Pluralität begegnet in der Bibel nicht nur im Nebeneinander der unterschiedlichen Texte oder im rekonstruierten Hintereinander der ‚Schichten' eines Textes, sondern bereits in den Sinnmöglichkeiten des einzelnen Textes" – 32); (3) die Fixierung auf hypothetisch erschlossene Ursprungsbedeutungen („Der Text bleibt auch gegenüber der ursprünglichen Textverwendung polyvalent; sein Sinnreichtum ist größer als die hypothetisch erschlossene Ursprungsbedeutung, d.h. die Bedeutung zum Zeitpunkt seiner Entstehung" – 29); (4) die fehlende oder nachgeordnete Berücksichtigung des größeren, letztlich: des kanonischen Zusammenhangs, in dem und aus dem heraus ein Text erst seine (normative) Bedeutung gewinnt („den Kanon als historisches Phänomen beiseitezuschieben, wie es seit Beginn der modernen Exegese an der Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert der Fall war, führt nicht zur Sache, sondern in die Beliebigkeit vermeintlich besserer Rekonstruktionen" – 9); (5) die mangelnde Berücksichtigung des Lesers und des Lektürevorgangs hinsichtlich der Sinnkonstitution („Das historisch-kritische Standardrepertoire, wie es immer noch an vielen deutschen Hochschulen gelehrt wird, steht in der Frage des Subjekts nicht selten noch auf dem Standpunkt der Aufklärung mit ihrer optimistischen Sicht des erkennenden Subjekts [18. Jahrhundert], hinsichtlich der Objektseite erweist es sich als Kind der Romantik [19. Jahrhundert], wenn man nur an den Optimismus in der Vorstufenrekonstruktion und den mimetischen Literaturbegriff denkt. Die Einsichten des späten 20. Jahrhunderts, die den *Kern* des Konzepts [scil. des kanonischen Zugangs, L. S.-S.] betreffen und sich daher nicht in einige ‚alternative' Zusatzmethoden auslagern lassen, haben darin keinen Niederschlag gefunden" – 65); (6) die Ausblendung der Rezeptionsgemeinschaft im Rahmen der Schriftauslegung (Kanonische Exegese „ist in einem basalen Sinne kirchlich, weil sie die Zusammengehörigkeit von Kanon und Glaubensgemeinschaft als grundlegendes Merkmal des Textes im Blick behält" – 10).

Einige der hier genannten Einsichten und Forderungen haben sich inzwischen in der Bibelwissenschaft allgemein durchgesetzt. Andere werden vehement zurückgewiesen. S. will die in der historisch-kritischen Exegese vorherrschende historische Fragestellung aus dem Geschäft der Exegese keineswegs verbannen. Eine „Zuordnung historischer Kontextualisierungen biblischer Texte zu kanonischen Lektüren" ist jedoch, wie er zu Recht sagt, ein „sensibler und schwierig zu fassender Punkt" (56). Er hält eine Integration des kanonischen Ansatzes „in das Ensemble der produktionsorientierten historisch-kritischen Methoden" für „prinzipiell ausgeschlossen. Gelegentliche Versuche, die ‚bewährte' historisch-kritische Methode als Supermethode zu etablieren, der alle anderen Zugänge ein- oder nachgeordnet werden, verbieten sich aber schon aufgrund der Einsicht in die methodologischen Defizite oder Engführungen der historisch-kritischen Methode […] Für eine *theologische* Lektüre der Bibel erscheint der Zugang über den Kanon nicht nur als möglich, sondern als zwingend erforderlich." (57)

Wissenschaftstheoretisch gesehen hat S. recht. Das Modell der kanonischen Exegese ist hermeneutisch reflektierter als das der historisch-kritischen Exegese. Deshalb kann und muss das berechtigte Anliegen der historisch-kritischen Exegese in das hermeneutisch umfassendere Modell der kanonischen Exegese integriert werden, nicht umgekehrt (vgl. dazu meine Vorschläge im Rückgriff auf *Dei Verbum* in: ThGl 101, 2011, 3, 402–425). Die Sache ist jedoch heikel und höchst umstritten, da die Begriffe „historisch" und „kritisch" gewöhnlich als normative Begriffe verstanden werden und die kanonische Exegese oft als „unhistorisch" und „unkritisch" abgelehnt wird. Kritiker befürchten einen „Rückfall" hinter die Aufklärung und die Restauration einer kirchlich domestizierten Exegese, die die Errungenschaften der modernen historischen Kritik leichtfertig über Bord wirft. S. hingegen versucht im Rekurs auf Diskussionen und Einsichten in den Literatur-, Kultur- und Geschichtswissenschaften zu zeigen, dass das Gegenteil der Fall ist. Rückständig und unaufgeklärt war die historisch-kritische Exegese bereits in den 70er Jahren des vergangenen Jahrhunderts insofern, als sie grundlegende Einsichten benachbarter Disziplinen nicht zur Kenntnis genommen hat. Geistesgeschichtlich gesehen ist die kanonische Exegese ein postmodernes Phänomen, da sie sich reflexiv-kritisch zur Moderne verhält, was jedoch nicht „als Freibrief der Beliebigkeit" verstanden werden darf (vgl. 66; 226).

Die Beiträge von S. behandeln grundlegende Fragen der Bibelwissenschaft. Sie sind von hoher theologischer Relevanz. Sie berühren zudem Fragen einer biblischen Spiritualität. Das sei an zwei Punkten verdeutlicht, die S. anspricht, aber nicht näher ausführt: (1) Die kanonisch-intertextuelle Lektüre weist deutliche Entsprechungen zur *lectio divina* auf (vgl. 85). Das in der *lectio divina* praktizierte Lektüremo-

dell ist ein anderes als das von der historisch-kritischen Exegese vorausgesetzte. Letzteres zielt primär oder gar ausschließlich auf die Gewinnung von Informationen über die Bibel, v.a. über ihre Entstehung: Ein biblischer Text wird aus seiner ursprünglichen Kommunikationssituation, aus seiner Vergangenheit heraus verstanden. Das ist ein berechtigtes Anliegen. Das Lektüremodell der *lectio divina* zielt auf Begegnung und Transformation: Das Wort der Schrift wird zu einem Wort der Gegenwart. (2) Zum anderen weist das Modell der kanonischen Exegese deutliche Affinitäten zum vorneuzeitlichen Modell der Schriftauslegung auf. Man denke etwa nur an die Lehre vom zweifachen (bzw. vierfachen) Schriftsinn, an die Lektüre eines biblischen Textes im Kontext der gesamten Heiligen Schrift („Einheit der Schrift") und an die Rezeption des Textes im Kontext einer spirituellen Praxis (Meditation, Kontemplation, Liturgie). Gegenwärtige Diskussionen von Glaubens- und Kirchenkrise können an der Heiligen Schrift und der Art und Weise, wie sie zu verstehen ist, nicht vorbeigehen, wenn sie nicht oberflächlich bleiben wollen. Durch die kanonische Exegese ist vieles innerhalb der Bibelwissenschaft in Bewegung geraten. Die gesammelten Aufsätze von Georg Steins leisten wertvolle Beiträge zur Klärung der Diskussion und geben zugleich Anregungen zur weiteren Vertiefung.

Wien Ludger Schwienhorst-Schönberger

Dohmen, Christoph: **Mose**. Der Mann, der zum Buch wurde. – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2011. 288 S. (Biblische Gestalten, 24), kt € 18,80 ISBN: 978-3-374-02847-4

Die Reihe „Biblische Gestalten" wendet „sich nicht an Exegeten, sondern an ein breiteres an bibeltheologischen Fragen interessiertes Publikum" (276). Sie hat ein vorgegebenes Gliederungsschema, in dessen Rahmen den Autoren ein großer Freiraum bei der Behandlung der biblischen Gestalt bleibt. Christoph Dohmen nutzt diesen Freiraum wie folgt:

In „A. Einführung" (9–58) erklärt D. in „1. Mit Mose zur Bibel" (9–24), dass es ihm nicht um eine Biographie des Mose, sondern um die biblische Botschaft geht, die durch die Darstellung des Mose als Mittler einer göttlichen Offenbarung erkennbar wird, nicht nur im Pentateuch selbst, sondern auch an den Verknüpfungen der Hauptteile des Kanons mit dem Pentateuch sowie im christlichen Kanon am Aufbau des NT (Theorien von E. Zenger). Zur Beantwortung der Frage „2. Wer *ist* Mose?" (24–43) bietet D. einen Überblick über die Bedeutung des Mose im Laufe der Geschichte im Judentum als einzigartiger Prophet (Dtn 34,10–12; 18,9–18), im Christentum zur Klärung der Bedeutung Jesu (Apg 3,19–26; 7,37; Lk 24,19–21) und im Islam, wo Mose die am häufigsten erwähnte Gestalt im Koran (35) ist und als Vorbild für Mohammed dient, sowie in der „Gedächtnisgeschichte" von Jan Assmann „Mose der Ägypter". Während diese beiden Abschnitte eigentlich zur Rezeptionsgeschichte (Teil C) gehören, geht es in „3. Wer *war* Mose?" (43–58) um die Suche nach historischen Fakten zur Person des Mose (unter Rückgriff auf Manfred Görg), die mit der Frage nach der Herkunft der Verehrung des Gottes JHWH im Gebiet der Midianiter verbunden ist.

Der Teil „B. Darstellung" (59–160) befasst sich in „1. Mose und seine fünf Bücher" (59–76) mit Einleitungsfragen zum Pentateuch und seiner Komposition. Aufgrund der Aussage Gottes in Mal 3,22 galt Mose Jahrhunderte lang als Verfasser der Tora, in der aber nicht die Biographie des Mose im Vordergrund steht, sondern ab Gen 12,1–3 der Weg in das verheißene Land, ab Ex 3 mit Mose als Mittler zwischen Gott und seinem Volk Israel. Die miteinander verknüpften fünf Bücher der Tora enden zwar mit dem Tod des Mose in Dtn 34, doch sein Werk, die schriftlich fixierte Weisung Gottes erreicht nach Jos 1,6–8 das verheißene Land (75). Im exegetischen Hauptteil des Buches „2. Mose in seinen Büchern" (76–160) legt D. einige ausgewählte Texte, „die zum Kern der biblischen Botschaft von Mose führen" (76), kontextuell und intertextuell aus, ohne Berücksichtigung ihrer Entstehungszeit und -geschichte. Die elf Themen stammen aus dem Buch Exodus, das D. in der Reihe Herders Theologischer Kommentar zum AT sehr ausführlich kommentiert (Bd. 2 zu Ex 19–40 ist bereits 2004 erschienen, Bd. 1 noch nicht): „2.1 Die Geburt einer Geschichte" zu Ex 2,1–10 mit Sargon-Legende (77–88); „2.2 Flucht zu den Ursprüngen?" zu Ex 2,11–25 (88–95); „2.3 Der ‚Beruf' des Mose" zu Ex 3,1–4,17 mit Erklärung des Gottesnamens (95–105); „2.4 Gott und Mose: Schwierigkeiten im Mit- und Füreinander" zu Ex 4,18–28; 6 (105–112); „2.5 Gottes undurchsichtige Pläne" zum Verhältnis Gottes zum Pharao in Ex 4,21; 7,3 (Verstockung) bis Ex 15,21 (112–117); „2.6 Die Last der Zwischenstellung" in den „Murrgeschichten" Ex 15,22–27; 16–18 (117–124); „2.7 Bei Gott braucht Israel einen Mittler" zu Ex 19–20; 24; 31,18–34,27, besonders zu den Tafeln der Zehn Gebote (124–129); „2.8 Geschriebenes Gotteswort", speziell zur Verschriftung des Gotteswortes nach Ex 24,4.7; 31,18; 34,1.4.10–26; Dtn 31,9.24; Jos 1,7–8 (129–136); „2.9 Mose sieht" zur einzigartigen Unmittelbarkeit der Offenbarung Gottes nach Ex 33,7–11.12–23; 34,6–8; Dtn 34,10; Num 12,6–8 (137–145) sowie „2.10 Das leuchtende Angesicht der Tora" zum strahlenden Angesicht bzw. den „Hörnern" des Mose nach Ex 34,28–35 (145–151). Im letzten Abschnitt „2.11 Ende vor dem Ende?" (151–160) weist D. auf die engen Bezüge zwischen Ex 34 als Abschluss des Sinaigeschehens und dem Abschied von Mose in Dtn 34 hin, die er als „Brückenpfeiler" der Erzählung vom Sinai zum verheißenen Land ansieht. Auf diesem Weg steht Mose wiederum v.a. in den Murrgeschichten zwischen Israel und JHWH (Num 11,4–6.11–14), was ihn in V. 15 sogar zu der aggressiven Forderung veranlasst, Gott möge ihn umbringen.

Der Teil „C. Wirkung" (161–275) greift auf sehr unterschiedliche Bereiche der Rezeption der biblischen Mose-Darstellung zurück, wobei natürlich jeweils nur eine kleine Auswahl geboten werden kann. In „1. Vom Tod zum Nachleben" (161–171) interpretiert D. den Abschluss der Mose-Geschichte in Dtn 34,1–12, wobei er die Sonderstellung des Mose als Mittler der Offenbarung, die Differenz zu den in der Bibel folgenden Propheten und – aufgrund von Jos 1,7 – die in Jos 1 vorausgesetzte „Verschriftung des von Mose vormals verkündigten und schon ausgelegten Gotteswillens" (167) sowie die Sonderstellung der Tora im Kanon betont. Unter „2. Weitergabe und Aufnahme" (171–275) geht es um die Rezeption in folgenden Bereichen: Der zusammen mit seiner Frau Ines Baumgarth-Dohmen, die Kunstgeschichtlerin ist (8), verfasste Abschnitt „2.1 Die Offenbarung im Mose-Bild" (173–243) bringt Beispiele von Mose-Darstellungen aus der Kunstgeschichte, geordnet nach den Motiven „Die Tafeln", „Die Hörner", „Das Goldene Kalb", „Dornbusch und Sinai" und „Das Offenbarungszelt". Es fehlen Motive, die stärker die Rolle des Mose als Führer des Volkes betonen, wie z.B. die Plagen, Rettung am Schilfmeer, Versorgung mit Manna, Wachteln und Wasser aus dem Felsen [vgl. „Mose" in LCI III 282–297]. Die Besonderheiten der jeweiligen Darstellung und die damit verbundenen theologischen Vorstellungen werden hervorgehoben, allerdings sind die schwarz-weißen Bilder meist sehr klein und nicht alle Einzelzüge deutlich erkennbar. „2.2 Mose als Thema früher Schriften" (244–251) weist auf die weitgehend fehlende Rezeption der Gestalt des Mose im AT hin, auf das Interesse an Mose im NT als Übermittler des in der Tora festgehaltenen Gotteswillens sowie als Vergleichsfigur mit Jesus, auf die unterschiedlichen Rollen des Mose bei Philo von Alexandrien in „De vita Mosis" und bei Flavius Josephus (Antiquitates IV 8,49).

In den folgenden Abschnitten befasst sich D. mit den Gedichten „The Death of Moses" der englischen Dichterin George Eliot und „Moses und Josua" der Jüdin Else Lasker-Schüler (252–254), mit Sigmund Freuds letztem Buch „Der Mann Moses und die monotheistische Religion" (254–259), der Novelle „Das Gesetz" von Thomas Mann (259–262), der Oper „Moses und Aaron" von Arnold Schönberg (263–271) und der filmischen Inszenierung dieser Oper durch das französische Regiepaar Jean Marie Straub und Danielle Huillet 1974 sowie einigen neueren Filmen zu Mose (bis 1998) (271–273). Im letzten Abschnitt „2.8 Mose – mehr als eine Symbolfigur für Recht und Gesetz" (273–275) erinnert D. an die Bedeutung des Dekalogs als eine Art Grundgesetz, das als göttliches Gesetz Grundlage menschlichen Rechts sein sollte. Angefügt sind ein untergliedertes Literaturverzeichnis (276–284) und ein Abbildungsverzeichnis (285–288). Eine Zusammenfassung der biblischen Botschaft von Mose fehlt.

Wem der stark auf das Buch Exodus sowie Dtn 34 eingeschränkte exegetische Teil zu knapp ist, da D. in ihm primär Beziehungen zwischen den einzelnen Abschnitten aufweist und dazu Erklärungen bietet, kann auf seinen Exodus-Kommentar zurückgreifen. Aus fachwissenschaftlicher Sicht ist die hermeneutische Frage zu stellen, ob man bei vollem Bewusstsein der diachronen Entstehung biblischer Texte die auftretenden Spannungen nur synchron erklären darf, ohne Berücksichtigung der verschiedenen Intentionen und theologischen Auffassungen einzelner Autoren und Redaktoren.

Fulda Bernd Willmes

Osuji, Anthony Chinedu: **Where is the Truth**? Narrative Exegesis and the Question of True and False Prophecy in Jer 26–29 (MT). – Leuven u.a.: Peeters 2010. (XX) 465 S. (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, 214), pb. € 76,00 ISBN: 978-90-429-2084-2

Die bei André Wénin an der Theol. Univ. Leuven erarbeitete Diss. bietet eine narratologische Analyse von Jer 26–29. Auf eine Begründung für den im Kontext bisheriger Jeremiaforschung relativ neuen Zugang zum Text (Teil I, 15–85) folgt eine detaillierte Analyse der Endgestalt von Jer 26–29 nach dem masoretischen Text (II, 89–321) und eine theologische Auswertung der Ergebnisse (III, 325–408). Alle Buchteile sind durch präzise Angaben zum Vorgehen und Zusammenfassungen der Ergebnisse gerahmt. Eine thematisch gegliederte Bibliographie (409–436), Autoren- und Bibelstellenregister sind beigegeben.

In Teil I begründet O. seine narratologische Analyse von Jeremiatexten damit, dass die bisher dominante, an Quellenkritik und Redaktionsgeschichte ausgerichtete Jeremiaforschung ein relatives Chaos der verschiedenen Thesen zeitigte, das die interpretativen Möglichkeiten des Jeremiatextes nicht ausschöpfte (47). O. folgt Kritikern des historisch-kritischen Ansatzes wie R. Rendtorff und H. Schweizer und knüpft methodisch an Studien R. Alters, Y. Amits und J. Fokkelmans zu Erzähltexten anderer biblischer Bücher an. Seinen Zugang beschreibt O. als „hermeneutic of appropriation" (81), die von lateinamerikanischen Befreiungstheologen wie C. R. Romero geprägt wurde. Dabei zielt die Analyse des Endtextes auf eine Re-kontextualisie-

rung in die Welt moderner Leser, um deren theologische Fragen zu beantworten. Mit der Annahme, dass jede Auslegung von ihrem aktuellen Kontext geprägt sei, bekennt sich O. zu einer leserorientierten Hermeneutik, ohne allerdings seinen eigenen Kontext zu beschreiben.

Im Hauptteil der Studie legt O. ein ‚close reading' von Jer 26–29 vor, indem er den Text abschnittsweise hinsichtlich dreier Ebenen erläutert: a) bzgl. der Semantik wichtiger Begriffe, b) in Bezug auf narrative Elemente wie Zeit- und Raumsituierung, Szenenabfolge, Charakterisierung handelnder Personen und c) hinsichtlich intertextueller Bezüge zu anderen Partien im Jeremiabuch und darüber hinaus. Weshalb gerade diese Charakteristika gewählt wurden und welches Konzept von Intertextualität O. voraussetzt, wird nicht näher erläutert. Im Verlauf seiner Lektüre zitiert und referiert O. Textbeobachtungen anderer Ausleger wie W. Brueggemann, R. P. Carroll, W. L. Holladay, W. McKane, P. Scalise und L. Stulman, die freilich ganz unterschiedliche Ansätze vertreten. Zwar benennt O. offensichtliche Ungereimtheiten, Dubletten und Leerstellen im Text, erklärt sie aber synchron als Ausweis verschiedener ‚Stimmen', die die Erzählung bereichern. So deutet er etwa Jer 26 nicht als rein biographische Erzählung über das Schicksal Jeremias nach der Tempelrede, sondern als Einführung des Lesers in die Diskussion um wahre und falsche Prophetie und den rechten Umgang mit Gottes Wort, in der Jeremia als wahrer Prophet präsentiert werde (160f). In Jer 27 arbeitet O. die analoge Struktur dreier Passagen heraus, in denen Jeremia unterschiedliche Adressaten davor warnt, auf falsche Propheten zu hören, die wohl ein Ende des babylonischen Jochs verheißen, aber nicht als Personen in Erscheinung treten. Wird der Gegensatz von wahrer und falscher Prophetie in Jer 27 mittels der Rede Jeremias verhandelt, so dramatisiert Jer 28 das Thema durch eine Begegnung zwischen den Propheten Hananja und Jeremia, die sich beide als von JHWH beauftragt verstehen, aber Gegensätzliches ankündigen. Die detaillierte Analyse von Raum- und Zeitdeixis in Jer 28 hat zum Ergebnis, dass Hananjas im Tempel gesprochenes Wort als falsch entlarvt wird, während sich Jeremia außerhalb der institutionalisierten Macht in die Reihe der wahren JHWH-Propheten stellt. Mithilfe der Intertexte Dtn 18,21–22 und Dtn 13,1 wird O. zufolge das Erfüllungskriterium als Kennzeichen wahrer Prophetie etabliert. Der von Jeremia angekündigte Tod Hananjas legitimiert ihn als wahren Unheilspropheten. Nach diesem erzählerischen Höhepunkt kann Jer 29 die Friedensbotschaft Jeremias für die Exilierten und die nachexilische Zeit entfalten, jedoch nicht ohne erneut gegen falsche Propheten in der Gola zu polemisieren.

Die literarisch-thematische Kohärenz der Kap. 26–29 erkennt O. in dem durchgängigen Thema „wahre – falsche Prophetie", der Unterscheidung von JHWH-Wort und Lüge, sowie in der Anklage an die Adressaten, sie wiesen JHWHs Worte zurück und wählten den Tod anstelle des Lebens. Die in Jer 26–29 genannten Personen ordnet O. diesen Alternativen zu, so dass allein Jeremia als wahrer Prophet JHWHs erscheint.

Diese relativ weit von den Einzeltexten abstrahierenden Ergebnisse werden im dritten Teil der Studie im Blick auf die prophetische Theologie und ihre neuzeitlichen Leser reflektiert. Die von G. Auld und R. P. Carroll vertretene These, atl. Propheten wie Amos, Jesaja und Jeremia sowie deren Botschaft seien frühestens exilische Produkte von Redaktoren, weist O. zurück. Seines Erachtens geht die Prophetie des Jeremiabuches auf vorexilische Tradition zurück: Jeremia reihe sich in die klassische prophetische Tradition des 8. Jh.s v. Chr. ein, da er wie Hosea an den Bund Gottes mit seinem Volk erinnere und seine Botschaft mit symbolischen Handlungen unterstreiche (367). Allerdings sei die Theologie des Jeremiabuches jenseits historischer Rekonstruktion v. a. aus dem literarisch vorliegenden Endtext zu erheben.

Im abschließenden Kap. des dritten Teils diskutiert O. aus biblischen Texten erhobene Kriterien wahrer und falscher Prophetie mit dem Ergebnis, dass die Antwort auf die Frage nach der Wahrheit stets kontextabhängig sei. Er sieht darin eine Analogie zur heutigen Situation eines sozialen und religiösen Pluralismus und empfiehlt, sich gegenüber absoluten Ansprüchen, die ihre eigene Kontingenz zu verschleiern suchen, zurückzuhalten (401). Durch eine narratologische Analyse des Jeremiatextes werde erkennbar, dass es nicht darum gehe, den Text auf die heutige Situation anzuwenden, sondern darum, die eigene Situation im Lichte des Textes neu theologisch zu deuten (405). So gesehen ist die im Titel des Buches gestellte Frage „Wo ist die Wahrheit?" nur annäherungsweise in der Ausrichtung auf Gottes Wort und im Hören auf die scheinbar vereinzelte, unterlegene Stimme zu beantworten. Dass Jeremia als Einzelner gegen das Establishment steht (393), mag auf den ersten Blick einleuchten. Tatsächlich ist seine Charakterisierung und Position in Jer 26–29 dominant und daher die Leserlenkung zugunsten seiner Person offensichtlich.

Da diese Studie darauf zielt, abseits aller historischen Einordnung der prophetischen Texte heutige theologische Fragen zu klären, hätte eine präzisere Bestimmung von Kontext und Fragehorizont des Auslegers zu interessanten Ergebnissen geführt. So gibt die Studie Impulse für einen Diskurs über Hermeneutik, schöpft aber trotz ihres Umfangs die interpretativen Möglichkeiten ihres eigenen hermeneutischen Zugangs nicht aus.

Marburg Christl M. Maier

Fischer, Stefan: **Das Hohelied zwischen Poesie und Erzählung**. Erzählanalyse eines poetischen Textes. – Tübingen: Mohr Siebeck 2010. (XI) 275 S. (Forschungen zum Alten Testament, 72), ln € 89,00 ISBN: 978–3–16–150387–0

Der Untertitel steht in einer gewissen Spannung zum Haupttitel, der eine Zwischenstellung des Hohenliedes zwischen Poesie und Erzählung thematisiert, dann aber von einem „poetischen Text" redet, dem eine „Erzähltextanalyse" zuteil werden soll. Diese leichte Irritation macht das Problem bereits im Ansatz deutlich: Handelt es sich beim Hohenlied um einen poetischen oder einen narrativen Text – oder um beides zugleich? Diesem auf den ersten Blick zwiespältigen Urteil will der Autor mit einer bislang nicht vorgelegten methodischen Zugangsweise gerecht werden, die mit den Mitteln einer strukturalen Linguistik im Anschluss u. a. an de Saussure, G. Genette und R. Jakobson verfolgt wird. Auf der Grundlage einer Scheidung zwischen Handlung (plot) und Darstellung (Diskurs) möchte er sowohl de Saussures Trennung zwischen Bezeichnendem und Bezeichnetem folgen wie auch Jakobsons Achsensystem der vertikalen Selektion und der horizontalen Syntagmatik entsprechen. Dabei soll einerseits die poetische Variabilität in der Wortwahl, andererseits die narrative Situierung im sprachlich-literarischen Kontext beachtet werden.

Der Einzelbetrachtung des biblischen Textes werden sowohl eine wörtliche wie auch eine freiere Wiedergabe der hebräischen Fassung vorangestellt, eine in der herrschenden Methodik unübliche Sequenz, die statt einer vorgängigen und kritischen Textanalyse unter literarischen und formalen Aspekten eine Gesamtschau suggeriert und so Gefahr laufen kann, dem zu Beweisenden vorzugreifen. So setzt der Autor seine Auffassung von einem einheitlichen Konzept der Liedfassung an den Anfang, um damit auch dem kanonischen Charakter zu entsprechen. Die solchermaßen postulierte Einheitlichkeit möchte F. dann mit linearen, konzentrischen und ringförmigen Strukturen gestützt sehen, wobei die lineare Gestaltung vom Titel über die Erzählbögen 1,2–5,1 5,2–8,7 und zu einem Epilog in 8,8–14 führt, die konzentrische Sicht 4,16–5,1 in die Mitte rückt und eine ringförmige Betrachtung einen fünffachen Wechsel zwischen Suchen und Finden vor Augen führt, die schließlich das Ende des HL mit dem Anfang verknüpft. Die erste Einheit und der Epilogtext bilden nach F. eine Rahmengeschichte, die den Töchtern Jerusalems bzw. dem Harem Salomos gewidmet ist, während der Hauptteil des Liedtextes dem Dialog zwischen der Frau und den Töchtern Jerusalems bzw. dem Leser zukommt. Die detaillierte „Erzähltextanalyse", die der „Struktur", der „Darstellung" und der „Handlung" des HL gilt, wartet dann mit einer ausgedehnten Einsichtnahme in eine bisher nicht vergleichsweise erprobte Beschreibungstechnik mit stets kommentierter Nomenklatur auf, die im Ganzen erheblich über einschlägige Beobachtungen hinausführt.

Der Versuch einer Darlegung des HL als Gesamtkunstwerk lohnt sich indessen angesichts der bisher überwiegenden Zerstückelung der nach wie vor rätselhaften Dichtung, sofern man nunmehr den Blick entschiedener auf das Ganze richten muss. Damit sind freilich die alten Fragen nach der literarischen Position u. a. der Beschreibungslieder, der dialogischen Strukturen, der Provenienz der überquellenden Metaphorik und der mythologischen Dimensionen (vgl. hier den besonders eindrucksvollen HL-Kommentar von O. Keel) und nicht zuletzt der Analogie zu außerbiblischen Dichtwerken mitsamt der schier endlosen Debatte zu etwaigen zeitgeschichtlichen Relationen (vgl. etwa die noch immer bestehende Frage nach Umfang und Eigenart der Erinnerungen an Salomo) nicht erledigt. Sie stellen sich jedoch in einem neuartigen Licht dar, weil auf diese Weise das HL zu einem literarischen Spiegelbild des überzeitlichen Phänomens und der Wirklichkeit der Liebe wird, die ja bekanntlich nicht berechenbar ist und deren Dimensionen nicht mit sprach- oder literaturwissenschaftlichen Beobachtungen entschlüsselt werden können. Die Individualität des HL tritt nämlich nach den sensiblen Beobachtungen F.s zu einer ausnehmend differenzierten und so auch wohl bewusst irritierenden Gesamtschau eindrücklicher als zuvor vor Augen, weil sie die übliche Suche nach einer Identifikation der einzelnen Formen und deren literargeschichtlicher Verortung letztlich hinter die Konzeption einer übergreifenden Sicht auf das Unvergleichliche der menschlich-übermenschlichen Beziehungssphäre lenkt und diese so zur Geltung bringt.

Auf der Suche nach einer sprach- und literaturwissenschaftlichen Theoriebildung zu den Liebesliedern innerhalb und außerhalb des AT tut man sich bekanntlich schwer. Das Französische kann relativ unbehindert von einer „Grammaire d'amour" reden, während eine deutsche „Grammatik der Liebe" nach einer Vortragsbemerkung des Ägyptologen Erich Winter „jedes Gefühl" ersterben ließe. Dennoch dürfte es angemessen sein, nach einer genrespezifischen Sprachlehre auch in der biblischen Poesie Ausschau zu halten. Damit könnte man nicht zuletzt auch der theologischen Qualität des HL im Blick auf die unaus-

lotbare Tiefe der Gott-Mensch-Beziehung ein erhebliches Stück näher kommen. Es ist das besondere Verdienst der vorliegenden Arbeit F.s, den Ort des HL als eines Glaubenszeugnisses Israels und des Judentums in der kanonischen Schriftensammlung der biblischen Bücher erneut und nachdrücklich ins Visier nehmen zu lassen. Dass davon auch die christliche Theologie der Liebesbeziehungen seitens des Schöpfers und der Geschöpfe profitieren kann, sollte außer Zweifel stehen.

München Manfred Görg

Exegese / Neues Testament

Gordley, Matthew E.: **Teaching through Song in Antiquity**. Didactic Hymnody among Greeks, Romans, Jews, and Christians. – Tübingen: Mohr Siebeck 2011. (XIV) 445 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 2. Reihe, 302), geh. € 89,00 ISBN: 978–3–16–150722–9

Matthew E. Gordley, gegenwärtig Ass.-Prof. an der Regent Univ. (Virginia), legt mit seiner umfassenden Studie zu Hymnen in der Antike eine Fortsetzung seiner früheren Untersuchung zum Kolosserhymnus vor, in der er bereits die These vorgestellt hat, dass Kol 1,15–20 als quasi-philosophischer Hymnus zur Anweisung und Ermahnung genutzt wurde. Er spricht von einem didaktischen Hymnus, von denen er im antiken Umfeld des NT zahlreiche andere Beispiele entdeckt. Aufgrund des Forschungsdesiderats, dem Fehlen einer umfassenden Monographie zur Thematik, weitet er seine Untersuchung in Bezug auf die Methodologie und die Quellentexte in der zu besprechenden Veröffentlichung aus.

G.s Monographie setzt sich aus elf Kap.n zusammen, von denen die beiden rahmenden Kap. eine Einführung bzw. Ergebnissicherung enthalten. Die Kap. 2–4 analysieren didaktische Hymnen in der griechisch-römischen Antike; Kap. 5–7 nehmen den jüdischen Kulturkreis der Antike in den Blick und die letzten Kap. 8–10 untersuchen christliche Schriften. Bevor das Gesamtergebnis vorgestellt und gewürdigt wird, soll zunächst ein Einblick in das Ziel und die Methode der Studie geboten werden.

Die These von G. lautet: Unter didaktischen Hymnen, Gebeten und religiöser Poesie sind verschiedene stilistische und/oder formale Konventionen des Lobpreises und Gebets zu fassen, deren primärer Zweck es war, implizit oder explizit eine Lehre (theologisch, geschichtlich, moralisch, politisch), Idee oder theologische Wahrheit einer menschlichen Gruppe näherzubringen. Die Textbasis ist damit religiöser Natur; dabei werden auch Texte berücksichtigt, die nicht die formalen Anforderungen an einen Hymnus erfüllen. „Didaktisch" bezeichnet den Aspekt der Anweisung bzw. der Lehre. Einige poetische Verfasser, Psalmisten oder Hymnenschreiber der Antike verfolgen mehr die humanistische Aufgabe, die Vorstellungen, Gedanken und Perspektiven ihrer Adressaten zu formen, als dem Lobpreis Gottes Ausdruck zu verleihen. Hymnen weisen eine spezielle Weltdeutung auf, in der die jeweiligen Adressaten ihren eigenen Platz haben bzw. erkennen können. Das Phänomen der didaktischen Hymnen ist in griechisch-römischen, jüdischen und christlichen Traditionen der Antike weit verbreitet. Die Analyse der jeweiligen Inhalte, des Stils und der Strategien gibt Einblick in den laufenden Prozess der Identitätsbildung der jeweiligen sozialen Gruppe. Im Vergleich der verschiedenen didaktischen Hymnen miteinander werden die Dynamiken der jeweiligen Hymnen deutlich. Es geht dem Vf. letztlich darum, die Kompositionen, Autoren, Adressaten und Funktionsweisen der Hymnen genauer herauszuarbeiten. Dabei liegt ein besonderes Interesse am Prozess der Identitätsbildung und den Dynamiken der Gemeinschaftsbildung. Inhalt und Funktion der didaktischen Hymnen sind dem Vf. wichtiger als die Verfasserfrage. Ein Ziel ist es, die verschiedenen Lehren und Anweisungen, die durch das Medium Hymnus vermittelt werden, herauszuarbeiten.

Bei der Auswahl der Texte setzt G. drei Kriterien voraus: 1. direkte Anrede der menschlichen Adressaten; 2. direkte Aussagen über die Natur des Adressaten des Lobpreises und der Adressaten, die den Lobpreis vollziehen; 3. Erzählen der (mythischen) Vergangenheit mit Bezug zur gegenwärtigen Situation der Gemeinschaft. Insbes. ist der (neue) literarische Kontext eines Hymnus zu beachten, der die didaktische Absicht zu erkennen gibt. Die breite Textbasis, auf der die Studie aufbaut, ermöglicht dabei eine vergleichende Analyse, um die Texte in ihrem größeren Kontext (literarisch, kulturell, religiös, historisch) zu verorten.

Methodisch entscheidet sich der Vf. für die historisch-kritische Methode in Bezug auf die Aspekte der literarischen Form und Gattung. Diese Methode ergänzt er mit den Ansätzen des *reader-criticism* (Interaktion zwischen Text und Leser), der *discourse oriented analysis*, der *mnemohistorical analysis* (kulturelles Gedächtnis) und dem *performance criticism* (*theatrical, dramatic, social-drama framework*). Dabei unterscheidet er deutlich zwischen der Textwelt und der Welt der Adressaten, die in Bezug auf religiöse und kulturelle Aspekte voneinander unterschieden sein können. Die Methode umfasst letztlich sechs Textdimensionen: 1. Inhalt, 2. Theologie bzw. Ideologie; 3. Werte: Wer sind „wir"? Welche Werte schätzen „wir"? Was tun „wir"?; 4. Konflikt: konkurrierende Ideen; 5. Vision: Realitätssicht; 6. Strategie. Letztlich schaffen didaktische Hymnen ein verbales Abbild der Realität. Eine Klassifizierung der Hymnen ist anhand der Kategorien von Zeit, Raum/Geographie, Attributen und weiterer Aspekte möglich.

Die Ergebnisse der umfassenden Studie sind weiterführend für die kommende interdisziplinäre Forschung: Didaktische Hymnen bauen eine Brücke zwischen der menschlichen und der göttlichen Welt; in ihnen manifestieren sich komplexe kommunikative Prozesse. Sie sind ein Weg, auf dem Sichtweisen von Ereignissen, Umständen und des Selbstverständnisses des Einzelnen bzw. einer Gruppe im Kontext einer größeren Realität zum Ausdruck kommen. Dies geschieht, indem Lobpreisungen Gottes genutzt werden, mit denen der Fokus auf die Adressaten gelenkt und ein Thema, das die Realität der Adressaten übersteigt, transportiert wird. Die literarische Gattung Hymnus hat dabei den Vorteil, das Thema nicht im Sinne einer faktischen Information weiterzugeben.

Die didaktischen Funktionen der untersuchten Hymnen sind diffus und variieren sehr stark. In der griechisch-römischen Welt haben sie Anteil am Prozess der kulturellen Formation und Transformation. So wird z. B. die Vormachtstellung von Zeus herausgestellt, oder innovative Wege, die Welt zu sehen und zu deuten (philosophische Hymnen). Wichtige Werte und Ideale werden mit Hilfe der didaktischen Hymnen vermittelt. In der jüdischen Tradition formen die Hymnen die Ideen und Wahrnehmungen ihrer Adressaten. Primär wollen jüdische Hymnen Anweisungen vermitteln. Sie enthalten Aussagen zur Lehre, über Gott und die Welt sowie Deutungen der geschichtlichen Ereignisse. Letztlich geht es ihnen darum, die Realität zu porträtieren, in der sich die Adressaten mit ihren Lebensumständen wiederfinden können. Sie sollen befähigt werden, ihren Standort in der Heilsgeschichte Gottes zu bestimmen. Dazu werden die Verbindungen und die Kontinuitäten zu den Traditionen der Bibel aufgezeigt. Einige Hymnen thematisieren die menschliche Natur und das Erbarmen Gottes; z. T. werden die Größe Gottes und die Demut und Endlichkeit des Menschen einander gegenübergestellt. Die Weisheitspsalmen vermitteln ihre Lehre durch den Lobpreis und die Prinzipien der Weisheitstheologie. Den jüdischen Hymnen geht es darum, dass ihre Adressaten ihren Platz in der Heilsgeschichte finden, indem sie die Kraft der Erinnerung für die neue Generation nutzen.

Christliche Hymnen knüpfen eng an die Tradition jüdischer Hymnen an. Der Fokus verschiebt sich dabei vom Plan Gottes für sein Volk zu seinem Mittler Jesus Christus. Christliche Hymnen sind in erster Linie christologisch ausgerichtet; sie lassen dabei ihre jüdischen Wurzeln erkennen. Es geht ihnen darum, ihre Leser an der Person Jesus Christus zu orientieren und ihre eigene Existenz nach ihm auszurichten. Christlich-didaktische Hymnen vermitteln Ethik, Praxis und Bräuche des frühen Christentums. Das Neue der christlichen Hymnen besteht darin, dass sie nicht einen weltlichen Regenten proklamieren, sondern Jesus Christus.

G. stellt seine These in der besprochenen Untersuchung auf eine breite Textbasis und knüpft dabei an bereits bestehende Forschungsergebnisse an. Poetische, hymnische Texte, in denen zunächst der Lobpreis Gottes intendiert ist, empfehlen sich zugleich aufgrund ihrer verdichteten Sprache, weitere Themen für ihre Adressaten zu transportieren. Sie verfolgen damit nicht nur die Intention des Lobpreises Gottes, sondern auch der Identitätsfindung des jeweiligen individuellen Lesers und der Stabilisierung der jeweiligen Gruppenidentität. Die Ergebnisse dieser Studie dürften nicht nur für die ntl. Wissenschaft von Interesse sein, sondern auch für die Liturgiewissenschaft, Kirchenmusik und Homiletik.

Dortmund Beate Kowalski

Ploner, Maria Theresia: **Die Schriften Israels als Auslegungshorizont der Jesusgeschichte**. Eine narrative und intertextuelle Lektüre von Mt 1–2. – Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk 2011. 342 S. (Stuttgarter Biblische Beiträge, 66), kt € 49,90 ISBN: 978–3–460–00661–4

Während narratologischen Ansätzen verpflichtete Untersuchungen bereits seit Längerem die Matthäusforschung bereichern und in dieser fest etabliert sind, hat sich die neuere Forschung vermehrt der Analyse der intertextuellen Dimension des ersten Evangeliums zugewandt (vgl. den Überblick über die neueste Forschung in M. Konradt, Die Rezeption der Schrift im Matthäusevangelium in der neueren Forschung, ThLZ 135 [2010], 919–932). Die im Jahre 2007 von der Kath. Fak. der Leopold-Franzens-Univ. Innsbruck angenommene Diss. von Maria Theresia Ploner zu Mt 1–2 kombiniert beide Ansätze zu einem interpretativen Gesamtmodell, wobei sie zutreffend anmerkt, dass die intertextuelle Dimension „ein konstitutives Element der mt Erzählkonzeption" (13) sei. Der Vf.in geht es entsprechend nicht bloß um die Addition zweier je eigenständiger Methodenschritte, sondern „um die Betrachtung des Zusammenspiels von Erzählung und Intertextualität" (14).

Nach einer knapp gehaltenen Einführung in das Thema und einem ebenso kurzen Überblick über die Forschung, der nicht auf dem neuesten Stand ist (vgl. dazu unten), bietet die Vf.in, bevor sie sich der Analyse von Mt 1–2 zuwendet, zunächst eine methodische Grundlegung (19–69), in der sie das Konzept der Narratologie wie das der Intertextualität informativ ausbreitet und – über das in der Narratologie wie bei einem restriktiven Konzept der Intertextualität (vgl. dazu 43) jeweils vorausgesetzte Kommunikationsmodell – die gemeinsame hermeneutische Basis beider Ansätze herausarbeitet.

Trotz des im Methodenkap. vorgestellten integrierten Kommunikationsmodells erfolgen die narrative und die intertextuelle Analyse im dritten und vierten Hauptteil separat voneinander. Die nach den üblichen Abschnittseinteilungen untergliederte narrative Analyse im dritten Hauptteil (70–183) folgt durchgehend demselben Aufbauschema: 1. Abgrenzung und Gliederung des Textes, 2. Zeitaspekt, 3. Raumaspekt, 4. die Figuren und ihre Charakterisierung, 5. der Geschehensablauf, 6. die Perspektive. Verschiedentlich gelingt es der Vf.in, mittels des Instrumentariums der narrativen Analyse den Blick für erzählerische Details, für die personalen Konstellationen und die Sequenz der erzählten Ereignisse zu schärfen. Beachtung verdient z. B. ihr Vorschlag, dass die in Mt 2,13–15 und 2,16–18 geschilderten Ereignisse zeitlich parallel anzusetzen sind (128). Aufs Ganze gesehen bietet die Vf.in in der narrativen Analyse einen sorgfältigen exegetischen Durchgang durch Mt 1–2. Größere exegetische Entdeckungen bleiben jedoch aus.

Die intertextuelle Analyse untergliedert die Vf.in in eine systemreferentielle und eine einzeltextreferentielle Analyse. Unter der ersten Rubrik behandelt sie Bezüge zum System „Genealogie", zum Traummotiv sowie zu Angelophanien und Geburtsankündigungen im AT (184–214). In der einzeltextreferentiellen Analyse (214–305) beschränkt sie sich auf einige ausgewählte Stellen. Zur Eröffnung in Mt 1,1 wird ein Bezug auf Gen 5,1 präferiert (219); für die intertextuellen Referenzen in 1,2–17 werden die Chronikbücher als primärer Bezugstext ausgemacht (255). Zu Mt 1,18–2,23 werden neben den Erfüllungszitaten in 1,23 (Jes 7,14); 2,15 (Hos 11,1); 2,18 (Jer 31,15) und 2,23 (nach der Vf.in ein Pseudozitat) noch das Mischzitat aus Mi 5,1 und 2Sam 5,2 in Mt 2,6 sowie die Möglichkeit von Anspielungen auf Ps 130,8 in Mt 1,21, auf die Bileamerzählung in Mt 2,1–12, auf Jes 60,6 und Ps 72,10f in Mt 2,11 sowie auf Ex 2,15; 4,19 in Mt 2,13–15.19f erörtert. Wiederum werden eher Beobachtungen der bisherigen Forschung zusammengetragen und durch den gewählten methodischen Ansatz profiliert, nicht aber neue mögliche Bezugstexte entdeckt und diskutiert. Methodisch fällt ferner auf, dass die Vf.in die frühjüdische Interpretationsgeschichte nicht adäquat einbezieht. So fehlt z. B. bei der Diskussion der Bezugnahmen auf Ex 2,15; 4,19 eine Erörterung der Fortschreibung der Erzählung über die Rettung des neugeborenen Mose in der frühjüdischen Mosehaggada, wie sie etwa durch Josephus, Ant 2,201–237 repräsentiert wird (s. hier z. B. die Darstellung des Hintergrunds für den Kindermord in Ägypten in 2,205f). Unzureichend ist in dieser Hinsicht insbes. die sich an das Zitat in Mt 2,18 anschließende Erörterung der Jeremiareferenzen (302f), in der die Vf.in nicht über eine knappe Zusammenfassung der diesbzgl. Ausführungen von W. Rothfuchs (Die Erfüllungszitate des Matthäus-Evangeliums. Eine biblisch-theologische Untersuchung, BWANT 88, 1969 [!], 41–44) hinausgeht und sich zudem – offenbar unter dem Einfluss des „Prätextes" (vgl. a. a. O., 44, Anm. 67) – die Bezeichnung „spätjüdisch" (303) einschleicht. Kritisch anzumerken ist schließlich, dass die Vf.in die seit 2006 bzw. in den vier Jahren zwischen der Einreichung der Diss. und der Publikation erschienene Literatur – von drei Ausnahmen abgesehen – nicht mehr zur Kenntnis genommen bzw. eingearbeitet hat. So erörtert sie z. B. bei der Frage, ob Gen 25,19 als Prätext für Mt 1,1f in Frage kommt, die Möglichkeit einer Isaak-Typologie im MtEv (225f), ohne eine Auseinandersetzung mit der diesbzgl. Monographie von L. A. Huizenga (The New Isaac. Tradition and Intertextuality in the Gospel of Matthew, NT.S 131, 2009) zu führen.

Summa: Wer eine gediegene Exegese von Mt 1–2 sucht, die ein besonderes Augenmerk auf die intertextuelle Dimension des Textes legt, wird dankbar zur vorliegenden Monographie greifen. Trotz des eklektischen Vorgehens gelingt es der Vf.in gut, anhand der ausgewählten Beispiele die immense Bedeutung der Schriften Israels als Resonanzraum der mt Jesusgeschichte deutlich zu machen. Wer freilich über den bisherigen Forschungsstand wesentlich hinausführende Impulse zum Themenkreis der mt Schriftrezeption in ihrem frühjüdischen Umfeld erhofft, wird in der vorliegenden Arbeit kaum fündig.

Heidelberg Matthias Konradt

Felsch, Dorit: **Die Feste im Johannesevangelium.** Jüdische Tradition und christologische Deutung. – Tübingen: Mohr Siebeck 2011. (XIII) 344 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 2. Reihe, 308), geh. € 79,00 ISBN: 978–3–16–150888–2

Unter diesem Titel veröffentlicht Dorit Felsch ihre im Jahr 2010 beim Fachbereich Ev. Theol. der Philipps-Univ. Marburg eingereichte Diss. schrift.

Die Arbeit hält, was der Titel verspricht. Im Kern handelt es sich um eine exegetisch fundierte Untersuchung, die nachzuzeichnen versucht, welche Bedeutung der Erwähnung jüdischer Feste im Rahmen der theologischen Konzeption des Johannesevangeliums beigemessen werden kann. Die Vf.in fragt dazu einerseits nach der Relevanz, die die Kultfeiern Israels ihrer Gestalt und ihrem Inhalt nach für die johanneische Schilderung des Lebens und Wirkens Jesu haben; andererseits nach dem Stellenwert, der den erwähnten Festen für die Entwicklung zentraler christologischer Aussagen des JohEv zukommt. Unter der Voraussetzung, dass die im Duktus des Evangeliums des Öfteren angemerkten Festreisen Jesu mehr als nur narratologische Verkleidungen von Ortswechseln darstellen, und mit der theologischen Gewissheit, dass die jüdischen Feste die Heilsgeschichte Israels erinnernd vergegenwärtigen, möchte F. klären, in welches Verhältnis die joh. Perspektive den Gottessohn Jesus zu den durch die jüdischen Feste repräsentierten Heilsinhalten des Ersten Bundes setzt. Die ihre Analyse durchweg leitende Grundannahme ist, dass die joh. Einbettung der Worte und Taten Jesu in den jüdischen Kult nicht in erster Linie die Feste selbst in ihrer Heilsbedeutung beleuchten will, sondern vielmehr eine christologische Aussage trifft.

Die Argumentation der Arbeit ist stringent und präzise. Am Beginn der Ausführungen steht eine klare Fragestellung (1–5), die es den Leserinnen und Lesern leicht macht, der sich anschließenden Erörterung zu folgen. Ein konzentrierter Forschungsüberblick (6–20) hilft zudem, den gegenwärtigen Stand der exegetischen Diskussion zu erfassen und das Anliegen der Arbeit im religionsgeschichtlichen und theologischen Kontext zu verorten. Der methodischen Absicherung (20–30) dient der Hinweis, den joh. Text auf synchroner Ebene zu interpretieren und die vergleichend herangezogene rabbinische Literatur entstehungsgeschichtlich klar nach dem JohEv zu veranschlagen. Ehe die Vf.in mit der eigentlichen analytischen Arbeit beginnt, ist ihr daran gelegen, das Verhältnis zu klären, in dem das vierte Evangelium zu den von ihm aufgegriffenen und verarbeiteten jüdischen Traditionen steht (30–38). Den verschiedentlich erhobenen Vorwurf antijudaistischer Tendenz des Evangelisten will F. zwar nicht zur Gänze von der Hand weisen, versucht ihn jedoch zu entkräften, indem sie die grundlegende joh. Wertschätzung Israels als des erwählten Eigentumsvolkes Gottes nachzeichnet.

Um die jüdischen Traditionen im JohEv als solche identifizieren zu können, verschafft die Vf.in ihren Leserinnen und Lesern zunächst einen Überblick über das Festkalendarium des antiken Judentums und erörtert zugleich die mit dem jeweiligen Kult verbundene soteriologische Dimension (Kap. II). Dazu zieht sie antike jüdische Texte heran, die sich mit solchen Festen beschäftigen und sie theologisch interpretieren. So soll vor dem Hintergrund dieser Deutungsmuster ein vertieftes Verständnis für die joh. Rezeptionsarbeit gewonnen werden, indem gezeigt wird, welche Motive und Traditionen das JohEv aufnimmt und wie sie verarbeitet und christologisch in Anschlag gebracht werden.

Letzteres wird im Hauptteil des Buches, der die Kap. III bis VI umfasst, exemplarisch demonstriert. Zunächst begründet die Vf.in exegetisch, weshalb sie davon ausgeht, dass im Hintergrund von Joh 5 die jüdischen Feste Rosch haSchana und Schawuot eine Rolle spielen. Dadurch eröffnet sich ihr eine Argumentationsplattform, auf deren Grundlage sie Sukkot in Joh 7–9; Chanukka in Joh 10, 22–39 und schließlich auch das Paschafest in Joh 2,13ff; Joh 6,4ff; Joh 11,55 als Hintergrundfolie zur theologischen Beschreibung und Erklärung joh. Christologie identifiziert und zugleich auswertet. Es zeichne sich ab, dass Joh v. a. die soteriologischen Inhalte der Kultfeiern bedenke. Der joh. Jesus werde durch sein Reden und Handeln auf den Festen als eben das Heil beschrieben, das Israel durch *seine* Feiern erhofft und erfährt. Wie nämlich bei der Feier aller Feste des jüdischen Festkalenders im Jerusalemer Tempel die grundlegenden Ereignisse der Heilsgeschichte Israels nicht nur erinnert, sondern vergegenwärtigt und aktualisiert werden, so würden in der Perspektive des JohEv eben diese heilsgeschichtlichen Erfahrungen des Bundes mit Gott nunmehr in Jesus vollends verortet und in ihrem soteriologischen Gehalt zugleich den an diesen Jesus Glaubenden zugeeignet. Es ist keine Randnotiz, wenn die Vf.in resümierend festhält, dass der Verfasser des JohEv – um die Zerstörung des Jerusalemer Tempels wissend – die Bedeutung der alt-jüdischen Heilsinstitutionen in größter Konzentration in Jesus aufgehoben und bewahrt sieht. In Jesus ist Gott gegenwärtig; die Gottesgegenwart der jüdischen Feste mit all ihren heilvollen Konnotationen ist in ihm präsent.

Die Diss.schrift von F. besticht durch ihr exegetisches und theologisches Format. Die Sprache ist klar und verständlich, das Problembewusstsein durchgängig, die Argumentation logisch. Der Ertrag dieser Arbeit ist beachtlich: Entgegen vielfach etablierter Exegetenmeinung öffnet sie den Blick für die hohe Wertschätzung, die der vierte Evangelist den jüdischen Wurzeln des Glaubens und seiner kultischen Vergegenwärtigung entgegenbringt. Die Vf.in unterstreicht zugleich den narrativ-theologischen Reichtum des JohEv. Wer dessen große und kleine Sinnlinien nachzeichnen möchte, findet in ihrem Buch wertvolle Hinweise und Anregungen, die sich der Diskussion nicht verschließen, aber den Blick für das Potential joh. Erzählkunst und den Schatz der darin zum Ausdruck gebrachten Christologie weiten.

Bochum Robert Vorholt

Neutestamentliche Ämtermodelle im Kontext, hg. v. Thomas Schmeller / Martin Ebner / Rudolf Hoppe. – Freiburg i. Br.: Herder 2010. 289 S. (Quaestiones disputatae, 239), kt € 30,00 ISBN: 978–3–451–02239–5

Der vorliegende Sammelband geht auf ein Treffen der Arbeitsgemeinschaft katholischer Neutestamentlerinnen und Neutestamentler im Februar 2009 in Münster zurück. Zur Brisanz des Themas heißt es im Vorwort: „Die Frage nach Leitungsfunktionen und Ämtern in den ersten christlichen Gemeinden ist nicht nur von historischem Interesse. Sie berührt das Selbstverständnis der Kirche." Der ntl. Befund wird zum einen in die pagane Umwelt der frühen römischen Kaiserzeit eingeordnet, zum anderen werden Beziehungen zu zwei ausgewählten Konfliktfällen in der Kirchengeschichte hergestellt: „zu dem im 1. Clemensbrief dokumentierten Konflikt in Korinth [...] und zu der im 19. Jh. gestellten Frage nach dem Geltungsanspruch des ordentlichen römischen Lehramtes" (7).

In „Ämter und Verwaltungsstrukturen in Selbstverwaltungseinheiten der frühen römischen Kaiserzeit" (9–33) beschreibt *Werner Eck* die staatliche Ebene der Provinzadministration und die Selbstverwaltungseinheiten in den Provinzen (römisch organisierte Selbstverwaltungseinheiten, die griechischen Poleis und die Provinziallandtage) und schließt: „Sieht man diese vielen [...] Einzeldaten zusammen, dann zeigt sich, dass die Umwelt den christlichen Gemeinden genauso wie den jüdischen Gemeinden ein reiches Musterbuch bot für die Organisation von menschlichen Gruppen und der für deren Leben notwendigen Amtsträger." (32, ein eigener Blick auf frühjüdische Ämter und Leitungsmodelle und deren mögliche Abhängigkeit vom „Musterbuch" der Umwelt hätte sich gelohnt.) E. notiert abschließend: „Wie sich in den christlichen Gemeinden die Vorstellungen über die für sie notwendigen Leitungsfunktionen entwickelten und klärten und wie weit sie dabei von ihrer Umwelt beeinflusst wurden oder sich in Abgrenzung gegen deren Vorstellungen entwickelten, das kann nur ein intensiver Vergleich leisten, im Zusammenspiel von Theologen und Historikern." (33)

Im Beitrag „Zu Amt und Ämtern im Matthäusevangelium" (34–71) sieht *Konrad Huber* im MtEv „das Modell einer prinzipiell egalitären, geschwisterlich organisierten Gemeinschaft von Jesusjüngern in der Haltung des gegenseitigen Dienens. [...] das offensichtliche Fehlen institutionalisierter Ämter innerhalb der matthäischen Gemeinde wird von dorther unschwer einsichtig und fügt sich ein in das Gesamtkonzept des Ersten Evangeliums" (70; u. a. mit Überlegungen zur Frage nach dem Petrusamt).

Ansgar Wucherpfennig untersucht „Das Petrusamt im Johannesevangelium" (72–100). Im Gegensatz zu einer Reihe wichtiger Figuren, die kein Amt erhalten, erhält Petrus ein ausdrückliches Amt im Zusammenhang mit der Mission. In die Hirtenrede in Joh 10 sind Elemente eines Amtsspiegels eingefügt: „In der Hirtenrede werden Kriterien genannt, die für einen zukünftigen Amtsinhaber gelten, der das Amt des Hirten innehaben wird." (99) „Mit dem Hirtenauftrag erhält Petrus die missionarische Verantwortung, auch die anderen Schafe zu einer Herde zusammenzuführen. Sein Primat garantiert, dass die Mission die Geschichte Israels bruchlos fortsetzt und ausweitet." (ebd.)

Markus Tiwald beleuchtet „Die vielfältigen Entwicklungslinien kirchlichen Amtes im Corpus Paulinum und ihre Relevanz für heutige Theologie" (101–128; Paulus und der Aposteltitel, Weiterentwicklungen in den Deutero- und Tritopaulinen, die Mitarbeiterinnen des Paulus). Nach T. ist die Amtsentwicklung innerhalb des NT nicht immer monolinear verlaufen, „sondern war oft geprägt von unterschiedlichen Ansätzen und sogar Brüchen. Somit hätte die Kirche auch heute noch die Vollmacht – für Männer und Frauen – *neue* Ämter zu kreieren, wie sie das im Lauf der Kirchengeschichten ja auch getan hat." (128)

Marlis Gielen skizziert „Die Wahrnehmung gemeindlicher Leitungsfunktionen durch Frauen im Spiegel der Paulusbriefe" (129–165). Dazu gehören die namentlichen Erwähnungen von Frauen bei Paulus in Verbindung mit Hinweisen auf ihre verantwortliche Einbindung in die Gemeindearbeit sowie die Begriffe zur Beschreibung gemeindlicher Tätigkeit von Frauen im Kontext ihrer sonstigen Verwendung in den Paulusbriefen (*diakonos, synergos, episkopos, apostolos*). Sie schließt: „Schon die auf dem unmittelbaren Kontext basierende Interpretation der Funktionsbezeichnungen bzw. -beschreibungen, die Paulus namentlich genannten Frauen zuordnet, gibt deutliche Hinweise auf ihre verantwortliche Einbindung in die Gemeindearbeit. Diese Hinweise bestätigen sich nun eindrucksvoll, sofern die sonstige, gemeindebezogene Verwendung der Funktionsbegriffe in den paulinischen Briefen mit berücksichtigt wird." (161)

Der evangelische Neutestamentler *Dietrich-Alex Koch* schildert „Die Entwicklung der Ämter in frühchristlichen Gemeinden Kleinasiens" (166–206). Nach Blicken auf die Apostelgeschichte, den Galaterbrief, den Epheserbrief, den 1. Petrusbrief, die Pastoralbriefe und die Ignatiusbriefe schließt K.: „Das Verständnis der Gemeinde Gottes als der konkreten Ausprägung des erwählten Gottesvolkes ist der theologische Sachgrund dafür, dass der Weg der institutionellen Verfestigung und Verstetigung gegangen wurde. Welche institutionellen Lösungen im Einzelnen gefunden wurden, das richtet sich nach den Sachproblemen, die es zu bewältigen galt." (206)

Ferdinand R. Prostmeier untersucht „Konflikte um das Amt in frühchristlicher Zeit: Intervention und Prävention" (207–235, Konfliktintervention im 1. Clemensbrief – „Der 1Clem ist ein ellenlanges Schreiben, das einer einzigen Frage gewidmet ist: Dürfen kirchliche Amtsträger abgesetzt werden?" – und Konfliktprävention in der Didache). Beide Schriften dokumentieren ein Übergangsstadium. Ihr Ziel ist identisch „und auch zwischen der Gemeinde in Rom und ihrer Schwestergemeinde in Korinth besteht diesbezüglich Konsens. Skopos aller Argumente und Maßnahmen ist *Einheit, Stabilität und Kontinuität*." (235)

Hubert Wolf gibt in seinem Beitrag „‚Wahr ist, was gelehrt wird' statt ‚Gelehrt wird, was wahr ist'? Zur ‚Erfindung' des ‚ordentlichen' Lehramts" (236–259) einen historischen Überblick vom Tridentinum bis hin zum 2. Zusatz zur *Professio fidei*. Er schließt: „Die unwiderrufliche Zustimmung zur unfehlbaren, (nur) offenbarungsnahen Lehre war bisher nicht durch eine eigene Rechtspflicht gefordert. Das wurde nachgebessert und ebenfalls mit Strafdrohung bewehrt. [...] Das Sicherheitsbedürfnis der kirchlichen Autorität, insbesondere der Päpste, ließ diese die Kleutgen-Position aufgreifen und mit der Autorität Christi versehen." (258) Nach W. ergibt sich daher (für Exegeten) die Zuspitzung: nicht *sola scriptura*, sondern *solum magisterium* (259).

Das Bändchen schließt mit *Knut Wenzels* Beitrag aus dogmatischer Perspektive: „Apostolische Identität: Der Dienst des Amts in der Gemeinde" (260–287; nach einer Zusammenfassung ntl. Perspektiven Überlegungen zur Konstellation des Anfangs, zum Amt und der Geistdimension der Kirche, zur Bestimmung des Amts aus seiner ekklesialen Funktion, zur ekklesialen Ordnung der Sakramentalität des Amtes und zum *Ius divinum* als Instrument der Kirche). W. hinterfragt die These, dass in einer legitimierenden Rückbeziehung des Amtes (in seiner weiteren Geschichte) auf die verbindliche Konstellation der Apostolizität auch der ganze Reichtum und die Vielfalt gemeindlicher Handlungsformen der apostolischen Zeit präsent seien. Als apostolisch kann hingegen nur die Verankerung der Leitungsdienste tief in der Gemeinde angesehen werden (281). Der Band endet mit einem Verzeichnis der Hg. und Autoren (288f).

Man hätte sich einen eigenen Beitrag zur Milet-Rede und zu den Pastoralbriefen gewünscht. An einigen Stellen ist zu fragen, ob der Wahrnehmung und Diskussion nicht ein zu enges Ämterverständnis zugrunde liegt: Sollten nach Eph 4,11 neben *Leitungs*ämtern (wenn man die Apostel überhaupt darauf festlegen darf) und dem *Lehr*amt nicht auch die Ämter der Propheten, Hirten und Evangelisten in der exegetischen Diskussion und in der Kirche berücksichtigt werden? Gebraucht werden sie jedenfalls dringender denn je. Ist diese Verengung typisch für die Kirche?

Einige Aufsätze enthalten deutliche Hinweise speziell auf das Amtsverständnis der katholischen Kirche und bieten konstruktive Vorschläge zu dessen Modifikation angesichts des hier (bei Anfragen im Detail) gekonnt nachgezeichneten urchristlichen Amtsverständnisses. Vom NT her scheint dabei mehr und Anderes möglich, als gegenwärtig in der Kirche gelebt wird.

Bergneustadt Christoph Stenschke

Politische Horizonte des Neuen Testaments, hg. v. Eckart Reinmuth. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2010. 216 S., kt € 29,90/49,90 ISBN: 978–3–534–22872–0

Die Beiträge in diesem von Eckart Reinmuth hg. Aufsatzband gehen auf eine von der Theol. Fak. der Univ. Rostock im Rahmen einer interdisziplinären Workshop-Reihe unter dem Oberthema ‚Politik und Neues Testament' im Jahr 2008 durchgeführte Tagung zurück. Hier äußern sich Neutestamentler, Philosophen und Politologen in gänzlich unterschiedlichen Perspektiven zur Frage möglicher politischer Implikationen des NT.

Im Anschluss an eine von R. selbst verfasste Einführung beleuchtet *Lukas Bormann* (Bayreuth/NT) den Politikbegriff der deutschsprachigen ntl. Wissenschaft. Er weist anhand der in der NS-Zeit anzusiedelnden exegetischen Kontroverse zwischen G. Kittel und K. Barth einen Zusammenhang der jeweiligen Exegese mit der jeweiligen politischen Position des entsprechenden Exegeten nach, um sich am Ende einer Skizze der Folgen eines staatsfixierten Politikbegriffs für die ntl. Exegese der Nachkriegszeit zu einem sowohl historisch als auch politikwissenschaftlich verantwortbaren Neuansatz der politischen Exegese der paulinischen Schriften zu äußern.

Troels Engberg-Petersen (Kopenhagen/NT) differenziert in seinem Beitrag innerhalb der paulinischen Schriften drei unterschiedliche Dimensionen der Kommunikation des Politischen und arbeitet heraus, dass dem paulinischen Gedanken der himmlischen Bürgerschaft aufgrund der ihm inhärenten utopischen Idee von einer besseren Welt ein erhebliches politisches Potential eignet.

Angela Standhartiger (Marburg/NT) thematisiert in ihrem Beitrag die politische Pauluslektüre von Jacob Taubes, Alain Badiou und Giorgio Agamben und stellt bei durchaus kritischen Anfragen heraus, was die theologische Exegese von der politisch-philosophischen Paulusinterpretation zu lernen vermag.

Felix Ensslin (Stuttgart/Ästhetik) fragt auf der Basis der psychoanalytischen Theorien J. Lacans nach den Substrukturen und den zugrundeliegenden Problemstellungen der philosophischen Paulusauslegung der Gegenwart; als ihren gemeinsamen Nenner definiert er die Verhältnisbestimmung von Gesetz und Überschreitung, als deren Unterscheidungsmerkmal eine jeweils unterschiedliche Verhältnisbestimmung von Gesetz und Glaube.

Grit Straßenberger (Berlin/Politologie) analysiert die Bedeutung narrativistischer Ansätze in der politischen Theorie und fragt danach, inwieweit narrative Texte des NT, so sie denn auf die menschliche Erfahrungswirklichkeit

rekurrieren, in ihrer normativen Semantik Gegenstand politischer Reflexion sein können.

Tine Stein (Kiel/Politologie) beschäftigt sich mit dem Verhältnis von NT, Politik und Recht und kommt im Rahmen ihres Versuches, das Geflecht der Beziehungen dieser drei Bereiche zueinander zu klären, zu dem Ergebnis, dass der in der Sendung Christi in die Welt erneuerte Gedanke der Gottebenbildlichkeit des Menschen als der „archimedische Punkt" (163) jeder Rechts- und Gesellschaftsordnung zu gelten hat, an dem sich die weltliche Souveränität des Staats ausrichten kann und muss.

Thomas Bedorf (Hagen/Philosophie) entwickelt die politische Bedeutung von Religion überhaupt im Licht des von J.-L. Nancy vorgelegten sozialphilosophischen Modells der (Selbst-)Dekonstruktion des Christentums. Dabei kommt dem Christentum aufgrund des ihm innewohnenden Motivs der ständigen Selbstüberschreitung im Rahmen der Frage nach dem Sinn des Politischen grundlegende Bedeutung zu, stellt diese doch ein „unaufgebbares Basiselement individueller und gesellschaftlicher, demokratischer Existenz" (26) dar.

Georg Essen (Nijmegen/Dogmatik) sieht die politiktheoretische Relevanz ntl. Exegese nicht in der Legitimation staatlicher Ordnungen, sondern in der Beteiligung an einem gesellschaftlichen Diskurs über die Sinnvorgaben als Voraussetzungen politischer und gesellschaftlicher Orientierung.

Rainer Anselm (Göttingen/Ethik) beleuchtet die potentielle Fähigkeit der Religion, sich selbst und auch dem Politischen im Rahmen öffentlicher Wirksamkeit Grenzen zu setzen. Werde diese begrenzende Wirkung aktiviert, werde der Religion insgesamt und auch dem NT innerhalb der Gesellschaft eine neue und positive Wirkkraft zuteil.

Die einzelnen Aufsätze – und dies ist positiv hervorzuheben – loten, wenn auch in gänzlich unterschiedlichen Fragehinsichten, insgesamt eine große Breite unterschiedlicher Aspekte einer möglichen politischen oder politiktheoretischen Relevanz des NT sowie der christlichen Religion überhaupt aus und bieten durchaus neue, bereichernde und interessante (Einzel-)Einsichten zur Frage des Verhältnisses von Religion bzw. religiöser Tradition und Politik. Neben der sehr unterschiedlichen Qualität der einzelnen Beiträge – positiv fallen insbes. die Aufsätze von Tine Stein und Georg Essen auf, negativ, weil in seiner Darstellung für den in der Thematik Unkundigen sehr unklar und in seinen Thesen sehr wenig konkret, der Aufsatz von Angela Standhartinger – besteht aus ntl. Sicht der entscheidende Schwachpunkt des Bandes jedoch darin, dass dessen verbindende Basis nicht auf dem Felde des NT, sondern auf demjenigen der Politikwissenschaft liegt. Demzufolge werden die aus ntl. Sicht interessierenden grundlegenden hermeneutischen und methodischen Probleme einer politischen Lektüre des NT, deren Diskussion im Titel immerhin verheißen wird, entweder ausgeklammert oder, wie etwa in dem Beitrag von L. Bormann, nur in rudimentären Ansätzen skizziert. Angesichts der auch im Blick auf das Problem der gegenwärtigen Relevanz des NT großen Bedeutsamkeit dieser Fragestellung bleibt zu hoffen, dass diese von den an diesem Band Beteiligten oder von anderer Seite in nicht allzu ferner Zukunft aufgenommen wird.

Münster Thomas Witulski

Popp, Thomas: **Die Kunst der Konvivenz**. Theologie der Anerkennung im 1. Petrusbrief. – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2010. 589 S. (Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte, 33), geb. € 68,00 ISBN: 978–3–374–02758–3

Die als Habil.schrift verfasste und für die Drucklegung überarbeitete Monographie umfasst 521 Textseiten, die in 6 Kap. gegliedert sind, sowie ein stattliches Literaturverzeichnis von 66 Seiten.

Gleich eingangs des Einleitungskap.s (1–16) benennt Thomas Popp den Interpretationsansatz, mit dem er 1Petr erschließen will: „In der vorliegenden Arbeit bilden T. Sundermeiers Konvivenzkonzept und der aktuelle Anerkennungsdiskurs den Referenzrahmen, um die theologische Konzeption des 1. Petrusbriefes im Kontext des gegenwärtigen Wirklichkeitsverständnisses als zukunftsrelevante Sinnbildung für Kirche und Gesellschaft herauszuarbeiten." (1)

Nach einer „Forschungsgeschichtliche[n] Standortbestimmung" (3–10), in deren Mittelpunkt die drei interpretationsleitenden Begriffe *Konvivenz*, *Anerkennung* und *Demut* stehen (6), hält P. zu Beginn des Abschnitts, in dem er sein „Vorgehen" beschreibt (11–16), fest: „Die Elaborierung des Zusammenspiels der drei Begriffe Konvivenz – Anerkennung – Demut dürfte in der 1. Petrusexegese ein Novum sein. Dabei kommt dem Anerkennungsbegriff eine Schlüsselrolle zu. Durch ihn lässt sich die Theologie des 1. Petrusbriefes auf den Begriff bringen." (11) In Kap. 2 („Aktuelle Annäherungen" [17–63]) stellt P. seinem Interpretationsansatz entsprechend zunächst das missionstheologisch akzentuierte Konvivenzmodell Sundermeiers vor und wendet sich dann unter interdisziplinärem Blickwinkel dem Begriff der Anerkennung zu, indem er „anerkennungstheoretische Ansätze" (von Todorov, Habermas, Honneth, Rüsen, Barth, Jüngel und Werbick) präsentiert, „die für die Erfassung der konvivialen Theologie der Anerkennung im 1. Petrusbrief besonders erhellend sind" (28). In Kap. 3 („Antike Annäherungen" [65–104]) erschließt P. ergänzend den Begriff der Anerkennung im Horizont der antiken Ehrenkultur über Beispiele aus der paganen Literatur (für den griech.-hell. Bereich: Epiktet und Plutarch; für den lat.-röm. Bereich: Seneca) sowie aus der hell.-frühjüd. Literatur (am Beispiel der Proverbien). Kap. 4 („Theologie der Anerkennung im 1. Petrusbrief" [105–455]) bildet umfangmäßig wie inhaltlich das Zentrum der Monographie. Nach einer knappen Skizzierung von Situation, Tradition und Struktur des 1Petr wird im Abschnitt „Semantik" (117–121) eine wichtige Weichenstellung für die Textexegese vorgenommen, indem P. dem als verständnisleitend identifizierten Begriff der Anerkennung zehn verschiedene Wortfelder zuweist, die den „Fokus der Auslegung heuristisch-exemplarisch" (117) bestimmen sollen. Im Einzelnen sind dies folgende Wortfelder, denen P. jeweils eine Liste von zugehörigen Wörtern anfügt: „(1) Erwählung / Vorauswissen / Heiligung / Berufung / Setzung"; „(2) Gehorsam / Glaube / Erkenntnis / Heiligung / Gottesfurcht"; „(3) Gnade / Friede"; „(4) Gebet"; „(5) Wiedergeburt / Taufe / Heil"; „(6) Ehre"; „(7) Schande"; „(8) Liebe / Einander"; „(9) Unterordnung"; „(10) Demut / Einander". In der Auslegung selbst bietet P. einen vollständigen Kommentar zu 1Petr, orientiert am Leitbegriff der Anerkennung im Licht des erkenntnisleitenden Konvivenzmodells. In Kap. 5 („Zusammenschau" [457–515]) erschließt P. vertiefend das durch den Begriff der Anerkennung qualifizierte Sinnkonzept des 1Petr anhand der systematisch fundierten Aspekte Theologie, Christologie, Pneumatologie, Soteriologie, Anthropologie, Ethik, Ekklesiologie und Eschatologie. In Kap. 6 („Ausblick" [517–521]) schließlich werden die Linien zur Gegenwart hin ausgezogen, indem „wesentliche Aspekte der konvivialen Theologie der Anerkennung im 1. Petrusbrief gebündelt und auf ihre Aktualität hin befragt" werden (517).

Die material- und kenntnisreiche Monographie besitzt einen m. E. keineswegs nebensächlichen methodischen Schwachpunkt, indem sie 1Petr in ein vorab definiertes Interpretationsraster zwängt, das aus dem auf die Bedingungen der *modernen* Welt zugeschnittenen missionstheologischen Konvivenzkonzept Sundermeiers und dem *aktuellen* Anerkennungsdiskurs gebildet wird. Anhand dieses Interpretationsrasters versucht P. das Gesamtschreiben meinem Eindruck nach „auf Biegen und Brechen" zu erschließen. Wenngleich er durchaus grundlegende Unterschiede zwischen antiken und modernen Gesellschaften benennt (74f), unterbleibt die kritische Reflexion, unter welchen Voraussetzungen sich angesichts dessen der von ihm gewählte „Referenzrahmen" (1) überhaupt zur sachgerechten Erschließung von 1Petr eignet. Entsprechend stehen die Kap. 2 („Aktuelle Annäherungen") und 3 („Antike Annäherungen") merkwürdig unverbunden nebeneinander. Auch problematisiert P. nicht, dass es sich bei den Begriffen der Konvivenz und der Anerkennung um *Metabegriffe* handelt. Stattdessen erhebt er Anerkennung geradezu zum *Leitbegriff* in 1Petr (Vgl. 117: „Dieses Wort nimmt viele Worte ‚unter sein Dach' und bringt sie auf den Begriff." Und: „Dieses semantische Netz der Anerkennung umspannt den gesamten Brief.") und überstrapaziert ihn so sehr, dass sich alles darunter fassen lässt (vgl. exemplarisch 117–121).

Entsprechend seinem Interpretationsraster sieht P. im konvivial verstandenen Missionsauftrag das Zentrum der theologischen Konzeption von 1Petr (vgl. etwa 517f). Doch zeigt der Aufbau des Briefes, in dessen zweitem Teil (2,11–5,11) der christliche Lebenswandel unter den Heiden steht, dass die aus diesem Lebenswandel *potentiell* erwachsende missionarische Chance ab 4,12 keine Rolle mehr spielt und stattdessen die *sicher* daraus erwachsenden Leiden, die auch in 2,11–4,11 nicht ausgeblendet werden, sowie deren Bewältigung dominieren. So ist also in 1Petr der pragmatische Aspekt der missionarischen Lebensführung, die durchaus zutreffend als konvivial bezeichnet werden kann, der pragmatischen Hauptlinie untergeordnet, das letztlich unvermeidbare Leiden an und in der heidnischen Gesellschaft als Kehrseite und Ausdruck der göttlichen Erwählung (s. 1. Briefteil 1,3–2,10) erkennen und akzeptieren zu lernen.

Statt des deduktiv-systematischen Zugriffs auf 1Petr wäre es m. E. methodisch überzeugender gewesen, wenn P. *analytisch* die Chancen, aber auch die Grenzen ausgelotet hätte, die das Konvivenzmodell wie der Anerkennungsdiskurs für das Verständnis des Briefes in seiner ursprünglichen Entstehungssituation bieten. Auf dieser Basis hätte dann auch die systematisch-theologisch bzw. praktisch-theologisch interessante Frage nach einer sachgerechten Rezeption von 1Petr unter den Gegebenheiten moderner Gesellschaften gestellt werden können.

Wenngleich mich aus den genannten Gründen die Monographie in ihrer methodischen Konzeption nicht überzeugt, stellt sie dennoch einen lesenswerten, wichtigen Beitrag für die 1Petr-Forschung dar. Denn sie bietet allein in ihrem Hauptkap. 4 (105–455) eine vollständige Kommentierung des Briefes, die aufgrund des reichhaltig eingearbeiteten Quellenmaterials wie der subtilen philologischen und intertextuellen Beobachtungen als informativ und anregend bezeichnet werden darf.

Salzburg Marlis Gielen

Kirchen- und Theologiegeschichte

Dassmann, Ernst: **Die eine Kirche in vielen Bildern**. Zur Ekklesiologie der Kirchenväter. – Stuttgart: Anton Hiersemann 2010. 286 S., brosch. € 69,00 ISBN: 978–3–7772–1024–7

In der anzuzeigenden Studie unternimmt es der angesehene Patristiker und christliche Archäologe, die Ekklesiologie der Kirchenväter des 2. bis 7. Jh.s anhand der Bilder zu rekonstruieren, die sie für die Kirche gebraucht haben. Mit Bildern sind dabei nicht nur die sprachlichen Metaphern und Symbole gemeint, die verwendet wurden, um ekklesiologische und theologische Sachverhalte zu umschreiben, sondern auch die künstlerischen Darstellungen der Kirche in der Ikonographie, der der Vf. das letzte der elf Kap. seines Buches widmet. Dieses Kap. zeigt allerdings in seinem Ergebnis auf das Deutlichste, wie zurückhaltend die Alte Kirche dabei war, die reiche Flut der sprachlichen Bilder nun auch in der christlichen Kunst umzusetzen (vgl. 264).

Der Ausgang von der Bilderwelt der altchristlichen Kirchenschriftsteller legt sich für D. u.a. auch deshalb nahe, weil man ihnen nicht gerade nachsagen kann, sich allzu intensiv in theologischen Traktaten „begrifflich und systematisch" mit dem Thema der Ekklesiologie beschäftigt zu haben (vgl. XI), obwohl – oder vielleicht gerade weil – die Kirche für sie eine unmittelbare und sie existenziell unbedingt angehende Wirklichkeit war, in der und für die sie lebten, wirkten und schrieben. Da der Vf. keine Vollständigkeit in der Rekonstruktion der verschiedenen Kirchenbilder in der Patristik anstrebt und wegen der unübersehbaren Fülle des für eine solche Thematik relevanten Materials auch gar nicht ernsthaft anstreben kann, erklärt er, exemplarisch arbeiten zu wollen und „charakteristische Texte der jeweils kompetentesten Väter anzuführen" – eine Vorgehensweise, die natürlich immer ein subjektives Element der Auswahl und Bewertung dessen einschließt, was als exemplarisch für die altkirchliche Ekklesiologie angesehen werden soll und welcher „Vater" in dieser Frage als besonders maßgeblich zu gelten hat.

Allerdings ist dem Vf. diese Auswahl und Zusammenstellung ganz vorzüglich gelungen. Er bietet zu den verschiedenen Bildern, die in der patristischen Literatur für die Kirche gebraucht wurden, jeweils einen bunten Strauß von Texten und Erläuterungen, die recht instruktiv in die Thematik einführen und zu weiterer Beschäftigung und Vertiefung einladen.

Die verschiedenen Kap. versammeln Materialien zu den Themen: Die Kirche als Leib Christi (I.), als Braut und Gemahlin (II.), als Jungfrau und Mutter (III.), als Pflanzung, Garten, Paradies und Weinberg (IV.). Darauf folgen „nautische Bilder", wozu Schiff und Meerfahrt, Schiffbruch und Rettung gezählt werden, wie auch „biblisch inspirierte Bilder" wie Arche, Fischfang und das „Schiff des Petrus" (VI.), die Kirche als Haus und Tempel (VII.), die Kirche als Stadt und Volk Gottes (VIII.), die Kirche als *Verus Israel* (IX.). Schließlich werden „biblische Personen und Symbolfiguren" wie atl. Vorbilder, die Braut des Hohenliedes, ntl. Vorbilder und schließlich die Kirche als „Himmlisches Jerusalem" (X.) behandelt. Den Abschluss bildet dann das Kap. „Ikonographie der Kirchenbilder", das mit einigen schwarz-weißen Abbildungen illustriert ist (XI.). Abbildungsnachweis, Abkürzungsverzeichnis, eine Auswahlbibliographie, eine Zeittafel und ein Namens- und Sachregister schließen das Buch ab.

Letztere sind zwar sehr hilfreich, allerdings wäre daneben ein zünftiges Stellenregister für die Erschließung des Bildmaterials der einzelnen Schriftsteller durchaus nützlich gewesen, ist doch das Namensregister nicht geeignet, ein Stellenregister zu ersetzen, weil im Namensregister recht mechanisch die Nennungen der Namen aufgelistet werden, selbst wenn sie nur im Titel von Sekundärliteraturwerken oder in allgemeinen Nennungen von Personen ohne Verweis auf Kirchenvätertexte auftauchen.

Da die Publikation sich auch an interessierte Laien wendet, werden die patristischen Belegpassagen ausgiebig in deutscher Übersetzung zitiert und wird in der Darstellung sorgfältig darauf geachtet, dass die nur selten verwendeten griechischen und lateinischen Begriffe und Formulierungen immer erläutert und mit deutscher Übersetzung versehen sind.

In den einzelnen thematischen Kap.n geht D. sachlich und chronologisch vor, indem er – wenn vorhanden – die Vorgeschichte der später auf die christliche Kirche angewandten Bilder in der paganen Umwelt voranstellt, um schließlich den biblischen Hintergrund des christlichen Bildmaterials zu behandeln und dann die Bildgebräuche der griechischen und lateinischen Patristik in ebenfalls chronologischem Verlauf, aber zugleich inhaltlich systematisierend zu entfalten.

Der hierbei des Öfteren verwendete Begriff der „Großpatristik" für die Klassiker der katholischen patristischen Literatur wirkt nun auf mich allerdings ein wenig verstörend, weil er den Eindruck erwecken könnte, die von dieser normativen Hochpatristik abgegrenzten früheren theologischen Schriftsteller, zu denen ja immerhin Gestalten wie Clemens von Alexandrien, Origenes und Tertullian gehören, hätten als Gegenstand einer „Kleinpatristik" zu gelten. Hinter dieser Formulierung steht m. E. ein deutlich mehr auf die späteren Maßstäbe der Orthodoxie ausgerichteter Patristikbegriff, der die Zeit der als normativ betrachteten Kirchenväter der konstantinischen und nachkonstantinischen Epoche als goldenes Zeitalter der Patristik ansieht.

Eine solche Blütenlese patristischen Bildgebrauchs, so angenehm sie sich liest und so instruktiv und anregend sie auch sein mag, ist doch immer auch der Gefahr ausgesetzt, Linien zu ziehen und Verbindungen herzustellen, die der eigenen Ekklesiologie entspringen und in gewissem Sinne an das bunte Material herangetragen werden, also den Eindruck von theologiegeschichtlicher Kontinuität und Übereinstimmung zu suggerieren, die so nicht unbedingt bestanden hat. Wenn der Vf. sich auch der Problematik einer solchen Systematisierung durchaus bewusst ist (vgl. 47), so scheint er doch an einigen Stellen dieser Gefahr erlegen zu sein: So zitiert D. z.B. im Zusammenhang seiner Darstellung von „Maria als Urbild der Kirche" zunächst Justin Martyr, der als erster der Adam-Christus-Parallele den Vergleich von Eva und Maria hinzugefügt und als Grund für die Geburt Christi aus der Jungfrau Maria angeführt hat, dass *„auf dem gleichen Wege, auf welchem die von der Schlange verursachte Sünde ihren Ausgang nahm, auch die Sünde aufgehoben werde"* (Dialog 100,4), und fügt dann als Erläuterung dieser Aussage an: „Denn – so wenig später Irenäus – wie Eva *‚den Ungehorsam beging und für sich und für die ganze Menschheit zur Ursache des Todes wurde, so* [...] *wurde Maria durch ihren Gehorsam für sich und für die gesamte Menschheit zur Ursache des Heils.'*" (239) Mag auch Irenäus hier einen Gedanken des Justin aufgreifen und weiterführen, so ist es doch m. E. nicht unproblematisch, den Gedankengang des Justin bruchlos mit dem des Irenäus zu erklären. Auch stehen die angeführten Passagen aus Justin und Irenäus – genauso wenig wie die daran anschließende Anführung aus Tertullians *De carne Christi*, die die Eva-Maria-Typologie aufgreift und präzisiert, – bei den angeführten Autoren nicht im Zusammenhang mit dem ekklesiologischen Thema. Dieser Zusammenhang wird erst durch Zitate aus Ambrosius und Epiphanius von Salamis belegt. Ähnlich wird eine Entwicklungslinie von der Verwendung der Mondmetapher für die Kirche bei Origenes, Ambrosius, Augustinus, Hieronymus und Maximus von Turin bis zur Verwendung des Bildes vom Morgenrot konstatiert, innerhalb derer Gregor der Große „die bisher mit dem Mond verbundenen Transitusbilder auf die Morgenröte" übertragen haben soll (103). Dabei lässt sich doch das Bild der Morgenröte als völlig von der Mondmetapher unabhängiges Transitusbild verstehen. Die Gefahr, die „Bildergeschichte" der patristischen Ekklesiologie sozusagen von hinten, von der entwickelten Ikonographie der so genannten Hochpatristik her zu lesen, lässt sich dabei nicht von der Hand weisen.

Aber mag man auch einige Entwicklungslinien im Bildgebrauch der antiken Kirchenschriftsteller mit gewisser Skepsis betrachten, so ist doch der Gesamteindruck des Buches hervorragend. Man hat dem Vf. ein in die Bilderwelt der antiken Ekklesiologie einführendes, gut lesbares und besonders auch für Nichtfachleute sehr brauchbares Lesebuch zum Thema zu verdanken.

Münster Holger Strutwolf

Timm, Stefan: **Eusebius und die Heilige Schrift**. Die Schriftvorlagen des Onomastikons der biblischen Ortsnamen. – Berlin / New York: De Gruyter 2010, 653 S. (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Kultur, 166), ln € 149,95 ISBN: 978–3–11–022600–3

Stefan Timm hat in der Reihe „Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur" (TU) bereits 2005 die syrische Fassung des Onomastikons der biblischen Ortsnamen des Eusebius von Cäsarea – soweit sie erhalten ist – herausgegeben und damit einen wichtigen Beitrag zur Textgeschichte sowie eine bedeutende Vorarbeit zu einer Neuedition geleistet.

Im vorliegenden Werk setzt T. diese Arbeit fort, indem er der Frage nachgeht, was Eusebius in seinem Onomastikon zitierte, wenn er die Heilige Schrift zitierte. Im Vorspann präzisiert er die Frage folgendermaßen: „Ist aus der Fülle der divergierenden LXX-Mss heute noch eruierbar, welches Ms [bzw. welche Mutterhandschrift einer bestimmten Handschriftengruppe, Anm. d. Rez.] Eusebius von Kaisareia einst für sein Onomastikon exzerpiert hat?" (4) Ausgangspunkt sind dabei die zahlreichen Ortsnamen im Onomastikon (On.), aber auch die kurzen biblischen Exzerpte, die auf jene vielfach folgen, werden einbezogen. Dabei liegt, wie E. Klostermann in seiner Edition des On. von 1904 dargelegt hat, vom Text des Eusebius nur eine Hs. vor, von der alle anderen abhängig sind.

T. beginnt seine Untersuchung mit dem Buch Josua, zum einen, weil etwa ein Drittel aller Ortsnamen des On. aus diesem Buch stammen, zum anderen, weil schon Klostermann durch Vergleich von Ortsnamen im On. mit deren Form in „der" LXX und in der Hexapla (bzw. in der Sammlung von Fields) versucht hatte, deren Herkunft aus der Hexapla zu belegen.

Durch die Untersuchung T.s wird deutlich, dass nur die Sichtung aller Hss. viele Namensformen klärt bzw. eine korrekte Konjektur möglich macht, nachdem Klostermann zahlreiche Korrekturen fälschlich nach dem Text des Hieronymus vorgenommen hat. Sozusagen nebenbei kann dann vielfach auch die von Klostermann angegebene Schriftstelle korrigiert werden, aus der das Lemma entnommen wurde. Für das Josuabuch ergibt diese Sichtung, dass die Lemmata fast immer der Schreibweise einer bestimmten Hss.-Gruppe entsprechen, die Brooke und McLean in ihrer Edition des Josua-Buches identifiziert haben und die Margolis in seinen Untersuchungen als die „palästinische" Rezension bezeichnet hat. Diese ist mit der von Origenes benutzten Version identisch. Sie soll in einer zukünftigen Neu-Edition mit dem Sigel O gekennzeichnet werden.

Als Beispiel für Vorgehensweise und Ergebnis der Arbeit von T. kann das Lemma Gessour dienen (bei Klostermann: S. 72, Z. 15, bei T. mit der durchlaufenden Nummer 347 versehen – diese Nummerierung sollte sinnvollerweise zukünftig bei allen Ausgaben des On. verwendet werden): Aus dem griech. Text Γεσσούρ, χώρα ἀλλοφύλλων ἐπὶ τὴς Ὀρναν hat Hieronymus *Gesur, regio alienigenarum in Syria* gemacht, da er das *„Ornan"* als Aram deutete (wie es auch der hebräische Text bietet). Klostermann hat den Ort dann mit dem Geschur identifiziert, wohin Absalom nach dem Mord an Amnon geflohen war, und dem Lemma nicht nur die Schriftstelle 2Sam 15,8 zugeordnet, sondern das ἐπὶ τὴς Ὀρναν auch dem dortigen LXX-Text und Hieronymus entsprechend in ἐπὶ τὴς Συρίας geändert. Tatsächlich ist bei Eusebius aber – laut T. – an dieser Stelle das philistäische Geser gemeint und der Name aus Jos 10,33 entnommen: In der Hss.-Gruppe O wird dort nämlich über einen König Oram von Gazer berichtet (statt über König Ailam von Gaza in den heute maßgeblichen Hss. der LXX). So muss lt. T. das „Ornan" in „Oram" korrigiert werden und das „Gessur" in „Gazer" – für T. ist so der Textbefund in der Basishs. des On. erklärt und eine konsistente Deutung möglich.

Andererseits werfen die Analysen T.s neue Fragen auf: Wenn seine obige Hypothese zum Lemma 347 zutrifft, ist nun nicht mehr klar, warum dieses sich unter anderen Lemmata aus den Königsbüchern findet. Sollte schon der Redaktor der Urschrift, der die aus den einzelnen Büchern exzerpierten Ortsnamen in eine alphabetische Ordnung brachte, den Fundort nicht mehr korrekt identifiziert haben? Die Frage nach der Entstehungsgeschichte und nach möglichen Erweiterungen einer ersten Ausgabe durch zusätzliche Lemmata – die dann aus anderen Quellen stammen könnten –, wie sie verschiedene Forscher für wahrscheinlich halten, lässt T. außer Acht. Er stellt lediglich fest, dass nicht alle Namensformen aus dem Buch Josua im On. denjenigen in der angegebenen Hss.-Gruppe entsprechen. Er hält es deshalb für möglich, dass Eusebius zeitweise auch ein zweites Manuskript benutzt hat. Dies würde zumindest ein erstes Licht auf die Arbeitsweise des Autors bzw. auf die Entstehungsgeschichte des On. werfen, die bei einer endgültigen Bewertung von T.s Ergebnissen und einer Neuedition unbedingt mit einbezogen werden muss.

In den weiteren Kap.n zu den anderen biblischen Büchern, aus denen sich Lemmata im On. finden, wird ebenfalls die jeweilige Hss.-Gruppe identifiziert, deren Ortsnamen denen im On. entsprechen. Das ist z. B. beim Buch Genesis schon deshalb komplizierter, weil die Zahl der Hss. weitaus größer ist, mehr Gruppen zu identifizieren sind und die Schreibweise von mehrfach erwähnten Namen schon innerhalb des On. selbst differiert. Aber auch bei der Untersuchung der Namen aus dem Pentateuch, dem Richterbuch, 1 und 2 Samuel, 1 und 2 Könige sowie bei den Prophetenbüchern bestätigt sich der Befund, dass der Bischof von Cäsarea seine Lemmata in der Regel aus dem Muttermanuskript der O-Rezension bzw. der hexaplarischen Rezension der LXX übernimmt. Auch hier finden sich aber Belege, dass er neben dem postulierten Muttermanuskript zuweilen eine andere Hs. hinzuzieht. Wenn diese eine andere Namensform bietet, wird dieser zweite Name im On. mit einem ἡ καί an die erste angefügt.

Durch die Identifizierung ihrer Herkunft können auch hier zahlreiche im Laufe der Überlieferung des On. verschriebene Ortsnamen korrekt konjiziert werden; außerdem können vielen nun andere Schriftstellen zugeordnet werden. Schließlich wird für einige Lemmata gezeigt, dass sie nicht aus einem LXX-Manuskript übernommen wurden, sondern z. B. aus den Übersetzungen des Symmachus, Aquila oder Theodotion (die ja in der Hexapla auch vorlagen) bzw. aus Josephus. Einige allgemein bekannte Namen wie Idumäa oder Moab wurden wohl sogar ohne Rückgriff auf eine bestimmte Schriftstelle „irgendwo" in den Text eingefügt, wo sie passend erschienen.

In einem kürzeren, abschließenden Kap. untersucht T. auch die 23 Lemmata aus dem NT bzw. den Evangelien. Aufgrund der geringen Anzahl und der fehlenden längeren Zitate aus der Bibel bei diesen Lemmata ist jedoch weder festzustellen, aus welchem Evangelium Eusebius jeweils zitiert, noch welcher Texttradition er gefolgt ist.

Insgesamt ist zu sagen: Das Buch macht es dem Leser nicht leicht. Schon die Edition der syrischen Fassung des On. hatte programmatisch erklärt: „Mehr noch als früher scheint heute zu gelten, dass Ergebnisse der Wissenschaft popularisiert werden sollen. Die hier vorgelegte Studie popularisiert nichts. Im Gegenteil: Sie verlangt ihren Leserinnen und Lesern Mühen ab." (V) Aber deren Gewinn besteht dort wie hier darin, dass sie den Beweisgang detailliert nachvollziehen können. Mag das Gesamtergebnis, dass Eusebius fast immer aus einem Text schöpft, der aus der Tradition des Origenes stammt, auf den ersten Blick wenig spektakulär erscheinen, so sind doch die zahllosen Einzelerkenntnisse, die mit großer Gelehrsamkeit gewonnen und nachvollziehbar dargestellt werden, für eine geplante Neuedition des On. unersetzlich.

T. selbst schließt mit dem Satz: „Was Eusebius *zusätzlich*, über seine Zitate aus der Schrift hinaus, an zeitgenössischen Angaben für die Stätten des Alten und Neuen Testaments beigebracht hat, das [zu untersuchen, Anm. des Rez.] bleibt eine große, zukünftige Aufgabe." (532)

Stuttgart Georg Röwekamp

Media Salutis. Gnaden- und Heilsmedien in der abendländischen Religiosität des Mittelalters und der Frühen Neuzeit, hg. v. Berndt Hamm / Volker Leppin / Gury Schneider-Ludorff. – Tübingen: Mohr Siebeck 2011. (VIII) 247 S. (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation. Studies in the Late Middle Ages, Humanism and the Reformation, 58), ln € 84,00 ISBN: 978–3–16–150672–7

Der vorliegende Sammelband ist aus einer von den Hg.n als ungewöhnlich gut bezeichneten Kooperation zwischen ihren drei Lehrstühlen hervorgegangen. Sein inhaltlicher Schwerpunkt liegt zum einen auf der soteriologischen Frage nach der Vermittlung des Heils an die Glaubenden, zum anderen auf jenen Medien, die der Popularisierung des Heils im Übergang vom Spätmittelalter zur Frühneuzeit dienten. Tatsächlich liegt die Stärke der vorliegenden Publikation darin, dass sie systematisch-theologische und historisch-theologische Fragen innerhalb einer kulturgeschichtlich geweiteten Gesamtperspektive zusammenbindet.

Johanna Haberer fragt nach „Medium und Botschaft in kirchengeschichtlicher Perspektive" (1–12), wenn sie forschungsgeschichtlich rückgebundene Grundsatzreflexionen zum „Medium" im Spannungsfeld von theologischer Rede und kulturwissenschaftlichem Diskurs anstellt. So entfaltet sie, was es für die wissenschaftliche Vertiefung bedeutet, dass die biblische Überlieferung die jüdisch-christliche Kultur als „Medienkultur" ausweise: „Das Evangelium als Person, Inhalt und Gattung wird beschrieben als wesentliches Element eines offenen Diskurses, der in Annahme oder Ablehnung münden kann. Es geht nie um die fraglose Annahme des Gehörten, Gesehenen oder Gelesenen, sondern um die Aneignung in individuellen Akten bzw. in individuellen Prozessen" (10), wie H. im Sinne eines Vorzeichens vor den folgenden Beiträgen herausarbeitet. – *Daniel Meier* („Kirchengeschichte in der Perspektive der Kommunikationswissenschaft. Das Beispiel der Nachrichtenwerttheorie"; 13–26) bringt Selektionskriterien bei, die erklären können, was Medienschaffende aktuell dazu bringt, kirchengeschichtliche Themen, Ereignisse und Personen wahrzunehmen und journalistisch zu gestalten. Aktualität, Negativität und die Personalisierung hebt er als Relevanzfaktoren besonders hervor. – *Susanne Schenk* („‚Ut pervenias ad Iesum Christum' – ‚Ut sponso deo paceatis'. Der Heilsdiskurs im Briefwechsel von Königin Mathilde und Erzbischof Anselm"; 27–41) zeigt exemplarisch, wie man in einer Blütezeit der mittelalterlichen Briefkultur auf den Brief als passendes „Medium des Heilsdiskurses" zurückgriff (41). – Der Beitrag von *Berndt Hamm* („Typen spätmittelalterlicher Gnadenmedialität"; 43–83) darf in Umfang und Inhalt als Spitzenaufsatz des gesamten Bandes herausgehoben werden. Erstens entfaltet er den im Spätmittelalter zentralen Gedanken der ‚nahen Gnade' theologisch. Zweitens untersucht er anhand ausgewählter Text- und Bildbeispiele, „durch welche Art von Medialität diese gnadenhafte Liebe dem Menschen vermittelt" werden sollte (49). Seine perspektivreiche Darlegung berücksichtigt kulturgeschichtliche Aspekte (Innen und Außen, Objektivität und Subjektivität etc.) ebenso wie die aktuelle Frage nach Kontinuität bzw. Diskontinuität zwischen Spätmittelalter und Reformation. – *Christoph Burger* („Zwei spätmittelalterliche Predigten im Medium von Gelehrtensprache und Volkssprache"; 85–100) zeigt am Beispiel von Johannes Gerson und Johannes von Paltz, dass die Hinkehr zur Predigt in der Volkssprache mit einer Emotionalisierung der Rede einherging. – *Christine Magin* („Ablassinschriften des späten Mittelalters"; 101–120) befasst sich anhand von vier Steintafeln an der Marienkirche von Rostock und den darauf vorfindlichen Inschriften mit der „Ablasswerbung um 1400". Damit stehen die „mit Abstand ausführlichsten Ablassinschriften in Stein" (120) im Mittelpunkt dieses Beitrages. – *Falk Eisermann* („Der Ablass als Medienereignis. Kommunikationswandel durch Einblattdrucke im 15. Jahrhundert"; 121–143) erläutert mit seiner sozialgeschichtlichen Expertise, dass der päpstliche Legat Raymund Peraudi seine Ablassbriefe um größtmöglicher Haltbarkeit willen sowie im Dienste einer theologischen Aufwertung auf Pergament statt auf Papier drucken ließ. Als eine der „Hauptgnaden" offerierte er das Angebot einer mit dem Ablassbrief verbundenen „unbegrenzten Anzahl von Beicht- und Absolutionsmöglichkeiten" (139). So könnte man diese ‚Police' tatsächlich als eine „umfassende geistliche Lebens- und Jenseitsversicherung" bezeichnen (140), die freilich auch durch den in Rom gestiegenen Finanzbedarf motiviert war. Insofern Peraudi ab 1502 die Ablasskampagnen auch für kleinere Ortschaften verfügte und er volkssprachliche Übersetzungen seiner lateinischen Werbepredigten in Umlauf brachte, war der Ablass „zu einem ubiquitären Ereignis", ja zu einem „Medienereignis" geworden (142). – *Peter Schmidt* („Vervielfältigung, Heilsvermittlung und

‚Wahrheit'. Die Anfänge der gedruckten Gnadenbildreproduktion"; 145–185) erläutert, was es bedeutet, dass das Zeitalter der mechanischen Vervielfältigung in Europa nicht mit gedruckten Texten begann, sondern mit Bildern. Anhand von Bildbeispielen aus dem ausgehenden 15. Jh. sucht er nach Antworten auf die Frage, *was* ein Reproduktionsmedium überhaupt reproduzieren soll (147). *Gury Schneider-Ludorff* („Der fromme Fürst. Medialität des Heils und landesherrliche Selbstrepräsentation") (187–203) untersucht anhand der durch Philipp von Hessen vollzogenen Stiftung von vier Landeshospitälern zur damals neuartigen kostenlosen Kranken- und Armenversorgung der Landbevölkerung, inwiefern diese Institutionen sowohl das Heil ‚medial' greifbar machten als auch dem ‚Image' des Fürsten als ‚besserer Nachfolger der Heiligen Elisabeth' dienten: „Philipp von Hessen setzte *das* konsequenter und planmäßiger um, wofür Elisabeth nur mit ihren begrenzten Mitteln hatte kämpfen können. [...] Die Hospitalgründungen des Landgrafen wurden so zum genuinen Bestandteil des *Gemeinen Nutzens*." (193) *Volker Leppin* („Medien lutherischer Memorialkultur. Eine exemplarische Studie zur Jenaer Stadtkirche"; 205–225) zeigt anhand von vier Personen aus der zweiten Hälfte des 16. Jh.s, für die sowohl Epitaphien als auch Leichenpredigten vorliegen, dass ihnen als erstrangig das selige Sterben nachgesagt wurde, und zwar medial einerseits anhand von Epitaphien und andererseits – umfänglicher – im Rahmen der Leichenpredigten. Sein Ergebnis ordnet L. schließlich in den größeren Kontext der Memorialgeschichte ein. – *Tim Lorentzen* („Frühe Massenmedien im Internet. Das Münchner Datenbankprojekt ‚Konfessionelle Bildpublizistik der Frühen Neuzeit'"; 227–242) stellt vor, was eine „Erschließung frühneuzeitlicher Massenmedien mit Hilfe eines gegenwärtigen" bedeutet (227), wenn er das laufende Wissenschaftsvorhaben in die Forschungsgeschichte einordnet und in seinen Möglichkeiten erläutert.

Den Hg.n dieser Publikation ist es gelungen, als Theologen mit ihren starken Rückbindungen in die Profangeschichte und mit ihrer Offenheit für kulturgeschichtliche Forschungsperspektiven die Frage nach dem Heil zwischen Spätmittelalter und Frühneuzeit aus wirklich neuartigen Perspektiven aufzugreifen. So veranschaulichen die Einzelbeiträge dieses Sammelbandes, die die vorgegebene Fragestellung allesamt aufgreifen, auf je unterschiedliche Weise, wie wenig eine traditionell systematisch-theologische Forschungsperspektive ausreicht, um die Verschiebungen in theologischer Lehre/Verkündigung und religiöser Praxis zwischen Spätmittelalter und Frühneuzeit in ihrer Vielschichtigkeit zu erfassen. Eine auf dem aktuellen Stand der Forschung angesiedelte Geschichte der Ökumene respektive eine Geschichte der Konfessionsbildungen bedarf der religions- und sozialgeschichtlichen, mehr noch: der kulturgeschichtlich differenzierten Rückbindungen, wie der vorliegende Sammelband mit seinem beachtlichen Innovationspotential eindrucksvoll belegt.

Essen Hubertus Lutterbach

Aymoré, Fernando Amado: **Die Jesuiten im kolonialen Brasilien**. Katechese als Kulturpolitik und Gesellschaftsphänomen (1549–1760). – Frankfurt a. M. u. a.: Peter Lang 2009. 425 S. (Europäische Hochschulschriften: Reihe 3, Geschichte und ihre Hilfswissenschaften, 1069), kt € 69,80 ISBN: 978–3–631–58769–0

Bei dem zu besprechenden Werk handelt es sich um die überarbeitete Fassung einer 2007 an der Univ. Hamburg angenommenen geschichtswissenschaftlichen Diss. Der Vf. betont, dass das Thema Glaubensunterweisung an vielen Stellen „über das Religiöse im heutigen Sinne" hinausgehe (11) und ordnet seine Studie der Kulturgeschichte bzw. der Kulturwissenschaft zu (vgl. 39 und 377).

Das Werk ist in fünf Hauptkap. eingeteilt. In der Einleitung (11–46) geht Fernando Aymoré auf die Universalität der christlichen Katechese ein, indem er einen Bogen von der Slawenmission östlich der Elbe ab dem 9. Jh. (12ff) über die christliche Disziplinierung Irlands durch die Engländer (16ff) und die Mexiko-Mission der Franziskaner (18f) bis zur Kongomission der Portugiesen im 16. Jh. (19f) schlägt. Das Ergebnis der Missionsbemühungen war demnach die „erste weltumspannende Kulturbewegung in Religion, Kunst, Architektur und Literatur" (22). Das Ziel der Studie wird am Ende der Einleitung formuliert: Es gehe darum, zu zeigen, dass Christentum und indigene Kultur keine Oppositionen darstellten, sondern auf vielfältige Weise fusionierten. Das Projekt der Mission ging nach Meinung des Vf.s einen „mittlere[n] Weg zwischen Erfolg und Misserfolg" und führte zu einem Synkretismus (44), mithin zu einer „neuen Identitätsbildung" (46).

Im zweiten Hauptkap. werden „Ursprung und Etablierung der Jesuitenmission" (47–108) behandelt. Die außereuropäische Mission gehörte bereits zu den „zentralen Interessen" des Ordensgründers Ignatius von Loyola (1491–1556). Mitte des 18. Jh.s, auf dem Höhepunkt ihrer weltweiten Expansion, verfügte die *Societas Jesu* über Hunderte von Mitgliedern auf allen bekannten Kontinenten (52). Dass die Missionen in Brasilien von den Erfahrungen geprägt waren, die Jesuiten zuvor in Marokko und Mexiko gesammelt hatten, und somit nur in einem globalhistorischen Kontext begriffen werden können, ist Thema der folgenden Ausführungen (56–72). Bei der Beschreibung der Etablierung der Brasilienmission wird ein enger Zusammenhang zwischen religiösen und militärisch-politischen Zielen nahegelegt: Die portugiesische Krone förderte ab 1549 die Jesuitenmission, weil sie ein „wichtiger Garant der politisch-militärischen Kontrolle des ganzen Landes" war (76).

Gelungen ist A.s Darstellung der Glaubensunterweisung als sozialhistorisch „geerdetem" Vorgang. Im Kap. „Topographie und Personalentwicklung des Missionswerks" (83–108) treten konkrete Menschen mit bestimmten Eigenschaften und bestimmtem sozialen und kulturellen Kapital in Erscheinung. Auch wenn die Analyse über weite Strecken aus ermüdenden Paraphrasierungen von „Personalakten" (mit Beruf, Alter, Herkunft und Bildung der Missionsangehörigen) besteht und die Lektüre durch den ausladenden Anmerkungsapparat mit langen Quellenzitaten zusätzlich erschwert wird, gibt es am Ende doch ein interessantes Ergebnis: Der „eigentliche" Missionsauftrag habe nie die „tatsächliche Hauptaktivität" des Jesuitenordens im kolonialen Brasilien dargestellt, da nur ein Fünftel der Jesuiten mit der Katechese der Indios beschäftigt war (108).

Im dritten und mit 215 Seiten längsten Kap. geht es um „Katechese als Kulturpolitik" (109–324). Thema ist zunächst das Indiobild, das die Schriften der besonders in der Brasilienmission engagierten Jesuiten (Nóbrega, Anchieta, Cardim, Monteiro, Vieira, Vasconcellos, João Daniel) über zwei Jahrhunderte hinweg beinahe unverändert bis ins späte 18. Jh. (169f) vermittelten – es handelte sich bei diesem Image um eine „skurrile Mischung aus Kindern *und* Kannibalen" (178). Auf der Grundlage von Regelwerken, die teilweise in unangemessener Länge paraphrasiert werden, festigt A. im Unterkap. „Missionsdörfer als multifunktionale Welt" (178–247) u. a. seine These, dass die Missionsdörfer nicht (nur) wegen der Katechese existierten, sondern auch und v. a. wirtschaftliche und militärische Zwecke erfüllten. So wird in manchem Regelwerk für ein Missionsdorf die Katechese erst am Ende erwähnt (243). Etwas befremdlich ist die Schlussfolgerung, dass die Missionare „geistig mit ihrer Zielgruppe heillos überfordert" waren und wegen ihres „schier schizophrenen" Indiobildes keinen „geradlinigen Plan" entwickeln konnten, sondern letztlich für beide zur Verfügung stehenden Strategien, nämlich „Zwang *und* Anpassung oder vielmehr für die seltsame Mischung aus beidem" optierten (197). Im Kap. „Katechese als Kulturpolitik" (248–324) werden der Alltag in den Missionsdörfern und die didaktische Arbeit der Jesuiten rekonstruiert. Grundlage hierfür sind Schriften der Missionare, Chroniken, Visitationsberichte, Dialoggedichte, Theaterstücke, Katechismen und Katechismusschauspiele, wobei bedauerlich ist, dass die Quellen keinerlei Quellenkritik unterzogen werden. Hervorgehoben wird die Bedeutung der Sprache und der Produktion von Grammatiken. So war die „Zungenfertigkeit", d. h. die Kenntnis der Indiosprache Tupi, besonders wichtig für das Missionsprojekt, und die *Linguas* (etwa „Dolmetscher") hatten eine bedeutende Stellung inne. A. hebt in diesem Zusammenhang zwei kulturhistorisch bedeutende Prozesse hervor: Erstens passten sich die Jesuiten teilweise den indigenen Traditionen (der Indiosprache) an (320), gleichzeitig avancierte das Tupi, das auch als Missionssprache eingesetzt wurde, durch die Tätigkeiten der Jesuiten zur „allgemeinen Sprache" (*Lingua Geral*) und damit zum „Latein" Brasiliens (322).

Im vierten und letzten Analysekap., das unter dem Titel „Katechese als Gesellschaftsphänomen" die sozialen Auswirkungen der Jesuitenmissionen beleuchtet (325–371), wird betont, dass die Indigenen keineswegs passive Rezipienten des Katholizismus waren. Sie praktizierten Abwehr und Aneignung, verfügten also über unterschiedliche Möglichkeiten der Reaktion auf die Zwangsmissionierung. Deshalb führten nach A. die Missionsbemühungen nicht zum „Sieg des Christentums", sondern „zum Inklusivismus aus heidnischer Perspektive, letztlich zur Assimilation christlicher Inhalte durch die heidnische Religion selbst, die oft die Oberhand in diesem Prozess behielt und in einem oberflächlich christlichen Antlitz die Kolonialzeit hindurch unbeschadet überleben konnte" (334).

Insgesamt ist A.s Studie informativ und bietet viele Anknüpfungspunkte für weitere ethnologische, religionswissenschaftliche oder historische Projekte. Leider stellt der Vf., der zweifellos ein großer Kenner der Materie ist, keine präzisen Fragen an die Quellen. So ist es bezeichnend, dass es im Schlusswort heißt: „Wie kann die Jesuitenmission im kolonialen Brasilien abschließend definiert werden? War sie Zivilisierung und Bereitstellung von Arbeitskräften? Veränderung und Bewahrung von Bräuchen? Zwang und Anpassung von Methoden? Diese Fragen bestimmten die Wahl des Themas und können merkwürdigerweise [sic!] alle *bejaht* werden. Für ein synkretistisches Thema eine synkretistische Antwort." (375)

Für Historiker/innen – und mutmaßlich auch für Theolog/inn/en – stellt es derzeit eine wichtige Frage dar, unter welchen Bedingungen die politisch-militärische und die religiöse Sphäre ineinander auf- oder übergehen. Insofern weisen die anfangs von A. postulierte Annahme, dass die Glaubensunterweisung über „das Religiöse" hinausreiche, sowie generell die von ihm vorgenommenen kulturhistorischen und sozialhistorischen Blicke auf Missionsprojekte in eine Richtung mit großer Zukunft. Dass „das Religiöse" sowie weitere analytische Kategorien und Begriffe (Identität, Synkretismus, Häresie, heidnisch) nicht näher definiert und theoretisiert werden, ist jedoch eine zentrale Schwäche der Arbeit. Störend sind, dies sei zum Abschluss betont, die sprachlichen Mängel des Textes. Einmal mehr wird deutlich, dass sich der totale Rückzug der meisten Verlage aus der Verantwortung des Lektorats ausgesprochen negativ auswirkt: Zahlreiche Rechtschreibfehler (die ausdrücklich nicht dem Vf. anzu-

lasten sind) und übermäßig viele Absätze hindern den Lesefluss und sorgen für Verärgerung, zumal das Buch 70 Euro kostet.

Münster Debora Gerstenberger

Rivinius, Karl Josef SVD: **Im Spannungsfeld von Mission und Politik**: Johann Baptist Anzer (1851–1903) Bischof von Süd-Shandong. – Nettetal: Steyler Verlag 2010. (XIV) 971 S., (Studia Instituti Missiologici SVD), kt € 49,80 ISBN: 978–3–805–0–0569–2

Die Mission der Steyler Missionare (Societas Verbi Divini = Gesellschaft des Göttlichen Wortes) in Süd-Shandong gehörte zu den bekanntesten und erfolgreichsten Missionen im China des ausgehenden 19. und des 20. Jh.s. Zwei Namen von Steyler Chinamissionaren sind eng mit ihrer Gründung verbunden, nämlich der des Südtirolers Josef Freinademetz (1852–1908) und der von Johann Baptist Anzer. Ersterer wurde zusammen mit Arnold Janssen (1837–1909), dem Begründer der Societas Verbi Divini, hoch gelobt und im Jahr 2003 heiliggesprochen, während Anzer häufig entweder als Typus des imperialistischen Missionars dargestellt oder überhaupt totgeschwiegen wurde und wird. Um diesem nicht gerechtfertigten Zustand abzuhelfen, hat P. Karl Rivinius SVD, emeritierter Historiker für Mittlere und Neuere Kirchengeschichte und v. a. bekannt für seine gründlichen Forschungen zum Thema neuere chinesische Missions- und Kirchengeschichte auf dem Feld der Missionswissenschaft, eine ausführliche Biographie von A. verfasst, die dessen Ehrenrettung betreibt.

Johann Baptist Anzer wurde am 16. Mai 1851 in Weinried, Diözese Regensburg, als Sohn eines Metzgers und Bauern geboren. Schon 1875 schloss er sich der gerade in Steyl/Niederlande gegründeten Societas Verbi Divini (das erste deutsche Missionshaus) an und war stark in der Ausformulierung der ersten Statuten der Missionskongregation involviert, obwohl er nicht immer ganz mit deren Inhalt einverstanden war.

A. und Josef Freinademetz reisten 1879 zusammen nach China. Im britischen Hongkong lernten sie chinesisch, um ein eigenes Missionsgebiet bekommen zu können. Die Steyler wandten ihr Augenmerk auf das Vikariat Shandong, das die ganze Provinz umfasste, jedoch die Kräfte der italienischen Franziskaner dort überstieg. 1880 bat Janssen daher den Generalminister der Franziskaner um einen Teil von Shandong. Da jener keine Einwände hatte, wurden die Verhandlungen zwischen A. und dem Apostolischen Vikar de Marchi in Jinan geführt. Die Franziskaner übergaben den Steylern 1882 drei Kreise im „wilden" südlichen Teil von Shandong, nämlich Yanzhoufu, Caozhoufu und Yizhoufu mit 9 Mio. Einwohnern, ein Gebiet so groß wie Belgien und die Niederlande zusammen, wobei die Abtrennung den politischen Grenzen folgte. A. war damit keineswegs zufrieden, denn er hätte gerne auch ein Stück Küste gehabt sowie ein weiteres Gebiet mit 1500 „Altchristen". Zunächst war A. Pro-Vikar des Gebietes, im Jahre 1885 wurde Süd-Shandong eigenes Apostolisches Vikariat und A. wurde am 22. Dezember 1885 Apostolischer Vikar und 1886 schließlich Titularbischof von Telepte.

Die Anfänge der Missionsarbeit waren nicht leicht. Das ausgedehnte Vikariat besaß als Ausgangsbasis nur eine einzige Gemeinde mit 158 sog. Altchristen im Dörfchen Puoli, die sich über die Zeiten erhalten hatten und nun den Ausgangspunkt für die Steyler Mission bildeten. Dank seiner Tatkraft konnte A. die Mission mit Missionsstationen, Schulen usw. wirkungsvoll ausbauen, was nicht ohne Gefahren und Opfer geschah. So geriet A. manchmal in Lebensgefahr, wurde schwer verwundet, überlebte aber.

Einen nicht unbeträchtlichen Teil des Buches nehmen die Auseinandersetzungen zwischen Arnold Janssen und einer Reihe von Missionaren in China mit A. ein. Die letzten Jahre seines Lebens waren von den permanenten Anklagen in Rom bei der *Propaganda Fide* überschattet, wobei andere Chinamissionare ihn durchaus schätzten oder neutral blieben. Dabei wurden dieselben Vorwürfe gegen A. immer wieder vorgebracht, so seine mangelnde Demut, sein mangelnder Ordensgeist, seine Eitelkeit, Herrschsucht und angebliche Trunksucht; v. a. die Verbindung des Bischofsamtes mit dem Amt eines Provinzials wurde ihm angekreidet. Die Anklagen gegen ihn dienten dem Ziel, ihn seines Amtes als Bischof zu entheben. Von außerhalb warf man ihm darüber hinaus seine enge Zusammenarbeit mit der deutschen Kolonialmacht vor. Es wurde sogar behauptet, dass er die Besetzung der Jiaozhou-Bucht veranlasst habe.

Dazu muss man sagen, dass A. sehr wahrscheinlich Alkohol schlecht vertrug (in Süddeutschland wäre das ohnehin allerhöchstens eine lässliche Sünde); sein etwas überhebliches Verhalten als Bischof war zur damaligen Zeit keineswegs unüblich und die Anhäufung von Titeln und Ehren, die er gerne zur Schau trug, war in China in der Öffentlichkeit wichtig, um seine Bedeutung und die seiner Religion zu zeigen. Dass er sich mit der deutschen Kolonialmacht gut stellen wollte, verwundert nicht, doch geschah die Besetzung der Jiaozhou-Bucht ohne sein Zutun. Erstaunlicherweise aber hatte A. auch zu den chinesischen Behörden kein schlechtes Verhältnis und erreichte von ihnen einige Zugeständnisse in Bezug auf die von den Steylern geleiteten Schulen (die christlichen Schüler mussten nicht am eigentlich obligatorischen Konfuziuskult teilnehmen, was 1742 von Benedikt XIV. ausdrücklich verboten worden war).

1903 reiste A. nach Rom, um bei der *Propaganda Fide* Stellung zu den Vorwürfen gegen ihn zu beziehen. Leider sind viele wichtige Dokumente zu diesem Punkt nicht (mehr?) auffindbar. Es scheint jedoch, dass er nicht seines Amtes enthoben wurde. Wahrscheinlich infolge des jahrelangen Stresses und der Aufregung verstarb A. jedoch am 24. November 1903 nach einem Schlaganfall in Rom (er liegt auf dem Campo Santo Teutonico begraben).

A. gehört zweifellos zu den bedeutendsten Missionsbischöfen des 19. Jh.s. In seiner Biographie im LThK (1. Aufl.) beschreibt ihn der Missionswissenschaftler Joseph Schmidlin als klugen, energischen und ausdauernden Mann, der sich große Verdienste um die Weckung des Missionslebens im Deutschen Reich erworben habe. Der Protestant Adolf von Warneck wirft ihm allerdings vor, er habe die Politik zu sehr in die Missionsfrage hineingezogen.

R. schildert sehr anschaulich und detailliert A.s Persönlichkeit und Arbeit sowie den politischen Hintergrund samt der Politik des Deutschen Reiches und dem chinesischen Boxeraufstand, wobei viele seiner Vorarbeiten einflossen, so etwa sein Buch über die Korrespondenz A.s mit der Visionärin Magdalene Leitner (Mutter Gregoria, 1845–1911)[1], seiner geistig-geistlichen Beraterin, oder sein Werk *Weltlicher Schutz und Mission* aus dem Jahr 1987. Sehr begrüßenswert sind die ausführlichen Anmerkungen mit reichlichen Hintergrundinformationen aus Quellen sowie die Bibliographie mit Quellen und Literatur, außerdem verschiedene Register samt chinesischem Glossar. Fazit: Das Buch von R. macht klar, dass A. wohl eine vielschichtige Persönlichkeit war und sicher kein demütiger Heiliger, doch ist für den Aufbau einer Mission ein Pragmatiker mindestens ebenso wichtig.

Münster Claudia von Collani

Bär, Matthias: **Die Beziehungen des Münchener Görreskreises und anderer katholischer Gelehrter in das katholische England**. – St. Ottilien: EOS 2010. 559 S. (Münchener Theologische Studien I: Historische Abteilung, 38), geb. € 58,00 ISBN: 978–3–8306–7427–6

Der Frage nach der Internationalisierung wissenschaftlicher Diskurse ist in letzter Zeit größere Aufmerksamkeit geschenkt worden. Für die Theologie bedeutet die Münchener kirchengeschichtliche Diss. von Matthias Bär in dieser Hinsicht einen Meilenstein. Sie analysiert die Möglichkeit und die Grenzen eines theologischen Wissenstransfers zwischen der deutschen und der englischen katholischen Kirche im 19. Jh., besonders in der ultramontanen Formierungsphase. Wichtigster deutscher Bezugspunkt wurde dabei München mit dem Kreis um Joseph von Görres und Ignaz von Döllinger, so dass sich die Studie v. a. auf diesen konzentriert.

Ein erster Teil zeichnet kenntnisreich den Weg der katholischen Kirche in England von der Reformation bis zur Errichtung einer katholischen Hierarchie 1850 nach. Ein Schwerpunkt liegt hier wie in der gesamten Arbeit darauf, unterschiedliche kirchliche Strömungen voneinander abzugrenzen und deren Entstehung historisch zu erklären. So war die englische Kirche lange durch katholisch gebliebene Landadelige und von ihnen abhängige Priester dominiert, hinzu kamen die Orden; die Apostolischen Vikare hatten diesen gegenüber keinen allzu großen Einfluss. Die theologische Prägung stammte meist aus der Ausbildung in Exilseminaren, etwa in Douai. Von diesen *old catholics* sind die katholischen Iren zu unterscheiden, die im 19. Jh. in großer Zahl nach England immigrierten und größtenteils den sozialen Unterschichten angehörten, zahlenmäßig aber bald eine klare Mehrheit bildeten. So war das 19. Jh. geprägt durch zunehmende Katholikenemanzipation, Neuerrichtungen von Seminaren (Ushaw, St Edmund's, Stonyhurst, Prior Park, Oscott und natürlich Rom), Schul- und Pfarreigründungen, Volksmissionen und Neugotik-Begeisterung (Augustus W. N. Pugin). Eine schmale Schicht intellektueller Konvertiten gab es in Oxford, aber auch in Cambridge. Die dominierende Gestalt im englischen Katholizismus wurde dann Nicholas Wiseman (1802–1865, seit 1850 Kardinal und Erzbischof von Westminster). Dieser hatte seine Prägung in Rom erhalten und wollte in spiritueller und intellektueller Hinsicht dem englischen Katholizismus neues Leben einhauchen. So interessierte er sich seit den 1830er Jahren für die deutsche frühultramontane Theologie. In Abgrenzung zu den als „gallikanistisch" abgewerteten *old catholics* war Wiseman der Exponent einer Ultramontanisierung der englischen Kirche. Sein Denken wird ebenso vorgestellt wie dasjenige des nichtultramontanen Kirchenhistorikers in Ushaw, John Lingard (1771–1851), des von Maynooth geprägten, theologisch eher gemäßigten irischen Schriftstellers und Kirchenhistorikers Charles William Russell (1812–1880) und des Juristen und Übersetzers Friedrich Schlegels, James Burton Robertson (1812–1877), der seit 1854 an der Kath. Univ. Dublin lehrte.

Der frühe Ultramontanismus in Deutschland war seit etwa 1830 auf verschiedene Zentren und gelehrte Kreise konzentriert, wobei München hier eine besondere Stellung einnahm („Görres-Kreis"), daneben aber auch Mainz, Bonn/Köln und Wien von Bedeutung waren. Wie das englische wird auch das deutsche katholische Pressewesen vorgestellt und die theologische Positionierung von Joseph von Görres, Johann Adam Möhler, Ignaz von Döllinger und Heinrich Klee analysiert. Leitgedanke ist die in der Forschung gut etablierte These, dass sich die ultramontane Bewegung nach 1848 aufspaltete, da sich die Gemäßigten

[1] *Bischof J. B. Anzer im Spiegel seiner Briefe an Magdalene Leitner* (Nettetal 2006).

mit den dem Staat abgerungenen Freiheitsrechten nun weitgehend zufrieden zeigten und innerkirchlich gegen Verketzerung und für einen gewissen Schulpluralismus standen.

Nachdem so beide katholische Kulturen weitgehend unabhängig voneinander beschrieben wurden, wendet sich der zweite Teil der Studie dem Wissens- und Kulturtransfer zu. Untersucht werden hier Besuche und persönliche Kontakte, Übersetzungen und der Import von Büchern und schließlich Rezensionen. In England war man nach 1830 auf der Suche nach kirchlich zuverlässiger und theologisch anspruchsvollerer Literatur sowie nach Ausbildungssystemen und stieß so auf den frühultramontanen Aufbruch in Deutschland. Das deutsche Interesse war dem gegenüber geringer und etwas anders gelagert: Man interessierte sich eher für den viktorianischen Roman und religiöse Erbauungsliteratur. Nach 1848 kam es zu einer Entfremdung. Wiseman war immer mehr von einem noch radikaleren ultramontanen Flügel dominiert (Edward Manning, William Ward, George Talbot) und verdächtigte zunehmend seine alten deutschen Freunde, v. a. Döllinger, wobei hier dessen Unterstützung des von John Acton herausgegebenen *Rambler*, den er als Konkurrenz empfand, von erheblicher Bedeutung war. Internationalisierung war für diese Kreise immer mehr nur noch als Romanisierung denkbar, wobei aber letztlich auch die intellektuelle Bedürfnislosigkeit des mit anderen Problemen ringenden englischen Katholizismus – so der Vf. – ihren Anteil am nachlassenden Interesse hatte. Umgekehrt interessierte sich Döllinger nunmehr eher für adelige und bürgerlich-gelehrte Kreise, die in der englischen Kirche an den Rand gedrängt wurden. Das deutsche Interesse am englischen Katholizismus war im Spiegel seiner Zeitschriften ohnehin immer geringer gewesen als umgekehrt. Letztlich, so das skeptische Resultat des Autors, waren die Annäherung und die Rezeption zwischen 1830 und 1850 Folge eines Missverständnisses und seien, zumindest was die hohen frühen Erwartungen angeht, weitgehend gescheitert.

Ist dieses Resultat bereits an sich von erheblichem Interesse, so wird die Forschung mitlaufend auch in einigen anderen Bereichen vom Ertrag der Studie profitieren: 1. Sie analysiert die Entwicklung des und die Zugehörigkeit zum sog. „Görres-Kreis" in München, was Eigen- und Fremdzuschreibung angeht, und nimmt diesen nicht einfach als Entität an. 2. Die Döllinger-Forschung wird von der Erschließung zahlreicher archivalischer Quellen und des historischen Hintergrunds von Döllingers Bezugspersonen in England ungemein profitieren. 3. Von größtem Interesse sind auch B.s Beobachtungen zum Verhältnis zwischen Döllinger und Acton. Obwohl Acton Döllingers Schüler war, scheint ihm in Bezug auf dessen Wandel erheblich größere Bedeutung zuzukommen, als meist angenommen wurde. Soziale Stellung, aber auch Intentionen und Methode waren von Beginn an nicht völlig deckungsgleich; Acton scheint aber auch dafür mitverantwortlich zu sein, dass bei Döllingers späteren Englandreisen weniger ein klerikales als ein von der intellektuellen und sozialen Oberschicht geprägtes Besuchsprogramm im Zentrum stand, während die Entfremdung zu Wiseman auch durch die Gründung des *Rambler*, den dieser als Konkurrenz zur *Dublin Review* empfand, induziert wurde. Teilte Döllinger anfangs Wisemans Illusion, die deutsche akademische Theologie könne den englischen Katholizismus wesentlich befruchten, so dann später diejenige Actons, historische Kritik und Gelehrsamkeit könnten dessen Ausrichtung verändern. Noch während des Konzils scheint, so B., Döllinger von kirchenpolitischen Fehleinschätzungen Actons abhängig gewesen zu sein. 4. B. kann aber auch Überlagerungen des kulturellen Gedächtnisses dekonstruieren, das etwa die Vielzahl von intellektuellen Konvertiten allein auf John Henry Newman konzentriert; die Schriften Wisemans wurden im 19. Jh. viel häufiger übersetzt als diejenigen Newmans. Auf der anderen Seite wird jeweils als deutscher Übersetzer englischer Literatur Daniel Bonifaz Haneberg genannt, obwohl anderen, heute weniger bekannten Übersetzern eine ungleich größere Bedeutung zukam.

Das Thema der Studie ist so weit gewählt und die Erarbeitung dazu noch mit mühseligen archivalischen Studien in verstreuten englischen Archiven verbunden, dass absolute Vollständigkeit wohl kein Ziel der Arbeit sein konnte. Von deutscher Seite zeigt die Konzentration auf Döllinger zum einen sicherlich dessen tatsächliche, herausragende Bedeutung. Andererseits wird diese aber doch auch ein Stück weit der Quellenlage und Archivsituation geschuldet sein. Bei der Auswahl der behandelten Personen auf beiden Seiten, beim Aufbau der Arbeit und bei der Entscheidung, die Rezensionen der *Dublin Review*, nicht aber die in deutschen Organen vollständig auszuwerten, wären andere Optionen ebenfalls möglich gewesen.

In einer weiteren Perspektive wird man zu neuen Fragen angeregt, etwa ob der Ultramontanismus mit seiner übernationalen Ausrichtung nach Rom die einzige oder doch die einzig nennenswerte Form theologischer Internationalisierung in der katholischen Kirche gewesen ist, oder ob es etwa auf der anderen Seite (Jansenismus/Spätjansenismus und katholische Aufklärung) bereits Ähnliches gab, ja wie sich die Kontakte innerhalb der *res publica litteraria* in einer *longue durée* nationalisiert oder internationalisiert haben. Auch könnte man fragen, welche Bedeutung ökumenische oder abgrenzend-antiökumenische Intentionen auf eine interkulturelle oder transnationale Ausrichtung hatten und welche Rolle dabei dem Feld der historisch-positiven Theologie als gemeinsamem Bezugspunkt zukommt.

Münster Klaus Unterburger

Eschweiler, Karl: **Die katholische Theologie im Zeitalter des deutschen Idealismus**. Die Bonner theologischen Qualifikationsschriften von 1921/22. Aus dem Nachlass hg. u. mit einer Einleitung versehen v. Thomas Marschler. – Münster: Monsenstein und Vannerdat 2010. 374 S., pb. € 19,50 ISBN: 978–3–86991–180–9

Die einflussreiche Studie Karl Eschweilers (1886–1936), „Die zwei Wege der neueren Theologie" (1926), wurde von seiner Bonner theologischen Promotion bei Arnold Rademacher „Der theologische Rationalismus in der katholischen Kirche von der Aufklärung bis zum Vatikanum" und seiner Habil.schrift „Die Erlebnistheologie Johann Michael Sailers als Grundlegung des theologischen Fideismus in der vorvatikanischen Zeit" grundgelegt; beide Schriften sollten Teilaspekte für eine Geschichte der theologischen Erkenntnislehre bzw. eine Geschichte der Ausbildung der Apologetik/Fundamentaldogmatik als theologischer Disziplin entwickeln. Dieses Gesamtwerk ist nie erschienen und auch in die „Zwei Wege" ist längst nicht der gesamte Ertrag von Promotion und Habil. eingeflossen. Thomas Marschler hat beide Schriften im weitgehend für die Forschung gesperrten Gerhard Fittkau-Nachlass im Münsteraner Ermland-Haus entdeckt und nunmehr der Öffentlichkeit zugänglich gemacht. E. verband breite theologiegeschichtliche Kenntnisse mit einem systematischen Zugriff, durch den es ihm gelang, stringent die wesentlichen theologischen Grundentscheidungen eines Denkers herauszuarbeiten und in eine längere Wirkungsgeschichte einzubetten. Damit kann nicht nur die Genese von E.s systematischen Grundüberzeugungen besser nachvollzogen werden; die Schriften bereichern bei aller Einseitigkeit und allen vorschnellen, breitflächigen Typisierungen, zu denen E. neigte, und bei allem inzwischen breiter gewordenen theologiegeschichtlichen Wissen auch heute noch den Blick auf die Theologiegeschichte des 18. und 19. Jh.s, da sie Zusammenhänge verdeutlichen, die andernorts kaum gesehen werden. Sie verdienen auch dann zur Kenntnis genommen zu werden, wenn man E.s Grundoption, die sich in Objektivitätsemphase, Liberalismuskritik und Ordnungsdenken bald immer mehr Carl Schmitts „Politischer Theologie" und dem III. Reich annähern wird, kritisch gegenübersteht.

Glaube und Vernunft können, so die Grundthese E.s, in Bezug auf den religiösen Akt nebeneinander gestellt, in eins gesetzt oder aufeinander hingeordnet werden (63–67). Die erste These sei „Rationalismus", ihm korrespondiere eine Apologetik mit vernünftig-philosophischen Mitteln, die sich im Vorfeld des Glaubens bewege. Die zweite These sei „Fideismus"; die Verteidigung des Glaubens setzt hier die Glaubenserfahrung bereits voraus, sie ist eine Art Fundamentaldogmatik. Diese beiden Stränge werden in Diss. und Habil. verfolgt. E. selbst möchte dann für den dritten Typus eintreten, für den er sich von der Analyse des „religiösen Aktes" (58–62, 95, 107, 134–138) durch Max Scheler leiten lässt (Vom Ewigen im Menschen, Leipzig 1921; in der bewusstseinskonstitutiven Erfahrung des Heiligen und Göttlichen wird dieses als sich schenkend und offenbarend erfahren) und für den er sich auch auf den Thomismus (51f, 67) beruft, nach dem die Natur dynamisch auf die übernatürliche Gnade als erfüllende Sinndimension hingeordnet sei.

In der Diss. verfolgt E. somit die Entstehung des „theologischen Rationalismus" und damit verbunden der Apologetik als eigenständiger theologischer Disziplin; er will dabei eine These korrigieren, nach der etwa erst der Tübinger Johann Sebastian Drey diese als von der Dogmatik unabhängige begründet habe. Ausgangspunkt ist für E. der Rationalismus der Leibniz-Wolff'schen Schule, der zwar an Gott, Freiheit und Unsterblichkeit festhalte, für den die positive, übernatürliche Offenbarung aber unerkennbar oder belanglos geworden sei oder rationalistisch umgedeutet werde. E. nennt diese Position „Naturalismus". Christian Wolff war im 18. Jh. an den deutschen Universitäten philosophisch dominant geworden; dies war der Boden, auf den sich die katholische Theologie stellen musste, um die Rechtmäßigkeit des Offenbarungsglaubens zu verteidigen. Am wirkmächtigsten hat dies der in Ingolstadt lehrende Jesuit Benedikt Stattler (1728–1797) getan. Die Philosophie hat es nach der Wolff-Schule mit dem Bereich des Allgemeinen, Begrifflichen, den *essentiae* = *possibilia* zu tun; die Möglichkeit eines Begriffs zu klären hieß, die Nichtwidersprüchlichkeit seiner Bestandteile nachzuweisen. Dies gilt auch für die Gottesidee: Ließ sich deren Möglichkeit aufzeigen, war damit auch die Existenz Gottes gegeben. Mit der Möglichkeitsmethode habe Stattler auch erstmals eine *demonstratio evangelica* entwickelt: Erst sollte unter Absehung von der faktischen Existenz die Möglich-

keit a priori einer Offenbarung nachgewiesen werden. Unter Absehen von der Tatsächlichkeit wird sogar die Möglichkeit der *mysteria stricta dicta* a priori bewiesen; Erbsünde sei für Stattler hingegen nur noch die Abschwächung der Vernunft durch eine überwuchernde Sinnlichkeit. Stattler habe in der „zeitwendenden Flut der geistigen Säkularisation" (51) so der Apologetik das Möglichkeit-Notwendigkeit-Wirklichkeit-Schema mitgegeben. Im geistigen Umfeld der Aufklärung sei der Weg Stattlers, den Offenbarungsglauben zu rechtfertigen, beinahe notwendig gewesen; zugleich wurde der Glaube dadurch aber verfremdet. Die von Stattler begründete Tradition besteht somit darin, rein philosophisch a priori die Möglichkeit und Notwendigkeit einer Offenbarung zu begründen. Sie prägte auch die Theologie von Georg Hermes, trotz dessen kritisch-antidogmatistischer Frontstellung in der Erkenntnislehre. Der methodische Zweifel bedeute Wirklichkeitseinklammerung und damit endgültig den Sieg der Möglichkeitsmethode. Das oberste Pflichtgebot der praktischen Vernunft von der reinen Darstellung und Erhaltung der Menschenwürde gebiete uns letztlich die Pflicht, auch die Einsichten anderer und so besonders die sittlich wertvolle christliche Offenbarung anzunehmen. Die Annahme der Offenbarung sei ebenso wie die Annahme der realen Existenz der Außenwelt, die sich uns aufdränge, eben sittlich geboten und damit gerechtfertigt. Der rationalistische Standpunkt prägte dann auch jene Entwürfe, die in Bezug auf den „Deutschen Idealismus" (eines von E.s großflächigen Etiketten, das Gefahr läuft, wesentliche Unterschiede zwischen den einzelnen Denkern zu verkennen) ausgebildet wurden: Anton Günthers philosophische Erfassung der Ebenbildlichkeit des relativen menschlichen Selbstbewusstseins, das sich nur als göttliches Nicht-Ich und triadisches „Contrefait" Gottes erfassen kann; Antonio Rosminis einzig angeborene Idee des Seins als Bedingung der Erkenntnis für jedes Seiende; schließlich Johann Sebastian Drey, der zwar die empirische Religion voraussetzt, aber dann deren Notwendigkeit a priori begreifen will. In all diesen Versuchen sieht E. insofern theologischen Rationalismus, als der Schöpfer zwar jeweils Ermöglichungsgrund des Bewusstseins ist; Theologie ist dann aber zuerst philosophische Entfaltung der Gesetze a priori dieses Selbstbewusstseins. Positive Offenbarung ist lediglich notwendig, um diese natürliche Gottesoffenbarung nach ihrer erbsündlichen Verdunklung wiederherzustellen und zu reinigen bzw. das, was in der ursprünglichen natürlichen Offenbarung des Selbstbewusstseins implizit grundgelegt ist, explizit reflexiv zu entfalten. Geglaubt wird jeweils nur das historische „Dass"; alles „Was" ist philosophisch a priori abzusichern.

Die Habil.schrift E.s entfaltet dazu die Gegenthese einer „Erlebnistheologie" bei Johann Michael Sailer; den systematischen Höhepunkt dieses fideistischen Versuchs der Apologetik, der „den Wesenskern des religiösen Erkenntnisaktes in dem rezeptiven Offenbarungserlebnis erfassen" möchte (136), den E. in der Theologie Johann Evangelist Kuhns sieht (130), behielt er sich einer späteren (nie ausgeführten) Darstellung vor. Dabei war auch Sailer ein Schüler Benedikt Stattlers, der in Ingolstadt als Repetitor ein Kompendium zu dessen Apologetik verfasst hatte, dessen Geist von der „Möglichkeitstheologie" aber niemals ganz in Beschlag genommen worden sei. Den Ursprung von Sailers eigenem Ansatz sieht E. in den in Ingolstadt begonnenen und dann in Dillingen fortgesetzten privaten „praktischen Schriftbetrachtungen" im kleinen Zirkel, die die Hl. Schrift als reine Gegebenheit auf sich (bzw. den „gesunden Menschenverstand") wirken lassen und so den Geist des Göttlichen unmittelbar genießen wollten. Hier liege der Ursprung von Sailers „geistlichem", „lebendigem" Christentum, jenseits des mechanischen und des begrifflich-scholastischen, wobei E. die Verwandtschaft zu ähnlichen Schemen in den *collegia pietatis* des Pietismus betont. Immer wieder berief sich Sailer auf sein Vorbild Fénelon, rezipierte mystische Positionen der Vergangenheit, pflegte aber v. a. enge Kontakte zu den Antirationalisten der Geniezeit, näherhin zu Johann Kaspar Lavater in Zürich und Matthias Claudius; über diese aber eher indirekt zu Johann Gottlieb Herder, Johann Georg Hamann (dem „Ältervater") und Friedrich Heinrich Jacobi. Der eigentliche philosophische Leitstern (184) Sailers gegen den Rationalismus sei dabei Jacobi geworden. Philosophie dürfe primär nicht begrifflich konstruieren, was letztlich nur zu einem letzten *idem est idem* führe, sondern müsse das unmittelbar gegebene Dasein enthüllen, das Leben darstellen. Vernunft komme von Vernehmen. Hinzu kam der starke Hamann-Einfluss: Die zeitgenössische Philosophie trenne künstlich, was Gott vereinigt habe, die Erfahrung des Gegebenen, in dem sich das Göttliche offenbare, was freilich nur jener Mensch erfahren könne, der selbst vom göttlichen Geist ergriffen sei. Apologetisch begründet Sailer somit aus diesem „Quellbezirk" heraus einen „religiösen Antirationalismus". Die Begegnung des Glaubenszweifels musste ihm schon als Professor für Pastoraltheologie ein tiefes Anliegen sein. Hierin bleibt Sailer zutiefst von Stattlers Anliegen geprägt, in einer eigenständigen Disziplin die Wahrheit der Offenbarung für den modernen Menschen zu erweisen; Sailers Adressat war der moderne Mensch der Aufklärungszeit, er öffnete Kollegien für Hörer aller Fakultäten. In den „Grundlehren der Religion" kann Sailers apologetischer Kurs nachverfolgt werden, der ganz in der Nachfolge Jacobis stehe (210) und der Erfahrung auch im religiösen Bereich (Gotteserfahrung im Gewissen) gegenüber dem Begriff die Priorität einräumte. Anders als Jacobi geht Sailer nun den Weg auch zur positiv-historischen Offenbarung: Auch für die Erkenntnis der Evangelien bleibt die Erlebnis- und Logosmystik Sailers Voraussetzung; damit die biblischen Bücher nicht toter Buchstabe bleiben, muss das höchste göttliche Leben, das sich in Jesus offenbart, auf ein göttliches Leben in der Seele treffen. Durch bloße Vernünftelei werde man sonst nie dazu kommen.

In einem Schlusskap. bettet E. die Sailer'sche Theologie in fideistische Ansätze seit dem 17. Jh. ein (eingepflanzte Gottesidee, verbunden mit zunehmendem historischen Sinn in der Frühneuzeit; Einfluss von Schellings „positiver Philosophie"). Die vom Hg. beigegebenen Gutachten Arnold Rademachers, Albert Ehrhards und Heinrich Schrörs erkennen die systematisch-historische Durchdringungskraft E.s an, auch wenn die Bonner Professoren dessen Ansatz nur bedingt teilten und weitere historische Differenzierungen einforderten.

Die Bedeutung von E.s Qualifikationsschriften liegt zum einen in der Tatsache, dass er auf die Bedeutung Stattlers und Sailers für die Entstehung und Begründung des Fachs aufmerksam gemacht und beide als ernsthafte und wirkmächtige Gesprächspartner ins theologiegeschichtliche Bewusstsein gehoben hat; der tiefgehende Einfluss Jacobis auf Sailer ist ja tatsächlich eine von der Forschung bestätigte Tatsache. Darüber hinaus wird deutlich, wie sehr in der Neuzeit die Frage nach Gewissheit im Glauben das Problem der modernen Menschen und der Theologie wurde. Bei aller Plakativität E.s in manchen Thesen ist hier eine lohnende Perspektive auf die Geschichte der Theologie gegeben, unabhängig davon, wie man zu E.s eigenem Lösungsansatz steht.

Münster Klaus Unterburger

Systematische Theologie

Kraschl, Dominikus: **Das prekäre Gott-Welt-Verhältnis**. Studien zur Fundamentaltheologie Peter Knauers. – Regensburg: Friedrich Pustet 2009. 451 S. (ratio fidei: Beiträge zur philosophischen Rechenschaft der Theologie, 39), pb. € 47,00 ISBN: 978–3–7917–2196–5

Die vorliegende Studie versteht sich als Gesamtanalyse des fundamentaltheologischen Werkes Peter Knauers (vgl. v. a. Der Glaube kommt vom Hören. Ökumenische Fundamentaltheologie, 6. neub. u. erw. Aufl. [!], Freiburg u. a. 1991). Knauers fundamentaltheologischer Entwurf beeindruckt nach Dominikus Kraschl durch seine „denkerische Kraft und Originalität" sowie seine „imposante Geschlossenheit" (11). Was die Rezeption von Knauers theologischem Ansatz betrifft, lasse sich beobachten, dass dieser zwar von Autoren wie B. Andrade, H. Döring, G. Gäde, J. Höhn, M. Gerwing oder R. Deinhammer fortgeschrieben und entfaltet wird, eine echte (Grundlagen-)Diskussion bis dato aber (leider!) nie recht in Gang gekommen ist (18f). Dies verwundere angesichts des kaum zu überbietenden Anspruchs dieser Theologie, die für sich reklamiert, zentrale theologische Fragen und Probleme erstmals (!) in einer völlig einwandfreien Weise bearbeitet zu haben. Dazu zählen nicht zuletzt die Möglichkeit der natürlichen Gotteserkenntnis, die Vereinbarkeit der Einzigkeit Gottes mit seiner Dreipersönlichkeit, die Einheit der menschlichen und göttlichen Natur Christi, das Verhältnis von Natur/Freiheit und Gnade und eine Glaubensverantwortung jenseits von Rationalismus und Fideismus (zu den entsprechenden Belegstellen vgl. 21).

Die einzelnen Kap. von K.s Studie arbeiten sich am Leitfaden des Gott-Welt-Verhältnisses an zentralen Themen der Theologie Knauers ab. Sie folgen dabei stets dem Schema „Darstellung" und „Interpretation/Kritik", wobei K. sich nicht auf eine kritische Bestandsaufnahme und Analyse beschränken, sondern auch konstruktive Verbesserungsvorschläge zur Diskussion stellen möchte (20). Im Folgenden sei versucht, (wenigstens) einige wichtige Ergebnisse der inhaltlich überaus reichhaltigen Studie K.s vorzustellen.

Relationale Ontologie als natürliche Glaubensvoraussetzung (vgl. Kap. II, 23–122): Die christliche Botschaft bringt nach Knauer ein eigenes Wirklichkeitsverständnis mit, indem sie die Welt als *creatio ex nihilo* auffasst. Dies besage, dass ohne Gott nichts sein kann, was Knauer wiederum als „restloses Bezogensein auf … / in restloser Verschiedenheit von …" weltlicher Wirklichkeit expliziert (40). Da die Geschöpflichkeit der Welt nach Knauer nicht geglaubt werden kann (in diesem Fall müsste sie als Selbstmitteilung Gottes verständlich sein), nimmt er mit dem I. Vatikanum an, dass die Geschöpflichkeit der Welt, wenigstens im Prinzip, mit dem natürlichen Licht der Vernunft erkennbar sein müsste (36f). Er versucht infolge aufzuweisen, dass einige Sachverhalte, in denen alle weltliche Wirklichkeit übereinkommt (insbes. ihre Endlichkeit, ihre Veränderlichkeit und ihre Kontingenz) sich nur dann widerspruchsfrei beschreiben lassen, wenn weltliche Wirklichkeiten zugleich als „restlos bezogen auf … / restlos verschieden von …" begriffen werden (48–59). Im Rahmen der kritischen Auseinandersetzung prüft K. unterschiedliche Einwände, die im Laufe der letzten Jahrzehnte gegenüber Knauers relationaler Ontologie vorgebracht wurden (z. B. von G. Beestermöller, W. Kern, W. Molinski, R. Schwager, K. v. Stosch und P. Weß). K. gelangt dabei zu dem Ergebnis, dass diese allesamt nicht durchschlagen. In kritischer Perspektive merkt er an, dass sich Pluralität und Inter-Relationalität vor dem Hintergrund der relationalen Ontologie letztlich nur als Ausdruck der Endlichkeit und damit als Seinsmangel begreiflich machen lassen, was u. a. Anschlussprobleme für die Erläuterung der Trinitätslehre nach sich ziehe (114–121).

Das trinitarisch-christologisch-pneumatologische Gottesverständnis als übernatürliche Glaubensvoraussetzung (vgl. Kap. III + IV, 123–196): Nach

Knauer ist die absolute Abhängigkeit der Welt von Gott – darin folgt er Thomas und der (neu-)scholastischen Tradition – als einseitiges Bezogensein zu explizieren. Die Tradition habe sich allerdings nie die Frage gestellt, wie eine Offenbarung Gottes überhaupt noch möglich sei, wenn ein reales Bezogensein Gottes auf die Welt nicht als problemlos möglich erachtet werden könne. Auf diese in der Theologie weithin verdrängte Problematik, die Knauer geradezu als Verstehensvoraussetzung der christlichen Botschaft begreift, vermag seines Erachtens erst ihr trinitarisch-christologisch-pneumatologisches Gottesverständnis zu antworten. Gottes Bezogensein auf die Welt sei nämlich primär ein Bezogensein Gottes auf Gott, d.h. des Vaters auf den Sohn im Heiligen Geist, in das die Welt als sekundärer Terminus (=Woraufhin) aufgenommen ist (130–133). Die Problematik dieser (wie K. zeigt, ansatzweise schon bei Thomas vorfindlichen) Denkfigur besteht allerdings darin, dass sie Knauers Relationsbegriff unterläuft: Die Relation wird nach Knauer nämlich durch ihr Woraufhin konstituiert; ohne ein Woraufhin gebe es keine Relation (was prima facie plausibel erscheint). Im Fall der Relation Gottes auf die Welt behauptet Knauer nun aber, dass die Relation *nicht* durch die Welt als Woraufhin, sondern durch Gott als Woraufhin konstituiert werde. Die Relation Gottes auf die Welt ist demzufolge mit einer innergöttlichen (Selbst-)Beziehung realidentisch. Dieser Gedanke ist für K. jedenfalls nicht problemlos nachvollziehbar. Abgesehen davon werde auf diese Weise eine Relation behauptet, die mit Knauers zuvor eingeführtem Relationsbegriff nicht ohne Weiteres vereinbar ist bzw. diesen bis zur Unkenntlichkeit erweitere (180–196).

Gottes Wirken in Welt und Geschichte (vgl. Kap. VII, 244–306): Die Frage, wie man verantwortet von einem Handeln bzw. Wirken Gottes in Welt und Geschichte sprechen könnte, gehört aus K.s Sicht zu den dringlichsten und zugleich schwierigsten der heutigen Theologie (244f). Nach einer Kritik der innerhalb der deutschsprachigen Theologie seit Rahner und Weissmahr verbreiteten Auffassung, dass Gott ausschließlich durch Zweitursachen in der Welt wirke (245–259), setzt sich K. mit vier Einwänden auseinander, die Knauer gegenüber der Möglichkeit eines partikulären göttlichen Handelns vorbringt. K. argumentiert ausführlich dafür, dass weder (1) die restlose und einseitige Abhängigkeit der Welt von Gott, noch (2) die anzuerkennende Eigengesetzlichkeit weltlicher Wirklichkeiten, noch (3) die Lehre Chalzedons, der zufolge die göttliche und die menschliche Natur Christi nicht nur unvermischt und ungetrennt, sondern auch *unverändert* zusammen bestehen, noch (4) der Sachverhalt, dass Gottes geschichtliche Selbstmitteilung letztlich nicht gewusst, sondern nur auf Gottes Wort hin geglaubt werden kann, durchschlagende Argumente gegen die Annahme eines partikulären Handelns Gottes in Welt und Geschichte sind (268–291). Im Folgenden zeigt K. im Anschluss an H. C. Schmidbaur und K. v. Stosch auf, dass Thomas von Aquin das Problem des Wirkens Gottes nach außen ganz ähnlich zu lösen scheint wie Knauer das Problem der Relationen Gottes nach außen: Thomas versteht Inkarnation und Geistsendung, aber auch Gottes Schöpfungs- und Erlösungshandeln als Verlängerung der innergöttlichen Hervorgänge von Sohn und Geist ins Endliche und Zeitliche. Gottes Wirken *ad intra* und *ad extra* entsprechen so gesehen nicht zwei getrennte Akte; vielmehr ist der Akt, mit dem Gott die Welt schafft und erlöst, nur die kontingente Verlängerung des ewigen innertrinitarischen Aktes, mit dem der Vater den Sohn im Heiligen Geist liebt (287–306).

Natur und Gnade (vgl. Kap. XIII, 307–340): Knauers Offenbarungstheologie betont die strikte Verborgenheit unseres In-Christus-Geschaffenseins und damit des Gnadenstandes. Dieser sei nicht an der Welt ablesbar, sondern werde erst durch die Verkündigung der christlichen Botschaft offenbar. In diesem Zusammenhang bezichtigt Knauer Rahner, Natur und Gnade tendenziell zu vermischen, da dieser verkenne, dass das „übernatürliche Existenzial", welches Knauer mit dem In-Christus-Geschaffensein gleichsetzt, nicht – auch nicht unthematisch – erfahren werden könne. Vielmehr werde Gottes gnädige Zuwendung allein durch das Wort allein für den Glauben offenbar (vgl. 324–330). K. teilt grundsätzlich Knauers Auffassung einer strengen Korrelation von Gott, Wort und Glaube. Er kritisiert aber, dass Knauers Argumentation trotz gegenteiliger Beteuerungen ein unnötig verengter Wortbegriff zugrunde liege. Damit kappe Knauer letztlich den Anknüpfungspunkt der christlichen Botschaft im Menschen und seiner Erfahrung. Eine wie auch immer geartete unthematische Erfahrung der Gnade sei unerlässlich, weil es ohne eine solche Gnadenerfahrung auch keinen anonymen Glauben geben könnte, welcher auch nach Knauer eine unerlässliche Voraussetzung dafür darstellt, die im Wort Gottes zugesagte Gnade als solche erfassen und annehmen zu können.

Das Problem der Glaubensverantwortung (vgl. Kap. IX, 341–416): Knauers Modell der Glaubensverantwortung beanspruche aufzuweisen, dass jede Stellungnahme gegenüber der christlichen Verkündigung, die vom Glauben verschieden ist – sei sie nun bejahend, unentschieden oder ablehnend – willkürlich und insofern unvernünftig bleibt. Die menschliche Vernunft könne nämlich über etwas, was ihr zum einen nicht widerspricht und zum anderen „nachweislich" nicht unter ihren Kompetenzbereich fällt, berechtigterweise nicht urteilen (341–350). K.s ausführliche Analyse von Knauers Modell der Glaubensverantwortung gelangt zu dem Ergebnis, dass Knauers Verhältnisbestimmung von Vernunft (als dem, was man wissen kann) und Glaube (als dem, was nur geglaubt werden kann) Züge einer Immunisierungsstrategie aufweist. Sie setze nämlich voraus, dass auch die Enthaltung gegenüber einer Botschaft, die ihrem Anspruch nach *nur* geglaubt werden kann, begründungspflichtig sei (und zwar zusätzlich zur Einsicht in die Nichterkennbarkeit ihrer Wahrheit oder Falschheit mithilfe der Vernunft). Diese sozusagen zugunsten des Glaubens erfolgende Verteilung der Begründungspflicht sei aber anfechtbar, da sie auf eine *petitio principii* hinauslaufe. Aus K.s. Sicht könne die Glaubenserkenntnis zwar nicht auf Vernunfterkenntnis im üblichen Sinn zurückgeführt werden. Sie stelle jedoch eine Erkenntnisform dar, die ihre eigenen Rationalitätsstandards mitbringe und sich strukturell mit anderen Erkenntnisformen vergleichen lasse. Er unternimmt daher den Versucht, Knauers Modell der Glaubensverantwortung zu validieren, indem er – an Einsichten der analytischen Religionsphilosophie anknüpfend – den zunächst anonymen, dann aber auch begrifflich explizierten Glauben als interpersonal vermitteltes Grundvertrauen und so als wirklichkeitserschließende Grunderfahrung erläutert, deren Verlässlichkeit sich analog zu anderen Grunderfahrungen, die sich ebenfalls weder auf empirische noch auf begriffliche Erkenntnis zurückführen lassen – wie Wert- oder Sollenserfahrungen – rechtfertigen lässt (373–420).

K.s Studie zeichnet sich durch ihr hohes Argumentationsniveau und ihre gute Verständlichkeit aus. Seine ebenso sorgfältigen wie scharfsichtigen Analysen des schon für sich genommen anspruchsvollen und herausfordernden Denkens Knauers machen die Lektüre des Buches zu einem theologischen Lesevergnügen. K. ist es mit dieser Studie nicht nur gelungen, eine Reihe von neuralgischen Punkten der theologischen Theoriebildung Knauers zu benennen und zu analysieren; er skizziert darüber hinaus etliche diskussionswürdige Denkalternativen und Verbesserungsvorschläge (so etwa seine Überlegungen zu einer trinitarischen Theorie des Handelns Gottes oder zur Glaubensverantwortung). Kritisch ist anzumerken, dass K. nicht immer klar macht, von welchem theologischen Standpunkt her er argumentiert. Sein Verhältnis zur Theologie Knauers scheint letztlich ambivalent zu bleiben, wobei sich seine mehrfach bekundete aufrichtige Wertschätzung der Theologie Knauers mit einer ebenso kritischen Distanz gegenüber derselben verbindet (vgl. 22; die Wahl des Buchtitels „Das prekäre Gott-Welt-Verhältnis", welche K. leider an keiner Stelle näher erläutert, deutet darauf hin, dass er den eingangs erwähnten hohen Anspruch der Theologie Knauers nicht eingelöst sieht). K.s Hoffnung, dass seine Studie einen Beitrag leistet, die Diskussion der Theologie Peter Knauers neu anzuregen und zu beleben, kann sich die Rez.in nur anschließen. Mit seiner insgesamt eindrucksvollen Studie hat K. in jedem Fall einen Grundstein gelegt, an dem die künftige Diskussion nicht vorbeikommt.

Linz Hilde Buschmann

Neri, Marcello: **Gesù**. Affetti e corporeità di Dio. Il cuore e la fede. Prefazione di Klaus Müller. – Assisi: Cittadella Editrice 2007. 187 S., kt € 16,50 ISBN: 978–88–308–0905–5

Das zu besprechende Buch des in Freiburg i. Br. (bei Hansjürgen Verweyen) promovierten[1] italienischen systematischen Theologen Marcello Neri sucht, wie der Titel bereits deutlich werden lässt, nach einem affektiv-leiblichen Zugang zum Glauben Jesu Christi, wobei es an der Herz-Jesu-Frömmigkeit als einer Art „Schlüssel" zur Gesamtthematik dieser Arbeit anknüpfen will. Auch jetzt noch, einige Jahre nach seinem Erscheinen, muss das Buch als außerordentlich besprechenswert gelten, da der philosophische Diskurs über eine solche (affektiv-leibliche) erste Gegebenheit von Wirklichkeit – mit diesen Philosophien strebt der Autor einen theologischen Dialog an – hierzulande noch in vollem Gange ist (oder jetzt sogar erst wirklich beginnt).[2] Keinesfalls kann und will N.s traditionell phänomenologische wie hermeneutische Perspektive alle Aspekte dieses Diskurses aufgreifen. N. wünscht sich vielmehr – ausdrücklich einräumend, dass dieses komplexe Thema die Kräfte eines einzelnen Theologen übersteigt – zumindest doch „eine kritische Debatte und eine offene Diskussion" (13) über die von ihm vorgestellten Ansätze.

Im ersten Kap. des Buches (21–38) markiert schon der Titel, dass das von N. Angezeigte den Anspruch einer wieder aufgefundenen „ursprünglichen Lehre" des Christentums erhebt. Wenn in diesem Zusammenhang von der Herz-Jesu-Frömmigkeit die Rede ist, dann versteht der Autor (bezeichnenderweise ein Ordensangehöriger der Herz-Jesu-Priester, SCJ) sie nicht bloß als eine eigentlich im Mittelalter aufgekommene und erst in jüngerer Zeit vom röm.-kath. Lehramt in ihren „authentischen Zügen" als „offizielle Lehre der Kirche" (vgl. 21ff) bestätigte Theologie eines Kultes, sondern begreift sie als Paradigma einer christlich-theologisch grundsätzlicher kaum zu denkenden „Inkarnation" und „Investition" der Gabe des göttlichen Wortes. Nur einer „Phänomenologie" der Leiblichkeit und der „christologischen Ordnung der Affekte" traut N. eine Einsicht in jene Haltung zu, „welche die Existenz Jesu strukturiert als die Wirklichkeit seiner Identifikation mit dem Logos" (36).

[1] Mit der Arbeit: La testimonianza in Hans Urs von Balthsar. Evento originario di Dio e meditazione storica della fede. Bologna: Edizioni Dehoniane 2001.

[2] Ein Hinweis darauf mag der vor wenigen Monaten erschienene Überblick von Hans-Dieter Gondek und Lászlo Tengelyi: „Neue Phänomenologie in Frankreich" (Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2011) sein. Darin werden die wichtigsten und in Deutschland z.T. noch zu wenig bekannten phänomenologisch inspirierten Positionen vorgestellt, denen Dominique Janicaud 1991 eine „theologische Kehre" attestiert hatte (in: Le tournant théologique de la phénoménologie française. Paris: L'Eclat 1991).

Auf dieser Linie bewegt er sich im zweiten Kap. (39–69) weiter und spricht über das „Wissen" und die Unterscheidungsmöglichkeiten des Herzens als den „symbolischen" Ort einer affektiv-leiblichen Phänomenalisierung. Ohne das „Wissen des Herzens" gegen das, was wir heute Rationalität nennen, ausspielen zu wollen – das betont der Autor in seinem Buch mehrfach –, übt er hier doch in theologischer Perspektive Kritik an jenem im modernen, technischen Zeitalter stark aufgekommenen objektivistischen Reduktionismus. Demgegenüber sieht man sich zunächst geradezu gezwungen, überhaupt die „Legitimität" jenes anderen Wissens einzufordern. Phänomenologisch genau genommen aber ist ohne solche lebendige Erkenntnis im Herzen keine Objektivität (die ja nicht losgelöst von einem konkreten Erleben bestehen kann) denkbar (vgl. hierzu bes. 69).

Das dritte Kap. „Der Logos und sein Symbol" (71–16) referiert zunächst die auf N.s Thematik bezogenen Theologien Karl Rahners und Hans Urs von Balthasars (bewusst nicht, indem er in diesem Rahmen die ihm wohlbekannten Kontroversen zwischen beiden aufarbeitet). Schließlich befragt er die jüngeren philosophischen Traditionen, beginnend mit dem Hermeneutiker Luigi Pareyson, der ihm die Weite sprachlich-leiblicher Symbolik von Offenbarung eröffnet. Letztlich ist es in diesem Sinne der Übergang zu einem Gewisswerden der „leiblichen Geste", welche die „originäre poetische Qualität" des offenbarenden „Logos" wiedergewinnt (88).

Eine zwar durch die Bezugnahme auf Maurice Merleau-Pontys Phänomenologie der Leiblichkeit eingeleitete, aber doch in dieser Konsequenz kaum zu erwartende Einlassung begegnet dem Leser indessen unter dem Titel „Toucher" im vierten Kap. (107–131). Dreh- und Angelpunkt ist hier nämlich eine positive Aufnahme von Jean-Luc Nancys Gedanken zur „Berührung".[3] Nancys dekonstruktivistische (in diesem Punkt klar in der Derrida'schen Spur bleibende[4]) Auffassung dessen, was in der Berührung geschieht, als einen niemals irgendeinen Lebenssinn offenbarenden „Aufschub", liest N. offenkundig so, dass diese Unberührbarkeit des Berührten (bzw. dessen, den zu berühren man begehrt) eine Rückwendung zum „Glauben" und näherhin zu einer selbstaffektiven Vermittlung des „Geistes" verlangt.

Letzteren pneumatologischen Aspekt vertieft der Autor in einem abschließenden Kap. „Das Herz und der Geist" (133–173), das von den zuvor ausgeführten Grundgedanken her nun bspw. auch Fragen der Gnaden- und Sakramententheologie angeht.

Auch wenn N., wie gesagt, mit diesem kleinen Buch keine vollständige Darstellung philosophisch-phänomenologischer Diskussionen vorlegen möchte, muss man ihm doch die Frage stellen, ob es im Sinne der „Offenheit" der von ihm angeregten Diskussion nicht angemessener gewesen wäre, einige der Hauptvertreter des Denkens einer radikal affektuierten Leiblichkeit von Offenbarung, so wie er sie vorschlägt, in diesem Zusammenhang auch zu nennen – ich denke z. B. an Michel Henry. Diese Kritik gilt umso mehr, als insbes. im italienischen Sprachraum zum Zeitpunkt der Abfassung der Arbeit einige diesbezüglich kritische Gesamtdarstellungen greifbar waren.[5]

Auch die Einlassungen zu Nancy müssen in diesem Kontext zumindest als problematisch gelten. Dem Rez. wird nicht deutlich, wie N. im Anschluss an die seiner Meinung nach „instruktiven" und „überzeugenden" Zitate des Dekonstruktivisten übergangslos mit seiner affektiv-leiblichen Theologie des „Heiligen Herzens" fortfahren kann, ohne zu sehen, dass der von ihm ausführlich rezipierte Text die eigenen Annahmen radikal negiert, indem er die mit dem „Herz" angezeigte grundgebende innere Sinnbildung als solche ausschließt zugunsten der Prinzipialisierung uneinholbarer Differenzerfahrungen (wofür Derrida ja bekanntlich das Wort „différance"/„Differänz" einführte).[6]

Dennoch bleibt als N.s Verdienst festzuhalten, dass er Affektivität und Leiblichkeit als Ursprungsformen christlicher Gotteserfahrung in dieser Arbeit so entschieden betont hat und dass er mit der Herz-Jesu-Frömmigkeit auf einen Bezugspunkt in der christlich-aszetischen Tradition aufmerksam gemacht hat, den bisher – soweit ich sehe – noch keiner der entsprechenden Philosophen (und auch keiner der hierzulande noch wenigen mit dieser Diskussion befassten Theologen) beachtet hat.

Aachen Marco A. Sorace

[3] In den Zitaten „ausschließlich" nach Nancys kleinem Bändchen „Noli me tangere" (Essai sur la levée du corps, Paris: Bayard 2003; dt.: Berlin /Zürich: diaphanes 2008).

[4] Vgl. dazu auch die ausführliche Erwiderung Jacques Derridas „Le toucher, Jean-Luc Nancy" (Paris: Galilée 2000).

[5] Vgl. z. B. Carla Canullo, La fenomenologia rovesciata. Percorsi tentati in Jean-Luc Marion, Michel Henry e Jean-Luis Chrétien. Torino: Rosenberg & Sellier 2004.

[6] Besonders deutlich wurde unlängst durch Rolf Kühn dargelegt, dass die angebliche „‚Fraktur' als leiblich ästhetisches Gesetz" in einem offenen Widerspruch zu allen Auffassungen von Leben (und somit auch zum Christentum) steht, die in der Gebung des Lebens etwas über alle in der Welt scheinbaren Frakturen hinaus Verbindliches erkennen (vgl. detaillierter in: Ders., Praxis der Phänomenologie. Einübung ins Unvordenkliche. Freiburg/München: Alber 2009, 297–320).

Reglitz, Astrid: **Erklären und Deuten**. Glaubenspraxis in diskursanalytischer und systematisch-theologischer Perspektive. – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2011. 415 S. (Theologie – Kultur – Hermeneutik, 12), kt € 38,00 ISBN: 3–374–02860–3

Die im Jahr 2010 von der Ev.-Theol. Fak. in Münster als Diss. im Fach Systematische Theologie angenommene Arbeit hat den Praxisbezug des christlichen Glaubens zum Gegenstand und versteht sich als „ethische Untersuchung" (23). Dabei verfolgt die Arbeit – über Aufbau und Zielsetzung orientiert *Kap. I* (13–24) – ein doppeltes Anliegen.

Ein erster, zwei Diskursen gewidmeter Teil (Kap. III/IV) untersucht die Debatte um religiöse Volkskunde um 1900 sowie – als deren Wiederaufnahme – die Auseinandersetzung um ‚gelebte Religion', ‚Spiritualität' und ‚Frömmigkeit' seit 1978. Der zweite Teil (Kap. VI/VII) widmet sich dem Begriff der Säkularisierung und erarbeitet unter Rekurs auf Überlegungen des ersten Teils „die Skizze einer ‚integralen theologischen Theorie von Glaubenspraxis'" (24). Beide Teile der Arbeit werden allerdings nicht nur inhaltlich, sondern auch methodisch differenziert: Der erste Teil soll „Theorien von Glaubenspraxis" *erklären* (23), der zweite Teil „Glaubenspraxis" *deuten* (24) – so versteht sich der Titel der Arbeit.

Eine Erläuterung der Methode des ersten Teils, einer „wissenssoziologisch profilierten Diskursanalyse im Anschluß an Michel Foucault" (25), bietet das *II. Kap.* (25–66). Hier grenzt sich die Vf.in von „klassischen theologischen" Verfahren ab, Texte „im Rahmen einer (autorenbezogenen) Theorieanalyse" zu untersuchen oder eine „ideengeschichtliche und werksbezogene Kontextualisierung" vorzunehmen. Demgegenüber bestehe die Pointe einer „ideologiekritischen Theologie- und Theoriegeschichtsschreibung" darin, Theologie „nicht über Theologie, sondern ihre gesellschaftlichen Zusammenhänge" zu erschließen (22).

Das dem ersten Diskurs um religiöse Volkskunde gewidmete *Kap. III.* (67–157) untersucht in drei Teilen zunächst Beiträge von Paul Drews, der „als systematisierender Denker, wissenschaftspolitischer Vorreiter und Praktiker der religiösen Volkskunde zu gelten hat" (80), sodann die Rubrik ‚Christliche Volkskunde' in der ‚Monatsschrift für die kirchliche Praxis' und schließlich Positionen im Kontext des ‚Evangelisch-Sozialen Kongresses'. Eine Übereinstimmung aller dieser Diskursbeiträge besteht für die Vf.in darin, einer modernitätsspezifischen „Krise des religiösen Lebens, die in erster Linie als eine Krise der kirchlichen Religion gedeutet wurde" (287), zu begegnen.

Das dem zeitgenössischen „Diskursraum: ‚gelebte Religion', ‚Spiritualität', ‚Frömmigkeit'" gewidmete *Kap. IV* (159–282) nimmt seinen Ausgang vom diskursiven „Initialereignis" (166) eines Tagungsbandes zum Thema ‚Gelebte Religion' aus dem Jahr 1978 (Rössler/Hanselmann) und stellt anschließend zum einen Stationen der weiteren Debatte um diesen Begriff dar (Failing/Heimbrock; Steck; Gräb; Pfleiderer/Grözinger), zum anderen die als „Gegenspieler" und „Alternativdiskurse" (9) eingestuften Debatten um ‚Frömmigkeit' und ‚Spiritualität'. Der Schlüsselbegriff der „gelebten Religion" („ein Deutungsmuster für die unsichtbar gewordene, weil sich im Pluralen und Individuellen verflüchtigende Glaubenspraxis" [287]) gilt der Vf.in dabei als ambivalent: Er mag die kulturwissenschaftliche Anschlussfähigkeit der Theologie stärken, als „omnipotentes Deutungsmuster für religiöse Erscheinungen in der Gesellschaft" (290) berücksichtige er die „sichtbare Religion" (287) des kirchlich-gemeindlichen Lebens jedoch nur mangelhaft.

Das *V. Kap.* (283–292) bietet eine Zusammenfassung des ersten Teils und stellt – als Scharnier zum zweiten Teil – „Säkularisierung" als das „gemeinsame Bezugsproblem" (283) der bisher referierten Debatten heraus. Die zentrale These lautet: „Glaubenspraxis wird […] thematisch, weil mit ihr das Problem der ‚Säkularisierung' bearbeitet wird" (288). Anders gesagt: „Die Thematisierung von Glaubenspraxis wird theologisch virulent, wenn ihr Vorhandensein in Frage gestellt ist, also ein Schwund an Glaubenspraxis wahrgenommen wird." (333)

Zur Klärung des Säkularisierungsbegriffs in *Kap. VI.* (293–337) wird nicht an dessen – am Beispiel Gogartens diskutierte – ‚ideenpolitisch'(-theologische) Rezeption, sondern an die ‚deskriptive', religionssoziologische Debatte angeschlossen. Nach einem Überblick über konfligierende Positionen der Religionssoziologie sieht die Vf.in im ‚Strukturmodell von Religiosität' des Frankfurter Soziologen Ulrich Oevermann – wonach sich „Religiosität *notwendig* aus der strukturellen Beschaffenheit von Lebenspraxis ergibt" und es „keine nicht-religiösen Lebenspraktiken gibt" (323) – die ‚Überwindung des religionssoziologischen Streites' (316). Dieses Modell spielt denn auch eine wichtige Rolle im nächsten Kap., das Probleme der drei Diskursfelder um gelebte Religion, Spiritualität und Frömmigkeit zu ‚überwinden' verspricht (vgl. 282).

Kap. VII (339–381) will das als „latente[s] Bezugsproblem" der beiden Diskursfelder reklamierte Thema Säkularisierung „zu einem expliziten Reflexionselement der theologischen Theorie von Glaubenspraxis" (349, vgl. 294) erheben und so eine „neue theologische Perspektive auf die Themen Moderne und Säkularisierung" (337) gewinnen. Zunächst werden methodologische Überlegungen angestellt, wonach jetzt von der „Metaebene" der Diskursanalyse „wieder zum Phänomen der Glaubenspraxis" (343) zurückzukehren und das diskursanalytische ‚Erklären' mit theologischem ‚Deuten' zu verbinden sei. Theologie müsse „als normative Wissenschaft die Frage stellen, was denn nun in evangelischer Sicht als Glaubenspraxis zu gelten hat" (340), bzw. „angesichts der ihr eigenen Frage nach der Wahrheit des christlichen Glaubens" einen „verbindlichen Maßstab" von Glaubenspraxis bestimmen (341). Inhaltlich schließt die

Vf.in an die von Oevermann übernommene These einer den Menschen grundsätzlich charakterisierenden ‚Krise' an, die sie rechtfertigungstheologisch wendet, um Glaubenspraxis in den Perspektiven der Fundamentaltheologie, Dogmatik, Ethik und Praktischen Theologie abschließend zu reflektieren.

Das *VIII. Kap.* (383–387) wiederholt den Gesamtertrag und weist erneut auf Deutungsinteressen und Redeformen beider im ersten Teil untersuchten Diskurse hin. Diese „Machtfelder" seien im Sinne einer „nach den Entstehungsbedingungen des eigenen Wissens" fragenden *„kulturwissenschaftlichen Theologie"* (384) stets kritisch zu reflektieren.

Insgesamt betrachtet bleibt in methodischer Hinsicht fraglich, ob Differenzierung und Zuordnung des ‚Diskurses über Glaubenspraxis' und des ‚Phänomens' der Glaubenspraxis (vgl. 50, 340–344), ob die Verhältnisbestimmung der vermeintlich ideologiekritischen Diskursanalyse und des normativ bestimmten Theologiebegriffs, ob mithin die Relation der beiden Teile der Arbeit gelungen ist. Der inhaltliche Ertrag der Arbeit jedenfalls befriedigt nur bedingt. War im ersten Teil eine den historischen Debatten angemessene Rekonstruktion gar nicht intendiert, so kommt auch der zweite Teil (einerseits nur als ‚Skizze', andererseits als ‚Überwindung' von Problemen der Diskurse verstanden) über die Erwähnung theologischer Begriffe (vgl. 354) sowie die Andeutung theologischer Argumentation (vgl. 356) nicht viel hinaus. Der Verzicht auf eine historische Kontextualisierung sowie die mangelnde Sorgfalt gegenüber Begriffen, Thesen und Gedanken schlägt in beiden Teilen leider negativ durch.

Positiv bleibt festzuhalten, dass die Arbeit einen wichtigen Teil der Theoriegeschichte zum Phänomen der ‚Glaubenspraxis' ins Zentrum rückt, und zwar in der prinzipiell vielversprechenden Zuordnung von ethischer und praktisch-theologischer Perspektive. Dies gilt v.a. im Blick auf die noch unausgeschöpfte Phase um 1900. Die von der Vf.in gebotenen, sicher weithin unbekannten Quellenbelege aus diesem Zeitraum sind die schönste Einladung dazu, sich dieser Zeit zu widmen.

München Johannes Greifenstein

Miggelbrink, Ralf: **50 Jahre nach dem Konzil**. Die Zukunft der katholischen Kirche. – Paderborn: Ferdinand Schöningh 2012. 220 S., pb. € 24,90 ISBN: 978–3–506–77215–2

Das Ringen um die angemessene Gestalt des Katholizismus scheint 50 Jahre nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil in eine neue Entscheidungsphase einzutreten. Die theologischen Unterschiede zwischen den Traditionalisten und denjenigen, die sich auf die Texte des Konzils und ihren Geist beziehen, werden offen behandelt, immer häufiger auch mit Qualifizierungen unter der Gürtellinie. Ralf Miggelbrink bezieht in seiner Studie klar Position für das Konzil, ohne jedoch die Schwächen in der Umsetzung aus dem Blick zu verlieren. Seine Überlegungen stellt er in den Kontext gegenwärtiger kirchlicher und theologischer Strömungen, erklärt sie aus den Konzilsdokumenten und verortet sie in der biblischen und theologiegeschichtlichen Tradition.

Dabei geht der Vf. in neun Schritten vor. Ausgangspunkt ist für M. die viel beschworene Kirchenkrise, deren polarisierende Wirkung in zerstörerischen Sprachspielen zwischen „Selbstbestätigung und Fremdabstoßung" (21) changiere. Dem setzt er das geschichtliche Denken des Christentums sowie die Zuversicht des Konzilspapstes Johannes XXIII. entgegen. Die Grundeinsicht der großen Konzilsdokumente beziehe sich auf das universale Heil der Menschen, für das die Kirche als „Gemeinschaft der Heilsgegenwart" (42) trotz ihres historischen Versagens mitverantwortlich sei. Die Kirche als „Zeichen und Werkzeug" göttlicher Gegenwart in der Welt ist nach M. wesentlich funktional bestimmt, ihr Dienst an der Welt christologisch motiviert. Der Glaube der Kirche steht wesentlich unter dem Anspruch der Vernunft und muss sich an den rationalen Erkenntnisprinzipien der Moderne und der Würde der menschlichen Person orientieren. Im Horizont des Pluralismus gilt für die Kirche der Dialog als zentrales Programm, um sich immer wieder über „Kurzformeln des Glaubens" verständigen zu können. M. unterscheidet klar zwischen Tradition und Traditionalismus; er konkretisiert die gelebte und lebendige Tradition der Kirche an der Liturgie und der Hierarchie der Wahrheiten mit dem Ostergeheimnis als ihrem Zentrum. Im Blick auf die Tradition präzisiert der Vf. die Spannungen in der Kirchenkonstitution und der Amtstheologie (Bischof, synodale Prozesse, Diakonat). Er fordert ein Überdenken der Verbindung zwischen Vorsteher der Eucharistiefeier und Gemeindeleitung sowie der Zugangsvoraussetzungen zum geistlichen Dienstamt. So wie die Kirche der „Überlieferung des menschgewordenen Gottes" (89) dienen muss, so auch den „Menschen der Gegenwart" (120). M. macht den Aggiornamento-Begriff Johannes' XXIII. stark und setzt ihn in Beziehung zu Fortschrittsoptimismus auf der einen und präsentischer Eschatologie auf der anderen Seite – „Gaudium et spes" ist ihm dabei der Maßstab. Er fordert eine Theologie ein, die sich dem innerkirchlichen Pluralismus verpflichtet weiß und deren biblische Orientierung Freiheitsräume eröffnet. Der Auftrag der Kirche zum Dialog erstreckt sich auf alle Menschen, von den Verpflichtungen aus den jüdischen Wurzeln des Christentums über die Ökumene bis zu den anderen Religionen. Hier kritisiert M. die unterschiedlichen Auslegungen des Begriffs der Einheit mit Papst und Weltepiskopat; er sieht das „Skandalon des katholischen Universalitätsanspruches" (162) und fordert, „Freiräume vielgestaltiger Erfahrung christlichen Lebens zu garantieren" (169). Individualität und Freiheit, so der Vf., gehören wesentlicher zur Kirche als Institution und System, denn „Kirche kann nur von der Gotteswirklichkeit her angemessen gedacht werden" (174). So ist der letzte Teil der Überlegungen M.s ein Plädoyer für eine Theologie der Freiheit, die sich in der Dynamik neuer Vergemeinschaftungsformen ebenso konkretisiert wie in der Religions- und innerkirchlichen Freiheit. Auf diese Weise wird nach M.s Argumentation Kirche zur Kirche Gottes, deren Zukunft in einer aus göttlicher Transzendenz gespeisten Sendung in der Kraft des Geistes besteht. „Die Offenheit für die Zukunft als Gottes Zukunft für die Welt wiederzugewinnen, erscheint als die geistliche Chance und Aufgabe ein halbes Jahrhundert nach dem Konzil." (218)

M. hat ein engagiertes Plädoyer für das Zweite Vatikanische Konzil vorgelegt. Dieses Konzil sieht er zu Recht in einer schöpferischen Treue zur kirchlichen Tradition, in seiner Dynamik aber, um mit dem Wiener Weihbischof Krätzl zu sprechen, „im Sprung gehemmt". Die nachkonziliaren Entwicklungen kritisiert der Vf., wenn sie Buchstaben und Geist des Konzils widersprechen. M.s Studie ist eine Ermutigung für alle, die an eine Zukunft der konziliaren Kirche glauben.

Vallendar Joachim Schmiedl

Movement or Moment? Assessing Liberation Theology Forty Years After Medellín, hg. v. Patrick Claffey / Joe Egan. – Oxford u.a.: Peter Lang 2009. (VIII) 268 S. (Studies in Theology, Society, and Culture, 1), pb € 39,30 ISBN: 978–3–03911–991–2

1968 machte sich im kolumbianischen Medellín die II. Generalversammlung der Bischöfe Lateinamerikas daran, die Situation der katholischen Kirche des Kontinents im Lichte des II. Vatikanischen Konzils zu deuten – und wurde dabei zu einem der wichtigsten Gründungsereignisse der Theologie der Befreiung. Anlässlich des vierzigsten Jahrestages von Medellín fand im Oktober 2008 am Milltown Institute in Dublin eine Konferenz statt, aus der der vorliegende Band hervorgegangen ist, der zugleich die ebendort hg. Reihe „Studies in Theology, Society, and Culture" eröffnet. Zehn Autorinnen und Autoren stellen sich die Aufgabe, die aktuelle Lage der Befreiungstheologie vor der Frage einzuschätzen, ob es sich bei ihr um einen (theologie-)geschichtlichen Moment handelt, dessen Zeit inzwischen vorübergegangen ist, oder um eine Bewegung mit bleibender Bedeutung und Gültigkeit.

Ein Großteil der Beiträge nimmt dazu je einen Kontinent in den Blick, beginnend mit Lateinamerika, dem „Ursprungsort" der Befreiungstheologie: *Mario I. Aguilar* untersucht die Ereignisse in und um Medellín als Kairos nicht nur für Lateinamerika, sondern auch für die Weltkirche (9–28); daran anschließend skizziert *David Tombs* die Entwicklung bis in die 1990er Jahre. Seiner Einschätzung nach stellt die Theologie der Befreiung heute keine zusammenhängende Bewegung mehr dar, hinterlässt aber – mit der Verbindung von Theologie und sozialwissenschaftlicher Analyse, ihrer Verankerung in gesellschaftlicher Praxis sowie der Betonung der Armen als theologischem Ort – ein bleibendes methodologisch-epistemologisches Vermächtnis (29–53).

Peter C. Phan bietet einen breiten Überblick über verschiedene befreiende Theologien in Asien (v.a. Minjung-, Dalit- und feministische Theologien). Der These von deren Ablösung durch das Thema des religiösen Pluralismus hält er entgegen, dass die asiatischen Befreiungstheologien immer schon den Bezug auf wirtschaftliche Ungerechtigkeit mit dem Phänomen religiöser Pluralität verknüpft haben und sich gerade dadurch als dem spezifischen kontinentalen Kontext angemessen erweisen (55–95). Die Situation in Afrika beschreibt *Elochukwu E. Uzukwu* und verbindet dabei die Skepsis gegenüber dem dominanten Inkulturationsparadigma mit einem Plädoyer für einen stärkeren Bezug auf die afrikanischen Kirchengründer des 19. und 20. Jh.s als Stammväter afrikanischer Befreiungstheologie (97–123).

Schließlich nimmt *Patrick Claffey* die Situation auf allen drei erwähnten Kontinenten in den Blick, mit einer für Lateinamerika eher kritischen Perspektive: So referiert er den Vorwurf, der Befreiungstheologie habe es letztlich an wirklicher Volksnähe gefehlt, und zeichnet demgegenüber ein positiveres Bild der evangelikalen Pfingstkirchen als möglicher Motoren sozioökonomischer Modernisierung. Außerdem schildert er, wie die Theologie der Befreiung unter Johannes Paul II. zunehmend unter kirchenpolitischen Druck geraten ist (237–261).

Das Verhältnis des kirchlichen Lehramts zur Befreiungstheologie untersucht auch *James Corkery*, beschränkt sich dabei allerdings ganz auf die Auseinandersetzung des Theologen Joseph Ratzinger mit Gustavo Gutiérrez bis zu den späten 1980er Jahren (183–202).

Zwei Artikel verfolgen die Frage des Buches aus feministisch-theologischer Perspektive: Dabei plädiert *Mary Grey* für die Ergänzung des Leitbegriffs der „Befreiung" durch den der „Versöhnung" (*reconciliation*), der allerdings von möglichen Missverständnissen freigehalten werden muss (v.a. der Festlegung von Frauen auf das Ideal der Selbstaufopferung um des familiären oder gesellschaftlichen Friedens willen) und nicht gegen das Anliegen der Gerechtigkeit ausgespielt werden darf (139–160). So wie Grey geht auch *Tina Beattie* von der Diversität weiblicher Erfahrung und von der Unmöglichkeit essentialistisch-dichotomer (Geschlechter-)Identitätszuschreibungen aus. Als doppeltes Aufgabenfeld einer entsprechend poststrukturalistisch sensibilisierten, sich keno-

tisch auf das Säkulare einlassenden Theologie benennt sie zum einen den Einsatz für die Menschenrechte, die jedoch nicht individualistisch gelesen oder als Instrument westlicher Hegemonie verwendet werden dürfen, sondern deren ökonomische und soziale Dimensionen es wiederzugewinnen gilt. Zum anderen geht es ihr um die Stärkung der liturgischen Dimension als Ausdrucks- und Gestaltungsraum der antizipatorischen Hoffnung auf und vor Gott – jedoch weit entfernt von dem Anliegen einer liturgisch restaurativen Kehrtwende (161–181).

Den aktuellen Horizont, in dem sich das Anliegen der Befreiungstheologie zu bewähren hat, sondieren schließlich zwei weitere Beiträge: *Maria Duffy* beschreibt die Situation der heutigen Armen unter den Bedingungen der Globalisierung, z. B. in Flüchtlingslagern oder Sonderwirtschaftzonen, als einen Zustand des „nackten Lebens" (G. Agamben) und schlägt einen narrativen Zugang vor, um diese Kontexte auch als Orte theologischer Kreativität erschließen zu können (125–137). *Joe Egan* entwirft ein umfassendes Panorama der gegenwärtigen historischen Situation als „Ende des neusteinzeitlichen Menschen", das als Folie für eine sehr allgemeine Aufgabenskizze künftiger Befreiungstheologien dient, an der v. a. der augustinische Index einer grundsätzlichen Sündigkeit und Vorläufigkeit allen menschlichen Handelns hervorsticht (203–235).

Es mag der Anlage einer eher retrospektiven Bestandsaufnahme geschuldet sein, dass die Versuche, die gegenwärtige Agenda oder auch eine notwendige Neuausrichtung befreiender Theologien zu beschreiben, nur sehr vage ausfallen (die beiden feministisch-theologischen Beiträge sind hier deutlich die ergiebigsten). Insbes. was die Entwicklung in Lateinamerika betrifft, zeigt der Band aber auch ein deutliches Aktualitätsdefizit: Ivan Petrellas Manifest zur Zukunft der Befreiungstheologie von 2004 ist zwar Bezugspunkt mehrerer Artikel, doch bleibt es meist beim bloßen Referat der Kritik ohne weiterführende Diskussion. Andere Entwicklungen, etwa die V. Generalversammlung der lateinamerikanischen Bischöfe in Aparecida 2007 oder die Debatte um die Einlassungen von Clodovis Boff, werden nicht berücksichtigt. Auch die „klassischen" Themen, wie die lehramtliche Maßregelung (die Notifikation gegen Jon Sobrino wird nur einmal erwähnt) oder das inzwischen differenzierter zu bewertende Verhältnis zu den Pfingstkirchen, bleiben insgesamt unterbelichtet. Für eine fundierte Antwort auf die Frage, ob Befreiungstheologie ein vorübergegangener Augenblick oder eine fortdauernde Bewegung ist, wird das nicht ausreichen. Immerhin bieten aber viele Artikel einen informativen Überblick, der einen (Neu-)Einstieg in das Gespräch darüber erleichtert. Und in jedem Fall bleibt das Anliegen zu würdigen, die Theologie auf die Sache derjenigen zu verpflichten, die auch heute durch ungerechte Strukturen zu Armen gemacht werden.

Münster Georg M. Kleemann

Interreligiöser Dialog

Erinnerungskultur in der pluralen Gesellschaft. Neue Perspektiven für den christlich-jüdischen Dialog, hg. v. Reinhold Boschki / Albert Gerhards. – Paderborn: Ferdinand Schöningh 2010. 349 S. (Studien zu Judentum und Christentum), kt € 44,90 ISBN: 978–3–506–76971–8

Den „Kern" des vorliegenden Sammelbandes bilden die Angebote der Fachvertreter aller Fächer der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Bonn im Kontext einer Studienwoche im November 2007. Er enthält 23 Beiträge ihrer Mitglieder und präsentiert sich somit als eine katholische Reflexion auf das gewählte Thema. Ausnahmen sind die Aufsätze von Landesrabbiner *Henry Brandt* (27–34) zu „Sachor – Erinnerungskultur und Dialog aus jüdischer Perspektive", des Juristen *Ansgar Hense* (255–268) zu „Vergangenheit als staatliche Verpflichtung. Der Vertrag mit dem Zentralrat der Juden" und des evangelischen Systematikers *Andreas Pangritz* (183–195) zu „Talmud und christliche Theologie. Zur Erinnerung an das Werk Friedrich-Wilhelm Marquards". Was diese Auswahl andeutet, bestätigt sich bei näherer Betrachtung der behandelten Themen und des jeweiligen methodischen Ansatzes: Der Band enthält ein Kaleidoskop von in der Regel überarbeiteten Vorlesungen oder Originalbeiträgen aus der Perspektive der einzelnen wissenschaftlichen Fächer mit entsprechendem unterschiedlichen methodischen Instrumentarium, reflektiert aber auch aktuelle Fragestellungen, etwa wenn der Neutestamentler *Rudolf Hoppe* (129–142) einen für den christlich-jüdischen Dialog wichtigen Beitrag zur Frage beisteuert: „Benedikt XVI. und Jacob Neusner – ein christlich-jüdischer Dialog?", den sie „nicht annähernd ausgeschöpft haben" (142). Aktuelle Fragestellungen blitzen auch an anderen Stellen immer wieder auf (vgl. etwa 40–43.55f.219f zur Karfreitagsfürbitte von 2008, 202–204 zum Antijudaismus der Piusbrüder, 206f zum Paulus-Jahr 2008/9).

Insgesamt ist der Sammelband ein Spiegelbild der üblichen Lehrangebote einer theologischen Fakultät „in der Weise der klassischen Wissenschaftstradition" (16) im Kontext des Rahmenthemas Judentum – Christentum mit je aktuellen thematischen Schwerpunkten der Autoren, die in unterschiedlicher Weise zum Titel des Buches beitragen. Da alle fachbezogenen Beiträge thematisch in sich ruhen, würde ihre kritische Würdigung den Rahmen der Rezension sprengen. Mit Titel seien die grundlegenden Beiträge zum Buchtitel genannt:

Josef Wohlmuth, Leiter des Sonderforschungsbereichs der Fak., entfaltet am Begriff der „Wahrheit" die theologische Grundlegung des Dialogs zwischen Christen und Juden (45–57); *Heinz-Josef Fabry* (113–128) skizziert anhand der verschiedenen biblischen Kanones das Grundverhältnis von Juden und Christen; *Elias H. Füllenbach* (143–163) bietet einen lesenswerten Überblick über das schwierige katholisch-jüdische Verhältnis im 20. Jh. und die Anfänge des christlich-jüdischen Dialogs in Deutschland; *Karl-Heinz Menke* wagt sich an das „brisante Thema": „Hat der Erlöser die Täter mit Gott versöhnt?" (165–181); die uneingelösten Aufgaben von *Nostra aetate* für die religiöse Bildung benennt *Reinhold Boschki* (197–210); über die mit schweren Hypotheken belastete Herausforderung „Gottesdienst feiern im Angesicht des Judentums" referiert *Albert Gerhards* (213–224); wenig erforscht sind die elementaren Wandlungen des Themas „Das Judentum im Religionsunterricht", das der in jahrzehntelanger Praxis erfahrene *Werner Trutwin* kenntnisreich darstellt (241–253).

Mit diesen ausdrücklich mit Titel erwähnten Artikeln seien die ebenfalls instruktiven Beiträge von *Michael Schulz* über die Befreiungstheologie von G. Gutiérrez (97–109; hier fehlt in der Literatur die 2005 erschienene Diss. von Ralf Huning), zum Synagogenbau von *Julia Niemann* (269–288), zum „Kidnapping" und zur Zwangstaufe des Edgardo Mortara von *Norbert Lüdecke* (303–320), zur Biomedizin und „Heiligung des Lebens" von *Heike Baranzke* (321–331) oder zu Gershom Scholems Verständnis des Christentums (333–346) sowie die anderen anfangs genannten keineswegs abgewertet. Dieser Überblick macht aber die ausufernde Vielfalt der kulturellen Erinnerung im Hinblick auf die jüdischen Vorgaben deutlich.

Ausdrücklich thematisiert wird der Buchtitel im gemeinsamen, weiterführenden Beitrag der beiden Hg. (13–27: „Erinnerungskultur in der pluralen Gesellschaft? Neue Perspektiven für den christlich-jüdischen Dialog"). Von „Kultur" kann man für die gegenwärtige Zeit im öffentlichen Gedenken wie auch in Philosophie und Theologie zu Recht sprechen, da sie v. a. in Europa Hochkonjunktur hat; man vergleiche die S. 61–67 und die beiden Beiträge von *Gerhard Höver* zu „Überlegungen zu einer Ethik der Erinnerung" (69–81) und von *Johann Pock* zu „Pastoral und Memoria. Die Bedeutung von Erinnerung für pastorales Handeln" (83–96; er spricht zu Recht von der „Popularität der Erinnerung" und von einem „Erinnerungs-Boom": 83). Die „Konturen einer kritischen Erinnerungskultur" (17ff) hätten „ein komplexes Feld an sozialen, historischen, politischen, nationalen und internationalen bis hin zu kirchlichen, theologischen und interreligiösen Gegebenheiten" (17) einzubeziehen und „regionale, nationale, europäische Erinnerungstraditionen" (19) zu beachten (nicht genannt werden 20f die zum Teil verdrängten kirchlichen Erinnerungstraditionen aus der Kolonialzeit, der Kreuzzüge, Zwangsdisputationen und -taufen …).

Selbst bei einem innerkatholischen Ansatz bleibt das Ausblenden auffällig. So fehlt auch ein eigener, grundlegender Beitrag zur hermeneutischen Reflexion zur „Erinnerung in der pluralen Gesellschaft", d. h. zur Verstrickung spezifisch theologischer Erinnerung in ihr oder durch (kirchen-)politischen Kontext. Auch wenn der vorliegende Band nur aus wissenschaftlicher und theologischer Perspektive an der „wissenschaftlichen Erinnerungsdebatte" teilnehmen will (18), bleibt er hinter dem umfassenden Titelanspruch zurück. Bedenkenswert sind die sieben Kennzeichen einer „kritischen Kultur der Erinnerung und des Dialogs" (25f), die unter Berufung auf die stimulierenden Impulse von Johann Baptist Metz zur *memoria passionis* formuliert werden. Ihn auch (ohne Beleg) als Kronzeugen für die Bildungsarbeit zu benennen, dürfte der Ehre etwas zu viel sein. Global und ohne Erweiterungen abschließend zu formulieren: „Eine kritische Kultur der Erinnerung […] muss sich stets an den Leidensgeschichten der Anderen, der Menschen, die nicht zur eigenen Gruppe gehören, orientieren", verdankt sich ebenfalls dieser berechtigten, aber nicht absolut (vielleicht wohl für uns Deutsche) gültigen Prämisse. Zu erinnern ist an die innerjüdische und innerisraelische Kritik, „Auschwitz" zur unersetzbaren Identitätsbestimmung des jüdischen Volkes zu machen (vgl. auch den ausdrücklich anderen Ansatz von Rabbiner Brandt: 27f). Dass das Erinnern, „zumal Gedenken der Toten" und der Heilstaten Gottes „ein jüdisches und christliches Proprium" ist (24), blendet nicht nur die muslimische Erinnerungskultur sträflich aus. Die unsere Gegenwart prägenden, oft verdrängten „Erinnerungen" sind umfassender, als der Band vorgibt. Daher ist auch die Deutung, *Nostra aetate* von 1965 könne als „Initialzündung einer völlig neuen Beziehung nicht nur der römisch-katholischen Kirche zum Judentum, sondern der Christenheit allgemein" gelten (13) überheblich, denkt man an die Nationalen Räte für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit in den USA, in Großbritannien, Frankreich oder der Schweiz vor dem Krieg zurück; zu erinnern ist nicht nur an die Anfänge des

Council of Christians and Jews seit 1942 und an die Konferenz in Seelisberg 1947, sondern auch an die Arbeit der Gesellschaften für christlich-jüdische Zusammenarbeit in Deutschland seit 1948/49. Dies geschah zu einer Zeit, als der Vatikan (1950) Katholiken die Zusammenarbeit mit dem ICCJ verbot. Auch die These, dass die Reihe „Studien zu Judentum und Christentum" im Rahmen des Sonderforschungsbereichs „Judentum und Christentum" „jetzt schon" – nach nur vier Jahren Laufzeit – „ein Stück Wissenschaftstradition einer Bonner Theologie des Judentums und Christentums verkörpert" (16), scheint mir etwas vollmundig zu sein, es sei denn, man verstände darunter eine innerkatholische Reflexionskultur unter der genannten Perspektive. Dagegen sprechen aber v. a. die in dieser Reihe hg. Bände des einen Hg.s, Josef Wohlmuth. Der vorliegende Band spiegelt die wissenschaftlichen Standards der Bonner Kath.-Theol. Fak.; dass alle vorliegenden Beiträge „neue Perspektiven für den christlich-jüdischen Dialog" (Untertitel) eröffnen und dem „Suchprozess" für eine „kritische Erinnerungskultur [...] dienen" (26), vermag ich nur so zu deuten, dass sie die Desiderate des Konzepts der Hg. offenlegen. Abgesehen davon zeugt jeder Beitrag in seinem Ansatz von hohem wissenschaftlichem Standard und empfiehlt sich zur Lektüre. Für eine Erneuerung des christlich-jüdischen Dialoges, der seinen Namen verdient, wäre die Religions-und Kulturgeschichte der Juden stärker durch jüdische Gesprächspartner zu vertiefen. Die christliche bzw. römisch-katholische Selbstbesinnung auf die jüdischen Partner im Sinne der „religiösen Beziehungen [der röm.-kath. Kirche] zum Judentum" (so nennt sich auch die Unterkommission der DBK) ist ein wichtiger innerkatholischer Schritt, der absolut notwendig ist, aber er ist noch kein christlich-jüdischer Dialog.

Paderborn Hubert Frankemölle

Fornet-Ponse, Thomas: **Ökumene in drei Dimensionen**. Jüdische Anstöße für die innerchristliche Ökumene. – Münster: Aschendorff 2011. 516 S. (Jerusalemer Theologisches Forum, 19), kt € 52,00 ISBN: 978–3–402–11023–2

Die in Salzburg eingereichte Promotionsschrift versteht sich als Beitrag zum ökumenischen Gespräch zwischen den christlichen Konfessionen. Es geht dem Vf. nicht um dieses oder jenes Einzelthema in den Dokumenten der zumeist zwischen je zwei Seiten geführten Dialoge. Vielmehr nimmt er *alle* kirchentrennenden Differenzen zwischen Katholiken, Orthodoxen, Lutheranern, Reformierten und Anglikanern in den Blick (Kap. III: 121–235). Er schließt aus den geschichtlichen Ursachen der verschiedenen Spaltungen und aus dem Selbstverständnis der von Rom getrennten Konfessionen, dass das Papsttum oder – neutraler formuliert – die Frage nach der Autorität die Grunddifferenz aller Einzeldifferenzen nicht nur zwischen Rom und Wittenberg, sondern auch zwischen Rom und Byzanz, Rom und Moskau, Rom und Canterbury beschreibt.

Ob diese Diagnose zutrifft, darf bezweifelt werden. Vieles spricht dafür, dass die Autoritätsfrage eher ein Symptom als die Wurzel aller Differenzen ist (vgl. z. B. Klaus Berger, Glaubensspaltung ist Gottesverrat. Wege aus der zerrissenen Christenheit, München 2006). Fragwürdig ist auch die Darstellung der Spaltungen der Christenheit (143–160.188–194) unter der Prämisse, die Ursachen seien fast ausschließlich kultureller und politischer Natur. Dessen ungeachtet bleibt zu beachten, was der Vf. in seiner methodologischen Einleitung betont. Ziel seiner Arbeit sei weder der im dritten Kap. gebotene Überblick über die binnenchristlichen Verwerfungen, noch die quellenanalytische Untersuchung der Genese und Interpretation kontrovers diskutierter Sachthemen; ihm gehe es um etwas viel Grundsätzlicheres, nämlich um eine Revolution der ökumenischen Hermeneutik.

Diese Revolution soll (a) durch deren „interkulturelle Transformation" und (b) durch „Einbezug des Judentums als Subjekt" (18) erreicht werden. So erklärt sich der Buchtitel „Ökumene in drei Dimensionen". Während die christliche Hermeneutik bisher fast ausschließlich eindimensional (Gespräch einer christlichen Konfession mit einer anderen) gestrickt war, nimmt der Vf. für sich in Anspruch, der christlichen Ökumene den Quantensprung in die Dreidimensionalität zu ermöglichen. An anderer Stelle spricht er von „zwei Grundlagen" (21) seiner ökumenischen Hermeneutik: von einer *philosophischen* und einer *geschichtlichen*. Erstere erkennt er in „der [!] interkulturellen Philosophie Lateinamerikas", letztere in einem „als Subjekt verstandenen Judentum".

Um zu verstehen, was der Vf. mit „der lateinamerikanischen (bzw. iberoamerikanischen) interkulturellen Philosophie" meint, muss man die entsprechenden Schriften seines leiblichen Vaters Raúl Fornet-Betancourt studieren. Während Ram Adhar Mall und Franz Martin Wimmer die Kategorie der *Trans*kulturalität bevorzugen, sprechen Panikkar und Fornet-Betancourt lieber von *Inter*kulturalität. Ihnen geht es nicht um die Überwindung, sondern um die Wahrung der „kontextuellen Diversität der kulturellen Alphabete" (23). In immer neuen Anläufen erklärt der Vf. die Philosophie seines Vaters als etwas völlig Neues. Sie ist – so erklärt er – „deshalb neu, weil sie das System der komparativen Philosophie [...] überwindet und zum Ziel hat, Philosophie im Sinne eines ständig offenen Prozesses zu realisieren, in dem die philosophischen Erfahrungen der gesamten Menschheit immer wieder zusammenkommen und lernen, miteinander zu leben" (25). Der Vf. unterscheidet zwischen „*mono*kultureller Transformation" (Marxismus; Theorie des kommunikativen Handelns; lateinamerikanische Befreiungstheologie) und „*inter*kultureller Transformation". Ohne sein Urteil von der Differenzierung unterschiedlicher Gestalten komparativer Philosophie (prominentestes Beispiel: das differenzhermeneutisch profilierte Konzept von Klaus von Stosch) irritieren zu lassen, spricht der Vf. von *der* komparativen Philosophie. Diese – so doziert er – ist bestimmt von „Zentrismen": von expansiven, integrativen, separativen oder tentativen Zentrismen (30–34). Sie ist Epiphänomen der scheinbar unausrottbaren These vom europäischen Ursprung aller Philosophie (28). Ohne die Fakten der Philosophiegeschichte zu befragen oder auch nur einen Gedanken auf die Frage zu verschwenden, was der Begriff „Gleichursprünglichkeit" sachlich bedeutet, spricht der Vf. von der „Gleichursprünglichkeit mehrerer philosophischer Traditionen" (28). Unter Vermeidung jeder begrifflichen Festlegung sagt er in immer neuen Anläufen, was interkulturelle Philosophie nicht ist. Sie ist keine philosophische Disziplin und doch eine Erkenntnistheorie (26f). Sie ist universal und relativ zugleich, ohne universalistisch oder relativistisch zu sein (37f). Sie ist nicht *einer* Rationalität verpflichtet, sondern die Begegnung *verschiedener* Rationalitäten (38).

Der Vf. spricht von einem wechselseitigen Lernen „verschiedener kontextualisierter und inkulturierter philosophischer Rationalitäten"; aber er erklärt nicht, wie man wechselseitig etwas lernen kann, ohne immer schon etwas gemeinsam zu haben. Das Gemeinsame der unterschiedlichen Rationalitäten darf auf keinen Fall eine aller Inkulturation vorgängige Vernunft sein; das käme dem Versuch gleich, in der Transzendentalität des Menschen ein Kriterium für den Komparativ von wahr oder falsch zu etablieren. Die Transzendentalphilosophie Fichtes – positiv rezipiert durch Pröpper und Verweyen – ist die *origo omnium malorum*. Andererseits dürfen die kulturell bedingten Rationalitäten nicht parataktisch nebeneinander stehen (47). „Pluralität ja, aber nicht Pluralismus" (41), heißt die Devise des Autors. Beide Extreme – transzendentalphilosophischer Zentrismus und postmoderner Relativismus – werden, so meint er, nur durch „interkulturelle Transformation" überwunden.

Mit seinem Vater plädiert der Vf. „für eine Transrationalisierung des Logos" (39). Das Feindbild dieses Postulates ist „die Differenzen harmonisierende Totalität [...] der [!] abendländischen Philosophie" (39). Während es dieser stets darum gegangen sei, „das Eigene in die Bewegung des Universalen zu integrieren" (ebd.), will der Vf. umgekehrt „die Mannigfaltigkeit der Welt in den eigenen Stamm einpflanzen" (ebd.). Die eigenen Stämme jeder Kultur – so erklärt er – sind *konkrete* im Unterschied zu *abstrakten* Universalien; sie „zentralisieren" nicht, sie „dezentralisieren" (ebd.). Ohne seine Begriffsbildungen („konkrete Universalien"; „dezentralisierende Universalien") einer semantischen oder logischen Überprüfung zu unterziehen, postuliert der Vf. ein neues Wahrheitsverständnis. Wahrheit sei nicht eine Qualität des individuellen Erkennens, sondern eschatologisches Merkmal eines von diesem Erkennen unabhängigen Prozesses (40).

Auf die Frage, wie denn die jeweils andere Kultur verstanden und doch in ihrer Andersheit gewahrt werden kann, antwortet der Vf. mit einem weiteren Postulat, dem nämlich nach der Subjekt-Gestalt des Anderen. „Wir müssen uns", so formuliert er, „durch die Alterität des Anderen interpellieren lassen" (46). Was aber, so fragt sich der kritisch gebliebene Leser, soll denn die *interpellierende Subjektivität* einer anderen Kultur sein? Ist eine andere Kultur dann als Subjekt verstanden, wenn Autoren dieser Kultur befragt werden? Aber wie repräsentativ sind diese Autoren? Und wer wählt sie aus? Und überhaupt: Was oder wer garantiert, dass ein Autor die eigene Kultur schon deshalb besser als jeder Außenstehende expliziert, weil er sie nicht von außen wahrnehmen kann?

Obwohl Europa viel mehr Sprachen und Kulturen vereint als Lateinamerika, wird der amerikanische Subkontinent zum Gegenbild der aus Sicht des Vf.s generell auf Vereinheitlichung, Verbegrifflichung und Zentralisierung ausgerichteten abendländischen Philosophie. Nachdem der Vf. seinen Vater zum „prominentesten Vertreter der lateinamerikanischen interkulturellen Philosophie" (52) erklärt hat, referiert er dessen Argumente für eine Transformierung aller Philosophien nach dem Paradigma *der* [!] lateinamerikanischen Philosophie. Er weiß, dass an den Universitäten Lateinamerikas unter sog. Fachphilosophen das europäische Paradigma dominiert. Aber darin sieht er nur ein Relikt des Kolonialismus. Die genuine Philosophie Lateinamerikas „richtet sich gegen das Programm einer Inkulturation und plädiert für die Interkulturalität, u. a. deshalb, weil die lateinamerikanische Kultur selber ‚das konfliktive Verhältnis zwischen dem indianischen und dem europäischen Kulturerbe reflektiert, und zwar als Zeichen geistiger Zerrissenheit'" (61). Eine am Paradigma der lateinamerikanischen Philosophie orientierte interkulturelle Philosophie ist eher Methode, Denkform und Praxis als Theorie und eben deshalb geeignet, „philosophische Grundlage für innerchristliche ökumenische Fragestellungen" (66) zu sein. Wie Vater Raúl Fornet-Betancourt eine interkulturelle Transformation *aller Philosophie weltweit* fordert, so Sohn Thomas Fornet-Ponse eine interkulturelle Transformation *aller Theologie weltweit* (75). Das theologisch reflektierte Selbstverständnis des Christentums solle sich nicht durch *In*kulturation, son-

dern durch *Inter*kulturation auszeichnen. Und diese Interkulturation beginne im Binnenraum des Christentums. Denn die Spaltungen der Christenheit seien durch *kulturelle* Differenzen bedingt. Folglich müsse inter*konfessionelle* Ökumene endlich in Gestalt inter*kultureller* Transformation erfolgen (76).

Für das Verhältnis der ersten zur zweiten Säule der ökumenischen Hermeneutik des Autors entscheidend ist die *Überordnung* der interkulturellen Philosophie über die „Einbeziehung des Judentums als Subjekt". Diese Vor- oder Überordnung wirft die Frage auf, ob das Judentum für den Vf. primär Bedingung der Möglichkeit des Christentums oder vornehmlich Paradigma einer nichtchristlichen Kultur ist.

Nachdem der Vf. im dritten Kap. (121–235) über die Spaltungen der Christenheit, über Dialoge, Grundkonsense und Grunddifferenzen referiert hat, schreitet er im vierten und fünften Kap. zur Anwendung seiner zuvor erarbeiteten Dreidimensionen-Hermeneutik auf zwei Themenfeldern. Das erste wird durch den am 31.10.1999 in Augsburg verkündeten Konsens in der Rechtfertigungslehre (GER) bezeichnet. Das zweite behandelt die angeblich alle Differenzen umgreifende Grunddifferenz der kirchenleitenden Autorität. Das methodische Vorgehen des Vf.s ist in beiden Kap.n so unterschiedlich wie die Seitenzahl. Kap. IV (237–253) wendet sich gegen die von bestimmten jüdischen und christlichen Theologen vertretene These, die in der GER als Propria der protestantischen Rechtfertigungslehre fortgeschriebenen Akzentsetzungen seien zumindest teilweise antijudaistisch und also ein Beispiel für einen innerchristlichen Konsens auf Kosten des jüdisch-christlichen Dialogs. Kap. V (255–355) dagegen nimmt sich wie eine Diss. in der Diss. aus; es behandelt – gestützt auf die einschlägige Fachliteratur (Simon Schwarzfuchs; Herbert M. Danzger) – die Geschichte und Ausgestaltung des nachbiblischen Judentums; „Subjekt" ist hier nicht das Judentum der hebräischen Bibel, sondern das postbiblische bzw. rabbinische Judentum (unter besonderer Berücksichtigung der Autorität des Rabbi). In Kap. IV präsentiert der Vf. einen jüdischen Autor, den er selbst ausgewählt hat, als „Subjekt Judentum". Und in Kap. V vertritt er die These, das von ihm geschilderte Phänomen des nachbiblischen Judentums sei „Subjekt" des innerchristlichen Gesprächs über das kirchenleitende Amt, weil ein Großteil der konsultierten Fachliteratur von Juden geschrieben ist.

Was der Vf. unter der Rationalität des christlichen Glaubens und insbes. der innerchristlichen Ökumene versteht, wird exemplarisch deutlich, wenn er die von Pröpper und seinen Schülern vertretene Verhältnisbestimmung von göttlicher Allmacht und menschlicher Freiheit als von „der jüdischen Tradition" (hier identisch mit zwei Zitaten aus Michael Wyschogrods Aufsatz über Sünde und Sühne) widerlegt bezeichnet (248). Abgesehen davon, dass Pröpper seine Position nicht nur transzendentalphilosophisch, sondern unter Einbeziehung namhafter jüdischer Theologen auch exegetisch begründet hat, geht es in Kap. IV um die grundsätzliche Frage, ob eine theologische These Bestand haben kann, wenn sie von der transzendentalphilosophisch argumentierenden Vernunft als mit dem in Christus offenbaren Gott unvereinbar erwiesen wird. Der Vf. meint, die in der jüdischen Tradition gelehrte Allmacht Gottes binde sich nicht an die von ihr geschaffene Freiheit des Menschen, sondern könne diese jederzeit einschränken, außer Kraft setzen oder gar prädestinieren. Doch wer den biblisch bezeugten *Bundes*gott (zumal nach den Erfahrungen der Shoah!) als den geschichtsmächtigen Alleskönner versteht, der jederzeit das Gute verwirklichen könnte, aber de facto nicht verwirklichen will, der glaubt an einen Zyniker, der in dem Maße das Gegenteil von Liebe ist, in dem er allmächtig ist. Für den Vf. gilt es, die Inkompatibilität der Rationalität des vom „Subjekt Judentum" bezeugten Gottes mit der Rationalität der transzendentalphilosophisch argumentierenden Vernunft auszuhalten. Eben das sei Ausweis einer die Heterotopie des ganz Anderen wahrenden Hermeneutik. Mit anderen Worten: Wenn das Erste Vatikanum sagt (DH 3019), dass man nicht glauben darf, was der Vernunft widerspricht, zwingt es Gott unter die Logik des Menschen. Der Vf. jedenfalls verteidigt (250) auch dann noch „die andere Gestalt von Rationalität", wenn diese dem einen und einzigen Logos widerspricht, den Papst Benedikt in seiner Regensburger Rede aus guten Gründen zum Kriterium *aller* Rationalität(en) erklärt hat.

Der Vf. fragt nicht, unter welchen Voraussetzungen überhaupt etwas mit etwas – z. B. eine kirchenleitende Autorität, die sich als sakramentale Christusrepräsentation versteht, mit Gestalten von Autorität im rabbinischen Judentum – verglichen werden kann. Er begründet nicht einmal, warum er der Ausübung von Autorität im Judentum bis zu Christus keine Zeile, den Gestalten der Autorität im postbiblischen Judentum aber mehr als hundert Seiten widmet. Das Ergebnis seines Referates über die Autorität der Halacha (266–281), der Rabbiner als Interpreten der Torah (281–307), des Sanhedrins (307–322), der Rabbiner als Richter und Gemeindeleiter (322–348) und der Oberrabbinate (348–355) mündet in die (ganz offensichtlich gegen Pröpper und dessen Schüler gerichtete) Feststellung: Im Judentum „wird die Toleranz (oder Akzeptanz) gegenüber anderen Meinungen […] nicht mit einer Autonomie des Subjekts begründet, weil im Judentum das Selbst als heteronom [sic!], d. h. dem göttlichen Gesetz (und nicht dem eigenen) unterworfen aufgefasst wird. In der Aneignung des göttlichen Gesetzes besteht aber eine große Möglichkeit zum Pluralismus. ‚Im Judentum erwächst die Bereitschaft, mit dem Unterschied zu leben, aus einer ihm innewohnenden Wertschätzung der Verschiedenheit, der Vielfalt und der Besonderheit sowie aus der Erkenntnis, dass andere religiöse Traditionen oder Meinungen diverse Ziele oder gemeinsame Projekte miteinander teilen.' Diese positive Einschätzung der Mannigfaltigkeit ist gerade auf erkenntnistheoretischer Ebene ein Grundzug des Judentums und stützt sich auf die Skepsis gegenüber allen Wahrheitsansprüchen." (353f)

Während der Vf. dem Thema „Autorität und Wahrheitsanspruch im rabbinischen Judentum" ein Viertel seiner Arbeit widmet, reduziert er die Behandlung des Themas „Autorität in der Geschichte des Christentums" (a) auf eine Abrechnung mit Ratzingers These von der chronologischen und ontologischen „Vorgängigkeit" der Universalkirche vor den Ortskirchen (376–390) und (b) auf die Kritik der von Rom getrennten Konfessionen am päpstlichen Primat (397–408). Kein Wort über die erkenntnistheoretischen Gründe, die das Denken von Vielheit nur unter der Voraussetzung vorgängig gedachter Einheit ermöglichen. Kein Wort über die Gründe, die das protestantische Christentum bis heute in immer neue Spaltungen und Denominationen treiben. Kein Wort über einen Anglikanismus, der die in ihm aufgebrochenen Differenzen nicht mehr versöhnen, geschweige denn überwinden kann. Kein Wort über den Unterschied zwischen einer durch Personen repräsentierten und einer auf kulturelle, ethnische, nationale oder politische Faktoren gestützten Einheit. Stattdessen die unvermittelte Empfehlung, der römische Katholizismus möge sich von dem „Subjekt rabbinisches Judentum" zu einer Ersetzung seines Monozentrismus durch einen Polyzentrismus bewegen lassen (390f). Mit seinem Vater Raúl Fornet-Betancourt fordert der Vf. „eine kulturell-polyzentrische Weltkirche". Beginnen soll diese Zukunft mit der binnenchristlichen Transformation aller Monozentrismen in Polyzentrismen. Zitat des Vf.s aus den entsprechenden Ausführungen seines Vaters: „Wer mit polyzentrischer christlicher Kirche den Gedanken der konsequenten solidarischen Anerkennung des Anderen in seiner Alterität verbindet, der braucht zwar sein Verständnis von Christentum nicht zur Disposition zu stellen, wohl aber muss er bereit sein, den Alleinvertretungsanspruch zu begraben. Ich nenne dieses Moment das Moment der Loslassung bzw. der Entlassung und Freigabe des Christentums aus dem Traditionshaus Abendland." (391)

Immerhin geht das Differenzierungsvermögen des Differenzhermeneutikers so weit, dass er bemerkt: „Angesichts des […] Unterschieds in der Identitätskonstruktion zwischen Judentum und Christentum […] kann die jüdische Perspektive auf das Verhältnis von Primat und Kollegialität nicht darin bestehen, Strukturen wie z. B. das Oberrabbinat oder den Sanhedrin […] damit zu vergleichen und daraus theologische Konsequenzen abzuleiten." (420) Trotzdem hält der Vf. an der Fruchtbarkeit des als Subjekt eingeführten Gesprächspartners „rabbinisches Judentum" fest. Denn, so meint er, „gerade das Fehlen eines personalen Primates und die Betonung der epistemischen Autorität eines Rabbiners – mit Ausnahme der charismatischen Autorität eines Zaddik im Chassidismus und der stärkeren Betonung deontischer [?] Autorität in traditionalistischen Kreisen – [spricht] eine deutliche Sprache" (ebd.).

Apropos „deutliche Sprache": In verschiedenen Kontexten bemüht der Vf. den Begriff „Gleichursprünglichkeit"; v. a. aber, um den von Ratzinger betonten Primat der Universalkirche vor den Ortskirchen zu widerlegen. Sein zentrales Argument: Wie man trinitätstheologisch von einer Gleichursprünglichkeit von Einheit und Vielheit sprechen müsse, so auch im Blick auf das perichoretische Verhältnis von Universalkirche und Ortskirchen. Kein Logiker wird bezweifeln, dass in Raum und Zeit unmöglich ist, was man im Blick auf die Trinität Gottes postulieren darf. Wer auf der Grundlage wissenschaftstheoretischer Standards (Nichtwidersprüchlichkeit; kohärente Logik etc.) argumentieren will, exkommuniziert sich aus der *scientific community*, wenn er die Quadratur des Zirkels oder – was dem gleichkommt – innerhalb von Raum und Zeit die Möglichkeit einer Gleichursprünglichkeit von Einheit und Vielheit behauptet.

Weil der Vf. durchgängig Letztverbindlichkeit mit „abschließender Interpretation" verwechselt, glaubt er, seiner Kirche den rabbinischen Umgang mit der Wahrheit empfehlen zu können. Er schreibt: „Bei einem epistemischen Verständnis von Autorität kann es wegen der Unabschließbarkeit eines Interpretationsprozesses Letztverbindlichkeit im strengen Sinne nicht geben – wie die Kanonisierung der Kontroverse (oder des Diskurses) und die Tradierung der Gegenmeinungen im Judentum zeigt." (427) Von präziser Begrifflichkeit hält der Vf. nicht viel; umso mehr von allem Fließenden, Dynamischen, Polyzentrischen, Heterotopen und Transrationalen. Deshalb entgeht ihm auch der Unterschied zwischen „Analogie des Seins" und analogen Begriffen. Die von ihm wiederholt bemühte Formel des vierten Laterankonzils (DH 806) bezieht sich nicht auf Begriffe, sondern auf das Verhältnis zwischen Schöpfer und Geschöpf. Niemand bestreitet die vom Vf. beschworene Unabschließbarkeit des Interpretierens göttlicher oder geschöpflicher Wirklichkeit. Doch auch wenn niemand irgendetwas, geschweige denn Gott, erschöpfend beschreiben kann, darf die lehramtliche *Abweisung* einzelner Interpretationen Letztverbindlichkeit beanspruchen.

Der Selbstanspruch des Vf.s steht in umgekehrtem Verhältnis zu den Erträgen seiner Arbeit. Das Feindbild *der* monozentrischen Phi-

losophie Europas ist eine selbstgebastelte Vogelscheuche. Und die Transformation der Theologie weltweit nach dem Paradigma *der* lateinamerikanischen Philosophie ist vermutlich so realistisch wie die „Transrationalisierung des Logos". Sobald man fragt, worin positiv die nicht mit Begriffen arbeitende, nicht in Disziplinen befangene, an kein Rationalitätskonzept gebundene, nicht pluralistische, nicht relativistische und nichts ausgrenzende Hermeneutik des Vf.s besteht, wird man mit dem Arsenal esoterischer Termini von „Intuition" über „Polyzentrismus" und „Heterotopie" bis „Selbstüberschreitung" traktiert. Dazu passt, dass der Vf. nicht einmal zwischen jüdischen Subjekten (z.B. jüdischen Theologen) und dem Judentum als Subjekt zu unterscheiden weiß. Und wer seine eigenen Interpretationen des Judentums mit dem „Subjekt Judentum" identifiziert, sollte anderen nicht mangelnde Differenzhermeneutik vorwerfen.

Dass die hier besprochene Promotionsschrift an einer renommierten theologischen Fak. mit der Höchstnote bewertet wurde, spricht für sich. Und eine Jury, die diese Arbeit mit dem Kurt-Hellmich-Preis für Ökumenische Theologie ausgezeichnet hat, urteilt offensichtlich nach heterotopen Kriterien.

Bonn Karl-Heinz Menke

Christentum und Islam. Plädoyer für den Dialog, hg. v. Wolfgang W. Müller. – Zürich: Theologischer Verlag Zürich 2009. 270 S. (Schriften Ökumenisches Institut Luzern, 8), pb. € 21,40 ISBN: 978–3–290–20054–1

Es hat kaum eine Zeit gegeben, in der der christlich-islamische Dialog derart viel Literatur gezeitigt hat wie seit 2001. Ganze Buchserien und Zeitschriften widmen sich ihm, auf lokaler Ebene finden Dialoge von Imamen und Pastoren statt, Dialogzentren, internationale Dialoganstrengungen wie der Deutsch-Ägyptische oder der Europäisch-Arabische Dialog entstehen. Ungleich schwieriger gestalten sich daneben die Anstrengungen zum Trialog (etwa im Sinne der abrahamitischen Ökumene, wie sie von Küster oder Kuschel propagiert wird), der also das Judentum einbezieht. Seit dem ersten berühmten Dialog des Patriarchen Johannan mit einem namentlich ungenannten Emir sind 1350 Jahre vergangen, in denen es immer neu zu Dialoganstrengungen kam. M. setzt in seiner Einleitung für den Dialog allerdings erst mit der lateinischen Theologie des Thomas von Aquin ein, was – womöglich ungewollt – zu einer Gleichsetzung katholischer Bemühungen mit denen der Christen allgemein führt. Leider übernimmt der Hg. auch die fragwürdige These von der „Schwäche" der orientalischen Kirchen als einem Auslöser für die Reform in Gestalt des Islam. Schade ist auch, dass er dabei die verketzernden Bezeichnungen Jakobiten und Nestorianer übernimmt, die nicht nur seitens der beiden Kirchen abgelehnt werden (Syrisch-Orthodoxe Kirche und Assyrische Apostolische Kirche des Ostens), sondern auch in der Ökumene längst überwunden worden sind. Eine solche etwas verkürzte Sicht kann kaum die enormen Transferleistungen der Syrer (bes. der Kirche des Ostens) würdigen, die zunächst im Rahmen der Übersetzungsbewegung im Umfeld des Hauses der Weisheit im abbasidischen Bagdad eine Hauptlast bei der Vermittlung griechischer Philosophie an die Araber zu tragen hatten und deren Entwürfe kaum als Belege für „Schwäche" zu werten sind. Der Hinweis auf die leidvollen Erfahrungen hingegen erscheint mehr als ein Hinweis zur Geschichte (ist es aber, wie die Gegenwart im Orient zeigt, nicht), während das Gespräch miteinander als das zukunftsorientierte Konzept der Gegenwart dargestellt wird (sehr sympathisch ist, dass es M. hier um ein Gespräch mit dem Islam und nicht über ihn geht). Wenn hier Religion als Glaubensgemeinschaft und als Kulturträger verstanden wird, ist ein Schritt zu umfassenderer Begegnung möglich, während sich viele Dialoge zu sehr mit rein theologischen Fragestellungen beschieden haben. In der guten Tradition der Wegbahner des christlich-islamischen Dialogs (etwa Massignon) interessiert hier das „gemeinsam Verbindende". Der Schlusssatz in M.s Vorwort lässt Raum zu sehr unterschiedlicher Wertung seiner Aussage („Die christlich-islamische Debatte wird in den kommenden Jahren die Theologien beider Religionsgemeinschaften und die jeweilige Theologie als gesellschaftlich relevant erweisen."). Dies kann geradezu drohend auf Menschen wirken, die befürchten, dass etwa im Bereich der Moral – bspw. im Bereich von Geschlechtergerechtigkeit, Homosexualität und Abtreibung – eine gemeinsame Aktionsfläche der Religionen etabliert wird, die nicht nur für den Bereich der Religionsfreiheit problematisch ist (und womöglich beiden Religionsgemeinschaften gegenseitig zu Aufwind gegenüber den Säkularisten verhilft, ohne deren berechtigte Anliegen zu schützen).

Die versammelten Beiträge stellen ein interessantes Spektrum heute brennender Konfliktfelder zusammen: *Wolfgang Lienemann* äußert sich zum in der Schweiz so kontrovers diskutierten Minarett, *Nevfel Cumart* zu den angesichts der Kooperation besonders mit den Sunniten auch in Deutschland in Bedrängnis kommenden Aleviten, *Martin Jäggle* zum Thema Islam in der Schule, *André Ritter* zu einer klassischen Frage jedes christlich-islamischen Dialogs, dem Schriftbezug, *Andreas Renz* geht auf die muslimischen Reaktionen auf die Regensburger Rede des Papstes ein, *Farideh Akashe-Böhme* thematisiert die Fragen „weiblicher Existenz", *Saida Keller-Messahli* das Spannungsfeld von Tradition und Moderne und *Samuel-Martin Behloul* schließlich den Islam-Diskurs nach 9/11. So entsteht ein kleines Panoptikum ausgewählter Felder aktueller Diskurse und Kontroversen. Die Autoren und Autorinnen sind in der Regel um Ausgewogenheit bemüht. Es geht hier also nicht darum, parteiische Stimmen auf beiden Seiten zu Wort kommen zu lassen, sondern eher jene, die Brücken bauen und die Dialog nicht primär als das Aussprechen jeweiliger Grundüberzeugungen oder gar Grundgegensätze verstehen, sondern die die im Vorwort angekündigte Bemühung um das Verbindende unterstützen. Freilich wäre jeder Beitrag für sich auf dem Hintergrund der aktuellen und der historischen Debatten diskutierenswert. Das Argument, dass Religion lediglich für Kriege missbraucht wurde (15), Grundelement jeder religiösen Apologetik besonders nach der Diskussion um die Gewaltförderlichkeit der monotheistischen Religionen, ist nur bedingt überzeugend, weil es die Vernetzung alles Kulturellen nicht einbezieht und einseitig die Religion zu entlasten sucht. Der Rückgriff auf die Schutzverträge und das Milletsystem als vermeintliche Ansätze der Religionsfreiheit ist bei der Suche nach Anknüpfungspunkten zwar verständlich, aber schon dadurch eine fragliche Konstruktion. Kulturmuslime als vom Islam Abgefallene zu betrachten (20), ist zwar eine mögliche Sicht, aber eben keine, die Kultur und Religion in einem Zusammenhang belässt (und sich damit einer Entwicklung hin zu mehr Säkularität im Bereich der Religion verweigert). „Beheimatung und Identifikation mit dem Kollektiv setzen eine Grundakzeptanz durch die alteingesessenen Hausherrn voraus": Ein solcher in paternalistischen Mustern gedachter Satz zeugt von einem unzulänglichen Zugang zur fluiden Verfasstheit moderner Gesellschaften und wirkt angesichts der schwierigen Debatten im Orient, wo sich die muslimischen Mehrheitsgesellschaften nicht gerade durch Selbstbeschränkung zugunsten der unter ihnen lebenden Angehörigen der anderen Religionen hervortun, wenig überzeugend. Damit ist nicht jenes Argument gemeint, das auf jeden Wunsch zum Moscheenbau den nach Kirchenbauten in der islamischen Welt laut werden lässt, aber doch der Wunsch nach der Differenzierung zwischen der Zugehörigkeit zu globalen Gemeinschaften wie denen der Christen und Muslime einerseits und der zu ihren jeweiligen Regionen und Kulturen andererseits. Samuel-Martin Behloul weist darauf hin, dass der amerikanische Katholizismus-Diskurs schließlich in der Integration der Katholiken in die amerikanische Gesellschaft mündete und legt dies somit auch für den Islam-Diskurs in der Schweiz nahe.

Deutlich ist, dass solche Integration die gesellschaftlichen Standards verändern wird (wie dies in Deutschland schon erkennbar der Fall ist). In diese Richtung zielt letztendlich das Buch und trägt daher rechtens den Untertitel „Plädoyer für den Dialog". Es zeigt an einer Vielzahl interessanter Fallbeispiele an, wo überall Herausforderungen zum Dialog entstehen, die, wenn sie nicht als Herausforderungen zum Dialog genommen werden, entweder einem indifferenten Nebeneinander (und damit zumeist wohl auch einem Säkularismus) in die Hände spielen oder aber Exklusion und Spannung befördern. Insofern ist das Buch eine Stimme aus der aktuellen Situation in der Schweiz und eben deshalb auch ein Beitrag im vielstimmigen christlich-islamischen Dialogkonzert der Gegenwart.

Göttingen Martin Tamcke

Anstoß und Aufbruch. Zur Rezeption der Regensburger Rede Papst Benedikts XVI. bei Christen und Muslimen, hg. v. Heinz Otto Luthe / Carsten-Michael Walbiner. – Bochum: Dieter Winkler 2008. 130 S. (Aufbrüche. Interkulturelle Perspektiven auf Geschichte, Politik und Religion, 1), kt € 24,50 ISBN: 978–3–89911–105–7

Die Vorlesung Papst Benedikts an der Univ. Regensburg am 12. September 2006 während seines Bayern-Besuches hatte schwerwiegende Auswirkungen auf das katholisch-muslimische Verhältnis bis heute. Obgleich das Verhältnis zum Islam keineswegs das Hauptthema oder die eigentliche Stoßrichtung der Vorlesung war, überlagerte das vom Papst übernommene polemische Zitat des byzantinischen Kaisers Manuel II. Palaiologos aus dem 14. Jh. nicht nur die nachfolgende weltweite Debatte über die Vorlesung, sondern sogar die gesamte Papstreise.

Neben gewalttätigen Ausschreitungen in der islamischen Welt, bei denen es sogar zu Toten gekommen ist, gab es in den folgenden Monaten und Jahren zahlreiche muslimische Reaktionen, die sich auf argumentative Weise mit den Aussagen der päpstlichen Vorlesung auseinanderzusetzen versuchten. Der von dem Eichstätter Soziologen Heinz Otto Luthe und dem Referatsleiter in der Nahostgruppe des DAAD, Carsten-Michael Walbiner, hg. Band enthält Vorträge in deutscher, englischer und französischer Sprache, die bei einem interdisziplinären und internationalen Kolloquium an der Kath. Univ. Eichstätt-Ingolstadt 2007 gehalten wurden.

Der ägyptische Historiker *Wessam A. Farag*, Spezialist für Byzantinistik, betont und würdigt in seinem Beitrag die eigentliche Zielsetzung des Papstes, Glaube und Vernunft harmonisch aufeinander zu beziehen, kritisiert zugleich aber unmissverständlich, dass dafür das polemische Zitat nicht nur unnötig, sondern kontraproduktiv gewesen sei: „Instead of reaching out to help Muslims win their battle for ideas against extremists, the pope's address at Regensburg caused dismay, created division and fuelled fanaticism." (18)

Der Iraner *Heydar Shadi* referiert und analysiert geistliche, akademische und politische Reaktionen aus dem Iran, die größtenteils negativ, zum Teil verschwörungstheoretisch ausfallen, indem sie die Papstrede als Teil eines neuen westlich-zionistischen Kreuzzugs sehen. Dazu passt die Analyse *Carsten-Michael Walbiners* in Bezug auf einige Argumentationsmuster muslimischer Reaktionen am Beispiel Aref Ali Nayeds, die er u.a. in einer mangelnden Fähigkeit zur Selbstkritik, in einer Überempfindlichkeit und in einer Emotionalisierung erblickt. Daraus allerdings einen grundsätzlichen Unterschied muslimischer Haltungen zu „westlichen Sichtweisen und Grundpositionen" (47) zu folgern, scheint dann doch etwas kurzschlüssig.

Der Soziologe und Philosoph *Dominique Urvoy* sucht in seinem Beitrag nach den Voraussetzungen des „Offenen Briefes" der 38 muslimischen Gelehrten (sie sind keineswegs alle „Imame", wie Urvoy sie stets nennt), in dem sie dem Papst direkt antworten. Der Brief bleibt jedoch ebenfalls stark apologetisch.

Der koptische Theologe *Michael Ghattas* vermisst im Kontext der islamkritischen Bemerkung des Papstes ein selbstkritisches Wort zur Gewaltgeschichte des Christentums (vgl. 49) und erinnert daran, dass die Synthese von Glaube und Vernunft auch im Christentum keineswegs einfach und konfliktfrei verlief. Er rät, mit der Religion der Muslime „nicht leichtfertig, d.h. nicht zu theologisch-akademisch um(zu)gehen, wenn man mit den Millionen von Muslimen ernsthaft in einen respektvollen und dabei den Frieden fördernden Dialog treten möchte" (54). Der theologisch-akademische Dialog ist freilich auch nötig und heute auch tatsächlich vielerorts möglich.

Eine materialreiche Sammlung muslimischer wie christlicher Reaktionen aus der arabischen Welt bietet die maronitische Philosophin *Hoda Nehmé*. Die Islamwissenschaftlerin *Marie-Thérèse Urvoy* beschäftigt sich mit christlichen Reaktionen, die sich kritisch mit den Äußerungen des Papstes auseinandersetzten.

Heinz Otto Luthe analysiert in seinem Beitrag die Regensburger Vorlesung und die Reaktionen als Kommunikationsgeschehen, das zum einen in historisch-kulturelle Kontexte eingebunden ist, zum anderen durch sprachliche Missverständnisse, Unkenntnis, Vorurteile oder Konflikte belastet werden kann, die den Deutungsprozess negativ bestimmen. So bezieht die Regensburger Rede nach seiner Ansicht „ihre bis heute anhaltende ambivalente Wirkung aus der Spannung zwischen dem Kommunikationsmodus ‚Vorlesung' auf der einen und dem Aufwand, mit dem diese wissenschaftliche, also fehlbare Veranstaltung in Szene gesetzt wird, auf der anderen Seite" (82f). Inhaltlich vermisst L. bei der Vorlesung u.a. „die Frage nach den nicht-griechischen, orientalischen Quellen der Ausdeutung der biblischen Botschaft" (83).

Der Jesuit und Islamwissenschaftler *Samir Khalil Samir* sieht in seiner Analyse des Diskurses aus christlich-islamischer Sicht den eigentlichen Kern des Anliegens Papst Benedikts nicht in der Kritik am Islam, sondern in der Kritik an der modernen abendländischen, positivistischen Vernunft, die ihre Bindung an den Glauben verloren habe (vgl. 96f). Mit diesem Anliegen aber könnte er gerade viele Muslime gewinnen. Auf der Grundlage von Glaube und Vernunft sei ein universaler Dialog der Kulturen und Religionen möglich.

Zu einem ähnlichen Schluss kommt auch der katholische Neutestamentler *Thomas Söding*: „Die Regensburger Vorlesung ist nicht nur ein Appell an den Islam, seine Stellung zur Gewalt zu klären, und eine kritische Anfrage, ob er eine andere theologische Begründung für das Setzen auf die Vernunft als einen Dezisionismus Gottes kenne; sie ist vor allem eine Provokation der westlichen Zivilisation und der lateinischen Theologie katholischer wie evangelischer Couleur." (106)

Es ist das Verdienst des Sammelbandes, diese Einsicht aus verschiedenen wissenschaftlichen Perspektiven und religiösen wie kulturellen Kontexten herausgearbeitet zu haben. Damit ist die Frage nach dem Zusammenhang von Glaube, Vernunft und Gewalt nicht nur ein bleibendes Desiderat für den christlich-islamischen Dialog, sondern auch für die jeweilige innerreligiöse Reflexion und Diskussion. Das Verdienst der Regensburger Vorlesung ist es, diese Reflexions- und Diskussionsprozesse zumindest angestoßen zu haben.

Abstracts zu den einzelnen Buchbeiträgen wären hilfreich gewesen, ebenso ein abschließender Beitrag, der die verschiedenen Perspektiven und Aspekte zusammengeführt hätte.

München Andreas Renz

Islamische Religionspädagogik zwischen authentischer Selbstverortung und dialogischer Öffnung. Perspektiven aus der Wissenschaft und dem Schulalltag der Lehrkräfte, hg. v. Bülent Ucar. – Frankfurt a. M. u.a.: Peter Lang 2011. 528 S. (Reihe für Osnabrücker Islamstudien, 3), geb. € 64,80 ISBN: 978-3-631-60710-7

Das hier in Rede stehende Buch im Format Din A 5 wiegt exakt 773 Gramm – der Rez. hat es gewogen, nachdem es ihm die Manteltasche aufgerissen hat. Dafür kann das Buch nichts. Immerhin stapeln sich in ihm gewichtige Beiträge von etwa 40 Autorinnen und Autoren auf über fünfhundert Seiten. Das macht jeweils gerundet 12,5 Seiten, 20 Gramm und 1,60 Euro pro Beitrag, den verlagsseitig angegebenen Verkaufspreis zugrunde gelegt (mit Mehrwertsteuer).

Solche Kompilationen stellen ihre Hg. vor die Herausforderung, dem Unterfangen eine überzeugende Dramaturgie zu verleihen. Das kann vorzugsweise über die daran beteiligten Bezugswissenschaften geschehen, also über Interdisziplinarität. Demzufolge müsste der Hg. die Besten nicht nur seines Fachs, sondern auch der beteiligten Disziplinen gewinnen, ihre Beiträge in der dann üblichen verknappten Form beizusteuern. Das gilt aber genauso für die Disziplinarität. In seltenen Fällen gelingt das auch, und dann entsteht ein Klassiker.

Diesmal war es an Bülent Ucar, Inhaber des Lehrstuhls für Islamische Religionspädagogik sowie Leiter des Zentrums für Interkulturelle Islamstudien (ZIIS) an der Univ. Osnabrück, eine ähnliche Aufgabe zu lösen: die Amalgamierung der Segmente Islam, Religion und Pädagogik zu „islamischer Religionspädagogik", dies unter Berücksichtigung von wissenschaftlicher Rahmung und alltäglicher schulischer Erfahrung. U. hat in diesem Bereich immerhin schon einiges publiziert. Und um das zu seiner Entlastung zu erwähnen: Mit dem Anspruch des großen Wurfs tritt er natürlich nicht an. Denn mal unter uns: Welchen Nachrichtenwert haben Titel wie „authentische Selbstverortung" oder „dialogische Öffnung"?

Doch nun zu ein paar Details. Der Hg. hat sich dafür entschieden, die Beiträge nach vier Abschnitten mit strukturellen, konzeptionellen, inhaltlichen und an der Unterrichtserfahrung orientierten Schwerpunkten zu gliedern. Als ein weiterer tritt, allerdings nicht einfach einzuordnen, ein Kap. mit dem Titel „Stand der Dinge" hinzu.

Nun könnte es ja sein, dass sich jemand wirklich dafür interessiert, wie Muslime die Verbindung zwischen Pädagogik und der von ihnen bevorzugten Vorstellung von Islam herstellen – oder sogar dafür, was die islamische Religionspädagogik im genuin Eigentlichen und nicht nur in der sachdienlichen Reflexion („Integration") kennzeichnet. In diesem Falle würde man womöglich alternative Gliederungspunkte erwarten, z.B. belastbare empirische Befunde zur Praxis des islamischen Religionsunterrichts. Oder Näheres zu der Frage, wie sich die Verhältnisbestimmung zwischen religiösen und pädagogischen Normenhorizonten gestaltet. Oder wie es den Schülern bei alledem so geht. Derlei stößt das Buch an; inwieweit es das auch der Diskussion zuführt, wäre zu diskutieren.

Nur um das noch ein wenig zu präzisieren: Wollten wir Pädagogen „Bildung" wieder ernst nehmen, müssten wir uns endlich von der gegenwärtigen Mode des Geschwirbels um Kompetenzorientierung und Wertevermittlung freirudern. Dann können wir Schule als eine Einrichtung verstehen, die ihre Zielgruppen vorrangig nicht quälen, sondern dazu anleiten soll, ihre Bildungsbiographie zunehmend selbstverantwortet in die Hand zu nehmen.

Ja, ja, der Rez. ist ein Träumer und gilt in der muslimischen Szene als Querkopf. Diesmal fragt er sich: Wie würde da der islamische Religionsunterricht hineinpassen? Welche Anthropologie jenseits oberlehrerhafter Besserwisserei läge ihm dann zugrunde? Wie ginge er mit der Normenkollision zwischen Theologie- und Schülerorientierung um? Auf welche Theorie des religiösen Lernens würde er sich stützen?

Zu solchen Zentralfragen hält der Durchgang durch dieses Buch aber nur wenig Substanzielles bereit. Die empirischen Aspekte, die zur Sprache kommen, sind überwiegend impressionistisch, die konzeptionellen verweisen bevorzugt auf Klassiker der evangelischen Religionspädagogik, bezugswissenschaftliche Beiträge fehlen, und die fachdidaktischen atmen den Geist grauer Literatur. Es kann aber sein, dass der Rez. hier mit einer falschen Erwartung an das Buch herangegangen ist – hätte er auch den Untertitel ernst genommen, wäre ihm das womöglich nicht passiert.

Dabei gibt es auch gute Beiträge; aber sie liegen unter der ärgerlichen Redundanz nebensächlicher Thematiken verborgen. Schwer wiegt auch, und das hat jetzt nichts mit dem Loch in der Manteltasche zu tun, dass der Einsatz des Buches in der Hochschullehre nicht gelingen will – die Studierenden des Rez. lehnen das Buch als „zu schwammig" ab. Aber da hat er sie wohl versehentlich geschmacklich geprägt.

Dass etliche Beiträge von weitgehend unbekannten Autorinnen und Autoren stammen, ist für sich genommen übrigens kein Mangel. Ganz im Gegenteil: das kann auch als Ausweis einer jungen Wissenschaft mit dynamischem Potenzial gelesen werden. Der Rez. erinnert hier an Formate wie die Zeitschrift für junge Religionswissenschaft ZjR oder die Zeitschrift für Islamische Religionslehre (ZRLI). Warum also so etwas nicht in Buchform!

Es finden sich unter den Autoren aber auch bekanntere Namen – von „alten Hasen" der Islam-Szene bis hin zu Prominenz in Amt und Würden: Der Psychotherapeut *Ibrahim Rüschoff* thematisiert einfühlsam Religion in ihrem funktionalen Zusammenhang für den „Seelenfrieden"; der Tübinger *Friedrich Schweitzer* dekliniert routiniert interreligiöses Lernen im multikulturellen Setting ent-

lang „heuristischer Dimensionen" wie religiöses Wissen und Erleben oder Sprach- und Handlungsfähigkeit; der Hg. selbst feiert in seinem Beitrag den islamischen Religionsunterricht als „Meilenstein der Integration"; der Münsteraner *Mouhanad Khorchide* bastelt an der Emulation von „Humanismus" auf der Plattform einiger arabischer Klassiker und eigener pädagogischer Ideen. Der Rez. entschuldigt sich gleich bei denen, die er hier nicht erwähnt hat.

Stellenweise macht das Buch also richtig Spaß. Aber wie es einer der Autorinnen gelingt, einen Schwerpunktartikel über die Entwicklung des Islamischen Unterrichts in Bayern zu verfassen, bei dem sie zwar auf das wohl in ihrem Kopf existente „Augsburger Modell" verweist, aber die von der Univ. Erlangen-Nürnberg ausgehende religionspädagogische und fachdidaktische Expertise in Sachen Islam vollkommen ausblendet (wie übrigens das gesamte vorliegende Buch), erschließt sich dem Rez. nicht.

Auf die mögliche Dimension religionspädagogischer Grundlagenforschung verweisen dann Titel wie etwa „Gottesvorstellungen muslimischer Jugendlicher". Die dafür zuständige Autorin nimmt dazu eine Vorläuferfassung der inzwischen publizierten Studie von Zita Bertenrath zu „Muslimischen und christlichen Gottesvorstellungen im Klassenraum" (Hamburg: Kovac 2011, kaum billiger zu haben als das hier besprochene Buch) zur Hand und spannt den Bogen zu ihren eigenen „Lösungsansätzen für den IRU: [...] Gott will also, dass wir zu ihm in Beziehung treten [...] durch das Verinnerlichen des *tauhîd*". Abgesehen von der prekären begrifflichen Nähe zu einem anderen deutschsprachigen Autor (nicht in diesem Buch vertreten), der immerfort die „Verinnerlichung des *îmân*" bemüht – wie gelangt sie bloß zu diesem kurzen Schluss?

Überhaupt – jetzt erst, beim Schreiben, dämmert dem Rez. ein weiterer Grund für sein Unbehagen: Dem ganzen Buch fehlt die selbstkritische, die nachdenkliche Stimme, oder wenigstens ein Schuss Humor. Das Buch möchte tatsächlich ernst genommen werden.

Kann man es ernst nehmen? Auch wenn es (mit der Bitte um Vergebung) den Geschmack des Rez. nicht getroffen hat – eindeutig ja, denn: Es bietet eine beeindruckende, wenn auch vorrangig impressionistische Vielfalt an diversen Bekenntnissen (deshalb also „Selbstverortungen") zum Islamischen Religionsunterricht – nicht mehr, aber auch nicht weniger. Wer sich damit zufrieden gibt, hat ein Dokument mit den Stimmen von Akteuren im Feld der islamischen Religionspädagogik zur Hand, in welchem sich die Charakteristik einiger Gegenwartsdiskurse zu Islam, Pädagogik und Islamischem Religionsunterricht spiegelt.

Wer sich hingegen in fachwissenschaftlicher Hinsicht vertieft für die Thematik interessiert, sollte dann vielleicht doch nach ergänzender Literatur Ausschau halten. Etliche der Literaturangaben zu den Beiträgen können dabei helfen, und für diesen Einstieg würde sich die Anschaffung womöglich lohnen – wäre da nur nicht der Preis. Wer es bis hierher noch nicht ausgerechnet hat: Das Buch kostet fast 65,00 Euro.

Erlangen Harry Harun Behr

Aries, Wolf Ahmed: **Der christlich-islamische Dialog**. Chancen und Grenzen. – Marburg: Tectum 2011. 212 S. (Religionen aktuell; 6), kt € 24,90 ISBN: 978–3–8288–2547–5

Wolf Ahmed Aries ist zweifellos einer der Pioniere des islamisch-christlichen Dialogs in Deutschland und hat einen Großteil seines Lebens mit bewundernswertem Engagement und viel Geduld diesem Gespräch verschrieben. Auch ohne theologisches Studium fühlt er sich als Akademiker deutscher Herkunft besonders verpflichtet, die Ideen des Islam in unserem Land zu artikulieren und ins Gespräch mit Christen einzubringen. Insbes. das Islam-Archiv in Soest, unzählige Einladungen zu Dialogveranstaltungen sowie verschiedene akademische Engagements mit Lehraufträgen zur Einführung in den Islam boten und bieten ihm das Forum, um sich und seine Ideen in den Dialog einzubringen. Sein Buch gibt nun eine Bestandsaufnahme seiner Erfahrungen im Dialog. Es erzählt von den stillen Sternstunden des Dialogs, in denen echte Freundschaft und wechselseitige Anteilnahme entsteht, ebenso wie von der immer wieder anzutreffenden Oberflächlichkeit des Dialogs und seinen zermürbenden Seiten. Zugleich stellt es bei aller Nüchternheit vieler Analysen ein leidenschaftliches Plädoyer für den Dialog dar, das auch aus politischer und soziologischer Sicht verdeutlicht, wieso es zum Dialog keine Alternative gibt (167).

In sehr persönlichen Worten schildert A. auch den Moment vor dem ersten Golfkrieg, in dem er eigentlich des Dialogs müde geworden ist und aufhören will (15). Nur aus politischem Verantwortungsgefühl macht er weiter. So bietet sein Buch auch ein Spiegelbild der Gefühlslage einer religiösen Minderheit in Deutschland und stellt diese Gefühlslage in den Horizont der deutschen Geschichte. Immer wieder stellt A. Bezüge zwischen der Situation der Juden im 19. Jh. und der Geschichte der Muslime in Deutschland heute her (16, 138, 162). Dabei will er nicht dramatisieren oder zuspitzen, sondern nur die Ernsthaftigkeit der Herausforderung zum Dialog unterstreichen.

Zugleich will sein Buch Verstehenszugänge zum Islam für Christen eröffnen. Dabei geht es A. nicht um das theologische Verstehen der Spezialisten, sondern um Wege für „Otto Normalverbraucher", dem er immer wieder von „Ali Normalmuslim" erzählt, zu dessen Anwalt er sich macht. Dabei versteht er sich als europäischer Muslim in einer Doppelrolle: „Zum einen gilt es, seinen islamischen Glauben dem Europäer verständlich zu machen, zum anderen, dem islamischen Bruder unsere europäische Geschichte einsichtig zu machen." (32) Letzteres Anliegen verfolgt A. in seinem Buch, wenn er bspw. die Kompatibilität von Islam und unserer freiheitlich-demokratischen Grundordnung und der in ihr implementierten Form der Trennung von Staat und Religion aufzeigt. An derartigen Stellen kann das Buch helfen, gängige Klischees von sog. Islamkritikern zu widerlegen, und es kann dazu beitragen, den Weg des Islam in die Mitte unserer Gesellschaft zu ebnen.

Konsequenterweise sind es auch die Anfänge dieses Weges, mit denen A. sein Buch eröffnet. So schildert er zunächst den Weg der Muslime in Deutschland und in den Dialog, wobei v. a. seine genaue Rekonstruktion der Anfänge dieses Dialogs in den 1970er und 80er Jahren interessant ist (15–35). Danach gibt er einen Einblick in seine ersten akademischen Erfahrungen mit dem Dialog und erläutert seine eigene Philosophie des Dialogs (37–52). Immer wieder tritt uns dabei die Persönlichkeit des Autors vor Augen, der in sehr authentischer Weise auch seine persönlichen Erfahrungen in seinen Text einbringt. Man darf daher keine nüchterne wissenschaftliche Analyse des christlich-islamischen Dialogs von dem Buch erwarten, sondern eher essayistisch vorgetragene Einschätzungen eines seiner langjährigen Protagonisten. Neben dem Dialog – seinen existenziellen Dimensionen (107–127), seinen Kehrseiten (129–144) und seinem Wozu (157–170) – beschäftigt sich A. auch mit einigen theologischen Themen wie der Geschichtlichkeit des Islam (53–61), der Schöpfung und säkularisierten Welt (171–182) und dem muslimischen Menschenbild (183–199).

Besonders interessant sind seine Warnung vor einer Verkirchlichung der Funktion des Imams im islamischen Glauben in der Gegenwart (201–212) sowie seine Ausführungen zur klanglichen Schönheit des Korans und der ästhetischen Gestalt des Gebets unter dem Stichwort der Islamischen Musikalität (63–70). Aufschlussreich ist auch seine Auseinandersetzung mit verschiedenen Barrieren, die das muslimisch-christliche Gespräch schwierig machen können. Er nennt dabei u. a. Gedächtniskonflikte (Muslime denken ihm zufolge beim Jahr 1492 nicht an Kolumbus, sondern an die Eroberung Granadas), Übersetzungsprobleme (also die Barriere Sprache), den methodischen Atheismus auch der Humanwissenschaften, den Kritizismus und den radikalen Zweifel an Gott (71–105). Auch wenn sich A. dabei mit Urteilen zurückhält, entsteht ein wenig der Eindruck, als würden auch akademisch geschulte Muslime im Blick auf die Gottesfrage den sonst in der Wissenschaft geübten methodischen Zweifel abbrechen. Zweifel ist für A. offenbar nur im Blick auf das Vorletzte legitim, nicht aber im Blick auf die Letztentscheidung für Gott (81f) – eine Einstellung, die leider verkennt, dass der methodische Zweifel auch in der Theologie grundsätzlich alles in Frage zu stellen hat, um zu einem vertieften Verstehen zu kommen. Auch vor Gott kann das Fragen in der Theologie deshalb nicht verstummen. A. dagegen scheint neben der Letztentscheidung für Gott auch die islamische Orthopraxie für muslimisch nicht bezweifelbar zu halten, wobei etwas verwirrend ist, dass er Khaled Abou El Fadl an dieser Stelle überraschend scharf angreift (149), obwohl er ihn in anderen Zusammenhängen für die eigene Argumentation in Anspruch nimmt (u. a. 93).

Bei seiner Kritik an einem unbegrenzten methodischen Zweifel wird deutlich, dass A. der europäischen Theologie und allen Muslimen, die sich vorbehaltlos auf sie einlassen, nicht ganz über den Weg traut. Entsprechend betont er immer wieder die Wichtigkeit der Reflexion der Orthopraxie in der Islamischen Frömmigkeit und Gelehrsamkeit und meint den Fragekanon muslimischer Theologie begrenzen zu müssen (92–94). Besonders aufschlussreich ist, dass A. bspw. meint, dass Christen eher fragen, welche Antworten mir die Offenbarung auf meine Fragen gibt, während Muslime sich angeblich von der Offenbarung befragen lassen – also in einer offenbar demütigeren Haltung gegenüber dem Wort Gottes verharren (95f). Dabei übersieht er, dass dieser Konflikt auch innerchristlich ausgefochten wird und seine Haltung viele Anhänger im neoorthodoxen Denken des Christentums hat. Umgekehrt unterschlägt er, dass auch moderne islamische Theologen korrelationale Denkmodelle verteidigen. Offenkundig verwechselt A. hier den Unterschied zwischen konservativen und liberalen Theologien mit dem Unterschied zwischen zwei Religionen – eine Verwechslung, die allerdings gerade unter nicht in der akademischen Theologie geschulten Personen recht häufig ist.

Leider bleibt auf diese Weise in seinem Buch immer wieder die Vielfalt der theologischen Denkwege in der islamischen Theologie der Tradition und Gegenwart ein wenig unterbelichtet. Bestimmte, rational kaum nachvollziehbare Theologumena der Tradition – wie bspw. die Historizität von „Propheten" wie Adam oder Abraham – werden von ihm in einer Weise als islamisch unaufgebbar dargestellt (53), dass man Zweifel an der akademischen Satisfaktionsfähigkeit der islamischen Theologie bekommen würde, wenn er mit seiner Ein-

schätzung tatsächlich Recht haben sollte. Gerade auch in seiner Skepsis gegenüber allzu avantgardistischen theologischen Entwicklungen dürfte sein Buch aber das Lebensgefühl vieler Muslime in Deutschland treffen, sodass es für Beobachter der Entwicklung des Islams in Deutschland eine große Hilfe darstellen kann.

Insgesamt macht das Buch Mut zum Dialog und bietet eine authentische, nachvollziehbare islamische Position an, die vielleicht noch mehr die eigene Begrenztheit reflektieren könnte, aber als Bestandsaufnahme des Stands zum christlich-islamischen Dialog wertvolle Dienste zu leisten vermag.

Paderborn Klaus von Stosch

Gott oder Götter? / God or Gods?, hg. v. Tilo Schabert / Matthias Riedl. – Würzburg: Königshausen & Neumann 2009. 207 S. (Eranos, Neue Folge, 15), kt. € 25,00 ISBN: 978-3-8260-3539-5

Der Sammelband zur gleichnamigen Eranos-Tagung 2005 enthält neun Artikel in vier Sprachen (neben vier deutschsprachigen Beiträgen finden sich zwei englische, ein italienischer und ein französischer), welche die Thematik – dem Programm der Eranos-Tagungen entsprechend – aus unterschiedlichen Fachdisziplinen beleuchten, gerahmt durch eine Einleitung und ein Schlusswort zur „Eranos-Bewegung" von Tilo Schabert.

Blickt man auf die Welt der Spätantike, so stellt sich die Frage: Gott oder Götter? Monotheismus oder Polytheismus? gar nicht, wie *Polymnia Athanassiadi* im ersten religionsgeschichtlichen Beitrag geltend macht (*The Gods are God. Polytheistic Cult and Monotheistic Theology in the World of Late Antiquity*). Die Prof.'in für Alte Geschichte sieht in der Fragestellung eine falsche Antithese. Ähnlich wie die kompromisslose Grenzziehung, die erstmals im Judentum vollzogen wurde, in einer Lebenswelt geschah, in der Monotheismus *und* Polytheismus parallel existierten und kompatible religiöse Erfahrungen für die Kulturen der Ägypter, Babylonier, Griechen und Römer darstellten, war es in der Spätantike (2.–6. Jh.) die christliche Apologetik, die mit ungewöhnlicher Schärfe die philosophische und religiöse Polyphonie der Umwelt sprengte – mit dem Postulat einer Höherentwicklung des Monotheismus, das zur paternalistischen Formel erstarrte, die bis in die Moderne weiterwirkte: vom Polytheismus zum Monotheismus, vom Heidentum zum Christentum, mit der Konnotation vom Dunkel zum Licht, vom Rückständigen, Abergläubischen zum Rationalen und zum wahren Gott. Diese Sichtweise vergaß, so die Autorin, die denkerische Tiefe eines Plato und Plotin, die *interpretatio romana* fremder Gottheiten und die Mühelosigkeit der Neuplatoniker, Monotheismus und Polytheismus, absolute Transzendenz, den ineffablen Gott und die Vielfalt der lokalen Götter und Dämonen in einer „kosmischen Pyramide" – einem hierarchischen Schema der Über- und Unterordnung und organischer Einheit – zusammenzudenken. In diesem monistischen System drückt sich nach A. eine Denkfigur aus, die sich treffend mit H. Corbins Begriffsprägungen „Paradox des Monotheismus" und „*mundus imaginalis*" beschreiben lasse (19, 24, 30). Der transzendente Gott manifestiert sich in der Vielheit der Götter; er ist die Götter und die Götter sind Gott bzw. seine Theophanien. Für die spätantike Weltsicht sei die mittlere Zone der Götter und Dämonen zentral gewesen, welche die Welt der Menschen mit der Welt des reinen Geistes verband und zu der die Theurgen und Magier unmittelbaren Zugang hatten. In dem für die Spätantike typischen inklusivistischen Monotheismus, so A., wurde der Unterschied zum Judentum und Christentum gar nicht wahrgenommen. Wie *Stéphane Toussaint* (*Survivances du polytheisme. Avec une lettre d'Henry Corbin inédite en français*) darlegt (157, 158f), war die Verwendung des Substantivs Polytheismus der Antike fremd und ist im Sinne eines Kampfbegriffs erst ein Produkt des 16. Jh.s, das auf der falschen Deutung einer Aussage von Proklos beruht. T. diskutiert das „survival" des Polytheismus in der Geistesgeschichte des 19. und 20. Jh.s: in Schellings „Urmonotheismus", wo der Polytheismus zum Babel der Zersplitterung einer ursprünglicheren Religion wurde, Nietzsches „Tod Gottes", der mit einer Machtübernahme des Individuums und einem neuen Polytheismus korrelierte, und H. Corbins „Paradoxon des Monotheismus" und *mundus imaginalis*. Der langjährige Eranos-Redner, Islamwissenschaftler und Proklos-Interpret Corbin, dessen Forschungsschwerpunkt der gnostische Sufismus war, kommt mit einem angefügten Brief aus dem Jahr 1978 auch selbst zur Sprache (172–175). Mit der Begriffsprägung „*imaginalis*" wollte er betonen, dass die Zwischenwelt visionärer Schau (der Propheten und Mystiker) keine Welt der Einbildung (*imaginaire*) war, sondern unmittelbare „Theophanie" des einen und einzigen „ineffablen" und „unerreichbaren" Gottes, der sich den Menschen mitteilen *will* und sich in jeder einzelnen „forme théophanique" (ob in den Göttern, Proklos' Ennaden, den Imamen der Schia oder den Sephirot der Kabbalah) *vollständig* manifestiert. Corbin sah sich nicht nur als Religionsforscher, vielmehr suchte er mit dem „trojanischen Pferd" gnostischer Esoterik die „Festung des Monotheismus" einzunehmen. Die Funktionen, Leistungs- und Sinnangebote polytheistischer Weltanschauungen und Panthea sind vielfältig, wie der Religionswissenschaftler *Burkhard Gladigow* (*Wieviel Götter braucht der Mensch? Erwartungen an Götter in der Religionsgeschichte*) systematisch-theoretisch darlegt. Seine Ausführungen gelten den strukturellen Ausprägungen des Polytheismus als Religionstyp und den historischen Prozessen in der europäischen Geschichte im „kulturellen Kräftespiel" mit einer Singularisierung von Religion. Der Bezug zur Moderne nimmt einen Schwerpunkt ein: vom Systementwurf des deutschen Idealismus und Nietzsches Lob des Polytheismus bis zur Marquard-Taubes-Debatte und polytheistischer Kontingenzbewältigung im Cyberspace.

War in der früheren Forschung der Exklusivismus als Sonderstatus der jüdisch-christlichen Tradition betont worden, bringt die neuere Forschung Integration und Pluralität in den Blick. Dass das frühe Christentum nicht nur harsche Abgrenzungen vornahm, sondern ebenso hellenistische Einflüsse integrierte, kollektive wie individualistische Bedürfnisse befriedigen konnte und durch die stark ethische Ausrichtung auch Nichtchristen tätige Hilfe anbot, gehörte nach *Gabriele De Angelis* (*Religion and Integration of Society. Religious Systems, Monotheism and Polytheism in Sociological Perspective*) maßgeblich zu den Faktoren, die für den Aufschwung des Christentums zum Mainstream und zur universalen Bewegung verantwortlich waren. Insgesamt umreißt D. A. im Anschluss an Durkheim und Weber ein ganzes Cluster sozialer Faktoren, die den Erfolg der jungen religiösen Bewegung in der Bildung einer „unitary and potentially universal collective identy" erklären – angefangen mit dem starken Gruppenzusammenhalt, der Integration unterschiedlicher Gesellschaftsschichten, dem anti-intellektualistischen Habitus und dem städtischen Kleinbürgertum als maßgeblicher Trägerschaft, bis hin zur Straffung der Kirchenstruktur, die die ursprünglich dezentralisierte Vergemeinschaftung ablöste und als „Staat im Staat" auch eine politische Dimension annahm und eine neue Sicherheit im zerbröckelnden Feld antiker Religionen bot. Der Historiker *Christoph Egger* (*Demogorgon. Christlicher Gott und heidnische Götter im Mittelalter*) verweist auf das Weiterleben der Antike im Mittelalter, nicht nur im Bildungswesen, sondern auch in der Umnutzung von Sakralbauten, der Übernahme allegorischer Schriftdeutung, der *interpretatio christiana* paganer Gottheiten und gar dem Interesse an antiken Monumenten und Göttern in ihrem eigenen Recht. Durch einen Abschreibefehler entstand sogar ein neuer paganer Gott, dessen fiktive Existenz erst abbrach, als der italienische Humanist Giraldi († 1552) im finsteren Demogorgon den Demiurgen Platos erkannte. Auch wenn man im Demogorgon unschwer eine genüssliche Dämonisierung erkennen kann, so war der generelle Umgang mit dem antiken Erbe im Einzelnen doch alles andere als einheitlich und umfasste auch Bewunderung, Übernahmen und eine „beachtliche Unbefangenheit". Einen „pluralen Monotheismus" stellt der evangelische Theologe *Friedrich Wilhelm Graf* (*Der Christengott im Plural. Zum Gestaltwandel des Christentums in der Gegenwart*) prinzipiell für die gesamte Geschichte des europäischen Christentums und insbes. die Moderne fest. Christliche Zentralsymbole werden ganz unterschiedlich ‚gelesen' und kombiniert, je nach funktionalen Bedürfnissen der Gruppen. Auf diesem Hintergrund der Interpretationsoffenheit religiöser Symbolsprachen und permanenter Prozesse aktualisierender Neudeutungen diskutiert G. religiöse Transformationsprozesse in der Gegenwart, etwa das Resultat einer Schweizer Erhebung, dass 42% der kirchentreuen Katholiken an die Wiedergeburtslehre glauben. Nach G. wird hier allzu oft ein „free floating" (post)moderner Religiosität angenommen und zu wenig nach den Aneignungsprozessen und -strategien gefragt, wie die „Symbol-Software" anderer religiöser Überlieferungen in die eigene hineinkopiert werde. Ferner bestimmten vielfältige andere Prägekräfte den Wandel religiöser Symbolkulturen, z. B. Regeln der Ökonomie. Die neue religiöse Marktsituation erfordere, dass Gott „verkauft" werden müsse, und sei am besten mit dem Analyseinstrument der *religious economics* untersuchbar.

Außereuropäische Religionen kommen im Band nur mit dem Mazdaismus (*Antonio Panaino, Ahura Mazdâ tra Baga e Yazata. La religione mazdaica come forma particolare di monoteismo*) und dem chinesischen Buddhismus (*Aaron J. Powell, God or Gods? Buddhas, Bodhisattvas and the Buddha-Nature in Chinese Buddhism*) zur Sprache.

Aus religionswissenschaftlicher Sicht ist der Band nicht zuletzt auch in einer metatheoretisch-forschungsgeschichtlichen Perspektive interessant, denn durch das Schlusswort stellt er ein schönes Beispiel dar, wie der vielzitierte „Geist von Eranos" heute adaptiert und weitergetragen wird. Anstatt die Beiträge nochmals auf einer abstrakteren Ebene zu reflektieren, ist *Tilo Schaberts* Schlusswort (*In the Fading of Divine Voices: The Song of Eranos*) ein Hymnus auf die Eranos-Bewegung und ihre Programmatik eines „*doppelte[n] Wissen[s]: Gelehrsamkeit* und *Erfahrung* (kursiv im Original, 187). Hier findet sich das Programm der Gründerin Olga Fröbe-Kapteyn erneuert. Die Eranos-Tagungen von Ascona gehörten seit 1933 nicht nur zu den ersten Institutionen, die Interdisziplinarität auf ihre Fahne schrieben – den dialogischen Austausch unterschiedlicher Fachperspektiven in einem „Festmahl" der Gelehrten. Sie waren zugleich auch eine Institution, die Wissenschaft und Spiritualität zu vereinen suchte und damit zur Heilung der „spirituellen Krise der Zeit" beitragen wollte. S. skizziert die Geschichte der „Eranos-Bewegung" weit über die Tagungen hinaus und verortet sie im „Systementwurf" des deutschen Idealismus. Bekanntlich forderte der Zusammenschluss von Schelling, Hölderlin und Hegel eine „neue Religion" und „neue Mythologie", um das Beste der Aufklärung – die Freiheit des Geistes – zu bewahren und zugleich gegen die Kälte moderner Rationalität und ihr reduktives Menschen- und Weltbild als Maschine einen „Monotheismus von Vernunft und Herz" und einen „Polytheismus von Dichtung und Imagination" stark zu machen. Die romantische Kulturkritik und Schleiermacher, auf dessen Hermeneutik auch Corbin rekurrierte (186), waren nach S. zentrale Wegmarken der Eranos-Tagungen und das hier angestimmte Lied solle auch in Zukunft nicht verklingen. Eine Liste der Tagungstitel beschließt den Band.

Wie dies bei Sammelbänden üblich ist, sind die Beiträge heterogen. Dennoch zeichnen sich drei Leitmotive ab, die eine Gesamtarchi-

tektur ergeben. Ein erstes Leitmotiv ist die fast ausschließliche Ausrichtung auf die europäische Religionsgeschichte. Man hätte bei der Thematik auch einen Beitrag zum Hinduismus oder den chinesischen Religionen und zur Monotheismusdebatte der neueren alttestamentlichen Forschung erwartet. Gerade das hinduistische Indien hätte sich aus komparatistischen Gründen besonders angeboten, weil es seit klassischer Zeit in vielerlei Hinsicht dem philosophischen und kultischen Umgang der Spätantike mit der Göttervielfalt vergleichbar ist und darüber hinaus weitere Möglichkeiten der Verhältnisbestimmung von Monotheismus und Polytheismus illustriert hätte. Das Fehlen Indiens fällt auch im Rückblick Schaberts auf, waren die ersten Eranos-Tagungen doch einer Begegnung mit dem Osten, insbes. dem Yoga, gewidmet, wovon man sich einen Ausweg aus der „Krise der Zeit" versprach. Blickt man unter dem zeitgenössischen „Systementwurf" des „Songs of Eranos" auf den Band, so kann man schließen, dass die Themenwahl auf die religiöse Gegenwartskultur und aktuelle Debatten reagierte – die schwindenden kirchlichen Bindungen, die Diagnose einer „Wiederkehr der Götter" (F. W. Graf), die individualisierten Synkretismen in alternativer Spiritualität und Esoterik, die Popularität östlicher Weisheitslehren und Praktiken und des Neopaganismus sowie die akademische Monotheismus-Kritik Jan Assmanns und Odo Marquards. Demgegenüber wird das europäische Erbe stark gemacht, in dem nicht nur Abgrenzungen und Oppositionen vorherrschten, das vielmehr auch vielfältige Kontinuitäten von Polytheismus und Monotheismus erlaubte.

Ein zweites Leitmotiv ist die starke Gewichtung Corbins und der monotheistischen Deutung des Neuplatonismus als Lösung des Entweder-Oder-Problems. *T. Schabert* misst in seiner Einführung (*Neue Sichtweisen zu einem so alten wie aktuellen Thema*) Corbin eine „außerordentliche Bedeutung" zu, da dieser das Thema „Gott/Götter" auf eine „grundsätzliche, systematische Weise" behandelt habe, indem er die „schöpferische Idee" des *mundus imaginalis* einbrachte, die Existenz einer Zwischenwelt der Vermittlung „zwischen dem einen Gott und den Menschen" (14). Corbin ist die Klammer, die den ersten und letzten historischen Beitrag im Band verbindet. Im *mundus imaginalis* und seinen Seinsstufen höherer und niederer kosmogonischer Kräfte – einschließlich Dämonen, Heroen und den Seelen – sah Corbin den monotheistischen Ort der Wiederkehr der Götter und die Erfahrung einer gotterfüllten Welt.

Ein drittes Leitmotiv ist, dass die Beiträge eine differenziertere Wahrnehmung dessen vermitteln, was in der früheren Forschung allzu oft als Oppositionen und unversöhnliche Gegensätze betrachtet wurde. Der Band, so die Einführung Schaberts, will „Neue Sichtweisen zu einem so alten wie aktuellen Thema" präsentieren, zu welchem es „zwei allgemein vorherrschende Ansichten" gebe: zum einen, dass der Polytheismus durch den Monotheismus überwunden und disqualifiziert sei, und zum anderen, dass Polytheismus und Monotheismus – eine Vielzahl von Göttern und der eine und einzige Gott – absolute Gegensätze bildeten. Man kann mit dieser Aussage nicht so recht glücklich werden und hätte sich eine weniger missverständliche und prätentiöse Formulierung gewünscht. Weder entsprechen die als „allgemein vorherrschend" qualifizierten Ansichten dem neueren Stand der Forschung, noch sind die als „neu" qualifizierten Sichtweisen so neu. Kaum ein Forscher wird heute z. B. noch die Meinung vertreten, dass der Monotheismus die Spitze aller Religionskulturen oder der Buddhismus eine atheistische Religion sei. Beide Sichtweisen sind euro- und christozentrische Konstrukte der Religionsforschung des 19. und frühen 20. Jh.s und haben sehr viel differenzierteren und objektiveren Einschätzungen Platz gemacht. Powells Nachweis, dass der chinesische Buddhismus nicht atheistisch sei, wirkt deshalb etwas naiv und antiquiert, zumal das Label nicht einmal auf den Theravada-Buddhismus mit seinem Reliquienkult etc. passt und auch die noch eher zutreffende Qualifizierung ‚non-theistisch' in Frage gestellt ist. Aber auch der Beitrag von De Angelis bringt nichts wirklich Neues über den neutestamentlichen Forschungsstand oder die Soziologie Durkheims und Webers hinaus. Einige andere Artikel, wie die von Athanassiadi, Graf und Gladigow, wiederholen lediglich, was die Autoren in früheren Publikationen schon vorgetragen haben.

Die Monotheisierung des neuplatonischen Monismus, die Ausblendung Indiens und die vielleicht allzu gewollte Pluralismusfreundlichkeit des Christentums werfen Fragen auf. Fast scheint es, als ob es Monotheismus und Polytheismus überhaupt nicht mehr gäbe. Der Bruch mit einem unerbittlichen Entweder-Oder lässt sich als Hauptaussage des Bandes destillieren. Selbst wenn man darin nicht nur eine wissenschaftliche Korrektur, sondern auch eine unterschwellige Apologetik gegenüber moderner Monotheismus-Kritik in Populär- und Gelehrtenkultur sehen mag, bleibt ein positiver Gesamteindruck zurück. Eine Stärke des Bandes ist, im Rahmen der angesprochenen leitmotivischen Selektierung viele gehaltvolle und differenzierte Beiträge aus der neueren Forschung unterschiedlicher Fachperspektiven in kompakter Weise zu vereinen und ein dichtes und durchaus vielstimmiges Portrait zur Thematik „Gott oder Götter?" zu bieten. Theologen und Religionswissenschaftler werden den Band mit Gewinn lesen und im Einzelnen gewiss auch da und dort für sie Neues und Interessantes finden.

Münster Annette Wilke

Religionssoziologie

Pickel, Gert: **Religionssoziologie**. Eine Einführung in zentrale Themenbereiche. – Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften 2011. 478 S., brosch. € 24,95 ISBN: 978–3–531–15456–5

Die Konzepte und Methoden der Religionssoziologie haben sich längst einen festen Platz innerhalb der europäischen Religionsforschung erstreiten können. Dies wird nicht nur durch die große Zahl von Publikationen bezeugt, deren Autoren sich in der einen oder anderen Form der religionssoziologischen Perspektive verbunden fühlen. Die Religionssoziologie hat in den letzten Jahren auch ihre institutionelle Verstetigung gefunden, in Form von eigenen Lehrstühlen und Studieninhalten. Die genannten Entwicklungen spiegeln in gewisser Weise die gestiegene gesellschaftliche Aufmerksamkeit gegenüber religiösen Fragen – je schneller der gesellschaftliche Wandel voranschreitet, desto stärker geraten auch tradierte religiöse Institutionen und Einstellungsmuster unter Druck und werden neue religiöse Erscheinungen sichtbar.

Seitdem Horst Helle, Volkhard Krech und Hubert Knoblauch gegen Ende der 1990er Jahre die letzten Einführungswerke zur Religionssoziologie vorgelegt haben, hat der religionssoziologische Diskurs eine Vielzahl von neuen Fragestellungen aufgeworfen. Konsequenterweise hat das von Gert Pickel vorgelegte Lehrbuch im Vergleich zu den älteren Einführungswerken im Umfang zugenommen, im Ganzen ist es auf knapp 480 Seiten angewachsen. Das Lehrbuch wendet sich nicht nur an angehende Religionssoziologen, sondern bietet auch Studierenden wie Fortgeschrittenen anderer religionsbezogener Fächer einen gut verständlichen und fundierten Überblick über Konzepte, Methoden und Fragestellungen der Disziplin. Dies ist aber nur ein Anliegen des Buches. Zugleich gilt das Augenmerk des Vf.s auch dem empirischen Wandel im Bereich des Religiösen; beginnend mit Deutschland richtet P. den Blick auf West- und Osteuropa, um anschließend religiöse Entwicklungen in anderen Erdteilen darzustellen.

Die ersten beiden Kap. des Lehrbuchs befassen sich mit den begrifflichen Grundlagen der religionssoziologischen Forschung. Bereits hier stellt der Vf. sein Talent unter Beweis, Komplexes und mitunter schwer Verständliches auf eine anschauliche, unprätentiöse und gut lesbare Weise zu vermitteln. Die „einführenden Überlegungen" zur soziologischen Betrachtung religiöser Sachverhalte nehmen dabei einen fast ebenso breiten Raum ein wie der Blick auf die Klassiker der Religionssoziologie – angefangen von Marx, Durkheim, Weber und Simmel bis zu Parsons und Luhmann. Die beiden Einleitungskap. stellen jedoch kein Novum in der einschlägigen Literatur dar, gehört doch der Verweis auf das Selbstverständnis der Disziplin sowie auf die Einflüsse der Klassiker zum Grundrepertoire der meisten Überblicksdarstellungen der Religionssoziologie.

Im Anschluss bieten die folgenden beiden Kap. einen Einblick in den gegenwärtigen Stand der religionssoziologischen „Großtheorien" (Säkularisierung, Individualisierung, Pluralisierung) sowie in die neueren theoretischen Modelle und Fragestellungen der Religionssoziologie. Dabei werden dem Leser u. a. Zusammenfassungen der Arbeiten von Charles Taylor, Pierre Bourdieu, Ulrich Oevermann, Samuel P. Huntington sowie anderen zurzeit viel diskutierten Autoren präsentiert. Hervorzuheben ist hier der Abschnitt zu Robert Putnams Verknüpfung von „Religion und Sozialkapital", ein Forschungszweig, der bisher noch kaum Eingang in die einschlägigen Übersichtsdarstellungen der Religionssoziologie gefunden hat. Dem Leser werden hier auf anschauliche und kompetente Weise Einblicke in ein Forschungsfeld gewährt, das über weite Strecken noch im Entstehen begriffen ist.

Demgegenüber fällt das fünfte Kap. über die methodischen Grundlagen des Faches mit seinen rund 20 Seiten zu knapp aus. Während die „quantitative Forschung" in ihrer Geschichte, ihren Fragestellungen und der ihr entgegengebrachten Kritik eine angemessene Würdigung erfährt, hätte man sich bei der Frage „qualitativ oder quantitativ?" sowie bei der Vorstellung der „qualitativen Methoden" und Erhebungsinstrumente eine ausführlichere Darstellung ge-

wünscht, die den Studierenden auch Beispiele gelungener Forschung vor Augen führt. Einzelne Aspekte qualitativer Forschung (Anwendungen, Erkenntnisinteresse) kommen zwar durchaus zur Sprache, hätten aber nicht nur an dieser Stelle eine etwas ausführlichere Würdigung verdient.

Nach der Erläuterung der methodischen Grundlagen wendet sich P. seinem Element zu, den „empirischen Befunden der Religionssoziologie", einem Forschungsfeld, in dem der Autor seit Jahren publiziert. So gehören das sechste und siebte Kap. zweifellos zu den Stärken des Buches, hier werden sowohl dem Anfänger als auch dem fortgeschrittenen Leser in angemessener Ausführlichkeit die wichtigsten religiösen Wandlungstrends der Gegenwart vorgestellt. Das sechste Kap. des Buches widmet sich der religiösen Situation in unterschiedlichen Regionen der Erde. Beginnend mit Deutschland und Europa, lenkt P. die Aufmerksamkeit auch auf Lateinamerika, Nordamerika, Asien und Afrika. Der Blick über den Tellerrand Europas hinaus macht dem Leser deutlich, dass viele der von der europäischen Religionssoziologie erarbeiteten Konzepte und Prozesstheorien nur bedingt auf andere Regionen anwendbar sind.

Die Schilderung der regionalen Entwicklungen bildet zugleich eine Schnittstelle zum siebten Kap. des Buches, in dem auf empirischem Wege der Frage nachgegangen wird, wie „Religion auf den Lebensalltag" der modernen Gesellschaft wirkt. P. greift hier die Fragestellungen nach dem Zusammenhang von „Religion und Jugend", „Religion und Familie" sowie „Religion und Politik" auf. Der Autor versteht es dabei, dem Leser eine sowohl kritische wie differenzierte Sichtweise auf die bestehende Literatur nahezulegen.

Über die Auswahl der in einem Lehrbuch vorgestellten Theorien und Konzepte lässt sich natürlich trefflich streiten. So wird mancher Leser den Hinweis auf die neuen medialen Erscheinungsformen und Inszenierungen des Religiösen vermissen, allen voran die Möglichkeiten, welche die Internetkommunikation religiösen Organisationen und Laien bietet. Wie P. im Vorwort festhält, war es sein vorrangiges Ziel, „eine Grundlage für die Lehre bereitzustellen". Tatsächlich sind die meisten Kap. seines Buches auch durchaus als Textgrundlage im Studium verwendbar. Dem didaktischen Anspruch kommen v.a. die vielen Übersichtsdarstellungen und Literaturhinweise entgegen, ebenso die an verschiedenen Stellen des Buches in den Text eingefügten ‚Memoboxen', die stichwortartig zentrale Aspekte festhalten, längere Zitate enthalten oder Begriffsdefinitionen liefern. Der Einsatz solcher Elemente trägt, wie auch die zahlreichen Abbildungen, insgesamt zur Anschaulichkeit und Übersichtlichkeit des Buches bei, was positiv hervorzuheben ist. Festzuhalten bleibt jedoch auch, dass stellenweise eine sorgfältigere redaktionelle Arbeit im Sinne einer gründlicheren Korrekturdurchsicht vonnöten gewesen wäre.

Trotz der einzelnen Kritikpunkte lässt sich das positive Urteil im Prinzip auf das gesamte Buch ausdehnen, das man guten Gewissens nicht nur Studierenden zur Anschaffung empfehlen kann. P.s Lehrbuch der Religionssoziologie schließt allein schon dadurch eine Lücke, dass es eine Vielzahl neuerer Veröffentlichungen aufgreift. So genügt es nicht nur den Ansprüchen einer Einführung, indem hier Komplexes auf anschauliche und sachkundige Weise präsentiert wird – auch dem mit der Materie bereits vertrauten Leser bietet das Buch eine Fülle von Informationen und Denkanstößen. Abgerundet wird die Darstellung durch eine jeweils an die Unterkap. anschließende Bibliographie sowie einen Überblick über „hilfreiche Links und Internetquellen". P.s Durchgang durch gut zwei Jahrhunderte Religionssoziologie überzeugt insgesamt sowohl durch die Auswahl der Themen als auch durch die kompetente Darstellung.

Bochum Markus Hero

Durkheim on Religion. A Selection of Readings with Bibliographies and Introductory Remarks, hg. v. William S. F. Pickering. – Cambridge 2011. (X) 376 S., pb. € 30,99 ISBN: 978–0–227–17345–9

Bei diesem Buch handelt es sich um eine Wiederauflage des bereits 1975 (und 1994 nochmals) aufgelegten Bandes zentraler religionssoziologischer Texte Émile Durkheims. Der Hg. W. S. F. Pickering ist einer der besten Kenner der D.'schen Religionssoziologie, sein Buch *Durkheim's Sociology of religion. Themes and theories* von 1984[1] ist ein Standardwerk zum Thema und versteht sich zuweilen auch als Kommentar zum vorliegenden Band.

Wie die versammelten Beiträge D.s zeigen, wurde dessen Interesse an religiösen Phänomenen im Laufe seiner Forschungen immer stärker und Religion als Erklärung sozialer Phänomene immer bedeutender. Dies hat nicht nur mit wissenschaftsimmanenten Gründen zu tun. Die Hinwendung zur Religion hat dabei durchaus auch eine politische Bedeutung im Zuge des Aufbaus der Dritten Republik Frankreichs. Während sich die politischen Debatten seiner Zeit um den Laizismus drehen, erheben D. und seine Schüler die Religion zum wissenschaftlichen Untersuchungsobjekt. Allerdings tun sie dies nicht, um den Laizismus zu schwächen, sondern um ihn zu stärken, indem sie nach neuen, der modernen laizistischen Gesellschaft und der moralischen Kraft des Religiösen angemessenen Bindungskräften suchen. Die im wissenschaftlichen Feld verbreitete antikatholische Einstellung der Universitäten, die den Aufstieg laizistischer, ihre Religion abstreitender Intellektueller begünstigt, kommt ihnen dabei gelegen. Wie insbes. der Beitrag über „Individualism and the intellectuals" (1898) (59ff) zeigt, fällt die Ausarbeitung der Religionssoziologie der *durkheimiens* dabei in die bis heute das politische Verständnis Frankreichs prägende „Dreyfus-Affäre", die den Antagonismus zwischen dem Antikatholizismus der Laizisten und dem Antirepublikanismus katholischer Kreise noch verstärkt. Dieser Beitrag, in dem D. im Zuge der Auseinandersetzung um Dreyfus eine geniale Erklärung für die Sakralität des Individuums liefert, übt bis in die Gegenwart eine ungeheure Anziehungskraft aus, da er u.a. Anlass zu einer neuen Genealogie der Menschenrechte gibt, wie jüngst Hans Joas in seinem Buch *Die Sakralität der Person*[2] instruktiv gezeigt hat. Die *durkheimiens* sind also einerseits ganz deutlich dem Laizismus verpflichtet, andererseits wissen sie, dass die Gesellschaft für ihren Zusammenhalt religiöse Bindungskräfte benötigt. D. bringt dies in seinem Aufsatz von 1898 insofern auf den Punkt, als er darin die Gesellschaft bzw. die Sakralität der Person als die neuen Fundamente einer rationalen, laiischen Moral darstellt, die einen neuen Glauben begründen.

Die Etablierung der Religionssoziologie der *durkheimiens* fällt also in eine Zeit, in der das Thema „Religion" eine große Rolle in der Gesellschaft spielt, in der aber auch – homolog dazu – das religionswissenschaftliche Feld an neuer Dynamik gewinnt. Dies sieht man deutlich an den im Band versammelten Texten, die sich auch mit zeitgenössischen Forschungen über Religion auseinandersetzen. P. hat die Auswahl der Texte D.s dahingehend getroffen, dass er Beiträge der gesamten Schaffensperiode D.s vorstellen will. So reicht die Textauswahl von Rezensionen über eigenständige Artikel (meist in der von D. 1896 ins Leben gerufenen Zeitschrift *L'Année sociologique*) bis hin zu Ausschnitten aus D.s wichtigstem religionssoziologischen Werk, seinem opus magnum *Die elementaren Formen des religiösen Lebens* (1912)[3]. Ergänzt werden die Texte noch durch Besprechungen dieses Hauptwerks der späten Religionssoziologie D.s. Abgerundet wird der Band mit bibliographischen Angaben zu „Durkheim und Religion", „Durkheim und Totemismus" und „Über Durkheim und Religion" sowie kurzen Anmerkungen zu weiteren Texten bzw. Büchern, in denen D. über Religion schreibt. Hilfreich für die Lektüre ist die Einführung von P. zu Beginn des Bandes, die einen knappen Überblick über D. und die Begründung der Auswahl der Texte liefert.

Wer sich mit der Religionssoziologie D.s auseinandersetzen will, hat in diesem Band eine wahre Fundgrube gefunden. Die Auswahl der Beiträge ist gut überlegt. War für D. Religion zunächst eher randständig, wurde sie immer zentraler, nicht nur im Sinne soziologischer Erklärung, sondern auch vor dem Hintergrund seiner soziopolitischen Überzeugung, dass die moderne Gesellschaft eine ihr entsprechende Moral benötige, die ihren Zusammenhalt sichere. Dabei ist allerdings nicht nur die Werkentwicklung D.s soziologiehistorisch von Interesse, sondern man gewinnt durch die Texte auch Einblicke, die für Erklärungen gegenwärtiger gesellschaftlicher Prozesse, Institutionen und Wertvorstellungen höchst interessant sind. Mit Blick auf D.s *Die elementaren Formen des religiösen Lebens* ist dies etwa die Definition religiöser Phänomene entlang der Unterscheidung zwischen sakral/profan und die Erklärung, durch welche sozialen Mechanismen Idealisierungs- und Sakralisierungsprozesse entstehen. D. geht ja in diesem Werk, das den Kulminationspunkt seiner (späten) Religionssoziologie darstellt, von der Annahme aus, dass das Objekt religiöser Verehrung die Gesellschaft selbst sei. Das kollektive Leben, insbes. intensiv erlebte Vergemeinschaftungserfahrungen erwecken ihm zufolge religiöse Überzeugungen und Praktiken. Religion definiert er dabei als ein *„solidarisches System von Überzeugungen und Praktiken, die sich auf sakrale, d.h. abgesonderte und verbotene Dinge, Überzeugungen und Praktiken beziehen, die in einer und derselben moralischen Gemeinschaft, die man Kirche nennt, alle vereinen, die ihr angehören."*[4] Religion geht in diesem Sinne über die Götter- oder Geisteridee hinaus. Denn entscheidender für ein religiöses Deutungs- und Wahrnehmungsmuster ist D. zufolge die Zweiteilung der Welt in einen Bereich des Sakralen und des Profanen. Diese für die „religiöse Idee" zentrale Dichotomie ergibt sich aus extrem intensiv erlebten Interaktions- oder Gemeinschaftssituationen, die D. mit dem Begriff der „effervescence" bezeichnet[5], die es für die Teilnehmenden nahelegen, zwischen den alltäglichen, profanen Lebensweisen und diesen außerall-

[1] Pickering, William S. F.: Durkheim's Sociology of Religion. Themes and Theories, Cambridge: James Clark & Co. 1984.

[2] Joas, Hans: Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte, Berlin: Suhrkamp 2011.

[3] Durkheim, Émile: Die elementaren Formen des religiösen Lebens, Frankfurt a. M.: Suhrkamp [1912] 1981.

[4] A. a. O., 75.

[5] Vgl. a. a. O., 301.

täglichen sakralen Situationen zu differenzieren. Das heißt, die Idee des Sakralen – oder in den Worten D.s: das „religiöse Prinzip" – ist „nichts anderes als die hypostasierte und transfigurierte Gesellschaft".[6] War diese Frage nach den Prozessen der Sakralisierung bereits zu Lebzeiten und unmittelbar nach der Veröffentlichung von D.s opus magnum Mittelpunkt intellektueller Debatten – man denke etwa an die Intellektuellengruppe um das Collège de Sociologie[7] –, so hat sie ihre Anziehungskraft bis heute beibehalten.

Kritisch ist an der Auswahl der Texte und der Einleitung durch P. anzumerken, dass – ganz analog zu soziologischen Lehrbüchern – die zentrale Bedeutung, die die Schüler D.s für dessen (Religions-)Soziologie haben, nahezu unter den Tisch fällt. Zu nennen sind hier insbes. Marcel Mauss, Robert Hertz und Henri Hubert, die zu den Verantwortlichen der religionssoziologischen Sektion der *L'Année sociologique* gehörten.[8] Wie die religionssoziologischen Texte von Mauss und Hubert[9] zeigen, haben diese bereits zentrale Denkfiguren der späten Religionssoziologie D.s vorweggenommen.[10] Dies gilt im Falle von Mauss etwa für die Gleichsetzung des Sakralen mit Gesellschaft[11], die sich in den frühen Texten D.s nicht findet (wohl aber bei Mauss bereits um 1896), sowie bspw. für die Analyse der Ambiguität des Sakralen (reines/unreines, rechtes/linkes Sakrales), wie sie Robert Hertz eindrücklich in seinen Forschungen über die Vorherrschaft der rechten Hand oder die Vorstellungen über den Tod herausgearbeitet hat.[12] Es wäre nicht nur redlich und es würde dem Ruf D.s sicherlich auch keinen Abbruch tun, wenn man (ganz in seinem Sinne) zeigte, dass sich auch seine Ideen und Theorien nicht einsamer Kontemplation oder genialischen Eruptionen, sondern einem sozialen Tatbestand, der Gruppe um D. und deren Diskussionen und Austauschbeziehungen, verdankten.

Graz Stephan Moebius

Eßbach, Wolfgang: **Die Gesellschaft der Dinge, Menschen, Götter**. – Wiesbaden: VS Verlag 2011. 212 S., kart. € 29,95 ISBN: 978–3–531–17986–5

Der vorliegende Band des Kultursoziologen Wolfgang Eßbach versammelt zwölf zwischen 1985 und 2007 zu unterschiedlichen Anlässen erschienene Beiträge. Ihr einendes Band besteht in dem Versuch, diese „Vorstöße für eine der Ideengeschichte und der Intellektuellensoziologie verpflichtete Kultursoziologie im Zusammenhang" (11) zu veröffentlichen. Naturgemäß sind nicht alle in so einem Sammelband vereinten Beiträge gleichermaßen attraktiv für alle.

So ist bspw. der Beitrag „Deutsche Fragen an Foucault" (13–24) von 1988 heutzutage eher als eine Erinnerung an die polemische Ablehnung poststrukturalistischer Philosophie zu lesen: Auflösung der Geschichte in Kontingenz, das Verschwinden des Subjekts, die Kritik der bricolage waren – zumal aus heutiger Sicht – eher eine deutsche Antihaltung denn sachlich begründet, wie E. schon damals treffsicher analysierte. Der Beitrag: „Der Mittelpunkt außerhalb. Helmut Plessners Philosophische Anthropologie" (25–51) ist als eine komprimierte Einführung in die Biosophie Plessners und ihre Positionierung zur Lebensweltphilosophie Max Schelers äußerst wertvoll. Durchgängig ist allen Beiträgen das Ringen um die großen Begriffe und Institutionen der Moderne eigen: Universität, Sozialität, Vernunft, Moderne, Autonomie, Souveränität und nicht zuletzt Religionskritik sind die Themen der Beiträge und zugleich leicht sichtbar die Leitmotive E.s, für deren Durchdringung im Interesse der „Thematisierung theorieorientierter Praxisformen" (10) er drei große Denktraditionen des 20. Jh.s in Anspruch nimmt: „‚Poststrukturalismus', ‚Kritische Theorie', ‚Philosophische Anthropologie'. Diese drei Denkschulen haben vor dem Erfahrungshintergrund der Neutralisierung des Wissens in Wissenssystemen, der politischen Religionen und der Vereinseitigung von Naturalismus und Kulturalismus verschiedene Theorie-Praxis-Modelle ausgebildet, deren Chancen heute neu zu prüfen sind [...]" (11).

Manchmal ist der Erkenntnisgewinn der sehr akribischen und wissensreichen Ausführungen E.s leider nicht unmittelbar einsichtig. Dort z. B., wo er das soziologisch höchst dramatische Thema „Elemente ideologischer Mengenlehren: Rasse, Klasse, Masse" (87–111) abhandelt. Der Beitrag wird durch die Problemanzeige eröffnet: „Die ideologischen Frachten der Großgruppenbezeichnungen sind schwer vernünftig zu handhaben. Sie haben nicht ganz kalkulierbare Nebenwirkungen und kaum übersehbare Langzeitwirkungen." (88) Es folgt darauf eine Phänomenologie der Begriffe Klasse (Marx), Rasse (Thierry) und Masse (Taine, Toqueville), ihrer Überschneidungen, Transformationen und Untergründigkeiten, um dann mit exakt der oben gerade erwähnten Synthese zu enden. (111)

Vielleicht ist es dem Charakter eines Sammelbandes geschuldet, dass viele Themen zwar ausführlich und kenntnisreich in soziologische und philosophische Debatten und Problemlagen eingebettet sind (und so einen hervorragenden Einblick in die nicht geklärten Problemlagen einer anthropologischen Kultursoziologie geben), zugleich aber häufig auf die vom Autor selbst gestellten dringenden Fragen nur kursorisch Antwort zu geben vermögen. So auch im Beitrag „Der Umzug der Götter. Auf den Spuren der Religionskritik" (175–190). Seine These lautet, dass der Vorrang der Thematisierung des „sozialen Bandes" (187) in der Religionssoziologie (bei Durckheim der Kult, bei Weber die Prophetie) die genuine Erfahrung der Technisierung der Lebensbedingungen nicht ausreichend ernst nimmt. Technisierung der Lebensbedingungen sei Erfahrung sui generis des modernen Menschen, wodurch „die Frage nach der Religion eine spezifische Kontur erhalten hat" (189). Dabei geht es nicht mehr um Inhalte von Religion (Erlösung, ewiges Heil etc.), sondern um „[...] einen Raum, der aus der fortschreitenden Technisierung der Lebensbedingungen ausgegrenzt ist" (189). Was es dann aber mit der Conclusio auf sich hat, dass „die Errichtung eines leeren Heiligtums [...] somit ein technisches Projekt (wäre), der neue Katechismus eine Gebrauchsanweisung" (190), bleibt leider offen. Wenn „Religion", so E., „als wünschenswerte Resakralisierung von Bezirken [...] auf das Problem der Technisierung von Lebensbedingungen verweist" (190), ist dann nicht doch die Thematisierung des sozialen Bandes der entscheidende Punkt?

Münster Michael Ramminger

Adam Smith as Theologian, hg. v. Paul Oslington. – New York: Taylor & Francis 2011, (IX) 146 S. (Routledge studies in religion, 14), geb. € 59,62, ISBN: 978–0–41588071–8

Adam Smith als Theologen zu benennen ist ungewöhnlich, wird er doch zumeist als Ökonom und Begründer der modernen Marktwirtschaft wahrgenommen. Der Sammelband stellt deshalb auch im Vorwort klar, dass S. weder ein Theologe noch ein Ökonom war, denn beide wissenschaftlichen Klassifizierungen waren zu S.s Zeiten noch ungewöhnlich. Die Beschäftigung mit den theologischen Idealen Adam Smiths hat ihren Wert darin, den Blick nicht allein auf die gemeinsame Humanität, sondern auch auf die „inescapable otherness of the world that Smith inhabited" (IX) zu lenken. Der Sammelband, der sich einer Konferenz der Templeton Foundation in Edinburgh im Jahr 2009 verdankt, macht auch eben diese Fremdheit des Denkens von Adam Smith überdeutlich, die in ökonomischen Diskursen nicht in dieser Weise wahrgenommen wird. Die Finanzkrise ab 2008 hatte die Aufmerksamkeit auf die ethischen und theologischen Begründungen einer Ökonomie gerichtet, die sich zwar auf S. berufen hat, vornehmlich allerdings auf seine ökonomische Schrift „Wealth of Nations", kaum jedoch auf sein moralphilosophisches Werk „Theory of Moral Sentiments". Der Sammelband will die theologischen Einflüsse darstellen, die S.s Werk geprägt haben, und wendet sich daher einem Anliegen zu, das bislang kaum wahrgenommen worden war.

Die Beiträge im ersten Teil des Sammelbandes gehen den Einflüssen nach, die das Denken von S. geprägt haben: Augustinus, Calvin und der Calvinismus, das Naturrecht und die englischen Traditionen der natürlichen Theologie. Der zweite Teil rekonstruiert verschiedene Aspekte der Theologie von Adam Smith: Vorsehung und die Zentralkategorie der „unsichtbaren Hand" („invisible hand"), der Theodizee, die S.sche Formulierung über das Handeln Gottes und das des Menschen unter den Begriffen „impartial spectator" und „divine spectator" und schließlich die Konzeption der göttlichen Ökonomie und der Widerspruch zwischen der sichtbaren und unsichtbaren Hand.

Für das Schottland des 18. Jh.s ist ein Denken, das keine theologischen Dimensionen zeigen würde, ausgesprochen unüblich. So zeige sich auch im Werk von Adam Smith eine Fülle von theologischen Begriffen wie „Deity", „the author of nature", „the great Director of nature", „lawful superior". So bewundert S. „the wisdom and goodness of God even in the weakness and folly of

[6] A. a. O., 468.
[7] Vgl. Hollier, Denis: Das Collège de Sociologie, hg. und mit einem Nachwort v. Irene Albers / Stephan Moebius, Berlin: Suhrkamp 2012; Moebius, Stephan: Die Zauberlehrlinge. Soziologiegeschichte des Collège de Sociologie (1937–1939), Konstanz: UVK 2006.
[8] Vgl. Moebius, Stephan: Marcel Mauss, Konstanz: UVK 2006.
[9] Vgl. Mauss, Marcel: Schriften zur Religionssoziologie, hg. v. Stephan Moebius / Frithjof Nunngesser / Christian Papilloud. Mit einem Nachwort von Stephan Moebius, Berlin: Suhrkamp 2012 (i. E.).
[10] Vgl. Moebius, Stephan: „Die Religionssoziologie von Marcel Mauss", in: Mauss, Schriften zur Religionssoziologie [wie Anm. 9].
[11] Vgl. Tarot, Camille: Le symbolique et le sacré. Théories de la religion, Paris: La Découverte 2008.
[12] Hertz, Robert: Das Sakrale, die Sünde und der Tod. Religions-, kultur- und wissenssoziologische Untersuchungen, hg. v. Stephan Moebius / Christian Papilloud, Konstanz: UVK 2007.

man". Seine Zeitgenossen haben S. deshalb auch durchaus noch theologisch gelesen. Deshalb sollte er auch heute als ein Autor wahrgenommen werden, „beyond the clichés of Smith as the preacher of self-interest, religious apologist for unrestrained capitalisms, or patron saint of the greedy executive of financier" (10). Gerade angesichts der S.-Rezeption zur Begründung der Selbstregulation eines freien Marktes kann der andere theologische Blick auf S. einen Beitrag zur herrschenden Finanzkrise leisten. Der Hg. fasst deshalb im Vorwort zusammen: „Smith was sensitive to failings of human rational and moral capacities, and argued for institutions which take account of these failings." (10) Er versteht den Sammelband über „Adam Smith as Theologian" als ein Unterfangen, auch andere Ökonomen „theologisch" zu lesen.

Die Rede von der „invisible hand" findet sich zwar nur zweimal in dem Werk „Wealth of Nations", ist aber dennoch eine pointierte Ausdrucksform der Kernüberzeugung von S.s Denken. Hinter dem Rücken der Akteure summiere sich auch eigensüchtiges Verhalten der Einzelnen zum Wohl aller. Während S. diese Grundüberzeugung noch theologisch begründet hatte, ging sie im 19. und 20. Jh. insbes. bei den Chicago-Ökonomen verloren. „Most recent work by historians of economic thought takes it as obvious that the invisible hand has no connection with God." (63) Ohne ein Wissen über die englische natürliche Theologie, über das göttliche Handeln und die Vorsehung, wie S. sie aus seiner calvinistisch geprägten Umgebung übernommen hatte, werde jedoch der entscheidende Schlüssel zum Denken von Adam Smith verfehlt. S. sei, wie die gesamte schottische Aufklärung, sehr stark von Isaak Newton geprägt worden. Newton habe zwischen einer „general providence – God's care expressed in the regulatority of the universe" und einer „special providence – God's irregular acts" unterschieden (66). S. habe nun keineswegs die unsichtbare Hand im Sinne der „general providence" verstanden. Sie sei bei ihm vielmehr im Sinne einer „special providence" zu verstehen, „which is [...] operating against, although ultimately supporting, general providence in the economic realm" (ebd.). „The interpretation of the invisible hand as the special providential hand of God, which works to maintain the stability of the system, restraining inequality of consumption and keeping capital at home has a number of attractions." (70) So zeigt sich gerade durch eine theologische Lesart, dass die „invisible hand", auf die sich so viele Ökonomen zur Begründung des freien Marktes berufen, eine der auch heute noch am häufigsten benutzten Phrasen in der Ökonomie darstellt. Der herrschenden Chicago School wird empfohlen: „the School does not need to change its point of reference – it only needs to broaden its view of Adam Smith." (47)

Den „Evangelisten" des freien Marktes, die sich auf S. berufen, wird mit S. entgegengehalten: „we *need* moral rules." (51) Denn: „Smith's entire project seems rooted in a respect for and service to the lower class. Rather than freeing us from a responsibility to the poor, Smith's system of moral philosophy and political economy give to the way in which humans participate in God's benevolence to bring relief to the poor and dignity to the working classes." (56) Die Missverständnisse könnten also nicht widersprüchlicher und konträrer sein. „Economists often speak of the ‚invisible hand' of the market as a central figure in Smith's political economy. But Smith himself gives the primary place of importance to the ordinary activity of human exchange with one another. These activities led to the expansion of the division of labour, and ultimately the wealth of nations." (131)

Der Sammelband nimmt leider die deutschsprachigen Beiträge nicht auf, die sich auf die religionsgeschichtlichen Wurzeln des Denkens von Adam Smith beziehen. Dabei ist v. a. auf die bereits 1944 von dem deutschen Ökonomen Alexander Rüstow herausgearbeitete „Wirtschaftstheologie" zu verweisen, wie er die theologischen und geistesgeschichtlichen Ursprünge der „unsichtbaren Hand" bezeichnet hatte. Auch für den Schweizer Wirtschaftsethiker Peter Ulrich ist für seine Kritik des Ökonomismus die subtheologische Begründung des freien Marktes bedeutsam. Er spricht zu Recht von einer „pseudowissenschaftlichen *Systemtheologie*" bei Hayek und anderen angebotsorientierten Ökonomen. Ulrichs Grundlagenwerk über die „Integrative Wirtschaftsethik" ist auch im englischen Sprachraum übersetzt zugänglich: *Integrative Economic Ethics*: Foundations of a Civilized Market Economy, Cambridge: Cambridge University Press 2008. So sehr in der deutschsprachigen wirtschaftsethischen Literatur die verquere ökonomistische Inanspruchnahme von Adam Smith kritisiert wird, fehlt es dennoch an einer konsistenten Darstellung der theologischen Traditionen, denen S. verbunden war. Der Sammelband dagegen blickt nur auf die theologischen Grundlagen im Denken S.'s, knüpft aber nicht an die kritische wirtschaftsethische Debatte an und greift fast nur beiläufig die zu Unrecht legitimierenden Argumentationen der „Chicago School" auf.

Die Autoren des Sammelbandes versuchen Adam Smith überzeugend als einen moralisch und auch theologisch argumentierenden Wissenschaftler zu rehabilitieren, nachdem die ökonomischen Rezipienten ohne Gespür für die theologischen und philosophischen Grundlagen des Denkens Adam Smith's dieses nicht selten geradezu ins Gegenteil verkehrt hatten. Darin liegt auch der Wert dieses Sammelbandes.

Marburg Franz Segbers

Christian Masculinity. Men and Religion in Northern Europe in the 19th and 20th Centuries, hg. v. Yvonne Maria Werner. – Leuven: Leuven University Press 2011. 322 S. (KADOC-Studies on Religion, Culture and Society, 8), pb. € 43,99 ISBN: 978–9058678737

Wie verhalten sich Moderne, Christentum und Männlichkeit zueinander? Wurde es seit Mitte des 19. Jh.s zunehmend problematischer für Männer, ein gläubiger Christ zu sein, weil Religion immer stärker von Frauen und weiblichen Formen der Spiritualität und des gelebten Glaubens bestimmt wurde? Schwand deswegen die öffentliche Bedeutung des Christentums, wurde es privat und zu einer Sache des weiblichen Zuhauses – während christliche Männlichkeit dagegen zu einem Paradox avancierte? Folgt aus diesem Befund eine abnehmende Beteiligung von Männern am christlichen Leben und Glauben, und ist das wiederum eine grundlegende Erklärung für den Rückgang der Religion und die zunehmende Säkularisierung in Europa, wie sie seit den 1980er Jahren Vertreter und Vertreterinnen der Feminisierungstheorie nahelegen? Oder muss man andere Perspektiven, Forschungsansätze und Untersuchungsfelder eröffnen, um moderne, männliche Frömmigkeit sachgemäßer bestimmen und die weiterhin große Zahl an christlichen Männern erklären zu können?

Das sind die Leitfragen, die über dem von der schwedischen Historikerin Yvonne Maria Werner hg. Sammelband stehen. W. arbeitet an der Univ. Lund und legt mit diesem Band Ergebnisse eines mehrjährigen internationalen und multidisziplinären Forschungsprojektes zur christlichen Männlichkeit als einem Paradox der Moderne vor. Leider erläutert sie in der ansonsten sehr instruktiven Einleitung, die pointiert Ergebnisse und Defizite der internationalen *Men's Studies* zusammenfasst, nicht, wie es zu der Auswahl und Entstehung der präsentierten Themen und Artikel kam. Das erschwert jedoch eine zusammenhängende Würdigung, weil für die Leser nicht ersichtlich wird, weswegen bestimmten konfessionellen Fallstudien oder Ländern der Vorzug gegeben wurde und warum andere, auf den ersten Blick vielleicht repräsentativere Bereiche wie etwa der Sport, das christliche Unternehmertum oder die christliche Parteipolitik, nicht mit eigenen Studien bedacht wurden.

Gegliedert ist der Band in fünf große inhaltliche Teile, deren insgesamt 13 Artikel sich über Grundlegungen, Visionen und Ideale christlicher Männlichkeit, über konkrete Wirkfelder in Mission, Armee und Volkshochschule bis hin zu grenzüberschreitenden Genderkonstruktionen erstrecken. Der erste Teil mit den beiden Aufsätzen von *Olaf Blaschke* („The unrecognized piety of men. Strategies and success of the re-masculinisation campaign around 1900") und *Callum B. Brown* („Masculinity and secularization in twentieth-century Britain") stellt dabei wesentliche theoretische Grundlagen des Forschungsprojektes vor. Während Brown lediglich allgemeine Einsichten aus seinem Buch „The Death of Christian Britain" zur Feminisierung und Säkularisierung des britischen Christentums wiederholt – und dabei mehr über Frauen als über Männer zu sagen hat – bietet Blaschke, dessen These vom 19. Jh. als einem „Zweiten Konfessionellen Zeitalter" sich mehrere Autoren des Sammelbandes zu eigen machen, zahlreiche neue und anregende Überlegungen zur Re-Maskulinisierung im deutschen Katholizismus und Protestantismus an. V. a. im Katholizismus deutet er diese als eine bis in die 1980er Jahre hinein erfolgreiche kirchliche Strategie gegen eine zu starke Feminisierung und Säkularisierung, wohingegen er dem deutschen Protestantismus durch seine bürgerliche Repräsentation und seine nationale Ausrichtung einen sowieso stärker männlich geprägten Charakter attestiert. Blaschkes Thesen erscheinen zwar manchmal als zu allgemein und auf einem schmalen empirischen Fundament beruhend; das gilt v. a. im Hinblick auf den Protestantismus, dessen Fallbeispiele zudem sehr willkürlich und mitunter auch stereotyp gewählt anmuten. Sie erlauben aber in ihrer Pointiertheit aufregende neue Blicke auf scheinbar altbekannte konfessionelle Deutungen des 19. und 20. Jh.s und regen sehr zu weiteren Diskussionen und Forschungen an.

Im zweiten großen Kap. des Bandes werden Leitbilder und Ideale christlicher Männlichkeit untersucht. *Alexander Maurits* und *Tine van Osselar* vergleichen das Bild vom christlichen Helden im schwedischen konservativen Luthertum und in der katholischen Herz-Jesu-Verehrung des späten 19. und des 20. Jh.s; *Marit Monteiro* fragt, wie männliche Identität bei den niederländischen Dominikanern in den 1930er und 1940er Jahren geformt wurde, und *Anna Prestjan* analysiert die Qualitäten klerikaler Männlichkeit im frühen 20. Jh. in der Kirche von Schweden. Was eine genderorientierte Kirchengeschichtsschreibung zu leisten imstande ist, zeigt in herausragender Weise der Beitrag von *David Tjeder*, der überzeugend am Beispiel Eklunds und Söderbloms den intellektuellen inneren Kampf und die Überwindung einer religiösen Glaubenskrise als einen in der modernen Vernunft wurzelnden neuen Ausdruck christlicher Männlichkeit herausarbeitet.

Im dritten und vierten Kap. werden schließlich spezifische Wirkfelder des christlichen Mannes vorgestellt und nach ihrem Einfluss auf die Herausbildung christlich-männlicher Identität befragt. Dazu gehört zum einen der seit Ende des 19. Jh.s expandierende Bereich der christlichen Missionen. Hier wurde Christentum zu einem wichtigen Faktor sozialer Mobilität, wie *Eric Sidenvall* anschaulich am Beispiel der schwedischen evangelikalen Chinamission herausarbeitet, während *Yvonne Maria Werner* nach den besonderen Merkmalen, Ver-

haltensmustern und Qualitäten fragt, die die Missionare der Barnabiten und Jesuiten bei ihrer Mission Skandinaviens brauchten, und inwiefern es sich dabei um eine „alternative Männlichkeit" gehandelt habe. Neben der Mission gehörte aber auch die Armee zu den einflussreichen Feldern, in denen christliche Männer rekrutiert und ihre christliche Männlichkeit geformt und herausgefordert wurde, wie *Elin Malmer* am Beispiel der von der Erweckungsbewegung geprägten missionarischen Arbeit unter schwedischen Soldaten zeigt. Der letzte Beitrag aus den Wirkungsfeldern ist im Bildungsbereich angesiedelt und beschäftigt sich mit der dänischen Volkshochschulbewegung. *Nanna Damsholt* untersucht am Beispiel einer ihrer Pioniere, nämlich Ernst Trier, inwiefern diese typisch dänische Bildungsinnovation einen neuen dänischen Mann geschaffen habe. Sie kommt zu dem Fazit, dass hier einerseits die zeitgenössischen bürgerlichen Geschlechterrollen und -ideale bestätigt wurden, andererseits aber auch die Abgrenzung zwischen den Geschlechtern und den sozialen Gruppen und Klassen durchlässiger wurde. Dieses ausgewogene Ergebnis steht in gewisser Weise beispielhaft für die einzelnen Resultate der im Sammelband präsentierten vielfältigen, quellennahen und detailreichen Studien, zu denen auch der vorletzte Aufsatz von *Anders Jarlert* über die schwedische Königin Victoria als eine männliche Königin mit weiblichem Charme zu zählen ist.

Die Beiträge sind ein überzeugendes Plädoyer dafür, wie sich durch genderbezogene Fragestellungen nicht nur neue Untersuchungsräume eröffnen, sondern auch scheinbar traditionelle religiöse Rollenbilder und Identitäten einfachen Zuschreibungen verweigern. Kritisch lässt sich zwar anmerken, dass sowohl Blaschke als auch Brown mit ihren griffigen Thesen im Sammelband etwas überstrapaziert werden, bis dahin, dass häufiger die empirisch komplexeren Einzelergebnisse der Autoren auf die Feminisierungs- und Re-maskulinisierungsthesen hin „zurechtgebügelt" werden; dass zentrale Themen wie Körperlichkeit, Sex und Sport fehlen und an keiner Stelle ausführlicher auf Homosexualität, das Phänomen der religiösen Männerbünde oder ökumenischer Jugendbewegungen wie die Young Men's Christian Association (YMCA) eingegangen wird. Auch die Ausklammerung der beiden Weltkriege, die wesentlich zur Veränderung der Identität als christlicher Mann im 20. Jh. beitrugen, ist zu bedauern. Trotzdem gibt es im deutschen Sprachraum bislang kein vergleichbar instruktives Werk, das auf einer historisch soliden Basis eine so breite internationale und interkonfessionell orientierte Bestandsaufnahme des Themenfeldes Männlichkeit – Moderne und Religion präsentiert und zu weiteren Forschungen anregt.

Bochum Katharina Kunter

Die neue Mitte der Kirche. Der Aufstieg der intermediären Instanzen in den europäischen Großkirchen seit 1945, hg. v. Wilhelm Damberg / Staf Hellemans. – Stuttgart: Kohlhammer 2010. 248 S., kt € 32,00 ISBN: 978–3–17–021655–6

Im Mittelpunkt des vorliegenden Sammelbandes steht die Auseinandersetzung mit der These, dass die „katholischen und protestantischen Großkirchen in Europa" (16) auf die Herausforderungen der „zweiten Moderne" (19) mit einem „*Aufstieg der intermediären Instanzen*" (8) reagieren und dieser Prozess als „Delokalisierung" religiöser Produktion im Sinne einer „Lockerung der Ortsgebundenheit" (11) und „Re- oder Neulokalisierung" im Sinne der „Neuverortung delokalisierter Aktivitäten" (240) verstanden werden kann. Acht Einzeluntersuchungen prüfen diese Ausgangsthese und nehmen Präzisierungen und Korrekturen vor.

Rosel Oehmen-Viereggе untersucht Wandlungsprozesse in den (Erz-)Diözesen Köln, München-Freising und Limburg und stellt fest, dass „die mittlere pastorale Ebene als intermediäre Instanz an Bedeutung zugenommen hat", da die „*Produktion* pastoraler Angebote" auf diese Ebene verlagert worden sei (vgl. 48). Unter mittlerer pastoraler Ebene versteht sie die als Dekanat, Region oder Bezirk bezeichnete, zwischen Pfarrei und Diözese angesiedelte Instanz (vgl. 47/48).

Hanspeter Heinz betont in seinem Beitrag, dass auch synodale Prozesse als intermediäre Instanzen betrachtet werden können (vgl. 58), sie jedoch „als spezifische Form einer befristeten ‚intermediären Instanz' in den deutschen Diözesen eine spezifische Hoch-Zeit in den 1980er und 1990er Jahren hatten" (59).

In seinem Beitrag „Struktureller Wandel in evangelischen Landeskirchen in der BRD seit 1950" kommt *Sebastian Tripp* zu dem Ergebnis, dass die „Produktion religiöser Angebote" nicht stärker von der landeskirchlichen Ebene ausgehe, sondern vielmehr eine Betonung der „Ebene der Kirchenkreise und Dekanate" zu beobachten sei (vgl. 84). Er verweist deshalb auf den Beitrag von *Jan Hermelink*, der den Strukturwandel auf dieser Ebene untersucht und dabei feststellt, dass durchaus eine „‚Relokalisierung' kirchlicher Handlungs- und Gemeinschaftsformen" stattfinde (109), hierbei aber nicht nur Aufgaben von der Ortsgemeinde auf eine höhere Ebene verlagert würden, sondern auch von der höheren Ebene der Landeskirche auf die darunterliegende Ebene der Kirchenkreise (vgl. 109).

Nicolas de Brémond d'Ars prüft die These der Delokalisierung am französischen Fall. Sein Beitrag ist angesichts der kirchlichen Strukturdebatten besonders lesenswert. Er unterscheidet anhand der Verteilung der symbolischen Güter – Sakramente und „baptismale Güter" (129) – zwei Modelle der Reorganisation der Pastoral und kommt angesichts der Frage, ob die „Entwicklung des Katholizismus anhand der Transformationen der Pastoral beschrieben und analysiert werden" könne, „insbesondere indem man die Frage nach der Verortung der pastoralen Initiativen und Bewegungen innerhalb des französischen Katholizismus zwischen Pfarrei und Diözese stellt" (111), zu dem Ergebnis, dass eine „Analyse, die die Verteilung der symbolischen Güter als Ausgangspunkt nimmt", passender zu sein scheint „als die Hypothese eines Hin und Her zwischen einer *Delokalisierung* der Produktion des religiösen Angebots und ihrer Relokalisierung" (136), da es sich letztlich „beim religiösen Angebot nicht um identische Güter" handle (136). Damit nimmt de Brémond d'Ars eine wichtige Differenzierung vor.

Henk Witte analysiert in seinem Beitrag die Wandlungsprozesse in der Katholischen Kirche in den Niederlanden. Er bestätigt, dass es „[i]m Allgemeinen" stimme, dass eine „Neulokalisierung stattgefunden" habe, bei der „die Diözese deutlich an Bedeutung gewonnen hat" (156), führt hierzu jedoch u. a. theologische Gründe an, z. B. das veränderte Amtsverständnis der Bischöfe nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil (vgl. 157).

Lisbet Christoffersen untersucht die These von der Delokalisierung am Beispiel der Dänischen Lutherischen Volkskirche. Sie kommt zu dem Ergebnis, dass „Veränderungen hin zu einer stärker delokalisierten Kirche sehr offensichtlich" (176) seien, betont aber, dass dieser Wandel darin begründet sei, „dass die Kirchenstrukturen durch die gesetzgebende Kraft bestimmt werden, welche auch über die Strukturen in der Gesellschaft entscheidet, und nicht durch die Kirche selbst" (177). Da es zudem zwei „gegensätzliche Tendenzen" gebe, die Tendenz zur Delokalisierung und die Tendenz zur „Aufrechterhaltung der örtlichen Gemeindekirche" (177), betont sie, dass eine Schlussfolgerung bezüglich der zukünftigen Struktur der dänischen Großkirche „noch nicht klar" (177) sei.

Besonders beachtenswert und weiterführend ist *Luca Diotallevis* Beitrag „Diözesen und Säkularisierung in Italien". Er zeichnet sich v. a. durch eine theoretische Präzisierung und Differenzierung aus. D. betont vollkommen zu Recht, dass die Grundthese des Buches, „dass die Delokalisierung/Relokalisierung des Austausches zwischen religiösem Angebot und religiöser Nachfrage dramatische Veränderungen auf einer angenommenen intermediären Ebene großer Kirchen, nämlich der Diözesen und ähnlichem, hervorruft" (183), dreierlei bedürfe: „erstens einer radikalen Kritik der Vorstellung des *Intermediären*, zweitens einer besseren, stärker analytischen Definition der Funktion der Organisation, und drittens eines Vorschlags bezüglich eines systematischeren Ansatzes, um die Diözese als soziologisches Objekt zu definieren" (183f). D. liefert im Anschluss an Luhmann nicht nur ein hilfreiches Instrumentarium dafür, Säkularisierungsprozesse jenseits der bloßen Verfallsthese differenzierter zu verstehen (vgl. 187; 194) – ein in der Forschung spätestens seit José Casanovas „Public Religions in the Modern World" von 1994 vermehrt anzutreffendes Anliegen –, sondern bietet überdies durch seine Unterscheidung von Kirche und religiösen Organisationen auch die Möglichkeit einer differenzierten Wahrnehmung der Transformationsprozesse im kirchlichen Bereich jenseits bloßer Marktsemantik.

Dass die wissenschaftlichen Zugewinne und Präzisierungen aus den acht Einzelbeiträgen im abschließenden Beitrag der Hg. nicht in einer Präzisierung der Begrifflichkeiten und konzisen Revision der Ausgangsthese und damit verbundenen Ausgangstheorie münden, ist nicht plausibel.

Rheine Alexandra Lason

Pastoraltheologie

Wie Priester leben und arbeiten. Quellen zur Lebenskultur und Arbeitswelt des deutschen Seelsorgeklerus seit dem Ende des 18. Jahrhunderts, hg. v. Erwin Gatz. – Regensburg: Schnell & Steiner 2011. 396 S., geb. € 39,90 ISBN: 978–3–7954–2431–2

In seinem langjährigen und fruchtbaren Wirken als Rektor des Priesterkollegs am Campo Santo Teutonico und als Direktor des Römischen Instituts der Görres-Gesellschaft hat Erwin Gatz (4.5.1933–8.5.2011) umfangreiche kirchenhistorische Standardwerke verantwortet, denen ihr Grundzug unbestechlicher Nüchternheit einen Wert weit über den Tag hinaus verleiht. Neben den Lexika zu den deutschsprachigen Bischöfen und Bistümern sowie dem global ausgreifenden Handbuch *Kirche und Katholizismus seit 1945* trägt insbes. die achtbändige *Geschichte des kirchlichen Lebens in den deutschsprachigen Ländern seit dem Ende des 18. Jahrhunderts* seine besondere Handschrift. Angesichts eines „Defizits an kirchlicher Alltagsforschung" wollte G. hier in einer geweiteten Perspektive auf das kirchliche Leben jenseits der Wahrnehmungsmuster einer klassischen Theologie- und Kirchengeschichte blicken. Die vorliegende Quellen-

sammlung stellt dabei eine nachträgliche Ergänzung zu Bd. IV „Der Diözesanklerus" (1995) dar. Sie ist zugleich leider zum letzten Werk von Erwin Gatz geworden – und doch könnte man sich kaum ein passenderes Vermächtnis vorstellen. Die Konzeption dieses Bandes hat ihn fast zwei Jahrzehnte beschäftigt und bei Gelegenheit sprach er gerne über die Frage, wie man denn quellenmäßig an die Lebenswirklichkeit der Priester herankommen könne. Ihm schien der Anweg über autobiographische und biographische Schriften der einzig mögliche zu sein. Wie stark er selbst in dieses Projekt involviert war, lässt sich daran ablesen, dass er auch Abschnitte aus seiner eigenen Autobiographie (*Aus meinem Leben*, 2010) in die Sammlung integriert hat.

Das Übergewicht an Ego-Dokumenten zeigt, wie wichtig G. die Perspektive der subjektiven Erfahrung und Reflexion der Seelsorgsgeistlichen war – offensichtlich schien ihm diese auch durch die ergänzend herangezogenen Lebensbilder von Geistlichen noch hindurchzuscheinen. Dass allein die Quellenlage gewisse Ungleichgewichte bedingt, war G. wohlbewusst: „Offenbar griffen Priester, die ein Universitätsstudium absolviert hatten, eher zur Feder, um über ihr Leben und ihre Erfahrungen zu berichten, als jene, die eine andere Ausbildungsstätte besucht hatten. Daher liegt der Schwerpunkt der Quellen im Rheinland, in Westfalen, in Schlesien und in Südwestdeutschland." (36) Allein vor diesem Hintergrund wäre der Band missverstanden, wenn man ihn mit den Maßstäben einer quantifizierenden Sozialgeschichte messen würde. Er bietet qualitativ anregende, exemplarische Schlaglichter auf katholische Erlebenswelten und umreißt gleichsam nebenbei interessante Felder für die weitere Forschung. Die relativ kurzen Quellenauszüge sind dabei thematisch geordnet und folgen zunächst der priesterlichen Biographie (Herkunft, Kindheit, Volksschule; Höhere Schule und Berufswahl; Studienzeit; Priesterweihe und Primiz; Zeit als Hilfsgeistlicher bzw. Pfarrer), dann den Lebens- und Arbeitsbedingungen (Haus, Hausgenossen und Lebensstil; wirtschaftliche Ausstattung; Geistliches Leben, Gottesdienst und Predigt; Freunde und Freizeit), skizzieren spezielle Umfelder und Tätigkeitsbereiche (Pfarrer in der ländlichen Lebenswelt; Pfarrer als Landwirte; in der Stadt und Industriegesellschaft; Leben mit nichtkatholischen Christen; Armenpflege, Caritas, Sozialarbeit; Kinder und Jugendliche; Kulturelles Schaffen; Priester als Politiker und Journalisten) und enden mit den Kap.n „Berufs- und Lebenskrisen" sowie „Jubiläen, Alter und Tod". Zu Wort kommen viele Prominente (wie etwa Heinrich Hansjakob, Hubert Jedin und natürlich auch Joseph Ratzinger), die naturgemäß eher zur Selbstdokumentation und -deutung neig(t)en, aber zumal auf der Basis von Lebensbildern auch kleinere Kirchenlichter wie Pfarrer Karl Joseph Lelotte (1827–1892), der in Gladbach eine einzigartige *stabilitas loci* lebte und „während zwölf Jahren die Eisenbahn nicht benutzt hat" (124). Insgesamt sind es 186 Priester, deren Kurzbiogramme den Band beschließen.

Da der Seelsorgsklerus v.a. in den Pfarreien arbeitete, dokumentiert diese Quellensammlung zugleich ein Stück pastoraler Wirklichkeit, das sich in einem Prozess rasanter Historisierung befindet. „Somit spiegelt sich hier eine Lebenskultur, die seit dem gesellschaftlichen und kirchlichen Wandel der letzten Jahrzehnte mit der Erosion der katholischen Lebenswelt zu einem historischen Phänomen geworden ist." (36) Ergänzend möchte man feststellen, dass die sich v.a. aus dem Geist des Konzils von Trient und der katholischen Aufklärung speisende Pfarrseelsorge heute – anders etwa als noch in der Säkularisation von 1803, welche die Pfarreien bewusst aussparte – offiziell und prinzipiell zur Disposition gestellt bzw. sogar dort, wo sich noch Reste katholischer Lebenswelt finden, gezielt abgewickelt wird. Künftige Generationen können aber bei Erwin Gatz nachlesen, wie es war, als noch in jedem Dorf ein Pfarrer wirkte, und wie es zuging, wenn Priester tatsächlich in einem alltäglichen Lebenszusammenhang mit ihrer Gemeinde standen. Das katholische deutsche Pfarrhaus vom späten 18. bis zum Ende des 20. Jh.s kann so – neben dem vielgerühmten evangelischen Pfarrhaus – vielleicht wenigstens als „Erinnerungsort" erhalten bleiben. Darin dürfte nicht der geringste Wert dieses letzten Beitrages von Erwin Gatz zur Geschichte des kirchlichen Lebens liegen.

Frankfurt a. M. Claus Arnold

Zölibat zwischen Charisma und Zwang, hg. v. Erich Garhammer. – Würzburg: Echter 2011. 144 S., kt € 9,90 ISBN: 978-3-429-03441-2

„Schon wieder eine Publikation zum Thema Zölibat" oder „eine Streitschrift zum heißen Eisen [...] Man muss es schmieden, solange das Thema heiß ist" (7), beide Positionen weist der Hg. Erich Garhammer gleich am Anfang des kleinen Sammelbandes zurück. Zwar liegt tatsächlich keine *polemische* Streitschrift vor, aber doch eine Sammlung von acht Beiträgen namhafter Autoren mit der klaren Tendenz, die verpflichtende Kopplung von Zölibat und Priesteramt in der röm.-kath. Kirche doch endlich zu lösen. Unparteiisch ist das Buch nicht: „Die Kirche könnte das Zölibatsgesetz jederzeit ändern" (7), auch wenn es möglich ist, diese Lebensform verantwortet und erfüllt zu entfalten. Vor dieser Perspektive bleibt dann doch zu fragen: Was ist an dieser Sammlung neu?

Gerd Häfner erfasst in klassischer Zusammenschau den ntl. Befund (19–34). Schon etwas ungewöhnlicher ist die kulturwissenschaftliche Perspektive, die *Hubertus Lutterbach* einbringt: „Mittelalterliche Religiosität in der Moderne?" (35–51) lautet sein Untertitel. Er ist im Übrigen der einzige, der vier Argumente der Befürworter auflistet (36): lange Tradition, weltkirchlicher Blick, evangelische Erfahrungen und fehlende Kraft zur Lösung derzeitiger kirchliche Probleme. L. reflektiert in seinem Beitrag über die Fragen: Zölibat als Geschenk oder Leistung, die Bedeutung mönchischer Leistungsaskese und kultische Reinheit, verbunden mit der Hochwertung der „besonderen Gotteskinder", um dann auch aus christentumsgeschichtlicher Perspektive für die Aufhebung des Pflichtzölibates zu plädieren.

Georg Kraus sammelt die dogmatischen Argumente (53–69) im Blick auf die Zentralität der absoluten Heilsaufgabe der Kirche.

Schon in seinem Einleitungskap. hat *Erich Garhammer* die Beobachtung einzelner Literaten (12–18) zur Entfaltung der priesterlich-zölibatären Existenz eingebracht: „In innerkirchlich blockierten Situationen ist es manchmal gut und hilfreich, einen Blick nach außen zu tun. Literatur eignet sich als Prophetie von außen" (12). Peter Stamm: „Das Mahl des Herrn" und Petra Morsbach: „Gottesdiener" kommen in diesem Zusammenhang zur Sprache.

Nach diesen Beiträgen, die eher die grundsätzliche Problematik aufweisen, tragen weitere Autoren die Möglichkeitsbedingungen für gelingende zölibatäre Existenz zusammen. Der Leiter des Recollectio-Hauses in Münsterschwarzach, *Wunibald Müller* (71–89), knüpft an die einseitig hergestellten Zusammenhänge zwischen Zölibat und sexuellem Missbrauch an und betont dann die notwendige Fähigkeit der Männer zu unterschiedlichen Ausprägungsformen der Intimität, gereifter und reflektierter Sexualität und die Gestaltung von menschlicher Nähe. Weitere Stichworte sind Liebe, Selbsttranszendenz, Hingabe und Verschmelzung. Der Regens des überregionalen Priesterseminars St. Georgen, *Stephan Ch. Kessler* (91–112), sieht im momentanen Gegenwind zum Zölibat auch eine Kraft zur Stärkung dieser Berufung. Eine Änderung in der Krise hält er aus jesuitischer Erfahrung für fatal. Vielmehr müsse der Mehrwert dieser Lebensform erkennbar werden. Die Ordensfrau *Anneliese Herzig* (113–132) gibt einen Einblick in die Bedeutung der Gemeinschaft für das ehelose Leben. Und selbst der Landesbischof der evangelischen Kirche in Baden, *Ulrich Fischer* (133–142), beschreibt nicht nur die Risiken, sondern auch die Chancen, ja die Leuchtkraft freiwillig gelebten Zölibates.

Die Beiträge dieses Bandes sind durchweg auf dem Stand der aktuellen Forschung, bringen als einzelne nur unwesentlich Neues zutage, können als Sammlung aber auch nicht zu einem kirchenpolitischen Projekt umgedeutet werden. Von daher bleibt die Frage des Hg.s auch nach der Lektüre: „schon wieder eine Publikation zum Thema" (7)?

Es wäre m. E. schon viel gewonnen, wenn die Männer, die sich unter den derzeitigen kirchlichen Verhältnissen für den Weg zum Priesteramt entscheiden, auf dem Stand dieser Diskussion wären und die einzelnen Beiträge als Anstoß für ihre eigene Prüfung des Charismas nutzen würden. Die verantwortlichen Priesterbildner und Spirituale sollten mindestens auf diesem Niveau mit den Männern existentiell arbeiten und die Selbstannahme befördern.

Für eine kraftvolle, auch politisch wirksame Intervention in der Kirche im Sinne der Autoren bedarf es anderer wissenschaftlicher Impulse. Dazu müssten in aller Gelassenheit und Nüchternheit die Argumente, die Lutterbach auflistet, und noch etliche mehr aufgelistet und durchdrungen werden. Allein das Plädoyer für die Freiwilligkeit wird nicht der Frage gerecht, welche Folgen dies danach für die Kirche und ihren Umgang mit den Lebensformen der Gegenwart zeitigt.

- Gibt es einen gleichen oder einen unterschiedlichen Einsatz von verheirateten und nicht-verheirateten Priestern?
- Welche Rolle spielt das Familienleben für die Wahrnehmung des Dienstes, mit welchen signifikanten Veränderungen ist zu rechnen?
- Wie geht die Kirche mit den Menschen um, deren Lebensentwürfe in die Krise geraten oder gar scheitern?
- Gibt es zwischen Zölibat und Ehe noch andere legitime Lebensformen für Priester?

Auch die Interventionen von *Peter Neuner*, *Fritz Lobinger* und *Paul M. Zulehner*, die aus der Gemeinde kommende verheiratete Leutepriester, die Korinthpriester, vorschlagen, bringen eine neue Farbe in die Diskussion ein.

Insgesamt wäre eine ökumenische Vertiefung und vergleichende Untersuchung ebenso hilfreich wie der Eintrag der Erfahrungen der röm.-kath. Kirche mit den verheirateten Diakonen.

In diesen Aspekten greift das Buch mit seiner eher individuell zugeschnittenen Zuspitzung dann doch zu kurz. Aber das war ja auch nicht das angestrebte Ziel. Als Grundlage und Einstieg im Rahmen der Priestererziehung und des Weges der Novizen im geweihten Leben wird es jedoch einen guten Beitrag leisten.

Fulda Richard Hartmann

Noth, Isabelle: **Freuds bleibende Aktualität**. Psychoanalyserezeption in der Pastoral- und Religionspsychologie im deutschen Sprachraum und in den USA. – Stuttgart: Kohlhammer 2010. 424 S. (Praktische Theologie heute, 112), pb. € 39,80 ISBN: 978-3-17-021726-3

Bereits 2007 präsentierte sich Isabelle Noth in der Herausgabe des Tagungsbandes zu den Anfängen der theologischen Rezeption der Psychoanalyse in der Schweiz in Bern 2006 (zusammen mit Christoph Morgenthaler) als kompetente Autorin im interdisziplinären Feld von Theologie und Psychoanalyse (vgl. ThRv 105 [2009], 143–145). 2010 legte sie an der Theol. Fak. der Univ. Zürich ihre Habil.schrift vor und veröffentlichte sie noch im gleichen Jahr. Im Kontext der beklagten Krise der Seelsorge wie auch des interdisziplinären Dialogs zwischen Theologie und Psychologie stehen Fragen zur Rolle der Psychoanalyse in der sog. Pastoralpsychologie wie auch zum Verhältnis von Pastoralpsychologie und Religionspsychologie an. Hier positioniert N. die Fragestellung ihrer Studie: „Was vom reichen psychoanalytischen Erbe soll auch in Zukunft Bestand haben, wo bestehen fruchtbare Anknüpfungspunkte an neuere Entwicklungen innerhalb der psychoanalytischen Theorienbildung, und welche Relevanz besitzt gerade psychoanalytisch orientiertes religionspsychologisches Wissen über Religion und religiöse Vollzüge für die Seelsorge? Was macht die Qualität dieses Wissens über diesen Wirklichkeitsbereich aus?“ (54f) Methodisch weitet sie den Binnendiskurs deutschsprachiger Pastoralpsychologie durch die Einbeziehung von Religionspsychologie einerseits und von US-amerikanischen Forschungstrends in beiden Feldern andererseits.

Sie treibt die Fragestellung nach deren Einordnung in den Forschungsstand und der Klärung wissenschaftstheoretischer Fragen in der Einleitung (I.; 15–58) in drei Hauptteilen voran: In Kap. „II. Aus den Anfängen der pastoral- und religionspsychologischen Rezeption Freuds im deutschen Sprachraum“ (59–193) erarbeitet N. auch anhand bisher unveröffentlichter Quellen ein differenzierteres Bild der frühen Psychoanalyserezeption in der (meist evangelischen) Praktischen Theologie/Poimenik. So vertieft sie – mitunter in Absetzung von Eckart Nases Interpretationen – die Stärken und Schwächen der Psychoanalyserezeption des reformierten Zürcher Pfarrers Oskar Pfister, der mit S. Freud jahrzehntelang und ohne Bruch verbunden war und wie kein anderer für die frühe positive Aufnahme der Psychoanalyse in der Seelsorge steht. Sie untersucht deren Rezeption im katholischen Österreich (Wilhelm Schmidt SVD 1868–1954, Josef Donat SJ 1868–1946) und näherhin in Wien durch den Lutheraner Karl Beth (1872–1959); sie erschließt in dieser Weise ebenfalls erstmals die Erfahrung und Reflexion der Psychoanalyse seitens eines aufgeschlossenen „dialektischen Theologen“, des Schweizer Pfarrers Hans Burri (1893–1980), der mit dem Anliegen einer eigenen psychoanalytischen Behandlung mit Hermann Rorschach (1884–1922) korrespondierte.

An diese sehr interessanten und das Bild bereichernden Elemente aus der frühen deutschsprachigen Rezeptionsgeschichte schließt N. mit Kap. „III. Ausgewählte Beispiele neuerer pastoralpsychologischer Auseinandersetzungen mit der Psychoanalyse“ im deutschsprachigen Raum und in den USA an (194–299). Für ersteren setzt sie mit Recht mit dem Werk des Theologen und Psychoanalytikers Joachim Scharfenberg (1927–1996) ein, der mit anderen – wie z. B. Klaus Winkler und Dietrich Stollberg – Freud für die Seelsorge(-theologie) neu- und nach Pfister (s. Kap. II) wiederentdeckte und „das Gespräch über Religion und Psychoanalyse über Jahrzehnte hinweg“ mitprägte. Scharfenberg betrachtete in einer Rezeption des „ganzen Freud“ dessen Werk inkl. Religionskritik „vorwiegend unter hermeneutischem Aspekt“, d. h. als den „Versuch, die menschlichen Verstehensbedingungen um die Dimension des Unbewussten zu erweitern“ (vgl. 206, mit Anm. 72).

Sozusagen aus dem eigenen Hause unter seinem Nachfolger Reinhard Schmidt-Rost erwuchs Scharfenberg in der Diss. „Seelsorge in der Moderne. Eine Kritik der psychoanalytisch orientierten Seelsorgelehre“ (1996) von Isolde Karle eine Fundamentalkritik aus soziologisch-konstruktivistischer Perspektive – was ihn nicht hinderte, für deren Veröffentlichung ein Geleitwort beizusteuern. In ihrer Forderung einer „soziologisch sensiblen Poimenik“ (vgl. 215) wirft Karle unter Nutzung Luhmann'schen Denkens psychoanalytisch orientierter Seelsorgelehre eine blickverengende Individuumszentrierung mit gleichzeitig unzureichendem Gesellschaftsbegriff vor, welche die Wechselwirkungen zwischen Individuum, Gesellschaft und vorherrschender Seelsorgetheorie nicht erkenne. N. relativiert diese inzwischen fast wohlfeile Kritik an Scharfenberg und Psychoanalyse und weist eine ungenügende Aneignung psychoanalytischer Sachkenntnis auf Seiten Karles nach, die sich zugleich in Abwertung der anderen Seite niederschlägt – und dies, obwohl die Freud'sche Psychoanalyse (und mit ihr Scharfenberg) eine Fülle gesellschafts-, kultur- und religionskritischer Impulse gibt.

Demgegenüber sieht N. in der ebenfalls 1996 veröffentlichten Diss. „Seelsorge zwischen Individuum und Gesellschaft“ von Uta Pohl-Patalong eine sachgerechtere Rezeption psychoanalytisch fundierter Seelsorge. Pohl-Patalong sehe in dieser Fundierung nicht wie Karle die Schuld an einer ausgeprägten Individuumszentrierung moderner Seelsorge, sondern eine *Antwort* auf gesellschaftliche Individualisierung. Gerade solche Pastoralpsychologie besitze im Unterschied zu kerygmatischer Seelsorge ein breites Interesse an gesellschaftlichen Zusammenhängen und übe Kritik an der Moderne (vgl. 224f). N.s eigener Mentor Christoph Morgenthaler lässt neben und in der von ihm besonders vorangebrachten Systemischen Seelsorge die Psychoanalyse für das Verstehen des Individuums als psychisches (Sub-)System gelten und bestimmt seinen Ansatz als „psycho- und ökosystemische Seelsorge“ (vgl. 229). Mit Mut und Recht kritisiert N. jedoch Morgenthalers Verwendung der psychoanalytischen Konzepte von Übertragung und Gegenübertragung in der Seelsorge als unsachgemäß; zwar hatte Freud in seinem wichtigen Brief an Oskar Pfister vom 9.2.1909 auf die glückliche Lage des psychoanalytisch tätigen Pastors hingewiesen, die erotische Übertragung „auf Gott weiter [...] leiten“ zu können (vgl. 237). Aber weder geschieht dies in dem dargelegten Beispiel (m. E.), noch kann dies in der Regel in der Seelsorge kompetent geschehen, weil sie eben nicht Analyse ist und Kompetenz wie Setting dafür fehlen.

Als fünfte der ausführlicher besprochenen jüngeren Psychoanalyserezeptionen im deutschsprachigen Raum nimmt N. die 1998 erschienenen Dialogskizzen der Habil.schrift Anne Steinmeiers auf. Sie verteidigt Scharfenberg gegen Steinmeiers Kritik, gegenüber Freuds Religionskritik (des Illusionsvorwurfes) theologisch sprachlos geblieben zu sein, und sieht die Divergenz mit Steinmeier im unterschiedlichen Verständnis von Illusion bei Freud begründet – als Produkt infantiler Wünsche (ohne Wahrheitsurteil) oder als Täuschung ohne äußeren Realitätswert (vgl. 242f). Stark im doppelten Sinne bleibt Steinmeiers Forderung bzw. Aufgabenstellung für die praktische Theologie in Auseinandersetzung mit Dialektischer Theologie, „die Gotteswirklichkeit in der Erfahrungswirklichkeit des Menschen deutlich [zu] machen. [...] In dieser Wahrnehmung Gottes im Menschlichen gründet die theologische Identität der Seelsorge.“ (zit. 248, mit Anm. 297 u. Anm. 299)

Wie sehen neuere pastoralpsychologische Rezeptionen der Psychoanalyse in den USA aus? Aufgrund ihres Forschungsaufenthaltes in den USA für dieses Projekt hebt N. die Aufnahme des *relational turn* in der amerikanischen Psychoanalyse im Werk von Pamela Cooper-White (Praktische Theologin im Columbia Theological Seminary) hervor, außerdem das Anliegen interkultureller Seelsorge und Beratung seitens des Präsidenten des *International Council on Pastoral Care and Counseling*, des aus Ghana stammenden Emmanuel Y. Lartey (Emory Univ.). Cooper-White greift besonders das Konzept der Gegenübertragung auf und entwickelt mit einer Modifikation des Konzeptes, die auch das bewusste Beziehungserleben einschließt und es aus dem psychoanalytischen Bezugsrahmen löst, eine Methode zur Einschätzung des pastoralen Beziehungsgeschehens in enger Verbindung mit deren theologischer Reflexion. N. weist auf die große Schwierigkeit dieser anspruchsvollen Methode hin: „Anwendung und Erfolg von Cooper-Whites Methode setzt ein ausserordentlich hohes Mass an Selbsterkenntnis voraus, das häufig erst eine jahrelange Therapieerfahrung und Supervision voraussetzt.“ (279) Lartey entwirft einen interkulturellen Seelsorgeansatz, der Individuum und Kultur bzw. gesellschaftliche Einflüsse gleichermaßen einbezieht. Psychoanalyse spielt bei ihm kaum eine Rolle, wiewohl Ethnopsychoanalyse gerade für interkulturelle Seelsorge ein erhebliches Potential berge (vgl. 289). Aufgrund dieses Durchganges durch deutschsprachige und US-amerikanische Rezeptionslinien sieht N. die Integrations-, Wandlungs- und *Lernfähigkeit* psychoanalytisch orientierter Poimenik ebenso erwiesen wie ihren *Lernbedarf* in puncto politisch-sozialer Faktoren auf lokaler wie globaler Ebene, um stärker „öffentliche Theologie“ zu werden.

Im IV. Hauptkap. präsentiert N. „Ausgewählte Beispiele neuerer religionspsychologischer Auseinandersetzungen mit der Psychoanalyse“. Im deutschen Sprachraum greift sie das Werk Susanne Heines (Wien) auf, die Religionspsychologie den Psychologen vorbehalten möchte, als Nicht-Psychologin in der Rezeption Freuds aber besonders auf dessen verhaltene, aber kontinuierliche Beschäftigung mit seinen jüdischen Wurzeln hinweist und damit gemeinsame Wurzeln des Menschenbilds des Christentums und der Psychoanalyse „in der Spannung von Erkennen und Scham“ (zit. Heine, 321) herausarbeitet. Ebenso geht sie auf die „Religionspsychologie“ von Bernhard Grom SJ ein, die sich an der akademischen Psychologie orientiert und welche die Psychoanalyse wie hermeneutische Ansätze wenig interessieren. Kein Wunder, dass sie Freud und der Psychoanalyse nicht gerecht wird. Dankbar muss man N. dafür sein, dass sie die These des „Bestsellerautors“ Wolfgang Schmidbauer auseinandernimmt, Freuds religionskritisches Werk erwachse aus seiner unbewussten Verarbeitung seines durch nichts belegbaren sexuellen Missbrauchs durch seinen Vater, und diese popularisierende Art von Psychoanalyse als Schwindel entlarvt (vgl. 327–332).

Ein ganz anderes Kaliber stellt das religionspsychologische Werk von David M. Wulff in den USA dar, wo Religion viel eher als legitimer Gegenstand empirischer Forschung akzeptiert wird. Wulff kritisiert jedoch die unübersehbare Vorherrschaft quantitativ-empirischer Forschungstendenzen, zumal mit konservativer Orientierung, welche die gesundheitsfördernde Wirkung von Religion aufzeigen wollen. Demgegenüber forderte er wiederholt einen Neuaufbruch von der Religionspsychologie; dieser sollte der Religion phänomenologisch gerechter werden und – von praktischen wie theologischen Absichten angetrieben – sozial, politisch und ökologisch kontextsensibel sein. Als Protagonistin einer feministischen Religionspsychologie stellt N. die kalifornische Religionswissenschaftlerin Diane E. Jonte-Pace (Santa Clara Univ.) vor. Jonte-Pace formuliert anhand von Bruchstellen des Werkes von S. Freud eine feministische Gegenthese zum Ödipuskomplex, welche die gerade in religiösen Kontexten aufscheinende Mutterambivalenz Freuds aufgreift, die dort stets mit Fragen von Tod und Unsterblichkeit verbunden ist. Es ist ein Genuss zu lesen, wie N. diese Gegenthese rekonstruiert. Sie bevorzugt, die Gegenthese als Komplementärthese zu verstehen: „Ödipus- und Gegenthese sind beide Elternambivalenzthesen und gehören zusammen. Nicht bloß der Hass auf den Vater und die Liebe zur Mutter, sondern auch der Hass auf die Mutter und die Liebe zum Vater können dank beider einander ergänzenden Thesen wahrgenommen werden.“ (368) Sie weitet

zusätzlich den Blick: „Zukunftsweisend wäre m. E. auch die Beschäftigung mit dem Elektrakomplex als Analogie zum Ödipuskomplex, der Einbezug eines ‚Laius- bzw. Iokaste-Komplexes' und die Beschäftigung mit ebenso tabuisierten hasserfüllten Wünschen von Eltern ihren Kindern gegenüber." (ebd.)

Den religionspsychologischen Teil abschließend diskutiert N. wissenschaftstheoretische (Problem-)Fragen des interdisziplinären Dialoges zwischen Theologie und Psychologie in diesem Feld (und darüber hinaus). Mit N. könnte auch der Rez. die Forderung nicht akzeptieren, dass die Theologie(n) ihre eigenen Prämissen zurückhalten (um nicht zu sagen: verleugnen) und sich im Namen eines solchen Dialoges den Vorgaben der Psychologie(n) anpassen solle(n) (vgl. 374). Das Ergebnis wäre weder Dialog noch interdisziplinär noch ein wissenschaftlicher Diskurs.

In ihrem Ausblick (Kap. V) hebt N. den potenziellen Nutzen psychoanalytisch orientierter Religionspsychologie für die Seelsorge in drei Aspekten hervor: ihre Einordnung „ins Gesamtgefüge religiös-existentieller Begleitungen, die Anknüpfung an die jüdisch-biblische Anthropologie und der Einbezug von Freuds gesellschafts- und religionskritischem Impetus" (380). Fraglich bleibt – zumal für die seelsorgliche Zweierbeziehung und Selbstkompetenz, die nur *eine* (wenn auch wesentliche und unverzichtbare) Dimension von Seelsorge ist – inwieweit psychoanalytische Kompetenzen (vgl. 388) bei aller Ähnlichkeit auf Seelsorge sachgerecht und kompetent übertragbar sind. Cooper-Whites anspruchsvolles Modell im Blick auf *Gegenübertragung* zeigt die Anforderungen, die Morgenthalers Beispiel (s. o.) nicht erfüllt, der aber zu Recht die erforderliche spirituell-theologische Kompetenz von professionell Seelsorgenden skizziert und anmahnt: „Das setzt voraus, dass Seelsorgende selbst ihre Beziehung zu Gott als umfassende Wirklichkeit gestalten und leben und sich immer neu in einem umfassenden Vertrauen zentrieren. Spirituell-theologische Kompetenz umfasst zudem die Fähigkeit, *die eigene Rolle als religiöse Übertragungsfigur zu erkennen, ein Amt im kirchlich-institutionellen Rahmen in produktiv-kritischer Form zu übernehmen und mit der damit verbundenen Beziehungsdynamik umzugehen.*" (zit. Morgenthaler, 391, Hervorhebung N.)

Solche Kompetenz zu erwerben und weiterzuentwickeln geschieht in aller Regel nicht durch intellektualistisches Theologiestudium, sondern durch qualifiziert reflektierte Selbsterfahrung im Sinne kontinuierlicher persönlichkeitsorientierter Seelsorgeausbildung und Selbstbildung (vgl. den Beitrag des Rez. in ThGl 94 [2004], 221–238). Hier läge eine notwendige und mögliche – operationalisierende – Fortsetzung der ebenso instruktiven wie verdienstvollen Habil.schrift N.s.

Freiburg i. Br. Klaus Baumann

Knobloch, Stefan: **Ungenutztes Potenzial**. Zwischen religiöser Sehnsucht und Kirchenkrise. – Ostfildern: Grünewald 2011. 160 S., pb. € 14,90 ISBN: 978–3–7867–2875–7

Stefan Knobloch legt unter dem genannten Buchtitel eine Sammlung von Aufsätzen vor, die er bereits in den letzten Jahren in theologischen Zeitschriften bzw. als Buchbeiträge veröffentlicht oder als Vorträge gehalten hat. Der Vortragsstil in den Aufsätzen wird beibehalten, weil der Autor bewusst den Stil einer „Art Unterhaltung" mit den Lesenden sucht, damit deren subjektive Wahrnehmungen in dialogischer Weise Platz finden können. Er schreibt für interessierte und engagierte Christ/inn/en und Seelsorger/innen.

In inhaltlicher Hinsicht weiß sich der Autor dem Zweiten Vatikanischen Konzil verpflichtet, mit der zentralen Aussage, dass Gott durch seine Selbstmitteilung in der menschlichen Geschichte und in den Erfahrungen der Menschen grundsätzlich „antreffbar" ist (9). Schon zu Beginn wirft er in diesem Zusammenhang die Frage auf, ob denn diese Überzeugung in der Verkündigung bisher genügend ernst genommen worden sei: „Rechnet die Kirche wirklich damit, dass das Leben der Menschen von religiöser Sehnsucht durchströmt wird?" (9).

Jeder der elf Aufsätze folgt einem bestimmten Aufbau: Wahrnehmung gesellschaftlicher, religiöser und kirchlicher Phänomene, theologische Reflexion und Folgerungen für die Praxis. Bereits in den ersten beiden Beiträgen über die Bewertung des Religiösen in der Postmoderne wird die Grundannahme des Autors, seine zutiefst *theologische* Anthropologie sichtbar: Trotz der Säkularisierungsthese, der zunehmend pluralistischen Ausdrucksformen des Religiösen, des Sprechens über sog. Areligiöse, Kirchen- oder Glaubensferne und nüchterne Glaubens-Pragmatiker hält der Autor daran fest, dass Gott im Leben jedes Menschen präsent ist. Mit Paulus teilt er die Überzeugung, dass Menschen „Gott suchen, ob sie ihn ertasten und finden könnten; denn keinem von uns ist er fern. Denn in ihm leben wir, bewegen wir uns und sind wir." (Apg 17,27–28)

Diese biblisch belegte Grundannahme spiegelt sich auch in den Texten des Zweiten Vatikanums wider, wenn es z. B. in LG 16 heißt, dass Gott denen, „die in Schatten und Bildern den unbekannten Gott suchen, […] nicht ferne [ist], da er allen Leben und Atem und alles gibt". Sozialwissenschaftliche Untersuchungen sind zu einer so differenzierten Sicht des Phänomens „Religiosität" nicht in der Lage – so der Autor kritisch (22). Ein verborgenes „geistliches Sehnen" vermag der Autor selbst bei entschiedenen Gegnern von Religion zu sehen (46).

In weiteren Aufsätzen (Artikel 3–6) geht der Autor typischen Phänomenen der Postmoderne nach, in denen er „Spuren des Religiösen" erkennt: dem Pilgerboom, dem Aufsuchen von heiligen Orten und sakralen Räumen, dem Wellness- und Wallfahrtsboom, dem spirituellen Tourismus und der Sinnsuche in der Freizeit sowie dem Wiedererstarken bestimmter Formen der Volksfrömmigkeit. Diese neuen/alten Felder stellen eine gewaltige Herausforderung für die Pastoral dar. Chancen der Seelsorge, aber auch ihre Gefahren, seien gleichermaßen zu benennen.

Während sich die bisherigen Beiträge mit dem Phänomen des Religiösen in der heutigen Gesellschaft beschäftigten, lenkt der Autor seinen Blick im Folgenden auf Verkündigung und Selbstverständnis von Kirche und Gemeinde. Zunächst unterwirft er die wiederentdeckte Dimension des Missionarischen einer kritischen Lektüre (Beitrag 7). Die missionarische Kraft der Gemeinde sei auch davon abhängig, wie weit es gelingt, binnenkirchlich Räume des Dialogs über eigene Lebens- und Glaubenserfahrungen zu ermöglichen. Im Prozess der Inkulturation des Evangeliums wird es unvermeidlich sein, die abendländische Christentumsgestalt zu überschreiten (90).

Beitrag 8 bespricht kritisch die pastoralen Ansätze verschiedener deutscher Bistümer, um dann das Potential der Gemeinden vor Ort positiv zu würdigen. Auch zur Aktualisierung pastoraler Ansätze müsse die Theologie – in Anlehnung an Kardinal Lehmann – „die im Konzil unerledigt gebliebenen Aufgaben ‚auf ihre eigene Verantwortung hin mutig aufnehmen und weiterführen'" (105). Die heutigen pastoralen Herausforderungen hätten sich an der Konzilstheologie und nicht an nachkonziliaren Abweichungen zu orientieren. Ausgehend von einer Ekklesiologie des Zweiten Vatikanums skizziert er „Gegenstrategien": Die Ortskirche müsse als Subjekt ihrer Seelsorge gesehen und der „mentale Umbau" extern unterstützt werden; die bereits erkennbaren Aufbrüche und Initiativen sowie ganz generell die theologale Erfahrung des Volkes Gottes müssen als geistlicher Schatz ernst genommen werden; und – mit Berufung auf den Theologen Joseph Ratzinger von 1970 – neue Formen des Amtes müssten ebenso gewagt werden wie neue Formen der Finanzierung (Fundraising).

Aufsatz 9 thematisiert diese Aufgabe anhand der unauflösbaren Spannung zwischen Spiritualität und Professionalität, in der Seelsorger und Seelsorgerinnen prinzipiell stehen.

Die beiden letzten Beiträge wechseln nochmals die „Brille": Orientiert sich die Kirche noch am Konzil? Angesichts der bedingungslosen Aufhebung der Exkommunikation der Piusbruderschaft ist diese Frage mehr als gerechtfertigt. Der Autor sammelt beunruhigende kirchenpolitische Vorkommnisse, die sich im Vorfeld der Aufhebung – dem Auge der Öffentlichkeit verborgen – ereigneten und Anlass zur Sorge geben.

Die theologische Anthropologie Karl Rahners, seine Mystagogie, bildet wohl die Hintergrundfolie, auf der der Autor die gegenwärtigen Veränderungen von Funktion und Bedeutung des Religiösen in der heutigen Gesellschaft beurteilt. Dabei wird er nicht müde, den Blick immer wieder über die kirchlichen Grenzen hinaus auf die sog. Fernstehenden und Areligiösen zu weiten und der dort sich zeigenden Gottessehnsucht nachzugehen. Gegen die Versuchung, das kirchliche Profil durch Abgrenzung gegenüber vermeintlich Nichtkatholischem retten zu wollen, betont der Autor auf der Grundlage einer biblisch inspirierten und durch das Konzil legitimierten theologischen Anthropologie die verborgene Gottessehnsucht jedes Menschen – ohne vereinnahmen zu wollen.

In einfacher, gut verständlicher Sprache und zugleich mit scharfem Blick vermag der Autor die religiöse und pastorale Situation und die gegenwärtigen kirchlichen Vorgänge kritisch zu betrachten. Dabei entgehen ihm scheinbar kleine, aber bedeutsame Veränderungen in der Begrifflichkeit und Betonung nachkonziliarer kirchlicher Texte nicht.

Die Beiträge durchzieht ein leidenschaftliches Plädoyer, auf die Errungenschaften des Zweiten Vatikanischen Konzils zu achten und angesichts mancher Rückwärtsbewegung durch die (römische) Kirchenleitung zu protestieren.

Die Aneinanderreihung der Beiträge, von denen jeder in sich gedanklich geschlossen ist, bringt zwar einige unvermeidliche Redundanzen mit sich, lässt aber den Ansatz und die gesamte Sichtweise des Autors besser erkennen: Theologische Grundannahme (Anthropologie), die theologisch-soziologische Interpretation gegenwärtiger Phänomene und der aktuelle Kirchenkurs verschränken sich auf erhellende und stringente Weise.

Insgesamt bietet das Buch einen wohltuend alternativen Zugang zu aktuellen, pastoraltheologisch behandelten Themen. Religiosität in der Moderne sowie der Rückgang der Kirchlichkeit, der oft nur durch die Defizitbrille interpretiert wird, erfahren hier eine positiv gewendete Färbung. Statt sich dem deprimierenden Abgesang kirchlicher Verkündigung hinzugeben, wird ein biblisch begründetes geistliches Menschenbild gezeichnet, das bei der Verwendung traditionel-

ler pastoraler Erfolgsmaßstäbe auch schon einmal vergessen wird. Das Grunddatum, dass Gott sich mit jedem Menschen verbunden hat, noch bevor der Seelsorger, die Seelsorgerin kommt, wirkt befreiend für jede Art der Verkündigung.

Innsbruck Johannes Panhofer

Gemeindereferentinnen und Gemeindereferenten: Profil einer professionellen Pastoral, hg. v. Hans Martin Weikmann / Werner Wertgen. – Regensburg: Pustet 2011. 424 S., kt € 39,90 ISBN: 978–3–7917–2390–7

40 Jahre Fachbereich Theologie der Kath. Hochschule (früher Fachhochschule) Nordrhein-Westfalen in Paderborn bieten den Anlass für die Herausgabe eines umfangreichen Sammelbandes, der das Berufsziel des Studiums, den Dienst der Gemeindereferentinnen und Gemeindereferenten (künftig: GR), beleuchtet. Den Hg.n ist es gelungen, sehr viele Facetten des Berufsbildes und des Bildungsweges zusammenzutragen und zugleich die derzeitige Ausbildungskonzeption zu dokumentieren. Wer also wissen will, wie er oder sie diesen Beruf ergreifen kann, wird aus erster Hand informiert.

Ca. 60 Teilbeiträge sind veröffentlicht, vorrangig, aber nicht nur durch die derzeitigen und ehemaligen Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter der KathHo Paderborn und der Trägereinrichtungen. Sechs Hauptkap. gliedern die Beiträge: 1. Geschichtliche Entwicklungen und systematische Entfaltungen; 2. Bestandsaufnahmen; 3. Einsatzfelder exemplarisch: Martyria – Diakonia – Liturgia – Koinonia; 4. Die Ausbildung; 5. Das Studium der Religionspädagogik im Kontext; 6. Perspektiven.

„Gewissermaßen handbuchartig" (13 und Buchrücken) werden der Beruf, „seine Genese und historische Entwicklung, seine Gestalt, seine Ausbildungsstruktur und Ausbildungsinhalte, seine theologische, ekklesiologische, pastorale und gesellschaftliche Verortung, seine verschiedenen Profile sowie seine vielfältigen Rahmenbedingungen skizziert" (13).

Im Rahmen dieser Besprechung können nicht alle Beiträge gewürdigt werden, vielmehr werden einzelne Bereiche besprochen, v.a. die konzeptionellen Beiträge beleuchtet und die bleibenden Fragestellungen und Herausforderungen beschrieben. Denn eines bleibt sicher: Der Beruf – und folglich seine Ausbildung – bleiben weiter im Fluss.

Das vierte Kap. „Die Ausbildung" dokumentiert bausteinartig die Studienvoraussetzungen und den Studienaufbau sowie die Einbindung des Studiums in weitere diözesane Ausbildungswege. Alle Fächer und Lehrelemente im Rahmen des modularisierten Studiums sind aufgelistet und inhaltlich beschrieben. Die Eigenständigkeit des Studiengangs und seine Differenz zum Vollstudium als Magister Theologiae werden erkennbar. Vielleicht wäre neben der additiven Darstellung noch eine intensivere Beziehung der Bausteine aufeinander hilfreich. Auch der Blick auf andere Studienorte und -einrichtungen (Mainz, Eichstätt, Freiburg, Würzburg) wird geöffnet. Dem dient darüber hinaus der Beitrag von *Agnes Wuckelt* (378–381), der weiterführende Studiengänge vorstellt und die Frage nach der Möglichkeit anspricht, nach dem FH-BA mit Anerkennung erbrachter Leistungen zum Mag. Theol.-Studium zu wechseln.

Im fünften Kap. wird die Position des Studiums der Religionspädagogik im Kontext der Wissenschaft und Forschung behandelt. Schon die – zum Zeitpunkt der Publikation noch nicht veröffentlichte – neue Rahmenordnung für die pastoralen Berufe, also auch für Gemeinde- und Pastoralreferentinnen und -referenten, macht deutlich, dass die Profilbildung der Berufe deutlichen Veränderungen unterliegt. Dies wird auch in den historischen und konzeptionellen Beiträgen erkennbar. Sie bringen Themen zur Sprache, die unterschiedlich bewertet und aufgearbeitet werden. Insofern müsste dieses Buch einen nächsten Schritt, nämlich die Differenzanalyse der Beiträge nach sich ziehen. Wertvoll ist dazu schon das ausführliche Quellen- und Literaturverzeichnis (383–408).

Erzbischof *Hans-Josef Becker* positioniert die GR als Mitarbeiter des Bischofs vor dem Hintergrund des Priestermangels („nolens volens", 12) und schreibt ihnen die Aufgabe zu, das fehlende Glaubenswissen und die fehlenden Glaubenserfahrungen der Ehrenamtlichen aufzuarbeiten (9), ähnlich auch im Hg.-Vorwort die Akzentuierung durch Bischof *Stephan Ackermann* (12).

Der historische Beitrag von *Agnes Wuckelt* (40–47) setzt andere Akzente: Der Frauenberuf entwickelt sich aufgrund der gesellschaftlichen, politischen, wirtschaftlichen, sozialen und religiösen Veränderungen (40f) als religiös-caritativer Beruf in der Nähe des geweihten Lebens (42). So weist *Kai G. Sander* (48–56) auf die Frage nach der Verortung des Berufs als Hilfsdienst des Priesters oder als eigenständige Teilhabe am Amt hin, entfaltet den Beruf jedoch noch nicht primär als Ausprägung der Sendung aller Getauften und Gefirmten. Im Beitrag von *Hans Hobelsberger* (57–64) werden erste Kategorisierungen von Aufgaben erkennbar: Er greift die Unterscheidung von Doris Nauer zwischen Alltagsseelsorge, ehrenamtlicher Seelsorge und professioneller Seelsorge auf (59) und beschreibt Ermöglichungspastoral, Dienstleistungspastoral und Netzwerkpastoral als Handlungsfelder.

Welche Kompetenzen braucht es für den Beruf? *Josef Hochstaffl* (74–86) benennt Kompetenzen in der Wahrnehmung (Soziale Not, Wandel von Religion, Unübersichtlichkeit, Spannung Beruf – Privatleben), im Urteil (Horizont des kommenden Reiches, Probleme der Seelsorge, kritische Distanz und solidarische Loyalität, Mystagogische Grundorientierung) und im Handeln (von der Zuständigkeit zu den Fähigkeiten, Gemeindebegleitung und -entwicklung, soziale Diakonie und religiöse Kommunikation). Diese Notwendigkeit wird noch deutlicher im Artikel von *Martin Lörsch* (105–113), der den Rollenwechsel des Berufs aufzeigt und Handlungsperspektiven entfaltet: Es gehe darum, Lebens- und Glaubenserfahrungen zu ermöglichen, Kooperationskompetenz zu erwerben und Interkulturalität zu entdecken. Seiner Meinung nach ist der Ort der GR der „Ort des ‚Dazwischen'". Dabei nimmt er nicht wahr, dass auch im Selbstverständnis des Diakons dieser Ort genauso besetzt werden soll. Ob vor einem solchen Horizont „verbindliche Pastoral- und Personalkonzepte" (137), wie bei *Peter Bromkamp* (134–141) von der Bundesarbeitsgemeinschaft erwartet, sinnvoll und möglich sind, bleibt dahingestellt.

Gerade diese kurz angerissenen Grundlagenartikel sind spannend und werden in der weiteren Entwicklung deutliche Konsequenzen nach sich ziehen. Noch ist nicht erkennbar, ob und wie diese kontroversen Positionen sich im Aufbau des Studiums, den Modulen, Fächern und Praktika entsprechend wiederfinden. Das Postulat des kompetenzorientierten Lernens ist noch längst nicht eingeholt.

So braucht es eine Systematisierung und dann Weiterarbeit an den kontroversen Fragen:

- Findet das neue Rahmenstatut von 2011 entsprechende Rezeption in der klaren Definition des Berufs von Taufe und Firmung, also der Sendung aller Christgläubigen, oder wird der Beruf mehr und mehr zum „Ersatz" für fehlende Amtsträger (s. auch den Vergleich mit der Schweiz durch *Barbara Feichtinger*, 142–150)?
- Wie finden die Berufsträger eine Gleichrangigkeit zu allen in der Kirche engagierten Christgläubigen, in der die beruflich erworbene Kompetenz allen dient, ohne sie zu dominieren?
- Kein Blick ist in der Veröffentlichung auf das Verhältnis zu den anderen pastoralen Berufen geworfen: Braucht es hier Annäherung oder profilierende Abgrenzung?
- Vor dem Hintergrund dieser Fragestellung und der immer stärkeren Annäherung der Hochschulen und Universitäten: Was sind Chancen und Gefährdungen eines gemeinsamen Studiums der verschiedenen Berufe an einer gemeinsamen akademischen Einrichtung?

Das vorliegende Sammelwerk provoziert durch seine konzeptionelle Offenheit und durch die latent erkennbaren Differenzen geradezu eine Weiterarbeit in Forschung und kirchenpolitischer Positionierung.

Fulda Richard Hartmann

Perspektiven der Diakonie im gesellschaftlichen Wandel. Eine Expertise im Auftrag der Diakonischen Konferenz des Diakonischen Werks der Evangelischen Kirche in Deutschland, hg. v. Uwe Becker. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 2011. 127 S., kt € 14,90 ISBN: 978–3–7887–2517–4

2008 beschloss die Diakonische Konferenz des Diakonischen Werks der Evangelischen Kirche in Deutschland, ein Diskussionspapier über Herausforderungen der „Diakonie der Zukunft" erstellen zu lassen. Autorinnen und Autoren aus Wissenschaft und diakonischer Praxis nahmen sich der Aufgabe an, unter der Leitung von Uwe Becker, dem Vorsitzenden des Diakonischen Werkes in Rheinland-Westfalen-Lippe. Die innerhalb von zwei Jahren entstandene Schrift betont ihren „gedanklichen Angebotscharakter" als „Suchbewegung" (120) und „Expertise" (6). Movens ist, dass „der vorgelegte Text ausreichend Qualität und Anlass bietet, um in Teilaspekten oder auch im Ganzen in unterschiedlichen Foren diskutiert zu werden." (120) Das Dokument ist ein typisches Papier des „Protestantismus, dessen Pluralität sich […] dem verordnenden Durchgriff von ‚oben nach unten' entzieht" (121). Die Abschnitte der Expertise sind einzeln durchgezählt. (Zitiert wird hier Seitenzahl und Abschnittsnummer.)

Leider wurde kein inspirierender Titel gefunden. Die Überschrift verdeckt die Breite des Textes, der nicht nur Perspektiven, sondern auch geschichtliche Erläuterungen, lexikalische Klärungen und streitbare Thesen offeriert und zudem ein Gespür für die spezifische Varianz des Subjektes „Diakonie" (118f/229) hat.

Die Expertise besteht aus fünf ungleichen Teilen: „Grundlegende Orientierung" (15–25/1–18), „Gesellschaftliche Veränderungsprozesse" (26–65/19–111), „Diakonie im Kontext sozialstaatlicher Entwicklung" (66–100/112–186), „Diakonie im Wandel Europas" (101–109/187–203) und „das Verhältnis von Kirche und Diakonie" (109–119/204–230). Die einzelnen Schritte folgen dem Muster: Skizze der Sachverhalte, Herausforderungen und Folgerungen für die eigene Arbeit und Forderungen gegenüber Dritten. Ein Ausblick sowie kurze Erläuterungen zu den Autorinnen und Autoren und ein Literaturverzeichnis beschließen die Schrift.

Die größte Enttäuschung sei gleich zu Beginn markiert: Obwohl die Diakonie derzeit das Vorhaben angeht, die Bundesdiakonie mit „Brot

für die Welt" und dem Evangelischen Entwicklungsdienst in einen gemeinsamen Verein in Berlin zusammenzuführen, analysiert die Expertise nur „die Herausforderungen der ‚blauen Diakonie' primär im nationalen Kontext" (6). „Wichtige Bereiche, wie etwa die globalen Herausforderungen wachsender Armut und Verelendung, weltweite Migration und durch den Klimawandel bedingte Katastrophen, denen sich in besonderer Weise die Arbeit von ‚Brot für die Welt' und der Evangelische Entwicklungsdienst stellen, werden in diesem Text nicht eigenständig thematisiert." (6) Im Lauf der Lektüre drängt sich dieser Mangel immer wieder bedauerlich auf, z. B. wenn zum Stichwort „Interkulturalität" Ursachen der Migration, die Rolle Europas (57ff, bes. 60/100), v. a. aber das Potential einer global denkenden und handelnden Diakonie und ihr Lernweg ausgeblendet bleibt.

Zusätzlich trübt den Gesamteindruck, dass die theologischen Aussagen weitgehend blutleer sind, nicht nur im auffällig mageren Eingangsteil.

Versucht wird, ekklesiologisch zu entwickeln, „dass diakonisches Handeln – ebenso wie Verkündigung, Verwaltung der Sakramente und Seelsorge – als Kirche geglaubt wird (Credo ecclesiam), sich also an die Verheißung hält, dass Gott sich auch im Tatzeugnis auf seine Weise unverfügbar präsent macht. Insofern beinhaltet diese Formulierung eine geglaubte Dimension, die in gleicher Weise das faktische Leben von Kirche und Diakonie unter den Zuspruch von Gottes Gegenwart gestellt sieht." (21/11) Mit solchen Konglomeraten misslingt der Expertise, dass ihre biblisch-theologische Rückbindung über die – wie sie selbst konstatiert – „Befremden und Unverständnis" erzeugende „Pflichtformel institutioneller Selbstvergewisserungsprozesse" (16/3) hinauskommt. Sie formuliert nur fade theologische Summen, z. B. wenn sie als Quelle diakonischen Selbstverständnisses „die in der biblischen Tradition bezeugte und bis heute von Christinnen und Christen geglaubte Gegenwart Gottes in der Geschichte seines Volkes Israel und in Jesus Christus" (16/3) abstrahiert. Nur splitterhaft wird mittels des ersten Glaubensartikels schöpfungstheologisch oder anthropologisch (Ebenbildlichkeit) argumentiert, unterbelichtet bleiben christologische Potentiale. Pneumatologische oder gar soteriologische Orientierungen fehlen ganz. Der Auftrag, die hier erstarrten Impulse ‚Diakonie als Lebens- und Wesensäußerung der Kirche', ‚Selbstrepräsentanz Gottes in Wort und Tat' und ‚Zuspruch und Anspruch' zu durchdenken (21/11), liest sich wie eine trockene Pflichtübung.

Die wenigen biblischen oder theologischen Hinweise sind überdies oft unpräzise. Statt auf CA 7 wird auf CA 5 als Artikel von der Kirche hingewiesen (118/228); Lk 6,20 wird auf „Teilhabe Gottes am Leben derer, die sich in Armut befinden", reduziert (45/64); Theologisch verflacht ist die Erläuterung zur Interkulturalität in der Nachfolge Jesu (59/97) oder auch die abstrakte Rede vom ethischen Anspruch, „durch diakonisches Handeln der biblischen Botschaft der bedingungslosen Zuwendung Gottes zum Menschen gerecht zu werden und die jüdisch-christliche Tradition von Recht und Gerechtigkeit in den Strukturen des Sozialstaates als die Kriterien des diakonischen Handelns zur Geltung zu bringen" (24/17).

Zukünftig ist die Theologie aus dem Schatten solcher Präambelsymbolik wohl nur herauszuholen, wenn sie mit der Frage nach dem „Mandat" der Diakonie und dem Befragen der „Option für die Armen" tatsächlich verknüpft wird. Eine Spur dazu wird allerdings nur diffus gelegt (24/16).

Jenseits der theologischen Dimension bietet die Expertise diakonisches Fachwissen in kompakter Form, z. B. zum Haltungs-Paradigmenwechsel (vom Pathos des Helfens zur Partnerschaftlichkeit [15/2]), zur Entwicklung der Zivilgesellschaft (60ff/101ff) und des Sozialstaates (66ff/112ff), zu Stichworten wie ‚Subsidiarität' (75/132) und ‚Sozialrechtliches Dreiecksverhältnis' (82ff/145).

Die Stärke des Textes ist die Erläuterung gegenwärtiger Herausforderungen für die Diakonie.

Reizthemen wie ‚Dienstgemeinschaft und dritter Weg' (113–117/214–226), Richtungsfragen wie die ‚Naumann/Webb-Frage', ob Diakonie sich zurückziehen sollte, wenn der Staat eine Aufgabe übernehmen kann, um für weitere blinde Flecken der Not zu sensibilisieren (69/117), und die Folgen der Reduzierung des Sozialstaates (78/138) sind aktuell zusammengestellt. Die Diakonie plädiert für die Förderung sozialer Teilhabe in verschiedenen Diskursen: Arbeitsmarktintegration (grundsätzlich „unzulängliche Integrationseffizienz" [34/37]), demographischer Wandel (Gestaltung „generationengerechter Quartiere" [38/46]), soziale Polarisierung in Deutschland (Plädoyer für „unhinterfragte Existenzsicherung eines jeden" [47/68]), europäische Armutsbekämpfung (48/70), Familienpolitik („kindgerechtes Mindestsicherungssystem" [56/90]) und Interkulturalität (auch im Blick auf die Mitarbeiterschaft [64/109]). Der Ökonomisierung der Diakonie (84ff) wird abgewonnen, sie fördere Leistungsobjektivierung, Qualitätssteigerung und Innovation. Aber sie gefährde auch, besonders die Beständigkeit in Pflege- und Betreuungsbeziehungen (88ff/157ff). Insgesamt stehe unter dem Druck des Sozialmarktes auch die innere Einheit der Diakonie auf dem Spiel (99/183). Weitere Herausforderungen werden angesichts der Europäisierung und im Verhältnis zur Kirche beschrieben.

Zum Abschluss wird neben den „Hausaufgaben" theologischer „Richtlinienkompetenz" und „struktureller Klärungen" (121) die Frage zugespitzt, „ob innerhalb der Diakonie bundesweit Einigkeit über die Gewichtung und das inhaltliche Profil der ‚Option für die Armen' besteht" (122). Dieser letzte Impuls zieht sich zusammen mit dem Leitwort „Teilhabe" wie ein roter Faden durch die Expertise. Somit mag als ihr Verdienst – neben den einzelnen Diskussionsofferten – gelten, Verständigung über diese Leitideen neu zu animieren. Insgesamt aber wird durch diese Schrift einmal mehr offenkundig, dass die Reflexion der Begriffe „Arm/Reich" und des eigenen Mandates inlandsdiakonisch stagniert. Weit wird hinter dem zurückgeblieben, was im Zuge ökumenischer Diakonie z. B. bzgl. der Beziehung von (fernen) Nächsten, Gerechtigkeitsengagement, Auftrag und besagter „Option für […]" längst gedacht wird. Diese Mängel machen die Expertise zu einem großen Fanal: Das Zusammenwachsen von Inlands- und weltweiter Diakonie ist das entscheidende – nicht zuletzt theologische! – Desiderat und die eigentliche Chance einer Diakonie der Zukunft!

Neuendettelsau Konstanze Kemnitzer

Kurzrezensionen

Beuscher, Bernd: **Rock my Soul**. Von der Kraft der Seelsorge. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2010. 144 S., kt € 16,95 ISBN: 978–3–525–63015–0

Bernd Beuscher, Dr. päd., Prof. an der Ev. FH Bochum und außerordentlicher Prof. am Institut für Ev. Theol. der Univ. Paderborn, außerdem Inhaber einer Praxis für Berufsorientierung, Persönlichkeitstraining und Lebensberatung, legt eine knappe Skizze vor, die „eine theologisch und psychologisch aufgeklärte Seelsorge […] als eine Art Propädeutik sozialer und diakonischer Berufe" (17) qualifizieren will. Er geht dabei von eigenen Erfahrungen aus, greift assoziativ Zitate aus der praktisch-theologischen Literatur und mehr noch aus der Seelsorgepraxis auf. Zwischen einer mit leicht erhobenem Zeigefinger formulierten Gebrauchsanweisung zu Beginn und einer Entlassung in direkter Anrede findet man in den drei Hauptteilen (I Verpasstes nachholen, II Bekanntes wiederholen, III Neues versuchen) eine Fülle von Hinweisen und Praxismaterial zu einzelnen Szenen und typischen Problemstellungen, die Menschen in beratenden und helfenden Berufen vertraut sind. Das Büchlein will zugleich an Bekanntes anknüpfen und Denk- und Lesegewohnheiten in Frage stellen, verstören und irritieren. Englischsprachige Zitate aus Religion, Musik und Popkultur, aus Poimenik und Psychologie, das Motto aus Mt 16,26 (New King James Version), „Rock my soul" als Buchtitel, Szenen und Beratungssequenzen sollen zum Assoziieren und Mitdenken, zum Wiedererkennen – und zum Widerspruch einladen. B. konzipiert keine systematische Seelsorgelehre. Sein Zwischenruf beschreibt ein sehr weites, praxisorientiertes Seelsorgeverständnis, das am Gelingen des Gesprächskontaktes, an Veränderungsbereitschaft und dem Nutzen der kleinen Chance orientiert ist. F. R.

Ernesti, Jörg: **Konfessionskunde kompakt**. Die christlichen Kirchen in Geschichte und Gegenwart. – Freiburg i. Br.: Herder 2009. 219 S., kt € 14,95 ISBN: 978–3–451–30307–4

In diesem handlichen Bändchen werden – nach einer Einleitung mit Begriffsklärung und Selbstpositionierung – die großen Konfessionen bzw. Konfessionsfamilien vorgestellt: die katholische Kirche, auf einigen Seiten die Altkatholiken, dann orthodoxe und altorientalische Kirchen, die Kirchen der Reformation (Anglikaner und Freikirchen eingeschlossen) sowie Mormonen, Zeugen Jehovas und Adventisten als Beispiele für „Sekten". Man merkt diesem Bd. an, dass er von einem Kirchenhistoriker verfasst ist; die Darstellung konzentriert sich auf die historische Entwicklung, lässt aber auch systematische und praktische Fragen (wie Liturgie, Frömmigkeitsformen oder Mission) nicht aus. Bei der Darstellung des Luthertums und der anderen reformatorischen Kirchen hätte man gerne einen Abschnitt „Selbstverständnis" (mit einem solchen beginnt das Kap. über die katholische Kirche) gesehen; so ist das Kap. doch sehr stark historisch ausgerichtet und auf die Person Luther konzentriert. Leider finden sich zuweilen sachliche Ungenauigkeiten; auch sind Register und Glossar nicht ganz zuverlässig. Doch insgesamt handelt es sich um eine gut lesbare Einführung in die konfessionelle Vielfalt des Christentums. Th. B.

Hoye, William J.: **Tugenden**. Was sie wert sind, warum wir sie brauchen. – Ostfildern: Grünewald 2010. 135 S., geb. € 14,90 ISBN: 978–3–7867–2809–2

„Tugenden" haben wieder Konjunktur. Nach Jahren einer kasuistischen Engführung des Moralischen auf normative Fragen von Recht und Unrecht steht heute wieder der Zusammenhang von Person und Handlung im Blick. Handeln folgt nicht bloß dem Sein der Person, es ist auch die Weise, wie eine Person über sich verfügt und das eigene Sein verwirklicht oder verfehlt. Unter den Neuerscheinungen zum Sinn und Wert von Tugenden verdient die konzentrierte und gut lesbare Darstellung von H. besondere Beachtung. Auf einer plausiblen Erfahrungsgrundlage schöpft sie aus den Quellen der europäischen Denktradition, inspiriert durch Robert Spaemann und insbes. durch Josef Piepers Buch „Über die Tugenden". Im Mittelpunkt stehen die vier Kardinaltugenden Klugheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit und Maß, denen jeweils ein Kap. gewidmet ist. In zwei vorausgehenden Kap.n werden im Rückgriff auf Aristoteles und Thomas von Aquin die anthropologischen Grundlagen der Tugendethik erläutert. Sittliches Entscheiden muss Anschluss an den eigenen Willen haben (Kap. 1) und von den Leidenschaften gestützt sein (Kap. 2), um zu sittlichem Handeln zu führen. Weitere Schlüsselbegriffe wie der der Wahrheit, des Gewissens und der Liebe werden als Strukturelemente der Tugenden geklärt. Insgesamt handelt es sich um eine philosophisch brauchbare Einführung in Wahrheit und Wert einer lebensnahen Ethik. B. W.

Die Gegenwart der Zukunft. Geschichte und Eschatologie, hg. v. Ulrich H. J. Körtner. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 2008. 160 S., pb. € 24,90 ISBN: 978–3–7887–2290–6

Der Sammelband enthält Beiträge, die auf der Jahrestagung der Rudolf-Bultmann-Gesellschaft im Jahr 2007 gehalten wurden und sich mit dem Verhältnis von Geschichte und Eschatologie sowie dem Begriff der Zukunft befassen. Es geht ihnen nicht nur um den Stand der Debatte innerhalb der eschatologischen Theoriebildung, sondern weit darüber hinaus um die grundsätzliche Frage nach der Zukunft von Christentum und Kirche. Das *missing link* dieser beiden eigentlich disparaten Themenfelder liegt in der Frage, inwieweit der Zukunftsbegriff, der in den aktuellen kirchenpolitischen Reformdebatten zum Tragen kommt, theologisch bzw. eben eschatologisch zureichend reflektiert ist. Neben das Verhältnis von Eschatologie und Geschichte tritt so das Verhältnis von Eschatologie und Ekklesiologie.

Auch wenn Bultmanns Verhältnisbestimmung von Geschichte und Eschatologie – Eschatologie wird nicht als die Frage nach dem Zielpunkt einer sich teleologisch nach vorne erstreckenden Universalgeschichte, sondern als die Frage nach dem sich axiologisch im Je-Jetzt der Gegenwart offenbarenden Sinnhaften der Geschichte gesehen – naturgemäß in mehreren Beiträgen präsent ist, so ist aufs Ganze gesehen das Bild, das die einzelnen Aufsätze abgeben, doch sehr vielgestaltig: Neben der engeren Auseinandersetzung mit Bultmann (*Lucian Hölscher, Folkart Wittekind*) finden sich Überlegungen zum Bildcharakter eschatologischer Aussagen (*Wittekind*), zu eschatologischen Aspekten in der gegenwärtigen Kirchenreformdebatte (*Jan Hermelink*) sowie zum grundsätzlichen Verhältnis von Ekklesiologie und Eschatologie (*Dietz Lange*). Etwas aus dem thematischen Rahmen heraus fällt gewiss die pointierte Darstellung der paulinischen Eschatologie durch *Andreas Lindemann*. Zwei bislang unbekannt gebliebene, nun wiederentdeckte Rezensionen Bultmanns aus den Jahren 1921 und 1922 runden den Tagungsband ab. M. Re.

Pasquale, Gianluigi: **Jean Daniélou**. – Brescia: Morcelliana 2011. 158 S. (Novecento Teologico, 25), pb. € 13,00 ISBN: 978–88–372–2492–9

The book by Gianluigi Pasquale, the author of many studies on the history of Catholic theology in the 20th century and a professor of systematic theology at the Pontificia Univ. Lateranense in Rome, is a useful introduction to the theology of Jean Daniélou (1905–1974). D. is analyzed here as an eminent theologian of the renewal of Catholic theology through the *ressourcement* to the Patristic sources. In the first chapter P. draws the main features of D.'s biography and relationship with theologians such as Casel, de Lubac, Barth, and Cullmann, and tracks an intellectual bio-bibliography of D. In the second chapter P. reconstructs the main theological drives of D.: incarnationism vs. eschatologism; Christianity, cultures, and non-Christian religions, as well as the "history of salvation" theology.

The most important part of the book, at least for Italian-speaking readers, is the last chapter (99–124), in which P. translates into Italian a famous seminal article by D.: "Les orientations présentes de la pensée religieuse", in *Études*, 79 (1946). A bibliography of D. and about D. (135–155) closes the volume. M. F.

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

Allgemeines / Festschriften / Zeitschriften

Antonianum, Annus LXXXVI, Fasc. 3, 2011 ISSN: 0003–6064: 419–434: Vilotta Herrero, S.: El „Conoscimento activo" del Padre. Mc 13,32 en el contexto del discurso escatológico marcano; 435–450: Kaswalder, P.: Il santuario „alla porta della cittá"; 451–470: Melone, M.: L'universalità dell'azione salvifica dello Spirito Santo. Parte II.; 471–503: Pieraccini, P.: Girolamo Golubovich e la fondazione dell'Archivum Franciscanum Historicum (gennaio 1907 – aprile 1908). Parte II.; 509–584: Acta Diei Academici: 509–519: de Seixas Corrêa, L. F.: L'accordo Brasile – Santa Sede e lo stato laico brasiliano; 519–530: Malaquias Júnior, M.: La storia dei patti tra la Santa Sede e il Brasile; 531–546: Martin de Agar, J. T.: L'accordo con il Brasile nel contesto attuale della intese tra la Santa Sede e gli Stati; 547–560: Guimarães, F.: L'accordo Brasile – Santa Sede: il suo impatto sulla vita ecclesiale in Brasile; 561–584: Rui de Oliveira, M.: La Lettera Circolare del Supremo Tribunale della Segnatura Apostolica e l'art. 12 § 1 dell'Accordo tra la Santa Sede e la Republica Federativa del Brasile.

Antonianum, Annus LXXXVI, Fasc. 4, 2011 ISSN: 0003–6064: 639–656: Etzi, P.: Il discorso inaugurale dell'anno accademico, l'8 novembre 2011, Aula Magna, Pontificia Università „Antonianum"; 657–694: Morales Ríos, J. H.: L'agire del Padre nella risurrezione di Gesù, culmine narrativo e teologico del Vangelo di Marco; 695–738: Lazzaro, B.: Lo strumentario sonoro del libro di Amos; 739–782: Kopiec, M. A.: Il linguaggio religioso nel contesto delle moderne teorie del linguaggio; 783–808: Albrile, E.: L'epica mancata. Appunti di biopolitica gnostica.

Archiv für schlesische Kirchengeschichte, Bd. 69, 2011 ISSN: 0066–6491 / ISBN: 978–3–402–10249–7: 7–18: Haase, F.: Kirchliche Lage in Oberschlesien; 19–64: Pietsch, F.: Auszug aus der Chronik der Pfarrei St. Michael, 1945–1946, Neustadt OS; 65–74: Schmerbauch, M.: Die „Innere Mission" der Diözese Kattowitz und die Bedeutung für die deutschen Katholiken 1931–1939; 75–96: Hirschfeld, M.: Beiträge zu einer Sozial- und Kulturgeschichte des Klerus der Grafschaft Glatz; 97–122: Köhler, J.: Romantische Schwärmerei oder reformerischer Impuls? Jugendbewegung und Aufbruch im deutschen Katholizismus nach dem Ersten Weltkrieg; 123–130: Schmerbauch, M.: Strukturen und Themen im „Oberschlesischen Katholischen Kirchenblatt" in den Jahren 1936–1941; 131–150: Adenauer, E. A.: Johannes Liebelt und Helmut Richter – Zwei deutsche Priester im polnisch werdenden Schlesien; 151–180: Glombik, K.: „Lieber Jedin!" – „Lieber Doms!" Korrespondenz zwischen zwei befreundeten Gelehrten; 181–200: Schubert, M.: Die Chronik der Barmherzigen Schwestern des Deutschen Ordens, Mutterhaus Passau 1945–1961; 201–230: Steinsträsser, I.: Klosterdämmerung – Vom Umbruch zum Aufbruch – 200 Jahre Säkularisation in Schlesien, am Beispiel der Zisterzienser; 231–243: Kazimierz, D.: Ferdinand Piontek (1878–1963) Bischof – Seelsorger aus Schlesien; 243–254: Kaluski, T.: Archivinventar der römisch-katholischen Pfarrgemeinde des Erzengels Michael in Świebodzin (Schwiebus) bis 1945.

Ephemerides Theologicae Lovanienses, Vol. 87 Fasc. 4, 2011 ISSN: 0013–9513: 325–343: Van de Sande, A.: La bien-aimée du Cantique de cantiques a-t-elle trouvé son bien-aimé?; 345–373: Boucher, P.-M.: Jn 3,3.7: ΓΕΝΝΗΘΗΝΑΙ ΑΝΩΘΕΝ (III). Valeurs locales et sens temporels de l'adverbe ἄνωθεν au cours de la période postclassique; 375–391: Graves, M.: The Biblical Scholarship of the Forth-Century Woman. Marcella of Rome; 393–417: Stanciu, D.: The Feelings of the Master as Articles of Faith or Medicine against Heresy? Jansenius' Polemics against the "New Pelagians"; 419–423: Lambrecht; J.: "In Those Days" (Luke 2,1). A Reply to Michael Wolter; 425–431: Lambrecht, J.: *Naherwartung* in Luke? A Note on M. Wolter's Explanations of Luke 21; 433–453: Stenschke, Ch.: „... sandten die Apostel zu ihnen Petrus und Johannes" (Apg 8,10). Überörtliche Verbindungen der urchristlichen Gemeinden in der Darstellung der Apostelgeschichte des Lukas.

Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie, 58/2, 2011 ISSN: 0016–0725: 333–350: Berten, I.: Un Dieu trop humain? Dire dieu aujourd'hui: Plaidoyer pour un anthropomorphisme critique; 351–386: Blankenhorn, B.: How the early Albertus Magnus transformed Augustinian interiority; 387–403: Heller, J. G.: Die Entwicklung der Lehre von der Mitwirkung Gottes bei Thomas von Aquin; 404–436: Boureau, A.: Richard de Mediavilla fut-il aussi un exégète? Seconde partie: Les enjeux de l'exégèse de Mediavilla; 437–452: Karfíková, L.: Eternity according to Plotinus, Enn III,7; 453–470: Wolf, J.-C.: „dass der Mensch durch Erkennen unsterblich ist" – Hegels Deutung der Erzählung vom Sündenfall; 471–493: Liebsch, B.: Das leibliche Selbst und der Widerstand der Anderen. Paul Ricœur mit Blick auf Maine de Biran und Emmanuel Levinas; 494–504: Schroeter, F.: La philosophie doit-elle devenir expérimentelle?; 505–530 : Jehle-Wildberger, M.: Marius Besson und Adolf Keller. Ein frühes ökumenisches Gespräch; 531–546: Sokolovski, A.: Die Russische Orthodoxe Kirche zwischen Nation und Globalisierung.

Recherches de Science Religieuse, Tome 99/4, 2011 ISSN: 2104–3884: 483–487: Sommaires; 489–498: Marion, J.-L.: Remarques sur quelques remarques; 499–510: Deneken, M.: Le principe «pour». La christologie proexistentielle du Jésus de Nazareth de Benoît XVI. Un palimpseste du Seigneur de Guardini; 511–528: Gibert, P.: La clarté d'une fin: l'interprétation historico-critique de la Bible. Sur Joseph Ratzinger / Benoît XVI, Jésus de Nazareth. 2. De l'entrée à Jérusalem à la Résurrection; 529–550: Mimouni, S. C.: Jésus et

l'histoire. Propos des travaux de John P. Meier; 551–560: Theobald, Ch.: Du nouveau dans la recherche sur le «modernisme»; 561–594: Lécrivain, Ph.: Bulletin d'histoire des idées médiévales; 595–628: Theobald, Ch.: Bulletin de théologie systématique: Jésus – Christ, Dieu – Trinité (IV–V: Question de Dieu).

Revue des Sciences philosophiques et théologiques, Tome 95, N° 3, 2011 ISSN: 0035–2209: 537–556: Arbib, D.: Exégèse et traduction dans le judaïsme rabbinique; 557–579: Dahan, G.: Exégèse et prédication au Moyen Âge; 581–599: Dastur, F.: L'universel et le singulier; 601–617: Marin, P.: Un récit de vie peut-il être vrai? Éléments de critique du témoignage; 619–630: Quelquejeu, B.: De quelle universalité les droits de l'homme relèvent-ils?; 631–652: Allard, M.: De la singularisation de l'existence éthique chez Thomas d'Aquin; 653–670: Durand, E.: La réconciliation des identités hostiles par l'universalité de la grâce filiale; 671–719: Rousse-Lacordaire, J.: Bulletin d'histoire des ésotérismes; 721–743: Durand, E.: Bulletin de théologie dogmatique.

Revue théologique de Louvain, 42e Année, fasc. 4, 2011 ISSN: 0080–2654: 473–495: Kalonji, C.: Tradition et catholicisme d'ouverture. La pensée de Walter Kasper; 496–525: Lacoste, J.-Y.: L'institution sacramentelle; 526–557: Fouilloux, É.: Essai sur le devenir du catholicisme en France et en Europe occidentale de Pie XII à Benoît XVI; 558–578: Wénin, A.: L'alliance de la circoncision (Gn 17). Essai d'interprétation du signe; 623–670: Index International de dissertations doctorales en theologie présentées en 2010.

Theologie der Gegenwart, 54. Jahrgang, Heft 4, 2011 ISSN: 0342–1457: 242–252: Baumgartner, Ch.: Welche Religion in welchen Niederlanden? Überlegungen zur kulturellen und religiösen Diversität; 253–264: Mandry, Ch.: Christliche Lebensführung im Kontext des Pluralismus; 265–280: Arntz, K.: Katholische Sexualmoral im Brennpunkt. Bekräftigungen – Akzentverschiebungen – Perspektiven; 281–294: Hollstein, B.: „Geld regiert" – auch in der Kirche?; 295–307: Klinger, E.: Das zweite Vatikanum im Diskurs. Die Kirche auf der römischen Bischofssynode 1985; 308–311: Mack, E.: Pluralismus und christliche Ethik? Gegensätze oder Verträglichkeiten.

Exegese

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

„Ruft nicht die Weisheit ...?" (Spr 8,1). Alttestamentliche und epigraphische Textinterpretationen. Symposion in Skálholt, 1.–3. Juni 2009, hg. v. Kristinn Ólason. – St. Ottilien: EOS 2011. 246 S. (Arbeiten zu Text und Sprache im Alten Testament, 94), pb. € 29,95 ISBN: 978–3–8306–7530–3.

Uusi testamentti ja antiikin filosofia. Tutkimusnäkökulmia, hg. v. Niko Huttunen. – Helsinki: Suomen Eksegeettinen Seura 2011. 133 S. (Suomen Eksegeettisen Seuran Julkaisuja, 101), pb. € 24,00 ISBN: 978–951–9217–56–7 / ISSN: 0356–2786.

Kirchengeschichte

Giorda, Mariachiara: Monachesimo e istituzioni ecclesiastiche in egitto. Alcuni casi di interazione e di integrazione. – Bologna 2010. 179 S. (Scienze religiose, 22), pb. € 12,60 ISBN: 978–88–10–41516–0.

Jaspert, Bernd: Wege und Begegnungen. Erinnerungen eines Theologen. – St. Ottilien: EOS 2011. 480 S., pb. € 28,00 ISBN: 978–3–8306–7518–1.

Morawska, Anna: Dietrich Bonhoeffer. Ein Christ im Dritten Reich, aus dem Polnischen übertragen und hg. v. Winfried Lipscher. – Münster: Aschendorff 2011. 287 S., geb. € 24,80 ISBN: 978–3–402–12931–9.

Troje, Hans Erich: „Crisis digestorum". Studien zur historia pandectarum. – Frankfurt a. M.: Klostermann 2011. (VII) 203 S. (Studien zur Europäischen Rechtsgeschichte, 264), pb. € 49,90 ISBN: 978–3–465–04136–8.

Philosophie

Dumberger, Hubert: Lebenssinn und Gerechtigkeit. Paul Ricoeur und Hans Blumenberg im Kontext. – Erkelenz: Altius 2011. 199 S. (Factibilitas – Schriften zur Sozialethik und Sozialphilosophie, 2), brosch. € 24,90 ISBN: 978–3–932483–40–0.

Möglichkeit und Aufgabe christlichen Philosophierens, hg. v. Sven Grosse / Gianfranco Schultz. – Wien/Berlin: Lit 2011. 216 S. (Studien zu Theologie und Bibel, 6), pb. € 25,90 ISBN: 978–3–643–80113–5: 9–16: Schultz, G.: Möglichkeit und Aufgabe christlichen Philosophierens; 17–31: Angehrn, E.: Zur Begründung des metaphysischen Denkens bei Platon; 32–36: Grosse, S.: Koreferat; 37–49: Schmidbauer, H. Ch.: Wein und Wasser. Des Thomas von Aquin Verhältnisbestimmung von Theologie und Philosophie; 50–54: Grosse, S.: Koreferat; 55–67: Dieter, Th.: Wer ohne Gefahr philosophieren will, muß zuvor in Christus zum Toren werden. Zu Luthers Umgang mit der Philosophie; 68–72: Neuer, W.: Koreferat; 73–90: Düsing, E.: Atheismus – Egoismus – Nihilismus: Fichte, Jacobi, Nietzsche; 91–108: Neuer, W.: Adolf Schlatter als Philosoph; 109–116: Schultz, G.: Koreferat; 117–141: Schick, J.: Der gefragte Mensch: Karl Heim, Herman Dooyeweerd; 142–146: Dieter, Th.: Koreferat; 147–163: Hunziker, A.: Die Bedeutung von Heideggers und Wittgensteins Metaphysikkritik für die Theologie; 164–170: Schultz, G.: Koreferat; 171–190 Schultz, G.: Reformed Epistemology und Reformatorische Philosophie: Herman Dooyeweerd, Alvin Plantinga; 191–210: Corrodi, J.: Koreferat.

Ouellet, Marc: Charismen – eine Herausforderung, übersetzt von Alwin Letzkus / Adrian Walker. – Einsiedeln: Johannes Verlag 2011. 105 S. (Neue Kriterien, 12), pb. € 10,00 ISBN: 978–3–89411–414–5.

Sytematische Theologie

Johannes Paul II.: Barmherzigkeit Gottes. Quelle der Hoffnung. – Einsiedeln: Johannes Verlag 2011. 320 S., pb. € 17,00 ISBN: 978–3–89411–413–8.

Ruggieri, Guiseppe: Prima lezione di teologia. Prime lezioni. – Rom: Editori Laterza 2011. 170 S., geb. € 12,00 ISBN: 9788842098065.

Wojtyla, Karol: Wer ist der Mensch? Skizzen zur Anthropologie. Eingeleitet und übersetzt von Hanns-Gregor Nissing. – München: Pneuma Verlag 2011. (LXV) 159 S., pb. € 19,95 ISBN: 978–3–942013–06–2.

Ökumenische Theologie und interreligiöser Dialog

Auf ökumenischer Spur. Studien – Artikel – Predigten. Zum 60. Geburtstag von Bischof Dr. Gerhard Feige, hg. v. Johannes Oeldemann. – Münster: Aschendorff 2011. 363 S., geb. € 19,80 ISBN: 978–3–402–12914–2.

Christianity and Modernity in Eastern Europe, hg. v. Bruce R. Berglund / Brian Porter-Szücs. – Budapest / New York: Central European University Press 2010. (XVI) 386 S., ln. € 44,95 ISBN: 978–963–9776–65–4.

Die islamischen Wissenschaften aus Sicht muslimischer Theologen. Quellen, ihre Erfassung und neue Zugänge im Kontext kultureller Differenzen, hg. v. Bülent Ucar / Ismail H. Yavuzcan. – Frankfurt a. M. u.a.: Peter Lang 2010. 235 S. (Reihe für Osnabrücker Islamstudien, 1), geb. € 42,80 ISBN: 978–3–631–60363–5: 11–32: Türker, Ö.: Die Unterscheidung zwischen tradierter und rationaler Wissenschaft aus islamischer Perspektive; 33–50: Atalay, M.: Religious Text for the Benefit of All: How Can People Benefit from Religious Texts?; 51–62: Ucar, B. / Sarikaya, Y.: Moralisches Handeln aus der Perspektive des Koran; 63–74: Kesler, M. F.: Einige bisher vernachlässigte Ansätze zum Verständnis und zur fachgerechten Übersetzung des Koran; 75–86: Kaya, S.: Was heißt *maḏhab* im Islam? Eine vergleichende Analyse eines Kernbegriffs; 87–96: Yazycy, G.: Die Einheit und Stiftung der Einheit bei Yunus Emre; 97–106: Akbas, M.: Das Problem der religiösen Vielfalt; 107–128: Aslan, A.: Religionstheologischer Pluralismus in der Religionsphilosophie: Einige methodische Betrachtungen; 129–142: Yavuz, Ş.: Ist der Okzident gegen → den Orient? Archäologie der Vorstellung des „Ich" und des „Anderen" in den abrahamitischen Religionen; 143–160: Güngör, M.: Das Glaubensverständnis der vorislamisch-mekkanischen Gesellschaft im Kontext des Koran; 161–182: Tokpinar, M.: Die Sicht auf Nichtsmuslime in *ḥadīṯ und Sunna; 183–198:* Akin, N.: Das islamische Bild von Maria und Jesus; 199–208: Tekin, M.: Gesellschaftliche Rollen im Konflikt kultureller Unterschiede; 209–218: Ayengin, T.: Islam und Menschenrechte; 219–235: Kenan, S.: Die Frage des Islamunterrichts im Westen am Beispiel New York.

Felmy, Karl Christian: Einführung in die orthodoxe Theologie der Gegenwart. – Münster: Lit 2011. (XX) 311 S. (Lehr- und Studienbücher zur Theologie, 5), pb. € 39,90 ISBN: 978–3–643–11199–9.

Hellqvist, Elena: The Church and Its Boundaries. A Study of the Special Commission on Orthodox Participation in the World Council of Churches. – Helsinki: Luther-Agricola-Seura 2011. 325 S. (Schriften der Luther-Agricola-Gesellschaft, 65), pb. € 30,00 ISBN: 978–951–9047–73–7 / ISSN: 1236–9675.

Knechten, Heinrich Michael: Licht in der Finsternis – Johannes von Kronstadt. – Kamen: Hartmut Spenner 2010. 239 S. (Studien zur russischen Spiritualität, 7), pb. € 19,80 ISBN: 978–3–89991–109–1.

Knechten, Heinrich Michael: Russische Eremiten. – Kamen: Hartmut Spenner 2011. 228 S. (Studien zur russischen Spiritualität, 8), pb. € 19,80 ISBN: 978–3–89991–117–6.

Knechten, Heinrich Michael: Das Leben spendende Kreuz. – Kamen: Hartmut Spenner 2011. 228 S. (Studien zur russischen Spiritualität, 9), pb. € 19,80 ISBN: 978–3–89991–121–3.

Sant'Agostino nella tradizione cristiana occidentale e orientale. Atti dell'XI Simposio intercristiano Roma, 3–5 settembre 2009, hg. v. Luca Bianchi. – Padua: Edizioni San Leopoldo 2011. 299 S. (Simposi intercristiani), pb. € 14,00 ISBN: 978–88–96579–04–6.

Suttner, Ernst Christoph: Quellen zur Geschichte der Kirchenunionen des 16. und 18. Jahrhunderts. – Fribourg: Friedrich Reinhardt Verlag 2010. 292 S. (Studia Oecumenica Friburgensia, 54), geb. € 25,00 ISBN: 978–2–9700643–9–8.

Moraltheologie

Inhoffen, Peter: Moraltheologie zwischen Recht und Ethik. Beiträge zu allgemeinen Fragen zu Ehe und Familie, zu Bioethik und zum Recht. – Münster: Lit 2012. 424 S. (Theologie: Forschung und Wissenschaft, 34), pb. € 34,90 ISBN: 978–3–643–11493–8.

L'enigma Corporeità. Sessualità e religione, hg. v. Antonio Autiero / Stefanie Knauss. – Bologna: Edizioni Dehoniane 2010. 294 S. (Scienze religiose. Nuova serie, 24), pb. € 20,50 ISBN: 978–88–10–41520–7.

Praktische Theologie

Hirsch, Alan: Vergessene Wege. Die Wiederentdeckung der missionalen Kraft der Kirche. – Schwarzenfeld: Neufeld 2011. 347 S., kt € 17,90 ISBN: 978–3–86256–025–7.

Holztrattner, Magdalena M.: Wirklich arm sind die Anderen. Partizipative Armutsforschung mit Jugendlichen. Theologische Aspekte einer interdisziplinären empirischen Studie. – Innsbruck/Wien: Tyrolia 2011. 488 S. (Salzburger Theologische Studien. interkulturell, 8 / Salzburger Theologische Studien, 43), br. € 49,00 ISBN: 978–3–7022–3117–0.

Kappeler, Manfred: Anvertraut und ausgeliefert. Sexuelle Gewalt in pädagogischen Einrichtungen. – Berlin: Nicolai 2010. 272 S., € 19,95 ISBN: 978–3–89479–626–6.

Müller, Jörg: Der Missbrauch und die Kirche. Eine Klarstellung. – Stuttgart: J. F. Steinkopf Verlag 2010. 72 S., € 9,95 ISBN: 978–3–7984–0806–7.

Schumacher, Thomas: Wort Gottes. hören – verstehen – verkündigen. 15 exegesegerechte Bibelarbeiten zu ausgewählten Sonntagsevangelien. – München: Pneuma Verlag 2011. 157 S., kt € 14,95 ISBN: 978–3–942013–08–6.

Wohnen, hg. v. Ulrich Dickmann / Wolfgang Christian Schneider. – Schwerte: Katholische Akademie Schwerte 2011. 150 S. (Felderkundungen Laienspiritualität, 3), pb. € 10,50 ISBN: 978–3–927382–69–5: 13–32: Schneider, W. C.: Homo habitans – domus religiosa. Religionsgeschichtliche Spuren zum Wesen des Wohnens in der Antike und der Gottesgegenwart im Lebensvollzug; 33–58: Bocken, I.: Nirgendwo zu Hause? Die Rhetorik des Wohnens nach Michel de Certeau; 59–75: Dickmann, U.: Bei sich daheim. Zum primordialen Vollzug des Wohnens nach Emmanuel Levinas; 75–84: Jongstra, R.: Zu Hause sein im Heim; 85–104: Knipping, B. R.: Wohnen und Leben; 105–122: Knieps-Port le Roi, Th.: Halten, als hielte man nicht. Annäherung an eine Spiritualität des Wohnens aus der Perspektive der Familie; 123–130: Etminan, E. H.: Die Tür der Sehnsucht. Die Suche der Seele nach dem göttlichen Zuhause; 131–148: Waaijman, K.: Jemanden zu Hause besuchen.

Youcat. Deutsch. Jugendgebetbuch, hg. v. Georg von Lengerke / Dörte Schrömges, München: Pattloch 2011, 176 S. geb. € 10,00 ISBN: 978–3–62902299–8.

Missionswissenschaft

Mantovani, Ennio: Mission: Collision or Dialogical Encounter? A Chronicle of St. Paul's Parish, Yibai, Papua New Guinea According to the Diaries and Correspondence of Its Founder. – Nettetal: Steyler Verlag 2011. 474 S. (Studia Instituti Missiologici Societatis Verbi Divini, 95), pb. € 29,80 ISBN: 978–3–8050–0581–4.

Mission, Dialog und friedliche Koexistenz / Mission, Dialogue, and Peaceful Co-Existence. Zusammenleben in einer multireligiösen und säkularen Gesellschaft. Living Together in a Multireligious and Secular Society. Situation, Initiativen und Perspektiven für die Zukunft. Situation, Initiatives, and Prospects for the Future, hg. v. Andrea König. – Frankfurt a. M. u. a.: Peter Lang 2010. 362 S. (Glaube und Denken. Jahrbuch der Karl-Heim-Gesellschaft, Sonderbd. 2010), geb. € 65,80 ISBN: 978–3–631–60945–3: 11–28: Heesch, M.: Innere Mission: Zur theologischen Programmatik einer Gestalt des modernen Protestantismus; 29–52: Kothmann, Th.: Evangelische Identität und Gottesdienst. Vom Wesen des lutherischen Gottesdienstes und seiner Bedeutung für eine missionarisch-diakonische Erneuerung der Kirche; 53–68: Sahayadoss, S.: Prospects and Challenges that Engulf Christian Mission in a Postmodern Context; 69–76: Dohm, T.: The Key to Dialogue and Peaceful Co-existence in a Multi-religious Society: Acknowledging Unity and Respecting the Diversity; 77–88: Watson, R. A.: Women and Mission in a Pluralistic Context; 89–98: Watson, H. M.: Baptism – Means of Grace or Means of Conflicts? The Significance of Baptism in Today's Religiously Pluralistic Society; 99–116: Fricke, M.: Criticism of Religion and Talking about God in Religious Education; 117– 128: Colditz, J.: Bildung evangelisch – Bildung mit MehrWert; 129–152: Richardson, K. A.: "Jesus the Jew" in Protestant and Jewish Scholarship; 153–166: Hodossy-Takács: Jerusalem, the Multi-Religious City? An Alternative Vision of Ancient Israelite Religious Life; 167–178: Nessan, C. L.: "Thine is the Kingdom, the Power, and the Glory": New Vistas for the Theology of the Cross; 179–188: Aung, H.: Mission, Dialogue and Peaceful Coexistence in Light of the Lord's Teaching on Relationship; 189–200: Equiña, L.: Mission from the North/West and Challenges from the South/East: Rethinking of Mission Perspectives; 201–210: Briese, R.: Issues in Ecumenism for the Lutheran Church of Australia; 211–230: Chon, K.-S.: Christian Philosophy, Apologetics and Worldview in Korea; 231–236: Omoikaro, O.: Inter-ethnic, Inter-religious and Inter-communal Conflicts in Nigeria: The Causes and the Way Forward; 237–246: Nainggolan, B.: Zusammenleben in einer multi-religiösen Gesellschaft. Eine Perspektive aus Indonesien; 247–260: Hlaing Bwa, S.: Together in our Journey. Toward a Community of Peace for All; 261–274: Choi, J.-H.: Lutherische Kirche in Korea und Luther-Studien. Ein geschichtlicher Überblick; 275–284: Lo, P. W. K.: Problems of Homosexuality in the Context of Hong Kong Chinese Christian Community; 285–300: Kwon, D.-Ch.: Die Identität der feministischen Theologie in der Begegnung mit anderen Religionen; 301–316: Kim, Ch.-R.: Der Einfluss der deutschen evangelischen Gesangbücher auf Korea; 317–322: Yang, Ch.-H.: Diakonie in Korea – Die Mutter der Sozialarbeit; 323–334: Meghesan, D.: Die konfessionelle Toleranz im habsburgischen Reich für Siebenbürgen; 335–347: Jang, H-K.: Über das Verhältnis von Glaube und Erfahrung in der Theologie Calvins; 347–358: Mangana, M.: Hellenization of Christianity. A comparison of Adolf von Harnack and Wolfhart Pannenberg's Approaches.

Prophetie und Aggiornamento: Volk Gottes auf dem Weg. Eine internationale Festgabe für die Bischöfliche Aktion ADVENIAT, hg. v. Margit Eckholt. – Berlin/Münster: Lit 2011. 303 S. (Intercambio-Schriftenreihe / Intercambio Publicaciones. Schriften des Stipendienwerkes Lateinamerika-Deutschland/ Publicaciones del Intercambio Cultural Alemán-Latinoamericano, 4), kt € 24,90 ISBN: 978–3–643–11169–2.

Anschriften der Rezensentinnen und Rezensenten

Prof. Dr. Claus Arnold, Campus Westend, Nebengebäude, 60629 Frankfurt a. M.
Prof. Dr. Klaus Baumann, Werthmannplatz 3, 79098 Freiburg i. Br.
Prof. Dr. Harry Harun Behr, Regensburger Str. 160, 90478 Nürnberg
Dr. Hildegard Buschmann, Ramsauerstr. 40, 4020 Linz, Österreich
PD Dr. Claudia von Collani, Hüfferstr. 27, 48149 Münster
Prof. em. Dr. Hubert Frankemölle, Warburger Str. 100, 33098 Paderborn
Dr. Debora Gerstenberger, Domplatz 20–22, 48143 Münster
Prof. Dr. Marlis Gielen, Universitätsplatz 1, 5020 Salzburg, Österreich
Prof. em. Dr. Dr. Manfred Görg, Geschwister Scholl-Platz 1, 80539 München
Dipl.-Theol. Johannes Greifenstein, Geschwister-Scholl-Platz 1, 80539 München
Prof. Dr. Richard Hartmann, Eduard-Schick-Platz 2, 36037 Fulda
Dr. Markus Hero, Universitätsstr. 150, 44780 Bochum
Dr. Konstanze Kemnitzer, Waldstr. 11, 91564 Neuendettelsau
Georg Kleemann M.A., Johannisstr. 8–10, 48143 Münster
Prof. Dr. Matthias Konradt, Kisselgasse 1, 69117 Heidelberg
Prof. Dr. Beate Kowalski, Emil-Figge-Str. 50, 44227 Dortmund
Prof. Dr. Benedikt Kranemann, Domstr. 10, 99084 Erfurt
PD Dr. Katharina Kunter, Ruhr-Universität Bochum, 44780 Bochum
Dipl. Theol. Alexandra Lason, Bevergerner Straße 25, 48429 Rheine
Prof. Dr. Dr. Hubertus Lutterbach, Universitätsstr. 12, 45117 Essen
Prof. Dr. Christl Maier, Lahntor 3, 35037 Marburg
Prof. Dr. Karl-Heinz Menke, Regina-Pacis-Weg 1, 53113 Bonn
Prof. Dr. Stephan Moebius, Universitätsstr. 15/G 4, 8010 Graz
Dr. Johannes Panhofer, Karl-Rahner-Platz 1/II, 6020 Innsbruck, Österreich
Dr. Michael Ramminger, Friedrich-Ebert-Str. 7, 48153 Münster
Dr. Andreas Renz, Sendlinger Str. 34, 80331 München
Dr. Georg Röwekamp, Silberburgstr. 121, 70176 Stuttgart
Prof. Dr. Joachim Schmiedl, Pallottistr. 3, 56179 Vallendar
Prof. Dr. Ludger Schwienhorst-Schönberger, Schenkenstr. 8–10, 1010 Wien, Österreich
Prof. Dr. Franz Segbers, Lahntor 3, 35037 Marburg
Dr. Marco A. Sorace, Leonhardstr. 18–20, 52064 Aachen
Prof. Dr. Christoph Stenschke, Olper Straße 10, 51702 Bergneustadt
Prof. Dr. Klaus von Stosch, Warburger Str. 100, 33098 Paderborn
Prof. Dr. Holger Strutwolf, Pferdegasse 1, 48143 Münster
Prof. Dr. Martin Tamcke, Platz der Göttinger Sieben 2, 37073 Göttingen
AOR PD Dr. Klaus Unterburger, Johannisstr. 8–10, 48143 Münster
PD Dr. Robert Vorholt, Universitätsstr. 150, 42780 Bochum
Prof. Dr. Annette Wilke, Hüfferstr. 27, 48149 Münster
Prof. Dr. Dr. Bernd Willmes, Eduard-Schick-Platz 2, 36037 Fulda
Prof. Dr. Thomas Witulski, Universitätsstr. 13–17, 48143 Münster

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
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 2012
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

© 2012 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

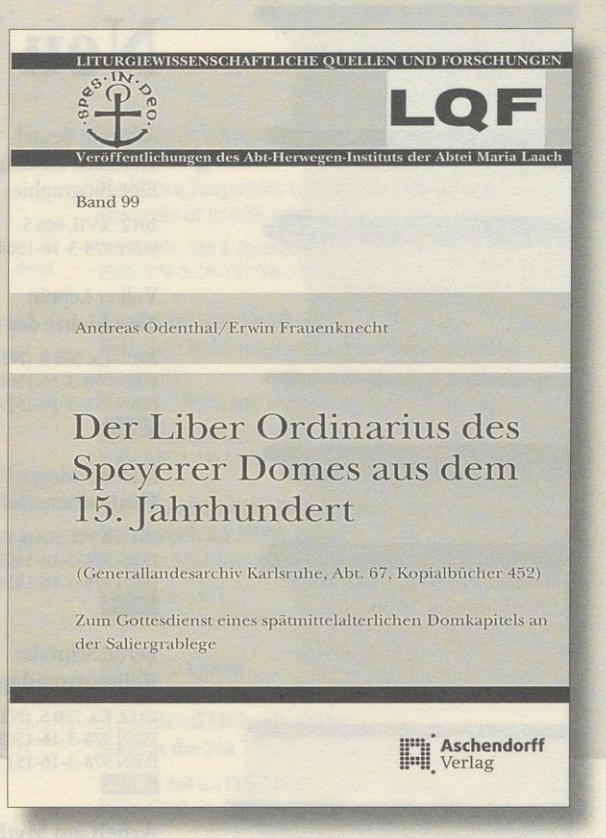
Andreas Odenthal | Erwin Frauenknecht

Der Liber Ordinarius des Speyerer Domes aus dem 15. Jahrhundert

(Generallandesarchiv Karlsruhe, Abt. 67, Kopialbücher 452)

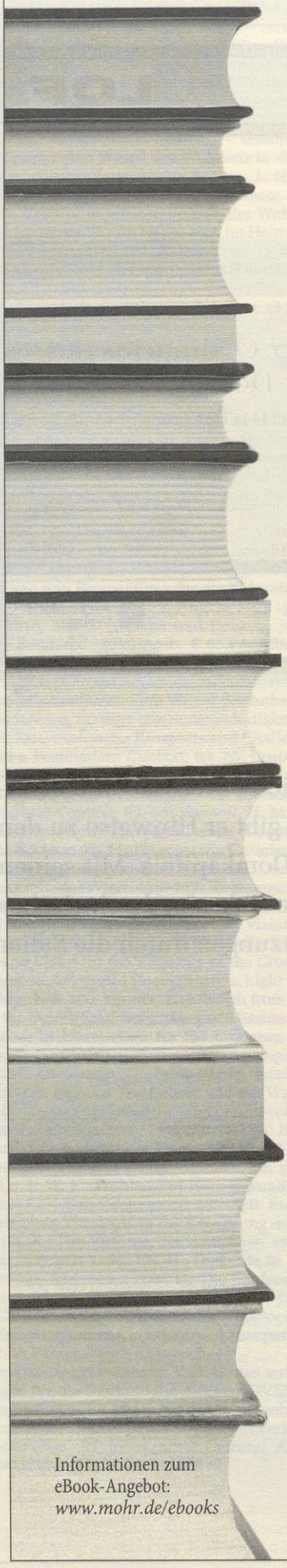
Zum Gottesdienst eines spätmittelalterlichen Domkapitels an der Saliergrablege

Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen, Band 99
2012, 208 Seiten, kart. 29,– € | sFr 50,70.
ISBN 978-3-402-11262-5
Ebook | ISBN 978-3-402-19350-1 | 29,– €



Die Geschichte des Gottesdienstes am Speyerer Dom erschließt sich durch den nun edierten Liber Ordinarius aus dem 15. Jahrhunderts. Als Regiebuch gibt er Hinweise zu den Prozessionen, dem Stundengebet sowie der feierlichen Messe des Domkapitels. Mit seinen Angaben zu den einzelnen Altären und ihren Heiligentiteln lässt sich ein theologisches Grundkonzept ausmachen, das in seinen Grundzügen auf Akzentsetzungen durch die Salier zurückgehen dürfte.

ASCHENDORFF VERLAG
www.aschendorff-buchverlag.de



Neu bei Mohr Siebeck

Albrecht Beutel
Gerhard Ebeling
Eine Biographie

2012. XVII, 606 S.
ISBN 978-3-16-150447-1 Ln € 49,–

Volker Leppin
Geschichte des mittelalterlichen Christentums

2012. Ca. 550 S. (NThG).
ISBN 978-3-16-150677-2 fBr ca. € 50,–;
ISBN 978-3-16-151709-9 Ln ca. € 90,– (Juni)
eBook

Michael Meyer-Blanck
Gottesdienstlehre

2011. XVII, 564 S. (NThG).
ISBN 978-3-16-149171-9 fBr € 39,–;
ISBN 978-3-16-151663-4 Ln € 79,–
eBook

Bernd Schröder
Religionspädagogik

2012. Ca. 750 S. (NThG).
ISBN 978-3-16-150979-7 fBr ca. € 45,–;
ISBN 978-3-16-151710-5 Ln ca. € 100,– (Juni)
eBook

Arbeit am Mythos
Leistung und Grenze des Mythos in Antike und Gegenwart
Hrsg. v. Annette Zgoll u. Reinhard G. Kratz

2012. Ca. 320 S.
ISBN 978-3-16-151800-3 fBr ca. € 30,– (August)

Jürgen Becker
Mündliche und schriftliche Autorität im frühen Christentum

2012. IX, 306 S.
ISBN 978-3-16-151707-5 Br € 39,–

Antike christliche Apokryphen in deutscher Übersetzung
I. Band in zwei Teilbänden: Evangelien und Verwandtes
7. Auflage der von Edgar Hennecke begründeten und von Wilhelm Schneemelcher fortgeführten Sammlung der neutestamentlichen Apokryphen
Hrsg. v. Christoph Markschies u. Jens Schröter in Verb. m. Andreas Heiser

7. A. 2012. XXVI, 1468 S. (2 Teilb).
ISBN 978-3-16-149951-7 fBr € 99,–;
ISBN 978-3-16-150087-9 Ln € 249,–

Nathan MacDonald
Deuteronomy and the Meaning of »Monotheism«

2., korr. A. 2012. XIII, 271 S. (FAT II/1).
ISBN 978-3-16-151680-1 fBr € 49,–

Menschenbilder und Körperkonzepte im Alten Israel, in Ägypten und im Alten Orient
Hrsg. v. Angelika Berlejung, Jan Dietrich u. Joachim F. Quack

2012. Ca. 650 S. (ORA).
ISBN 978-3-16-151828-7 Ln ca. € 115,– (Juni)

Bernard M. Levinson
Der kreative Kanon
Innerbiblische Schriftauslegung und religionsgeschichtlicher Wandel im alten Israel
Mit einem Geleitwort von Hermann Spieckermann
Übers. v. Felipe Blanco Wißmann

2012. XXVII, 239 S.
ISBN 978-3-16-151787-7 fBr € 29,–

Iuppiter Dolichenus
Vom Lokalkult zur Reichsreligion
Hrsg. v. Michael Blömer u. Engelbert Winter

2012. VII, 306 S. (ORA 8).
ISBN 978-3-16-151797-6 Ln € 99,–

Disaster and Relief Management – Katastrophen und ihre Bewältigung
Ed. by Angelika Berlejung

2012. VII, 544 S. (FAT 81).
ISBN 978-3-16-151706-8 Ln € 114,–
eBook

Shimon Gesundheit
Three Times a Year

2012. Ca. 280 S. (FAT).
ISBN 978-3-16-150980-3 Ln ca. € 85,– (Juni)
eBook

Niclas Förster
Jesus und die Steuerfrage
Die Zinsgroschenperikope auf dem religiösen und politischen Hintergrund ihrer Zeit mit einer Edition von Pseudo-Hieronymus, *De haeresibus Judaeorum*

2012. Ca. 400 S. (WUNT).
ISBN 978-3-16-151841-6 Ln ca. € 115,– (August)
eBook

Andreas Lindemann
Glauben, Handeln, Verstehen
Studien zur Auslegung des Neuen Testaments
Band II

2011. X, 500 S. (WUNT 282).
ISBN 978-3-16-151683-2 Ln € 129,–
eBook

Rethinking the Ethics of John
»Implicit Ethics« in the Johannine Writings
Ed. by Jan G. van der Watt and Ruben Zimmermann

2012. Ca. 400 S. (WUNT).
ISBN 978-3-16-151830-0 Ln ca. € 120,– (August)
eBook

Karl-Gustav Sandelin
Attraction and Danger of Alien Religion
Studies in Early Judaism and Christianity

2012. Ca. 250 S. (WUNT).
ISBN 978-3-16-151742-6 Ln ca. € 80,– (September)
eBook

Valérie Nicolet-Anderson
Constructing the Self
Thinking with Paul and Michel Foucault

2012. Ca. 270 S. (WUNT II).
ISBN 978-3-16-151699-3 fBr ca. € 65,– (Juli)
eBook

Informationen zum eBook-Angebot:
www.mohr.de/ebooks

Contested Spaces
Houses and Temples in Roman Antiquity and the New Testament
Ed. by David L. Balch and Annette Weissenrieder

2012. XI, 561 S. (WUNT 285).
ISBN 978-3-16-151026-7 Ln € 129,–
eBook

Earliest Christian History
History, Literature, and Theology. Essays from the Tyndale Fellowship in Honor of Martin Hengel
Ed. by Michael F. Bird and Jason Maston

2012. XV, 681 S. (WUNT II/320).
ISBN 978-3-16-151743-3 fBr € 99,–
eBook

Charles E. Carlston / Craig A. Evans
From Synagogue to Ecclesia
Matthew's Community at the Crossroads

2012. Ca. 450 S. (WUNT).
ISBN 978-3-16-151804-1 Ln ca. € 120,– (August)
eBook

Rosemary Canavan
Clothing the Body of Christ at Colossae
A Visual Construction of Identity

2012. Ca. 280 S. (WUNT II).
ISBN 978-3-16-151716-7 fBr ca. € 65,– (Juli)
eBook

J. Christopher Edwards
The Ransom Logion in Mark and Matthew
Its Reception and Its Significance for the Study of the Gospels

2012. Ca. 200 S. (WUNT II).
ISBN 978-3-16-151780-8 fBr ca. € 50,– (Juni)
eBooks

Ben C. Blackwell
Christosis
Pauline Soteriology in Light of Deification in Irenaeus and Cyril of Alexandria

2011. XVII, 312 S. (WUNT II/314).
ISBN 978-3-16-151672-6 fBr € 79,–
eBook

Portraits of Jesus
Studies in Christology
Ed. by Susan E. Myers

2012. XX, 460 S. (WUNT II/321).
ISBN 978-3-16-151795-2 fBr € 89,–
eBook

Armut – Arbeit – Menschenwürde
Die Euböische Rede des Dion von Prusa
Eingel., übers. u. m. interpretierenden Essays versehen v. Gustav A. Lehmann, Dorit Engster, Dorothee Gall, Hans Rupprecht Goette, Elisabeth Herrmann-Otto, Werner Heun u. Barbara Zehnpfennig

2012. X, 276 S. (SAPERE XIX).
ISBN 978-3-16-151825-6 fBr € 29,–

Flavius Josephus
Aus meinem Leben *(Vita)*
Kritische Ausgabe,
Übersetzung und Kommentar
Hrsg. v. Folker Siegert, in Zus.-Arb. m. Heinz Schreckenberg, Manuel Vogel u. dem Josephus-Arbeitskreis des Institutum Judaicum Delitzschianum, Münster

2., durchges. A. 2011. X, 218 S.
ISBN 978-3-16-151678-8 fBr € 39,–

Roland Kany
Augustins Trinitätsdenken
Bilanz, Kritik und Weiterführung der modernen Forschung zu »De trinitate«

2., durchges. u. akt. A. 2012. Ca. 670 S. (STAC 22).
ISBN 978-3-16-150945-2 fBr ca. € 60,– (Juli)
eBook

Herwig Görgemanns
Philologos Kosmos
Kleine Schriften zur antiken Literatur, Naturwissenschaft, Philosophie und Religion
Hrsg. v. Manuel Baumbach u. Rainer Hirsch-Luipold

2012. Ca. 420 S. (STAC).
ISBN 978-3-16-151840-9 fBr ca. € 80,– (Juli)
eBook

Wendy Love Anderson
The Discernment of Spirits
Assessing Visions and Visionaries in the Late Middle Ages

2011. X, 266 S. (SMHR 63).
ISBN 978-3-16-151664-1 Ln € 89,–

Anna Sauerbrey
Die Straßburger Klöster im 16. Jahrhundert
Eine Untersuchung unter besonderer Berücksichtigung der Geschlechtergeschichte

2012. Ca. 450 S. (SMHR).
ISBN 978-3-16-151691-7 Ln ca. € 95,– (August)

Thomas Kaufmann
Der Anfang der Reformation
Studien zur Kontextualität der Theologie, Publizistik und Inszenierung Luthers und der reformatorischen Bewegung

2012. Ca. 680 S. (SMHR).
ISBN 978-3-16-150771-7 Ln ca. € 120,– (Juli)

The Reformation as Christianization
Essays on Scott Hendrix's Christianization Thesis
Ed. by Anna M. Johnson and John A. Maxfield

2012. XII, 430 S. (SMHR 66).
ISBN 978-3-16-151723-5 Ln € 109,–

Timothy J. Wengert
Defending Faith
Lutheran Responses to Andreas Osiander's Doctrine of Justification, 1551–1559

2012. XIV, 468 S. (SMHR 65).
ISBN 978-3-16-151798-3 Ln € 139,–

Dialektik der Freiheit
Religiöse Individualisierung und theologische Dogmatik
Hrsg. v. Hermann Deuser u. Saskia Wendel

2012. VIII, 255 S. (RPT 63).
ISBN 978-3-16-151799-0 fBr € 64,–

Rudolf Bultmann / Paul Althaus
Briefwechsel 1929–1966
Hrsg. v. Matthias Dreher u. Gotthard Jasper

2012. VIII, 132 S.
ISBN 978-3-16-150981-0 Ln € 39,–

Rachel S. Mikva
Midrash vaYosha
A Medieval Midrash on the Song at the Sea

2012. X, 364 S. (TSMJ 28).
ISBN 978-3-16-151009-0 Ln € 99,–

Judaea-Palaestina, Babylon and Rome: Jews in Antiquity
Ed. by Benjamin Isaac and Yuval Shahar

2012. IX, 324 S. (TSAJ 147).
ISBN 978-3-16-151697-9 Ln € 99,–
eBook

100 Begriffe aus dem Staatskirchenrecht
Hrsg. v. Hans M. Heinig u. Hendrik Munsonius

2012. XXI, 303 S.
ISBN 978-3-16-151738-9 fBr € 9,80

Andreas Weiss
Kirchenrecht der Evangelischen Landeskirche in Württemberg und ausgewählter evangelischer Freikirchen
Ein Rechtsvergleich

2012. XXIX, 579 S. (JusEccl 99).
ISBN 978-3-16-151666-5 Ln € 94,–

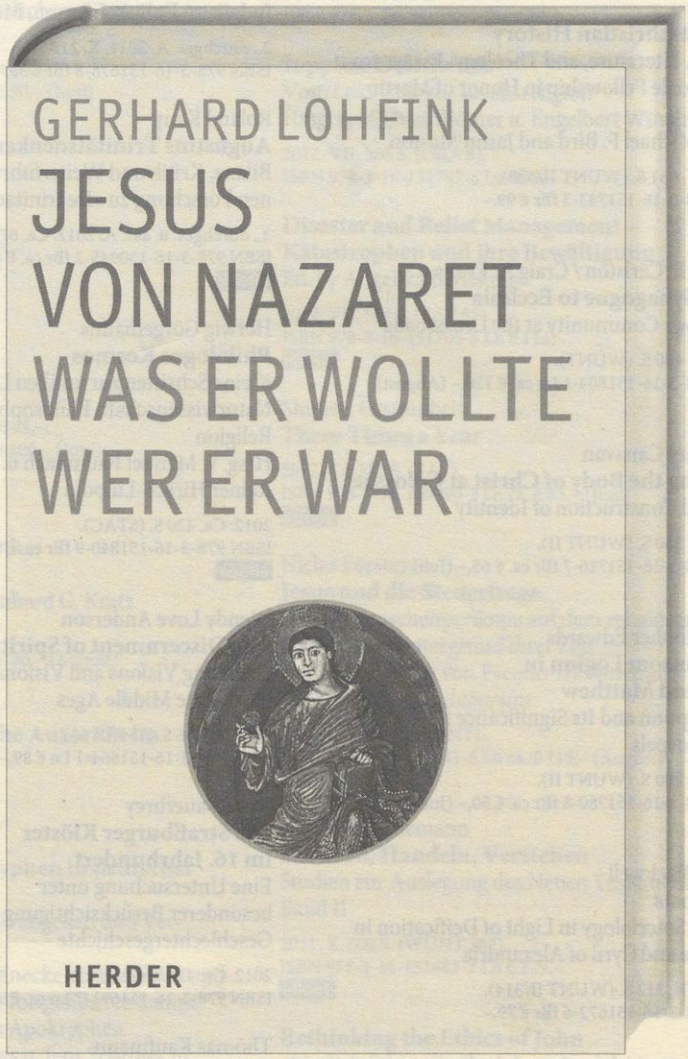
Der Einfluss religiöser Vorstellungen auf die Entwicklung des Erbrechts
Hrsg. v. Reinhard Zimmermann

2012. XI, 199 S.
ISBN 978-3-16-151740-2 fBr € 64,–



Mohr Siebeck
Tübingen
info@mohr.de
www.mohr.de

Ein neues Bild des Jesus von Nazaret



Gerhard Lohfink fragt, was das Einmalige des Jesus von Nazaret ausmacht, er fragt nach dem Mehr, konkret nach dem Selbstbewusstsein Jesu, nach dem Anspruch, mit dem Jesus auftrat, nach dem, was er wirklich wollte. Das Ergebnis ist ein neues Bild des Jesus von Nazaret, überzeugend, vertiefend und in ausnehmend gut lesbarer Sprache geschrieben. Eine Bereicherung für alle, denen Christsein etwas bedeutet.

Gerhard Lohfink
Jesus von Nazaret –
Was er wollte, wer er war
550 Seiten | Gebunden
mit Schutzumschlag
€ 29,95 / SFr 40.90 / € [A] 30,80
ISBN 978-3-451-34095-6

HERDER
Lesen ist Leben

In allen Buchhandlungen
oder unter www.herder.de

THEOLOGISCHE REVUE

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

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

Nummer 4 | 2012 | 108. Jahrgang

Aufbruch in ein neues Zeitalter der Kirche. Die Entwicklung des Ökumenismus nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil (Wolfgang Thönissen) . . . . . Sp. 267

Allgemeines / Lexika . . . . . Sp. 281

Taschenlexikon Religion und Theologie, hg. v. Friedrich Wilhelm Horn / Friederike Nüssel (Thomas Bremer)

Hill, Jonathan: Dictionary of Theologians to 1308 (Chris Wojtulewicz)

Erbacher, Jürgen: Der Vatikan – Das Lexikon (Elmar Güthoff)

Exegese / Altes Testament . . . . . Sp. 284

Martin, Gary D.: Multiple Originals. New Approaches to Hebrew Bible Textual Criticism (Hermann-Josef Stipp)

Septuaginta Deutsch: Erläuterungen und Kommentare zum griechischen Alten Testament. Bd. I: Genesis bis Makkabäer, Bd. II: Psalmen bis Daniel, hg. v. Martin Karrer / Wolfgang Kraus (Christoph Stenschke)

The Composition of the Book of Psalms, hg. v. Erich Zenger (Ludger Schwienhorst-Schönberger)

Metzenthin, Christian: Jesaja-Auslegung in Qumran (Heinz-Josef Fabry)

Exegese / Neues Testament . . . . . Sp. 291

Klaiber, Walter: Der erste Korintherbrief (Thomas Schmeller)

Adamczewski, Bartosz: Q or not Q? The So-Called Triple, Double, and Single Traditions in the Synoptic Gospels (Stephan Witetschek)

Hays, Christopher M.: Luke's Wealth Ethics. A Study in Their Coherence and Character (Hans-Georg Gradl)

Petersen, Silke: Maria aus Magdala. Die Jüngerin, die Jesus liebte (Sonja Strube)

Puig i Tàrrech, Armand: Jesus: An Uncommon Journey. Studies on the Historical Jesus (Joseph Verheyden)

Kirchengeschichte . . . . . Sp. 299

Hahn, Ferdinand / Klein, Hans: Die frühchristliche Prophetie. Ihre Voraussetzungen, ihre Anfänge und ihre Entwicklung bis zum Montanismus. Eine Einführung (Christoph Auffarth)

Goetz, Hans-Werner: Gott und die Welt. Religiöse Vorstellungen des frühen und hohen Mittelalters. I/1: Das Gottesbild (Klaus Unterburger)

Riehm, Heidrun: Sternbilder des Glaubens oder Abgötter? Martin Luthers Stellung zur Verehrung der Heiligen (Lothar Vogel)

Brockmann, Thomas: Dynastie, Kaiseramt und Konfession. Politik und Ordnungsvorstellungen Ferdinands II. im Dreißigjährigen Krieg (Klaus Unterburger)

Die Chronik des Klosters Bentlage vor Rheine. Edition und Übersetzung, bearb. v. Thomas Giessmann / Mechtild Huesmann / Lothar Kurz (Bruno Norbert Hannöver)

Geschichte der Sächsischen Franziskaner-Provinz von der Gründung bis zum Anfang des 21. Jahrhunderts. Dritter Band: Vom Kulturkampf bis zum Anfang des 21. Jahrhunderts, hg. v. Joachim Schmiedl (Ursula Olschewski)

Theologiegeschichte . . . . . Sp. 309

Moschos, Dimitrios: Eschatologie im ägyptischen Mönchtum. Die Rolle christlicher eschatologischer Denkvarianten in der Geschichte des frühen ägyptischen Mönchtums und seiner sozialen Funktion (Johannes Hofmann)

Hausammann, Susanne: Das lebenschaffende Licht der unauflösbaren Dunkelheit. Eine Studie zum Verständnis von Wesen und Energien des Heiligen Geistes und der Schau des göttlichen Lichtes bei den Vätern der Orthodoxen Kirche von Origines bis Gregor Palamas (Britta Müller-Schauenburg)

Stengel, Bernhard: Der Kommentar des Thomas von Aquin zur „Politik" des Aristoteles (Paul D. Hellmeier)

Thomas von Aquin: Quaestio disputata „De unione Verbi incarnati" („Über die Union des fleischgewordenen Wortes"). Lateinischer Text erstellt von Walter Senner OP / Barbara Bartocci / Klaus Obenauer (Thomas Marschler)

Ressourcement Thomism: Sacred Doctrine, the Sacraments, and the Moral Life. Essays in Honor of Romanus Cessario, O.P., hg. v. Reinhard Hütter / Matthew Levering (Bryan Kromholtz)

Religionsphilosophie . . . . . Sp. 318

Kasan, Helga: Mit-Leiden Gottes. Ein vergessener Aspekt des biblischen Gottesbildes. Wiedergewinnung eines durch das Eindringen griechisch-metaphysischen Denkens in die frühe Kirche verstellten Aspektes biblischer Gottesoffenbarung an Hand ihres entsprechenden dialogischen Seinsverständnisses (Ralf Miggelbrink)

Hedley, Douglas: Sacrifice Imagined. Violence, Atonement, and the Sacred (Christian Hengstermann)

Epperly, Bruce G.: Process Theology. A Guide for the Perplexed (Julia Enxing)

Idealismus und natürliche Theologie, hg. v. Margit Wasmaier-Sailer / Benedikt Paul Göcke (Thomas Marschler)

Reihe: Topologien des Menschlichen (7 Bd.e), hg. v. Heinrich Schmidinger / Clemens Sedmak (Alois Halbmayr)

Systematische Theologie . . . . . Sp. 326

Tod und Auferstehung Jesu. Theologische Antworten auf das Buch des Papstes, hg. v. Thomas Söding (Hermann-Josef Röhrig)

Ursprung und Sendung der Kirche. Apostolizität und Katholizität in freikirchlicher und römisch-katholischer Sicht, hg. v. Burkhard Neumann / Jürgen Stolze (Rainer W. Burkart)

Herms, Eilert: Kirche – Geschöpf und Werkzeug des Evangeliums (Regina Radlbeck-Ossmann)

Freudenberg, Matthias: Reformierte Theologie. Eine Einführung (Michael Weinrich)

Ethik . . . . . Sp. 332

Raiser, Konrad: Religion – Macht – Politik. Auf der Suche nach einer zukunftsfähigen Weltordnung (Marianne Heimbach-Steins)

Verantwortung in einer komplexen Gesellschaft / Responsibility: Recognition and Limits, hg. v. Anton Rauscher (Marianne Heimbach-Steins)

González-Carvajal Santabárbara, Luis: El hombre roto por los demonios de la economía. El capitalismo neoliberal ante la moral cristiana (Daniel Bugiel)

Schockenhoff, Eberhard: Chancen zur Versöhnung? Die Kirche und die wiederverheirateten Geschiedenen (Martin Zumbült)

Kaczor, Christopher: The Ethics of Abortion. Women's Rights, Human Life, and the Question of Justice (Werner Wolbert)

Religionspädagogik . . . . . Sp. 341

Schweitzer, Friedrich: Menschenwürde und Bildung. Religiöse Voraussetzungen der Pädagogik in evangelischer Perspektive (Joachim Willems)

Porzelt, Burkard: Grundlegung religiöses Lernen (Daniela Kornek)

Was sollen Kinder und Jugendliche im Religionsunterricht lernen?, hg. v. Rudolf Englert / Helga Kohler-Spiegel / Norbert Mette / Elisabeth Naurath / Bernd Schröder / Friedrich Schweitzer (Ann-Kathrin-Muth)

Liturgiewissenschaft . . . . . Sp. 345

Baumann, Nadine: Gottesdienst zwischen Restauration und Erneuerung. Eine pastoralliturgische Untersuchung des Münsterischen Pastoralblattes (1863–1923) (Stefan Böntert)

Kopp, Stefan: Der liturgische Raum in der westlichen Tradition. Fragen und Standpunkte am Beginn des 21. Jahrhunderts (Benedikt Kranemann)

Kluger, Florian: Benediktionen. Studien zu kirchlichen Segensfeiern (Liborius Olaf Lumma)

Kurzrezensionen . . . . . Sp. 349

Aufbruch in ein neues Zeitalter der Kirche. Die Entwicklung des Ökumenismus nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil

Von Wolfgang Thönissen

Das Zweite Vatikanische Konzil ist auf eine zuvor nicht erwartete Weise zu einem Konzil der ganzen Christenheit geworden. Zwar ist es kein ökumenisches Konzil im eigentlichen Sinn gewesen, also eine weltweite Versammlung aller Christen, es ist aber auch keine rein innerkatholische Angelegenheit geblieben. Obwohl nie ein Unionskonzil beabsichtigt war, hat das II. Vatikanische Konzil wie kein Konzil zuvor die ökumenische Frage zur Sache der ganzen Kirche gemacht.[1] Die Anwesenheit vieler Beobachter der von der kath. Kirche getrennten christlichen Kirchen und Gemeinschaften zeigt die Erwartungen und Hoffnungen, die sie an diese katholische Bischofs-Versammlung knüpften. Die Art und Weise, wie das II. Vatikanum die Frage der ökumenischen Bewegung aufgenommen hat, stellt innerhalb der Kirchengeschichte ein Novum dar und dürfte darüber hinaus nicht wenig dazu beigetragen haben, dem Konzil den Charakter einer Wende in der Geschichte der Kirche zuzuschreiben. Das vom Konzil verabschiedete Dekret über den Ökumenismus stellt tatsächlich eine entscheidende Wegmarke der kath. Kirche dar und eröffnet Neuland in den Beziehungen zu den von der kath. Kirche bisher getrennten Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften. Der seither von der kath. Kirche geführte ökumenische Dialog, insbes. durch den Päpstlichen Rat zur Förderung der Einheit der Christen, ist in seiner Breite, Tiefe und Intensität ein neues Feld der weltweiten Betätigung des Vatikans und der römischen Kurie geworden. Das Konzil hat mit seiner Richtungsentscheidung auch eine neue Art der Theologie auf den Weg gebracht, die Ökumenik. Die Kirchengeschichte der Moderne ist um ein beträchtliches Kapitel reicher.[2]

1. Historische Ökumenismusforschung

Die Zeit zwischen dem Ersten und Zweiten Vatikanischen Konzil, die sog. pianische Epoche, gilt in der ökumenischen Forschung als diejenige Zeit, in der die kath. Kirche immer stärker mit der Frage der kirchlichen Einheit aller Christen konfrontiert und durch die seit dem 19. Jh. v. a. in der angloamerikanischen Welt in Erscheinung getretene ökumenische Bewegung herausgefordert wurde. In dieser Zeit gewinnt die ökumenische Idee unter den nichtkatholischen Christen klarere Konturen und findet in der Gründung der Vorläufer-Institutionen *Life and Work* 1925 und *Faith and Order* 1927, die schließlich 1948 in den Ökumenischen Rat der Kirchen (ÖRK) einmünden, auch eine konkrete institutionelle Gestalt.[3] Freilich begann die kath. Kirche zur selben Zeit ihr Verhältnis zur modernen Welt sowohl in geistiger und religiöser als auch in politisch-gesellschaftlicher Hinsicht neu auf diese Herausforderungen einzustellen. Das II. Vatikanische Konzil hat diesem Prozess der globalen Veränderung selbst eine klare Richtung gegeben. Die kath. Kirche ist zwar nicht diejenige Institution, die diese Veränderungen initiativ herbeiführt, sondern sie reagiert weithin auf sie, aber mit dem II. Vatikanischen Konzil gelingt es, die gesellschaftlichen und religiösen Entwicklungen stärker von innen her zu reflektieren, zu gestalten und zu vertiefen.

Die ökumenische Frage hat sich dem Konzil freilich nicht allein von außen aufgedrängt. Die heute so zu nennende historische Ökumenismusforschung, die aus der historischen Konzilsforschung hervorzugehen beginnt und selbst ein neues Forschungsfeld darstellt[4], hat seit einigen Jahren herausgearbeitet, dass sich die Öffnung der kath. Kirche bereits Jahrzehnte zuvor vollzieht. Die bis heute immer wieder neu vorgetragene Ansicht, erst mit dem II. Vatikanischen Konzil beginne sich die kath. Kirche der ökumenischen Bewegung zu öffnen, ist inzwischen korrigiert worden. Nimmt man die entsprechenden Kenntnisse aus der Zeit der zwanziger Jahre hinzu[5], ergibt sich eine bereits mit dem Jahre 1934 beginnende und bis auf die Eröffnung des II. Vatikanischen Konzils hinzielende Institutionalisierung der ökumenischen Bemühungen der kath. Kirche in Deutschland und eine klare theologische Ausprägung des neu aufgenommenen ökumenischen Gesprächs. Diese Zeit vor dem Zweiten Weltkrieg ist durch die Präsentation neuer Quellen weiter ausgeleuchtet worden.[6] Bis heute ist jedoch noch nicht ganz klar, in welcher Weise auch die französischen, schweizer und niederländischen Bischöfe an diesen Formen der ökumenischen Bewegung von früh an beteiligt waren. Ob die Sache der Ökumene primär eine Angelegenheit der Deutschen[7] war oder sich nicht auch in Frankreich, Belgien und Amerika schon in den Zwanzigerjahren eine ökumenische Grundhaltung durchzusetzen begonnen hat, bleibt nach den frühen Arbeiten von E. Fouilloux noch breiter zu erforschen.[8] Auch ist die Rolle der Orden noch nicht hinlänglich erforscht.[9] Der Beitrag einzelner ökumenischer Persönlichkeiten erhellt das Bild aus prosopographischer Perspektive.[10] Die zunehmende Freigabe der Archive erlaubt neue Forschungen im Umfeld bedeutender Institutionen. Die Rolle des Sekretariats zur Förderung der Einheit der Christen kommt fünfzig Jahre nach seiner Gründung stärker in den Blick.[11] Auch das Bild der maßgeblichen Persön-

[1] Eine erste Reaktion auf die Ankündigung des Konzils in ökumenischer Perspektive bieten Lorenz Jaeger und Hans Küng in ihren Epoche machenden Büchern: Lorenz Jaeger, *Das Ökumenische Konzil.* Die Kirche und die Christenheit. Erbe und Auftrag (Konfessionskundliche Schriften des Johann-Adam-Möhler-Instituts, 4), Paderborn 1960. Jaeger stellt das angekündigte Konzil in die Reihe der bisherigen Konzile und sucht von dort aus das Profil des neuen als Darstellung der Einheit und der Katholizität in den Blick zu nehmen. Hans Küng thematisiert die ökumenische Aufgabe des Konzils: *Konzil und Wiedervereinigung.* Erneuerung als Ruf in die Einheit, Freiburg i. Br. 1960.

[2] Diese Geschichte wird leider in der Ökumenischen Kirchengeschichte nicht ausreichend berücksichtigt: *Ökumenische Kirchengeschichte,* hg. v. Raymund Kottje / Bernd Moeller unter Mitarbeit von Thomas Kaufmann und Hubert Wolf, 3 Bd.e, Darmstadt 2006/2007/2008. Vgl. die auf jahrzehntelange Erfahrungen zurückgehende Publikation mit Reflexionen des vor Kurzem verstorbenen katholischen Ökumenikers George H. **Tavard**: **Vatican II and the Ecumenical Way** (Marquette Studies in Theology, 52). – Milwaukee, Wisconsin: Marquette University Press 2006. 155 S., pb. € 15,85 ISBN: 978–0–87462–729–9.

[3] Die klassische Geschichte der Ökumenischen Bewegung bieten heute immer noch: *Geschichte der ökumenischen Bewegung,* 3 Bd.e, hg. v. Ruth Rouse / Stephen Charles Neill, Göttingen 1957; George H. Tavard, *Geschichte der ökumenischen Bewegung,* Mainz 1964.

[4] Auf diesen Umstand hat vor Jahren Günther Wassilowsky in dem von ihm hg. Sammelband hingewiesen: *Zweites Vatikanum* – vergessene Anstöße, gegenwärtige Fortschreibungen (Quaestiones disputatae, 207), Freiburg i. Br. 2004, 137–153. Dann ausführlich nochmals in dem Sammelband: *„Unitatis redintegratio".* 40 Jahre Ökumenismusdekret – Erbe und Auftrag, hg. v. Wolfgang Thönissen (Konfessionskundliche Schriften des Johann-Adam-Möhler-Instituts, 23), Paderborn/Frankfurt a. M. 2005, 19–32. Hier findet sich auch der Bezug auf die historische Ökumenismusforschung: Wolfgang Thönissen, Korreferat, a. a. O., 33–45.

[5] Hier ist auf die neueste historische Forschungen berücksichtigende kleine Geschichte der Ökumene zu verweisen: Jörg Ernesti, *Kleine Geschichte der Ökumene,* Freiburg i. Br. 2007.

[6] Jörg Ernesti, *Ökumene im Dritten Reich* (Konfessionskundliche und Kontroverstheologische Studien, 77), Paderborn 2007. Ernesti verfolgt die Anfänge des ökumenischen Gesprächs bis an den Beginn der Dreißigerjahre. Von der Geheimpolizei des nationalsozialistischen Deutschlands wurden die frühen ökumenischen Versuche als Bildung einer gemeinsamen Abwehrfront gegen den Nationalsozialismus eingestuft.

[7] Jerome-Michael **Vereb** stellt diese Frage ausdrücklich in seiner historischen Arbeit: **„Because he was a German!"** Cardinal Bea and the Origins of Roman Catholic Engagement in the Ecumenical Movement. – Cambridge: Eerdmans 2006. (xxviii) 332 S., geb. £ 19,99 ISBN 0–8028–2885–X.

[8] Vgl. hier die ältere Arbeit von Etienne Fouilloux, *Les catholiques et l'unité chrétienne du XIXe au XXe siècle.* Itinéraires européens d'expression française, Paris 1982, auf die Leonhard Hell in seinem Beitrag zu einem historisch orientierten Sammelband zurückgreift: „Früher katholischer Ökumenismus im deutsch-französischen Wechselspiel", in: *Die Entdeckung der Ökumene.* Zur Beteiligung der katholischen Kirche an der ökumenischen Bewegung, hg. v. Jörg Ernesti / Wolfgang Thönissen (Konfessionskundliche Schriften des Johann-Adam-Möhler-Instituts, 24), Paderborn/Frankfurt a. M. 2008, 53–80.

[9] Hier ist auf die Beiträge von Karl Heinz Neufeld über die Jesuiten und von Augustinus Sander über die benediktinische Ökumene zu verweisen: *Die Entdeckung der Ökumene* [wie Anm. 8], hier 81–94; 95–115. Weitere Beiträge: Rolf Decot zur katholischen Lutherforschung (17–34), Werner Löser zu Hans Urs von Balthasar (117–138), Stephan Lüttich zu Karl Adam (139–158), Wolfgang Thönissen zur Institutionalisierung der ökumenischen Prozesse (159–176), Paul-Werner Scheele aus der Sicht eines Zeitzeugen (177–195), Theodor Dieter aus der Sicht der evangelischen Beobachter (197–216).

[10] Hier bietet das von Jörg Ernesti und Wolfgang Thönissen hg. *Personenlexikon Ökumene,* Freiburg i. Br. 2010, erste Hinweise.

[11] Mauro **Velati**, **Dialogo e rinnovamento**. Verbali e testi del segretariato per l'unita dei cristiani nella preparazione del concilio Vaticano II (1960–1962)

lichkeiten wird heller.[12] Hier sind erste Ansätze zu erkennen, neue Forschungsergebnisse konnten vorgetragen werden, eine breite historiographische ökumenische Forschung ist allerdings noch nicht erkennbar und stellt im Blick auf die kontinentaleuropäische Entwicklung ein Desiderat dar.

Die kath. Kirche hat sich intensiver, nachhaltiger und aktiver an der institutionellen Ausgestaltung der ökumenischen Idee und der Entstehung und Verbreitung der ökumenischen Bewegung beteiligt, als dies bisher bekannt ist. Das II. Vatikanische Konzil hat demnach die Entscheidung zur Ökumene nicht nur herbeigeführt, sondern es ist in einem viel stärkeren Maße selbst Ausdruck der längst im Gang befindlichen Entwicklung der ökumenischen Idee in der kath. Kirche. Das Konzil löste dann noch einmal eine ganz neue Dynamik der ökumenischen Idee in der kath. Kirche aus. Sie hat im ökumenischen Dialog, der bald nach dem Ende des Konzils auf breiter Front begann, neue Gestalt gewonnen. Das Konzil kann daher selbst als ein Ereignis der weltweiten ökumenischen Bewegung verstanden werden.

2. Ökumenische Weichenstellungen in der Ekklesiologie

Seit Langem wird dem Ökumenismusdekret „Unitatis redintegratio" in der weiteren kirchlichen Öffentlichkeit der Charakter einer entscheidenden Wende im Verhältnis der kath. Kirche zur außerhalb ihrer entstandenen ökumenischen Bewegung und zu den nichtkatholischen Kirchen und Gemeinschaften zugeschrieben. Diese Perspektive eröffnet sich v.a. mit Blick auf die Vorgeschichte des II. Vatikanischen Konzils, soweit sie in päpstlichen Enzykliken und anderen Schreiben der römischen Kurie erkennbar ist.[13] So sehr sich diese Sicht in den letzten Jahrzehnten auch durchgesetzt hat, so darf zur richtigen Einschätzung des Ökumenismusdekrets nicht unberücksichtigt bleiben, dass es nicht gleichsam vom Himmel gefallen ist, sondern auf eine Entwicklung zurückzuführen ist, die lange vor dem II. Vatikanischen Konzil begonnen hat und ihre Vorgeschichte noch im Pontifikat Pius' XI. hat. So kann das Ökumenismusdekret sowohl als Vertiefung eines bereits vor dem Konzil einsetzenden ökumenischen Prozesses wie auch als Neuausrichtung durch das Konzil selbst begriffen werden. „Unitatis redintegratio" eröffnet eine Dynamik eigener Art und ist durchaus als eine Vorwegnahme künftiger Entwicklungen zu verstehen, die mit dem Konzil einsetzten und die zu dem damaligen Zeitpunkt niemand zu überblicken vermochte.

Bei genauerem Hinsehen zeigt sich diese konziliare Richtungsentscheidung als eine notwendige Differenzierung im ekklesiologischen Selbstverständnis der kath. Kirche. Diese Differenzierung setzt bei einem sakramental-geschichtlichen Verständnis der Kirche an. Es bildet die unabdingbare Grundlage für den Ökumenismus des Konzils.[14] Sie führt eine Öffnung im ekklesialen Selbstverständnis herbei, und nur diese stellt zugleich eine epochale Wende im Verständnis und Verhältnis der kath. Kirche zu den von ihr getrennten Kirchen und Gemeinschaften dar. Denn das „subsistit" aus „Lumen gentium" Nr. 8 begründet die Brücke zwischen dem Bekenntnis zur Einheit der Kirche und den Elementen der Heiligung und der Wahrheit, die außerhalb der kath. Kirche zu finden sind und die die ekklesiale Realität nichtkatholischer Kirchen und Gemeinschaften definieren. Das Ökumenismusdekret kann daher nur von der Kirchenkonstitution „Lumen gentium" und der von daher entwickelten Elementen-Ekklesiologie her gelesen und interpretiert werden. Diese Einsicht haben die großen Kommentare des Ökumenismusdekretes von Anfang an herausgearbeitet und bis heute festgehalten.[15] Die durch das Konzil erneuerte Ekklesiologie ist – im Bild gesprochen – der Nagel, an dem die Ökumene hängt.[16] Eine Bestätigung erfahren diese konziliaren Entscheidungen durch die Enzyklika Johannes Pauls II. *Ut Unum Sint*. Die ekklesiologischen Fragen stehen damit naturgemäß im Vordergrund der Interpretation des Ökumenismusdekretes.

Nach und nach wird aber erst die ganze ökumenische Tragweite dieser grundlegenden ekklesiologischen Entscheidung des Konzils klar. Wie in kaum einem anderen Bereich der kath. Theologie hat sich hier das kirchliche Lehramt eingeschaltet. Die Debatte hierüber hat die Erklärung der Glaubenskongregation *Dominus Iesus* aus dem Jahre 2000 wenn nicht ausgelöst, so doch verschärft.[17] Die nachlaufenden Erklärungen des damaligen Präfekten der Glaubenskongregation haben wiederum eine Flut von Veröffentlichungen in Zeitschriften und Zeitungen ausgelöst. Neuere Veröffentlichungen wollen jetzt nachweisen, dass der mit dem lateinischen Wort „subsistit" gemeinte Sachverhalt die bisherige grundlegende Intention der kirchlichen Tradition nicht aufhebe, sondern eher noch verstärke.[18] Die Debatte geht also letztlich darum, ob die von „Lumen gentium" eingeführte und von „Unitatis redintegratio" durchgeführte Differenzierung auf die überwundene Ausgangsbedingung einer geschlossenen Ekklesiologie zurückzuführen ist oder nicht. Entscheidend ist daher die Frage, ob das „subsistit" aus „Lumen gentium" Nr. 8 als eine Öffnungsklausel in sprachlicher und begrifflicher Differenzierung im Kontext der erneuerten Ekklesiologie verstanden werden kann. Dabei hängt die Interpretation nicht am lateinischen „subsistit", entscheidend ist vielmehr der ekklesiologische Rahmen, der die Substanz des ekklesiologischen Denkens des II. Vatikanischen Konzils enthält.[19]

Als Schlüsselbegriff der konziliaren Ekklesiologie kann der Communio-Begriff bezeichnet werden.[20] Zusätzlich kommt mit der Com-

(Testi e ricerche di scienze religiose. Serie: Fonti e strumenti di ricerca, 5), Bologna: Società editrice il Mulino 2011. 939 S., geb. € 60,00 ISBN: 978–88–15–13188–1. Velati verfolgt die Anfänge des Sekretariats von dessen Gründung auf Anregung des Paderborner Erzbischofs Lorenz Jaeger bis zur Eröffnung des Konzils im Oktober 1962, indem er dessen Arbeitsweisen und Anliegen aufgrund der Archivlage herausarbeitet.

[12] Dies gilt im Blick auf Augustin Kardinal Bea und Johannes Kardinal Willebrands. Siehe dessen Tagebücher, die vor Kurzem publiziert wurden: *„You will be called repairer of the breach"*. The diary of J.G.M. Willebrands 1958–1961, hg. v. Theo Salemnik, Leuven 2009.

[13] Hier sei nur auf die beiden entscheidenden Enzykliken Leos XIII. „Satis cognitum" von 1896 und Pius' XI. „Mortalium animos" von 1928 verwiesen, außerdem auf das Monitum des Heiligen Offiziums anlässlich der Gründung des Ökumenischen Rates der Kirchen 1948 (AAS 40 [1948], 257) und auf die Instructio desselben Dikasteriums von 1950 „De motione oecumenica" (AAS 42 [1950], 142–147), mit der sich eine erste Öffnung der kath. Kirche zur Ökumene andeutet.

[14] Vgl. dazu die Beiträge von Medard Kehl, „Die Kirche und die Kirchen", und Heinrich Döring, Korreferat, im Sammelband *„Unitatis redintegratio"* [wie Anm. 4], 117–129, 131–150.

[15] Die bis heute klassischen Kommentare seien hier eigens genannt: Lorenz Jaeger, *Das Konzilsdekret über den Ökumenismus.* Sein Werden, sein Inhalt und seine Bedeutung (Konfessionskundliche und Kontroverstheologische Studien, 13) Paderborn ^{2}1968; Johannes Feiner, „Dekret über den Ökumenismus. Kommentar", in: *Das Zweite Vatikanische Konzil.* Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen. Lateinisch und Deutsch. Kommentare Teil II, hg. v. Herbert Vorgrimler (Lexikon für Theologie und Kirche. 2., völlig neu bearbeitete Aufl., Bd. 13), Freiburg i. Br. 1967, 40–123; Bernd Jochen Hilberath, „Theologischer Kommentar zum Dekret über den Ökumenismus Unitatis redintegratio", in: *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, hg. v. Peter Hünermann / Bernd Jochen Hilberath, Bd. 3, Freiburg i. Br. 2005, 69–223.

[16] Das hat Joseph Ratzinger herausgearbeitet. Aufschlussreich hierfür sind die beiden Teilbände 8/1 und 8/2 seiner Gesammelten Schriften, *Kirche – Zeichen unter den Völkern*, Freiburg i. Br. 2010, die die ekklesiologischen und ökumenisch relevanten Arbeiten Joseph Ratzingers präsentieren. In Bd. 8/1 findet sich auch der für die seitdem geführte Debatte aufschlussreiche Schlüsseltext zum Thema „subsistit": „Die Ekklesiologie der Konstitution Lumen gentium", a. a. O., 573–596.

[17] Seit dem Ende des II. Vatikanischen Konzils gibt es hierüber eine nicht enden wollende Debatte mit kirchenrechtlich wirksamen Sanktionen, wie etwa gegen Leonardo Boff (Notifikation der Kongregation für die Glaubenslehre zu dem Buch „Kirche: Charisma und Macht. Versuch einer militanten Ekklesiologie" von Pater Leonardo Boff. 11. März 1985 [VApS, 67]). Insgesamt wichtig: Kongregation für die Glaubenslehre, Erklärung DOMINUS IESUS über die Einzigkeit und die Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche / Antworten auf Fragen zu einigen Aspekten bezüglich der Lehre über die Kirche. 6. August 2000 (VApS, 148), 4., erweiterte Aufl. 2007.

[18] So die Arbeit von Alexandra von Teuffenbach, die eine heftige Debatte ausgelöst hat: *Die Bedeutung des subsistit in (LG 8).* Zum Selbstverständnis der katholischen Kirche, München 2002.

[19] Mustergültig führt Medard Kehl die Eckpunkte der Argumentation zusammen; vgl. „Die Kirche und die Kirchen" [wie Anm. 14]. Walter Kasper hat diese Position in seinem neuesten Buch bestätigt und fasst die Diskussion der letzten Jahre zusammen: *Katholische Kirche.* Wesen – Wirklichkeit – Sendung, Freiburg i. Br. 2011, 234–238. Hilfreich dazu der Artikel von Wolfgang Thönissen, „Subsistit", in: *Lexikon für Ökumene und Konfessionskunde.* Im Auftrag des Johann-Adam-Möhler-Instituts für Ökumenik hg. v. Wolfgang Thönissen mit Michael Hardt, Peter Lüning, Burkhard Neumann, Johannes Oeldemann, Freiburg i. Br. 2007, 1287–1290. Der Begriff „Öffnungsklausel" wurde in den Neunzigerjahren vom damaligen Erfurter Dogmatiker Lothar Ullrich mündlich immer wieder in die Debatte eingebracht. Ein schriftlicher Beleg fehlt.

[20] Darauf hat Walter Kasper schon vor fast dreißig Jahren anlässlich der außerordentlichen Bischofssynode von 1985 hingewiesen: *Zukunft aus der Kraft des Konzils.* Die außerordentliche Bischofssynode '85. Die Dokumente mit einem Kommentar von Walter Kasper, Freiburg i. Br. 1986.

munio-Ekklesiologie auch ein Modell von Teil-Kirchen in den Blick, das sich ökumenisch auf das Verhältnis zu den von der kath. Kirche getrennten Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften anwenden lässt. Der Communio-Begriff findet damit nicht nur Berücksichtigung bei der Definition von Wesen und Sendung der kath. Kirche, sondern ebenso Anwendung auf die von der kath. Kirche getrennten orientalischen Kirchen; er wird gar als erwünschtes Ziel der Wiederherstellung der vollen Gemeinschaft zwischen der kath. Kirche und den von Rom getrennten Kirchen in Aussicht gestellt. Hier scheint auch eine Gleichbehandlung aller orthodoxen Patriarchatskirchen auf, die darauf schließen lässt, welche ekklesiologische Grundvoraussetzung bei der Betrachtung der Verhältnisbestimmung leitend ist.[21] Aber auch im Blick auf die aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen und Gemeinschaften gibt es dieses kommunionale Fundament, nämlich das durch die Taufe grundgelegte Band besonderer Verwandtschaft. Die einschlägigen Texte schwanken in der Einschätzung der Verhältnisbestimmung zwischen einzelnen Gläubigen und der Gemeinschaft, der die nichtkatholischen Gläubigen angehören. Dies alles deutet freilich darauf hin, dass das Ökumenismusdekret die in „Lumen gentium" enthaltenen ekklesiologischen Prinzipien aufnimmt und damit selbst eine Verbindlichkeit beansprucht, die als abgeleitete dennoch gesamtkirchlich zu beachten ist.

Die Rezeptionsgeschichte des Ökumenismusdekretes führt verschiedene, im Text selbst angelegte Entwicklungslinien fort. In erster Linie ist auf weiterführende kirchliche Texte und Dokumente hinzuweisen, so u.a. auf das Ökumenische Direktorium von 1967 und 1993[22], das die Linien in die Pastoral hinein zieht, auf die Enzyklika von Papst Johannes Paul II. „Ut unum sint" von 1995[23] und v.a. auf die „Dokumente wachsender Übereinstimmung", in denen die Ergebnisse der nach dem II. Vatikanischen Konzil begonnenen bilateralen Dialoge gesammelt werden. Insoweit ist klar, dass das Konzil etwas vorweggenommen hat, was sich erst nachher herauskristallisieren und ausprägen sollte. Gerade die von Papst Johannes Paul II. veröffentlichte Enzyklika „Ut unum sint" führt einige wichtige grundlegende ekklesiale Elemente an und macht sie noch einmal in ihrer Bedeutung für die ökumenischen Fragen deutlich, so u.a. die schon vom Ökumenismusdekret herausgestellten Elemente der Heiligung und der Wahrheit auf der Grundlage der von „Lumen gentium" formulierten sakramentalen Ekklesiologie. So kann nunmehr in einer fortgeführten Begrifflichkeit festgestellt werden, und hierin besteht wohl eine bemerkenswerte Erweiterung des theologischen Wortschatzes: Außerhalb der kath. Kirche besteht kein kirchliches Vakuum. Aber auch dem ökumenischen Dialog wächst in der Rezeptionsgeschichte des Ökumenismusdekretes eine bedeutende Rolle zu. Im Blick auf einzelne grundlegende Heilselemente, wie etwa die Taufe, konnte man in den letzten Jahren Formen gegenseitiger Anerkennung finden, die nunmehr auch öffentlich und verbindlich festgeschrieben werden. Ein anderes Beispiel ist hier die in der Enzyklika des Papstes enthaltene Sichtweise zum Petrusamt innerhalb der ökumenischen Bewegung selbst. Der Vorschlag, eine Form der Primatsausübung zu finden, die sich einer neuen historischen Sicht öffnet, ist selbst als Wahrnehmung eines geschichtlich zu verstehenden Prozesses zu verstehen. Hier will der Papst selbst Veränderungen in der Ausübung der Rolle und der Funktionen innerhalb des in der Kirche verankerten Papstamtes wahrnehmen. Damit bestätigt die Enzyklika die Dynamik, die vom Ökumenismusdekret ausgelöst wurde. Aufgenommen wird diese Fragestellung jüngst in einem ökumenischen Dokument einer informellen Arbeitsgruppe, die sich ausdrücklich auf die Enzyklika bezieht und eine Relecture der Texte des Ersten Vatikanischen Konzils betreibt.[24]

3. Verlauf und Wirkungsgeschichte des Dialogs

Der bald nach dem Ende des II. Vatikanischen Konzils begonnene ökumenische Dialog ist ohne das Ökumenismusdekret nicht zu erklären. Zur Wirkungsgeschichte des Ökumenismusdekretes gehört daher dieser weltweite ökumenische Dialog hinzu. Die Vielfalt des heutigen, vom Päpstlichen Rat zur Förderung der Einheit der Christen geführten Dialoges ist beeindruckend, und zwar auch deshalb, weil hier mit Entschiedenheit und einem hohen Grad an Verbindlichkeit die gemeinsamen Grundlagen des christlichen Glaubens und des Christ-Seins neu bestimmt und festgehalten werden. Die kath. Kirche führt heute offiziell Dialoge mit etwa sechzehn nichtkatholischen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften.

Die Vielfalt des weltweit bilateral und multilateral geführten Dialogs ist heute kaum noch zu überschauen. Als überaus hilfreich haben sich daher die bis heute vier Bände der „Dokumente wachsender Übereinstimmung" erwiesen.[25] Sie bilden eine Art von Lehrkompendium der ökumenischen Gespräche und stellen eine ausgezeichnete Quellenbasis in deutscher Sprache dar. Da der Dialog auf einige Jahrzehnte ökumenischer Konsensbildung zurückblicken kann, fassen die „Dokumente wachsender Übereinstimmung" die Ergebnisse der seit 1931 geführten interkonfessionellen Gespräche auf Weltebene zusammen. Sie haben sich zu einem unerlässlichen Standardwerk der Ökumene entwickelt. Dabei weisen die verschiedenen Dokumente ganz unterschiedlichen Charakter auf: Manche konzentrieren sich auf die Aufarbeitung der Geschichte der Trennung zwischen den jeweiligen Kirchen oder kirchlichen Gemeinschaften, andere suchen einen gemeinsamen Zugang zu grundlegenden theologischen Fragen, wieder andere suchen Ergebnisse der bisherigen Gespräche zusammenzufassen. Sie erwachsen meist aus bilateralen Dialogen der Kirchen und Gemeinschaften, die ihrem Charakter nach Lehrgespräche und daher kirchlich-offiziell von Kirchenleitungen veranlasst sind, deren Teilnehmer formell ernannt werden; sie umfassen ein weites Spektrum an Fragestellungen von der Gotteslehre über die Sakramentenlehre, das Kirchen- und Amtsverständnis bis hin zu Fragen der Mission und der Evangelisation. Im Laufe der Jahrzehnte haben sich nicht unerhebliche Verschiebungen ergeben, so die geringer gewordene Bedeutung der v.a. vom Ökumenischen Rat der Kirchen geführten multilateralen Gespräche oder die neu aufgenommenen Erklärungen von Kirchengemeinschaft auf reformatorischer Ebene mit Einschluss von Erklärungen über Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft. Alle Bände dokumentieren die enorme Bedeutung ökumenischer Gespräche zwischen den Kirchen und Gemeinschaften, die wie ein riesiges Netzwerk über die ganze Welt verteilt funktionieren und die die Wirklichkeit der weltweiten Christenheit und des Kirche-Seins im Status des Dialogs widerspiegeln. Je länger dieser Zustand anhält, umso deutlicher meldet sich allerdings die Frage der Rezeption der Ergebnisse durch Kirchen und ihre Theologien. Eine wichtige Frage ist daher die Umsetzung der erzielten Ergebnisse in den Fluss der Theologien derjenigen, die an diesen Gesprächen nicht beteiligt sind.[26]

Begleitet werden diese kirchlich-offiziell geführten Gespräche auf weltweiter Ebene durch ebensolche Gespräche auf regionaler und nationaler Ebene, die zu ganz ähnlichen Ergebnissen geführt haben. Zu erwähnen ist hier die deutsche lutherisch-katholische bilaterale Arbeitsgruppe, die in den vergangenen drei Jahrzehnten ganz bemerkenswerte Dokumente veröffentlicht hat.[27] Hier müssen aber v.a. der seit 1946 wirkende Ökumenische Arbeitskreis evangelischer und ka-

[21] Obwohl wieder eingeschränkt durch die Erklärung der Glaubenskongregation zu den Schwesterkirchen: Note über den Ausdruck „Schwesterkirchen", Rom, 30. Juni 2000.

[22] Päpstlicher Rat zur Förderung der Einheit der Christen, Direktorium zur Ausführung der Prinzipien und Normen über den Ökumenismus. 25. März 1993 (VApS, 110).

[23] Enzyklika UT UNUM SINT von Johannes Paul II. über den Einsatz für die Ökumene. 25. Mai 1995 (VApS, 121).

[24] **Gruppe von Farfa Sabina: Gemeinschaft der Kirchen und Petrusamt**. Lutherisch-katholische Annäherungen. – Frankfurt a.M.: Lembeck 2010. 194 S., pb. € 18,50 ISBN: 978–3–87476–625–8.

[25] **Dokumente wachsender Übereinstimmung**. Sämtliche Berichte und Konsenstexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene 1931–1982, hg. u. eingeleitet v. Harding Meyer / Hans Jörg Urban / Lukas Vischer, Paderborn/Frankfurt a. M. 1983; Bd. 2, 1982–1990, hg. u. eingeleitet v. Harding Meyer / Damaskinos Papandreou / Hans Jörg Urban / Lukas Vischer, Paderborn/Frankfurt a. M. 1992; Bd. 3, 1990–2001, hg. u. eingeleitet v. Harding Meyer / Damaskinos Papandreou / Hans Jörg Urban / Lukas Vischer, Paderborn/Frankfurt a. M. 2003; Bd. 4, 2001– 2010, hg. v. Johannes Oeldemann / Friederike Nüssel / Uwe Swarat / Athanasios Vletsis, Paderborn/Leipzig: Bonifatius/Evangelische Verlagsanstalt 2012. 1357 S., geb. € 84,00 ISBN: 978–3–89710–492–1.

[26] *Receptive Ecumenism and the Call to Catholic Learning*. Exploring a Way for Contemporary Ecumenism, ed. by Paul D. Murray, Oxford / New York 2008.

[27] Bisher erschienen: *Kirchengemeinschaft in Wort und Sakrament*. Bilaterale Arbeitsgruppe der Deutschen Bischofskonferenz und der Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands, Paderborn/Hannover 1984; *Communio Sanctorum*. Die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen. Bilaterale Arbeitsgruppe der Deutschen Bischofskonferenz und der Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands, Paderborn/Frankfurt a. M. 2000.

tholischer Theologen[28] oder die Groupe des Dombes[29] in Frankreich genannt werden, die in den letzten Jahrzehnten ganz ausgezeichnete Dokumente veröffentlich haben. Zusätzlich haben sich ökumenische Arbeitsgruppen auf Zeit gebildet, die sich bestimmten Fragen widmen, so die in Rom und Tübingen angesiedelte internationale Forschergruppe „Themen der Fundamentaltheologie in ökumenischer Perspektive"[30] oder die Gespräche zwischen Vertretern der Vereinigung Evangelischer Freikirchen und der röm.-kath. Kirche in Deutschland.[31] Die Liste dieser informellen Gesprächsgruppen ließe sich rasch erweitern, blickten wir auf andere Regionen und Erdteile. Das Themenspektrum und die methodischen Ansätze lassen sich mit Hinweisen zu diesen Gesprächsformen beträchtlich ergänzen. Charakteristisch sind Unterschiede in den methodischen Zugangsweisen. Während die offiziellen Dialoge ihren Ausgang meist bei den klassischen kontroverstheologischen Fragestellungen nehmen, suchen die informellen Arbeitskreise und Forschergruppen spezifische Ansatzpunkte auf. Der Ökumenische Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen hat ganz maßgeblich zu einer historisch-hermeneutischen Erkenntnis beigetragen, indem nach den Lehrverurteilungen des 16. Jh.s gefragt wurde und ihre Plausibilität im historischen Kontext sowie ihre Wirkung auf die gegenwärtige Theologie geprüft wurden, mit dem Ziel, die von den Verurteilungen ausgehenden Wirkungen mit dem Ursprungsgeschehen hermeneutisch zu konfrontieren. Dabei kann nun festgestellt werden, dass die einstmals ausgesprochenen Verurteilungen in manchen, nicht in allen kontroverstheologischen Fragestellungen den Partner, mit dem man heute im Dialog steht, nicht mehr treffen, weil seine Theologie nicht mehr von dem Irrtum geprägt ist, welcher in der früheren Verurteilung ausgesprochen wurde. Diese Methode konnte im lutherisch-katholischen Dialog auf Weltebene erstmals in der Frage der Rechtfertigung angesprochen werden. Die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre" hat festgestellt, dass auf der Basis eines Konsenses in Grundfragen der Rechtfertigungslehre die früheren gegenseitigen Lehrverurteilungen die Lehre der Dialogpartner, wie sie in der Gemeinsamen Erklärung dargelegt wird, nicht treffen.[32] Damit ist diese Erklärung ein herausragendes Beispiel für die Tragweite und den Erfolg des bilateralen Dialogs.

In eine andere Richtung zielen Gespräche, wie sie seit einem Jahrzehnt zwischen evangelischen Theologen in Deutschland und römischen Theologen über fundamentaltheologische Fragen geführt werden.[33] Im Mittelpunkt der Fragestellung steht das den Glauben begründende Ereignis der Selbstvergegenwärtigung des Heilsgeschehens am Kreuz. Die fundamentaltheologischen Grundsatzüberlegungen richten sich auf die Gewissheit der Wahrheit und der Wahrheitsweisen in der Welt und prüfen, ob sich in der so dargestellten Dialektik von Offenbarung und Offenbarungsweisen konfessionell unterschiedliche Typen ausfindig machen lassen, die die Rede von einem Konsens in grundlegenden Fragen des christlichen Glaubens nicht plausibel erscheinen lassen würden. Innovativ sind diese Überlegungen, weil sie sich auf alle fundamentaltheologisch-dogmatischen Fragestellungen ausdehnen lassen. Damit nimmt die Forschergruppe Fragen auf, die sich auf das Ökumenismusdekret beziehen, aber bis heute nicht angemessen berücksichtigt wurden.

Die sich aus den geführten Dialogen ergebende Kernfrage ist die nach dem Ziel der Gespräche. Zwar richtet sich der Dialog insgesamt auf die Differenzen und Trennungen zwischen den Kirchen und Gemeinschaften, die eine Eucharistie- und Kirchengemeinschaft bis heute verhindern, aber eine umfassende Wiederherstellung der Einheit unter den Christen, wie es das Ökumenismusdekret anzielte, ist bis heute nicht in Sicht. Da stellt sich die Frage, was der ökumenische Dialog erreicht hat. Der frühere Präsident des Päpstlichen Einheitsrates, Walter Kardinal Kasper, hat deshalb mit seinen Mitarbeitern diese Frage in den Mittelpunkt aller Arbeitsvorhaben des Rates gestellt. Das Ergebnis kann sich sehen lassen, eine reiche Ernte kann eingefahren werden.[34] Gemessen am Ziel der Dialoge, die Differenzen zu überwinden, lässt sich heute mindestens im Blick auf die westlichen Kirchen festhalten, dass ein beträchtliches Maß an grundlegenden Übereinstimmungen bis hin zu ersten Verständigungen in zentralen Fragen der bisherigen Kontroversen erzielt werden konnte. Auf der Basis des gemeinsamen apostolischen Glaubens, der die Botschaft des Evangeliums zusammenfasst und authentisch interpretiert, ergibt sich ein erneuertes Verständnis im Verhältnis von Schrift und Tradition, woraus sich eine grundlegende Übereinstimmung in der Rechtfertigungslehre entfalten lässt, die neue Zugänge zu den Sakramenten der Taufe und der Eucharistie ermöglicht. Ob dieses Maß an Übereinstimmungen ausreicht, die überlieferten Trennungen endgültig zu überwinden, kann allerdings nicht abschließend beantwortet werden. Hier sind noch schwierige hermeneutische Probleme zu lösen.[35]

4. Hermeneutik des ökumenischen Dialogs

Der in den letzten 40 Jahren geführte ökumenische Dialog konzentrierte sich auf Lehrgespräche zur Überwindung bestehender Differenzen zwischen den Lehrsystemen unterschiedlicher konfessioneller Prägung. Hierbei haben sich im Laufe der Jahrzehnte verschiedene Methoden herausgebildet. Während Konvergenzen anzeigen, dass die Kirchen trotz unterschiedlicher theologischer Ausdrucksformen im Verständnis des Glaubens vieles gemeinsam haben, was sie miteinander teilen können[36], stellt ein Konsens darüber hinaus Übereinstimmungen in genau umrissenen theologischen Fragestellungen fest. Es hat sich nun aber gezeigt, dass sich solche Konsense je länger je mehr nicht oder nicht immer erzielen lassen.[37] Wenn auch der seit vielen Jahrzehnten geführte ökumenische Dialog zu einem hohen Maß an Verständigung in vielen bisher kontrovers bewerteten Fragen geführt hat und in einigen Fragen sogar weitgehende Übereinstimmungen erzielt werden konnten, ist es doch bisher nicht zu einem sichtbaren Ausdruck der Einheit gekommen. Je länger der Dialog geführt wird, umso deutlicher wird die Einsicht, dass ein alle einzelnen theologischen Sachfragen umfassender Lehr-Konsens nicht zu erzielen ist. Hier hat sich nun eine methodische Einsicht als hilfreich erwiesen, welche die bestehenden Unterschiede und die inzwischen gewonnenen Übereinstimmungen aufeinander bezieht. Dieser Methodik liegt die Erkenntnis zugrunde, dass die angestrebte Einheit im Glauben nicht Einheitlichkeit bedeutet. Verbleibenden Unterschieden kommt

[28] Vgl. die für die Hermeneutik des ökumenischen Gespräches bahnbrechende Studie: *Lehrverurteilungen – kirchentrennend?* Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute, hg. v. Karl Lehmann / Wolfhart Pannenberg (Dialog der Kirchen, 4), Freiburg i. Br. / Göttingen 1986. Die neuesten Gespräche: *Das kirchliche Amt in apostolischer Nachfolge*, Bd.e 1–3, hg. v. Theodor Schneider / Dorothea Sattler / Gunther Wenz u. a. (Dialog der Kirchen, 12–14), Freiburg i. Br. / Göttingen 2004, 2006, 2008.

[29] Auf Deutsch sind bisher erschienen: Gruppe von Dombes, *Für die Umkehr der Kirchen.* Identität und Wandel im Vollzug der Kirchengemeinschaft, Frankfurt a. M. 1994; *Maria in Gottes Heilsplan und in der Gemeinschaft der Heiligen*, Frankfurt a. M. / Paderborn 1999; neueste Veröffentlichung bisher nur auf Französisch: *Un seul maître.* L'autorité doctrinale dans l'Eglise. 2. Aufl., Paris 2006.

[30] Die Ergebnisse der Gespräche liegen in bisher zwei Bänden vor: *Grund und Gegenstand des Glaubens nach römisch-katholischer und evangelisch-lutherischer Lehre.* Theologische Studien, hg. v. Eilert Herms / Lubomir Zak, Tübingen 2008; **Sakrament und Wort im Grund und Gegenstand des Glaubens**. Theologische Studien zur römisch-katholischen und evangelisch-lutherischen Lehre, hg. v. Eilert Herms / Lubomir Zak. – Tübingen: Mohr Siebeck 2011. (XIV) 293 S., geh. € 39,00 ISBN: 978–3-16–151005–2.

[31] Veröffentlicht wurden inzwischen fünf Bände des Dialogs: *Rechtfertigung in freikirchlicher und römisch-katholischer Sicht*, hg. v. Walter Klaiber / Wolfgang Thönissen, Paderborn/Stuttgart 2003; *Glaube und Taufe in freikirchlicher und römisch-katholischer Sicht*, hg. v. Walter Klaiber / Wolfgang Thönissen, Paderborn/Stuttgart 2005; *Die Bibel im Leben der Kirche.* Freikirchliche und römisch-katholische Perspektiven, hg. v. Walter Klaiber / Wolfgang Thönissen, Paderborn/Göttingen 2007; *Kirche und Gemeinde aus freikirchlicher und römisch-katholischer Sicht*, hg. v. Burkhard Neumann / Jürgen Stolze, Paderborn/Göttingen 2010; **Ursprung und Sendung der Kirche**. Apostolizität und Katholizität in freikirchlicher und römisch-katholischer Sicht, hg. v. Burkhard Neumann / Jürgen Stolze. – Paderborn/Göttingen: Bonifatius/Edition Ruprecht 2011. 233 S., kt € 22,90 ISBN: 978–3–89710–487–7.

[32] DwÜ 3, 419–441.

[33] Vgl. *Grund und Gegenstand des Glaubens nach römisch-katholischer und evangelisch-lutherischer Lehre* [wie Anm. 30].

[34] *Harvesting the Fruits.* Basic Aspects of Christian Faith in Ecumenical Dialogue, London 2009; die englische Originalfassung liegt nun in deutscher Übersetzung vor: Walter Kardinal **Kasper**: **Die Früchte ernten**. Grundlagen christlichen Glaubens im ökumenischen Dialog. – Paderborn/Leipzig: Bonifatius/Evangelische Verlagsanstalt 2011. 219 S., pb. € 19,90 ISBN: 978–3–89710–481–5.

[35] *Die Früchte ernten* [wie Anm. 34], 200–209.

[36] Exemplarisch hierfür sind die Konvergenzerklärungen der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen zu Taufe, Eucharistie und Amt von 1983 (DwÜ 1, 545–585).

[37] So hat u. a. Ulrich H. J. Körtner mit seinem Buch: *Wohin steuert die Ökumene?* Vom Konsens- zum Differenzmodell, Göttingen 2005, die Diskussion um die ökumenische Methodik angestoßen. Vgl. hierzu den instruktiven und erhellenden Überblick über die gesamte Debatte zur ökumenischen Hermeneutik mit Hinweisen zur Literatur: Michael Weinrich, „Ist der Weg das Ziel? Zur aktuellen Debatte um die ökumenische Hermeneutik", in: ThLZ 136 (2011), 831–847.

daher nicht mehr in jedem Fall kirchentrennende Kraft zu. Ziel eines solchen methodischen Vorgehens ist es also nicht mehr, eine volle Deckungsgleichheit aller Glaubensaussagen zu erzielen. Der lutherisch-katholische Dialog über die Rechtfertigungslehre hat sich dieser Methodik des differenzierten Konsenses bedient, ohne sie ausdrücklich zu machen.[38] Die deutsche lutherisch-katholische Dialogkommission hat sich in ihrem Dokument „Communio Sanctorum" ebenso wie die Internationale Römisch-Katholische/Altkatholische Dialogkommission in ihrem neuesten Dokument zu dieser Methode bekannt.[39] Eine breite Verständigung darüber hat sich bis heute nicht ergeben. Eine gewisse Differenzierung zeigt sich in der Vorgabe, die an sich immer der Erklärung bedürftige Begrifflichkeit dahin abzuwandeln, hinfort von einem differenzierenden Konsens zu sprechen. Konsens meint daher ein systemisches Gebilde von differenzierten und sich weiter differenzierenden Aussagen im Blick auf eine bestimmte Lehrfigur oder einen Lehrkomplex. Solche komplexen ökumenischen Lehr-Gebilde bedürfen einer ausgefeilten Hermeneutik, die aber bis heute nicht existiert und daher ein Desiderat darstellt.

Angeleitet wird eine solche Hermeneutik durch verschiedene, vom Ökumenismusdekret ausgehende Lehraussagen wie die von der *Hierarchia veritatum* oder von der Komplementarität verschiedenartiger theologischer Formeln, die bestimmten Traditionen angehören.[40] Sie erlauben eine Abwägung zwischen unterschiedlich zu gewichtenden konfessionellen Lehrgebilden, die in ihrer Logik und Methodik je anders aufgebaut sind und auch anderen systemischen Regeln gehorchen. Dennoch können sich zwischen diesen verschiedenen Aussagegestalten gemeinsame Grundgehalte behaupten, die durch Verständigung aufgedeckt und für eine noch zu gewinnende größere Gemeinschaft zwischen den Konfessionen fruchtbar gemacht werden können. Auf der Suche nach einer ökumenischen Hermeneutik erweisen sich Denkformen als hilfreich, die sich kommunikativ aufeinander beziehen lassen, aber nicht voneinander isoliert werden dürfen.[41] Hier liegt der Streit mit anderen Modellen der Hermeneutik offen zutage, wenn etwa gegenüber der Konsenshermeneutik das Differenzdenken an deren Stelle treten soll, wie an anderen Entwürfen deutlich wird.[42] Letztlich lässt sich hier wie auch anderswo aufzeigen, dass die Problematik der ökumenischen Hermeneutik an der einer Konzilshermeneutik partizipiert und auch deren Untiefen nicht umgehen kann.

5. Ungeklärte Zielvorstellungen

Das II. Vatikanische Konzil hatte kein klares Konzept zur Wiederherstellung der zerbrochenen Gemeinschaft zwischen bisher getrennten Kirchen vorgelegt. Als Ziel des Dialogs wird im Ökumenismusdekret die Wiederherstellung der Einheit der Christen fixiert.[43] Die ökumenischen Dialoge selbst sprechen häufig von der Wiederherstellung der sichtbaren und vollen Einheit der Kirche Jesu Christi. Entsprechend den historischen Fakten unterschied das Ökumenismusdekret zwei Kategorien von Spaltungen und demgemäß vermaß es die Verhältnisse anders, einmal im Blick auf die von Rom getrennten Ostkirchen, dann im Blick auf die Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften im Abendland. Nur im Blick auf die von der röm.-kath. Kirche getrennten Ostkirchen sprach das Konzil ausdrücklich von der erwünschten Wiederherstellung der vollen Gemeinschaft. Das Ökumenismusdekret konstatiert hier eine sehr enge, aber nicht volle Gemeinschaft im Bereich des Glaubens. Mit den Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften im Abendland sieht sich „die katholische Kirche durch das Band besonderer Verwandtschaft verbunden"[44]. Das Ökumenismusdekret spricht aber auch hier von der Gemeinschaft mit den Christen anderer Kirchen und kirchlicher Gemeinschaften. Eine klare Zielbeschreibung unterblieb indessen. Soviel wurde aber bereits in den letzten Jahren klar, dass die Kategorie der Gemeinschaft (gr. *koinonia*, lat. *communio*) eine ausschlaggebende Rolle bei der Zielbeschreibung der Einheit spielen wird. Dennoch ist die Bestimmung der Einheit äußerst schwierig geworden.

Der ökumenische Dialog hat nach langen Debatten zu einer gewissen Klärung beigetragen, sodass zumindest eine neue Einschätzung der ökumenischen Gesamtlage möglich erscheint.[45] In den Mittelpunkt der Debatten ist das Kirchen- oder Gemeinschaftsmodell gerückt. Wichtige Elemente eines solchen Konzepts von Kirchengemeinschaft finden sich im Ökumenismusdekret und in der Kirchenkonstitution „Lumen gentium": Die Gemeinschaft der Kirche verlangt auf ihrer sichtbaren Ebene nach einer Ordnung, die durch das Glaubensbekenntnis, durch die Sakramente und durch die kirchliche Leitung zum Ausdruck gebracht wird. Kirchengemeinschaft (*communio ecclesiarum*) entfaltet sich im gemeinsamen Bekenntnis des apostolischen Glaubens, in der sakramentalen Gemeinschaft sowie in der Gemeinschaft im kirchlichen Amt, das Wort und Sakrament dienend zugeordnet wird. Die Vorstellung der um Wort und Altar versammelten Gemeinde der Gläubigen erfordert und setzt nach katholischem Verständnis die universale Gemeinschaft der bischöflich verfassten Ortskirchen voraus. Dies schließt das Amt des Bischofs von Rom mit ein, der in besonderer Weise das universale Dienstamt an der Einheit der Kirche ausübt.

Diesen konziliaren Vorstellungen von Kirchen-Gemeinschaft wuchs durch das evangelische Modell von Kirchengemeinschaft eine klare Herausforderung zu. Im Miteinander evangelischer Kirchen auf europäischer Ebene lässt sich nämlich seit einigen Jahren eine neue Dynamik beobachten. Hier sind v.a. die in Europa angesiedelten Bemühungen der Leuenberger Kirchengemeinschaft im Blick.[46] Von Anfang an versteht sie sich als ein Beitrag zur ökumenischen Gemeinschaft aller christlichen Kirchen. Insbes. besteht dieser im Einheitsverständnis der Leuenberger Kirchengemeinschaft und dem sich daraus ergebenden Einheitsmodell. Wenn Kirchen oder kirchliche Gemeinschaften die Kennzeichen der wahren Kirche aufweisen und auch eine lehrmäßige Verständigung über das gemeinsame Evangelium zu gewinnen ist, dann muss nach dem Selbstverständnis der Leuenberger Konkordie Kirchengemeinschaft erklärt werden. Damit präsentiert die Leuenberger Kirchengemeinschaft ein auf den Grundlagen der Reformation basierendes Modell von Einheit, das über diesen ekklesialen Rahmen hinaus ökumenisch wirksam sein soll.

Von besonderer Brisanz erschien in diesem Kontext die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre" von 1999. Die „Gemein-

[38] *Einheit – aber wie?* Zur Tragfähigkeit der ökumenischen Formel vom „differenzierten Konsens", hg. v. Harald Wagner (Quaestiones disputatae, 184), Freiburg i. Br. 2000; *„Kein Anlass zur Verwerfung"*. Studien zur Hermeneutik des ökumenischen Gesprächs. FS für Otto Hermann Pesch, hg. v. Johannes Brosseder / Markus Wriedt, Frankfurt a. M. 2007; Wolfgang Thönissen, *Dogma und Symbol.* Eine ökumenische Hermeneutik, Freiburg i. Br. 2008.

[39] *Communio Sanctorum* [wie Anm. 27], 12; **Kirche und Kirchengemeinschaft**. Bericht der Internationalen Römisch-Katholisch – Altkatholischen Dialogkommission. – Paderborn / Frankfurt a. M.: Bonifatius 2009. 85 S., kt € 12,90 ISBN 978–3–89710–456–3, Nr. 34f.

[40] UR 11; 17.

[41] So Tim **Lindfeld** in seiner Doktorarbeit: **Einheit in der Wahrheit**. Konfessionelle Denkformen und die Suche nach ökumenischer Hermeneutik (Konfessionskundliche und Kontroverstheologische Studien, 78) Paderborn: Bonifatius 2008. 347 S., geb. € 49,90 ISBN 978–3–89710–387–0.

[42] Gregor Maria Hoff, *Ökumenische Passagen – zwischen Identität und Differenz.* Fundamentaltheologische Überlegungen zum Stand des Gesprächs zwischen römisch-katholischer und evangelisch-lutherischer Kirche (Salzburger Theologische Studien, 25), Innsbruck/Wien 2005.

[43] UR 1.

[44] UR 19.

[45] Bedingungen einer realen Möglichkeit von Einheit im Rahmen eines Modells von Teil-Kirchen nannten Karl Rahner und Heinrich Fries in dem 1983 veröffentlichten Bd. 100 der vom Herder-Verlag herausgebrachten Reihe *Quaestiones disputatae*, der eine überraschend große Wirkung auslöste, die in kurzer Zeit zu fünf Auflagen führte. Das bis heute unterschätzte lutherisch-katholische Dokument „Einheit vor uns. Modelle, Formen und Phasen katholisch/lutherischer Kirchengemeinschaft" von 1985 (DwÜ 2, 451–506) nahm sich fast gleichzeitig auf internationaler Ebene der Thematik der Einheit an und regte auf katholischer Seite das Nachdenken über Modelle der Kirchengemeinschaft an. Der Ökumenische Rat der Kirchen führte im Zusammenhang mit der 1991 in Canberra/Australien veranstalteten 7. Vollversammlung seine eigenen Überlegungen unter dem Stichwort „Koinonia" fort. Eine umfassende, die bisherigen Ergebnisse der Debatte zusammenfassende Studie zum Thema Kirchengemeinschaft aus katholischer Sicht erschien einige Jahre später: Wolfgang Thönissen, *Gemeinschaft durch Teilhabe an Jesus Christus.* Ein katholisches Modell für die Einheit der Kirchen, Freiburg i. Br. 1996. Modelle der Einheit wurden im Nachgang zur „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre" ausführlich diskutiert: *Kirche in ökumenischer Perspektive.* FS für Kardinal Walter Kasper zum 70. Geburtstag, hg. v. Peter Walter / Klaus Krämer / George Augustin, Freiburg i. Br. 2003. Einen Überblick über die vielfältigen Vorschläge zur Thematik der Kirchengemeinschaft bietet: Jutta Koslowski, *Die Einheit der Kirche in der ökumenischen Diskussion.* Zielvorstellungen kirchlicher Einheit im katholisch-evangelischen Dialog (Studien zur systematischen Theologie, 52), Berlin 2008.

[46] Vgl. hierzu die inzwischen auf 11 Bände angewachsene Reihe der Veröffentlichungen der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa *„Leuenberger Texte"*.

same Offizielle Feststellung" (GOF), mit der die „Gemeinsame Erklärung" angenommen wurde, hatte einen weiter gehenden Dialog über die offen gebliebenen ekklesiologischen Fragen für erforderlich gehalten.[47] Klärungsbedarf sieht die GOF v.a. im Umfeld der Frage nach voller Kirchengemeinschaft, die als Einheit in Verschiedenheit bezeichnet wird. In ihr würden verbleibende Unterschiede miteinander versöhnt und besäßen keine trennende Kraft mehr. So steht hier die Frage im Raum, ob die kath. Kirche ein Konzept, das aus dem Kontext der reformatorischen Kirchen hervorgegangen ist, annehmen kann, wie es hier offenbar stillschweigend vorausgesetzt wird. Es stellt sich daher die Frage, ob im Kirchenverständnis ein Fortschritt in der Verständigung erzielt werden kann, die eine Einigung in der grundsätzlichen Frage der Kirchengemeinschaft ermöglicht. Das ist eine Anfrage an den gegenwärtigen Dialog. Erscheint, wie etwa in der Frage der Rechtfertigung, auch ein differenzierter Konsens im Kirchenverständnis möglich, also die Vorstellung von einer Einheit in versöhnter Verschiedenheit, wonach ein Konsens in Grundwahrheiten des Kirchenverständnisses die noch verbleibenden Differenzen, etwa in der Frage des Amtes, des bischöflichen Amtes und des Petrusdienstes, zu tragen vermag? Auf diese Frage weiß heute niemand eine abschließende Antwort.[48]

6. Ökumenik, ein neuer Typus von Theologie

Als ein völlig neuer Zweig katholischer Theologie stellte sich bald nach Konzilsende die ökumenische Theologie dar. Seither hat sich die Ökumenik als umfassendes Teilgebiet der Theologie literarisch zu etablieren verstanden.[49] Hervorgegangen aus der Kontroverstheologie der Gegenreformation und wesentlich geprägt durch Robert Bellarmins „Disputationes de controversiis" versteht sich die Ökumenik heute als historisch orientierte (Altes und Neues Testament, Reformationsgeschichte, Geschichte der ökumenischen Bewegung), hermeneutisch ausgerichtete und systematisch verfahrende, weitere Teildisziplinen wie Fundamentaltheologie, Dogmatik und Sozialethik aufgreifende Disziplin der Theologie unter dem sie einenden Gesichtspunkt des Ökumenismus.[50] Dieser umfasst die Gesamtbemühungen der Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften und ihre Aktivitäten im Blick auf das Ziel der Darstellung der sichtbaren Einheit der Kirche Jesu Christi, die sich wiederum differenzieren in die Einzelaspekte „ökumenische Bewegung", ökumenischer Dialog und geistlicher Ökumenismus. Ökumenische Theologie oder Ökumenik umfasst dann insbes. die Reflexion der Grundlagen, Methoden, Prinzipien und Ziele des Ökumenismus.

Als ein spezieller Zweig der ökumenischen Theologie gilt die Konfessionskunde, die sich in ihrer nichtpolemischen, aber gleichermaßen auch nichtirenischen Art im Weitesten auf alle christlichen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften bezieht, die von der kath. Kirche getrennt sind und mit denen sie sich heute weithin im Dialog befindet. Die Konfessionskunde ist daher ein unerlässliches Aufgabengebiet der ökumenischen Theologie im Zusammenhang des ökumenischen Dialogs, insofern sie Ursprünge und gegenwärtigen Stand von Glauben, Lehre, Leben und Verfassung der betreffenden „Konfessionen" beschreibt und analysiert. Als Sondergebiet umfasst die heutige Konfessionskunde die Ostkirchenkunde, die aufgrund ihrer Angewiesenheit auf osteuropäische und nahöstliche Sprachen und ihre Kenntnis eine Sonderstellung behauptet.[51] Als Begründer der katholischen Konfessionskunde gilt bis heute Johann-Adam Möhler; seine „Symbolik" hat im 20. Jh. im „Algermissen" eine Fortführung gefunden.[52]

Nach Jahrzehnten des ökumenischen Dialogs ist die Situation der ökumenischen Theologie keineswegs selbstverständlich. Die Behandlung der Thematik ist nämlich abhängig von einer Vorfrage, für die bis heute keine einheitliche Antwort vorliegt, was letztlich Ökumene und folglich ökumenische Theologie heißen kann. Die Menge ökumenisch genannter Literatur ist heute kaum noch zu überblicken, doch die hermeneutisch virulente Frage nach dem methodischen Mehrwert ökumenischer Fragestellungen ist noch keineswegs abschließend beantwortet. Deswegen wird man von einer klar erkennbaren und festen Regeln folgenden ökumenischen Theologie nicht sprechen können, ihr Gebiet ist fließend und grenzüberschreitend, ihr Anspruch oftmals hoch, ihre Ziele weitgesteckt. Da naturgemäß keine ökumenische Theologie frei von ihrem eigenen konfessionellen Standpunkt ist, muss ihre Standortbestimmung mit einer wichtigen Vorentscheidung im Blick auf die Definition des Ökumenischen beginnen, welche die eigene konfessionelle Identität in Bezug zur jeweils anderen konfessionellen Identität und zum Bekenntnis zur *una sancta catholica et apostolica ecclesia* setzt.[53] In dieser Hinsicht könnte man die ökumenische Theologie als eine Theologie im Dialog bezeichnen.[54]

Wesentliche Anregung erfuhr die ökumenische Theologie vor dem II. Vatikanischen Konzil durch Pioniere des ökumenischen Dialogs wie Yves Congar, Gottlieb Söhngen, Erich Przywara, Hermann Volk und v.a. durch Hans Urs von Balthasar und Hans Küng. Deren Dialog mit protestantischen Theologen wie Karl Barth und Emil Brunner und ihre Rezeption protestantischer Theologie waren richtungsweisend und haben wesentlich zur Ausformung einer spezifisch ökumenischen Theologie katholischer Prägung beigetragen. Das lässt sich bis heute symptomatisch an Hans Urs von Balthasars Auseinandersetzung mit Karl Barths Theologie ablesen.[55] Die innerevangelische Abwendung von der vorherrschenden protestantischen Theologie des 19. Jh.s hat bestimmend zur Aufnahme des theologischen Dialogs beigetragen.[56]

Eine weitere wichtige Wegmarke bildet die seit den dreißiger Jahren hervorgetretene katholische Lutherforschung. Sie verdankte sich dem neuerwachten Interesse katholischer Theologen an reformationsgeschichtlicher Forschung seit der zweiten Hälfte des 19. Jh.s. Den einschlägigen Werken katholischer Lutherforscher ging am Anfang des 20. Jh.s die Gründung der „Reformationsgeschichtlichen Studien und Texte" durch den Bonner Privatdozenten Joseph Greving voraus.[57] Der Durchbruch für die katholische Lutherforschung gelang

[47] DwÜ 3, 437f.

[48] Vorschläge, die Kirchengemeinschaft heute für möglich halten, liegen in dieser Richtung vor: Johannes **Brosseder** / Joachim **Track**: **Kirchengemeinschaft jetzt**. Die Kirche Jesu Christi, die Kirchen und ihre Gemeinschaft. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 2010. 159 S., pb. € 14,90 ISBN: 987–3–7887–2447–4.

[49] Durch Einführungen, Handbücher und Lexika hat sich v.a. im deutschsprachigen Raum eine ökumenische Theologie als Disziplin etabliert: Friederike Nüssel / Dorothea Sattler, *Einführung in die ökumenische Theologie*, Darmstadt 2008; Johannes Oeldemann, *Einheit der Christen – Wunsch oder Wirklichkeit?* Kleine Einführung in die Ökumene, Regensburg 2009; *Handbuch der Ökumenik*. Im Auftrag des J.-A.-Möhler-Instituts hg. v. Hans Jörg Urban / Harald Wagner, 3 Bd.e, Paderborn 1985–1987; Peter Neuner / Brigitta Kleinschwärzer-Meister, *Kleines Handbuch der Ökumene*, Düsseldorf 2001; *Lexikon der Ökumene und Konfessionskunde* [wie Anm. 19]. Immer noch aufgrund seines eigenwilligen Theorieanspruchs ein Klassiker: *Ökumenische Theologie*. Ein Arbeitsbuch, hg. v. Peter Lengsfeld, Stuttgart u.a. 1980.

[50] Die einzelnen systematischen Disziplinen haben sich in der Vergangenheit schon mit ökumenischen Fragestellungen beschäftigt, was in der spezifischen Bezeichnung als ökumenische Dogmatik, ökumenische Sozialethik oder ökumenische Fundamentaltheologie aufscheint.

[51] Vgl. hier das *Handbuch der Ostkirchenkunde* von Wilhelm Nyssen / Paul Wiertz / Hans Joachim Schulz, neuerarb. Ausgabe in 3 Bd.en, Düsseldorf 1984–1997; Johannes Oeldemann, *Die christlichen Kirchen des Ostens*. Orthodoxe, orientalische und mit Rom unierte Ostkirchen (Topos 577), Regensburg ^{3}2011.

[52] Konrad Algermissen, *Konfessionskunde*, 8. Aufl. neu bearb. v. Heinrich Fries / Wilhelm de Vries / Erwin Iserloh / Laurentius Klein / Kurt Keinath, hg. v. Johann-Adam-Möhler-Institut für Ökumenik, Paderborn 1969; *Kleine Konfessionskunde*, hg. v. Johann-Adam-Möhler-Institut, Paderborn ^{4}2005; Jörg Ernesti, *Konfessionskunde kompakt*. Die christlichen Kirchen in Geschichte und Gegenwart, Freiburg i. Br. 2009; die neueste Konfessionskunde auf evangelischer Seite erscheint unter dem Titel *Die Kirchen der Gegenwart*, hg. v. Gury Schneider-Ludorff / Walter Fleischmann-Bisten in der vom Konfessionskundlichen Institut hg. Reihe „Bensheimer Hefte".

[53] Solche Grundfragen zur ökumenischen Theologie thematisieren: Harding Meyer, *Versöhnte Verschiedenheit*. Aufsätze zur ökumenischen Theologie, 3 Bd.e, Frankfurt a. M. / Paderborn 1998, 2000, 2009; Gunther **Wenz**: **Grundfragen ökumenischer Theologie**. Gesammelte Aufsätze. Bd. 1 (Forschungen zur systematischen Theologie und ökumenischen Theologie, 91), Göttingen 1999, jetzt neu Bd. 2 (Forschungen zur systematischen Theologie und ökumenischen Theologie, 131), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2010. 368 S., geb. € 79,00 ISBN: 978–3–525–56362–5.

[54] So die FS für Harald Wagner: *Theologie im Dialog*, hg. v. Peter Neuner / Peter Lüning, Münster 2004.

[55] Der Klassiker unter den ökumenischen Büchern: Hans Urs von Balthasar, *Karl Barth*. Darstellung und Deutung seiner Theologie, Einsiedeln ^{4}1976.

[56] Die Rezeption der Theologie Karl Barths durch katholische Theologen seit den frühen Zwanzigerjahren beschreibt und analysiert jetzt erstmals umfassend aus katholischer Sicht: Benjamin Dahlke, *Die katholische Rezeption Karl Barths* (Beiträge zur historischen Theologie, 152), Tübingen 2010.

[57] Vgl. hierzu Peter **Walter**, **„Reformationsgeschichtliche Studien und Texte"**. Vergangenheit und Zukunft einer wissenschaftlichen Reihe (Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung, 68), Münster: Aschendorff 2008. 82 S., kt € 16,90 ISBN 978–3–402–11086–7.

durch die Arbeiten von Joseph Lortz und Adolf Herte. Lortz prägte durch sein mehrfach aufgelegtes Buch über „Die Reformation in Deutschland" (1939/40) gegen anfänglich nicht geringe innerkatholische Widerstände das katholische Lutherbild wie kein anderer durch die Ausarbeitung der These vom katholischen Luther. Adolf Herte, dem eine größere Öffentlichkeit versagt blieb, konnte hingegen durch mühevolle historische Kleinarbeiten aufzeigen, dass die katholische Lutherliteratur über vier Jahrhunderte bis in die Neuzeit hinein durch die Kommentare des Johannes Cochläus, eines zeitgenössischen Gegners Luthers und Beraters des Herzogs Georg von Sachsen, geprägt war, der Luther als abgefallenen Mönch, als Zerstörer der Kircheneinheit, als Sittenverderber und Häretiker charakterisiert hatte.[58] Die jüngere katholische Lutherforschung wurde wesentlich geprägt durch P. Manns[59], E. Iserloh[60], O. H. Pesch[61] und V. Pfnür.[62] In neuester Zeit haben sich zahlreiche katholische Forscher mit unterschiedlichen Fragen und Sachthemen beschäftigt: Joseph Vercruysse, Denis R. Janz mit der scholastischen Lektüre Luthers, Jared Wicks mit der Auseinandersetzung zwischen Luther und Cajetan, Theo Bell und Franz Posset[63] mit den augustinisch-bernhardinischen Wurzeln Luthers. In den letzten Jahren begann sich in Deutschland auch eine katholische Calvinforschung zu etablieren.[64]

Anders als in der protestantischen Theologie des 20. Jh.s hat sich in der katholischen Theologie ein hohes Interesse an evangelischen Theologen und deren Theologien ausgebildet, das umgekehrt nicht auf ein gleich hohes Maß an Interesse gestoßen ist. Wesentliche Erneuerungen in der katholischen Theologie im Kontext der Veränderungen des II. Vatikanischen Konzils gehen auf die Auseinandersetzung mit der dialektischen Theologie zurück. Karl Barths Hinwendung zur Offenbarungstheologie bedeutet für von Balthasar eine in wichtigen Teilen vollzogene Abkehr von den Reformatoren. Die von Barth selbst vorgenommene Durchbrechung des liberalistischen Protestantismus des 19. Jh.s gilt Balthasar dabei als vorrangiger Anknüpfungspunkt an die Theologie Karl Barths und als Ausgangspunkt für das ökumenische Gespräch. Die Wiedergewinnung eines „echten christlichen Universalismus" macht das Gespräch mit Karl Barth und seiner Theologie sinnvoll, weil sie hinter die Klammer von Augustinus und Luther zurückgreift. In ähnlicher Weise deutet auch Joseph Ratzinger Mitte der fünfziger Jahre im Rückgriff auf die ökumenische Bedeutung der Theologie seines Lehrers Gottlieb Söhngen die Konstellation der katholischen Theologie in Auseinandersetzung mit Karl Barth.[65] Diese führt unmittelbar zur Neukonzeption katholischen Offenbarungsdenkens, wie es dann in der Offenbarungskonstitution *Dei Verbum* Gestalt gewinnt.[66] Insoweit führt die zunächst kontroverstheologisch angelegte Auseinandersetzung mit Kernpositionen der erneuerten evangelischen Theologie direkt zur ökumenischen Verständigung nach dem Konzil. Wichtige Wegmarken, die das Konzil mit Schlüsselbegriffen besetzt, sind ohne diesen ökumenischen Hintergrund gar nicht denkbar. Insofern ist die Gestalt der heutigen katholischen Theologie ohne die Rezeption reformatorischer Theologie, weithin angeregt durch das II. Vatikanische Konzil, nur schwer zu verstehen.

Schluss

Nachdem das II. Vatikanische Konzil eine umfassende ökumenische Dynamik in der kath. Kirche ausgelöst hatte, konnte sich in den letzten Jahrzehnten eine weitgehende Umformung der pastoralen Praxis und auch der Lehrverkündigung der kath. Kirche in ökumenischer Ausrichtung etablieren. Ökumenische Praxis im Leben der christlichen Gemeinde ist heute eine Selbstverständlichkeit. Aber erst in der jüngsten Zeit kündigen sich neue Veränderungen an, die offenbar einen neuen Ökumenismus anstreben. Diese kann man kurz auf einen Nenner bringen: Es zeichnen sich eine deutliche Internationalisierung der ökumenischen Thematik und eine Abkehr von den kontinentaleuropäischen konfessionellen Standards ab. Deutlich erkennbar ist eine Verlagerung der Debatte in den angloamerikanischen Raum. Dabei treten ganz unterschiedliche und neue Perspektiven in den Blickpunkt ökumenischer Fragestellungen.[67]

Die Bedeutung des Ökumenischen Rates der Kirchen als des einen überragenden multilateralen ökumenischen Gremiums der interkirchlichen ökumenischen Zusammenarbeit ist seit Jahren im Abnehmen begriffen. An seine Stelle sind die bilateralen Dialoge getreten. Sie werden von den jeweiligen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften untereinander ohne Vermittlung eines dazwischen geschalteten Gremiums geführt. Neue ökumenische Konstellationen werden erkennbar, etwa bei den zwischen lutherischen, reformierten Kirchen und anglikanischer Kirche vereinbarten Erklärungen zur Kirchengemeinschaft. Mehr und mehr treten Freikirchen wie Methodisten, Baptisten und Mennoniten aus dem Schatten des Vergessens hervor und wirken nachhaltig auf den Dialog ein. Die Zusammenarbeit der neocharismatischen und neopentekostalen Gruppen geht einen eigenen, überkonfessionellen Weg. Aus dem Ökumenischen Rat der Kirchen sind dagegen keine herausragenden Dokumente mehr erschienen. Das vom ÖRK initiierte Globale Forum christlicher Kirchen hat bisher keine Signale setzen können. Zugleich steigen seit Jahren die Bedeutung und die Rolle des Vatikans und des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen. Knapp gesagt: Die kath. Kirche mit dem Papst an der Spitze ist selbst zu einem ‚global player' der ökumenischen Bewegung geworden.[68] Die Einladung Papst Johannes Pauls II. an die leitenden Verantwortlichen der anglikanischen, orthodoxen und lutherischen Kirchen, ihn bei der Eröffnung des Heiligen Jahres 2000 zu begleiten, war ein starker symbolischer Akt und weist auf die Bedeutung der großen christlichen Kirchenfamilien im symphonischen Konzert versöhnter Verschiedenheit hin.

Die insbes. in Deutschland und im deutschsprachigen Ausland angesiedelte Theologie, die seit Jahrhunderten durch konfessionell ausgerichtete staatliche Fakultäten an Universitäten geprägt wird, ist durch eine stärker interkonfessionell-ökumenische Ausrichtung deutlich verändert worden. Die deutsche Universitätslandschaft ist inzwischen in eine neue Dynamik geraten, auch wenn die konfessionelle Prägung und Verfassung theologischer Fakultäten nach politischer Überzeugung auf Dauer erhalten bleiben soll. Im Vergleich zur angloamerikanischen Universitätslandschaft behaupten sich im kontinentalen Europa die bilateralen und bi-konfessionellen Begegnungen, während anderwärts neue Konstellationen durch Überschreiten der

[58] *Das katholische Lutherbild im Bann der Lutherkommentare des Cochläus*, 3 Bd.e, Münster 1943.

[59] *Vater im Glauben.* Studien zur Theologie Martin Luthers. Festgabe zum 65. Geburtstag am 10. März 1988, hg. v. Rolf Decot (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, 131), Stuttgart 1988.

[60] *Geschichte und Theologie der Reformation im Grundriß*, Paderborn ^{4}1998.

[61] *Hinführung zu Luther*, Mainz, 3. aktualisierte Aufl. 2004.

[62] *Einig in der Rechtfertigungslehre?* Die Rechtfertigungslehre der Confessio Augustana (1530) und die Stellungnahme der katholischen Kontroverstheologie zwischen 1530 und 1535 (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, 60), Stuttgart 1970.

[63] Jetzt ganz aktuell Franz **Posset**: **The Real Luther**. A Friar at Erfurt & Wittenberg. – St. Louis: Concordia Publishing House 2011. 195 S., pb. £ 25,99 ISBN: 978–0–7586–2685–1.

[64] Vgl. hierzu die neueren Arbeiten von Eva Maria Faber, u. a.: *Symphonie von Gott und Mensch.* Die responsorische Struktur von Vermittlung in der Theologie Johannes Calvins, Neukirchen-Vluyn 1998. Ganz aktuell aus lutherischer, katholischer und reformierter Perspektive: **Johannes Calvin ökumenisch neu gelesen**, hg. v. André Birmelé / Wolfgang Thönissen, Paderborn/ Leipzig: Bonifatius/Evangelische Verlagsanstalt 2012. 250 S., kt € 26,90 ISBN: 978–3–89710–483–9.

[65] Das ist nach fünfzig Jahren erstmals nachzulesen in der Einleitung zum ersten Teil der Habil.schrift von Joseph Ratzinger, die ein knappes Referat der Auseinandersetzung der katholischen Theologie mit der Theologie Karl Barths aus der Perspektive von Hans Urs von Balthasar und Gottlieb Söhngen bietet und jetzt erstmals veröffentlicht wurde: Joseph Ratzinger, *Offenbarungsverständnis und Geschichtstheologie Bonaventuras* (Gesammelte Schriften, 2), Freiburg i. Br. 2009, hier insbes. die Einführung: 57–75.

[66] Der Vergleich der Texte zeigt den Zusammenhang klar auf: Der bisher unveröffentlichte Teil der Habil.schrift liest sich wie ein früher Kommentar zur Offenbarungskonstitution *Dei Verbum*. Die Hauptaussagen der Habil.schrift tauchen im Kommentar zur Offenbarungskonstitution wieder auf, ohne dass ein Hinweis auf diesen Teil der Schrift erkennbar wäre. Erst heute zeigen sich die Zusammenhänge klar und deutlich, vgl. dazu: *Das Zweite Vatikanische Konzil.* Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen. Lateinisch und Deutsch. Kommentare Teil II, hg. v. Herbert Vorgrimler (Lexikon für Theologie und Kirche. 2., völlig neu bearb. Aufl., Bd. 13), Freiburg i. Br. 1967, 498–528.

[67] Das zeigt die neueste Literatur aus dem angloamerikanischen Raum: **Ecumenism Today**. The Universal Church in the 21st Century, ed. by Francesca Aran Murphy / Christopher Asprey. – Aldershot-Burlington: Ashgate 2007. 222 S., geb. € 64,99 ISBN: 978–0–7546–5961–7; **Ecumenical Ecclesiology**. Unity, Diversity and Otherness in a Fragmented World, ed. by Gesa Elsbeth Thiessen. – London / New York: T&T Clark 2009. 247 S., pb. € 31,99 ISBN: 978–0–567–61834–4.

[68] Kenneth D. **Whitehead**: **The New Ecumenism**. How the Catholic Church After Vatican II Took Over the Leadership of the World Ecumenical Movement. – New York: St. Paul's 2009. 214 S., pb. € 16,99 ISBN: 978–0–8189–1283–2.

konfessionellen Grenzen entstehen. Das macht sich v. a. in der Organisation und Durchführung wissenschaftlicher Tagungen bemerkbar.

Die Magna Charta des Konzils in ökumenischer Hinsicht ist und bleibt das Ökumenismusdekret *Unitatis redintegratio* von 1964. Es war eine Momentaufnahme zur damaligen Zeit und hat Entwicklungen angeregt. Neue Aufgaben sind hinzugekommen, die mit den damaligen Mitteln nicht mehr zu bewältigen waren. Dennoch ist das Dekret nicht überholt. Dies betrifft die hermeneutischen Regeln des Dialogs, das Bekenntnis zur Einheit der Kirche und die dadurch ausgelöste Dynamik des ökumenischen Dialogs. Auch wenn es zu Beginn des 21. Jh.s so scheinen mag, als wäre der ökumenische Impuls erloschen, ist eine Rückkehr in ein konfessionelles Zeitalter alter Prägung kaum noch denkbar. Eine kath. Kirche, die nicht mit christlichen Kirchen und Gemeinschaften, mit nichtchristlichen Religionen und Kulturen, mit Staaten und Gesellschaften über die Prinzipien einer freien, solidarischen und gerechten Welt im Dialog steht, gehört der Vergangenheit an, auch wenn darüber heute in der Kirche heftig gestritten wird und manche diese Entwicklungen bereits für überholt halten wollen.

Allgemeines / Lexika

Taschenlexikon Religion und Theologie, hg. v. Friedrich Wilhelm Horn / Friederike Nüssel. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2008. 3 Bd.e u. ein Registerbd., 1464 S., kt € 79,90 ISBN: 978–3–525–50124–5

Dieses handliche Lexikon, das trotz seiner auf drei Bände verteilten fast 1.500 Seiten den Charakter eines Taschenlexikons bewahrt hat, ist die völlige Neubearbeitung des 1971 erstmals erschienenen Werks. Mehr als 100 Autorinnen und Autoren haben die 500 Artikel verfasst, in denen ein Überblick über die nichtchristlichen Religionen, v. a. aber über die Erscheinungsformen, Praxis und Lehre der christlichen Kirchen gegeben werden soll.

Der Umfang der Artikel liegt zwischen einer halben Seite und etwa zehn Seiten; es finden sich also keine knappen Begriffsdefinitionen, sondern zumeist ausführlichere Darstellungen, die in der Regel den Stand der Forschung und eine systematische Analyse und Reflexion bieten, durchgehend auf sehr hohem wissenschaftlichen Niveau.

Die Beiträge sind fast ausschließlich Sachthemen gewidmet; es finden sich nur einige wenige Personenartikel, die biblische (Mose, Maria, Paulus, Petrus), außerchristliche (Buddha, Muhammad, Laozi, Zarathustra), vorreformatorische (Augustin, Thomas) und reformatorische (Barth, Bultmann, Calvin, Luther, Melanchthon, Schleiermacher, Zwingli) Gestalten behandeln – katholische und orthodoxe Personen kommen nicht vor; allerdings fallen dem Rez. auch nicht viele geeignete Namen ein, die man angesichts der Zurückhaltung bei der Aufnahme von Personenartikeln hätte berücksichtigen sollen. Eine andere „Person" fehlt erstaunlicherweise – es gibt keinen Artikel „Gott", sondern nur „Gottesbeweise" und „Gottesdienst". Hingegen finden sich „Heiliger Geist", „Jesus Christus" sowie „Trinität". Auch im Register gibt es keinen Eintrag „Gott", allerdings zahlreiche weiterführende Wortzusammensetzungen wie „Gottesbild", „Gotteslehre" oder „Gottheiten".

Überraschend ist manchmal auch der Umfang einzelner Artikel. Der Beitrag „Orthodoxe Kirchen des Ostens" ist 3,5 Seiten lang, etwa so wie „Gentechnik", während „Arbeit, Arbeitslosigkeit", „Kirchenbau" und „Medien" mit ungefähr jeweils vier Seiten länger sind, „altprotestantische Orthodoxie" hat sogar 4,5 Seiten. Für „Bischof" gibt es nur eine Seite, für „Falung Gong" und „Satanismus" jeweils den doppelten Umfang.

Es ist bei einem Lexikon dieser Art für einen Rez. immer einfach, Begriffe zu finden, die auch einen Eintrag verdient hätten, aber fehlen, oder etwas an den Längenverhältnissen der Artikel auszusetzen. Daher sollen die obigen Bemerkungen nicht allzu kritisch verstanden werden – im Gegenteil, beim Durchblättern der Bände fällt auf, wie vielfältig die Auswahl der Lemmata ist, ohne dass sich das Werk aber in unnötigen Details verlieren würde. Man macht manche interessante Entdeckung, gerade in Hinsicht auf Fragen der (Sozial-)Ethik. Der Schwerpunkt liegt eindeutig auf Begriffen aus dem Bereich des Christentums, doch Judentum und Islam sind ebenfalls gut vertreten, und neben den anderen Weltreligionen finden sich auch neuere religiöse Phänomene und Gruppen. In den einzelnen Artikeln liegt der Akzent in der Regel ebenfalls auf dem Christentum: Zuweilen werden die Aspekte behandelt, die auch andere Religionen betreffen (etwa bei „Wallfahrt"), oft aber vermisst man solche Hinweise, und es werden nur allgemeine oder eben auf das Christentum bezogene Erläuterungen gegeben (etwa „Bild", „Ehe" „Teufel").

Das Werk stammt aus dem evangelisch-theologischen Kontext. Im Verzeichnis der Autorinnen und Autoren überwiegen Personen aus der deutschsprachigen evangelischen Universitätstheologie; dazu kommen einige Vertreter/innen der Religionswissenschaft und der katholischen Theologie. Orthodoxe Theologen sind nicht vertreten. Artikel mit katholischer oder ökumenisch sensibler Thematik wurden häufig an katholische Autor/inn/en vergeben. Ein umfangreiches Register sowie zahlreiche Querverweise erleichtern die Arbeit mit dem Lexikon und ermöglichen oft weiterführende Hinweise und Einsichten.

Insgesamt also ein kompaktes und dennoch inhaltsreiches Handbuch, das im Regal der Theologiestudierenden ebenso seinen angemessenen Platz hat wie in dem des Gemeindepraktikers, der Mitarbeitenden in der Erwachsenenbildung oder des/der akademisch arbeitenden Theologen/-in. Bedauerlich ist lediglich, dass der Preis manchen möglichen Interessenten abschrecken dürfte.

Münster Thomas Bremer

Hill, Jonathan: **Dictionary of Theologians to 1308**. – Cambridge: James Clarke 2010. 588 S., pb. € 75,99 ISBN: 978–0227679708

Unlike many dictionaries of theologians or philosophers, this work offers a comprehensive *vade mecum* of Christian theologians which is useful to anyone studying or working in the field, without being cursory or voluminous. The dictionary is precisely researched and clearly up-to-date, offering a biographical as well as a theological overview of each contributor to Christian thought. Entries include both Western and Eastern theologians, and often include references to the *Patrologia Latina* and *Patrologia Graeca*. The work is well structured, and is the result of much thought and distillation. With around 300 entries the dictionary aims at a more comprehensive exploration of each theologian, rather than attempting to include more persons; one is unlikely to find lesser-known figures of the period. If the summaries of the thought of each theologian do not suffice, all relevant texts and translations are listed, with the most important studies from previous decades, as well as references to books and articles of note since 1980. Bibliographical listings are sometimes surprisingly extensive for a dictionary, and include French, German, and Italian titles. H.'s style is useful owing to its brevity, which in no way compromises the depth and complexities of the theologians featured.

Perhaps the most important aspect to consider with this dictionary is the balance that has been achieved in terms of style, content, and appearance. Researching and writing a dictionary of ambitious proportion, as this one is, gives room for careful consideration and planning of presentation and choice of content. H. has maintained a useful balance of these elements in writing this volume.

It may seem unusual to mention the appearance of the book in a review, but in this instance it seems clear that thought has gone into this, and the effects for the user are important and helpful. The sizable typeface makes for comfortable reading, and encourages a different relationship to the material than the relationship to the content of the often-found small typeface of reference books. The dictionary is large, and sits comfortably open on most pages – the hallmarks of a frustration-free reference book.

Most entries are of a biographical nature, and some do not get much beyond this, especially where figures of historical-political importance are included. Nevertheless, the biographical is never to the exclusion of, or framed as a necessary preamble to, the theological summary of the entry; instead, the biographies focus on the theological formation or influence of the person. This is true of entries such as Constantine I "the Great", which summarises the prevailing Christologies of the day, their reception and impact.

The biographical summaries of the lives of the Christian thinkers in the dictionary for the more significant theologians of the period are established before further sections which consider 'Thought' and 'Influence', both tailored to the individuals and the controversies of their thinking, including as sub-headings the areas of thought to which they contributed. H.'s style is accessible and easy to follow, giving the reader insights which remain up-to-date at the time of printing. It is therefore not difficult to find, within the entry for any given thinker, specific information regarding their thought or influence, if the reader has definite areas to research. On this point, whilst summaries of the thinkers' positions are readily available, this does not always correlate to the bibliographical information, which would require some work to decipher and find what is relevant.

Primary sources, including translations, and secondary literature often receive extended treatment, and many of the listings contain references to works of significance from the last thirty years, including journal articles of note. Other works listed in the bibliographies from before 1980 are publications which have

proved to be of major importance to the study of the particular thinker. This method of bibliographical selection shows itself to be highly effective, offering the reader a chance for a very comprehensive insight into contemporary studies of the thinker. Where entries concern figures in Christian history for whom there are relatively few secondary literary sources, all known bibliographical sources have been listed; but where this is not the case, the bibliographies are at least as comprehensive as one could hope for, given the scope of the dictionary and the vast corpus of materials available for certain thinkers. In this sense, the bibliographical information offers a detailed overview of scholarship to date for each thinker, allowing the reader to see what has and has not been covered, perhaps giving some idea for where further research is necessary. Early career researchers and research students may benefit from the dictionary's style in this way, especially those looking to contribute to areas where little research has been done.

The dictionary also includes an index of people, subjects, councils and biblical texts. For the more specialist researcher, the index of people proves useful if the name of the theologian being researched is used in its different forms – Latin, Greek, anglicised and so forth. Whilst the entries use the names most commonly used in the scholarly literature, for those searching for a theologian by a different name, the index of persons offers alternatives in order to point the reader to the right entry, for example Benedict Gaetani refers one to Boniface VIII, Eucratas to John Moschus and James of Sarug to Jacob of Sarug, thus eliminating potential confusion.

H.'s work on the *Dictionary of Theologians to 1308* has distilled the thought of the major thinkers of this period, taking Duns Scotus as the final figure in the list of theologians. This choice is interesting, as it captures Christian thought up to a point in history where considerable change occurred. In this sense, there is nothing particularly significant about Scotus, but the first decade of the fourteenth century would appear as good a choice to conclude the introduction of thinkers as any. The onset of Scholastic thought during this period, which had yet to assimilate the works of Thomas Aquinas and remained in large part reluctant to integrate the kind of Aristotelian impetus characteristic of Aquinas's works, was troubled by the apparent malleability of Christian theology presented by the tension between the new peripatetical thought transmitted through the lens of Islamic philosophy, and the Neoplatonism of Christian thought as historically embodied. In this sense, Scotus features as a thinker keen to resist the new trend of Aristotelian integration in some of its forms, and highlights the tensions of the period. To include thinkers after 1308, for example Meister Eckhart, who although working in Paris before this time, had his career straddled across the last decade of the thirteenth and the first two decades of the fourteenth centuries, would take the dictionary to a new level of depth, clearly beyond the scope of a one volume dictionary of this size.

For the entries which have been included, H. has expertly summarised the theological thought of each thinker, and presents them in a manner which reads unlike most dictionaries of this kind. It would not be unreasonable to envisage making use of the volume less as a dictionary and more as an introduction to Christian thought of the period, encouraging students of theology to read the dictionary cover to cover. The historical contexts which saturate the theological summaries of the entries provide precisely the kind of grounding that a student would need to understand the essential theological character of Christian history – following the development of thought in this way would manifest the importance and convey something of the understanding of the essential Christian position which takes history and development as indicative of the ongoing dialogue between God and humanity. This is true even where entries are not of theologians *per se*, but consider the political or historical impact upon theology by political or monarchical figures.

H. also makes sure to include the interesting facts about the individual Christian theologian, which often serve to help keep his texts flowing and interesting. Given the suggestion that the dictionary could be used as something of an introduction, rather than a reference work, makes this an important aspect of the volume.

Some entries would, perhaps, benefit from expansion, for example Giles of Rome, where the entry summarises his theological career, but does not go into much detail about his thought. Perhaps this would be too much to ask from this already ambitious work, but given its own admission that Giles was "one of the most prominent theologians at the end of the thirteenth century" (271), one would expect a summary of his theory of the unity of forms, the manner in which he defended Thomas, the positions he formulated in his *Quaestiones*, and perhaps, given its significance for the promulgation of the papal bull *Unam sanctam* in 1302, his work *De ecclesiastica potestate*. Nevertheless, H.'s bibliographies more than compensate for this, and in doing so, redeem the nature of the volume as a dictionary.

H. has clearly kept threads running through the entries in the dictionary, as many of the important themes recur across entries, often picking up and expanding on their mention in other articles – for example, Anselm's ontological argument and its manifestation elsewhere such as in Aquinas's rejection. Because the dictionary's basis is personal rather than thematic, it would be difficult to include some system of referencing to indicate where topics recur, but the dictionary would perhaps benefit from some system which indicates which names in entries have their own separate entry within the dictionary.

London Chris Wojtulewicz

Erbacher, Jürgen: Der Vatikan – Das Lexikon. – Edition Vatikan: Leipzig 2009. 474 S., geb. € 19,90 ISBN: 978–3–7462–2752–8

Das vorliegende Werk ist als „Lexikon" zum „Vatikan" konzipiert, wobei letztlich unklar bleibt, ob mit „Vatikan" der Apostolische Stuhl, der Vatikanstaat oder die Röm. Kurie gemeint ist.

Der Vf. stellt sich auf der Rückseite des Einbandes als Theologe und Politikwissenschaftler vor, der derzeit als Journalist tätig ist, und als ausgewiesener Kenner des von ihm nicht näher bestimmten „Vatikan[s]", sodass er grundsätzlich als geeignet für die Erstellung des vorliegenden Werkes angesehen werden kann.

Das Werk beginnt mit einem kurzen Grußwort (5) von Karl Kardinal Lehmann und einem Vorwort (6f) des Vf.s, das leider nicht erkennen lässt, ob die Stichworte allein von ihm oder auch von Irene Bergdoldt-Andreae, Stefan von Kempis und Ludwig Waldmüller (7) verfasst wurden.

Das Lexikon enthält auf insgesamt 436 Seiten Kurzartikel (im Umfang von fünf Zeilen bis zu zehn Spalten) zu mehr als 700 Stichworten (9–445) und zahlreiche Querverweise, aber keine weiterführenden Literatur- und Quellenangaben.

Die Auswahl der Stichworte ist nicht auf den „Vatikan" beschränkt und eher allgemeiner Natur (z.B. „Abendländisches Schisma", „Basilika", „Diakon", „Enzyklika", „Investiturstreit", „Laie", „Messe", „Ritus", „Unfehlbarkeit", „Weltjugendtag", „Zölibat"). Darüber hinaus werden aber auch die Dikasterien der Röm. Kurie (v.a. 29–33, 227–240, 335–348, 356–358, 387–390) – leider ohne erkennbare Bezugnahme auf die Apostolische Konstitution *Pastor bonus*, die auch nicht im Rahmen eines eigenen Stichwortes thematisiert wird – sowie kirchen- und kunstgeschichtlich bedeutsame Begriffe, die einen Bezug zum „Vatikan" haben, thematisiert. Die einzelnen Artikel sind durchweg leicht verständlich geschrieben und bewegen sich bewusst nicht auf theologischem bzw. wissenschaftlichem Niveau (vgl. 5).

Auf den S. 446–450 findet man eine „Liste der Päpste", die man in einem Lexikon über den „Vatikan" nicht unbedingt erwarten würde. Das sich daran anschließende „Stichwortverzeichnis" (451–470) erscheint vollständig. Es schließen sich zwei Karten über „Die Römische Kurie" (471) und den „Staat der Vatikanstadt" (472f) an.

Auf S. 474 findet sich ein aus lediglich neun Werken bestehendes „Quellenverzeichnis", das aber diese Bezeichnung zu Unrecht trägt, da hier lediglich drei Lexika (hier auch Niccolò Del Re [Hg.], *Vatikanlexikon*, Augsburg 1998), drei Internetquellen, das HdbKathKR^2, das *Annuario Pontificio* 2009 (vgl. hierzu das Stichwort auf S. 26f) und ein Sammelband angeführt werden, ohne dass die Bearbeitung der Stichworte eine Bezugnahme darauf erkennen lässt. Thomas J. Reese, *Im Inneren des Vatikan*. Politik und Organisation der katholischen Kirche, Frankfurt 2000, und Fabrizio Rossi, *Der Vatikan*. Politik und Organisation, München ^{3}2006, sucht man hier vergeblich.

Karl Kardinal Lehmann schreibt im Rahmen seines Grußwortes: „Auch der Kenner findet noch manche Überraschung" (5), was sich jedoch nicht bewahrheitet. In kirchenrechtlicher Hinsicht ist das vorliegende Werk letztlich nicht zu empfehlen, da die Auswahl und Ausarbeitung der Stichworte nicht nach einem erkennbaren kanonistischen System erfolgte. Da es neben der Apostolischen Konstitution *Pastor bonus* aber letztlich nur einen empfehlenswerten Aufsatz in deutscher Sprache zur Röm. Kurie gibt (Heribert Schmitz, „Die Römische Kurie", in: HdbKathKR^2, 364–385), wird auch der kirchenrechtlich interessierte Leser das vorliegende Werk mit Interesse konsultieren, obwohl es kaum eine kanonistisch relevante Frage zufriedenstellend abhandelt. Wer sich über den „Vatikan" und damit zusammenhängende Fragen informieren will und dabei keine wissenschaftlichen bzw. theologischen Antworten erwartet, wird das vorliegende Werk zweifelsohne mit Gewinn konsultieren. Der Bedarf eines kirchenrechtlichen Lexikons oder Handbuchs über die Röm. Kurie in deutscher Sprache bleibt allerdings weiterhin bestehen.

München Elmar Güthoff

Exegese / Altes Testament

Martin, Gary D.: **Multiple Originals**. New Approaches to Hebrew Bible Textual Criticism. – Leiden/Boston: Brill 2011. (XIV) 341 S. (Society of Biblical Literature – Text-Critical Studies, 7), geb. € 126,00 ISBN: 978–90–04–18704–7

Der Vf. hat seinen Sinn fürs Unkonventionelle bewiesen, indem er nach einem Studium der Astrophysik und einer langjährigen Tätigkeit in der IT-Branche ein richtig spannendes Arbeitsfeld entdeckte: die atl. Textkritik. Mit seiner Diss., vorgelegt an der Univ. of Washington in Seattle bei Scott B. Noegel, bezweckt er nicht weniger, als gewisse eingefahrene Prozeduren dieser Disziplin einer kritischen Revision zu

unterziehen: Die traditionelle Fixierung der Textkritik auf die eine ursprüngliche Lesart sei zugunsten einer geschärften Wahrnehmung der „multivalences of meaning and multivalences of text" (ix) aufzusprengen. Angeregt von modernen *oral studies* schließt M. von der Pluriformität der Überlieferung sowohl auf eine Mehrzahl von Originaltexten als auch auf die Vieldeutigkeit der Originale. Methodisch bedeute dies, „that the existence of polysemy be more widely acknowledged and incorporated into the strategies and practices of textual criticism, as well as in translation." (134)

In seinem ersten Teil „Theoretical Models" zeigt M. an einer Menge geschickt ausgewählter Beispiele aus der Literatur (Shakespeare, mittelalterliche französische Volksdichtung, Gilgamesch-Epos, ägyptisches Totenbuch, heilige Schriften des Hinduismus und der Sikh-Religion, NT) und sogar der Musik (die Partitur von Händels „Messias"), dass zwar die Wissenschaft oder religiöse Gemeinschaften häufig nach verbindlichen, d. h. ursprünglichen Fassungen bedeutsamer Werke streben, dabei aber oft rasch an Grenzen stoßen, da schon von früh an divergente Ausgaben umliefen und/oder Variation und Anreicherung eher begrüßt wurden. Weil die schriftliche Tradition insofern nicht anders als die mündliche funktioniere, erhofft sich M. wichtige Aufschlüsse von einer weiteren Gemeinsamkeit beider Überlieferungsweisen: den formelhaften Elementen.

Der zweite Teil widmet sich den „Multivalences of Meaning", die namentlich im AT aus einem ergiebigen Potenzial geschöpft hätten, solange der unvokalisierte Text zahlreiche Homographen enthielt, die nur durch eine begleitende mündliche Tradition zu vereindeutigen waren, aber von den Autoren auch zu intendierter Mehrdeutigkeit genutzt worden seien. Sein Hauptbeispiel ist Hld 1,2, wo zwei Interpretationen der Schreibung *ddyk* konkurrieren. Im tiberischen Text versichert die Frau ihrem Bräutigam: „Deine Liebe (*dōdēḵa*) ist besser als Wein"; ebenso lesen die semitischen Versionen (Peschitta, Targum) und die jüdische Tradition. Dagegen gehen die LXX und die lateinischen Wiedergaben von der Vokalisierung *daddayka* aus und übersetzen mit „deine Brüste". So sehr diese Variante bei einem männlichen Adressaten erstaunt, folgt ihr doch die gesamte christliche Tradition bis ins 13. Jh., die Luther-Bibeln sogar noch länger. M. erörtert die Alternative mit Vergleichsmaterial aus dem Akkadischen, Sumerischen, Ugaritischen und Ägyptischen, um mit einem salomonischen Urteil zu enden: Der Dichter habe die Zweideutigkeit gewollt. M. rechnet sogar mit einem „visual pun" (132): Die ersten beiden Grapheme von *ddyk* ergaben im paläohebräischen Alphabet die Schreibung 𐤃𐤃 und somit ein Piktogramm für … erraten! Zudem habe man das Bild kopfüber betrachten können … Wer wollte da der Textkritik noch Staubtrockenheit bescheinigen? Wenn die christliche Leseweise die Ausbreitung punktierter hebräischer Manuskripte um mehrere Jahrhunderte überdauerte, sei dies der allegorischen Deutung zu verdanken, die in den „Brüsten" über Joh 13,25 die christliche Lehre und im unterlegenen „Wein" das atl. Gesetz und die weltliche Weisheit erkannte, aber auch der Vorliebe zölibatärer Ausleger für erotisch aufgeladene Exegesen, was indes mit der größeren Zählebigkeit im lutherischen Raum nicht recht zusammenpasst.

Der dritte Teil, überschrieben mit „Multivalences of Text", veranschaulicht am Dekalog die antike Toleranz gegenüber textlicher Vielfalt bei einer Perikope, deren außerordentliche Autorität keinem Zweifel unterliegt. Neben die beiden divergenten biblischen Fassungen treten der Papyrus Nash sowie Manuskripte aus Qumran samt einiger Phylakterien und Mesusot, alle mit ihren eigenen Varianten. M. kann hiermit überzeugend bestätigen, dass die Kanonformel (Dtn 4,2; 13,1) etwas anderes bezeichnen sollte als die Unantastbarkeit des Textes, die sie ihrem Wortsinn nach verlangt (213). Ein näherer Blick gilt der Qualifikation Ägyptens als „Sklavenhaus" (מבית עבדים Ex 20,2 || Dtn 5,6), die im Papyrus Nash – aus Platzgründen zu schließen – gefehlt zu haben scheint. Mit spürbarer Entdeckerfreude stellt M. die formelhafte Prägung des Dekalogs fest, als sei dies eine Neuigkeit[1], um dann mit nicht ganz durchsichtiger Logik zu folgern, „that the omission of the phrase in Nash does not have to be viewed as an error, but simply as an alternative reading" (243). So richtig das ist, was ändert die „formulaic variability" (ebd.) an der Aufgabe der Textkritik, das genetische Verhältnis solcher Lesarten zu erhellen? So wird bei dem propagierten „formulaic approach" (248) nicht recht klar, was daran innovativ sein soll und welchen Gewinn er verspricht. An Hab 2,4 וצדיק באמונתו יחיה „Der Gerechte wird durch seine Treue leben" (o. ä.), seinen antiken Varianten und abweichenden ntl. Zitaten (Röm 1,17; Gal 3,11; Hebr 10,38) illustriert M., dass die Exegeten durchaus bereit sind, textliche Vielfalt hinzunehmen, sofern die divergenten Lesarten in verschiedenen literarischen Werken auftreten. Aber die Erwägung, ein Schreiber habe bei באמונתו durch undeutliche Schrift gezielt in der Schwebe gelassen, ob der letzte Buchstabe ein ו oder ein י bilde, um beide Leseweisen zu ermöglichen (252), erscheint doch sehr modern gedacht.

Waren die Ziele eingangs hoch gesteckt, kommt das Schlusskap. „Agendas" recht bescheiden daher. M. erinnert zu Recht daran, dass die Applikation der Resultate textkritischer Forschung das jeweilige Arbeitsziel und Publikum zu bedenken hat. Die abschließende Frage „To Where from Here?" wird mit Verweis auf die rechnergestützte Hypertext-Darstellung beantwortet, wie sie das „Oxford Hebrew Bible Project" als Fernziel anstrebt.[2] Fortschritte in der Textkritik sind demnach eher von neuer Technologie als von verfeinerter Methodik zu erwarten.

Die Studie dokumentiert die geistige Unternehmungslust, die breite Bildung und die bewundernswerten Sprachkenntnisse des Autors. Selbst wenn sie ihren innovativen Anspruch nicht voll einlösen kann, bietet sie doch einige erfrischende Denkanstöße.

München/Stellenbosch Hermann-Josef Stipp

Septuaginta Deutsch: Erläuterungen und Kommentare zum griechischen Alten Testament. Bd. I: Genesis bis Makkabäer, Bd. II: Psalmen bis Daniel, hg. v. Martin Karrer / Wolfgang Kraus. – Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft 2011. Bd. I: (XXVI) 1475 S., geb. € 64,00 ISBN: 978–3–438–05142–4; Bd. II: (XXVI) 1672 S., geb. € 68,00 ISBN: 978–3–438–05143–1

Die beiden vorliegenden Bände – die es zusammen auf elf Zentimeter und über 3000 Seiten bringen! – sind die Erläuterungsbände zur neuen deutschen wissenschaftlichen Übersetzung der Septuaginta[1]. Sie präsentieren neben Einleitungen, Exkursen und thematischen Ausführungen zu speziellen Themen fortlaufende philologische und sachliche Erläuterungen zum Verständnis der einzelnen Bücher der LXX:

„Im Einzelnen behandelt der Erläuterungsband von LXX.D die notwendigen Einleitungsfragen zu den Schriften der LXX, bietet ggf. eine Synopse der Aufbaudifferenzen zum MT, liefert Begründungen für die bei der Übersetzung getroffenen Entscheidungen und enthält wichtige Hinweise zum Textverständnis einschließlich Hinweisen zum Prozess der frühen Revisionen und Rezeptionen." (xv)

Der erste Band der *Erläuterungen und Kommentare* beginnt mit dem Vorwort der Hg. (ix–xiii; Grundlagen und wissenschaftlicher Ort, Mitarbeiter und Arbeitsprozess, Organisation), einer Einführung in die Erläuterungen und Kommentare (xv–xvi) sowie dem Verzeichnis der Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter (xvii–xxi) und Abkürzungsverzeichnissen.

Dem folgen sechs einleitende Beiträge. In „Entstehung und Entwicklung der Septuaginta im Kontext alexandrinischer und frühjüdischer Kultur und Bildung" (3–39) skizziert *S. Kreuzer* Politik und Kulturpolitik (Ägypter, Griechen, Ptolemäer; Museion und Bibliothek in Alexandria), jüdisches Leben in Ägypten (die Entstehung der jüdischen Diaspora in Ägypten, die Situation der Juden in Ägypten), die LXX in ihrem kulturellen und theologischen Umfeld (Hintergrund und Veranlassung der Übersetzung, Zeit, Dauer und Kennzeichen der LXX-Übersetzung, geistiger und theologiegeschichtlicher Hintergrund der Übersetzungs„technik" der LXX und ihrer Revisionen – Gottesname und Gottesverständnis, Schriftverständnis und exegetische Tradition, die *kaige*-Rezension, der antiochenische/lukianische Text und die ursprüngliche LXX) und abschließend Überlegungen zu hellenistischer Kultur, Judentum und LXX. K. schließt:

„Der Überblick macht deutlich, wie sehr alexandrinische und frühjüdische Kultur und Bildung nicht nur am Anfang der Geschichte der Septuaginta als des größten und wirkungsgeschichtlich bedeutendsten Übersetzungsprojektes der Antike standen, sondern sie auch begleiteten. Die Übersetzer der Septuaginta haben – unter den kulturellen und geistigen Herausforderungen der Zeit und mit den ihnen zur Verfügung stehenden Mitteln und Fähigkeiten, die man nicht unterschätzen sollte, – die heiligen Schriften des Judentums in die Sprache und Lebenswelt ihrer Mitbürger und Glaubensgenossen übersetzt. Mit dieser größten Übersetzungsleistung der Antike haben sie nicht nur einen unschätzbaren Beitrag für das Bestehen und die Entwicklung ihrer jüdischen Glaubensgemeinschaft und später für die Ausbreitung des Christentums geleistet, sondern damit auch die hellenistische Kultur und Bildung und die antike Welt über Jahrhunderte hinweg entscheidend beeinflusst, verändert und geprägt." (35f)

Die anderen einleitenden Beiträge sind: *K. Usener*, „Zur Sprache der Septuaginta" (40–52); *F. Siegert*, „Hebräischer Vers und griechischer Prosarhythmus in der Septuaginta" (53–64); *W. Orth*, „Seleukidische Hoftitel und politische Strukturen im Spiegel der Septuaginta-Überlieferung" (65–77); *E. Tov*, „Der Charakter der hebräischen Quellen der Septuaginta und ihr textkritisch-textgeschichtlicher Wert" (78–102) und *S. Kreuzer*, „Verzeichnis der Konjekturen in der Göttinger Septuaginta und in der Septuaginta-Ausgabe von Alfred Rahlfs / Robert Hanhart" (103–142).

Dem folgen auf 2910 Seiten die eigentlichen Erläuterungen und Kommentare zur Übersetzung. Für jedes Buch der LXX gibt es eine ausführliche Einleitung mit folgenden Elementen: Name, Stellung in der LXX und im Kanon, Umfang, kompositorischer und thematischer Aufriss, Überlieferung des griech.

[1] Hier wäre ein Blick in Sammlungen deuteronomistischer Terminologie zu empfehlen gewesen; vgl. namentlich M. Weinfeld, Deuteronomy and the Deuteronomic School, Oxford: Clarendon 1972, Appendix A: Deuteronomic Phraseology, 320–365.

[2] Mit Zitat aus R. Hendel, The Oxford Hebrew Bible: Prologue to a New Critical Edition, VT 58 (2008), 324–351, hier 349.

[1] Vgl. *Septuaginta Deutsch:* Das griechische Alte Testament in deutscher Übersetzung, hg. v. W. Kraus / M. Karrer. – Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft 2009. (XXVIII) 1507 S., geb. € 64,00 ISBN: 978–3–438–05122–6; zum gesamten Projekt vgl. www.septuaginta-deutsch.de.

Textes und sein Verhältnis zum hebr. Text, Sprachstand und Übersetzungstechnik, Zeit und Ort der Übersetzung bzw. Abfassung, teilweise auch Bemerkungen zur Rezeptionsgeschichte, Verzeichnis der in den Erläuterungen verwendeten Sekundärliteratur (eine Gesamtbibliographie findet sich auf der Homepage www.septuaginta-deutsch.de).

Die Erläuterungen (xv–xvi) umfassen Begründungen von Übersetzungsentscheidungen, Erläuterungen zum Textstand, Erläuterungen zum griech. Sprachgebrauch und der Übersetzungstechnik, Erläuterungen über das Verhältnis zum hebr. (einschließlich Textkritik und Textgeschichte), Erläuterungen zum kulturellen, geschichtlichen und sozialen Hintergrund sowie Erläuterungen zur Rezeption (ausgewählte Hinweise auf Judentum und frühes Christentum).

Zu folgenden Büchern oder Buchgruppen gibt es noch zusätzliche Einführungen: *„Basileion I–IV* / Die Bücher der Könige" (*S. Kreuzer, M. Meiser, F. Winter*); *„Paraleipomenon I–II* / Die Bücher der Chronik" (*A. Labahn, D. Sänger*); „Weisheitsbücher" (*H.-J. Fabry*); *„Dodekapropheton* / Das Zwölfprophetenbuch" (*A. Schart*); *„Esaias* / Das Buch Jesaja" (*A. von der Kooij, F. Wilk*) und „Danielschriften" (*H. Engel*).

Der Band beinhaltet zwölf Exkurse (etwa „Hinweise zur Opferterminologie im LXX-Pentateuch", „Hinweise zur Reinheitsterminologie im LXX-Pentateuch", beide *M. Vahrenhorst*; „Übersetzung und Gebrauch des Gottesnamens", *M. Rösel*; „Engel im Richterbuch", *S. Kreuzer*; „Weisheitliche Terminologie, besonders im Sprüchebuch", *H. von Lips*) und schließt mit ausführlichen Stellenregistern, Index der modernen Autoren, Index der hebr. und griech. Wörter, Sprache und Stil sowie einem Sachregister (3059–3151).

Der Ausgabe der Übersetzung sind folgende Landkarten beigefügt: „Kartenskizze Alexandria, Ägypten vom 4. bis zum 1. Jh. v. Chr." und „Syrien und Palästina im 2. und 1. Jh. v. Chr." (hervorragend für Judith und die Makkabäerbücher; Karten nach A.-M. Wittke, E. Olshausen, R. Szydlak, *Historischer Atlas der antiken Welt*, Der Neue Pauly – Supplemente 3; Stuttgart, Weimar: J. B. Metzler, 2007).

Neben der Erläuterung der vorgelegten Übersetzung bieten die beiden Erläuterungs- und Kommentarbände einen hervorragenden Überblick über die Abweichungen zwischen masoretischem Text und der LXX und sind daher auch für Textgeschichte und Auslegung des MT von großer Bedeutung. Ferner bieten die Kommentare eine erste Erschließung des Textes, die sich so in vielen atl. Kommentaren mit ihrem Fokus auf den MT nicht finden. Zusammen mit den einleitenden Aufsätzen und den Einleitungen zu einzelnen Büchern stellen die Erläuterungen ein wichtiges Nachschlagewerk zur LXX dar, das auch Nichtspezialisten die Überlieferung des AT in griechischer Sprache erschließen kann. Daneben wird die ntl. Wissenschaft und die Judaistik mit ihrem in den letzten beiden Jahrzehnten verstärkten Interesse an der LXX von der Septuaginta Deutsch profitieren.

Der Entstehungsprozess und die Arbeit an der *Septuaginta Deutsch* und an den Erläuterungen und Kommentarbänden wurde von einer ganzen Reihe von Fachtagungen begleitet, deren Beiträge publiziert vorliegen (Zusammenstellung auf S. X des ersten Bandes, Anm. 2). Sie bieten einen ausgezeichneten Einblick in Fragestellungen und Methoden der gegenwärtigen internationalen Septuaginta-Forschung.

Mit der *Septuaginta Deutsch* – also der Ausgabe der Übersetzung selbst und den *Erläuterungen und Kommentaren* – haben die Hg., ihre vielen Mitübersetzer und andere Mitarbeiter einen hohen Standard für Übersetzungen der Septuaginta und anderer antiker Bibelversionen in moderne Sprachen geschaffen.[2] Zu fragen wäre, wie neue deutsche (und andere) Übersetzungen des masoretischen Textes und des NT von diesem Projekt und seiner reflektierten Anlage profitieren würden. Sollte ein ähnlicher Erläuterungs- und Kommentarband für die anvisierte Revision der Luther-Übersetzung vorbereitet werden? Der Deutschen Bibelgesellschaft sei für die verlegerische Betreuung der ganzen *Septuaginta Deutsch* gedankt.

Im Vorwort wird ein mehrbändiges *Handbuch zur Septuaginta* angekündigt (hg. v. M. Karrer / W. Kraus / S. Kreuzer und einer Reihe weiterer Mithg.). Das *Handbuch* wird im Gütersloher Verlagshaus erscheinen.

Bergneustadt / Pretoria Christoph Stenschke

The Composition of the Book of Psalms, hg. v. Erich Zenger. – Leuven: Peeters 2010. 826 S. (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, 238), kt. € 90,00 ISBN 978–90–429–2329–4

Der stattliche Band dokumentiert das 57. Colloquium Biblicum Lovaniense, das unter der Leitung von Erich Zenger im August 2008 in Löwen stattfand und sich der Komposition des Psalters widmete. Der Hg. hat das Werk einschließlich des Vorworts fertiggestellt, konnte aber sein Erscheinen nicht mehr erleben. Unerwartet ist Erich Zenger in seinem 71. Lebensjahr am 4. April 2010 in Münster verstorben. Das hier anzuzeigende Werk, das mit seinen insgesamt 44 Beiträgen als Kompendium und Referenzwerk der gegenwärtigen Psalmenforschung angesehen werden kann, darf als sein Vermächtnis gelten. Z. führt in die Hauptvorträge und die Ergebnisse der Seminarsitzungen ein (1–14), stellt in einem umfangreichen Beitrag die Geschichte der Psalmenforschung seit Hermann Gunkel dar und zeigt im Rückgriff auf seine langjährigen Forschungen zum Psalter, wie es seiner Art entspricht, „wohin die Reise geht" (17–65). Diese wurde und wird gerne mit dem Schlagwort: „Von der Psalmenexegese zur Psalterexegese" umschrieben.

Mit den bahnbrechenden Arbeiten von Hermann Gunkel rückte der Einzelpsalm in den Blickpunkt des Interesses, dieser aber weniger in seiner individuellen Gestalt als vielmehr als Repräsentant einer Gattung mit einem ihr entsprechenden „Sitz im Leben". Diese liegt aber nach Gunkel in vielen Psalmen nicht mehr rein und unverfälscht vor. Der ursprüngliche Sitz im Leben hatte sich verflüchtigt, viele Psalmen wurden zur „geistlichen Dichtung". In der Nachfolge Gunkels wurden, v. a. in der deutschsprachigen Forschung, die angenommenen Psalmengattungen und ihr hypothetisch erschlossener Sitz im Leben weiter differenziert. Diese Entwicklung führte dazu, dass die vorliegende literarische Gestalt des einzelnen Psalms oft nicht mehr sorgfältig wahrgenommen und interpretiert, sondern (nur noch oder weitgehend) vor dem Hintergrund einer hypothetisch erschlossenen Gattung kommentiert und bisweilen sogar nach dem vermuteten Modell „korrigiert" wurde. Hinzu kommt, dass in der gattungsgeschichtlich dominierten Forschung der literarische Kontext der einzelnen Psalmen gar nicht oder kaum Berücksichtigung fand. Alle Versuche, die zum Teil bis auf die Kirchenväter zurückgehen, in der Abfolge einzelner Psalmen und Psalmengruppen oder gar in der Gesamtkomposition des Psalters eine Logik, ein Sinngefüge, eine den Einzelpsalm übersteigende Aussage zu erkennen, wurden verworfen. In den zurückliegenden dreißig Jahren hat sich in der Forschung zweierlei grundlegend verändert: Zum einen rückt die individuelle literarische Gestalt des einzelnen Psalms wieder in den Vordergrund, zum anderen findet die Einbindung eines Psalms in den näheren und weiteren Kontext und somit die Frage nach einzelpsalmübergreifenden Kompositionen das besondere Interesse der Forschung. Beide Anliegen können unter diachronem und synchronem Blickwinkel verfolgt werden. Um dem Missverständnis und der Kritik entgegenzutreten, das neu erwachte Interesse der Forschung an Entstehung und theologischem Profil von Teilkompositionen und ihrem Wachstum hin zum vorliegenden Psalter vernachlässige die theologische Vielfalt und den Spannungsreichtum der einzelnen Psalmen, hat Z. seinen Beitrag unter die Überschrift: „Psalmenexegese *und* Psalterexegese" (Hervorhebung im Original) gestellt und gesagt: „Die Psalterexegese will die Psalmenexegese *nicht ersetzen, sondern ergänzen*." (26)

Vor diesem forschungsgeschichtlichen Horizont gruppieren sich die Beiträge des vorliegenden Bandes. Drei Hauptbeiträge blicken aus drei verschiedenen Perspektiven auf die Entstehung des Gesamtpsalters und seiner größeren Teilkompositionen (*Jean-Marie Auwers*: Vom Königtum Davids zur Königsherrschaft JHWHs; *Susan E. Gillingham*: The Levitical Singers and the Editing of the Hebrew Psalters; *Klaus Seybold*: Dimensionen und Intentionen der Davidisierung der Psalmen), drei weitere Hauptbeiträge wenden sich vermuteten Teilkompositionen des Psalters zu (*Hans Ulrich Steymans* dem „messianischen Psalter" Ps 2–89; *Frank-Lothar Hossfeld* dem „elohistischen Psalter" Ps 42–83; *Yair Zakovitch* der Sequenz der Ps 111–112.113–118.119), zwei weitere Hauptbeiträge analysieren die Kompositionstechnik und Theologie der Teilkompositionen Ps 3–14 (*Friedhelm Hartenstein*) und 15–24 (*William P. Brown*). Der abschließende Hauptbeitrag von *Bernd Janowski*: „Ein Tempel aus Worten: Zur theologischen Architektur des Psalters", interpretiert, ausgehend von zwei frühen christlichen Metaphern: der Psalter als „Spiegel der Seele" (Athanasius) und als „großes Haus" (Hieronymus), die Architektur des Psalters als raumzeitliche Struktur: „Das ‚große Haus' des Psalters ist [...] ein Haus oder Tempel nicht aus Steinen, sondern aus Worten (*templum spirituale*), mit dem Proömium Ps 1–2 als weitem ‚Eingangsportal' (Hieronymus: *grandis porta*) und mit dem Schlusshallel Ps 146–150 als klangvollem ‚Schlussstein'. Wer diesen ‚sprachlichen Tempel' betritt, legt die 150 Einzelpsalmen und die in ihnen aufgereihten Stationen der Geschichte Israels meditierend den langen und beschwerlichen Weg von der Klage zum Lob zurück und begegnet auf ihm dem Königs- und Rettergott vom Zion, der sein Heil für den einzelnen, für Israel und die Völker, ja die ganze Schöpfung wirkt." (305)

Erich Zenger gebührt Dank, dass er in seinen Forschungen und umfangreichen Publikationen zu den Psalmen und zum Psalter diesen Weg erschlossen hat und dass er es aufgrund seines organisatorischen Geschicks und seines gewinnenden und inspirierenden Charmes immer wieder verstanden hat, große wissenschaftliche Kongresse zu organisieren und Forscherinnen und Forscher aus aller Welt zusammenzuführen, um gemeinsam das „große Haus" zu erkunden. „Was am Ende, nach Auslotung aller Weiten, Höhen und Tiefen der menschlichen Existenz wie der Glaubensgeschichte Israels bleibt, ist die Dimension der *Nähe* des lebendigen Gottes, der den Weg zum Leben

[2] Vgl. das französische Projekt *La Bible d'Alexandrie*, hg. v. M. Harl / O. Munnich; Paris 1986ff und die englische Übersetzung *A New Translation of the Septuagint and Other Greek Translations Traditionally Included under that Title*, hg. v. A. Pietersma / B. Wright, New York / Oxford 2007.

weist (vgl. Ps 16) und den bedrängten Menschen, wie es Ps 23 unübertroffen ausdrückt, zeit seines Lebens an seiner Gegenwart, ‚im Haus JHWHs' (V. 6) teilhaben läßt." (Janowski, 305) – Ein ausführliches Bibelstellen- und Namensverzeichnis erschließen die insgesamt 44 Beiträge des Bandes.

Wien Ludger Schwienhorst-Schönberger

Metzenthin, Christian: **Jesaja-Auslegung in Qumran**. – Zürich: Theologischer Verlag Zürich 2010. 383 S. (Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments, 98), geb. € 56,00 ISBN: 978–3–290–17545–0

Die bei Konrad Schmid 2009 in Zürich eingereichte Diss. bearbeitet ein in der rezenten Forschung sehr aufmerksam beobachtetes Gebiet. Die Forschung an der großen Jesaja-Rolle aus Qumran (1QJes[a]) setzte mit der Pionierarbeit von Eduard Yechezkel Kutscher ein (*The Language and Linguistic Background of the Isaiah Scroll* [1QIs[a]] [STDJ 6], Leiden 1974) – es ist schwer nachzuvollziehen, dass der Vf. diese Arbeit nicht zu Rate gezogen hat –, an die dann die umfassenden Untersuchungen von Arie van der Kooij und Odil Hannes Steck angeknüpft haben. Mit der Publikation der Jesaja-Texte aus 3Q und 4Q verbreiterte sich die Textbasis, auch wenn die Erforschung dieser Texte lange Zeit aus diversen Gründen sehr erschwert war. M. Horgan, J. H. Charlesworth und G. Brooke haben dann das Textmaterial so aufbereitet, dass erst seit einem guten Jahrzehnt präzise Analysen möglich sind. Der Vf. kann also mit einer soliden Textbasis arbeiten.

M. gliedert sein Buch in vier Abschnitte, die naturgemäß unterschiedlich umfangreich ausfallen. Nach der Einleitung (I.), in der er einen instruktiven Überblick über seinen Gegenstand und seine Fragestellung gibt (1–7), die dann allerdings durch einen Blick auf die verschiedenen Editionen der Qumrantexte (9f) und einen in sich bereits redundanten Exkurs in die Geschichte der Pesharim-Forschung (11–14; vgl. dasselbe noch einmal 325–342) unnötig angereichert wird, folgen die Abschnitte „II. Grundlagen" (15–111), „III. Einzeluntersuchungen" (113–341) und „IV. Schlussfolgerungen" (343–357). Dem Buch sind ein ausführliches Literaturverzeichnis (359–372) und ein Stellenregister (374–383) beigegeben.

In der Einleitung betont der Vf., dass das Jesajabuch in den Qumrantexten – wie auch im NT – Gegenstand intensiver Auslegung war. Die Analyse dieser Auslegungsvorgänge in den Jesaja-Pesharim und ihr historisch hermeneutischer Kontext sind entsprechend Gegenstand der Arbeit (2; 5). Um nicht breit ausgetretene Pfade neu zu beschreiten, möchte der Vf. diese Auslegungsvorgänge mit den innerbiblischen Redaktionsvorgängen und der Prophetenrezeption in den Apokryphen und Pseudepigraphen zusammenführen, um auf diese Weise mögliche Anhaltspunkte zu eruieren, an die Qumran angeknüpft haben könnte.

Der II. Abschnitt „Grundlagen" setzt mit minimalistischen Begriffserklärungen von „Intertextualität" – der Vf. schließt sich der Definition von Genette an („effektive Präsenz eines Textes in einem anderen") – und „Schriftrezeption" ein, um dann auf die Schriftrezeptionsformen explizites/implizites Zitat, Verweis, Anspielung und ihre Hermeneutik (19–32) einzugehen. Der Vf. kennt hier die einschlägigen Abhandlungen von U. Broich / M. Pfister, *Intertextualität*, Tübingen 1985 und C. Dohmen, „Wenn Texte Texte verändern. Spuren der Kanonisierung der Tora vom Exodusbuch her", in: E. Zenger (Hg.), *Die Tora als Kanon für Juden und Christen*, Freiburg 1996, 35–60, nicht. Das hätte ihm einige Überlegungen ersparen können. Im folgenden Teil-Abschnitt bespricht er die „sozial- und religionsgeschichtlichen Hintergründe", wobei er zuerst einen Blick auf die Archäologie Qumrans wirft und dabei ziemlich unkritisch die Thesen von Zangenberg rezipiert. Er stellt die diversen Global-Hypothesen zu Qumran vor, wobei die notorische Falschschreibung der „Enoic-Essene-Hypothesis" (sic!) von Boccaccini (40ff) den Rez. ratlos macht. Der Vf. vertritt selbst eine „modifizierte Essener-Hypothese" und ist damit forschungsgeschichtlich nicht auf der Höhe der Zeit. Dann wendet er sich dem Phänomen der innerbiblischen Schriftauslegung zu, das er am Beispiel von Jes 65,16b–25 und Dan 9 (Verstehen der Schrift und Fülle der Erkenntnis durch Zusatzoffenbarungen) skizziert (dasselbe noch einmal 343–353). Der nächste Schritt führt ihn zur Propheten-Rezeption (65–111) in den Apokryphen und Pseudepigraphen (Hen, EpJer, Sir, Tob, Jub), in denen die Propheten allgemein ein hohes Ansehen genossen, selbst wo es systembedingt (Hen, Jub) noch keine Propheten gegeben haben konnte. Deshalb werden die Propheten primär als literarische Gestalten aufgenommen, die zur aktualisierenden Auslegung der Tora verhelfen sollen – ein insgesamt mageres Ergebnis.

Im Abschnitt III. „Einzeluntersuchungen" (113–342) kommt der Vf. nun zum eigentlichen Thema seines Buches „Jesaja-Auslegung in Qumran". Er beginnt mit der Jesaja-Auslegung in den qumranischen Regeltexten CD, 1QS und 1QM. Die Einleitungen in die jeweiligen Qumrantexte sind mustergültig und enthalten vortreffliche Informationen in kompakter Form. Schon bei CD gibt der Vf. an, wie er im Folgenden methodisch vorgehen will: Er will sich formal auf explizite Jesaja-Zitate konzentrieren, aber auch alle anderen Zitate aus dem Tanakh im Blick behalten, um den Modus der Bibel-Rezeption möglichst breit erfassen zu können. Dabei unterscheidet der Vf. in der Auslegung atl. Texte drei Methoden: (1) den *Schriftbezug*, bestehend aus Einleitung (Verbindung von Situation mit Schriftwort) und Schriftzitat (122–126; 165ff), (2) den *Schriftbeleg*, d. h. Einleitung + Zitat (126; 168f) und (3) die *Aufnahme und allegorische Deutung von Einzelelementen* (127–129; 169–175).

Ein Durchgang durch CD (115–175) ergibt, dass der Text nicht nur Zitate aus der Tora, sondern auch aus den Prophetenbüchern enthält, alle eben genannten Methoden nutzt und dabei noch einige Sonderformen entwickelt hat. CD betont die Bedeutung Jesajas als Prophet der Weltgeschichte, dessen Verheißungen jedoch nicht für seine damalige Zeit, sondern für die Gegenwart der Gemeinde von CD gelten. Beim Durchgang durch die Gemeinderegel (1QS) interessiert besonders die Rezeption von Jes 40,3 in 1QS 8,13–16 (183ff), die der Vf. nicht als Hinweis auf die geographische Lage von Qumran, sondern als Metapher für das Studium des Gesetzes als innerliche Vorbereitung auf das Kommen Gottes deuten will. Beachtlich ist sein Hinweis darauf, dass dieser Jes-Bezug in den älteren Fassungen in 4Q noch nicht vorhanden war, er also erst sekundär in die S-Tradition eingefügt worden ist. Die Jes-Auslegung in 1QM (189–194) möchte den erwarteten Sieg der „Söhne des Lichtes" gegen die *Kittim* als Gottes Sache interpretieren.

Der ausufernde Abschnitt über die Jes-Auslegung in den Jes-Pesharim (195–266) leidet am fragmentarischen Zustand der zu besprechenden Texte. Der Vf. gibt sich alle erdenkliche Mühe, den Fragmenten Erkenntnisse abzuringen, aber die Ergebnisse sind absolut mager, weshalb der Rez. hier auf das Buch selbst verweist. Allzu häufig bewegt der Vf. sich auf sehr dünnem Eis und das Auf und Ab der Argumentation ermüdet, zumal keine greifbaren Ergebnisse herauskommen. Deshalb bedürfen die seltenen Fälle, in denen mehr Textmasse vorhanden ist, der besonderen Aufmerksamkeit, weil sich hier die kombinatorische Arbeitsmethode des Vf.s am deutlichsten aufzeigen lässt. Nehmen wir ein Beispiel (257ff): In 4Q164 (pJes[d]) wird Jes 54,11f ausgelegt. Nach umfassender Rekonstruktion des Textes in weitestgehender Übereinstimmung mit den Vorgaben von M. Horgan versucht M. eine ziemlich verquaste Interpretation von Jes 54,11, wo der Prophet eine außerordentlich schwierige Terminologie der Edelsteine vorgelegt hat, die sicher etwas mit den zwölf *Schoham*-Steinen des Brustschildes des hohepriesterlichen Gewandes zu tun haben. Daraus jetzt eine Priester-Aretalogie zu zaubern, nach der die Priester wie Saphire in der Mitte vom laikalen Volk umgeben werden, sie selbst wiederum Gott als das „Auge" in der Mitte umlagern, ist mehr als gewagt. Der Vf. bringt dieses Bild mit den „Sonnenschilden" in Jes 54,12a zusammen und übersieht dabei, dass diese in einem eigenen Pesher ausgelegt werden: „Seine Deutung bezieht sich auf die zwölf […]". Diese Kombination – der Rez. hat Schwierigkeiten mit der vorgelegten Logik – zwingt den Vf. dazu, als Kerngremium der Gemeinde einen priesterlichen Zwölferrat anzunehmen, dem von einem laikalen Zwölferrat assistiert wird. Das ist eine eindeutige Fehlinterpretation der Aussage von Z. 2, wonach der Rat der Gemeinde auf Priester und Laien gegründet sei. Diese Aussage gehört jedoch zum vorherigen Pesher zu V. 11 und sagt zudem nichts über ein Zahlenverhältnis aus. Es ist zugleich eine Fehlinterpretation der folgenden Aussage aus Z. 7: „Seine Deutung bezieht sich auf die Häupter der Stämme Israels […]", die aber bereits zum Pesher zu Jes 54,12ab gehört. Wenn der Vf. meint: „Die Zusammensetzung eines Rates aus *zweimal* zwölf Mitgliedern mag auf den ersten Blick erstaunen" (260), so ist das erklärlich, denn seine Folgerungen sind in der Tat unzutreffend und keineswegs durch den Hinweis auf Offb 4,4 zu begründen! Man kommt nicht daran vorbei: Die Zusammensetzung des obersten Gremiums ist unterschiedlich definiert; nach 5Q159 (Ord[a]) 1–4,4 besteht es aus zehn Männern (Laien) und zwei Priestern, nach 1QS 8,1; 4QS[e] 2,9 dagegen aus zwölf Laien und drei Priestern, nach CD 10,4–6 aus zehn Laien und vier Priestern. Nirgendwo wird ein 24er-Gremium explizit oder implizit genannt.

Der Vf. ist dafür zu loben, dass er den Abschnitt mit einer ausführlichen Zusammenfassung abschließt (262ff), wobei doch eine wichtige Erkenntnis deutlich wird: Auch die „fortlaufenden Pesharim" sind thematisch ausgerichtet, wenn sie die Exklusivität des Heils auf die Frommen und die Vorstellung vom „Rest" auf die Gemeinde beziehen. Hier liegt tritojesajanisches Gedankengut im Hintergrund. Universale Heilsankündigungen des Propheten werden in Qumran konsequent ausgeblendet und noch einmal: die Botschaft Jesajas gilt lediglich der Gemeinde der Frommen.

Den nächsten Abschnitt widmet der Vf. den „thematischen Pesharim" 4QMidrEschat (Flor + Cat) und 11QMelch. Dem Rez. ist hier lediglich aufgefallen, dass der Vf. bei der Rezeption von Ps 2,1 in 4QFlor III 18 einer Verlesung des Textes aufgesessen ist. Ein Blick auf PAM 43.444 hätte gezeigt, dass Qumran hier zwar den MT *jaḥad* „gemeinsam" zu *b[e]jaḥad* „in der Gemeinde" geändert, aber den überzähligen Buchstaben wieder ausgekratzt hat. Überlegungen, dass auch die Gegner Qumrans als eine „Gemeinde" (*jaḥad*) organisiert gewesen wären, sind damit hinfällig. Die Ergebnisse des Durchgangs durch die beiden Pesharim sind mager und bereits von G. Brooke u. a. genau so vorgelegt worden. „Als Schlüsseltext für die Auslegung in 11QMelch ist aber Jes 61,1f. zu nennen, in welchem bereits die theologischen Themen dieser Auslegung anklingen" (321): Freilassung der Gefangenen, Jahr des Wohlgefallens, Rache an den Feinden und Tröstung der Trauernden. Jetzt wird offenbar, dass der Vf. mit seiner Arbeit in Zeitnot geraten ist, denn hier wären ausführliche Darstellungen nun sicher hilfreich gewesen.

Es folgt ein Abschnitt über den Zusammenhang von Pesher-Exegese, Traum- und Omen-Deutung (325–342), der wegen seiner Gedankensprünge den Eindruck macht, hier seien einzelne Dateien nicht in der richtigen Reihenfolge angeordnet worden. Wichtig erscheint die (allerdings nicht neue) Erkenntnis, dass der Pesher im Gefolge von Dan 9 die Deutung einer Offenbarung ist und selbst wiederum nur durch eine Schlüssel-Offenbarung möglich ist.

Den Abschluss des Buches bilden die Schlussfolgerungen (343–367): Die qumranische Schriftauslegung steht im Gefolge der inner-

biblischen und apokryphen Schriftauslegungen, sie bedient sich der Pesher-Technik, die hier und nur hier auch auf Prophetenbücher angewandt wird. Die dabei zu beobachtende Offenbarungs-Hermeneutik ist die der Apokalyptik. Qumran findet sein Selbst- und Gemeindeverständnis sowie seine Lebensform in besonderer Weise bei Jesaja vorgezeichnet. Aus Tritojesaja bezieht Qumran sein exklusives Erwählungsverständnis, auch wenn es sich nicht an Einzelbelegen verifizieren lässt. Spätestens hier wird ein deutliches Manko der Arbeit offenbar: Der Vf. hat das Jesajabuch als eine synchrone Größe verstanden, ohne auf seine literar-historische Problematik einzugehen. Hätte er sich darauf eingelassen, wären möglicherweise weitere wichtige Qumran-Spezifika deutlich geworden: Qumran hat das Jesajabuch bereits in der Form sehr später Überarbeitungen wahrgenommen und genau diese bevorzugt. Was ließe sich daraus ableiten?

Fassen wir zusammen: Ohne Zweifel hat der Vf. eine enorme Fleißarbeit vorgelegt, doch allenthalben wird erkennbar, dass er meint, das Rad neu erfinden zu müssen. Schon in der Einleitung wird bei manchen unbedarften Literaturhinweisen (z. B. Anm. 12) deutlich, dass der Vf. keine wirkliche qumranologische Sozialisation erfahren hat. Der Anfängercharakter zeigt sich zudem in unnötigen und redundanten Dokumentationen der Belesenheit (z. B. 11–14). Die jeweiligen Einleitungen zu den behandelten Texten sind mustergültig, die Textkritiken enorm detailliert, die vorgeschlagenen Rekonstruktionen sind – wie Rekonstruktionen nun einmal sind – mit Vorsicht zu genießen. Schwierig wird es überall dort, wo der Vf. meint, dass dort etwas gestanden haben müsse, weil es so ähnlich ja auch schon im Jesajatext selbst steht. Wenn man allein die vielen Änderungen am Jesajatext der großen Jesaja-Rolle gegenüber MT bedenkt, dann ist gar nichts sicher. Der Vf. hat das Material sorgfältig aufbereitet, durchdiskutiert und instruktive Längsschnitte vom AT über die Apokryphen zu Qumran hergestellt. Dieses Buch ist für die zukünftige Jesaja-Forschung hilfreich.

Bonn Heinz-Josef Fabry

Exegese / Neues Testament

Klaiber, Walter: **Der erste Korintherbrief**. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 2011. (IX) 305 S. (Die Botschaft des Neuen Testaments, 3), kt € 19,90 ISBN: 978–3–7887–2540–2

Nach dem Römerbrief (2009) und dem Markusevangelium (2010) bespricht K. in diesem neuesten Band der Reihe „Die Botschaft des Neuen Testaments" den ersten Korintherbrief. Die Geschwindigkeit, mit der die Kommentare aufeinander folgen, ist eindrucksvoll; sie geht aber nicht auf Kosten der Qualität. Auch diese Auslegung ist sorgfältig gearbeitet und erfüllt durchaus ihren Zweck, einem breiteren Publikum einen Zugang zum 1Kor zu eröffnen.

Der eigentlichen Auslegung stellt K. eine sehr knappe Einleitung (1–3) voran, in der die Entstehung der korinthischen Gemeinde, Ort, Zeit und Anlass der Abfassung des Briefes und die Eigenart des 1Kor behandelt werden. Was K. wichtig ist: Die für antike Verhältnisse ungewöhnliche Länge des Briefes hängt damit zusammen, dass „Paulus seine Ansichten mit Argumenten zu begründen und zu zeigen [versucht], wie sich seine Meinung aus dem Evangelium ergibt" (3). Deshalb ist der 1Kor trotz aller Beschäftigung mit konkreten, uns oft fremden Problemen doch „eine Grundsatzerklärung im Blick auf das, was ein Leben mit Christus und in der Gemeinde ausmacht" (V). Diese Grundsätze werden am Schluss des Bandes in einer gut gelungenen Zusammenfassung (287–298) verdichtet.

Die Auslegung der einzelnen Perikopen bietet jeweils zunächst eine Übersetzung, dann eine versweise Exegese und schließlich eine Art Auswertung, die optisch hervorgehoben ist und in der die wesentlichen Aussagen der Kommentierung gebündelt und oft auch auf heutige Verhältnisse appliziert werden. Was dabei etwas zu kurz kommt, sind der Textzusammenhang und die Textgestalt.

Die Versuche der Applikation sind unterschiedlich gut gelungen. Wenn der Text mit bekannten neuen Büchern ins Gespräch gebracht wird (etwa 47: „Eine kurze Geschichte der Zeit" von Stephen W. Hawking) oder wenn er auf heutige innergemeindliche Probleme bezogen wird (133: Die von Paulus den „Starken" verordnete Zurückhaltung als mögliches Prinzip für den Umgang mit historisch-kritischen Erkenntnissen), entstehen manchmal interessante Sinnperspektiven. An anderen Stellen formuliert K. aber nur Fragen, die nicht weiterführen (etwa auf S. 149, anschließend an die Auslegung von 1Kor 9,19–23: „Was aber hieße das für unsere heutige Situation, in der wir ja versuchen müssten, den Muslimen wie ein Muslim und den Nicht-Religiösen wie ein Nicht-Religiöser zu werden?" – jeder Versuch einer Antwort fehlt). Manchmal kann ich mich auch des Eindrucks einer modischen Umdeutung nicht erwehren: Kann man aus der mit „Brüder und Schwestern" übersetzten Anrede in 1,10 wirklich schließen, dass Paulus „mit den Korinthern geschwisterlich, also auf Augenhöhe, reden [will]" (16)? Soll die Bezeichnung der von Petrus mitgeführten Frau als „Schwester" (9,5) wirklich andeuten, „dass diese Frauen nicht nur als Begleiterinnen ihrer Männer wahrgenommen wurden, sondern als Christinnen, die eigenständig am Dienst ihrer Männer beteiligt waren" (136)?

Wie dem auch sei: In der Regel ist die Auslegung sehr solide und verlässlich. K. folgt meistens dem exegetischen Mainstream.

Ein paar Beispiele: Die Christuspartei (1,12) ist eine von Paulus formulierte Parole, keine Gemeinderealität (19); die Taufe von Kindern lässt sich aus 1Kor weder beweisen noch ausschließen (21); die Verse 14,34f sind wahrscheinlich eine sekundäre Einfügung (233). Selten werden ungewöhnliche Positionen formuliert (so die Übersetzungen von 3,18 [58] und 12,31 [209] oder die Ablehnung der Existenz von Hausgemeinden in Korinth [19]).

Von den Leser/inne/n werden keine Vorkenntnisse erwartet. In vielen kleinen (petit gesetzten) Exkursen, die Eilige überspringen können, werden wichtige Textfragen vertieft (z. B. die Anrede der Gemeinde als „Heilige" [7f], die Schöpfungsmittlerschaft Christi [128], sogar textkritische Probleme [37, 213]). Die exegetische Qualität ist beachtlich. Sie zeigt sich schon daran, dass K. nicht überall eine Antwort weiß, sondern dunkle Textstellen als solche respektiert (z. B. 64, 160). Manchmal wird die Fremdheit des Textes auch explizit unseren Erwartungen gegenübergestellt (100f, 137, 253). Trotz des populären Charakters des Kommentars finden sich viele exegetische Diskussionen. Diese sind auch für Laien gut nachvollziehbar (z. B. 78f, 107, 156).

Allerdings: Manche Auslegungen sind problematisch. Die Beurteilung der Rolle des Gesetzes in der jüdischen Umwelt, wenn K. von dessen „einengenden Vorschriften" (91) oder einer „letztlich irreführenden Heilsverheißung" (146) spricht, scheint mir kaum zutreffend. Die Behauptung, ein priesterlicher Pflichtzölibat widerspreche dem Charismenkonzept des Paulus (102), ist zumindest gewagt. Die Aufforderung in 7,21 deutet K. so, dass die Sklaven eine Freilassungsmöglichkeit nutzen sollten, und zwar mit Verweis auf die „Formulierung im Griechischen" (110), die zeige, „dass Paulus von einem Situationswechsel spricht" (110) – gerade die „Formulierung im Griechischen" ist aber wegen des Imperativs Aorist und des fehlenden Objekts nicht eindeutig. Die Entstehung der Auferstehungshoffnung in Israel ist nach K. nicht mit persischen Einflüssen, sondern mit eigenem theologischen Nachdenken zu erklären (251) – warum diese Alternative?

Theologisch ist nicht zu verkennen, dass K. ein Kirchenmann ist. Im Zentrum seiner Auslegung steht durchweg nicht die Relevanz des Textes für den oder die Einzelne(n), sondern für die Gemeinde. Die Warnung des Paulus vor einem voreiligen Urteil etwa (4,5) deutet K. folgendermaßen: „Damals wie heute kommen Gemeinden leicht in die Versuchung, ihre Bewertung der Arbeit von Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern in einer Weise zu formulieren, die einem Urteil im Jüngsten Gericht nahe kommt. Das ist für alle Beteiligten fatal." (62) Die Nüchternheit seiner Einschätzungen verrät manchmal seinen methodistischen Hintergrund. Mit eindrucks- und wirkungsvollen, gar ekstatischen Erscheinungen in der Gemeinde hat er offenbar keine geringeren Schwierigkeiten als Paulus selbst, vielleicht sogar größere (29, 45, 236f). Das reformatorische Grundanliegen der Rechtfertigung allein aus Gnade findet K. an vielen Stellen des 1Kor ausgedrückt (z. B. 1,6.8: 12f; 1,24: 30). Bezeichnend ist die Auslegung von 15,10, wo die präpositionale Wendung σὺν ἐμοί auf χάρις, nicht auf das Verbum bezogen wird, also: „die Gnade Gottes (, die) mit mir (ist)" (247). Unvermittelt und spannungsvoll ist dann doch noch von einem Mitwirken der Gnade die Rede, womit aber nur (im Anschluss an Wolff) deutlich werden soll, dass die Gnade das Handeln prägt.

Aufs Ganze gesehen gelingt es diesem Kommentar sehr gut, exegetische Erkenntnisse für Nicht-Exegeten aufzubereiten und ihre Relevanz zu verdeutlichen. In einer Situation, in der die Bibelwissenschaft im theologischen Diskurs und in der Gemeindewirklichkeit immer mehr an den Rand gedrängt wird, ist das ein großes Verdienst.

Frankfurt Thomas Schmeller

Adamczewski, Bartosz: **Q or not Q?** The So-Called Triple, Double, and Single Traditions in the Synoptic Gospels. – Frankfurt a. M. u. a.: Peter Lang 2010. 554 S., geb. € 96,80 ISBN: 3–631–60492–2

Die Suche nach der Weltformel ist eigentlich kein Gegenstand der ntl. Einleitungswissenschaft und Exegese. Bartosz Adamczewski (Kardinal-Stefan-Wyszyński-Univ., Warschau) legt nun aber ein Werk vor, das Züge einer neuen, umfassenden „Weltformel" des NT trägt. Es handelt sich um die folgenden, jeweils bei Peter Lang erschienenen Bände: *Q or not Q?* The So-Called Triple, Double, and Single Traditions in the Synoptic Gospels (2010); *Heirs of the Reunited Church.* The History of the Pauline Mission in Paul's Letters, in the So-Called

Pastoral Letters, and in the Pseudo-Titus Narrative of Acts (2010); *The Gospel of the Narrative "We"*. The Hypertextual Relationship of the Fourth Gospel to the Acts of the Apostles (2010); *Constructing Relationships, Constructing Faces*. Hypertextuality and Ethopoeia in the New Testament Writings (2011). In dieser Rez. wird nur der erstgenannte Band (*Q or not Q?*) besprochen, doch dieser ist, wie A. selbst in seinem Schlusswort (v. a. 444–447) andeutet, als Teil eines größeren Projekts zu verstehen: Es handelt sich um nicht weniger als um den Versuch, die Geschichte des Christentums im 1. und frühen 2. Jh. weitgehend neu zu schreiben: Der „antiochenische Zwischenfall" ist das fundamentale Schisma, an dem sich alle ntl. Autoren abarbeiten, erst um die Mitte des 2. Jh.s gelingt wieder die „ökumenische" Synthese und eucharistische Gemeinschaft. Die übergreifende Zielsetzung ist, den einheitlichen Ursprung der christlichen literarischen Überlieferung aufzuzeigen (18, 274).

Der hier zu besprechende Bd. hat die Entstehung der synoptischen Evangelien zum Gegenstand. Der von A. vorgestellte Lösungsansatz reiht sich unter diejenigen Alternativen zur konventionell gewordenen Zweiquellentheorie (Q-Hypothese) ein, die das Verhältnis der synoptischen Evangelien zueinander im Sinne literarischer Abhängigkeit erklären wollen, ohne hypothetische Quellen zu bemühen.

Anders als z. B. M. Goodacre favorisiert A. aber nicht die Reihenfolge Mk-Mt-Lk, sondern die Reihenfolge Mk-Lk-Mt. Damit befindet er sich in guter Gesellschaft etwa von M. Hengel und kommt nicht in die Verlegenheit, die Komposition des Lk als ein Auseinanderreißen der mt. Redekompositionen („unscrambling the egg with a vengeance", R. H. Fuller) erklären zu müssen.

Nachdem das synoptische Problem in den letzten 180 Jahren relativ viel Aufmerksamkeit erfahren hat, nimmt es nicht Wunder, dass der Überblick über die bisherige Forschung zum synoptischen Problem knapp zwei Fünftel des Gesamttextes ausmacht (19–186). Mit bewundernswertem Fleiß bespricht A. hauptsächlich Arbeiten der letzten 25 Jahre, geht aber ggf. weiter in die Forschungsgeschichte zurück und behandelt auch einige für die Q-Hypothese grundlegende Werke des 19. Jh.s.

Im zweiten Kap. (187–226) legt A. die Grundlagen seiner Theorie. Seine Liste der verlässlichen Kriterien für literarische Abhängigkeiten mündet freilich schon in das Axiom, dass nicht hypothetisch erschlossene, sondern tatsächlich erhaltene Werke zugrunde zu legen seien (224). Sodann unterzieht er seine Theorie anhand von Mk 1,14–2,28 parr einem ersten Probelauf. Mit Ausnahme von Mk 1,39 zeitigt dieser durchweg das gewünschte Ergebnis: „Mk-Lk-Mt order of direct, sequential literary dependence of the Synoptic Gospels". Allerdings gestaltet sich die Argumentation meist sehr assertorisch, und es bleiben bereits hier Zweifel, ob die Konjunktion „therefore", mit der die Schlussfolgerungen stereotyp beginnen, immer gerechtfertigt ist (etwa bei Mk 2,18–22 parr [221–222]).

Das dritte Kap. (227–274) handelt von den Quellen des Mk. Die wichtigste Quelle sind A. zufolge die Paulusbriefe. Dafür kann er zwar meistens nur unspezifische Stichwortverbindungen namhaft machen, aber das hindert ihn nicht, das ganze MkEv „hypertextuell" als eine Allegorie der paulinischen Mission zu lesen. So wird Mk 3,13–35 zu einer narrativen Anspielung auf die erste Jerusalemreise des Paulus (Gal 1,18–20) (240–242), Mk 6,14–29 zu einem Kommentar zum „Apostelkonvent" (Gal 2,1–10) im Lichte des anschließenden Zerwürfnisses (Gal 2,11–14), wobei Herodes Antipas allegorisch für Kephas/Petrus steht (244–246). Bethsaida (Mk 6,45) steht für die Hafenstadt Korinth, wohin Jesus (= Paulus) dem Petrus vorausgeht (247, 249). Eine weitere Quelle des Mk sind dann die Werke des Josephus (*Bellum*, *Antiquitates*, vielleicht auch *Contra Apionem*: 270 mit Anm. 133). Als Beleg kann A. freilich nur einige Personen- und Ortsnamen anführen, die bei Mk und Josephus in der gleichen Form erscheinen. Dabei wird ein grundlegendes Problem seines Ansatzes deutlich: Er scheint anzunehmen, dass es in der Antike tatsächlich nur die Texte gab, die heute noch erhalten sind. Auch wenn man die lückenhafte Überlieferung antiker Literatur nicht in ihrer ganzen Tragweite bedenkt, sollten wenigstens Lk 1,1 und Jos. Bell. 1,1–2 zur Vorsicht mahnen. Anders gewendet: Ein Name wie Καφαρναούμ steht zwar in dieser Form *auch* bei Josephus (Bell. 3,519), aber das heißt nicht, dass Mk ihn *nur* bei Josephus finden konnte.

Das vierte Kap. (275–399) ist Lk und seinen Quellen gewidmet; A. zieht dabei die großen Blöcke heran, die keine direkten Mk-Parallelen haben: Lk 6,20–8,3 ist ein „reworking" von Mk 3,20–30, in dem auf die drei dort gegen Jesus erhobenen Vorwürfe in narrativer Form eingegangen wird. Der „Reisebericht" (Lk 9,51–19,28) ist, ähnlich wie Mk, eine allegorische Erzählung, der als „continuous structuring hypotext" (392) Gal, Röm 15–16 und Phil zugrunde liegen. Wieder gründet sich dies auf mehr oder weniger aussagekräftige Stichwortassoziationen, hinter Antagonisten wie dem Gesetzeslehrer (Lk 10,25–28) verbirgt sich wieder Kephas/Petrus (320, 321). Wieder bleibt unklar, in welchem Verhältnis diese Petrus-Allegorie zur lk. (wie auch mk.) Erzählfigur des Petrus steht. Um die Q-Hypothese zu widerlegen, hätte A. hier die jeweiligen Mt-Parallelen diskutieren müssen, doch das ist unterblieben.

Schließlich befasst sich das fünfte Kap. (401–439) mit Mt und seinen Quellen. Hier hätte A. eigentlich den Schwerpunkt seiner Arbeit setzen müssen, um den Nachweis zu führen, dass Mt nicht Q, sondern Lk als Quelle benutzt habe. Stattdessen streift er nur kurz die wenigen Stellen (kleinere Varianten zu Lk 4,5–6; 11,3–4; 12,9), an denen in den bisher erschienenen Bänden der Reihe *Documenta Q* (forschungsgeschichtliche Dokumentation der Rekonstruktion von Q) mit höchster Wahrscheinlichkeit ({A}) lk. Redaktion angenommen wurde, und legt dar, dass dies jeweils nicht zutrifft (402–405). Abgesehen davon, dass es sich dabei um kleinteiligste Detailfragen handelt (z. B. ob in der Brotbitte des Vaterunser δός [Mt 6,11] oder δίδου [Lk 11,3] ursprünglich sei), hat A. auf diese Weise die wirklich schwierigen, aber dafür umso wichtigeren Texte vermieden: Um seine Theorie plausibel zu machen, müsste er auch z. B. Mt 11,2–6 als redaktionelle Bearbeitung von Lk 7,18–23 erklären, oder Mt 22,1–14 als redaktionelle Bearbeitung von Lk 14,16–24. Seine Ausführungen über Apg, Jak und 1Petr als Quellen des Mt (428–436) ersetzen diese Arbeit nicht.

Durchgehend fällt auf, dass A. außerkanonische Texte, wie z. B. die Didache oder das EvThom, völlig ausklammert. Angesichts der von ihm vertretenen Spätdatierung der kanonischen Evangelien (Mk 100–110, Lk 110–120, Mt 130–140) bedürfte dies zumindest einer Erklärung.

Unbeschadet dieser Kritik stellt A.s Studie einen mutigen Versuch dar, jenseits konventioneller Lehrbuchweisheit ein neues Bild von der Entstehung des NT zu zeichnen. Es ist sicher lohnend, die Evangelien auf Spuren des Paulus zu durchforsten. Die Ausführungen zum synoptischen Problem selbst vermögen indes nicht recht zu überzeugen. Die Q-Hypothese hat zweifellos ihre Schwächen und Bedingtheiten; nach der Lektüre dieses Buches verfestigt sich aber der Eindruck, dass sie doch die einfachere Erklärung des synoptischen Problems ist.

München Stephan Witetschek

Hays, Christopher M.: **Luke's Wealth Ethics**. A Study in Their Coherence and Character. – Tübingen: Mohr Siebeck 2010. (XV) 347 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 2. Reihe, 275), kt € 74,00 ISBN: 978–3–16–150269–9

Die Beschäftigung mit der Thematik Armut und Reichtum im lukanischen Doppelwerk gehört seit Langem zu den Evergreens der ntl. Exegese. Der Befund spricht für sich: In keiner anderen Schrift des NT finden sich ähnlich viele Texte, die entweder den materiellen Reichtum kritisch hinterfragen (Lk 6,24; 8,14; 12,15.21; 16,25) oder die selbstgewählte Armut und die Bereitschaft zum Teilen als grundlegende Nachfolgebedingung hervorheben (Lk 8,3; 12,33; 14,33; 18,22; 19,8). Dabei bleibt die Frage nach dem richtigen Umgang mit Hab und Gut nicht auf die Verkündigung Jesu beschränkt, sondern bestimmt ebenso das Leben der Urgemeinde. Die Apostelgeschichte macht deutlich, dass die Hinwendung zum „Weg" (Apg 9,2) ein verändertes Verhalten des Einzelnen gegenüber seiner Habe bedingt: Eigentum wird als allen gehörig verstanden und zugunsten der Bedürftigen aufgegeben (Apg 2,44–45; 4,32–35; 11,29). Das besondere Interesse an der Thematik zeigt sich im gesamten narrativen Verlauf des Doppelwerks und spiegelt sich sowohl in der profilierten Bearbeitung synoptischen Traditionsguts (Lk 5,11; 18,23; 19,11–27) wie auch in der Aufnahme dezidiert dem Thema zugehörigen Sonderguts (etwa Lk 12,16–20; 16,1–8.19–31; 19,1–10).

So klar dieser Befund auf den ersten Blick erscheint, so unterschiedlich stellen sich doch die Aussagen zur Thematik im Einzelnen dar. Widerspricht nicht das Verhalten der Frauen in Lk 8,3, des Zöllners Zachäus in Lk 19,8 oder des Barnabas in Apg 4,36–37, die allesamt weiterhin über Besitz verfügen und nur einen Teil ihres Vermögens in die Nachfolge investieren, der radikalen Forderung Jesu, dass jeder Jünger auf seinen *gesamten* Besitz verzichten müsse (Lk 14,33)? Wie vertragen sich die Weherufe über die Reichen (Lk 6,24) mit einer sesshaften und keineswegs stets bettelarmen Nachfolgeweise (vgl. etwa Apg 16,14–15)? Lassen sich die unterschiedlichen – einmal radikalen, einmal der Situation des Einzelnen angepassten und überhaupt recht facettenreichen – Formen des Besitzverzichts und die generelle Warnung vor Reichtum widerspruchsfrei zu einer kohärenten Konzeption verbinden?

Die als Diss. an der Univ. of Oxford eingereichte Untersuchung setzt bei dieser „apparent inconsistency in Luke's ethical paradigm" (2) an, die im Rahmen der Forschungsgeschichte unterschiedliche Erklärungen fand. *Literarkritisch* wurden die spannungsreichen Aussagen zu Armut und Reichtum auf die Verwendung verschiedener und von Lk nicht zu einer stimmigen Nachfolgekonzeption zusammengefügter Traditionen zurückgeführt. Eine *zeitgeschichtliche* Interpretation beschränkt die Gültigkeit der Verzichtsforderungen auf die Zeit Jesu oder sieht den radikalen Besitzverzicht historisch von Anfeindungs- oder Verfolgungsumständen veranlasst. *Redaktionskritisch* lassen sich die Aussagen des Evangeliums auf unterschiedliche Adressatenkreise beziehen: Vom engeren Jünger- oder Apostelkreis sind die Christen allgemein zu unterscheiden, die nicht zur Abgabe, sondern zum verantwortlichen sozialen Gebrauch ihres Eigentums

aufgefordert werden. In jedem Fall wird die Kohärenz der lk. Konzeption mit Blick auf die Herkunft und Einprägung der Traditionen oder die jeweils adressatenspezifische Gültigkeit der einzelnen Aussagen hinterfragt. Demgegenüber geht H. von einem stimmigen besitzethischen Entwurf des Doppelwerks aus: „Lukan wealth ethics consist of a *coherent principle*, namely, that disciples renounce all possessions to follow Jesus, with a variety of *contingent manifestations* of that principle, corresponding to a disciple's *wealth and vocation*." (80, ähnlich 24, 140, 185–186)

Die Untersuchung gliedert sich in sechs Kap. Das Einleitungskap. (1–24) unterteilt die Forschungsgeschichte in vier Ansätze, die zwischen Amtsträgern und den Christen generell als Adressaten („bi-vocational solutions") unterscheiden, die Forderungen auf die Zeit Jesu beschränken („interim solutions"), die offensichtlichen Spannungen in den besitzethischen Aussagen quellenkritisch erklären („literary solutions") oder als gleichermaßen legitime Identifikationsangebote in der Nachfolge begreifen („personalist solutions").

Das zweite und das dritte Kap. gehen den mit Reichtum und Besitz verbundenen ethischen Vorstellungen im Judentum (25–49) und in der griechisch-römischen Antike (50–69) nach. Einen wesentlichen Verständnishintergrund von Seiten des Judentums stellt die prophetische Kritik an der sozialen Verantwortungslosigkeit der Reichen dar (31–39). Reziproke – materiell ausgerichtete, die eigene Ehre fördernde (61–63) und darum lukrativ und nützlich erscheinende – Verhaltensweisen, die soziales Tun auf das eigene Volk (39–45), ein Dienstverhältnis (54–57), eine Freundschaft (50–54) oder eine religiöse Gemeinschaft (46–48) einschränken, kontrastieren dagegen den allein von der Not des Anderen bestimmten Begriff des Nächsten im LkEv (vgl. etwa Lk 10,29–37).

Das vierte und das fünfte Kap. widmen sich – nach einem kurzen Blick auf die Einleitungsfragen zum lk. Doppelwerk (70–79) – der Analyse aller Texte, die die Thematik im LkEv (79–188) und der Apg (189–263) berühren. H. begreift Lk 14,33 als das für die lk. Konzeption grundlegende ethische Prinzip: „Christ's followers must renounce πάντα" (140, ähnlich 133). Freilich buchstabiere sich diese Verzichtsbedingung individuell vor dem Hintergrund der persönlichen Situation und Berufung aus. Oder anders: Die auftretenden Personen, die – trotz der Beibehaltung ihres Besitzes – als positive Nachfolgebeispiele fungieren, würden die grundsätzliche Qualität und Bedeutung dieser Maxime nicht verwässern oder missachten. Alle gäben – auf ihre je eigene Art und ihrer persönlichen Berufung und finanziellen Situation entsprechend – „alles". πάντα konkretisiere sich damit im Zurücklassen des Berufes, in der Gastfreundschaft, in der finanziellen Unterstützung der Gemeinde, im Verkauf von Eigentum, im Geben von Almosen oder auch in der selbstständigen Arbeit für den eigenen Lebensunterhalt.

Das sechste Kap. (264–270) benennt als „beating heart in the chest of the present dissertation" (267) abermals die Annahme einer kohärenten besitzethischen Konzeption des Doppelwerks. Auf forschungsgeschichtlichem Hintergrund versteht H. seine Studie als Fortentwicklung der „*personalist* and *bi-vocational* solutions" (265). Die grundsätzliche Regel zum Verzicht werde angesichts verschiedener Verhaltensweisen in der Nachfolge nicht hinfällig: Die persönlichen Verhältnisse und die individuelle Berufung bedingten vielmehr vielfältige Umsetzungen der generell gültigen Verzichtsforderung (267).

Eigens positiv ist an der Untersuchung die versierte, exegetisch reflektierte und dem zeitgeschichtlichen Hintergrund stets verpflichtete Analyse der einzelnen Texte hervorzuheben. In komprimierter und doch auf die wesentlichen Forschungserträge ausgerichteter Weise bietet H. eine überzeugende Exegese jener Texte, die das Thema Armut und Reichtum im lk. Doppelwerk berühren. Besonders gelungen erscheint dabei die Beachtung des narrativen Kontextes, der – etwa im Fall des Reiseberichts oder der Entwicklung der Urgemeinde in Jerusalem – das Verständnis der besitzethischen Aussagen bedingt (vgl. etwa 166–167, 233). Die Freiheit vom Eigentum gewinnt vor dem Hintergrund einer wandernden Jüngerschaft oder im Fall einer sesshaft werdenden Gemeinde einen je eigenen Bezugs- und Herausforderungsrahmen. H. trägt dem Charakter des Doppelwerks Rechnung und stellt zahlreiche Bezüge zwischen dem Evangelium und der Apg her: So lässt sich etwa Barnabas in Apg 4,36–37 als positives Gegenbeispiel zum Reichen in Lk 18,23 verstehen (212). Zugleich macht H. die theologischen und ekklesiologischen Implikationen des Besitzverzichts deutlich. Die Aussagen zu Armut und Reichtum sind Teil einer umfassenden Nachfolgekonzeption: Sowohl die Gütergemeinschaft in Jerusalem wie auch die Kollekte der Gemeinde von Antiochia dienen der Einheit der Christen und sind nicht Selbstzweck, sondern funktionaler Ausdruck einer christlichen Lebensführung und Gemeinschaft (239–240). Durch umfangreiche Hinweise auf jüdische und griechisch-römische Vorstellungen zum Besitzverzicht lässt H. das eigene Profil und die besondere Pragmatik der lk. Konzeption deutlich werden (bes. 112–115, 160–162). Wiedererstattung oder Anerkennung der geleisteten Hilfe werden nicht reziprok im Kontext einer Freundschaft oder des eigenen Volksverbands erwartet. Der Verzicht auf das Eigentum ist eschatologisch motiviert, transzendiert eine innerweltliche Vergeltung und konkretisiert die neue Werte- und Verhaltenslogik der βασιλεῖα.

Kaum hilfreich erscheint dagegen die Behandlung der einschlägigen Einleitungsfragen zum lk. Doppelwerk. H. betont zwar die grundsätzliche Eigenständigkeit des LkEv und der Apg (72–73), befragt aber doch beide Teile des Werks auf eine kohärente Konzeption hin. Hinsichtlich der synoptischen Beziehungen schließt sich H. der von Farrer, Goulder und Goodacre vorgeschlagenen Hypothese an und setzt als Quellen des LkEv sowohl das Mk- wie auch das MtEv voraus (70–72). Diese These ist bereits an und für sich äußerst umstritten und spielt zudem für den weiteren Verlauf der Analyse keinerlei Rolle mehr. So stellt sich der Einleitungsteil als ein für die Untersuchung selbst wenig fruchtbares, etwas gewollt wirkendes und ihr teils direkt widersprechendes Anhängsel dar. In ihrer betonten Schärfe erscheint schließlich die Synthese der Studie – trotz der intensiven Wahrnehmung und gelungenen Exegese der Einzeltexte – als zu einseitig und kaum überzeugend. H. geht es um den Nachweis, dass die verschiedenen Umgangsweisen mit Besitz dem generellen Aufruf zum Besitzverzicht in Lk 14,33 nicht widersprechen. Damit manövriert er sich in das Dilemma, jede einzelne Erscheinungsform der Nachfolge mit πάντα in Übereinstimmung bringen zu müssen, auch wenn es offensichtlich nicht um den gesamten Besitz geht. H. erkennt zwar den hyperbolischen und auffordernd radikalen Gehalt der Wendung (185), stößt aber nicht zu den textpragmatischen Konsequenzen dieser Erkenntnis durch. In ihrer Stimmigkeit unterscheidet sich die vorgestellte These kaum von den „personalist solutions", die keineswegs zwangsläufig die Kohärenz der lk. Konzeption bestreiten (vgl. 264). Lk 14,33 ist eben nicht nur ein *Verzichtsaufruf*, sondern eine die Einzelperson in die Pflicht nehmende, in Gang setzende und herausfordernde *Investitionsaufforderung*. Ihren Anker und ihre innere Kohärenz findet die lk. Konzeption nicht in erster Linie im Verzicht, sondern in der persönlichen Bindung des Einzelnen an den Herrn der Nachfolge, die sich – eigenverantwortlich und den je eigenen Lebensumständen entsprechend – ausdeutet und manifestiert. Die Studie überzeugt gerade dort (und nur dort), wo die Wechselwirkung zwischen dem Ruf in die Nachfolge und der persönlichen Ausgestaltung des Nachfolgeweges erhellt wird – ohne die Stimmigkeit der vielfältigen Formen ausschließlich anhand von Lk 14,33 und damit letztlich unter rein materiellen Gesichtspunkten beurteilen zu wollen.

Trier Hans-Georg Gradl

Petersen, Silke: **Maria aus Magdala**. Die Jüngerin, die Jesus liebte. – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2011. 296 S. m. Abb. (s/w) (Biblische Gestalten, 23), kt € 18,80 ISBN: 978–3–374–02840–5

Maria aus Magdala fasziniert seit Jahrhunderten, und sie tut dies aktuell gerade auch außerhalb der christlichen Kirchen und Traditionen, wie die Rezeptionen ihrer Gestalt in Literatur und Film vor Augen führen. Diese aktuelle Rezeptionsgeschichte, insbes. den Thriller „The Da Vinci Code" („Sakrileg") nimmt die evangelische Neutestamentlerin Silke Petersen, ausgewiesene Expertin für christlich-gnostisches Schrifttum, zum Ausgangspunkt ihrer Monographie, die (wie die Reihe „Biblische Gestalten" insgesamt) einen wichtigen Spagat wagt und als Sachbuch exegetische Forschungsergebnisse allgemein verständlich einer breiteren Öffentlichkeit nahebringt. Von seinen Leser/inne/n erwartet das Buch die Bereitschaft zu differenziertem Mitdenken, denn es diskutiert das Für und Wider bestimmter Positionen, Schlussfolgerungen und Auslegungen, doch setzt es kein exegetisches Fachwissen oder griechische Sprachkenntnisse voraus, sondern erläutert die notwendigen Hintergründe wenn nicht im Fließtext, so in Fußnoten. Damit ist das Buch sowohl für interessierte Lai/inn/en und für Multiplikator/inn/en in der Erwachsenenbildung tauglich als auch als (durch eigene Textarbeit zu ergänzende) Prüfungsliteratur für Studierende geeignet. Zugleich bietet es einen fundierten Überblick über die exegetisch relevante ntl. und apokryphe Literatur über Maria aus Magdala. Insbes. die Apokryphen erschließt P. einem breiten Publikum. Die Fülle des vorgestellten Materials an apokryph gewordenen Texten (B.2.) ebenso wie an wirkungsgeschichtlich interessanten Texten und wissenswerten Details (C) erschwert allerdings in den entsprechenden Kap.n den Überblick.

Das Buch gliedert sich in vier Teile: einer kurzen Einführung A (9–27) folgen der detail- und umfangreiche exegetische Hauptteil B (28–196) und der ebenfalls ausführliche wirkungsgeschichtliche Teil C (197–277), dem als Kap. D eine gegliederte Übersicht über Quellentexte, wissenschaftliche Sekundärliteratur sowie „Romane, Gedichte, Filme, Populäres" folgen. Indem das Abbildungsverzeichnis auch deren Internetquellen angibt, erleichtert es die Vorbereitung von Bildungsveranstaltungen, Vorträgen oder Referaten.

Das umfangreiche exegetische Hauptkap. B geht ins Detail. Auf exegetisch hohem Niveau unter Integration der Ergebnisse feministischer Forschung der vergangenen 40 Jahre diskutiert P. zunächst alle relevanten ntl. Bezugsstellen (28–89). Sie arbeitet an Lk 14,26f/Mt 10,37f sowie Mk 10,29f parr. und 3,31–35 parr. heraus, dass die „aktive Teilhabe von Frauen in der Jesusbewegung" (33) von unterschiedlichen Texten unterschiedlicher Quellen bezeugt wird, um vor diesem Hintergrund die Darstellung von Lk 8,1–3 kritisch zu beleuchten (B.1.1). Die Darstellung der Maria als „Zeugin der Kreuzigung Jesu" in Mk 15,40f, Mt 27,55f, Lk 23,49 und Joh 19,25f wird synoptisch vergleichend mit kritischem Blick auf die unterschiedlichen Erzählinteressen der Evangelien sowie auf einen möglichen historischen Informationsgehalt besprochen (B.1.2). Die synoptischen Darstellungen des Grabgangs der Frauen (Mk 15,47 parr.; 16,1–8 parr.; B.1.3) sowie die umfangreiche johanneische Darstellung der Begegnung am Grab (B.1.4) werden detailliert besprochen, bevor P. in eine kritische Diskussion mit der divergierenden Überlieferung 1Kor 15,3–9 geht (B.1.5). Über das weitere Schicksal der Maria aus Magdala nach Ostern, über das die Wirkungsgeschichte vielfältig spekuliert, schweigt das NT, dessen letzte (nicht namentliche, sondern implizite) Erwähnung der Jüngerinnen Apg 1,12–14 darstellt (1.6). An die Vorstellung der Anwesenheit der Magdalenerin in der betenden Gemeinde zwischen Auferstehung, Himmelfahrt und Pfingsten knüpfen verschiedene apokryph gewordene Schriften an.

Gut 90 Seiten widmet P. den „apokryph gewordenen Texten des frühen Christentums" zu Maria aus Magdala. Nach einer leicht lesbaren Einleitung zu den Funden von Nag Hamadi sowie zu den Bezeichnungen „gnostisch" und „apokryph" (B.2.1) stellt P. „Marias apokryphes Profil" vor (B.2.2): Während ein Teil der Traditionen – vorgestellt werden das Evangelium des Petrus, die Epistula Apostolorum und die Schrift „Gegen Kelsos" von Origines – an die Grabgang-Traditionen anknüpft und die Bedeutung der Maria gegenüber den kanonisch gewordenen Schriften mindert, knüpfen gnostische Schriften an die Zeit zwischen Auferstehung und Himmelfahrt Jesu an und erzählen lange Dialoge des Erlösers mit seinen Jünger/inne/n, zu denen auch Maria gehört (z. B. die Sophia Jesu Christi, der Dialog des Erlösers, das Evangelium der Maria). Zentrale Aspekte dieser und weiterer gnostischer Schriften, nämlich der der „Jüngerin, die Jesus liebte" (B.2.3), Marias Konflikt mit Petrus (B.2.4) sowie die Bedeutung der Weiblichkeit Marias (B.2.5) werden jeweils separat besprochen. Diese thematisch schlüssige Darstellungsweise erschwert allerdings (ebenso wie das Fehlen einer weiteren Ebene von Zwischenüberschriften) den Gesamtüberblick über die besprochenen Schriften – EvMar, Sophia Jesu Christi, Dialoge des Erlösers, Pistis Sophia, Evangelium nach Thomas, Evangelium nach Philippus, erste Apokalypse des Jakobus – sowie ein gezieltes Wiederfinden der Erläuterungen zu einzelnen Texten. Besondere Aufmerksamkeit erhält unter B.2.3 das Evangelium des Philippus, dessen Logion 55 zum Ausgangspunkt für Spekulationen über eine Liebesbeziehung zwischen Jesus und Maria geworden ist. Erhellend hierzu ist der Exkurs über „Küsse im frühen Christentum" (128–144). Das abschließende Kap. B.3. „Mutmaßungen über die historische Maria aus Magdala" stellt sich nicht allein einer historischen Rückfrage, sondern erläutert auch, wie wenig die apokryph gewordenen Schriften zu einer solchen Rückfrage beisteuern können und warum. Ebenfalls werden diverse archäologische Funde besprochen, die in den vergangenen Jahren v. a. in der außerexegetischen Presse zu Spekulationen führten, um auch an diesen Beispielen die Grenzen archäologisch fundierter Erkenntnis allgemein verständlich zu machen.

Im wirkungsgeschichtlichen Teil C spannt P. einen sehr weiten Bogen von frühesten antiken Traditionen bis in die vielfältigen Rezeptionen der Gegenwart. Etwas unscharf bleibt ihre Unterscheidung zwischen antiken apokryph gewordenen „Quellen" und frühen antiken Rezeptionen. Die frühesten Rezeptionen, so P., knüpfen an die ntl. Traditionen an und deuten sie aus, mit der Tendenz, die Bedeutung Marias zu verringern (C.1.). Von der Antike bis ins hohe Mittelalter bleibt die Magdalenerin im Ansehen der Kirche „Apostelin der Apostel". Einige Traditionen, die später auf die Mutter Jesu übergingen, so Eva-Maria-Typologien und die Identifizierung der Maria mit der Braut des Hohen Liedes, prägten ursprünglich die Magdalenenfrömmigkeit (C.2.). Die Entstehung des westkirchlichen Magdalenenbildes, das durch die *Legenda aurea* des Jakobus de Voragine Kulturgeschichte schrieb, sowie verschiedene mittelalterliche Frömmigkeitspraxen stellt C.3. vor, bevor C.4. (Dan-Brown-Leser/innen werden sagen: endlich!) noch einmal auf das moderne Bild Marias als Geliebte Jesu eingeht.

Letztlich versteht P. die drei Bilder Marias als bevorzugte Jüngerin des gnostischen Schrifttums, als Sünderin und Büßerin und als Geliebte und Ehefrau jeweils als „Zeitdiagnosen", die mehr über ihre Entstehungszeit denn über die historische Maria verraten.

Wuppertal Sonja Strube

Puig i Tàrrech, Armand: **Jesus: An Uncommon Journey**. Studies on the Historical Jesus. – Tübingen: Mohr Siebeck 2010. (XII) 310 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 2. Reihe, 288), geh. € 74,00 ISBN: 978–3–16–150504–1

Armand Puig i Tàrrech is ordinary prof. of New Testament in the Fac. of Theology of the Univ. of Barcelona and currently President of the SNTS. He has published a monograph (orig. in Catalan in 2004; translated in several languages) and numerous essays on issues related to the study of the historical Jesus. In the volume under review, dedicated to the memory of his *Doktorvater* Jacques Dupont, P. has brought together eight essays on this same topic that were published in the past decade. Two of these were originally written in French. They appeared in *Biblica* (2000) and *NTS* (2008) and are well known to the specialists. The other essays were originally written in Catalan, and hence are probably less widely spread. All essays have now been translated into English. They are introduced by a forty-page essay on oral tradition that appears here for the first time.

P. strongly believes that we can still reach back from the gospels to the historical Jesus with confidence and with good results. He also firmly believes that a good case can still be made for the view that oral tradition played a major role in transmitting the original message of and about Jesus and that it can safely be trusted and should (again) be given a more important role in assessing the earliest development and transmission history of the Christian message. While the first part of this observation hardly needs to be argued, the second half opens up a more debated issue.

In the introductory essay, P. lists five elements that play a role in shaping and passing on oral tradition and would guarantee its trustworthiness with "a high degree of certainty", and five other such elements that would offer "a fair degree of certainty". Not all of these elements are of equal value and in a number of cases the author does not sufficiently distinguish between tradition that "really" goes back to Jesus and such material that would reflect a loyal transmission of material that was thoroughly shaped and maybe even "created" by the earliest community after the model of Jesus. The Author shows to be aware of the fact that there is a difference between "memorization" and "simple reminiscence" and he allows for the transmitters of Jesus tradition to be "active" and even to modify it, but his main point always is and remains that no serious damage was done by such operations. The textual evidence that is cited for this conclusion is rather limited and, I am afraid, open to some discussion.

To take the very first point P. puts on the table: It might well be that disciples are most typically characterized by their effort to remember and repeat the teaching of their master, but no evidence for this is cited from the gospels (or Acts) that would reflect (on) this attitude, and quite some evidence can be cited from other sources that this was a most complex issue and that many "good disciples" of ancient teachers did not shy away from creating an image of the teacher that contained pretty much "new" material. How much of Socrates is there in Plato's Socrates, and how much of Plato? The overall picture may perhaps not have been essentially blurred, but when it comes to the details one can rightly ask what can still be recovered from Socrates when reading Plato, and with what means this should be done. The situation is still more complicated for Jesus. As the gospels themselves indicate, the material about Jesus that has come down to us has been filtered (and thoroughly re-shaped, one might add) by the fact that the transmission started in a most dramatic way. The disciples were at a loss after the death of the master and apparently were not really prepared for the task and certainly did not give the impression to be able to make sense of what had happened to Jesus when he was brought to trial (they fled!). It casts an uncomfortable shadow on the whole exercise of getting back to Jesus and to what he said and did. The Author is of course well aware of such difficulties, but it does not seem to have shaken his confidence in tracing oral tradition when discussing specific passages. When it comes to deciding between oral tradition and redaction, it seems that the former more than often proves to be the right track, even in cases of doublets that cannot be traced back to either Mark or Q, as with Matt 12,33 which is said to be "another version of the saying preserved by Q" of which "the variations look like the result of varied and persistent oral transmission of the Jesus tradition" (24). Focusing on oral tradition as "the explanation" for all sorts of variations might lead to seriously underestimating the impact of the evangelists on the final product. In the end it offers only a partial or quasi-explanation. One example: Matt and Luke offer quite different versions of the Parable of the Marriage Feast (Matt 22,1–14 // Luke 14,16–24). Not all of these differences are equally significant, but it hardly helps explaining them if one merely assigns them to such a vague and anonymous entity as "oral tradition". Readers of Matt are interested in trying to explain why Matthew added the explanation in vv. 11–14 and what it means to insert v. 7 in a parable. These are the kind of differences that alter the parable in a most significant way; this is about more than a mere variation on the same.

The eight essays that together constitute the bulk of this book deal with various aspects of Jesus research and of his message, including issues of methodology (1), the birth of Jesus (2), his family (3), his baptism (4), his preaching against stealing (5) and violence (6), and the characterization of his message and person as prophecy/prophet or wisdom/sage (7) and even as a mystic (8). I cannot possibly comment on all of the essays and will limit myself to the last

one, which was first published in Catalan in 2010. "Was Jesus a mystic?" P. thinks one can make a case for this, but the essay is not without its difficulties. First, it lacks a clear and unequivocal definition of what is a mystic (if such a definition can be given at all). Second, it turns out that Jesus is an unusual kind of mystic. The accounts about him do not give us any information on what are often said to be primary characteristics of a mystic (in Western and in Eastern tradition). Jesus does not seem to have struggled with his call; he does not seem to have struggled with hopes or fears because of an experience of sinfulness – as a matter of fact he was without sin, as P. emphasizes at great length. It all makes for a very specific kind of "mystic"; hence one might ask whether "mystic" is a useful category for describing Jesus. It does not help that the Author is at times rather selective in listing the evidence and elsewhere quite flexible in interpreting it. Jesus is said to have experienced "only" three visions (at baptism, in Luke 10,18, and at the Transfiguration), but is there somehow a limit to the number of visions one needs to have seen in order (not) to be called a mystic? Jesus is also said to have refrained from staunch asceticism, though the latter is often considered to be a prime characteristic of mystics. This is illustrated by the criticism some addressed to him when comparing him to John the Baptist. But apart from the fact that this is a highly polemical text, hence hardly a good basis to make a decision, P. seems to have forgotten that Jesus is presented in the gospels as living the life of a wandering preacher and as calling upon his disciples with such impressively "ascetic" sayings as those that can be found in Luke 9,57–62.

The essays are written in an accessible style (though I noted not a few "strange" and twisted formulations), limiting the use of Greek and of technical vocabulary to a minimum; some readers might find this appealing, others might have wished to see some more detailed discussions of selective passages. The volume is held together by the choice of topics and, above all, by the consistent position of the Author, even if he did not succeed in generally convincing this reviewer.

Leuven Joseph Verheyden

Kirchengeschichte

Hahn, Ferdinand / **Klein**, Hans: **Die frühchristliche Prophetie**. Ihre Voraussetzungen, ihre Anfänge und ihre Entwicklung bis zum Montanismus. Eine Einführung. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlagsanstalt 2011. (VII) 221 S. (Biblisch-theologische Studien, 116), kt € 29,90 ISBN 978–3–7887–2484–9

Nach der *Einführung in die frühjüdische und urchristliche Apokalyptik* (1998) gibt Ferdinand Hahn eine Einführung in das komplexe Thema der frühchristlichen Prophetie. Ein Büchlein, das als Lehrveranstaltung begann, aber seit 1994 liegen blieb, bevor Hans Klein es überarbeitete.

In den *Vorüberlegungen* (I., 3–16) erläutert H. zunächst die deutschen, griechischen und hebräischen Wörter für „Propheten". Religionswissenschaftlich ist der Rückgriff auf die psychologisierende Religionsphänomenologie (8, Anm. 3 zu van der Leeuw 1933) nicht mehr vertretbar. Für die moderne Methodik wäre Jan Bremmers Antrittsvorlesung (englische Fassung in *Numen* 40, 1993, 150–183) heranzuziehen. Und wer die Einzigartigkeit der Prophetie im Alten Israel und im frühen Christentum behauptet, wer zwischen „heidnischer und biblischer Prophetie" unterscheidet, muss mehr von anderen Kulturen wissen (für die Griechen zeitgenössisch zur frühchristlichen Zeit etwa Christian Oesterheld, *Göttliche Botschaften für zweifelnde Menschen*, 2008). Was Marco Frenschkowski an Gemeinsamkeiten über die gefühlte Krise der Prophetie in der frühen Kaiserzeit herausgearbeitet hatte (*Offenbarung und Epiphanie* 1995/97), ist hier wieder aufgespalten in christlich – jüdisch – heidnisch.

Unter II. *Voraussetzungen* (17–48) gibt H. einen knappen Überblick über die „alttestamentliche" und „frühjüdische" Prophetie. Wichtige Fragen werden nicht behandelt, wie die Frage der Ausbildung/Schülerschaft oder Berufung, die Nähe oder Ferne zu Kult und Tempel oder die Konkurrenz der Propheten (nur die Polemik gegen Pseudopropheten ist mit Stellen aus den Evangelien belegt, nicht erklärt). Er konstatiert das „Nachlassen der Prophetie" (24), ohne die Prophetenanschlusstheorie zu erwähnen und zu erklären. In welchem Verhältnis apokalyptische Bewegung und Prophetie stehen, ist durch die Intertextualität belegt, die Unterschiede sind angedeutet. Die kleinteilige Sammlung von Quellen zu frühjüdischen Propheten ist nützlich, das Prophetische am Lehrer der Gerechtigkeit der Essener wird gut erläutert.

Die Beschreibung von III. *Prophetie im Neuen Testament* (49–132) beginnt mit Johannes dem Täufer und widmet sich dann Jesus als Propheten. Die Wiederkehr des Elija, ein wichtiges Motiv in den Evangelien, wird hier (52f) gerade nur angedeutet. Das „Siegel der Propheten" (und Colpes Buch darüber) fehlt. Wieweit entspricht der Prophet Jesus mit seinen Jüngern dem Modell der Prophetenschule des Elija/Elischa und wo unterscheiden sich beide? Sind prophetische Zeichenhandlungen das gleiche wie die Wundertaten des *theîos anèr*? Aber zweifellos sind die Passagen zu den Büchern des NT die besten des Buches, zumal die Prophetie bei Paulus ist ein großer Wurf.

Weitgehend neu ist die Ausweitung über den ntl. Kanon hinaus in IV. *Prophetie bei den Apostolischen Vätern und bei Justin* (133–160). Neben Gliederungen und Datierungen gibt H. einige Beobachtungen am Text etwa der Didache oder des Hirten des Hermas. Unter V. *Apokryphe Schriften prophetischen Charakters* (161–180) werden die Esra/Henoch-Tradition und die Sibyllen behandelt. Wichtig ist die Konstruktion einer Art *prophetia perennis* von Mose bis Petrus, in der Gott fortlaufend, aber immer nur einen Propheten berufe (Pseudo-Clementinen, *hom.* 2,18f, hier 179).

VI. *Der Montanismus* (181–198) ist besonders spannend. Dieser Teil beruht weitgehend auf der Monographie von Strobel 1980, kennt also nicht die umfassende Testimoniensammlung von Tabbernee 1997 und die Religionsgeschichte Anatoliens von Stephen Mitchell (1995) oder Mitchells und Peter Lampes Ausgrabung von Pepuza. Auch die Ergänzungen von H. und K. nehmen das nicht wahr, der rote Faden verschwindet weitgehend.

Das Buch ist übersichtlich gedruckt und sorgfältig redigiert. Nur die Verschreibung des Namens S. 9, Anm. 3 sei korrigiert: Beinhauer-Köhler.

So willkommen eine Zusammenfassung zu diesem Thema erscheint, so bleibt das Büchlein doch weitgehend bei Einleitungsfragen stehen. Eine Vorlesung in der Zeit des Internets braucht weniger die Sachinformation der ‚Einleitung' als vielmehr die großen Linien. Die entscheidende Frage, wie es dazu kommt, dass die Prophetie (und die Gnosis) verdrängt, durch welche anderen Formen religiöser Vergewisserung sie ersetzt wird (immerhin S. 197) und was das für die Alte Kirche bedeutet, findet sich in diesem Buch nur ansatzweise beantwortet.

Bremen Christoph Auffarth

Goetz, Hans-Werner: **Gott und die Welt**. Religiöse Vorstellungen des frühen und hohen Mittelalters. I/1: Das Gottesbild. – Berlin: Akademie Verlag 2011. 338 S. (Orbis mediaevalis. Vorstellungswelten des Mittelalters, 13.1), geb. € 99,80 ISBN: 978–3–05–005133–8

Der Hamburger Mediävist hat den ersten Teilband eines auf drei Bände angelegten Gesamtprojekts vorgelegt, das die „religiösen Vorstellungswelten" des Früh- und Hochmittelalters analysieren und beschreiben will. Er grenzt dieses Ziel sowohl (a) von einer Mentalitätsgeschichte im Gefolge der *Annales* wie (b) von theologisch-dogmengeschichtlichen Fragestellungen ab, sodass „geschichtswissenschaftlich" Neuland betreten werde (52). Es geht ihm nicht um religiöse Praxis, sondern um die kognitiven Gehalte der Religion. (a) Anders als die Mentalitätsgeschichte fragt er nicht nach unbewussten kollektiven Einstellungen, die nicht nur die Kognition, sondern auch Emotion und Praxis prägen, sondern nach konkreten, individuellen und bewussten Vorstellungen. (b) Anders als die Theologie ist seine Methode gegen den Wahrheitsgehalt solcher Vorstellungen indifferent. Mit einer gewissen Berechtigung kritisiert G. einige gängige dogmatische Kompendien, die mitunter wenig am Mittelalter interessiert sind und oft historisch unzureichend kurz lediglich auf Thomas von Aquin eingehen. Allerdings wird er hier der reichen Tradition der theologischen Mediävistik und Dogmengeschichtsschreibung doch nicht ganz gerecht; auf die Faszikel des „Handbuchs der Dogmengeschichte" könnte man hier verweisen, aber auch auf die bedeutende mittelalterliche Dogmengeschichte Joseph Bachs aus dem 19. Jh. G. möchte sich aber zur Rekonstruktion der Vorstellungswelten bewusst nicht nur auf theologische Werke beschränken. Andererseits ist es ein schwieriges, ja spekulatives und gewagtes Unterfangen, die Vorstellungswelten der illiteraten Bevölkerung darstellen zu wollen. Mit einem gewissen Recht wendet der Vf. sich aber gegen die These, nach der diese völlig anders strukturiert gewesen seien als diejenigen der Schriftkundigen (46). So bleibt ihm faktisch neben den theologischen Werken v. a. die Geschichtsschreibung und deren Vorstellung von der Welt und der Geschichte sowie deren Beziehung zu Gott. Für diese Quellengattungen ist der Vf. als ausgesprochener Spezialist ausgewiesen. Zwei methodische Einwände drängen sich hier auf, die G. in seiner Einleitung zum Gesamtunternehmen auch selbst diskutiert (15–30). Die eine Frage ist, inwieweit man von konkreten Vorstellungen berechtigterweise auf ein zusammenhängendes Weltbild des Individuums und dann auch ganzer Gesellschaften schließen darf (Generalisierung des Konkreten), die andere, inwieweit die Darstellung durch *topoi* und Formgesetze so vorgeprägt ist, dass weniger die Sichtweise des Vf.s als das Erfordernis der Gattung zum Ausdruck kommt. Sorgfältige Quellenkritik und Quelleninterpretation können jedenfalls mithelfen, diese Gefahren einer vorschnellen Fehlinterpretation ein Stück weit zurückzudrängen.

Das Gottesbild der frühmittelalterlichen Quellen beruht dabei selbstverständlich auf biblischen und patristischen Grundlagen; Quellen der Gotteserkenntnis sind die Schöpfung und besonders die Hl. Schrift. Weit verbreitet war die Vorstellung, dass sich Gott auch in nachbiblischer Zeit in Visionen offenbart. Eine wichtige Quelle für die Vorstellung vom Wirken Gottes in der Welt sind für G. die *Gesta Karoli* Notkers des Stammlers: Gott straft und belohnt in

der Geschichte, je nach der Sünde oder dem Verdienst des Menschen. So ist Gott nicht nur Schöpfer von allem – eine Vorstellung, die es v. a. bei der Mission einzuprägen galt; Gott wirkte und wirkt auch in der Geschichte, die somit Heilsgeschichte ist – eine Vorstellung, die ebenfalls durchgehend die mittelalterliche Geschichtsschreibung prägt. Die göttliche Vorsehung lenkt also den Geschichtslauf, sie hat in diesem Sinne durchaus eine politische Dimension. Wenn die mittelalterliche Geschichtsschreibung daher vom Wirken Gottes in Schutz und Beistand, Strafe und Gericht oder Wundern, Prophetien und Vorzeichen spricht, so sind das keine sinnleeren *topoi*, sondern Ausdruck einer als wahr angenommenen Geschichtstheologie (107). Dies wird an zahlreichen Fallbeispielen gezeigt. Die Vorstellung von Gott als Richter auch schon im Diesseits spiegelt sich auch in den spontan geschehenden oder institutionalisierten Gottesurteilen, etwa bei Gregor von Tours. Die Vorstellungen vom göttlichen Wesen reflektieren weitestgehend die philosophische Durchdringung des christlichen Gottesglaubens in der Patristik. G. analysiert hier Hrabanus Maurus, *De rerum naturis I*, aber auch Scotus Eriugena näher, dann auch spätere theologische Quellen bis ins 12. Jh.

Es folgen die Vorstellungen, die man sich bis zum 12. Jh. von der göttlichen Dreifaltigkeit machte. Etwas vereinfachend wird zunächst die antike Entwicklung hin zur Trinitätslehre rekonstruiert (176); diese wurde im Frühmittelalter nicht in Frage gestellt. Für das 8. und 9. Jh. wird auf den Adoptianismusstreit und die Diskussion über das *filioque* eingegangen. Interessant sind in dieser weitgehend dogmengeschichtlichen Entwicklung v. a. die Metaphern und Vergleiche, mit denen die Vorstellung einfacher verständlich gemacht werden sollte, auch etwa die Bilder der Hildegard von Bingen. Gegen eine zu starke Betonung einer Scheidung von rationaler und monastischer Theologie für das 12. Jh. erhebt G. – was die Ebene der kognitiven Gehalte angeht – zu Recht Einwände. Auch die Vorwürfe, die gegen Petrus Abaelard erhoben wurden, wurden diesem und seinem Bemühen, die Trinitätslehre zu verteidigen, nicht gerecht. Bei den Versuchen, Gott zu beweisen, möchte der Vf. das „zeitspezifische Denken" dahinter (213) herausarbeiten. Ob die Voraussetzung des Anselm von Canterbury, alle Menschen verstünden unter Gott ein *summum bonum*, wirklich nur so kulturbedingt ist, wie G. annimmt, sei dahingestellt. Auch im Trinitätsbeweis des Richard von St. Viktor sieht er stark zeitbedingte Vorstellungen von der Liebe als Hintergrund. Schließlich werden noch die christologischen Vorstellungen abgehandelt, die sich v. a. mit dem Verhältnis der beiden Naturen in Christus beschäftigen (die freilich nach kirchlicher Vorstellung nicht „verschmelzen", wie 226 etwas ungenau formuliert). Auch das Gottesbild in den Eucharistiestreitigkeiten wird untersucht. Die viel zu vereinfachenden plakativen Thesen Jacques Le Goffs, dass Christus vor dem 12. Jh. im Mittelalter nicht als Erlöser betrachtet worden sei und eine Verehrung des Heiligen Geistes erst im Spätmittelalter begonnen habe, kann G. destruieren. Der Heilige Geist war nicht nur innerhalb der Trinitätslehre Thema, das Mittelalter hatte auch Vorstellungen von dessen Wirkweise und Wirkungsbereichen. Ein letztes Kap. befasst sich mit den bildlichen Darstellungen Gottes, die im behandelten Zeitraum beinahe ausnahmslos Christusdarstellungen waren, während Gott Vater und der Heilige Geist eher symbolisch dargestellt wurden (es folgen 31 farbige Abbildungen).

G. ist eine ebenso kenntnisreiche wie klare Überblicksdarstellung gelungen. Vier entwicklungsgeschichtliche Thesen, die alle von einem Umbruch im 12. Jh. ausgehen und diesem das Frühmittelalter als dunkle Folie entgegenhalten, weist er als Resultat seiner Darstellung zurück. Weder habe sich das Gottesbild von einem strafenden hin zu einem liebenden Gott gewandelt, noch von einem Kriegsgott zu einem Friedensfürsten, noch von einem distanzierten Gott hin zu einem innig geliebten. Auch Christus sei nicht einfach vom Weltherrscher zum leidenden Christus geworden. Bei all diesen Thesen werden richtige Beobachtungen pauschalisiert und vereinseitigt; dem Frühmittelalter wird man so nicht gerecht. Auch der Rearchaisierungsthese Arnold Angenendts, dessen Arbeiten er sich sonst durchaus verbunden weiß, steht G. in Bezug auf das Frühmittelalter eher reserviert gegenüber. Gegen Thesen Le Goffs, das Gottesbild der breiten Massen sei kaum orthodox, eher sinnlich-körperlich und noch heidnisch gewesen, wendet G. methodisch ein, dass kaum von einer derartigen Kluft zwischen Leben und Theorie bzw. zwischen Illiteraten und Gebildeten ausgegangen werden darf. Die Frage bleibt bestehen, ob die gesamte theologische Mediävistik derart Verschiedenes von dem Resultat dieser Studie hervorgebracht hat, dass man hier wirklich von einem Neuland sprechen kann, auch wenn man Bereicherungen wie etwa die Analyse der Geschichtsschreiber auf theologische Vorstellungsgehalte sicher dankbar zur Kenntnis nimmt.

Münster Klaus Unterburger

Riehm, Heidrun: **Sternbilder des Glaubens oder Abgötter?** Martin Luthers Stellung zur Verehrung der Heiligen. – Marburg: Tectum 2010. 318 S., geb. € 34,90 ISBN: 978–3–8288–2457–7

Bei der hier zu besprechenden Monographie handelt es sich um eine kirchengeschichtliche Diss., die unter Betreuung von Jörg Haustein begonnen, nach seinem Tod von Karl-Heinz zur Mühlen übernommen und im Jahr 2009 abgeschlossen worden ist. Vom Titel des Werkes her erwartet sich der Leser die Behandlung einer frömmigkeitsgeschichtlichen Fragestellung. In Wirklichkeit jedoch gliedert sich diese Arbeit in zwei Teile: Auf den ersten gut 200 Seiten werden in chronologischer Folge die Aussagen Martin Luthers zur Heiligenverehrung vorgestellt, anschließend folgt auf ca. 70 Seiten ein „Ökumenischer Ausblick", welcher verschiedene Ansätze evangelisch-katholischer Verständigung in dieser Materie anhand des bis dahin erarbeiteten Befundes kritisch in Augenschein nimmt. Beide Teile müssen im Rahmen der Rezension voneinander unterschieden, aber doch im Zusammenhang gelesen werden, um dem Anliegen dieser Arbeit gerecht zu werden.

Betrachtet man den Hauptteil unter rein kirchengeschichtlichem Blickwinkel, so hat die Arbeit den Vorzug, aufgrund des chronologischen Aufbaus die schrittweise Ausformung der spezifischen Heiligkeits-Konzeption Martin Luthers herauszuarbeiten.

Hinsichtlich der Eigenaussagen der Tischreden zu seiner ursprünglich konventionellen Heiligenverehrung sei die überzeugende Verteidigung der biographischen Verwendbarkeit von L.s Zeugnis über die Anrufung der hl. Anna im Gewitter bei Stotternheim (1505) hervorgehoben. Die Vf.in macht innerhalb des Textes eine Zweistufigkeit aus, die es erlaubt, zwischen der Erinnerung und ihrer nachträglichen Interpretation zu unterscheiden (51). Ferner zeigt sie, dass L.s Verständnis von Heiligkeit – ebenso wie sein Gerechtigkeitsbegriff – bereits in der Römerbrief-Vorlesung angelegt ist, in der die Heiligen als exemplarische Büßer gezeichnet werden (59). L.s Kritik richtet sich noch 1516 primär gegen die Zuweisung spezieller Zuständigkeiten an einzelne Heilige (von der Vf.in durchgehend als „Patronatswesen" bezeichnet), nicht aber gegen den Gedanken der Interzession als solchen. Im Zuge des Ablassstreits jedoch wendet er sich in zunehmender Schärfe nicht nur gegen den Gedanken des *thesaurus ecclesiae*, sondern auch gegen Akte kultischer Verehrung der Heiligen, die als Verletzung des ersten Gebotes gedeutet werden können. In diesem Sinne tritt seit 1519 besonders die vom Papst ausgesprochene Kanonisation in den Blickwinkel seiner Kritik. Bemerkenswert ist ein Selbstzeugnis L.s vom Mai 1522 (ein Brief an Johann Lang), in dem L. den „Schwachen" den Heiligendienst mit der Maßgabe zubilligt, dass er nicht in Konkurrenz, sondern in Funktion der Anrufung Christi geschehe, und zudem erklärt, dass eine in diesem Sinne ausgeführte Heiligenverehrung rasch von selbst auslaufen werde, wie er es selbst erfahren habe, „so daß ich nicht weiß, wie und wann ich aufgehört habe, die Heiligen im Gebet anzurufen" (100f). In der Folgezeit allerdings steht der Heiligendienst dann regelmäßig unter dem Verdikt der Abgötterei.

All dies ist sicher interessant und lesenswert. Vom methodologischen Standpunkt her wird der strikt chronologische und auf L.s Schriften begrenzte Ansatz allerdings erst verständlich, wenn die Ergebnisse des ersten Teils im zweiten Teil zur Bewertung zeitgenössischer ökumenischer Dokumente herangezogen werden. Erst dies macht nachvollziehbar, warum schon zuvor die Schriften L.s in dieser Untersuchung einen implizit normativen Charakter annehmen, warum die Darstellung nicht um die historische Kontextualisierung seiner Person bemüht ist und weitergehende Fragen der Frömmigkeitsgeschichte (z. B. die Gottesdienstreform) bestenfalls gestreift werden. Legt man den Gradmesser einer kirchengeschichtlichen Qualifikationsarbeit an, so erscheint es bedauerlich, dass gerade bei diesem Thema eine Rezeption der neueren Forschung zur Verhältnisbestimmung von Spätmittelalter und Reformation sowie zur Biographie L.s überhaupt nicht stattgefunden hat. Weder Thomas Kaufmann noch Volker Leppin, um nur zwei Namen zu nennen, sind in der Bibliographie anzutreffen. Die Konsequenzen dieses Vorgehens zeigen sich nicht nur in terminologischen Schwächen, sondern auch in den überleitenden Absätzen, in denen die Vf.in die biographischen und theologischen Voraussetzungen der einzelnen behandelten Schriften darzustellen sucht. Hier findet man z. B. die Rede von einer „Verdiensttheologie" L.s, „die er sonst sehr scharf ablehnt" (107) – aufgrund einer Mahnung, sich um die Bedürftigen (und nicht um die Heiligen) zu kümmern! – oder schlicht irrige Angaben über die Mitglieder des Schmalkaldischen Bundes (156). Ebenso bleiben interpretatorische Potentiale der behandelten Quellen ungenutzt, so etwa L.s wiederholt geäußerte Auffassung vom Seelenschlaf der Verstorbenen (107 u. ö.) – ein Gedanke, der bspw. von Calvin energisch abgelehnt wurde.

Im Schlussteil nutzt die Vf.in ihre an L. gewonnenen Erkenntnisse zu einer kritischen Bewertung der katholisch-lutherischen Studie zur *Communio sanctorum* aus dem Jahr 2000 und der verschiedenen Versuche, das Augsburger Bekenntnis (und in ihm Art. 21 zur Heiligenverehrung) als Grundlage einer ökumenischen Annäherung zu nutzen. Überzeugend arbeitet sie dabei heraus, dass von katholischer Seite häufig sehr frühe Aussagen L.s angeführt werden, um für eine Anerkennung der Heiligenverehrung von evangelischer Seite zu werben. In diesem Zusammenhang ist es in der Tat zu schätzen (und an

dieser Stelle erreicht die Untersuchung ihr eigentliches Ziel), dass die Vf.in die Frühperiode L.s als Durchgangsphase charakterisiert, aufgrund derer nicht die ab 1522 vertretene kategorische Ablehnung jeglichen Heiligendienstes ausgeblendet werden kann. Insofern schließt das Buch mit einer durchaus beachtenswerten Mahnung zur ökumenischen Nüchternheit. Ob deshalb die Konzentration auf das Corpus der Schriften L.s als Norm dem evangelischen Verständnis von rechter Lehre entspricht, steht auf einem anderen Blatt.

Rom Lothar Vogel

Brockmann, Thomas: **Dynastie, Kaiseramt und Konfession**. Politik und Ordnungsvorstellungen Ferdinands II. im Dreißigjährigen Krieg. – Paderborn u.a.: Schöningh 2011. 518 S. (Quellen und Forschungen aus dem Gebiet der Geschichte), kt € 64,00 ISBN: 978–3–506–76727–1

Die an der Univ. Bayreuth entstandene historische Habil.schrift analysiert die reichspolitischen Zielvorstellungen Kaiser Ferdinands II. (1619–1637) bis zum Jahr 1630. Sie schließt damit nicht nur eine historische Forschungslücke; ihr Resultat ist auch in religiös-konfessioneller Perspektive von erheblichem Interesse, gilt der Habsburger doch als Verfechter maximalistischer Zielkonzeptionen und eines offensiven konfessionellen Fanatismus. Durch eine überzogene Politik habe er den Bogen derart überspannt, dass die katholische Kriegspartei ihre Vorteile in den 1620er Jahren schließlich verspielt habe. Noch Kenner der Habsburger Reichspolitik wie Johannes Burckhardt, Axel Gotthard und Alfred Kohler haben in jüngsten Publikationen bei F. einen bewussten Bruch mit dem Kaiser- und Reichsverständnis seiner Vorgänger konstatiert. Hierzu möchte der Vf. konsequent eine Gegenthese begründen, wobei er eine breite Quellenbasis heranzieht.

B. setzt mit der Vorgeschichte zum Aufstand in Böhmen ein und kann zeigen, dass die Prioritäten F.s anfänglich klar defensiv, auf Sicherung der eigenen Sukzession ausgerichtet waren, wobei u.a. Widerstände des Kardinals Khlesl zu überwinden waren. F. nahm hierfür sogar die Bestätigung der böhmischen Ständeprivilegien, die den Majestätsbrief von 1609 einschlossen, in Kauf. Gegen den böhmischen Aufstand setzte F. eine harte Gegenstrategie durch; die Entfernung Khlesls, so B., dürfe nicht zu der Annahme verleiten, dieser habe eine schlüssige alternative Konzeption der zu treffenden Maßnahmen besessen. Ob die Rebellion „nach allgemein und konfessionsübergreifend akzeptierten Rechts- und Moralvorstellungen" von einer Bewahrung des verfassungsmäßigen *status quo* in Böhmen entbunden habe (75f und 78, auch gegen die österreichischen Stände, 129 und 131), sei freilich dahingestellt. Jedenfalls entschloss sich der Kaiserhof, den Aufstand als Anlass zu einem Verfassungsumbau in Böhmen zu nutzen, zumal man die Angelegenheit als rein politische und nicht religiöse darstellen konnte. Es folgten nach dem Tod des Kaisers Matthias die Königswahl des Pfälzer Kurfürsten Friedrich V., zudem eine forcierte Aufstandsbereitschaft auch der österreichischen protestantischen Landstände; kaiserliche Gewissensbedenken und Zusammenschlüsse der Gegenseite führten zur Verwerfung einer konzilianten Option der Konzessionen gegen die Stände. Die Integrität der Habsburger Länder forderte ein Bündnis mit Bayern und der Liga und Verhandlungen, die die kursächsische Neutralität sicherten. Konzessionen waren reichspolitisch notwendig zur Sicherung der Kaiserkrönung; das Kaisertum schien wiederum zur Wahrung der Integrität des Habsburgerreiches notwendige Voraussetzung zu sein. So kam es dann zu jenen umfangreichen Versprechungen an Maximilian von Bayern, die F. nach den Erfolgen der Liga unter Tilly selbst gegen spanischen Widerstand zwangen, die Kurwürde und die Oberpfalz zu transferieren. Erst das Angebot Wallensteins eröffnete dem Kaiser die Möglichkeit, sich aus der radikalen militärischen Abhängigkeit von der Liga ein Stück weit zu emanzipieren, da die Mittel und auch die Zeit für das Aufstellen einer eigenen Armee gefehlt hätten. Dafür wurde nun die Stellung des Friedländers auf beängstigende Weise immer mächtiger. Die strategische Allianz mit den spanischen Habsburgern barg ebenfalls die Gefahr in sich, in Konflikte hineingezogen zu werden, die nicht im eigentlichen Interesse der Österreicher liegen konnten.

Der Vf. kann sehr klar herausarbeiten, dass jeweils eine eher defensive Strategie der Sicherheit handlungsleitend war, ein aktiver Umsturz der Reichsverfassung mit einer grundsätzlichen Einschränkung der ständischen Libertäten zugunsten einer starken Kaisergewalt aber zu keiner Zeit intendiert war. Vielmehr machten der Erhalt der territorialen Integrität und die in Wiener Augen damit unlösbar verbundene Sicherung der Kaiserwürde die politischen Hauptziele aus, die zu erreichen Lavieren und Diplomatie zwischen aggressiven bayerischen Interessen und den gemäßigt protestantischen v.a. Kursachsens nötig machte. Erst mit dem erfolgreichen Ausgang des dänischen Krieges fühlte sich der Kaiser stark genug, den Sieg auch im Sinne seines dezidiert katholischen Verständnisses des Religionsfriedens zu nutzen; dies war aber kein langfristig verfolgtes Kriegsziel, sondern fiel dem Kaiser zu, der noch immer vorsichtig eine Konfliktausweitung vermeiden musste, neben der Restitution des Kirchenguts in Norddeutschland aber nun auch konkrete Pläne für eine verstärkte kaiserliche Präsenz im Norden mitsamt einer auf die Ostsee abzielenden Flottenpolitik verfolgte; dazu auch die Sukzessionssicherung durch die Königswahl seines Sohnes. Diese Ziele scheiterten bekanntlich an Frankreich und Schweden, aber auch an der Weigerung der deutschen Fürsten, die den Kaiser schließlich 1630 in Regensburg sogar zur Entlassung Wallensteins und zu einer Heeresreduktion zwangen. Gestützt auf Wallenstein mit militärischer Gewalt die Reichsverfassung zugunsten des Reichsoberhaupts zu revolutionieren, lag nicht in der Zielperspektive des Kaisers.

Aufs Ganze gesehen ist B. eine überaus kenntnisreiche und auch schlüssige Interpretation der Reichspolitik Ferdinands II. gelungen, die in berechtigter argumentativer Ausrichtung gegen bisherige Forschungsmeinungen vielleicht etwas häufig das Wort „alternativlos" verwendet. Von der kaiserlichen Reichskonzeption ist aber doch dessen religionspolitisches Programm zu unterscheiden. Die kompromisslose gegenreformatorische Politik war F. schon bei der Regelung der Sukzessionsfrage als negative *fama* bei den protestantischen Ständen vorausgeeilt. Immer wieder ließ F. sich auch in theologischer Perspektive umfassend von den Jesuiten und anderen Geistlichen beraten. Nun ist zwar durchaus richtig, dass diese *in politicis* vielfach Kompromisse aufgrund einer *minus malum*-Argumentation für möglich hielten; auch dass sich F. zwar grundsätzlich ausgiebig beraten ließ, seine Entscheidung dann aber durchaus selbstständig fällte. Allerdings war sein konfessionell-maximalistischer Katholizismus und das Vertreten konfessioneller Maximalvorstellungen dann doch ein Bruch mit dem Religionsverständnis zumindest seiner entfernteren Vorgänger (was eben nicht heißt, dass der Kaiser persönlich sonst ein „Konfessions-Neutrum", 160 und 458, hätte werden müssen). Dies kann deshalb m. E. auch nicht einfach als katholischer „mainstream" der Zeit bagatellisiert werden. F. war eben nicht einfach nur katholisch, sondern er vertrat einen in seiner Erziehung grundgelegten, scharf gegenreformatorisch konfessionellen Katholizismus, der sicher auch im Verständnis der Zeit nicht alternativlos war. Mag er auch bei der Verwirklichung dieser Ideale zu vorläufigem Aufschub und Kompromiss bereit gewesen sein, zeigt das Restitutionsedikt dann aber doch, dass dieses religiöse Ordnungsideal politisch etwas zu hoch gegriffen war und die antikaiserliche Opposition vereinte. Von dieser Seite aus bleibt eine Kluft zu der vom Vf. sonst mit Stringenz belegten These.

Münster Klaus Unterburger

Die Chronik des Klosters Bentlage vor Rheine. Edition und Übersetzung, bearb. v. Thomas Gießmann / Mechtild Huesmann / Lothar Kurz. – Münster: Aschendorff 2011. 264 S., geb. € 29,80 ISBN: 978–3–402–12889–3

Das vorliegende Buch präsentiert eine in der zweiten Hälfte des 18. Jh.s im Kreuzherrenkloster Bentlage bei Rheine entstandene Klosterchronik in Edition, Übersetzung und versehen mit einer überlieferungsgeschichtlichen Einleitung. Dieses Kloster wurde im Jahre 1437 etwa zwei Kilometer nördlich der Stadt Rheine am Ufer der Ems gegründet: Kreuzherren aus verschiedenen Klöstern übernahmen in diesem Jahr die dort schon seit über 400 Jahren existierende Gertrudenkapelle zur Gründung eines Konventes, der bis zu seiner Auflösung – aufgrund des Reichsdeputationshauptschlusses – im Jahre 1803 bestand.

1782 entstand in jenem Kloster eine umfangreiche, zumeist auf Latein verfasste Chronik. In ihr bildet sich nicht nur die wechselvolle 350-jährige Geschichte des Konvents ab, sondern es werden auch Einsichten in das innerklösterliche Leben wiedergegeben, sodass sie in ihrer Form als eine ergiebige historische Quelle angesehen werden kann. Dies wird u.a. dadurch deutlich, dass sie umfangreiche Angaben zum Personenbestand, zur baulichen Entwicklung, zum Grunderwerb, zu den empfangenen Stiftungen, aber auch zur Spiritualität und vielen anderen Aspekten des inner- und außerklösterlichen sowie des religiösen Lebens in Bentlage enthält.

Nach der Aufhebung des Klosters gelangte die Chronik zusammen mit dem Archiv des Klosters in den Besitz des Herzoglichen Archivs von Looz-Corswarem, mit welchem sie nach einer teils wechselvollen Geschichte (11–13) im Jahre 1946 in das Staatsarchiv Münster kam, wo sie in der Folge für die wissenschaftliche Forschung genutzt wurde.

Bei der Chronik handelt es sich um zwei schmucklose handbeschriebene Papierhefte, die in der vorliegenden Edition als Heft A und Heft B bezeichnet werden. In Heft A befindet sich auf den Seiten 1 bis 58 die Chronik im eigentlichen Sinn, die sog. *Hystoria de primordiis et prograti one in Bentlage*. Über diese Kloster„hystoria" hinaus enthält die Handschrift u.a. noch Verzeichnisse der Wohltäter und Stifter sowie der Spenden an das Kloster, der Messstipendien und Jahresmessen, eine Liste aller Kreuzherrenklöster, Generalprioren und der Prioren in Bentlage, Listen der verstorbenen und eingetretenen Ordensbrüder und ihrer Herkunft. Die einzelnen Abschnitte der Hefte A und B werden auf den S. 20 bis 41 der Edition ausführlich vorgestellt.

Erste Veröffentlichungen zur Geschichte des Kreuzherrenklosters Bentlage und Teileditionen seiner Chronik gab es schon im 19. Jh. So wurden 1875 in einer Festschrift zum 200. Jubiläum des Gymnasium Dionysianum in Rheine

durch den damaligen Direktor Peter Grosfeld die *Hystoria*, die *Chronotaxis* (mit Lücken) und die Liste der Prioren aus der Chronik in ihrem Urtext veröffentlicht (17f). Diese Quellenedition war zudem Teil einer ersten von Grosfeld geschriebenen Geschichte des Klosters Bentlage, auf die sich spätere Darstellungen des Klosters in den Veröffentlichungen zur Rheiner Stadtgeschichte (Darpe 1880, Führer 1927, Tönsmeyer 1962) und zur Geschichte des Kreuzherrenordens in Westfalen (Weiss 1963) stützten.[1]

In einer Quellensammlung zur Rheiner Stadtgeschichte wurde 1977 von Heinrich Büld erstmals die *Hystoria* der Chronik in deutscher Übersetzung veröffentlicht. In der 1980 erfolgten Überarbeitung seines Buches über das Landesfürstentum Rheina-Wolbeck von 1962 brachte J. Tönsmeyer verschiedene Verweise auf die Klosterchronik. Hier kam es erstmals zur Erstellung einer Mitgliederliste des Klosters, die auf den Quellen der Chronik basierte.[2]

Mit der Übernahme der Gebäude durch die Stadt Rheine im Jahre 1978 rückte die Baugeschichte des Klosters in das Blickfeld der verschiedenen Forscher (Kiewisch 1985, Seifen 1994, Breuing 2007), die in ihren Arbeiten auch die Angaben und Eintragungen der Klosterchronik berücksichtigten.[3]

Für eine andere Thematik wurde die Klosterchronik von Peter Riedel herangezogen, der den Konvent, die Wohltäter und das geistige Umfeld des Klosters im 15. und 16. Jh. erforschte.[4]

Die nun vorliegende Veröffentlichung ist die erste, die den überwiegend in lateinischer Sprache verfassten Text nicht nur vollständig wiedergegeben, sondern auch ins Deutsche übersetzt hat. Aufgrund der vorherigen Publikationen über Geschichte und Bauzustand des Klosters Bentlage liegt dennoch nichts außergewöhnlich Neues vor, wie die Hg. bemerken:

„Es wird also deutlich, dass mit der nun vorgelegten vollständigen Edition und Übersetzung thematisch kein völliges Neuland betreten wird. Neuartig ist jedoch der Anspruch von Vollständigkeit, der es erfordert, auch schwer lesbare oder schwer zu übersetzende Textpassagen nicht zu übergehen." (20)

Aus dieser Neuartigkeit der Vollständigkeit der erstmaligen Edition und Übersetzung ergeben sich dann für die Hg. der Chronik neue Erkenntnisse:

„Überwiegend neu sind auch die ermittelten Ergebnisse hinsichtlich der im Jahre 1782 herangezogenen Abschreibvorlagen. Sie ermöglichen es, Umfang und Tendenz der redaktionellen Bearbeitung durch den Schreiber des Jahres 1782 zu analysieren." (ebd.) Die Vorbereitung der Edition der Chronik des Klosters Bentlage führte die Hg. zu vielfach völlig neuen Erkenntnissen hinsichtlich des hauptsächlichen Verfassers der Chronik (dem damaligen Bentlager Subprior Johann Gottfried Meyer, 15f), seiner Abschreibvorlagen und der Art ihrer redaktionellen Bearbeitung im Jahr 1782 (nach dem Tode Meyers), die in einer detaillierten Einleitung dargestellt werden. Hinsichtlich des Anlasses zur Entstehung dieser Chronik in der krisengeschüttelten Zeit des Bentlager Konventes (Absetzung eines Oberen und Rückgang der Berufungen) in der zweiten Hälfte des 18. Jh.s kommen die Vf. – mit einer lobenswert bewussten Vorsicht – zu folgendem Resultat:

„Es ist deshalb denkbar – und dies soll ausdrücklich als eine erste diesbezügliche These, nicht als gesichertes Wissen formuliert werden –, dass eine Art allgemeiner (Kirche insgesamt) und spezieller (Kloster Bentlage) Krisenstimmung dazu geführt hat, dass viele Schriftstücke über die Entwicklung des Ordens und des Konventes abgeschrieben und damit als eine Art der Bilanzierung oder Selbstvergewisserung angesichts nicht mehr gesichert erscheinender Zukunftsperspektiven zusammengefasst werden sollten." (11)

In den letzten Jahren sind eine ganze Anzahl von Büchern über die Urkunden der Klöster und Stifte im Bereich des Landschaftsverbandes Westfalen-Lippe herausgegeben worden.[5] Ein erster Blick lässt vermuten, dass sich das hier vorliegende Buch an diese Veröffentlichungen anschließt. Es unterscheidet sich von ihnen jedoch dadurch, dass in ihm eine in sich geschlossene Klosterchronik aus dem Jahre 1782 in ihrer lateinischen Fassung ediert und ins Deutsche übersetzt wurde. Insofern erinnert sie eher an die in ihrer niederdeutschen Originalfassung von Heinrich Rüthing veröffentlichte Chronik des Bruders Göbel aus dem Kloster Böddeken.[6]

Es war die Intention der Hg., die Chronik mit Textedition und Übersetzung einer interessierten Öffentlichkeit leicht zugänglich zu machen (7). Dies ist gelungen, denn diese Quellenedition erspart den Weg zum Staatsarchiv Münster, was für die Schonung des Originals sicherlich sehr zum Vorteil ist. Die vorzügliche Einleitung und die Edition im Originaltext sowie die Übersetzung sind sehr gut, die optische Aufmachung und auch der relativ günstige Preis tun ihr Übriges, um zum Kauf des Buches anzuregen. Von daher ist für jeden Historiker, Theologen und überhaupt an der Geschichte des Klosters Bentlage oder der Kreuzherren Interessierte die vorliegende Veröffentlichung mit ihrer Übersetzung und Einleitung sehr zu begrüßen. Ein kleiner Wermutstropfen ist es allerdings, dass die so interessante, weil spannungsreiche Ordensgeschichte der niederländisch-belgischen Kreuzherren im Vorwort nur in acht Zeilen behandelt wird. Hier wäre eine etwas bessere und ausführlichere Darstellung von großem Vorteil gewesen, in der vielleicht auch die Reform des Ordens im Jahre 1410 – in deren Folge ja auch das Kloster Bentlage gegründet wurde – hätte erwähnt werden können. Eine solche kurz gefasste, aber solide Darstellung der Ordensgeschichte von zwei bis drei Seiten hätte den geplanten Umfang des Buches sicherlich nicht wesentlich überschritten und dem Stellenwert der in erster Linie behandelten Klosterchronik auch keinen Abbruch getan.

Dennoch ist den Hg.n für ihre Mühe und Arbeit sehr zu danken. Zusammen mit dem Katalog zur 2010 in Bentlage gezeigten Ausstellung „800 Jahre Klosterleben. Das Kulturerbe der Kreuzherren in Westeuropa"[7] zeigt die Edition, wie das Studium der Quellen weiterhin zu einer Differenzierung und Neubewertung des klösterlichen Lebens und der Seelsorge der Kreuzherren gegenüber den teils vereinfachten oder polemischen Darstellungen in den Veröffentlichungen des 19. und 20. Jh.s beitragen kann.

Paderborn Bruno Norbert Hannöver

Geschichte der Sächsischen Franziskaner-Provinz von der Gründung bis zum Anfang des 21. Jahrhunderts. Dritter Band: Vom Kulturkampf bis zum Anfang des 21. Jahrhunderts, hg. v. Joachim Schmiedl. – Paderborn u.a.: Schöningh 2010. 1044 S., geb. € 168,00 ISBN: 978–3–506–76991–6

Mit diesem dritten Band der Geschichte der Sächsischen Franziskanerprovinz legen dessen Hg. und die daran beteiligten Forscher ein sehr umfangreiches Werk vor, welches in vier Teilen das Wirken und Werden der Franziskaner seit dem Kulturkampf bis heute in der bis 2010 existierenden Provinz Saxonia umfassend und facettenreich darstellt.

Der erste Teil aus der Feder von *Hans-Georg Aschoff*, Prof. am Historischen Seminar der Leibniz-Univ. Hannover, widmet sich in acht Kap.n der Zeit vom Kulturkampf bis zum Ersten Weltkrieg (23–287). Das erste Kap., in dem der staatskirchenrechtliche und kirchenpolitische Hintergrund geschildert wird (23–32), bietet einen knappen Überblick über die demographischen Entwicklungen im Deutschen Reich und deren Folgen für die Seelsorge insbes. in den Diasporagebieten, über den Kulturkampf sowie den Vereinskatholizismus. Hinsichtlich der Auswirkungen der staatlichen Kulturkampfmaßnahmen für die Kath. Kirche in Preußen konstatiert der Vf., diese Maßnahmen hätten die Seelsorge „erheblich" beeinträchtigt, eine Schlussfolgerung, die inzwischen

[1] Peter Grosfeld: Beiträge zur Geschichte der Pfarrei und Stadt Rheine nebst einem Chronicon Bentlacense und Urkunden, Münster 1875; Franz Darpe: Zur Geschichte der Stadt Rheine, in: Zeitschrift für vaterländische Geschichte und Alterthumskunde 38 (1880), erste Abtheilung, 43–138; Anton Führer: Geschichte der Stadt Rheine von den ältesten Zeiten bis zur Gegenwart, Rheine 1927, 102–108; Josef Tönsmeyer: Das Landesfürstentum Rheina-Wolbeck, Rheine 1962; Hans Ulrich Weiss: „Die Kreuzherren in Westfalen", in: Clairlieu. Tijdschrift gewijd aan de Geschiedenis der Kruisheren, 20./21. Jg. 1962–1963, Diest 1963.

[2] Heinrich Büld (Hg.): Rheine an der Ems. Chroniken und Augenzeugenberichte 1430–1950, Rheine 1977, 15–56; Josef Tönsmeyer: Vom Landesfürstentum Rheina-Wolbeck zur Gutsherrschaft Rheine-Bentlage, Rheine 1980.

[3] Ute Kiewisch: Bentlage – Beobachtungen zur baugeschichtlichen Entwicklung, in: Rheine – gestern, heute, morgen. Zeitschrift für den Raum Rheine 13 (1/1985), 6–31; Barbara Seifen: Die Baugeschichte des spätgotischen Kreuzherren-Klosters Bentlage, Greven 1994; Rudolf Breuing und Karl-Ludwig Mengels unter Mitarbeit von Wolfgang Knitschky: Die Kunst- und Kulturdenkmäler in Rheine. Teil II: Die profanen Denkmäler ohne Elte, Hauenhorst, Mesum; Rheine 2007, 106–215.

[4] Peter Riedel: Das Kreuzherrenkloster Bentlage in Westfalen: Konvent, Wohltäter und geistiges Umfeld im 15. und 16. Jahrhundert. Schriftliche Hausarbeit im Rahmen der Ersten Staatsprüfung für das Lehramt der Sekundarstufe II und I, 2 Bd.e, Potsdam 2001; Ders.: Seel-Sorge über Rheine und den Tod hinaus. Stifter und Wohltäter in Chronik und Memorienbuch der Bentlager Kreuzherren, in: Rheine – gestern, heute, morgen. Zeitschrift für den Raum Rheine 66 (2/2011), 79–90.

[5] Siehe hier z.B. die folgenden Urkundenbücher: Die Urkunden des Klosters Gravenhorst. Bearbeitet von Manfred Wolf, Münster 1994; Die Urkunden des Klosters Dalheim. Bearbeitet durch Helmut Müller, Münster 1995; Urkunden der Propstei Marsberg. Bearbeitet durch Helmut Müller, Münster 1998; Urkunden des Klosters Hardehausen. Bearbeitet von Helmut Müller, Paderborn 2002.

[6] Heinrich Rüthing (Hg.): Die Chronik Bruder Göbels. Aufzeichnungen eines Laienbruders aus dem Kloster Böddeken 1502 bis 1543 (Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Westfalen, 44 / Quellen und Forschungen zur Kirchen- und Religionsgeschichte, 7), Bielefeld 2005.

[7] *In cruce salus – 1210–2010.* 800 Jahre Klosterleben. Das Kulturerbe der Kreuzherren in Westeuropa, hg. v. der Stadt Rheine, Rheine-Bentlage 2011.

durch eine 2010 erschienene Studie zu „Pfarrseelsorge und Frömmigkeit seit dem Kulturkampf in den Diasporagebieten des Bistums Paderborn" widerlegt wurde.

Das zweite Kap. mit der Überschrift „Entwicklungen im Franziskanerorden" (32–51) nimmt den gesamten Orden in den Blick. Recht ausführlich werden hier die Bemühungen um die Einheit des Ordens und der Weg zur Union von 1897 sowie die Viten und das Wirken der beiden ersten Generalminister nach der Union, P. Aloysius Lauer und P. Dionysius Schuler, nachgezeichnet. Erst das dritte Kap. widmet sich der Sächsischen Provinz zwischen 1870 und 1918. Im Vordergrund stehen die Organisation, Verwaltung und die personelle Entwicklung der Sächsischen Franziskanerprovinz (51–99). Breiten Raum nehmen hier das Leben und die Tätigkeiten der acht Provinzialminister seit 1855 ein: Gregor Janknecht, Othmar Maasmann, Irenäus Bierbaum – auch bekannt als Editor der Werke der französischen Moraltheologen Patricius Sporer und Benjamin Elbel –, Basilius Pfannenschmid, Joseph Kaufmann, Wenzeslaus Straußfeld, Richard Breisig und Beda Kleinschmidt. Nachfolgend werden u. a. das Provinzdefinitorium, das Provinzkapitel, das Noviziat mit den jeweiligen Novizenmeistern, die Ausbildung des Ordensklerus im Seraphischen Kolleg auf dem St. Annaberg und nach dessen Schließung infolge des Kulturkampfs in Watersleyde und Harreveld, das Studium, das Leben in den Klöstern (u. a. Aszese, Tagesordnung, Chorgebet, Exerzitien, Visitationen) sowie vermögensrechtliche Fragen behandelt. Im vierten Kap. (99–131) werden die Gründungen der Tochterprovinzen der Saxonia (die nordamerikanische Provinz „Vom heiligsten Herzen Jesu", die brasilianischen Provinzen, die Schlesische Provinz „Von der hl. Hedwig", die Kölnische Provinz) sowie einige Arbeitsfelder der Saxonia wie die chinesische Mission und der für den Ausbau dieser Mission bedeutende Franziskaner-Missionsverein untersucht. Im nachfolgenden fünften Kap. (131–161) widmet sich der Vf. erneut dem Kulturkampf, hier jedoch im Hinblick auf die Folgen der Kulturkampfgesetze für die Niederlassungen der Franziskaner in der Saxonia. Die Ausführungen zur Genese des Ordensgesetzes von 1875 erscheinen eher überflüssig, da sie Bekanntes wiedergeben. Interessant sind hingegen die Schilderungen der Auflösung der einzelnen Konvente, der Schicksale der vertriebenen Ordensangehörigen oder der Auswirkung der Klosteraufhebungen auf Wallfahrten wie z. B. zum Annaberg in Oberschlesien und nach Werl. Dabei gelingt es, Redundanzen zu den im sechsten Kap. (161–219) beschriebenen Ordensniederlassungen zu vermeiden, denn hier geht der Vf. auf die beiden Wallfahrten nochmals ein. Die Darstellungen der einzelnen Niederlassungen in diesem Kap. setzen mit der Gründung des jeweiligen Konventes an und behandeln auch – wenngleich sehr kurz – die Zeit bis zum Kulturkampf und damit den Gegenstand der noch nicht erschienenen Bände der Geschichte der Sächsischen Franziskanerprovinz. Stattdessen hätte sich die Rez.in ein stärkeres Eingehen auf die in den jeweiligen Niederlassungen gepflegten Frömmigkeitsformen gewünscht, insbes. auf deren Veränderungen infolge des Kulturkampfes, ihre weitere Existenz oder ihr Erlöschen, so etwa bei Bruderschaften, Prozessionen oder Andachten.

Das siebte Kap. (220–273) stellt die Arbeitsbereiche der Franziskaner vor (u. a. Seelsorge, Volksmissionen, Exerzitien, Wallfahrten, Polenseelsorge und den Dritten Orden). Die Darstellung ihrer geschichtlichen Entwicklung ist sehr detailreich, greift jedoch auch hier weit über den eigentlichen Zeitraum hinaus; so wird z. B. recht ausführlich auf die Geschichte der Wallfahrt St. Annaberg bis zum Kulturkampf eingegangen. Das achte und letzte Kap. dieses ersten Teils (273–287) gibt Einblick in die Tätigkeit der Franziskaner während des Ersten Weltkriegs (u. a. Militär- und Lazarettseelsorge und Krankenpflege).

Der von *Gerhard Lindemann*, Prof. am Inst. für Ev. Theol. der TU Dresden, verfasste zweite Teil widmet sich dem Zeitraum seit der Novemberrevolution bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil (289–631). Im ersten, mit „Neue Freiheiten und Gefährdungen" überschriebenen Kap. (289–387) untersucht er die Entwicklungen des Ordens in der Weimarer Republik. Gegenstand der Erörterung sind u. a. die innere Reorganisation und die Neuordnung, neue Niederlassungen und Diasporaarbeit in Halle an der Saale, in Halberstadt, Ohrbeck und Kiel, sowie franziskanische Identität, Nachwuchssorgen, Seelsorge, Spiritualität, Frömmigkeit (Marienverehrung und -wallfahrten in Werl, Bruder-Jordan-Verehrung) oder der Dritte Orden. Die chronologische Konzeption führt dazu, dass einige Aspekte wiederholt zur Sprache kommen, wie z. B. Traditionspflege (Punkt 1.15 und 1.27). Die Zeit von 1933 bis 1945 wird in zwei Kap.n behandelt: Kap. 2 (388–458) schildert die „Saxonia im totalitären Weltanschauungsstaat". Schwerpunkte sind u. a. Auseinandersetzungen mit der NS-Ideologie und Repressalien gegen den Orden, die am Beispiel der Devisen- und Sittlichkeitsprozesse aufgezeigt werden. Die mit den Sittlichkeitsprozessen verbundene Presse- und Rundfunkpropaganda führte z. B. bei den Halberstädter Franziskanern zum Verzicht auf das Tragen des Ordenshabits außerhalb von Kloster und Kirche. Weitere Aspekte dieses Kap.s sind – wie im Kap. 1 – u. a. franziskanische Identität, Marienverehrung und -wallfahrten in Werl, Bruder-Jordan-Verehrung, Seelsorge, Ordenstraditionspflege und der Dritte Orden. Kap. 3 (458–502) behandelt die als „Einsatz für die Nation, Widerspruch gegen die Ideologie, Behinderung, Bedrückung und Verfolgung" gekennzeichneten Jahre des Zweiten Weltkriegs von 1939 bis 1945. Geschildert werden u. a. der Kriegseinsatz von Franziskanern, Seelsorge an Kriegsgefangenen, Zwangsarbeitern, Häftlingen und Evakuierten, Beschlagnahmen der Klöster St. Ludwig im niederländischen Vlodrop, in Ohrbeck und Bochum durch den Staat im Rahmen des sog. Klostersturms im Jahr 1941 oder die Verfolgung von Ordensangehörigen, darunter von Kilian Kirchhoff, der 1944 hingerichtet wurde. Das vierte Kap. (503–631) stellt die Saxonia im geteilten Deutschland der Nachkriegsjahre 1945 bis 1962 dar. Im Mittelpunkt stehen die Herausforderungen der Nachkriegszeit wie die Integration der Kriegsheimkehrer in die Klosterkonvente, der Wiederaufbau der Klöster und der Seelsorge in der SBZ und DDR sowie Aspekte des franziskanischen Lebens und Wirkens wie innere Neuordnung, Seelsorge, Wallfahrten, Exerzitien, Volksmissionen, Bruder-Jordan-Verehrung, Dritter Orden oder Nachwuchssorgen, die alle schon in den Kap.n 1 und 2 behandelt wurden und hier ihre Fortsetzung finden. Der Ausblick auf das Zweite Vatikanische Konzil und ein Resümee schließen diesen zweiten Teil ab.

Der dritte Teil (633–766) aus der Feder des Paderborner Franziskaners, Kirchenhistorikers und promovierten Kunsthistorikers *Jürgen Werinhard Einhorn* entfaltet auf mehr als 130 Seiten kenntnisreich und detailliert das weite Feld der Bildung, Ausbildung, Wissenschaft, Schule und Pastoral vom Kulturkampf bis zur Gegenwart und ergänzt die Ausführungen hierzu durch einen umfangreichen Quellenanhang (766–786). Mit seiner systematischen Konzeption durchbricht dieser Teil jedoch nicht nur die bis dahin streng chronologische Konzeption dieses Bandes, sondern erschwert noch zusätzlich die Lektüre dieses Werkes. Sinnvoller wäre es, dieser hervorragenden Abhandlung über die franziskanische Ausbildung und Forschung – sie gibt eindrucksvoll Einblick u. a. in den Wandel, die Erschütterungen, Brüche und Neuanfänge des Ordensstudiums, in das Wirken der Franziskaner in Schule und Erziehung sowie in die ordentliche und außerordentliche Seelsorge im Hochschulwesen oder im Wallfahrtsbereich – erst am Ende des Werkes Raum zu geben und stattdessen mit der im vierten Teil geschilderten letzten Phase des franziskanischen Lebens und Wirkens, die mit dem Vatikanischen Konzil ansetzt und bis in die jetzige Zeit führt, fortzufahren.

Dieser von *Joachim Schmiedl*, dem Hg. des Bandes, Prof. an der Phil.-Theol. Hochschule Vallendar, verfasste vierte Teil (787–929) beginnt mit einer Momentaufnahme der Saxonia im Jahr 1962 (Kap. 1, 787–790). Daran schließen sich die Entwicklungsphasen der Saxonia (Kap. 2, 791–834) an, beginnend mit der Umsetzung des Zweiten Vatikanums u. a. durch die Provinzkapitel der Jahre 1964 und 1967, die die in der Provinz herrschende Spannung zwischen Bewahrern und Erneuerern widerspiegelten. Die Neuorientierung und Umstrukturierung des Ordens in den 70er Jahren des 20. Jh.s zeigten sich z. B. in den Individualisierungstendenzen – sie fanden ihren sichtbaren Ausdruck im freieren Umgang mit dem Habit, in der Auflockerung der Klausur oder im stärkeren Gebrauch der Muttersprache in den Gebeten –, ferner in der Auflösung oder Verpachtung von Konventsgebäuden, aber auch in der Erweiterung des Exerzitienhauses in Ohrbeck und der Alten- und Krankenstation in Warendorf. Weitere Veränderungen in der Provinz werden in zwei mit gleichlautender Überschrift versehenen Unterkap.n (2.4 und 2.5. „Das Gesicht der Provinz verändert sich") aufgezeigt: Neben dem Anschluss der schlesischen Provinz „Silesia" waren es die Folgen der deutschen Einheit für den Orden, die u. a. eine Schwerpunktverlagerung der Saxonia notwendig machten. In den 90er Jahren des 20. Jh.s musste sich die Provinz, die durch einen Zusammenschluss mit der Vizeprovinz der ehemaligen DDR erneut erweitert wurde, einem weiteren Umstrukturierungsprozess unterziehen: Ausstieg aus der gemeinsamen Trägerschaft der Münsteraner Hochschule mit den Kapuzinern, die Einrichtung des gemeinsamen Noviziats der vier deutschen Franziskanerprovinzen in Nürnberg, Schließung von Häusern, die Übergabe des Katholischen Forums in Dortmund an die Pallottiner und v. a. die Verlegung des Sitzes des Provinzialats von Werl nach Hannover.

Einblick in die äußere Struktur bietet das dritte Kap. (834–864). Vorgestellt wird neben der Mitgliederentwicklung zwischen 1962 und 2007 und der Altersstruktur das Handeln der acht Provinzialminister bis zur Auflösung der Saxonia im Jahr 2010. Die zum Teil einschneidenden Umstrukturierungen verdeutlicht die wechselvolle Entwicklung der Konvente und Niederlassungen im nachfolgenden Unterkap. Das vierte Kap. mit der Überschrift „Franziskanische Lebensgemeinschaft" (865–901) wendet sich erneut dem Thema Studium und Bildung zu, obwohl es im dritten Teil ausführlich behandelt ist. So werden Noviziat, Studium und Hochschule noch einmal – wenn auch unter anderen Blickwinkeln – geschildert. Auch das im dritten Teil des Bandes bereits gewürdigte Institut für franziskanische Geschichte in Bochum kommt noch einmal recht ausführlich zur Sprache. Aspekte wie Gebet und Liturgie oder Lebensgeschichten „berühmter" Franziskaner der Saxonia, die der franziskanischen Lebensgemeinschaft Profil verliehen haben, werden ebenfalls besprochen.

Gegenstand des fünften Kap.s (901–925) ist die pastorale Tätigkeit der Saxonia, aufgezeigt an den pastoralen Arbeitsfeldern wie der Mission, an pastoralen Institutionen wie der Wallfahrt nach Werl oder den Bildungshäusern in der Provinz sowie der Öffentlichkeitsarbeit der Saxonia. Ein kurzer Ausblick auf die Herausforderungen der Zukunft schließt diesen vierten Abschnitt (925–929).

Eine Aufstellung der Generalminister seit 1869 sowie der Amtsinhaber der Saxonia wie z. B. der Generaldefinitoren oder Provinzialminister, Verzeichnisse der Tabellen und Abbildungen, ein Abkürzungsverzeichnis, ein Quellen- und ein sehr umfangreiches Literaturverzeichnis sowie zwei Register (1. Orte, Provinzen, Länder, Institutionen; 2. Personen und Mitglieder von Ordensgemeinschaften) runden dieses quellenfundierte, mit zahlreichen Tabellen, Karten und Abbildungen angereicherte Kompendium ab.

Der Band fasst die bisherige Forschung zur franziskanischen Geschichte der Sächsischen Provinz vor dem Hintergrund der politischen, gesellschaftlichen und mentalitätsgeschichtlichen Ereignisse und Strömungen des behandelten Zeitraums kenntnisreich zusammen. Man darf gespannt sein auf die beiden noch ausstehenden Bände der Geschichte der Sächsischen Franziskanerprovinz.

Paderborn Ursula Olschewski

Theologiegeschichte

Moschos, Dimitrios: **Eschatologie im ägyptischen Mönchtum**. Die Rolle christlicher eschatologischer Denkvarianten in der Geschichte des frühen ägyptischen Mönchtums und seiner sozialen Funktion. – Tübingen: Mohr Siebeck 2010. (XIV) 477 S. (Studien und Texte zu Antike und Christentum / Studies and Texts in Antiquity and Christianity, 59), kt. € 89,00 ISBN: 978–3–16–150045–9

Im Laufe der Geschichte des Christentums hat das christliche Mönchtum bisher alle Krisen überstanden und nimmt in vielfältiger Gestalt bis auf den heutigen Tag in allen Kirchen einen mehr oder weniger bedeutenden Platz ein. Die 2007 von der Theol. Fak. der Univ. Rostock angenommene und der vorliegenden Monographie zugrunde liegende Habil.schrift von Dimitrios Moschos befasst sich folglich mit einer Thematik, die nicht nur für die Forschung, sondern auch für die christliche Lebenspraxis relevant ist.

Wie aus dem Untertitel seines Werkes ersichtlich, beschäftigt sich der Vf. mit der Rolle, die christliche eschatologische Denkvarianten in der Geschichte des frühen ägyptischen Mönchtums und seiner sozialen Funktion spielten. Chronologisch grenzt er sein Forschungsfeld auf das 4. und 5. Jh. ein (26). Neben der Klärung der eschatologischen Identität des ägyptischen Mönchtums setzt er sich zum Ziel, den Einfluss eschatologischer Motive auf die Entstehung der Mönchsbewegung aufzuweisen, die monastische Vielfalt Ägyptens auf bestimmte Varianten eschatologischer Vorstellungen zurückzuführen und die soziale Interaktion zwischen dem ägyptischen Mönchtum und der Gesellschaft anhand diverser eschatologischer Denkvarianten zu erklären (26). Schließlich will er sich auf vier Schwerpunkte konzentrieren: 1. Auf die Erweiterung der diesbzgl. Quellenbasis, 2. auf die Erfassung der einzelnen Motive, 3. auf die Analyse der Verbreitung der diversen Varianten eschatologischer Auffassungen in den ägyptischen Mönchsgruppen und 4. auf die Darstellung der daraus resultierenden sozialen Ausprägung der einzelnen Gruppen sowie ihrer Interaktion mit der Gesellschaft (27f).

Neben der Einleitung, in der der Vf. auf das Mönchtum in der Forschung (insbes. des 19. und 20. Jh.s) eingeht (1–24) und seine Zielsetzung und Vorgehensweise vorstellt (24–28), umfasst sein Werk – gemäß seinen oben genannten Schwerpunkten – vier jeweils mit Schlussfolgerungen endende Teile. Zwei Ober- und Unterägypten umfassende Faltkarten, ein Literaturverzeichnis, in dem Quellen und Sekundärliteratur gesondert aufgelistet werden (423–453), und ein in Stellen-, Namens- und Sachregister unterteiltes Register (455–477) schließen die Arbeit ab.

Die Vielfalt des ägyptischen Mönchtums thematisiert der erste Teil. Der Vf. präsentiert hier zunächst die materiellen und schriftlichen Quellen (31–58) und wendet sich dann vier Mönchsgruppen zu: den in den *Apophthegmata Patrum* bezeugten Anachoreten am südwestlichen Rand des Nildeltas (59–70), den in einer Mischung von Anachorese und Zönobitentum lebenden Enthusiasten Mittelägyptens (71–90), den hauptsächlich in Oberägypten, gelegentlich aber auch in Unterägypten verbreiteten Zönobiten des Pachomius (91–108) und den überregional wirkenden und vernetzten Evagrianern (109–118).

Der zweite Teil der Arbeit gilt dem ägyptischen Mönchtum als einer eschatologischen Bewegung. Der Vf. beleuchtet hier zunächst eschatologische Metaphern wie „engelhafter Wandel", „Volk Gottes" usw., die man ursprünglich für die Kirche und die Christen gebrauchte, seit dem ausgehenden 4. Jh. aber zunehmend auf die Mönche übertrug (123–151). Anschließend beschreibt er die für das ägyptische Mönchtum relevanten literarischen Motive eschatologischen Inhalts (152–178).

Im dritten Teil werden – methodisch überzeugend – die Profile einzelner Mönchsgruppen anhand ihrer jeweiligen eschatologischen Ausrichtung bestimmt. Demnach charakterisiert das Mönchtum der Sketis die Freiheit der Charismen (185–203), die Pachomianer die Regel der Liebesgemeinschaft (204–223), das mittelägyptische Mönchtum das Bestreben einer realen Sichtbarmachung des Reiches Gottes (224–236) und die Evagrianer die individuelle Mystik (237–250).

Dem Mönchtum und der Gesellschaft ist der vierte Teil gewidmet. Der Vf. beschäftigt sich hier zunächst mit dem Mönchtum in der spätantiken Gesellschaft (255–273) und geht dann ausführlich den vielfältigen, sich auf die zeitgenössische Gesellschaft auswirkenden sozialen Impulsen des eschatologisch ausgerichteten Mönchtums Ägyptens nach (274–399).

In der Zusammenfassung versucht der Vf. das Phänomen „Mönchtum" zu charakterisieren (405f), die Mönchsbewegung als innerchristliche Grenzziehung verständlich zu machen (406–409), die Profile der einzelnen Mönchsgruppen zu beschreiben (410–416), die diesbzgl. Interaktion zwischen Welt und Gegenwelt zu erfassen (416–421) und die Vielfalt der eschatologischen Erfahrung als Proprium des ägyptischen Mönchtums herauszuarbeiten (421f).

Exemplarisch für die ganze Arbeit seien anhand des ersten Teils einige formale Mängel der Arbeit aufgezeigt. Der Vf. argumentiert zwar plausibel für die Heranziehung materieller Quellen, beschreibt sie jedoch nur lücken- und fehlerhaft. So finden sich hier z. B. falsche Seiten- und unvollständige Literaturangaben (32 Anm. 3, 34 Anm. 10). Bei der Ersterwähnung der Ausgrabungsprojekte von Kellia und Abu Fana (33) und der kontrovers diskutierten Chronologie von Klosteranlagen (34) fehlt die Literatur, wobei der Vf. hier auch nicht auf seine weiterführenden Ausführungen und Belege verweist, die er später z. B. zu Abu Fana bietet (86f). Gelegentlich hätten Formulierungen wie „‚Zeitgeist' eines mäßigen Platonismus" (49) vermieden werden können. Die nordägyptische Region rund um das Nildelta sollte gemäß dem allgemeinen Sprachgebrauch als Unterägypten, nicht als Niederägypten (31, 39, 41, 45, 47, 59 u. ö.) bezeichnet werden. Des Weiteren fehlen die bibliographisch rudimentär angedeuteten Aufsätze von Martin und Coquin (59 Anm. 1) im Literaturverzeichnis, während zu A. Müllers Studie über Johannes Sinaites (105 Anm. 37) dort kein Erscheinungsjahr angegeben ist. Außerdem stimmen die vom Vf. in seinen Ausführungen verwendeten Siglen bisweilen nicht mit denen seines Quellenverzeichnisses überein: Z. B. handelt es sich bei V. G1 (93, 96, 98) laut Quellenverzeichnis um V. Pach. G1, ebenso bei V. Bo (96) um V. Pach. Bo, während V. S1 (96) überhaupt nicht aufgeschlüsselt wird, wenn es auch mit V. Pach S identisch ist. Statt von „Monophysiten" zu sprechen (66, 98), empfiehlt Johannes Oeldemann (Die Kirchen des christlichen Ostens: Orthodoxe, orientalische und mit Rom unierte Ostkirchen [Topos plus Taschenbücher, 577] Kevelaer 2006, 22), „die Anhänger der aus der antichalcedonischen Opposition hervorgegangenen Kirchen heute nicht länger als ‚Monophysiten' [zu] verunglimpf[en], sondern theologisch korrekt als ‚Miaphysiten' [zu] bezeichnen". Schließlich bietet der Vf. zwar oft eine knappe topographische Beschreibung der zahlreichen Klöster, Einsiedeleien, Städte und Dörfer; doch bleibt übersichtliches Kartenmaterial ein Desiderat, da die beiden relativ unübersichtlichen Faltkarten (nach S. 422) manchmal keine und bisweilen nur rudimentäre Orientierung bieten. Ein Beispiel einer benutzerfreundlichen historischen Karte des christlichen Ägypten, die klösterliche Zentren freilich nur in Auswahl enthält, hätte der Vf. z. B. in dem Ausstellungskatalog „Ägypten"[1] von 1996 finden können. Erschwerend kommt für den Leser hinzu, dass der Vf. die Orte nicht in einem Ortsregister, sondern im Sachregister verzeichnet. Insgesamt macht sich also mangelnde formale Sorgfalt bemerkbar, was gelegentlich auch in den anderen Teilen der Arbeit auffällt.

Dennoch hat der Vf., wie aus obiger Beschreibung seines Werkes hervorgehen dürfte, einen wertvollen Beitrag zum tieferen Verständnis des spätantiken ägyptischen Mönchtums geleistet, indem er dessen vielfältige Erscheinungsformen mit geeigneten Methoden erschlossen, dessen intensive und auf zahlreichen Gebieten beobachtbare Interaktion mit der zeitgenössischen Gesellschaft ausführlich beschrieben und interpretiert und so nicht nur der theologischen, sondern auch der wirtschafts- und sozialgeschichtlichen Forschung neue Einblicke in die monastisch vorangetriebene Transformation der spätantiken Welt eröffnet hat.

Eichstätt Johannes Hofmann

Hausammann, Susanne: **Das lebenschaffende Licht der unauflösbaren Dunkelheit**. Eine Studie zum Verständnis von Wesen und Energien des Heiligen Geistes und der Schau des göttlichen Lichtes bei den Vätern der Orthodoxen Kirche von Origines [sic] bis Gregor Palamas. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlagsgesellschaft 2011. 300 S., kt € 39,90 ISBN: 978–3–7887–2525–9

Eine Synthese ist auch eine These. Die Darstellung H.'s scheint zunächst einen klassischen Überblick noch einmal zusammenzustellen, der zu einer Art kanonischer Vorgeschichte der orthodoxen Energienlehre geworden zu sein scheint. Wer sich mit diesem Thema bereits einmal befasst hat, dem wird die Reihe der Väter bekannt vorkommen:

Sie beginnt, relativ knapp, bei Origenes und Athanasius von Alexandrien (Kap. 1), geht von dort ausführlicher zu den drei Kappadokiern Basilius dem Großen, Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa (Kap. 2) und wendet sich, wieder kürzer, innerhalb der „antiochenischen Theologie" Theodor von Mopsuestia und Johannes Chrysostomos zu (Kap. 3). Bis zu diesem Punkt der Untersuchung wird die Frage nach dem Heiligen Geist im Rahmen der zur Zeit der Frühen Kirche umstrittenen und in der Formation befindlichen Trinitätstheologie verfolgt, von hier an wird die Frage nach der hesychastischen Gebetspraxis und damit ein etwas anderer Auswahlgesichtspunkt für zu besprechende Textstellen ins Zentrum gestellt. Für die „Anfänge des Hesychasmus" stehen Evagrius Pontikus und Diadochus von Photike (Kap. 4), für die Negative Theologie werden die Positionen des Pseudo-Dionysius Areopagita, des Maximus Confessor und des Johannes von Damaskus untersucht (Kap. 5) und zuletzt ist ein Kap. den „Hesychasten nach der Jahrtausendwende" gewidmet, das Symeon den Neuen Theologen, Gregor Sinaites, Gregor Palamas und Nikolaus Kabasilas umfasst (Kap. 6), bevor zum Schluss eine Zusammenfassung noch einmal auf wenigen Seiten in einem Konzentrat zusammenführt, was vorher ausführlicher ausgebreitet wurde (Kap. 7).

[1] *Ägypten*. Schätze aus dem Wüstensand: Kunst und Kultur der Christen am Nil. Katalog zur Ausstellung (Gustav-Lübcke-Museum, Hamm, 16. Juni – 13. Oktober 1996; Renaissanceschloss Schallaburg b. Melk, Niederösterreich, Sommer 1998), hg. v. Gustav-Lübcke-Museum der Stadt Hamm und dem Museum für Spätantike und Byzantinische Kunst, Staatliche Museen zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz. (Katalogred.: Martin von Falck, Friederike Lichtwark), Wiesbaden 1996, 419.

Im Westen nichts Neues? Das ist die Frage. Sanft scheint das Neue zu sein. Es kristallisiert sich um den im Untertitel genannten Begriff „Verständnis" und besteht in dem genau besehen recht weit gehenden Versuch, die dargestellte Lehre nicht nur rational transparent zu machen, sondern auch theologisch zustimmungsfähig. Ausgangspunkt der Untersuchung ist das Unverständnis, das „nicht-orthodoxe Teilnehmer an ökumenischen Veranstaltungen" dieser Lehre gegenüber nach wie vor verspüren (9). H. greift eindrücklich große, sehr plausible Fragenkataloge auf, die sie sich auch selbst zu eigen macht, um vor ihrem Hintergrund die Lektüre ihrer Autoren zu beginnen:

„Ist [die Vergöttlichung] als bloße Einheit der Gesinnung auf der Ebene des Denkens und des daraus folgenden Handelns zu sehen? Oder geht es dabei um ein Anteilbekommen an Gott selbst? An Seinem Wesen und Seiner Natur oder an Seiner Kraft und an Seinem Wirken? Inwieweit wird der Mensch und seine Natur dabei verwandelt? Wird der Unterschied zwischen Gott und Mensch dabei aufgehoben? [...] Kann man mit etwas eins sein, an das man nicht heranreicht?" (9, 13) Indem sie dann nicht nur statisch Einzelpositionen hintereinander präsentiert, sondern die „Geschichte der Auseinandersetzungen" (13) ausfaltet, gelingt es ihr, das berechtigte innere Anliegen der theologischen Positionierungen auch bei scheinbaren Einseitigkeiten der von den Autoren in der Situation gewählten Formulierung deutlich zu machen. Gerade auch die Krisen und Rückfälle werden mit einbezogen, etwa, um nur ein Detail zu nennen, in zwei in dieser Art seltenen Übersichtsreihen der Fluchten und Exile, zu denen Athanasius von Alexandrien (23) und Gregor von Nazianz (53) gezwungen wurden. Auffällig ist H.s Behutsamkeit und bisweilen sogar explizite Abstandnahme gegenüber eingebürgerten Verurteilungen theologischer Aussagen, in denen bei einem Autor lediglich offene Fragen oder Unklarheiten vorliegen, die zwar kein positives, aber ebenso wenig ein negatives Urteil erlauben.

Eine so theologiegeschichtliche, theologisch dichte, im Kern jedoch nicht primär ereignisgeschichtliche Überblicksdarstellung gibt es gar nicht mehr so oft. Wer einmal wieder eine konzise Darstellung zum Werden der klassischen Grundbegriffe systematischer Theologie und zu den theologischen Auseinandersetzungen der Alten Kirche in einem überschaubaren Umfang lesen möchte, findet hier eine lebendige Ausgabe einer solchen. Wer eine wirklich theologische Einführung in das Denken der Kirche im Osten sucht, kann sich diesem Buch ebenfalls für einen ersten Einstieg anvertrauen. Ein Charakteristikum der Darstellung ist der große Anteil direkter Zitation oder auf das Thema zugespitzter Paraphrase der Autoren selbst, über lange Passagen hinweg. Man kommt der Sprache der Väter und darüber hinaus der Sprache der bis heute diese Lehre tradierenden liturgischen Texte und Gesänge, die H. aus eigener Vertrautheit heraus in faszinierender Detailkenntnis gelegentlich einbezieht, auf diese Weise nahe. V. a. aber wird man eben mit einem Vorschlag für ein „Verständnis" konfrontiert: mit der durch die Art der Darstellung ausgesprochenen Einladung, das Denken der Autoren als eine Theologie zu verstehen, die sich, in Liebe gelesen, auch mit den tiefen Anliegen der Theologie des Westens gut vereinbar zeigt, insofern ihnen nicht nur die Grundlagen und Wurzeln, sondern auch die großen Fragen gemeinsam sind. Dabei ist das „Dunkel", das Geheimnis Gottes hinsichtlich seines Wesens, für H. ein zentrales Moment, von dessen Ernstnehmen her die Lehre von den Energien erst zu verstehen sei: Die Theologie dieser orthodoxen Väter nimmt, so die Perspektive H.s, das der christlichen Theologie inhärente Paradoxon von der Unerkennbarkeit Gottes einerseits und der gleichzeitigen Nähe und Offenbarung Gottes in der Menschwerdung andererseits nicht nur theologisch akzeptabel, sondern auch lebenspraktisch und geistlich tief und hilfreich auf und führt es weiter, in einer Weise, die dem Westen in den Formulierungen, nicht aber im Anliegen fremd ist. Darin besteht die These dieser Synthese. Und sie überzeugt.

Wenig Kritisches bleibt anzumerken. Das vielleicht Kritischste an der Untersuchung ist das schweigende Übergehen der Literatur, in die sie sich einreiht. Die wichtigste und maßgebliche Arbeit – zwar mit anderem Ergebnis, aber genau zum selben Thema der Frage des Heiligen Geistes im Kontext der Unterscheidung von Wesen und Energien bei Palamas und den ihm vorausgehenden Vätern bis zu den Kappadoziern und einem breiteren Spektrum byzantinischer Autoren –, „Geist oder Energie" von D. Wendebourg, ersch. 1980, fehlt völlig, ebenso die Monographie von R. Flogaus („Theosis bei Palamas und Luther"), ersch. 1997, was insbes. dort auffällt, wo Palamas' Referenz auf Augustinus ausschließlich kritisch verhandelt wird (241). Auch einschlägige Arbeiten etwa von Jürgen Kuhlmann 1968 und Gerhard Podskalsky 1977 und die nicht aus dem deutschen Sprachraum stammenden Untersuchungen zur Vereinbarkeit der „Energienlehre" mit der Theologie des Westens, wie etwa von Anna Williams (1999) und David Bradshaw (2004), werden nicht erwähnt; dies sind nur Beispiele. Obwohl Kritik dieses Typs ja immer möglich und deshalb waffenscheinbedürftig ist – dieses vollständige Schweigen fällt doch auf. Liegt es an der Sorge, die zarte Synthese zu schwächen? Eine einzige kleine Kontroverse (mit V. H. Drecoll, über die theologische Entwicklung Basilius des Großen, 40.43f) wird offensiv ausgetragen.

Editorisch vermisst man eine Literaturliste. Ihr Fehlen suggeriert, ähnlich wie auch der Titel (der eher einen spirituellen Traktat vermuten lässt als ein gutes Einführungsbuch in östliche Klassiker für ein Proseminar im Fach Dogmatik), unwillkürlich den Charakter des Lesebuchs, den das Buch vom wissenschaftlichen Niveau her weit übersteigt. Der Umschlag aber passt in feiner Weise zum Titel, dem Graphiker gilt ein Kompliment: Das wolkenförmige Dunkel nimmt ihn optisch und inhaltlich schön, beiläufig und schlicht auf – eine gelungene Fügung.

Dass so vieles an der Darstellung fast schon kanonisch wird, ist ein Zeichen der Zeit: Jeder Schreibende etwa einer Palamas-Untersuchung fühlt sich z. B. aufs Neue gezwungen, die schon oft geschriebene kleine Biographie wieder auszuschreiben, weil diese orthodoxe Autorität dem anvisierten Leser, auch nach seinem ordentlichen Studium der Theologie im Westen, doch einfach noch nicht bekannt oder als Liebhaberei von Exzentrikern beiseite geschoben ist. Die hier verhandelte theologische Sache sollte dringend Teil auch der „westlichen" dogmatischen Grundausbildung werden, zumindest im Sinne genauerer dogmengeschichtlicher Kenntnis. Man kann diesem Buch aufgrund seines ureigensten Inhalts, trotz der fehlenden wissenschaftlichen Kontroverse, hellsinnig aufmerksame Leser wünschen.

Frankfurt a. M. Britta Müller-Schauenburg

Stengel, Bernhard: **Der Kommentar des Thomas von Aquin zur „Politik" des Aristoteles**. – Marburg: Tectum Verlag 2011. 296 S., kt € 34,90 ISBN: 978–3–8288–2757–8

Die vorliegende Monographie über das Kommentarfragment „Sententia libri politicorum" des Thomas von Aquin soll nach Aussage ihres Vf.s hauptsächlich einen Beitrag zur Erforschung der Geschichte der (politischen) Philosophie leisten (vgl. 13f). Im Zentrum des Interesses stehen laut Einleitung und Klappentext die zwei Fragen, ob T. in diesem Kommentar seine eigenen Positionen vertrat und ob er ihn für ein reales Lesepublikum oder lediglich als private Arbeitsgrundlage verfasste. Im Horizont dieser beiden Fragen wird am Ende des Buches auch der Versuch unternommen, neue Gründe für den frühen Abbruch des Kommentars durch T. anzugeben (260–269). Neben der Behandlung sehr vieler inhaltlicher Einzelprobleme, die letztlich der Lösung der genannten Fragen dienen soll, ist die Monographie ausdrücklich auch der Klärung thomanischer politischer Fachterminologie gewidmet (vgl. 14).

Erst beim zweiten Blick auf das etwas unübersichtlich gestaltete Inhaltsverzeichnis wird deutlich, dass sich das Buch in zwei fast gleich große Hauptteile gliedern lässt. Der erste ist präliminarischer Natur und befasst sich zunächst mit der aristotelischen Politik und ihrer mittelalterlichen Rezeptionsgeschichte (Kap. 2). Sodann führt er in die Diskussion über die komplexe Frage nach T.s eigener Position in seinen Kommentaren ein (Kap. 3) und bietet grundlegende Informationen zum thomanischen Politikkommentar (Kap. 4), zu der darin angewandten Weise der Textauslegung (Kap. 5) und zu einigen politischen und sozialen Grundbegriffen des Aquinaten (Kap. 6). Im zweiten Hauptteil (Kap. 7–10) werden die einzelnen Partien des Kommentarfragments (Prolog und Bücher I–III) der Reihe nach behandelt. Dies geschieht gemäß der in der Einleitung angekündigten, von Christoph Flüeler übernommenen Methode, „einen Kommentar gegen den Strich zu lesen" (13).[1] Bei der Anwendung dieser Methode wird von der unmittelbaren Absicht des Kommentators, nämlich den ihm vorliegenden Text auszulegen, abgesehen. Stattdessen soll die Aufmerksamkeit auf scheinbar nebensächliche Details gelenkt werden, von denen Aufschluss über die tieferen Intentionen und Ansichten des Kommentators zu erwarten sei.

Aus der großen Fülle solcher mit Akribie vorgenommenen Detailuntersuchungen können hier nur wenige Beispiele herausgegriffen werden. Zu den interessantesten Ergebnissen der Analyse des Prologs gehört der Nachweis, dass sich T. der Erforschung des Phänomens *civitas/polis* von vornherein mit einem anderen Erkenntnisinteresse nähert als Aristoteles. Zwar muss es nach S. offen bleiben, ob er sich dessen bewusst ist. Dennoch lässt sich klar belegen, dass T. sich v. a. für das Herstellen des staatlichen Ordnungsrahmens interessiert und diesen als Produkt eines Staatengründers auffasst, während Aristoteles den natürlichen Charakter des Staates hervorhebt und sich stärker mit dem menschlichen Handeln innerhalb der gegebenen Polis-Strukturen beschäftigt (vgl. 140–144). Der Prolog bietet ferner Hinweise auf ein von Aristoteles abweichendes Wissenschaftsverständnis bzgl. der Politik. So scheint T. für die Politikwissenschaft keine Abstriche hinsichtlich der Exaktheit ihres Wissens zu machen und ihren praktischen Charakter allein in der Ausrichtung auf das Handeln zu

[1] Vgl. Flüeler, Christoph, Rezeption und Interpretation der Aristotelischen Politica im späten Mittelalter, Amsterdam 1992, Teil 1, 50.

sehen (vgl. 151). Leider bleibt die Frage, ob T. dies in bewusster Absetzung von Aristoteles tut, erneut offen. Die Bemerkung: „Im Rahmen der vorliegenden Arbeit ist eine Beantwortung nicht möglich" (152) wirkt in einer Monographie über den Politikkommentar befremdlich.

Bei der Analyse des ersten Buches dominiert das Thema Sklaverei. Der Vf. zeigt, dass T. dem aristotelischen Konzept des „Sklaven von Natur aus" auch in diesem Werk nicht zustimmt (vgl. z. B. 209–212). Einige Stellen deuteten sogar auf eine Ablehnung dieses Konzeptes durch T. hin. Die hierfür angeführten Indizien überzeugen jedoch nicht alle gleichermaßen. Denn wenn T. die Lehre von den Klimazonen mit dem Konzept des Sklaven von Natur aus verbindet, so scheint er sich dabei eher selbst in gedankliche Widersprüche zu verwickeln, als dass er damit eine „versteckte Kritik" an Aristoteles äußern würde (vgl. 184–187). Zu fragen ist hier auch, warum T. seine diesbzgl. Kritik nicht offen aussprechen konnte – und dies umso mehr, wenn er den Kommentar ohnehin nur als persönliche Arbeitsgrundlage verfasst haben sollte, wie S. meint.

Auch wenn man sich als Leser hie und da ein systematischeres Vorgehen wünschte (z. B. wird T.s auf das Völkerrecht gestützte Rechtfertigung der Sklaverei überhaupt nicht problematisiert), so entschädigen einen doch die vielen interessanten Einzelergebnisse. Sehr gut werden bspw. die Folgen der von Valentia Ende des 15. Jh.s vorgenommenen sprachlichen Eingriffe in den Text aufgezeigt (vgl. v. a. 57–60). Diese vermeintlichen Verbesserungen verhinderten bis weit ins 20. Jh. eine korrekte Einschätzung des Werkes und seiner Wirkungsgeschichte. Nicht nur Carl Schmitt, der T. aufgrund der von Valentia durchgeführten Ersetzung des Wortes *principatus* durch *status* fälschlicherweise ein statisches Staatsverständnis unterstellte, führten sie in die Irre (vgl. 259). Ein weiteres wertvolles Einzelresultat liefert die Untersuchung der thomanischen Deutung des Begriffspaares *regimen politicum / regimen regale*, in der man oft eine eigenständige Lehre des Aquinaten vermutete. Wie S. überzeugend darlegt, will T. mit dem besagten Begriffspaar aber lediglich eine von Aristoteles referierte falsche Meinung näher erläutern, welcher er selbst keineswegs zustimmt (vgl. 162–174).

Die vorliegende Monographie macht v. a. eines deutlich: Bei der Interpretation eines mittelalterlichen Kommentars ist höchste Vorsicht geboten. Keineswegs darf man einfach davon ausgehen, dass sich der Kommentator die Positionen der von ihm ausgelegten Vorlage stets zu eigen macht. Bei manchen Kommentaren ist jede einzelne Stelle gesondert daraufhin zu untersuchen, ob der Autor hier wirklich seine eigene Ansicht vertritt. Von dieser Art ist auch der unvollendete thomanische Politikkommentar. Andererseits scheint S.s Hauptthese, der Aquinate wolle hier ausschließlich Aristoteles auslegen, zu stark zu sein. Bemerkenswerterweise deutet S. selbst einige Male Zweifel an. Diese betreffen die Bewertung des Prologs (vgl. 150, 273), das offensichtlich große Interesse des T. am aristotelischen Tugendkönigtum (vgl. 228) sowie seine über den Text der Politik hinausgehenden Zusätze zur Rolle der Frau (vgl. 251). Auch die zweite, aus der ersten abgeleitete Hauptthese (vgl. 276), T. habe den Kommentar nur für sich geschrieben, wird nicht stichhaltig bewiesen. S. selbst spricht von dem „Versuch eines Indizienbeweises, der zugegebenermaßen nicht zwingend ist" (275). Warum aber hätte T. für eine private Arbeitsgrundlage überhaupt einen Prolog verfassen sollen? Auch die Beobachtung, dass die Homosexualität im Politikkommentar nicht deutlicher verurteilt wird, spricht nicht gegen eine Absicht zur Veröffentlichung. Denn dann hätte T. auch seinen Ethikkommentar, in dem er dies ebenso wenig tut, nicht für ein Lesepublikum geschrieben (vgl. 248). Wie geht die These von der persönlichen Arbeitsgrundlage mit dem Satz zusammen: „Thomas wendet sich an Menschen, deren Vorstellung von Leben ein diesseitiges und ein jenseitiges Leben umfasst" (231)? Auch die von S. angeführten, z. T. psychologisierenden (vgl. 268) Gründe für den Abbruch des Kommentars können nicht überzeugen. Trotz dieser scheinbar negativen Bilanz ist das Buch aufgrund seiner vielen Einzelbeobachtungen für jeden an der Materie Interessierten aufschlussreich.

München Paul D. Hellmeier

Thomas von Aquin: Quaestio disputata „De unione Verbi incarnati" („Über die Union des fleischgewordenen Wortes"). Lateinischer Text erstellt von Walter Senner OP / Barbara Bartocci / Klaus Obenauer. Übersetzung, ausführlicher wissenschaftlicher Kommentar und theologisch-theologiegeschichtliche Reflexion von Klaus Obenauer. – Stuttgart / Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 2011. (XIV) 576 S., ln. € 268,00 ISBN 978–3–7728–2563–7

Im Œuvre des Thomas von Aquin gehören die *Quaestiones disputatae* zu den eher beiläufig untersuchten und in ihrer Eigenbedeutung nur unzureichend gewürdigten Texten. Im Rahmen eines mehrjährigen Forschungsvorhabens hat nun der Bonner Dogmatiker Klaus Obenauer nicht bloß eine deutsch-lateinische Textfassung für die aus fünf Artikeln bestehende Quästion *De unione Verbi incarnati* (DU) erstellt, sondern darüber hinaus eine 450seitige Kommentierung erarbeitet, die in dieser Form in der neueren Thomasforschung kaum eine Parallele finden dürfte.

Den im Band präsentierten lat. Text übernimmt O. weitgehend aus einer vorläufigen, sechs von insgesamt 54 überlieferten Handschriften berücksichtigenden Fassung, die ihm Walter Senner OP und Barbara Bartocci aus dem Stab der *Editio Leonina* mit der Bemerkung zur Verfügung gestellt haben, dass sie „dem ursprünglichen Text näher kommen dürfte als die bisherigen Druckausgaben" (15).

Den knappen Editionsbericht hat O. in sein Hinführungskap. (1–17) integriert. Man erfährt, dass neben den verfügbaren Drucken (De Rubeis 1753 / Mandonnet 1925) nur drei Handschriften vollständig kollationiert wurden; eine exakte Begründung der Auswahl fehlt allerdings ebenso wie der Vorschlag für ein Stemma. Auf welcher Textgrundlage die früheren Drucke erstellt wurden, bleibt ebenfalls ungeklärt. An einigen Stellen hat O. in der ihm überlassenen lat. Textfassung Konjekturen vorgenommen oder sich für eine minoritär bezeugte Lesart entschieden, weil dies vom Sinn her eindeutig gefordert erschien. Hinzu kommen rund zwanzig weitere Stellen, an denen sich O. – wiederum aus durchweg anzuerkennenden Gründen (vgl. nur 28, Z. 8 v. o.) – in seiner dt. Übersetzung gegen die eigene lat. Fassung und zugunsten von Lesarten entschieden hat, die dort nicht im Haupttext zu finden sind (vielleicht könnte man in weiteren Fällen ähnlich verfahren; vgl. 52, Anm. 41: Auslassung von *etiam*). Dieses Vorgehen ist sehr ungewöhnlich. Es vermehrt v. a. Zweifel an der Zuverlässigkeit des hier vorgelegten lat. Textes; seine vollständige kritische Erarbeitung muss nun erst recht als Desiderat betrachtet werden. Ob dann einige Verschiebungen, wie sie jetzt gegenüber bisherigen Ausgaben auffallen (z. B. die für T. ziemlich ungewöhnliche Verwendung des Verbs „sustentificare" in DU 4 c., die O. ausführlich kommentiert: 369–375), ihre Bestätigung finden werden, bleibt abzuwarten.

Vorbehaltlos kann man sich der dt. Übersetzung O.s anvertrauen, die den Sinn des anspruchsvollen Textes durchweg exakt erfasst. In stilistischer und terminologischer Hinsicht mag man gelegentlich nicht mit ihm übereinstimmen; einige Beispiele für diskutable Stellen: „zu ihrer Person" (29; Bezug?); „Generalseele" (35); „hat sich Zweifel und Zwietracht zugetragen" (29); „Aufstellung des Nestorius" (53); „Union […] auf die Person […] hin" (63); „Sortes" statt „Sokrates" (67 u. ö.); „der" Gott (81 [ad 8]); „welche" Formen (85); „er sagte" / „sagten sie" (69.97; wohl eher indefinit zu übersetzen: „man …"). Gelegentliche Beifügungen von Übersetzungsalternativen in eckigen Klammern wären im dt. Text besser ebenso unterlassen worden wie Interpretationshinweise durch Bindestriche innerhalb von Worten, ein in Klammern hinzugefügtes Ausrufezeichen oder Fußnoten zur Rechtfertigung einer Übersetzungsvariante (platziert zwischen den Fußnoten mit Quellennachweisen). Für all diese Hinweise hätte sich der Kommentarteil als geeigneter Ort angeboten.

Die Kommentierung der fünf Artikel erfolgt nach einem einheitlichen Verfahren. Zunächst legt O. jeweils eine äußerst detaillierte Erschließung des thomanischen Textes vor (Kap. I–V). Sie behandelt nach einem einleitenden Überblick über die Artikel-Thematik nicht nur die in Einzelabschnitte gegliederten *Respondeo*-Teile, sondern weist dem Leser einen Weg durch alle *argumenta* und die korrespondierenden Antworten (nicht notwendig in der thomanischen Abfolge, sondern in einer sachlichen Zusammenordnung). Dabei beschränkt sich O.s Kommentierung nicht allein auf Inhaltsübersichten oder Begriffserläuterungen, sondern tritt an vielen Stellen in eine vertiefte, systematisch orientierte Auseinandersetzung mit dem Text ein, unterstützt durch die kritische Diskussion moderner wie klassischer Interpretationsvorschläge und v. a. durch die Einbeziehung zahlreicher Parallelen aus dem thomanischen Werk selbst. Die interne Logik der Argumente wird bis in ihre kleinsten Verästelungen hinein befragt, subtile Verschiebungen des Gedankens zwischen verschiedenen Texten des Magisters werden ans Licht gebracht (vgl. allein im Kommentar zu DU 1 die exkursartigen Ausführungen zur Entwicklung der Lehre über das Verhältnis von Wesen und Suppositum, 120–124; zum Wortfeld „subsistere/subsistentia", 133–141; zur „zusammengesetzten Hypostase", 154–159). Mit dem Einsatz seines mikroanalytischen Instrumentars – Kursiv- und Fettdruck, bis zu vier verschiedene Unterstreichungsarten, geklammerte Ergänzungen – geht O. zuweilen bis an die Grenzen des Möglichen.

An die fünf Kommentarteile schließen sich jeweils Kap. zur „werkgeschichtlichen Einordnung und systematischen Auswertung" an (A–E). Nur auf wenige, zentrale Ergebnisse dieser reichen Untersuchungen kann hier hingewiesen werden. In DU 3 konstatiert O. eine veränderte thomanische Argumentation zugunsten der Einheit des Suppositums in Christus gegenüber dem in S. th. vorherrschenden und auch in DU 2 präsenten Modell, das O. als „mathematisches" charakterisiert und dessen Kernaussage lautet: Vom „einen" Christus können nicht „beide" Naturen *in abstracto* gleichermaßen (identifikativ) prädiziert werden, sondern nur die göttliche; darum ist er nicht „zwei" (verstanden als grammatikalisches Neutrum), aber doch „einer" als Träger „zweier Naturen" (vgl. 254; 284; 324f). Dagegen argumentiert DU 3 primär mit Hinweis auf die einheitsstiftende Kraft des Suppositums selbst; jetzt entscheidet „die (Prä-)Valenz intrinsisch bestimmender Funktion in puncto neutraler Einheit und Vielheit" (325). O. erläutert beide Ansätze in ihrem thomanischen Kontext und ihrer unmittelbaren Vor- und Nachgeschichte bei anderen Autoren des 13. Jh.s (339–360). Die für DU prägnanteste Eigenlehre findet sich in a. 4 c. und be-

trifft die These von einem „sekundären Sein" der zweiten göttlichen Person in ihrem inkarnatorischen Selbstvollzug. O. wendet sich gegen alle Versuche, die hier zu konstatierende doktrinelle Abweichung zu vertuschen; daher lässt ihn – bei aller partiellen Anerkennung – die in der neueren Thomasinterpretation (u.a. H. Diepen, M.-H. Deloffre) im Rückgriff auf klassische Thomisten nicht selten vertretene Deutung unbefriedigt, wonach die Annahme eines „zweiten substantialen Seins" Christi in seiner Menschheit (vgl. 402) mit den Aussagen von S. th. III, 17, 2 harmonisierbar sei. Gegenüber dieser „Integrationshypothese" versucht O., die Differenz in DU 4 klar anzuerkennen und dennoch eine Deutung für diese Passage vorzulegen, welche die Seinshegemonie des Logos und damit das thomanische Grundanliegen auch in dieser Variante gewahrt sieht (vgl. 418–436). Seine (spekulativ über den engen Wortlaut von DU 4 hinausweisende) These, wonach der personale göttliche Seinsakt bei der „Applikation auf die menschliche Natur" zum Mensch-Sein in einem „Verhältnis ‚formeller Sekumferenz' diesseits aller formellen Identität" stehe (432), kann hier nicht weiter erörtert werden (vgl. 432, Anm. 103, den Hinweis auf Impulse durch de la Taille). O. bleibt an diesem Punkt in sachlicher Hinsicht der durch Autoritäten wie Capreolus oder Billot markierten „strengen" thomistischen Tradition verpflichtet, weshalb konsequenterweise die Position von DU 4 gegenüber S. th. III, 17, 2 als letztendlich „problematisch" und „unbefriedigend" gekennzeichnet wird (430). Das von O. derzeit bearbeitete Anschlussprojekt zur Christologie der späteren Thomisten dürfte diese Linie weiter stark machen. Im vorliegenden Band unterstreicht der Vf. seine Interpretation von DU 4 zunächst mit Hilfe einer gründlichen Durchsicht christologischer Texte aus der Feder von T.-Rezipienten des späten 13. und frühen 14. Jh.s: Wo sie die thomanische Lehre von der Seinseinheit in Christus aufgeben, berufen sie sich gerade nicht auf DU 4 (vgl. 436–467; der interessanten Problematik, weshalb diese Abweichungen dennoch so schnell und häufig auftraten, wendet O. sich – verständlicherweise – nicht mehr eigens zu). Noch wichtiger erscheint dem Kommentator die Frage nach den Gründen, die T. zu der eigentümlichen, in seinem übrigen Werk ohne Parallele dastehenden Lösung der *Quaestio disputata* geführt haben mögen. Die Analyse zeitgenössischer franziskanischer Texte zur Konstitutionschristologie, die deutliche Kritik an der thomanischen Lehre beinhalten, legt nach O. den Schluss nahe, dass T. mit diesen Einwänden schon zu seinen Lebzeiten gerungen hat; DU 4 könnte als Wortmeldung im Kontext solcher Auseinandersetzungen gelesen werden. Das leuchtet ein. Wäre vielleicht auch intensiver die Möglichkeit zu bedenken, dass die Idiosynkrasien von DU 3 und 4 zueinander in einer positiven inneren Beziehung stehen? Eine ausdrücklichere Erörterung dieser Frage hätte O.s Interpretationen beider Artikel zusätzlich stärken und ggf. weitere Hinweise zugunsten einer Spätdatierung von DU bereitstellen können.

Vom Entstehungszeitpunkt hängt es jedenfalls ab, ob die in DU 4 vorgetragene Lösung als letztes oder bloß vorletztes Wort des Aquinaten zum Thema anzusehen ist. Die zur Datierungsfrage schon lange geführte Debatte begleitet die Ausführungen des vorliegenden Bandes als *cantus firmus* durch alle Teile. Eine klare Lösung kann auch O. am Ende nicht anbieten. Fest steht für ihn die enge zeitliche Nähe zu S. th. III, so dass die Einordnung der Quästion in die letzte Schaffensperiode des Aquinaten nicht zu bezweifeln sein dürfte. Aber auch Einflüsse aus früheren Werken (*Scriptum super Sententiis*, *Summa contra Gentiles*) sind nachweisbar. Eine eher hastige, ja collageartige Abfassung des Textes legt sich in vielfacher Hinsicht nahe; nicht alle Argumentationen in DU präsentieren den Magister in intellektueller Höchstform (vgl. 222; 285; 337f; 361; 555f u. ö.). Was die Priorität oder Posteriorität gegenüber S. th. III angeht, bleiben am Ende unter Berücksichtigung der zahllosen, aber nicht einheitlichen Indizien, die O. sammelt, zwei Szenarien denkbar (vgl. 556–560): T. könnte mit DU die eingehenderen Ausführungen aus S. th. III unter veränderten Herausforderungen in geraffter und (etwa aufgrund der genannten franziskanischen Einwendungen) modifizierter Form vorgetragen haben, ohne noch im Vollbesitz seiner Kräfte gewesen zu sein; dann wäre eine späte Datierung, wohl in den allerletzten neapolitanischen Lebensabschnitt, indiziert. Andererseits wäre es auch denkbar, dass T. DU vor S. th. III um 1270 verfasst hat, um in der raschen Tagespolemik auf gegnerische Argumente zu antworten. Einige Urteile hätte er dann in der gründlicher erarbeiteten *Summa* revidiert (wenn auch, wie O.s Bemerkungen zu S. th. III, 19 im Vergleich mit DU 5 nahelegen [534–543], nicht in jedem Fall zugunsten der sachlichen Überzeugungskraft). Mit dieser Variante würde zugleich eine Vermutung bestätigt, die Concetta Luna bei ihrer editorischen Beschäftigung mit dem Sentenzenkommentar des Aegidius Romanus formuliert hatte (169–180).

Es spricht für O.s Gewissenhaftigkeit in der Urteilsfindung, dass er die Unsicherheiten beim Datierungsversuch des thomanischen Textes anerkennt und seine heterogenen Beobachtungen nicht auf eine einzige plakative These hin „zurechtbiegt". Ohne zusätzliche Unterstützung durch verlässliche externe Kriterien wird man hier auch in Zukunft kaum weiterkommen.

Noch größere Anerkennung verdient die in allen Partien des Buches dokumentierte Vertrautheit des Autors mit dem Œuvre des Aquinaten ebenso wie mit den christologischen Erörterungen der mittelalterlichen Zeitgenossen und der aktuellen Forschungsdiskussion. O.s Urteil ist eigenständig, zuweilen deutlich abgrenzend, immer aber gut begründet. So gehaltvoll und für zukünftige Editions- und Interpretationsvorhaben verwertbar seine analytisch-historischen Vergleiche und Detailbeobachtungen sind – im Letzten geht es ihm immer auch um ein *systematisches* Mit- und Weiterdenken (vgl. 553) der thomanischen Positionen und Begriffe, für die er zuweilen eigene, präzisierte Definitionen vorschlägt (vgl. etwa 252). Seine Beschäftigung mit dem vorliegenden christologischen Text ist „Kommentar" geradezu in der Weise (und auch in dem – Redundanzen nicht scheuenden – Umfang), wie es die auf der Grundlage thomanischer Quästionen erarbeiteten „Commentaria ac disputationes" der frühneuzeitlichen Scholastik gewesen sind. Wenn O. die Vereinbarkeit von absoluter und relativer Subsistenz in Gott erläutert (115–124), die Weise durchdenkt, wie sich die Hypostase des Logos als solche in und gemäß einer fremden Natur vollzieht (243–258), oder wenn er sich bemüht, das in DU 4 gelehrte „doppelte Sein" im Ausgang vom „ewigen Sein des ewigen Suppositums" zu erklären (vgl. 380–387; 418–436), stellt er seine aus früheren Publikationen längst bekannte außergewöhnliche spekulative Begabung unter Beweis. Natürlich weiß O. selbst, dass Gesprächspartner für ein thomistisch orientiertes Denken dieser Ausrichtung in der Gegenwart rar geworden sind; manche von ihm aufgeworfene Diskussion droht daher im Monolog zu enden. Mit der sprachlichen Präsentation seines Werkes setzt O. dessen Rezeption zusätzliche Grenzen. Er denkt komplex und schreibt kompliziert. Seine syntaktischen Konstruktionen sind zuweilen so verschachtelt, dass er sich ein neues Satzzeichen erfindet – Längsstriche als Umgrenzung schwer erfassbarer Sinneinheiten –, um gewisse Aussagen einigermaßen verständlich zu halten. In seiner Terminologie neigt O. dazu, die sowieso schon zahlreichen Formalismen und Abstraktionen des scholastischen Diskurses durch Neologismen weiter zu vermehren. Der in der Einleitung geäußerte Wunsch des Vf.s, wenigstens mit dem Textkommentar als solchem auch einen *„sachinteressierte[n], gebildete[n] Leser"* zu erreichen, „dem das Begriffsspiel und die Subtilität scholastischen Denkens jedoch fremd sind" (4), dürfte sich daher kaum erfüllen.

Abschließend sei bemerkt, dass der vorliegende Band in Satzgestaltung und Ausstattung ein Luxusprodukt ist. Druckfehler finden sich selten (vgl. 2, Z. 8 v. u.; 91, Anm. 4; 126, Z. 17 v. o.; 337, Z. 11 v. u.). Der Preis, den der Verlag für das Buch verlangt, ist allerdings so hoch, dass es fast ausschließlich institutionelle Käufer finden wird. Für die Ergebnispräsentation eines durch die DFG (d.h. durch öffentliche Mittel) ermöglichten Gesamtprojekts darf man dies ausdrücklich bedauern.

Augsburg Thomas Marschler

Ressourcement Thomism: Sacred Doctrine, the Sacraments, and the Moral Life. Essays in Honor of Romanus Cessario, O.P., hg. v. Reinhard Hütter / Matthew Levering. – Washington, DC: The Catholic University of America Press 2010. 403 S., geb. $ 64,95 ISBN 978–0–8132–1785–7

This volume is a collection of articles that seek, as the title suggests, to retrieve St Thomas's thought for Catholic theology today. The contributors are Catholic scholars, about half of them clerics (most of those being Dominican friars); most live and work in North America, a few being at Fribourg, Switzerland. The articles are grouped into three parts (as the book's subtitle indicates), corresponding to central themes of the career and œuvre of Fr Cessario. A brief summary of each part follows.

Part 1, on "sacred scripture and sacred doctrine" (19–123), opens with a long, programmatic essay by *Reinhard Hütter*, in which he argues that "Thomas's doctrine of Eucharistic conversion reflects the integral unity of the positive and the speculative components of *sacra doctrina*," a unity that is "in urgent need of recovery" today (24). More controversially, he makes the case that the speculative component of this unity must make use of substance metaphysics as an essential element – a metaphysics that results not in mere positivistic knowledge, but a knowledge that always remains open to the mystery that faith contemplates. Then, *Matthew Levering* shows how Thomas Aquinas's explanation of the content and preaching of the Old Testament can instruct contemporary theologians. The final article of the first part, by *Thomas Joseph White*, O.P., offers a historical diagnosis of what ails contemporary theology. He shows how twentieth-century theologians' turn toward history (away from a more a-temporal conception of doctrine that developed in the wake of the Enlightenment) carried its own a-temporal presuppositions with it. Their response to a conception of dogma as perennial, "without sufficient recourse to history", was often a historical approach "without sufficient recourse to dogma" (96). Rather than these extremes, W. proposes St Thomas as an example for theology, in whom there is not merely a balance between history and dogma (or between the temporal and the eternal), but an integration of these poles.

Part 2, on "sacraments and metaphysics" (125–207), begins with an article by *Benoît-Dominique de La Soujeole*, O.P., showing that T.'s expansion of sacramentality to include the rites of the Old Law allows for an inclusive vision of salvation, without sacrificing the necessity of Christ and the Church for that salvation. *Bernhard Blankenhorn*, O.P., proposes that T.'s mature Christology

and sacramental theology do not involve a simple "insertion of the sacraments into a pre-determined metaphysical model of causality" (149), but an interpenetration of metaphysics and history, Scripture and the tradition of the Fathers. *Thomas G. Weinandy*, O.F.M. Cap., is the sole author in the volume who expressly departs from Aquinas, proposing that it is Christ's death and subsequent resurrection, rather than the Incarnation, that is the culminating action by which, in his humanity, he both becomes Head of his Church and merits the capital grace by which he sanctifies the Church's members through the sacraments. *Richard Schenk*, O.P., in his article on sacrifice in the Eucharist, compares and contrasts the views of Thomas Aquinas with those of Richard Fishacre and Robert Kilwardby, resulting in the retrieval of a nuanced understanding of sacrifice that can address today's concerns, both anthropological (e.g., those of René Girard) and theological.

Part 3, on "moral theology" (209–363), begins with two articles on the central place of the common good in T.'s thought. *Lawrence Dewan*, O.P., shows how, for T., the common good in which all participate is essentially divine, and is that toward which the entire moral life is to be ordered. *Stephen L. Brock* writes of the centrality and universality of the common good as the primary principle of natural law, in T.'s thought. Then, two articles on natural law offer a contrast in purpose and scope: *Joseph W. Koterski*, S.J., provides a wide-ranging review of literature, past and present, on natural law ethics, while *Steven A. Long* engages in an intensive analysis of the moral act, based on just a few key texts of the Angelic Doctor. After this, *Matthew Lamb* proposes that Bernard Lonergan's account of an embodied interiority is an appropriation of T.'s thought that supports, rather than undermines, a recovery of the metaphysical and theological wisdom tradition of Aquinas. Then, *Craig Steven Titus* argues that T.'s understanding of moral development and the interconnection of the virtues can contribute to a theological evaluation of the case of a "flawed saint" (one who demonstrates great moral courage in one facet of life while showing serious moral failure in another). To close Part 3, *Graham J. McAleer* provocatively suggests that Catholic social thought can "safely adopt" (354) the Scottish Enlightenment's embrace of "vanity" as a commercial motivation, and that T.'s thought offers qualified support for this view.

Much of the volume's front and back matter directly concerns the work of Fr Cessario. This includes opening notes from the personal perspectives of *J. Augustine DiNoia*, O.P., *Mary Ann Glendon*, and *Guy Bedouelle*, O.P. A summary of four of his chief works is then provided in the introduction by *Reinhard Hütter* and *Matthew Levering* (after offering brief descriptions of each of the contributions in the volume). Toward the book's end, the Postscript by *Alasdair Macintyre* distinguishes between sanctity and merely natural virtue, with the aid of Fr Cessario's own insights. Then, a complete listing of the publications of Fr Cessario is provided. Also at the book's back are a bibliography of works cited in the volume, descriptions of its contributors, and an index of names. The latter is most welcome, even though it is hampered by often neglecting to list occurrences of names in the footnotes.

Despite the title, the editors do not claim to be announcing the founding (or emergence) of a "school" of theology. Yet the title suggests at least a similarity in approach among the contributions. It is germane, then, to raise questions as to the method and sources they have in common. If there is a common *method* here, what is the role of *history* in it? Many of the authors pay overt attention to T.'s own historical context, and many give a good deal of consideration to recent historical developments in order to put the contemporary application of his teaching into perspective. Others, however, offer a more conceptual retrieval of Aquinas's thought. Thus, while the ressourcement called for by the twentieth-century theologians associated with the *nouvelle théologie* placed historical method (or history) front-and-center, it is not narrowly construed as the sole lens (or focus) in this collection. Yet it is interesting to note that the historical method, so key for the ressourcement that contributed toward relativizing the attention the Church paid to St Thomas (or to a certain kind of Thomism, at least), has a very prominent place among this group of authors (for the most part), who would see in T. an eminent resource for theology today.

What about the *sources* of "ressourcement Thomism"? In particular, what place do the classic Thomistic commentators have in it? It is well known that many of those associated with the *nouvelle théologie* often saw the commentatorial tradition – at least as it was used by neo-scholasticism – as an obstacle to understanding the work of T. himself. It is interesting that while the honoree of this volume is noted for his interpretation of T. along with a historically-aware reading of the commentators, they are referenced by only a few of this book's contributors. The book thus leaves unanswered a continuing question for the study of St Thomas: if Thomism is to be a "unified and ongoing intellectual tradition", as Fr Cessario would have it (18), what role do the commentators play in assuring its continuity?

Overall, this collection offers research and reflection of consistently high quality. By clustering the articles around the three areas of theology indicated, the editors have succeeded in providing a book that will appeal not only to those interested in T.'s thought in general, but also to scholars and students involved in those three respective areas. The book should be useful not only to professional researchers in theology, but also to advanced and intermediate students.

Berkeley Bryan Kromholtz

Religionsphilosophie

Kasan, Helga: **Mit-Leiden Gottes**. Ein vergessener Aspekt des biblischen Gottesbildes. Wiedergewinnung eines durch das Eindringen griechisch-metaphysischen Denkens in die frühe Kirche verstellten Aspektes biblischer Gottesoffenbarung an Hand ihres entsprechenden dialogischen Seinsverständnisses. – Frankfurt a. M.: Peter Lang 2010. 437 S., geb. € 32,80 ISBN: 978–3–631–59801–6

Die Vf.in will die altkirchliche Rezeption des griechischen Apatheia-Denkens mit biblischen Argumenten, unter Berufung auf mystische Traditionen und anhand von Überlegungen zu einer relationalen Ontologie überwinden. Ergänzend zum Titel, der ja ebenso präzise wie länglich ein (allerdings nicht neues) Argumentationsziel benennt, beschreibt die Vf.in im ersten Kap. ihres Werkes die Theodizeefrage als Kontext ihres Anliegens (23f). Die zur göttlichen *Apatheia* insbes. in den achtziger Jahren in der Theologie geführte umfängliche Diskussion nimmt die Vf.in mit keinem einzigen Titel zur Kenntnis, was wohl ihren Eindruck, das „Mitleiden Gottes" sei ein vergessener Aspekt der Gotteslehre, erklärt. Das insgesamt recht kurze Literaturverzeichnis (15–22) wirkt eklektisch und wie das Bestandsverzeichnis einer schwerpunktmäßig in den sechziger und siebziger Jahren angelegten Privatbibliothek.

Das zweite Kap. kontrastiert die griechisch-philosophische Frage nach der αρχή (25–52) mit einem dialogischen Seinsverständnis, das die Vf.in anhand von Martin Heidegger, Fridolin Wilpinger, Ferdinand Ebner und Raphael Schulte erläutert (53–68). So pointiert sich das relationale Denken zwischen den zwanziger und sechziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts thetisch behaupten musste, so sehr wünschte man sich Anfang des 3. Jahrtausends eine Interpretation, die mehr wäre als die bloße kontrastierende Entgegensetzung. Metaphysiken verbieten ja schon von ihrem Begriff her, dass man sich einfach aussuchen könnte, welche einem aus welchen Gründen auch immer die sympathischere ist. Das dritte Kap. bietet Erläuterungen zu verschiedenen mit Gott verknüpften semantischen Gehalten, die der Vf.in als dem Motiv des Mit-Seins Gottes verwandt erscheinen: Schützen, Nahesein, Wohnen u. a. (69–130). Das vierte Kap. interpretiert nahezu alle Topoi ntl. Theologie auf einen „neutestamentlichen Befund" zum Mitsein Gottes hin (131–270). Eine kritische Sichtung der altkirchlichen christologischen Lehrentwicklung (271–336) führt zur Entdeckung der Diskrepanz zwischen metaphysischem Gottesgedanken und der leidensfähigen Nähe Gottes zu den Menschen (229–333). Im sechsten Kap. schließlich wird der systematische Bogen von „der Theologie der Rabbinen" (342) über die „Gotteserfahrung der Mystik" (363) bis zu Dietrich Bonhoeffer und Jürgen Moltmann geschlagen. Im Ergebnis bietet die Vf.in die Formel an, Gottes Leiden sei „(Mit)leiden im Rahmen einer personalen Ontologie" (425).

Im letzten Satz ihres Buches greift die Vf.in dann das Theodizeethema wieder auf und empfiehlt in Anlehnung an Büchners berühmtes Diktum das Mitleiden Gottes als den „Fels des biblischen, zumal des christlichen Glaubens" (437). Diese Zuspitzung dient weder dem Anliegen, Gott beziehungshaft zu denken, noch entspricht sie dem Desiderat einer theodizeesensiblen Sprache innerhalb der Theologie. Die Theodizeefrage wird durch die göttliche „συμπάθεια" weder gelöst noch widerlegt.

Die Vf.in offenbart eine große Belesenheit und einen weiten persönlichen Gedankenkreis, innerhalb dessen v. a. der Reichtum relationaler Gottesrede in der Bibel schön dokumentiert wird. Letztlich handelt es sich um eine sehr persönliche Entdeckungsreise in das Feld relationaler Gottesrede. Eine faire Erörterung des Ranges und der bleibenden Bedeutung metaphysischer Gottesrede in ihrer auch lehramtlichen Rezeption unterbleibt jedoch vollständig. Das ist theologisch nicht gut erträglich. Die globale Denunziation aristotelischer Metaphysik und platonischen Denkens ist ebenso wenig überzeugend wie die ahistorische Deutung biblischer Metaphorik. Eine zeitgenössische Gotteslehre ohne metaphysischen Gottesbegriff läuft auf die Gefahr einer mythischen Gottesrede hinaus, die meinetwegen auch Biblisches integrieren mag. Erst die Bindung biblischer Gottesrede an die metaphysische Frage nach der Denkbarkeit Gottes hebt die biblische Metaphorik auf jenes begriffliche Niveau, auf dem sie den Anspruch geltend machen kann, welcher der biblischen Einsicht in die Universalität Gottes entspricht. Wo sich Theologie diesem Anspruch entzieht, läuft sie auf ein letztlich privatsprachliches Gemurmel über im günstigen Fall tröstliche Botschaften aus fernen Zeiten hinaus. Der Rez. hält es für eine sinnvolle Sprachregelung, zu unterscheiden zwischen (1)

Gottes*rede* in ihrer Kontext- und Subjektabhängigkeit, ihrer Perspektivität und Wandelbarkeit und (2) dem Gottes*begriff* als dem Versuch, rational argumentierbare Aussagen über die Wirklichkeit zu machen, von der die verschiedenen Aussagen und Metaphern der Gottesrede prädiziert werden. Damit ist nicht gesagt, dass nur der Gottesbegriff theologiefähig wäre. Immerhin sind weite Teile der biblischen Gottesbotschaft „Gottesrede", die als kanonische den Anspruch erheben, authentische Auslegungen der Gotteswirklichkeit zu sein. Der Gottesbegriff aber hilft als solcher zu verhindern, dass die Gottesgeschichten zur rein individuellen Angelegenheit werden.

Das Werk ist durch zahlreiche handwerkliche und formale Mängel gekennzeichnet. Griechische Worte werden mal mit und mal ohne Akzente und/oder Spiritus wiedergegeben, der immerhin ja zentrale Begriff „απαθής" ist in der Endsilbe mal mit „ε" (337) und mal mit „η" geschrieben.

Duisburg-Essen Ralf Miggelbrink

Hedley, Douglas: **Sacrifice Imagined**. Violence, Atonement, and the Sacred. – New York / London: Continuum 2011. 248 S., kt € 20,13 ISBN: 978–1–4411–9445–9

Das vorliegende Werk des Cambridger Religionsphilosophen Douglas Hedley, der zweite Band einer als Trilogie angelegten Theologie der Vorstellungskraft, bietet in acht Kap.n eine philosophische Rehabilitation des seit der Neuzeit zumeist als grausames Überbleibsel einer archaischen Religion kritisierten Begriffs des Opfers. Leitmotiv des Werkes ist der Jerusalemer Tempel als derjenige Ort, an dem sich irdische und himmlische Welt im Opfer treffen: Das Opfer (*sacrificium*) lässt das Profane zum Heiligen werden (*sacrum facere*). Gegenstand des Werkes ist, wie sein Titel ankündigt, die Bildsprache dieser zentralen religiösen Praxis, wie sie insbes. vernachlässigte oder verkannte Denker wie G. Vico und J. de Maistre, aber auch Dichter wie W. Shakespeare, dem H. als Homer der Neuzeit und Moderne die Ehre gibt, W. Wordsworth oder F. M. Dostojewski geschaffen haben.

Grundlage der Theologie des Opfers, die das vorliegende Werk entwirft, ist eine idealistische Ontologie, die v. a. die in der neueren analytischen Religionsphilosophie weithin vernachlässigte Bedeutung der Immanenz Gottes in der Welt herausstellt. In der Tradition des neuzeitlichen Cambridger Platonismus eines Ralph Cudworth und John Smith, die er fortführt, vertritt H. ein sakramentales Weltverständnis, das ihm als *via media* zwischen einer religiösen Metaphysik mit überzogenen dogmatischen Erkenntnisansprüchen und einer die philosophische Rede von Gott unterminierenden Skepsis gilt. Demnach vermag der Mensch die geistige Wirklichkeit Gottes ausschließlich mittels der Bilder und Symbole der irdischen Welt zu begreifen.

Das Bild ist für das menschliche Erkennen, wie H. darlegt, unerlässlich. Mit G. Vico sieht er in der Kultur, in Kunst und Literatur ein unerschöpfliches Reservoir sichtbarer Universalien, die dem Menschen gleich den intelligiblen Ideen Platons und den seelischen Archetypen C. G. Jungs überhaupt erst eine Erkenntnis der Welt ermöglichen. Auch das menschliche Selbst kann, insofern es sich erst in der Erzählung über sich selbst konstituiert, der metaphorischen Sprache nicht entbehren. Zugleich erschließt diese ihm die Welt, die sich nicht ausschließlich in Termini geistloser Mechanismen begreifen lässt, als Theophanie: Die Vorstellungskraft ist, wie H. es im Anschluss an den (seinerseits nachhaltig von Shakespeare und seinem Enkomion der Inspiration im *Sommernachtstraum* beeinflussten) großen Prophetie-Traktat von John Smith darlegt, das Vermögen der Erkenntnis des Göttlichen.

Das sakramentale Weltverständnis, nach dem Gott die Welt durchdringt und beseelt, ist bereits als solches eng mit dem Begriff des Opfers verbunden. Gott selbst nämlich opfert in der Schöpfung sein autarkes Sein und unterwirft sich, wie es das Kreuz als höchstes christliches Symbol deutlich macht, der leidvollen Unvollkommenheit des Werdens. Die Kenosis steht auch im Mittelpunkt der Ethik, die H. auf der Grundlage seines platonischen Konzepts des Opfers entwickelt. In Absetzung von W. Burkert und R. Girard, die bei allen tiefgreifenden Unterschieden im Einzelnen darin übereinkommen, dass sie den Aspekt sublimierter Gewalt hervorheben, akzentuiert H. das irreduzible ethische Element der religiösen Rede vom Opfer. In der Kulturkritik Vicos, die er sich zu eigen macht, erscheinen Religion und Opfer als Widerpart gegen die Eigennützigkeit eines berechnenden Utilitarismus, wie er das dritte Zeitalter in Vicos triadischem Geschichtsschema auszeichnet.

Im Rückgriff auf den englischen Platonismus und den deutschen Idealismus fundiert H. seine Ethik der Kenosis in einer anti-naturalistischen Metaphysik des Selbst. Entgegen den vielfältigen neuzeitlichen und modernen Versuchen, das rationale Selbst, das dem Affekt und der Leidenschaft souverän gegenübersteht, als Illusion zu erweisen, hält H. mit Ralph Cudworth, der mit seinem „Hegemonikon"-Begriff seinerseits an die philosophische Psychologie des Kirchenvaters Origenes anknüpft, und mit Immanuel Kant am klassischen Begriff der Seele fest. Auch hierfür ist das Konzept des Opfers zentral: In der platonischen *meditatio mortis* opfert das noumenale Selbst, wie H. nicht nur mit Kant selbst, sondern auch mit dem Cambridger Platoniker Smith und dem deutschen Idealisten Hegel darlegt, sein irdisches Leben gleichsam der Weite des Göttlichen.

Der Opferbegriff steht sodann im Zentrum einer eigenen Rechtfertigung der Güte und Gerechtigkeit Gottes angesichts von Schmerz und Leid. Das Heilige ist, wie H. mit Rudolf Otto darlegt, nicht nur *mysterium fascinans*, sondern auch *mysterium tremendum*, in dem der Mensch, wie Kant will, seiner noumenalen Natur gewahr wird. Hierin gründet die überragende theologische Bedeutung des Tragischen. Der Reiz des literarischen Genres der Tragödie liegt darin, dass diese die Erfahrung von Gewalt und Schmerz und die Hoffnung auf Erlösung miteinander verbindet. Im Rückgriff auf den Idealismus, der seinerseits in der Schuld des Neuplatonismus steht, begreift H. die Tragödie als Zugang zum Erhabenen: In ihr gewahrt sich der Mensch zugleich als gebrechliches Individuum, das von den auf der Bühne dargestellten Mächten jederzeit vernichtet werden kann, und als Subjekt, das sich von diesen in Erkenntnis und Wissen in machtvollem Eigenstand absetzt. Neben den dunklen Seiten der eigenen Psyche erfährt der Mensch durch die Tragödie zugleich den nicht-naturalisierbaren Bereich des Normativen und Unbedingten, wie es etwa in Antigones Verpflichtung gegenüber dem toten Bruder zum Ausdruck kommt.

Im Mittelpunkt der Theodizee, die H. vor diesem Hintergrund entwickelt, steht der gemeinhin fälschlich als reaktionär geltende katholische Neuzeitkritiker Joseph de Maistre, den der Vf. als Vertreter eines antiaugustinischen Universalismus origeneischer Couleur erweist. De Maistre vertritt eine platonische Ontologie, nach der die Welt, aus Gott hervorgehend und zu ihm zurückstrebend, durch eine allumfassende *analogia entis* zusammengehalten wird. Im Fall zu schmerzhafter Vielheit geworden, vermag sie kraft ihrer Ähnlichkeit mit ihrem göttlichen Urbild zu ihrer ursprünglichen Einheit zurückzufinden. De Maistres Theodizee sieht in der Welt einen gewaltigen Altar, auf dem diese um des Heils aller willen als Opfer dargebracht wird. Das Hier und Jetzt erscheint als Purgatorium der gefallenen Seelen, die, vom Leid belehrt, zu ihrem göttlichen Ursprung zurückfinden. Innerhalb eines solchen platonischen Weltbildes, so zeigt H. in Auseinandersetzung v. a. mit Richard Swinburne auf, vermag Jesu Kreuzestod die soteriologische Wirkung zu entfalten, die ihm die christliche Tradition zuspricht: Christus, der zugleich der Priester und das Opfer ist, ist nicht nur ethisches Vorbild, sondern auch ontologisches Symbol der geistigen Welt. Infolgedessen bedeutet die liebende Selbstaufopferung in der Christus-Nachfolge zugleich Heil in einer den Menschen verwandelnden Teilhabe am göttlichen Leben selbst.

Auf eindrucksvolle Weise gelingt es H., die verschiedenen Stränge der Philosophie-, Geistes- und Literaturgeschichte, die er in sorgfältigen Einzelanalysen ihrer wichtigsten Repräsentanten erschließt, zu einem in sich geschlossenen Plädoyer für die bleibende Relevanz des viel kritisierten religiösen Opferbegriffs zusammenzufügen: Das Opfer ist kein überholtes archaisches Konzept, sondern unerlässlicher Bestandteil eines reflektierten christlichen Selbst- und Weltverständnisses. In einem umfassenden systematisch-theologischen Entwurf, in dem Literatur und Kunst eine nicht minder bedeutende Rolle spielen als die Philosophie von Platonismus, Idealismus und Romantik, erscheint die Vorstellung des Opfers so als Schlüsselkategorie einer christlichen Rede von Gott, die diesen gleichermaßen im *mysterium fascinans* einer nach seinem Bild geschaffenen Welt und im *mysterium tremendum* irdischer Tragik und Drangsal zu finden sucht.

Münster Christian Hengstermann

Epperly, Bruce G.: **Process Theology**. A Guide for the Perplexed. – New York: T & T Clark International 2011. 177 S., kt € 18,99 ISBN: 978–0–567–59669–7

„[P]rocess theology can be accessible to students, laypeople, and pastors as well as academics; but, more importantly, process theology can be life-transforming." (VI)

Das prozesstheologische Verständnis des Geschöpfes als Gefährtin* Gottes, als Mitträgerin der Verantwortung für die Welt und andere Geschöpfe überzeugt und fasziniert E. Sein Anliegen ist es, mit einem populärwissenschaftlichen Werk allen Interessierten einen Zugang zum Gedanken- und Glaubensgut der Prozesstheologie zu ermöglichen, ohne sich dabei spezifisch prozesstheologischer Fachtermini zu bedienen. Seit seiner dreißigjährigen Tätigkeit als Pastor und Theologieprof. erfährt E. die Prozesstheologie als innovativen und realitätskompatiblen Zugang, als „a resource for healing, spiritual formation, social change, and individual and congregational transformation" (2). Anhand verschiedener Fallbeispiele, deren Charaktere mit ihrem bisherigen Gottesbild an Grenzen geraten und in ihrer Glaubenskrise nach einer neuen Möglichkeit suchen, einen liebenden Gott zu denken, stellt E. das Potenzial der Prozesstheologie vor.

* Ich benutze hier ausschließlich die grammatikalisch weibliche Form. Männer sind selbstverständlich ebenso gemeint.

Er erläutert anhand einiger Hauptvertreter – Whitehead, Hartshorne, Cobb, Pittenger, Loomer und Griffin – die Prozesstheologie, ihre zentralen Aspekte wie die Relationalität und die gegenseitige Beeinflussbarkeit sowie das panentheistische Verständnis von Gott und Welt. Hierbei werden die Auswirkungen des prozesstheologischen Verständnisses auf sämtliche Bereiche der Wirklichkeit (Ökologie, Ökonomie, Anthropologie, theologische Bildung, Spiritualität und überkonfessionelle Dialoge) aufgezeigt. Zudem beleuchtet E. Griffins prozesstheologische Theodizee sowie den von ihm angestoßenen Dialog zwischen Prozesstheologie und Politik, Naturwissenschaft und Globalisierungstheorien. E. macht insgesamt sechs *basic principles* der Prozesstheologie aus: die Eigenschaft philosophischen Denkens; das Verständnis von Realität als bewegtem Prozess; die dynamische Interdependenz allen Seins; die Annahme eines Universums von Erfahrungen; das Zusammenspiel von Kreativität und Freiheit sowie den Glauben an einen prozessfähig-relationalen Gott. Gottes Beziehung zu seinen Geschöpfen manifestiert sich in einem sozial-personalen Gottesbild, welches das traditionelle Konzept eines unbewegten Bewegers und eines unberührbaren und unwandelbaren Gottes durch einen flexiblen und gerade in seiner Flexibilität stabilen Gott ablöst. E. begreift Gott als temporales Wesen, dessen Wissen in jedem Moment aktualisiert wird. Da Gott die Zukunft nicht vorherbestimmt, sondern diese in einer reziprok-bilateralen Beziehung mit den Geschöpfen gestaltet, kann Gottes Wissen nur in Bezug auf Vergangenes oder bereits Aktualisiertes absolut sein. Weiterhin übt Gott seine Macht stets in Interaktion aus, womit das traditionelle *All*machtsverständnis disqualifiziert wird. Im Vordergrund stehen E.s autobiographische Erfahrungen und Begegnungen, wobei sein US-amerikanisch evangelikaler Kontext deutlich den Duktus des Werkes bestimmt. Er repräsentiert somit eine der stärksten und einflussreichsten religiösen Strömungen Nordamerikas. Kritisiert wird die massiv propagierte konservativ-evangelikale Meinung populärer „Televangelists" (wie etwa *Rick Warren*), die einen determinierenden und unberührbaren Gott verkünden und somit jede gute wie auch tragische Begebenheit als dem göttlichen Plan und Willen entsprechend klassifizieren. Zu Recht betont E. die Bedeutung einer öffentlichen Auseinandersetzung mit derlei medial stark präsenten Gottesbildern. Bezugnehmend auf Cobb und Griffin erklärt er außerdem das religionspluralistische Verständnis der Prozesstheologie. Jesus Christus wird als eine – jedoch nicht die einzige – von Gott in besonderer Weise auserwählte Person gesehen, die durch ihre Wirkung eine transformative Kraft im Gegenüber weckt. „Within their particular time and place, process theologians affirm that God has inspired in world-transforming ways other great religious figures such as Mohammed and Gautama, each with their own unique vision of the divine and message to humankind, and will continue to do so in the future." (67) Jesus wird als in besonderer Weise geistbegabter Mensch porträtiert, der sein Leben *freiwillig* hingab. „Jesus was no puppet nor were his decisions eternally predetermined, but responded freely from his own selfhood to God's call to reveal and embody God's mission and love in the world." (68)

Gottes Einfluss auf seine Geschöpfe wird als ein *Überzeugen* und *Locken* verstanden, mit dem Ziel, in Synergie eine kreative Transformation unseres Selbst zu bewirken. Dadurch, dass alles in Gott ist und mit Gott in einer dynamischen Interaktion steht, ist jede Entität zur Loyalität gegenüber der Welt gerufen. In Partnerschaft mit Gott ist es unsere Aufgabe, einen Beitrag zu einer größeren Harmonie zu leisten. Indem traditionelle Dualismen wie der einer rein deontologischen versus einer strikt teleologischen Argumentation überwunden werden, eröffnet die Prozesstheologie mit ihrer Form einer relational-theozentrischen Ethik eine neue Perspektive, deren Kriterium der positive Beitrag zur göttlichen Erfahrung ist. E. wendet ein solches Verständnis auf die Teilbereiche der Bioethik, Ökologie, Tierrechtsethik und die Frage nach Ökonomie und sozialer Gerechtigkeit an. Hierbei verweist die Prozessethik auf den je größeren Rahmen, d.h. die *Relationalität* und *Kontextualität* jeder Entscheidungsfindung, und stellt mit ihrer Aussage, dass es durchaus Situationen geben kann, die (bspw.) die Tötung eines Embryos legitimieren, eine Herausforderung für die traditionelle Theologie dar. „Process ethics recognizes that there is no clear and absolute criterion for making judgments of value, although complexity and creativity of experience seems to be a starting point for ethical decision-making among conflicting values." (115f) Geleitet ist sie hierbei von ihrer Überzeugung der Interdependenz aller Wirklichkeit, die eine universale Empfindsamkeit jeder Entität postuliert, welche wiederum die göttlich-empathische Erfahrung berührt und prägt sowie ihrerseits vom göttlichen Locken beeinflusst wird.

Nachdem E. die Grundzüge der Prozesstheologie dargelegt hat, verdeutlicht er die Konsequenzen eines wandelbaren, sich im Prozess befindenden Gottes für „(die) Kirche". Es bleibt offen, was E. unter „Kirche" versteht bzw. von welcher Kirche die Rede ist. Er expliziert, dass eine Kirche, die sich als Vertreterin eines immerzu transformierenden Gottes auf Erden begreift, ebenfalls in Bewegung bleiben muss. Weiterhin kann sie nicht das einzige und schon gar nicht das absolute Sprachrohr der göttlichen Offenbarung sein: „If divine inspiration is omnipresent, there are no God-free zones in a process world." (122) Eine solche Kirche muss die Pluralität und Divergenz der göttlichen Offenbarung und des göttlichen Wirkens aushalten und sich über das *Perspektivische* und *Relationale* einer jeden Verkündigung bewusst sein. Ein solches Verständnis stellt einerseits eine Herausforderung für jede Form von kirchlicher Verkündigung dar, kann andererseits aber auch als Chance für Dialogprozesse begriffen und genutzt werden.

Zuletzt stellt E. ausgehend von Whiteheads und Suchockis prozess-eschatologischen Konzepten seinen eigenen holistischen Ansatz vor, wie Auferstehung, ewiges Leben und Heil als kontinuierlicher Erfahrungsstrom in Gott gedacht werden können.

E. vermittelt ein umfassendes und leicht zugängliches, aber keinesfalls triviales Bild der Prozesstheologie, ohne hierbei Schwächen des Konzeptes zu ignorieren. Ferner spricht er die weitreichenden Auswirkungen eines prozesstheologischen Gotteskonzeptes an, so etwa seine Konsequenzen für Umwelt- und Tierethik, kirchenamtliche Verlautbarungen sowie den Umgang mit anderen Religionen. Mit E.s Buch liegt ein ansprechendes Werk zur Einführung in die Prozesstheologie vor.

Münster Julia Enxing

Idealismus und natürliche Theologie, hg. v. Margit Wasmaier-Sailer / Benedikt Paul Göcke. – Freiburg i. Br. / München: Alber 2011. 281 S. (Scientia & Religio, 10), geb. € 39,00 ISBN: 978-3-495-48458-6

Der vorliegende Band dokumentiert dreizehn Beiträge einer Tagung zur Religionsphilosophie des Deutschen Idealismus, die 2009 im Rahmen des Münsteraner Exzellenzclusters „Religion und Politik" durchgeführt wurde. In ihrem Vorwort geben die Hg. das explizit systematische und nicht bloß historische Interesse zu erkennen, mit dem sich die Tagung ihrem Gegenstand genähert hat: Es soll darum gehen, „den Deutschen Idealismus in seiner Tragfähigkeit und Relevanz für die gegenwärtige natürliche Theologie zu befragen" (7), um ihn angesichts der aktuellen Herausforderungen durch Säkularisierungsdiskurse und naturalistische Erklärungsmodelle des Religiösen als „Inspiration" für die philosophische Rede über Gott „wieder[zu]gewinnen".

Für *Klaus Müller* bedeutet religionsphilosophische Idealismusrezeption nicht die einfache Repristination eines derjenigen „Systeme", deren universaler Anspruch allzu offensichtlich gescheitert ist. Er interessiert sich v.a. für die panentheistische Grundströmung des idealistischen Geistmonismus, die in der religionsphilosophischen Debatte der Gegenwart bei Prozesstheologen wie Charles Hartshorne von Neuem zur Geltung gebracht wird (29–48).

Zwei Beiträge sind der „Ethikotheologie" Kants gewidmet. Während *Rudolf Langthaler* sie als theodizeesensible „negative Theologie" vorstellt (49–80), sieht *Saskia Wendel* die Aktualität des Ansatzes in dessen glaubensepistemologischer Kernaussage ebenso wie in der mit ihm verbundenen Bejahung menschlicher Autonomie und Interiorisierung der Gottesbeziehung (81–103). W. ist überzeugt: Mit Kant und seiner Religionsphilosophie kann man dem „neuen Atheismus" ebenso begegnen wie religiöser Intoleranz und Freiheitsfurcht, mit Kant ist „ein wichtiger Stichwortgeber [sic!] für eine erstphilosophische Glaubensverantwortung" (101) à la Verweyen gefunden. Ob die von W. stark betonte Abkehr von einem „instruktionstheoretischen" Offenbarungsverständnis im Zweiten Vatikanum als hinreichendes Argument dafür dienen kann, „Kants Zuordnung von Religion und Glaube zur praktischen Vernunft" (99) als Systemelement in einer schulmäßig entfalteten katholischen Fundamentaltheologie zu akzeptieren, darf aber bezweifelt werden.

Peter Rohs beschreibt „Idealismus und natürliche Theologie in Fichtes Philosophie" (104–121), indem er den ursprünglichen Fichte'schen Ansatz detailliert mit der Vorgabe Kants vergleicht und anschließend die Veränderungen benennt, die Fichte nach der teils scharfen Kritik an seiner frühen Religionsphilosophie in nachfolgenden Schriften vorgenommen hat. „Gott wird nun identifiziert mit dem vorgängigen Sein, also nicht mehr verstanden als moralische Weltordnung im Sinne des ethikotheologischen Minimums", worin „eine weitgehende Rückkehr zu traditionellen neuplatonischen Konzepten" gesehen werden kann (115). Die Eignung dieses Entwurfs als Basis für eine natürliche Theologie bezweifelt R. (120f).

Die lebenslange Suche Hegels nach der Einheit in der Vernunft, so weist *Josef Schmidt* in einem Gang durch dessen Werk auf (122–134), hat ihn zur absoluten Idee von Gott als dem „Grund unseres Wissens" geführt – und zur Würdigung des Christentums als der absoluten Offenbarungsreligion.

Malte Dominik Krüger macht bei Schelling ein Konzept natürlicher Theologie aus, das in der Spannung zwischen dem Aufweis der Möglichkeit des Gottesgedankens und dem Verweis auf die Notwendigkeit eines Anerkennungsaktes menschlicher Freiheit für das Ergreifen seiner Wirklichkeit auch für evangelische Theologen nachvollziehbar sein kann (135–146).

In seiner Beschäftigung mit dem lange unterschätzten Karl Leonhard Reinhold (147–159) plädiert *Alessandro Lazzari* mit Rückgriff auf die Interpretation Hermann Timms dafür, die Originalität des Wiener Ex-Jesuiten v.a. in dessen Religionsphilosophie aufzusuchen. Während Reinhold Kants Philosophie als unübertroffene „Wiederherstellung der Einheit zwischen Religion (Christentum) und Moral" (149) und als Lösung der Diskussionen um die Beweisbarkeit der Existenz Gottes gewürdigt hat, geht der bekennende Freimaurer eigene Wege mit der Idee, „ausgehend vom Kantischen Kritizismus könne es in Wirklichkeit zur Gründung einer sittlich-religiösen Gemeinschaft von Gleichgesinnten kommen" (159).

Margit Wasmaier-Sailers Beitrag (160–180) möchte im Gottesbegriff Johann Michael Sailers neben platonischen und johanneischen Grundzügen zugleich eine explizite Prägung durch Kants ethikotheologisches Denken ausmachen. Überzeugende Belege dafür bleibt sie schuldig, denn was an den aus Sailers Werk aufgeführten Stellen über Gott als Gesetzgeber, gerechten Vergelter, Garanten der Glückseligkeit etc. zu lesen ist, wiederholt nur allgegenwärtige Topoi der traditionellen Gotteslehre. Viel klarer hätte Sailers kritische Auseinandersetzung mit Kant in der theoretischen Philosophie aufgezeigt werden können.

Die diesbzgl. Ergebnisse der Sailerforschung kommen leider ebenso wenig zur Sprache wie der Einfluss, den Jacobi auf Sailers Religionsphilosophie ausgeübt hat. Gewiss richtig ist die am Ende gewonnene Einsicht, dass Sailer das Gute schlechthin mit Gott identifiziert – also unter dem „höchsten Gut" (*in sich* wie *für uns*) primär *Gott selbst* (vgl. etwa Sailer, GL I [SW 4], 302) und nicht bloß die Übereinstimmung von Glückswürdigkeit und Glückseligkeit des Menschen versteht, als deren Garant Gott bei Kant vorwiegend bedeutsam bleibt. Dieser Punkt, der für jede theologische Kant-Rezeption zentral ist, hätte klarer herausgestellt werden können. In der vorliegenden Gestalt erscheint der Anspruch des Beitrags, Sailer als überzeugenden Vermittler von „Autonomie und Heteronomie" und als ernstzunehmende Stimme in der aktuellen Säkularisierungsdebatte zu empfehlen, als allzu ambitioniert.

Mit Karl Christian Friedrich Krause lässt *Benedikt Paul Göcke* einen idealistischen Denker der zweiten Reihe zu Wort kommen (181–200). Krause sucht das Urprinzip der Erkenntnis in der (unbegrifflichen) Schau des Ich. Diesem fehlt allerdings jene „Unendlichkeit", die notwendig wäre, um darin das „ganze Sachprinzip der Wissenschaft" ausmachen zu können (189). Erst wenn Gott als das Subjekt und Objekt der Erkenntnis mitgedacht wird, ist der gesuchte transzendentale Sach- und Erkenntnisgrund erreicht. Es resultiert ein Panentheismus, der die endliche Welt als erkannt und seiend im unendlichen Gott versteht.

Mit pan(en)theistischem Denken steht Schleiermachers Gottesbegriff, dem sich *Christof Ellsiepen* zuwendet (201–212), insofern in Verbindung, als seine Wurzeln in der Auseinandersetzung mit Spinoza liegen. Später hat Schleiermacher betont, dass Gott im religiösen Bewusstsein nur ungegenständlich präsent ist, nämlich als jene Einheit, die das von Gegensätzen geprägte Weltbewusstsein ermöglicht.

Joris Geldhof stellt Franz von Baader als „Befürworter einer romantischen Metaphysik" vor (213–237). Auf der Basis seiner Kritik rationalistischer wie pantheistischer Gottesvorstellungen hat er einen genuin christlichen, konkret: soteriologisch fokussierten Weg zu Gott gesucht. Dieser steht in enger Beziehung zu seiner vom *imago Dei*-Gedanken geprägten Anthropologie und zu einem organologischen Weltbegriff, in dem echte Transformation der Natur durch die Übernatur – fast in einem „thomistischen" Sinn (231) – denkbar wird. Hinsichtlich der Rezipierbarkeit des Baaderschen Denkens in der postmodernen Gegenwart kommt G. zu einem vorsichtig positiven Urteil (235ff).

Für Hölderlin, der durch *Johann Kreuzer* gewürdigt wird (238–257), bestimmt die „Sprachbedürftigkeit des Geistes" in seinem unmittelbaren Gegenüber zum Göttlichen „Religion" und „natürliche Theologie" (vgl. 246). Von der idealistischen Hoffnung, diese Sphäre im Denken zu erreichen, hat Hölderlin sich nach 1800 zunehmend abgewandt; im „Sprachfindungsprozess" (254) der Dichtung und in den von ihr angestoßenen Verständigungsvorgängen allein scheint ihm die Rede vom Unsagbaren noch einen Platz zu finden.

Abschließend bejaht *Daniel Came* eine soteriologische Perspektive im Werk Arthur Schopenhauers, der gewöhnlich als pessimistischer Nihilist interpretiert wird (258–274). Da man auch diese „optimistische" Schopenhauer-Deutung kaum als Spielart „natürlicher Theologie" bezeichnen wird, nimmt Cames Beitrag nicht nur durch die englische Sprachfassung eine gewisse Sonderstellung gegenüber den anderen Texten des Bandes ein.

Die Stärke der vorliegenden Aufsatzsammlung liegt darin, dass sie die Frage nach dem Absoluten als verborgene innere Mitte der idealistischen Denkbemühungen im Gefolge Kants vielfarbig ausleuchtet. Ausführlichere Vergleiche der unterschiedlichen Ansätze sind in knappen Beiträgen eines Symposiums realistischerweise ebenso wenig zu erwarten wie umfassende forschungs- und rezeptionsgeschichtliche Einordnungen. Unter den behandelten Denkern vermisst man auf jeden Fall die theologisch höchst einflussreichen Jacobi und Hamann. Insgesamt erreicht der Sammelband sein im Vorwort formuliertes Ziel, indem er zentrale Grundideen idealistischer Theoriekonzepte aufscheinen lässt, an deren religionsphilosophischer Relevanz auch heute nicht zu zweifeln ist. Dazu gehört an erster Stelle der Verweis des explizit-begrifflichen Erkennens und der endlichen Freiheitssetzung auf einen uns vorausliegend entzogenen, unbedingten Grund. Aber weist dieser absolute Horizont, der uns im geistigen Selbstvollzug transzendental eröffnet ist, auf die transzendente Realität dieses Absoluten oder bloß auf das immanente Unendlichkeitsstreben unserer Vernunft und Freiheit? Im Licht dieser alten Frage wird auch zukünftig darüber zu diskutieren sein, ob der Idealismus in religionsphilosophischer Hinsicht entscheidend über Kants ethikotheologische Postulatorik hinausgekommen ist und wie weit es „einer idealistischen Profilierung von Theologie" tatsächlich gelingen kann, „Perspektiven für eine natürliche Theologie von heute zu gewinnen" (28).

Augsburg Thomas Marschler

Reihe: **Topologien des Menschlichen**, hg. v. Heinrich Schmidinger / Clemens Sedmak. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Bd. 1: **Der Mensch – ein „animal rationale"?** Vernunft – Kognition – Intelligenz. – 2004. 320 S., geb. € 44,90 ISBN: 978–3–534–17501–8

Bd. 2: **Der Mensch – ein freies Wesen?** Autonomie – Personalität – Verantwortung. – 2005. 320 S., geb. € 64,90 ISBN: 978–3–534–17502–6

Bd. 3: **Der Mensch – ein „zôon politikón"?** Gemeinschaft – Öffentlichkeit – Macht. – 2006. 256 S., geb. € 49,90 ISBN: 978–3–534–17503–4

Bd. 4: **Der Mensch – ein „animal symbolicum"?** Sprache – Dialog – Ritual. – 2007. 344 S., geb. € 49,90 ISBN: 978–3–534–17504–8

Bd. 5: **Der Mensch – ein kreatives Wesen?** Kunst – Technik – Innovation. – 2008. 311 S., geb. € 49,90 ISBN: 978–3–534–17505–5

Bd. 6: **Der Mensch – ein Mängelwesen?** Endlichkeit – Kompensation – Entwicklung. – 2009. 250 S., geb. € 44,90 ISBN: 978–3–534–17506–2

Bd. 7: **Der Mensch – ein Abbild Gottes?** Geschöpf – Krone der Schöpfung – Mitschöpfer. – 2010. 286 S., geb. € 44,90 ISBN: 978–3–534–17507–9

Der anthropologische Diskurs erlebt schon seit längerer Zeit eine beachtenswerte Renaissance. Dies liegt zum einen daran, dass die klassischen Bestimmungen des Menschseins in einer entfalteten Moderne offensichtlich kein sicheres Fundament mehr bilden, um auf dieser Basis weitreichende Entscheidungen im politischen und ökonomischen Bereich fällen zu können. Zum anderen hat sich aber auch das Wissen um den Menschen radikal erweitert und zu spektakulär neuen Erkenntnissen geführt, deren Auswirkungen wir noch nicht sicher einschätzen können. Auch wenn Hirnforschung und Kognitionspsychologie wieder etwas aus dem Blickfeld des medialen Interesses geraten sind, so legen ihre Forschungsergebnisse doch nahe, die Koordinaten des anthropologischen Denkens auf den Prüfstand zu stellen und neu zu justieren. Das stark angewachsene Wissen hat zudem die Ausdifferenzierung der Diskurse weiter vorangetrieben. Es lässt sich kaum noch ein Überblick über den Stand der unterschiedlichen Debatten gewinnen. Was dabei besonders vermisst wird, ist das viel zitierte, in allen Hochschulplänen immer wieder eingeforderte interdisziplinäre Gespräch *zwischen* den Einzelwissenschaften. Das ist umso verwunderlicher, als mit der Frage nach dem Menschen doch ein relativ klar umrissener „Gegenstand" vorliegt.

In einem mehrjährigen Projekt der Österreichischen Forschungsgemeinschaft wurden unter der Leitung von Heinrich Schmidinger diese Desiderate aufgegriffen. Jährlich fand zu einer bestimmten anthropologischen Grundaussage eine Tagung statt, bei der sich hochkarätige Vorträge und Diskussionen verschiedenen Aspekten und Problemstellungen widmeten und versuchten, im interdisziplinären Gespräch zentrale Marksteine des heutigen anthropologischen Denkens herauszuarbeiten. Mit der Publikation des siebten Bandes der Reihe *Topologien des Menschlichen* liegen nun die Ergebnisse dieses ambitionierten Projekts gesammelt vor. Die auch optisch ansprechend gestalteten Bände werden über Jahre hinaus eine zentrale Referenzliteratur für anthropologische Debatten bilden.

Ausgangspunkt war die Frage, ob nicht doch ein grundlegender, wissenschaftlich vertretbarer Ansatz möglich sei, der alle Einzelwissenschaften umfassen und damit dem anthropologischen Denken wieder ein tragendes Fundament verleihen könne. Die Lektüre der Beiträge zeigt, dass dieser Anspruch heute nicht mehr eingelöst werden kann, v. a. aus erkenntnistheoretischen Gründen. Denn es gibt „eine geschichtliche, kulturelle und gesellschaftliche Relativität" (Bd. 7, 274), die unhintergehbar ist und daher keine Metatheorie des Menschlichen mehr erlaubt. Stattdessen könne der Anspruch nur darauf zielen, die eigenen Forschungsergebnisse in transdiskursiver Weise in eine gemeinsame Sprache zu übersetzen sowie die wissenschaftlichen Parameter offenzulegen, um so vielleicht eine größere Verständigung zwischen den verschiedenen Ansätzen bzw. Disziplinen zu erreichen. Trotz intensiven Bemühens und dezidierter Selbstverpflichtung ist dies meist nur ansatzweise gelungen. Dennoch unterscheidet sich dieses Projekt durch seine spezifische Perspektive von allen bisherigen Ansätzen und vergleichbaren Unternehmungen. Bewusst haben die Hg. den Begriff „Topologien" gewählt.

Die traditionsreiche, auf Aristoteles zurückgehende Bezeichnung „Topoi" meint die allgemeinen Gesetzmäßigkeiten, nach denen in methodischer Rekonstruktion Erkenntnisse gewonnen werden. Topoi sind für die Hg. Wegmarken und Orte eines Weges, oder grundsätzlicher formuliert, „eines Wegnetzes" (Bd. 7, 276), weil sie a priori etwas historisch Bedingtes und Relatives in sich tragen. Sie sind Kristallisationspunkte, in deren Licht sich prismatisch neue Fragestellungen und Ansprüche spiegeln. Mit dem Topos-Begriff ist zugleich die Anschlussfähigkeit an die klassischen Diskurse gegeben. Die Hg. haben sieben Topoi ausgewählt und ihre konkrete Wahl damit begründet, dass diese ihrer Meinung nach in der europäisch-westlichen Kultur- und Geistesgeschichte die wichtigsten waren und auch am intensivsten diskutiert wurden. Konkret sind dies: ‚animal rationale', ‚freies Wesen', ‚zoon politikon', ‚animal symbolicum', ‚kreatives Wesen', ‚Mängelwesen' und ‚Abbild Gottes'.

Jeder Band beginnt mit einer grundlegenden Einführung Heinrich Schmidingers, benennt die relevanten Fragestellungen und erinnert an entscheidende begriffsgeschichtliche und historische Weichenstellungen. Die daran anschließenden Beiträge sind in der Regel in vier größere Blöcke eingeteilt, wobei jeder Band mit einem Kap. „Grundsätzliches" beginnt, das ebenso kenntnisreich wie

verlässlich durch das Dickicht der Problemstellungen führt. Ihm folgen vertiefende und verwandte Fragen bzw. Diskussionen, wobei der Fokus weniger auf der historischen Anschlussfähigkeit der Diskurse als auf ihrer Relevanz für gegenwärtige Selbstvergewisserungen liegt. Jeder Block ist mit einer kundigen Einleitung des zweiten Hg.s, Clemens Sedmak, versehen. Insgesamt haben über 100 Autorinnen und Autoren an dieser Reihe mitgewirkt und es fällt schwer, einige davon herauszuheben. Neben den fundierten Einblicken in die reichhaltigen Diskussionsgeschichten sind es auch die unscheinbaren Hinweise und Beobachtungen, die diese Lektüre lohnend machen. Bspw. wird heute der *homo oeconomicus* gerne als Schreckgespenst unserer Zeit und als Ende jeglicher Mitmenschlichkeit bzw. Solidarität gebrandmarkt. Abgesehen davon, dass dieser nur als Typus existiert, ist immer auch daran zu erinnern, dass er den Gegenentwurf zum triebgesteuerten, impulsiven und damit auch unberechenbaren Gewalttäter bildet. Wer kalkuliert, ist kalkulierbar. „Der kalkulierende, auf seinen materiellen Vorteil bedachte Akteur schwingt sich zwar nicht zur moralischen Lichtgestalt auf, aber seinen Weg pflastern weniger Kollateralschäden als den des Natural Man." (H. J. Schlösser, Bd. 3, 115).

Aus theologischer Perspektive verdient der letzte Band, der sich dem fundamentalen Gedanken der Gottesbildlichkeit des Menschen widmet, besondere Beachtung. Diese Thematik wurde an das Ende der Reihe gesetzt, aber nicht als Antiklimax, sondern als Ausdruck dafür, dass dieser Gedanke bis heute wirkungsgeschichtlich „eine *nachhaltige Provokation*" (8) darstellt. Streng genommen sind es zwei Gedanken, die zusammengehören, aber allzu häufig auseinandergerissen werden: die Gottesbildlichkeit des Menschen *und* die Erschaffung des Menschen als Mann und Frau. Heute erweisen sich diese beiden Grundüberzeugungen der Bibel insofern als höchst bedeutsam, als sie in der Frage nach der religiösen Begründung der Menschenrechte das argumentative Tableau weit aufspannen. Die entscheidende religionsgeschichtliche Differenz liegt in der Ausweitung der Repräsentanz auf ausnahmslos *alle* Menschen. Dass das Christentum diesem Universalisierungsanspruch über weite Strecken selbst nicht nachgekommen ist, ihn mitunter sogar bewusst unterlaufen hat, lässt sich nicht bestreiten und gehört zu den traurigen Kapiteln seiner Geschichte. Aber dennoch war dieser Gedanke nicht mehr aus der Welt zu schaffen und hat Unzählige in aller Welt motiviert, an der Vision der Gleichheit aller Menschen festzuhalten und für Gerechtigkeit einzutreten. Ein großes Hindernis für die Durchsetzung des Gleichheitsgedankens war die beachtliche Bandbreite an Interpretationen des Imago-Begriffs, nicht nur in der Theologie, sondern auch in den anderen Disziplinen. Das beginnt bereits bei der Begrifflichkeit, weil es einen entscheidenden Unterschied macht, ob *zäläm/eikon* mit Ebenbild, Abbild oder Bild übersetzt wird. Nicht zu unterschätzen ist in diesem Zusammenhang das Bilderverbot, das nicht nur die Transzendenz Gottes nachhaltig sichern, sondern zugleich vorschnelle anthropologische Festschreibungen verhindern sollte. Diese anthropologische Dimension des Bilderverbots hätte man vielleicht noch deutlicher herausarbeiten können, ebenso wie die Tatsache, dass sich die Geschichte der Moderne auch als ein Gegenentwurf zum Gottesbildlichkeitsgedanken erzählen lässt.

Die Auswahl der Topoi zeigt, dass auf einer metatheoretischen Ebene die positiven Bestimmungen des Menschseins dominieren. Die negativen Anteile und Dimensionen werden zwar immer wieder angesprochen und ins Spiel gebracht, bilden aber keinen relevanten Konstruktionspunkt. Das ist angesichts der antiken und auch modernen Gewaltgeschichte nicht selbstverständlich. Eine explizite Reflexion auf die Nachtseiten von Vernunft, Leidenschaft und Macht könnte jener Versuchung am besten widerstehen, der die Anthropologie so oft erlegen ist, nämlich ihrer Ontologisierung und damit einem Abdriften in die Wesensmetaphysik. Natürlich hätte man auch andere Topoi auswählen oder hinzufügen und öfter den Blick über die abendländische Tradition hinaus wagen können. Aber die Auswahl ist gut begründet und vermutlich wäre das Ergebnis mit anderer Schwerpunktsetzung nicht wesentlich anders ausgefallen.

Der Anspruch dieses ambitionierten Projektes, die Frage nach dem Selbstverständnis des Menschen angesichts der gesellschaftlichen und wissenschaftlichen Entwicklungen neu zu durchdenken, ist überzeugend gelungen. Man schöpft lange aus diesem reichhaltigen Fundus, der hier vorgelegt wird. Nur teilweise eingelöst ist der zweite Anspruch, nämlich die interdisziplinäre Verständigung und der offene Austausch der Perspektiven und Ansätze. Vielleicht kann man dies heute gar nicht mehr erwarten und muss es schon als Erfolg ansehen, wenn Wissenschaftler/innen ganz unterschiedlicher Disziplinen bereit sind, sich mit den Anfragen und Erkenntnissen anderer offen auseinanderzusetzen. Selbst wenn dieses Gespräch von restloser Verständigung geprägt wäre, eine ganzheitliche, umfassende Schau des Menschen lässt sich nicht mehr herstellen. Was aber erreicht werden kann, ist im besten Sinne gelungen: eine Vermessung der anthropologischen Landkarte. Diese zeigt sich nicht als eine abstrakte Matrix, sondern als „ein Kaleidoskop, sprich eine ‚lebendig-bunte Folge' von wechselnden Eindrücken, Ansichten, Bildern und Aussagen" (Schmidinger, Bd. 7, 275). Angesichts der Geschichte der Anthropologie, die sich mit Ambivalenzen und Mehrdeutigkeiten stets schwer getan hat, wird hier eine Pluralität präsentiert, hinter die es kein Zurück mehr geben kann. Darin ist wohl der größte Gewinn dieser „Topologien des Menschlichen" zu sehen.

Salzburg Alois Halbmayr

Systematische Theologie

Tod und Auferstehung Jesu. Theologische Antworten auf das Buch des Papstes, hg. v. Thomas Söding. – Freiburg i. Br.: Herder 2011. 260 S. (Theologie Kontrovers), kt € 14,95 ISBN: 978–3–451–30511–5

Als im Jahre 2007 der erste Band des Buches „Jesus von Nazareth" aus der Feder von Joseph Ratzinger / Benedikt XVI. erschien, hat dieses Buch nicht nur einen unglaublichen Verkaufsabsatz erlebt, sondern auch eine kaum noch zu übersehende theologische Diskussion ausgelöst. Dazu hatte der Autor auch ausdrücklich eingeladen. Die Beiträge kreisen hauptsächlich um die seinem Werk zugrunde liegenden Prämissen der Schriftauslegung: die Entscheidung für eine kanonische Exegese und für eine christologische Hermeneutik sowie die spirituelle Dimension der Schriftauslegung.

Statt des damals im Vorwort (Jesus von Nazareth I, 23) angekündigten weiteren Bandes, der ein Kap. über die Kindheitsgeschichte nachliefern sollte, hat der Theologe und Papst im Jahr 2011 den zweiten Band vorgelegt (s. ThRv 107 [4/2011], 287–289), der von den Ereignissen zwischen dem Einzug in Jerusalem und der Auferstehung des Herrn handelt und mit einem Ausblick auf die Erhöhung und Wiederkunft endet. Inhaltlich steht dieser Band in einem engen Zusammenhang mit den Ergebnissen jener Gespräche, die Benedikt XVI. im Jahre 2008 zusammen mit Martin Hengel und Peter Stuhlmacher und mit seinem Schülerkreis in Castelgandolfo geführt hat (vgl. *Gespräch über Jesus*, hg. v. Peter Kuhn, Tübingen 2010). Mit dem zweiten Band verfolgt der Papst das Ziel, bei der Erklärung der Ereignisse von Tod und Auferstehung des Herrn Jesus den großen Fragen des Glaubens nachzugehen, „die mit der Suche nach der historischen Wahrheit und der theologischen Bedeutung Jesu verbunden sind […]" (Söding, Vorwort 8).

Nicht ganz unerwartet, weil nunmehr ohne den Charakter des Sensationellen, fielen jetzt nicht nur die Verkaufszahlen deutlich geringer aus; auch die theologische Diskussion um Band II hat bisher einen vergleichsweise geringen Umfang erreicht. So ist es höchst lobenswert, dass Thomas Söding, der bereits in der Diskussion um Band I wiederholt mit zahlreichen eigenen Beiträgen in Erscheinung getreten ist, und zwar als Anwalt der vom Papst erbetenen „Sympathie, ohne die es kein Verstehen gibt" (Jesus von Nazareth I, 22), nun wieder gesammelte Beiträge zu Band II des Jesusbuches vorlegt. Diese sollen das vom Papst initiierte Gespräch weiterführen. Sie stammen von deutschsprachigen Stimmen aus der Theologie, „aus verschiedenen Konfessionen und aus verschiedenen wissenschaftlichen Disziplinen, in einem breiten, aber repräsentativen Spektrum an Methoden und Schulen" (Söding, Vorwort 9f).

Von der Art und Weise, wie der Papst die Texte der Passions- und Ostergeschichten im NT auslegt und dabei zu den Fragen nach dem Warum und Weshalb des Leidens und Sterbens Jesu und nach dem Wie der Auferstehung Christi Stellung nimmt, ist auch diese Sammlung der „Antworten auf die Antworten des Papstes" (ebd., 11) in ihrer systematischen Anordnung bestimmt. Unter den Abteilungsüberschriften „1. Exegetische Dialoge", „2. Systematische Dialoge" und „3. Praktische Dialoge" kommen daher neben der Exegese auch die Dogmatik und die Fundamentaltheologie, aber auch die Religionspädagogik zum Zuge. Die Beiträge sind im Unterschied zu einigen „Kampfartikeln" zum ersten Band allesamt irenisch-konstruktiv angelegt.

Thomas Hieke, kath. Prof. für AT an der Johannes Gutenberg-Univ. in Mainz, möchte bei allen formulierten Bedenken, seinen Marginalien zum Buch, das entscheidende Bemühen des Papstes würdigen, nämlich „die Frage authentisch zu beantworten: ‚Wer ist Jesus – für dich'" (31). Dabei stellt er Fragen im Horizont seines Faches. Wird das AT von Jesus neu gelesen oder ist es nicht umgekehrt: Werden die unerhörten Geschehnisse in Jesu Leben und Sterben vom AT her verstanden? H. fällt auf, dass der Papst zu viel auf Jesus selbst zurückführe, statt die theologische Arbeit der Evangelisten zu loben. Er mahnt zu bedenken, dass der „neue Bund" noch ausstehe und deswegen eine vorsichtigere Redeweise geboten ist, „wenn es um jüdische Tradition und Identitätsmerkmale geht" (23), dies im Zusammenhang mit dem Heilsweg, den Gott den Juden bestimmt hat. Er hegt den Verdacht, dass hinter manchen Aussagen ein Menschenbild steht, „das von der Sehnsucht nach der Flucht aus ‚dieser Welt' bestimmt zu sein scheint" (27), und möchte stärker die Wahrheit – als „Leitmotiv im Buch" (28) des Papstes – in ihrer Unverfügbarkeit betont wissen.

Oda Wischmeyer, prot. Prof.'in für NT an der Friedrich-Alexander-Univ. Erlangen-Nürnberg, nimmt zunächst selbst den Prozess Jesu in den Blick. Dem fügt sie den „Prozess Jesu aus der Sicht des Papstes" hinzu, um – bei ihrer

grundsätzlichen Zustimmung zur „plausiblen Darstellung des Prozesses Jesu" (59) durch den Papst und ihrer Verbundenheit mit dessen Respekt vor den Texten, ganz dem Gesprächsanliegen verpflichtet – auf zwei unterschiedliche Wahrnehmungsweisen hinzuweisen: Der Papst findet auch „im Prozess das *vere deus* der überlegenen Souveränität Jesu", während ihr eigener, „stärker historische[r] Zugang gerade im Prozess auf den *vere homo* stößt. Beides aber gehört zusammen." (61)

Der kath. Regensburger Neutestamentler *Tobias Nicklas* greift den vom Papst gewählten Begriff des „realen Jesus" auf, um Anstöße aus dem Buch zu benennen, die aber nicht immer ohne ein (sich) „Stoßen" sind (65). Ein Zweifaches ist ihm besonders wichtig: Es geht einmal um das Zueinander einer „historischen Hermeneutik" und einer „Hermeneutik des Glaubens". Am Beispiel der „Psalmengebete Jesu" stellt er zum anderen die Frage nach dem „Ineinander von Treue und völliger Neuheit" im Verhältnis von Judentum und Christentum. Konstruktiv führt er die vom Text grundsätzlich getragene, tiefer in das christologische Geheimnis eindringende Auslegung der Szene des Gebets von Gethsemane fort. So deutet N. die gesamte Markus-Konzeption dahingehend, dass Jesus der Sohn ist, der „in seiner Passion zutiefst dem Schweigen Gottes ausgesetzt" ist.

Ebenfalls an das Gethsemane-Geschehen anknüpfend geht *Thomas Söding*, kath. Neutestamentler in Bochum, auf zentrale theologische Themen dieser Geschehnisse der Passion bis hin zur Auferstehung ein. Dabei geht es v. a. um die Soteriologie der Berichte. Der Ehrentitel des Papstes, ein „Brückenbauer" zu sein, wird ihm zum Bild, die Überwindung aller Abgründigkeit in den Leid-Erfahrungen Jesu Christi zu erklären: von den Versuchungen in der Wüste auf dem gesamten Weg bis hin nach Gethsemane und auf Golgotha, aber auch in den Tod hinein und aus diesem heraus. Er erinnert an den „roten Faden" beider Bücher: „die Beziehung Jesu zum Vater als Basis seines Heilsdienstes" (96), um zu resümieren, dass die Brücke über den Abgrund nichts anderes sei als das Durchschreiten des Abgrundes.

Martin Karrer, der das NT an der Kirchlichen Hochschule in Bethel/Wuppertal vertritt, geht der Frage nach, ob auch der zweite Band – wie im ersten dargelegt – dem „doppelten Vorzeichen" genügt: der Einzigartigkeit der Christologie und dem Respekt vor der Würde Israels. Bei allen Differenzen kann er feststellen: „Die Würdigung des Judentums durch Joseph Ratzinger entspricht exegetischen Erkenntnissen und nimmt zahlreiche Einsichten des jüdisch-christlichen Gesprächs auf." (110)

Der Züricher Neutestamentler *Samuel Vollenweider* sieht erheblichen Diskussionsbedarf bei der Frage nach dem „Modus jener ‚Fußspur in der Geschichte', die die Auferstehung Jesu ‚hinterlassen' hat" (Jesus II, 300f), und nach dem „Modus der Analogie zwischen Auferstehung und Erkenntnissen neuzeitlicher Wissenschaft" (114), wozu der Papst das Stichwort des „radikalen Mutationssprunges" gibt, und erwartet mit Interesse auch dessen Epilegomena mit der Auslegung der Kindheitsgeschichten.

Die systematischen Dialoge beginnen mit „Lutherische[n] Anfragen an Joseph Ratzingers Darstellung der Passion Jesu" durch den Göttinger Systematiker *Joachim Ringleben*. Er ist sich der Unterschiedlichkeit der konfessionellen Zugehörigkeit und damit ekklesiologischer Implikationen bewusst und versucht, bei Joseph Ratzinger anknüpfend, Fragen zu stellen, die das interkonfessionelle Gespräch voranbringen. Dabei bedenkt er konkret die Todesangst in Gethsemane, das Letzte Abendmahl und den Kreuzesruf.

Ganz auf das Geschehen in Gethsemane konzentriert sich der kath. Wiener Dogmatiker *Jan-Heiner Tück*, und zwar im Hinblick auf „das Drama des menschlichen Willens Jesu". Ihm geht es darum, die Offenheit von R.s Exegese des Ölberggebetes für eine systematische Erschließung aufzuzeigen. Dieser genaueren Bestimmung des Verhältnisses von göttlichem und menschlichem Willen in Jesus Christus widmet sich T. im Anschluss an Maximus Confessor. Er schließt mit Hinweisen auf praktische Implikationen, auf die Anstöße zur Nachfolge, die mit der „Hermeneutik des Glaubens" in diesen Geschehnissen am Ölberg und auf Golgotha erschlossen werden können.

Uwe Swarat, Systematiker an der FH des Bundes Ev.-Freikirchlicher Gemeinden, stößt ins Zentrum des theologischen Verständnisses des Kreuzesgeschehens vor. Ausgehend von der innerprotestantischen, aktuellen und mit Leidenschaft geführten Debatte um den Sühnetod und das Sühneopfer Christi, in der es oft um „‚arrogantes Kaputtreden der überkommenen Heilsbotschaft'" (163) gehe, fühlt er sich ermutigt, diese Diskussion „wie eine Folie auf die Ausführungen Ratzingers zu legen, um zu schauen, wo der große katholische Theologe mit seinem Verständnis des Kreuzestodes Jesu in diesem Kontext zu stehen kommt" (166). R. bekenne sich zwar – anders als viele moderne Theologen – entschieden zur Sühnetheologie, der Sühnetod Jesu bleibe bei ihm dennoch in manchen Details theologisch „unterbestimmt".

Noch mehr kritische, inhaltliche Auseinandersetzung bietet der Beitrag von *Notger Slenczka*, Systematiker an der Berliner Humboldt-Univ., und zwar um das Verständnis der Auferstehung. Für ihn enthält R.s Interpretation, v. a. angesichts der Bedeutung des leeren Grabes und der Auferstehung des Leibes, eine Reihe von Aporien. Diese drängten „auf ein ganz anderes Verständnis der Auferstehung", das S. als „Gegenwart der Erinnerung" versteht. Diese Erinnerung lässt die Vergangenheit des Lebens Jesu gegenwärtig werden, indem dieses zum „Grund des eigenen Lebens wird" (197).

Dem von R. auf nur wenigen Seiten dargelegten, aber grundlegenden und vom ökumenischen Tagesgeschehen unabhängigen Verständnis der Einheit der Kirche geht *Dorothea Sattler* nach. Dieses macht die kath. Ökumeneexpertin von der Münsteraner Univ. an zwei markanten Positionen des Papstes fest. Das sind: die noch immer zu erringende sichtbare Einheit der Kirche (204) und „die theologische Neigung, die Einheit der Kirche auf einer Ebene zu schauen, die mit der kirchlichen Ämterwirklichkeit nicht identisch ist" (216).

In der Abteilung „3. Praktische Dialoge" kommen zwei Autoren mit religionspädagogischen Beiträgen zu Wort. Deren Brisanz wird bereits im Vorwort angekündigt: „Bis in die Gegenwart hinein hat die Religionspädagogik in der Sache Jesu meist mit mehr oder weniger radikalen Formen historischer Kritik paktiert [...] Begründet die kanonische Exegese des Papstes ein neues Paradigma?" (Söding, Vorwort 13). *Friedhelm Kraft*, Rektor des Religionspädagogischen Instituts in Loccum, nimmt eine bemerkenswerte Beobachtung auf. Gegen die vielzitierte „Unvereinbarkeit von dogmatischer Reflexion und gelebter Religion" führt er die „Herausbildung ‚vielfältiger Gestalten dogmatischen Alltagswissens'" (228) ins Feld und plädiert mit *Martin Rothgangel* für eine „religionspädagogische Theologie". Dabei können die vielfältigen Erfahrungen der Jugendlichen als Chance angesehen werden. Beim Thema „Jesus Christus" müssten diskursiv-argumentative Lernformen stärker berücksichtigt werden, wie auch das „Lernen durch personale Begegnung".

Der letzte Beitrag von *Mirjam Schambeck*, der Franziskanertheologin in Bochum, sucht nach Impulsen „für ein mögliches Gespräch in religionspädagogischer Absicht". Dieses Gespräch knüpft an das Auferstehungsverständnis an, das „Benedikt anhand des biblischen Zeugnisses entwickelt", um von da aus der Frage „nach dem, was der Mensch angesichts des Todes zu erwarten hat", nachzugehen (238). Der Beitrag schließt mit dem Hinweis auf ein Desiderat der Religionspädagogik, die nämlich geneigt sei, beim „Wissen über historische Fakten stehenzubleiben" (256), und den daraus geforderten, notwendigen Veränderungen in Richtung eines „mystagogischen Lernens". „Das ist der wohl wichtigste Impuls [des Buches] für religiöse Bildung: christlicher Glaube braucht die existentielle Begegnung genauso wie die intellektuelle Auseinandersetzung, will er nicht hohl oder diffus werden." (257)

Marburg Hermann-Josef Röhrig

Ursprung und Sendung der Kirche. Apostolizität und Katholizität in freikirchlicher und römisch-katholischer Sicht, hg. v. Burkhard Neumann / Jürgen Stolze. – Paderborn: Bonifatius / Göttingen: Edition Ruprecht 2011. 230 S., pb. € 22,90 ISBN 978-3-89710-487-7 / 978-3-7675-7155-6

Es handelt sich hier um den fünften Band, in dem Gespräche des kath. Adam-Möhler-Instituts für Ökumenik in Paderborn mit Vertreterinnen und Vertretern einiger Mitgliedskirchen der Vereinigung Ev. Freikirchen (VEF) dokumentiert sind. Er enthält die Vorträge des Symposiums vom 17. bis 19.2.2010.

Mit den Stichworten Apostolizität und Katholizität wird das Thema des vorausgehenden Symposiums aus dem Jahr 2008 fortgesetzt, das sich mit dem Thema Kirche und Gemeinde befasste. Damit begibt man sich mitten in die ökumenische Debatte zwischen kath. Kirche und den reformatorischen Kirchen, zu denen sich auch die Freikirchen zählen. Es dürfte v. a. auf freikirchlicher Seite auf den ersten Blick sehr überraschend sein, sich diesem Thema gemeinsam mit Katholiken zu nähern. Eine der Herausforderungen ist die Vielfalt der ev. Freikirchen, die durchaus große Unterschiede im Kirchen- und Amtsverständnis aufweisen. Hier gibt es auf der einen Seite eher kongregationalistisch verfasste Kirchen, wie z. B. die Mennoniten, und auf der anderen Seite solche, die weltweite verbindliche Strukturen ausgebildet haben, wie die Methodisten.

Die einzelnen Referate sind in der Reihenfolge wiedergegeben, in der sie gehalten wurden. Am Ende jedes Beitrages findet sich eine wenige Zeilen umfassende Zusammenfassung, die allerdings manchmal zu allgemein geraten ist und die entsprechenden Kernpunkte nicht immer zur Geltung bringt. Dies scheint mir v. a. bei den beiden Einleitungsreferaten zu den ntl. Grundlagen aus kath. und freikirchlicher Sicht spürbar.

Am Beginn stehen zwei Beiträge über ntl. Perspektiven aus kath. Sicht von *Maria Neubrand*, Neutestamentlerin aus Paderborn, und aus freikirchlicher Sicht von *Walter Klaiber*, Neutestamentler und methodistischer Bischof im Ruhestand. Neubrand hält dabei fest, dass das NT keinen einheitlichen Apostelbegriff kennt und auch im Blick auf das Verständnis von Katholizität ein vielschichtiges Bild liefert. Damit wird die Möglichkeit zu einer breiten Diskussion eröffnet. Sie arbeitet dennoch gemeinsame Komponenten heraus.

Klaiber macht deutlich, dass beide Begriffe v. a. in der Tradition der eher kongregationalistisch verfassten Freikirchen nicht zu den zentralen Themen der Ekklesiologie gehören. Gleichzeitig arbeitet er heraus, wie sich für freikirchliche Theologie Katholizität und Apostolizität aus der Lektüre des NT heraus darstellen und keineswegs übersehen werden.

Während alle anderen Beiträge beide Begriffe in den Blick nehmen, hat sich die kath. Seite entschieden, sie in je einem eigenen Referat (Neumann, Thönissen) zu beleuchten. Warum man dann die Beiträge nicht hintereinander bringt, wird nicht klar.

Burkhard Neumann, Direktor am Möhler-Institut, gibt dann einen Einblick in die dogmengeschichtlichen Aspekte der Katholizität aus kath. Sicht und geht dabei v. a. auf die Unterscheidung zwischen einer qualitativen und einer quantitativen Katholizität ein.

Dem folgt ein Beitrag des baptistischen Kirchenhistorikers *Martin Rothkegel*, der den beiden Begriffen Katholizität und Apostolizität anhand eines Durchgangs durch die Geschichte des Baptismus nachgeht und dabei z. B. die Notwendigkeit der Überwindung eines zugespitzten Kongregationalismus als

wichtige Aufgabe für die Zukunft beschreibt. Er spricht damit einen wichtigen Punkt an, der auch in anderen kongregationalistischen Freikirchen heute vermehrt gesehen wird.

Im Beitrag von *Peter Vogt*, dem Studienleiter der Ev. Brüdergemeine (Herrnhuter), kommt die Stimme einer Freikirche zu Wort, die schon in der Person des Gründers, Graf Zinzendorf, die Katholizität der Kirche von Anfang an in den Blick nimmt und sich die Überwindung der Kirchenspaltungen auf die Fahnen schreibt.

Wolfgang Thönissen, leitender Direktor des Möhler-Instituts und Prof. in Paderborn, widmet sich systematisch-theologischen Aspekten der Apostolizität aus kath. Sicht. Er geht dabei im Besonderen auf die Frage der apostolischen Sukzession ein und fasst am Schluss knapp die Fortschritte und die bleibenden Differenzen zu dieser Frage im ökumenischen Dialog zusammen.

Mit *Andrea Lange* (Mennonitische Gemeinden) und *Markus Iff* (Freie ev. Gemeinden) kommen zwei Vertreter von ausgeprägt kongregationalistischen Kirchen zu Wort. Lange referiert ausführlich die Ergebnisse des internationalen kath.-mennonitischen Dialogs sowie die mennonitischen Stellungnahmen zu den Lima-Dokumenten und zum neueren Faith and Order-Dokument „Wesen und Auftrag der Kirche". Damit zeigt sie, wie auch eine kongregationalistisch verfasste Kirche Katholizität und Apostolizität lebt. Leider fehlt in diesem Beitrag eine Quellenangabe für ein zitiertes Dokument (151).

Iff bietet einen interessanten Einblick in die Anfänge und ersten Jahrzehnte seiner vergleichsweise jungen Freikirche. Die Freien ev. Gemeinden sind bislang in ökumenischen Dialogen wenig in Erscheinung getreten. Iff bemüht sich daher, einzelne Stimmen und Bekenntnistexte aus der frei-ev. Tradition mit ökumenischen Texten in Beziehung zu setzen. Er beurteilt die Spiritualisierung des Katholizitätsbegriffs in seiner Tradition kritisch und geht der Frage nach, wie die „verborgene Kirche", bei der in dieser Tradition die Dimensionen Katholizität und Apostolizität angesiedelt werden, sichtbar gemacht werden kann.

Der ausführlichste Beitrag des Buches stammt von *Johannes Oeldemann*, ebenfalls Direktor am Möhler-Institut. Er begibt sich auf eine äußerst informative Spurensuche nach den beiden Themen in ökumenischen Dialogen mit freikirchlicher und kath. Beteiligung. Hier wird dann noch wenigstens ganz kurz eine freikirchliche Tradition zur Sprache gebracht, die bisher in allen fünf Gesprächen leider nur an einer Stelle zu Wort kam, nämlich die pfingstkirchliche Tradition. Wenngleich die Personaldecke bei den in Deutschland meist sehr kleinen Freikirchen dünn ist, sollte man bei künftigen Gesprächen versuchen, diese weltweit am stärksten im Wachsen begriffene Tradition stärker zu Wort kommen zu lassen.

Ein wenig problematisch ist in diesem Beitrag die Begrifflichkeit. Sobald man nämlich in die internationale Ökumene geht, wird es mit dem Begriff „Freikirche" schwieriger. V. a. im Blick auf die Methodisten ist festzustellen, dass sie z. B. in Nordamerika, wo sie relativ stark vertreten sind, eher zu den „mainline churches" zählen. Das tut dem Beitrag allerdings keinen Abbruch. Er bietet einen gut zusammengefassten Einblick in die Dialoge der kath. Kirche mit den Kirchen, die in Deutschland als Freikirchen gelten, und fügt noch eine Kirche hinzu, die in der deutschen Ökumene nicht vorkommt, die „Disciples of Christ".

Das durch fünf Gespräche hindurch über mehr als zehn Jahre gewachsene Vertrauen zwischen den Gesprächspartnern mündet in diesem Band in ein Novum. Zum ersten Mal findet sich eine von den Hg.n gemeinsam verantwortete Zusammenfassung des Symposiums, die „wesentliche Grundfragen bzw. immer wiederkehrende Aspekte der Diskussion zusammenstellt und so auf vielleicht überraschende Gemeinsamkeiten hinweist" (215).

Dabei werden künftige Arbeitsfelder benannt. So wird z. B. gefragt, was es theologisch bedeuten könnte, dass „die unterschiedlichen Weisen, wie die römisch-katholische Kirche und die verschiedenen Freikirchen die Apostolizität verwirklichen, durchaus zu ‚funktionieren' scheinen" (219).

Wie schon die vorausgehenden Bände, so leistet auch dieses Buch einen wichtigen Beitrag zur Veröffentlichung theologischer Gespräche zwischen diesen beiden kirchlichen Traditionen und ist ein Gewinn für die multilaterale ökumenische Diskussion in Deutschland. Die Kompaktheit der Beiträge erlaubt es, sich relativ leicht einen Überblick zu verschaffen. Gerade das Feld der ev. Freikirchen, das auf Seiten der Großkirchen im Blick auf die ökumenisch-theologische Diskussion oft wenig wahrgenommen wird, erfährt hier eine sehr gute Darstellung. Gleichzeitig wird bewiesen, dass es sich lohnt, diesen Teil des Protestantismus als eigenständigen ökumenischen Gesprächspartner neben den ev. Landeskirchen wahrzunehmen. Es ist schade, dass nicht an herausgehobener Stelle des Buches, etwa ganz am Anfang oder am Ende, auf die anderen Titel verwiesen wird, die alle Gespräche seit 2001 dokumentieren.

Enkenbach-Alsenborn Rainer W. Burkart

Herms, Eilert: **Kirche – Geschöpf und Werkzeug des Evangeliums**. – Tübingen: Mohr Siebeck 2010. (XXXI) 496 S., ln. € 119,00 ISBN: 978–3–16–150249–1

Eilert Herms war bis zum Februar 2009 Prof. für Systematische Theologie an der Ev.-Theol. Fak. der Univ. Tübingen. Für die Zeit nach seinem Ausscheiden aus dem aktiven Dienst hat er sich die Herausgabe von Sammelbänden vorgenommen, in denen er thematisch geordnet seine zahlreichen Aufsätze aus früheren Jahren noch einmal präsentiert.

Das vorliegende Werk ist der erste Band dieses auf drei Bände angelegten Unternehmens. Unter dem Titel „Kirche – Geschöpf und Werkzeug des Evangeliums" enthält das Buch 16 theologische Beiträge aus den Jahren 1991 bis 2009, darunter vier Vorträge, die bislang nicht veröffentlicht waren (Nr. 5, 7, 9, 16), die 2009 gehaltene Abschiedsvorlesung an der Tübinger Fak. eingeschlossen (Nr. 16). Die thematische Klammer, die über die Einzelbeiträge aus rund 20 Jahren gespannt wird, ist die Frage nach der leibhaften Sozialgestalt der Kirche. Die beiden folgenden Bände sollen Beiträge enthalten, welche die Stellung der Kirche in der Gesellschaft erörtern (Bd. 2/3) bzw. das Institutionengefüge beleuchten, in das die wissenschaftliche Theologie eingebunden ist (Bd. 3/3).

Der Vf. hat – wie er selbst augenzwinkernd bemerkt – den Ruf, die Dinge sehr grundsätzlich zu betrachten (445). Er bewertet dies in der aktuellen Situation entschieden als Vorteil. Knapp 500 Seiten und ein bis auf S. XXXI angeschwollenes Vorwort zeugen davon, dass er es auch im Ruhestand nicht ruhig angehen lassen will. Im Gegenteil: Mit gewohnter Hartnäckigkeit redet er seiner Kirche und mehr noch seiner eigenen Zunft, den Theologen, ins Gewissen. Dies geschieht v. a. in dem sehr ausführlichen und mit Fußnoten reichlich armierten Vorwort, das im literarischen Sinne weniger ein Vorwort ist als ein Plädoyer. H. nutzt die Gelegenheit, um noch einmal unter Aufbietung seiner ganzen Autorität zu sprechen und wie der gestrenge Hausvater vieles anzumahnen, was er seinen eigenen Angaben zufolge in früheren Veröffentlichungen bereits dargelegt hat. Dies klingt, als wolle er nun im achten Lebensjahrzehnt nachfolgende Theologengenerationen auf das einschwören, was ihm selbst zeitlebens wichtig gewesen ist.

Mit dem Hintergrund des Sozialethikers kritisiert H., dass Kollegen in Reflexionen über die Kirche gegenwärtig vermehrt theologiefremde Methoden aus den Sozialwissenschaften, der Religionssoziologie oder den Wirtschaftswissenschaften heranziehen (XIX) und dabei auch deren arttypische Begrenzungen übernehmen, sodass die theologischen Spezifika der Kirche aus dem Blick geraten. Diese sieht er unter reformatorischer Perspektive in Luthers Diktum von der Kirche als *creatura verbi Dei* programmatisch zusammengefasst. Dass man die Kirche nicht als eine Gemeinschaft betrachten kann, die sich allein aus menschlicher Interaktion aufbaut (XX), leuchtet auch der kath. Rez.in ein. Sie ist angesichts massiert eingestreuter Formulierungen wie „die Reformation sieht", „die Reformation macht damit ernst", „die Reformation bestreitet" anfangs irritiert, dies insbes. dann, wenn mit solchen Formulierungen Aussagen eingeleitet werden, die seit alters her zur Tradition der ganzen Kirche gehören und sich deshalb auch in der röm.-kath. Tradition finden. Aber man wünscht sich ja Autoren mit Profil! Also weiter lesen.

Wer sich von dem schwer verdaulichen Mammutvorwort, in dem ein Satz sich schon einmal über 15 Zeilen ziehen kann (XVI) und drei solcher Sätze dann eine Seite füllen, nicht abschrecken lässt, wird belohnt und bekommt das, was angekündigt wurde: Einen Überblick über Grundpositionen reformatorischer Theologie. Dessen Entfaltungen sind zwar nicht unbedingt prickelnd neu, eben gut abgehangene Stücke eines nachträglichen Sammelwerkes, aber immerhin Texte, die mit Verve geschrieben sind. Besonders die auf der Basis der Bekenntnisschriften dargelegten historischen Vergewisserungen sind interessant zu lesen, wenngleich man aus kath. Perspektive manchmal überrascht ist, wie klar Historie im Bereich der Schwesterkirche sein kann. Ob das Referierte die Diskussionen des Faches wirklich in der ganzen Differenziertheit abbildet? Imponierend geradlinig sind schließlich die Beiträge, in denen H. als Sozialethiker zeigt, dass er mit seinen Reflexionen in sehr grundsätzlichen wie in ganz konkreten Fragen des Kircheseins Lösungen vorbereiten kann, in die Vernunft und Erfahrung gleichermaßen eingeflossen sind.

Dann noch zwei positive Anmerkungen und eine negative. Die negative zuerst: Dass die ökumenische Bewegung eine Bewegung der röm.-kath. Kirche sei, bei der man überlegen müsse, was sie für die ev. Kirche bedeuten könne (443–464, bes. 448), ist starker Tobak. Zu dieser These würde die Rez.in gerne selbst grundsätzlich werden, versagt sich das jedoch an dieser Stelle. Gottlob erscheint unter dem Titel der Abschiedsvorlesung dann keine Argumentation, die das angekündigte Thema stringent behandelt, sondern ein kleines Feuerwerk. Es beginnt unspektakulär: ein kurzes Dankeswort an die Gattin, die den Rücken freigehalten – und doch wohl auch manche gedankliche Anregung sowie in vier Jahrzehnten Ehe vermutlich auch manches an theologischer Bodenhaftung beigesteuert – hat. Sodann fliegt die eine oder andere Rakete auf Münchner Kollegen, den ev. Religionsunterricht, den freien Protestantismus oder eben auch nach Rom.

Dort wird man das versöhnlich aufnehmen, hat H. doch im Vorwort betont, dass bestimmte in kath. Konzilsdokumenten ausgesprochene Verbote der Sache nach auch für die Amtsträger der ev. Kirche gelten (XXVIII, Anm. 46). Wenn das aus römischer Sicht keine gute ökumenische Nachricht ist!

Abschließend eine Perle, die für beide Kirchen kostbar sein dürfte: Sie findet sich in der Mitte des Werkes. Es ist dies der Hinweis, dass die Theologie in ihrer notwendigen Offenheit auf das gelebte Christsein stets mehr ist als Beratung oder Lebenshilfe. Wie Eilert Herms unter dem Stichwort „Leitungsamt" sehr schön darlegt, kann es einer

christlich motivierten Begleitung des Lebens anderer (225) nicht darum gehen, Ratschläge zu erteilen. Ihr Auftrag ist es vielmehr, Menschen aus ihrem Tunnelblick hinauszuführen und ihnen größere Horizonte zu eröffnen, indem sie über die Grundlagen und Spielräume der anstehenden Entscheidungen aufklärt.

Halle-Wittenberg Regina Radlbeck-Ossmann

Freudenberg, Matthias: **Reformierte Theologie**. Eine Einführung. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 2011. 419 S., pb € 34,00 ISBN: 978-3-7887-2523-5

In wohl kaum einer anderen Konfession wird die Frage nach der eigenen Identität so regelmäßig gestellt wie in den reformierten Kirchen und ihren nationalen und internationalen Verbünden. Und es sind keineswegs nur die Reformierten selbst, die danach fragen, wer sie eigentlich sind, sondern auch auf den verschiedenen Ebenen der Ökumene ist immer wieder die Verlegenheit zu vernehmen, dass sich nicht klar sagen lasse, was mit der Bestimmung ‚reformiert' genau bezeichnet werde. Wenn sich die Reformierten darauf einlassen könnten, die Fremdbezeichnung ‚Calvinisten' zu akzeptieren, wäre ein großer Teil der Unsicherheiten ausgeräumt, aber eben dies wird in der Regel ausdrücklich abgelehnt. Es geht ihnen nicht um das Erbe einer bestimmten Theologie, sondern um eine aus der lebendigen Beziehung zum je neu zu hörenden Wort Gottes immer wieder neu zu gestaltende Kirche, die sich als solche eben nicht nur auf Calvin, sondern auf sehr viele und auch durchaus verschiedene Lehrer beruft. Auch kennen die Reformierten keine abgeschlossene Bekenntnistradition, wie etwa die lutherischen Kirchen. Wenn es die Situation erforderlich macht, sehen sie sich gedrängt, mit einem punktgenau auf eine bestimmte Herausforderung reagierenden Bekenntnis die Ökumene mit einer bestimmten Positionierung zu konfrontieren und diese dann auch auf ihre Verantwortlichkeit hin anzusprechen. Das ist jedoch nicht der Ausdruck einer unberechenbaren Unstetigkeit, sondern die Konsequenz einer bewusst gelebten Freiheit, die klar benennbaren Bindungen und einer durchaus sachlich konzentrierten Tradition entspringt.

Auf diesem Hintergrund ist es überaus plausibel, dass die von Matthias Freudenberg vorgelegte Einführung in die reformierte Theologie nicht den Versuch unternimmt, die reformierte Identität handhabbar zu definieren und ihre Theologie gleichsam kartographisch auszumessen. Vielmehr werden die Orientierungen dargelegt, die der spezifischen Freiheit der reformierten Existenz ihr Stehvermögen und ihre theologische Argumentationskraft geben. F. präsentiert unprätentiös und mit ökumenisch informiertem Augenmaß die spezifisch reformierte Perspektive v.a. in europäischer Prägung. Anstelle der gern gepflegten Abgrenzungen gegenüber anderen Konfessionen steht in dieser inhaltsreichen Einführung das reformierte Potential für eine ausgewiesene Rechenschaftsablage des christlichen Glaubens, der zeitgenössisch und kontextbezogen seinen Inhalt und seinen bekennenden Charakter reflektiert, im Mittelpunkt. Es ist eine sehr verständlich abgefasste und unambitioniert formulierte Einführung, die auf die Auseinandersetzung über die Sachfragen und eben nicht auf das Abstecken konfessioneller Besitzstände zielt. Im Vordergrund steht die historische und theologische Information mit einer erschließenden Aufmerksamkeit auf die jeweils zur Debatte stehenden Probleme oder Konflikte.

Es wird hier keine prinzipiell perspektivierte reformierte Lehre vorgetragen, sondern in den reformierten Umgang mit theologischen Fragestellungen eingeführt, die immer auch eine praktische und lebensorientierende Dimension haben. Wenn es im Glauben um das der Ehre Gottes entsprechende Leben geht, liegt das eigentliche Ziel der jeweils bemühten Konzentrationen in einem von Gott geheiligten Leben und den dafür zu bedenkenden Voraussetzungen und Bedingungen. Zu denen gehört zentral auch die Rechtfertigung allein aus Glauben, ohne aber zum alleinigen Stellwerk für die ganze theologische Existenz zu werden. Mit der Aufmerksamkeit auf die Heiligung bekommt die Rolle des Heiligen Geistes in der reformierten Tradition eine besondere Betonung (211ff).

Diese Einführung ist in drei unterschiedlich umfängliche Kap. gegliedert. Zunächst blickt F. in die Entstehungszeit der reformierten Tradition zurück, indem er nicht nur in Leben und Werk von Ulrich Zwingli, Heinrich Bullinger (Zwinglis Nachfolger in Zürich) und Johannes Calvin einführt, sondern insbes. an den Beispielen der Hugenotten und Presbyterianer auch gleich deren weltweite Wirkungsgeschichte mit ihren spezifischen Bekenntnistraditionen skizziert. Es werden sowohl die enge Verzahnung mit der lutherischen Reformation als auch die verschiedenen kontextuellen Gemengelagen deutlich, in denen sich die reformatorischen Aufbrüche zu bewähren hatten.

Das zweite und weitaus umfassendste Kap. durchschreitet sodann all die theologischen Themen, die in der reformierten Tradition eine besondere Profilierung erfahren haben. Dabei beschränkt sich F. nicht auf den Orientierungshorizont des 16. Jh.s – auch wenn diesem und dann speziell Calvin eine besondere Aufmerksamkeit gilt –, sondern es kommen sowohl die spätere Bekenntnistradition als auch die Fortschreibungen insbes. in der Theologie von Karl Barth mit in den Blick. Als Ausweis für den genuin ökumenischen Charakter der reformierten Tradition genießen sowohl die Barmer Theologische Erklärung als auch die Leuenberger Konkordie eine besondere Wertschätzung. In 14 Abschnitten werden u.a. die Akzente hervorgehoben, die in der Bundestheologie, dem dreifachen Amt Jesu Christi, der Prädestinationslehre, der Ekklesiologie, dem Bilderverbot und der Sozial- und Wirtschaftsethik als für die reformierte Tradition charakteristisch gelten können. Im Blick auf die Prädestinationslehre gilt es lang tradierte Missverständnisse auszuräumen. Die Bundestheologie bekommt in der reformierten Theologie eine ähnlich fundamentale Bedeutung wie die lutherische Unterscheidung von Gesetz und Evangelium (166). Die Betonung der Freiheit als „Hauptinhalt des Evangeliums" (Calvin) (200) unterstreicht die gesamtreformatorische Bedeutung des Freiheitsmotivs als Zentrum der vom Glauben wahrzunehmenden Botschaft, das bei genauerem Hinsehen nicht nur in der reformierten Tradition auch eine dezidiert politische Bedeutung hat.

Das dritte und kürzeste Kap. wirft einen Blick auf verschiedene ausgewählte Entwicklungen v.a. des 20. Jh.s, in der die reformierte Tradition in Beziehung insbes. zur Gesamtlage der reformatorischen Kirchen gestellt wird. Dabei wird ein entschlossener Akzent auf das aktuelle Bekennen und somit die konfessorische Bedeutung der theologischen Existenz gelegt. Diese Blickrichtung dient nicht zuletzt dazu, das wohl unvermeidlich Konfessionelle gesprächsfähig und kommunikationsorientiert zu halten und damit vor allen konfessionalistischen Engführungen und Stagnationen „archaistischer Schaumschlägerei" (Barth) (15) zu bewahren.

Es gelingt dem Vf. vorzüglich, ohne unnötigen Ballast auch komplexe theologische Fragestellungen so zu präsentieren, dass die Leserinnen und Leser weniger an bestimmte Lehrpositionen herangeführt als vielmehr von der Diskussion verschiedener Problemkonstellationen dazu angeregt werden, der Evidenz der jeweiligen Argumentation im Sinne eines begründeten Lösungsvorschlages zu folgen, der immer auch weiter vertieft oder auch anders ausgewiesen werden könnte. Entscheidend ist das möglichst deutliche Bewusstsein darüber, was jeweils auf dem Spiel steht und auf welche Frage die jeweiligen Überlegungen die zu suchende Antwort sein wollen. Es ist diese durchgehaltene Problemorientierung, welche die Darlegungen davor bewahrt, in eine abstrakte dogmatische Erstarrung zu verfallen. Natürlich ist dem Rez. auch manche Lücke oder Eigenwilligkeit aufgefallen, aber diese trüben in keiner Weise das überzeugende Gesamtbild, das an keiner Stelle vorgibt, mit dieser Einführung umfassend und womöglich gar erschöpfend ins Bild gesetzt zu sein. Vielmehr weckt das Buch Interesse an weiteren eigenen Erkundungen, für die auch jeweils entsprechende Literaturhinweise gegeben werden, die nicht durch ihre Fülle konsternieren, sondern in der getroffenen Auswahl tatsächlich motivieren.

Es ist m. E. eine durchgängige milde Historisierung, die dem Buch eine für sich einnehmende Gelassenheit und sachliche Nüchternheit gibt, ohne dass dabei der falsche Eindruck genährt wird, dass es auch in der Kirche und eben besonders in der reformierten Kirche immer so gelassen zugegangen sei oder zugehen solle. Die Historisierung gibt den systematischen Pointierungen in der Regel einen indirekten Charakter und appelliert an den sich informierenden Leser, schließlich seine eigene Positionierung vorzunehmen. Von dieser Einführung kann sich insbes. das aus der Schweizer Reformation hervorgegangene Reformiertentum auf denkbar angemessene Weise annonciert fühlen.

Bochum Michael Weinrich

Ethik

Raiser, Konrad: **Religion – Macht – Politik**. Auf der Suche nach einer zukunftsfähigen Weltordnung. – Frankfurt a. M.: Lembeck 2010. 344 S., kt € 22,00 ISBN: 978-3-87476-609-8

Konrad Raiser, Generalsekretär des ÖRK von 1992 bis 2003, geht zwei Leitfragen nach: „[...] ob es einen eigenständigen und vielleicht sogar konstitutiven Beitrag der Religionen zum Aufbau einer neuen Weltordnung gibt" (18) und „ob, und gegebenenfalls in welcher Weise, herkömmliche Annahmen über das Verhältnis von Religion und Politik im globalen Kontext revidiert und neu durchdacht werden müssen" (ebd.). Denn unter den Bedingungen der Globalisierung scheinen die politischen und juridischen Grundlagen der Staatenordnung, wie sie in der europäischen Neuzeit gelegt wurden, an ihre Grenzen zu stoßen: die Doktrin nationaler Souveränität, die Zentrierung politischer Macht im Staat, die an den Grenzen nationaler Souveränität endende Handlungsmacht der internationalen Institutionen.

Im ersten Kap. skizziert R., orientiert an den Suchbewegungen auf der Ebene der Vereinten Nationen und ihrer Unterorganisationen, Kernherausforderungen, die sich aus den Entwicklungen der ökonomischen und kulturellen Globalisierung ergeben. Die Kategorien nationalstaatlicher Politik und des traditionellen Völkerrechts erscheinen als nicht mehr zureichend; darüber hinausweisende Konzepte von „global governance" bzw. „Welt-Innenpolitik" (C. F. von Weizsäcker) bedürfen weiterer Ausarbeitung. Besondere Aufmerksamkeit widmet R. der auch in internationalen Handlungszusammenhängen an Gewicht gewinnenden Zivilgesellschaft. Die Akzentsetzung ist plausibel, wenn über die Rolle der Religionsgemeinschaften für die Entwicklung des Politischen nachgedacht werden soll; diese Frage steht für einen durch die Aufklärung geprägten Europäer unter dem Vorzeichen der Säkularität des Staates und zugleich unter den Herausforderungen religiöser Pluralisierung, welche die Vielgestaltigkeit der Verhältnisbestimmungen von Religion(sgemeinschaften) und Politik/Staat erfahren lässt. Religiöse Überzeugungen und der politische Gestaltungsanspruch religiöser Akteure können unter Pluralitätsbedingungen nur dann sozialverträglich artikuliert werden – das ist der Kern der Idee der weltanschaulichen Neutralität des Staates –, wenn dies auf der Ebene der (Zivil-)Gesellschaft geschieht und das Streben nach Einfluss nicht „ungefiltert" an die staatlichen Organe herangetragen, sondern durch den Filter gesellschaftlicher Aushandlungsprozesse geschickt wird. Im Sinne eines weiten Politikbegriffes ist die Titel gebende Stichwortreihe daher zugleich als These zu lesen: *Religion* – als (zivil-)gesellschaftliche Kraft – *macht Politik*. R. lässt sich nicht auf die Debatte um den Begriff Zivilgesellschaft ein, sondern benutzt ihn als Chiffre für die von unterschiedlichen Akteuren bevölkerte Ebene zwischen Individuum und legitimierter politischer Macht. Er geht entschieden davon aus, dass Religionen eine positiv gestaltende Rolle übernehmen können und sollen. Das damit eröffnete Szenario wird in den folgenden Kap.n entfaltet, unterfangen von der These, dass alle Religionsgemeinschaften unter den Bedingungen der Globalisierung herausgefordert sind, das Verhältnis von Religion und Politik neu zu bedenken (vgl. 109).

Im zweiten Kap. zeichnet R. die religionssoziologische Debatte um die Säkularisierung als Signum der Moderne in Grundzügen nach. In eine Skizze zum Verhältnis von Religion und Politik (hier: des Staates) und der (immanenten) Gefährdungen der Religion durch Fundamentalismus, Nationalismus und identitätspolitische Vereinnahmungen schreibt er die Differenz zwischen einem substantiellen und einem funktionalen Religionsbegriff ein, diskutiert die Vermittlung von Religion und Politik mittels des Rechts und ordnet in diese Koordinaten den europäischen Prozess der neuzeitlich-modernen Differenzierung zwischen beiden Sphären ein, um so die Dynamiken von Säkularisierung und De-Säkularisierung sowie die These vom europäischen Sonderweg nachzuvollziehen.

Im dritten Kap. kommt, in Anlehnung an Habermas, der *öffentliche Raum* – konstituiert aus dem Zusammenwirken von Staat, politischer Gesellschaft und Zivilgesellschaft (vgl. 112) – als Arena der Aushandlungsprozesse, in denen die öffentliche Rolle von Religion differenziert zu bestimmen ist, in den Blick. In diesem „Feld der Wechselwirkung von Religion und Politik" (149) müssen die wechselseitigen Anforderungen beider Sphären zur Sicherung eines friedlichen Miteinanders geklärt werden. R. konfrontiert die vielschichtigen Entwicklungen der Trennung und/oder Kooperation von Religion und Politik („Kirche und Staat") in europäischen Gesellschaften mit der in ihrer Genese und gegenwärtigen Praxis anderen Form öffentlicher Religion bzw. Zivilreligion (R. Bellah) in den USA. Im Weiteren richtet er den Blick auf exemplarische Konstellationen in „postkolonialen Staaten" Südostasiens: Indien als säkularer Staat in einer stark von Religion geprägten Gesellschaft, der den öffentlichen Ort von Religion neu bestimmen muss; Indonesien als religiös plurale Gesellschaft, deren öffentliche Praxis durch einen in der staatlichen Ordnung begründeten religiösen Wertekonsens unterfüttert ist; und die mehrheitlich buddhistischen Länder Burma, Thailand und Sri Lanka, deren traditionell religiöse Prägung vor der Herausforderung steht, gesellschaftliche Transformationsprozesse nachzuvollziehen und autoritäre Machtstrukturen zu überwinden (vgl. 141). Das Kap. schließt mit einem Abschnitt über die moderne Auseinandersetzung um Religionsfreiheit, deren Auslegung und Konsequenzen für die politische Sphäre wie für die Religionsgemeinschaften selbst: Nur auf dem Fundament der Anerkennung der Religionsfreiheit kann Religion im öffentlichen Raum einen positiven Beitrag zum Frieden und zur humanen Entwicklung der Gesellschaft leisten.

Dieses Fundament erscheint angesichts bestimmter Erscheinungs- und Artikulationsformen von Religion in der Gegenwart prekär; unter Verdacht stehen typischerweise „der Islam" sowie Äußerungen von Religion, die als fundamentalistisch wahrgenommen werden. Dementsprechend greift das vierte Kap. mit dem Verhältnis von Religion und Politik im Islam das Thema auf, das wie kein anderes seit der iranischen Revolution die Debatte um den öffentlichen Stellenwert von Religion angetrieben hat. Ausgehend von einer (v. a. an Hans Küngs Islambuch angelehnten) historischen Vergewisserung zeichnet R. ein differenzierendes Bild des Islam, in dem die islamistischen Strömungen der Gegenwart in das historisch und zeitgenössisch vielschichtige Verhältnis von Religion und Politik im Islam eingebettet und relativiert werden. Besondere Aufmerksamkeit gilt dem „Reformdiskurs" als Potential der Verständigung zwischen Muslimen und Christen sowohl im Kontext des ÖRK als auch im Katholisch-Muslimischen Forum: R. plädiert entschieden für den Dialog zwischen beiden Religionen auf der Ebene der Menschenrechte. Er sieht darin eine Notwendigkeit für die Sicherung des Weltfriedens. Ohne reale Ambivalenzen zu verschweigen, erkennt er in den gemeinsamen Gesprächen vielversprechende Ansätze. Im Vergleich zu den Positionen, die etwa die EKD zum christlich-muslimischen Dialog in den zurückliegenden Jahren eingenommen hat, zeigt R. sich auf der Grundlage seiner ÖRK-Erfahrungen deutlich offener und betont im Blick auf die weltweiten Herausforderungen die Verantwortung der religiösen Akteure, Verständigung zu suchen.

Das fünfte Kap. geht dem religiösen Fundamentalismus in dessen US-amerikanischer Gestalt nach. Wiederum setzt R. mit einer Skizze zur Genese ein. Die verschiedenen Etappen bis hin zur Formierung des religiös-politischen Fundamentalismus der „neuen Rechten" (die jüngste Wendung zur Tea-Party-Bewegung kommt nicht mehr vor) aus ursprünglich pietistisch-evangelikalen Quellen werden als Reaktionen auf den Prozess der Modernisierung der amerikanischen Gesellschaft und die damit einhergehenden Verluste an selbstverständlich Identität stiftender Kraft der Religion entwickelt. Aus den Ansätzen von John Coleman und Heinrich Schäfer schöpfend, formuliert R. sodann eine Kriteriologie des Fundamentalismus als „politischer Religion"; sie sei gekennzeichnet durch (1.) Absolutsetzung der eigenen Überzeugungen und Verweigerung gegenüber jeder gesellschaftlichen Strategie der Aushandlung, verfolge (2.) anders als ein bloßer Traditionalismus das Ziel einer Veränderung der ganzen Gesellschaft im Sinne der eigenen Identität, versuche also der Gesellschaft das eigene Programm der Entdifferenzierung der modernen Unterscheidungen von Religion und Politik, Moral und Recht aufzuzwingen, bediene sich dazu aber (3.) spezifisch moderner Strategien, indem sie sich als soziale Bewegung zur Verfolgung der eigenen Identitätspolitik organisiere (vgl. 227–229). In kurzen Skizzen zu ausgewählten Beispielen aus dem Bereich des Islam, des Judentums und des Hinduismus zeigt R., dass entsprechende Erscheinungen in der Moderne in unterschiedlichen Weltreligionen anzutreffen seien; Beispiele aus dem europäischen Kontext werden weder angeführt noch wird diese „Lücke" thematisiert.

Das sechste Kap. greift die Leitfrage nach dem Beitrag der Religionen zu einer neuen Weltordnung erneut auf und versucht eine Zusammenschau der politisch-ethischen Herausforderungen. Vermittels der über Hannah Arendt und Jürgen Habermas gewonnenen Unterscheidung von kommunikativer und administrativer Macht bestimmt R. den „öffentlichen Raum" als den Ort, an dem die Religionen ihren kommunikativen, dem Anspruch der Gewaltfreiheit verpflichteten Beitrag zur Legitimation der Ordnung des Zusammenlebens (Recht und Moral; paradigmatisch in den auf die Menschenwürde gegründeten Menschenrechten) einbringen, ohne für bestimmte Begründungsmuster Exklusivität beanspruchen zu dürfen (R. rekurriert mit Wolfgang Huber auf das Konzept der Begründungsoffenheit der Menschenrechte). Die Religionen haben teil an den konfliktreichen Prozessen des kulturellen Wandels, der Infragestellung überkommener Identitätsmuster und der mit dem ihnen eigenen ambivalenten „gesellschaftliche(n) Machtpotential" verbundenen Verantwortung (vgl. 288). Sie sind herausgefordert, durch interreligiösen Dialog und durch Bildungsanstrengungen als „Anwälte einer Kultur des Dialogs und des Friedens" (284–301) zu wirken und darin zu „Treuhändern des globalen öffentlichen Raums" (303) zu werden.

Ein Anhang „zur ökumenischen Diskussion über politische Ethik" erlaubt es, die in dem Buch entfalteten Überlegungen der seit den 1920er Jahren geführten Diskussion über politische Ethik in der protestantischen Ökumene zuzuordnen; die informative Skizze identifiziert wichtige Etappen dieser Diskussion vom Ende des Ersten Weltkriegs bis zur Gegenwart und markiert die darin fokussierten Fragen der Friedens- und der Konfliktethik sowie des Ringens um eine menschen- und schöpfungsgerechte globale Ordnung.

Konrad Raiser, der sich weitgehend in die Linie des Küng'schen Weltethos-Projekts stellt, kann seine reiche Erfahrung als Generalsekretär des ÖRK in die Waagschale legen, um seinem zuversichtlichen Entwurf Gewicht zu verleihen. Seine einschlägigen Erfahrungen dürften auch für die Auswahl der Schwerpunkte und der Beispiele Pate gestanden haben, die stets aufschlussreiche Wahrnehmungen ermöglichen, aber Vorsicht vor zu rascher Verallgemeinerung gebieten. Bei aller Zustimmung insbes. zu seinem machtsensiblen Ansatz stellen sich in der Rückschau auf die Lektüre weiterreichende Fragen: Zum einen könnte der Eindruck entstehen, der globale öffentliche Raum werde, wenn nicht ausschließlich, so doch v. a. von religiösen Akteuren bevölkert. Die Kommunikation um die Legitimität moralischer und religiöser Ordnungen muss aber auch mit nicht-religiösen Akteuren geführt werden, wodurch das Szenario konfliktuöser, aber gewaltfrei zu entwickelnder Aushandlungsprozesse noch komplizierter wird. Das zweite wiegt möglicherweise noch schwerer: Auch jenseits fundamentalistischer Engführungen sind (zumindest die monotheistischen) Religionen mit Wahrheitsüberzeugungen unterwegs. Die Frage, wie Wahrheitsansprüche die Kommunikation beeinflussen und wie Dialoge unter diesem Vorzeichen friedfertig zu führen sind, kann daher auch in einem politisch-ethischen Zugang zu dem hier bearbeiteten Fragenkomplex nicht ausgeklammert bleiben.

Münster Marianne Heimbach-Steins

Verantwortung in einer komplexen Gesellschaft / Responsibility: Recognition and Limits, hg. v. Anton Rauscher. – Berlin: Duncker & Humblot 2010. 370 S. (Soziale Orientierung, 20), pb. € 98,00 ISBN: 978–3–428–13233–1

Der Begriff der Verantwortung ist in der praktischen Philosophie und Sozialethik der Gegenwart zu einem Synonym für ethisches Handeln avanciert. Im Kontext moderner, ausdifferenzierter Gesellschaften

kann eine Theorie der Verantwortung nicht auf das Handeln von Individuen beschränkt bleiben, sondern muss auch für komplexe Kooperationszusammenhänge in Organisationen und Institutionen konzipiert werden. Dieses Desiderat hat Franz Xaver Kaufmann bereits in seinem Buch „Der Ruf nach Verantwortung" (Freiburg 1991) prägnant aufgewiesen.

Der vorliegende Band dokumentiert eine Tagung der Katholischen Sozialwissenschaftlichen Zentralstelle (KSZ) in Mönchengladbach in Zusammenarbeit mit Prof. Jude Dougherty von der Catholic Univ. of America in Washington D.C., die mit Unterstützung der Konrad-Adenauer-Stiftung im Jahr 2008 in Philadelphia/USA stattfand. Beteiligt waren Vertreter verschiedener Wissenschaftsdisziplinen, überwiegend aus Deutschland und den USA.

Der deutschsprachigen Version des Titels folgend, erwartet man, dass der Band die oben benannte Herausforderung aufnimmt. Die Lektüre der teils in englischer, teils in deutscher Sprache vorgelegten Beiträge zwingt jedoch zur Korrektur dieser Erwartung. Die Autoren bewegen sich vorwiegend in einem thomistisch geprägten, durch die Pole „Tugendethik" und „Naturrecht" limitierten Denkraum (vgl. u.a. die einführenden Beiträge von *Anton Rauscher* und *Jude Dougherty*). Aktuelle philosophische Positionen, mit denen eine christliche Ethik ins Gespräch kommen bzw. in eine konstruktive Auseinandersetzung eintreten kann, spielen allenfalls eine Nebenrolle: Zwei Texte rekurrieren auf die von Hans Jonas unter dem Vorzeichen einer „Heuristik der Furcht" ausgearbeitete Verantwortungsethik; aber dies ist auch die einzige zeitgenössische philosophische Referenz, die überhaupt breiter berücksichtigt wird.

Unter dem Vorzeichen des neoscholastischen Denkens kommt *Leo Elders* SVD, Prof. am Philosophischen Institut Rolduc/NL, in seinem Beitrag zu Jonas (unter dem ambitionierten Titel „Modern Ethical Theories of Responsibility in the Light of Aristotelian Thomistic Moral Philosophy") zu dem Ergebnis: „The answers given by the ethics of the virtues, grafted on man's natural inclinations as expressed in the natural law, do provide sufficient guidance." (51) – dafür hätte es der Bezugnahme auf Jonas nicht unbedingt bedurft. *Karl-Heinz Nusser* lässt sich zumindest auf Jonas' Denkansatz ein; er macht sich v.a. dessen wertontologisches Naturverständnis zu eigen, um eine restriktive lebensethische und wissenschaftsethische Position zur Gentechnologie stark zu machen.

Der vorgestellten Gruppe von Beiträgen zu „Begriff und Wesen der Verantwortung" (I.) folgen im Weiteren je eine Reihe von Texten zu den Feldern Wirtschaft und Gesellschaft (II.) sowie Politik (III.) und schließlich zur gesellschaftlichen Verantwortung der Kirche (IV.). Unternehmensethische Verantwortung wird v.a. als Tugendethik der Akteure in multinationalen Unternehmen und in der Finanzwirtschaft (so in den Beiträgen von *Nicholas T. Pinchuk* und *Peter L. P. Simpson*) bzw. als Verantwortung des Unternehmers für die Mitarbeiter im Unternehmen (so in den Überlegungen von *Eduard Gaugler*) konzipiert; so wichtig dieser Aspekt gewiss ist, so wenig genügt er, um die Komplexität der ethischen Verantwortung im Bereich der Wirtschaft abzubilden; die Ebene einer Organisationsethik für Wirtschaftsunternehmen bleibt hier ebenso ausgeblendet wie die ordnungsethische Fragestellung, die im Blick auf das weite Feld von „Wirtschaft und Gesellschaft" nur in dem juristischen Beitrag von *Christian Waldhoff* zum Subsidiaritätsprinzip anklingt. Dieser plädiert dafür, den Terminus Subsidiaritäts*prinzip* ausschließlich für den lehramtlichen Zusammenhang zu reservieren, während divergierende Bezugnahmen in verschiedenen Wissenschafts- und Gesellschaftszusammenhängen mit dem vageren Begriff Subsidiaritäts*gedanke* umschrieben werden sollten, um eine Verwischung der Konturen des Prinzips zu vermeiden. Inwiefern damit Neues zu einer christlichen Verantwortungskonzeption beigesteuert wird, bleibt der Rez.in verborgen.

Das Thema „Verantwortung in der Politik" wird in zwei englischsprachigen Beiträgen – einerseits zu Ciceros *De Officiis* (*William A. Frank*), andererseits zum Vergleich des teleologischen Politikverständnisses von Thomas von Aquin und al-Farabi (*Michael J. Sweeney*) – historisch angegangen. Zwei deutschsprachige Beiträge intonieren wiederum den tugendethischen Zugang zu den Herausforderungen politischer Führung (*Klaus Stüwe*) und zur Verantwortung des (Berufs-)Politikers, den korrespondierenden Verantwortungserwartungen an die Bürger und den Orientierungsressourcen der kirchlichen Soziallehre (*Jürgen Aretz*). In allenfalls lockerer inhaltlicher Verbindung mit dem Thema des Bandes steht der Beitrag des damaligen Vorsitzenden der Konrad-Adenauer-Stiftung, *Bernhard Vogel*, zu „Wandlungen im deutschen Parteiensystem".

Unter der Überschrift „Aufgabenbereiche kirchlicher Praxis" folgen im vierten Teil drei Beiträge, die Verantwortung, Gewissen und Wahrheit in der Perspektive der neueren päpstlichen Lehrverkündigung thematisieren (aus der Feder des Kardinals von Houston/TX, *Daniel DiNardo*, von *Robert John Araujo* SJ und von *Kenneth D. Whitehead*), sowie weitere drei Texte zu konkreteren Themen: *Manfred Spieker* legt einmal mehr die Position Papst Johannes Pauls II. zum Lebensschutz dar; wie selektiv Lebensschutz von ihm und der von ihm unterstützten Pro-Life-Bewegung (der Internet-Recherchen zufolge alle Autoren der Beiträge in dieser Sektion des Bandes zuneigen) aufgefasst wird, zeigt sich an seiner Preisung von George W. Bush als dessen Promotor, was nur vertreten kann, wer zugleich Bush's Kriegs-, Ökologie- und Sozialpolitik (sofern man überhaupt von einer solchen sprechen kann) ignoriert. *John Hittinger* (Vizepresident der Univ. of St. Thomas, Houston/TX) reflektiert das – sehr bedeutsame – Anliegen einer Erziehung zur Verantwortung als besondere Aufgabe katholischer Universitäten vor der Folie der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes*; allerdings bleibt ziemlich abstrakt, wie der Autor sich die Umsetzung dieser Mission vorstellt. Zur Erziehung junger Leute zu verantwortlicher Elternschaft schreibt er z.B.: „They must know that marriage is aimed at begetting and educating children" (364). Wie schließlich der Beitrag des Romanisten *Johannes Thomas* über „Hybridität des frühen Islam und die Frage der Prädestination versus Verantwortung" sich in den Gesamtzusammenhang des Buches und speziell in die Abteilung zur kirchlichen Verantwortung einfügt, lässt sich nur erahnen; der Autor zielt in seiner nicht unpolemischen Einlassung offenbar auf eine Art Enteignung des Islam, indem er mit der religionsgeschichtlich nicht völlig überraschenden These der Beerbung heterodoxer spätantik-christlicher Strömungen operiert.

Was bleibt resümierend festzustellen? Die Auffassung von Verantwortung, die in den Beiträgen des Bandes zum Ausdruck gebracht wird, verbleibt nahezu ausnahmslos in einem traditionellen, neoscholastischen Rahmen, in dem Verantwortung ausschließlich retrospektiv und als individuelle Zurechnung von Kausalität – theologisch: als Sündendiskurs – konzipiert wird. Fragen, die diesen Rahmen sprengen, klingen zwar in einigen anwendungsorientierten Beiträgen an; jedoch werden sie nirgendwo in der dem Problem angemessenen Komplexität aufgenommen. Eine prospektive Verantwortungskonzeption kommt praktisch nicht in den Blick. Während die Autoren ausgiebig päpstliche Texte referieren, wird das Gespräch mit einer modernen christlichen Sozialethik an keiner Stelle aufgenommen, als ob es einen solchen Diskurs überhaupt nicht gäbe; ebenso fehlt das Gespräch mit sozialwissenschaftlichen Positionen und – abgesehen von den skizzierten Bezugnahmen auf Hans Jonas – mit der praktischen Philosophie fast vollständig. Hintergrundfolie der Wahrnehmung ist eine kulturpessimistische Sicht auf die Gegenwartsgesellschaft, der moralischer Verfall, Verlust des individuellen Verantwortungsgefühls und der Verantwortungsbereitschaft bescheinigt wird. Man kann den Band als Landkarte blinder Flecken lesen, die es auszuleuchten gilt, um den Diskurs über „Verantwortung in einer komplexen Gesellschaft" sozialethisch und sozialwissenschaftlich anschlussfähig zu führen.

Die Beiträge sind unterschiedlich gestaltet; neben Texten mit Fußnoten stehen einige Essays ohne Fußnoten, die wenigsten Texte haben ein eigenes Literaturverzeichnis. Allen Beiträgen sind Zusammenfassungen in englischer und deutscher Sprache beigegeben, allerdings lässt die sprachliche Qualität der deutschen Übersetzungen zu den im Original englischen abstracts teilweise zu wünschen übrig – bis hin zu sinnentstellenden Übersetzungsfehlern. Auf Register und Bibliographie wurde verzichtet.

Münster Marianne Heimbach-Steins

González-Carvajal Santabárbara, Luis: **El hombre roto por los demonios de la economía**. El capitalismo neoliberal ante la moral cristiana. – Madrid: San Pablo 2010. 267 S. (Teología Comillas), pb. € 24,99 ISBN: 978–84–2853–693–6

Das Wort Neoliberalismus lässt alle Leserinnen und Leser aufhorchen. Die Aufmerksamkeit ist einem meist gewiss. Mit kaum einem anderen Begriff werden die Verfehlungen eines seit dem Systembankrott des Kommunismus de facto grenzen- und gegnerlosen Laissez-faire-Kapitalismus enger in Verbindung gebracht. Neoliberalismus ist das pejorative Etikett für ein globales Wirtschaftsgefüge, dem die Menschen, denen es zu dienen hätte, immer mehr aus dem Blickfeld geraten: Wenige profitieren, viele verlieren. Der Autor Luis González-Carvajal Santabárbara schließt sich dieser negativen Betrachtungsweise an, denn auch er sieht im neoliberalen Kapitalismus ein menschenfeindliches System, dem im Namen einer Gewinnmaximierungspolitik jedes Mittel recht zu sein scheint. Ziel des spanischen Prof.s für Christliche Sozialethik an der *Universidad Pontificia Comillas* in Madrid ist ein wirtschaftsethischer Gegenentwurf auf dem Boden der katholischen Soziallehre.

Er beginnt diesen Entwurf mit einer Verhältnisbestimmung von Ökonomik und Moral, wobei er die Begriffe Ethik und Moral synonym gebraucht, gleichwohl aber Ökonomik und Ökonomie trennt. Warum er auf der einen Seite zwischen einer Handlungstheorie mit ihren Handlungsanleitungen – der Ökonomik – und einer lebensweltlichen Praxis – der Ökonomie – unterscheidet, das im Fall von Moral und Ethik aber unterlässt, bleibt unklar. Ob der Inhalt deskriptiv oder normativ zu verstehen ist, er Theorien oder Realitäten vergleicht, kann bei C. nur über den Kontext erschlossen werden[1] und verkompliziert den diszipli-

[1] Selbstverständlich kennt der Vf. diese Ebenentrennung, entscheidet sich aber bewusst gegen sie: „En este libro consideramos ambos sustantivos como sinónimos, lo cual nos obliga a usar adjectivos para establecer posteriores diversificaciones." (12f) Die Zuordnungsebenen lassen sich i. d. R. auch mit dem Gebrauch erläuternder Adjektive nur über den Kontext erschließen.

nenübergreifenden Argumentationsgang, der mit einem Blick auf die Historie der Wirtschaftsethik startet.

Während der Vf. für den Merkantilismus die enge Verbundenheit von Moral/Ethik und wirtschaftswissenschaftlichen Reflexionen hervorhebt, markiere der Physiokratismus einen negativen Einschnitt im Verhältnis, der so weitreichend gewesen sei, dass Wirtschaftsethik als interdisziplinäres Thema erst in den letzten Dekaden aufkommen konnte. Weil beide Disziplinen die eigenen Kompetenzbereiche häufig überschritten hätten – als Beispiel dient ihm u.a. Milton Friedmans Aussage, dass die einzige soziale Verantwortung eines Unternehmens darin bestünde, die Gewinne zu steigern – liegt für C. in der klaren Trennung der Zuständigkeitsbereiche die Bedingung der Möglichkeit für eine gute Wirtschaftsethik. Formal dargestellt: Die Ethik müsse die Ziele des Wirtschaftens festlegen, die Ökonomik wirksame Mittel finden, um sie zu erreichen, die ausgewählten Mittel dann einen ethischen Eignungstest bestehen. Das bedeutet, die Bedingungen eines guten, menschengerechten Lebens auszuloten und diese dann über eine humane Gestaltung der Ökonomie zu gewährleisten. Geradlinig skizziert der Vf. mit *Gerechtigkeit, Gemeinwohl* und *Strukturen der Sünde* drei Kategorien, die als Eckpfeiler seiner Wirtschaftsethik fungieren. Im Anschluss daran befasst er sich detailliert mit dem kapitalistischen Wirtschaftssystem, wobei er die zentralen Paradigmenwechsel – vom liberalen Kapitalismus (capitalismo liberal) zur sozialen Marktwirtschaft (economía sozial de mercado) und von der sozialen Marktwirtschaft zum Neoliberalismus (capitalismo neoliberal) – in eigenen Unterkap.n nachzeichnet.

C.s detaillierte Reflexionen zum Privateigentum, ein theologischer und historischer Rundumschlag von den biblischen Quellen bis zur gegenwärtigen kath. Soziallehre, weisen dem Eigentumsverständnis des Thomas von Aquin mit Blick auf dessen Wirkungsgeschichte eine besondere Rolle zu.[2] Er zeichnet den Entwicklungs- bzw. Verschiebungsprozess der lehramtlichen Position zur Eigentumsfrage in den sozialethischen Schlüsseldokumenten – von *Rerum novarum* bis *Caritas in veritate* – nach und arbeitet den Umgang mit der Spannung heraus, die zwischen dem Recht auf Eigentum und dessen Sozialpflichtigkeit besteht. Dass die Sozialpflichtigkeit des Eigentums mehr und mehr in den Vordergrund trat, hält er für folgerichtig und begrüßenswert, da heute der Eigentumsgedanke in einer neoliberalen Maximierungsperspektive fast schon einen sakrosankten Stellenwert einnehme.

Die Maximierung des eigenen Gewinns begreift C. als Geist des Kapitalismus, als Motor jeder ökonomischen Aktivität. Er streitet nicht ab, dass dieser, so er denn in die richtigen Bahnen gelenkt werde, durchaus zum Wohle der Menschen beitragen könne. Sein Blick liegt aber mehr auf der Gefahr, die diese ökonomische Tugend für die moralische Grundstruktur einer Gesellschaft geworden sei. Sie verderbe die westliche Kultur, indem sie den Menschen ein neues Credo suggeriere: Das Ziel des Gewinns ist der Gewinn. Solange kein ethisches Korrektiv – für C. ein katholisch-christlich geprägtes – installiert werden könne, breite sich die am Idealbild der Maximierung des Gewinns um seiner selbst willen erkrankte Ökonomie ungehindert aus. Er erläutert einige mikro- und makroökonomische Grundbegriffe und Zusammenhänge, um an und mit ihnen darstellen zu können, warum der Markt reguliert werden muss: Die ökonomische Systemlogik sei moralisch blind und könne keine Ziele formulieren, die sich am Wohl aller Menschen orientieren. Dennoch enthalte sie Handlungsempfehlungen, deren Konzentrat das oben genannte letale Credo sei. Diese Gefahr vor Augen, votiert der Vf. erneut für die Notwendigkeit einer Allianz von Wirtschaft und Ethik, in der jede Seite um den eigenen Zuständigkeitsbereich zu wissen hat.

Seine Gesamtschau ergänzt C. um ein Kap. zum Thema Globalisierung, in dem er den Gegenstand mit seinen wirtschaftsethischen Kriterien untersucht. Die Internationalisierung von Handel, Produktion, Kapital und Arbeit sei das Ergebnis einer globalen, neoliberalen Deregulierungspolitik und begünstige in einer Ökonomie ohne Grenzen schon auf struktureller Ebene Ungleichheiten und Ungerechtigkeiten zwischen den am wirtschaftlichen Prozess direkt oder indirekt beteiligten Menschen. Undurchschaubare ökonomische Verflechtungen, Dumpinglöhne, Raubbau an der Natur und generell eine Verschärfung des Ungleichgewichts zwischen arm und reich seien die Folge. Nur durch die Installierung einer globalen Rahmenordnung, die mit entsprechenden Sanktionsmöglichkeiten ausgestattet ist, könne der grenzenlose Markt zivilisiert werden und wieder allen Menschen dienen.

Das Buch endet mit einem Ausblick auf ein Wirtschaftssystem, dessen Rahmenbedingungen so gestrickt sein sollen, dass der Mensch als Träger, Schöpfer und Ziel in den Mittelpunkt gerückt wird. C. knüpft an die soziale Marktwirtschaft an, die an die Erfordernisse einer globalisierten Welt angepasst werden soll. Ansätze zu Regulierungsmöglichkeiten sieht er u.a. in einer Finanztransaktionssteuer oder der Besteuerung transnationaler Unternehmen nach dem Vorbild der US-amerikanischen *unitary tax*, betont aber, dass dies nur Beispiele für Handlungsmöglichkeiten sind. Von zentraler Bedeutung seien auch durchsetzungsfähige weltpolitische Institutionen, die Stärkung zivilgesellschaftlicher Akteure und des Subsidiaritäts-, Solidaritäts- und Personalitätsprinzips. Auch Instrumente wie Mikrokredite, ökologisch-ethische Finanzanlagen, Kooperativen oder ein an Gerechtigkeitsparametern orientiertes Konsum- und Marktverhalten sieht er als den richtigen Weg hin zu einer menschenfreundlichen Ökonomie.

C. entwirft seine Wirtschaftsethik sehr eng an der kath. Soziallehre, insbes. der Enzyklika *Caritas in veritate* Benedikts XVI. Wirklich Neues darf man deshalb nicht erwarten, die Argumente werden allen ansatzweise sozial- bzw. wirtschaftsethisch geschulten Leserinnen und Lesern bekannt vorkommen. Schwierigkeiten liegen m. E. in der Verengung auf diese Perspektive: Zwar weist C. sie in Einleitung und Titel als dezidiert christlich aus, zieht aus der Einsicht in die Partikularität des eigenen Standpunktes aber keine Konsequenzen für den Argumentationsgang. Er spricht durchgehend von *der* Ethik bzw. *der* Wirtschaftsethik, ganz so, als fände der gesamte wirtschaftsethische Diskurs allein vor dem Hintergrund der kath. Soziallehre statt. Argumente, deren Ursprünge außerhalb dieses Traditionszusammenhangs liegen, dem Argumentationsaufbau aber dienlich erscheinen, werden integriert. Das Gespräch mit modernen Gesellschaftstheorien und Sozialphilosophien hätte vielleicht klarer machen können, dass C.s wirtschaft*sethischer* Ansatz einer unter vielen anderen ist. Die in den Grundzügen zwar bekannte, aber deshalb größtenteils nicht minder überzeugende Kapitalismuskritik ist in ihrer theologischen Perspektivierung m. E. nur dann publikumsfähig, wenn das Gesagte außerhalb der eigenen Disziplin nicht nur verstanden werden *soll*, sondern auch verstanden werden *kann*. Das erfordert die Bereitschaft, im wirtschaft*sethischen* Diskurs um den anderen zu werben: ihn im Gespräch als Partner anzuerkennen, mit dem es sich lohnt, den eigenen Ansatz zu evaluieren et vice versa. C. umgeht diesen Anspruch und lenkt den Blick direkt auf die im Untertitel markierte Frontlinie: „El capitalismo neoliberal ante la moral cristiana". In der Bearbeitung dieser Thematik liegen dann die Stärken des Werks; nicht zuletzt deshalb, weil den Leserinnen und Lesern ein guter Überblick über ökonomische Systeme und Funktionszusammenhänge geboten wird, der eben auch fachfremd verstanden werden kann.

Osnabrück Daniel Bugiel

[2] Bekanntermaßen wird das Recht auf Privateigentum von Thomas nicht naturrechtlich begründet, widerspricht dem Naturrecht aber auch nicht. Dennoch war im 19. Jh. vom Wirtschaftsliberalismus bis zur Neuscholastik eine Lesart tonangebend, die unter Verweis auf Thomas das Privateigentum als naturrechtliche Einrichtung abzusichern versuchte. Die liberale Ökonomie konnte ihr Kernelement damit vorpositiv verankern und die Eigentumsvorstellungen bis in die Neuscholastik wirken lassen. C. spricht von einer *„Contaminación de la neoescolástico por el liberalismo economico"* (134), macht aber deutlich, dass die kath. Soziallehre nicht an dieser Lesart festhielt.

Schockenhoff, Eberhard: **Chancen zur Versöhnung?** Die Kirche und die wiederverheirateten Geschiedenen. – Freiburg/Basel/Wien: Herder 2011. 199 S., kt € 18,95 ISBN: 978-3-451-34117-5

Mit der aufgeworfenen Fragestellung wendet sich Eberhard Schockenhoff, Prof. für Moraltheologie an der Univ. Freiburg und Mitglied des Deutschen Ethikrats, einem bleibend aktuellen und stets unbequemen Thema zu, das in der kath. Kirche gegenwärtig immer wieder behandelt werden muss. Nicht nur durch diese Publikation entsteht der Eindruck, dass die Frage nach dem Umgang mit wiederverheirateten Geschiedenen so lange gestellt werden muss, bis eine andere Antwort von Lehramt und Gesetzgeber darauf gegeben wird. Dieses Buch stellt ein innerkirchliches Plädoyer für eine Änderung der bestehenden Praxis und Rechtslage dar, einen Ruf nach frischer Luft. Gleichwohl adressiert S. sein Buch „in erster Linie an geschiedene und wiederverheiratete Menschen" (9). Ihnen soll die Kirche in ihrer Situation Heimat sein können. Deswegen fordert S. die Kirche auf, „die wachsende Zahl geschiedener und wiederverheirateter Gläubiger nicht ins Abseits zu drängen" (ebd.). Dieses Abdrängen geschehe v.a. durch die rigorose Anwendung besonders kanonischer Vorschriften. Die vielfachen Bezüge, die S. zum kanonischen Recht herstellt, stehen daher im Fokus dieser Rezension.

Bereits in der Einleitung (11–15) greift S. auf Augustinus zurück, auf den die geltende Rechtslage im Kern zurückgeht, und referiert dessen „späte Zweifel" an der Widerspruchsfreiheit der eigenen Lehre. Konsequent beginnt S. seine Durchführung mit der Darstellung der kirchlichen Lehre, dass wiederverheiratete Geschiedene nicht zur Eucharistie zugelassen sind (c. 915 i. V. m. Nr. 2384 KKK). Dieser theologische Kurzschluss ist für S. der Grund, weswegen Neuansätze gewagt werden müssen. Auch wenn der „Katechismus präzisiert, worin der Widerspruch [einer Wiederheirat nach Scheidung, d. Rez.] zur sittlichen Ordnung besteht" (17), ist der KKK keine taugliche, normfüllende authentische Interpretation einer eng auszulegenden Norm des Codex. Doch auch so legt S. im zweiten Kap. den Finger in die Wunde und zeigt die „Unstimmigkeiten und Widersprüche der kirchlichen Praxis und ihrer lehramtlichen Begründung" (18–25) auf. Der Widerspruch aber, den S. zwischen den geringen Anforderungen an die Artikulation des Ehewillens *vor* der Eheschließung und dessen fraglosem Vorliegen *nach* dem Scheitern der Ehe sieht (21), besteht nicht. Die geringe Anforderung an das Mindestwissen der Nupturienten über die Ehe ist dem Recht aller Gläubigen auf die freie Wahl des Lebensstandes geschuldet. Ob aber ein für eine sakramentale, gültige Ehe hinreichender Wille bei der Eheschließung vorlag, wird im Rahmen eines kirchlichen Ehenichtigkeitsverfahrens ausführlich geprüft. Mit moralischer Gewissheit kann nur das Nicht-

Vorhanden-Sein eines ausreichenden Ehewillens festgestellt werden, die umgekehrte Feststellung („Die Ehe war gültig") steht nie am Ende eines solchen Verfahrens, allenfalls die Feststellung, dass die beklagte Ehe nicht aus den eingeführten Klagegründen nichtig ist; ein weiteres Verfahren, das mit einem anderen *caput* geführt wird, bleibt möglich.

Überzeugend ist S.s Darstellung der Widersprüchlichkeit der „abgestuften Unauflöslichkeit" (22) der Ehe. Wenn die Unauflöslichkeit eine Wesenseigenschaft der Ehe (c. 1056) ist, dann ist das, was auflösbar ist, keine Ehe. Das kanonische Eherecht kennt die Auflösung sowohl gültiger Ehen (unauflöslich) im Wege der Privilegverfahren, als auch gültiger und sakramentaler Ehen (unauflöslich mit besonderer Festigkeit) ggf. durch eine Nichtvollzugsdispens. Lediglich die gültig geschlossene, sakramentale *und* vollzogene Ehe kann von keiner menschlichen Gewalt gelöst werden (c. 1141). Alle anderen Ehen sind, nach kanonischem Recht, menschlicher Verfügung zugänglich. Das Festhalten an der Unauflöslichkeit der Ehe fordert gleichwohl die jesuanische Aussage heraus, „dass auch die Institution Ehe um des Menschen willen da ist und nicht umgekehrt" (25). So stellt S. die gängigen „Vorschläge zur Änderung der bisherigen Praxis" (26–35) vor. Erster Ansatz ist das kirchliche Ehenichtigkeitsverfahren, von dem S. annimmt, dass viele Gläubige es für eine juristische Hintertür zur Verschleierung einer Scheidung halten. Doch ist der Vollzug der Ehe keine notwendige Voraussetzung für das Zustandekommen einer gültigen Ehe (27), wie S. annimmt. Gültig und sakramental (35) kann eine Ehe auch dann sein, wenn sie nicht vollzogen wurde („Josephsehe"), nur ist sie dann auflösbar.

S.s Vorschläge gehen daran anknüpfend in zwei Richtungen: Zum einen befasst er sich mit der Zulassung der wiederverheirateten Geschiedenen zur Eucharistie (3.2) und plädiert für eine extensivere Anwendung der *aequitas canonica*, was den Betroffenen größere Rechtssicherheit und ein wirkliches Dürfen vermitteln würde (30). Zum anderen geht es ihm um die Frage nach der Zulassung zu einer erneuten Eheschließung nach dem Scheitern der Erstehe (3.3). Als Anknüpfungspunkt bietet sich das *oikonomia*-Prinzip der Ostkirchen an, als „Weg für den Sünder [...], den die Kirche nicht fallen lassen darf" (31). Die Zulassung Getaufter zu einer zweiten, nichtsakramentalen Ehe nach diesem Prinzip ist allerdings mit c. 1055, wonach die Ehe unter Getauften immer Sakrament ist, nicht vereinbar. S. schlägt vor, eine Dispens von den Rechtsfolgen eines toten Ehebandes (34f) zu erteilen. Das setzt indes die Beantwortung zweier theologischer Fragen voraus: Ist ein totes Eheband überhaupt noch ein Eheband, und wenn ja, sind die Bedingungen für die Beseitigung des bestehenden Ehebandes göttlichen (dafür: cc. 1134, 1141) oder rein kirchlichen (dafür: cc. 1085 § 2, 1142) Rechts?

Im vierten und fünften Kap. schließt S. einen Durchgang durch das Zeugnis von Schrift und (Väter-)Tradition hinsichtlich der Ehelehre an. So stehe die geltende katholische Lehre und Praxis von der Unauflöslichkeit der Ehe diesem Zeugnis am nächsten (66), auch wenn die abweichende Praxis der Ostkirche ebenso davon gedeckt ist (68). Es liege daher nahe, einerseits an der Unauflöslichkeit der Ehe festzuhalten, andererseits aber zu einer Duldung derjenigen Zivilehe zu kommen, „die sich aufgrund der gewachsenen Verantwortung der Partner füreinander und für mögliche Kinder nicht mehr ohne erneute moralische Schuld auflösen lässt" (65). Diesen praktischen Zugang kontrastiert S. zur katholischen Ehelehre, deren Grundpfeiler, die er für unverrückbar hält, Freiheit, Treue, Unaufhörlichkeit und Fruchtbarkeit sind (74). Dieser Ansatz exklusiver Bindungen scheint mit den komplexeren Lebenswirklichkeiten der Menschen in modernen Gesellschaften unvereinbar. „Schließlich verändert sich [...] schon seit der Epoche der bürgerlichen Romantik das moderne Liebesideal in eine Richtung, die das Festhalten an der Unauflöslichkeit der Ehe als utopisch erscheinen lässt." (77) Daher wendet sich S. mit Luhmann dem Begriff der „Inklusion der Vollperson" (81) zu, um die personale Bindung in der Ehe als endgültige, bedingungslose Annahme zu betrachten. In der Haltung des „Ethos vorausschauender Sorge" (89) könne Partnerschaft dauerhaft gelingen, wenn Erwartungen und Realität nicht zu weit auseinanderliegen.

Die Darstellung des Eheideals, das auch als unbarmherzige Norm empfunden werden könne, wirkt eher wie eine Provokation der Adressaten dieses Buches. Von daher wagt sich S. an eine „Theologie des Scheiterns" (99–125), die die „Kirche als Gemeinschaft der Versöhnung" (126–136) und die „Orientierung am Gewissen" (137–143) herausfordert. Hierin bietet S. einen guten Überblick über Beispiele, wie in Schrift und Tradition der Kirche mit Scheitern und Sünde umgegangen wurde, immer in der Spannung von Rigorismus und Barmherzigkeit. Ob sich die Kirche im Festhalten an der Lehre von der Unauflöslichkeit der Ehe oder in ihrer Existenz aus der Versöhnung Gottes treu bleibt, ist dann wiederum Anfrage und Provokation an das Lehramt.

S. macht den „Stolperstein Kirchenrecht" (144–151) ausfindig, wobei er v. a. vom Vertragsdenken des *ius in corpus* des CIC/1917 ausgeht, aber nicht hinreichend deutlich macht, dass dies nicht mehr geltendes Recht ist. Zwar ist aus dem altkodikarischen Vertragsdenken die heutige Praxis im Umgang mit wiederverheirateten Geschiedenen erklärbar: als „das Ergebnis einer jahrhundertelangen Fehlentwicklung" (145), die die Identität von Vertrag und Sakrament hervorgebracht hat. Gleichwohl ist die zivile Zweitehe, die nach alter Lehre von der Realdistinktion gültig, aber nicht sakramental gewesen wäre, nicht ungültig wegen Verletzung der Formpflicht (ebd.), sondern wegen des bestehenden Ehebandes. Dadurch, dass der CIC/1983 die personale Ehelehre des Konzils nur unzureichend rezipiert habe, sei ein mangelhafter kanonistischer Ehebegriff entstanden, „dessen einseitige Fixierung auf den sexuellen Vollzug der Ehe ein Relikt ihrer auf dem Konzil überwundenen, vertragsrechtlichen Sichtweise darstellt" (148). Dem stellt S. einen personalen Vollzug der Ehe gegenüber, der in einem personalen Sich-Übereignen geschehe. Die Folgen, mit kirchenrechtlichen Mitteln über moralische Sachverhalte zu urteilen, führten schließlich zu Unverständnis bei den Gläubigen, deren Gewissen faktisch übergangen werde, und zu einer Perversion des Sakramentenbegriffs (149). Es blieben die Verpflichtungen einer toten Ehe und die Chancen einer neuen Ehe würden verurteilt. Der Ausschluss der in dieser neuen Ehe lebenden Partner von der Eucharistie schließlich verdunkelt deren Dimension als „Mahl der Sünder" (152–172).

S.s in Schrift und Tradition wurzelnde Überlegungen zu einer dogmatischen Wiederentdeckung von Ehe und Scheitern, von Versöhnung und *oikonomia*, laden zum weiteren Nachdenken ein. Jedoch im Kirchenrecht allein den Stolperstein zu sehen, greift zu kurz. In einem dogmatischen und v. a. sakramententheologischen Ansatz sind die Grundlagen zu schaffen, auf denen eine Rechtsordnung aufbauen kann. Der „Schwarze Peter" liegt aber nicht bei den Theologen, sondern bei denen, die für die lehramtliche, authentische Rezeption des letzten Konzils und deren rechtliche Umsetzung zuständig sind. So sehr das Buch an die wiederverheirateten Geschiedenen gerichtet ist, bei denen nach der Lektüre das Unverständnis über den Umgang mit ihnen wachsen dürfte, so wenig sind sie diejenigen, die die Hand zur Versöhnung ausstrecken können. Aus dem Ideal der Ehe auf dessen reale Existenz zu schließen, wird den Menschen in ihrer Kontingenz jedenfalls nicht gerecht.

Das Buch ist sehr gut lektoriert und dicht geschrieben. Mit seinem Blick über den eigenen Tellerrand hinaus lädt S. Dogmatiker, Kanonisten, Moral- und Pastoraltheologen zum innertheologischen Diskurs ein, der darüber hinaus auch mit den Vertretern des Lehramtes und der Hierarchie geführt werden muss. Es ist sehr zur Lektüre zu empfehlen.

Münster Martin Zumbült

Kaczor, Christopher: **The Ethics of Abortion**. Women's Rights, Human Life, and the Question of Justice. – New York / London: Routledge 2011. (X) 246 S. (Routledge Annals of Bioethics), pb. £ 24,99 ISBN: 978–0–415–88469–3

Die Literatur zum Thema Abtreibung ist – gerade auch im angelsächsischen Bereich – kaum noch zu überblicken. Deshalb mag man angesichts einer neueren Publikation wenig geneigt sein, sich in diese zu vertiefen. Gleichwohl erweist sich die Lektüre dieses Buches aus mehreren Gründen als lohnend. Zunächst praktiziert der Vf. einen „open approach" (3), d. h. er tritt in einen sachlichen Dialog v. a. mit philosophischen Autoren ein, er vermeidet eine „loaded language" (6). Diese Offenheit empfiehlt sich schon deshalb, weil es in diesem Gebiet auch Positionsänderungen zur einen wie zur anderen Seite gibt. Interessant ist etwa, dass die Frau, der im berühmten Fall *Roe vs. Wade* das Recht auf *privacy* zugestanden wurde, heute zu den Abtreibungsgegnerinnen zählt (2f).

K. beobachtet richtig, dass Argumente für die Abtreibung auch oft die Kindestötung (implizit und bei manchen Autor/inn/en auch explizit) rechtfertigen, Argumente gegen die Kindestötung oft auch gegen die Abtreibung sprächen. So fragt denn auch das zweite Kap. nach der Einleitung „Does Personhood Begin after Birth?" Man ist dann schon leicht erschüttert, wenn ein seriöser Autor (Jeff McMahan) die Position vertritt, man dürfe ein verwaistes Kleinkind als lebendige Organbank behandeln (36). K. fragt dann weiter zurück, ob der Personstatus bei der Geburt, während der Schwangerschaft oder mit der Empfängnis beginne, wobei K. die letztere These vertritt. Mit J. Kavanaugh unterscheidet er bei der Frage des Personseins einen *endowment account* von einem *performance account* und weist mit Recht darauf hin, dass im letzteren Fall die Gleichheit der Menschen zum Problem wird (was der genannte McMahan auch ausdrücklich bestätigt). Im sechsten Kap. („Does the Human Embryo Have Rights?") diskutiert K. die verschiedenen Argumente (auch aus der theologischen Tradition) gegen die Personalität des Embryos (u. a. Mehrlings-, Mosaikenbildung, Hylemorphismus). Das siebte Kap. („Is it Wrong to Abort a Person?") behandelt bestimmte Analogien, die für die Abtreibung bemüht werden (wie die Geiger- und Einbrecheranalogie). Das achte Kap. behandelt verschiedene *hard cases* aus der Sicht von Abtreibungsgegnern wie -befürwortern. Das neunte Kap. bietet eine Stück Futurologie: „Could Artificial Wombs End the Abortion Debate?" Falls ein Kind von Anfang an oder zeitweise in einem künstlichen Uterus heranreifen könnte, müsste ein Schwangerschaftsabbruch keine Tötung beinhalten. Jedenfalls sprechen auch Abtreibungsbefürworter/innen von einem *right of evacuation* und nicht von einem *right of termination* (216).

K.s Argumente sind oft überzeugend, in jedem Fall beachtlich. Das Buch informiert über die wichtigsten Pro- und Contra-Argumente (in der englischsprachigen Literatur) und gibt so eine profunde Orientierung. Wie angedeutet, wird leider nur englischsprachige Literatur berücksichtigt (obwohl, wie aus anderen Publikationen des Vf.s deutlich wird, dieser des Deutschen mächtig ist und das Buch bei einem Studienaufenthalt in Köln verfasst hat). Eine Auseinandersetzung etwa mit dem gänzlich anderen Paradigma einer Ethik der Eltern-

schaft von C. Wiesemann (*Von der Verantwortung, ein Kind zu bekommen.* Eine Ethik der Elternschaft, München 2006) wäre interessant gewesen.

Salzburg Werner Wolbert

Religionspädagogik

Schweitzer, Friedrich: **Menschenwürde und Bildung.** Religiöse Voraussetzungen der Pädagogik in evangelischer Perspektive. – Zürich: Theologischer Verlag Zürich 2011. 111 S., kt € 22,90 ISBN: 978–3–290–17801–7

Friedrich Schweitzer, Prof. für Religionspädagogik an der Univ. Tübingen und Vorsitzender der Bildungskammer der Ev. Kirche in Deutschland, ist schon qua Ämtern mit Fragen befasst, die sich theologisch ebenso wie pädagogisch beleuchten lassen und die gleichermaßen Wissenschaft, Gesellschaft und Politik betreffen. So auch im Falle seines Büchleins mit dem Titel „Menschenwürde und Bildung". Beide Begriffe sind ja ohne Zweifel zentral für viele unterschiedliche Kontexte und Diskurse. Das Verhältnis von Menschenwürde und Bildung will S. aus einer spezifisch evangelischen Perspektive klären.

In der Einleitung beschreibt S. sechs Probleme, die im Kontext des Zusammenhangs von Menschenwürde und Bildung aufträten: Zunächst sieht er *Realisierungsprobleme*, da die Aufgaben, die sich aus den unter Rückgriff auf die Menschenwürde begründeten Bildungsrechten ergäben, vom Bildungssystem nur teilweise gelöst würden. Dies sei nicht zuletzt deshalb der Fall, weil die Rechtstexte zu den Grund- und Menschenrechten so abstrakter Art seien, dass sie „bei den Menschen offenbar [...] nicht sogleich auch eine entsprechende Bereitschaft oder Motivation dafür [entbinden], sich für ihre Realisierung einzusetzen" (11). S. spricht deshalb von einem *Motivationsproblem*. Ein Grund dafür liege im *Spezifizierungsproblem*, denn weil es so schwierig sei anzugeben, was genau mit Menschenwürde gemeint sei, könne Menschenwürde auch nicht ohne Weiteres als Grundlage pädagogischen Handelns in Anspruch genommen werden. Hinzu komme ein *Pluralitätsproblem*: „Das staatliche Recht in demokratischen Staaten kann und darf keine Menschenbilder vorschreiben, weil dabei unvermeidlich religiöse und weltanschauliche Überzeugungen ins Spiel kommen, deren Freiheit und damit Pluralität jede moderne Demokratie doch wesensmäßig voraussetzen muss. Aber wie soll pädagogisches Handeln dann noch von der Menschenwürde her begründet werden?" (11) Allerdings sei es auch nicht selbstverständlich, dass in diesem Sinne die Religionsgemeinschaften auf der Basis der ihnen zugrundeliegenden Überzeugungen den Begriff Menschenwürde definierten. Da die biblischen Schriften keine unmittelbaren Aussagen über Bildung oder Menschenwürde träfen, hätten, so S., die Kirche und ihre pädagogischen Einrichtungen ein grundlegendes *Vergewisserungsproblem*, zu dem das *Problem der Selbstverständigung* trete: Unklar sei für kirchliche Bildungseinrichtungen, „in welchem Sinne man sich hier an Menschenwürde oder Gottebenbildlichkeit orientieren kann oder will" (12).

Dem Problem der Vergewisserung und Selbstverständigung sind die auf die Einleitung folgenden Kap. I und II gewidmet. In Kap. I geht es um „Menschenwürde und Bildung im evangelischen Bildungsdenken" (17). Hier zeigt S., welches Potential ein schöpfungstheologisch begründeter Bildungsbegriff hat, im gegenwärtigen kirchlichen, bildungspolitischen und erziehungswissenschaftlichen Diskurs wichtige Akzente zu setzen. Zu diesen Akzenten gehört die Warnung davor, Bildung Nützlichkeitserwägungen unterzuordnen und nur danach zu befragen, was sie den Eltern, dem Staat oder der Kirche für Vorteile bringen würde. Demgegenüber unterstreicht S., dass religiöse Bildung vom Recht des Kindes her zu denken und zu begründen sei. Angesichts von vielfältigen Benachteiligungen und Diskriminierungen bringt er den kritischen Impuls eines schöpfungstheologisch begründeten Bildungsbegriffs zur Geltung und formuliert Konsequenzen für Bildungsgerechtigkeit in sozialer Perspektive, im Blick auf die Integration von Menschen mit Behinderung und auf den Umgang mit religiöser Pluralität.

In Kap. II setzt S. im Dialog mit der atl. Exegese die Klärung einer evangelischen Perspektive im Blick auf Menschenwürde und Bildung fort. Zugleich erweitert er den Zusammenhang der Rede von Menschenwürde und Bildung, indem er den weiteren Kontext der biblischen Urgeschichte und damit auch „die Situation drohender Gewalt, die durch Sanktionen und Gesetze eingedämmt werden soll", in den Blick nimmt (57).

In Kap. III rückt S. den „Diskurs mit der Erziehungswissenschaft" (71) in den Fokus. Im ersten Teilkap. beschreibt er, ausgehend von der Feststellung, dass aus erziehungswissenschaftlicher Perspektive „religiöse oder theologische Deutungen des Zusammenhangs von Menschenwürde und Bildung heute grundsätzlich im Modus der Pluralität" begegnen (ebd.), die Aporie ‚der' Erziehungswissenschaft, die sich einerseits weltanschaulich neutral auszurichten versuche, zugleich aber „einen allgemein wertebezogenen Horizont für das unausweichlich normativ ausgerichtete Alltagsgeschäft der Pädagogik" benötige (72). Im zweiten Teilkap. rekonstruiert er den Zusammenhang von Menschenwürde und Bildung in vier exemplarischen bildungstheoretischen Entwürfen (Jürgen Baumert, Dietrich Benner, Wolfgang Klafki, Heinz-Elmar Tenorth). Als weiterführend sieht S. v. a. Benners Ansatz, der „direkt zu der Notwendigkeit interdisziplinärer Dialoge und Verhältnisbestimmungen" führe (83). Im dritten Teilkap. benennt S. „Perspektiven für einen erziehungswissenschaftlichen Umgang mit Menschenbildern in der Pluralität" (87): Die Erziehungswissenschaft könne sich ausdrücklich mit den Religionen und Weltanschauungen auseinandersetzen, soweit diese es unternehmen, den Begriff der Menschenwürde substantiell zu füllen. Dies geschehe entweder so, dass pädagogische Kriterien auf religiös und weltanschaulich begründete Erziehungsvorstellungen und -praktiken angewendet werden, oder so, dass die Erziehungswissenschaft dialogische Kooperationsmöglichkeiten auslotet (88).

In Kap. IV (Menschenwürde als Bildungsinhalt) zieht S. Konsequenzen aus seinen Überlegungen für den Schulunterricht im Allgemeinen und den Religionsunterricht im Besonderen, bevor er seine Studie mit Kap. V (Rückblick – Ausblick – Aktuelle Perspektiven) abschließt.

Mit „Menschenwürde und Bildung" legt Friedrich Schweitzer eine knappe und gut lesbare Einführung in ein wesentliches und höchst relevantes Thema vor. Ob er sein Ziel erreicht, interdisziplinäre Gespräche zwischen Theologie und Erziehungswissenschaft zu eröffnen, liegt v. a. an den möglichen Dialogpartnern. S. zumindest hat für die theologische und religionspädagogische Seite einen Anfang gemacht – nun liegt der Ball in der Hälfte der nicht-theologischen Disziplinen.

Von dieser Seite aus werden vermutlich auch kritische Rückfragen nicht ausbleiben. So dürften Laizisten kritisieren, dass hier überhaupt der Versuch unternommen wird, die für den Unterricht an öffentlichen Bildungseinrichtungen zentralen Begriffe ‚Menschenwürde' und ‚Bildung' religiös zu füllen. Ein anderer Einwand wiegt m. E. schwerer: So ist S.s Ausgangsthese zu hinterfragen, dass eine substantielle Füllung des Begriffs der Menschenwürde nur möglich sei, wenn man den allgemeinen Horizont verlasse und sich in partikulare religiöse und weltanschauliche Diskurse begebe. Warum sollte eine Füllung des Begriffs der Menschenwürde nicht im gesellschaftlichen Diskurs so erfolgen, dass unterschiedliche Religionsgemeinschaften dieser gemeinsamen Füllung aus ihrer jeweiligen Tradition heraus zustimmen können, ohne dass die ‚allgemeine' Formulierung auf partikulare Theologoumena zurückgreift? Was S. schöpfungstheologisch unter Rückgriff auf den Begriff der Gottebenbildlichkeit begründet, lässt sich ja von der Sache her auch philosophisch begründen, wie die Geschichte des Bildungsbegriffs zeigt. Zwar sind auch philosophische Begründungen nicht ‚neutral', ‚objektiv' oder ‚universal', haben aber doch zumindest potentiell eine größere Reichweite, können also über einzelne Religionen oder Weltanschauungen hinaus plausibilisiert werden.

Ebenso ist zu hinterfragen, ob denn wirklich eine anthropologische Positionierung des Staates zwangsläufig mit der Religionsfreiheit in Konflikt kommen müsste, wie S. anzunehmen scheint. Tatsächlich geht der demokratische Rechtsstaat doch von bestimmten Menschenbildern aus und muss das auch. Zu fragen ist daher eher, ob die Verfahren rechtsstaatlich legitimiert sind, mit denen der Staat zu solchen anthropologischen Vorentscheidungen kommt, die dann ihren Niederschlag in allgemeinen Gesetzen finden und politisch leitend werden.

Berlin Joachim Willems

Porzelt, Burkard: **Grundlegung religiöses Lernen.** – Bad Heilbrunn: Klinkhardt 2009. 183 S., kt € 16,90 ISBN: 978–3–8252–3177–4

Burkard Porzelt richtet sich in seiner kompakten Einführung in die Religionspädagogik gleichermaßen an Studierende, Lehrende sowie Praktikerinnen und Praktiker an schulischen, verbandlichen oder gemeindlichen Lern- und Handlungsorten. Basierend auf einer Vorlesung zu den Grundlagen der Religionspädagogik eröffnet das Lehr-Buch seinen Leserinnen und Lesern einen breiten Horizont an geschichtlich gewachsenen und aktuell relevanten religionspädagogischen Fragestellungen und Kernbereichen und möchte ihnen dadurch zu einem fundierten Wissensstand, einem kritischen Blick und begründeten Standpunkten verhelfen.

Um die zentrale Formel des „religiösen Lernens" als Kernbegriff der Religionspädagogik differenziert betrachten zu können, beginnt der Vf. seine Ausführungen mit Annäherungen an den Lernbegriff, wobei den verschiedenen (Grund-)Dimensionen menschlichen Lernens das Hauptaugenmerk zufällt. Aufbauend auf der Definition des Lernbegriffs des US-amerikanischen Psychologen Merlin C. Wittrock (Lernen als Veränderung durch Erfahrung) verbindet P. die dem Lernprozess zugrunde liegenden und für diesen ausschlaggebenden Kompetenzen mit verschiedenen Grunddimensionen der menschlichen Person. Aus dieser Synthese lassen sich laut Vf. vier Dimensionen des Lernens ableiten: das kognitive, das affektive, das aktionale und das soziale Lernen, welche er in komprimierter, aber deutlicher Weise erläutert. Der Vf. selbst weist am Ende dieser Zusammenfassung darauf hin, dass seine Ausführungen zu den Dimensionen des menschlichen Lernens keineswegs erschöpfend sind und dass sich über

die genannten Beispiele hinaus eine Vielzahl an weiteren (komplexeren) Lerndimensionen vollzieht. Exemplarisch nennt er die Bereiche des ästhetischen, ethischen und religiösen Lernens, da ihm diese für den Bereich der Religionspädagogik von besonderem Interesse zu sein scheinen, und schließt damit die Erkundungen zum Lernbegriff ab.

In ähnlicher Form erfolgt eine Annäherung an den Religionsbegriff, ausgehend von vier exemplarischen Definitionsversuchen aus unterschiedlichen Disziplinen, die von P. selbst als ein „Potpourri" bezeichnet werden. Er wählt diesen Begriff ganz bewusst, um den Leserinnen und Lesern seines (Studien-) Buchs deutlich zu machen, welch schwieriges Unterfangen der Versuch *einer* umfassenden und eindeutigen Definitionserstellung für den Begriff der Religion darstellt. Daher beschränkt sich der Vf. auf die anschaulich und verständlich gestaltete Darstellung von vier Grundtypen der Religionsdefinition (phänomenologisch, anthropologisch, substanziell und funktional). Diese vier beispielhaft angeführten, aber – so P. – doch wesentlichen und prägnanten Begriffsdefinitionen münden schließlich in einer dezidiert religionspädagogisch ausgerichteten Zusammenführung der beiden Zentralbegriffe „Lernen" und „Religion" und einem ausschnitthaften Blick auf Formen religiösen Lernens und Anfragen an ebendieses.

Nach einer kurzen Retrospektive auf historisch bedeutsame Konzepte des religiösen Lernens stellt sich P. schließlich auch der zugleich höchst relevanten und brisanten, bislang jedoch stärker in der evangelischen Religionspädagogik angesiedelten Fragestellung, ob der Glaube überhaupt lehr- bzw. lernbar ist. Dieses Vorhaben realisiert der Vf., indem er bekannte Vertreter der verschiedenen Positionen zu Wort kommen lässt und der Leserin bzw. dem Leser seiner Einführungslektüre somit ermöglicht, das „bedingte Ja", mit dem P. selbst die Frage nach der Lehr- und Lernbarkeit des Glaubens beantwortet, nachzuvollziehen. Der Frage nach dem Verhältnis zwischen Lernbarkeit und gleichzeitiger Unverfügbarkeit wird dabei leider nur knapp nachgegangen. P.s Andeutungen zu dieser durchaus spannenden Thematik lassen sicherlich beim einen Leser oder der anderen Leserin den Wunsch aufkommen, sich noch intensiver damit auseinanderzusetzen.

In einem weiteren Hauptkap. widmet sich P. den grundlegenden Charakteristika und Zielen der Religionspädagogik. Hierbei fokussiert er auf den zugrunde liegenden Dreischritt von Sehen, Urteilen und Handeln und scheut sich nicht, auch entsprechende Gefahren und Problembereiche anzureißen: Dass die Religionspädagogik – entgegen ihrer über lange Zeit vorhandenen Verkennung als sog. „Anwendungswissenschaft" – als Interaktions- und Handlungswissenschaft anerkannt wird, ist ein deutlich zu erkennendes Anliegen des Vf.s Auch der möglichen Gefahr der Autoreferenzialität, die die Religionspädagogik wie alle anderen Wissenschaften bedroht, wird ein rascher Seitenblick gewidmet.

Das Schlusskap. der religionspädagogischen Einführung erörtert schließlich die Bedeutung der differenten (und sich dennoch komplementär zueinander verhaltenden) Lernorte, an denen religionspädagogisches Handeln zum Tragen kommt, und wird dem Anspruch gerecht, eine weit gefasste Zielgruppe erreichen zu wollen. Dass dem schulischen Religionsunterricht hierbei die größte Aufmerksamkeit zuteil wird, ist weder verwunderlich noch verwerflich. Der Vf. betont jedoch, dass sich religiöses Lernen an zahlreichen weiteren Orten und Handlungsräumen vollzieht. Auch die verschiedenen Faktoren, die – je nach Lernort in unterschiedlich stark ausgeprägter Weise – Einfluss auf das Gelingen religiöser Lernprozesse nehmen und die Lernorte charakterisieren, kommen in den Blick. Mit Hilfe von kurz skizzierten Schlagworten wie „Professionalität", „Freiwilligkeit" oder „Identifikation" wird den Leserinnen und Lesern der Blick eröffnet, die Unterschiedlichkeit und Komplementarität der mannigfaltigen Orte religiösen Lernens wahrzunehmen.

P.s „Grundlegung religiöses Lernen" ist bestens geeignet, um einen fundierten Einblick in das Fach der Religionspädagogik zu gewinnen oder um die eigene religionspädagogische (Berufs-)Praxis mit Hilfe theoretischer Denkanstöße zu fundieren und zu reflektieren. Sie sei allen empfohlen, die sich dem Feld des religiösen Lernens aus interdisziplinärer Perspektive nähern und einen umfassenden Eindruck von sowohl historisch als auch aktuell relevanten Fragestellungen, Problembereichen und Tätigkeitsfeldern der Religionspädagogik gewinnen möchten.

Münster Daniela Kornek

Was sollen Kinder und Jugendliche im Religionsunterricht lernen?, hg. v. Rudolf Englert / Helga Kohler-Spiegel / Norbert Mette / Elisabeth Naurath / Bernd Schröder / Friedrich Schweitzer. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 2011. 233 S. (Jahrbuch der Religionspädagogik, 27), kt € 26,90 ISBN: 978–3–7887–2522–8

Die Frage, was Kinder und Jugendliche im Religionsunterricht lernen sollen, ist nicht neu und doch von anhaltender Brisanz. Bedingt durch das aktuelle Paradigma der Kompetenzorientierung stellt sich besonders auf der Ebene der einzelnen Schulen die Frage, welche Inhalte in den obligatorischen schulinternen Curricula festgelegt werden sollen. Dadurch, dass sich Lehrpläne mit verbindlichen Inhalten zu Kerncurricula mit Kompetenzbeschreibungen von Schülerinnen und Schülern entwickelt haben, die dann jedes Kollegium für seine Schule inhaltlich akzentuieren muss, setzen sich zur Zeit besonders die Religionslehrerinnen und Religionslehrer in ihren Fachschaften mit Inhalten des Religionsunterrichts auseinander. Doch nicht nur Pädagoginnen und Pädagogen vor Ort beschäftigen sich mit diesen Fragen, auch die Religionspädagogik muss sich als theologische Disziplin mit den ihr zur Verfügung stehenden Kriterien der didaktischen Entscheidung über die inhaltliche Auswahl stellen. Daher bietet der 27. Band des Jahrbuchs der Religionspädagogik ein breites Spektrum an Einsichten und Perspektiven in der Diskussion um verbindliche Inhalte im Religionsunterricht.

Die Hg. gehen dabei in fünf Schritten vor. Zunächst wird der Religionsunterricht aus Sicht einer ehemaligen Schülerin, eines Religionslehrers und eines ehemaligen Kultusministers beschrieben, wobei die ersten beiden deutlich machen, dass der Religionsunterricht sich nicht nur durch fachspezifische Inhalte auszeichnet. Sowohl die Schülerin als auch der Lehrer schildern in ihren Eindrücken, dass hier etwas über die Inhalte Hinausgehendes stattfindet, nämlich z.B. „das Entwickeln der eigenen Meinung, Toleranz gegenüber Mitmenschen […], das Diskutieren mit anderen und das eigene und kritische Denken" (15). Auch aus bildungspolitischer Sicht liefert der Religionsunterricht wegen eben dieser Qualitäten, aber auch der dort thematisierten Inhalte einen unverzichtbaren Beitrag zur gesellschaftlichen wie persönlichen Bildung.

In einem zweiten Schritt wird die Frage, was gelernt wird, aus unterschiedlichen Perspektiven beantwortet. *Veit-Jakobus Dieterich* wirft dafür einen Blick in die aktuellen kompetenzorientierten normativen bzw. kirchlichen Dokumente und kommt zu dem Schluss, dass entgegen einem häufig geäußerten Vorwurf diese durchaus inhaltsbezogene religiöse wie auch formal orientierte Kompetenzen aufweisen sowie „die theologische und religiöse Dimension des Religionsunterrichts betonen" (34). Da nicht nur normative Dokumente die Auswahl von Unterrichtsinhalten steuern, sondern dies auch – wenn nicht sogar noch in höherem Maße – insbes. über Unterrichtsmedien geschieht, vergleicht *Werner Simon* vier Religionsbücher der Sekundarstufe I und kommt zu dem Ergebnis, dass sich diese als durchweg schülerorientiert zeigen. *Anton Bucher* gibt schließlich einen Einblick in die empirische Forschungslage zu Lerneffekten im Religionsunterricht und weist zunächst darauf hin, dass empirisch kaum etwas darüber ausgesagt werden kann, was Schülerinnen und Schüler im Religionsunterricht tatsächlich lernen. Jedoch zeigt eine neue Studie, dass religiöse Sachkompetenz vom Interesse an Religion und „die Ergebnisqualität […] von der Beziehungs- und Interaktionsqualität im Unterricht abhängt" (58). Normative Festlegungen von Inhalten des Religionsunterrichts lassen sich jedoch nicht empirisch beantworten, sondern müssten argumentativ begründet werden.

So befasst sich dann auch der dritte Teil des Jahrbuchs mit eben solchen Begründungsmodellen. Ausgehend von Merkmalen religiösen Lernens in der Schule werden bisherige Kriterien der Lehrplankonstruktion genannt und diese Perspektive um einen Blick auf mögliche Aneignungsprozesse der Schülerinnen und Schüler als inhaltliche Auswahlkriterien ergänzt. So beschreibt *Bernd Schröder* vier Faktoren, die als maßgebliche Kriterien bisher, aber auch zukünftig für die Gestaltung inhaltlicher Vorgaben bedeutsam sind: „aktuelle gesellschaftliche Themen, Gehalte der Bezugswissenschaft, Rekurs auf Lebenssituation der Schülerinnen und Schüler [sowie] Vollzüge der eigenen Religion und darauf bezogene, traditionale Deutungsmuster" (80). *Friedrich Schweitzer* weist jedoch darauf hin, dass eine Subjektorientierung eher der Planung und Gestaltung von Unterricht als einer Auswahl von Inhalten dienlich ist. Der Exkurs von *Monika Scheidler* über in der Gemeinde zu erwerbende Kompetenzen gibt einen Einblick in die dort stattfindenden Auswahlprozesse der Lerninhalte und zeigt die Differenz zum schulischen Religionsunterricht.

Der vierte und zugleich umfangreichste Teil des Jahrbuchs befasst sich dann mit unterschiedlichen Positionen und Ansätzen in der Diskussion um die Frage, was gelernt werden soll. *Karl Ernst Nipkow* beantwortet die Frage mit einem Kanon an religiösem Weltwissen, das sich in dem Brennpunkt der Einen Welt konzentriert. *Christian Grethlein* plädiert – entgegen den Ausführungen von *Jürgen Oelkers*, der kaum noch Unterschiede zwischen einem religionskundlich orientierten Fach und dem konfessionellen Religionsunterricht sieht, dabei aber dennoch die Bedeutung religiöser Bildung unterstreicht – für einen Religionsunterricht, der „die Befähigung zum Christsein" (130) zum Ziel hat und sich sowohl pädagogisch wie auch theologisch verantworten muss. Damit betont G. besonders die für Schülerinnen und Schüler praxisrelevanten Aspekte des Religionsunterrichts sowie eine notwendige Anschlussfähigkeit an die schulpädagogische Diskussion. Den von den Hg.n intendierten kontrovers verfassten Gegenpol formuliert *Godwin Lämmermann*, der sich zum Teil polemisch gegen das „Label ‚Kompetenz'" (136) wehrt und die Diskussion um Kompetenzorientierung mit der Frage „nach altem Wein in neu gestylten Schläuchen" (139) ergänzen möchte. Dabei übersieht er – wie auch viele andere –, dass es nicht nur eine terminologische Differenz zwischen Standards und Kompetenzen gibt, sondern diese sich sowohl in der Konzeption von Lehrplänen als auch in der Gestaltung kompetenzorientierten Unterrichts niederschlägt. *Bernhard Dressler* beschreibt dies in seinem Beitrag treffend: „Man kann kompetenzorientiert unterrichten, ohne deshalb zwingend die Unterrichtsergebnisse standardisiert messen zu müssen." (155) Inhalte religiösen Lernens bleiben dabei selbstverständlich weiterhin von Bedeutung. Allerdings lässt sich „eine kompetenzorientierte Didaktik aus kategorialen Gründen nicht auf einen materialen Stoffkanon abbilden. Deshalb ist das Problem der Suche nach Inhalten zwar notorisch, es lässt sich aber nicht anders lösen, als dass sich Kompetenzen ihre Inhalte suchen (und nicht umgekehrt)." (158) Weiter betont D.: „Ein Kerncurriculum wird deshalb im Kontext einer kompetenzorientierten Didaktik niemals als Kanon gedacht werden können und immer wieder zur Disposition

situativer Überlegungen stehen müssen." (158) Zu Begriff und Verständnis des Kerncurriculums trägt der Beitrag von *Rudolf Englert* bei, der verschiedene Modelle, Sichtweisen und Funktionen auf dieses Instrument darstellt. Eine präzise Unterscheidung hinsichtlich der Terminologie und der sich daraus ergebenden inhaltlichen Konsequenzen wäre besonders für Lehrerinnen und Lehrer hilfreich, wird jedoch in der bildungspolitischen Landschaft nicht konsequent umgesetzt (so gibt es in Niedersachsen ein „Kerncurriculum", Nordrhein-Westfalen hingegen arbeitet weiterhin mit einem „Lehrplan"). Zwei weitere Beiträge runden diesen Abschnitt ab: *Barbara Schmitz* spricht sich bzgl. der Auswahl nicht für konkrete Inhalte aus, sondern plädiert statt des Lernens *über* für ein Lernen *mit* dem AT. *Helga Kohler-Spiegel* macht darauf aufmerksam, dass in einer Diskussion um Inhalte die Prozesse religiösen Lernens immer konstitutiv mitzudenken sind.

Der fünfte und letzte Abschnitt wirft schließlich einen Blick auf die Diskussion um die Auswahl von Lerninhalten in Parallelfächern wie dem jüdischen, islamischen und Ethik-Unterricht. Hier wird deutlich, wo sich Ethikunterricht sowie jüdischer und muslimischer Religionsunterricht von christlichem unterscheiden und welche Aufgaben sich in den jeweiligen Fachdidaktiken stellen. In einer abschließenden Betrachtung aller Beiträge des Jahrbuchs plädiert *Elisabeth Naurath* für eine Umsetzung der Subjektorientierung im Religionsunterricht, da diese „in der Vernetzung mit Familien- bzw. Alltagsbildung einen *lebensbegleitenden, den Menschen als Einheit von Leib und Seele wahrnehmenden Bildungsprozess*" (231) intendiert.

Münster Ann-Kathrin Muth

Liturgiewissenschaft

Baumann, Nadine: **Gottesdienst zwischen Restauration und Erneuerung**. Eine pastoralliturgische Untersuchung des Münsterischen Pastoralblattes (1863–1923). – Regensburg: Pustet 2011. 521 S. (Studien zur Pastoralliturgie, 27), kt € 54,00 ISBN: 978–3–7917–2312–9

Die Liturgiegeschichte des späten 19. und frühen 20. Jh.s gehörte lange Zeit nicht zu den Themenfeldern, die das Interesse der Forschung auf sich zogen. Im Rückblick dürfte der Grund für dieses Defizit in einer Hermeneutik liegen, die der These von der „Periode der ehernen Einheitsliturgie" (T. Klauser) nach dem Tridentinum folgte und kaum ein Bewusstsein für Diversitäten, geschweige denn für Rahmenbedingungen und Rezeptionsprozesse entwickelte. In den letzten Jahren hat eine Reihe von Veröffentlichungen viel Licht in Strukturen, theologische Debatten und Gottesdienstpraxis des 17.–19. Jh.s gebracht und überzeugend dargelegt, dass diese Perspektive der Korrektur bedarf. Trotz aller Bemühungen seitens der Kirchenleitung kamen die gesamtkirchlich ausgerichteten Vereinheitlichungsbemühungen Trients nicht überall im gleichen Ausmaß zum Tragen. Was auf weltkirchlicher Ebene vorgegeben war, bedurfte in den Ortskirchen der Aneignung und Umsetzung. Es verwundert nicht, dass dieser Prozess keine schlichte Übernahme war, die sich überall in gleicher Intensität und mit gleichen Akzentsetzungen abgespielt hätte. Weil Liturgie immer an kulturelle Rahmenbedingungen, geistliche Prägungen und gewachsene Traditionen gebunden ist, variierte die Rezeption erheblich. Sie trat in einen Dialog mit lokalen Bräuchen, hob die Lebendigkeit überlieferter liturgischer Traditionen hervor und stieß regionalspezifische Debatten über pastorale Konzepte und Strategien an.

Wie kaum ein anderes Bistum im deutschen Sprachgebiet verfügt das Bistum Münster über eine umfassende Kenntnis seiner Liturgiegeschichte des genannten Zeitraums. Besondere Verdienste kommen der Forschung am Münsteraner Lehrstuhl für Liturgiewissenschaft zu, der jahrzehntelang einen Schwerpunkt auf regionale Prägungen gelegt und einen wesentlichen Beitrag zum Verstehen einer Zeitspanne geleistet hat, die sich zwischen „Restauration und Erneuerung" bewegte. Die Praxis im Bistum Münster ist deswegen ein besonders reizvoller Untersuchungsgegenstand, weil man lange an Eigentraditionen festhielt und erst Ende des 19. Jh.s endgültig auf die tridentinische Linie einschwenkte. Mit der vorliegenden Studie (einer unter der Leitung von Klemens Richter erstellten Diss.) gelingt es der Vf.in, den Forschungsstand einen weiteren Schritt nach vorn zu bringen. Zugleich erschließt sie eine Quellengattung, die ganz neue Horizonte ins Spiel bringt.

Darf die Untersuchung der liturgischen Bücher in Münster als nahezu beendet gelten, liegen bisher kaum Einblicke in die tatsächlichen seelsorglichen und liturgischen Gegebenheiten vor, die Ende des 19. Jh.s das Bistum prägten. In diese Lücke stößt die Studie vor, indem sie die Zeitschrift ‚Münsterisches Pastoralblatt' (MPB) auswertet und auf ihre Bezüge zur Liturgie befragt. Für das kirchliche Leben im Bistum Münster besaß dieses Organ einen hohen Stellenwert. Es bildete eine Plattform, auf der sich zentrale Debatten zu seelsorglichen und liturgischen Fragen des späten 19. Jh.s abspielten. Gerade weil das MPB ein so breites Feld abbildet, stellt es wissenschaftlich gesehen eine vielversprechende Quelle dar. Es ermöglicht Einblicke in das Geflecht von Ritus, Brauch, Mentalität, Frömmigkeit und theologischer Reflexion, die liturgische Bücher nicht geben können. Die Vf.in macht es sich zur Aufgabe, anhand des Periodikums die Entwicklungen und Weichenstellungen des liturgischen Lebens im rheinisch-westfälischen Raum im genannten Zeitraum zu erhellen, das regionale Gepräge zu skizzieren und zugleich Querverbindungen in andere Gebiete aufzuzeigen.

Vier Arbeitsschritte gliedern den Gedankengang. Nach methodischen Vorbemerkungen und Erläuterungen zum Aufbau (73–93) widmet sich das zweite Kap. (94–188) einer ausführlichen Vorstellung des MPB. Schritt für Schritt, angereichert mit grafischen Darstellungen, stellt die Vf.in ihre Quelle vor. Dabei tritt zutage, dass sich das MPB in seiner Stoßrichtung nahtlos in die kirchliche Situation in der zweiten Hälfte des 19. Jh.s einfügt. Im Zuge der Ausweitung des kirchlichen Pressewesens und der Maßnahmen, mit denen ein höheres Bildungsniveau beim Klerus erreicht werden sollte, knüpfte es einerseits an generelle publizistische Entwicklungen an, unterstützte jedoch andererseits ebenso die Abgrenzungsmechanismen, die für den Katholizismus dieser Zeit typisch waren. In den mehr als 4000 Artikeln, die in gut sechs Jahrzehnten erschienen, setzten sich die Autoren mit gesellschaftlichen und kirchlichen Entwicklungen auseinander und diskutierten Konzepte, wie das kirchliche und geistliche Leben profiliert und vertieft werden konnte. Dass dabei die jeweiligen Schriftleiter eine herausragende Rolle spielten und großen Einfluss auf die Themen und damit die Praxis vor Ort ausübten, kann nicht verwundern.

Im dritten Teil (189–505), allein schon in quantitativer Hinsicht das Herzstück der Studie, geht die Vf.in in die liturgiewissenschaftliche Analysearbeit. Zu den überraschenden Ergebnissen dürfte gehören, dass die Aufgabe der münsterischen zugunsten der römischen Liturgie keine übergangslos durchgeführte Maßnahme war. Über Jahre hinweg diskutierte man intensiv das Für und Wider römischer bzw. münsterischer Liturgie. Zwar dominierten bereits um 1860 die Stimmen, die sich für eine Angleichung an Rom aussprachen, dennoch bewiesen die Eigentraditionen ein erhebliches Beharrungsvermögen, was darauf hinweist, dass das Gottesdienstleben einen pluriformen Weg ging. Die Vf.in zeigt anhand des MPB, dass die Hinwendung zur römischen Liturgie keineswegs vatikanischem Druck entsprang, sondern eher der Tatsache, dass man der Liturgie im Bistum eine zusätzliche Autorität verleihen wollte.

Breite Aufmerksamkeit schenkten die Beiträge der Liturgie und Pastoral der Sakramente, insbes. der Taufe und Firmung, der Messfeier sowie der Eucharistiefrömmigkeit. Die Zugänge und Argumente, die die Autoren wählten, wiesen eine große Bandbreite auf und beschritten unterschiedliche Wege. Sie pendelten zwischen klassischer Kasuistik und dem Bemühen um eine geistliche Vertiefung sowie eine Profilierung liturgischer Zeichen. Während es im Detail durchaus Kontroversen gab, stimmten sie in ihrem Grundanliegen jedoch überein: Einer dem Prinzip der Einheitlichkeit folgenden (Liturgie-)Pastoral erteilten sie eine Absage. Insofern darf man die Debatten, trotz aller Bemühungen um die Angleichung an Rom, als vorwärtsweisend bezeichnen. Betracht man dieses Bewusstsein im Vergleich mit anderen Bistümern dieser Zeit, dann hob sich Münster von seinen Nachbarn durchaus ab. Viele Anliegen besitzen bis heute Aktualität. Hervorhebenswert ist etwa, dass sich die Autoren die Frage stellten, wie die aktive Teilnahme der Mitfeiernden gestärkt werden könnte.

Das Resümee (506–516) kommt schließlich zu dem Ergebnis, „dass sich im westfälischen Bistum Münster liturgisches Leben und pastorale Praxis […] legitim differenziert und gestaltet haben und keineswegs den ‚äußeren' Einflüssen von Kirche und Gesellschaft gewichen sind" (516).

Als Rez. wird man ein dreifaches Fazit ziehen können. Ist allein schon der Fleiß zu loben, mit dem die Vf.in eine immense Fülle an Quellenmaterial gesichtet und ausgewertet hat, darf die Studie erstens ohne Übertreibung als ein weiterer Meilenstein in der Erforschung der Liturgiegeschichte des Bistums Münster gelten. Zweitens legt die Vf.in mit ihrer Quellenauswahl eine Methodik vor, welche die liturgiehistorische Forschung auf ein Fundament stellt, das auch andernorts fruchtbar gemacht werden und zu neuen Erkenntnissen führen kann. Noch einmal ist deutlich gemacht, dass die Liturgiegeschichte keineswegs bloß ein Segment der Kirchengeschichte ist, sondern ein gewichtiges Spiegelbild komplexer Prozesse, das hohe Aufmerksamkeit verlangt. Drittens zeigen die Debatten um Theologie und Gestalt der Liturgie in unserer Gegenwart auffällige Parallelen zu den Themen, die an der Schwelle vom 19. zum 20 Jh. reflektiert wurden. Umso mehr ist es erforderlich, die Chancen und Defizite heutiger Praxis entschieden zu benennen und dabei das Bewusstsein für ortskirchliche Besonderheiten zu schärfen.

Bochum Stefan Böntert

Kopp, Stefan: **Der liturgische Raum in der westlichen Tradition**. Fragen und Standpunkte am Beginn des 21. Jahrhunderts. – Berlin: Lit 2011. 198 S. (Ästhetik – Theologie – Liturgik, 54), geb. € 19,90 ISBN 978–3–643–50277–3

Die Grazer liturgiewissenschaftliche Diss. greift ein Thema auf, das gegenwärtig auf ein breites Interesse stößt. Sie will einen Blick durch die Geschichte des liturgischen Raumes im Westen von den Anfängen

bis zur Gegenwart ermöglichen und damit das Fundament beschreiben, auf dem in Verantwortung vor der Tradition wie vor den Fragen der Gegenwart der Kirchenraum des 21. Jh.s konzipiert werden kann. Neben Einleitung und Resümee umfasst das Buch drei Kap. Das erste äußert sich „Zur historischen Entwicklung des liturgischen Raumes" (17–132), das zweite beschreibt „Die Entwicklung des Kirchenraumes nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil" (133–146), das dritte schließlich ist überschrieben „Der liturgische Raum im 21. Jahrhundert" (147–177).

Dem Vf. des Buches ist ein enormer Fleiß zu bescheinigen, bietet er doch nicht weniger als einen Durchgang durch die Geschichte der Liturgie und ihrer Räume. Dabei referiert er umfangreich Literatur, beschränkt sich allerdings fast ausschließlich auf deutschsprachige Werke. Viele wichtige Akzente werden gesetzt, was bei dem Zeitraum, der hier durchgearbeitet werden muss, alles andere als einfach ist. Schließlich überzeugt, dass die Anfänge des Kirchenbaus nicht als die Epoche vorgegeben werden, die alle Fragen gegenwärtigen Kirchenbaus beantwortet, sondern der Vf. die Geschichte des liturgischen Raumes insgesamt zu würdigen versteht und sie für die Gegenwart als Vorgabe beschreibt, mit der sich auseinandersetzen muss, wer heute Kirchenräume diskutieren und bauen möchte. Das Buch will „anhand wichtiger historischer Stationen von Liturgie und Kirchenbau exemplarisch den Weg bis heute nachzeichnen, um aktuelle Modifikationen vor der Geschichte der Räume und nicht anachronistisch zu deuten" (11). Die Ausführungen dazu werden reich bebildert, sodass trotz der manchmal problematischen Qualität der Abbildungen eine sehr plastische Vorstellung der Räume und Epochen entsteht.

Allerdings überwiegen leider bei der Lektüre doch klar die Probleme des Buches. Der Zeitbogen der Studie ist viel zu weit gewählt. Auf nicht einmal 200 Seiten sollen 2000 Jahre Kirchbaugeschichte untersucht werden. Auch die nicht ganz schlüssige und letztlich wohl nur arbeitspragmatisch begründete Beschränkung auf Kirchenbauten aus Italien, Frankreich und dem deutschen Sprachgebiet – es dominieren dann Kirchen aus letzterer Region – macht das nicht leichter. Den einzelnen Kirchenräumen kann nur sehr wenig Platz gewidmet werden, der Vf. ist ganz auf bereits vorhandene Literatur zurückgeworfen, wenngleich er durchaus geschickt bereits Bekanntes referiert. Aber vieles bleibt zu sehr an der Oberfläche, einiges entgeht ihm, auch zentrale Titel.

Zu oft wird nach Adolf Adam, *Wo sich Gottes Volk versammelt.* Gestalt und Symbolik des Kirchenbaus (Freiburg i. Br. 1984), im Zusammenhang sicherlich kein Standardwerk, referiert. Manche Zeitskizze greift gar allein auf Lexikonartikel, darunter auch aus Konversationslexika, zurück. Wichtige Literatur fehlt, so bspw. Ursula Brossette, *Die Inszenierung des Sakralen.* Das theatralische Raum- und Ausstellungsprogramm süddeutscher Barockkirchen in seinem liturgischen und zeremoniellen Kontext. 2 Bd.e (Weimar 2002); *Rudolf Schwarz (1897–1961).* Werk, Theorie, Rezeption, hg. v. Conrad Lienhardt (Regensburg 1997); *Emil Steffann (1899–1968).* Werk, Theorie, Wirkung, hg. v. Conrad Lienhardt (Regensburg 1999). Für ein Detail wie das Volksmessbuch von Schott sollte man auf die Bibliographie von Angelus A. Häußling, *Missale deutsch.* Materialien zur Rezeptionsgeschichte der lateinischen Meßliturgie im deutschen Sprachgebiet bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil […] (Münster 1984) verweisen (114f). Das Werk desselben Autors über *Mönchskonvent und Eucharistiefeier.* Eine Studie über die Messe in der abendländischen Klosterliturgie des frühen Mittelalters und zur Geschichte der Meßhäufigkeit (Münster 1973) wäre zur Frage der Vielzahl der Altäre zu berücksichtigen gewesen.

Schon der Umfang der Buchkap. überrascht, denn die darin deutlich werdenden Akzentsetzungen passen kaum zum Titel des Buches. Tatsächlich werden Gegenwartsfragen nur sehr kurz diskutiert, von einer Darstellung und Diskussion von Standpunkten, die für den Beginn unseres Jh.s prägend sind, kann keine Rede sein.

Der Leser erfährt ausführlicher, wie der Kirchenbau in der Frühzeit des Christentums langsam Gestalt gewonnen hat und wie in Rom und Aquileja erste Kirchengebäude entstanden sind. Dem Memorialbau, aber auch einem Ort wie Ravenna, in dem sich östliche und westliche Bautradition begegnen, werden etwas längere Ausführungen gewidmet, wo sonst notgedrungen die Kurzdarstellung dominieren muss. Breiter dargestellt werden für die folgenden Jahrhunderte die großen Epochen wie Romanik und Gotik, Renaissance, Barock usw. Auf einzelne Ausprägungen des Kirchenraums wie bei den Reform- und Bettelorden, auf Details wie den Lettner – allerdings wird die Kanzel im Buch nicht berücksichtigt – oder „Pionierkirchen" der Liturgischen Bewegung geht der Vf. ein. Dabei muss er sich immer wieder auf das Referieren ausgewählter Literatur beschränken, die Möglichkeit, unterschiedliche Forschungspositionen zu diskutieren oder aufgrund eigener Forschung wirklich einmal am Detail zu arbeiten, wird nicht wahrgenommen. Manches vermisst man, so eine Diskussion der Positionen von Arnold Angenendt und Angelus A. Häußling zu den vielen Altären, in der Darstellung der nachtridentinischen Liturgiereform etwas zu den Aussagen eines Karl Borromäus zum Kirchenraum, Aussagen zur Vielfalt des Kirchenbaus nach dem Zweiten Weltkrieg usw. Das Verständnis des protestantischen Kirchenraums wird auf zwei Seiten (98f) entfaltet, die Literaturgrundlage dafür ist sehr dünn. Für die Aufklärung wird leider einmal mehr ein verkürzendes Bild geboten. Zu Neoromanik und Neogotik findet man nichts. Die Darstellung zum Kirchenraum nach dem Zweiten Vatikanum ruft noch einmal die einschlägigen Aussagen der Liturgiekonstitution in Erinnerung – leider ohne die Kommentare von Josef Andreas Jungmann, Emil Joseph Lengeling oder Reiner Kaczynski zu konsultieren –, um dann ein Kap. über „Gemeindezentren mit multifunktionalen Kirchenräumen" (136–144) anzuschließen, als ob sich der nachkonziliare Kirchenbau darauf beschränken würde. Gewiss werden auch andere Richtungen des Kirchenbaus berücksichtigt, aber doch so am Rande, dass die nachkonziliare Entwicklung kaum angemessen erfasst wird.

Leider fallen die Überlegungen zum Liturgieraum im 21. Jh. nicht besser aus. Breiter, aber nicht erschöpfend, wird das Communio-Modell diskutiert, das der Vf. berechtigt für eines unter anderen hält. Aber was sind denn andere Raummodelle, die heute tragen, was sind v. a. die Anforderungen an sie vor dem Hintergrund religionssoziologischer Analysen und liturgiewissenschaftlicher Kriteriologien? Der Vf. lässt den Leser recht ratlos zurück, zumal er dieses Kap. mit einem Abschnitt „Rückkehr zur nachtridentinischen Raumordnung" (173–175) nicht geschickt fortsetzt. Hier wäre mindestens ein Fragezeichen zu setzen gewesen. Es ist sicherlich gut gemeint, mit Überlegungen über „Ökumenische und interreligiöse Sakralräume" (176f) zu schließen, aber auch dieses Thema braucht mehr Differenzierung und Tiefgang, als hier geboten wird.

Der Ansatz des Buches ist durchaus interessant; zu lesen ist aber v. a. ein Überblick zur Geschichte des Kirchenbaus, wie man mit Bedauern resümieren muss.

Erfurt Benedikt Kranemann

Kluger, Florian: **Benediktionen**. Studien zu kirchlichen Segensfeiern. – Regensburg: Pustet 2011. (XLIX) 446 S. + CD-ROM (Studien zur Pastoralliturgie, 31), kt € 52,00 ISBN: 978–3–7917–2384–6

Mit „Benediktionen" legt Florian Kluger, Mitarbeiter am Lehrstuhl für Liturgiewissenschaft der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Würzburg, seine umfangreiche Diss. vor, die zunächst die Genese der röm.-kath. Segensbücher in lat. und dt. Sprache von 1614 bis heute nachzeichnet, dann diese Bücher synoptisch auf der Makroebene und diachron anhand einzelner Beispiele auf der Mikroebene vergleicht und schließlich „Bausteine zu einer Theologie des Segens" (329) entfaltet, die an die kurz gefassten systematischen Vorbemerkungen anschließen, welche das Buch eröffnen. Eine CD-ROM ist beigegeben, sie enthält ergänzendes Material (v. a. Übersichtstabellen) in PDF-Form; so bleiben Umfang und Preis im für derartige Fachliteratur üblichen Rahmen.

Die „Vorbemerkungen" (1–15) umfassen eine exzellente Darstellung des Projekts und des Forschungsstandes sowie einen nicht minder gelungenen kompakten Überblick über „Grundzüge des biblischen Segensverständnisses".

Teil A „Genese und Inhalt der Segensbücher" (16–189) umfasst vier Kap. Kap. 1 (16–50) stellt das *Rituale Romanum* in seinen Varianten von 1614 bis 1952 dar, wobei die inhaltlichen Änderungen und erheblichen Erweiterungen des Bestandes normativer Benediktionsliturgien nachgezeichnet werden. Kap. 2 (51–84) widmet sich den Arbeiten am deutschen Einheitsrituale am Vorabend des II. Vatikanischen Konzils, das dann durch die Konzilsvorgaben (SC 79) und die weitere Entwicklung überholt wurde. Kap. 3 (85–133) zeichnet in äußerst lebendiger Weise (der Vf. konsultierte u. a. die einschlägigen Akten und befragte Zeitzeugen) die Erarbeitung der Studienausgabe eines deutschsprachigen Benediktionale (1978) nach, Kap. 4 (134–189) behandelt das Faszikel *De benedictionibus* von 1984.

Teil B (190–328) „Vergleich der Segensbücher" bietet in Kap. 5 (190–222) zunächst einen Vergleich der Benediktionsanlässe in den behandelten Editionen. Dass K. hier etliche (auf der CD zu findende) tabellarische Synopsen erstellt, indem er verschiedene Benediktionalia nacheinander als Referenzausgabe benutzt und dann die anderen Ausgaben entsprechend zuordnet, verleiht diesem Kap. allerdings eine gewisse Redundanz. Kap. 6 (223–328) widmet sich schließlich der Mikroanalyse einzelner Benediktionen im Vergleich der behandelten Segensbücher, namentlich der Segnung von Personen (konkret Pilgern), Tieren, Kreuzen und Gebäuden, wobei eigene methodische Vorüberlegungen voranstehen (223–230) und bei der Analyse auch die rituellen Rahmenbedingungen der liturgischen Texte berücksichtigt sind: zweifellos der am detailliertesten angelegte exegetische Teil des Buches, sogar unter Einschluss religions- und frömmigkeitsgeschichtlicher Anmerkungen.

Teil C (329–435) bildet unter dem Titel „Bausteine zu einer Theologie des Segens" den systematischen Abschluss. In Kap. 7 „Sinngestalt und Feiergestalt – liturgietheologische Klärungen" (329–361) bestimmt der Vf. im Anschluss an H. B. Meyer Benediktionen als „eulogisches Gedenken" (331–335) und plädiert für die Akzentuierung des anamnetischen und anabatischen Elementes der Benediktion (337–343); K. kommt in überzeugender Weise zu dem Urteil, dass Benediktionsriten, die keine Schriftlesungen umfassen, für das heute entwickelte

Verständnis unangemessen sind (359). Kap. 8 über „Träger der Liturgie und liturgische Dienste" (362–404) reflektiert v. a. die Rolle des Spenders einer Benediktion; K. arbeitet hier zunächst ekklesiologisch, danach detailliert kanonistisch, wobei er in schlüssiger Weise Aporien in der heutigen amtlichen Zuordnung bestimmter Benediktionen an Ordinierte bzw. Laien offenlegt (387, 395). Kap. 9 behandelt „Segensobjekte bzw. Benediktionsanlässe und Segenswirkung" (405–425). K. plädiert hier für eine personale Sicht auf Benediktionen, deren Wirkung nicht unter Rückgriff auf magische Vorstellungswelten, sondern auf das Gott-Mensch-Verhältnis zu deuten ist. Kap. 10 (426–435) referiert „pastoraltheologische Perspektiven": Benediktionen seien „als christliche Antwort für *viele* Lebenslagen zu verstehen, um diese im Kontext des christlichen Glaubens und christlichen Handelns zu begleiten" (429). – Auf ein kurzes Schlusskap. (436–438) folgen Personen- und Sachregister.

K. legt eine umfassende Analyse röm.-kath. Benediktionsliturgien vor. Der Schwerpunkt liegt auf der historischen Rekonstruktion in Teil A und B; Teil C hingegen stellt K.s Beitrag zur systematischen Liturgiewissenschaft dar. Die Arbeit ist sprachlich überaus gelungen, K. schreibt flüssig und engagiert, gleichwohl ohne jede Polemik. V. a. die historischen Teile zeugen von herausragender Detailgenauigkeit. Es gelingt K., die Entwicklung des Benediktionswesens über 400 Jahre überzeugend nachzuzeichnen, dabei behält er stets den Überblick über das umfangreiche untersuchte Material. Dass die Arbeit sowohl historische als auch systematische, philologische, pastoraltheologische und kirchenrechtliche Aspekte enthält (allein die historischen Teile hätten dem Anspruch einer liturgiewissenschaftlichen Diss. bereits mehr als genügt), ist höchst beachtlich und macht die besondere Stärke des Buches aus. Die Reflexionen bewegen sich konstant auf sehr hohem Niveau; echte inhaltliche Schwächen, geschweige denn offenkundige Fehler, vermag der Rez. nirgends zu finden.

Etwas mehr Treffsicherheit hätte man dem Vf. bei der Wahl des Buchtitels gewünscht: „Benediktionen" bleibt zu unbestimmt, gleiches gilt für den Untertitel „Studien zu kirchlichen Segensfeiern", der eher eine Aufsatzsammlung als eine Monographie vermuten lässt; auch die thematische Beschränkung auf die römisch-katholische Tradition ist dem Buchtitel nicht zu entnehmen.

Formale Fehler halten sich im Rahmen des Unvermeidlichen; nur die hartnäckige Schreibweise „wiederspiegeln" fällt unschön ins Auge, und Reiner Kaczynski ist ausgerechnet im Vorwort falsch geschrieben (XII). Die Untergliederung von Kap. 6 bis auf die fünfte Dezimalebene macht das Inhaltsverzeichnis hier ausgesprochen unübersichtlich. Manche Tabellen sind unglücklich gesetzt (der Abstand zum Zellenrahmen ist oft viel zu eng, z. B. 31–32, 71–74). In der Seitennummerierung der PDF-Datei fehlt jeder Verweis auf die Paginierung im gedruckten Buch (und umgekehrt) und die Nummerierung der Tabellen in der Datei stimmt nicht mit den Angaben im gedruckten Buch überein. Das angestrebte schnelle Nachschlagenkönnen ergänzenden Materials (vgl. XII) wird auf diese Weise ganz erheblich erschwert. Ins Register hätte überdies unbedingt ein Verzeichnis der (gedruckten wie auch digital mitgelieferten) Tabellen aufgenommen werden sollen. Dass z. T. auch sehr kurze Textabschnitte nur in der Datei zu finden sind (in Kap. 6, erstmals 239), dürfte dem Bemühen um geringe Druckkosten geschuldet sein, bildet aber ebenfalls ein Hemmnis für die flüssige Lektüre. Insofern wäre vielleicht zu erwägen gewesen, Teil C des Buches als eigenständige Publikation für einen breiter gefassten Leserinnen- und Leserkreis auszulagern und stattdessen die nur auf der CD vorhandenen Texte und Tabellen in die gedruckte Fassung zu integrieren.

Interessant schiene dem Rez. die Frage, inwieweit Gottvater, Christus und/oder der Heilige Geist um Segen angerufen werden und ob aus den liturgischen Quellen hier irgendeine innertrinitarische „Rollenzuschreibung" gewonnen werden kann. Das Schlagwort „Epiklese" hätte pneumatologische Fragen möglicherweise stärker in den Vordergrund treten lassen können, als dies in der Arbeit geschieht.

Das alles schmälert aber das Verdienst des Buches als Gesamtwerk nicht im Geringsten. K.s Arbeit geht in jeder Hinsicht weit über die Ansprüche hinaus, die legitimerweise an eine Diss. gestellt werden können. Schon alleine die Akribie, mit der der Vf. den historischen Teil seines Opus erstellt hat, macht das Buch ab sofort zur unverzichtbaren Referenzliteratur.

Innsbruck Liborius Olaf Lumma

Kurzrezensionen

Was ist orthodox? Was ist evangelisch?, hg. v. Wladimir Baschkirow / Hermann Lichtenberger / Friedrich Schweitzer / Alexej Wassin. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 2011. 160 S. (Theologie interdisziplinär, 13), kt € 24,90 ISBN: 978–3–7887–2519–8

Der Sammelband bietet zehn Beiträge zu verschiedenen Themenfeldern orthodoxer und evangelischer Theologie wie Schriftverständnis und -auslegung, Rechtfertigungslehre und Gerichtsvorstellungen, Menschenrechte, Predigt und Bildung. Er ist Ergebnis eines gleichnamigen Symposiums im Juli 2010 sowie von Kooperationen der Ev.-Theol. Fak. Tübingen mit der Geistlichen Akademie in Minsk, dem Priesterseminar in Zhirovitschi und dem Institut für ökumenische Forschung in Sibiu/Hermannstadt.

Einige Beiträge widmen sich gezielter als andere der im Buchtitel gestellten Frage, z. B. thematisiert *Otfried Hofius* das evangelische Schriftverständnis oder *Elisabeth Gräb-Schmidt* die Rechtfertigungslehre als Kern evangelischen Glaubens. Hervorzuheben sind auch die Aufsätze, die dasselbe Thema aus den konfessionellen Perspektiven heraus in den Blick nehmen. So zeichnen *Sergej Shatrauski*, *Sergej Movsesyan* und *Stefan Tobler* in zwei kontroversen Beiträgen kirchliche und theologische Positionen zur Menschenrechtsdebatte nach. Zu empfehlen ist auch der gemeinsam verfasste Aufsatz von *Yauheniya Danilovich* und *Friedrich Schweitzer*, die zum Thema „Bildung in orthodoxer und evangelischer Sicht" grundlegende Stellungnahmen der Kirchen, verschiedene Lernorte und Zukunftsherausforderungen vergleichen. So trägt der Band zwar nicht zu einem Gesamtbild der orthodoxen oder evangelischen Identität bei, er enthält jedoch lesenswerte Beiträge zu Themen orthodoxer und evangelischer Theologie. M. We.

Becher, Johannes: **„... ob diese ihrer gnädigen Frau die Fackel vorträgt oder die Schleppe nachträgt ...".** Philosophische Rationalitätsstandards und die Frage nach dem Wissenschaftscharakter der Theologie. – Berlin: Logos 2011. 234 S., pb. € 40,50 ISBN: 978–3–8325–2810–2

Die im Fachbereich Philosophie und Philologie der Johannes Gutenberg-Univ. Mainz entstandene Diss. widmet sich der grundlegenden und nach wie vor hochbrisanten Frage, wodurch Theologie als Wissenschaft konstituiert wird. Dazu analysiert sie die Interdependenzen zwischen philosophischen Begründungsformen und ihrer theologischen Rezeption bzw. Integration in das Selbstverständnis wissenschaftlicher Theologie und intendiert den Nachweis, dass sich Theologie stets „innerhalb wissenschaftstheoretischer Referenzrahmen bewegt hat" (2; vgl. 141; 213). Die historische Rekonstruktion nimmt dementsprechend auch den größten Umfang des Buches ein (9–158); sie setzt sich das ehrgeizige Ziel, die Entwicklung des Vernunft-Glaube-Verhältnisses von den altkirchlichen Anfängen bis ins 20. Jh. hinein zu verfolgen und skizziert den Skopus der Argumentationsfiguren etwa von Augustinus (12–15), Thomas von Aquin (37–47), Duns Scotus (47–54), Kant (66–74), Schleiermacher (79–82), Hermes (82–86), Scholz (97–102), Sauter (103–109), Seckler (109–111), Gatzemeier (112–119), Peukert (123–131) und Pannenberg (131–137). Basierend auf den Ansätzen von Quines und Davidson versucht der Vf. weiterführende Perspektiven für eine wissenschaftstheoretische Fundierung der Theologie im Horizont analytischer Philosophie zu vermitteln (159–210). Angesichts der Vielzahl der auf so engem Raum analysierten Autoren und Paradigmata kann es allerdings nicht verwundern, dass die Darstellung z. T. an erheblichen Verkürzungen leidet – sowohl hinsichtlich der Nachzeichnung der Ansätze als auch der Grundlegung des oft verwendeten, aber nicht hinreichend geklärten Offenbarungsbegriffs. Die Arbeit leistet daher eher exemplarische Einblicke in wichtige Problemlagen einer theologischen Wissenschaftstheorie als einen argumentativ belastbaren Forschungsbeitrag. M. Le.

The Orthodox Church in Eastern Europe in the Twentieth Century, hg. v. Christine Chaillot. – Bern: Peter Lang 2011. 464 S., pb. € 59,40 ISBN: 978–3–0343–0709

Der Sammelband enthält 16 Beiträge, in denen die neuere Geschichte der orthodoxen Kirchen in einzelnen Ländern Osteuropas dargestellt wird. Die Beiträge sind von Angehörigen der entsprechenden Kirchen verfasst und in ihrer Darstellung oft an der Chronologie der Kirchenoberhäupter orientiert; daher kommen Aspekte wie theologische Entwicklungen, Volksfrömmigkeit und ökumenische Beziehungen manchmal zu kurz. Ebenso werden westliche Forschungen nur zum Teil rezipiert. Unter „Osteuropa" werden auch das Ökumenische Patriarchat, Griechenland und Zypern gefasst. Allerdings muss kritisch gefragt werden, ob eine Darstellung nach (heutigen) Staaten immer sinnvoll ist. Südosteuropäische Staaten mit mehrheitlichem oder großem Anteil an orthodoxer Bevölkerung (Makedonien, Montenegro, Bosnien und Herzegowina) fehlen, ebenso Einrichtungen der (osteuropäischen) Orthodoxie in Frankreich oder Deutschland. Hingegen ist Ungarn vertreten, wo es keine eigene orthodoxe Kirche gibt. Die Rus-

sische Orthodoxe Kirche, deren Gläubige auf mehrere Staaten verteilt leben, wird in verschiedenen Kap.n behandelt (Ukraine, Belarus, Baltikum). Ein übergreifendes Verständnis wird dadurch erschwert. Die Beiträge unterscheiden sich in ihrer Qualität; besonders die zu Griechenland (*D. Papathomas*), zu Russland (*M. Shkarovsky*) und zur Ukraine (*S. Senyk*) überzeugen. Insgesamt enthält der Band viele Informationen, doch lässt die Aufbereitung zu wünschen übrig. Th. B.

Josippon: Jüdische Geschichte. Vom Anfang der Welt bis zum Ende des ersten Aufstands gegen Rom. Hebräisch-Deutsche Textausgabe, hg. v. Dagmar Börner-Klein / Beate Zuber. – Wiesbaden: Marix 2010. 912 S., geb. € 25,00 ISBN: 978–3–86539–249–7

Das im 10. Jh. in Süditalien verfasste Werk, das eine Nacherzählung der Antiquitates des Flavius Josephus ist, hat mit seinem lebhaften Erzählstil den Rang eines Klassikers der narrativen Historiographie im europäischen Judentum erlangt. Dabei ist es dort von besonderem Interesse, wo es die Rezeption des Flavius unter kontextuellen Vorzeichen verändert und die Gegenwart des anonymen Autors durchscheinen lässt. Das Buch ist Ausdruck eines neuen Selbstverständnisses und Selbstbewusstseins des Judentums seiner Zeit. Da es in zahlreichen Abschriften und Drucken existiert, prägte das Buch zugleich auch immer die je verschiedene Wahrnehmung der eigenen Geschichte. Der Umstand, dass die historische Erzählung immer wieder farbenfroh durch Legenden und Anekdoten aufgelockert wird, verbindet sie nicht nur mit dem rabbinischen Erzählstil spätestens seit dem 8. Jh., sondern auch mit christlichen Heiligenviten des Entstehungszeitraumes. Es bezeugt mithin einen kulturellen Transfer.

Dieses Buch liegt nun in einer deutschen Übersetzung vor. Parallel dazu wurde der von David Flusser 1980 edierte Text, leicht modifiziert, abgedruckt. Das Anliegen des Buches ist nicht philologischer Art, sondern darauf ausgerichtet, den Lesern einen möglichst zugänglichen Weg der Aneignung zu bieten. Vor der Leistung der Übersetzerin und des Übersetzers kann man nur Hochachtung haben. Es ist ihnen gelungen, ein bedeutendes Werk der europäischen Kulturgeschichte in eine Sprache zu bringen, die zum Lesen und Weiterlesen einlädt. Für diejenigen, die eine vertiefte wissenschaftliche Weiterbeschäftigung wollen, bietet die Einleitung (1–22) hilfreiche Hinweise. Alles in allem: Bei diesem Buch handelt es sich um ein Ereignis; dass es heutigen Tags noch möglich ist, ein Buch dieses Umfangs und dieser Qualität für diesen Preis anzubieten, grenzt an ein Wunder. R. K.

Die katholische Kirche im Dritten Reich. Eine Einführung, hg. v. Christoph Kösters / Mark Edward Ruff. – Freiburg i. Br.: Herder 2011. 220 S., geb. € 19,95 ISBN: 978–3–451–30700–3

Die Hg. möchten mit ihrer Einführung einen „zuverlässigen Leitfaden durch die Geschichte der katholischen Kirche im Dritten Reich [...] bieten, der auch an die jüngeren Forschungsergebnisse anknüpft und die lange von Polarität bestimmten Debatten über dieses Thema weiter versachlicht" (23). Um die Beurteilung vorwegzunehmen: Es ist ihnen gelungen!

Auf insgesamt 220 S. wird anhand von zehn Beiträgen ein guter Überblick zu den wesentlichen Fragestellungen der Geschichte der kath. Kirche im Dritten Reich geboten. Genauerhin thematisieren die durchschnittlich 15 Druckseiten umfassenden Aufsätze namhafter Experten katholischer (Zeit-)Geschichtsforschung im Einzelnen den Aufstieg des Nationalsozialismus und die kath. Kirche (*H. Hürten*), das Ermächtigungsgesetz und Reichskonkordat (*R. Morsey*), die nationalsozialistische Religionspolitik (*D. Süß*), den christlichen Widerstand (*M. Kißener*), die deutschen katholischen Bischöfe (*C. Kösters*) und das Kirchenvolk (*C. Kösters*), die Frage der Kriegsdeutung und -erfahrung (*W. Damberg*), wie auch die in den letzten Jahren teilweise kontrovers diskutierten Themen wie Pius XII. und die Juden (*T. Brechenmacher*), die Entnazifizierung (*M.E. Ruff*) sowie nicht zuletzt die Schuldfrage (*K.-J. Hummel*).

Jedem der Beiträge, die sich übrigens durch eine kompakte Darstellungsweise auszeichnen, sind weiterführende Hinweise auf neuere und neueste Literatur angefügt. Abgerundet wird der Band durch einen Bildanhang und eine Zeittafel mit den wichtigsten politischen und kirchengeschichtlichen Daten zwischen 1933 und 1945.

Kurzum: Der vorliegende Band ist als Einführung in den Themenkomplex „Katholische Kirche im Dritten Reich" sehr empfehlenswert. T. F.

Anschriften der Rezensentinnen und Rezensenten

Prof. Dr. Dr. Christoph Auffarth, Badgasteiner Str. 1, 28359 Bremen
Prof. Dr. Stefan Böntert, Universitätsstr. 150 (GA 7/131), 44801 Bochum
Prof. Dr. Thomas Bremer, Hüfferstr. 27, 48149 Münster
Dipl. Theol. Daniel Bugiel, Johannisstr. 8–10, 48143 Münster
Pastor Rainer W. Burkart, Ringstr. 3, 67677 Enkenbach-Alsenborn
Dr. Julia Enxing, An der Universität 2, 96045 Bamberg
Prof. Dr. Heinz-Josef Fabry, Regina-Pacis-Weg 3, 53113 Bonn
Dr. Hans-Georg Gradl, Universitätsring 19, 54296 Trier
Prof. Dr. Dr. Elmar Güthoff, Geschwister-Scholl-Platz 1, 80539 München
Univ.-Prof. Dr. Alois Halbmayr, Universitätsplatz 1, 5020 Salzburg, Österreich
P. Dr. Bruno Hannöver, Kamp 6, 33098 Paderborn
Prof. Dr. Marianne Heimbach-Steins, Hüfferstr. 27, 48149 Münster
P. Paul Hellmeier OP, Salvatorplatz 2a, 80333 München
Christian Hengstermann, Johannisstr. 8–10, 48143 Münster
Prof. Dr. Johannes Hofmann, Pater- Philipp-Jeningen-Platz 6, Ulmer Hof, 85072 Eichstätt
Daniela Kornek MA, Hüfferstr. 27, 48149 Münster
Prof. Dr. Benedikt Kranemann, Domstr. 10, 99084 Erfurt
Prof. Dr. Bryan Kromholtz O. P., 2301 Vine Street, 94708-1816 Berkeley, Canada
Dr. Liborius Olaf Lumma, Karl-Rahner-Platz 1, 6020 Innsbruck, Österreich
Prof. DDr. Thomas Marschler, Universitätsstr. 10, 86135 Augsburg
Prof. Dr. Ralf Miggelbrink, Universitätsstr. 12, 45141 Essen
Dr. Britta Müller-Schauenburg, Offenbacher Landstr. 224, 60599 Frankfurt a. M.
Ann-Kathrin Muth, Hüfferstr. 27, 48143 Münster
Dr. Ursula Olschewski, Thisaut 7, 33098 Paderborn
Prof. Dr. Regina Radlbeck-Ossmann, Franckeplatz 1/Haus 31, 06099 Halle
Prof. Dr. Hermann-Josef Röhrig, Luise-Berthold-Str. 16, 35037 Marburg
Prof. Dr. Thomas Schmeller, Senckenberganlage 31, 60325 Frankfurt a. M.
Prof. Dr. Ludger Schwienhorst-Schönberger, Schenkenstr. 8–10, 1010 Wien, Österreich
Prof. Dr. Christoph Stenschke, Olper Str. 10, 51702 Bergneustadt
Prof. Dr. Hermann Josef Stipp, Geschwister-Scholl-Platz 1, 80539 München
PD Dr. Sonja Strube, Gaußstr. 20, 42119 Wuppertal
Prof. Dr. Wolfgang Thönissen, Leostr. 19a, 33098 Paderborn
AOR PD Dr. Klaus Unterburger, Johannisstr. 8–10, 48143 Münster
Prof. Dr. Joseph Verheyden, Sint-Michielsstraat 4 – bus 3101, 3000 Leuven, Belgien
Prof. Dr. Lothar Vogel, Via Pietro Cossa 42, 00193 Rom, Italien
Prof. Dr. Dr. Michael Weinrich, Universitätsstr. 150, 44801 Bochum
PD Dr. Jochen Willems, Unter den Linden 6, 10099 Berlin
Dr. Stephan Witetschek, Geschwister-Scholl-Platz 1, 80539 München
Chris Wojtulewicz BA, King's College, Strand, WC2R 2LS London, UK
Prof. Dr. Dr. h.c. Werner Wolbert, Universitätsplatz 1, 5020 Salzburg, Österreich
Lic. Iur. Can., Dipl-Theol. Martin Zumbült, Johannisstr. 8–10, 48143 Münster

Impressum

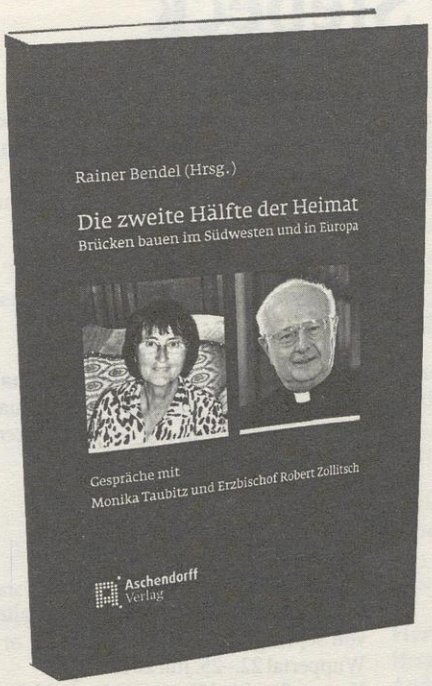
Theologische Revue (ThRv)
Johannisstraße 8–10, D-48143 Münster
Tel. (02 51) 8 32 26 56, Fax (02 51) 8 32 83 57, http://www.uni-muenster.de/FB2/thrv/, E-Mail: thrv@uni-muenster.de

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
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 2012
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

© 2012 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



Aschendorff Verlag

Die Integrationsprozesse der Vertriebenen bildeten eine wichtige Grundlage für die Schaffung eines Gemeinschaftsbewußtseins nicht nur im Südwesten der Republik: die Vertriebenen, eben erst aus ihren regionalen Bezügen herausgerissen, hatten zwar die Bedeutung der Heimat neu schätzen gelernt, aber auch erkannt, dass Heimat mehr ist als ein regionaler Bezug. Ein gewichtiges Beispiel ist die Einschätzung des Vorsitzenden der deutschen Bischofskonferenz, des Freiburger Erzbischofs Robert Zollitsch, ein gebürtiger Donauschwabe, der im Gespräch über seine Integrationserfahrungen im Südwesten immer wieder die Notwendigkeit, Schritte in die grössere Einheit zu tun, unterstreicht.

Ausführlich hat die Situation des Ankommens und Eingewöhnens, der Fremdheit und Ablehnung, des langsamen Vertrautwerdens in der neuen Umgebung und der bleibenden Sehnsucht nach der Geburtsheimat Monika Taubitz in mehreren Romanen über Jahrzehnte hinweg verarbeitet. Die in Schlesien geborene Schriftstellerin, die über lange Jahre den Wangener Kreis geleitet hat, bezeichnet im Gespräch ihren heutigen Wohnort Meersburg und die Region am Bodensee als die zweite Hälfte ihrer Heimat.

Rainer Bendel (Hrsg.)
Die zweite Hälfte der Heimat
Brücken bauen im Südwesten und in Europa
Gespräche mit Monika Taubitz und Erzbischof Robert Zollitsch
125 Seiten, gebunden, 24,80 €
ISBN 978-3-402-12975-3

neukirchener theologie

Leben aus dem Einen!

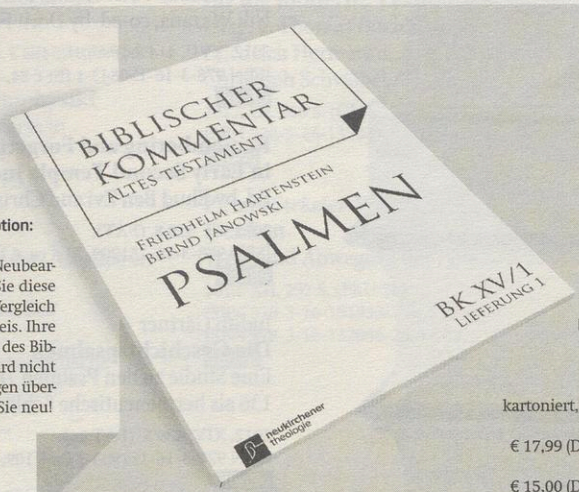
Der Biblische Kommentar Altes Testament erscheint in einer Neubearbeitung

Der „Biblische Kommentar Altes Testament" ist ein umfassend und ausführlich angelegter wissenschaftlicher Gesamtkommentar zum Alten Testament.
Er kommentiert die biblischen Texte nach dem Schema *Text – Form – Ort – Wort – Ziel* und ist damit, angefangen von der eigenständigen Übersetzung der Texte bis hin zu ihrer Wirkungs- bzw. Rezeptionsgeschichte einschließlich thematisch übergreifender Exkurse, ein unentbehrliches Hilfsmittel für die akademische Theologie, aber auch für Pfarrer und Lehrer.

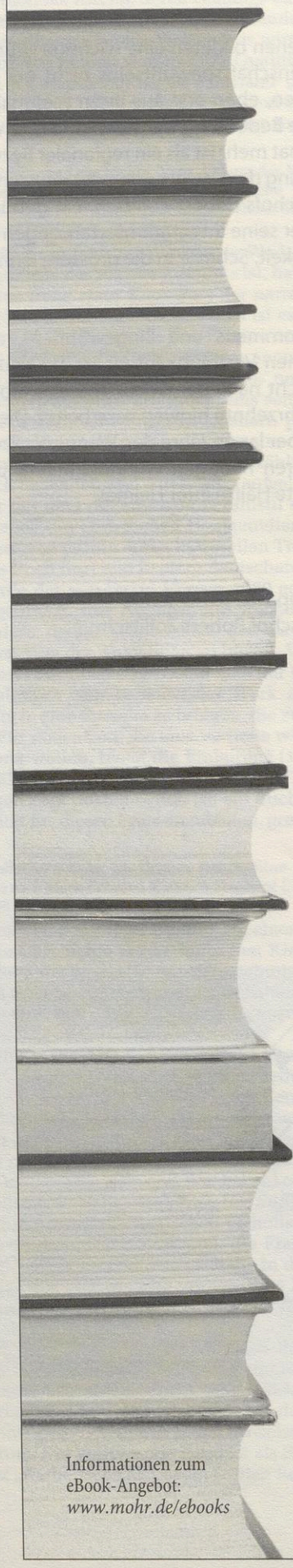
Im Rahmen der Neubearbeitungen des Biblischen Kommentars ist soeben die 1. Lieferung des Psalmenkommentars von Friedhelm Hartenstein und Bernd Janowski erschienen.

Einladung zur Subskription:

Bei Subskription der Neubearbeitungen erwerben Sie diese um 10 % günstiger im Vergleich zum Einzelverkaufspreis. Ihre laufende Subskription des Biblischen Kommentars wird nicht auf die Neubearbeitungen übertragen, bitte bestellen Sie neu!



Friedhelm Hartenstein / Bernd Janowski
Psalmen
Lieferung 1 (BK XV/1,1)
kartoniert, 17 × 24,5 cm, 80 Seiten
Einzelpreis:
€ 17,99 (D) / € 18,50 (A) / sFr 26,90
Subskriptionspreis:
€ 15,00 (D) / € 15,50 (A) / sFr 22,50



Neu bei Mohr Siebeck

Tal Ilan
Lexicon of Jewish Names in Late Antiquity
Part II: Palestine 200-650
2012. XXVIII, 621 S. (TSAJ 148).
ISBN 978-3-16-150207-1 Ln € 199,–
eBook

Martha Himmelfarb
Between Temple and Torah
Essays on Priests, Scribes, and Visionaries in the Second Temple Period and Beyond
2012. Ca. 400 S. (TSAJ).
ISBN 978-3-16-151041-0 Ln ca. € 110,– (Oktober)
eBook

Geoffrey Herman
A Prince without a Kingdom
The Exilarch in the Sasanian Era
2012. Ca. 460 S. (TSAJ).
ISBN 978-3-16-150606-2 Ln ca. € 120,– (September)
eBook

Introduction to Seder Qodashim
A Feminist Commentary on the Babylonian Talmud V
Ed. by Tal Ilan, Monika Brockhaus and Tanja Hidde
2012. XI, 385 S.
ISBN 978-3-16-151930-7 Ln € 114,–

Jan Joosten
Collected Studies on the Septuagint
From Language to Interpretation and Beyond
2012. Ca. 260 S. (FAT 83).
ISBN 978-3-16-151733-4 Ln ca. € 80,– (Oktober)
eBook

Law and Narrative in the Bible and in Neighbouring Ancient Cultures
Ed. by Klaus-Peter Adam, Friedrich Avemarie and Nili Wazana, co-ed. by Dorit Felsch
2012. XVII, 414 S. (FAT II/54).
ISBN 978-3-16-150843-1 fBr € 84,–
eBook

Remembering and Forgetting in Early Second Temple Judah
Ed. by Ehud Ben Zvi and Christoph Levin
2012. Ca. 420 S. (FAT).
ISBN 978-3-16-151909-3 Ln ca. € 100,– (September)
eBook

Judith Gärtner
Die Geschichtspsalmen
Eine Studie zu den Psalmen 78, 105, 106, 135 und 136 als hermeneutische Schlüsseltexte im Psalter
2012. XIV, 439 S. (FAT 84).
ISBN 978-3-16-151903-1 Ln € 109,–
eBook

Jody A. Barnard
The Mysticism of Hebrews
Exploring the Role of Jewish Apocalyptic Mysticism in the Epistle to the Hebrews
2012. Ca. 360 S. (WUNT II).
ISBN 978-3-16-151881-2 fBr ca. € 80,– (September)
eBook

Gospel Images of Jesus Christ in Church Tradition and in Biblical Scholarship
Fifth International East-West Symposium of New Testament Scholars, Minsk, September 2 to 9, 2010
Ed. by Christos Karakolis, Karl-Wilhelm Niebuhr and Sviatoslav Rogalsky
2012. XIII, 458 S. (WUNT 288).
ISBN 978-3-16-151908-6 Ln € 119,–
eBook

Zbyněk Garský
Das Wirken Jesu in Galiläa bei Johannes
Eine strukturale Analyse der Intertextualität des vierten Evangeliums mit den Synoptikern
2012. XIX, 370 S. (WUNT II/325).
ISBN 978-3-16-151720-4 fBr € 79,–
eBook

Die Septuaginta – Entstehung, Sprache, Geschichte
3. Internationale Fachtagung veranstaltet von Septuaginta Deutsch (LXX.D), Wuppertal 22.–25. Juli 2010
Hrsg. v. Siegfried Kreuzer, Martin Meiser u. Marcus Sigismund
2012. XI, 757 S. (WUNT 286).
ISBN 978-3-16-151698-6 Ln € 149,–
eBook

Emmanuel L. Rehfeld
Relationale Ontologie bei Paulus
Die ontische Wirksamkeit der Christusbezogenheit im Denken des Heidenapostels
2012. XV, 518 S. (WUNT II/326).
ISBN 978-3-16-152012-9 fBr € 94,–
eBook

Chris Tilling
Paul's Divine Christology
2012. XII, 322 S. (WUNT II/323).
ISBN 978-3-16-151865-2 fBr € 69,–
eBook

Aleksander Michalak
Angels as Warriors in Late Second Temple Jewish Literature
2012. Ca. 320 S. (WUNT II).
ISBN 978-3-16-151739-6 fBr ca. € 75,– (September)
eBook

Ben C. Dunson
Individual and Community in Paul's Letter to the Romans
2012. Ca. 240 S. (WUNT II).
ISBN 978-3-16-152057-0 fBr ca. € 50,– (September)
eBook

Peter Yaw Oppong-Kumi
Matthean Sets of Parables
2012. Ca. 430 S. (WUNT II).
ISBN 978-3-16-151730-3 fBr ca. € 90,– (September)
eBook

Tanja Schultheiß
Das Petrusbild im Johannesevangelium
2012. Ca. 380 S. (WUNT II).
ISBN 978-3-16-151926-0 fBr ca. € 80,– (Oktober)
eBook

Informationen zum eBook-Angebot:
www.mohr.de/ebooks

R
J t
2
I
e

Ps. P
Über n To
Eingel., übers
versehen v.
Schelske, M
Sven Gr
Nesseli
2012. X
ISBN

Tobi
Aug ale
Eine ir
in den C sic
2012. XIV, 293 S. (STAC 67).
ISBN 978-3-16-151985-7 fBr € 64,–
eBook

Paul A. Patterson
Visions of Christ
The Anthropomorphite Controversy of 399 CE
2012. XI, 179 S. (STAC 68).
ISBN 978-3-16-152040-2 fBr € 49,–
eBook

Medialität, Unmittelbarkeit, Präsenz
Die Nähe des Heils im Verständnis der Reformation
Hrsg. v. Johanna Haberer u. Berndt Hamm
2012. Ca. 400 S. (SMHR).
ISBN 978-3-16-151735-8 Ln ca. € 100,– (September)

Lehren und Lernen im Zeitalter der Reformation
Methoden und Funktionen
Hrsg. v. Gerlinde Huber-Rebenich
2012. Ca. 300 S. (SMHR).
ISBN 978-3-16-151973-4 Ln ca. € 90,– (August)

Die Jeverschen Pastorenbekenntnisse 1548 anlässlich des Augsburger Interim
Hrsg. v. Rolf Schäfer
2012. Ca. 650 S. (BHTh).
ISBN 978-3-16-151910-9 Ln ca. € 120,– (November)
eBook

Schelling und die Hermeneutik der Aufklärung
Hrsg. v. Christian Danz
2012. VIII, 280 S. (HUTh 59).
ISBN 978-3-16-151970-3 fBr € 49,–

Albrecht Ritschl / Wilhelm Herrmann
Briefwechsel 1875 – 1889
Hrsg. v. Christophe Chalamet, Peter Fischer-Appelt u. Joachim Weinhardt in Zus.-Arb. m. Theodor Mahlmann
2012. Ca. 530 S.
ISBN 978-3-16-149975-3 Ln ca. € 110,– (Oktober)

Christian Nottmeier
Adolf von Harnack und die deutsche Politik 1890–1930
Eine biographische Studie zum Verhältnis von Protestantismus, Wissenschaft und Politik
2., durchges. A. 2012. Ca. 600 S. (BHTh 124).
ISBN 978-3-16-151997-0 fBr ca. € 50,– (Oktober)
eBook

Konrad Hammann
Rudolf Bultmann – Eine Biographie
, ern. durchges. u. erg. A. 2012. XIV, 584 S.
SBN 978-3-16-152013-6 fBr € 34,–

Christoph Bultmann
Bibelrezeption in der Aufklärung
2012. Ca. 270 S.
ISBN 978-3-16-151968-0 fBr ca. € 40,– (September)

Hermeneutische Theologie – heute?
Hrsg. v. Ingolf U. Dalferth, Pierre Bühler u. Andreas Hunziker
2012. Ca. 240 S. (HUTh).
ISBN 978-3-16-152001-3 fBr ca. € 50,– (September)

Andreas Holzbauer
Nation und Identität
Die politischen Theologien von Emanuel Hirsch, Friedrich Gogarten und Werner Elert aus postmoderner Perspektive
2012. Ca. 430 S. (DoMo).
ISBN 978-3-16-152000-6 fBr ca. € 75,– (Oktober)

Impossible Time
Past and Future in the Philosophy of Religion
Ed. by Marius T. Mjaaland, Ulrik H. Rasmussen and Philipp Stoellger
2012. Ca. 250 S. (RPT).
ISBN 978-3-16-151956-7 fBr ca. € 60,– (September)

Gott denken – ohne Metaphysik?
Zu einer aktuellen Kontroverse in Theologie und Philosophie
Hrsg. v. Ingolf U. Dalferth u. Andreas Hunziker
2012. Ca. 300 S. (RPT).
ISBN 978-3-16-152002-0 fBr ca. € 60,– (September)

Religion aus den Quellen der Vernunft
Hermann Cohen und das evangelische Christentum
Hrsg. v. Hans M. Dober u. Matthias Morgenstern
2012. XVI, 258 S. (RPT 65).
ISBN 978-3-16-151951-2 fBr € 59,–

Religiosität und intellektuelle Redlichkeit
Hrsg. v. Gerald Hartung u. Magnus Schlette
2012. VIII, 353 S. (RuA 21).
ISBN 978-3-16-151972-7 fBr € 84,–

Skeptical Faith
Claremont Studies in Philosophy of Religion, Conference 2010
Ed. by Ingolf U. Dalferth and Michael Rodgers
2012. Ca. 280 S. (RPT).
ISBN 978-3-16-152009-9 fBr ca. € 50,– (September)

Otmar Meuffels
Ein eschatologisches Triptychon
Das Leben angesichts des Todes in christlicher Hoffnung
2012. IX, 221 S. (RPT 64).
ISBN 978-3-16-151907-9 fBr € 54,–

Ruth Conrad
Kirchenbild und Predigtziel
Eine problemgeschichtliche Studie zu ekklesiologischen Dimensionen der Homiletik
2012. Ca. 480 S. (PThGG).
ISBN 978-3-16-151931-4 fBr ca. € 70,– (September)

Henrik Simojoki
Globalisierte Religion
Ausgangspunkte, Maßstäbe und Perspektiven religiöser Bildung in der Weltgesellschaft
2012. Ca. 440 S. (PThGG).
ISBN 978-3-16-152036-5 fBr ca. € 60,– (September)

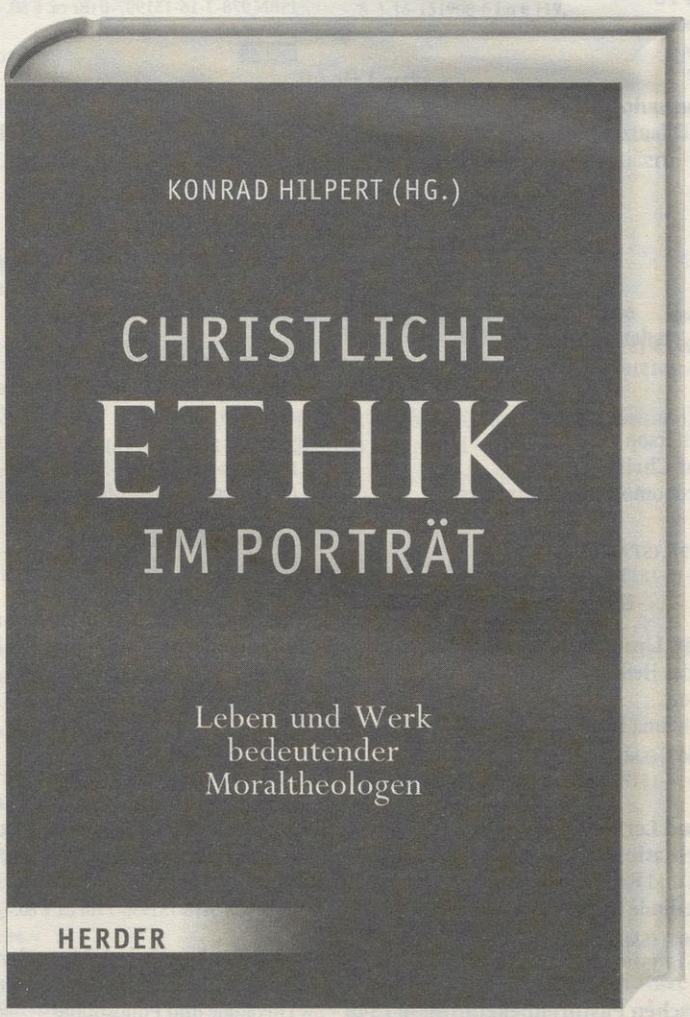
Karl R. Popper
Gesammelte Werke
Band 12: Wissen und das Leib-Seele-Problem. Eine Verteidigung der Interaktionstheorie
Übers. u. hrsg. v. Hans-Joachim Niemann
2012. VIII, 617 S.
ISBN 978-3-16-150290-3 Ln € 119,– ;
in der Subskription € 99,–;
ISBN 978-3-16-152068-6 Broschur € 59,–

Gottesbeweise als Herausforderung für die moderne Vernunft
Hrsg. v. Thomas Buchheim, Friedrich Hermanni, Axel Hutter u. Christoph Schwöbel
2012. Ca. 560 S. (CM).
ISBN 978-3-16-152041-9 Ln ca. € 120,– (September)
eBook

Pirmin Stekeler-Weithofer
Denken
Wege und Abwege in der Philosophie des Geistes
2012. XII, 237 S. (PhU 28).
ISBN 978-3-16-151935-2 Br € 29,–;
ISBN 978-3-16-152066-2 Ln € 69,–
eBook

Mohr Siebeck
Tübingen
info@mohr.de
www.mohr.de

2000 Jahre Geschichte der theologischen Ethik



Wie entstand die christliche Ethik? Welche Autoren haben sie maßgeblich geprägt? Welche ethischen Erkenntnisse verdanken wir welchem Autor?
Der Band beschreibt das Leben, das Werk und die wirkungsgeschichtliche Bedeutung einflussreicher Vordenker der christlichen Ethik von der Antike bis zur Moderne, von Paulus bis in unsere Tage.

Unter Mitwirkung von: K. Backhaus, J. Brachtendorf, N. Brieskorn, E. Dassmann, S. Ernst, E. Gaziaux, C. Gottschamel, H. Halter, K. Hilpert, G. Höver, R. Kany, A. Lienkamp, K.-W. Merks, G. Mertens, D. Mieth, S. Müller, H. J. Münk, J. Reiter, J. Römelt, J. Sautermeister, A. Schaeffer, H. Schlögel, K. Schlögel-Flierl, E. Schockenhoff, J. Schuster, C. Schweiger, M. Thurner

Christliche Ethik im Porträt
Leben und Werk bedeutender Moraltheologen
Hg. von Konrad Hilpert
Mit 30 Abbildungen
688 Seiten | Gebunden
mit Schutzumschlag
€ 58,00 / SFr 77.90 / € [A] 59,70
ISBN 978-3-451-34114-4

HERDER
Lesen ist Leben

In allen Buchhandlungen oder unter www.herder.de

theol

THEOLOGISCHE REVUE

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

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

Nummer 5 | 2012 | 108. Jahrgang

Auf dem Weg zu einer konkreten Communio-Gestalt der Kirche: 50 Jahre *Lumen Gentium* (Peter De Mey) Sp. 355

Exegese / Altes Testament . . . . . Sp. 373

The Africana Bible. Reading Israel's Scriptures from Africa and the African Diaspora, hg. v. Hugh R. Page (Stephanie Feder)

Frauenweisheit – Gottesweisheit, hg. v. Sonja Angelika Strube (Andrea Taschl-Erber)

Brütsch, Matthias:; Israels Psalmen in Qumran. Ein textarchäologischer Beitrag zur Entstehung des Psalters (Ulrich Dahmen)

Stemberger, Günter: Judaica Minora. Teil I: Biblische Traditionen im rabbinischen Judentum; Teil II: Geschichte und Literatur des rabbinischen Judentums (Clemens Leonhard)

Exegese / Neues Testament . . . . . Sp. 381

Baltes, Guido: Hebräisches Evangelium und synoptische Überlieferung. Untersuchungen zum hebräischen Hintergrund der Evangelien (Folker Siegert)

Michaels, J. Ramsey: The Gospel of John (Joachim Kügler)

Zeilinger, Franz: Die sieben Zeichenhandlungen Jesu im Johannesevangelium (Hans Förster)

Jesus in apokryphen Evangelienüberlieferungen. Beiträge zu außerkanonischen Jesusüberlieferungen aus verschiedenen Sprach- und Kulturtraditionen, hg. v. Jörg Frey / Jens Schröter, verfasst mit: Jakob Spaeth (Jan Dochhorn)

Lang, Bernhard: Jesus der Hund. Leben und Lehre eines jüdischen Kynikers (David du Toit)

Kirchengeschichte . . . . . Sp. 388

Isele, Bernd: Kampf um Kirchen. Religiöse Gewalt, heiliger Raum und christliche Topographie in Alexandria und Konstantinopel (4. Jh.) (Heike Grieser)

Karl Borromäus und die katholische Reform. Akten des Freiburger Symposiums zur 400. Wiederkehr der Heiligsprechung des Schutzpatrons der katholischen Schweiz (Freiburg Schweiz 24.–25. April 2009), hg. v. Mariano Delgado / Markus Ries (Norbert Köster)

Kaufmann, Thomas: Luthers „Judenschriften". Ein Beitrag zu ihrer historischen Kontextualisierung (Malte van Spankeren)

Arnhold, Oliver: „Entjudung" – Kirche im Abgrund. Bd. 1: Die Thüringer Kirchenbewegung Deutsche Christen 1928–1939. Bd. 2: Das „Institut zur Erforschung und Beseitigung des jüdischen Einflusses auf das deutsche kirchliche Leben" 1939–1945 (Sebastian Holzbrecher)

Akten deutscher Bischöfe seit 1945: Westliche Besatzungszonen 1945–1947. I–II., bearb. v. Ulrich Helbach (Klaus Unterburger)

Akten deutscher Bischöfe seit 1945: Westliche Besatzungszonen und Gründung der Bundesrepublik Deutschland 1948/49, bearb. v. Annette Mertens (Klaus Unterburger)

Theologiegeschichte . . . . . Sp. 397

Hellmeier, Paul Dominikus: Anima et intellectus. Albertus Magnus und Thomas von Aquin über Seele und Intellekt des Menschen (Henryk Anzulewicz)

Spener, Philipp Jakob: Briefe aus der Dresdner Zeit 1686–1691. Bd. II: 1688, hg. v. Johannes Wallmann in Zusammenarbeit mit Klaus vom Orde (Dietrich Blaufuß)

Karl Rahner. Theologian for the Twenty-first Century, hg. v. Pádraic Conway / Fáinche Ryan (Mathias Moosbrugger)

Verweyen, Hansjürgen: Ein unbekannter Ratzinger. Die Habilitationsschrift von 1955 als Schlüssel zu seiner Theologie (Erwin Dirscherl)

Philosophie . . . . . Sp. 406

Reckermann, Alfons: Den Anfang denken. Die Philosophie der Antike in Texten und Darstellung, Bände I–III (Wiebrecht Ries)

Beierwaltes, Werner: Fußnoten zu Platon (Christian Hengstermann)

Philosophisch-theologische Streitsachen. Pantheismusstreit – Atheismusstreit – Theismusstreit, hg. v. Georg Essen / Christian Danz (Hubert Filser †)

Was ist Wahrheit? Zur Kontroverse um die Diktatur des Relativismus, hg. v. Hanns-Gregor Nissing (Gunther Wenz)

Systematische Theologie . . . . . Sp. 414

Theologie, wohin? Blicke von außen und von innen, hg. v. Erich Garhammer (Klaus Müller)

Wozu Fundamentaltheologie? Zur Grundlegung der Theologie im Anspruch von Glaube und Vernunft, hg. v. Josef Meyer zu Schlochtern / Roman A. Siebenrock (Jakob Deibl)

Körner, Bernhard: Die Bibel als Wort Gottes auslegen. Historisch-kritische Exegese und Dogmatik (Andreas Uwe Müller)

Trinität, hg. v. Volker Henning Drecoll (Magnus Striet)

Kirche, hg. v. Christian Albrecht (Hans-Peter Großhans)

Ethik . . . . . Sp. 422

Bioethik in der philosophischen Diskussion, hg. v. Bernhard Irrgang / Thomas Rentsch (Christof Mandry)

Religion in bioethischen Diskursen. Interdisziplinäre, internationale und interreligiöse Perspektiven, hg. v. Friedemann Voigt (Stephan Goertz)

Körperwelten oder Leibesvisitationen? Eine philosophisch-theologische Auseinandersetzung mit Gunther von Hagens' Ausstellung, hg. v. Thomas Schärtl (Thomas Klie)

Reitz, Daniela: Wunschkinder. Präimplantationsdiagnostik aus der Perspektive der Prinzipienethik und der feministischen Ethik (Angelika Walser)

Praktische Theologie . . . . . Sp. 429

Yoder, John Howard: Die Politik des Leibes Christi. Als Gemeinde zeichenhaft leben. Aus dem Englischen von Wolfgang Krauß (Thomas Ruster)

Albert, Anika Christina: Helfen als Gabe und Gegenseitigkeit. Perspektiven einer Theologie des Helfens im interdisziplinären Diskurs (Veronika Hoffmann)

Successful Ageing, Spirituality and Meaning. Multidisciplinary Perspectives, hg. v. Johan Bouwer (Christian Mulia)

Zimmermann, Mirjam: Kindertheologie als theologische Kompetenz von Kindern. Grundlagen, Methodik und Ziel kindertheologischer Forschung am Beispiel der Deutung des Todes Jesu (Anita Schwantner)

Lütze, Frank M.: Religionsunterricht im Hauptschulbildungsgang. Konzeptionelle Grundlagen einer Religionsdidaktik für den Pflichtschulbereich der Sekundarstufe I (Stefanie Pfister)

Damm, Thomas / Schröder, Sabine: Kurzfilme im Gottesdienst. Anleitungen und Modelle für Gemeinde, Schule und Gruppen (Franz Günther Weyrich)

Kurzrezensionen . . . . . Sp. 437

Prof. Dr. Vinzenz Pfnür (1937–2012)

Am 1. August verstarb im Alter von 75 Jahren der frühere langjährige Schriftleiter der *Theologischen Revue*, Prof. Dr. Vinzenz Pfnür. Der Professor für Kirchengeschichte und ihre Didaktik, ein Schüler des jetzigen Papstes, hat die Schriftleitung unserer Zeitschrift bereits 1971 übernommen, damals gemeinsam mit Prof. Dr. Erwin Iserloh. Nach dessen Ausscheiden aus der Schriftleitung 1988 hatte Vinzenz Pfnür sie alleine inne, bis er sie schließlich 1995 abgab. Sein fast 25jähriges Engagement für die *Theologische Revue* war geprägt von hohem wissenschaftlichen Anspruch und überaus großer Einsatzbereitschaft. Zudem war er einer der Pioniere der elektronischen Datenverarbeitung in der Theologie, die er schon frühzeitig in der *Revue* eingeführt hat. Fakultät und Schriftleitung werden Vinzenz Pfnür ein dankbares und ehrendes Andenken bewahren. R.i.p.

Auf dem Weg zu einer konkreten Communio-Gestalt der Kirche 50 Jahre *Lumen Gentium*

Von Peter De Mey

Der 50. Jahrestag der Eröffnung des Zweiten Vatikanischen Konzils, der 11. Oktober 2012, wird zweifellos den Beginn einer Periode noch intensiveren wissenschaftlichen Interesses als in den vorhergehenden Jahrzehnten an der Geschichte des Konzils und der Interpretation der 16 Dokumente einläuten.[1] Der vorliegende Beitrag wird eine Reihe seit 2005 erschienener Bücher[2] zur röm.-kath. Ekklesiologie behandeln. Das Jahr 2005 markiert das Ende der Gedenkfeiern zu 40 Jahren II. Vatikanum. Gleichzeitig war es auch das Jahr der berühmten Ansprache an die Römische Kurie, in der Papst Benedikt XVI., im ersten Jahr seines Pontifikats, eine Unterscheidung traf zwischen der seiner Meinung nach nicht hilfreichen „Hermeneutik der Diskontinuität und des Bruchs", die potenziell „in einer Spaltung zwischen der vorkonziliaren Kirche und der nachkonziliaren Kirche endet", und der „Hermeneutik der Reform, der Erneuerung in der Kontinuität der Kirche als *ein* Subjekt, die der Herr uns übergegeben hat". Aus den Positionierungen der seither erschienenen Bücher wird deutlich, dass die Diskussion über die richtige Hermeneutik des II. Vatikanums seitdem nicht abgerissen ist. In den letzten Jahren sind mehrere Monographien über die röm.-kath. Ekklesiologie sowohl in englischer als auch in deutscher Sprache erschienen. Daher scheint es dem Rez. interessant, die ekklesiologische Literatur nach Sprachräumen getrennt zu behandeln und einige Schlussfolgerungen daraus zu ziehen.[3]

1. Schlüsselmomente in der Interpretationsgeschichte von *Lumen Gentium* bis 2005

Die drei Stufen, die Joachim Schmiedl in der Forschung zur Geschichte des II. Vatikanums unterschieden hat, sind auch für die Interpretation der dogmatischen Konstitution über die Kirche *Lumen Gentium* gültig.[4]

Im ersten Jahr nach dem Konzil wurden drei wichtige ‚Kommentare' zu *Lumen Gentium* veröffentlicht, die bis zum heutigen Tage lesenswert sind. Sie sind von Augenzeugen, oft von *Periti* aus dem Blickwinkel ihrer lebendigen Erinnerung an die Konzilsdebatten geschrieben. Guilherme Baraúna bevorzugte eine synthetische Sicht in Form einer Diskussion der Hauptthemen der acht Kap. der Konstitution gegenüber einem Kommentar *stricto sensu*.[5] Der bekannte Kommentar zu den Dokumenten des II. Vatikanums, den Herbert Vorgrimler herausgegeben hat, erschien in drei Bänden als Anhang zur überarbeiteten Auflage des *Lexikons für Theologie und Kirche*.[6] Der *Peritus* Gerard Philips aus Löwen, Hauptverfasser von *Lumen Gentium*, veröffentlichte 1967 und 1968 einen umfangreichen zweibändigen Kommentar zur Konstitution.[7] In einer vergleichenden Studie von LG 22 und 23 in diesen Kommentaren hob der Ekklesiologe der Univ. Catholique de Louvain, Joseph Famerée, die Kombination eines diachronen und synchronen Ansatzes in diesen frühen Interpretationen hervor.[8] Innerhalb dieser ersten Stufe der Rezeption und Interpretation von *Lumen Gentium* verdient ein weiteres Buch erwähnt zu werden, auf das fast alle Bücher über röm.-kath. Ekklesiologie seitdem Bezug nehmen: Seit der äußerst einflussreichen Studie *Due ecclesiologie* von Antonio Acerbi war mehr als eine Generation von Interpreten von *Lumen Gentium* davon überzeugt, dass das Dokument einen Kompromisscharakter hat. Danach spiegeln manche Absätze eine juridische Ekklesiologie, andere eine Communio-Ekklesiologie wider.[9]

Diese Position wird von Peter Hünermann deutlich kritisiert: „Ebenso gilt, dass *Lumen gentium* mit den ersten beiden Kapiteln eine solche Sicht von Kirche vorgibt, dass man nicht von einem gleichgewichtigen Nebeneinander, ja Gegeneinander von zwei Ekklesiologien sprechen kann, einer traditionsverhafteten, gegenreformatorischen und juridischen Ekklesiologie und einer modernen Communio-Ekklesiologie. Selbstverständlich soll damit keine perfekte Homogenität des gesamten Textes von *Lumen Gentium* behauptet werden. Aber es macht einen Unterschied, ob ein Text im Rahmen einer eindeutigen Grundoption gewisse Einsprengsel und Grenzen aufweist oder ob man von einem Text spricht, der einen unausgetragenen Konflikt zwischen zwei Grundanschauungen repräsentiert."[10] Daher ist es bemerkenswert, dass Bernard Prusak noch immer an diesem Standpunkt festhält: "As a result, the debates about *Lumen gentium* produced a compromise document wherein differing positions or understandings were more often accommodated than made to come to terms with one another. The reintroduced paradigm of communion was presented alongside, and in tension with, the pyramidal hierarchical paradigm that had developed during the Church's second millennium."[11]

[1] Aus demselben Grund haben einige theologische Fakultäten in den letzten Jahren bereits bedeutende Konferenzen über das Zweite Vatikanische Konzil organisiert, die u. a. zu folgenden Veröffentlichungen geführt haben: *La théologie catholique entre intransigeance et renouveau: La reception des mouvements préconciliaires à Vatican II*, hg. v. Gilles Routhier / Philippe J. Roy / Karim Schelkens (Bibliothèque de la revue d'histoire ecclésiastique, 95), Louvain-la-Neuve/Leuven 2011 und *Vatican II comme style: L'herméneutique théologique du Concile*, hg. v. Joseph Famerée (Unam Sanctam N.S.), Paris 2012.

[2] Eine ausführlichere Studie sollte auch Beiträge in theologischen Zeitschriften und Sammelbänden beachten. Für einige Theologen, wie etwa den französischen Dominikaner und früheren Professor für Ekklesiologie am Institut Catholique de Paris Hervé Legrand, ist dies die bevorzugte Publikationsweise. Einige seiner Publikationen in den letzten Jahren sind: Hervé Legrand, „The Bishop is in the Church and the Church is in the Bishop", in: *The Jurist* 66 (2006), 70–92; „La sacramentalité de l'Eglise selon Vatican II: *Le salut en Jésus Christ* d'André Birmelé, revisité après 25 ans", in: *Positions luthériennes* 57 (2009), 201–218; Le statut pluridisciplinaire de l'ecclésiologie. Une requête de *Lumen Gentium* 8: «L'Eglise, réalité complexe, faite d'un double element, humain et divin», in: *Science et esprit* 59 (2007), 333–349. Leider fehlt in der ihm gewidmeten Festschrift eine wissenschaftliche Bibliographie: *Nouveaux apprentissages pour l'église. Mélanges en l'honneur de Hervé Legrand, o.p.*, hg. v. Gilles Routhier / Laurent Villemin, Paris 2006.

[3] Aufgrund dieser selbst auferlegten Beschränkung werden folgende Bücher in diesem Forschungsüberblick leider nicht behandelt: Unter den französischen Büchern erwähne ich Jean-Pierre Torrell, *Un peuple sacerdotal*. Sacerdoce baptismal et ministère sacerdotal, Paris 2011 – der Fokus liegt hier zunächst auf dem allgemeinen Priestertum aller Gläubigen, bevor Unterschiede gemacht werden; mit besonderem Augenmerk auf LG 10–11; Alexandra Dirart, *«Ses frontières sont la charité»*. L'Eglise Corps du Christ et *Lumen Gentium*, Paris 2011 – eine Verteidigung der anhaltenden Relevanz des Kirchenmodells als Leib Christi, ohne die die Lehre des Konzils von der Kirche als Sakrament, Volk Gottes und Communio nicht verstanden werden kann; mit besonderem Augenmerk auf der Theologie von Charles Journet; Rémi Chéno, *L'Esprit-Saint et l'Eglise*: Institutionnalité et pneumatologie. Vers un dépassement des antagonismes ecclésiologiques, Paris 2010 – ein Versuch, die institutionellen und geistigen Dimensionen der Kirche zusammenzuhalten; mit besonderem Augenmerk auf der Arbeit des Juristen Maurice Hauriou und nur begrenzter Aufmerksamkeit für das II. Vatikanische Konzil. 2009 erschien ein mehr emotionales als wissenschaftliches Buch, das bestimmte Aussagen des II. Vatikanums v. a. im Hinblick auf ihre Implikationen für die nachkonziliare Ökumene in Frage stellt. Dies gilt insbes. für die Verweise auf das allgemeine Heil in LG 1 und die Lehre von verschiedenen Graden der Gemeinschaft statt klarer Bedingungen für Kirchenmitgliedschaft in LG 15. In LG 8 werde die vollständige Identifizierung der röm.-kath. Kirche mit der Kirche Christi gelehrt. Eine Übersetzung des Buches ins Deutsche: Brunero Gherardini, *Das Zweite Vatikanische Konzil*. Ein ausstehender Diskurs, Mülheim/Mosel 2010.

[4] Vgl. Joachim Schmiedl, „Visionärer Anfang oder Betriebsunfall der Geschichte? Tendenzen der Forschung zum Zweiten Vatikanischen Konzil", in: ThRv 108 (1/2012), 3–18.

[5] Für die deutsche Ausgabe vgl. *De Ecclesia*: Beiträge zur Konstitution „über die Kirche" des Zweiten Vatikanischen Konzils, hg. v. Guilherme Baraúna / Otto Semmelroth, Bd. 1–2, Freiburg 1966.

[6] *Das Zweite Vatikanische Konzil*. Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen. Lateinisch und Deutsch. Kommentare, hg. v. Herbert Vorgrimler, Bd. 1–3, Freiburg 1966–1968.

[7] Vgl. Mgr. Philips, *L'Eglise et son mystère au IIe Concile du Vatican*. Histoire, texte et commentaire de la Constitution *Lumen Gentium*, 2 tomes, Paris 1967–1968.

[8] Vgl. Joseph Famerée, «Les premières interprétations de *Lumen Gentium*: Enjeux pour l'herméneutique conciliaire actuelle», in: *Vatican II et la théologie*. Perspectives pour le XXIe siècle (Cogitatio Fidei, 254), hg. v. Philippe Bordeyne / Laurent Villemin, Paris 2006, 37–59, bes. 58.

[9] Vgl. Antonio Acerbi, *Due ecclesiologie*. Ecclesiologia giuridica ed ecclesiologia di comunione nella *Lumen Gentium* (Nuovi saggi teologici, 4), Bologna 1975.

[10] Peter Hünermann, Theologischer Kommentar zur dogmatischen Konstitution über die Kirche „Lumen gentium", in: *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, hg. v. Peter Hünermann / Bernd Jochen Hilberath, Bd. 2, Freiburg i. Br. 2004, 265–582, 402.

[11] Bernard P. Prusak, *The Church Unfinished*. Ecclesiology through the Centuries, New York / Mahwah, N.J. 2004, 301.

Eine neue Phase in der Geschichte der theologischen Hermeneutik von *Lumen Gentium* beginnt mit der außerordentlichen Bischofssynode von 1985, die einberufen worden war, um nach zwei Jahrzehnten die Früchte des Konzils zu ernten. Im Schlussbericht schlägt die Synode den Begriff „Gemeinschaft" (*communio*) als „die zentrale und grundlegende Idee der Konzilsdokumente" vor. Aufgrund der vertikalen Dimension dieses Begriffs, die sich auf die Beziehung zwischen der Kirche und dem drei-einen Gott konzentriert, sowie seiner horizontalen Dimension, welche die Einheit der Menschheit fördert, glaubte man eine bessere Alternative zur einseitigen „soziologischen" Interpretation des Begriffs „Volk Gottes" gefunden zu haben. Der eigentliche Grund für diese Bevorzugung aber scheint zu sein, dass die Communio-Ekklesiologie nach den Synodenvätern – in Anspielung auf den Begriff der „hierarchischen Gemeinschaft" in LG 21 und 22 – „die Grundlage für die Ordnung in der Kirche und besonders für die rechte in ihr bestehende Beziehung zwischen Einheit und Vielheit" sei.[12] Dieser neue Interpretationsschlüssel zur Ekklesiologie des II. Vatikanums kann aber nur unter einem Vorbehalt angenommen werden, den der damalige Kardinal Ratzinger folgendermaßen formulierte: „Man muß freilich zunächst zugeben, daß das Wort Communio im Konzil keine zentrale Stellung einnimmt. Dennoch kann es, richtig aufgefaßt, als Synthese für die wesentlichen Elemente konziliarer Ekklesiologie dienen."[13] Der Begriff der Communio-Ekklesiologie wurde trotzdem sehr beliebt, auch in ökumenischen Reflexionen über die Kirche.[14]

In der Zeit nach 1985 hat der Vatikan – zumeist die Kongregation für die Glaubenslehre unter der Leitung von Kardinal Ratzinger – regelmäßig versucht, eine authentische Interpretation der schwierigen Passagen von *Lumen Gentium* vorzuschreiben. Gemäß dem Lehramt verändert der Wechsel von „est" zu „subsistit in" in LG 8 nichts an der Lehre der Kirche von der vollständigen Identität der Kirche Christi mit der katholischen Kirche (1985, ‚Notifikation zu dem Buch *Kirche: Charisma und Macht. Versuch einer militanten Ekklesiologie* von Pater Leonardo Boff OFM', gefolgt 2000 von ‚*Dominus Iesus*: Über die Einzigkeit und die Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche' und 2007 von ‚Antworten auf Fragen zu einigen Aspekten bezüglich der Lehre über die Kirche'). Die Interpretation von LG 10 sollte sich nicht nur auf die gegenseitige Beziehung zwischen dem allgemeinen Priestertum und dem Amtspriestertum, sondern auch auf ihre wesentlichen Unterschiede konzentrieren (‚Instruktion zu einigen Fragen über die Mitarbeit der Laien am Dienst der Priester' von 1997). Die Lehre von der Kollegialität in LG 23 sollte so interpretiert werden, dass effektive Kollegialität dem Kollegium der Bischöfe als Ganzem vorbehalten ist, während Bischofskonferenzen ein Instrument der affektiven Kollegialität bleiben (Motu proprio ‚*Apostolos suos:* über die theologische und rechtliche Natur der Bischofskonferenzen' von 1998). LG 23 lehre auch, dass Ortskirche und Universalkirche einander innerlich verbunden sind, aber eben auch die ontologische Priorität der Universalkirche (‚Schreiben an die Bischöfe über einige Aspekte der Kirche als Communio' von 1992). Diese Äußerungen des Lehramtes hatten zur Folge, dass seither Bücher über die röm.-kath. Ekklesiologie ihnen oft mehr Bedeutung schenken als der Interpretation von *Lumen Gentium* selbst. In den besprochenen Büchern beobachten wir den nachhaltigen Einfluss der Debatte zwischen den Kardinälen Kasper und Ratzinger über die Beziehung zwischen der Ortskirche und der Universalkirche (1999–2001, eine Debatte, die durch *Communionis Notio* ausgelöst wurde)[15], ebenso des jüngsten Dokuments von 2007.[16]

Die fünfbändige *Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils*[17] stellt eine weitere Zäsur in der Forschung zum II. Vatikanum dar. Ekklesiologen sollten sich m. E. aktiver in die historische Forschung einbringen, um zu einem besseren Verständnis der Debatten vor und während des Konzils zu gelangen.[18] In diesem letzten Stadium der Konzilsrezeption verdient als ein Höhepunkt „Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil" in fünf Bänden (2004–2006) besondere Aufmerksamkeit. Es ist zu bedauern, dass diese beeindruckende Arbeit der englischsprachigen wissenschaftlichen Welt weitgehend unzugänglich bleibt. Hier seien kurz einige Charakteristika von Peter Hünermanns theologischem Kommentar zu *Lumen Gentium* aus dem Jahr 2004 erwähnt.[19]

Ein spezifisches Merkmal von H.s historischer Einleitung (269–351) ist die Aufmerksamkeit, die er den Entwürfen der deutschsprachigen und der chilenischen Bischofskonferenzen schenkt.[20] Auf der letzten Seite seines Kommentars zum ersten Kap. der Konstitution erwähnt er nicht nur, dass dieses „die fundamentale patristische Vision der Kirche" wiederentdeckt hat, sondern hält es auch für eine ökumenisch sensible röm.-kath. Version der Rechtfertigungslehre.[21] Der Tübinger Ekklesiologe hebt hervor, dass das Konzil in den ersten zwei Kap.n zuerst über die Teilnahme des ganzen Volkes Gottes an den *tria munera* Christi spricht, bevor es den Begriff auf das spezifische Amt des Bischofs (LG 25–27), des Priesters (LG 28), des Diakons (LG 29) und auch auf die Rolle der Laien in Kirche und Welt (LG 34–36) überträgt. Er bedauert jedoch das Fehlen eines expliziten Abschnitts über die gemeinsame Teilhabe des Volkes Gottes am königlichen Amt. Während man m. E. Elemente einer solchen Reflexion auch im Zitat von 1Petr 2,9–10 und im Bezug auf „dieses messianische Volk" in LG 9 entdecken könnte, hält H. die Lehre des Konzils über die charismatischen Gaben des Heiligen Geistes in der zweiten Hälfte von LG 12 für eine nur teilweise treffende Beschreibung des „königlichen Dienstes" (403) die-

[12] Vgl. „Die Kirche als ‚Communio'", in: *Zukunft aus der Kraft des Konzils. Die außerordentliche Bischofssynode 1985*: Die Dokumente mit einem Kommentar von Walter Kasper, Freiburg 1986, 33–40. Für eine kritische Studie über den Einfluss der Bischofssynode von 1985 auf die Hermeneutik des II. Vatikanums siehe Gilles Routhier, „L'Assemblée extraordinaire de 1985 du synode des évêques: moment charnière de relecture de Vatican II dans l'Eglise catholique", in: Philippe Bordeyne / Laurent Villemin, *Vatican II et la théologie* [s. Anm. 8], 61–88.

[13] Joseph Ratzinger, „Die Ekklesiologie der Konstitution *Lumen Gentium*", in: *Weggemeinschaft des Glaubens: Kirche als Communio.* Festgabe zum 75. Geburtstag, hg. v. Stephan Otto Horn / Vinzenz Pfnür, Augsburg 2002, 107–131; Richard P. **McBrien, The Church**: The Evolution of Catholicism, New York, NY: HarperOne 2008. (XXVIII) 496 S., pb. $ 17,99 ISBN 978–0–06–124525, ist sich dessen bewusst. "As important as the notion of communion surely is, the Second Vatican Council did not make it the centerpiece of its ecclesiology. The explicit references to the Church as a communion are remarkably few in number." (173) Eine (zu?) starke Fokussierung auf eine Communio-Ecclesiologie in *Lumen Gentium* findet sich bei Richard Lennan, "Roman Catholic Ecclesiology", in: **The Routledge Companion to the Christian Church**, hg. v. Gerard **Mannion** / Lewis S. **Mudge**, New York / London 2008. (XIX) 684 S., geb. $ 200,00 ISBN 978–0–415–37420–0, 234–250. Vgl. die folgende Stellungnahme: "What, then, might be the way ahead for Catholic ecclesiology? More particularly, how might the church, in the key phrases of Vatican II, fulfill its mission both ad intra and ad extra? Although answers to those questions need to come in practice, not simply theory, the notion of the church as communion is able to provide raw material for answering them both. This explains why the focus on communion can lay claim to being 'the central and fundamental idea of [Vatican II's] documents'." (245)

[14] Einige wichtige Studien zum Thema sind: Dennis M. Doyle, *Communion Ecclesiology*: Visions and Versions, Maryknoll, NY 2000, and Lorelei F. Fuchs, *Koinonia and the Quest for an Ecumenical Ecclesiology*: From Foundations through Dialogue to Symbolic Competence for Communionality, Grand Rapids, MI 2008.

[15] Siehe z. B. Achim **Buckenmaier, Universale Kirche vor Ort**: Zum Verhältnis von Universalkirche und Ortskirche, Regensburg: Pustet 2009. 444 S., geb. € 47,99 ISBN 978–3–7917–2193–4.

[16] Siehe einige Reaktionen zum Dokument von 2007: Francis A. Sullivan, „The Meaning of *Subsistit in* as Explained by the Congregation for the Doctrine of the Faith", in: *Theological Studies* 69 (2008), 116–124; Karim Schelkens, "Lumen Gentium's *Subsistit in* Revisited: The Catholic Church and Christian Unity after Vatican II", in: *Theological Studies* 69 (2008), 875–893; Peter De Mey, „Eine katholische Reaktion auf ‚Antworten auf Fragen zu einigen Aspekten der Lehre von der Kirche' der römisch-katholischen Kongregation für die Glaubenslehre", in: *Ökumenische Rundschau* 56 (2007), 567–571. Siehe auch McBrien, *The Church* [S. Anm. 13], 177–180.

[17] *Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils (1959–1965)*, hg. v. Giuseppe Alberigo / Klaus Wittstadt, 5 Bd.e, Mainz 1997–2008. Vgl. Hervé Legrand, «Quelques réflexions ecclésiologiques sur l'*Histoire du concile Vatican II* de G. Alberigo», in: *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 90 (2006), 495–520.

[18] Siehe z. B. Peter De Mey, "Gustave Thils and Ecumenism at Vatican Council II", in: *The Contribution of the Belgians to Vatican Council II* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, 216), hg. v. Doris Donnelly / Mathijs Lamberigts, Leuven 2008, 389–413 und "Church Renewal and Reform in the Documents of Vatican II: History, Theology, Terminology", in: *The Jurist* 71 (2011), 369–400.

[19] Hünermann, Theologischer Kommentar [s. Anm. 10].

[20] Mit einem leichten Anflug von Stolz stellt er fest: „An theologischer Prägnanz und Perspektiven übertrifft das Schema ... bei weitem die theologischen Ansätze, die sich in dem Schema von Philips finden, nicht zu sprechen von dem vorbereiteten römischen Schema." (336)

[21] Hünermann, Theologischer Kommentar [s. Anm. 10], 370: „Darüber hinaus wird durch dieses Kapitel ebenso die ekklesiologische Grundlegung – und damit eine Ausweitung und Vertiefung – der Rechtfertigungslehre geboten, insofern hier die Kirche als Ganze und in allen ihren Aspekten als von Gott her gewirkte und beschenkte erscheint. Nicht zufällig steht deswegen in LG 8,3 das Wort von der heiligen und zugleich immer der Reinigung bedürftigen Kirche, die auf Buße und Erneuerung angewiesen bleibt." (370)

ses Volkes.[22] Die Enttäuschung des Autors über das dritte Kap. liegt speziell daran, dass LG 25–27 das prophetische, das priesterliche und das Hirtenamt in fast völliger Missachtung der aktiven Rolle der anderen Glieder des Volkes Gottes beschreibt.[23] H. würdigt den programmatischen Weg der Sendung der Laien, die in Kap. 4 beschrieben wird; leider fehlt es der Kirche jedoch an den nötigen synodalen Strukturen, in denen Bischöfe, Priester und Diakone auch ihnen gegenüber rechenschaftspflichtig werden (471, 482). Im Hinblick auf Kap. 5 stellt der Autor fest, dass „die allgemeine Berufung zur Heiligkeit in der Kirche" besonders als individuelle Aufgabe des Gläubigen ohne hinreichende Aufmerksamkeit für ihre ekklesiale Dimension dargestellt wird (485, 495). Die Präsentation der Ordensleute in Kap. 6 als vom Geist erfüllt zeigt für H., „dass die Reflexion auf die pneumatische Struktur des Volkes Gottes und die korrespondierende Ausrichtung des hierarchischen Dienstes darauf sowie die entsprechende Ausformulierung des Laienkapitels in den ersten vier Kapiteln nicht geradlinig durchgeführt ist" (504). Das Kap. „Der endzeitliche Charakter der pilgernden Kirche und ihre Einheit mit der himmlischen Kirche" ist nach H.s Ansicht durch ein unzureichendes Bewusstsein der Tatsache gekennzeichnet, „dass alle zeitlichen Aspekte der Kirche von der Sünde und dem Bösen verunreinigt sind" (507). Er hebt schließlich hervor, dass das II. Vatikanum der Mariologie ihren richtigen Platz als ein Kapitel in der Ekklesiologie zugewiesen hat. Jedoch fragt er, was getan werden kann, um eine bessere Annahme dieses Kapitels durch die Katholiken zu fördern. Analog zum erneuerten Interesse am historischen Jesus „ist ein geschichtliches Verständnis Mariens – Maria von Nazareth, Schwester in den Anfechtungen und der Nacht des Glaubens – wiederzugewinnen, deren besondere Gnadengaben gerade in der Schwachheit zur Vollendung kommen" (537).

2. Römisch-katholische Ekklesiologie in Amerika: kritisch, konstruktiv, kontextuell

Ich beginne diesen Überblick über jüngst erschienene Bücher, meist von amerikanischen röm.-kath. Ekklesiologen, mit der kurzen Diskussion einiger Titel, die sich eher auf die Herausforderungen der kath. Kirche in der heutigen Zeit konzentrieren oder sich aus anderen Gründen nur kurz mit dem II. Vatikanum beschäftigen. *Gerard Mannion*, ein irischer Theologe, der an der Univ. von San Diego lehrt und Hg. der Reihe *Ecclesiological Investigations*[24] ist, hat im Jahr 2007 die Monographie *Ecclesiology and Postmodernity: Questions for the Church in Our Time*[25] veröffentlicht. Bereits im Vorwort entschuldigt sich der Autor, dass der Leser keine gründliche Darlegung von *Lumen Gentium* erwarten solle, weil er davon überzeugt ist, dass es „ein weniger umstrittenenes und weitaus breiter akzeptiertes Dokument des II. Vatikanums ist als manch andere." (XII) Seiner Meinung nach ist es heute dringender, die Legitimität von *Gaudium et Spes* zu verteidigen. Sein Hauptanliegen ist jedoch, wie die röm.-kath. Ekklesiologie nach dem II. Vatikanum wiederbelebt werden kann. Nachdem er unsere heutige Kultur als postmoderne gekennzeichnet und die Notwendigkeit, Pluralismus als Bereicherung zu begrüßen, erläutert hat (39), diskutiert er einige „problematische ekklesiologische Antworten auf die Postmoderne". Nach dem II. Vatikanum habe eine Polarisierung zwischen einer „Communio"-Ekklesiologie von oben und einem „Concilium"-Verständnis der Kirche von unten stattgefunden (53). Im Einklang mit dem II. Vatikanum verstehe das letztere die Kirche als eine Gemeinschaft von Ortskirchen (67), wohingegen das erste, wie es aus *Communionis Notio* deutlich wird, dazu neige, die Universalkirche mit der institutionellen Kirche zu identifizieren (63–66). In der Überschrift des dritten Kap.s fragt sich M. daher, ob wir eine Entwicklung „von der ‚offenen Kirche' zu einem Neo-Exklusivismus erleben". Eine weitere problematische Reaktion auf die Postmoderne ist seiner Meinung nach *Dominus Iesus* (76–83), weil es Roms Unvermögen darstelle, in einen echten Dialog mit dem religiös anderen zu treten. Eine angemessenere Reaktion auf die Kultur der Postmoderne bestehe darin, die Methode der ‚vergleichenden Ekklesiologie' anzunehmen (151–172) und die Tugendethik von MacIntyre in die Ekklesiologie zu integrieren (175–236), dies aber auf andere Weise, als es die Neo-Exklusivisten tun würden.

In diesem Buch scheint M. wie auch sonst ein scharfsinniger Verfechter der ekklesiologischen Methodik der vergleichenden Ekklesiologie zu sein, wie sie *Roger Haight S.J.* in seiner ekklesiologischen Trilogie *Christian Community in History* (2004–2008) entwickelt hat.[26] Den letzten Band – eine ‚konstruktive konfessionsübergreifende Ekklesiologie', die nicht als „Ersatz oder als Konkurrenz irgendeiner konfessionellen Ekklesiologie" gedacht war (12) – schrieb er im engen Dialog mit dem Dokument *Taufe, Eucharistie, Amt* (1982) und mit *Wesen und Auftrag der Kirche* (2005)[27] der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung. Was die beiden ersten historischen Bände betrifft, widmet er nur einen Abschnitt des Kap.s „Die Kirche in der Neuzeit" der Ekklesiologie des II. Vatikanums.[28] Wie in den anderen Kap.n beschränkt sich H. auf eine kurze Zusammenfassung dessen, was in *Lumen Gentium* über ‚Die Natur und die Organisation der Kirche', ‚Die Glieder der Kirche'[29], ‚Das Ziel oder der Auftrag der Kirche' und ‚Das Verhältnis der Kirche zur Welt' ausgesagt wird.[30]

Im Jahr 2006 hat der Ekklesiologe *Bradford Hinze* aus Fordham ein mutiges und viel beachtetes Buch über *Practices of Dialogue in the Roman Catholic Church: Aims and Obstacles, Lessons and Laments*[31]

[22] Siehe auch die folgende kritische Anmerkung: „Man würde erwarten, dass zunächst vom königlichen Amt Jesu Christi die Rede wäre und dann thematisiert wird, wie sein Herrschen, das wesentlich im Dienen – und zwar in der königlichen Freiheit zu dienen – bestand, vom Volk Gottes vollzogen wird. Dieser Verweis auf das königliche Amt Jesu Christi, vollzogen in der Kraft des Geistes, fehlt. Der folgende Abschnitt aber spricht auch nicht – wie die vorausgehenden Abschnitte – vom Tun des Volkes Gottes. Der Abschnitt nimmt vielmehr die formale Struktur der Aussagen im ersten Kap. auf – d.h. er wechselt in die Perspektive des göttlichen Handelns an den Menschen – und charakterisiert, wie der Heilige Geist dem Volk Gottes und jedem Einzelnen Gaben und Charismen zuweist." (384f)

[23] Siehe z.B. H.s kritische Reflexion aufgrund von LG 26: „Nirgendwo wird gelehrt, dass es beim priesterlichen Wirken des Bischofs um die Befähigung des Volkes Gottes geht, mit Christus priesterlich unter den Völkern zu wirken. Man sieht an Passagen wie der vorliegenden, wie wenig der Gedanke des allgemeinen Priestertums das Denken der Konzilsväter durchdrungen hat." (446) Dies wird im letzten Teil des Kommentars, ‚Würdigung der Ekklesiologie von Lumen gentium' (549–563), wiederholt: „Immer wieder manifestiert sich eine Blickverengung, die die Bischöfe als die Heilsvermittler gegenüber einem lediglich empfangenden „Volk" erscheinen lässt." (559)

[24] Einer der letzten Bände dieser Reihe ist einem wichtigen Verteidiger der Communio-Ekklesiologie gewidmet. Vgl. Brian P. **Flanagan, Communion, Diversity, and Salvation**. The Contribution of Jean-Marie Tillard to Systematic Ecclesiology (Ecclesiological Investigations, 11), London / New York 2011. (XI) 162 S., geb. $ 120,00 ISBN 978–0–567–57424–4.

[25] Gerard **Mannion, Ecclesiology and Postmodernity**: Questions for the Church in our Time, Collegeville, MI 2007. (XVII) 249 S., pb. $ 29,95 ISBN 978–0–8146–5223–7. Siehe auch seinen Beitrag "Postmodern Ecclesiologies", in: *The Routledge Companion to the Christian Church* [s. Anm. 13], 127–152.

[26] Roger **Haight, Christian Community in History**. Band 1: Historical Ecclesiology, New York / London 2004. (X) 438 S., geb. £ 50,00 ISBN 0–8264–1630–6; Band 2: Comparative Ecclesiology, New York / London 2005. (IX) 518 S., geb. £ 50,00 ISBN 0–8264–1631–4; Band 3: Ecclesial Existence, New York / London 2008. (XIII) 299 S., geb. £ 35,00 ISBN 978–0–8264–2947–6. Vgl. Mannions Einschätzung in *Ecclesiology and Postmodernity*: "One might suggest that Haight has only taken the spirit of Vatican II to its logical conclusion, ecclesiologically, theologically, and morally." (165) Siehe auch *Comparative Ecclesiology*. Critical Investigations, hg. v. Gerard Mannion (Ecclesiological Investigations, 2), New York / London 2008.

[27] Innerhalb der ökumenischen Bewegung wird die vergleichende Ekklesiologie jedoch als Methode der Vergangenheit betrachtet. Die Lund-Konferenz machte 1952 folgende wichtige Aussage: "We have seen clearly that we can make no real advance towards unity if we only compare our several conceptions of the nature of the Church and the traditions in which they are embodied." (*A History of the Ecumenical Movement*. Volume 2: The Ecumenical Advance, 1948–1968, hg. v. Harold E. Fey, Geneva 1970, 151).

[28] Kap. 6 des zweiten Bandes trägt folgenden Titel: 'Twentieth-century Ecclesiology: The World Council of Churches, Vatican II, and Liberation Ecclesiology'. Die Ekklesiologie des II. Vatikanums wird auf den Seiten 382–400 behandelt.

[29] H. erwähnt nirgends, dass die Endversion von *Lumen Gentium* diese Terminologie vermeidet – die Pius XII. so lieb war – und es vorzieht, von Graden der Eingliederung in das Volk Gottes zu sprechen. McBrien, *The Church* (s. Anm. 13) beharrt in diesem Punkt wiederholt auf dem Kontrast zwischen dem II. Vatikanum und der vorkonziliaren Ekklesiologie (XVIII, 126, 280, 356).

[30] Ich war von der schnellen Schlussfolgerung H.s auf der Grundlage von LG 13 und *Orientalium Ecclesiarum* überrascht, dass "in principle and in large measure in fact, therefore, the Roman Church according to Vatican II is pluralistic." (393) Er ist auch davon überzeugt, dass *Gaudium et Spes* "formed a new context for understanding the basic dogmatic constitution on the church. In this way, at least on a broad symbolic and affective level as distinct from the juridical, *Gaudium et Spes* became the principle document of Vatican II." (399)

[31] Bradford **Hinze, Practices of Dialogue in the Roman Catholic Church**: Aims and Obstacles, Lessons and Laments, New York / London: Continuum 2006. 326 S., geb. £ 40,00 ISBN 978–0–8264–1721–3. Zusammen mit dem Tübinger Theologen Bernd-Jochen Hilberath und dem Innsbrucker Theologen Matthias Scharer ist er für die wissenschaftliche Reihe *Kommunikative Theologie – interdisziplinär* zuständig, die beim Lit Verlag veröffentlicht wird. Vgl. *Kommunikative Theologie: Zugänge – Auseinandersetzungen – Ausdifferenzierungen*, hg. v. Matthias Scharer / Bradford E. Hinze / Bernd Jochen Hilberath (Kommunikative Theologie – interdisziplinär, 14), Münster 2010.

veröffentlicht. Ausgehend von seiner tiefen Überzeugung, dass „das Zweite Vatikanische Konzil einen Wendepunkt in der Entwicklung einer dialogfähigen Sichtweise der katholischen Kirche markiert" (2), diskutiert H. eine Anzahl von Testfällen im Leben der nachkonziliaren Kirche, von der lokalen Ebene des Pfarrgemeinderates und der Diözesansynode bis hin zu den Generalkapiteln der weiblichen Ordensgemeinschaften, den Bischofssynoden sowie dem ökumenischen und interreligiösen Dialog. Sein Buch beklagt die schlechte Qualität der Dialogpraxis in der katholischen Kirche, in erster Linie aber ist es eine Einladung an die Kirche, daraus etwas zu lernen und in „ein dialogbereites Urteilsvermögen und ebensolche Entscheidungsfindung" (254) zu investieren.

Im Jahr 2009 publizierte *Kenan Osborne*, Autor vieler Bücher über Sakramente, Laien und Amt, *A Theology of the Church for the Third Millenium: A Franciscan Approach.*[32] O. stützt sich auf den Titel und die erste Zeile von *Lumen Gentium* – „Lumen Gentium cum sit Christus" – und auf den Katechismus der Katholischen Kirche, um seine Ansicht zu verteidigen, dass die Ekklesiologie der Trinitätstheologie, der Christologie, der Pneumatologie und der Schöpfungslehre untergeordnet ist.

"If I had begun with ecclesiology itself, I would have not made an honest beginning; I would have started *mediis in rebus*. Such a beginning would be a false start, and a false start only produces a false ecclesiology." (XIV) Er blickt in seinem Buch auch auf die Geschichte der Ekklesiologie zurück: "When systematic ecclesiology began to appear in the late sixteenth century, the stigma of apologetics slowly placed the 'cart before the horse.' The cart is ecclesiology, and it began to shape and color what kind of theology of God is allowable, what kind of a theology of creation is acceptable, what approach to the incarnation and the sending of the Spirit is permissible. Ecclesiology tended to make the remainder of theology subaltern to itself." (365) Der Eröffnungsparagraph in der Diskussion über die Kirche (§§ 748–975) im *Katechismus der Katholischen Kirche* inspirierte O. zur Entwicklung seiner eigenen Ansichten über "the lunar church" (XV): „Die Kirche hat kein anderes Licht als das Licht Christi; man kann sie nach einem Bild, das den Kirchenvätern lieb war, mit dem Mond vergleichen, dessen ganzes Licht Widerschein der Sonne ist." (§ 748, zitiert 84; 383) Gleichzeitig wird dieser Katechismus für sein „Schweigen in Bezug auf franziskanische Theologen" kritisiert (213 Anm. 34). Ein letzter Grund für die Relativierung der Kirche kann in der franziskanisch-spirituellen Tradition gefunden werden: "I have found it amazing that in the writings of Francis and of Clare Jesus is central. Of course, both speak of church but it is always in a secondary way." (393)

Die beiden Hauptvertreter der „intellektuellen franziskanischen Tradition", Bonaventura und Johannes Duns Scotus, sind die wichtigsten Inspirationsquellen für die Entwicklung seiner eigenen franziskanischen Beziehungstheologie, die vom geeigneten philosophischen Anfangspunkt ausgeht, nämlich von der Vorstellung, dass der Mensch ein relationales Wesen ist. Im letzten Kap., 'A Relational Theology of the Church for the Third Millenium', weist der Autor zunächst der Kirche noch einmal ihren Platz zu: Es ist seine Überzeugung, dass zeitgenössische Theologie sich an erster Stelle auf die Beziehung zu Jesus konzentrieren sollte. „Sentire cum Jesu" sollte an die Stelle des „sentire cum ecclesia" treten. (394)

O.s (implizite) Ekklesiologie läuft Gefahr, christozentrisch zu werden. Aus der Analogie, die LG 8 zwischen dem menschlichen und dem göttlichen Element in der Kirche und zwischen dem Verhältnis der beiden Naturen in Christus aufstellt, schließt er: "The church is church only when it reflects Jesus who is the true *Lumen gentium*. The social structure of the church is truly ecclesial only when it reflects the Spirit of Jesus." (117) Eine andere Textpassage, die stark in dieselbe Richtung argumentiert, ist: "Jesus in his *Haecceitas* is the *Lumen gentium*. Christians are followers of this same Jesus, but the Jesus-community, the church, has no light of its own. Only when the men and women in this community reflect Jesus is the community truly church." (367) Eine Ausnahme ist O.s Reflexion zu LG 2–4, in der er sich bewusst wird, dass die Kirche „zur missio und manifestatio ad extra des Logos" und zur „missio und manifestatio ad extra des Geistes" in Bezug steht. (319)

Das Buch endet mit einer kurzen Passage über die ‚institutionelle und charismatische Kirchenführung', in der O. darauf beharrt, dass der Grundgedanke des Kap.s über das Volk Gottes in *Lumen Gentium*, der jeder weiteren Unterscheidung des Amtes in das der Hierarchie und das der Laien zugrunde liegt, das gemeinsame Priestertum aller Gläubigen ist.[33] (419)

Ich habe jedoch einige Vorbehalte gegenüber seiner Interpretation von LG 10. O. meint: "LG 10 mentions, that there is an essential difference between bishop, priest and deacon on the one hand and on the other hand the ministries of laymen and laywomen." (96) Bereits in seinem Buch *Ministry: Lay Ministry in the Roman Catholic Church: Its History and Theology*, Mahwah, N.J. 1993, 555, hat er über eine "essential difference between the ordained and the non-ordained" in LG 10 gesprochen. Wie viele andere Interpreten scheint auch O. nicht zu bemerken, dass LG 10 nicht über den wesenhaften Unterschied zwischen Laien und Ordinierten spricht, sondern über den wesenhaften Unterschied zwischen allen Gläubigen einerseits und den ordinierten Gläubigen andererseits.

Glücklicherweise gibt es noch katholische Theologen, die *Lumen Gentium* in ihren Reflexionen über die Kirche große Aufmerksamkeit widmen. Einer von ihnen ist *Richard P. McBrien* aus Notre-Dame, der fast dreißig Jahre nach seinem Bestseller *Catholicism* im Jahr 2009 ein Buch über *The Church: The Evolution of Catholicism* veröffentlichte.[34] Der Autor besteht in seinem Vorwort darauf, „dass das Buch nicht als Übung in polemischer Theologie gedacht ist" (XXIII). Einer Einführung zu ‚Inhalt und Umfang der Ekklesiologie' folgen M.s Reflexionen über ‚Ekklesiologie im Neuen Testament'. Danach behandeln zwei Abschnitte des Buches die Geschichte der Ekklesiologie vor dem II. Vatikanum. Das V. Kap. befasst sich mit der ‚Ekklesiologie des Zweiten Vatikanischen Konzils' (151–214). Die sechs Grundthemen dieser Ekklesiologie (163–181) sind nach M. ‚Die Kirche als Mysterium oder Sakrament', ‚Die Kirche als Volk Gottes', ‚Die Kirche als Dienerin', ‚Die Kirche als Gemeinschaft', ‚Die Kirche als ökumenische Gemeinschaft' und ‚Die Kirche als eschatologische Gemeinschaft'. M. bietet eine Interpretation von *Lumen Gentium* an, die die Kohärenz der Konstitution beachtet. Dies zeigt sich u. a. daran, dass er das Kap. über die Heiligkeit mit dem Begriff der Kirche als Sakrament verbindet.

"The call of the whole Church to holiness (chap. 5 of *Lumen gentium*) is a direct consequence of the sacramentality of the Church. If the Church is, in fact, the corporate presence of the triune God, who is holiness itself, then it must look and act like a community transformed by that divine presence. It must be a Church that is 'at once holy and always in need of purification,' which means that it is called 'constantly' to follow 'the path of penance and renewal' (n. 8). Indeed, this is the primary pastoral consequence of the sacramentality of the Church. It is a community that must practice what it preaches and teaches to others." (165–166)

M. warnt den Leser auch, die Lehre des Konzils über die Gemeinschaft nicht von der Lehre über die Kollegialität zu lösen: „The structural equivalent of communion is collegiality. The college of local churches is represented by the college of diocesan bishops." (173)

Wie sich in einem anderen Abschnitt dieses Kap.s zeigt (182–197), hält M. *Lumen Gentium* und *Gaudium et Spes* für die „zwei Säulen" der Ekklesiologie des II. Vatikanums. Der Autor ist sich auch der neuesten Diskussionen über Konzilshermeneutik bewusst. Vor dem abschließenden Teil über ‚Die Zukunft der Kirche und ihrer Ekklesiologien' widmet er zwei weitere Abschnitte der Beschreibung der Entwicklungen in der Ekklesiologie nach dem II. Vatikanum, sowohl in Bezug auf die Kirche *ad extra* als auch *ad intra*.

Paul Lakeland, Prof. für kath. Studien an der Fairfield Univ., ist bekannt für seine Arbeiten über den Laienstand, in denen er die primordiale Zuordnung der Ordinierten zur Kirche und die vorrangige Zuordnung der Laien zur Welt (LG 31) kritisiert. Diese Zuordnung sei für die Kluft zwischen Klerus und Laien nach dem II. Vatikanum verantwortlich.[35] L.s 2009 erschienenes Buch *Church: Living Community* ist ein ausgezeichneter Essay, der aus drei Kap.n über röm.-kath. Ekklesiologie besteht. Wie bei anderen hier behandelten Büchern folgen zwei Drittel des Buches einem induktiven und (amerikanisch) kontextuellen Ansatz zur Ekklesiologie. Diese Kap. heißen ‚Zehn Herausforderungen für die Kirche heute' (60–119) – u. a. werden hier ‚interne Herausforderungen' wie etwa die Rolle der Frauen in der Kirche, der sexuelle Missbrauchs-Skandal usw., und ‚externe Herausforderungen' wie religiöser Pluralismus diskutiert – bzw. ‚Eine induktive Ekklesiologie' (120–178).[36]

[32] Kenan **Osborne, A Theology of the Church for the Third Millennium**: A Franciscan Approach, Leiden/Boston: Brill 2009. (XVI) 442 S., geb. $ 199,00 ISBN 978–90–04–17657–7.

[33] Vgl. auch Peter De Mey, "The Bishop's Participation in the Threefold *Munera*: Comparing the Appeal to the Pattern of the *Tria munera* at Vatican II and in the Ecumenical Dialogues", in: *The Jurist* 69 (2009), 31–58, 35.

[34] Richard P. McBrien, *The Church* (s. Anm. 13).

[35] Paul Lakeland, *The Liberation of the Laity:* In Search for an Accountable Church, New York / London 2004; *Catholicism at the Crossroads:* How the Laity Can Save the Church, New York / London 2007; The Laity, in: *The Routledge Companion to the Christian Church* [s. Anm. 13], 511–523.

[36] Paul **Lakeland, Church**: Living Communion (Engaging Theology: Catholic Perspectives) Collegeville, MI 2009. 186 S., pb. $ 19,95 ISBN 978–0–8146–5993–9. Das Kap. über induktive Ekklesiologie beginnt mit anerkennenden Worten für seine Kollegen Gerard Mannion und Roger Haight. Die eigentliche

Das Ziel des ersten Kap.s ist es, eine röm.-kath. Sicht der „Tiefenstrukturen der Kirche" darzustellen (60); dazu gelangt L. durch die Beantwortung von fünf Fragen: ‚Was ist die Kirche?' (Heiligkeit), ‚Wann ist die Kirche?' (Ewigkeit), ‚Wer ist die Kirche?' (Einheit), ‚Wo ist die Kirche?' (Katholizität) und ‚Wozu ist die Kirche?' (Apostolizität). Diese Fragen werden durch die vier *notae ecclesiae* beantwortet, die in einer geringfügig anderen Reihenfolge als der üblichen dargestellt werden und die L. durch die *nota* der Ewigkeit vervollständigt. Einen wesentlichen Teil der Antworten auf diese Fragen findet er in *Lumen Gentium*.[37]

L. sucht nach einer Antwort auf die erste Frage nicht in den Bildern für die Kirche, die im Eröffnungskap. von *Lumen Gentium* geboten werden (11). Für ihn ist es für die Kirche wesentlich, in ihrer Geschichtlichkeit als pilgernde Kirche (Kap. 7 in LG) aufmerksam für die allgemeine Berufung zur Heiligkeit zu sein (Kap. 5 in LG). Die Frage, wann die Kirche ins Dasein kam, wurde traditionell mit einem Verweis auf einen genauen Zeitpunkt im Leben Jesu oder mehr noch, mit einem Verweis auf Pfingsten beantwortet. L. folgt Lonergan und betont die „menschliche Kontingenz" und die Notwendigkeit der Kirche zur Umkehr, die „an die göttliche Notwendigkeit von Gottes Plan gekoppelt ist" (28). Um die Frage zu beantworten, wer die Kirche ist, wendet sich L. einer alternativen Darstellung des Problems der Mitgliedschaft in dem Kap. über das Volk Gottes zu. Das zweite Kap. von *Lumen Gentium* besteht auf der Taufe als einem wichtigen Merkmal der Zugehörigkeit zum Volk Gottes. L. ist sich dessen bewusst, dass für *Lumen Gentium* die Taufe nicht nur ein Initiationssakrament ist, sondern die Eingliederung in das priesterliche Volk (38). Das Konzil bestand jedoch auch darauf, dass Menschen guten Willens in gewisser Weise dem Volk Gottes zugeordnet sind. LG 14 verbindet eine tiefe Überzeugung vom allgemeinen Heilswillen Gottes mit der Heilsnotwendigkeit der Kirche.

Es ist jedoch wichtig, den Bezug auf die Heilsnotwendigkeit der Kirche in LG 14 korrekt zu interpretieren; L. besteht zweimal darauf. Erforderlich ist "the existence of the Church, not necessarily belief in or membership of the Church." (30) "While the council insists that the Church itself is necessary for salvation, they evidently do not believe that conscious or visible membership in the Church is necessary. It is enough to be 'related,' and relationship occurs not in any intentional act of belonging or association but only in responding to the grace of God as it is received mysteriously in the lives of nontheists, unbelievers, and atheists." (39) Diese Einsicht ist von so großer Bedeutung für die Kirche des II. Vatikanums, dass L. gegen Ende seines Buches seine Sorge über bestimmte Verständnisweisen der Communio-Ekklesiologie – auch im derzeitigen Pontifikat – ausdrückt: "It is difficult to see how the actual, concrete, historical Church today can be satisfied with any exposition of the nature of the Church that cannot account worthily for the genuine holiness of Christian traditions and world religions beyond the Roman Catholic Church without subsuming their access to grace under some kind of Christian umbrella, however subtly expressed. While some theological positions leave room for this kind of flexibility – the ecclesiology of the People of God for one – some that should, like a communion ecclesiology, are consistent with maintaining that Protestant communities contain 'defects' and cannot be called churches. Pope Benedict XVI holds both to communion ecclesiology and to his attitude to Protestant faith communities." (129)

Durch die Verknüpfung der Antwort auf die Frage, wo die Kirche ist, mit dem Begriff der Katholizität macht L. deutlich, dass er immer noch der Ansicht ist, Universalität und Katholizität seien austauschbare Begriffe (42). Ich vermisse in diesem Abschnitt eine Reflexion über den zweiten Teil von LG 13, über die Einheit in der Vielfalt des Volkes Gottes. Es ist jedoch ein origineller Zug von L., das Verständnis der Katholizität auf die jüngste Diskussion zur lokalen und universalen Ebene zu beziehen. Er glaubt, dass das für das Konzil keine Frage von Entweder-Oder, sondern eine von Sowohl-Als Auch war.

"Is the Church's catholicity primarily to be seen as the geographical extension of the Church of Rome, or is it more properly understood as grounded in the full ecclesial life of the local communities of faith?" (46–47) "Rome stands for that fullness of ecclesial life that is present in each local Church but that would not be so appreciable without a visible symbol. [...] Without the ecclesial life of the local community Rome would be irrelevant, since its energy is that of the faith that is only concrete in local communities, including those local communities in Rome itself. Without Rome, the local communities would be shorn of their sense of unity of purpose and devoid of presence to the world beyond the local context." (50) Gegen Ende seines Buches kommt L. wieder auf dieses Problem zurück: "There is little danger that the papacy will forget its role as symbol and focus of unity, but it will exercise it successfully only if it recognizes the legitimate pluralism of local churches. This is a difficult balance, because too little leadership and the Church will fragment, too much and the truly catholic character of the Church will be endangered. In the terminology we have used throughout the book, there will be friction and even more serious problems if leadership acts too deductively or top down, when the Church as a whole is becoming more inductive and bottom up. If we have an Aristotelian Church and a Platonic papacy, there will be tensions in both directions. If the Church is Thomist and the papacy is Augustinian, then we are going to need a form of internal ecumenism if leadership is not to lose its credibility and endanger the unity of the world Church." (159)

Im letzten Abschnitt dieses Kap.s über den Begriff der Apostolizität wird man vergeblich nach dem Begriff der apostolischen Sukzession suchen. Es solle „Kontinuität im Glauben" (54) zwischen den Glaubensgemeinschaften unserer Zeit und der Kirche der Apostelzeit geben. Die Botschaft, die übermittelt werden soll, solle sich jedoch darauf konzentrieren, was notwendig „für das Heil der Welt" ist (54). Auf dem II. Vatikanum sei die apostolische Sendung allen Getauften anvertraut worden, sogar in erster Linie den Laien (57–58).

Richard Gaillardetz, Prof. für kath. Systematische Theologie am Boston College, verfasste in den letzten sechs Jahren drei Bücher mit einem starken Schwerpunkt auf dem II. Vatikanum und *Lumen Gentium*. Das erste Buch, *The Church in the Making: Lumen Gentium, Christus Dominus, Orientalium Ecclesiarum* (2006) ist Teil einer Serie von acht Bänden anlässlich des 40. Jahrestages des Konzilsendes. Sie leisten dem Leser Unterstützung bei „der Wiederentdeckung des II. Vatikanums".[38] Alle Bücher dieser Reihe bieten zuerst eine kurze Geschichte der Dokumente. Jeder Autor war gebeten worden, die wichtigsten Themen aus den Dokumenten auszuwählen. Im III. und IV. Abschnitt des Buches werden die ‚nachkonziliare Rezeption und Umsetzung' sowie der aktuelle ‚Stand der Frage' in Bezug auf diese Themen behandelt. Verständlicherweise wählte G. die Themen (‚Theologische Grundlagen der Kirche', ‚Die Einheit und die Katholizität der Kirche' und ‚Kirchenamt und Leitungsfunktion') so, dass die dogmatische Konstitution größte Aufmerksamkeit erhielt.

G. kommentiert fast alle nachkonziliaren lehramtlichen Verlautbarungen zur Ekklesiologie, die in der Einleitung dieses Artikels erwähnt werden. Er macht einen interessanten Vorschlag, sich bei der Auslegung des *subsistit in* nicht nur auf LG 8 zu konzentrieren. Die Überzeugung der Kongregation für die Glaubenslehre, die in der Notifikation zu L. Boff zum Ausdruck gebracht wird, besagt, dass es nur eine Subsistenz der Kirche Christi geben kann, während man außerhalb der röm.-kath. Kirche „nur Elemente der Kirche" findet. Dies steht nicht so sehr in Spannung zu LG 8, sondern v.a. zum Verweis auf nicht-katholische „Kirchen und kirchliche Gemeinschaften" sowohl in LG 15 als auch in UR 3 (116). G. schätzt das nachsynodale apostolische Schreiben *Pastores Gregis* (2001) als "the most extensive instance of the reception of *Lumen Gentium* chapter 3 and *Christus Dominus*" (120–123). Im Vorwort konnte er auch einen kurzen Kommentar zur jüngsten Verlautbarung Papst Benedikts über die Hermeneutik des II. Vatikanums schreiben; er fragt sich, "whether these two hermeneutical approaches can be so easily opposed to one another. Would not an adequate hermeneutics of the council need to attend to both continuity and discontinuity?" (XV)

Das II. Vatikanum bleibt die wichtigste Inspirationsquelle für G. in seiner Monographie *Ecclesiology for a Global Church* (2008)[39], aber das Buch bietet viel mehr. Aus dem zweiten Teil des Buchtitels und aus den Titeln aller sieben Kap. ergibt sich der Schwerpunkt des Autors, der sich auf die ganze Kirche richtet: sie ist für ihn ‚Ein Volk, gerufen und gesandt' (*A People Called and Sent*) durch den dreieinigen Gott. Auf das Eröffnungskap. über die biblischen Grundlagen der

Inspirationsquelle für Lakeland scheint aber Bernard Lonergan zu sein. Er wendet Lonergans Überlegungen zur menschlichen Person als dynamisches "incarnate subject" auf die Kirche als "a sort of collective incarnate subject" an (123), die einer "ongoing conversion" bedarf (157).

[37] Vgl. die folgende eindrucksvolle *Laudatio* von *Lumen Gentium*: "[T]his document is after all – whether we are more liberal or more conservative in the way we read it – the single most authoritative Church statement on ecclesiology of recent times, perhaps ever. It represents a concerted effort of all the Roman Catholic bishops in the years of the council, aided by the best theologians, to draw together the witness of Scripture and the voice of Tradition into a comprehensive picture of what it means to be the Church of Christ. It is not, and cannot be, the last word on the topic, because history is not like that. Times change and perceptions change with them. But it is, for now, the clearest utterance, under the guidance of the Holy Spirit, of the meaning of our community of faith." (12)

[38] Richard R. **Gaillardetz, The Church in the Making**: Lumen Gentium, Christus Dominus, Orientalium Ecclesiarum (Rediscovering Vatican II), Mahwah, NJ 2006. (XX) 220 S., pb. $ 19,95 ISBN 0–8091–4276–7 (im Folgenden mit CM zitiert). Jeder Beitragende der Reihe war für die Einführung in mehrere Konzilsdokumente verantwortlich.

[39] Richard R. **Gaillardetz, Ecclesiology for a Global Church**: A People Called and Sent (Theology in Global Perspective), Maryknoll, NY 2008. (XXIV) 312 S., pb. $ 30,00 ISBN 978–1–57075–769–3 (im Folgenden mit EGC zitiert).

Kirche (‚Ein Volk, zur Gemeinschaft gerufen') folgt eine systematische Abhandlung über die Kirche, die nach den *notae ecclesiae* strukturiert ist. Wie Paul Lakeland folgt auch G. nicht ganz der Reihenfolge des Glaubensbekenntnisses, sondern beginnt mit Überlegungen über die Katholizität der Kirche (‚Ein Volk, zur Mission gesandt'). Für den Autor ist die Kirche ein Volk, das „zu einer dialogischen Mission in der Welt" gerufen ist (XXI). Die folgenden zwei Kap. arbeiten Aspekte der Einheit der Kirche aus, zuerst durch die Reflexion über den Begriff der Gemeinschaft (‚Ein Volk, zur Gemeinschaft gerufen'), dann über die Kirche als Gemeinschaft, in der die verschiedenen Dienste geordnet sind (‚Ein Volk, zum Dienst gerufen'). Das nächste Thema, das er behandelt, ist die Heiligkeit der Kirche (‚Ein Volk, zur Jüngerschaft gerufen'). Die letzten beiden Kap. beschäftigen sich mit der Apostolizität; zunächst liegt der Schwerpunkt auf der gesamten Gemeinschaft, die über den *sensus fidei* verfügt (‚Ein Volk, vom Gedächtnis gehalten'), und dann auf denjenigen, die das apostolische Amt ausüben (‚Ein Volk, geführt durch einen Dienst des Gedächtnisses').

Das historische Verständnis dieser Begriffe erhält viel Raum (39–49, 86–106, 173–184, 249–261). Davon abgesehen war es der ausdrückliche Wunsch des Haupthg.s der Reihe ‚Theology in Global Perspective', dass G. ekklesiologischen Entwicklungen in den Ortskirchen außerhalb von Nordamerika und Europa Aufmerksamkeit schenkte. Unter anderem den Forschungsreisen auf die Philippinen, nach Südafrika und Mexiko ist es zu verdanken, dass der Autor in diesem Buch in der Lage war, u.a. über ‚Frühe Infragestellungen des Eroberungsparadigmas der Kirchenmission' (43–46) als Beispiel für die „reduzierte Katholizität" (42), ‚Die asiatische Kirche als Labor für das Werden einer dialogischen Kirche' (75–80), ‚Die Wiederentdeckung einer Theologie der Ortskirche im globalen Süden' (119–122), ‚Die globale Bedeutung der Basisgemeinden' (122–126), ‚Eine afrikanische Communio-Ekklesiologie: Kirche als Familie Gottes' (126–130), ‚Jüngerschaft in einer globalen Kirche' (190–196), ‚Las Abejas und das Zeugnis der Kraft des christlichen Gedächtnisses' (243–247) und ‚Zeitgenössische Beispiele von Bischöfen im Dienste der Katholizität der Erinnerung der Kirche' (278–281) zu schreiben.

Zusammen mit einer Kollegin an der Saint Paul Univ. in Ottawa, *Catherine Clifford*, hat Richard Gaillardetz in diesem Jahr zum Beginn der Gedenkfeiern des Konzilsjubiläums beigetragen. Aus dem Konzilskorpus haben die Autoren 20 Paragraphen ausgewählt, die sie als *Schlüssel zum Konzil* im Blick auf *die Erschließung der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils* ansehen.[40] 14 Paragraphen wurden aus den Konstitutionen ausgesucht, davon etwa die Hälfte aus *Lumen Gentium*. Es ist eine klare Aussage, die umstrittene Passage des *subsistit in* in LG 8 nicht unter die Schlüsseltexte aufzunehmen.[41]

Die Entscheidung, das Buch mit drei Passagen aus *Sacrosanctum Concilium* zu beginnen, ist nur logisch angesichts der Tatsache, dass die Konstitution über die Liturgie bereits 1963 promulgiert wurde. Der Titel des ersten Kap.s „Durch die Taufe sind wir in das Paschamysterium einbezogen" spiegelt jedoch auch die tiefe Überzeugung der Autoren wider, dass der Ausgangspunkt der kopernikanischen Wende in *Lumen Gentium*, zunächst auf das gesamte Volk Gottes zu achten, bevor zwischen Laien und Ordinierten unterschieden wird, in der Taufe und in der eucharistischen Ekklesiologie der Konstitution *Sacrosanctum Concilium* gründet.

"By proposing a nascent baptismal ecclesiology, the council offered a line of reflection that could pull back the ecclesiastical curtain hiding the exclusive role of clerical leadership. This baptismal foundation encouraged a new mode of theological reflection on who we all are as church and, in particular, regarding how we might conceive the relationship between the ordained and the rest of the Christian faithful." (EGC, 148) G. besteht in seiner Interpretation von LG 10 darauf, dass alle Getauften und nicht nur die Laien ein Teil des „gemeinsamen Priestertums der Gläubigen" sind (CM, 182–183; EGC 141; KC 76–86). Er findet in § 1547 des Katechismus der katholischen Kirche eine perfekte Fortführung der Taufekklesiologie von *Lumen Gentium*: „Während das gemeinsame Priestertum der Gläubigen sich in der Entfaltung der Taufgnade, im Leben des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe, im Leben gemäß dem Heiligen Geist vollzieht, steht das Amtspriestertum im Dienst dieses gemeinsamen Priestertums. Es bezieht sich auf die Entfaltung der Taufgnade aller Christen."

Was sind die Höhepunkte in G.s Interpretation von *Lumen Gentium*? Auch wenn er zugibt, dass „der Begriff der Communio die ganze konziliare Ekklesiologie unterstützt" (CM, 47; EGC, 107), sieht er es als ständige Herausforderung für die heutige kath. Ekklesiologie an, „über die falsche Polarisierung der Volk-Gottes-Ekklesiologie und der Communio-Ekklesiologie hinauszukommen" (CM, 147). Die Konzilsväter verwenden in der Tat eine Vielzahl von Bildern, um die vielen Aspekte einer „trinitarischen Theologie der Kirche" zu beschreiben (CM, 43). *Lumen Gentium* enthält das „starke christologische Bekenntnis" (CM, 45), dass die Kirche der mystische Leib Christi ist, trägt aber auch zur „Wiederentdeckung der pneumatologischen Grundlage der Kirche" bei (CM, 50), v.a. in seiner Lehre über den *sensus fidei* und die Charismen. Das Verständnis von Katholizität als „Einheit in Vielfalt" (CM, 62; EGC, 51) in LG 13 ist die Basis für die späteren Überlegungen des Konzils über die Beziehung zwischen der lokalen und der universalen Kirche.

Das Kap. über die hierarchische[42] Verfassung der Kirche enthält jedoch zwei Darstellungen über die Beziehung zwischen der lokalen und der universalen Kirche, die nur schwer in Einklang gebracht werden können. G. hebt „die Wiederaufnahme der eucharistischen Ekklesiologie durch das Konzil" (CM, 63; KC, 66–75) in SC 41 und LG 26 positiv hervor. Solche Reflexionen über die Ortskirche finden Unterstützung in der Darstellung der lokalen und universalen Dimensionen der Kirche wie in LG 23, mit der Betonung auf dem wechselseitigen Einschluss (CM, 23) beider Dimensionen, aber weit weniger in der Darstellung der bischöflichen Kollegialität in LG 20–22, ein Text mit geringem Interesse an der Beziehung des Bischofs zu seiner Ortskirche.[43]

"Articles 20–22 treat the topic of episcopal collegiality within a 'universalist' ecclesiological framework that begins with the bishops' membership in the college and the college's share, with and subordinate to the pope, in supreme authority of the whole church. Within this trajectory each bishop's relationship to a local church goes unmentioned. [...] Unfortunately, these two different versions of Episcopal collegiality, one setting the college over the church, and the other seeing the college as a concentrated manifestation of the universal church, were never really reconciled in the council documents." (CM, 78–79) "Consequently, we can discern in the conciliar documents two ecclesiological approaches that stand in some tension: one begins with the local church and sees the universal church as a communion of local churches, and the other maintains a preconciliar universalist ecclesiology that privileges the universal church." (EGC, 109; siehe auch KC 123–124).

3. Römisch-katholische Ekklesiologie in Deutschland: sakramental, gemeinschaftlich, diakonal

Kardinal Walter Kaspers Rücktritt als Präsident des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen bot ihm Gelegenheit, eine ekklesiologische Fortsetzung seiner Bücher *Jesus der Christus* (1974) und *Der Gott Jesu Christi* (1982) zu schreiben, wie er es lange ersehnt hatte.[44] Es ist ein Buch für ein breites Publikum, in dem der Autor interessante Ansichten über das II. Vatikanum und die zeitgenössische Ekklesiologie vorlegt. Schon im autobiographischen Präludium ‚Mein Weg in und mit der Kirche' (1–67) versäumt er nicht, das Konzil und die Bischofssynode von 1985 zu erwähnen, für die der damalige Professor Kasper zum theologischen Sekretär nominiert wurde. Der Autor gibt nicht nur einen kurzen Bericht seiner Ansichten über die Konzilshermeneutik, sondern kommentiert auch die von Papst Benedikt XVI. Er hätte sich gewünscht, dass der Papst deutlicher erklärt hätte, was er unter „Kontinuität" und „Reform" versteht. Erstere ist nicht nur eine bloße Wiederholung des Vergangenen, Letztere nicht nur eine „simple, pragmatische Anwendung" (34). Er kann immer noch an der zentralen Position der Communio im II. Vatikanum festhalten, weil sie den Hintergrund zu allen anderen Bildern bietet. K.

[40] Richard R. **Gaillardetz** / Catherine E. **Clifford, Keys to the Council**. Unlocking the Teaching of Vatican II, Collegeville, Minnesota 2012. (XIX) 198 S., pb. $ 19,95 ISBN 978–0–8146–3368–7 (im Folgenden mit KC zitiert). Aufgrund des einführenden Charakters dieses Bandes wird er hier nur kurz behandelt.

[41] Alle wichtigen Aussagen in diesem entscheidenden Absatz, der die Verbindung zwischen Kap. 1 und Kap. 2 der Konstitution bildet, wurden jedoch in den Kommentaren zu anderen Schlüsseltexten im Buch zitiert. Das starke Interesse beider Autoren an der Ökumene erklärt die Auswahl von drei Textpassagen aus *Unitatis Redintegratio* als Schlüsseltexte. Als Folge daraus wird jedoch auf ein berühmtes Dekret aus dem letzten Jahr des Konzils, *Ad Gentes*, regelmäßig nur verwiesen, um andere Textstellen erklären zu helfen.

[42] G. widersetzt sich dem „problematischen Ausdruck" einer „hierarchischen Gemeinschaft". Die Konstitution über die Heilige Liturgie hat ihn aber überzeugt, dass die Liturgie „eine geordnete Gemeinschaft mit einer großen Vielfalt von Ämtern und christlichen Aktivitäten" benötigt. (CM, 73)

[43] Siehe auch De Mey, „Eucharistic Ecclesiology. The Reception of Orthodox Theology in Roman Catholic Ecclesiology", in: *Bulletin ET* 19/2 (2008), 79–99.

[44] Walter Kardinal **Kasper, Katholische Kirche:** Wesen – Wirklichkeit – Sendung. – Freiburg i. Br.: Herder 2011. 586 S., geb. € 29,95 ISBN 978–3–451–30499–6.

deutet auch an, dass die aktuelle Version seiner Communio-Ekklesiologie unter dem Einfluss orthodoxer Theologie eher zu einer eucharistischen Ekklesiologie wurde[45] (46). Er besteht allerdings darauf, dass es für die Kirche nicht ausreicht, eine Communio-Ekklesiologie anzunehmen, wenn das nicht zu einer Verbesserung ihrer Kommunikation *ad intra* und *ad extra* führt. Als Diözesanbischof hat er die Notwendigkeit eines ausgewogenen Verhältnisses zwischen universaler und lokaler Kirche erfahren und deshalb gegenüber *Communionis Notio* eine kritische Position vertreten, was den Beginn seiner Auseinandersetzung mit Kardinal Ratzinger markierte.

Seine eigentliche Abhandlung über die Ekklesiologie beginnt nach einem fundamentaltheologischen Präludium (71–101) mit einem Abriss über den ‚Universal- und heilsgeschichtlichen Horizont' (102–179) der Kirche. Er kommentiert hilfreiche Bilder über die Kirche; in der Regel nimmt er sich Zeit, ihren biblischen Hintergrund ausführlich zu erläutern.[46] Seine Ekklesiologie spiegelt auch den Ertrag seiner profunden Kenntnis ekklesiologischer Ansichten anderer kirchlicher Traditionen wider, u. a. durch die Verteidigung der gemeinsamen ökumenischen Idee, dass die Kirche sowohl „congregatio fidelium" – eine Vorstellung, die auch in der katholischen Tradition vertreten ist – als auch „communio sanctorum" ist – ein Gedanke, der auch bei Luther zu finden ist (165–170). Im letzten Abschnitt, ‚Außerhalb der Kirche kein Heil?', verweist er auf den Unterschied zwischen der Lehre des Konzils über die Objektivität des universalen Willens Gottes und der Lehre von *Mystici Corporis*, die auf ein angenommenes unbewusstes, subjektives Verlangen einzelner nicht-katholischer Gläubiger baut (176).

Um das Wesen der Kirche zu beschreiben, stützt sich K. im nächsten Kap. (180–222) auf die bekannten Bilder (und ihre Kohärenz) von der Kirche als Volk Gottes, Leib (und Braut[47]) Christi und Tempel des Heiligen Geistes, fügt dem aber bemerkenswerterweise eine vierte wesentliche Dimension hinzu, nämlich die „marianische Dimension der Kirche" (215–222), die seiner Meinung nach aufgrund des einzigartigen Charismas Mariens der Kirche hilft, sich der Relativität der Hierarchie bewusst zu werden.[48]

„Zum Ausdruck kommt damit zugleich, dass nicht das apostolische Amt und die Hierarchie die vollkommenste Darstellung der Kirche ist, sondern Maria als Frau und als Trägerin eines einmaligen persönlichen Charismas. Eine deutlichere Relativierung der Hierarchie kann man sich eigentlich nicht denken wie diejenige, welche durch die katholische Mariologie geschieht. In Maria war die Kirche schon da, bevor die Apostel als Männer in ihr Amt berufen und eingeführt wurden." (220)

K.s Ekklesiologie enthält auch ein Kap. über die *notae ecclesiae* (223–284). Er erinnert seine Leser an die immensen Schwierigkeiten auf dem Weg zur Einheit, v. a. wegen der Existenz grundverschiedener Konzepte der Einheit (233; 434–436) und Kirchenverständnisse (283). Aber wo LG 8 über die Existenz von „vielfältigen Elementen der Heiligung und der Wahrheit" unter den nicht-katholischen Kirchen spricht, die sie „auf die katholische Einheit" hinführen, erkennt K.: „[d]as Ziel der Ökumene ist damit nicht die Rückkehr der anderen, sondern das gemeinsame Wachstum in der katholischen Einheit." (236) Selbst die zweifache Wiederholung von Bellarmins drei *vincula* (LG 14; UR 3) – „die Bande des Glaubensbekenntnisses, der Sakramente und der kirchlichen Leitung und Gemeinschaft" – setzt weder ein Konzept voraus noch verlangt sie eines, in dem Katholizität mit Uniformität gleichgesetzt wird.[49]

Der Autor erkennt, dass das Kap. über ‚Die konkrete Communio-Gestalt der Kirche' (285–408) „den schwierigsten und am meisten umstrittenen Teil der Ekklesiologie behandelt" (285). Er beginnt mit der Beschreibung der vorgeordneten Rolle des gemeinsamen Priestertums aller Gläubigen und unter ihnen der Laien in der Kirche.[50] An dieser Stelle und auch anderswo in dem Kap. ist der Autor für nachkonziliare Entwicklungen und Herausforderungen sensibel und diskutiert u. a. „Die Stellung der Frau in der Kirche" (308–315). Der Abschnitt über ‚Ämter als Dienst an der Communio' beginnt mit der Hervorhebung der bemerkenswertesten Punkte in der Lehre des II. Vatikanums über den Bischof. K. nimmt aber auch wahr, dass das Konzil zu keiner gleichermaßen zufriedenstellenden Synthese über das Amt der Priester kam, und vermeidet es auch nicht, heikle Fragen wie den Zölibat und die Frauenordination anzusprechen. Die wichtigste Aussage von *Lumen Gentium* im Hinblick auf das Petrusamt ist für K. die Verstärkung der „sakramentalen Struktur der Kirche", indem das Konzil die Jurisdiktionsgewalt zum Teil der Bischofsweihe macht (369). Das Kap. enthält auch einen vorsichtigen Appell, die Ebene der „Kollegialität, Konziliarität und Synodalität im Leben der Kirche" (382–387) zu stärken.

„Die Forderung nach einer Stärkung des synodalen Lebens auf der universalen Ebene darf nicht als Versuch missverstanden werden, das Petrusamt einzuschränken. Das Petrusamt ist als sichtbares Zentrum und Fundament der Einheit wie der Freiheit und Unabhängigkeit für die katholische Kirche ein Geschenk des Herrn an seine Kirche. Deshalb kann es nicht darum gehen, das Petrusamt synodal zu schwächen, sondern darum, es kollegial zu stärken." (386) Im letzten Kap. „Wohin führt der Weg der Kirche?" kann man eine ähnliche Aussage finden: „Auf der Ebene der universalen Kirche braucht die Kirche in einer mehr und mehr globalisierten und doch innerlich zerrissenen Welt um der Einheit in der Vielfalt der Einzelkirchen willen beides: ein starkes Zentrum, das die Kirche im einen Glauben des Petrus zusammenhält, und eine Stärkung ihrer kollegialen/synodalen Struktur. Beides widerspricht sich nicht." (486) Man findet in diesem Kap. auch einen schönen kurzen Abschnitt über „Kirche als eschatologisches Zeichen" (*sacramentum futuri*) (470–472).

Im Abschnitt über ‚Die eine Kirche und die vielen Einzelkirchen' wiederholt K. einige seiner Positionen in der Debatte mit Kardinal Ratzinger und fragt u. a., ob bei der Ernennung eines neuen Bischofs die Ebene der lokalen Kirche nicht in einer Weise involviert werden könnte, die „die perichoretische Einheit von Universal- und Einzelkirche" besser respektiert (391). Das abschließende Kap. endet mit einer Reflexion über die Mission und den vierfachen Dialog der Kirche (Dialog mit dem Judentum, ökumenischer Dialog, Dialog mit den Religionen und mit gegenwärtigen Weltanschauungen).[51]

Der Lehrstuhlinhaber für die Theologie des Volkes Gottes der Kath. Integrierten Gemeinde an der Lateran-Univ. in Rom, *Achim Buckenmaier*, hat einen Aspekt der Debatte der Kardinäle für seine Habil.-schrift untersucht, die von der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Bonn angenommen wurde. In *Universale Kirche vor Ort* behandelt er die Frage, ob die ontologische und zeitliche Priorität der universalen Kirche, wie sie in *Communionis Notio* und in mehreren Schriften von Papst Bene-

[45] Bedauerlicherweise erlaubte es das Genre des Buches dem Autor nicht, Aussagen wie die folgende ausführlicher zu entwickeln: „Deshalb sehe ich keinen prinzipiellen Gegensatz, sondern ein komplementäres Verhältnis zwischen der in der Ostkirche meist vertretenen, von der Ortskirche ausgehenden eucharistischen Ekklesiologie und der in der westlichen Tradition meist bevorzugten, von der Taufe ausgehenden universalen Ekklesiologie." (46)

[46] Zu diesem Thema gibt es bekannte Bilder, über die K. schon früher publiziert hat, wie etwa „Kirche als universales Sakrament des Heils" (126–129), aber auch unerwartete wie „Kirche als Kunstwerk – die Schönheit der Kirche" (129–131). Auf dieses Motiv wird auch eingegangen in Achim **Buckenmaier, Ist das noch unsere Kirche?** Die Zukunft der christlichen Gemeinde. – Regensburg: Pustet 2012. 156 S., pb. € 16,95 ISBN 978-3-7917-2423-3, der ebenso wie K. auf Möhlers Bild von der Kirche als „Gesamtkunstwerk Gottes" verweist (105).

[47] K. weiß, dass das Konzil insbes. mit der Rede von der Kirche als Braut die Vorstellung von der Kirche als der fortgesetzten Inkarnation vermeidet (196f).

[48] Siehe für jüngste Studien zu Kap. 8 von *Lumen Gentium*: Cesare Antonelli, *Il dibattito su Maria nel Concilio Vaticano II*: percorso redazionale sulla base di nuovi documenti di archivio, Padova 2009 und *Maria nel concilio:* approfondimenti e percorsi, hg. v. Ermanno M. Toniolo, Roma, Centro di Cultura Mariana «Madre della Chiesa» 2005.

[49] „Diese innere Einheit bedeutet keine Uniformität." (227) „In der Tat gibt es eine pathologische Gestalt des Katholischen, einen einengenden und engstirnigen Bürokratismus, der im Grunde unkatholisch und völlig wirklichkeitsfremd meint, alles und jedes nach einem einzigen Muster reglementieren zu müssen, und der wenig Spielraum lässt für ortskirchliche und kulturelle Vielfalt und charismatische Freiheit. […] Die Gemeinschaft mit dem Nachfolger des Petrus und mit den Bischöfen in Gemeinschaft mit ihm bedeutet daher nicht Einengung der Katholizität; sie kann und soll vielmehr Zeichen und Werkzeug wahrer Katholizität sein." (262) K. erwähnt die drei essentiellen Elemente der Einheit für die kath. Kirche letztmalig auf Seite 430.

[50] „Die Sendung der Laien betrifft also das Ziel und den Zweck der Kirche, während die Ämter der Kirche nicht zur Ordnung des Ziels, sondern zur Ordnung der Mittel gehören; sie sollen der Verwirklichung des Ziels und des Zwecks der Kirche dienen." (286; vgl. auch 344) K. erwähnt nicht, dass genau das der Grund für die Konzilsväter war, die Reihenfolge der Kap. 2 und 3 zu ändern, wie es sich aus der folgenden *relatio* ergibt: "Ipse Populus eiusque salus est in consilio Dei de ordine finis, dum Hierarchia ut medium ad hunc finem ordinatur." Vgl. *Constitutio dogmatica de Ecclesia Concilii Vaticani II Synopsis in ordinem redigens schemata cum relationibus necnon patrum orationes atque animadversiones. Lumen Gentium Synopsis*, hg. v. Francisco Gil Hellín, Roma 1996, 71.

[51] K. gehört zu denjenigen, die sich verpflichtet fühlen, *Gaudium et Spes* nicht unkritisch zu behandeln. Zum Thema „Anliegen und Problem der Pastoralkonstitution" (452–454) beschränkt er sich jedoch auf eine kritische Anmerkung: „Was in der Konstitution fehlt, ist eine Pneumatologie" (454).

dikt XVI. verteidigt wird, eine authentische Auslegung der Lehre des II. Vatikanums genannt zu werden verdient oder nicht.[52]

Die zeitliche Priorität ist problematischer, wie der Autor in seinem Fazit verdeutlicht: „Man wird J. Ratzinger zustimmen können in der Sicht, daß die Aussage von der ontologischen Priorität der Universalkirche, so wie sie das Communio-Schreiben formuliert hat, angesichts der nachkonziliaren Entwicklung in der Ekklesiologie eine adäquate Weiterentwicklung der Lehre von *Lumen gentium* ist. Sie ist nicht die späte Erfindung einer romzentrierten Ekklesiologie, sondern der Ausdruck einer heilsgeschichtlichen Perspektive, deren Grundlagen in der Theologie des Neuen Testaments gegeben sind. […] Als wenig hilfreich erwies sich dagegen die Aussage von der chronologischen Vorgängigkeit der Universalkirche." (390)

B. selbst hält den Zusatz *Ecclesiae in et ex Ecclesia* zur Lehre des Konzils von LG 23 über *Ecclesia in et ex Ecclesiis* für eine getreue Verdeutlichung der Terminologie des Konzils, das über „die wechselseitigen Beziehungen der einzelnen Bischöfe mit ihren Teilkirchen und mit der universalen Kirche" gesprochen hat (33). Aber auch wenn sich der Autor dessen bewusst ist, dass die Ratzinger-Kasper-Debatte Teil der Rezeptionsgeschichte des II. Vatikanums ist (20; 388), befasst sich kein einziges Kap. seines Buches mit den relevanten Textstellen in *Lumen Gentium* als solchen; das macht das Buch für unsere Zwecke weniger relevant. Auf eine sorgfältige Analyse der einzelnen Phasen der Debatte (25–38) folgt eine wohlwollende Darstellung der grundlegenden ekklesiologischen Positionen von Kardinal Ratzinger (59–78)[53] sowie eine Darlegung der Position Kaspers (79–86), die ihn fast in eine Reihe mit Acerbi stellt, weil B. das Fehlen einer wirklichen Synthese einer hierarchischen und einer Communio-Ekklesiologie bei Kasper kritisiert.[54]

Ein Postskriptum behandelt eine frühere Polemik zwischen Kasper und Ratzinger, die durch Kaspers Rezension von Ratzingers *Einführung in das Christentum* in der ThRv ausgelöst wurde.[55] Immer noch einführend beschreibt der Autor auch eine wachsende Wertschätzung der Bedeutung der Universalkirche in der Gesellschaft angesichts der Globalisierung (94–105).[56] Im Gegensatz dazu scheint er zufrieden zu sein, dass der „Siegeszug" der Theologie der Ortskirche nach 40 Jahren zu einem Ende gekommen sei. Endlich habe man zur Kenntnis genommen, dass LG 26 und SC 41–42 eine unzureichende Grundlage für eine kohärente Theologie der Ortskirche bilden.[57] Im entscheidenden IV. Kap. konstruiert B. dann eine „Theologie der einen, präexistenten Kirche" (129–206), indem er Gedanken u.a. der rabbinischen Theologie zur Präexistenz Israels und der Tora, über die Präexistenz der Kirche in der patristischen Literatur und über die Bilder der Kirche als Braut, als das himmlische Jerusalem und als die Kirche *ab Abel* reflektiert. Der Autor kommt zu dem Schluss:

„Die Deutung der Kirche als Braut und das Bild des himmlischen Jerusalems, bezogen auf die Kirche, bringen besonders klar zum Ausdruck, daß die ekklesiale Einheit ihrer Vielheit vorausgeht; in der Ekklesiologie der Väter ist sie nicht Ergebnis einer nachträglichen, bewundernswerten Einigung, sondern kommt von Gott her. Ihre Präexistenz und ihre Einheit als universale Kirche gehören wesentlich zusammen. Vermittelt ist diese Einheit auf einem geschichtlichen Weg, für den das Theologumenon von der *Ecclesia ab Abel* steht." (206)

In Kap. V (207–286) diskutiert der Autor dann Aspekte einer Theologie des biblischen Begriffes *ekklesia* und schlussfolgert, dass „nach dem NT […] die Gesamtekklesia in der Einzelgemeinde präsent" ist (285). Die Wichtigkeit, zu einem konkreten Verständnis der Kirche zu gelangen, wird auch an den Beispielen der *mensa episcopalis* und der *vita communis* aus der Kirchengeschichte (258–274) verdeutlicht.[58] Ein weiteres Beispiel aus der Kirchengeschichte wird in Kap. VI (287–319) über ‚Das Dynamische Verhältnis von Lokalkirchen und Universalkirche am Beispiel der Heiligenverehrung' gegeben. B. fasst seine Ergebnisse in Form von Thesen zusammen. Eine von ihnen enthält ein interessantes Plädoyer, den „wechselseitigen Einschluss" der lokalen und der Universalkirche in einer sehr konkrete Weise als „gegenseitige Hilfe" zu verstehen.[59]

Das Thema der Ekklesiologie taucht regelmäßig in den Schriften des Münsteraner Fundamentaltheologen *Jürgen Werbick* auf.[60] Sein Werk *Grundfragen der Ekklesiologie* ist ein Versuch, die vier wesentlichen Bestandteile der Identität der Kirche zu identifizieren.[61] Die zentralen Kirchenbilder der ersten drei Kap. – ‚Identität aus Erinnerung: die Kirche als Gottes Volk' (13–61), ‚Die Leib-Identität des Christlichen: Gliedsein im Leib Christi' (62–119) und ‚Identität in Christus-Kommunikation' (120–194) – finden sich in derselben Reihenfolge auch in seiner Ekklesiologie von 1994. Mehr denn je hält er es für wichtig, den diakonischen Auftrag der Kirche zu betonen, was sich aus den Titeln seiner Einführung ablesen lässt: ‚Wozu dient die Kirche?' – ‚Wozu dient Ekklesiologie?' (7–12). Daher endet sein Buch auch mit dem Kap.: ‚Sakramental und diakonisch zugleich: Identität im Übergang' (195–246).

Im Kap. über das Volk Gottes wurde er u.a. von Metz' „*Memoria passionis et resurrectionis*" und von der lateinamerikanischen Befreiungstheologie inspiriert. Er versteht die Katholizität des Volkes Gottes als „nicht imperial-expansionistisch, sondern inklusiv" (38) und zeigt sich dankbar für die Art und Weise, wie der Begriff des Volkes Gottes in *Lumen Gentium* teilweise als „ein Korrektiv zum überkommenen hierarchisch-ständischen Kirchenverständnis" funktioniert (47).

W. konzentriert sich v.a. auf LG 9, aber erwähnt beiläufig auch LG 5. In der Verbindung der Gründung der Kirche mit ihrer sakramentalen Ausrichtung auf das Reich Gottes „formuliert LG 5 damit auch die gültige Perspektive, in der allein die in der Apologetik lange gebrauchte Kategorie Kirchengründung allenfalls noch verwendet werden kann." (51 Anm. 67)

Im zweiten Kap. bezweifelt W., ob die Tendenz von *Mystici Corporis,* in seiner Ekklesiologie über den mystischen Leib Christi das Haupt fast völlig mit dem Leib zu identifizieren (70, 102–103), vom II. Vatikanum ganz überwunden wurde. Er würdigt die Betonung, die das Konzil auf die Beteiligung aller Glieder des Leibes am dreifachen Amt Christi legt (80); diese bildet die Grundlage der Lehre von LG 10 über den wesenhaften Unterschied zwischen dem allgemeinen Priestertum und dem ordinierten Priestertum, der W. zustimmen kann.

„Man wird die Formulierung des 2. Vaticanums so verstehen dürfen: Das hierarchische Priestertum hat seine Besonderheit gegenüber dem gemeinsamen Priestertum aller ‚anderen' Glieder am Leib Christi darin, dass es ihnen die Diakonie Jesu Christi (vgl. Mk 10,45) in amtlicher Zuständigkeit zu leisten hat und deshalb nicht nur von diesen ‚anderen' Gliedern, sondern von Jesus Christus selbst mit ihrer ganzen Existenz in diesen Dienst gerufen ist. Es handelt sich um eine *amtlich-personale* Christus-Repräsentation. Sie unterscheidet sich ‚dem Wesen nach' von der Sendung, Jesus Christus *charismatisch* zu repräsentieren." (78)

Er ist sich der sorgfältig formulierten Analogie zwischen der göttlichen und der menschlichen Dimension der Kirche und den beiden

[52] Achim **Buckenmaier, Universale Kirche vor Ort:** Zum Verhältnis von Universalkirche und Ortskirche [s. Anm. 15].

[53] Es erstaunt mich, dass B. zweimal die Vorstellung von der Kirche als *incarnatio continua* unterstreicht: „Als fortdauernder Leib Christi ist sie [die Kirche] analog zu dessen göttlich-menschlicher Natur ‚unvermischt' und ‚ungetrennt' göttliches und menschliches Werk." (21) „Dieser Gedankengang bezieht seine Kraft aus dem Theologumenon vom fortwährenden Leib Christi, der die Kirche ist." (69)

[54] „In dieser Sicht erscheinen die Konzilstexte als Kompromißformeln, die sakramentale communio-Ekklesiologie und juristische Einheitsekklesiologie nebeneinander bestehen lassen, auch wenn W. Kasper nicht durchgehend von zwei Ekklesiologien spricht." (84)

[55] Kasper, Das Wesen des Christlichen, in: ThRv 65 (1969), 182–188.

[56] Siehe für eine kritischere Darstellung der wichtigsten Inspirationsquelle des Autors Avery Dulles's Artikel „Die Universalkirche und die Lokalkirche im Zeitalter der Globalisierung", in: ThGl 91 (2001), 543–546; De Mey, "Is the Connection of 'Catholicity' and 'Globalization' Fruitful? An Assessment of Recent Reflections on the Notion of Catholicity", in: *ET-Bulletin* 13 (2002), 169–181.

[57] „Im Rückblick auf eine über vierzigjährige Konzilsrezeption erstaunt der ‚Siegeszug', den die Idee und Theologie der Ortskirche in der nachkonziliaren Ekklesiologie angetreten hatte; das Konzil selber legte, wie immer wieder festgestellt wurde, keine solche geschlossene Ekklesiologie vor, auch keine Gesamtlehre der Ortskirche, sondern entfaltet seine Aussagen zur Ortskirche an ganz verschiedenen Stellen." (118) Siehe die Ähnlichkeit der Argumentationsweise bei Kasper, *Katholische Kirche* [s. Anm. 44], 390, zum Mangel an Belegen für die Universalkirche in *Lumen Gentium*: „Der Begriff Universalkirche findet sich in der Kirchenkonstitution *Lumen gentium* nur an drei Stellen und jeweils mit unterschiedlicher Bedeutung."

[58] Teilweise wiederholt in ‚Der Pfarrer: Eigenbrötler oder Tischgenosse?', in Buckenmaier, Ist das noch unsere Kirche? [s. Anm. 46], 67–74.

[59] Ausnahmsweise sogar mit einer kritischen Anmerkung zum Papst und der Kurie: „Zum anderen verlangt ein verändertes Paradigma, daß Papst und Kurie wissen und entsprechend handeln, daß sie nicht die Gesamtkirche sind, sondern sie repräsentieren und das Instrument bilden, die Universalkirche als ein den Teilkirchen immer voraus Gegebenes zu erhalten, das mit dieser Präzedenz dem konkreten Leben der Kirche vor Ort dient." (360)

[60] Vgl. z.B. Jürgen Werbick, *Kirche*: Ein ekklesiologischer Entwurf für Studium und Praxis, Freiburg i. Br. 1994; *Warum die Kirche vor Ort bleiben muss*, Donauwörth 2002.

[61] Jürgen **Werbick, Grundfragen der Ekklesiologie** (Grundlagen Theologie). – Freiburg i. Br.: Herder 2009. 261 S., pb. € 14,95 ISBN 978–3–451–30303–6.

Naturen Christi in LG 8 bewusst und schätzt v. a., dass das Konzil hinzufügt, dass die menschliche Dimension der Kirche im Dienste des Geistes Christi steht.[62] Trotz der Umstellung von „est" auf „subsistit in" und trotz der Redeweise von Graden der Eingliederung in den Leib Christi fragt er sich jedoch, ob die nicht-katholischen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften im II. Vatikanum wirklich als „Mittel des Heiles" anerkannt wurden. Das Lehramt hat ihn durch die Dokumente der Glaubenskongregation 2000 und 2007 nicht beruhigt (103–112).

Im dritten Kap. erinnert W. seine Leser daran, dass *Dei Verbum* in der Regel als erfolgreicher Abschluss des Paradigmenwechsels von einem propositionalen zu einem kommunikativen Verständnis der Offenbarung gesehen wird. Die ekklesiologische Übersetzung dessen setzt eine Gemeinschaft von Gläubigen voraus, die aktiv an der *koinonia* mit Christus und dem dreieinigen Gott partizipieren (124; 145). Eine Communio-Ekklesiologie achtet aber auch darauf, die Einheit der eucharistischen Gemeinden aufrechtzuerhalten. W. ist bewusst, dass diesbzgl. schon früh in der Kirchengeschichte den Bischöfen eine besondere Rolle zugeschrieben wurde (130), aber gleichzeitig übersieht er auch nicht die problematischen Aspekte dieser Zuschreibung.[63] Das Zweite Vatikanische Konzil musste der Lehre des vorhergehenden Konzils über den Jurisdiktionsprimat und die Unfehlbarkeit treu bleiben. W. sieht jedoch nicht, wie ein äußerst dringendes „kommuniales Aequilibrium zwischen Einheit und Vielfalt" (167) ohne eine päpstliche „Selbstbegrenzung primatialer Rechte" (166) realisiert werden kann.

Im abschließenden Kap. behandelt W. die protestantische Kritik an der Definition der Kirche „als" Sakrament in LG 1. Laut protestantischen Kritikern könnte diese Idee möglicherweise negative Auswirkungen auf das Verständnis der Beziehung – aber auch des Abstandes – zwischen der Kirche und Christus sowie der Kirche und dem Gottesreich haben (195–200). In SC 42 und LG 26 wird deutlich, dass diese sakramentale Sendung nicht ausschließlich auf der Ebene der Universalkirche ausgeübt wird, sondern dass sie auch eine wichtige Aufgabe für die Ortskirche darstellt (212–213). Aus diesem Grund enthält dieses Kap. auch eine gründliche Kritik der fast ausschließlichen Beschäftigung mit der Universalkirche in *Communionis Notio* (214–218).[64]

In dem Buch *Die Kirche: Gemeinschaft des Heils. Ekklesiologie im Geist des Zweiten Vatikanischen Konzils* bietet *Georg Kraus*, der bis 2003 Dogmatik an der Univ. Bamberg lehrte, dem Leser eine „Darstellung" (16) der röm.-kath. Ekklesiologie.[65] Die wichtigste Motivation wird im Vorwort erwähnt:

„Da ich während meiner Studienzeit in Rom den Anfang des Konzils (mit Papst Johannes XXIII.) aus der Nähe miterleben durfte, ist es mir als ‚Augen- und Ohrenzeuge' ein besonders tiefes Anliegen, dass die ekklesiologischen Grundantriebe des Konzils im praktischen Leben der Kirche fortgeführt werden." (15)

Die Begriffe „Gemeinschaft" und „Heil" im Titel weisen darauf hin, dass für den Autor das II. Vatikanum „eine Communio-Ekklesiologie" repräsentiert, durch die Idee der Kirche als Sakrament aber auch „eine soteriologische Ekklesiologie" (15). Der erste Teil des Buches, ‚Neutestamentliche Ansätze der Ekklesiologie' (39–115), diskutiert zunächst das Problem der Kirchengründung durch den historischen Jesus und gibt dann einen chronologisch-biblischen Überblick über die ‚ekklesialen Strukturen in den urchristlichen Gemeinden', wobei er die Gemeinden in Jerusalem, Antiochien und Korinth, aber auch diejenigen in der nachapostolischen Zeit beschreibt. Aus den biblischen Hinweisen über Frauen, die „ekklesiale Funktionen in urchristlichen Gemeinden" erfüllen (105), zieht K. „Impulse für die volle Gleichberechtigung der Frauen in der Kirche." (114)

Er stützt sich auf LG 32: „Es ist in Christus und der Kirche keine Ungleichheit ... aufgrund des Geschlechts. [...] Vielmehr waltet unter allen eine wahre Gleichheit (*vera aequalitas*) in der allen Gläubigen gemeinsamen Würde und Tätigkeit zum Aufbau des Leibes Christi." K. schließt sich den Theologen an, die keine dogmatischen Einwände gegen die Frauenordination finden. „Es soll der rechtliche Ausschluss der Frauen von der Ordination aufgehoben und es soll positiv die Zulassung der Frauen zur Ordination genehmigt werden." (115; siehe auch 152 und 408) Vgl. hingegen Kasper, *Katholische Kirche* (s. Anm. 44), 339f: „Die katholische Kirche ist nicht frei, eigenmächtig über ihre Ordnung zu entscheiden, und da die Frauenordination weder bei Jesus selbst noch in der Heiligen Schrift und in der Tradition einen Anhalt hat, weiß sie sich nicht berechtigt, Frauen zum Priester- oder Bischofsamt zu ordinieren. Dies wurde inzwischen durch hochrangige kirchliche Entscheidungen klargestellt. Diese Entscheidungen sind, was den Autoritätsgrad angeht, so hochrangig, dass ich mir eine Änderung der kirchlichen Lehre schwerlich vorstellen kann. Sie haben verbindlichen und endgültigen Charakter."

Der zweite Teil ‚Die Grundzüge des Kirchenverständnisses im Geist des Zweiten Vatikanischen Konzils' (116–246) bietet einen Überblick zur Redaktionsgeschichte von *Lumen Gentium* und eine kurze Beschreibung jedes einzelnen Kap.s, gefolgt von einer ‚Systematische[n] Reflexion der ekklesiologischen Grundansätze des Zweiten Vatikanischen Konzils'. Eine Betrachtung der Bilder der Kirche als Volk Gottes, Leib Christi und Geschöpf des Heiligen Geistes ermöglicht es dem Autor, die „heilsgeschichtliche trinitarische Verankerung der Kirche" (146) aufzuweisen. Zu den ‚Formale[n] Grundbestimmungen der Kirche' (184) zählt K. die Sakramentalität der Kirche und ihren Charakter als *Communio*. Dieser Abschnitt endet mit Ausführungen über ‚das Prophetische in der Kirche' (229) und ‚das Charismatische in der Kirche' (238) als ‚Zentrale Wirkkräfte in der Kirche' (228).

Im dritten Teil thematisiert K. ‚Die Dienste in den Grundgestalten der Kirche' (247–357). Zuerst erklärt er die Lehre des Konzils über die Wechselbeziehung zwischen dem allgemeinen und dem ordinierten Priesteramt und schlägt vor, nicht mehr über Laien zu sprechen, sondern über „allgemeine und diensttragende Kirchenmitglieder". Mit der Idee der *Kirchenmitglieder* wurde jedoch die vorkonziliare Terminologie der Kirchenmitgliedschaft wieder eingeführt. Man kann sich fragen, ob der Begriff *christifideles* (LG 31) nicht eine bessere und eine dem Konzil angemessenere Alternative gewesen wäre.

Danach beschreibt der Autor die ‚Dienste in den drei Ebenen der Kirche' und entscheidet sich bemerkenswerterweise für folgende Reihenfolge: ‚Dienste in der pfarrlichen Ortsgemeinde', ‚Dienste in der bischöflichen Ortskirche' and ‚Dienste in der universalen Kirche'.

Er rechtfertigt diese Entscheidung mit dem Hinweis auf die Tatsache, dass die ersten im NT erwähnten Gemeinschaften Ortskirchen waren, sowie auf die Lehre von LG 26, „dass die Ortsgemeinden im vollgültigen Sinn Kirche sind" (292). Es stellt sich die Frage, ob eine *Ekklesiologie im Geist des Zweiten Vatikanischen Konzils* nicht den Umstand anerkennen muss, dass das Konzil den Schwerpunkt vorzugsweise auf die Ebene der Diözese und erst in zweiter Linie auf die Gemeindeebene gelegt hat. Unter Bezugnahme auf *Was wird jetzt aus uns, Herr Bischof?* Ermutigende Erfahrungen der Gemeindebildung in Poitiers, hg. v. Reinhard Feiter / Hadwig Müller, Ostfildern 2009, reflektiert K. auch, wie die Diözese Poitiers die Qualität ihres Gemeindelebens zu stärken versuchte, indem sie Basisgemeinden einbezog; er schließt jedoch zu Recht mit der folgenden kritischen Frage: „Wenn – laut Konzil – die Teilnahme an der Eucharistie ‚die Quelle und der Höhepunkt des ganzen christlichen Lebens' (LG) ist, dann zeigt sich, dass auch das Pastoralmodell von Poitiers eine Notlösung ist. Es muss durch einen weiteren, sehr großen neuen Schritt ergänzt werden. Der Bischof bzw. die Bischöfe müssen von Rom her erreichen, dass sie verheiratete ‚bewährte Männer' (*viri probati*) zu Priestern weihen können. Nur durch mehr Priester kann das unersetzbare Gut der sonntäglichen Eucharistiefeier in den Gemeinden gelebt werden." (312)

Das Buch endet mit einer Abhandlung über ‚Die vier Grundkennzeichen der Kirche' (358–449). Bei aller Anerkennung dafür, dass K. das Verhältnis zwischen ‚D[er] eine[n] Gesamtkirche und d[en] vielen Ortskirchen' (368) ebenso wie die ökumenischen Beziehungen der kath. Kirche unter der Überschrift ‚Die Einheit der Kirche in Vielfalt' (367) als Teil seiner Ausführungen zur Einheit der Kirche behandelt, ist es im Hinblick auf die in LG 13 zum Ausdruck kommende Sensibilität für Einheit in der Vielfalt zu bedauern, dass seine systematische Darstellung von Katholizität diese nur als ‚das Umfassende und Ganze der Kirche Christi' (419) und ‚Katholizität als Totalität der Kirche Christi' (425) in den Blick nimmt. Diese Ekklesiologie hätte hier durch eine eingehende Untersuchung der *relationes* zu Lumen Gentium gewinnen können. Vgl. *Lumen Gentium Synopsis* (s. Anm. 49), 103: „Haec universalitas seu catholicitas *uniformitatem respuit*:

[62] Mit Bezug auf Veronika Hoffmann, „Ekklesiologie in Metaphern. Betrachtungen zum ersten Kapitel von Lumen Gentium", in: Catholica 62 (2008), 241–256, „die freilich zu Recht darauf hingewiesen hat, dass die Inkarnationsmetapher in Lumen Gentium 8 im Blick auf die Kirche pneumatologisch weiter bestimmt wird." (99)

[63] Siehe v. a. den Abschnitt über „Teilhabe durch Hierarchie oder durch Mitbestimmung?" (134–143).

[64] Anders als bei Buckenmaier wird die Lehre der Kongregation für die Glaubenslehre über den „ontologischen Vorrang der Universalkirche" bei W. zu den „sprachlich höchst eigenwilligen Exaltationen" gezählt. (216) Er fragt darüber hinaus: „Warum bringt das zitierte Dokument so wenig zum Ausdruck, dass sich die sakramentale Communio der Kirche in der wechselseitigen Hinordnung der Ortskirchen bzw. der Kirchen vor Ort und der Universalkirche aufeinander realisiert; dass sie sich genau so *kommunikativ* realisiert? [...] Das Dokument der Glaubenskongregation deutet diese ekklesiale Dynamik der Wechselseitigkeit im Verhältnis der Kirche vor Ort und der Universalkirche kaum an."

[65] Georg **Kraus, Die Kirche: Gemeinschaft des Heils.** Ekklesiologie im Geist des Zweiten Vatikanischen Konzils. – Regensburg: Pustet 2012. 464 S., pb. € 34,95 ISBN 978-3-7917-2424-9.

diversitatem in unitate servat, procurando communionem et cooperationem inter diversos populos et diversos ordines in Ecclesia."

Schluss

Welches sind die wichtigsten Erkenntnisse in der neueren Literatur zu *Lumen Gentium*, die in diesem Artikel vorgestellt wurde? Zunächst möchte ich auf einige Unterschiede zwischen der englisch- und der deutschsprachigen Literatur hinweisen. Anscheinend sind mehr röm.-kath. Theologen mit amerikanischem Hintergrund (Mannion, Haight, Hinze, Osborne) als deutsche Theologen (Buckenmaier, Werbick) in der Lage, Bücher zu Aspekten der röm.-kath. Ekklesiologie zu schreiben und dabei *Lumen Gentium* nur eingeschränkt zu berücksichtigen. Dafür mag es gute Gründe geben – die Autoren sind Fundamentaltheologen (Werbick, Mannion), befassen sich mehr mit den gegenwärtigen Herausforderungen in der Kirche (Hinze, Buckenmaier) oder sind anscheinend stärker an *Gaudium et Spes* als an *Lumen Gentium* interessiert (Mannion, Haight) – aber angesichts der wichtigen Aufgabe, das Erbe von *Lumen Gentium* und des II. Vatikanums für künftige Generationen zu bewahren, ist zu hoffen, dass sich das im Laufe der bevorstehenden Zeit des 50jährigen Konzilsjubiläums ändern wird.

Typisch für die gegenwärtige amerikanische Ekklesiologie ist auch ihr Augenmerk auf den lokalen (bei Gaillardetz aber auch den globalen) Kontext der eigenen Ekklesiologie (vgl. insbes. Hinze, Lakeland, Gaillardetz), selbst wenn auch in Buckenmaiers *Ist das noch unsere Kirche?* ein gewisses Interesse am deutschen Kontext zu finden ist. Außerdem ist die Tendenz, sich kritisch von der nachkonziliaren Linie des Lehramtes zu distanzieren oder diese zu beklagen, in der amerikanischen Wissenschaft (Mannion, Hinze, Gaillardetz, Lakeland) stärker ausgeprägt als in den hier vorgestellten deutschen Büchern (dennoch finden sich bei Kasper und Werbick kritische Reaktionen zu *Communionis Notio*, neben der anerkennenden Zustimmung bei Buckenmaier).

Im Hinblick auf das Wesen der Kirche scheint die Zeit, in der einzelne bevorzugte oder umfassende Kirchenbilder unter Vernachlässigung anderer ausgewählt wurden, hinter uns zu liegen. Nach wie vor gibt es erklärte Befürworter einer Communio-Ekklesiologie (Kasper, Kraus) oder einer Volk-Gottes-Ekklesiologie (Gaillardetz), aber in vielen Büchern werden die verschiedenen Bilder behandelt (Kasper, Kraus, McBrien), und einige Ekklesiologen mahnen ausdrücklich an, ‚Communio' nicht länger gegen ‚Volk Gottes' auszuspielen. Einige Autoren sind in ihrer Ekklesiologie relativ christozentrisch (Osborne), sogar so weit, dass sie die Vorstellung von der Kirche als Fortsetzung der Inkarnation zustimmend aufnehmen (Buckenmaier), während andere wahrnehmen, dass kath. Ekklesiologien nie genug auf den Heiligen Geist als Zentrum ausgerichtet sein können (Gaillardetz). Manche Autoren widmeten den *notae ecclesiae* der Einheit, Heiligkeit, Katholizität und Universalität große Aufmerksamkeit (Lakeland, Gaillardetz, McBrien, Kraus, Kasper).

Was Themen im Zusammenhang mit der Ordnung der Kirche angeht, scheinen sich fast alle Autoren darin einig zu sein, dass sämtliche Überlegungen zum Amt ihren Ausgangspunkt bei einer gründlichen Reflexion des gemeinsamen Priestertums aller Gläubigen nehmen sollten; manche plädieren für die Entwicklung einer stärker ausgeprägten Ekklesiologie der Taufe (Lakeland, Gaillardetz, Osborne, Werbick, Kasper, Kraus). Die Beziehung zwischen der lokalen und der universalen Dimension der Kirche ist ebenfalls ein oft behandeltes Thema (Lakeland, Gaillardetz, Kasper, Buckenmaier, Werbick). Viele Ekklesiologen beschäftigen sich besonders ausführlich mit SC 41–42 und LG 26 als Zeichen dafür, dass das Konzil bereit war, eine eucharistische Ekklesiologie (teilweise) positiv aufzunehmen (Gaillardetz, Werbick, Kraus). Ein Theologe verweist sogar auf die Schwierigkeit, die verschiedenen Darstellungen des Verhältnisses von ‚lokal' und ‚universal', die sich in Kap. 3 von *Lumen Gentium* finden, in Einklang zu bringen (Gaillardetz), während ein anderer Genugtuung darüber äußert, dass der Siegeszug der Theologie der Ortskirche nach 40 Jahren zu einem Ende gekommen sei (Buckenmaier).

Zur schärfsten Kritik an der universalen Ebene der Kirche gehören Plädoyers dafür, dass der Papst selbst seine Primatsvorrechte einschränken sollte (Werbick) und dass die Lehre bzgl. der Ordination von *viri probati* und der Frauenordination revidiert werden sollte (Kraus).

Übersetzung: Zita Waschhausz / Christine Berberich

Exegese / Altes Testament

The Africana Bible. Reading Israel's Scriptures from Africa and the African Diaspora, hg. v. Hugh R. Page. – Minneapolis, MN: Fortress Press 2010. (XXXI) 358 S., geb. € 31,99 ISBN: 978–0–8006–2125–4

Das Kompendium zu den Büchern des AT trägt einen ungewöhnlichen Namen: „The Africana Bible". „Africana" meint mehr als afrikanisch, so z. B. auch afro-amerikanisch. Die Autorinnen und Autoren des Sammelwerks haben nach einer Bezeichnung gesucht, die die Diaspora-Gemeinde der aus Afrika Entwurzelten, die aus Afrika Stammenden und die im heutigen Afrika Lebenden verbindet. „Bibel" deswegen, weil der Platz zu bedenken sei, den die Bibel im Leben von Menschen mit afrikanischem Ursprung hat (vgl. 4). Der Begriff „Bibel" irritiert in Hinsicht auf die biblischen Bücher, die ausgelegt werden, denn es sind allein die Bücher des AT, einschließlich der deuterokanonischen und sogar einzelner ausgewählter Pseudepigraphen. Man hat sich bei der Besprechung der einzelnen Bücher an die kanonische Folge des Tanak gehalten, sodass zunächst der Pentateuch, dann die Propheten und schließlich die Schriften ausgelegt werden. Daran schließen sich dann die deuterokanonischen Bücher und die Pseudepigraphen an. Ntl. Schriften sucht man vergeblich in der „Africana Bible". Drei Jahre vor ihrem Erscheinen war ein Kompendium zum NT mit dem Titel „True to Our Native Land" erschienen. Dieser Kommentarband gilt zwar als Vorläufer der „Africana Bible", berücksichtigt allerdings nur afro-amerikanische Perspektiven. Das Anliegen, biblische Bücher aus der Perspektive der afrikanischen Diaspora *und* Afrikas zu betrachten und diese in einem Band zusammenzustellen, wird hier also zum ersten Mal umgesetzt. Die Autor/inn/en sind bekannte afro-amerikanische und in der Karibik lebende Theolog/inn/en. Aus Afrika stammende Bibelwissenschaftler/innen sind deutlich weniger einbezogen als ihre afro-amerikanischen Kolleg/inn/en. Einige wichtige Vertreter/innen afrikanischer Exegese haben an der „Africana Bible" mitgewirkt; die Bandbreite der afrikanischen Exeget/inn/en ist aber nicht abgebildet.

Jedes atl. Buch wird auf ca. 4–10 Seiten vorgestellt. So unterschiedlich wie die Autor/inn/en sind dabei auch die Auslegungen der Bücher: Einzelne erzählen weite Teile des Buches nach, andere nehmen Gliederungen und exegetische Grundannahmen mit auf. Allen ist jedoch gemeinsam, dass sie versuchen, Aspekte des biblischen Buches auf die Geschichte Afrikas oder der Afro-Amerikaner/innen zu beziehen. Eine objektive Analyse des Textes wird nicht angestrebt, ebensowenig Vollständigkeit. Die Einführung verspricht als Ziel des Kommentars, dass die „Africana Bible" einige Aspekte, theologische Inhalte und interpretatorische Herausforderungen innerhalb der Texte untersucht. Das Leben, die Kultur(en) und Glaubenstraditionen von Personen mit afrikanischem Ursprung sollen erhellt werden. Außerdem soll auf die Schnittmengen, aber auch auf die Divergenzen aufmerksam gemacht werden, die zwischen dem AT als Heiliger Schrift und den Lesenden von heute bestehen (vgl. XXVI). Die „Africana Bible" versteht sich also als Gesprächspartner der Schrift (vgl. 3).

Die einzelnen Beiträge stellen häufig Bezüge zwischen biblischem Text und Musik, Literatur, Geschichte oder Kunst her. Zudem werden Themen wie bspw. Diskriminierung, Einwanderung oder auch Konstruktion von Identität fokussiert. Neben der Auslegung der biblischen Bücher berücksichtigen die Autor/inn/en auch die Rezeptionsgeschichte der Texte – gerade wenn sie für rassistische Zwecke missbraucht wurden. Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass die Beiträge kontextuelle Auslegungen einzelner Themen des besprochenen biblischen Buches sind, die manchmal auch autobiographische Züge haben. Ziel dieser Auslegungen ist es, die wissenschaftlichen Errungenschaften der „Africana-Gruppe" breit zugänglich zu machen und sie gebündelt zur Verfügung zu stellen, da sowohl afro-amerikanische als auch afrikanische Exegese eher ein marginalisiertes Dasein innerhalb der Bibelwissenschaft führen.

Neben den Beiträgen zu den biblischen Büchern gibt es auch Einführungskap. in die jeweiligen Abschnitte des Tanak und Überblicksartikel wie z. B. „African and African Diaspora Hermeneutics" und „Reading the Hebrew Bible Responsibly". Hier zeigt sich jedoch schon, dass afrikanische und afro-amerikanische Ansätze zum Teil sehr weit auseinandergehen und die verschiedenen geschichtlichen Erfahrungen und der Umgang mit dem Text nicht immer zusammengebracht werden können, sondern als divergierende Aspekte unverbunden nebeneinander stehen.

Die Auslegung eines biblischen Buches soll hier genauer vorgestellt werden, um einen Eindruck des gesamten Kompendiums zu vermitteln: Das Buch Genesis, ausgelegt von *Rodney S. Sadler Jr.*, der Afro-Amerikaner ist und über Rasse, Ethnizität und *Othering* im AT promoviert hat. Er gehört zu den Hg.n der „Afri-

cana Bible" und ist Prof. für Exegese am Union Theological Seminary in Charlotte, North Carolina. Relevante Themenbereiche für seine Auslegung sind u. a. die Gottesebenbildlichkeit in den Schöpfungsberichten, Hams Fluch, Hagar und die Josefs-Novelle. S. knüpft bei der Suche nach der Gottesebenbildlichkeit an Alice Walkers „Farbe Lila" an. Die Geschichte von Noah und seinem Sohn Ham, der verflucht wird, als er seinen betrunkenen Vater nackt sieht, liest S. v. a. von der Rezeptionsgeschichte her. Lange Zeit hat diese Erzählung als theologische Rechtfertigung für die Sklaverei herhalten müssen. Seine Auslegung versucht die ursprüngliche Intention des Textes herauszustellen, die – so S. – keine rassistische war. Bei den Erzelternerzählungen stellt er das Thema Familie, aber auch sexuelle Ausbeutung in den Vordergrund, u. a. am Beispiel von Hagar, Bilha, Silpa (den Mägden der Frauen Jakobs) und Lea. Interessant ist v. a. die Interpretation des letzten Teils der Genesis: die Josefs-Novelle. S. knüpft an die korrespondierende Erfahrung von Afro-Amerikaner/inne/n an, die von ihren Geschwistern in die Sklaverei verkauft wurden. Auch hier weist er auf die Gefahr des Missbrauchs biblischer Texte hin.

Die „Africana Bible" ist eine Zusammenstellung von wenig wahrgenommenen Auslegungen, die durch die Bündelung in einem Band für ein größeres Publikum zugänglich gemacht wurden. Kritisch anzumerken ist jedoch, dass die „Africana-Perspektive" nicht so einheitlich ist, wie die Bezeichnung suggeriert. So ist die Interpretation zum Buch Genesis von Sadler sicherlich erhellend, aber eine afrikanische Auslegung hätte vermutlich ganz andere Schwerpunkte gesetzt. Immer dann, wenn die afro-amerikanische Perspektive gewählt wird, geht dies zuungunsten der afrikanischen und umgekehrt. Die unterschiedlichen Erfahrungen von Afro-Amerikaner/inne/n und von Afrikaner/inne/n werden hier tendenziell eingeebnet. *Hugh R. Page Jr.*, der Haupthg. des Kommentars, fragt in seiner Einleitung, ob es wirklich eine allumfassende „Africana-Kultur" gäbe (vgl. 5). Nach der Lektüre der „Africana Bible" ist eher festzustellen, dass es sehr große Unterschiede gibt (die übrigens sonst in der Fachliteratur auch eher stark betont werden).

Für die afroamerikanische Exegese ist die „Africana Bible" sicherlich ein Meilenstein, denn zum ersten Mal werden genuin afro-amerikanische Perspektiven auf biblische Texte zusammen publiziert. Für Afrika ist die „Africana Bible" vielleicht kein so großes Verdienst, da schon 2006 die erste Auflage (und 2010 die zweite) des „Africa Bible Commentary" erschienen ist und somit afrikanische Perspektiven bereits in einem Gesamtkommentar gebündelt wurden.

Trotz des großen Seitenumfangs, der verschiedenen Autor/inn/en, der unterschiedlichen Perspektiven und sogar der Berücksichtigung der Pseudepigraphen bleibt der Wunsch nach mehr: mehr Differenzierung zwischen afro-amerikanischer und afrikanischer Perspektive, mehr Interpretationen zu ein und demselben Text, Auslegungen zu mehr Textpassagen innerhalb der biblischen Bücher und mehr afrikanische Autor/inn/en.

Dennoch kann diese „Bibel" die Exegese um neue Interpretationen und um ungewöhnliche Perspektiven bereichern. Diese sind nicht dogmatisch oder als die einzig richtigen zu verstehen, wohl aber als eine wichtige Ergänzung.

Köln Stephanie Feder

Frauenweisheit – Gottesweisheit, hg. v. Sonja Angelika Strube. – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 2011. 80 S. (FrauenBibelArbeit, 27), kt € 12,80 ISBN: 978–3–460–25307–0

Der 27. Band der Reihe FrauenBibelArbeit widmet sich dem Thema der Weisheit. Anliegen der Reihe ist es, Basiswissen zu biblischen Frauenthemen zu vermitteln und zur praktischen Auseinandersetzung mit Bibeltexten in Gruppen anzuleiten. Forschungsergebnisse aus dem Feld der Frauen- und Geschlechterforschung werden in eine auch für Leser/innen mit wenig Vorwissen gut lesbare Sprache buchstabiert, um ein breiteres Publikum von biblisch Interessierten zu erreichen.

Der vorliegende Band spannt einen Bogen von den ersttestamentlichen Texten mit ihrer sich wandelnden Darstellung der Weisheit in differierenden Kontexten zu den religions- und kulturgeschichtlichen Wurzeln und Hintergründen ihrer Personifikation in weiblicher Gestalt wie auch zu den späteren christlichen Rezeptionen. Die einzelnen Beiträge gehen der Frage nach, wie „Weisheit" im biblischen Sinn allgemein und jeweils speziell zu verstehen ist, und erschließen ausgehend von den Textinterpretationen Möglichkeiten heutiger Aktualisierungen, insbes. auch im Blick auf innovative – dabei biblisch verankerte – Gottesrede in neuen Kontexten. Die facettenreiche Gestalt der Weisheit gewährt die notwendige Durchbrechung eines männlich verabsolutierten Gottesbildes und bietet Chancen für den interkulturellen und interreligiösen Dialog.

In ihrem einleitenden Beitrag zum Thema beleuchtet *Sophie Kauz* die enge Beziehung von Weisheit und Gerechtigkeit und lenkt den Blick auf altorientalische Göttinnen, v. a. die ägyptische Ma'at, sowie „weise", Rat gebende Frauen Israels als Vorbilder der „Frau Weisheit". In knapper Form skizziert sie die Entwicklung der personifizierten Weisheitsgestalt in den weisheitlichen Schriften des AT.

Als Beispiel für die „weisen Frauen" in Israel stellt *Ilse Müllner* die weise Frau von Abel-Bet-Maacha (2Sam 20,14–22) vor und zeichnet ihre erfolgreichen Strategien zur Lösung des geschilderten militärischen Konflikts nach.

Katrin Brockmöller zeigt, wie Weisheit im Kontext von Ijob, im Ringen um die Theodizee-Frage, auf dem Weg zur gelungenen Gottesbeziehung thematisiert wird (Ijob 28,1–28).

Verschiedene Facetten der Weisheitsgestalt in Spr 1–9, etwa als prophetische Mahnerin, Einladende, Ratgeberin, Liebende oder Gastgeberin, legt *Gerlinde Baumann* anhand der drei Ich-Reden der Weisheit in Spr 1,20–33; 8; 9,1–6 dar.

Ursula Rapp geht dem Verhältnis der Weisheit zu Gott in Spr 8,22–31 und Sir 24 nach, wo ihr Ursprung und ihre Rolle bei der Schöpfung besungen werden: Während sie in Spr 8 von „einer weiblich handelnden Schöpfungsgottheit" (39) geschaffen, geboren und „gewebt" wird und wie ein geliebtes Kind vor Gott spielt (für Rapp eine zutreffendere Deutung, als dass sie als „Werkmeisterin" erotisch vor einem männlichen Gott tanzt), geht sie in Sir 24 aus dem Mund Gottes hervor (siehe auch die Identifikation mit der Tora in weiterer Folge), wird von Anfang an aktiver gezeichnet und hat stärker teil an Gottes Macht. Die Pflanzenbilder hier (vgl. altorientalische Baumgöttinnen) lassen nährende, aber auch erotische Aspekte der Weisheit für die Menschen erkennen.

Sonja Angelika Strube geht zunächst von Weish 10 aus, das die Heilsgeschichte Israels anonymisiert in Erinnerung ruft und dabei vom „Gott Israels im Bild einer Frau" (44) erzählt. Anschließend richtet sie den Fokus auf den Hymnus in Weish 7,22–8,1 und beleuchtet seinen Entstehungshintergrund sowie seine christliche Wirkungsgeschichte, wo Attribute der Weisheit zunächst auf Christus, später auch auf Maria übertragen wurden. In den Anklängen an griechische Philosophie sowie antike Göttinnenreligionen, v. a. den Isiskult, sieht sie ein „biblisches Zeugnis eines interreligiösen Dialogs" (48).

Bezüge des Johannesprologs zu den Weisheitstraditionen stellt *Judith Hartenstein* heraus, wobei sie auch auf das äthiopische Henochbuch sowie Philo eingeht. Die Verbindung zwischen Jesus und dem *logos* / der *sophia* erschließt sich über eine vertiefte Lektüre und Kenntnis des ganzen Evangeliums umso deutlicher. Dabei bleibt der Prolog offen für verschiedene Deutungen. Während aber das Jesusbild über die Beziehung zur Weisheit weibliche Elemente erhält, „verschwindet die ausdrücklich weibliche Gestalt auch hinter dem Mann Jesus" (60).

Ein Beitrag von *Alexandra Pook* zur „Kreativen Kunstrezeption" im Rahmen von Bibelarbeit rundet den Band ab.

Zu einer vertieften Auseinandersetzung regen weiterführende Literaturhinweise jeweils am Ende der Beiträge an, in den Lauftext eingebettete Sachinformationen in Kastenform bereiten Spezialthemen in komprimierter Weise didaktisch auf. Das Bildmaterial veranschaulicht die Rezeptionsvorgänge von Israels Umwelt zu den Sprachbildern der personifizierten Weisheit einerseits und später zu christlichen Neudeutungen andererseits. Ein Register zu den bisher erschienenen Bänden sowie Angaben zu Hg.innen, Autorinnen und Redaktionskreis bilden den Abschluss.

Bei aller Knappheit zeigen sich – wie es bei Sammelbänden zu einem gemeinsamen Thema auch sonst häufig der Fall ist – zuweilen Redundanzen, da die Autorinnen, wenn auch aus verschiedenen Blickwinkeln, zu sich überschneidenden Bereichen gearbeitet haben. Trotz der gebotenen Kürze wäre manchmal ein ausführlicherer informativer Teil vor den Praxisanleitungen wünschenswert. Fachwissenschaftler/innen mögen daher tiefer gehende Einblicke in den wissenschaftlichen Diskurs zum Thema vermissen.

Doch knüpft der vorliegende Band an fundierte feministische Forschung zu den Weisheitstexten an. Etliche Autorinnen haben grundlegende Arbeiten verfasst, deren Ergebnisse sie hier in allgemein verständlicher Sprache präsentieren. Daneben sind auch die Forschungsarbeiten z. B. von Silvia Schroer, Christl Maier oder Irmtraud Fischer zu nennen, auf deren Publikationen entsprechend hingewiesen wird. So vermittelt der engagierte Band Basisinformationen zum Forschungsstand und bietet interessante Sichtweisen und Fragestellungen.

Wien Andrea Taschl-Erber

Brütsch, Matthias: **Israels Psalmen in Qumran**. Ein textarchäologischer Beitrag zur Entstehung des Psalters. – Stuttgart: Kohlhammer 2010. 272 S. (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament, 193), kt € 34,90 ISBN: 978–3–17–021498–9

Das vorliegende Buch, bei Hans-Peter Mathys gefertigt, 2009 in Basel als Diss. angenommen und für den Druck leicht überarbeitet, versucht mit anderen bzw. zusätzlichen Methoden neben der „klassischen" Textanalyse den Psalmenfragmenten aus Qumran neue Erkenntnisse abzuringen und diese für die Entstehungs- und Redaktionsgeschichte des später kanonisch gewordenen biblischen Psalmenbuches der

masoretischen Textform und Buchfolge fruchtbar zu machen. Es will „durch das Zusammenspiel verschiedenster Methoden aus ‚nichttheologischen' Disziplinen (darunter Archäologie, Geschichte, Mathematik und Statistik) ein in vielen Punkten neues Verständnis vom Werdegang und der sachgemäßen Übersetzung sowie der Auslegung des Bibeltextes" gewinnen (so der Klappentext).

Was Textarchäologie meint, reflektiert der Vf. erst in Kap. 9 grundsätzlich (ab 148), nachdem schon ein Großteil der Analysen erfolgt ist und er seine Hypothesen gebildet hat (z. B. Kap. 7) – eine Methodologie aber gehört an den Anfang einer Untersuchung! „Mit Archäologie, archäologischem Befund etc. ist im Folgenden [sic!] die Text-Archäologie gemeint, welche wie die hergebrachte Methodik nach dem Urtext und seinen redaktions- und überlieferungsgeschichtlichen Vorstufen fragt." (148) Textarchäologie will eine „bisweilen zusätzliche Evidenz durch direkte Beobachtung an Schriftfunden" (ebd.) gewinnen, die die hypothetisch anhand von textimmanenten Kriterien gewonnene redaktionsgeschichtliche Genese absichern kann: „Wo mit textarchäologischen Methoden ein Textwachstum zu beobachten ist, lässt sich dieses mit den klassischen exegetischen Methoden verifizieren". Gemeint ist: der Vf. will mit Hilfe antiker Textzeugnisse, die in die Entstehungszeit und Endredaktion des später masoretisch gewordenen Psalters hineinreichen, bislang nur psalter-intern hypothetisch rekonstruierte Redaktionsschichten und Entstehungsstadien auf eine material vorliegende Textbasis zu stellen versuchen. Daraus kann dann eine „redaktionsgeschichtlich korrekte[...] Perspektive formuliert werden" (225) – die Frage ist, ob die Methode bzw. dieser Methodenschritt das angestrebte Ziel tatsächlich erreichen kann und wie sie konkret am Psalter umgesetzt wurde.

Zu den Arbeitsschritten der Textarchäologie gehören u. a. die Wahrnehmung der schriftlichen bzw. graphischen/stichometrischen Darstellungsweise eines biblischen Textes in antiken Manuskripten, mathematische Berechnungen zu Rekonstruktion und Umfang/Dimension einer antiken Schriftrolle sowie – als „Schlüsseldisziplin" (148) – die Vernetzung/Parallelisierung von Schriftkorpora mit der Geschichte binnenjüdischer Gruppierungen: „Textarchäologisch wahrscheinlich ist die These, dass anlässlich der Sezession einer Gruppierung der bis zu diesem Zeitpunkt erreichte Textbestand [...] unverändert tradiert wird [...] Gruppeneigene Texte sind an ihren theologischen und sprachlichen Charakteristika zu erkennen [...] Texte, denen diese Spezifika fehlen, haben in der Regel schon vorher bestanden." (148) An dieser These sind nun grundsätzlich Zweifel angebracht und es ist allein schon die Frage zu stellen, wie sie auch nur ansatzweise plausibel begründet werden kann. Hinzu kommt die Problematik, dass das Fundament für die Methode, die materiale Textbasis in den antiken Textzeugnissen, ihrerseits erst einmal – mit dem Anspruch auf Objektivität, aber gleichwohl – hypothetisch rekonstruiert werden muss, somit ebenfalls nur in einer Brechung vorliegt, die Subjektivität und Fehlerquellen produziert. Und wie viel Textmaterial ist überhaupt vorhanden? Setzt man nur einmal die Zahl der biblischen Schriftrollen mit 200 als absolut an, von welchen keine auch nur annähernd (Ausnahme: 11QPs^{a}) vollständig, vielmehr nur zu durchschnittlich 10% des ursprünglichen Textmaterials erhalten ist, dann sind so weitreichende Schlussfolgerungen, wie der Vf. sie für die Redaktionsgeschichte des Psalters zieht, schon sehr optimistisch bis gewagt.

Nach einer knappen Einleitung (13–16) folgt eine Forschungsgeschichte (17–33), die in die zwei Phasen „vorarchäologisch" (17–28) und „Psalterforschung seit 1985" (28–33) eingeteilt wird. Dass dieser Umschwung allein durch das Bekanntwerden und die Publikation der Psalmenrollen aus Höhle 4Q ermöglicht wurde, wird gerade einmal nebenbei erwähnt. Schwerwiegender ist wohl, dass hier von Anfang an von den „23 Psalter[n] aus der Qumranhöhle 4" (28) gesprochen wird und damit eine verhängnisvolle Vorentscheidung für den Fortgang der Untersuchung gefällt wird, die die Wahrnehmung, Analyse und Definition der 4Q-Psalmenrollen entscheidend prägen wird. Dass die wichtigsten Monographien der „neueren" (wie der Vf. sie versteht) Psalter-Analysen von P. W. Flint (STDJ 17, 1997) und U. Dahmen (STDJ 49, 2003) in der Forschungsgeschichte nur am Rande bzw. gar nicht erwähnt werden, macht den Forschungsüberblick nicht hilfreicher. Hier wäre die Chance gewesen, den aktuellen Forschungsstand darzustellen und diesem den eigenen Forschungsansatz und dessen Neuausrichtung und Fortschritt für die Wissenschaft pointiert gegenüberzustellen.

Kap. 3 („Sekten- oder Tempelbibliothek in Qumran?", 35–53) mit seinen allgemeinen Überlegungen zum Verhältnis von Siedlung, Höhlen und Texten zueinander unterbricht den Fortgang der Untersuchung empfindlich und wirkt wie ein Fremdkörper, es ist zudem hinsichtlich der Literaturverarbeitung wie in der Sache nicht auf aktuellem Stand.

Kap. 4 (55–72) will anhand von „Datierungsregeln für die frühjüdischen Texte aufgrund von Qumranbefunden" den noch zu erhebenden Psalmenbefund in einen breiteren Kontext einbetten. „Von drei Voraussetzungen ausgehend, werden nun zwei Kriterien zur Interpretation des Qumranbefundes festgelegt und mit den Qumranfunden verglichen. Die drei Voraussetzungen sind, dass (1.) der Qumranfund eine Teilmenge der jüdischen Literatur enthält, dass (2.) festgestellt werden kann, ob einzelne Schriften der jüdischen Literatur im Qumranfund vertreten sind oder nicht, und (3.) ob dieser Befund mit der literarhistorischen Datierung der betreffenden Schrift zusammenhängt [...] Damit können zwei Kriterien einander gegenübergestellt werden: Die *literarhistorische Datierung* jeder Textvorlage, im Fall von Textfunden kombiniert mit der AMS-Datierung ihrer Abschrift, [...] und das Verhältnis dieser Textdatierung zum *textarchäologischen Befund*, nämlich zur Präsenz der Textfunde im Corpus [...] relativ zu einem errechenbaren Sezessionszeitpunkt." (55f)

Zunächst ist festzuhalten, dass der fragmentarische Befund von Rollenanzahl und Textmasse in Qumran (s. o.) ein solches Vorgehen hochgradig hypothetisch macht. Was dann wie eine methodische Reflexion aussieht, erweist sich als Meinungsumfrage in der neueren Literatur, basierend auf T. Vriezen / A. S. van der Woude (*Ancient Israelite and Early Jewish Literature*, Leiden 2005, 512–691); Minderheitsmeinungen werden in die Fußnoten verbannt. Eine kritische Überprüfung des Befundes oder wenigstens eine stichprobenartige Verifizierung finden jedenfalls nicht statt. Natürlich ist es eine spannende Beobachtung, dass das Vorhandensein bzw. Nichtvorhandensein bestimmter biblischer, deuterokanonischer und apokrypher Bücher in Qumran etwas mit dem Sezessionszeitpunkt der dahinter stehenden Gruppe zu tun haben könnte (63f; 65); hier müsste intensiv weiter geforscht werden. Solange wir aber nur das fragmentarische und weithin unvollständige Qumrankorpus als einzige gruppen-/sezessionsspezifische Literatursammlung kennen, verbieten sich derart weitreichende verallgemeinernde Schlussfolgerungen, wie der Vf. sie zieht. Er folgt hier weitgehend (vermittelt durch R. Tuschling, *Angels and Orthodoxy*, STAC 40, 2007) ähnlichen Thesen G. Boccaccinis (*Beyond the Essene Hypothesis*, 1998) zu den Henoch-Traditionen, die sich damals schon als hochgradig hypothetisch und mangels Quellen nicht verifizierbar erwiesen hatten. Was dort jedoch weithin im Konjunktiv formuliert wurde, ist beim Vf. zur indikativen Gewissheit geworden! Schon das Fehlen des hebr. Ester-Buches (Esra-Neh werden in diesem Zusammenhang nicht erwähnt!) im Qumrankorpus hätte kritisch reflektiert werden müssen, weil dies nach aller Wahrscheinlichkeit dem fragmentarischen Befund des Gesamtkorpus geschuldet ist; ein Blick in eine Qumran-Einleitung hätte hier schon weitergeholfen. Auch das Danielbuch, das genau um den vermuteten Sezessionszeitpunkt anzusetzen ist, wird gemäß dem Qumranbefund („vorhanden"/„fehlt") auf abenteuerliche Weise und ohne Begründung entstehungsgeschichtlich differenziert (57; 66), was einleitungswissenschaftlich nicht zu halten ist. Und dass die qumraninternen „sectarian" Schriften erst nach dem Sezessionszeitpunkt entstanden sein können, ist eine Selbstverständlichkeit, die der gesamten Argumentation eine gewisse Zirkelschlüssigkeit verleiht.

Dies wird nun auf die Entstehung des jüdischen Kanons (!) (5. Kap. [73–80]) und auf das Vorhanden- bzw. Nichtvorhandensein von Psalmen in Qumran angewandt (6. Kap. [81–97]). „Für die Vorstufen des offenbar noch fehlenden Psalters genügt es, Zeitpunkt und Charakter der essenischen Sezession(en) zu kennen, welche zur Erhaltung der meist kurzen Qumranpsalter geführt haben." (71) Dazu werden nun die Psalmen, die in Qumran nicht belegt sind, entweder als in Ägypten entstanden oder überliefert (Ps 19; 20; 21; 41; 46f; 72; 75; 90; 110) verstanden (88) oder in die Zeit nach der ersten protochassidischen Sezession, also in die Makkabäerzeit, datiert (89) (Ps 1; 32; 55–58; 60; 61; 64; 65; 70; 73f; 79f; 82–85; 87; 106; 108; 111) – obwohl ihnen nichts Makkabäisches anzusehen ist (96). Kronzeuge ist hier (89–95) R. Kittel mit seinem Psalmenkommentar von 1914, der nun wahrhaftig keine größere Fernwirkung in der Psalter-Exegese gezeitigt hat. Ein Blick in aktuelle Psalmenkommentare reicht, um diese Hypothesen als wissenschaftlichen Unfug zu entlarven. Die fatale Fehleinschätzung des Vf.s besteht zusätzlich darin, den auf uns gekommenen, heute vorliegenden materialen (höchst fragmentarischen!) Befund der qumranischen Psalmenrollen, v. a. mit den in ihnen bezeugten Psalmen, deren material vorhandenen Versen und ihrer gebotenen Abfolge, mit der Situation in der Zeit um 170 v. Chr. in eins zu setzen und daraus entsprechende Schlussfolgerungen zu ziehen. Das Fehlen bestimmter bibl. Psalmen im Qumrankorpus ist aber kein textarchäologischer „Befund", sondern durch die Fragmentarität des materialen Zustands bedingt! Und die Hypothese, dass die sog. „ägyptischen" Psalmen, denen kaum etwas spezifisch Ägyptisches anhaftet, zuerst ins Griechische übersetzt wurden und später in die pharisäische Psalmensammlung integriert wurden, ist kaum mit den aktuellen Tendenzen der LXX-Forschung zu vereinbaren.

Im 7. Kap. (99–115) werden nun die „Qumranpsalter" datiert: „Qumran hat ein präzises traditions- und redaktionsgeschichtliches Stadium der Psalmen- und Psalterüberlieferung aus der Zeit bis 170 v. Chr. bewahrt." (99) Dass die Abschriften sämtlicher qumranischer Psalmenrollen aus der Zeit zwischen 150 v. und 50 n. Chr. stammen und von hierher keine Aussagen mehr über die Zeit ihrer Kreation und Komposition gemacht werden können, spielt keine Rolle mehr: „Die in Qumran gefundenen Psalter und Psalmblätter sind in ihrem Ursprung [...] älter als die Makkabäerzeit. Sie haben den Rang einer ‚Heiligen Schrift', da die Pescharim über einzelne Psalter [!] deren ‚autoritativen Status bezeugen'." (101) Die erste Behauptung ist anachronistisch; bzgl. der zweiten hat der Vf. nicht wahrgenommen, dass die Pescharim gerade die später zum MT gewordene Textform auslegen und eben nicht eine der vielfachen varianten Textformen aus den Qumranfunden (vgl. 1QJes^{a} vs. Jes-Text in den Pescharim).

Im 8. Kap. (117–140) folgt eine mathematische Rekonstruktion der Psalmenrollen. Damit will der Vf. den „Zusammenhang zwischen Rollenform und Rol-

leninhalt und damit den Umfang der Rollen abschliessend" (117) klären. Schon sein Ausgangspunkt ist heftig zu hinterfragen: „Die geringe und doch in sich geschlossene Textmenge legt für viele Psalter die Annahme nahe, dass nicht von Rollen auszugehen ist, sondern dass primär einzelne Pergamentstücke als Norm für die jeweilige Textmenge zu vermuten sind [...] Nun sind aber bei Psaltern oft weder Rollen noch Lederblätter, sondern kleine Fragmente gefunden worden. Bisweilen lassen diese Schlüsse auf Dimension und Textumfang des ganzen Blattes zu." (117) Die entsprechenden mathematischen Formeln zur Rollenrekonstruktion sind seit Langem bekannt. Wenn diese nun im Folgenden – teilweise willkürlich anmutend – auf nurmehr lose Fragmente von 11QPs^{a} und anderen Psalmenrollen angewandt werden (120 Anm. 17), ist der Subjektivität Tür und Tor geöffnet. Im Blick auf die Eliminierung des berühmten Fragm. E aus 11QPs^{a}, das nun ganz zweifellos zu dieser Rolle gehört, und die haarsträubenden mathematischen Berechnungen durch den Vf. kann man nur sagen: Manchmal muss die mathematische Theorie einfach vor der Textevidenz kapitulieren bzw. an ihr scheitern. Auf ähnliche Weise wird den übrigen Psalmenrollen teilweise ihr Rollenstatus abgesprochen (123: 4QPs^{b}; 137: 4QPs^{n} „Liedblatt"; 4QPs^{q} „Einzelblatt"): „Die Berechnungen zur Rollenrekonstruktion haben gezeigt, dass nur wenige Psalter mit Sicherheit die Form einer Rolle aufwiesen, während alle anderen wohl als Einzelblätter [...] vorlagen." (140) Dies braucht der Vf., um später den heutigen materialen Befund zum antiken Umfang der jeweiligen Psalmen-Manuskripte erklären zu können: „Das mathematisch strenge Horton-Prinzip erlaubt nur Texte, Fragmente oder Psalmen anzunehmen, die wirklich zu lesen sind, und über das andere zu schweigen." (ebd.) Eine solche These ist angesichts der fragmentarischen Textreste aus Qumran schlicht unsinnig. Wichtig hingegen und künftigen Forschungen zur Klärung aufgegeben sind Beobachtungen wie z. B. zu 4QPs^{a}, dass Fragm. 1–3 wegen anderen Pergaments, differenten Zeilenabstands und unterschiedlicher Anzahl von Buchstaben pro Zeile nicht zu dieser Rolle gehören können (126). Aus einer solchen Dekontextualisierung postuliert der Vf. aber gleich einen neuen Psalter (vgl. 163) – es verbietet sich jedoch, von Fragmenten voreilig auf das Ganze zu schließen.

Über das an dieser Stelle deplatziert wirkende und funktionslose 9. Kap. (Methodik von Textaltersbestimmung und Textarchäologie; 141–157) wurde oben schon berichtet.

In Kap. 10 (Das Alter der Psalter; 159–197) wird nun vorgeführt, wie aus Hypothetik im Handumdrehen Thesen werden, die mit einer Sicherheit vorgetragen werden, die nur als gewagt bezeichnet werden kann: „Psalmensammlungen, die bereits als ‚Psalter' definiert werden können, entstanden, als vorexilische Psalmverse [...] rezitiert und partiell verschriftlicht wurden." (159) Da werden nun einzelne Psalmensammlungen in der Form, wie sie in Qumran vorliegen, als vollständige Psalter definiert und ins 9.–7. Jh. v. Chr. datiert (z. B. 3QPs mit Ps 2 [!]; 4QPs^{i} mit der Psalmensammlung Ps 48; 49; 51), in die exilisch-frühnachexilische Zeit (z. B. 4QPs^{s} mit der Abfolge Ps 5; 6; 11QPs^{a} Fragm. E mit der Abfolge Ps 118; 104; 147; 105 [106,1.47f] u. v. m.), in die frühellenistische Zeit (z. B. 1QPs^{a} mit der Abfolge Ps 85; 92; 94; 95; 96; 119; mehrere Einzelausgaben von Ps 119 in 4QPs$^{g.h}$; 5QPs u. v. m.) bis in die nach-sezessionistische Zeit, für die nun auch (neben MasPs$^{a.b}$ und LXX) Rezeptionen/Zitationen/Anspielungen von Psalm(vers)en in 1 Makk, CD, Pescharim und Midraschim herangezogen werden.

Entscheidend für die These des Vf.s ist, dass jedes einzelne Psalmen-Manuskript in der materialen Form, wie es heute vorliegt, für die belegten Einzelpsalmen inkl. ihres vorhandenen Versbestands jeweils einen vollständigen „Psalter" darstellt, der in der entsprechenden Zeitepoche in einer bestimmten Gruppierung umlief und akzeptiert war. Dass die heutigen Fragmente unvollständig sind und das jeweilige Psalmen-Manuskript in der Antike als vollständiges Exemplar möglicherweise völlig anders aussah, wird aus der Betrachtung ausgeblendet. Spätestens hier ist die Hauptthese des Buches vollends ad absurdum geführt: „Die Sammlung der Psalter von Qumran, ergänzt durch andere (meist spätere) Psalter aus dem alten Israel, konservierte in Vorstufen die Vorgeschichte der Psaltergenese [...] In früh-hellenistischer Zeit wurde versucht, verschiedene [von solchen Kurzsammlungen; U. D.] in längeren Gesamtpsaltern zusammenzustellen, was die Schaffung einer einheitlichen und umfassenden Gestalt des Psalters vorbereitete. In mehreren Fällen blieben kürzere ältere und ausführlichere jüngere Versionen desselben Teilpsalters erhalten." (192)

Der verbleibende Rest des Buches befasst sich noch mit Randfragen wie Psalmenüberschriften und -unterschriften (Kap. 11–12), mit den theologischen Charakteristika der hypothetisch erschlossenen Psaltersammlungen (Kap. 14) sowie einem redaktionsgeschichtlichen Fazit (Kap. 13). Das Gesamtfazit (249) lautet: „Am Anfang stehen die Qumranpsalter, allen voran 4QPs^{a} [Fragm. 1–3; U. D.]. Ihr Davidsbild ist historisch. In der Makkabäerzeit müssen solche älteren Psalter als Kern des heutigen Psalters gesammelt und mit zusätzlichen Psalmen ergänzt worden sein [...] Der mit Ps 57/60 und Ps 108 als Endmarkierungen schliessende, offenbar schon griechische Psalter verherrlicht Judas Makkabäus (oder einen wenig späteren Hasmonäer). Eine erste Auflage des LXX-Psalters spannt einen eschatologisch-messianischen Bogen von Ps 2 bis Ps 118, und eine letzte [Auflage; U. D.] des LXX-Psalters fügt hinten zusätzliche Davidspsalter an und ergänzt ägyptisierende eschatologisch-messianische Königspsalmen an den Wendepunkten. Der Masoretenpsalter ist die pharisäische Parallelfassung des LXX-Psalters. Sie legt mit Ps 1 und Ps 119 einen legalistischen Rahmen rund um den Psalter der ersten LXX-Übersetzungsredaktion und tilgt schliesslich mit Ps 151 den davidisch-messianischen Akzent aus der letzten LXX-Übersetzung." Und das alles soll man aus den Fragmenten der qumranischen Psalmenrollen herauslesen können ...

Man kann dieses Buch emphatisch ablehnen. Aber sicherlich verdient es auch eine ausführliche und differenzierte Auseinandersetzung. Allerdings muss man wissen, auf welche Prämissen man sich einlässt. Wenn man die prämisse-behafteten Thesen und problematischen Rahmenhypothesen abzieht, bleibt nicht viel. So wie der Vf. sich die Psaltergenese vorstellt, kann sie kaum abgelaufen sein. Die Abfassungszeit der Psalmen wie einzelner Teilsammlungen des Psalters kann man qumran-archäologisch jedenfalls nicht bestimmen; man kann allenfalls die Kopien datieren. Was als „Textarchäologie" geboten wird, ist letztlich ein Zerrbild dessen, was Archäologie mit materialen Befunden leisten kann und was eben nicht. Die Einzelanalysen und manche Einzelbeobachtung verdienen durchaus eine Gegenprobe, z. B. zur Sezessionsbewegung und zum Sezessionszeitpunkt. Dass die Vorläuferbewegung Qumrans und später die Qumrangemeinschaft den Makkabäern/Hasmonäern kritisch und distanziert gegenüberstanden, ist zweifellos richtig; aber von daher einen Großteil der in Qumran nicht belegten biblischen Texte resp. Psalmen für (pro-)makkabäisch zu erklären, ist völlig aus der Luft gegriffen.

Insofern sei das Buch den Experten zur kritischen Auseinandersetzung doch empfohlen.

Freiburg i. Br. Ulrich Dahmen

Stemberger, Günter: **Judaica Minora**. Teil I: Biblische Traditionen im rabbinischen Judentum; Teil II: Geschichte und Literatur des rabbinischen Judentums. – Tübingen: Mohr Siebeck 2010. (VIII) 560 / (IX) 787 S. (Texte und Studien zum Antiken Judentum, 133/138), Ln. € 154,00/219,00 ISBN: 978–3–16–150403–7 / 978–3–16–150571–3

Günter Stemberger stellt eine umfassende Sammlung wichtiger Aufsätze der letzten beiden Dekaden zusammen. Die Texte sind gründlich überarbeitet, aktualisiert, aufeinander abgestimmt und formal vereinheitlicht. Ursprünglich auf Italienisch oder Französisch erschienene Aufsätze sind ins Deutsche übersetzt. Erneut wird hier ein Teil des Lebenswerkes des Vf.s, das unmittelbar relevant für viele Disziplinen der Theologie ist, dokumentiert und u. a. in seinem Aufsatz über Judaistik und ntl. Bibelwissenschaft reflektiert.

Der Vf. bearbeitet im ersten Band entscheidende Fragen und Kerntexte des rabbinischen Judentums und des Christentums wie die Stellung der Tora, den Kanon der Heiligen Schriften, die Grundsätze der Schriftauslegung, den Dekalog, die Prophetie, die Psalmen in Liturgie und Predigt, Priestertum und allgemeines Priestertum und die Entstehung des Christentums (Paulus, der Messias, religiöse Strömungen zum Ende der Zeit des Zweiten Tempels). Der Zweite Band setzt mit einer aktualisierten Fassung der beiden maßgeblichen Artikel aus dem Reallexikon für Antike und Christentum (Juden, Judenchristen) ein und fährt mit historischen Untersuchungen fort. Die Überlegungen z. B. zu den (mangelnden) Hebräischkenntnissen des Hieronymus oder zur Entstehung des rabbinischen Judentums bleiben aktuell und relevant. Besonders begrüßenswert ist die Zusammenstellung der jüngeren Arbeiten zum Traktat Avot, der aufgrund seiner zahlreichen inhaltlichen Berührungspunkte zum NT und frühchristlichen Traditionen oft als wesentlicher Beleg – gelegentlich als der einzige Beleg – für so etwas wie jüdische Hintergründe christlicher Vorstellungen herangezogen wird. Die unkritische Zusammenstellung dieser Texte aus dem ersten Jahrtausend führt zu groben Anachronismen, weil Avot eine lange Entstehungsgeschichte durchlaufen hat und nachrabbinisches Material enthält. Dem Vf. gelingt es auch hier, sehr komplizierte Sachverhalte klar und übersichtlich zu präsentieren.

Mit den beiden Sammelbänden lädt S. erneut dazu ein, ihm auf einem Weg zu folgen, der zwei Problemfelder vermeidet und deren Aporien für die Forschung überwindet: Einerseits werden die Sammlungen von Billerbeck (und Strack) immer noch oft dazu herangezogen, Fußnoten aufzufüllen oder scheinbar gelehrt (nämlich anachronistisch und ohne Rücksicht auf die literarischen Kontexte der Fragmente) jüdische Traditionen zu benützen. Als Reaktion auf Kritik an dieser Position schien es andererseits geboten, die Texte von Qumran, der Rabbinen und der im Mittelalter überlieferten jüdischen Literaturen am besten überhaupt von jeder Betrachtung auszuschließen, weil ihre Einleitungsfragen komplex, ihre Überlieferung ungesichert und ihre Datierung sehr oft unklar und auch unter Fachleuten umstritten ist. S., dessen Einleitung in Talmud und Midrasch 2011 ebenfalls in einer aktualisierten, deutschen Fassung neu erschienen ist[1], hat neben

[1] Einleitung in Talmud und Midrasch. 9., vollständig neubearbeitete Aufl. München: C. H. Beck 2011. 416 S., brosch. € 24,95 ISBN: 978–3–406–62289–2; eBook € 19,99.

seinen Beiträgen zu hoch spezialisierten Forschungsdiskursen Jahrzehnte lang daran gearbeitet, allen am Judentum interessierten Wissenschaften einen umsichtigen und vor der Forschungsgeschichte verantworteten Zugang zu rabbinischen Texten und der Geschichte des rabbinischen Judentums zu verschaffen.[2] Die beiden Bände sind daher nicht nur zur Lektüre als Aufsatzsammlung, sondern auch als Handbuch zu empfehlen. Über Inhaltsverzeichnis und Indizes lassen sich Themen und Textinterpretationen schnell finden. Neben der Bearbeitung des jeweiligen Gegenstandes sind dort aktualisierte Hinweise auf die Sekundärliteratur gegeben. Es lohnt sich aber auch, zu bestimmten Sachfragen die diese betreffende Gruppe von Artikeln (ggf. erneut) zu studieren. „Minora" im Titel bezieht sich daher nur auf die Tatsache, dass hier *kürzere* Arbeiten zusammengestellt wurden. Im Hinblick auf die Bedeutung der Werke handelt es sich um eine *Collectio Maior*, deren Anschaffung sich nicht nur für Spezialbibliotheken, sondern auch für Bücherregale lohnt, die ein allgemeines Interesse an der frühen Geschichte von Judentum und Christentum bedienen.

Münster Clemens Leonhard

Exegese / Neues Testament

Baltes, Guido: **Hebräisches Evangelium und synoptische Überlieferung**. Untersuchungen zum hebräischen Hintergrund der Evangelien. – Tübingen: Mohr Siebeck 2011. 711 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 312), geh. € 99,00 ISBN: 978–3–16–150953–7

Eine Ideologie unserer Tage verlangt, Jesus müsse Hebräisch gesprochen haben (so erst neulich wieder Rabbiner Moshe Navon in *FrRu* 19, 2012, 13: Es sei „vorauszusetzen, dass Jesus in hebräischer Sprache gelernt und gelehrt hat"). Das ist zunächst eine schlichte Übertragung aus heutigen Verhältnissen in antike; es mag auch für das christlich-jüdische Gespräch unserer Tage (welchem der Rez. sich selbst verpflichtet fühlt) erwünscht erscheinen. Wer sich jedoch um die Verhältnisse zur Zeit des Zweiten Tempels genauer kümmert, wird feststellen: Es stimmt historisch nicht, und die Ergebnisse der auf der besagten Voraussetzung beruhenden „Rück"-Übersetzungen können nicht als wissenschaftlich gelten. Was sich in der Antike – und auch im NT – *hebraïsti* nennt, ist je nach den beigegebenen Zitaten in Hebräisch und Aramäisch erst noch zu differenzieren. Da können nur ganz enge Scheuklappen verdecken, dass alle Sprachbeispiele, die im NT für Jesus gegeben werden, Aramäisch sind, das gemeinsame Wort *amen* gerade noch ausgenommen: Dieses ist in der Septuaginta zunächst übersetzt und erst spät auch transkribiert worden. Der Targum hat es immerhin in Num 5,22 u. ö.

Um diesen Befund, den Fachleute wie Gustaf Dalman schon ausgiebig und exakt gewürdigt haben, beiseite zu schieben, ist das hier anzuzeigende Buch, 666 Seiten lang, entstanden, eine akademische Fleißleistung, die mit dem Doktorgrad der Technischen Univ. Dortmund belohnt wurde. Mit großem gelehrten Aufwand, der zumindest auf Laien seinen Eindruck nicht verfehlen wird, ist hier die Geschichte so geschrieben worden, wie ein gewisser, sich am heutigen Israel orientierender Biblizismus sie gerne hätte. Die semitischsprachigen Äußerungen Jesu, die das NT uns in Transkription aufbewahrt, und zwar ausschließlich auf Aramäisch, werden auf S. 110–130 kurz behandelt und eine nach der anderen in einer höchst willkürlichen Apologetik (um es einmal so zu nennen) hebraisiert, inmitten eines so gut wie unbrauchbaren Wustes von Gelehrsamkeit. Dabei haben doch gerade die Funde von Qumran uns wieder gelehrt, dass das Hebräische zur Zeit Jesu nicht als Verkehrssprache diente, sondern für Offizielles (Münzlegenden, Inschriften), für Juristisches und Rituelles (die Halacha) und für Kultpoesie. Neu geschriebene Psalmen werden auf Hebräisch geschrieben, neu erfundene Apokalypsen und sogar Testamente auf Aramäisch. Für die Weisheit ist nach dem Ben-Sira-Buch das Hebräische nicht mehr verwendet worden; und jedenfalls war auch das schon schriftliche, nicht mündliche Lehre.

Jesus aber sprach nicht im rabbinischen Lehrhaus, wie eine geschichtsvergessene Israel-Romantik heute glaubt; er sprach zum Volk, wo er es vorfand. Weisheit trieb er dabei auf seine Art; Juristisches und Rituelles interessierten ihn nicht. Am ehesten noch hat er zu Fragen der sich bildenden Halacha Stellung genommen; aber auch hier wird von heutigen Rabbinern jener Unterschied übersehen, der dem historisch arbeitenden Leser der Evangelien nicht verborgen bleiben kann: Er tat dies vor der großen Menge und nicht im Lehrhaus. Selbst die in Lk 4,16ff referierte (und wohl auch schon anachronistische) Szene in der Synagoge von Nazareth (Lukas überträgt gern Diaspora-Verhältnisse in ein idealisiertes Judäa) bietet eine Ansprache zur Haftara, also etwas Populäres.

Was B. auf S. 177 von C. G. Wilke (1837) referiert, ist immer noch treffender und methodisch haltbarer als all das, was bei ihm an nutzloser Belesenheit hinzukommt. Wilke sagte ganz richtig, dass die Hebraismen der Evangelisten – des Mt insbes. – einen mehrfach gebrochenen Ursprung haben: Sie sind gebrochen durch Übersetzungsvorgänge, schon in der Septuaginta, und durch das Aramäische als Umgangssprache. Was Gustaf Dalman (*Jesus-Jeschua. Die drei Sprachen Jesu*, 1922) an „Spuren vom Gebrauch des Hebräischen" bei Jesus bereits feststellte (25ff), sind fixierte Redewendungen, insbes. das bei ihm ja betont gebrauchte *Amen*, und Anklänge an die Kult- und Rechtssprache. Korrekt umriss Dalman damals den Unterschied Jesu vom schulmäßigen Lehren der Zeit (50f).

Nur zum Schein fußt B.s Arbeit auf den hebraistischen und aramaistischen Arbeiten solcher Kenner wie Gustaf Dalman. Dessen *Aramäisch-neuhebräisches Wörterbuch* (das der Vf. leider nur in seiner ersten Auflage kennt; noch heute im Handel ist die dritte) war nicht zuletzt der Wiedergewinnung der Muttersprache Jesu gewidmet. An dieses Verdienst ist *gegen* B. nunmehr zu erinnern. Dalmans Versuch, das Hebräische im Munde Jesu wenigstens für die Bergpredigt gelten zu lassen (viele moderne Arbeiten, etwa Pinchas Lapide und Klaus Wengst, sind ihm darin gefolgt), ist inzwischen selbst ein Zeitdokument und angesichts der letzten hundert Jahre Jesusforschung nicht mehr zu halten. Dieser Versuch übersieht nämlich, dass die Bergpredigt in hohem Grade eine Komposition des Matthäus ist. Deren älteste Bestandteile kommen aus der – ausweislich ihrer Bibelzitate bereits griechisch geschriebenen – Quelle Q (oder wie immer man sie nennen mag). Die Vermutung einer *hebräischen* Bergpredigt hätte in der Lebenswelt Jesu überhaupt nur dann die Chance einer Plausibilität, wenn wir annehmen wollten, Jesus habe sie *geschrieben*. Sie ist aber ganz offensichtlich zusammengetragen aus mündlichen Äußerungen von ihm (plus Zutaten). Man kann vergleichen, was wir von Hillel wissen: Gerade seine Formulierung der goldenen Regel ist auf Aramäisch überliefert; das Hebräische bleibt für Halachisches reserviert. Der Vorschlag, „das rabbinische Hebräisch als die Umgangssprache des 2. Tempels anzusehen" (89, W. Nebe), macht demgegenüber allzu freihändig die Rabbinen zu Zeitgenossen des Zweiten Tempels.

Unbestritten bleibe bei alledem die *passive* Kenntnis des biblischen Hebräisch im Judentum des Mutterlandes zur Zeit Jesu und auch noch danach. Für die Zeit Jesu, ja auch schon die vor ihm, ist umso bemerkenswerter, dass selbst Kultausdrücke des Hebräischen, welche von den Septuaginta-Übersetzern in vorrabbinischer Zeit ins Griechische übernommen wurden, stets in aramaisierter Form begegnen: *pascha, manna,* ja sogar *geioras* (für *ger* Ex 12,19; Jes 14,1) und viele Plurale auf *-in (Cheroubein* usw.).

Dazu noch eine forschungsgeschichtliche Bemerkung. Als Franz Delitzsch und andere sich daran machten, das NT ins Hebräische zu übersetzen – Delitzsch sogar bewusst in eine altertümliche, der Mischna ähnelnde Sprachstufe –, war das als Brückenschlag zum zeitgenössischen Judentum gedacht; ja es war eine *missionarische* Tat. Das Kolorit der Mischna gab dieser den Nachdruck der Feierlichkeit. Eine historische Aussage war damit nicht verbunden. Das gilt auch für jenen rührigen Vorgänger B.s, den er gar nicht kennt, weil er in der Sprache unseres westlichen Nachbarlandes schreibt: Claude Tresmontant, der *Le Christ hebreu* und vieles andere, ebenso Ideologische publiziert hat (und der übrigens, wenn auch wohl nicht durch Gefälligkeiten im Bereich der Philologie, inzwischen zu den „Gerechten unter den Völkern" zählt). Dies sind wohlmeinende Kontaktnahmen zum *heutigen* Judentum, aber wissenschaftlich gesehen ist es keine Bereicherung unseres Wissens um Jesus.

Das sieht man u. a. daran, dass die sorgfältigen Arbeiten von Jean-Marie van Cangh, die Abendmahlsworte Jesu betreffend – sie sind das Neueste und Ausführlichste zu diesem Thema – ignoriert werden. Van Cangh weiß Dalman gebührend zu bestätigen und zu präzisieren. Bei beiden ist z. B. zu erfahren, dass „mein Leib" im Aramäischen, wo es keine betonte Form für das Pronomen „ich" gibt, dessen regulärer Ersatz ist – so wie übrigens auch „Menschensohn" für ein betontes (und dabei doch höfliches) „ich" steht. Zusätzlich, aber eben nicht nur, mag dieser Ausdruck eine Anspielung an Daniel 7,13 sein; das ist am Inhalt der Logien jeweils zu prüfen. Dass in solchen Arten, „ich" zu sagen, eine Anspielung auf Ex 3,15 liegen kann, möglicherweise schon im Munde Jesu selbst, darauf führt uns erst die Aramaistik; in B.s Stellenregister fehlt diese hoch bedeutsame Verbindung.

Unter all diesen Umbiegungen der sprachlichen Befunde gehen die echten Hebraismen des NT sogar verloren. Dass in Mt 6,9 das *abba* Jesu in ein hebräisch-korrektes „unser Vater" (also *avinu)* übergeht, hat B. nicht bemerkt. Hier liegt eine Anpassung an die (judenchristliche) Synagoge vor. Und selbst Matthäus ist noch nachhebraisiert worden; der Wortlaut des Codex D zu Mt 27,46 hätte spätestens auf S. 115 besprochen werden müssen – was wohl nur deshalb unterbleibt, weil es allzu offensichtlich von Jesus wegführt.

So mag denn dieses Buch als Übersicht über die Bemühungen neuzeitlicher Gelehrter taugen, sich Worte Jesu anhand des Hebräischen plastischer zu machen – sozusagen als universitäre Andachtsübung.

[2] Vgl. auch seine Übersetzung eines Kerntextes der rabbinischen Literatur: Mekhilta de-Rabbi Jishma'el – Ein früher Midrasch zum Buch Exodus. Aus dem Hebräischen übersetzt u. hg. v. Günter Stemberger. Frankfurt a. M.: Verlag der Weltreligionen 2010. 644 S., ln € 45,00 ISBN: 978–3–458–70027–2.

In weiten Teilen ist es ohnehin eine Doxographie des früher Gesagten, bis zurück zu Forschern wie Hugo Grotius. Eine Sammelwerk ist entstanden, das uns, in Nachfolge und Überbietung des von der kritischen Forschung fallen gelassenen „hebräischen" Matthäus, einen „hebräischen" Jesus beschert.

Münster Folker Siegert

Michaels, J. Ramsey: **The Gospel of John**. – Grand Rapids/Cambridge: Eerdmans 2010. (XXVII) 1094 S. (The New International Commentary on the New Testament), geb. € 49,99 ISBN: 978–0–8028–2302–1

Nach Angabe des Autors handelt es sich bei seinem voluminösen, aber einbändigen Kommentar um ein Alterswerk, das nach 50 Jahren der Beschäftigung mit dem Johannesevangelium und 17 Jahre nach Vertragsunterzeichnung dann 2010 endlich erscheinen konnte.

Das Buch enthält ein Vorwort des Reihenhg.s (VIIIf), eines des Autors selbst (X–XIII), ein Abkürzungsverzeichnis (XIVf), eine Bibliographie (XVI–XXVII), eine Einleitung (1–42) und dann den selbst übersetzten Text mit Kommentar (45–1058). Sachindex (1059–1064), Autorenindex (1065–1068), Bibelstellenindex (1069–1088) und ein Index außerbiblischer Literatur (1089–1094) schließen den Band ab.

M. macht in seinem Vorwort auf einige Besonderheiten seines Werkes aufmerksam, die für die Rezeption bedeutsam sind. Er konzentriert seine Anstrengung auf das Verständnis des Textes in seiner überlieferten Textfassung und interessiert sich kaum für Quellenverarbeitung und/oder evtl. Redaktionsprozesse. Folgerichtig stellt er fest, dass „the approach taken here is synchronic" (XII). Das ist im Rahmen der jüngeren Johannesforschung eine mögliche Entscheidung, wie sie auch andere Kommentatoren in den letzten Jahren und Jahrzehnten getroffen haben. M. scheint freilich eine recht radikale Auffassung von synchronem Ansatz zu vertreten, wenn er auch die Frage nach dem „'background' of the Gospel (whatever that might mean), whether in Judaism, Hellenism, Hellenistic Judaism, Qumran, Gnosticism, or whatever" (XI) für weniger relevant erachtet. Allerdings ist seine Position hier nicht ganz eindeutig, denn nur wenige Zeilen später erklärt er Parallelen zur jüdischen Bibel, dem Judentum des Zweiten Tempels und sogar zum Gnostizismus für beachtenswert. Hier wird gleich zu Beginn des Werks eine methodologische Nonchalance offengelegt, die für ein europäisches Werk eher ungewöhnlich wäre. Für den wissenschaftlichen Status des Werkes noch bedenklicher ist freilich M.s Eingeständnis, die Forschungsbeiträge, die in den 17 Jahren vor seinem Kommentar erschienen sind, nicht wirklich beobachtet zu haben (X). Dementsprechend lückenhaft ist seine Bibliographie, wobei deutschsprachige Veröffentlichungen nur vertreten sind, wenn eine englische Übersetzung vorliegt oder es sich um ältere „Klassiker" handelt.

Wie sehr dieser Kommentar auf den US-amerikanischen Horizont bezogen ist, wird auch in der – wohl auf einen evangelikalen bzw. christlich-fundamentalistischen Käuferkreis ausgerichteten – Nichtunterscheidung zwischen dem historischen Jesus und dem erzählten Jesus des JohEv deutlich. Auf die Frage, ob das JohEv Jesus „Worte in den Mund legt", antwortet M. mit: „Perhaps so, though not as often as some might think, and when I conclude that it does, my job as a commentator is to leave them there." (XII) Das bedeutet nun aber nicht, dass man den Kommentar selbst in eine fundamentalistische Ecke stellen dürfte. Die wissenschaftliche Frage wird nicht einfach durch vorgefertigte Antworten ersetzt. Das gilt auch für die Einleitungsfragen. Zwar hält M. daran fest, dass das JohEv als Werk des Geliebten Jüngers zu betrachten sei, aber er bleibt in kritischer Distanz zu allen Versuchen, die Anonymität des Autors zu lüften. Mit wohlüberlegten Argumenten weist er die altkirchliche Identifizierung mit Johannes dem Zebedaiden ebenso ab wie spätere Identifizierungsversuche. Auch was die Möglichkeit einer zeitlichen Einordnung des Evangeliums angeht, bleibt M. skeptisch. Er hält einerseits die altkirchliche Tradition, nach der das JohEv als letztes der vier kanonischen Evangelien entstanden ist, für bemerkenswert, schließt allerdings eine frühere Entstehung nicht vollkommen aus, da er eine Kenntnis der synoptischen Evangelien in ihrer Endfassung nicht annimmt. Was die Lokalisierung des JohEv betrifft, so legt sich M. ebenfalls nicht fest. Diese Zurückhaltung bei allen Fragen des historischen Kontextes ist angesichts des Verzichts auf eine Analyse des Textentstehungsprozesses auch nicht anders zu erwarten.

Eine detaillierte Darstellung der Kommentierung ist hier naturgemäß nicht zu leisten. Angesichts der Zahl der vorliegenden Johanneskommentare sind bei der Einzelauslegung Überraschungen ohnehin kaum noch zu erwarten. Bei M. fällt allerdings auf, dass er in seiner Gliederung des Textes Johannes dem Täufer eine ganz besondere Stellung zuweist. Er löst den Prolog auf, indem er nur die Verse 1,1–5 einer Präambel zuordnet und mit 1,6 einen bis 3,36 reichenden Teil „The Testimony of John" (57–228) beginnen lässt. Die Auslegung der Präambel bleibt allerdings recht blass. Das liegt natürlich daran, dass ein recht genereller Hinweis auf Gen 1 die einzige Verbindung zu einem möglichen Kommunikationshintergrund bleibt. Weder atl.-frühjüdische Weisheitstheologie noch die hellenistisch-jüdische Rezeption philosophischer Denkmuster werden zur Erklärung herangezogen. Den Text als Positionierung in einem Diskurs deutlich zu machen, kann so selbstverständlich nicht gelingen. Das kann auch an einem anderen Beispiel gezeigt werden. Im Kommentar zu Joh 20,1–18 kritisiert M. die früher übliche Fokussierung auf literarkritische Fragen und fordert, den Endtext zu erklären. Dabei konzentriert er sich auf die Frage, warum Maria Magdalena im Grab nicht das sieht, was die beiden Jünger vor ihr gesehen haben, und warum sie etwas sieht, was vorher nicht zu sehen war (zwei Engel). Man wird trotz der Ausführlichkeit des Kommentars nicht behaupten, dass er diese Frage wirklich beantwortet, und darüber hinaus entgeht M. die eigentliche Gender-Problematik des Textes. Es geht nämlich gewiss nicht darum, dass das Sehen „harter Fakten" als typisch männlich, das Sehen von Engeln dagegen als typisch weiblich präsentiert wird, wie M. meint (997). Vielmehr liegt der eigentliche Gender-Konflikt des Textes darin, dass Maria Magdalena um ihren Status als Erstzeugin der Auferstehung gebracht wird, den sie in der joh. Tradition wohl hatte.

Hier zeigt sich recht klar das Defizit einer Herangehensweise, die einen synchronen Ansatz mit dem Verzicht auf historische Verortung kombiniert. Wenn das Verstehen eines Textes das Erfassen der Frage bedeutet, auf die er antwortet (Gadamer), dann ist der Verzicht auf jede historische Tiefenschärfe zugleich ein Verzicht auf ein tieferes Verständnis des Textes. Auf Dauer wird die Johannesexegese auf die ungeliebte Mühe der (in der Forschungsgeschichte gewiss überstrapazierten) Literarkritik nicht ohne Schaden verzichten können. Bei deren notwendiger Wiederentdeckung wird es aber darum gehen, den Primat der Synchronie (Theobald) zu beachten und die Auslegung des Endtextes in den Vordergrund zu stellen. Literarkritik wird als Versuch, den Text in einem bestimmten Diskurs zu verorten, dienenden Charakter haben müssen – ebenso wie religionsgeschichtliche Fragestellungen. In dieser Funktion allerdings sind beide Methoden unverzichtbar. Das Sinn-Repertoire, mit dem der Text arbeitet und an dem er sich abarbeitet, geht nämlich einem radikal synchronen Ansatz verloren. Das zeigt M.s Kommentar in aller Deutlichkeit. Dieser Ortsverlust ist nun allerdings doppelt bedenklich. Wer nämlich über die Diskursverortung des Textes in seinem Entstehungskontext nichts sagen kann bzw. will, wird den Text auch kaum in aktuellen Diskursen verorten können. Der dadurch entstehende Eindruck überzeitlichen Charakters mag für einen Moment erhebend wirken, ist auf Dauer aber langweilig. Das gilt für den Text wie für seinen Kommentar. So wird man M.s Werk v. a. als wertvolle Vervollständigung einer Kommentarreihe schätzen, ohne von ihm größere Wirkungen in Theologie und Kirche (oder gar Welt) erwarten zu dürfen – aller Gelehrsamkeit und manch guter Detailbeobachtung zum Trotz.

Bamberg Joachim Kügler

Zeilinger, Franz: **Die sieben Zeichenhandlungen Jesu im Johannesevangelium**. – Stuttgart: Kohlhammer 2011. 197 S., pb. € 34,90 ISBN 978–3–17–021816–1

Das Werk beschäftigt sich, wie bereits aus dem Titel hervorgeht, mit den Zeichenhandlungen Jesu im Johannesevangelium. „Das vorliegende Buch ist für Theologinnen und Theologen im Studium sowie für theologisch Interessierte gedacht." (11)

Eine kurze Einleitung (13–18) erklärt die grundlegende Anlage des Werkes. Diese ist kurz darzulegen, da sie für das Verständnis des Anliegens von elementarem Interesse ist. Dem Vf. gelingt es, die Frage des „Grundanliegens des Johannesevangeliums" (13–14), das Verhältnis des JohEv zu den Synoptikern (14–15) sowie die „Wunder-Zeichen Jesu" (16–18) sehr kurz abzuhandeln. Dass in der Kürze die Würze liege, mag ein bekanntes Sprichwort sein, allerdings besteht ab einem gewissen Grad auch die Gefahr der Verkürzung. Dieser Gefahr ist der Vf. in den meisten Fällen ausgewichen, sodass man mit Hilfe des vorliegenden Werkes rasch eine Einführung in die Thematik erhält. Allerdings scheint er bei der Diskussion der Hypothese einer Semeia-Quelle, also einer eigenständigen schriftlichen Quelle als Vorlage, aus welcher der Verfasser des JohEv die Berichte über die Zeichen entnommen hat, der Gefahr erlegen zu sein, zu kurz zu formulieren.

Aus Sicht des Vf.s ist die Hypothese einer Semeia-Quelle „umstritten und wird mitunter abgelehnt" (16f). Viel mehr wird zu dieser wichtigen Frage dann nicht bemerkt. Gerade bei einem Werk, das sich an Studierende wendet, hätte man die grundlegende Arbeit von Gilbert van Belle zu diesem Thema zitieren können, der wohl doch zu einem gewissen Umschwung in dieser Frage beigetragen hat. Udo

Schnelle bemerkt hierzu: „Innerhalb der letzten 30 Jahre hat sich auch hier die Forschungslage grundlegend geändert, denn auf internationaler Ebene bezweifelt heute eine deutliche Mehrheit der Exegeten die Existenz dieser ‚Semeia-Quelle'."[1] Muss man dem Leserkreis tatsächlich diese spannende Diskussion vorenthalten?

Neben der Frage der Semeia-Quelle ist dann auch die Begründung der vom Vf. favorisierten Umstellung der Kap. 5 und 6 des JohEv, die er auch der Abfolge der Zeichen zugrunde legt, in ihrer Kürze etwas irreführend: „Problematisch erscheint dabei die Abfolge der Kapitel 5 und 6. In den frühen Handschriften ist zwar die vorliegende Abfolge einhellig bezeugt, doch wird seit R. Bultmann oft die Hypothese vertreten, dass die beiden Kapitel aus sachlichen Gründen ursprünglich andersherum angeordnet waren." (17) Die Formulierung „in den frühen Handschriften" scheint zu implizieren, dass die Umstellung der Kap. in den späten Hss. sehr wohl zu finden sein könnte, und ist deswegen aus Sicht des Rez., dem im Rahmen seiner in die Editio Critica Maior des JohEv eingebundenen Forschungstätigkeit bisher keine Hss. begegnet sind, die eine Umstellung der Kap. bezeugen würden, gerade für Studierende wohl doch nicht passend. Man hätte formulieren sollen: „Seit den frühesten Handschriften". Damit wäre eindeutiger gewesen, dass der Vf. eine in der hsl. Überlieferung nicht bezeugte Umstellung der Kap. hypothetisch voraussetzt. Auch könnte man darauf hinweisen, dass dies – gerade in der neueren Forschung – bei Weitem nicht der einzige Zugang ist[2].

Aufbauend auf der vorgeschlagenen Umstellung gliedert sich das Werk in drei Abschnitte. Als Erstes werden die drei mit Galiläa verbundenen Zeichen (die Hochzeit zu Kana / Joh 2,1–12 [19–32], die Heilung des Sohnes des „Königlichen" / Joh 4,46–54 [33–42] und das Zeichen der großen Speisung / Joh 6,1–15 [43–55]) behandelt. Es folgt das zentrale Zeichen (57–120), wobei der „Seewandel Jesu" (57) mit den Selbstoffenbarungsreden Jesu, die inhaltlich zur „großen Speisung" gehören, zusammengefasst wird. Dem schließt sich ein Abschnitt über die drei letzten Zeichen an (die Heilung des Gelähmten / Joh 5,1–9b.9c–18 [121–133], die Heilung des Blindgeborenen / Joh 9,1–41 [134–150] und die Auferweckung des Lazarus / Joh 11,1–12,11 [151–180]). Es folgt ein kurzer Abschnitt über „Zeichen und Symbole" (181–194) sowie eine Bibliographie (195–197).

Die einzelnen Berichte werden in kurze Unterabschnitte unterteilt und ausgelegt. Bzgl. des Berichtes von der Hochzeit zu Kana bemerkt der Vf.: „Es ist im Alten und Neuen Testament kein wirklicher Traditionshintergrund auszumachen." (20) Unter diesen Voraussetzungen sieht er inhaltliche Beziehungen zum Dionysos-Kult (20–21). Fraglich ist, ob der Vf. sich nicht manchmal etwas weit vom Text entfernt. So bemerkt er bspw. bzgl. des in der Erzählung erwähnten „dritten Tages": „Die Erzählung von der Hochzeit zu Kana ist somit von Anfang an in ein österlich-endzeitliches Licht getaucht." (25) Zahlenspekulationen begegnen insgesamt relativ häufig. Bzgl. der 6 Krüge gelingt es dem Vf., unter Berufung auf Plutarch die These aufzustellen, dass es sich bei 6 um eine „perfekte Zahl" gehandelt habe (26), während zur Erwähnung der siebten Stunde bei der Heilung des Sohnes des Königlichen ebenfalls auf sieben als „Zahl der Vollkommenheit" verwiesen wird (40). Ähnlich spekulativ sind die Ausführungen zur Heilung des 38 Jahre lang Gelähmten (125). Man wird fragen müssen, ob die Zahlenangaben im JohEv überhaupt symbolisch gedeutet werden müssen[3].

Insgesamt ist es sicher ein nicht uninteressantes Werk für Theologinnen und Theologen, allerdings hätte man sich eine stärkere Berücksichtigung der neueren Forschung gewünscht. In einigen Punkten hat das Lektorat versagt. So lassen bspw. „asynthetische" (sic!) Satzverbindungen (16) eher in irgendeiner Form an industrielle Fertigungen denken, bei der Beschreibung sprachlicher Phänomene sollte wohl doch besser von „asyndetisch" gesprochen werden.

Wenn man die Vorentscheidung zur Semeia-Quelle gelten lässt – und auch ohne eine derartige Vorentscheidung wäre eine Beschäftigung mit den Zeichen des Johannesevangeliums sehr sinnvoll –, so ist dies ein grundsätzlich brauchbares Werk. Es enthält eine Reihe interessanter Beobachtungen, erschließt die Texte rasch und ist damit tatsächlich auch teilweise in seiner Kürze erfrischend. Zu einigen Fragen würde man sich, gerade weil es auch andere Positionen gibt, eine etwas ausführlichere Diskussion wünschen – aber vielleicht wäre es dann genau wieder keine kurze Einführung.

Wien Hans Förster

[1] Vgl. Udo Schnelle, Aus der Literatur zum Johannesevangelium 1994–2010. Erster Teil: Die Kommentare als Seismographen der Forschung, in: ThR 75 (2010), 265–303, hier 289.

[2] Vgl. Hartwig Thyen, Das Johannesevangelium (HNT 6), Tübingen 2005, 1: „Im folgenden kommentieren wir das uns im Kanon überlieferte Evangelium von Joh 1,1 bis Joh 21,25 als einen kohärenten und hoch poetischen *literarischen* und *auktorialen* Text."

[3] Larry Paul Jones, The Symbol of Water in the Gospel of John (JSNT.S 145), Sheffield 1997, 59: „[...] numbers seldom have symbolic meaning in the Fourth Gospel."

Jesus in apokryphen Evangelienüberlieferungen. Beiträge zu außerkanonischen Jesusüberlieferungen aus verschiedenen Sprach- und Kulturtraditionen, hg. v. Jörg Frey / Jens Schröter, verfasst mit: Jakob Spaeth. – Tübingen: Mohr Siebeck 2010. (XI) 798 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 254), Ln. € 139,00 ISBN: 978–3–16–150147–0

Der vorliegende Sammelband steht in einem übergeordneten Zusammenhang: Christoph Markschies hat die Neubearbeitung der „Neutestamentlichen Apokryphen" von Hennecke/Schneemelcher übernommen. Der erste Band ist unter dem Titel „Antike christliche Apokryphen in deutscher Übersetzung, Band I: Evangelien und Verwandtes" auf den Verlagsseiten von Mohr-Siebeck für März 2012 angekündigt, Mithg. ist Jens Schröter. Diesen ersten Band begleitet die hier zu besprechende Aufsatzsammlung. Schwerpunktmäßig ist sie den antiken außerkanonischen Evangelien gewidmet, aber sie geht über diese Grenzen hinaus.

Am Anfang steht ein Einführungsteil mit Beiträgen von *Frey, Schröter* und *Markschies*. Es folgt eine Reihe von Untersuchungen zu apokryphen Evangelien, u.a. über judenchristliche Evangelien (*Jörg Frey*), das Thomasevangelium (*Enno E. Popkes*), Eugnostos mitsamt seiner synoptischen Parallele, der Sophia Jesu Christi (*Gregor Wurst*), und nicht zuletzt über zwei koptische Neuentdeckungen, die in der letzten Zeit Furore gemacht haben, nämlich das Berliner Unbekannte Evangelium und das Judasevangelium (*Joost L. Hagen; Uwe-Karsten Plisch*). Ein dritter Teil ist allgemeinen Fragestellungen gewidmet, u.a. der pagan-antiken Jesusrezeption (*Peter Gemeinhardt*). Ein vierter Abschnitt geht mit Absicht über die Grenzen der Gattung Evangelium hinaus (vgl. Frey/Schröter, 27); dort werden „Jesusüberlieferungen in unterschiedlichen Sprachkreisen" dargestellt, bspw. im äthiopischen Christentum (*Tedros Abraha* und *Daniel Assefa*), in den slawischen Sprachen (*Christfried Böttrich*) und in Irland (*Martin McNamara*).

Wissenschaftlich ist diese Aufsatzsammlung von außerordentlicher Bedeutung; jeder Aufsatz ist lesenswert. Sie zeigt, wie problemlos interdisziplinäre Arbeit in den Geisteswissenschaften funktioniert, wenn man ein konkretes gemeinsames Thema hat und nicht erst nach öffentlichkeitswirksamen, forschungsstrategisch aber zweifelhaften Sammelbegriffen (gender and globalisation) suchen muss, weil Drittmittel erhofft werden oder Universitätsleitungen es wünschen. Eine Würdigung dieses Bandes muss sich auf wenige Schlaglichter beschränken:

– Problematisch erscheint mir der Begriff „Apokryphen" als Bezeichnung für die hier diskutierte Literatur: Er ist von vornherein durch Implikationen aus dem Sprachgebrauch antiker und nachantiker Kirchenschriftsteller belastet. Dementsprechend groß ist dann auch der Klärungsbedarf.

Dies zeigt speziell der Aufsatz von *Jens Schröter*, der u.a. darlegt, warum die apostolischen Väter nicht in den neuen Hennecke/Schneemelcher aufgenommen werden sollen (34–40). Man könnte noch weiter gehen: Im *Decretum Gelasianum* wird auch Laktanz als „apokryph" gebrandmarkt, er wird aber wohl kaum als „christliche Apokryphe" in der geplanten Sammlung erscheinen. Man hat solche Sorgen m. E. nicht, wenn man von Parabiblica zum NT bzw. zum AT spricht. „Apokryph" oder „Apokryphon" sind quellensprachliche Begriffe. Diese können in der Metasprache der Wissenschaft Verwendung finden, aber wenn es dabei zu Interferenzen kommt (der quellensprachliche Befund also ein Störfaktor bei definitorischen Bemühungen wird), dann sollte man lieber Neologismen kreieren.

– Der neue Hennecke/Schneemelcher soll den Titel „Antike christliche Apokryphen" haben (62). Markschies begründet diese Entscheidung andernorts ausführlich (vgl. Apocrypha 9 [1998], 97–132), aber sie hat trotzdem ihre Tücken, weil auch atl. „Apokryphen" christlich sein können. Gerade in der neueren Forschung besteht eine starke Tendenz zur „Christianisierung" der parabiblischen Literatur zum AT, vgl. etwa James R. Davila: *The Provenance of the Pseudepigrapha*: Jewish, Christian, or other? (SJS, Suppl. 105), Leiden etc. 2005. Hier wird oft übertrieben, aber dennoch ist die Frage zu stellen, ob sich in der gegenwärtigen Forschungssituation ein Corpus christlicher Apokryphen definieren lässt. Wann wird z.B. ein stabiler Konsens darüber zu erwarten sein, ob die Erzählung von Joseph und Aseneth christlich oder jüdisch ist? M.E. lässt sich aber relativ problemlos bestimmen, wo wir es mit Parabiblica zum Alten und wo mit Parabiblica zum Neuen Testament zu tun haben. Die *Ascensio Isaiae* etwa ist zwar – wie man neuerdings mehrheitlich und mit guten Gründen meint – christlich, gehört aber m. E. nicht in einen Hennecke/Schneemelcher (auch wenn sie seit Hennecke darin Aufnahme gefunden hat), weil sie ein Parabiblicum zum AT ist.

– Markschies eruiert anhand der handschriftlichen Überlieferung zu apokryphen Evangelien Indizien für deren „Sitz im Leben" (vgl. 61–90). Mein besonderes Interesse weckt sein Hinweis auf einen – in der Forschung – „vergessenen Berliner Papyrus" (P. Berol. 11710), den

Lietzmann in ZNW 22 (1923), 150–160, speziell 153ff veröffentlicht hat (80f). Auch „Periodicals Archive Online" hat ihn vergessen; für ZNW 22, 154–155 muss man sich auf den Weg in die Bibliothek machen – falls dort noch eine materielle Version der ZNW steht.

– Für das „Berliner Unbekannte Evangelium" schlägt *Joost L. Hagen* einen neuen literarischen Kontext vor: Es ist s. E. verwandt mit 14 koptischen Pseudepigraphen, die Dialoge Jesu mit seinen Jüngern enthalten. Ob er recht hat, soll hier nicht diskutiert werden. Es scheint mir nur sehr wichtig, dass diese Texte für das Thema „Apokryphe Evangelien" genauso in Betracht gezogen werden wie etwa die Sophia Jesu Christi. Sie können ihre Hintergründe auch durchaus in der Antike haben. So wird wohl das Buch der Einsetzung Michaels schon im 6. Jh. von Johannes von Parallos kritisiert, vgl. Caspar Detlef Gustav Müller in CSCO 226, II. In einer Petrus von Alexandrien zugeschriebenen Homilie wird die für dieses Buch wichtige Idee angegriffen, dass Michael in die Hoheitsposition des Teufels eingesetzt wurde, als dieser fiel, weil er Adam nicht anbeten wollte, vgl. ib. III–IV. Mit Petrus von Alexandrien wären wir, wenn er wirklich der Autor der betreffenden Passage wäre, im 4. Jh.; zumindest ein zentrales Thema des Buches von der Einsetzung Michaels wäre dann ziemlich alt.

Hier zeigt sich: Die Wahrnehmung der koptischen Literatur war in den letzten Jahrzehnten etwas Nag Hammadi-zentriert. Ein theologisch spannender und gut erzählter Text wie etwa das Buch der Einsetzung Abbatons, auch einer von Hagens Texten, blieb hingegen nahezu unbeachtet. Er ist kein schwer lesbares Fragment, wurde auch nicht unerwartet im Wüstensand oder in einem Museum gefunden, aber er ist aufregend!

– Es war eine sehr gute Idee der Hg., im vierten Abschnitt des Bandes den Blick in unterschiedliche Sprachkreise zu weiten. Der Leser wird dabei bis in die Neuzeit geführt, etwa mit dem Hinweis auf eine mündliche Tradierung des Nikodemusevangeliums im 19. Jh. (Böttrich, 659, Anm. 18). Möglich wäre noch ein Beitrag über Jesusüberlieferungen aus dem byzantinischen Bereich gewesen, etwa die *Didascalia Jesu Christi* oder die *Contentio Iesu cum Diabolo*, vgl. F. Nau in ROC 12 (1907), 225–254 und R. P. Casey / R. W. Thomson in JThS, New Series 6 (1955), 49–65.

Århus Jan Dochhorn

Lang, Bernhard: **Jesus der Hund**. Leben und Lehre eines jüdischen Kynikers. – München: C.H. Beck 2010. 239 S. (Becksche Reihe, 1957), pb. € 12,95 ISBN: 978–3–406–60629–8

Im vorliegenden Buch macht der Autor, emeritierter Prof. für AT in Paderborn, die in den achtziger Jahren von dem britischen Neutestamentler Gerald Downing und (wohl unabhängig von ihm) dem Amerikaner Burton Mack aufgestellte und dann von John Dominic Crossan in seinem viel beachteten Jesusbuch verbreitete These, Jesus sei ein jüdischer Kyniker gewesen, erstmals im deutschen Sprachraum einem breiten Publikum zugänglich. Langs These lautet: Jesus war hellenisierter galiläischer Jude (141–143), der entscheidend von zwei Bildungsmomenten geprägt wurde, nämlich auf jüdischer Seite von volkstümlichen, elijanischen Traditionen, auf griechischer Seite vom Bildungsgut des Kynismus. Von beiden soll er eine bestimmte Rollenprägung erlernt haben (11–16, 135f): „Jesus wollte beides zugleich sein: elijanischer Prophet und kynischer Philosoph".

Entwickelt wird die These in zwei Schritten: Zunächst (1. Teil, 8–50) stellt L. die „Schule des Propheten Elija" dar (19–32) und stellt dann die These auf, es habe ein an Elija orientiertes, charismatisch-schamanistisches Judentum gegeben (26–28; 33–40: Leviten, Honi, Hanina ben Dosa, Johannes der Täufer, Simon der Magier), um schließlich jene Aspekte in der biblischen Jesus-Darstellung, die Jesus mit der elijanischen Tradition gemein habe, zu benennen (40–48). In Anlehnung an eine Wortprägung Thomas Manns urteilt er, dass es sich im Falle Jesu nicht nur um eine *zitathafte Darstellung* der Jesusüberlieferung handele, sondern um eine *zitathafte* bzw. rollengeprägte *Lebensform* (48–50; 135): „Unabweisbar – oder zumindest plausibel – scheint daher die Folgerung: Bereits Johannes der Täufer und Jesus selbst haben aus der Elija-Tradition geschöpft." (50)

Der größte Teil des Buches (Teil 2, 51–143) ist dem zweiten Teil der These gewidmet: Nach einer kurzen Darstellung der Hauptgestalten der kynischen Bewegung (55–63: Sokrates, Antisthenes, Diogenes, Menipp, Teles, Epiktet, Dion von Prusa) wird die These einer Jahrhunderte langen kynischen Präsenz im ostjordanischen Gadara (63: Oinomaos!) sowie eines jüdischen Kynismus vertreten (63–70: Kohelet, Philon [!?], Bannus) – vgl. auch die Anhänge „Lebensdaten kynischer Philosophen" (179–181) und „Antike Zeugnisse über den Kynismus" (182–192). Darauf folgt in vier Kap.n (Kap. 4–7: 71–135) eine Darstellung charakteristischer Merkmale des antiken Kynismus – einschließlich eines Vergleichs mit der Jesusüberlieferung –, nämlich der *kynischen Lebensform* (71–88: radikale Umkehr zum Armutsideal, Ausstattung mit Philosophenmantel und Bettelsack; Ehe- und Arbeitsverzicht), *kynischer Religionskritik* (104–119) und *kynischen Wirkens* (120–134: Lehre, Diatribe [„Predigt"], Seelsorge, Ethos der Feindesliebe). Unter der Überschrift *Weltbild der Kyniker* (89–103) werden solch unterschiedliche Aspekte kynischen Gedankenguts wie Glück und Sorglosigkeit der Tiere als Vorbild menschlichen Handelns (89–93), der Kyniker als König (93–97) und Herakles als kynisches Leitbild (97–103, hier auch: Elija als Leitbild) verhandelt.

Diesen Darstellungen sind jeweils Analogien aus der Jesusüberlieferung zur Seite gestellt: Kleidung (Mk 1,6; 6,8 parr.; Joh 19,23; 20,19–29); Verzicht auf Familienbande (Mk 3,20 parr.; Mk 10,28 parr.); Eheverzicht und Kinderlosigkeit (Mt 19,12); Nahrungssuche (Mk 2,23 parr.; Mk 11,13 parr.) und materielle Unterstützung durch Wohltäter (Mk 2,15 parr.; 15,41; Lk 7,36; 8,4; 10,58); Beispiel der Sorglosigkeit der Tiere (Mt 6,25f.); Kyniker als König (Mt 2,2; 4,8; 21,5; 27,11.29.37 parr; Joh 18,37), Hirte (Mk 6,34; Joh 10,11) und Gesandter Gottes (Lk 4,18; Joh 1,6); „kynische" Beinamen (Mk 3,17; Mt 10,2; 16,18, mitsamt einer „Erklärung" der Christus-Bezeichnung als Itazismus eines „kynischen" Beinamens ὁ χρηστός „der Gütige/Freundliche", 95–97!); Gottes Vaterschaft (Mt 6,6; 11,25) und Gotteskindschaft (Mt 5,9); Vorstellung einer universalen (Mt 5,45) und fürsorglichen Gottheit (Mt 6,8); Kritik an religiösem Brauchtum (Mk 2,23–28 parr.; Mk 7,14–19 parr.; Mt 7,29; Mk 14,22–24 parr., mitsamt einer „Erklärung" der Entstehung der Abendmahlsworte [!], 114–119); Gleichheitsethos (Mt, 7,12); Selbstkritik (Mt 7,3–5); Verwendung des Diatribenstils (Mt 11,7–19; 23,16–22; Lk 3,11–14; 16,19–31); Kyniker als Arzt (Mk 2,17 parr.); Motiv der Feindesliebe (Mt 5,44 par. Lk 6,27; die Bergpredigt wird von L. generell als „kynische" Ethik wahrgenommen, 130–134).

Ist bis zu diesem Punkt immer von der Rollenprägung Jesu die Rede, stellt L. im achten Kap. (135–141) die biographische Frage nach dem Individuum (135f). Um Jesu Weg zum „kynischen Propheten und prophetischen Kyniker" (142) zu erklären, greift L. die vereinzelt in der Forschung vertretene These auf, der von seiner Vaterlosigkeit traumatisierte Jesus habe seine Familie verlassen, um sich dem Kyniker Johannes anzuschließen und so in Gott den adäquaten Ersatz für den fehlenden Vater zu finden (136–139). Um die Bildungslücke hin zum griechischen Kynismus schließen zu können, bedient er sich der These, dass Jesus als Handwerker im nahegelegenen Sepphoris griechisches bzw. kynisches Kulturgut erlernt habe (139f). Abgeschlossen wird das Buch mit einer kurzen Darstellung kynischer Spuren in der frühen Kirche (144–162), der Darstellung von Jesus als Kyniker im frühen Islam (162–164) sowie mit einem Epilog zur Relevanz des Kynismus in der Moderne (166–176).

L. zeichnet ein Jesusbild von solch schlichter und beeindruckender Klarheit, dass man sich unwillkürlich fragt, warum es nicht Forschungskonsens sei. Schuld daran sei L. zufolge die politische Opportunität der frühesten Christen, die aus Angst vor den Römern die Tradition frisiert hätten (16, 150–154 – was L. jedoch nicht davon abhält, der frühchristlichen Überlieferung großes Zutrauen als Quelle entgegenzubringen!), sowie die der modernen Jesus-Forscher, die Jesus nach 1945 unter Vernachlässigung der hellenistischen Komponente „ausschließlich als Juden würdigten" (für diese eigentümliche Deutung des Charakters der Nachkriegs-Jesusforschung vgl. 15). M.E. wurde die Klarheit der vorgetragenen Hypothese durch die Verschleierung der Komplexität des religionsgeschichtlichen Problems, vor das Jesus von Nazareth uns stellt, erkauft. Es ist ein Buch, das in seiner undifferenzierten Einseitigkeit irritiert – die komplexe Problematik der Überlieferung wird schlicht ignoriert, der erkenntnistheoretische Status der Analogien nicht reflektiert, Kritiker der Kyniker-Hypothese (z.B. H. D. Betz; C. Tuckett) kommen nicht zu Wort. Fazit: Es ist ein Buch, das dem Leser Interessantes und Lehrreiches über den Kynismus darbietet, in dem jedoch recht wenig über Jesus und die mit seiner Gestalt verbundenen, komplexen historischen Probleme zu erfahren ist.

München David du Toit

Kirchengeschichte

Isele, Bernd: **Kampf um Kirchen**. Religiöse Gewalt, heiliger Raum und christliche Topographie in Alexandria und Konstantinopel (4. Jh.). – Münster: Aschendorff 2010. 267 S. (Jahrbuch für Antike und Christentum, Ergänzungsbd., Kleine Reihe, 4), geb. € 38,00 ISBN: 978–3–402–10910–6

Die althistorische Diss. von Bernd Isele, 2006 angenommen und 2010 publiziert, ist ein Teilprojekt des von Johannes Hahn und Stephen Emmel gemeinsam verantworteten Münsteraner DFG-Forschungsprojektes „Kampf um Kultstätten. Sakraler Ort und religiöser Konflikt in der Spätantike". Dieses untersuchte innerchristliche Auseinandersetzungen, aber auch solche von Christen mit Juden und Heiden unter der speziellen Fragestellung des Umgangs mit den Gebäuden der jeweiligen Kontrahenten und der Bedeutung der „sakralen Topographie". Eine solche Analyse der Übernahme bzw. Zerstörung von paganen Tempeln, Synagogen und Kirchengebäuden „häretischer" Gegner ist spannend und v.a. bei der Überprüfung innerchristlicher Konflikte bislang nur ansatzweise geleistet worden. Insofern bieten I.s Studien zu diesen Aspekten christlicher „Streitkultur" auch eine originelle Er-

weiterung der bislang v.a. auf theologische oder soziale Fragen konzentrierten Forschung.

Mit Blick auf die zur Verfügung stehenden literarischen Quellen hat sich der Vf. dafür entschieden, exemplarisch die Situationen in Konstantinopel und Alexandria im 4. Jh. zu betrachten. Dabei ergeben sich jeweils unterschiedliche, einander komplementierende Befunde, die er in zwei etwa gleich gewichteten Hauptkap.n präsentiert.

Unter der Überschrift „Religiöser Konflikt und städtisches Feld: Konstantinopel" (15–110) skizziert I. zunächst wesentliche Etappen der Christianisierung der dortigen städtischen Topographie von Konstantin bis Theodosius I. Diese interpretiert er als das Ergebnis verschiedener Konflikte v.a. um den Bischofsthron, die nur auf den ersten Blick als Auseinandersetzung zwischen Nizänern/Orthodoxen und „Arianern" oder Novatianern erscheinen und sich eher aufgrund innerstädtischer Rivalitäten oder kaiserlicher Parteinahme entzündeten. So habe bspw. die kaiserliche Stiftung der Sophia neben der alten Bischofskirche Eirene darauf gezielt, „einen unbequemen Identifikationspunkt städtischen Christentums in seinen Strukturen zu eliminieren und dafür etwas völlig Neues zu schaffen" (50). Auch die 359 durch den unbeliebten Bischof Makedonios veranlasste Translation der Gebeine Kaiser Konstantins in die außerhalb gelegene Märtyrerkirche des Akakios deutet der Vf. als „sakraltopographisches Kalkül" (67), insofern der verehrte Stadtgründer durch diesen Akt „privatisiert" worden sei. Kaiser Constantius wiederum habe auf diese Eigenmächtigkeit ähnlich reagiert, indem er nicht nur die Absetzung des Makedonios verfügte, sondern mit der Weihe der Sophia und der Überführung neuer Reliquien andere bekannte städtische Erinnerungsorte durch neue ersetzte. Die große Bedeutung der christlichen Versammlungsräume beleuchtet I. u.a. mit Hilfe der kleinen nizänischen Rumpfgemeinde des Gregor von Nazianz, die als Hauskirche in privaten Räumlichkeiten dennoch zum Ziel gewalttätiger Ausschreitungen wurde. Schließlich sei auch die Zerstörung der innerstädtisch gelegenen Kirche der Novatianer und ihre aufsehenerregende zweimalige Wiedererrichtung mit derselben Bausubstanz an anderer Stelle als deutlicher Beleg für verschiedene mit dem Gebäude und seiner Lokalisierung verbundene Ansprüche und Identifikationsmöglichkeiten zu bewerten. Kaiser Theodosius I., so I.s Fazit des ersten Kap.s, habe durch diverse Maßnahmen endgültig „ein christliches Ortsgedächtnis" überschrieben (102) und u.a. durch die Translation der Gebeine des Bischofs Paulos den Transformationsprozess hin zu einer neuen, christlich-städtischen Identität abgeschlossen.

Die Quellen zur Geschichte Alexandrias, die der Vf. im folgenden Kap. vorstellt, gewähren im Unterschied zu Konstantinopel Einblicke in anders geartete Entwicklungen, die I. mit der Überschrift „Religiöser Konflikt und heiliger Raum: Alexandria" (113–184) charakterisiert. Zunächst konstatiert er die Existenz zahlreicher Versammlungsräume/Hauskirchen verschiedener, auch konkurrierender christlicher Gemeinschaften und beschreibt Konfliktfelder nicht nur zwischen Kaiser und Bischof von Alexandria, sondern auch zwischen dem letztgenannten und dessen Presbytern (bestens bezeugt Arius). Diese schlagen sich sowohl in „Kämpfen um Kirchen" als auch in diametral entgegengesetzten Deutungen konkreter Orte und ihres Inventars (Heiligkeit bzw. Privatraum/Gebrauchsgegenstand) nieder. Die Hauptkirche Alexandrias, Theonas, wird schließlich zum Mittelpunkt gewalttätiger Auseinandersetzungen um den mehrfach verbannten und wieder eingesetzten Bischof Athanasius. Dem Autor gelingt mit Hilfe der Erarbeitung ihrer differierenden Wahrnehmung der Nachweis von Wechselwirkungen zwischen der „Semantik" eines Gebäudes und den damit verbundenen Konflikten. Am Beispiel der strittigen Interpretation der unfertigen Großen Kirche im Kaisareion, die zwischen „Baustelle" und „sakraler Raum" schwankt, illustriert I. gekonnt den problematischen Umgang mit christlichen Gebäuden aufgrund unterschiedlicher Konnotationen und die Gratwanderung der Bestimmung von „Ortsheiligkeit": „Heiligkeit blieb damit ein bewegliches Gut. Nicht die Konsequenz, sondern die hohe Flexibilität war der entscheidende Vorteil eines Modells, das zur Konzeptionalisierung sakraler Räume ebenso taugte wie es zur Profanierung gegnerischer Kirchen geeignet war." (184)

In seinem resümierenden Schlusskap. „Kampf um Kirchen" (193–221) stellt I. noch einmal pointiert die Ergebnisse seiner Untersuchungen vor, nämlich die für Konstantinopel ermittelten Bedingungen und Merkmale der Entstehung einer christlichen städtischen Topographie sowie die in Alexandria greifbaren Vorstellungen über „Ortsheiligkeit" seit dem 4. Jh. Im Blick auf das eingangs genannte Gesamtprojekt betont er zu Recht die Tatsache, dass diese innerchristlichen Entwicklungen längst eingesetzt hatten, bevor Christen begannen, mit Juden und Heiden um deren Kultstätten zu kämpfen.

Neben den umfangreichen Quellenrecherchen ist v.a. I.s lebendige Art der Darstellung positiv hervorzuheben, die teilweise zwar sehr unterschiedlich konzipierte, aber jeweils gut lesbare thematische Einheiten entstehen lässt. Allerdings hätte etwas mehr Sorgfalt beim Korrekturlesen und bei der Auswahl der Editionen gutgetan; zudem sind die griech. Zitate uneinheitlich zum Teil im Original wiedergegeben und zum Teil transkribiert (z.B. 61), während die Personennamen in griech. oder lat. Form benutzt werden (was die Rez.in hier übernommen hat). Gelegentlich vermisst man auch einige problembewusste Differenzierungen, z.B. bei der Verwendung des Begriffs „arianisch" bzw. „homöisch" oder bei der durchgängigen Bezeichnung Konstantins als „erster christlicher Kaiser" (z.B. 34).

Hilfreich wären weiterhin einleitende Ausführungen dazu gewesen, was der Vf. unter einer Kirche bzw. einem Tempel versteht. So irritieren seine wechselnden, scheinbar beliebig gebrauchten Bezeichnungen, während andererseits wichtige definitorische Überlegungen an verschiedenen Stellen in den Text eingeflochten sind (z.B. 142), die erst in den abschließenden Ausführungen gewinnbringend gebündelt werden.

Der notwendigen Fokussierung auf christliche Versammlungsräume scheint geschuldet, dass I. die Betrachtung der religiösen Konflikte gelegentlich zu sehr auf die damit in Verbindung zu bringenden Orte reduziert, z.B. bei seiner Analyse der Berichte über den Tod des Arius: Dessen angeblicher Tod in einer Latrine sollte meiner Einschätzung nach sicherlich in erster Linie das „schmähliche Ende" bezeugen, wobei dem konkreten Ort, den der Vf. so sehr betont, nur sekundäre Bedeutung zukam. Angemessener wäre daher mitunter eine gewisse Relativierung: Religiöse Konflikte können sich u.a. im Kampf um bestimmte Orte artikulieren, primär sind sie allerdings mit den beteiligten Personen (und erst damit auch mit ihren jeweiligen Aufenthaltsorten) verbunden. Dabei ist im Grunde naheliegend, was in der Studie mit sehr viel Engagement herausgearbeitet wird, nämlich unterschiedliche Funktionalisierungen und Interpretationen von Gebäuden und jeweils verschiedene, daran geknüpfte Erinnerungen. Ansprechend, wenn auch vielleicht etwas zu linear gezeichnet, ist die Rekonstruktion der Etappen einer neuen christlichen Topographie Konstantinopels. Bemerkenswert sind weiterhin die vielfältigen Aspekte, die sich in Alexandria zur Sakralisierung christlicher Versammlungsräume zusammentragen lassen, wenngleich sie v.a. verdeutlichen, wie situationsabhängig jeweils gehandelt und entschieden wurde. So bleibt abschließend und würdigend festzuhalten: Zu den in der Forschung bis heute kontrovers diskutierten Gründen für diese Entwicklungen hat Bernd Isele einen wichtigen neuen Gesichtspunkt hinzugefügt.

Mainz Heike Grieser

Karl Borromäus und die katholische Reform. Akten des Freiburger Symposiums zur 400. Wiederkehr der Heiligsprechung des Schutzpatrons der katholischen Schweiz (Freiburg Schweiz 24.–25. April 2009), hg. v. Mariano Delgado / Markus Ries. – Fribourg: Academic Press / Stuttgart: Kohlhammer 2010. 431 S. (Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte, 13), geb. € 54,00 ISBN: 978–3–7278–1666–6 / 978–3–17–021316–6

Anlässlich des 400. Jahrestages der Heiligsprechung des Mailänder Erzbischofs und Schutzpatrons der katholischen Schweiz, Carlo Borromeo, am 1.11.1610 veranstalteten Mariano Delgado und Markus Ries in Fribourg eine Tagung mit dem Ziel, die von B. ausgehenden Reformen erstmalig umfassend unter der Perspektive des Konfessionalisierungsparadigmas zu betrachten. Zehn der insgesamt neunzehn Beiträge wurden 2009 bereits in der Schweizerischen Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte veröffentlicht.

Die Reihe der Vorträge eröffnend vertritt *Harm Klueting* die These, das Konzil von Trient sei „keine große Zäsur der Kirchengeschichte" gewesen, da es auf der einen Seite in Kontinuität zu vortridentinischen Reformansätzen stehe und auf der anderen Seite seine Wirkung angesichts der Vielfalt des nachtridentinischen Katholizismus und der nur äußerst zögerlichen Umsetzung seiner Reformdekrete sehr begrenzt war. Das 19. Jh. sei viel tridentinischer gewesen als der nachkonziliare antiprotestantische Barockkatholizismus. *Thomas Lau* versteht den Konfessionskonflikt v.a. als Kommunikationsproblem. Die Konfessionsbildung habe auf vielen Ebenen zu einer „Erschütterung des wechselseitigen Vertrauens" innerhalb der Eidgenossenschaft geführt, der das „Grundprinzip eidgenössischer Konfliktlösung – Aushandeln statt Entscheiden" nicht mehr gewachsen war. Dadurch wurden konfessionelle Konflikte „prolongiert oder tabuisiert". Konfessionalisierung gleiche in der Schweiz „einem langsamen Auseinanderdriften der Konfessionen". Dass Carlo Borromeo zutiefst in einer humanistischen Buchkultur seiner Zeit verwurzelt war, zeigt *Danilo Zardin* anhand der zahlreichen Textausgaben klassischer Autoren aus dem Umfeld des Mailänder Bischofs. Aus den Materialien einer alten Überlieferung wollte er neue Gebäude errichten (60). Sein von der Tradition gespeistes religiöses Ideal musste sich dazu mit der „robusten Ausstattung eines modernen, juristisch untermauerten und stark zentralisierten Managements" neu einkleiden (62). *Paolo Ostinelli* zeigt aufgrund der Visitationsakten, dass der Mailänder Erzbischof die entlegenen Täler im Tessin zwischen 1567 und 1582 insgesamt fünfmal visitierte, wobei er sich von kantonalen Autoritäten begleiten ließ, die üblichen Untersuchungen durchführte und für manche Geistliche strenge Disziplinarmaßnahmen anordnete. Besonderes Gewicht legte er auf den Klerus, der nicht nur gut ausgebildet sein, sondern sich auch in der Lebensweise von seinem Umfeld abheben sollte. Durch die Einsetzung von Vikaren und Visitatoren beseitigte er gegen große Widerstände zunehmend die lokale Autonomie, wobei es zu erheblichen Kompetenzstreitigkeiten mit der weltlichen Herrschaft kam. Bruderschaften, Katechismusunterricht und Beichte waren B.s Maßnahmen für die Laien, denen er auf seinen Visitationsreisen immer persönlich begegnete und so seine Ziele erheblich förderte. *Mario Galgano* skizziert B.s positive Eindrücke seiner Schweizreise im Jahr 1570. Dass B. auch in kirchenpolitischer Sicht zunächst

einmal Kind seiner Zeit war, zeigt *Urban Fink*. Selbst als Nepot in den geistlichen Stand gekommen, betrieb er auch als Oberhaupt der Familie Klientelpolitik, u. a. indem er seinen Cousin, den seinem Amt in keiner Hinsicht gewachsenen Konstanzer Bischof Markus Sittich von Hohenems, schonte und sich lediglich für den Aufbau einer Nuntiatur in der Schweiz einsetzte. Nuntius Bonomi (1579–1581) hatte zwar den Titel, agierte aber letztlich als Visitator im Auftrage B.s und wurde weitgehend von diesem bezahlt. Detailliert schildert F. die Reformtätigkeit Bonomis in den Diözesen der deutschsprachigen Schweiz, die allerdings insgesamt gesehen aufgrund großer Widerstände und Mangels an Geld wenig erfolgreich war. Erst im 17. Jh. konnten die Nuntien und Reformorden Land gewinnen. Sehr detailliert schildert *Paul Oberholzer* die Bemühungen B.s um ein Jesuitenkolleg in der Schweiz, die nicht erfolgreich waren, weil sich zum einen die Dotation als äußerst schwierig erwies und zum anderen die Ordensleitung der Jesuiten letztlich nicht hinter dem Projekt stand. Letzteres hatte seinen Grund u. a. darin, dass der Orden noch wenige deutschsprachige Mitglieder hatte. Weniger schwierig war das Verhältnis B.s zu den Kapuzinern, deren erste schweizerische Niederlassung in Altdorf er förderte. *Christian Schweizer* legt aber auch dar, dass der Erfolg dieser Niederlassung ohne deren ersten Guardian Francesco da Bormio nicht zu denken gewesen wäre. Die Leitung des 1579 eingeweihten Helvetischen Kollegs in Mailand legte B. in die Hände der von ihm selbst gegründeten Oblaten des hl. Ambrosius. Die Schwierigkeiten, eine solide Finanzierung auf die Beine zu stellen und ein geeignetes Gebäude zu finden, schildert *Barbara Ulsamer* nach dem Briefwechsel B.s mit seinem römischen Agenten Spetiano. Deutlich wird nicht nur die Bedeutung der guten römischen Kontakte B.s, sondern auch, wie wenig er das Kollegleben des Germanicums in Rom einfach zu kopieren gedachte. *Stephan Leimgruber* geht auf den *Catechismus Romanus* B.s ein und vergleicht ihn mit anderen zeitgenössischen Katechismen. Seinen ehemaligen Sekretär Silvio Antoniano beauftragte B., ergänzend ein Werk über die religiöse Erziehung zu erstellen. Inhaltlich bewegten sich diese Werke wie auch B.s Predigten ganz auf zeittypischen Pfaden. Am Beispiel von vier schweizerischen Bistümern zeigt *Martin Klöckener*, dass die auf das Tridentinum zurückgehenden römischen Liturgiereformen in der Schweiz in unterschiedlicher Geschwindigkeit eingeführt wurden, je nachdem, wie stark an Eigentraditionen festgehalten wurde. Die Nuntien intervenierten in den säumigen Diözesen letztlich erfolgreich, auch wenn einzelne Traditionen überlebten und zum Teil im 18. Jh. auch eine Renaissance erfuhren. Problematisch war v. a., dass viele lokale Heilige im römischen Kalender nicht mehr auftauchten. In Mailand förderte B. die Ambrosianische Liturgie, die Romanisierung der liturgischen Bücher begann erst nach seinem Tod. Bei seinen Visitationsreisen in den Tessiner Tälern achtete er nicht nur auf korrekte Ausstattung, sondern auch auf typisch „gegenreformatorische" Akzente, z. B. dass der Tabernakel auf dem Hochaltar platziert und ein Kreuz im Kirchenraum aufgehängt wurde. Im Blick auf die Heiligsprechung B.s zeigt *Volker Reinhardt*, wie die Reformbemühungen an der Kurie nach Pius V. stetig sanken und das Barockpapsttum den Nepotismus florieren ließ. Dadurch kam es zu einem Kampf um die Erinnerungshoheit über den Reformer B., bei dem es den Päpsten gelang, diese der kleinen Reformpartei unter Federico Borromeo aus der Hand zu reißen. Ausgerechnet Paul V., dessen Nepote Scipione Borghese exorbitante Einkünfte aus Mailänder Kommendatarabteien bezog, kanonisierte B.

Die nächsten Aufsätze widmen sich v. a. der Geschichte der Verehrung B.s. Nach *Franziska Metzger* wurde er in den narrativen Konstruktionen der kirchenhistorischen Diskurse des 19. Jh.s „letztlich Ausdruck, Beispiel und Symbolgestalt des Wirkens der göttlichen Providenz" (294). Dass die Verehrung B.s in der Schweiz stark im Zusammenhang konfessioneller Abgrenzungen stand, zeigt *Markus Ries:* B.s Aufstieg vom *Protector Helvetiae* zum *Patronus Helvetiae* geschah im Zusammenhang der Erneuerung des katholischen „Goldenen Bundes" 1655. Im 18. Jh. flaute die Verehrung ab, erneuerte sich aber im „zweiten konfessionellen Zeitalter" im 19. Jh., wo B. in der Schweiz eine ähnliche nationale Bedeutung zukam wie Bonifatius in Deutschland. Der reformierte Kirchenhistoriker *Martin Sallmann* vergleicht die Gedächtniskulturen zu Luther, Borromeo und Calvin, wobei er v. a. auf die Feierlichkeiten zu den 400. Geburtstagen Luthers (1883) und Calvins (1909) und auf die Enzyklika Pius' X. anlässlich des 300. Jahrestages der Heiligsprechung B.s eingeht. Während das Lutherjubiläum ganz auf dessen Person fokussiert war und diesen zum Nationalhelden stilisierte, wurde der Geburtstag Calvins eher als Jubiläum der Reformation begangen. Die protestantischen Gedächtnisse neigten insgesamt zur Historisierung, das katholische Gedächtnis B.s aufgrund der Polarisierung, die er entfacht hatte, eher zur Enthistorisierung. Sein Gedächtnis wurde jährlich am Todestag begangen, lediglich Pius X. nahm den Jahrestag der Heiligsprechung als Anlass, gegen den „Modernismus" anzugehen. Abschließend geht *Mariano Delgado* der Rezeption der Enzyklika „Editae saepe" in der zeitgenössischen Schweizer Presse nach. Die scharfe antiprotestantische Polemik der Enzyklika sei ein Fauxpas gewesen, der auf protestantischer Seite einen Sturm der Entrüstung entfachte, auf katholischer Seite aber kaum kritisiert worden sei. Der Band schließt mit zwei Aufsätzen zur Rezeption des II. Vatikanischen Konzils in der Schweiz von *Erzbischof Kurt Koch* und *Rolf Weibel* und einer Betrachtung zum zeitgenössischen Katholizismus aus der Feder *Urs Altermatts*.

Die Tagung anlässlich des 400. Jahrestages der Heiligsprechung Carlo Borromeos stellte nicht nur dessen Wirken als *Protector Helvetiae* heraus. In der Perspektive, die der Band verfolgt, werden die verschiedenen Spannungsfelder deutlich, in denen der Mailänder Erzbischof zu sehen ist, will man nicht der Gefahr unterliegen, ihn zu enthistorisieren, wie das in der katholischen Verehrung geschehen ist. B. entstammte dem Mailänder Adel, durch den er nicht nur zum Nepoten aufgestiegen war, sondern dem er auch nach seiner Bekehrung verpflichtet blieb. Da die Jesuiten durchaus eigene Reformvorstellungen hatten, setzte er in Mailand auf die von ihm gegründeten Oblaten des Heiligen Ambrosius, in der Schweiz eher auf die Kapuziner. Seine entschiedene Durchführung der Trienter Reformbestimmungen schuf ihm viele Feinde, v. a. auch unter den um ihren Einfluss fürchtenden lokalen Autoritäten. Im Bereich der Liturgie blieb er aber der ambrosianischen Tradition verhaftet, nicht zuletzt, weil die Romanisierung der Liturgie erst nach seinem Tod einsetzte. B.s Verehrung in der Schweiz entstand erst zwei Generationen nach seiner Kanonisierung und flammte nach einem Einbruch im 18. Jh. erst im 19. Jh. wieder auf. Sie war eng mit konfessionellen Abgrenzungsstrategien verbunden.

Der durch ein Personenregister erschlossene lesenswerte Band ist sorgfältig lektoriert, lediglich die Zusammenfassungen geben nach Meinung des Rez. nicht immer den Skopus der Texte wieder.

Münster Norbert Köster

Kaufmann, Thomas: **Luthers „Judenschriften"**. Ein Beitrag zu ihrer historischen Kontextualisierung. – Tübingen: Mohr Siebeck 2011. (XI) 231 S., geh. € 30,00 ISBN: 978–3–16–150772–4

Kein anderer Reformator hat sich derart intensiv mit den Juden auseinandergesetzt wie Martin Luther. Dementsprechend war L. im 16. Jh. wohl der am meisten gedruckte und gelesene Autor zum Judentum.

Thomas Kaufmann untersucht in L.s „Judenschriften" eines der kontroversesten Themen der Lutherforschung und analysiert dafür die Publikations- und Rezeptionskontexte der einschlägigen Schriften L.s. Um es gleich vorwegzunehmen: K.s Studie erweitert den Kenntnisstand bzgl. des Verhältnisses L.s zu den Juden erheblich. Der Vf. fragt insbes. nach den Leitmotiven von L.s Judenschriften und stellt fest: „Für Luther war die Beschäftigung mit den Juden ein unveräußerlicher Grundsachverhalt seiner theologischen Existenz." (6) Grundlegend für L.s Analyse des Judentums war sein christologisches Verständnis. Traditionelle antijüdische Motive (Brunnenvergiftung, Hostienfrevel) traten dementsprechend zurück.

Die Studie setzt sich aus sechs Kap.n und 15 Anhängen zusammen. Nach kurzen „Einleitende[n] Bemerkungen" (1–5) rekonstruiert K. zunächst den „‚Sitz im Leben' von Luthers Auseinandersetzungen mit dem Judentum" (6–12), bevor ausführlich „Luthers Haltungen gegenüber den Juden im Kontext spätmittelalterlicher und zeitgenössischer Diskussionen" untersucht werden (13–80). Anschließend werden die „Kontinuitäts- und Diskontinuitätsmomente in Luthers Haltung gegenüber den Juden" veranschaulicht (81–133), bevor die „Rezeptions- und Wirkungsgeschichte von Luthers Judenschriften" anhand einiger eindrücklicher Schlaglichter beleuchtet wird (134–145). Eine bündige Zusammenfassung, „Luthers ‚Judenschriften' und die Grenzen der Reformation – zusammenfassende Überlegungen" beschließt diese Arbeit (146–155).

Ausführlich untersucht K. L.s erste Judenschrift „Daß Jesus Christus ein geborener Jude sei" von 1523 und deren zeitgenössische Rezeption (13–80). Diese Schrift löste eine Vielzahl von Flugschriften zum Thema aus und bildete somit ein entscheidendes Portalwerk zur denkerischen Auseinandersetzung mit dem Judentum in der Reformationszeit (17). L. zielte mit dieser Schrift darauf ab, die Juden zum Christusglauben zu bekehren und sie damit zum Glauben ihrer Väter zurückzuführen. Gleichzeitig forderte er, die Juden freundlich zu behandeln und gegen sie gerichtete Maßnahmen (u. a. Arbeits- und Zunftverbot) aufzugeben. K. pointiert: „Luther hatte in einem neuen Ton über die Juden geredet und damit eine Bekehrungswelle zum reformatorisch verstandenen Christentum auszulösen gehofft." (25) Zuzustimmen ist dem Vf. darin, dass L. durch seine Auseinandersetzung mit der Thematik das religiöse Anspruchsniveau substantiell gesteigert hat (27f). Anhand der Analyse verschiedener Schriften („Epistola Rabbi Samuels", „Von einer grossen Menge und Gewalt der Juden") zeigt K., wie die von L. ausgehenden Impulse, Juden für das Christentum zu gewinnen, aufgenommen und literarisch verarbeitet wurden.

Dominierend wurde die Judenfrage für L. dann wieder in seinen letzten Lebensjahren. Vier einzelne Schriften hat er zwischen 1538 und 1543 zum Thema verfasst. In „Wider die Sabbather" (1538) skizziert L. die Juden als ein von „blindheit geplagt[es]" (89) Volk, von dem er offensichtlich Proselytenmacherei befürchtete. Anschließend analysiert K. L.s 1543 erschienene Schrift „Von den Juden und ihren Lügen". Anders als in seiner ersten Judenschrift schien L. mit den „Juden und ihren Lügen" eine „theologisch-agitatorische Basis für eine Austreibung der Juden aus den protestantischen Städten und Territorien" grundlegen zu wollen (110). Wichtig ist in diesem Kontext, dass L.s Schrift „Von den Juden und ihren Lügen" nicht nur gegen die rabbinische Schriftauslegung, sondern ebenso gegen christliche Hebraisten wie Sebastian Münster gerichtet war (106). Gegen dessen aus L.s Sicht unsachgemäßen Umgang mit der Schrift führte er konsequent das Christuszeugnis an.

Aufschlussreich sind auch die von K. aufgezeigten Parallelen zwischen Juden und Türken im Verständnis L.s: „Der wesentliche Unterschied zwischen Juden und Türken war in der Sicht Luthers, daß die Juden als ‚nahe Fremde' negativen Einfluß auf die christlichen Gemeindeglieder ausüben konnten, wäh-

rend die Türken als ‚ferne Fremde' keine so akute Bedrohung darstellten." (109f, Anm. 111) In der Logik der Sache glaubte L., die Juden seien bei den Osmanen am besten aufgehoben (124).

Der Vf. warnt in diesem Kontext vor einer unsachgemäßen Interpretation, welche L.s Haltung in eine zunächst judenfreundliche und später judenfeindliche unterscheiden will: „Eine Lutherdeutung, die die ‚judenfreundlichere' Haltung des ‚jungen' Luther positiv bewertet und seine Spätschriften als Abkehr von elementaren reformatorischen Einsichten kritisiert, verkennt die Schwere der Gewissenslast, die für den ‚späten' Luther aus seiner ‚liberaleren' Haltung gegenüber den Juden und seiner ‚utopischen' Hoffnung auf Judenbekehrungen infolge friedlichen Zusammenlebens mit der christlichen Gemeinde erwachsen war." (120) L.s späte Judenschriften sollten demzufolge, auch in ihrer teils schroffen Diktion, stets vor dem Hintergrund einer Distanzierung L.s von seinen eigenen früheren Aussagen verstanden werden. Weil L. zu dem Schluss gekommen war, dass sich seine Hoffnungen auf jüdische Konversionen nicht erfüllen würden, und er außerdem eine von den Juden ausgehende Gefährdung der evangelischen Gemeinden zu erkennen glaubte, argumentierte er in den 1530er und 1540er Jahren nunmehr derart vehement gegen die Juden.

Exemplarisch untersucht K. die Rezeptionsgeschichte der Judenäußerungen L.s. Der Vf. konstatiert, dass weder im Pietismus noch in der Neologie oder bei den Theologen des 19. Jh.s. eine nennenswerte Rezeption der Einschätzungen L.s nachgewiesen werden kann (141). Er kommt deshalb zu dem Schluss: „Daß Martin Luther, der wichtigsten personellen Identifikationsfigur des lutherischen Protestantismus, kämpferische Judenfeindschaft zu eigen war, war bis ins späte 19. Jahrhundert hinein jedenfalls kein wesentliches Moment der dominierenden Lutherbilder." (142)

Nach einer präzisen Zusammenfassung wirft der Vf. anhand von 15 illustrativen Anhängen (156–182) einzelne Schlaglichter, so z.B. hinsichtlich „Justus Jonas' Haltung gegenüber den Juden" (159f), zu Melanchthons, Bucers und Erasmus' entsprechenden Ansichten (179–182) und „Zur Verfasserfrage und Verbreitung der *Epistola* Rabbi Samuels" (165–169).

Insgesamt hat K., nicht zuletzt auch sprachlich eindrücklich, L.s denkerische Auseinandersetzung mit den Juden gewinnbringend neu analysiert. Damit hat der Vf. seinerseits das Anspruchsniveau hinsichtlich dieser Thematik gesteigert.

Münster Malte van Spankeren

Arnhold, Oliver: **„Entjudung" – Kirche im Abgrund**. Bd. 1: Die Thüringer Kirchenbewegung Deutsche Christen 1928–1939; Bd. 2: Das „Institut zur Erforschung und Beseitigung des jüdischen Einflusses auf das deutsche kirchliche Leben" 1939–1945. – Berlin: Institut für Kirche und Judentum 2010. 926 S., pb. € 27,80 ISBN: 978-3-938435-00-7

Das zweibändige Werk ist nicht nur aufgrund seines Umfangs von über 900 Seiten und einer Erstellungszeit von 15 Jahren ein wissenschaftliches Mammutprojekt, sondern es widmet sich auch inhaltlich in einem breit angelegten, v.a. an Personen und theologischen Motiven orientierten Zugang der Frage nach Antijudaismus und Antisemitismus in der „Thüringer Kirchenbewegung Deutsche Christen" zwischen 1928 und 1945. Die technisch bedingt auf zwei Bände verteilte Diss. gliedert sich historisch stringent in die Genese der Kirchenbewegung Deutscher Christen (1928–1933), ihre Konsolidierung und zunehmende Politisierung im Nationalsozialismus in den Jahren 1933 bis 1939 sowie in den Aufbau des Eisenacher Instituts zur Erforschung und Beseitigung des jüdischen Einflusses auf das deutsche kirchliche Leben in den Kriegsjahren (1939–1945).

A. unternimmt unter Rückgriff auf Quellenrecherchen in nicht weniger als 29 kirchlichen, staatlichen und universitären Archiven den Versuch, den bisherigen, keinesfalls gering profilierten Forschungsstand aufzugreifen und mit Fragen nach der organisatorischen Basis und personellen Verbindung zwischen der Thüringer Kirchenbewegung Deutscher Christen und dem Eisenacher „Entjudungsinstitut" zu vernetzen und fokussiert dabei auch auf den Prozess der kirchlichen Entnazifizierung nach 1945. Grundlegend für seinen historisch-theologischen Ansatz ist die Frage nach der Verbindung und wechselseitigen Durchdringung von rassistischem Antisemitismus, christlichem Antijudaismus und völkisch aufgeladenen theologischen Konzeptionen innerhalb der evangelischen Kirchenbewegung Deutscher Christen in Thüringen und ihrer kirchenpolitischen Instrumentalisierung im NS-Staat.

Ausgehend von den aus Bayern stammenden Thüringer Zentralgestalten der Deutschen Christen, Siegfried Leffler und Julius Leutheuser, skizziert der Vf. in knappen Zügen Aufstieg und Entwicklung der Kirchenbewegung bis 1933, um herauszuarbeiten, wie eng die „Geistverwandtschaft zwischen nationalsozialistischen Machthabern und deutsch-christlicher Kirchenleitung" in Thüringen war, die sich bereits damals weitgehend als „Staatskirche" verstand. Unter dem Titel „Durch Adolf Hitler zu Jesus Christus", einem aussagekräftigen Quellenzitat Leutheusers, zeichnet A. im zweiten Teil eine ausführliche Entwicklungslinie von der beginnenden Selbstbehauptung der Deutschen Christen unter Walter Grundmann über die völkisch-antisemitische Durchdringung der religiösen und kirchlichen Praxis sowie die deutsch-christliche Durchformung der Jenaer Theologischen Fakultät bis hin zur „Godesberger Erklärung" von 1939, die schließlich wegweisend für die Errichtung eines „Entjudungsinstituts" wurde.

Der dritte Teil zeichnet den Aufbau, die Organisation und das Wirken des Eisenacher Instituts zur „Entjudung" detailliert und, wie die gesamte Arbeit überhaupt, quellengesättigt nach. Dieser Abschnitt führt A.s Werk nicht nur chronologisch bis 1945 fort, sondern der Klimax theologischer Verirrungen entgegen. Breiten Raum nehmen v.a. die Kap. zur personellen und inhaltlichen Entwicklung des Institutes ein. Ausgehend von Arbeitstagungen und Veröffentlichungen des Instituts stellt der Vf. dar, wie der Versuch, sich geistig der NS-Ideologie und dem Regime anzudienen, misslingen musste, weil auf Seiten der nationalsozialistischen Machthaber keinerlei Interesse an einer Kooperation bestand. Das auf Folgerungen und Perspektiven orientierte Schlusskap. spürt den keinesfalls 1945 endenden Karrierewegen führender Eisenacher Institutsmitarbeiter und Thüringer Deutscher Christen nach und kommt zu einem ambivalenten Urteil über den Umgang mit Schuld in den evangelischen Kirchen.

Der quellenorientierte Zugang, die breite Vernetzung mit bisherigen Forschungsergebnissen und ein detaillierter handbuchartiger Anhang (mit Biogrammen, Verzeichnissen von Institutsmitarbeitern und Arbeitsgruppen, einem nahezu erschöpfenden Literaturverzeichnis sowie einem Personenverzeichnis) dürften diese Diss. zu einem unverzichtbaren Kompendium über die Thüringer Deutschen Christen und das Eisenacher Institut avancieren lassen. Zu fragen bleibt allerdings, ob die These – es handelte sich bei der Theologie des Führungsrings der Thüringer Deutschen Christen nicht mehr um eine christliche, sondern um eine nationalsozialistische Ideologie – nicht die Tendenz zur Verharmlosung in sich birgt; auch die weitgehend differenzierte Darstellung des Vf.s lässt diesbzgl. noch Fragen offen.

Forschungsbedarf bleibt zudem hinsichtlich des Erfolgs von Versuchen des damaligen Präsidenten der Evangelischen Landeskirche Thüringens und „Mitglied der Glaubensgemeinschaft Deutscher Christen" Hugo Rönck, einen konfessionsübergreifenden Brückenschlag zur katholischen Kirche zu initiieren. Kontaktaufnahmen zum Paderborner Erzbischof Lorenz Kardinal Jaeger durch Rönck, wie in der kaum erwähnten „Fachabteilung Römisch-Katholische Kirche" in Eisenach dokumentiert, könnten das insgesamt überzeugende Werk vervollständigen und damit abrunden.

Erfurt Sebastian Holzbrecher

Akten deutscher Bischöfe seit 1945: Westliche Besatzungszonen 1945–1947. I–II., bearb. v. Ulrich Helbach. – Paderborn u.a.: Schöningh 2012. 1495 S. (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, A 54), geb. € 216,00 ISBN: 978-3-506-72869-2

Für die westlichen Besatzungszonen sind nunmehr kurz nach den Akten der deutschen Bischöfe 1948/49 auch diejenigen für die unmittelbare Nachkriegszeit 1945–1947 erschienen. Sie bieten die Protokolle der Fuldaer Bischofskonferenzen, aber auch die oft aussagekräftigeren der vorbereitenden Konferenzen der Kölner und Paderborner Kirchenprovinz sowie anderer Bischofsversammlungen, v.a. auch der Treffen der deutschen Erzbischöfe. Dazu kommen die Korrespondenz der Bischöfe untereinander sowie Eingaben und Schreiben an den Episkopat, soweit diese behandelt wurden und Bedeutung erlangt haben. Die Kommentierung ist gemessen an den Standards anderer Bände der Reihe relativ ausführlich, obwohl auch sie nicht in allen Details befriedigen kann; Helbachs Einleitung ist informativ, präzise und ausgewogen. Ein Vorzug der Edition ist zudem, dass Mitschriften von Bischöfen bzw. des Limburger Generalvikars Rauch zur Kommentierung der Konferenzprotokolle mit herangezogen, ja teilweise sogar mit ediert wurden, da diese für den Verlauf oft aufschlussreicher sind als das bloße Ergebnisprotokoll. Die Auswahl der Quellen berücksichtigt durchaus auch sozial- und mentalitätsgeschichtliche Fragestellungen.

Sehr gewichtig und eine wohl authentische Quelle über die tatsächliche Motivlage ist, wie die Bischöfe einen Monat nach Kriegsende am 5. Juni 1945 in einem Schreiben an Papst Pius XII. ihre eigene Haltung den NS-Konzentrationslagern gegenüber darstellten. Dass in den KZs schweres Unrecht geschah, wusste man, wenn auch nicht die Details. Allerdings seien dort nicht nur Unschuldige, politisch Verfolgte, interniert gewesen, sondern „auch viele gemeingefährliche Gewalt- und Sexualverbrecher" (117). Die Bischöfe selbst, so erklärten sie, standen vor einer Güterabwägung: Persönlich wäre ihnen wohl nichts passiert und ein entschiedeneres öffentliches Anprangern hätte ihr religiöses Ansehen und das der Kirche vor der Weltöffentlichkeit gestärkt. Allerdings wären nicht nur weitere Repressalien für die Verfolgten, sondern auch für die dem Episkopat untergebenen Seelsorger und eine Gefährdung und weitere Einengung des kirchlichen Lebens zu befürchten gewesen. Gerade weil die feindliche Propaganda sofort jede Kritik am Regime aufgriff, wäre man in den Verdacht des Verrats und der Feindbegünstigung im Krieg geraten. V. a. aber hätten den Deutschen die Gräuel der sowjetischen Konzentrationslager klar vor Augen gestanden, während über den genauen Umfang des Unrechts in deutschen KZs

Unklarheit bestanden habe. Der Nationalsozialismus schien machtpolitisch das einzige Bollwerk gegen den Kommunismus zu sein; gerade der spanische Bürgerkrieg hatte scheinbar all die „Befürchtungen durch all die Grausamkeiten", die dort Klerus und Kirche erlitten, bewiesen. Anders als heute die Weltöffentlichkeit glaube, erschien der Bolschewismus als das größere Übel und die Bischöfe hofften nunmehr, dass ihre Befürchtungen gegenüber dem Sowjetkommunismus nicht weitere Wirklichkeit würden (119). Ein vom Bischof von Aachen verfasstes Hirtenwort redigierte Bischof Galen für Münster in dem Sinne um, dass die Erwähnung der KZs wieder eliminiert wurde (124). In der Wahrnehmung der Bischöfe war die Kirche der einzige Leuchtturm in den zwölf finsteren Jahren geblieben. Entschieden wehrte man sich gegen die Kollektivschuldthese. Das deutsche Volk habe im Krieg und in der Niederlage bereits selbst hinreichend Sühne geleistet (120). Es komme mehr auf eine innere Reinigung der Geister an als auf eine formale Säuberung und Entnazifizierung. Der Kölner Erzbischof Frings hat dann sogar von einer „Naziinquisition" (915) gesprochen. „Man soll nur die wirklich Schuldigen vor Gericht stellen. 80% aller Angeklagten sind unschuldig." (773) Die typisch christlich-konservative Sicht sah in der Abkehr von Gott die Schuld für das Geschehene und hoffte deshalb nunmehr auf eine geistig-geistliche Rückbesinnung auf die christliche Religion, eine Hoffnung, die dann, so der Bearbeiter in der Einleitung, im Fortgang ein gutes Stück weit desillusioniert wurde (23f, vgl. auch Frings, 772 u. ö.). Hinter Bemühungen, die seelische und materielle deutsche Nachkriegsnot etwas zu lindern, stand auch die immer wieder durchschimmernde Sorge, dass die entwurzelte und verelendete Nachkriegsgesellschaft Opfer der kommunistischen Propaganda würde. Auch dies war ein Grund, weshalb man den westlichen Besatzungsregierungen gegenüber durchaus selbstbewusst auftrat.

Bereits unmittelbar nach dem Krieg meldete sich auch Kritik von Laien an Bischöfen und Klerus, so etwa von Ida Friederike Görres (1901–1971) in den als linkskatholisch geltenden Frankfurter Heften. Erzbischof Gröber reagierte Ende 1946 / Anfang 1947 heftig und konstatierte Frings gegenüber: „Es ist gekommen, wie ich in bezug auf die ‚Liturgische Bewegung' ganz im allgemeinen vorausgefühlt habe." (939) Hierzu vermerkt Frings für sich selbst: „Selbstheiligung der Priester. Betrachtung und recollectio (Görresbrief kann uns zur Gewissenserforschung antreiben; geht trotz allem hervor aus Verantwortungs- und Mündigkeitsbewußtsein der Laien; sich dagegen sträuben ist zwecklos.)" (Ebd., Anm. 5) Dagegen hat Pius XII. denselben als „unehrerbietig verletzende bittere und ungerechte Kritik" bezeichnet (1257). Deutliche Kritik am Verhalten der Bischöfe während der NS-Herrschaft kam auch von Eugen Kogon (1903–1987, 1946 erschien sein Werk „Der NS-Staat", er war Mithg. der „Frankfurter Hefte"), der schon vorher mit Walter Dirks und anderen die Bischöfe aufgefordert hatte, ihre Hirtenschreiben erst von Laien Korrektur lesen zu lassen, damit nicht unabsichtlich Nazi-Terminologie oder -denkmuster dem eigentlichen Anliegen Schaden zufügten (214–218).

Die Intention der Bischöfe war es, die eigenen Gläubigen in ihrem Glaubensleben zu bewahren und zu stärken, nach Möglichkeit die Gesellschaft zu verchristlichen und verlorenes Terrain zurückzugewinnen. Die Folgen von Krieg und Diktatur waren etwa in den Augen des im Kölner Erzbistum für die Frauenseelsorge zuständigen Georg Alfers Verrohung und ein Kult der Maskulinität. Besonders gefährdet waren deshalb die Frauen, die in Gefahr seien, mit dem Glauben auch ihr eigenes Wesen zu verlieren (150–163). Kritisch stand man einer übertriebenen Sportbegeisterung der Jugend und dem Kino gegenüber (vgl. etwa 807f); doch wollte man beide nunmehr auch selbst im Apostolat nutzen. Ein wichtiges Anliegen war darüber hinaus, in der Schulfrage wenigstens jene Position in Bezug auf die konfessionelle Volksschule zurückzugewinnen, die man bis 1933 innegehabt hatte (vgl. etwa 863–865 usf.). In zwei zentralen Fragen des öffentlichen Wirkens der Katholiken bot die nationalsozialistische Kirchenpolitik freilich nunmehr die Chance, über Restauration oder Neubeginn zu entscheiden, nämlich was die Organisation des Laienkatholizismus und was die Parteipolitik anging. Starke, überdiözesane und von der Hierarchie relativ unabhängige Vereine hatten den Vorteil einer größeren quantitativen und qualitativen Schlagkraft, waren der kirchlichen Hierarchie aber vielfach zu politisch und zu unabhängig gewesen. Sie widersprachen auch den Prinzipien der von Rom favorisierten Katholischen Aktion, die die vier Naturstände (Frauen und Männer, jeweils verheiratet und unverheiratet) lieber nach den Gliederungen von Diözese und Pfarrei erfassen und zur Mitwirkung am Apostolat mit und unter den Klerikern motivieren wollte. Nach 1945 drängten die alten Vereine auf Neugründung; doch auch das Modell der Katholischen Aktion wollte verwirklicht sein. So kam es zu einer Art Kompromiss und zur Kompetenzerweiterung des Zentralkomitees der deutschen Katholiken, das nunmehr sowohl die diözesanen Laienstrukturen wie auch die überdiözesanen Vereine repräsentieren und vertreten und nicht mehr nur Organisationskomitee für die Katholikentage sein sollte. Auch der BDKJ (Altenberg) war eine Art Kompromiss zwischen der an der kirchlichen Struktur orientierten Pfarrjugend und den überterritorialen Verbänden wie der Arbeiterjugend oder der Landjugend. Sehr kritisch wurde die Neuorganisation der Laienverbände und v. a. der katholischen Jugend von dem Jesuiten Oswald von Nell-Breuning gesehen: Kardinal Giuseppe Pizzardo habe den ursprünglichen Gedanken der Katholischen Aktion verfälscht (185). Die Koalitionsfreiheit sei auch innerkirchlich ein unaufgebbares Recht, ebenso gelte auch in der Kirche das naturrechtliche Subsidiaritätsprinzip. Die Laien könnten nicht einfach der Hierarchie untergeordnet werden, sondern bräuchten eigene Organisationen und Repräsentanten (185–187). Bei aller Begrenztheit seines Erfolgs verwies er auch auf den Volksverein, der einst eine katholische Massenorganisation für die Arbeiterschulung gewesen, aber schon in der Weimarer Zeit immer mehr ein Dorn in den Augen der Bischöfe geworden war. Am Volksverein hatte auch die CDU unter Konrad Adenauer ein gewisses Interesse, doch unterbanden Prälat Böhler, Kardinal Frings und die anderen Bischöfe eine Neugründung (vgl. 1241–1246 u. ö.). Nell-Breuning stand überdies der unter Ludwig Wolker neu organisierten Form der katholischen Jugend, die in einer gewissen Romantik vom „jugendlichen Lebensgefühl" ausginge, sehr reserviert gegenüber und hätte lieber den Ansatzpunkt bei der Umwelt als Zielrichtung des Apostolats (wie bei der französischen Arbeiterjugend) gesehen (1186f). Bei Adenauer und Frings drang der Jesuit auch mit seinen Vorstellungen zum künftigen Parteiwesen wenig durch (1098f). Was die Parteipolitik anging, so war man nach den Erfahrungen im Dritten Reich und auch angesichts von Artikel 32 des Reichskonkordats im Episkopat dazu entschlossen, Zurückhaltung zu üben (vgl. etwa 99f, 278–280). Die Gründung der CDU unterstützte man dann aber doch, mitunter auch recht massiv (bspw. Bischof Machens, 402f). Von dieser wurde man dann auch unter Druck gesetzt, die v. a. in Westfalen beträchtlichen Versuche, die Zentrumspartei neu zu errichten, wegen drohender Zersplitterung zu unterbinden (1186f). Wie in allen Fragen des gesellschaftlichen Wirkens kam auch in Bezug auf die Politik dem Kölner Kardinal Frings eine zentrale Rolle zu.

Kontinuität, Restauration und Neubeginn waren so die Pole, zwischen denen die Bischöfe versuchten, das kirchliche Leben nach dem Zusammenbruch neu aufzubauen. Die vorliegenden Akten bieten reiches Quellenmaterial auch für zahlreiche andere Fragestellungen, etwa den Umgang mit den Siegermächten, die Integration und Seelsorge in Bezug auf die Vertriebenen, die Stimmung in den ersten Nachkriegsjahren, den Umgang mit Una sancta-Gruppen usf. Gerade mit der vielfach interessantes und wichtiges Zusatzmaterial zur Verfügung stellenden Kommentierung hat sich der Bearbeiter große Verdienste erworben; so ist ein wichtiges Quellenkorpus zur Weiterarbeit entstanden.

Münster Klaus Unterburger

Akten deutscher Bischöfe seit 1945: Westliche Besatzungszonen und Gründung der Bundesrepublik Deutschland 1948/49, bearb. v. Annette Mertens. – Paderborn u. a.: Schöningh 2010. 901 S. (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, 55), geb. € 138,00 ISBN: 978–3–506–76887–2

Vorliegende Edition beinhaltet die Akten der westdeutschen Bischöfe von 1948 und 1949; die Akten für die östliche Besatzungszone werden gesondert ediert. Der Schwerpunkt liegt auf dem Westen, da die bayerischen Dokumente in Band III der Faulhaber-Akten vielfach bereits durch Heinz Hürten ediert wurden. Ausgangspunkt sind die Protokolle der Plenarbischofskonferenzen, aber auch der regionalen Bischofsversammlungen; hinzu tritt dann ergänzendes und begleitendes Material, das erst die unterschiedlichen Positionen und Meinungsverschiedenheiten im Episkopat und so eben auch die Genese von Beschlüssen erhellen kann. Auch die kritische Bemerkung des Jesuiten und Mitarbeiters Ivo Zeiger ist so überliefert, dass Pius XII. noch immer das Deutschland seiner Nuntiaturzeit vor Augen habe und sich in die Lage der Gegenwart nicht mehr versetzen könne (507). Neben zahlreichen Diözesanarchiven konnte die Bearbeiterin auch die Bestände „Katholisches Büro Bonn" und „Katholisches Büro NRW" im Archiv des Erzbistums Köln heranziehen, dazu die Nachlässe Konrad Adenauers und Adolf Süsterhenns. Ein eindeutiger thematischer Schwerpunkt ist dabei die versuchte Einflussnahme der Bischöfe auf die Beratungen für eine künftige Verfassung.

Die Erarbeitung zahlreicher Länderverfassungen war vorausgegangen, auf den Sachverständigenausschuss in Herrenchiemsee folgten die Beratungen des Parlamentarischen Rates und Verhandlungen mit den Alliierten, schließlich die Einflussnahme auf den ersten bundesdeutschen Wahlkampf. Bereits durch die knappe Studie Burkhard van Schewicks (Die Katholische Kirche und die Entstehung der Verfassungen in Deutschland, Mainz 1980) wissen wir, wie für die Bischöfe die politischen Schwerpunkte aus der Weimarer Zeit fortwirkten: Bekenntnisschule und religiöse Kindererziehung sowie der Schutz von Ehe und Familie hatten die oberste Priorität, hinzu traten der Gottesbezug in der Verfassung und der Einsatz für die Sicherung des Reichskonkordats – und damit der Länderkonkordate –, das die kirchlichen Wirkmöglichkeiten sicherte. Nun hatten die prokirchlichen Kräfte (CDU, CSU, Zentrum, auch DP) im Parlamentarischen Rat keine Mehrheit, sodass faktisch sehr viel von den fünf FDP-Abgeordneten (u. a. Theodor Heuss) abhing. Insgesamt hatte man so mit zentralen Forderungen (ausdrückliche Anerkennung des Reichskonkordats, Bekenntnisschule, Ablehnung der Bremer Klausel) wenig Erfolg und empfand über das Grundgesetz eher Enttäuschung, anders als die heutige Perspektive, in der man oft von einer besonderen Kirchenfreundlichkeit ausgeht. Der Münsteraner Bischof Michael Keller wollte sogar den katholischen Abgeordneten auferlegen, gegen das Grundgesetz zu stimmen (vgl. 641f). Dem entsprach der Versuch einer starken Mobilisierung der katholischen Laien durch den Klerus bei den künftigen Wahlen, wo man das Erreichte sichern bzw. über den Elternwillen in der Schulfrage auch ausbauen wollte. Immer gewichtiger wurden in diesem Prozess für den deutschen Katholizismus der Kölner Kardinal Josef Frings und Prälat Wilhelm Böhler (1891–1958), ursprünglich erzbischöflicher Schulreferent, der die Verhandlungen mit den Parlamentariern führte und später (1951) Leiter des katholischen Büros in Bonn wurde.

Neben diesem zentralen Themenkomplex spiegeln sich (in Auswahl) in der Edition gesellschaftliche Themen wie Versorgungsnot und Kriegsverbre-

cherprozesse, aber auch die Saarfrage und das Problem der Integration der Vertriebenen. Bei der Frage, inwieweit die Vertriebenen in die Ortskirchen integriert werden oder besser eigene Strukturen unterhalten sollten, kam es, wie in der Frage von deren Finanzierung, zu Meinungsdifferenzen unter den Bischöfen.

Der Ausrichtung der Gesamtreihe ist die Schwerpunktsetzung auf die politische und gesellschaftliche Wirksamkeit des Episkopats geschuldet. Dennoch ist gerade die Frage der Neuorganisation der Laienverbände von herausragender Bedeutung gewesen, da man die relative Eigenständigkeit großer, von den Bischöfen unabhängiger Verbände nicht mehr wollte. Bei der Ausrichtung an den pfarrlichen und diözesanen Strukturen bestand dann aber auch die Gefahr, die vom NS-Staat intendierte gesamtgesellschaftliche Einflusslosigkeit zu perpetuieren, was letztlich zur Neuorganisation des Zentralkomitees der deutschen Katholiken und zu einer Art Mischverfassung der Laienverbände führte. Auch hier scheint Prälat Böhler eine wichtige Position zugekommen zu sein, der etwa Adenauers Verwendung für eine Neuorganisation des Volksvereins abbügelte (258–262); dieser war der Hierarchie am Ende der Weimarer Zeit ja zunehmend ein Dorn im Auge gewesen. Vielleicht konsequenterweise werden diese Frage und die Frage der Ökumene von der Bearbeiterin als innerkirchlich eingestuft (25). In Bezug auf letztere war v. a. das Monitum des Hl. Offiziums gegen die Una sancta-Kreise und die ökumenischen Gespräche im Hinblick auf Amsterdam von großer Bedeutung. Hier kann man das Bemühen des hierfür zuständigen Paderborner Erzbischofs Jäger nachverfolgen, dem es wie anderen Bischöfen um Schadensbegrenzung ging (241f, 403–411, 414–416). Dem korrespondierte die scharfe Abgrenzung vom Meitinger Gesprächskreis um Matthias Laros im Gefolge Max Joseph Metzgers (vgl. 185f, 403). Von Interesse ist auch das Verhältnis zur Schönstatt-Bewegung. Ein vom gelehrten Bamberger Weihbischof Artur Michael Landgraf verfasstes umfangreiches und leider nicht abgedrucktes Gutachten (vgl. 238 und die folgenden Verhandlungen der Bischöfe) hatte vorgeschlagen, den Schönstättern ein Ultimatum aufzuerlegen, das in Terminologie und Praxis wesentliche Änderungen forderte; andernfalls sollten die Bewegung und ihre Schriften beim Hl. Offizium angezeigt werden. Hiergegen votierte dann der als Ortsordinarius unmittelbar betroffene Bischof Franz Rudolf Bornewasser, dem es weniger um Theologie als um das in seinen Augen segensreiche Wirken Josef Kentenichs und seiner Mitstreiter ging, sodass er wesentliche Abschwächungen durchsetzte und die Angelegenheit mittels einer Visitation und eher informell bzw. auf vorsichtig korrigierende Weise bereinigen wollte (vgl. 433–436, 777–782). Spätere Vorwürfe gegen Kentenich waren ihm zu diesem Zeitpunkt noch nicht bekannt.

Wer sich vertieft mit der Formierung des bundesdeutschen Nachkriegskatholizismus auseinandersetzen und dessen Eigenheiten in ihrer Genese begreifen möchte, so ist zusammenfassend zu sagen, wird an dem vorliegenden Band nicht vorbeigehen können.

Münster Klaus Unterburger

Theologiegeschichte

Hellmeier, Paul Dominikus: **Anima et intellectus**. Albertus Magnus und Thomas von Aquin über Seele und Intellekt des Menschen. – Münster: Aschendorff 2011. 362 S. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Neue Folge, 75), kt € 48,00 ISBN: 978–3–402–10285–5

Die Studie von H. entstand unter fachkundiger Betreuung eines ausgewiesenen Kenners des Thomas von Aquin, Rolf Schönberger, Prof. an der Univ. Regensburg, und wurde 2010 durch die Phil. Fak. derselben Univ. als Promotionsschrift angenommen. Ihr Gegenstand ist die Seelen- und Intellektlehre des Albertus Magnus und des Thomas von Aquin, genauer: die Verhältnisbestimmung von Meister und Schüler am Beispiel der Frage nach „Seele und Intellekt des Menschen" – ein schwieriges, komplexes und nach wie vor kontrovers diskutiertes Kapitel der Mittelalterforschung. Man kann sicher sein, dass so wie Massimiliano Lenzi mit seiner Untersuchung „Alberto e Tommaso sullo statuto dell'anima umana" (*Archives d'Hist. Doctr. et Litt. du Moyen Age* 74, 2007, 27–58) eine umfassendere Studie zu demselben Gegenstand nicht überflüssig, sondern erforderlich machte, so auch diese detaillierte und durch luzide Gedankenführung bestechende Arbeit weitere Erörterungen und Diskussionen dieser Themen nach sich ziehen wird.

H. führt seine Untersuchung in drei Schritten durch und beendet sie mit einem Ergebnisteil sowie einer weiteren Schlussbemerkung. Ein vergleichender bio-bibliographischer Anhang zu Albertus Magnus und Thomas von Aquin, ein Verzeichnis der benutzten Quellen und der Sekundärliteratur sowie ein Namenregister runden das Werk ab.

Im ersten Teil gibt der Vf. einen Überblick über ausgewählte und als repräsentativ anzusehende Versuche einer bis heute umstrittenen, sich aber allmählich zugunsten einer objektiven Sicht wandelnden Verhältnisbestimmung von A. und T. (*I. Das Verhältnis von Albert und Thomas – bis heute umstritten*, 11–43). Darin stellt er zuerst drei Positionen vor, denen zufolge man bei einer Annäherung an die beiden Denker entweder T. zum Maßstab nahm (11–15), die Lehrunterschiede zwischen A. und T. harmonisierte (15–17) oder das Denken nur von T. bzw. – man müsste hier ergänzen – nur von A. für sich genommen (es sei exemplarisch an die grundlegenden, in der Studie unberücksichtigten älteren Arbeiten von J. Sighart, G. Freiherr von Hertling, P. von Loë, H. Chr. Scheeben und G. M. Manser erinnert) zu erschließen suchte (17–18). Gründliche Kenntnisse der Werke und Lehre des jeweiligen Autors sind aber die Voraussetzung dafür, dass Eigenleistung, Gemeinsamkeiten und Divergenzen erkannt, verstanden, in ein Verhältnis gebracht und beurteilt werden können (vgl. 18–31). Mit seiner Typologisierung der zurückliegenden Forschung und der Feststellung, das Verhältnis von A. und T. sei eine bleibende Fragestellung, zeichnet H. die Ausgangsposition, Intention und Zielrichtung seiner Studie vor. Es gehe um eine vergleichende Analyse des Leib-Seele-Problems bei A. und T., um auf dieser Basis eine neue Verhältnisbestimmung beider Denker vornehmen zu können (31–37). Hermeneutisch grenzt sich H. von den ideengeschichtlich geleiteten Strategien ab, die er zwar als sinnvoll und berechtigt, letztlich aber als unzureichend wertet. Er fragt „nach dem Lehrer-Sein Alberts" und „dem Schüler-Sein des Thomas", um durch eine sachbezogene, diachrone In-Verhältnis-Setzung beider Denker neue Erkenntnisse in Bezug auf ihre Verhältnisbestimmung zu gewinnen (37–43). Aber ist dieser Grundsatz tatsächlich mehr als nur ein Lippenbekenntnis? Diese Frage drängt sich nicht erst nach der Lektüre der Studie und ihrer abschließenden, thesenartig formulierten und weiter erläuterten Ergebnisse (vgl. These 7, 340f) auf, sondern sie kündigt sich schon bei der kritischen Bestandsaufnahme der neueren Albertforschung (31) und im Kontext der *Hermeneutischen Vorüberlegungen* an, wo es heißt: „Gerade die Gemeinsamkeit des umfangreichen Kommentierens von Texten […] ist es ja, was Thomas als *einen* Schlüssel zum Albertsverständnis so interessant macht." (39) Wird A.s seelen- und intellekttheoretisches Konzept mehr oder weniger genetisch rekonstruiert, wird es in der Hauptsache aus der Perspektive seines Schülers verstanden und bewertet, dessen Positionen, Interpretationen und Gedanken unter dem Gesichtspunkt ihrer Geschlossenheit gegenüber den formal und inhaltlich „schwierigen, vielfältigen und sperrigen" Ansätzen des Meisters als „zweifellos überzeugender, da […] nicht nur einfacher, sondern auch klarer" herausgestellt werden (38, 332f, 342). Die Hauptuntersuchung konzentriert sich auf Darstellung und Vergleich der Seelen- und Intellektlehre in ihrer Entwicklung (*II. Seelen- und Intellektlehre im diachronen Vergleich*, 45–288). Bei dieser Herangehensweise werden auch ungeklärte oder strittige Fragen zur Redaktion, Chronologie und Echtheit des Werkes A.s nicht ausgelassen und Lösungen zugeführt, die allerdings nicht in jedem Fall erklärt, begründet, widerspruchsfrei und für den Rez. einsichtig sind. Beim ersten Blick auf die übersichtlich strukturierte, sorgfältig vergleichende Präsentation der seelen- und intellekttheoretischen Konzepte von A. und T. fällt die große Menge der herangezogenen Schriften auf, ihr unterschiedlicher Charakter und die enorme, in der Darstellung und der Bewertung tendenziell untertriebene Stärke des A.schen Anteils. Hätte der Vf. bei seinen vergleichenden Analysen und bei ihrer Auswertung diesem formalen und materiellen Aspekt mit den geschichtlichen und systematischen Voraussetzungen angemessener Rechnung getragen, hätte dies auch in das Gesamtergebnis der Untersuchung einfließen müssen. Bei der Präsentation der Frühschriften A.s bot sich für den ersten Teil von *De homine*, welcher in Wirklichkeit einen Quästionenkommentar zu *De anima* und den *Parva naturalia* des Aristoteles darstellt, eine vergleichende Bezugnahme auf T.s *Quaestiones disputatae de anima* als das entsprechende Gegenstück an. Da ein Bezug weder zu dieser noch einer anderen T.-Schrift hergestellt wird, wird *De homine* so wie die übrigen Frühschriften A.s inhaltlich zwar eingehend erschlossen, der Lehrgehalt aber gleichsam monokausal statt auf der Basis einer programmatisch intendierten vergleichenden Analyse mit Lehransichten des T. bewertet. Merkwürdig erscheint, dass der Meister fast unablässig als ungenau, unklar, unsicher, ohne „die letzte gedankliche Schärfe und Entschiedenheit" sowie „die dezidiert anti-averroistische Polemik, welche die thomasische Argumentation kennzeichnen", in sich widersprüchlich, missverständlich, von seinen Quellen abhängig und ihre Intention und Urheberschaft (mit Bezug auf Arist., Averr., Aug./Ps.-Aug., [Ps.-]Bernardus/Guillelmus de S. Theodorico, Remigius/Nixenus/Nemesius) falsch interpretierend bemängelt und unterbewertet wird (vgl. 50, 51f, 54f, 58 Anm. 54, 60, 63 Anm. 80, 69, 72, 74f, 244, 330, 332f, 339). Dieser sich bei genauerem Hinsehen oft als substanzlos oder als ein Missverständnis erweisenden Kritik an A. begegnet der Leser in der sonst durch gedankliche Klarheit und Schlüssigkeit überzeugenden und geradezu bestechenden Untersuchung zu oft, als dass man sie hier im Einzelnen erläuternd ausräumen könnte. Des Eindrucks, dass bei einer Aus- und Bewertung von A.s Aussagen wie auch jener von T., die gelegentlich nur als „nicht unproblematisch" bzw. „aporetische Züge" aufweisend bezeichnet werden (333), und bei der Verhältnisbestimmung von Meister und Schüler auf Seiten des Vf.s subjektive Ansichten, Präferenzen und Vorurteile keine geringe Rolle spielten, kann sich der Rez. kaum erwehren. Er kann ebenfalls nicht erkennen, dass die Schriften *De incarnatione* und *De resurrectione*, die bei dem Aquinaten ihr Korrelat in erster Linie im Sentenzenkommentar hätten, und das Werk *De IV coaequaevis*, welches v. a. in Anlehnung an die *Sententiae* des Petrus Lombardus und philosophische Quellen die Quästionen über die Schöpfungslehre darstellt, ferner Quästionen über die Materie und die Zeit, über den Himmel sowie über die Engel und schließlich Quästionen über das Sechstagewerk – Themen, die T. ebenfalls in seinen Schriften behandelte – im Hinblick auf die Zielsetzung der Studie in ihrem systematischen Ertrag genutzt und gewürdigt wurden. Außer der *Quaestio de origine animae* aus A.s Quaestionensammlung (Ed. Colon. XXV/2) wären auch weitere thematisch relevante Abhandlungen, v. a. die *Quaestio de sensibus corporis gloriosi* und die *Quaestio de intellectu animae*, für die Untersuchung von Interesse gewesen, weil sie über die Lehrentwicklung bei A. Auskunft geben und dessen Seelen-, Intellekt- und Erkenntnistheorie vollständiger zu rekonstruieren, genetisch zu verstehen sowie ihre systematische Entwicklung, Kontinuität und Konsistenz festzustellen erlauben.

Dem Leser, der sich mit den weiteren Teilen des Buches vertraut machen wird, wird schnell klar, dass H.s Augenmerk der Darstellung und Kritik des A.schen Konzeptes gilt. Ist dem Vf. die Präsentation insgesamt vorzüglich gelungen, wird man seiner Verhältnisbestimmung von A. und T. im Detail und im Allgemeinen (*III. Systematische Auswertung*, 289–333; *IV. Ergebnisse*, 334–342), seiner zur Gewohnheit gewordenen Albertkritik und selbst der Bestandsaufnahme der „fast hundert Jahre Forschungsliteratur" (37) eine solche Vorbildlichkeit aus der Sicht des Rez. nicht vorbehaltlos attestieren können. Auch wenn der Vf. die Ansicht vertritt, „das thomasische Konzept", verglichen mit dem seines Lehrers, trage „dazu bei, Alberts Denken und seine Entwicklung besser zu verstehen" (340), und wenn er sich abschließend für das anthropologische Konzept des T. als „zweifellos überzeugender, da es nicht nur einfacher, sondern auch ungleich klarer als dasjenige Alberts ist" (342), ausspricht, ist schon aufgrund mancher der hier angemeldeten Bedenken und Einwände in dieser Frage das letzte Wort wohl noch nicht gesprochen. Man wird gut daran tun, nicht nur sein Urteil, sondern auch seine Prämissen, sein Verständnis und seine Interpretationen von A.s Lehre, seine Intentionen und letztlich sein persönliches Interesse sowie die Gründe für die selektive Berücksichtigung der neueren Forschungsliteratur zu dieser Problematik zu hinterfragen. Die neueren Forschungsbeiträge zeichnen ein anderes, in sich stimmigeres Albertbild als das für die Neuscholastik gängige, das bis in die Mitte der 90er Jahre des vergangenen Jh.s negativ nachwirkte.

Für die Bestandsaufnahme und die Typologie der Forschungsliteratur sowie für die nachfolgende Untersuchung hätten sich möglicherweise einige neue Facetten ergeben, wenn außer den einschlägigen Publikationen über A.s innovativen Beitrag zur Philosophie und seine philosophiegeschichtliche Bedeutung auch Veröffentlichungen speziell zu dem Thema der Untersuchung vollständiger berücksichtigt worden wären. Hierzu zählen u.a. die Beiträge von G. M. Manser (*Alberts Stellung zur Autorität seiner Vorgänger*, 1915; *Albert der Große als Neuerer auf philosophischem Gebiete*, 1932); die erste Skizze über Alberts Bedeutung für die Entwicklung der mittelalterlichen Metaphysik von B. Geyer (*Albertus Magnus und die Entwicklung der scholastischen Metaphysik*, 1963) und ihre vertiefte und auf das Gebiet der Philosophie erweiterte Fortführung durch G. Wieland (*Albert der Große und die Entwicklung der mittelalterlichen Philosophie*, 1980; *Albert der Große*. Der Entwurf einer eigenständigen Philosophie, 2000) und J. A. Aertsen (*Albertus Magnus und die mittelalterliche Philosophie*, 1996) sowie L. Honnefelder (*Die philosophiegeschichtliche Bedeutung Alberts des Großen*, 2005). Während man von den neueren Studien zur Psychophysiologie verständlicherweise absehen kann, dürfte man die Arbeiten zur Seelen- und Intellektlehre zu A. sowie vergleichende Untersuchungen zu A. und T. von A. Petagine (*Aristotelismo difficile. L'intelletto umano nella prospettiva di Alberto Magno, Tommaso d'Aquino e Sigieri di Brabante*, 2004), M. Lenzi (s. o.), D. Burrell / I. Moulin (*Albert, Aquinas, and Dionysius*, 2008), Th. W. Köhler (*De quolibet modo hominis*. Alberts des Großen philosophischer Blick auf den Menschen, 2009) oder J. Müller (*Die Seele als Seins- und Tätigkeitsprinzip des menschlichen Lebens nach Averroes, Albertus Magnus und Thomas von Aquin*, 2009) schwerlich außer Acht lassen.

Da A.s seelen- und intellekttheoretische Ansichten bislang weder zufriedenstellend erforscht noch alle seiner hierfür relevanten Schriften – man nenne das für die Intellekttheorie zentrale Werk *De intellectu et intelligibili* und den zweiten Ethikkommentar – kritisch ediert sind, wäre es vermessen, von H.s Studie, die faktisch einen Schritt weiter geht, zu erwarten, dass sie die genannten Defizite beseitigt. Die Arbeit liefert gleichwohl einen wichtigen und soliden Baustein zu dieser Problematik sowie einen neuen, umfassend und luzide dargestellten Beitrag zur Verhältnisbestimmung von Albertus Magnus und seinem genialen Schüler, Thomas von Aquin. Die Abkehr des Vf.s von hermeneutischen Mustern der Neuscholastik und der sog. Hermeneutik der deutschen Dominikanerschule war alternativlos bzw. sinnvoll. Inwiefern ihm dies gelingt und er tatsächlich einen neuen Weg einschlägt, wenn er in Thomas *einen* Schlüssel zum Albertverständnis erblickt und resümiert: „Obwohl sich das thomasische Konzept nicht als allgemeiner hermeneutischer Schlüssel für Alberts Lehre über Seele und Intellekt eignet, trägt der präzise Vergleich mit den gedanklichen und interpretatorischen Alternativen seines Schülers dazu bei, Alberts Denken und seine Entwicklung besser zu verstehen" (340), darüber möge sich der Leser selbst ein Urteil bilden. Die hier vorgebrachten kritischen Bemerkungen zu der Untersuchung einerseits und andererseits das ihr nachdrücklich gezollte Lob und die Anerkennung gebieten es dem Rez. auf jeden Fall, H. recht zu geben, sofern er sein Anliegen im Sinne von J. Bernhart verstanden wissen will: „Was Albert und Thomas betrifft, so geschieht der Größe des Schülers kein Abbruch, wenn die Größe des Meisters erkannt wird".

Bonn Henryk Anzulewicz

Spener, Philipp Jakob: **Briefe aus der Dresdner Zeit 1686–1691**. Bd. II: 1688, hg. v. Johannes Wallmann in Zusammenarbeit mit Klaus vom Orde. – Tübingen: Mohr Siebeck 2009. (XXXV) 649 S., Ln. € 179,00 ISBN: 978–3–16–149175–7

Der bedeutende lutherische Theologe und Kirchenmann Philipp Jacob Spener (1635–1705) findet als Epistolograph seit Anfang 1985 auch editorisch hohe Aufmerksamkeit. Der Beginn der großen Edition von S.s Briefen wurde vor über 10 Jahren markiert (D. B., in ThRv 95 [4/1999], Sp. 308–313 [in Zukunft nur *ThRv 95*]; zu S. selbst s. Hans-Jörg Urban in: ThRv 101 [3/2005], Sp. 179–188). Damals waren die 1992 und 1996 veröffentlichten Briefe für den Zeitraum von gut zehn Korrespondenzjahren (21. Sept.) 1666 bis 1676 im Blick. Für die folgenden siebeneinhalb Jahre 1677 bis 1681 und (12. Juli) 1686 bis 1688 wurde die Ausgabe in gut 15 Jahren, 1996 bis 2011, in fünf Bänden fortgeführt, neben SBrD 2:

Spener: Briefe – Frankfurter Zeit [*SBrF*]:

SBrF 3: 1677–1678. 2000. (XXVII) 1132 S. (Martin Friedrich und Markus Matthias),
SBrF 4: 1679–1680. 2005. (XXX) 822 S. (Martin Friedrich und Peter Blastenbrei),
SBrF 5: 1681. 2010. (XXXIV) 770 S. (Klaus vom Orde),

– Dresdner Zeit [*SBrD*]:

SBrD 1: (12.7.) 1686–1687. 2003. (XLVII) 865 S. (Martin Friedrich, Klaus vom Orde und Peter Blastenbrei).

Zwei Bände für 10 Jahre stehen fünf Bänden für 7 ½ Jahre gegenüber. Nicht die Edition verlangsamte (bei 25jähriger Förderung durch die DFG, zeitweise auch durch die Gerda Henkel-Stiftung [ThRv 95, Sp. 308]), sondern die Zahl der Briefe schwillt 1676 sprunghaft an; schon ab 1675, als die Programmschrift des lutherischen Pietismus erschien, waren nur noch Zweijahresbände möglich, für 1681 erschien zum zweiten Mal ein Einjahresband (nach dem hier angezeigten SBrD 1 von 2009). Am weitesten in das Leben S.s hinein ragt der Band für 1688: S. wirkte 2 ½ Jahre als Oberhofprediger in Dresden. Ihm gilt hier das Augenmerk, ohne den Blick auf SBrF 3–5 mit SBrD 1 sowie auf editionslogistische und verlegerische Aspekte zu unterlassen.

Der Band 1688 enthält auf 618 Seiten 148 Briefe S.s. Bei 48 Stücken, rund der Hälfte des infrage kommenden Materials, gelingt es (mehrfach schon in der früheren S.-Forschung; ThRv 95, Sp. 311 [1]), die in den alten Drucken 1700–1711 um einer gewünschten Allgemeingültigkeit willen getilgten Adressaten zu identifizieren. Für 53 Briefe bleibt der Empfänger unbekannt. Das liegt an der nach wie vor überwiegenden Abhängigkeit von jenen alten Drucken dazu (ThRv 95, Sp. 311 [2]). 94 Korrespondenten sind in SBrD 2 vertreten, etwa die Hälfte mit je einem oder zwei Schreiben.

Solche quantitativen Feststellungen lassen aus einem Jahresband kein Bild ‚der' Korrespondenz S.s entstehen; nur eine Momentaufnahme ist möglich. Umso verdienstvoller sind die im Vorwort des Hg.s erfolgenden Hinweise (VI–XV): auf die Gesamtlage (Frankreichs Machtpolitik) und S.s theologische Deutung, auf Reformbemühungen (Leipzig, Hamburg), auf die Situation des Oberhofpredigers in Dresden, auf eine Regionalisierung der Korrespondenz für Kursachsen und Nachbargebiete, auf die Standeszugehörigkeit der Briefpartner (Obrigkeit, Gelehrte [lateinischer Austausch!]) etc. Man begegnet auch für 1688 in S. einem über die hochschulpolitische wie kirchliche Lage gut informierten und durchaus Einflussnahme suchenden Theologen und Kirchenpolitiker, was sich (für die 1690er Jahre) noch gewaltig steigern wird. Es finden sich herausragende Briefe, etwa zu Erziehung, Kriegsführung oder Philosophie im Pietismus. Die jetzt jedem Brief vorangestellten Regesten sowie die Orts-, Bibelstellen-, Personen- und das angekündigte (ThRv 95, Sp. 312 [5]) Sachregister ermöglichen einen raschen und präzisen Zugriff auf besprochene Themen.

Die Präsentation des Materials erfolgt nach wie vor auf hohem Niveau – Texterstellung, Kommentierung und erschließende Beigaben werden seit Langem erfreulich konsequent, kompetent und transparent erarbeitet –, was auch für SBrF 3–5 und SBrD 1 gilt. Dem S.-Forscher ist der Gang in die Korrespondenz nicht zu erlassen und nun, bei zerklüfteter, schwer zu überblickender Textüberlieferung, ungemein erleichtert. Brief und Gutachten waren für S. ein bewusstes Mittel der Einflussnahme.

Corrigenda, delenda, addenda werden gewiss einst zusammenhängend veröffentlicht werden. Manches sollte schon jetzt durch ein Beiblatt o. ä. geordnet werden: z.B. die im Druck entfallenen Zeilen 1–8 der Nr. 66 in SBrF 3; die höchst irritierenden zahlreichen falschen Nr.-Angaben in den Vorworten von SBrD 1, mehr noch in SBrF 4 – hier setzen sich die irrigen Angaben bis in die Fundortverzeichnisse, die Register und den Schlüssel zu den alten S.-Drucken hinein fort (796–822). Der für die Nummern-Nennung vorgesehene Satz in halbfett ist bei den Bibelstellenregistern merkwürdigerweise ab 2003 auch auf Seitenangaben angewandt. Wirklich ausnahmsweise muss *ein* Stück (von nur acht

Zeilen) in SBrD 1 (Nr. 159) neu erarbeitet werden – tunlich unter Zuhilfenahme der (dem Hg. und den Mitarbeitern bis 2003 auch wegen S. 836 nicht genannter Quelle noch) unbekannt gebliebenen zeitgenössischen Abschrift.

In SBrF 3ff sind gute Einblicke in Motive und Rezeption des pietistischen Reformprogramms in der Zeit nach 1675 möglich. Auch wird das (politische) Umfeld des sich in Frankfurt am Main etablierenden Pietismus wie wohl sonst nirgends durchleuchtet. Zu vielen an S. herangetragenen Fragen bedachte er immer die jeweilige Gesamtproblematik. In ihrer Gründlichkeit galten diese Stellungnahmen dann in der S.-Forschung gelegentlich schon kaum noch als „Briefe" – und wären aus der vorliegenden Edition herausgefallen … Hier haben inzwischen ein guter Pragmatismus und die Einsicht Platz gegriffen, dass „eine klare Grenze zwischen Brief und Gutachten nicht zu ziehen" ist (Vorwort, VI).

Inzwischen enthalten mehrere Bände auch einige Briefe an S. (SBrF 3, 1071–1075: Stellungnahmen zu den „Pia Desideria" 1675 [sehr viel mehr in SBrF 2, 609–680]), Gutachten S.s („consilia"; wenn auch gekürzt wie SBrD 2, 604–610; s. ThRv 95, Sp. 310f), Gutachten anderer Autoren (SBrF 2, 689–697) und Anschlusskorrespondenz (Briefe von S.-Korrespondenten, z. B. SBrF 4, 781–786; 792–793). Die Ausgabe hätte ausdrücklich gerne mehr solcher Briefe von S.-Korrespondenten aufgenommen (SBrF 3, Vorwort, VIII).

Die Spener-Briefe-Ausgabe engt also die Frage zu berücksichtigender Texte pragmatisch nicht mehr auf ‚Briefe im engen Sinn' ein – was sehr zu begrüßen ist, freilich nicht zu einer Revision des Mangels einer grundsätzlichen Nichtaufnahme der *Schreiben an S.* (ThRv 95, Sp. 310) geführt hat. Dass die Ausgabe ja dann doch einmal unausweichlich dem Zwang beidseitiger Berücksichtigung der S.-Korrespondenz unterliegt, zeigen der vorliegende Briefwechsel mit A. H. Francke (D. B., Editionen in der Kritik 3, 2009, 213–233) und der wohl nicht mehr zurückzustellende mit Adam Rechenberg (vgl. SBrF 2, VI).

Nicht zuletzt verlegerische Erfahrung, ebensolches Engagement und gleiche Kontinuität im Verlag Mohr Siebeck kommen der Ausgabe sehr zugute. Eine derart solide, ansprechende und komfortable Betreuung verlagsseits nun schon über 20 Jahre hin dürfte selten werden und ist nicht selbstverständlich, indessen dem Gegenstand wie der ihm zugewandten wissenschaftlichen Mühe und dem Einsatz öffentlicher Mittel angemessen.

Das Projekt selbst geht mit sehr guter Perspektive in das zweite Vierteljahrhundert. Von den durch die Arbeitsstelle vermuteten „ca. 3.500" Briefen liegen 1.306 vor (d. i. gut 37%). Der ehedem vermutete Gesamtumfang von 15 Bänden (ThRv 95, Sp. 308/309) ist zu niedrig, mit weit über zehn Jahren Weiterarbeit darf gerechnet werden; dies auch bei kürzlich mindestens verdreifachter Personalausstattung: die Sächsische Akademie der Wissenschaften übernahm die Arbeitsstelle mit drei wiss. Kräften und Klaus vom Orde als Leiter (http://www.saw-leipzig.de/forschung/projekte/edition-der-briefe-philipp-jakob-speners). Die Ausgabe wird gewiss nicht dreimal so schnell wie bisher fortschreiten, aber sie *wird* fortschreiten – in diesen unseren Zeiten nicht wenig! Wissenschaftliche (Nachwuchs-)Kräfte können sich auf das Unternehmen ohne unzumutbares Risiko einlassen. Die Pietismusforschung vermag an einem entscheidenden Punkt ihren Beitrag weit über die evangelische Kirchengeschichte hinaus nachhaltig zu leisten: S.s erschlossene Briefe sind auch eine ertragreiche Quelle zur Kulturgeschichte der Frühen Neuzeit überhaupt. Gerade dies verschärft drei durchgehende (geringere, s. ThRv 95, Sp. 311f) Defizite (in hierarchisierter Reihenfolge): den Verzicht auf die Veröffentlichung der *Briefe an S.*, die fehlende *Übersetzung* der lateinischen Stücke, die noch vermissten *Sachregister* (deren Verschiebung auf das Ende der jeweiligen Reihen Frankfurt, Dresden, Berlin nicht überzeugt). Hier sind für diese hochstandardisierte Spener-Briefe-Ausgabe Initiativen gefordert.

Erlangen Dietrich Blaufuß

Karl Rahner. Theologian for the Twenty-first Century, hg. v. Pádraic Conway / Fáinche Ryan. – Oxford u. a.: Peter Lang 2010. (XIV) 251 S. (Studies in Theology, Society and Culture, 3), kt € 41,60 ISBN: 978–3–0343–0127–5

Mit den seit mittlerweile 17 Jahren im Erscheinen begriffenen „Sämtlichen Werken", die immer wieder von Ausgaben kleinerer Texte für ein breiteres Publikum begleitet werden, dürfte Karl Rahner der Theologe sein, der – nahezu dreißig Jahre nach seinem Tod – den relativ größten Teil der theologischen Veröffentlichungen der letzten beiden Jahrzehnte abdeckt. Dieses allein schon von seinem Umfang her gewaltige Erbe ist allerdings – wie *Roman Siebenrock* im Vorwort zu dem hier anzuzeigenden Band feststellt (XI) – bislang tatsächlich kaum ausgeschöpft worden. Dem wollte eine Konferenz am Univ. College Dublin anlässlich des 25. Todestages R.s am 30. März 2009 dadurch entgegenwirken, dass das Werk R.s als Herausforderung und Inspirationsquelle einer Theologie des 21. Jh.s neu in den Blick genommen wird. Die Vorträge dieser Konferenz sind nun in Buchform erschienen.

Der Band ist in drei Abschnitte untergliedert: (I) „Rahner's Legacy and Reputation Today", (II) „Rahner in Dialogue" und (III) „Rahner and the Twenty-First Century: Key Themes". Im ersten Abschnitt nimmt *Declan Marmion* das theologische Erbe R.s in seinem Verhältnis zum II. Vatikanischen Konzil in den Blick; es gebe tatsächlich „a congruence between the ‚spirit' of Vatican II and Rahner's own way of theologising" (4), weswegen Kritik an R. stets auf dem Hintergrund der Rezeption des Konzils zu sehen sei (vgl. 11). *Joseph S. O'Leary* versucht R.s Theologie von ihrem Verhältnis zur metaphysischen Denkweise her aufzuschlüsseln. Sein Urteil ist hart: R. war demnach schlussendlich „the prisoner of the metaphysical platform he had erected" (23), sein Gottesbegriff von seinem transzendentalen Ansatz her nur ein „ultimate X" (28) und auch sein Eintreten für das in Chalcedon geprägte Dogma sei fragwürdig, da Chalcedon nur das aussage, was über Christus „within the horizons of metaphysical clarification" (37) gesagt werden könne; der nötige Schritt zur Phänomenologie sei bei ihm ausgeblieben.

Der zweite Abschnitt beginnt mit *Fáinche Ryans* Überlegungen zu R.s Gottesbegriff, die er dem thomanischen Zugang gegenüberstellt. Er findet einiges an Ähnlichkeiten, aber letztlich sei R.s Herangehensweise problematisch, weil er methodologisch von einem philosophisch-anthropologischen Ansatz her komme. V. a. seine Rede von einem „übernatürlichen Existenzial" sei ein fragwürdiges Theologoumenon, weil es das nicht einholen könne, was für Thomas von Aquin zentral gewesen sei, nämlich das Insistieren, dass der Beziehung des Menschen zu Gott „some type of formation" (60) vorausgehen müsse. *Pádraic Conway* nimmt R. als Briefschreiber in den Blick, aber tatsächlich geht es in diesem Beitrag im Endeffekt um R.s Verhältnis zum Zölibat. C. bezieht sich auf zwei Quellen, einmal den berühmten publizierten Brief R.s an einen anonymen Priester (*Bruderbrief*), der mit dem Zölibat zu kämpfen hat, und dann den berüchtigten Briefwechsel zwischen R. und Luise Rinser, um zu dem Schluss zu kommen, dass R.s *Bruderbrief* trotz der Einsprüche, die Hans Küng auf dem Hintergrund der Korrespondenz R.s mit Rinser dagegen gemacht hat, theologisch nicht zu den Akten zu legen sei. In seinem Beitrag zeichnet *James Corkery* die komplexe Beziehung zwischen R. und J. Ratzinger von ihrem ersten Zusammentreffen 1956 bis zum Tod R.s nach; als entscheidenden Knotenpunkt des immer komplexeren Verhältnisses rückt er dabei das II. Vatikanische Konzil ins Zentrum seiner Aufmerksamkeit, das für R. einen positiven Aufbruch bezeichnet habe, während Ratzinger immer stärkere Vorbehalte gegen die daraus entspringende Dynamik angemeldet habe.

Der dritte Abschnitt wird eingeleitet von *Werner G. Jeanrods* Überlegungen zum Verhältnis von R.s theologischer Methode und der Dynamik seines Denkens auf eine Theologie der Liebe hin, wobei als zentrales Verbindungselement seiner Überzeugung nach die „Ignatian spirituality" (111) R.s zu gelten hat. *Ethna Regan* geht in ihrem Beitrag gegen die Vorwürfe an, R.s Denken komme von der Voraussetzung einer cartesianisch-kantianischen Anthropologie her, die den Menschen als vereinzeltes und vollkommen autonomes Wesen in den Blick nehme. Tatsächlich sei R.s Theologie in einer tiefen Weise erfahrungsgegründet, die den Weg ebne, menschliche Erfahrungen in ganz unterschiedlichen Situationen als relevante Orte der theologischen Reflexion zu erkennen. *Eamonn Conway* nimmt R.s „tough love" für die Kirche in den Blick, die seine theologische Haltung nach seiner Emeritierung 1971 geprägt habe – in oft harter Kritik und nachhaltiger Bereitschaft zur Mitgestaltung, wie sich nicht zuletzt an seinem Engagement im Kontext der Würzburger Synode erkennen lasse; diese Haltung sei v. a. darauf zurückzuführen, dass er aktiv mitrang, das II. Vatikanische Konzil in den kirchlichen Alltag zu implementieren. *Linda Hogan* weist in ihrem Beitrag auf die Bedeutung der Theologie R.s für die Entstehung der Befreiungstheologien und der feministischen Theologie hin. R.s Theologie sei heute allerdings „unlikely to prove adequate to deal with many of the epistemological, hermeneutical and theological challenges of the twenty-first century" (164). Auf die Bedeutung R.s für die ökumenische Diskussion weist *Andrew Pierce* hin – diese Offenheit für den Dialog sei letztlich nicht auf R.s Ausbildung im Kontext der protestantisch geprägten deutschen Philosophie zurückzuführen, sondern auf das Entdecken einer zutiefst existenziellen Dimension im katholischen und hier v. a. ignatianischen Erbe, von dem her R. dachte. R.s Bedeutung für den interreligiösen Dialog nimmt sich *Dermot A. Lane* an; R.s inklusivistischer Zugang zu anderen Religionen komme von seiner „searching christology" (193) her, die bereit sei, auch in anderen Traditionen Orte der wahren Gegenwart Christi zu suchen. Weil das Christusereignis schon im NT als noch unabgeschlossen gesehen worden sei, sei man notwendigerweise auf eine solche suchende Christologie angewiesen und das Christentum als solches „an open narrative" (219). In diesem Zusammenhang komme es schließlich zu einer Vorordnung der Pneumatologie vor die Christologie. Der Band wird abgeschlossen durch biographische Bemerkungen des österreichischen Botschafters in Irland, *Walter Haag*.

Dieser Band ist ein Dokument, das anzeigt, wie vielgestaltig die Impulse des Denkens R.s in Theologie und Gestaltung des kirchlichen Lebens auch noch im 21. Jh. wirken können. Es ist von daher durchaus nachvollziehbar, dass die in diesem Band versammelten Aufsätze sich zu einem Gutteil als engagierte Lektüreprotokolle von einzelnen besonders herausfordernden Texten R.s lesen, die seine Thesen in den Kontext der Herausforderungen der Gegenwart stellen. Allerdings

muss man doch konstatieren, dass die teilweise intensive Forschung zum Werk R.s, die v.a. im deutschsprachigen Raum über Jahrzehnte hinweg betrieben worden ist, von den Autoren kaum bis gar nicht berücksichtigt wird und deshalb nicht nur der effektive Erkenntnisgewinn der Buches eher dünn ausfällt, sondern teilweise auch Missverständnisse tradiert werden – wohl auch, weil die Bezugnahme auf R. oft auf einer material schmalen Basis steht –, die eigentlich vom Forschungsstand her als weitgehend ausgeräumt gelten dürfen. Wenn z.B. O'Leary moniert, dass R.s Theologie auf einem höchst abstrakten, rein philosophischen Konstrukt aufbaue, das im konkreten theologischen und kirchlichen Leben heute nicht mehr tragfähig sei, möchte man ihm und auch anderen, ähnlich argumentierenden Autoren entgegenhalten, dass mittlerweile mehrfach klar herausgearbeitet worden ist, dass R.s Methodologie nur von der Einbettung in den Kontext der von ihm zahlreich verfassten „frommen" Texte her zu verstehen ist. Diese „frommen" Texte – Betrachtungen, Gebete usw. –, die R.s eigenem Urteil zufolge für seine Theologie mindestens so wichtig sind wie seine systematischen Arbeiten, kommen im gesamten Buch praktisch überhaupt nicht zur Sprache. Leider ist der Band auch redaktionell nicht immer sauber gearbeitet. So finden sich von mehreren Verschreibungen u. ä. abgesehen z.B. in den Fußnoten zahlreiche Anschlussfehler. Auch sachlich sind einige z.T. grobe Schnitzer zu vermerken, z.B. wenn von H. Küng als „fellow council father" (63) R.s gesprochen wird, obwohl die beiden bekanntlich Periti gewesen sind. Man vermisst auch eine Einleitung der Hg., die die Beiträge, die de facto sehr vereinzelt nebeneinander stehen, untereinander vernetzt. Es wäre darüber hinaus wünschenswert gewesen darzustellen, wie die Dynamik der Konferenz verlaufen ist, da in den einzelnen Beiträgen einander z.T. unmittelbar widersprechende Thesen aufgestellt und bzgl. der Relevanz der Theologie R.s für heute durchaus gegensätzliche Standpunkte eingenommen werden. Trotzdem: Es ist als ein erfreuliches Zeichen zu werten, dass R. mit diesem Band im englischsprachigen Raum als inhaltlich herausfordernder Theologe erneut ins Spiel gebracht worden ist. Man darf hoffen, dass die Diskussion weitergeht.

Innsbruck Mathias Moosbrugger

Verweyen, Hansjürgen: **Ein unbekannter Ratzinger**. Die Habilitationsschrift von 1955 als Schlüssel zu seiner Theologie. – Regensburg: Pustet 2010. 149 S., pb. € 22,00 ISBN: 978–3–7917–2286–3

Erneut legt Hansjürgen Verweyen eine Untersuchung zur Theologie Joseph Ratzingers / Benedikts XVI. vor. Diesmal wendet er sich dessen Habil.schrift über Bonaventura zu und will diese als Schlüssel zu seiner Theologie verstehen. „Im Zusammenhang mit dem in seiner Dissertation über Augustinus entwickelten Kirchenbegriff gelesen, darf dieses mit großer historischer Sorgfalt und theologischer Weitsicht erarbeitete Werk als die wichtigste Basis für das weitere Schaffen Ratzingers betrachtet werden." (7) Dieses Urteil bezieht sich auf das Erscheinen der kompletten Habil.schrift im Jahr 2009, die ja zuvor aufgrund des „Dramas der Habilitation" nur in einem Teil bekannt war. V. rechnet R. zu jenen Theologen, die die Engführungen einer als scholastisch bezeichneten Theologie überwinden wollten (13) und entdeckt zu seinem Erstaunen ein beachtliches Ausmaß an Nähe zwischen dem Denken Joseph Ratzingers und Maurice Blondels. V. hat auch den Zusammenhang zwischen Biographie und Theologie im Blick, denn R. selbst spricht von einer Analogie zwischen Bonaventuras Berufungsweg und dem des Hl. Augustinus und schreibt: „in beiden Fällen verläuft die Entwicklung nicht, wie gewöhnlich, von innen nach außen, vom Gedanken zur Form, sondern (unter dem Zwang äußerer Umstände) umgekehrt: von der Form zum Gedanken. In beiden Fällen wird ja durch die neue Aufgabe eine neue Form erzwungen: Predigt und pastorales Schrifttum tritt an die Stelle wissenschaftlicher Traktate. Von der geforderten neuen Sprachform her ergibt sich aber dann von selbst auch eine neue Denkform, ohne dass ein bewusster Bruch mit früheren Standpunkten nötig wird". (Vgl. das Zitat R.s 11) V. spricht von einer „frappierenden Analogie zur Entwicklung von Ratzingers eigenem Leben und Denken" (12). So will er im Folgenden erläutern, dass es Grundkonstanten im Denken R.s gibt, der sich auch in der Euphorie des II. Vatikanischen Konzils als Realist erwiesen habe und seinen Weg auch in den beruflichen Veränderungen konsequent weitergegangen sei.

Zweifelsohne sind die Themen der Habil.schrift jene, die Joseph Ratzinger bis heute umtreiben. Es geht um das Verhältnis von Offenbarung, Schrift und Tradition und den damit zusammenhängenden Begriff des Glaubens. V. fragt sich, ob R. in der von ihm angezielten Überwindung neuscholastischen Denkens nicht in der frühen Gestalt von Bonaventuras Theologie einen Verbündeten gefunden zu haben glaubte (16). Hier steht das Verhältnis zu Aristoteles zur Debatte, das für Bonaventura ein anderes ist als für Thomas von Aquin. Darin sieht V. einen der wichtigsten Anknüpfungspunkte für den theologischen Neuansatz R.s (24). In der Befassung mit Bonaventuras Sentenzenkommentar sei R. möglicherweise erst bewusst geworden, welche Chance sich ihm hier bot, das Hauptübel neuscholastischer Engführung des Denkens einer abgesicherten Kritik zu unterziehen, die vom Lehramt nur schwer beanstandet werden könnte (25). R. sei fasziniert von der Spannung zwischen metaphysischem und heilsgeschichtlichem Denken. Durch einen Vergleich der verschiedenen Ansätze wolle er den „archimedischen Punkt" markieren, „von dem her sich die Einseitigkeiten in der neuscholastischen Auffassung von Offenbarung, Schrift, Tradition und Glaube wie auch von dem Verhältnis zwischen Natur und Gnade aus den Angeln heben ließen. Damit würde schließlich auch der Weg frei für eine Neubestimmung des Verhältnisses zwischen Theologie und Philosophie, das sowohl aus der neuzeitlich ‚autonomen' Vernunft gegenüber allen Vorgaben des Glaubens hinausführte als auch die in der protestantischen Theologie zu findende Trennung dieser beiden Denkweisen von einander vermiede." (25) Nach diesem ersten Kap. „zur Grundintention der Habilitationsschrift" befasst sich V. mit einem frühen Beitrag R.s zum II. Vatikanischen Konzil: „Bemerkungen zum Schema *De fontibus Revelationis*". Die Offenbarung als Sprechen Gottes sei für ihn eine Quelle, aus der Schrift und Tradition hervorgehen. Dort, wo die Theologie Offenbarung praktisch mit Schrift und Überlieferung gleichsetze, übernehme sie eine vom Subjekt ausgehende Perspektive und leiste einem reformatorischen Prinzip Vorschub, das die Schrift allein als authentische Grundlage für den Glauben verstehe. Hier werde, so V., schon die grundsätzliche Kritik R.s an der neuzeitlichen Wende zum Subjekt deutlich (31). Wenn man aber begreife, dass die Offenbarung ihren materialen Bezeugungen vorausliege, dann werde klar, dass die Offenbarung ein „mehr" gegenüber ihrer Fixierung in der Schrift darstelle. V. betont, dass dieses Verständnis weitgehend der Verhältnisbestimmung von Schrift und Tradition bei Maurice Blondel entspreche. R. hält fest, dass die Auffassung von der Schrift als einzigem Materialprinzip nicht gleichbedeutend mit der Idee einer materialen Suffizienz der Schrift sei. Das betrifft auch die späteren Debatten mit Geiselmann. V. verkneift sich den Hinweis auf jene Passage in R.s Erinnerungen, wo es heißt, dass für ihn ein zentrales Resultat seiner Habil. in der Einsicht bestanden habe, dass zur Offenbarung immer ein empfangendes Subjekt gehöre, und ihm diese Aussage den Vorwurf des Modernismus und einer „Subjektivierung des Offenbarungsbegriffs" von M. Schmaus eingetragen habe (J. Kard. Ratzinger, Aus meinem Leben, München 1998, 84). Da ist an V. die Frage zu richten, ob die Kritik an der Wende zum Subjekt damals wirklich schon so weit fortgeschritten war.

Das dritte Kap. befasst sich mit der Habil.schrift als Basis für die Arbeit R.s auf dem II. Vatikanischen Konzil. 1955 findet sich die These, dass die Überlieferung nicht als inhaltliches Prinzip neben der Schrift zu fassen sei, sondern als Kirchenbindung des Schriftwortes. Die Schrift werde nur in den Händen der lebendigen Kirche zur Offenbarung (39). R. grenzt sich von der Position ab, dass es über die Schrift hinaus noch Offenbarungswahrheiten geben könne, die neben der Schrift weiter überliefert würden (ebd.). Hier ist in der Tat eine grundlegende Verhältnisbestimmung zwischen Offenbarung, Schrift, Tradition und Lehramt gegeben, die konsequent fortgeschrieben wird. V. verortet diese Positionierungen immer im jeweiligen theologiegeschichtlichen Kontext, man vermisst aber hier den Hinweis, dass R. schon damals nahe an einem bestimmten jüdischen Verständnis von Schriftdeutung und Tradition liegt, was auch sein Interesse für die jüdische Schriftauslegung motiviert. Die These vom Gotteswort im Menschenwort erhält eine ekklesiologische Fundierung und R. räumt ein, dass eine zu starke Betonung der Eigenständigkeit der Tradition eine Gefahr darstelle, der das evangelische *sola scriptura* entgegengehalten werden müsse (44). Schon in seiner Habil.schrift wollte R., so V., im Dialog mit Bonaventura und Thomas herausarbeiten, dass es ein stets neues Gegenwart-Werden der Offenbarung gebe, das begrifflich schwer zu fassen sei. Tradition werde als Wachstumsprozess der Offenbarung verstanden. In der Geschichtstheologie Bonaventuras sei jedoch von einer neuen Offenbarung die Rede, wenn es um Entfaltungen der Lehre Christi durch die Kirche gehe (52). Das hier gegebene Verständnis von Dogmenentwicklung ist für R. von einem „übersteigerten" Papalismus des Heiligen geprägt, den er deutlich kritisiert.

Im vierten Kap. seiner Untersuchung wendet sich V. R.s Kommentar zur Offenbarungskonstitution *Dei Verbum* zu, der das Gespräch mit der evangelischen Theologie, v.a. mit Karl Barth, sowie mit dem Denken von Ebner und Buber sucht und den dialogischen Charakter der Offenbarung herausarbeitet. Im Fokus steht die dialektische Verbindung, in der „der Partikularismus der Heilsgeschichte und der Universalismus des göttlichen Heilswillens ineinander gesehen werden mussten" (85). R. kritisiert eine ausschließlich optimistische Sicht des in DV 3 beschriebenen Heilsweges und fragt, ob nicht in Röm 3,20 mit seiner Aussage, dass aufgrund der Gesetzeswerke niemand gerechtfertigt werden könne, ein Kontrapunkt gegeben sei.

Bei aller positiven Betonung der Tradition der Kirche kritisiert R., dass die Unmöglichkeit einer geradlinigen „Perfectio"-Idee deutlicher hätte bedacht werden müssen (94). Der Tradition komme die Aufgabe zu, das Evangelium unversehrt und lebendig zu bewahren, denn ihr Ursprung liege in der Kommunikation und in der geschenkten Fülle Gottes. Dies korrigiere die eingefügten Passagen des Trienter Konzils. Die Offenbarung werde nicht mit dem Tod des letzten Apostels abgeschlossen, sondern das Kolloquium Gottes mit den Menschen setze sich fort. Überlieferung bedeutet eine hermeneutische Grundentscheidung für die Option, dass der Glaube nur in der geschichtlichen Kontinuität der Glaubenden anwesend sein kann (95f). Freilich vermittelt die Tradition das Wort

Gottes, sie ist es nicht. Tradition ist „dienend einem Vorgegebenen zugeordnet" (99). Trotz dieser Interpretation verweist V. darauf, dass es den Traditionalisten auf dem Konzil gelungen ist, errungene Korrekturen eines verengten Offenbarungs- und Traditionsverständnisses durch geschickte Formulierungen an zentralen Stellen wieder zu ändern. R. unterstreicht aber, dass das Konzil es versäumte, auf mögliche und wirkliche Fehlentwicklungen der Tradition hinzuweisen. Mit dem Übergehen des traditionskritischen Moments ist für ihn auch eine ökumenische Chance vertan worden (101). Spannend wäre hier freilich die Frage, worin bei R. die Traditionskritik ihren Grund findet. Der letzte Abschnitt des Kommentars zu *Dei Verbum* befasst sich mit der historischen Exegese als Maßstab kirchlicher Lehre. Ein striktes Gegenüber zwischen Schrift und Kirche, wie er es bei Cullmann erblickt, wird von R. strikt abgelehnt. Denn die in der Bibel zusammengefasste Literatur könne nur in der Kirche überhaupt Heilige Schrift sein. Es gebe somit keinen Rekurs auf die Historie, der sich gegen das Kerygma der Kirche wenden könne. V. befasst sich mit der ambivalenten Haltung R.s gegenüber der historisch kritischen Exegese und kann zeigen, dass es auch hier zu widersprüchlichen Argumentationslinien kommt, wenn etwa der Kritik an einer Suche nach dem historischen Jesus in der Habil.schrift und auch im Jesusbuch Benedikts XVI. dann doch die Meinung gegenübersteht, man könne einen unbezweifelbaren Kern finden.

Im fünften Kap. mit dem Titel „Historie und Dogma – Kontroversen nach dem Konzil" wendet sich V. zunächst wieder dem rekonstruierten Jesus des Glaubens zu und skizziert den Weg R.s nach Tübingen sowie dessen dortige Beziehungen mit Käsemann, Küng, Bloch und Moltmann. Nach einem kleineren Konflikt zwischen R. und Kasper sei die hermeneutische Problematik vollends im Konflikt um Hans Küng ausgebrochen. V. zeigt die R.sche Kritik an Küng auf, dass mit dem Ansinnen historischer Rekonstruktion das Wahrheitskriterium der Gelehrten an die Stelle des Priesters trete. In einem weiteren Abschnitt wendet sich V. der kanonischen Schriftexegese zu. R. reduziert den kanonischen Zugang unabhängig von seiner sonstigen exegetischen Verortung und Brisanz auf die Formel, dass die Schrift als Einheit, und das heiße von der Kirche als ihrem Existenzort her, zu lesen sei. Dabei sei der Glaube der Kirche der eigentliche hermeneutische Schlüssel (122). Für R. wird das pilgernde Gottesvolk und der in diesem Volk lebendige Christus die eigentliche Norm der Bibelauslegung (123). V. begründet sein Unbehagen an einer solch weitgehenden Sicht der Bibelhermeneutik und arbeitet heraus, dass an die Stelle der Maulwurfsperspektive exegetisch historisch-kritischer Archäologie nun der Adlerblick einer von oben herab auf die Arbeit der Evangelisten blickenden Perspektive trete. Denn die Schrift werde bei R. von einem nicht näher definierten Ganzen her gelesen, alles werde einem kanonischen Prinzip unterstellt, das letztlich die Auslegungsinstanz im Lehramt der Kirche sehe (123f). V. will R. aber von dem Generalverdacht, eine solche Umkehrung vollzogen zu haben, freisprechen. Schließlich habe R. auch die Pluralität des biblischen Zeugnisses gewürdigt. Das Erkunden dieser Pluralität scheine R. dem Historiker allein zuzuweisen. Aber dennoch sei die Schrift vom Credo her zu lesen, wobei R. auf die Frage, was denn unter Credo zu verstehen sei, keine klare Auskunft gebe. Hier gerät die Debatte wieder in das Dilemma der Verhältnisbestimmung von Ratio und Auctoritas und verweist zurück auf die Gedanken der Habil.schrift (127). V. gibt zu bedenken, ob nicht dort eine Korrektur nötig wäre, wo R. behaupte, der Tradition komme eine apostolische Autorität zu, die über dem Kanon der Heiligen Schriften stehe, und argumentiert zu Recht, dass die Festlegung des Kanons durch kirchlichen Konsens eine solche Autorität voraussetzte. Er fragt aber, ob sich die Kirche damit nicht zugleich verpflichtet habe, in Zukunft „ihre Autorität funktional auf diesen Kanon als authentisch bezeugter Offenbarung hin auszuüben?" (129). Genau auf diese Problematik kann man die gesamten spannungsvollen Aussagen Joseph Ratzingers zum Verhältnis von Schrift, Tradition und Offenbarung reduzieren. V. betont, dass eine solche Sicht der Dinge von R. in seinem Kommentar zu DV 9 zumindest angedeutet worden sei (ebd.). V. analysiert eine tragische Konstellation und Versuchung R.s, die darin bestanden habe, angesichts der theologischen Kritik seiner Lehrer am Mariendogma von 1950 mit Bonaventura den Traditionsbegriff in einer Weise auszudehnen, die die päpstliche Dogmatisierung rechtfertigen sollte, aber im letzten an jenen übertriebenen Papalismus grenze, den R. bei Bonaventura kritisch festgestellt hatte (131f). Die verkürzende Interpretation R.s von DV 12 hänge mit seiner Trennung zwischen historisch-kritischer Exegese und theologischer Schriftauslegung zusammen. Dieser Befund könnte, so V., zu der Frage führen, ob R.s Umgang mit der Heiligen Schrift sich immer weiter von der historisch-kritischen Forschung entfernt habe.

Ein abschließender Blick auf den ersten Band des Jesus-Buches Papst Benedikts XVI. soll diesen Eindruck jedoch korrigieren. Auch in diesem Kap. wird z. B. in Anm. 115 auf S. 137 die Widersprüchlichkeit Benedikts XVI. deutlich, der einerseits historisch-kritische Exegese zurückweist und kritisiert und sich ihrer andererseits u. a. über Joachim Jeremias selbst bedient. V. will zeigen, dass sich über eine redaktionskritische Ortsbestimmung (er zeigt es am Beispiel der Taufe Jesu) eine methodisch gesicherte theologische Deutung erzielen lässt und somit das Wissen des Historikers mit einer aus dem Glauben erwachsenen Schriftauslegung verbunden werden könne (135.142).

Diese Harmonisierung am Schluss des Buches überrascht doch etwas. Denn damit scheint in einem zentralen hermeneutischen Konfliktfeld Einvernehmen hergestellt, obwohl zuvor wiederholt und zu Recht gezeigt wurde, dass die Positionen R.s über die Jahre hinweg keineswegs immer spannungs- und widerspruchsfrei zu lesen sind. V. zeigt, dass Grundinhalte und -linien des Denkens Benedikts XVI. in der Habil.schrift vorgeprägt sind, dass sie aber in verschiedenen Kontexten durchaus flexibel reflektiert werden. Das Ringen um Kontinuität und Diskontinuität im Leben der Kirche, im Verhältnis von Schrift und Tradition, von Altem und Neuem Testament, von Judentum und Christentum, von II. Vatikanischem Konzil und vorkonziliarer Tradition gibt R. immer wieder spannungsvoll zu denken. Im Fokus steht der Umgang der Kirche mit der Hl. Schrift als Vor-Gabe Gottes und Kriterium kirchlicher Lehre und Praxis. Gerade die kanonische Schriftauslegung impliziert mehr an historisch-kritischem Potential, als V. und vielleicht auch R. darin erblicken. Denn dort wird mit der Frage nach dem Kanon auch die Frage nach dessen Genese und Intention so radikal gestellt, dass die Intentionen der Verfasser und Redaktoren der Bibel und ihr Umgang mit den Texten so in den Blick treten, dass sich die Frage nach der Vorgabe und dem Ursprung des Wortes Gottes für die Kirche verstärkt stellt: Sie hat sich eine verschriftete Grundlage gegeben, die doch auch unverfügbares kritisches Gegenüber bleibt. Wie anders sollte man das Gelungene und die Irrtümer der Tradition aufdecken können?

Regensburg Erwin Dirscherl

Philosophie

Reckermann, Alfons: **Den Anfang denken**. Die Philosophie der Antike in Texten und Darstellung, Bände I–III. – Hamburg: Meiner 2011. (XXXVIII/XVI/XVI) 1012 S. (Philosophische Bibliothek, 625–627), geb. € 114,90 ISBN 978–3–7873–2150–6.

Die von Alfons Reckermann vorgelegte dreibändige Darstellung des antiken Denkens, seinem Lehrer Werner Beierwaltes zum 80. Geburtstag gewidmet, versteht sich nicht als eine weitere philosophiehistorische Abhandlung zur Philosophie der Antike. Sie weiß sich dem Projekt verpflichtet, an dem Denkweg im griechischen Altertum – von der Vorsokratik bis zum Neuplatonismus – Reflexionsformen des Denkens im Modus ihrer jeweiligen Selbstkonstitution als eine philosophische Prinzipientheorie herauszuarbeiten, deren wirkungsgeschichtliche Folgen bis in die Neuzeit hineinreichen. Ein breit gefächertes Spektrum klassischer Texte der antiken Philosophie ist ihm in didaktischer Absicht als Folie unterlegt. Ihre Auswahl unterstreicht das Profil der jeweiligen Periode der antiken Philosophie und stützt ihre methodische Aufarbeitung. Bereits die sein Programm eröffnenden Linien des Diskurses zeichnen es durch einen zuweilen an Hegels Geschichte der Philosophie erinnernden Abstraktionsgrad aus, der den Lesern einige Mühe an mitdenkendem Nachvollzug abfordert.

Wichtig ist R. in seiner Einleitung der Hinweis, dass der seit Nietzsche in Misskredit geratene Begriff des Prinzips von ihm in einer weit gefassten Bedeutung des „Anfangs aller Dinge" verwendet wird. In ihrer geschichtlichen Explikation wird deutlich, dass die von Aristoteles entfaltete *Prinzipientheorie* auf einer *Prinzipienreflexion* beruht. Ihre strenge Korrelation, projiziert auf Denkfiguren der antiken Philosophenschulen, unterstellt ihnen eine „systematische Form" und eine gedankliche Kohärenz, die sie als solche kaum gehabt haben dürften. Der Akzent von R.s Darstellung des antiken Denkens liegt auf dem Gebiet der Wissenschaftslogik und nur sekundär auf einer um das Dasein bekümmerten Weisheitslehre, die wie bei dem von ihm erwähnten Pierre Hadot mit einem Verständnis der Philosophie in der Antike als Lebensform verbunden ist.

Die Erklärung, mit seinem Band einen Beitrag zu dem Diskurs über eine „normative Grundorientierung" ethischer Lebensfragen leisten zu wollen, verschiebt die Koordinaten dieser Akzentsetzung nicht. Versteht man die von R. gewählte Methode als eine „freie Tat des Gedankens", so hat sie durchaus ihre Verdienste.

Um den Prozess der Selbstkonstitution philosophischer Reflexion nachvollziehbar zu machen, stützt sich die vorgelegte Darstellung durchgängig auf Auszüge aus den Originaltexten. Das Verdienst dieser Methode – v. a. für Studierende – liegt auf der Hand. Wie bereits an dem von Wolfgang Wieland besorgten Reclam-Band *Antike* (1978) lässt sich an der Auswahl dieser Texte lernen, wie man argumentative Linien jeweiliger philosophischer Reflexionsfiguren zu „buchstabieren" hat, will man sie in ihrem „internen Bauprinzip" rekonstruieren.

Der erste Band „*Vom Mythos zum Logos*" zeigt, wie sich die Philosophie in Griechenland als ein anfängliches Fragen aus narrativen Formen mythischer Überlieferung von Theo- und Kosmogonien herausbildet. Wichtig ist R. die Reflexion auf die ontologische Struktur eines solchen Fragens, die sich von den im Mythos erzählten Genealogien unterscheidet. Aus der genealogischen Abfolge in der *Theogonie* des Hesiod entwickelt sich bei Heraklit und Parmenides die philosophische Frage: Wie entsteht aus dem Einen das Viele? Der Gedanke des

Einen ist ja eine der ältesten Formen religiöser Welterklärung. Es geht um die Herausarbeitung in sich differenter begrifflicher Bestimmungen des „Einheitsgrundes" alles Wirklichen im Denken der vorplatonischen Philosophen. Seinen Abschluss findet dieser Band in der Rekonstruktion einer politisch-rhetorischen Vernunft im öffentlichen Raum der Polis. Darin geht es um die in rhetorischen Debatten der Sophisten leidenschaftlich geführte Streitfrage nach der Natur ethischer Normen für die Lebensführung in der Sozietät. Legitimieren sie sich aus den Institutionen einer Zivilgesellschaft heraus oder beruht ihre Geltung auf einem unverbrüchlichen göttlichen Recht (*dike*) am Anfang aller Zeit? Die Darlegung, welche entscheidende Rolle der *Rhetorik*, der Macht des gesprochenen Wortes, zukommt, ist ein Glanzpunkt dieses Bandes. Nicht von ungefähr steht als Motto über diesem Abschluss und den mit ihm verbundenen Intentionen ein Fragment des Euripides: „Die Überzeugungskraft hat kein anderes Heiligtum als das Wort, und ihr Altar befindet sich im Innern der menschlichen Natur."

Der zweite Band „*Sokrates, Platon und Aristoteles*" ist der klassischen griechischen Philosophie und ihren Vertretern gewidmet. Die Philosophie Platos entwickelt R. aus deren Kampf mit der Sophistik. Es geht in ihm um die Abgrenzung der Philosophie von der Rhetorik. Die Lehrbarkeit der Tugend als Tugendwissen ist Gegenstand der sokratischen Dialoge. Die Methode der Definition versagt bei der Bestimmung der höchsten Idee, der *Idee des Guten*. Sie ist unsagbar. Eine Verbindung zwischen der Philosophie Platos und den Mysterien wird aufgrund des prinzipientheoretischen Denkansatzes ausgeblendet. Weil die Idee des Guten aus sich heraus „die Bestimmtheit des Ordnungszusammenhangs *allgemeiner* Formen erzeugt" (150), kann die Seele ihn „im dialektischen Nachvollzug erkennen und sich deshalb auch von ihm die Norm des Guten für das eigene Leben vorgeben lassen" (151). Hier wäre es naheliegend gewesen, auf Platos „esoterische Philosophie des Einen" (K. Albert) und deren „ungeschriebene Lehre" ausführlich einzugehen. Bis auf den Hinweis einer *theologischen* Prinzipienreflexion findet sie keine ausführliche Behandlung. Dies beweist erneut, wie stark die Darstellung einer Philosophie von einer theoretischen Vorentscheidung des sie Darstellenden abhängt. Die Diversität solcher Entscheidungen macht die Perspektivenvielheit auf Weisen des Philosophierens möglich.

Im „Plato-Teil" dieses Bandes steht die Diotima-Rede aus Platos *Symposion* an prominenter Stelle. Ob sich jedoch, wie behauptet, die Rede der Priesterin „auf eine der Polis fremde Gestalt philosophischer Prinzipienreflexion" (134) beziehen lässt, ist diskussionswürdig. Der Fixierung einer solchen Beziehung steht die Dämonie des *Eros* als eine vermittelnd dynamische Bewegung zwischen der göttlichen und der menschlichen Sphäre entgegen, wie auch die am Ende der Diotima-Rede verwendeten Ausdrücke „plötzlich" und „wundersam", die Markierungen für den Übergang philosophischer Erkenntnis in einen „ganz anderen Seinsbereich" (K. Albert) sind. Verdienstvoll ist der Hinweis auf eine „negative Dialektik" in der Rede der Diotima, hinter der „narrative Formen der *theologia poetica*" aufscheinen. Wünschenswert wäre die Betonung eines ironischen Zuges in der Redeweise der Priesterin bzgl. der Mysterien des philosophischen Eros gewesen. Trefflich ist indes die Lenkung des Blickes auf die beherrschende Rolle der Dialektik im platonischen Denken. „Weil die Dialektik [...] ans Licht bringt, was zwar schon vorhanden, aber noch nicht deutlich sichtbar gewesen ist, kann Sokrates sie auch als Variante der Hebammenkunst (Maieutik) bezeichnen oder als Wiedererinnerung (Anamnesis) an das, was in Wahrheit ist." (146)

Die Argumentationskette im Plato-Teil dieses Bandes erinnert an den Abschnitt „Platon. Die Idee des Guten als Seinsidee" in dem Buch *Metaphysik des Altertums* (1931) von Julius Stenzel (dies ist kein Nachteil). Er endet mit einem Hinweis auf eine durch die platonische Philosophie bewirkte „Entspannung" der Gespanntheit des sokratischen Denkens, die zu einem tödlichen Konflikt mit der Polis Athen wird. Für Plato ist „die Welt des wahren Seins" auf eine – wenn auch nie völlig durchsichtige – Weise in der Welt des Werdens anwesend. Unter der Voraussetzung einer Herabsetzung des der platonischen Philosophie eingeschriebenen Dualismus (*chorismos*) hat es Sinn, an die Denkkraft der Seele zu appellieren und sie durch die Anamnesis-Lehre zu kräftigen. Zu Recht wird betont, dass erst Aristoteles in seinen Lehrschriften aufgrund einer sprachlogischen Konzeption von Wahrheit Philosophie als Prinzipienreflexion definiert hat und sie in dieser Funktion als eine theoretische Wissenschaft bezeichnet. Inwiefern sie bei ihm Substanzmetaphysik ist, wird detailliert nachgezeichnet. Den viel diskutierten Unterschied zwischen Plato und Aristoteles macht R. ikonographisch an Raffaels berühmtem Fresko *Die Schule von Athen* deutlich. Dem schließen sich begriffliche Dihairesen innerhalb der philosophischen Prinzipienreflexion an. In ihnen erreicht die Darstellung eine für sie typische gedankliche Geschlossenheit und Dichte.

Der dritte Band „*Vom Hellenismus zum Christentum*", der den Gang der Prinzipienreflexion in der Zeit nach Aristoteles verfolgt, hat einen ersten Höhepunkt in einer Darstellung des Neuplatonismus. Sie ist den Arbeiten von Werner Beierwaltes verpflichtet. Spannend, zumal auf dem Hintergrund der Metamorphosen des metaphysischen Denkens in der Spätantike, ist die Frage nach der Verbindung zwischen Christentum und griechischer Logos-Philosophie. Ohne sie wäre das frühe Christentum nicht zu einer Weltreligion geworden. In jüngster Zeit hat Christoph Markschies in dem Sammelband *Die Anfänge des Christentums* (2009) das gängige Konzept einer „Hellenisierung des Christentums" mit Fragezeichen versehen. Ist das ein dogmengeschichtliches Problem, so betont R. unterschiedliche Realisierungsformen innerhalb des Gebrauchs christlicher und heidnischer Denkweisen, in denen „um nichts Geringeres als um die richtige ‚Gesetzgebung' für das menschliche Dasein gerungen wird" (Einleitung, XXXVI).

An Augustinus wird deutlich, wie sich, vorbereitet durch den Neuplatonismus, die antike Kosmotheologie entscheidend wandelt. Im Ringen um die Erkenntnis der Wahrheit tritt an ihre Stelle eine „Metaphysik des inneren Menschen" (Th. Kobusch). „Gott und die Seele will ich erkennen", sonst nichts, heißt es in den *Soliloquien*. Auch R. sieht in dieser Transformation einen Bruch, wenn er schreibt, dass in der Erweiterung des Denkhorizontes einer griechischen *theologia naturalis* zu einer *theologia crucis* die *philosophia christiana*, wie sie uns in der Interpretation des Augustinus vorliegt, „den Horizont des antiken Wirklichkeitsbegriffs" verlässt (267). Ist dieser Begriff durch den *Logos* als die Form der Vernunft bestimmt, so sprengt die paradoxe Begrifflichkeit des christlichen Glaubens das griechische Weltverständnis.

Überblickt man die drei Bände, so fällt an ihrer Sprachform auf, wie sehr sie im Gang ihrer Reflexionen an Hegel anknüpfen. Schon der Titel *Den Anfang denken* ist von einem Grundproblem in Hegels *Wissenschaft der Logik* inspiriert. Die *Einleitung* weist, ganz dem Sprachduktus Hegels verpflichtet, darauf hin, dass im Nachvollzug der „inneren Dialektik" der „Gestaltungen" des griechischen Denkens die „Bewegung des denkenden Geistes" hervortritt. Jede Epoche habe sie sich unter veränderten geschichtlichen Bedingungen erneut anzueignen. (In Zeiten weltweiter Finanzkrisen ein etwas weltfremd wirkender Vorschlag.) Wenn wir von dem unmittelbaren Wissensgehalt des Werkes und seinem Wert für die akademische Forschung absehen, erscheint es legitim zu fragen, ob außerhalb des internen Universitätsbetriebes, in dem die Philosophie eine eher marginale Rolle einnimmt, „die Deutungsmuster" der antiken Philosophie „das gegenwärtige Weltverständnis" tatsächlich noch mitbestimmen.

Erscheint dies fraglich, dann nicht allein aus dem Grund, dass Emotionen unser Verhältnis zur Wirklichkeit tiefer bestimmen als ihre Konzeptualisierung durch apriorische Formen des Denkens. Nietzsche, über den R. gearbeitet hat, ist in seiner Philosophie den Griechen verpflichtet. Eine Prinzipienmetaphysik war für ihn das überwundene Stadium in einer Fabel von der „wahren Welt". Für Wittgenstein hat sie sich aus sprachphilosophischen Gründen erledigt. Das philosophische Nachdenken über „erste Gründe und Ursachen" der Wirklichkeit im Rahmen einer apriorischen Erkenntnislehre wirkt anachronistisch, und dies nicht infolge der Mode einer Zeit im Zeichen des Dekonstruktivismus. Als eine *metaphysische* Fragestellung, die seit Kant obsolet geworden ist – über erste Gründe und Ursachen des Wirklichen lässt sich nichts aussagen – entkräftet es die Anstrengung, sie jenseits ihrer Transformation in eine Bedeutungstheorie der Wahrheit revitalisieren zu wollen. Diese kritische Randbemerkung berührt die Schönheit platonischer Dialoge ebenso wenig wie die Untersuchungen zur Führung eines guten Lebens in der *Nikomachischen Ethik* des Aristoteles oder die antike Glückslehre Epikurs. Was sich im philosophischen Denken – von Heraklit und Aristoteles über Nietzsche bis zu Whitehead und Bergson – durchhält, ist das unserer Vergänglichkeit geschuldete Nachdenken über Werden und Vergehen. So betrachtet, ist *Den Anfang denken* ein Dokument einer solchen den Weg der griechischen Philosophie nachzeichnenden Nachdenklichkeit. Wie schon zuvor Hegel zeigt es, dass Denken mit der Arbeit der begrifflichen Reflexion untrennbar verbunden ist.

Den Anfang denken wird seinen angemessenen Platz in Bibliotheken und Seminaren finden und den Student/inn/en der Philosophie wertvolle Denkanregungen für ihre „Arbeit am Text" der griechischen Philosophie vermitteln. Über eine solche Vermittlung hinaus ist es eine Einladung zu einer Diskussion seiner Thesen im Vergleich zu den von mir angeführten, anders motivierten Arbeiten zur Philosophie der Antike. Eine Bemerkung zum Schluss: Angesichts einer unerträglichen Trivialisierung philosophischer Themen durch medial aufgebauschte „Bestseller" sind wir dankbar für jede solide, philologisch orientierte und auf der Basis wissenschaftlicher Forschung erarbeitete Präsentation des Reichtums der philosophischen Tradition, wie sie uns in diesen drei Bänden vorliegt.

Hannover Wiebrecht Ries

Beierwaltes, Werner: **Fußnoten zu Platon**. – Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann 2011. 438 S., geb. € 98,00 ISBN: 978–3–465–0371–2

In Anlehnung an das viel zitierte Diktum des englischen Mathematikers und Philosophen A. N. Whitehead befassen sich die über einen Zeitraum von rund drei Jahrzehnten entstandenen Einzelstudien des verdienten Neuplatonismus-Forschers Werner Beierwaltes, die der vorliegende Band versammelt, mit den wichtigsten „Fußnoten zu Plato" von der Spätantike bis in die Gegenwartsphilosophie. Ein erster Abschnitt widmet sich vornehmlich Plotin, dem bedeutendsten der spätantiken Platon-Diadochen. Der zweite Hauptteil zeichnet die Re-

zeption platonischen Denkens bei den Kirchenvätern allgemein und bei Augustinus speziell nach. Gegenstand des dritten ist der christliche Platonismus der frühneuzeitlichen Philosophen Nikolaus von Kues, Marsilio Ficino und Pico della Mirandola. Nach einer kürzeren Darstellung des Nachlebens der griechischen Metaphysik bei den deutschen Idealisten Hegel und Schelling im vierten Abschnitt bietet der abschließende fünfte eine umfängliche Kritik von Martin Heideggers Interpretationen griechischer Denker.

Der Neuplatonismus, den, wie B. in den drei Einzelstudien des ersten Teils darlegt, Plotin und nach ihm Proklos als eigene systematische Denkform begründen, ist gleichermaßen Bewahrung der ursprünglichen Metaphysik Platons, insbes. seiner sog. „ungeschriebenen Lehren" über die Prinzipien, und deren Reformulierung im Sinne einer Drei-Hypostasen-Doktrin, die ihrem eigenen Anspruch nach nicht dem Buchstaben, wohl aber dem Geiste des verehrten Lehrers gerecht wird. Die Ontologie von Einem, Geist und Seele, wie Plotin sie auf der Grundlage der drei ersten *hypotheseis* des platonischen *Parmenides* entwickelt, ist zugleich Rede von Gott: In der Tradition des Aristoteles formuliert sein neuer Platonismus die ontologische Frage nach dem Sein als Seiendem und seinen Prinzipien konsequent als theologische. Das Eine ist ihm gleichermaßen transzendentes Absolutes, das, wie er in einer ersten *theologia negativa* darlegt, dem diskursiven Denken und Sprechen grundsätzlich enthoben und als Ursprung seiner selbst nicht anders denn als höchste Freiheit zu denken ist, und der allen Dingen immanente Grund ihres Seins und Wesens. Der Geist, die zweite Hypostase, erweist den plotinischen Gott sodann als in sich differenzierte Identität von Sein und Denken: Im zeitfreien Nachvollzug der Ideenvielheit, die er in sich zur Einheit fügt, denkt der Geist als in sich gelichtete höchste Subjektivität sich selbst. Zugleich ist die plotinische Theologik, wie B. insbes. mit Pierre Hadot aufzeigt, Lebensform und praktische Philosophie, in der die Seele in der inwendigen Schau der wahren, geistigen Wirklichkeit zu ihrem eigentlichen Selbst und Sein findet.

In ihrer neuplatonischen Ausformulierung übt die griechische Metaphysik, wie B. in den folgenden drei der Patristik gewidmeten Beiträgen darlegt, einen prägenden Einfluss auf das Christentum aus. So adaptiert Augustinus die neuplatonische Prinzipientrias für ein Konzept der Trinität, in dem die zweite Person, der Sohn, als schöpferische Weisheit und als Ort der Ideen in zeitlosem Prozess aus dem Vater hervorgeht. Transzendentes Eines und seiender Geist fügen sich in der christlichen Metaphysik des Kirchenvaters so im innertrinitarischen Leben zur Einheit des einen Gottes. Augustins philosophische Deutung des Gottesnamens in Ex 3,14 kommt einer umfassenden platonischen Ontotheologie gleich: Gott ist das allem Wandel prinzipiell enthobene *ipsum esse*. Augustins Aufhellung der Strukturen menschlicher Subjektivität mittels begrifflicher Ternare stellt sich als erste christliche Subjektphilosophie aus neuplatonischem Geiste dar. Auch die Schlüsselkategorien griechischer Metaphysik und Moralphilosophie, die Begriffe des Seins und des Glücks, erfahren beim größten lateinischen Kirchenvater eine christliche Relecture: Den ontologischen Wahrheitsbegriff platonischer Provenienz, wonach Wahrheit im eigentlichen Sinne nicht die Übereinstimmung von Sache und Intellekt, sondern die innere Selbstübereinstimmung des ideellen Seins bezeichnet, übernimmt er als Gottesprädikat und verknüpft ihn mit dem alttestamentlich-johanneischen Gedanken einer historischen Selbstoffenbarung des treuen Gottes: Im Wort, dem inkarnierten Gottessohn, spricht sich die Wahrheit des Seins aus, die im theoretischen Leben zu erkennen und im praktischen zu verwirklichen Tugend und Heil der Seele ist. Die augustinische Umdeutung des platonisch-aristotelischen Eudämonismus, dessen leitende Einsichten, allen voran die der Schau als höchster Erfüllung des menschlichen Daseins, sich der christliche Philosoph zu eigen macht, hat gnadentheologischen und eschatologischen Charakter: Das Glück, das der Seele in der durch den Mensch gewordenen Gottessohn erlangten Schau des unwandelbaren göttlichen Seins, der *veritas ipsa*, in ihrem Innern zuteil wird, verdankt sie, wie Augustin in seiner scharfen Kritik des philosophischen Hochmuts betont, nicht etwa der eigenen intellektuellen Anstrengung, sondern allein der Gnade. Zudem lässt sich die Glückseligkeit in der wandelbaren irdisch-geschichtlichen Wirklichkeit, die lediglich einige wenige Spuren ihres intelligiblen Ursprungs bewahrt, nur ansatzweise erlangen. Die eigentliche Glückseligkeit behält Augustin dem Eschaton vor.

Der umfangreichste dritte Teil des Bandes widmet sich dem christlichen Platonismus der frühen Neuzeit. Bei Nikolaus von Kues, dem zwei der insgesamt vier Studien gewidmet sind, stellt sich das Verhältnis von Vernunft und Glaube als dialektisches dar: Erstere bedarf stets des Glaubens an ihre ersten Prinzipien, die sie nicht noch einmal aus sich heraus zu begründen vermag, Letzterer kommt erst durch eine philosophische Begriffsanstrengung zu seiner Entfaltung. Im Mittelpunkt der Religionsphilosophie des Cusaners stehen die Namen Gottes, für dessen Sein die Prinzipien der aristotelischen Logik im Sinne seiner berühmten Lehre von der *coincidentia oppositorum* suspendiert sind. So ist Gott für ihn gleichermaßen *idem*, reine Selbstidentität, *possest*, die schöpferische Einheit alles Möglichen und Wirklichen, und das über alle Differenz erhabene transzendente *non aliud*. Gerade als Einheit, die jede Andersheit ausschließt, ist Gott den von ihm geschaffenen irdischen Dingen immanenter Grund ihrer spezifischen Identität. Als überzeitlicher *locus omnium* ist der Gott des Cusaners schließlich, wie dieser in einer Homilie darlegt, der Ursprung und das Ziel einer in rastloser Bewegung begriffenen zeitlichen Wirklichkeit. In der *visio Dei*, dem höchsten Ziel der von Nikolaus von Kues entworfenen christlichen Viatorik, vollzieht der Mensch in sich die Selbstschau Gottes nach, die schöpferisches Prinzip aller aus ihm wie aus einem Kreiszentrum hervorgehenden Dinge ist. Die Schau selbst entfaltet Nikolaus mit den begrifflichen Mitteln einer neuplatonischen *theologia negativa* als Aufhebung des Denkens, das stets Differenz voraussetzt, in eine höchste Einheit von schauender Seele und geschautem Absoluten.

Marsilio Ficino, ein weiterer großer Vertreter der von B. untersuchten Tradition, zieht den Platonismus, den er für die neue Zeit wieder entdeckt, für eine Ontologie der Kunst heran. Grundlegend sind für ihn das platonische *Symposion*, in dem das Schöne ontologisch wie ethisch als Prinzip der Symmetrie und Ordnung verschiedener Teile erscheint, und die plotinische Abhandlung *Über das Schöne* (Enn. I 6), in der es als im Phänomen wirksamer ordnungsstiftender Abglanz des Geistes selbst definiert wird. Ficino versteht die Welt insgesamt als lichtvollen Kreis, der Gott selbst zum Zentrum und seine gnadenhafte Selbstmitteilung zum Daseinsprinzip hat. Sie ist, wie Ficino im Rückgriff auf die platonische Weltseelenspekulation darlegt, sein von ihm beseeltes und durchdrungenes lebendiges Bild, das im Kleinen wie im Großen vom Eros zur Rückkehr zu ihm angetrieben wird. Innerhalb des Kosmos erscheint die Seele als Mitte zwischen himmlischer und irdischer Welt, in der die beiden ontologischen Extreme zur spannungsvollen Einheit kommen. Von hierher entwickelt Ficino einen neuzeitlichen Begriff der Kunst, die bei ihm dadurch definiert ist, dass sie das Potential der Natur in seine geistige Wirklichkeit überführt. Als Mittel der *reditio* der Welt zu ihrem göttlichen Kreismittelpunkt macht sie diese auf die in ihr verborgen wirksamen geistigen Prinzipien hin transparent. Auf diese Weise erweist sie zugleich die sachliche Identität des (ästhetischen) Schönen mit dem (ontologischen) Wahren und dem (ethischen) Guten. Die Vorstellung vom Menschen als Mitte der Welt ist schließlich auch beherrschendes Thema der berühmten *De hominis dignitate* betitelten Rede des jung verstorbenen Humanisten Pico della Mirandola. Über Pico gelangt der Renaissance-Platonismus auch zu Johannes Reuchlin, der das Tetragrammaton, gestützt auf pythagoreische und kabbalistische Zahlensymbolik, im Sinne einer göttlichen Identität von Einheit und Sein auffasst.

Der vierte Teil des Bandes behandelt schlaglichtartig die Platon-Rezeption in der klassischen deutschen Philosophie. Hegel begreift die Philosophiegeschichte, die er weder, wie es in der Gegenwart vielfach mit hochfahrendem Gestus geschieht, dekonstruiert noch kurzerhand für obsolet erklärt, als konkrete Entfaltungsformen des Geistes. Auf dieser Grundlage eignet er sich den dialektischen Wahrheitsbegriff Platons an, der im Ideenkonzept den objektiven Gehalt und den subjektiven Nachvollzug vereint: Sein und Idee sind nicht statische, sondern in der Bewegung des seinshaften Denkens selbst höchst dynamische Kategorien. Die vollkommene Objektivität des Seins ist demnach, wie Platon in der Geschichte des Geistes nach Hegel als erster entdeckt, zugleich vollkommene Subjektivität. Besonders schätzt Hegel die platonische Dialektik, die im Einzelding den allgemeinen Grund auffindet und im dihäretischen Verfahren zu den „wichtigsten Begriffen", den fünf allgemeinsten Seinskategorien, vordringt. Als deren Höhepunkt gilt Hegel die Bestimmung des Nicht-Seins als Andersheit, die Platon gegenüber Parmenides als konstitutives Moment des in seinen höchsten Kategorien erschließbaren bewegten Seins rehabilitiert.

Im Mittelpunkt von Schellings Aristoteles-Rezeption, die auf die früheren Platon-Studien im *Timaios*-Kommentar und im *Bruno* folgt und auf ihnen aufbaut, steht Gott als „Denken des Denkens" im berühmten Buch Λ der Metaphysik, in dem erstmalig mit großer Konsequenz die Bestimmung des Absoluten als selbstbezüglicher geistiger Schau entwickelt wird. Schelling kritisiert den Gott, der dem Stagiriten selbst als reine Wirklichkeit und Wirksamkeit gilt, als letztlich leeres Konzept, dem er eine Theologie eines providentiell handelnden Göttlichen entgegenstellt.

Anders als etwa Hegel, der sich die platonische Philosophie produktiv aneignet, und Schelling, der sich kritisch mit der aristotelischen Theologik auseinandersetzt, verfährt Heidegger mit den von ihm herangezogenen Zeugnissen der *philosophia perennis*, wie B. im letzten Teil des Bandes im Einzelnen zeigt, ausgesprochen wahllos. So tritt bei ihm an die Stelle der sorgsamen Interpretation die gewaltsame Eisegese, die etwa einzelne vorsokratische Termini entstellend übersetzt und als Beleg für die eigene Philosophie benutzt und die insbes. Platon über die fehlgeleitete Unterstellung eines ausschließlich korrespondenztheoretischen Wahrheitsverständnisses zum Archegeten der von ihm diagnostizierten Seinsvergessenheit des abendländischen Philosophierens macht. Die im paganen wie im christlichen Neuplatonismus nachdrücklich betonte fundamentale Differenz von Einem und Seiendem unterschlägt Heidegger um der philosophiehistorischen Selbststilisierung willen geflissentlich. Eine ähnlich gewaltsame Hermeneutik der Philosophiegeschichte wendet er auch bei dem insbes. von Meister Eckhart entfalteten Begriff der Gelassenheit an.

Obwohl über einen längeren Zeitraum verfasst, bilden die einzelnen Studien – teils handelt es sich um Aufsätze, teils um kürzere Monographien – zusammengenommen eine eindrucksvolle Gesamtdarstellung des Platonismus als Denkform, die nicht nur philologisch und philosophisch Maßstäbe setzt, sondern auch theologisch von Bedeutung ist. Zum einen nämlich entlarvt die Übersicht über die Ursprünge und die vielfältige Rezeption des platonischen Denkens im Christentum manche liebgewonnene plane Antithese, wie sie insbes. in apologetischer Absicht gern vertreten wird, als ungelehrte Unwissenheit: Eine Gegenüberstellung von apersonalem und personalem Gott etwa greift im Blick auf die Verhältnisbestimmung von paganem und christlichem Platonismus ebenso zu kurz wie jene von Monotheismus und Monismus oder von Freiheit und Gnade. Zum anderen fügen sich die gehaltvollen Einzelstudien zu einem argumentativ

dichten Plädoyer für das (insbes. in der Tradition des Harnack'schen Hellenisierungsgedankens vielfach kritisch beargwöhnte) theologische Paradigma des „Plato Christianus" zusammen, das B. als noch immer belangvolles Modell einer Versöhnung von Vernunft und Glaube erweist. Bei der Denkform des christlichen Platonismus, wie er sich in seiner zweitausendjährigen Geschichte ausbildet, handelt es sich, so der systematische Ertrag seiner gesammelten Studien, um eine umfassende Metaphysik, die ihren Ausgang beim Subjekt, seiner Freiheit und seinem Denken nimmt und in der intensiven Selbstreflexion Gott, d.h. den Geist und das Eine bzw. die Trinität als Urbild der Seele, als Prinzip und Grund eines bewussten Lebens begreift.

Münster Christian Hengstermann

Philosophisch-theologische Streitsachen. Pantheismusstreit – Atheismusstreit – Theismusstreit, hg. v. Georg Essen / Christian Danz. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2012. 285 S., geb. € 59,90 ISBN: 978–3–534–21445–7

In Überblicksform dokumentiert die von Georg Essen und Christian Danz hg. Sammlung von kommentierten und mit Erläuterungen versehenen Originalquellen die drei philosophisch-theologischen Kontroversen der Achsenzeit der modernen Religionsphilosophie, die sich zwischen 1781 (Tod Lessings; Erscheinen von Kants *Kritik der reinen Vernunft*) und 1831/32 (Tod Hegels und Goethes) erstreckten: den Pantheismusstreit zwischen Jacobi und Mendelssohn, den Atheismusstreit um Fichte und den Theismusstreit zwischen Jacobi und Schelling. Dieses gute halbe Jahrhundert von Kants *Kritik der reinen Vernunft* bis zu Feuerbachs *Wesen des Christentums* (1841) wird auch als Epoche des „Streits um die göttlichen Dinge" bezeichnet. Anhand der drei Streitsachen der „Sattelzeit" der Moderne werden in den Beiträgen des Buches auf dem Hintergrund gesamtgesellschaftlicher Transformationsprozesse und der Kantischen Philosophie die „grundlegende Umgestaltung des Verhältnisses von Theologie, Wissenschaft, Religion und Philosophie" (2f) und die „Bedeutungsverschiebungen im Wissenschafts-, Natur- und Gottesbegriff" (3) analysiert. Die Kontroversen drehten sich alle um die Frage, „was unter einem theistischen Gott überhaupt zu verstehen und wie er eigentlich zu denken sei" (6), also um die „gedankliche Fundierung und Ausweisbarkeit des Gottesgedankens" (2). Denn für alle am Streit beteiligten Denker war „das für unerschütterlich gehaltene Fundament der theistischen Gottesvorstellung inzwischen brüchig geworden" und „die orthodoxen Begriffe von Gott nicht mehr zu genießen" (6). Es ging in diesen Streitsachen aber nicht nur um die Gottesfrage, sondern auch „um eine Selbstverständigung der Moderne über die Grundlagen des Verstehens sowie des Geltenden" und „im Medium des Gottesgedankens" auch um „die Selbstdeutung des Menschen", wobei auch das existentielle Problem in den Blick kam, dass der Glaube „an einen personalen Gott unter den Erkenntnisbedingungen der Moderne hinfällig geworden" war (2).

In seinem Beitrag „‚Um 1800' – religionsphilosophische Sattelzeit der Moderne" zeigt *Walter Jaeschke* den Problemhorizont der drei philosophisch-theologischen Streitsachen auf. Das Entstehen der akademischen Disziplin Religionsphilosophie etablierte sich als Folge der kritischen Transzendentalphilosophie Immanuel Kants, die der natürlichen Theologie und dem Gottesgedanken die Grundlagen entzog. In den 90er Jahren des 18. Jh.s war Kants Konzeption einer moralischen Religion nicht mehr tragfähig; es begann das Quinquennium der ästhetischen Religion (1798–1803). In der Entwicklung von der poetischen Religion über die Mythologie zurück zur positiven Religion wurde Religion als ein eigenständiger Gegenstand thematisiert und in konkurrierenden Deutungen ausgebildet. Die philosophischen Theologien von Schelling, Fichte und Hegel waren Neuansätze, die „den Gottesgedanken auf dem Boden der kritizistischen Einsicht Kants" (4) konzipierten.

Der Pantheismusstreit, in dem es um die Verhältnisbestimmung von philosophischer Theologie bzw. Metaphysik (Rationalismus) und überlieferten Glaubensvorstellungen von einem persönlichen Schöpfergott und einem extramundanen persönlichen Gott ging, wird im Beitrag von *Michael Murrmann-Kahl* analysiert, indem er Ursachen, Akteure, Medien, Auslöser, Reaktionen, Präzisierungen und die Würdigung des Streites darlegt. Ausgelöst durch Lessings Bekenntnis zum Spinozismus stand die „Frage nach dem Gottesgedanken und seiner gedanklichen Ausweisbarkeit" im Mittelpunkt der Kontroversen. Friedrich Heinrich Jacobi, der den Gottesgedanken in der „reflexionslosen Unmittelbarkeit des Gefühls" (4) verortete, sah die Philosophie Spinozas als konsequente Form eines philosophischen Rationalismus bzw. als Fatalismus und Atheismus, denn in seiner „Ethik" hatte Spinoza die gängigen Glaubens- und Gottesvorstellungen abgelehnt. In seinem rationalen Dogmatismus setzte Spinoza eine unendliche Substanz, die „causa sui" ist, voraus, die nicht „Wissen und Wille" haben darf. Die menschliche Freiheit ist in der Konzeption Spinozas aufgehoben. Nach Jacobi ist Gott nicht ein neutraler Seinsgrund bzw. eine moralische Weltordnung, sondern Gott ist ein personales Wesen und besitzt Personalität. Moses Mendelssohn verteidigte in diesem Streit die gedankliche Ausweisbarkeit des Gottesgedankens. Im Pantheismusstreit wurde der theistische Gottesgedanke noch nicht hinterfragt. Es ging um „die Denkbarkeit und Denknotwendigkeit dieses Gottes" (212).

Im sich daran anschließenden Atheismusstreit wurden „die vermeintlichen Konsequenzen des Gottesgedankens der Ethiktheologie und damit auch […] deren Legitimität" (212) thematisiert. *Christian Danz* untersucht diese Streitsache, wobei er auf die werkgeschichtliche Entwicklung der Religionsphilosophie Fichtes bis zum Atheismusstreit, diese Religionsphilosophie selbst und ihre Umgestaltung in der Offenbarungsschrift sowie den Anlass und den literarischen Atheismusstreit eingeht. Fichte identifizierte den Gottesgedanken mit der moralischen Weltordnung. Die in den Streit verwickelten Philosophen und Theologen sahen dadurch das Für-Sich-Sein Gottes aufgehoben und den Theismus und seine gedankliche Ausweisung problematisiert. Der junge Schelling kritisierte die Ethiktheologie seiner Zeit und betonte, dass Gott unter moralischen Gesetzen zu denken sei. Die Idee eines moralischen Gottes rette die menschliche Moralität. Schleiermacher und Jacobi versuchten den Theismus zu verteidigen, indem sie ihn aus allen gedanklichen Vermittlungen lösten und seine „Legitimität dem Glauben und dem Gefühl" (212) überantworteten. Schelling und Hegel erarbeiteten nun Konzeptionen, in denen „der Gottesgedanke ausdrücklich zum Gegenstand auch der theoretischen Philosophie avanciert" (ebd.). Im Medium des Gottesbegriffs ging es um die Grundlagen des menschlichen Selbstverständnisses. Fichtes Atheismusvorwurf an seine Gegner gründete in seiner Meinung, dass „der Gottesgedanke seiner Gegner eine Selbsterfassung und Aufklärung menschlichen Lebens unmöglich macht" (213). Fichte meinte nicht nur die Gottesgedanken der theologischen Schulrichtungen, sondern auch den der Kantianer wie den der rationalistischen Schulphilosophie.

Im Theismusstreit, den *Georg Essen* in seinem Beitrag hinsichtlich der Hauptschriften, der Akteure, der Ereignisse, der philosophiehistorischen Hintergründe und der Nachgeschichte der Kontroverse analysiert, wurden der Theismus und seine gedankliche Ausweisbarkeit zum Problem. In der Kontroverse zwischen Schelling und Jacobi ging es um die Frage, ob sich „der Begriff eines personal verstandenen und deshalb zu Schöpfung und Offenbarung freien Gottes überhaupt denken" lasse (5). Nach Jacobi, der die Dissoziation von Wissen und Gottesbegriff vertrat, könne Gott nicht gewusst, sondern nur geglaubt werden. Philosophie erklärt er für atheistisch. In der Kontroverse mit Schelling ging es darum, was man unter einem theistischen Gott verstehe und wie er zu denken sei.

Die in diesem Buch vorgenommenen Analysen der Streitsachen sind nicht nur ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie sowie der Religionsphilosophie, sondern die Beiträge zeigen v.a. das Aufeinanderprallen von religiöser Tradition und neuzeitlicher Wissenschaft und die Entzweiung von theologisch verantwortetem Glauben und philosophisch gesichertem Wissen, die dann „nahezu alle wissenschaftstheoretischen Grundsatzdiskussionen des 19. und 20. Jahrhunderts" (3) bestimmt und auch die gegenwärtige Diskussion durchzieht. Die „paradigmatische Bedeutung" der in diesem Band untersuchten und dargestellten philosophisch-theologischen Kontroversen und Grundlagendiskussionen liegt „in der immensen Verdichtung der gedanklichen Konzeptionskraft" (3). Aus den drei großen Streitsachen lässt sich für den „Formvollzug" (133) lernen, dass die „Verhältnisbestimmung von Religion/Glaube/Vorstellung und Philosophie/Vernunft/Begriff über die wechselseitige abstrakte Negation und Polemik hinauszukommen" (133f) habe. Glaube und Vernunft sind, wie M. Murrmann-Kahl betont, in ihrem Eigenrecht und ihrer Eigenlogik zu wahren und „in einen produktiven Zusammenhang" (134) zu bringen, der rationale und fiduziale Dogmatismen ausschließt.

Hubert Filser †

Was ist Wahrheit? Zur Kontroverse um die Diktatur des Relativismus, hg. v. Hanns-Gregor Nissing. – München: Pneuma 2011. 250 S., pb. € 19,95 ISBN: 978–3–942013–09–3

„Prolegomena zu jeder Art zukünftigen interreligiösen Dialogs, der sich selbst als Mittelweg zwischen Relativismus und Fundamentalismus zu präsentieren in der Lage ist": Mit diesem selbstironisierenden Untertitel hat der Religionssoziologe Peter L. Berger einen Vortrag versehen, den er vor geraumer Zeit anlässlich einer Tübinger Preisverleihung gehalten hat (P. L. Berger, „Dialog zwischen religiösen Traditionen in einem Zeitalter der Relativität", Tübingen 2011, hier: 51). Darin wiederholt er die mittlerweile von der Mehrheit seiner Zunftgenossen anerkannte These, dass fortschreitende Modernisierung nicht zu wachsender gesellschaftlicher Säkularisierung im Sinne zunehmenden Bedeutungsverlusts von Religion führen müsse. Was sie hingegen unweigerlich mit sich bringe, sei Pluralität. Pluralisierung hinwiederum bedeute immer auch Relativierung. Statt aus Relativität einen prinzipiellen Relativismus zu folgern, der eine fundamentalistische Gegenreaktion zwangsläufig herbeiführe, plädiert Berger für einen

selbstreflexiven Relativismus, der den Antagonismus von prinzipiellem Relativismus und Fundamentalismus durch die Einsicht überwinde, dass in Religions- und Weltanschauungsangelegenheiten eine persönliche Entscheidung unumgänglich werde, die durch Gründe theoretischer und praktischer Vernunft nicht hinreichend ausweisbar sei. Werde dies erkannt und anerkannt, dann folge daraus von selbst das Bekenntnis zur Positionalität eigener religiöser Entschiedenheit und zu der mit ihr notwendig verbundenen Begrenztheit der je individuellen Perspektive. Religiöse Pluralität werde unter diesen Bedingungen nicht länger als Bedrohung des eigenen Standpunkts oder als Vergleichgültigung aller Standpunkte überhaupt, sondern als Wesenselement von Religion und Weltanschauung wahrgenommen, mit dem ein kommunikativer Umgang zu pflegen sei.

Religiöser und interreligiöser Dialog hebt Entschiedenheit nicht auf, sondern ergibt sich im Gegenteil konsequent aus dem Bewusstsein ihrer Unvermeidbarkeit und aus der Selbstanwendung des Grundsatzes von Pluralität und Relativität, wie sie die Moderne kennzeichnen. Berger verhehlt nicht, dass sein Plädoyer für einen konsequenten Mittelweg zwischen Relativismus und Fundamentalismus selbst standpunktbezogen ist. Ohne Zögern räumt er ein, dass es sich bei seinen Prolegomena „um ein liberales protestantisches Gedankengut handelt" (Berger, 71). Gedankenprodukte primär römisch-katholischer Provenienz stellen hingegen die Beiträge in dem vorliegenden Sammelband dar. Sie fragen nach dem Wesen der Wahrheit und tun dies, wie der Hg. einleitend deutlich macht, ausdrücklich im Kontext dezidierter Einsprüche des gegenwärtig amtierenden Papstes gegen den geistigen Relativismus der Zeit. Dennoch lassen sich Berührungspunkte mit dem Berger'schen Konzept und Möglichkeiten entdecken, scheinbar oppositionelle Standpunkte miteinander in Beziehung zu setzen und zu vermitteln. Dies ist im Wesentlichen deshalb der Fall, weil an die Stelle pauschaler Urteile das konsequente Bemühen um Differenzierung tritt, ohne das die Wahrheitsfrage offenbar nicht wahrheitsgemäß gestellt und beantwortet werden kann.

Der Anfang wird im Sinne des „Logos der Philosophie" (28), der als durchgängiges Erkenntnis- und Verständigungsmedium dienen soll, mit begrifflichen Grundlegungen gemacht. *Jörg Splett* sichtet das terminologische Umfeld des Wahrheitsbegriffs, *Jörn Müller* bietet einen Überblick über verschiedene Wahrheitstheorien (Korrespondenz-, Kohärenz- und Konsenstheorie) und *Bernd Irlenborn* versucht den vieldeutigen und zumeist recht unbestimmt verwendeten Relativismusbegriff zu strukturieren. Bereits diese terminologischen Erkundungen erbringen reichen Erkenntnisgewinn und sind geeignet, pauschale Entgegensetzungen zu vermeiden. Sie ließen sich durch entsprechende Erwägungen bspw. zum Fundamentalismusbegriff fortführen, dessen üblich gewordener Gebrauch im eindeutig pejorativen Sinn sich nicht von selbst versteht, sondern einer historischen Erklärung bedarf, da dem bloßen Wortsinn zufolge grundsätzlich alle, die eine feste Überzeugung haben und sie beharrlich vertreten, Fundamentalisten heißen können. Ein charakteristisches Profil, das ihn spezifisch prägt, hat der Fundamentalismusbegriff erst im Laufe der Neuzeit erhalten. Signifikanterweise begegnet er erstmals als affirmative Selbstbezeichnung einer religiösen Bewegung nordamerikanischer Protestanten, die sich 1919 zur „World's Christian Fundamental's Association" zusammenschlossen mit dem Ziel, unter Berufung auf die Irrtumslosigkeit der verbalinspirierten Bibel offensiv allen Tendenzen des modernen Zeitgeistes entgegenzutreten, die man als dem Inhalt der Heiligen Schrift widerstrebend erachtete. Für seine weitere Geschichte kennzeichnend ist die Modernität der Mittel, deren sich der Fundamentalismus bei seiner Fundamentalkritik der Moderne von Anfang an bediente. Fundamentalismus ist keine vorneuzeitliche, sondern – seit dem Beginn der Geschichte seines Begriffs in einem bereits hochmodernisierten Land – eine Erscheinung von der Art, in der die Moderne gegen ihre eigenen Voraussetzungen und Implikationen aufbegehrt. Fundamentalismus ist moderner Antimodernismus. Versteht man ihn so, dann enthält der Fundamentalismusbegriff zeitanalytische Potentiale von erheblicher Bedeutung und es besteht die Chance, in soziokultureller, politischer, religiöser und sonstiger Hinsicht allgemeine Strukturmerkmale des Fundamentalismus ohne typisierende Abstraktionen herauszuarbeiten. Andernfalls steht der Begriff in Gefahr, zu einem polemischen Schlagwort zu verkommen und desto unschärfer zu werden, je inflationärer man ihn gebraucht.

Terminologische Differenzierungen sind um der Wahrheit willen nötig. Notwendig ist ferner, sich einen möglichst klaren Begriff von den Dimensionen der Wahrheitsfrage in der Gegenwart und ihrer Relevanz für aktuelle Praxis, Wissenschaft und Kultur zu verschaffen. Auf dieses gemeinsame Ziel hin sind die Beiträge im zweiten Teil des Sammelbands ausgerichtet. Sie thematisieren das Verhältnis von metaphysischer Wahrheit und Wissenschaft (*Horst Seidl*), das Oszillieren moderner Wissenschaftlichkeit zwischen Pathos und Skepsis (*Christian Weidemann*), die Vermittelbarkeit von Wahrheit und Geschichtlichkeit (*Holger Zaborowski*), die Beziehung abendländischer Traditionsbestände, die durch die Namen Jerusalem und Athen symbolisiert werden (*Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz*), die Ambivalenz des Freiheitsbegriffs der Moderne (*Berthold Wald*), die Bedeutung und Begründung von Wahrheit und Toleranz als zweier Grundwerte im modernen Pluralismus (*Karl-Heinz Nusser*) sowie den Bezug von Politik und Religion im Kontext pluralistischer Demokratien (*Christoph Böhr*). Bei aller Unterschiedlichkeit der Zugänge und Betrachtungsweisen finden die Beiträge, wie der Hg. eingangs vermerkt, „ihren durchgängigen Bezugspunkt im *Menschen* und seiner *Wahrheitsfähigkeit*" (28), die auch für Joseph Ratzinger / Benedikt XVI. den „entscheidenden und grundlegenden Gesichtspunkt" (13) seiner Überlegungen zum Thema bildeten.

Zusammen mit dem fundamentalen „Rückbezug auf die *Wahrheitsfähigkeit des Menschen*" (ebd.) und der Verortung „in einem *lebenspraktischen Kontext*" (ebd.) ist nach *Hanns-Gregor Nissing* ihre Kontrastierung zu einem Relativismus der Gleichgültigkeit kennzeichnend für Ratzingers Thematisierung der Wahrheitsfrage, wobei hinzuzufügen ist, dass der gegenwärtige Papst besagten Relativismus für ein, wenn nicht *das* Charakteristikum des herrschenden Zeitgeistes hält, dem im Namen der Wahrheit Paroli zu bieten ist. Im erklärten Unterschied hierzu sucht Peter L. Berger mit seiner eingangs erwähnten Konzeption Anschluss an das „Zeitalter der Relativität" und sieht ihre Überlegenheit anderen gegenüber wesentlich in dem Vermögen begründet, den Trend der Zeit durch konstruktive Aneignung von innen heraus und auf zeitgemäße Weise mitzugestalten. So hätten die christlichen Kirchen entschieden in den ekklesiologischen Begriff ihrer selbst zu integrieren, was unter den Bedingungen der Moderne ohnehin nicht vermieden werden könne, nämlich ihre Entwicklung zu Freiwilligkeitsverbänden. Was in den Vereinigten Staaten von Amerika und anderwärts bereits seit geraumer Zeit der Fall sei, werde auch in Europa unweigerlich eintreten: „Ungeachtet ihres Rechtsstatus entwickeln sich die Kirchen in Europa zu *freiwilligen Verbänden* (voluntary associations), ob es ihnen nun gefällt oder nicht." (Berger, 23) Auch Katholizismus und Orthodoxie werden nach Bergers Urteil diesbzgl. keine Ausnahme machen. Sie werden auf kurz oder lang zu Freikirchen nach dem Vorbild der protestantischen Denominationen Nordamerikas mutieren. So gesehen sei der Prozess der Protestantisierung der christlichen Kirchen unter Einschluss von Katholizismus und Orthodoxie alternativlos. Nur wenn dies rechtzeitig eingesehen und nicht nostalgisch verdrängt werde, könnten die Kirchen prozessgestaltend agieren, statt lediglich vom Zeitgeist getrieben zu werden.

Es wäre interessant zu erfahren, wie Papst Benedikt XVI. Bergers Diagnosen und Prognosen beurteilt, die bei aller Gegenläufigkeit offenkundige Konvergenzen mit Ratzingers eigener Sicht aufweisen. Die Lage ist komplex. Ohne Wahrnehmung ihrer Komplexität lässt sich die Wahrheitsfrage offenbar weder angemessen stellen noch gar einer verständigen und verständnisförderlichen Antwort zuführen. Ein klares Bewusstsein hierfür zu entwickeln, gehört zu den Vorzügen des angezeigten Bandes. Die in ihm gesammelten Beiträge „Zur Kontroverse um die Diktatur des Relativismus" stellen dies differenzierter dar, als der zitierte Untertitel vermuten lässt, und sie tragen so in kommunikativer Absicht zu einer Streitrelativierung bei, die Vergleichgültigung und Pauschalurteil gleichermaßen hinter sich lässt.

München Gunther Wenz

Systematische Theologie

Theologie, wohin? Blicke von außen und von innen, hg. v. Erich Garhammer. – Würzburg: Echter 2011. 348 S. (Würzburger Theologie, 6), pb. € 24,80 ISBN: 978–3–429–03392–7

Außer Frage steht, dass die Theologie derzeit wieder einmal verschärft gehalten ist, binnenkirchlich wie akademisch-universitär ihren Standort neu zu bestimmen. Die gesellschaftlichen, politischen und kulturellen Parameter haben sich unter dem Einfluss der „Bologna-Reform" der Universitäten genauso verschoben wie seit Jahren – und gerade auch im Angesicht der soeben beginnenden Gedenkjahre an das 50 Jahre alt werdende II. Vatikanische Konzil – Debatten um die Kirchlichkeit von Theologie versus Freiheit der Wissenschaft zunehmen. Es ist ja kein Zufall, dass in manchen theologischen Fächern – etwa der Moraltheologie – die Nachwuchskräfte kaum für den Ersatz der ausscheidenden Fachvertreter reichen, weil ganze Themenbereiche durch Sanktionsvorbehalt einer so kritischen wie freien Relecture entzogen sind.

In diese Gemengelage spricht auch der vorliegende Band, der auf eine Ringvorlesung der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Würzburg zurückgeht, hinein. Naturgemäß fallen die Beiträge zu einem solchen Unterfangen sehr heterogen aus, zudem schränken aktuelle Bezüge, die für das Genre der Vorlesung durchaus wichtig sind, die prinzipielle Verständigungsleistung der späteren Publikation mehr oder weniger ein –

zumal dann, wenn ein Autor auch noch die Gelegenheit nutzt, auf diesem Forum einen Detailstreit mit einem Kollegen auszutragen. Alle drei Hypotheken prägen mehr oder weniger intensiv auch den vorliegenden Band.

Gleichwohl beginnt das Ganze verheißungsvoll: Der Eröffnungsteil „Portal" (zwei Beiträge) bietet gleich eine – wie bei ihm immer sprachlich und gedanklich durchkomponierte – Lozierung der Theologie im Kosmos der Universität von *Wolfgang Frühwald*, der sich sozusagen aus der Außenperspektive des Fremdpropheten über *„Die Pluralisierung der Theologie oder Theologie in Universität und Gesellschaft heute"* Gedanken macht (15–34). Er macht sich darin die „Empfehlungen zur Weiterentwicklung von Theologien und religionsbezogenen Wissenschaften an deutschen Hochschulen" des Wissenschaftsrats vom Januar 2010 zu eigen, die auf vorher nie dagewesene Weise der Theologie aus gesellschaftlicher, universitärer und kirchlicher Perspektive eine fundamentale Rolle in der Vernunftökonomie spätmoderner Gesellschaften zuschreiben. Die anschließenden Überlegungen zu „Religion und Wissenschaft" von *Dietmar Willoweit* (35–56) können als dia- wie synchrone Ergänzungen zu Frühwald gelesen werden.

Dieser kleinen Eröffnungssequenz folgen dann die aus zehn Beiträgen bestehenden „Einblicke", die sich der Frage der Selbstverortung zeitgenössischer Theologie aus den Perspektiven der verschiedenen Fächer widmen. *Theodor Seidl* repräsentiert die Exegese mit dem Beitrag „Textwissenschaft – Religionsgeschichte – Bibeltheologie? Das Alte Testament im Widerstreit der Methoden und Disziplinen" (59–72) und äußert sich dabei nicht nur kritisch zum derzeitigen Faible für den *Canonical approach*, sondern bietet – sozusagen als Einblick in seine Werkstatt – auch eine überraschende Neuübersetzung der ersten Verse der Bibel, der gemäß das Licht als erstes Geschöpf zu gelten hätte (vgl. 70–72). – Für die Kirchengeschichte spricht *Dominik Burkard*. Sein Fach gilt ihm als „Das kritische Auge der Theologie" (73–104). Die im Grunde nach wie vor unbeantwortete Frage, ob es sich bei der Disziplin um Historik oder Theologie handelt, wird durch eine aufschlussreiche Skizze der „Vielfalt der Themen, Ansätze und Methoden" (89–99) pragmatisch unterlaufen. Der Forderung nach institutioneller Verankerung von „kirchlicher Zeitgeschichte" kann im Blick auf die polyzentrische Synchronie kirchlich-theologischer Prozesse nur mit Nachdruck zugestimmt werden. – Der Fundamentaltheologe *Wolfgang Klausnitzer* bietet in seinem Beitrag „Im Spannungsfeld von Universität und Kirche. Die fundamentaltheologische Debatte um den gesellschaftlichen und institutionellen Ort der Theologie" (105–138) eine kurze Genese seines relativ jungen Faches, umreißt ganz grob gegenwärtige Positionen der Fundamentaltheologie und sieht die große Herausforderung seiner Disziplin darin, Kirchlichkeit, Wissenschaftlichkeit und gesellschaftliche Relevanz konsistent zu verbinden. – Eher erratisch nimmt sich aus, was *Jürgen Bründl* unter dem hoch gesteckten Titel „Wo(hin) weltliche Not und Gottes Menschlichkeit Theologie stellen. Dogmatik als Arbeit am Begriff eines prekären Glaubens" zur Dogmatik zu sagen versucht (139–160). Die methodische Konzentration auf die Theologie der Befreiung, für die sich der Autor entscheidet, leistet nicht die grundsätzliche Verständigung über das Fach, die zugleich in sehr unvermittelten Generalurteilen (vgl. etwa 148) als erbracht unterstellt wird. – Auch *Stephan Ernst* setzt in seinen Überlegungen zu „Moraltheologie als Theologische Ethik. Die Bedeutung des christlichen Glaubens für das ethische Handeln" (161–178) sehr konkret mit Hinweisen auf klinische Ethik-Komitees an (161), um dann aber doch sehr prinzipiell auf das Spannungsverhältnis von kirchlichem Lehramt und Moraltheologie einzugehen (vgl. 166–169). – Etwas eigentümlich nimmt sich der Beitrag zur Christlichen Sozialwissenschaft aus – überschrieben mit „Zur Bildung der ethischen Persönlichkeit" (179–200) –, sofern er sich gänzlich auf die „Aufgabe des ethischen Verstehens" (180) und damit auf eine „hermeneutische[…] Ethik" (179) kapriziert, aber sich zugleich auf eher generelle Bemerkungen zum Charakter philosophischer und theologischer Ethiken beschränkt, ohne die derzeitigen Kernaufgaben und Probleme der Disziplin in den Blick zu bringen. – Der Kanonist *Heribert Hallermann* stellt den CIC 1983 als „Das letzte Buch des Konzils" vor, Untertitel: „Oder: Wie das Kirchenrecht zur Verlebendigung des Konzils beitragen kann" (201–234). Der gerade auch im Blick auf aktuellste Fragen der Konzilshermeneutik instruktive Beitrag exemplifiziert dann am Fall nichtkatholischer Taufpaten, wie im Geiste des Konzils eine flexible Rechtsanwendung praktiziert werden kann, er zeigt aber am Fall der Reservation der Homilie (Verbot der Laienpredigt) auch, wie postkonziliar kanonische Regelungen in Geltung gesetzt wurden, die der Konzilsintention diametral entgegenstehen. – *Martin Stuflesser* skizziert (auch mit lokalen Bezügen) die Weitung seines Faches Liturgiewissenschaft von der Rubrizistik zur Wissenschaft vom Gottesdienst und Ritual und erblickt in der Pluralität methodischer Zugänge (historisch, systematisch, pastoral-praktisch) die conditio sine qua non einer den heutigen theologischen Herausforderungen angemessenen Liturgiewissenschaft (235–258). – *Hans-Georg Ziebertz*, Vertreter der Religionspädagogik und Didaktik des Religionsunterrichts, entfaltet unter dem Titel „Praktische Theologie als empirische Wissenschaft" (259–274) sehr grundsätzliche wissenschaftstheoretische Erwägungen zum Charakter seiner Disziplin. Er weiß um die notorische Schwäche des multi-disziplinären (aber meist ohnehin nur auf die Soziologie beschränkten) Ansatzes (vgl. 267) und intendiert eine Praktische Theologie, die empirisch arbeitet und so „[…] eine eigene Wahrnehmung und eine eigene Sprache in das Theologie-Treiben ein[bringt]. Sie erinnert daran, dass die Wirklichkeit von Kirche und Christentum *eine Praxis war* und (idealiter) *eine Praxis ist* – und dass dieser Praxis eine eigene theologische Dignität zukommt." (274) – Der eher blass bleibende Titel „Pastoraltheologie – ein Fach mit Beziehungen" (275–292) verrät noch nichts von der so dichten wie konzisen Verständigung über das Proprium dieser Disziplin, die *Erich Garhammer* hier (mit dem „Zeichen-der-Zeit"-Motiv aus *Gaudium et spes* im Hintergrund) in Abgrenzung von dem in den 70er Jahren des letzten Jh.s entstandenen Paradigma für heute entwickelt. Inklusive eines Schemas (vgl. 290) macht er klar, wie sich Pastoraltheologie durch eine Kooperation mit der Exegese, der Kirchengeschichte und der systematischen Theologie als „kommunikatives und kulturelles Gedächtnis" (290) konzipieren lässt und sich dabei in synchroner Solidarität den Menschen der Gegenwart an die Seite stellt. Auch wenn der Name nicht fällt, lässt einen ein solch integrales Konzept an das denken, was einst der große Johann Michael Sailer unter Pastoraltheologie (bis tief ins Philosophische hinein) verstand. – Den Bd. beschließen zwei „Ausblicke", zum einen ein historischer Abriss zur „Herz-Jesu-Verehrung" (295–322), in dem *Nicole Priesching* zeigt, wie ein „Kult im Spannungsfeld von Frömmigkeit und Politik" (Untertitel) zum Medium erbitterter kirchen- und ideenpolitischer Konflikte werden kann und davon schlussendlich ausgezehrt wird. – Am Ende des Bandes steht ein Beitrag des (mit einer einschlägigen Arbeit auch habilitierten) Lehrbeauftragten für Homiletik, *Jörg Seip*: „(Ex-)Kommunikation des Evangeliums. Anwendung einer ästhetischen Pastoraltheologie" (323–346). Schon der Titel lässt ahnen, dass es dabei nicht eigentlich um die Homiletik geht, sondern – gestützt auf die notorisch einschlägigen Repräsentanten von Derrida und Guattari/Deleuze bis zum derzeit anscheinend unvermeidbaren Michel de Certeau – um den Versuch, die praktische Theologie durch eine „dekonstruktivistische[…] Schleife" (343) zu schicken und dann zu sehen, was dabei – geleitet von einer „‚unersättlichen Vorliebe für Alternativen'" (ein Diktum E. Saids) – herauskommt. Natürlich kann man so etwas machen. Und ohne Frage verdient die Absicht Zustimmung, dem Heterogenen, Inkommensurablen und schlicht Verdrängten der eingespielten Diskurse gegen deren Präponderanz ihr gebührendes Recht zu verschaffen. S. macht das gerade an der – scheinbar so unschuldigen – Redewendung von der „Kommunikation des Evangeliums" im Blick auf deren universalpragmatisch unterfütterten Verständigungsoptimismus überzeugend einsichtig (vgl. 324–334). Aber was das dazu aufgebotene Arsenal dekonstruktivistischer Strategien so obsolet macht, ist, dass es mit der Ingebrauchnahme eines so kruden wie klischierten Moderne-Begriffs einhergeht (vgl. 345), dessen sich freilich gegenwärtig die Mehrheit postliberaler Theolog/inn/en bedient (und den sie übrigens mit Benedikt XVI. teilen). Als ob die Moderne vom Cusaner und von Giordano Bruno über Descartes, Kant und die Idealisten – um von den Romantikern zu schweigen – nicht um die Grenzen, die Brüche, die Nachtseite der Vernunft gewusst hätte! Und wenn man denn den Umweg über die Poststrukturalisten meint nehmen zu müssen, so sollte die dramatische Selbstblindheit eines Foucault, Derrida oder Lyotard gerade in Sachen Religion nicht ausgeklammert bleiben.

Summa summarum: ein Band, der zu vielen Gedanken, auch Einsprüchen anregt. Ernsthafte Antworten auf die Titelfrage *Theologie, wohin?* finde ich nur bei Frühwald, Ziebertz und Garhammer. Was auch zuhöchst erstaunt (aber vielleicht der kontingenten Situation der Würzburger Fakultät geschuldet sein mag): Die Fächer Neues Testament, Alte Kirchengeschichte, Philosophie und – bei diesem Hg. erstaunlich – Homiletik kommen nicht vor. Ästhetische Randbemerkung: Das Umschlagsfoto mit dem menschenleeren Auditorium des Deutschen Architekturmuseums insinuiert trotz des Meisterwerks von Ben Willikens im Hintergrund (Abendmahl in Anlehnung an Leonardo da Vinci), dass sich niemand mehr für Theologie interessiert. Ich bin überzeugt, dass das für Würzburg nicht gilt, für die eigene Fakultät ohnehin nicht.

Münster Klaus Müller

Wozu Fundamentaltheologie? Zur Grundlegung der Theologie im Anspruch von Glaube und Vernunft, hg. v. Josef Meyer zu Schlochtern / Roman A. Siebenrock. – Paderborn: Schöningh 2010. 336 S. (Paderborner Theologische Studien, 52), kt € 39,90 ISBN: 978–3–506–76970–1

Der vorliegende Band versammelt die (teilweise überarbeiteten) Referate einer Tagung, die im Mai 2009 an der Theol. Fak. Paderborn unter dem Titel „Das Proprium der Fundamentaltheologie" stattfand. Gewidmet ist das Buch Hermann Josef Pottmeyer, einem der Hg. des *Handbuches für Fundamentaltheologie*, das einen immer wiederkehrenden Bezugspunkt der Beiträge darstellt. Im Band finden sich acht Referate, denen jeweils ein oder zwei Koreferate („Stellungnahmen") antworten und meist eine Zusammenfassung der daran anschließenden Diskussion der Tagung folgt. Zum Teil haben die Koreferate weiterführenden und ergänzenden Charakter, teilweise zeichnen sie die Konturen einer Gegenposition. Zu Wort kommen führende Vertreter der Disziplinen Dogmatik und Fundamentaltheologie – und mit Klaus Müller auch der Philosophie, wobei der Schwerpunkt, mit Ausnahme von Marian Rusecki (Lublin), im deutschsprachigen Raum liegt.

Das Buch besteht aus zwei Hauptteilen, deren Gewichtung allerdings sehr verschieden ist, gefolgt von einer „Schlussdiskussion" (315–321): „Fundamentaltheologie als methodische Selbsterfassung des Glaubens" (13–286) und „Fun-

damentaltheologie ad extra: Aufweis der Glaubwürdigkeit der Wahrheitsansprüche des Glaubens" (287–313).

Der erste, groß angelegte Teil gliedert sich in drei Fragestellungen: 1) *Bestimmung der Erkenntnisquellen der Fundamentaltheologie* (13–90) als Frage nach den *loci theologici* (*Bernhard Körner* und *Hans-Joachim Sander*) und dabei speziell nach der Rolle der Bibel (*Peter Hofmann* und *Edmund Arens*). 2) *Wissenschaftsanspruch der FT* (91–166), wobei zunächst *Roman Siebenrock* den kenotischen Charakter der Vernunft und *Thomas Schärtl* die Haltung eines theologischen Eros herausstreicht; sodann fragen *Alexander Loichinger, Klaus v. Stosch* und *Magnus Striet* nach der FT als Glaubenswissenschaft. 3) *Ausdifferenzierung des Propriums zur Struktur des Faches* (167–286): *J. Meyer zu Schlochtern* und *H. J. Pottmeyer* betrachten die Bedeutung der Einteilung in Traktate, *M. Rusecki* fragt nach dem Gegenstand der FT und der Rolle einer „Religionstheologie". Sodann sehen *Matthias Petzold* und *Jörg Disse* in einer evangelischen FT ein wichtiges Desiderat, wobei letzterer (abgesehen von ekklesiologischen Fragen) kaum *zwingenden* Dissens zwischen katholischer und evangelischer Seite erkennt. *Jürgen Werbick* und *Markus Knapp*, die beide im Offenbarungsbegriff das Thema und Zentrum der FT sehen, stellen schließlich die Frage nach deren Verhältnis zur Dogmatik. Im zweiten Hauptteil antwortet *Gregor Maria Hoff* dem Beitrag *K. Müllers*, der einem Denken von „Gott als dem ganz anderen" mit seiner Konzeption der Letztbegründung gegenübertritt.

Zumal es nicht möglich ist, den zahlreichen Beiträge und ihren internen Bezüge in diesem Rahmen inhaltlich einigermaßen gerecht zu werden, möchte ich mich darauf beschränken, vier Überlegungen anzuschließen:

(1) Außer Zweifel scheint für die Beiträger die Verankerung der Theologie an der Universität und im Diskurs der modernen Wissenschaften zu stehen. M. Striet findet dafür die treffende Formulierung, dass es darum geht, „die bereits innerbiblisch dokumentierten Aufklärungsprozesse und die dort zu beobachtenden diskursiven Praktiken fortzuschreiben" sowie „das Projekt Aufklärung als Projekt der Theologie und des Glaubens anzumahnen" (163). Nimmt man die im Band immer wiederkehrende Sorge um die Wissenschaftlichkeit der Theologie auf, so könnte man fragen, ob die Würfel für die Glaubwürdigkeit heutiger FT tatsächlich darin fallen, wie sie ihren wissenschaftstheoretischen Status ausweist, oder nicht vielmehr dabei, ob es ihr gelingt, ihren „Gegenstand" (275), ihre „Narrative" (296) und ihre befremdlichen Texturen produktiv in den Raum des wissenschaftlichen Diskurses einzubringen.

(2) Beklagt B. Körner in seinem Beitrag, der den Band eröffnet, noch den Ausfall der Lehre von den *loci theologici* in der gegenwärtigen FT (18f), so bleibt ihre Reflexion für die ersten 200 Seiten des Buches wie ein untergründiger Leitfaden präsent, um dann schließlich in der Schlussdiskussion wieder aufzutauchen. Dort führt sie in die offene Frage K. Müllers, wie man den *loci alieni* „‚wirklich in der Reflexion gerecht' werden könne" (316).

(3) Interessant ist, dass es vom Titel der Tagung zum Titel des Buches eine erhebliche Verschiebung gibt. Klingt der Tagungstitel „Das Proprium der Fundamentaltheologie" noch wie eine gewisse Nachjustierung, welche knapp 25 Jahre nach Erscheinen der Erstauflage des Handbuches anzustellen man sich geneigt sieht, so ist „Wozu Fundamentaltheologie?" von einer ganz anderen Fraglichkeit durchdrungen. Der Titel könnte kürzer nicht sein, „Fundamentaltheologie" erscheint darin, sogar unter Verzicht auf ein Verb, gänzlich einem Fragewort und einem Fragezeichen ausgesetzt. Die Fraglichkeit rückt ihr gleichsam ganz an den Leib – es wird mir jedoch nicht klar, ob alle Beiträge, v. a. die eher methodischen Reflexionen, auch vor dem Hintergrund des geänderten Titels geschrieben wurden und dessen fundamentale Anfrage aufnehmen können.

(4) Ist der Titel, auf den im Vorwort der Hg. (11f) nur kurz Bezug genommen wird, eine Reminiszenz an Heideggers „Wozu Dichter?" und damit an Hölderlins Hymne „Brot und Wein"? Damit wären zwei Orte angezeigt, an denen eine Reflexion auf eine Krise abendländischen Denkens und die Frage, was uns vor der Sprachlosigkeit bewahrt, erfolgt. In diese Richtung geht die Bestimmung der Problematik und Aufgabe der FT, wie sie K. Müller expliziert: „vor der Kategorie des Fiktionalen genauso wenig wie gegenüber den semantischen Dekonstruktionsprogrammen des ‚linguistic turn' sprachlos zu werden" (296). Das „Gebot der Stunde" sieht er dabei in „theologischer Solidarität mit der Spätmoderne" (291) vor den Herausforderungen „des Naturalismus, der neuen, religiösen Fundamentalisierung und der Medialisierung unserer Lebenswelt" (165). Darin ist ihm uneingeschränkt zuzustimmen und seine Überlegung, dass es in der Religion (er spricht von Judentum, Christentum und Islam) seit jeher um einen produktiven Umgang mit Fiktion geht, sind weiterzuentwickeln (295f).

Wien Jakob Deibl

Körner, Bernhard: **Die Bibel als Wort Gottes auslegen.** Historisch-kritische Exegese und Dogmatik. – Würzburg: Echter 2011. 278 S., brosch. € 24,80 ISBN: 978-3-429-03388-0

Akzeptiert man, was Christinnen und Christen tun, die Bibel als Wort Gottes, dann stellt sich sogleich das Problem, wie man im Wort der Hl. Schrift das Wort Gottes erkennen kann, denn die Bibel ist ein geschichtliches Buch, Gottes Wort ist für uns nur im Menschenwort zugänglich.

Bei der Schriftsauslegung geht es, wie man dem Vf. gern konzediert und wie leicht einsehbar ist, nicht in erster Linie um ein rein theoretisches Problem, sondern letztlich sehr existenziell um die Sache einer Gottes Willen angemessenen Lebensführung oder „um das, was Gott zu unserem Heil sagen will" (244). Diese Auslegung will gerade in einer säkularen Zeit und angesichts konfessioneller Vielstimmigkeit gut begründet sein, damit auch die ihr entsprechende Praxis einleuchtet und glaubwürdig ist. Dazu genügt es freilich nicht, sich auf althergebrachte Traditionsbestände oder auf das Autoritätsargument zu berufen. Die richtige Bibelauslegung muss im Zeitalter einer säkularen Moderne auch mit Hilfe rational ausweisbarer Kriterien nachvollziehbar sein. Dabei gerät sie ins Spannungsfeld „zwischen dem überlieferten Glauben und einer Schriftauslegung, die das Vergangene exegetisch-wissenschaftlich rekonstruiert" (31). Die Frage, wie beide harmonisch miteinander vermittelt werden können, stellt eine der systematisch spannendsten Reibungsflächen gegenwärtiger Theologie dar. Mit seinem neuesten Buch versucht der Grazer Dogmatiker Bernhard Körner, sich dieser offenen Flanke der Theologie zu stellen und Leitgedanken für eine Synthese von Exegese und Dogmatik zu entwerfen, die intellektuell redlich nachvollziehbar macht, wie die Bibel heute als Wort Gottes ausgelegt werden kann.

Im ersten Kap. (15–79) ausgehend von einem als unzureichend ausgewiesenen systematischen Problembewusstsein, das sich in zugespitzten Debatten zwischen massiven Befürwortern der historischen Kritik (H. Küng), moderaten Kritikern (K. Berger) und heftigen Gegnern (E. Drewermann), die die historische Kritik am liebsten tiefenpsychologisch überwinden würden (15–32), zeigt, behandelt der Vf. knapp die durch eine einseitige Lehramtsapologetik verschärfte Genese des Problems (33–50), dokumentiert kurz die lehramtliche Wende bis zur Schriftauslegung im KKK und die damit aufgeworfene Frage des Verhältnisses zwischen wissenschaftlicher und kirchlicher Schriftauslegung und gibt, indem er auf die zwischen Blondel und Loisy geführte Debatte verweist, einen ersten Hinweis auf einen Lösungsansatz.

Im zweiten Kap. sichtet der Vf. drei aus seiner Sicht und für seinen Ansatz richtungsweisende Ansätze (de Lubac, von Balthasar, Ratzinger), da sie sich dem Problem der Zuordnung von historischem und geistlichem Sinn stellen und – im Unterschied zu vielen vorausgehenden Entwürfen der Schultheologie – das Eigenrecht der Exegese betonen.

Im dritten Kap. entwirft er das Programm einer Hermeneutik, die „mit dem göttlichen Sinn im Menschenwort rechnet" (172). Diese bündelt er abschließend mit Anregungen zur weiterführenden Diskussion (218–259) in acht „Leitsätze für die Zusammenarbeit von Exegese und Dogmatik" (229–259), die einer friedlichen, wechselseitig sensiblen Zusammenarbeit zwischen Dogmatik und Exegese den Weg bahnen sollen.

Mit seinen Gewährsmännern de Lubac, Schürmann, Ratzinger und von Balthasar sieht K. zutreffend, dass sich mit einem Verständnis von Offenbarung in „Wort und Tat", wie es vom Zweiten Vatikanischen Konzil vertreten wird, „der Stellenwert des linguistischen Wortes in der Heiligen Schrift ändert […] Im Kontext des Verständnisses der Offenbarung als eines Offenbarungsgeschehens, wie es das Konzil vertritt, richtet sich der Glaube nicht einfach auf das Wort der Schrift, sondern gewissermaßen durch das Wort der Schrift hindurch auf den sich in Tat und Wort offenbarenden, den Menschen ansprechenden Gott." (157)

Nachdem K. überzeugend dargelegt hat, dass eine Exegese, die ein rein positivistisches Methoden- und Wissenschaftsverständnis kultiviert, keinen wirklichen Beitrag zu einer konstruktiven Glaubenshermeneutik leisten kann, hätte man nun aber erwartet, dass der schon vom Zweiten Vatikanischen Konzil (vgl. DV 12) nahegelegten und in „Die Interpretation der Bibel in der Kirche" (1993) im Hinblick auf die theologische Bedeutung der Redaktionskritik erörterten Frage nachgegangen wird, wie durch die Exegese das „Wort der Schrift" als Glaubenszeugnis ernst genommen wird und welcher hermeneutische Rahmen notwendig ist, um ein in der Geschichte ergangenes Wort Gottes zu erkennen und zu vernehmen. An der Erarbeitung einer zureichenden Lösung beider Probleme war schon die Korrespondenz zwischen Loisy und Blondel zum Thema gescheitert. Hermeneutisch stellt sich auch weiterhin die Frage, wie es gelingen kann, von der Auslegung der Schrift in der Vielfalt ihrer Glaubenszeugnisse her ein kritisches Korrektiv gegen Engführungen dogmatischer Auslegungen oder schlichter Eisegese zu gewinnen und die Kontextualisierung oder Übersetzung des Glaubens, die die Dogmatik zu leisten hat, durch eine Rückbindung an die Schrift als Glaubenszeugnis fruchtbar zu machen.

Dass es auch K. nicht wirklich gelingt, diese Problematik zu lösen, liegt v.a. daran, dass die Exegese noch immer als eine Rückfrage „‚hinter' das Zeugnis der Evangelien" (250) verstanden und auf eine reine, mehr oder weniger hypothetische Rekonstruktion empirisch fassbarer Tatsachen, die als Grundlage für ein letztgültiges Engagement der Freiheit untauglich sind, reduziert wird. Lesenswert ist das gut verständliche und auf der Höhe der Zeit argumentierende Buch allemal.

Münster Andreas Uwe Müller

Trinität, hg. v. Volker Henning Drecoll. – Tübingen: Mohr Siebeck 2011. (VIII) 279 S. (Themen der Theologie, 2), pb. € 14,90 ISBN: 978-3-8252-3432-4

Mit Nachdruck betont der Hg. in seiner Einführung, dass die Trinitätslehre nicht nur zu den entscheidenden Themen der Theologie gehöre und im trinitarischen Glauben das unterscheidende Moment zu anderen Religionen – auch zum Judentum und zum Islam – liege, sondern dass dieser Glaube zugleich „weitreichende Auswirkungen auf die kirchliche Wirklichkeit" (2) habe. Von daher ist die Trinitätstheologie trotz ihrer hohen spekulativ-begrifflichen Ansprüche alles andere als ein Glasperlenspiel. In ihr verhandelt der sich auf konkrete Geschichte beziehende historisch gewachsene Glaube vielmehr in reflexiver Gestalt immer wieder neu sein eigenes Proprium.

Die Beiträge werden eröffnet mit einer Untersuchung von *Jan Dochhorn* „Zu den religionsgeschichtlichen Voraussetzungen trinitarischer Gottesvorstellungen im frühen Christentum und in der Religion Israels". Bei Paulus sei „die Vorstellung, dass Christus Gott sei, fest etabliert." (25) Aber D. konstatiert auch, dass man in der frühen Christenheit offenbar noch „Christi angestammte und erworbene Würde in einen Erzählzusammenhang bringen" (22) konnte, ohne danach zu fragen, wie das systematisch vereinbar sei. D. untersucht dann die Evangelien bezogen auf die Frage nach der Gottheit Christi. Als theologisches Programm erscheine „die Vorstellung von der Gottheit Christi im Johannesevangelium" (30). D. fragt nach den in Israel vorhandenen religionsgeschichtlichen Voraussetzungen bzw. Möglichkeiten, wie es zu dieser Gottesprädikation kommen konnte. Summa summarum konstatiert er eine strikte Theozentrik von Sohn und Geist und stellt fest, dass das NT zwar noch keine Trinitätslehre kenne, aber „doch schon erstaunlich viel davon da" sei. Ausgebildet worden sei diese dann in den kommenden Jahrhunderten, als die ratio habe verstehen wollen.

Volker Henning Drecoll rekonstruiert die Geschichte der Entwicklung des Trinitätsdenkens. Sehr klar wird, wie mühsam, „vielfältig und weitgehend unkontrolliert" (84) das Ringen im 2. Jh. einsetzt und dann immer stärker (zumal in den Auseinandersetzungen um Arius) an begrifflicher Kontur gewinnt. Es waren heilsgeschichtliche Orientierungen, der Glaube an Inkarnation und die Heilsbedeutung des Kreuzes, welche dazu führten, strikt an der Einheit des Sohnes mit dem Vater festzuhalten. (97) In aufschlussreicher Weise zeigt D., wie östliche und westliche Entwicklung differieren und wie sich dann mit Augustinus (125ff) und Richard von St. Victor (134ff) unterschiedliche hermeneutisch-begriffskonzeptionelle trinitätstheologische Modelle herausbildeten, welche in der Folge die mittelalterlichen Auseinandersetzungen bestimmten und bis heute die Theoriebildung strukturieren. D. beschließt seine historische Rekonstruktionsarbeit mit Ausführungen zur Reformationszeit sowie zu Trinitätsmodellen des 17. und 18. Jh.s.

Der systematisch-theologische Beitrag verdankt sich *Christiane Tiez*. Für sie – und ich stimme ihr mit Nachdruck zu – erschließt sich Gottes Wesen „nicht unabhängig von seiner Offenbarung, sondern nur in ihr" (183). Da diese ihre letzte Eindeutigkeit (jedenfalls in der Logik des christlichen Glaubens) in Leben, Geschick und Auferstehung Jesu erfährt, kann Gottes Wesen nur noch trinitarisch gedacht werden. Der trinitarische Glaube wird dann entsprechend auch zum hermeneutischen Konstruktionsprinzip dogmatischer Traktate (Schöpfungslehre, Soteriologie etc.) erhoben. Interessant wäre hier gewesen, epistemisch analog ansetzende Schöpfungstheologien aus dem katholischen Bereich in die Überlegungen zu integrieren, die einen anderen Freiheitsbegriff als den Rahners ansetzen (vgl. v.a. Th. Pröpper, *Theologische Anthropologie*, Freiburg 2011, Bd. 2, 1298–1336). Einer der wichtigsten Sätze lautet: „Es ist die Identifikation Gottes mit dem gekreuzigten Jesus, die zur Unterscheidung von Vater, Sohn und Geist nötigt und die Gott als einen um des Menschen willen leidenden Gott erkennbar werden lässt." (189) Damit verlangt der Trinitätsglaube nach einer theologischen Denkform, welche die aus der griechischen Tradition stammende Vorstellung, Gott als apathisch denken zu müssen, unterläuft.

Aus praktisch-theologischer Perspektive setzt sich *Daniel Käbisch* zwar von einem trinitätstheologisches Wissen voraussetzenden Intellektualismus im Glauben ab, gleichzeitig insistiert er aber auf der Notwendigkeit zumindest basaler Kenntnisse über den Glauben angesichts der Gefahr der freien Verselbstständigung der Glaubenspraxis (196). Angesichts der Pluralisierungstendenzen im Bereich des Religiösen weist er zu Recht auf die Notwendigkeit einer Auskunftsfähigkeit der Glaubenden hin. Der Beitrag arbeitet zum einen die performative, narrative und expressive Gestalt des Trinitätsbekenntnisses in Liturgie, Predigt und Kirchenmusik heraus, zum anderen expliziert er die Bedeutung dieses Bekenntnisses für einen Begriff christlichen Handelns.

Andreas Feldkeller schließlich richtet eine religionswissenschaftliche Perspektive auf die Trinitätslehre. Neben einer Rekonstruktion der Gründe, mit der die islamische Theologie die trinitarische Gottesauffassung schon früh einer Kritik unterzogen hat, verankert er diese „am Schnittpunkt zweier großer Traditionslinien des vorderorientalisch-hellenistischen Kulturraumes" (233). Geht es einerseits um die „Siegelung der vorfindlichen Wirklichkeit im Göttlichen", die dann auch dazu geführt habe, die Kategorie der Person auf das Göttliche zu übertragen, so geht es andererseits um eine v.a. von Plotin begründete Tradition, welche die Transzendenz des Göttlichen, seine Unvergleichlichkeit, betont habe.

Aus der sehr instruktiven „Zusammenschau" von Volker Henning Drecoll kann ich nur noch auf einen Aspekt hinweisen. D. fragt, ob eine Fokussierung der Hingabe Gottes auf das Kreuzesgeschehen nicht die „Notwendigkeit des Todes in Frage" stelle. Denn es bräuchte dann zwar „ein Sich-Aufgeben im Moment der Hingabe als etwas Todesartiges", nicht aber „unbedingt die Annahme der menschlich-leiblichen Natur und des menschlichen Todes" (258). Mir scheint, dass es gerade deshalb umso dringlicher ist, Gottes Eingehen in die Menschheit, durch die er sich nicht nur endgültig zu erkennen gibt, sondern durch die er in eins die Freude menschlichen Daseins, aber auch die Zumutungen der Schöpfung selbst teilt, ins Zentrum der Soteriologie zu stellen. Dies aber würde bedeuten, sich aus der Dominanz einer sündentheologischen Anthropologie – ja: des Glaubens überhaupt zu lösen, Erlösung ausschließlich von der Sünde her zu denken. Auch wäre dann die Gefahr gebannt, dass der „Inhalt der Verkündigung Jesu bzw. der Offenbarung" auch nur noch in den Verdacht gelangen könnte, „irrelevant oder austauschbar" (259) zu sein.

Die vielen Teilaspekte und Anregungen, welche dieser Sammelband bietet, konnten hier nur sehr begrenzt erwähnt werden. Er sei nicht nur denen empfohlen, die eine Einführung in historisch gewordene und bis heute diskutierte Grundprobleme der Trinitätslehre lesen möchten.

Freiburg Magnus Striet

Kirche, hg. v. Christian Albrecht. – Tübingen: Mohr Siebeck 2011. (X) 240 S. (Themen der Theologie, 1), pb. € 12,90 ISBN: 978-3-8252-3435-5

Das hier zu besprechende Taschenbuch ist der erste Band einer neuen Schriftenreihe im Verlag Mohr Siebeck, der interessanterweise dem Thema „Kirche" gewidmet ist. Der sich auf die evangelische Ekklesiologie konzentrierende Aufsatzband ist entlang der klassischen Disziplinen der Theologie – mit einer Erweiterung durch die Religionssoziologie – quasi lexikalisch aufgebaut. Es entsteht der Eindruck, als sollten die knapp gehaltenen Artikel in der vierten Auflage der RGG nun ausführlicher entfaltet werden. Auffallend ist freilich, dass dort das Thema „Kirche" differenzierter behandelt wird als in diesem Aufsatzband, in dem sich bspw. weder ein Beitrag zum Kirchenrecht noch zur ökumenischen Theologie findet.

Nach einer Einführung von *Christian Albrecht* („Die Kirche als Thema der Theologie") eröffnet *Christoph Levin* den Reigen der Aufsätze mit dem Thema „Das Gottesvolk im Alten Testament". Erfreulicherweise wird der Blick auch dem AT zugewandt und so sowohl die Einheit der beiden Testamente als auch die Einheit von Kirche und Israel mit reflektiert. Der zweite Beitrag von *Jens Schröter* widmet sich den Anfängen christlicher Kirche nach dem NT. Dabei dominiert die historische Rekonstruktion gegenüber der Auslegung der ekklesiologischen Motive im NT. Erstaunlich ist, wie wenig Aufmerksamkeit dem Volk-Gottes-Motiv für das Verständnis der Kirche gewidmet wird, nachdem es in dem atl. Beitrag in den Mittelpunkt gerückt worden war.

Aus der Sicht der Kirchengeschichte behandelt *Peter Gemeinhardt* das Thema „Kirche" unter der Überschrift „Die Kirche zwischen theologischem Anspruch und historischer Wirklichkeit". Auf rund 50 Seiten wird hier ein lesenswerter Durchgang durch die westkirchliche Kirchengeschichte (eigenartigerweise bis zur Gründung der EKD 1948) gegeben, wobei es dem Autor gelingt, die einzelnen Entwicklungen und Konzeptionen gelungen und pointiert darzustellen. Freilich bleibt völlig dunkel, warum das historische Phänomen „Kirche" auf die westeuropäische Kirchengeschichte reduziert wird und die Ostkirchen, die orientalischen Kirchen und all die Missions- und Migrationskirchen in aller Welt ausgeblendet bleiben.

Aus der Sicht der Systematischen Theologie präsentiert *Martin Laube* die Kirche unter der Überschrift „Die Kirche als ‚Institution der Freiheit'". L. sieht den Protestantismus von Anbeginn durch eine kirchen- und institutionskritische Tendenz gekennzeichnet. Mit dem vorangehenden Artikel von Peter Gemeinhardt hätte er freilich Luthers Kritik an der römischen Kirche seiner Zeit besser von Luthers Ekklesiologie unterscheiden müssen. Nach L. kann es in der Ekklesiologie nicht um eine lediglich geglaubte Größe gehen, sondern um eine empirisch vorfindliche Wirklichkeit. Gegenstand der Ekklesiologie kann seiner Meinung nach nur die geschichtliche Wirklichkeit der Kirche sein. Erstaunlicherweise sieht er dann gleichwohl für sich „die Verpflichtung, das Spannungsverhältnis zwischen dogmatischer Bestimmung und empirischer Wirklichkeit der Kirche nicht zu übergehen oder programmatisch einzuebnen, sondern konstruktiv fruchtbar zu machen" (133). Ausgiebig wird anschließend über die Möglichkeiten der Bestimmung und Fehlbestimmung dieses Verhältnisses räso-

niert. L. schildert – knapper als Peter Gemeinhardt und deutlich stereotyper – die Entwicklung des Kirchenverständnisses von Martin Luther über die Bekenntnisschriften zu den neuzeitlichen Umformungen, die seiner Meinung nach ihren Höhepunkt in der Analyse finden, dass Kirche und Christentum in der modernen Welt auseinandergetreten seien. Als zukünftige Herausforderungen sieht er wiederum v.a. die Aufgabe, „das Verhältnis von dogmatischem Kirchenbegriff und geschichtlich-empirischer Wirklichkeit der Kirche [...] zu klären" (165)! Völlig unklar bleibt in dem gesamten Beitrag, was als „geschichtlich-empirische Wirklichkeit der Kirche" in den Blick kommen soll. Der Ausdruck „geschichtlich-empirische Wirklichkeit der Kirche" wird faktisch als eine dogmatische Chiffre gebraucht. Immerhin ließe der Ausdruck erwarten, dass dann auch die Methoden der Geschichtswissenschaften und der empirischen Sozialwissenschaften in der Beschreibung und Reflexion der Kirche Verwendung finden sollten. Nichts dergleichen ist der Fall. Weder wird die empirische Wirklichkeit der evangelischen Gemeinden in Deutschland beschrieben noch die konfessionell plurale Situation in deutschen Städten und Gemeinden noch die Aktivitäten der vielen Migrantenkirchen in Deutschland. Und was die geschichtlich-empirische Wirklichkeit der Kirche im Falle der christlichen Gemeinden der Kadazan-Dusun im malaysischen Sabah ist, bleibt jenseits des Horizontes des Autors.

Monika Wohlrab-Sahr stellt dann die „Kirche als Organisation" aus der Sicht der Religionssoziologie dar. Sie entfaltet zuerst von Max Weber ausgehend die Transformation religiöser Gemeinschaften in kirchliche Organisationen und schildert die dabei entstehenden Dilemmata der Institutionalisierung, erfreulicherweise auch mit Bezug auf gegenwärtige Problemlagen wie z.B. die Entwicklung der christlichen Kirchen im Osten Deutschlands nach 1990. In einem zweiten Kap. entfaltet sie Typen religiöser und weltanschaulicher Organisation und in einem dritten Kap. erläutert sie Möglichkeiten, das Verhältnis von religiösen Organisationen und ihrer gesellschaftlichen Umwelt zu bestimmen. Dieser religionssoziologische Beitrag ist erfreulich gegenwartsbezogen und führt an die derzeitige Wirklichkeit von Kirche heran.

Aus Sicht der Praktischen Theologie reflektiert *Kristian Fechtner* über die „Späte Zeit der Volkskirche". Ausgehend von dem EKD-Impulspapier „Kirche der Freiheit" erläutert er die evangelischen Kirchen in Deutschland als „Volkskirche im Übergang". Diesen Übergang versucht er dann an der Differenzierung zwischen Kirche und Gemeinde zu erläutern. Abschließend führt er aus, was Kirche nach evangelischem Verständnis in der gegenwärtigen spätmodernen Gesellschaft ausmacht, indem er die kirchentheoretischen Konzeptionen von Ernst Troeltsch (gest. 1923) und Ernst Lange (gest. 1974) in aller Kürze präsentiert!

Den Abschluss des Aufsatzbandes bildet eine „Zusammenschau" von *Christian Albrecht* unter der Überschrift „Idealität und Realität der Kirche als Thema der Theologie". Dieses Verhältnis von Idealität und Realität der Kirche sucht er noch einmal in den Beiträgen des Aufsatzbandes zu identifizieren und findet darin „die umfassende und disziplinenübergreifende Leitfragestellung der theologischen Thematisierung der Kirche" (222). Völlig zu Recht betont er zum Schluss, dass die Reflexion auf das Thema Kirche die Theologie wie kaum ein anderes Thema zur Reflexion auf sich selbst nötigt. Gründe dafür sieht er in der theologischen Thematisierung von religiösem Ideal und empirischer Realität, dem konstitutiven Bezug sowie der konstitutiven Differenz der Theologie zur Kirche (die Auskunft auf S. 226, dass „die Kirche [...] konstitutiv in einer Differenz zur Kirche" stehe, dürfte versehentlich so formuliert worden sein).

Insgesamt ist dem Rez. ganz unklar geblieben, für wen der Aufsatzband eigentlich verfasst worden ist. Er bietet überwiegend konventionelle Darstellungen zur Ekklesiologie aus der Sicht eines Teils der deutschen evangelischen Theologie. Erstaunlich ist, wie unreflektiert in einigen Beiträgen die im Singular thematisierte Kirche mit den evangelischen Kirchen in Deutschland identifiziert wird. Dies erstaunt v.a. angesichts der in dem Aufsatzband mehrfach geäußerten Absicht, die empirische Realität von Kirche in ihrem Verhältnis zum religiösen Ideal thematisieren zu wollen. Doch weder wird das religiöse Ideal entfaltet noch die empirische Realität von Kirche beschrieben, ja, die empirische Realität von Kirche ist kaum in den Blick genommen. Der theologische Gegenstand „Kirche" wird im Blick auf seine empirische Realität zudem unreflektiert kontextualisiert, ja, provinzialisiert: interkonfessionelle Dimensionen fehlen ebenso fast ganz wie eine Reflexion auf die weltweit vielfältige Realität und Idealität der Kirche.

Auch in seiner inneren Konsistenz überzeugt dieser Aufsatzband nicht. Die einzelnen Beiträge sind nicht aufeinander bezogen und abgestimmt. Manches wiederholt sich; und vieles verpufft. Bspw. werden die Ausführungen zum Alten und zum Neuen Testament in keiner Weise systematisch-theologisch oder praktisch-theologisch aufgenommen und fruchtbar gemacht, sodass sich die Frage stellt, warum sich überhaupt jemand die ekklesiologischen Einsichten aus dem AT und NT aneignen sollte. So ist dieser Aufsatzband auch ein Beispiel für die interdisziplinäre Aneinanderreihung von Aspekten eines Themas und für den Verzicht auf eine diskursive Inbeziehungsetzung von Perspektiven und Horizonten.

Münster Hans-Peter Großhans

Ethik

Bioethik in der philosophischen Diskussion, hg. v. Bernhard Irrgang / Thomas Rentsch. – Dresden: Thelem 2010. 166 S. (Dresdner Hefte für Philosophie, 12), kt € 29,80 ISBN: 978–3–937672–26–7

Strittig sind in der Bioethik nicht nur einzelne Fragestellungen wie der moralische Status früher menschlicher Lebensformen und der legitime Anwendungsbereich gentechnischer Methoden, sondern auch die angemessene Konzeption von „Bioethik". In diesem Diskussionsfeld situiert sich der von den beiden Dresdner Philosophen hg. Band mit seinen acht Beiträgen, von denen jeweils zwei von den beiden Hg.n stammen. Die philosophische Diskussion über Bioethik-Konzeptionen, die der Titel erwarten lässt, wird v.a. in den ersten fünf Beiträgen geführt, während die weiteren nur locker mit Bioethik verbundene Themen behandeln.

Walter Ch. Zimmerli argumentiert für die These, dass traditionelle Auffassungen von Ethik angesichts der biotechnologischen Veränderungen nicht mehr zeitgemäß seien und durch eine „evolutive" Ethik abgelöst werden sollten. Diese zeichnet sich dadurch aus, dass Ethik und (technologisch veränderte) Realität sich wechselseitig aneinander anpassen. Da die Realität ein umfassender Rückkopplungszusammenhang sei, in den der Mensch und seine zivilisatorischen Leistungen eingelassen sind, sei „Natur" selbst als ein Kulturprodukt zu verstehen. Entsprechend folge die Ethik in einer Art zeitversetzter Ko-Evolution der naturwissenschaftlich-technischen Entwicklung nach. Für seine „hermeneutische" Konzeption von Bioethik folgert Z. einen Vorrang der Anwendungs- vor den Prinzipiendiskursen.

Hans Lenk geht von den Diskussionen um das Human Genome Project HUGO aus und kritisiert prinzipienethische Ansätze sowie folgenorientierte Ethiken, die sich am Grundsatz der Sicherheit ausrichten. Er plädiert für eine situationsbezogene Ethik, die der „konkreten Humanität" den Vorrang gibt. Woran diese zu erkennen und wie sie kriteriologisch auszuweisen ist, bleibt offen.

Um eine Profilierung von situationsbezogener ethischer Beurteilung in beiderseitiger Abgrenzung gegen „Prinzipienethik" und fundierungsarme „Kasuistik" geht es *Theda Rehbock*. Sie skizziert eine mehrdimensionale Konzeption von Ethik, bei der die Kritik im Sinne der Unterscheidungskraft im Vordergrund steht und die anthropologische, universalistische und situationsspezifische Aspekte im ethischen Urteil aufeinander bezieht.

Der erste Beitrag von *Bernhard Irrgang* befasst sich mit dem moralischen Status von menschlichen Embryonen und argumentiert für einen ethischen Gradualismus. Seinem „hermeneutisch-phänomenologischen" Ethikkonzept zufolge ist menschliche Subjektivität, an der moralische Schutzwürdigkeit hängt, als leib-seelische Vermitteltheit aufzufassen. Da dieses Selbstverhältnis von außen jedoch nicht festgestellt werden kann, erhalten die Stadien der Embryonal- und v.a. der Hirnentwicklung hohes Gewicht: Weil für ein Selbstverhältnis Hirntätigkeit erforderlich sei, müsse die Schutzwürdigkeit entsprechend der Ausbildung einer Hirnstruktur und Hirntätigkeit gestuft werden. I. kommt so zu fünf Stufen der Schutzwürdigkeit, wobei volle Schutzwürdigkeit offenbar erst nach der Geburt in den ersten Lebensjahren erlangt wird (90f, 94). Aller Hermeneutik und Phänomenologie zum Trotz scheinen damit die neurowissenschaftlichen Aussagen auch das normativ entscheidende Wort zu haben.

Den hermeneutisch-phänomenologischen Ansatz legt I. auch in einem weiteren Beitrag zur ethischen Bewertung von genetischen „Verbesserungen" (enhancement) des Menschen zugrunde. Angesichts immer neuer biomedizinischer Möglichkeiten hält I. Grenzziehungen für erfolglos und plädiert für eine „humane technische Praxis", die in eine „Technologie-Reflexions-Kultur" eingebettet ist (101). Als zentrales Kriterium sieht er die Steigerung der individuellen Lebensqualität an, die solidarisch im Sinne von bezahlbar und sozial verträglich sein müsse. Leider werden diese Kriterien weder eingehend begründet noch inhaltlich entfaltet. Letztlich bejaht I. genetisches Enhancement als einen weiteren Schritt in der technischen Verbesserung der Mensch-Umwelt-Passung, verneint aber eine Pflicht zum Enhancement.

Der erste der beiden kurzen Beiträge von *Thomas Rentsch* kritisiert problematische Einstellungen gegenüber Behinderten und fordert zum „souveränen, gelassenen und freundlichen Umgang" mit ihnen auf (127). Einen Zusammenhang mit bioethischen Fragestellungen stellt er nicht her, etwa ob genetische Diagnostik gesellschaftliche Einstellungen zu Behinderungen und gegenüber Behinderten verändert. Auch sein zweiter Beitrag, zur Ethik des Alterns, steht in keinem Zusammenhang zur Bioethik, sondern entfaltet allgemein gehaltene Überlegungen zur Lebenserfüllung im Alter. Fragen, die sich aus den anderen Beiträgen aufdrängen, etwa was „Lebensganzheit" unter den Bedingungen der biotechnischen Übernahme von Lebensfunktionen und der Abhängigkeit von diesen Apparaturen bedeutet, werden nicht behandelt. *Ralf Stoecker* schließt den Band mit Überlegungen, warum uns am „Sterben in Würde" gelegen sei.

Der Band löst den Anspruch der Hg., einen „anspruchsvollen wie gut verständlichen und umfassenden Einblick in Grundfragen der bioethischen Gegenwartsdiskussion" (9) zu geben, nur teilweise ein. Am ehesten werden dem die ersten fünf Beiträge gerecht. Allerdings scheinen sie überwiegend auf älteren Veröffentlichungen zu beruhen, was jedoch nur bei Rehbock ausdrücklich erwähnt wird. Ohne diesen Hinweis ist es aber irritierend, wenn etwa im Beitrag von Lenk seiten-

lang Literatur aus den 1980er Jahren referiert und das Gentechnikgesetz von 1990 als „neu erlassen" bezeichnet wird (44). Aber auch Irrgang bezieht sich auf Studien von 1981 als „neue Untersuchungen" (88). Angesichts der streckenweise gedrängten, fast thesenartigen Diktion, mit der eigene Veröffentlichungen zusammengefasst werden, muss für eine eingehende philosophische Auseinandersetzung wohl ohnehin auf diese zurückgegriffen werden. Die übrigen drei Beiträge haben eher den Charakter von Vorträgen für ein breiteres Publikum und eignen sich zur Annäherung an die behandelten Themen. Zuletzt sei darauf hingewiesen, dass die Seitenangaben in den beiden Registern durchweg um ca. sechs Seiten verschoben sind.

Erfurt Christof Mandry

Religion in bioethischen Diskursen. Interdisziplinäre, internationale und interreligiöse Perspektiven, hg. v. Friedemann Voigt. – Berlin / New York: De Gruyter 2010. 337 S., geb. € 59,95 ISBN: 978–3–11–022437–5

Theologische Beiträge zu bioethischen Fragen gibt es in Hülle und Fülle. In aller Regel zeichnen sich diese Beiträge durch ein explizit normatives Interesse aus. Die Forschergruppe „Religion in bioethischen Diskursen", angesiedelt an der Ev.-Theol. Fak. der Ludwig-Maximilians-Univ. München, aus deren Arbeit der gleichnamige Sammelband hervorgegangen ist, verfolgt eine andere Perspektive. Sie begreift das bioethische Feld als eine gesellschafts- und „kulturhermeneutische Herausforderung" (4) ersten Ranges, so *Friedemann Voigt* in seiner vorzüglichen Einleitung, insofern auf diesem Feld ethische Konflikte moderner Gesellschaften auf paradigmatische Weise ausgetragen werden (5). Die soziologische Hintergrundannahme bildet die Theorie der funktionalen Differenzierung moderner Gesellschaften, die zu einer unhintergehbaren Perspektivenvervielfältigung führt. Fragen der Regelung neuer Handlungsmöglichkeiten im biomedizinischen Bereich beschäftigen nicht nur die Ethik, sondern ebenso und mit gleichem Recht andere Disziplinen. „Die Bioethik ist [...] Gegenstand gesellschafts-, kultur- und religionstheoretischer Analysen geworden. Sie ist ein Symptom und Symbol der Zeit, an dem der gesellschaftliche Umgang mit Konflikten, die Bildung von Wertgemeinschaften, die Inszenierung und Durchsetzung politischer Interessen etc. erkenn- und analysierbar wird." (13) Dass dies ein interdisziplinäres Vorgehen bedingt und eine „Reflexionszumutung" (14) bedeutet, liegt auf der Hand. Die Bioethik wird gezwungen, sich zur Partikularität ihrer eigenen Befassung mit biomedizinischen Fragen zu verhalten. Der von F. Voigt, seit 2011 Prof. für Sozialethik mit dem Schwerpunkt Bioethik in Marburg, hg. Band wendet sich im Rahmen einer solchen reflexiven Bioethik der Frage zu, wie „religiöse Sprache, theologische Reflexionen und kirchliche Ansprüche" (1) den bioethischen Diskurs begleiten und formen wollen. Im Sinne einer möglichst breit angelegten „Kartographierung religiöser Einflüsse auf die bioethischen Diskurse" (14) werden nicht nur unterschiedliche wissenschaftliche Disziplinen und deren Methoden ins Visier genommen, sondern auch unterschiedliche nationale und religiöse Kontexte.

Die drei klassischen bioethischen Instanzen Medizin, Recht und Theologie kommen in den ersten drei Beiträgen zu Wort, vertreten durch *Christian Kupatt* („Religion in der Medizin"), *Bijan Fateh-Moghadam* („Bioethische Diskurse zwischen Recht, Ethik und Religion. Juristische Perspektiven – Zum Einfluss der Religion in bioethischen Beratungsgremien") und *Reiner Anselm* („Religion in der Bioethik: Theologische Perspektiven"). Die zweite Sektion präsentiert in einer klugen Auswahl fünf nationale bioethische Diskurse: *Shai Lavi* („The Paradox of Jewish Bioethics in Israel: The Case of Reproductive Technologies"), *Teodora Karamelska* („Bioethische Fragen in Bulgarien aus orthodoxer Sicht"), *Michael Zichy* („Religion in den bioethischen Diskursen Österreichs"), *Ulla Schmidt* („Religion in Norwegian Bioethical Discourse"), *Konrad Hilpert* („Religion in den bioethischen Diskursen Deutschlands") und *Gina Atzeni / Friedemann Voigt* („Religion und Theologie in bioethischen Kommissionen. Eine Untersuchung zu Berufstheologen in ethischen Diskursen"). Es folgen drei Beiträge zu spezifisch religiösen Signaturen der Bioethik: *Thomas Eich* („Islamische Bioethik: Determinanten und Elemente der Meinungsbildung und Entscheidungsfindung"), *Lilian Marx-Stölting* („Jüdische Perspektiven auf bioethische Fragestellungen und ihre Rolle in bioethischen Diskursen in Deutschland") sowie schließlich *Svend Andersen* („Christliche Bioethik in Europa"). Ein Personen- und Sachregister erleichtert bei Bedarf die gezielte Erschließung der thematischen Fülle des Bandes. Erwähnenswert sind auch die den einzelnen Beiträgen angefügten umfangreichen Literaturhinweise.

Angesichts der Menge der in den einzelnen Beiträgen oft entlang ausgewählter bioethischer Fragen gelieferten Informationen und der Vielzahl akzentuierter theoretischer Zugänge sollen im Folgenden einige Überlegungen im Mittelpunkt stehen, die für die theologische Ethik, v. a. in ihrer katholischen Lesart, besonders von Belang sind. Dabei wird vorausgesetzt, dass der angebotene Außenblick auf die kath. Theologie und Kirche zu einer Klärung ihrer Rolle in den gegenwärtigen bioethischen Debatten verhelfen kann.

Der Münchener Mediziner *Christian Kupatt* zeigt in seinem Beitrag (19–30), welche Dynamik das neuzeitlich ausdifferenzierte autonome Medizinsystem entfaltet hat. Geht der Medizinbetrieb ursprünglich noch auf religiöse Zusammenhänge zurück, haben religiöse Institutionen (und nicht nur diese) die Möglichkeit einer direkten Steuerung medizinischer Entwicklungen unter modernen gesellschaftlichen Bedingungen verloren (21). Relevant für die Medizin werde Religion in dieser Situation durch individuelle Akteure, die, konfrontiert mit ihrer eigenen Endlichkeit, auf religiöse Sinnangebote Bezug nehmen. Entgegen der Vorstellung, die Gesellschaft begegne dem medizinischen Fortschritt v. a. skeptisch, weist Kupatt mit Hilfe konkreter Behandlungserfolge (z. B. im Bereich der Kinderheilkunde) auf das Phänomen der „stillschweigenden Akzeptanz diskreter Veränderungen" (23) hin. Zu offenen Konflikten komme es erst, wenn effiziente medizinische Möglichkeiten als Bedrohung des religiösen Wertesystems wahrgenommen werden (Bsp. AIDS) und v. a. dann, wenn die Medizin der Religion die Zuständigkeit für menschliche Handlungsbereiche streitig zu machen scheint (Bsp. Reproduktionsmedizin). „Die Nicht-Akzeptanz, sondern Veränderung der Kontingenz durch medizinisches Handeln (hier: Selektion eines nicht-erkrankten Embryos) bedeutet einen Übergang eines medizinischen Dilemmas aus der Sphäre der religiös-kulturellen Bewältigung in die Sphäre der medizinisch handelnden Veränderung." (27) Vor jeder normativen Verurteilung sollte wahrgenommen werden, vor welchen Vermittlungsproblemen eine Position steht, die als antiliberaler „Zwang zur Akzeptanz des Naturgegebenen" (ebd.) figuriert. Der „therapeutischen Dynamik" (29) wird damit kein Freibrief ausgestellt. Vielmehr habe die Medizin sich weiterhin zu fragen, auf welche Weise sie mit den übrigen Kultursphären in Balance bleibt. Diese heuristische Formel zielt letztlich auf die Kompatibilität von Religion und Medizin.

Von einer systemtheoretisch imprägnierten und „dezidiert juristischen Perspektive" (31) aus sortiert und problematisiert *Bijan Fateh-Moghadam* (31–64) die gesellschaftliche Präsenz von Religion. „Religion in bioethischen Diskursen ist prima facie rechtsstaatlich bedenklich." (59) Prima facie! Eine nähere Betrachtungsweise kann diese These erhellen. Zunächst einmal gilt im Sinne des ausdifferenzierten und aus religiöser Sicht säkularen Rechts, dass die „Anwendung und Auslegung des positiven Rechts" (34) keine unmittelbaren religiösen Durchgriffe gestattet. Offenbar aber hält sich die Religion nicht an dieses Reinheitsgebot. Die katholische Kirche definiere sich immer wieder als „konkurrierende normative Deutungsmacht zum Rechtssystem" (39). Was ist daran zu kritisieren? Und in welcher Hinsicht? Schließlich besitzen die zur Selbstreflexion angetriebenen Religionen in einer post-säkularen Gesellschaft (Jürgen Habermas) Heimatrecht. F.-M. antwortet differenziert. Grundsätzlich gilt unter den Bedingungen von Pluralität die moralische Forderung von Reziprozität. Bioethische Geltungsansprüche müssen aus moralischen Gründen teilbare Geltungsansprüche sein, sie können nicht auf nicht-verallgemeinerbaren Voraussetzungen basieren. Moraltheologie, die sich dem Autonomieprinzip verpflichtet weiß, meldet an dieser Stelle keine Einsprüche an. Sie steht hinter der moralischen Überzeugung, dass niemand „staatliche Eingriffe in seine Grundrechte hinnehmen (muss), die allein weltanschaulich-religiös begründet sind" (45). Nun zu den konkreten Formen der Präsenz von religiösen Akteuren in gesellschaftlich institutionalisierten bioethischen Kontexten. Hier ist präzise zu bestimmen, in welchem Rechtfertigungskontext wir uns jeweils bewegen. Es ist bekannt, dass in der Zentralen Ethikkommission des Stammzellgesetzes (ZES) Theologen vertreten sind und laut Gesetz auch vertreten sein sollen. F.-M. fragt sich, wodurch sich Theologen als Theologen (oder Ethiker als Ethiker) für eine Kommission qualifizieren, deren Aufgabe darin besteht zu überprüfen, ob ein Forschungsprojekt die Voraussetzungen des Stammzellgesetzes erfüllt oder nicht und in diesem Sinne ethisch zu vertreten ist. Man solle sich von der Bezeichnung Ethikkommission nicht täuschen lassen. Eine ethische Reflexion jenseits der präzisen rechtlichen Vorgaben ist nicht vorgesehen. Die Prüfkompetenz im Sinne des Gesetzes verlangt keine spezifischen theologischen Kompetenzen. Der Deutsche, vormals Nationale Ethikrat sei hingegen als „Gremium privilegierter (Politik-)Beratung" (53) im Sinne einer „Deliberation von oben" konzipiert. „*Dass* der Ethikrat überhaupt mit religiösen Akteuren besetzt werden darf, ist aus Sicht des deutschen Religionsverfassungsrechts [...] nicht zu beanstanden; *wenn* der Staat aber Religionsgemeinschaften beteiligt, *dann* muss er dies gleichmäßig tun." (53f) Damit steht der Vorwurf der Diskriminierung im Raum, der schwer wiegt. (Die durch die Bundesregierung erfolgten Nominierungen von Leo Latasch und Ilhan Ilkilic für die Amtsperiode 2012–2016 des Ethikrates können als Reaktion auf einen solchen Vorwurf verstanden werden.)

Innerhalb der zivilgesellschaftlichen bioethischen Debatten beruht die Präsenz von Religion auf dem Prinzip der Religionsfreiheit. Wie die religiösen Akteure dabei ihre Vorstellungen begründen und ihren Mitbürgern präsentieren, ist eine Frage, die sich weniger an das Recht als an die Religionen selbst richtet. Diese haben sich zu fragen, wie sie sich zur moralischen Pflicht des öffentlichen Vernunftgebrauches verhalten wollen.

Der evangelische Theologe *Reiner Anselm* (65–80) beklagt in seinem Beitrag eine zunehmende Reduktion kirchlicher Äußerungen auf den „Schutz der körperlichen Grundlagen individuellen Lebens" (66). Die Konzentration auf das physische Leben sei Ausdruck einer einseitigen theologischen Anthropologie, die entgegen der eigenen Tradition die Unterscheidung zwischen Leib und Seele hinwegzuspülen drohe. Der Rückzug auf den Schutz des Körpers erscheine zwar als stabiles Merkmal kirchlicher Positionen, lasse weitere Sinn-

potentiale des christlichen Glaubens aber an den Rand treten. Der Schutz der Menschenwürde erschöpfe sich nicht im Schutz der körperlichen Integrität, trotz all ihrer Hochrangigkeit. Für die Sterbehilfe bedeute dies, dass der „Verzicht auf das Leben" (73) der Wahrung der eigenen personalen Identität dienen könne. Eine unbedingte Lebenspflicht kennt auch die katholische Tradition nicht. Hier besteht kein Dissens in den fundamentalen anthropologischen Bestimmungen. Die Differenzen brechen dann auf, wenn moraltheologisch (m. E. erfolglos) zu begründen versucht wird, dass der Mensch seinem natürlichen Tod nicht vorgreifen darf. Da der Hinweis auf einen vermeintlichen anthropologischen Dualismus inzwischen zu einer Art Standardvorwurf in Richtung der von den eigenen bioethischen Urteilen abweichenden Positionen geworden ist, tut A. gut daran, die theologisch-ethische Relevanz der Leib-Seele-Einheit kritisch zu sichten.

Die vergleichsweise liberalen biopolitischen Regelungen des Staates Israel sind Gegenstand der Überlegungen von *Shavi Levi* (81–101). Entgegen der Meinung, hier liege vor dem Hintergrund traditionsverbundener jüdischer Religion eine paradoxe Situation vor, entfaltet L. seine gegenläufige These, dass genau darum, weil das Judentum eine konservative Religion ist, Israel einen liberalen Zugang zu bestimmten bioethischen Fragen wählt. Obgleich eine modernitätskritische Haltung in der jüdischen Religion verbreitet ist, bedient man sich moderner biomedizinischer Instrumente immer dann, wenn sie der Stabilisierung etwa konservativer Familienkonzepte nutzen, zum Beispiel des „family balancing" durch Geschlechtswahl im Kontext der Reproduktionsmedizin. Der religiöse Druck, bei mehreren Töchtern endlich einen Sohn zu bekommen, führt zu reproduktiven Selektionsentscheidungen. Es ist bekannt, dass der Schutz des Embryos im Judentum nicht die strikte Form angenommen hat, die wir in der christlichen Tradition finden. Eine eindeutige biblische Aussage, die den notwendigen Autoritätsbeweis liefern könnte, fehlt ganz einfach. Aber sprechen nicht die heutigen wissenschaftlichen Erkenntnisse für den frühen Schutz des Embryos? Die jüdische Position zeigt sich hier irritationsfest und traditionsverhaftet. Anders als der Katholizismus, der in dieser Frage einen wissenschaftsbasierten und in diesem Sinne modernen Zugang wählt, bleibt die jüdische Perspektive phänomenologisch-traditionell und verweist auf die Anschaulichkeit der Differenz zwischen einem Embryo und einem entwickelten Menschen. Die gleiche Optik zieht das Hirntodkriterium in Zweifel. Die Inanspruchnahme modernster medizinischer Techniken bedeutet damit nicht, das wissenschaftliche Paradigma als solches zu akzeptieren. Ob allerdings die katholische Inanspruchnahme wissenschaftlicher Erkenntnisse stets mehr als nur pragmatischen Kalkülen folgt, darf bezweifelt werden.

Aus den übrigen Beiträgen möchte ich denjenigen von *Gina Atzeni* und *Friedemann Voigt* herausgreifen, der sich der konkreten Frage der Rolle von Berufstheologen in bioethischen Beratungsgremien und Kommissionen widmet (215–244). Auch hier ist, wie schon im Beitrag von Fateh-Moghadam, auf eine differenzierte Typologie zu achten. In Fallbesprechungs-Gremien, wie etwa den Klinischen Ethik-Komitees, treten Theologen als „exemplarische Laien" (219) in Erscheinung, die aus ihrer fehlenden medizinischen oder pflegerischen Professionalität den Vorteil ziehen können, sich auf die Verständigungsprozesse selbst zu konzentrieren. Eingespielte Routinen der Professionellen können auf diese Weise durchbrochen und Diskurse unter der Prämisse symmetrischer Kommunikation auf den Weg gebracht werden. In der davon zu unterscheidenden Politikberatung, hier kommen A. und V. nochmals auf den Nationalen Ethikrat zu sprechen, sind andere Kompetenzen gefragt. Untersuchungen belegen, dass in aller Regel die theologische Expertise in solchen Gremien zwar gewünscht ist, die Theologen aber im Sinne der Kommunikabilität der eigenen Positionen auf explizit theologische Argumente verzichten, auch dann, wenn sie ihre Differenzen in Sondervoten dokumentieren. Theologen sollen nicht als bloße Repräsentanten ihrer jeweiligen Kirche an der bioethischen Politikberatung teilnehmen. Der ev. Theologie fällt es bekanntermaßen leichter, diese Rolle zu akzeptieren; es gehört zu ihrem eigenen Selbstverständnis, gegenüber kirchlichen Deutungsansprüchen kritische Distanz zu behaupten. In der kath. Kirche ist ein solches freies Verhältnis im strengen lehramtlichen Sinne konzeptionell nicht vorgesehen. Aus der Sicht des Lehramtes kann ein kath. Theologe nicht in persönlicher Unabhängigkeit als kath. Theologe sprechen. Insofern ist die Konstruktion der Beteiligung an Beratungsgremien, die auf die Gewissensbindung der Mitglieder setzen, im Falle der kath. Theologie spannungsvoll. Dies gilt in gesteigerter Form, wenn Bischöfe berufen werden. „Würde ein Kirchentheologe im Kommissionskontext ohne Rücksicht auf die kirchenoffiziellen Stellungnahmen sprechen, würde er riskieren, seine berufliche Position zu schwächen." (233) Wenn A. und V. konstatieren, dass Kirchentheologen (gemeint sind damit u. a. Bischöfe) in bioethischen Fragen starke Vorbehalte gegenüber den Prinzipien von „Autonomie und Selbstbestimmung" (233) artikulieren, so belegt dies, dass sie (die Kirchentheologen) um die „Renaissance klassisch theologisch-antimoderner Ressentiments in der neueren Theologie- und Kirchengeschichte" (233) wissen. Akademische Theologen könnten sich demgegenüber Freiräume eigener Urteile bewahren und darüber die Differenz zwischen Religion und Theologie markieren. Generell aber gilt, dass es einen Unterschied macht, „*welcher* Theologe mit *welcher* theologischen und ethischen Position" (223f) in Ethikräten agiert. Für manche katholischen Ohren mag das beunruhigend klingen. Reformatorische Theologie kann innertheologische Differenzen leichter in das eigene Selbstbild integrieren. Kirchenpolitisch womöglich intendierte ökumenische „Homogenitätsprätentionen" sind für sie theologisch fraglich und gesellschaftspolitisch unklug, da sie dem „Ansehen der Kirchen in Gesellschaft, Wissenschaft und Politik durchaus" eher schaden als nutzen (11). A. und V. verlassen die Ebene der Deskription, wenn sie abschließend für eine normative Akzeptanz von Pluralität plädieren. Erst eine „selbstreflexive Theorie der Positionalität (wird) tendenziell zur Theorie des gegenwärtigen Zeitalters oder theologisch gesprochen zu einer Theorie des neuzeitlichen Christentums" (239). Sich die eigene Voraussetzungshaftigkeit einzugestehen, sei eine moralische Leistung, die nicht in Relativismus münde, weil sie von pluralen Auslegungsmöglichkeiten des Menschlichen ausgehe. So wird die Bejahung von Pluralität und Differenz zum „Wasserzeichen einer menschenfreundlichen Religion" (241).

Die Tatsache der „Säkularisierung der Bioethik", darauf weist Friedemann Voigt schon in seiner Einleitung hin (2), bedeutet nicht das Ende religiöser Partizipation in bioethischen Diskursen. Die verschiedenen Beiträge des Bandes dokumentieren, wie die Formen und Chancen der Beteiligung vom jeweiligen religiösen und theologischen Selbstverständnis und den konkreten gesellschaftspolitischen und kulturellen Konstellationen abhängen. Die Situation der bulgarischen Orthodoxen Kirche in postsozialistischen Zeiten ist eine merklich andere als die der Katholischen Kirche in Österreich. Protestantische Theologie erkennt im Phänomen der Pluralität zunehmend eine „konstruktive Gestaltungsaufgabe" (12), während katholisches Denken nicht selten zur bioethischen Kompromisslosigkeit Zuflucht nimmt. Dem Hg. und den Autoren ist es gelungen, ins Geflecht von Religion und Bioethik Schneisen der Reflexion zu schlagen.

Mainz Stephan Goertz

Körperwelten oder Leibesvisitationen? Eine philosophisch-theologische Auseinandersetzung mit Gunther von Hagens' Ausstellung, hg. v. Thomas Schärtl. – Münster: Aschendorff 2011. 156 S., kt € 14,80 ISBN: 978–3–402–12868–8

Gunther von Hagens' Ausstellung „Körperwelten" provoziert und irritiert, sie lockt Millionen von Besuchern an und zieht Kritik wie Begeisterung auf sich. Entsprechend groß ist mittlerweile die Zahl der theoretischen, auch theologisch-ethischen Auseinandersetzungen mit diesen exponierten Körper-Installationen. Das Besondere des hier vorliegenden Sammelbandes ist die monochrome Deutungsperspektive, in die diese strittige Exposition eingerückt wird: die Perspektive der katholischen Theologie. Der Großteil der in diesem Band versammelten Beiträge fußt auf einem Studientag, den die Kath.-Theol. Fak. Augsburg im Juni 2009 veranstaltete. Diese erfrischend einseitige Bewertung generiert in Dichte und Breite eine große theologische Auflösungsschärfe, die allerdings deutlich auf Kosten interdisziplinärer Sinnsichten geht. Hier spricht die kath. Theologie mit sich selbst. Wer z. B. als Protestant den implizit kulturpessimistischen und apologetischen Duktus dieses überaus gelehrten Selbstgespräches nicht teilt, wird zumindest auf hohem Niveau darüber in Kenntnis gesetzt, wie man die Welt der Plastinate katholisch verstehen kann. Dies ist gegenüber vergleichbaren Bänden, die über facettenreiche Text-Kompositionen thematische Vollständigkeit und Objektivität suggerieren, nicht unbedingt von Nachteil. Aber ein zeitgenössischer Leser wäre sicher auch daran interessiert zu erfahren, wie aus katholischer Sicht die ästhetischen, medien- und bildtheoretischen Anschlusskommunikationen gewertet werden. Die ästhetische Enthaltsamkeit ist hier allerdings Programm: „Bewusst wurde in allen Aufsätzen eine ganz andere Frage vermieden: ob Gunter von Hagens' Ausstellung Kunst sei […]" Es eint die „Beiträge jedoch die Überzeugung, dass Kunst eben doch nicht ‚alles' dürfe" (9).

Den Anfang macht der Kirchengeschichtler *Hubertus Lutterbach*. Er widmet sich der Fragestellung einer „neuen Sichtbarkeit des Todes" (Th. Macho) und kommt zu dem Ergebnis, dass weder die mittelalterlichen Reliquien noch die hohe Wertschätzung der Leiche von Johannes Paul II. oder gar das römische „Paulusgrab" theologisch affine Phänomene zu von Hagens' Plastinaten darstellen. Gleichwohl stützt er die kulturtheoretische Generalthese von der intensivierten Sichtbarkeit des Sepulkralen in der späten Moderne.

Aus philosophischer Perspektive nähert sich *Thomas Schärtl* dem „Leichnam als Leerstelle": Dem toten Körper eignet gewissermaßen eine semiotische Qualität – er verweist „im Modus der Gewesenheit" auf „den Leib der entsprechenden Person" (40). Demgegenüber präsentieren die „Körperwelten" lediglich die „Materialität toter Körperlichkeit", sie signalisieren „reine Verfügungsmasse" (42). Die Exponate „‚spielen' Leben", da sie die soziale Mitwelt ausdrücklich negieren. Die Ausstellung „kreiert Fiktionen, die den Tod strategisch und strukturell ausblenden" (45); der dargestellte Körper wird zur „Reproduktion und zur artifiziellen Kopie seiner eigenen Körperlichkeit" (48). Ethisch ist damit aber der Anspruch, den der tote Körper „als Leerstelle" an den Betrachter stellt, keineswegs eingelöst. Ganz ähnlich wie sein moraltheologischer Kollege Klaus Arntz folgert S.: Nicht die Würde der Toten ist hier verletzt, tangiert ist vielmehr die Würde der Lebenden bzw. der Hinterbliebenen.

Der Sozialethiker Thomas *Hausmanninger* zeichnet die Körperwelten-Ausstellung in einen weiten zeitdiagnostischen Horizont ein. Die Heilsfähigkeit des Körpers ist eine der zentralen Mythenbildungen im „postmetaphysischen Zeitalter". Die Signatur einer „schrankenlosen Verbesserbarkeit des menschlichen

Körpers bis hin zur Überwindung von Alter und Tod" (78) instrumentalisiert den Körper als Hoffnungsträger und Sinngaranten. „Wie einst Metaphysik und Religion eine sinnhafte Ordnung in stimmiger Notwendigkeit zeigten, soll dies nun der Körper materialiter und erfahrbar tun." (80) Es dominiert der ästhetische Imperativ: *Videor ergo sum*. Diese These wird an auf den ersten Blick durchaus disparaten Exempeln durchdekliniert: an Jean Pauls Traumvision des toten Christus und an den Zombiefilmen George Romeros.

Aus dogmatischer Sicht stellt *Thomas Marschler* Fragen nach der moralischen Zulässigkeit, der Legitimität und der vermeintlich volksaufklärerischen Botschaft der „Körperwelten". Erhellend ist hier die Bezugnahme auf die Performanz der Bestattungsliturgie, in der das „‚Es' des Kadavers" dem „abwesenden ‚Du' des Verstorbenen einen stellvertretenden Ort leibhaftiger Gegenwart" schafft (116). Dagegen ist der tote Körper als Plastinat lediglich autoreferentiell.

Den kritischen Reigen beschließt der Moraltheologe *Klaus Arntz*. Im Fokus seines fundierten Gedankengangs ist die theologische Meta-Norm der „Menschenwürde". Hierüber gleicht A. seine Argumentation mit medizinethischen Grundsatzentscheidungen ab. Mit Hans-Joachim Höhn kommt er zu dem Ergebnis, dass der Leichnam „kein eigenständiger Träger moralischer Rechte" ist, sehr wohl aber ein „Gegenstand moralischer Verpflichtungen" (139).

Man liest diesen schmalen Band gern und weiß sich danach gut informiert über die Breite der Diskurse innerhalb der kath. Theologie. Die Lesefreude wird jedoch etwas geschmälert durch die Fülle redundanter Sequenzen, die redaktionell hätte vermieden werden können. *Eine* ausführliche Schilderung des Phänomenbestandes der Körperwelten-Ausstellung hätte durchaus ausgereicht, zumal die Premiere ja bereits etliche Jahre zurückliegt (1997). Auch die mehrfachen Bezugnahmen auf eine mögliche Analogie zur katholischen Reliquien-Frömmigkeit bringen außer einer für evangelische Christentumspraxis gewöhnungsbedürftigen Religionsanatomie kaum Erkenntnisgewinne. Die Vorzüge dieser knappen Sammlung liegen im Pointenreichtum der einzelnen Aufsätze und in der Positionalität.

Rostock Thomas Klie

Reitz, Daniela: **Wunschkinder**. Präimplantationsdiagnostik aus der Perspektive der Prinzipienethik und der feministischen Ethik. – Göttingen: Edition Ruprecht 2011. 227 S. (Edition Ethik, 8), geb. € 34,90 ISBN: 978–3–7675–7139–6

Die Zustimmung des Deutschen Bundestags (7. Juli 2011) für die eingeschränkte Erlaubnis der Präimplantationsdiagnostik (PID) für diejenigen Paare, die eine schwerwiegende Erbkrankheit in sich tragen bzw. mit einer Tot- oder Fehlgeburt ihres Kindes rechnen müssen, wird die jahrelange Diskussion um das Für und Wider der PID sicherlich *nicht* beenden. Bei der PID werden nach Durchführung einer In-Vitro-Fertilisation (IVF) bzw. einer intrazytoplasmatischen Spermieninjektion (ICSI) Zellen der Embryonen auf den befürchteten genetischen Defekt hin untersucht und dann je nach Befund in die Gebärmutter der Frau transferiert oder verworfen.

Die Argumente pro und contra PID lagen und liegen auf dem Tisch: Was von den PID-Gegnern als klare Diskriminierung von Menschen mit Behinderung und als staatlich nun sanktionierter Angriff auf das Lebensrecht embryonaler Menschen mit erheblichen gesellschaftlichen Auswirkungen bewertet wird, stellt für die PID-Befürworter eine dringend benötigte Maßnahme dar, um das Leiden von erblich belasteten Paaren mit Kinderwunsch zu mildern. Weitere Anwendungsmöglichkeiten der PID zur Steigerung der nach wie vor niedrigen Erfolgsraten von IVF-Schwangerschaften sowie die Möglichkeit ihrer Einführung als Screening-Verfahren weit über das Indikationenmodell hinaus könnten – analog zur mittlerweile flächendeckenden Pränataldiagnostik – möglicherweise ein Teil des Zukunftsszenarios von Schwangerschaft sein.

Daniela Reitz' Publikation „Wunschkinder" trifft sozusagen ins Herz dieser gesellschaftspolitischen Debatte. Die aktualisierte Diss. der Gynäkologin und Ethikerin an der Univ. Marburg aus dem Jahr 2008 ist zwar einige Monate *vor* der Abstimmung im Deutschen Bundestag erschienen, präjudiziert jedoch deren Ergebnis. Anders als der m. E. irreführende Haupttitel es vermuten lässt, der vermutlich aus verkaufstechnischen Gründen gewählt wurde (?), geht es keineswegs um Kinderwunschpaare bzw. um das Thema Menschen mit Behinderung, sondern um den Vergleich zweier hochkomplexer ethischer Entwürfe und ihre Anwendung auf die PID-Diskussion: Vorgestellt wird (1) der prinzipienethische Ansatz von Tom L. Beauchamp und James F. Childress, die mit ihrem Standardwerk „Principles of Biomedical Ethics" mittlerweile die 9. Auflage erreicht haben und aus keiner medizinethischen Bibliothek mehr wegzudenken sind. Im Vergleich dazu ist (2) der feministische Ansatz der kanadischen Philosophin Susan Sherwin weitgehend unbekannt. Ihr Hauptwerk „No Longer Patient" (1992), das ihre feministische Ethik der Gesundheitsversorgung (Health Care) begründet, ist ein Meilenstein feministischer Bioethik, wird aber – wie diese selbst – wenig beachtet oder rezipiert. Feministische Bioethik ist ein Teilbereich feministischer Ethik und wird unter diesem Namen in den USA seit ca. 20 Jahren betrieben. Ihre Wurzeln sind allerdings älter und reichen bis in die Abtreibungsdebatten der 70er Jahre des vergangenen Jahrhunderts. Bis heute untersucht feministische Bioethik Entwicklungen der Biomedizin aus der Perspektive von Frauen, versteht ihre Analyseergebnisse aber als nicht allein auf Frauen beschränkt, sondern als gesamtgesellschaftlich relevant. Allein die Tatsache, dass hier einmal eine feministische Stimme zur Bioethik ohne die üblichen Vorbehalte und Vorurteile gegen Feminismus gehört und angemessen präsentiert wird, ist also unbedingt zu würdigen.

R. stellt beide Ansätze einander gegenüber und fragt, welche Schlussfolgerungen aus Sicht der Prinzipienethik und aus Sicht der feministischen Ethik für die Debatte um die PID jeweils zu ziehen sind. Dabei lässt sie zunächst einmal die jeweiligen Werke der Autoren bzw. der Autorin selbst zu Wort kommen. Das Fazit sei an dieser Stelle vorweggenommen: Sowohl auf Grundlage von Beauchamps/Childress als auch auf Grundlage von Sherwins Ansatz lässt sich *für* die Legalisierung der PID unter begrenzenden und einschränkenden Bedingungen plädieren. Dies überrascht v. a. bei Sherwins Ansatz, stellt dieser doch weniger autonome individuelle Entscheidungen als ihren strukturellen und sozialen Kontext in den Mittelpunkt der Reflexion. Sherwin kritisiert die so häufige Reduktion des Autonomiebegriffs auf den „informed consent" und fordert ein relationales Autonomieverständnis, das den Blick für Asymmetrien und soziale Ungerechtigkeit in der Biomedizin schärft. Mit Blick auf den Kontext stellt sie fest, dass Reproduktionstechnologie die Fixierung von Frauen auf ihre Rolle als Mutter verstärke und damit den Leidensdruck auf Kinderwunschpaare noch erhöhe, anstatt ihn zu bekämpfen. IVF sei damit zwar als Zuwachs an Handlungsoptionen (agency) für *einzelne* Frauen zu bewerten, aber eben nur für Frauen, die gesellschaftlichen Idealvorstellungen der heterosexuellen und verheirateten „Mittelklasse-Frau" entsprechen. Von einem echten Autonomiezuwachs für *alle* Frauen könne in der Reproduktionsmedizin nicht die Rede sein. Zu wenig seien Frauen selbst an Entscheidungsprozessen beteiligt, zu dominant sei die Macht der meist männlichen Experten.

Leider hat sich Sherwin zur PID *nicht* geäußert, so dass R. sich mit Analogieschlüssen zur Reproduktionsmedizin bzw. dem Verweis auf ein persönliches Gespräch mit der Autorin behelfen muss, das ich gerne irgendwo im Anhang gelesen hätte. So bleibt einem nichts anderes übrig als der Autorin zu vertrauen, dass sie Sherwins Plädoyer für eine beschränkte Legalisierung von PID richtig wiedergibt, auch wenn dieses Plädoyer in starker Spannung zu Sherwins sonst sehr kritischer Haltung zu Biomedizin generell steht.

Sehr wertvoll sind die vielen Literaturhinweise auf die deutschsprachige Debatte, in der Ethikerinnen wie Sigrid Graumann, Regine Kollek oder Hille Haker dezidiert eine andere Position als Sherwin einnehmen. Tatsächlich spiegeln sowohl Beauchamps/Childress als auch Sherwins Ansatz spezifische Aspekte der nordamerikanischen Bioethikdebatte wider, die nicht ohne weiteres auf den deutschsprachigen Raum übertragen werden können, z. B. die Frage nach der Verteilungsgerechtigkeit im Gesundheitssystem.

Dem Grundanspruch einer kontextsensitiven Bioethik folgend zitiert R. immer wieder zwei Forschungsberichte ihres ehemaligen Doktorvaters Gerd Richter, Leiter der Ethikkommission der Univ. Marburg, in denen sowohl die Einschätzung von Experten als auch die Einschätzung der Bevölkerung zur PID und zum Status des Embryos abgefragt wurden. So aufschlussreich dies ist, so wünschenswert wäre es gewesen zu erwähnen, dass neben den Richter-Studien durchaus noch weitere und sehr groß angelegte Studien über die Einschätzung des Status des Embryos existieren, bspw. die europäische EDIGH-Studie über Pränataldiagnostik.[1]

Abgesehen von solch kleinen Kritikpunkten kann Daniela Reitz' „Wunschkinder" jedoch uneingeschränkt empfohlen werden: Es ist der sehr gelungene und mutige Versuch, komplexe ethische Theorien für die Praxis fruchtbar zu machen und Orientierung zu gewinnen. Die Arbeit enthält darüber hinaus einen allgemein verständlichen Überblick über die politischen Debatten und die medizinisch-rechtlichen Aspekte von PID in Deutschland. Sie ist methodisch klar nachvollziehbar, umfassend und beschreitet mit der dezidierten, aber niemals unkritischen Würdigung der feministischen Perspektive Neuland. Ganz sicher gehört sie in jedes Bücherregal von Experten und Expertinnen aller Disziplinen, die sich mit PID befassen.

Wien Angelika Walser

[1] The Janus Face of Prenatal Diagnostics. A European Study Bridging Ethics, Psychoanalysis, and Medicine, ed. by Marianne Leuzinger-Bohleber et. al., Karnac 2008.

Praktische Theologie

Yoder, John Howard: **Die Politik des Leibes Christi**. Als Gemeinde zeichenhaft leben. Aus dem Englischen von Wolfgang Krauß. – Schwarzenfeld: Neufeld 2011. 140 S., kt € 14,90 ISBN: 978–3–86256–016–5

Der mennonitische Theologe John H. Yoder (1927–1997), den Stanley Hauerwas als den „wohl führenden amerikanischen Theologen und Ethiker der letzten fünfzig Jahre" bezeichnet hat, beschreibt fünf „Praktiken" (practices) der Kirche, die sich aus der Praxis des NT herleiten. Da ist 1. das Verfahren der Konfliktlösung und Versöhnung nach Mt 18, das zugleich einen Weg der konkreten ethischen Entscheidungsfindung darstellt, 2. die Praxis des Brotbrechens, die tief in das hineinreicht, „was wir normalerweise ‚Wirtschaft'" (55) nennen und tatsächlich ein alternatives Modell ökonomischen Handelns vollzieht, 3. die Taufe, die „interethnische Inklusivität" (74) begründet und damit der Anfang der neuen Schöpfung, d.h. einer neuen Gesellschaft ist, 4. die Erkenntnis und Berufung der Gaben, die jeder mitbringt, um den Leib Christi aufzubauen, und die nicht mit außergewöhnlichen ‚Charismen' oder gar mit dem Begriff des ‚Charismatischen' durcheinander gebracht werden dürfen, und 5. die „Regel des Paulus" nach 1Kor 14, die angibt, wie in der Gemeinde ein herrschaftsfreier Konsens über den Willen Gottes erreicht wird. Y. will, trotz durchgängiger Abgrenzung gegen ‚Sakramentalismus', diese Praktiken auch „Sakramente" nennen, denn sie sind „Handlungsweisen Gottes in und mit, durch und unter dem Handeln von Männer und Frauen" (129). Bei den Kirchen hierzulande sollten diese Beschreibungen besondere Aufmerksamkeit finden, weil sie, das lässt sich jedenfalls für die kath. Kirche ohne falsche Verallgemeinerung sagen, in allen fünf Punkten genau das Gegenteil dessen tun, was für Y. das Handeln der Kirche ausmacht: Sie halten sich an vorgegebene ethische Normen und lösen Konflikte durch Ausgrenzung, wie etwa bei den wiederverheirateten Geschiedenen (1), sie feiern Eucharistie ohne jeden Bezug zur ökonomischen Realität (2), sie praktizieren Taufe als Aufnahme in eine religiöse Gemeinschaft, ohne damit einen Beitrag zur gesellschaftlichen Exklusionsproblematik zu leisten (3), sie lassen das Potenzial der Gaben aller Gläubigen ungenutzt und unberufen und reservieren den Berufungsbegriff für das Priestertum (4) und sie pflegen einen hierarchisch strukturierten Kommunikationsstil, der das, was als Gottes Wille für heute gelten soll, an die Entscheidungen amtlicher Autorität zurückbindet (5). Ist das der Grund dafür, dass sich die Kirchen hierzulande in einer so tiefen Krise befinden?

Das gut lesbare (und gut, ohne alle Anglizismen, übersetzte) Buch, das für den Gemeindegebrauch konzipiert ist, kommt ohne Theoretisierung aus. Denn für Y. sind es nicht intellektuelle Operationen und Konzepte, durch die sich die Kirche in die moderne Welt vermittelt, sondern allein die Präsenz der Gläubigen und das, was sie tun. Es kann aber zur Wertschätzung dieses Buches beitragen, darauf hinzuweisen, dass sich seine Programmatik systemtheoretisch und damit auf dem Stand der entwickelten Theorie unserer Gesellschaft lesen lässt.

Der Basissatz der Systemtheorie: ‚Operative Geschlossenheit ist die Bedingung für Umweltoffenheit' findet bei Y. eine auf die Kirchen bezogene Konkretion und liest sich dann so: „[D]ie Liebe zur Welt und die Weigerung, sich ihr anzupassen, die Gegenwart in ihrer Mitte und das Fremdkörpersein in ihr [sind] zwei Seiten einer Medaille und beide notwendig und unverzichtbar." (139) Die Gemeinden können in dem, was sie tun, von der Umwelt beobachtet werden (das engl. Original von 2001 spricht deswegen von „Five Practices of the Christian Community Before the Watching World"); daraus erwächst die Unterscheidung zur Umwelt, die sich aus deren Sicht vollständig in soziologischen Termini fassen lässt. Von Seiten der Gemeinde ist ihre Art des Handelns das Auge, mit dem sie die Umwelt, d.h. andere soziale Systeme, beobachtet. In den Worten Y.s: „Keine irgendwie geartete Sphäre darf dem Evangelium gegenüber Souveränität beanspruchen." (64) Die gängige Rede von der Autonomie der Sachbereiche müsste von hier aus auf den Prüfstand (sie stimmt im Rahmen einer Theorie der Gesellschaft, aber sie stimmt nicht im sozialen System Kirche). Mit Y. lässt es sich gut verstehen, was der Papst in Freiburg mit „Entweltlichung" meinte. Die Welt ist aber kein Ensemble von Tatsachen, sondern, gut konstruktivistisch, die Kommunikation systemischer Perspektiven. In kirchlicher Sicht ist sie „eine Unterabteilung der Weltsicht des Evangeliums" (131), ist sie „der Teil der Schöpfung, der sich die Freiheit genommen hat, noch nicht zu glauben" (11, aus der Einleitung von L. Amstutz). Es braucht, das betont Y. oft, keine Rede von ‚Schöpfungsordnung' oder ‚Naturrecht', um den christlichen Glauben in die Welt zu vermitteln, sondern indem die Gemeinde in unterscheidbarer Weise handelt, ist sie in der Welt da und unterscheidbar, oder anders gesagt: Sie ist politisch dazu berufen, „das zu sein, wozu letztlich auch die Welt berufen ist" (22).

Katholische Leser dieses außergewöhnlich inspirierenden und zukunftsweisenden Buches könnten irritiert sein von seinem Umgang mit der kirchlichen Vergangenheit, v.a. dem Mittelalter. Y. führt sie unter den Stichworten ‚sakramentalistisch', ‚magisch', ‚priesterzentriert'. Einiges ist natürlich einfach nicht abzuweisen. Bei anderem hat die kath. Kirche offenbar ein Selbstvermittlungsproblem. Die mittelalterliche Eucharistielehre und -praxis war in dem Sinne ökonomiekritisch und -verwandelnd, wie Y. es vom Brotbrechen ausführt (vgl. dazu vom Rez. *Wandlung*. Ein Traktat über Eucharistie und Ökonomie, 2006), aber wer würde das der heutigen Eucharistie noch ansehen? Y. kann dazu anleiten, die eigene Tradition auf ihre Gegenwartstauglichkeit hin neu zu lesen, so wie er dies übrigens im Blick auf die reformatorischen und täuferischen Traditionen tut, die in ihm einen kritisch-weiterführenden Interpreten gefunden haben.

Die fünf Praktiken lassen sich, so Y., „problemlos in nicht-religiöse Äquivalente übertragen" (136). So hat die Praxis des offenen Dialogs nach 1Kor 14 „etwas damit zu tun, dass man in Japan bessere Autos baut als in Detroit" (137). Das spricht zunächst einmal für diese Praktiken. Sie sind nicht an eine religiöse Sonderwelt gebunden, sie sind dazu da, die Dinge in der Welt besser zu machen. Wo liegt aber dann der Unterschied? Ist der Glaube nur eine bessere Sozialethik? Nach Y. liegt der Unterschied nicht in den einzelnen Praktiken, sondern darin, „dass der Ansatz als Ganzes eine andere Gestalt hat", als „Zeugnis der Glaubensgemeinschaft" (137). Die Beziehung zwischen den soziologisch äquivalenten Verhaltensweisen der Gemeinde und der Gestalt der Glaubensgemeinschaft bleibt für mich bei Y. noch ungeklärt. Sie zu klären ist Sache der Theologie – einer Theologie, die sich als Dienerin der Praxis der Gemeinden versteht.

Dortmund Thomas Ruster

Albert, Anika Christina: **Helfen als Gabe und Gegenseitigkeit**. Perspektiven einer Theologie des Helfens im interdisziplinären Diskurs. – Heidelberg: Winter 2010. 400 S. (Veröffentlichungen des Diakoniewissenschaftlichen Instituts, 42), kt € 25,00 ISBN: 978–3–8253–5743–6

Die am Diakoniewissenschaftlichen Inst. an der Univ. Heidelberg verfasste Diss. hat sich zum Ziel gesetzt, das Phänomen des Helfens in einem interdisziplinären Zugang zu beleuchten, der insbes. auch ein Augenmerk auf die Spannung von allgemein menschlichen und spezifisch christlichen Begründungsfiguren richtet. A. will näherhin aufweisen, dass Helfen ein „dynamisches Beziehungsgeschehen ist, das auf Geben und Nehmen beruht und insofern eine zwischenmenschliche Wechselseitigkeit impliziert" (18). Die beiden Leitbegriffe der „Gabe" und der „Gegenseitigkeit" sollen als Basis für dieses interdisziplinäre Gespräch vorgeschlagen werden.

Die Studie hat neun Kap., die drei großen Teilen zugeordnet sind: I. Wahrnehmungen des Helfens; II. Helfen aus human- und sozialwissenschaftlicher Perspektive; III. Helfen aus theologischer Perspektive.

Kap. 1 dient der Problemanzeige. Anhand einiger empirischer Studien beleuchtet A. die große Bedeutung, die Kirchenmitglieder wie Konfessionslose dem diakonischen Handeln der Kirche zuschreiben. Zugleich konstatiert sie mit G. Theißen eine „Legitimitätskrise des Helfens": Humanwissenschaftliche Untersuchungen hinterfragen den (vermeintlichen) Altruismus individuellen und institutionellen Helfens und auch von theologischer Seite wird der Verdacht geäußert, christliches Hilfehandeln sei weniger uneigennützig, als es vorgebe, und habe den Hilfesuchenden nicht wirklich im Blick.

Das zweite Kap. nimmt das Problem einer Ethik des Helfens in der Spannung von „allgemein-menschlich" und „spezifisch christlich" auf. Zunächst sei Helfen nichts spezifisch Christliches, sondern allgemein menschlich (mit G. Theißen, D. Lange), das spezifisch Christliche sei nicht in den Inhalten, sondern in der Begründung zu finden. Zwei biblische Perikopen machen die Universalität des Hilfsethos sichtbar, das auch im NT als ein allgemein menschliches verstanden wird: die Weltgerichtsrede in Mt 25 und das Gleichnis vom barmherzigen Samariter in Lk 10.

Sodann entfaltet A. anhand zweier weiterer biblischer Perikopen – dem Scherflein der Witwe in Mk 12 und der paulinischen Kollekte in 2Kor 8f – ihre These, dass Helfen als Gabe und Gegenseitigkeit zu verstehen sei. Hilfehandeln zeige sich hier als eine doppelte Reaktion: auf Gottes vorausgehende Gabe und auf die Not des anderen. Das verweise zum einen auf rechtfertigungstheologische Zusammenhänge; zum anderen ergebe sich daraus ein Vorrang des anderen, wie er bei E. Levinas gedacht werde: „Nicht ich bin der Ausgangspunkt des Helfens, sondern der Andere." (108)

Sind so die Leitkategorien von Gabe und Gegenseitigkeit biblisch verankert, sollen die folgenden Kap. zeigen, dass sie auch für den interdisziplinären Dialog über das Hilfehandeln geeignet sind. Kap. 4 spielt hierzu die psychologische Perspektive ein. Beobachtungen zu den psychologischen Grundzügen und Ambivalenzen des Helfens aus Sicht des Gebenden und des Empfangenden führen A. zu dem Fazit: „Es scheint also darauf anzukommen, Geben und Nehmen, Egoismus und Altruismus in ein ausgewogenes Verhältnis zu setzen, um gelungene Hilfebeziehungen zu ermöglichen. Helfen ist demzufolge auch aus psycho-

logischer Sicht als Gabe und Gegenseitigkeit angemessen zu verstehen." (137) In den sich anschließenden sozialwissenschaftlichen Überlegungen (Kap. 5) skizziert A. in Anknüpfung an N. Luhmann und S. Staub-Bernasconi die Entwicklung des Hilfehandelns in seiner gesellschaftlichen Dimension und der sozialen Arbeit. Neben der Frage, ob es eine „weibliche(re)" Form des Hilfehandelns gebe („Bedürfnisorientierung" statt „Funktionsorientierung"), geht sie auch auf die Professionalisierungsdebatte ein. Hier kommt A.s Grundanliegen besonders deutlich zum Vorschein, wenn sie kritisiert, dass „Individuen immer noch als ‚Fälle' bezeichnet werden […]. Hier wird nicht konsequent die oben in Anknüpfung an Lévinas eingeforderte Perspektive des Anderen eingenommen, sondern es werden die professionellen Denkweisen des Experten auf die Situation des Klienten übertragen. Dieser wird somit immer noch aus einer Defizitperspektive wahrgenommen." (174f) Der geschichtliche Überblick führt sie insgesamt zu der Einsicht, dass helfendes Handeln je nach zeitlichem und kulturellem Kontext mal mehr als Gabe, mal mehr als Gegenseitigkeit verstanden worden sei, derzeit jedoch vorrangig als „erwartbare Leistung […], die auf struktureller Ebene den Bedingungen des Sozialmarktes unterliegt und damit wesentlich von ökonomischen Interessen geprägt ist, also jenseits der Kategorien von Gabe und Gegenseitigkeit verortet werden muss" (186).

Kap. 6 beleuchtet die komplexe phänomenologische und hermeneutische Debatte zu Gabe und Gegenseitigkeit. Sehr gedrängt werden hier so verschiedene Positionen wie diejenigen von M. Mauss, J. Rawls, P. Bourdieu, A. Caillé, J. Derrida und I. U. Dalferth skizziert. Insbes. die von Dalferth angenommene „Dativ-Struktur" der Existenz, die nicht im Geben, sondern in der Passivität des Bekommens verankert sei, ist für A.s weitere Überlegungen wegweisend. Zudem weisen Überlegungen von B. Waldenfels und P. Ricœur bereits auf ein Überschusselement des Gebens hin, das in einer Theorie des Hilfehandelns, das die Defizitperspektive aufgeben will, eine Schlüsselstellung einnehmen kann.

Diese Linien werden im theologischen Teil der Arbeit weiter entfaltet, der in Kap. 7 mit der Rechtfertigungslehre als zentralem Anknüpfungspunkt einsetzt. Denn die göttliche Gabe der Gerechtigkeit schließe einerseits jede menschliche Gegengabe aus: Gott und Mensch stehen in einem unumkehrbaren Verhältnis, der Mensch ganz im „Modus des Bekommens". Zugleich sei es diese erste Gabe Gottes, die den Menschen im Blick auf den anderen überhaupt handlungsfähig mache, sodass A. aus der Rechtfertigungslehre eine Verhältnisbestimmung von „Zuspruch und Anspruch" des Hilfehandelns ableitet. Eine Theologie des Helfens, die das Leben solcherart als geschenktes verstehe und damit die Begrenztheit aller Menschen in den Blick nehme, ermögliche dabei Helfen aus echter Solidarität statt aus Herablassung (die nur den andern, nicht aber sich selbst als „defizient" wahrnähme). „Ein Verständnis von Helfen als Gabe und Gegenseitigkeit zielt also darauf, die Gleichheit aller Menschen in ihrem Verhältnis vor Gott zu betonen, denn sie alle sind auf seine kategorischen Gaben angewiesen." (251)

Menschliches Hilfehandeln antwortet also, wie Kap. 8 näher entfaltet, aus theologischer Perspektive auf das vorausgehende Wort Gottes, eine Antwort, die sich in der Nächstenliebe konkretisiert. A. skizziert Grundlinien des biblischen Liebesgebotes in seiner Vielschichtigkeit und Deutungsoffenheit und ergänzt Beobachtungen zu seiner Interpretation bei K. Barth und S. Kierkegaard um Reflexionen auf eine geänderte Verhältnisbestimmung von Nächstenliebe und Selbstliebe: Zielvorstellung sei heutzutage nicht mehr einseitige Selbstaufopferung, sondern die Etablierung von Reziprozität, bei der Nächsten- und Selbstliebe nicht in Konkurrenz zueinander träten. Nicht als Ausgangspunkt, aber als intendierte Zielvorstellung sei Reziprozität so mit christlicher Nächstenliebe vereinbar, wenn man sie nämlich nicht im Sinn wechselseitiger Rückerstattung verstehe, sondern als Beziehung. Gabe und Gegenseitigkeit müssten dazu in ein richtiges Verhältnis zueinander gesetzt werden, was, so resümiert das Kap., durch die rechtfertigungstheologische Vorordnung der Liebe Gottes vor der Nächstenliebe möglich werde.

Diese Zielperspektive der Reziprozität konkretisiert A. schließlich im letzten Kap. anhand des Kategorischen Imperativs und der Goldenen Regel. Im Rückgriff auf Überlegungen P. Ricœurs lässt sich dabei die Vorstellung von Reziprozität als Zielbestimmung für eine plausible Verhältnisbestimmung von Goldener Regel und Feindesliebegebot nutzen: Letzteres bezieht sich nicht auf reaktives, sondern auf initiatives Verhalten. Dieser erste, zunächst einseitige Schritt, der gefordert ist, geschieht aus der vorgängigen Liebe Gottes. Ergänzend referiert A. Überlegungen Ricoeurs zum Verhältnis von Selbstschätzung und Fürsorge, in denen wegen der hier implizierten Gleichrangigkeit der Partner die Freundschaft als Vorbild für und idealer Ausdruck von Fürsorge verstanden wird. Dementsprechend sollen sich auch in einer helfenden Beziehung beide eingestehen, dass sie der Hilfe bedürfen, und sich „gegenseitig in der Schwachheit des Anderen wiedererkennen" (340), auch wenn die Hilfsbedürftigkeit hier verschieden ausgeprägt sein mag. A. exemplifiziert dies abschließend anhand einer Interpretation der Perikope von der Salbung Jesu in Mk 14 bzw. Lk 7. Dabei greift sie u. a. auf feministische Ansätze einer Care-Ethik zurück (C. Gilligan, E. Conradi). Im Unterschied v. a. zur systemtheoretischen Perspektive sei hier das Hilfehandeln auf Personen bezogen, auf Kommunikation ausgerichtet und strebe nicht die Kompensation von Normabweichungen, sondern individuelle Lösungen an.

Während die letzten Passagen von Kap. 9 bereits Schlüsselbegriffe der Arbeit resümierend wieder aufgreifen, geht die Schlussbetrachtung noch einmal ausdrücklich auf die diagnostizierte Spannung von „allgemein menschlichem" und „spezifisch christlichem" Hilfehandeln ein und betont, das „Mehr" der christlichen Perspektive liege nicht auf dem Gebiet der Moral, sondern „in dem Meta-Charakter, der sich in einer Ökonomie der Gabe ausdrückt" (371). Nicht das Hilfehandeln als Handeln selbst, wohl aber sein Verständnis als „antwortendes Geben" (372) vor dem Hintergrund der Rechtfertigungslehre sei als ein „spezifisch christliches" zu bestimmen. Als „Gabe und Gegenseitigkeit" lasse es sich jedoch aus beiden Perspektiven konzipieren, so dass hier leistungsfähige Kategorien für einen interdisziplinären Diskurs zum Hilfehandeln vorlägen.

Die Fragestellung der Arbeit ist von hoher Relevanz und die Studie trägt eine Menge Material zusammen. Im Umgang mit der Materialfülle liegt aber auch ihre entscheidende Schwäche: Abgesehen von einigen Fragwürdigkeiten in der Darstellung (so werden Mauss Deutungskategorien zugeschrieben, die de facto von Caillé stammen) pendelt die Arbeit an diversen Stellen zwischen Deskription und Thesen, während das argumentative Zwischenstück nur schwach ausgebildet ist. Z. T. werden konträre Ansätze (z. B. von B. K. Holm und I. U. Dalferth) gleichermaßen aufgegriffen, ohne dass die Probleme ihrer Vereinbarkeit auch nur markiert wären. Die Komplexität mancher Debatten bleibt so etwas auf der Strecke.

In inhaltlicher Hinsicht wäre v. a. die fehlende Differenzierung zwischen verschiedenen Gestalten der Gabe zu hinterfragen: Beziehungen freundschaftlichen Wohlwollens, diakonisches Handeln, göttliche Gnade, Spenden: Wenn all das mit Hilfe der Gabekategorie beschreibbar ist, heißt das noch nicht, dass es sich jedesmal um eine direkt vergleichbare Form des Gebens handelte. Ebenso wäre die Frage des Verhältnisses von Asymmetrie und Wechselseitigkeit genauer zu stellen angesichts des Versuchs, den Hilfeempfänger aus einer demütigenden Position zu befreien. Der Ansatz bei der Idee, die Einseitigkeit des Hilfehandelns werde überwunden, indem Helfender und Empfänger sich gleichermaßen als von Gottes vorgängiger Gabe abhängig verstehen, ist dabei durchaus zu begrüßen. Aber an dieser zentralen Stelle der Argumentation hätte man sich weitere Differenzierungen und den Blick auf mögliche Anschlussfragen gewünscht.

Erfurt Veronika Hoffmann

Successful Ageing, Spirituality and Meaning. Multidisciplinary Perspectives, hg. v. Johan Bouwer. – Leuven: Peeters 2010. 283 S. (Studies in Spirituality Supplement, 20), kt € 53,00 ISBN: 978–90–429–2268–6

Die in den 1960er-Jahren mit R. J. Havighurst ansetzende gerontologische Forschung zum ‚erfolgreichen Altern' fokussierte auf Aspekte wie Autonomie, Gesundheit und Wohlbefinden. Dagegen ist der Bedeutung von Spiritualität bzw. Religiosität erst seit zwei Jahrzehnten größere Aufmerksamkeit geschenkt worden. Daran anknüpfend bietet der Sammelband theoretische Grundlegungen, phänomenologische Beobachtungen, ethnologische Studien sowie quantitative und qualitative Befragungen, die den Einfluss von Spiritualität und Sinngebung auf den Prozess des Älterwerdens aufzeigen.

Die niederländischen und schottischen Autoren verfolgen hierbei ein – die Gerontologie zu Beginn des 21. Jh.s insgesamt kennzeichnendes – dreifaches ideologiekritisches Interesse: Gegenüber Jugendlichkeitsidealen, Anti-Ageing-Bestrebungen und Defizitmodellen des Alters (40, 116, 172f, 222) behaupten sie den Eigenwert der späten Lebensphase und den Respekt vor den Älteren (49, 203f). Die westlichen Leitvorstellungen von Autonomie und Individualismus (171f, 196f) relativieren sie durch die Hervorhebung der menschlichen Sozialität und Solidarität (44, 206) und entgegen jeglicher reduktionistischer Betrachtung des (erfolgreichen) Älterwerdens plädieren sie für einen interdisziplinären und multifaktoriellen Erklärungsansatz.

Unter sieben fachspezifischen Rubriken präsentiert die gut lesbare Publikation jeweils zwei Beiträge: Die Schlüsselkonzepte ‚erfolgreiches Altern' und ‚Spiritualität' werden eingangs entfaltet und danach aus gerontologischer, psychologischer, soziologischer, anthropologischer, moralischer und theologischer Sicht betrachtet. In seinem instruktiven Einführungsartikel (15–28) beschreibt *K. Knipscheer* ‚Erfolg' als ein offenes Konzept, das einer präzisen Definition bedürfe, und zwar „within a given cultural context with its peculiar contents and ecological demands" (21). Obgleich sich die unterschiedlich gewichteten Definitionen und Messkriterien für ein erfolgreiches Altern kaum in einen einheitlichen Theorierahmen einfügen ließen, verdeutlichten die elaborierten Ansätze der vergangenen Jahrzehnte, dass objektive (Funktionsfähigkeit, Aktivitäten, Beziehungsnetze etc.) und subjektive Indikatoren (Wohlbefinden, Selbstakzeptanz etc.) zusammenzudenken seien. Darüber hinaus sei methodisch zu beachten, so *G. Westerhof* (73–90), dass die Forschenden und die Befragten u. U. divergierende Beurteilungsmaßstäbe für erfolgreiches Altern anlegten („scholastic fallacy", 88) und dass die Betroffenen im Laufe ihres Lebens die einzelnen Sinndomänen (individuality, physical integrity, activities, relatedness, material needs, general values and beliefs) unterschiedlich gewichteten.

Im Rahmen seiner ethischen Ausführungen zu einem ‚guten Altern' (171–189) hebt *F. de Lange* zwei weitere den Sammelband durchziehende Motive hervor: die Einsicht in die Ambiguität des Alterungsprozesses („Ageing is an ambivalent process of loss and win, defeat and victory, progress and regression", 183), die den Betroffenen flexible Anpassungsleistungen abverlangt (vgl. 115–119).

Im zweiten Einleitungsbeitrag (29–36) definiert *H. Blommestijn* Spiritualität als einen dynamischen, sich über die gesamte Lebensspanne erstreckenden Lernprozess, in dessen Rahmen Menschen ihren Wesenskern und ihre Berufung entdecken. „The heart of spirituality is the growing consciousness of our inmost being, i.e. who we really are in the eyes of God, our Creator." (30) Wie auch in den darauffolgenden Artikeln wird vorausgesetzt, dass die das Ich transzendierende bzw. transformierende Suche eine menschliche Grundbewegung darstellt („primordial spirituality", ebd.), die zur Erschließung des wahren Lebenssinns führt (215f). Hierbei geraten indes die spirituellen Praktiken (z. B. Gebet und Meditation) und überhaupt die leibphänomenologische Dimension der Spiritualität in den Hintergrund.

Für die weiteren Erkundungsgänge wäre es m. E. gewinnbringend gewesen, die Wesenszüge einer christlich geprägten Spiritualität – einschließlich des zugrundeliegenden Gottes-, Menschen- und Weltbildes – stärker von konkurrierenden weltanschaulichen Erscheinungsformen abzugrenzen. Die Relevanz für die Frage nach einem ‚erfolgreichen Altern' wird im Vergleich der philosophisch- und theologisch-anthropologischen Ausführungen deutlich: Im Rahmen einer „philosophy of life course" (39–51) stellt *J. Baars* das menschliche Altern als einen Prozess der zunehmenden Vulnerabilität und Komplexität dar. Die zwischenmenschlichen Beziehungen gewönnen gerade dadurch an Tiefe, dass deren potenzielles Scheitern einzukalkulieren sei: „Human life contains death – Human freedom contains the possibility of evil – Intense happiness contains an equally intense suffering." (43) Diese Überlegungen konvergieren, ohne direkte Bezugnahme, mit dem transzendental-philosophischen Ansatz von T. Rentsch, der das Altern als Radikalisierung der menschlichen Grundbedingungen beschreibt.

M. E. schlüssiger als nichtreligiöse (philosophische, psychologische) Entwürfe (118f) legen die beiden praktisch-theologischen Beiträge dar, aus welchen Quellen Menschen Kraft zum Umgang mit Vergänglichkeit, Verfehlung und Fragmentarität schöpfen können. Am Beispiel demenziell erkrankter Menschen betont *J. Swinton* (237–261), dass deren Personalität nicht im Vorhandensein bestimmter Fähigkeiten (Vernunft, Erinnerungsvermögen etc.) begründet liegt, sondern in liebenden Beziehungen, allen voran in der unverbrüchlichen Bezogenheit auf Gott, dessen Wesen selbst eine ewige trinitarische Liebesgemeinschaft auszeichnet. Zu *E. Jonkers* ‚Bausteinen' für eine theologische Alternstheorie – als Orientierungsrahmen für die Praxis von *spiritual* und *pastoral care* (209–236) – zählt der Hinweis auf die Rechtfertigung und Heiligung durch Gott. „[They] help people of all ages in the lifespan to find a good balance between the process of receiving the gifts of love and hope and of coping with the faults of life and the process of renewing the human spirit." (235)

Bezogen auf die durch Gewalt und Benachteiligung geprägte Lebenssituation älterer, farbiger Südafrikaner/innen thematisiert *E. van Dongen* die Bedeutung von Religion als Ressource, die ihnen hilft, ihre Identität und soziale Position durch Abgrenzung gegenüber unmoralischem Verhalten zu gewinnen (151–167). In diesem Zusammenhang, wie auch an anderen Stellen des Bandes, hätten die Studien über religiöse Coping-Stile zur Krisenbewältigung im Anschluss an K. I. Pargament rezipiert werden können.

Im Vergleich zum Stand der deutschsprachigen Religionsgerontologie liefert die Veröffentlichung, insgesamt gesehen, zwar keine grundlegend neuen Forschungsergebnisse. In ihrer Zusammenschau zeigen die Beiträge jedoch eindrücklich die Komplexität des Untersuchungsgegenstandes auf, benennen offene Fragen und geben Anstöße für weitere empirische Studien. Eine an C. Glock bzw. S. Huber angelehnte Unterscheidung von Kerndimensionen der Religiosität (Intellekt, Glaube, öffentliche/private Praxis, Erfahrung und Konsequenzen im Alltag) könnte m. E. dazu beitragen, deren Einfluss auf die einzelnen Sinnfelder (73–90) genauer zu bestimmen. Auf einer solchen religionstheoretischen Basis wäre auch L. Tornstams Theorie der Gerotranszendenz, die einen altersbedingten Übergang von einer eher materialistischen und rationalistischen zu einer stärker kosmischen und transzendenten Weltsicht behauptet (53–69, 146–148), weiterzuentwickeln.

Der vergleichende Blick auf positivere Altersbilder in Ghana (137–149) veranschaulicht nicht nur die Bedeutung des ethnisch-kulturellen Kontextes für ein erfolgreiches Altern, sondern er ermuntert auch – innerhalb einer Gesellschaft – zu einer milieu- und lebensstildifferenzierten Analyse von ‚erfolgreichem Altern', ‚Spiritualität/Religiosität' und ‚Lebenssinn'.

Darauf fußend bedarf es schließlich einer vertiefenden Pastoralgeragogik, die die förderlichen Lernbedingungen für ein erfülltes Altern als spirituell-existenziellen Bildungsprozess eruiert („Education as a birthplace of spirituality", 32) und hierbei die seelsorgliche Aufgabe einer ‚Rekonstruktion von Lebensgeschichte' (A. Grözinger) im Horizont der Liebes- und Freiheitsgeschichte Gottes einbezieht.

Mainz Christian Mulia

Zimmermann, Mirjam: **Kindertheologie als theologische Kompetenz von Kindern**. Grundlagen, Methodik und Ziel kindertheologischer Forschung am Beispiel der Deutung des Todes Jesu. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 2010. 454 S., kt € 40,00 ISBN: 978–3–7887–2438–2

Die Habil.schrift von Mirjam Zimmermann stellt einen höchst beachtenswerten und relevanten Beitrag im theologischen bzw. religionspädagogischen Diskurs um das Konzept der Kindertheologie dar. Mit der Wahl der „Deutung des Todes Jesu" als Paradigma einer Kindertheologie positioniert Z. dieses didaktische Leitbild an einem zentralen Ort der christlichen Theologie und weist damit auch auf die Verwobenheit der Religionspädagogik mit der biblischen sowie systematischen Theologie hin.

Der erste Hauptteil geht der Frage der Kindertheologie als neuem religionspädagogischen Leitbild nach. Kap. I schildert die Genese und Geschichte einer Kindertheologie, wobei die unterschiedlichen Phasen der Geschichte der Kindheit eine bedeutsame Rolle spielen. Ebenso werden die grundlegenden Impulse aus der Kinderphilosophie dargelegt, die eine „Katalysatorfunktion" für die Entwicklung einer Kindertheologie ausgeübt hat (31). Prägend war jedoch der Perspektivenwechsel in der sozialwissenschaftlichen Kinderforschung: die Würdigung des Kindes als selbstständiges Subjekt. Demzufolge versucht Kindertheologie immer eine „explizite Verknüpfung von Theologie und empirischer Humanwissenschaft" (56). Z. analysiert daraufhin die tragenden Begriffe „Kind" sowie „Theologie", klärt die Differenzierungen in eine Theologie *von*, *für* und *mit* Kinder(n) und weist auf einen notwendigen „erkenntnistheoretischen Vorbehalt" im Zusammenhang mit Kindertheologie hin. Da es sich bei dieser Forschung immer schon um kindertheologische Rezeption handelt, kann Kindertheologie „leicht zur Projektionsfläche einer Erwachsenentheologie werden" (130). Daran wird im Laufe der Arbeit immer wieder erinnert und pädagogische Konsequenzen werden formuliert.

Kap. II reflektiert eine der Leitthesen der Arbeit, Kindertheologie als theologische Kompetenz von Kindern aufzufassen. Dazu bedarf es einer allgemeinen Klärung und Erläuterung des Kompetenz-Begriffes und näherhin der „religiösen Kompetenz". Z. diskutiert verschiedene Definitionen und erweitert den Diskurs notwendigerweise um den Begriff „theologische Kompetenz", womit „inhaltsbezogene Kompetenzen" benannt werden sollen (158). Damit Kindertheologie als theologische Kompetenz von Kindern aufgefasst werden kann, bedarf es einer „gewissen Nachhaltigkeit und Überprüfbarkeit der kindertheologischen Fähigkeiten", was „weitreichende Konsequenzen für eine Didaktik der Kindertheologie" mit sich bringt (162).

Demzufolge behandelt Kap. III die Methoden der Kindertheologie. Fokussiert werden dabei wahrnehmungs- und vermittlungsorientierte Methoden, die anhand verschiedener Forschungsdesigns und hinsichtlich ihrer Anwendbarkeit in der Kindertheologie vorgestellt werden. Als eigenes theologisches Konzept wird das ‚johanneische Gespräch', eine spezifisch biblische Reflexionsform, als „Leitbild eines Theologisierens mit Kindern" (200) präsentiert. Es folgen Hinweise auf methodische Voraussetzungen zu Lernumgebung, Haltung und Gesprächsführung. Diese Ausführungen münden dann in die Reflexion dessen, was ‚gute Kindertheologie' ist, und in die Erarbeitung von Gütekriterien sowohl kindertheologischer Forschung als auch kindertheologischer Kompetenz und Didaktik.

Im zweiten Hauptteil kommt die bisher entfaltete Kindertheologie an einer wesentlichen theologischen Fragestellung beispielhaft zur Anwendung. Die Wahl des Themas „Die Deutung des Todes Jesu" wird in Kap. IV historisch, theologiegeschichtlich, entwicklungspsychologisch, phänomenologisch und forschungsgeschichtlich begründet. Z. verdeutlicht auch religions-pädagogische Herausforderungen sowie die Sinnhaftigkeit einer kindertheologischen Durchdringung des Themas. Die anschließende bibelwissenschaftliche und systematisch-theologische Aufbereitung des Themas geschieht aus drei Perspektiven: „Theologische Deutung als historische Rekonstruktion", „Theologische Deutung als narrative Sinnbildung" und „Theologische Deutung als begriffliche Abstraktion" (248). Hierauf analysiert Z. die Behandlung des Themas ‚Tod Jesu' in der religionspädagogischen Praxis sowie in Lehrplänen, Schulbüchern und „weiteren didaktischen Materialien". Es überrascht nicht, dass das Leiden und Sterben Jesu „innerhalb der religionspädagogischen und -didaktischen Diskussion als auch innerhalb der konkreten Umsetzung […] nicht die zentrale Stellung einnimmt, die sich von der theologischen Tradition her nahe legen würde" (320). Es wurde auch festgestellt, dass „der Eigenwert und die Subjekthaftigkeit der Kinder im Umgang mit dem Problem des Todes Jesu unterbewertet bleiben […]" (321).

Kap. V präsentiert daraufhin fünf empirische Erhebungen, in denen, dem Anliegen der Kindertheologie folgend, die Eigenleistung der Kinder in der Auseinandersetzung mit dem Tod Jesu besondere Beachtung fand. Jede dieser von der Vf.in durchgeführten Studien wird mit ihrem Forschungsanliegen und ihrem Forschungsdesign vorgestellt. Ihnen ist gemeinsam, dass sie alle unter dem Fokus auf der theologischen Kompetenz von Kindern betrachtet werden können und so eine komplementäre Auswertung möglich ist. Daher wirken die Erkenntnisse aus früheren Studien auf die Konzeption der späteren ein. Der Schwerpunkt der Darstellung, v. a. im Blick auf die relevanten kindertheologischen und religionspädagogischen Erkenntnisse, liegt bei den jüngsten Erhebungen, die die Voraussetzungskompetenzen zur Deutung des Todes Jesu und die Prozesskompetenzen im Rahmen eines theologischen Gesprächs über den Tod Jesu erforschen.

Im abschließenden Kap. VI werden der „Erkenntnis- und Reflexionsweg" (399) der Arbeit sowie wesentliche Ergebnisse in dreizehn Thesen zusammengefasst.

Sowohl in methodischer als auch in inhaltlicher Hinsicht sind die Ergebnisse beeindruckend und überzeugend. Es ist gelungen, den Begriff der Kindertheologie zu präzisieren und die vielfältigen Chancen kindertheologischen Forschens und Lehrens zu vermitteln. Mirjam Zimmermann hat mit ihrem fundierten Werk die Kindertheologie als ein tragfähiges didaktisches Leitbild dargestellt.

Linz Anita Schwantner

Lütze, Frank M.: **Religionsunterricht im Hauptschulbildungsgang**. Konzeptionelle Grundlagen einer Religionsdidaktik für den Pflichtschulbereich der Sekundarstufe I. – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2011. 389 S. (Arbeiten zur Praktischen Theologie, 47), geb. € 48,00 ISBN: 978–3–374–02900–6

Die Habil.schrift von Frank M. Lütze – aufgenommen in die Reihe „Arbeiten zur Praktischen Theologie" – bietet einen differenzierten Blick über den evangelischen Religionsunterricht im Pflichtschulprogramm, dem Hauptschulbereich, in der BRD. Der Vf. hat es sich zur Aufgabe gemacht, „das im fachdidaktischen Diskurs weitgehend unbekannte Gebiet zu kartographieren und einige Wege zur Erschließung des Hauptschulbereiches aus der Pädagogik auf ihre religionsdidaktische Anwendbarkeit hin zu überprüfen" (12).

Im ersten Kap. erfolgt ein äußerst sachkundiger Überblick über die Gestaltung und Organisation des Hauptschulbildungsganges und des ev. Religionsunterrichts in den einzelnen Bundesländern mit dreigliedrigem Schulsystem und eigenständigen Hauptschulen, in den Bundesländern mit zweigliedrigem Schulsystem ohne eigenständige Hauptschule sowie in den Bundesländern, die sich in Umstellung auf ein zweigliedriges Schulsystem befinden. Abschließend werden hier länderübergreifende Tendenzen mit Blick auf den Religionsunterricht betrachtet.

Anschließend bietet der Vf. eine ausführliche und vielschichtige Bestandsaufnahme „zu prägenden Faktoren der Schülerinnen und Schüler im Hauptschulbildungsgang" (12) – z. B. Status, Selbstvertrauen, schulische Erfahrungen, Leistungs(miss)erfolge, familiäre Hintergründe, sozioökonomische Faktoren, kulturelle Ausstattung, Herkunftsmilieus und Habitus, Migrationshintergründe, religiöse Überzeugungen sowie Wertorientierungen. Deren Erfassung erfolgt auf der Basis schulformdifferenzierter empirischer Daten, die mit gymnasialen Angaben verglichen und um soziologische Studien ergänzt werden. In der jeweiligen Zusammenfassung wird die religionspädagogische Bedeutung dieser Faktoren erwogen und deren Prägung für den Religionsunterricht skizziert: So habe gerade die Lebensbewältigung und Berufsorientierung als Thema des Religionsunterrichts im Hauptschulbildungsgang besondere Relevanz. Fachspezifisch verweist der Vf. dementsprechend auf „eine diakonische Begründung des Lebensbezuges" (327), welche die Herausforderungen der Schülerschaft des Hauptschulbildungsganges ernst nehme. Darüber hinaus könne sich der „Ereignischarakter des Evangeliums" (328) in konkreten Situationen erweisen und auch die „Lebenspraxis Jesu" könne anregend sein. Abschließend seien Chancen und Grenzen möglicher „Bezüge zwischen lebensweltlichen Herausforderungen und rechtfertigungstheologischen Argumentationsmustern" (ebd.) zu prüfen. Obwohl diese Begründungen für den Religionsunterricht im Hauptschulbildungsgang sehr gut nachvollziehbar sind, lassen sie sich auch schulformübergreifend anlegen, was der Vf. ebenfalls einräumt (z. B. 329, 342).

In Kap. III stellt der Vf. vier konzeptionelle Ansätze in den Mittelpunkt, die die Entwicklung der Volks- bzw. Hauptschulpädagogik nach 1945 geprägt haben, und untersucht diese auf ihre bleibenden Perspektiven im Hinblick auf die aktuellen Fachlehrpläne: die „volkstümliche Bildung" (insbes. nach Karl Stöcker) mit den Begriffen „Praxisbezug" und „Begabung", die Grundlagen des Deutschen Ausschusses für das Erziehungs- und Bildungswesen in den 1960er Jahren mit dem zusätzlichen Fokus auf den „Berufsbezug", die Veröffentlichungen des Deutschen Bildungsrates um 1970, die insbes. für eine „Wissenschaftsorientierung" plädieren, sowie aktuelle sozialpädagogische Perspektiven, die den „Bewältigungsbegriff" bevorzugen.

Die Bilanz im vierten Kap. schließt der Vf. mit theologischen Impulsen: So könne eine „milieusensible Kirche" damit rechnen, auch von „Menschen außerhalb der klassischen Kirchenmilieus theologisch lernen zu können" (348). Das Untersuchungsergebnis, dass „die Gottesbilder Jugendlicher aus dem Hauptschulbereich stärker durch Machtaspekte gekennzeichnet" seien, könne „auf den soziologischen Standortbezug von Theologie aufmerksam" machen und „das Bewusstsein für die Vorläufigkeit aller Gottesbilder" wachhalten (349). Zudem stelle sich rechtfertigungstheologisch „mit Blick auf Menschen am Rande der Gesellschaft, deren Begrenzungen in der Regel aufmerksamer wahrgenommen werden als deren Potentiale", die „Frage nach einem theologischen Begriff von Anerkennung" (350), der ihnen gerecht werden könne.

Die Habil.schrift schließt eine wichtige Lücke in der Forschung zur schulformspezifischen Religionspädagogik und zeichnet sich insgesamt durch einen ausgezeichneten Überblick zum ev. Religionsunterricht im Hauptschulbildungsgang aus. Viele Ergebnisse können auch auf den kath. Religionsunterricht übertragen werden, grundlegende Einsichten auch auf den Ethikunterricht im Hauptschulbildungsgang. Gleichzeitig evoziert diese Untersuchung neue – zukünftig zu untersuchende – Fragestellungen und Forschungsperspektiven, bspw. zu einer möglichen und notwendigen Profilierung des Hauptschulbildungsganges angesichts stetig sinkender Schülerzahlen und abnehmender Beliebtheit. Somit bietet die Studie eine hervorragende Grundlage für empirische Untersuchungen zum Religionsunterricht im Hauptschulbildungsgang.

Besonders lesefreundlich sind die strukturierte und übersichtliche Gliederung sowie die knappen Zusammenfassungen der Ergebnisse am Ende der jeweiligen Kap. bzw. die Zwischenergebnisse.

Münster Stefanie Pfister

Damm, Thomas / **Schröder**, Sabine: **Kurzfilme im Gottesdienst**. Anleitungen und Modelle für Gemeinde, Schule und Gruppen. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2011. 127 S., geb. € 22,95 ISBN 978–3–579–05932–7

Der Kurz(spiel)film fristet als künstlerische Ausdruckform wie als Medium religionspädagogischer oder pastoraler Arbeit – sehr zu Unrecht – ein Randdasein, ganz im Unterschied zu seinem „großen Bruder", dem Spielfilm, der im Rahmen von Schulkinowochen an Präsenz gewinnt und zunehmend auch in der didaktischen Fachliteratur Eingang findet. In diesem bislang noch wenig bearbeiteten Feld ist die vorliegende Arbeit anzusiedeln, die das Medium Kurzfilm für die Liturgie zu erschließen versucht. Als Thema zweier evangelischer Theologen ist hier – in mehrfacher Hinsicht naturgemäß – der protestantische Gottesdienst im Blick. Der Anspruch des Buches liegt dabei darin, nicht nur ein tragfähiges Modell von „Filmgottesdiensten" zu entwickeln und Beispiele vorzustellen, sondern darüber hinaus die praktischen Aspekte der Arbeit in den wesentlichen Dimensionen darzustellen.

Dies entwickeln die Vf. in sieben Kap.n: Kap. 1 „Kirche und Kino – ins Verhältnis gesetzt" fragt nach dem Wert und der Bedeutung des Mediums für die kirchliche Arbeit und benennt dabei das Eingehen auf die Lebensfragen der Menschen, die Analogie filmischen Erzählens zu kirchlichen Erzähltraditionen sowie die Ganzheitlichkeit der Filmrezeption als wesentliche Eigenart des Mediums und bestimmt die Vermittlung von Medienkompetenz sowie Information und Motivation als wichtige Funktionen der Arbeit mit Filmen. Kap. 2 versucht eine Bestimmung des Mediums Kurzfilm vorzunehmen, zum einen aus einer (knappen) Geschichte des Kurzfilms und seiner aktuellen Präsenz heraus, zum anderen anhand von Zitaten einzelner Regisseure und durch eine Abgrenzung vom Langfilm. Kap. 3 „Filmgottesdienst – eine Apologie" argumentiert für das vorgeschlagene Gottesdienstmodell „Filmgottesdienst" im Wesentlichen unter Entfaltungen dreier Thesen: „(1) Die Verwendung von Filmen erlaubt neue, unverbrauchte Gottesdienstformen. (2) Sie demokratisiert den Gottesdienst. (3) Sie erschließt neue Zielgruppen für den Gottesdienst." (36) In Kap. 4 werden die grundlegenden Fragen zur Planung des Filmgottesdienstes behandelt. Ausgangspunkt der Planung ist für die Vf. dabei die Filmauswahl, nicht vorgegebene Themen oder Festlegungen des Kirchenjahres, was die „besondere Form" des Filmgottesdienstes ausmacht. Im Zentrum stehen hier Überlegungen zum (zentralen) Film-Nachgespräch sowie die Einbindung von Film, Gespräch, Texten und Liedern in ein liturgisches „Drehbuch". Neben den praktischen Hinweisen zur Filmprojektion ergänzt Kap. 5 („Rahmenbedingungen") diese mit Überlegungen zu rechtlichen Aspekten, Filmrecherche, Technik u. a. m. Im Mittelpunkt aber stehen Kurzvorstellungen von 30 Kurzfilmen, welche die Filme anhand knapper Inhaltsbeschreibungen sowie mit Angaben zu Länge, thematischen Stichworten, Einsatzalter, Verfügbarkeit und vorhandenem Begleitmaterial charakterisieren. Kap. 6 stellt fünf Modelle thematischer Filmgottesdienste einschließlich der verwendeten Texte vor. Im Anhang finden sich Checklisten und Adressen. Dem Buch liegt eine DVD mit zwei Kurzfilmen bei, darunter ein Klassiker des Animationsfilms, „Balance", sowie der Realfim „Giaccomo e Pepe".

Für den Praktiker ist das Buch wirklich eine Fundgrube. Neben ausgearbeiteten Modellen sind v. a. die Hinweise auf die sehenswerten Kurzfilme wie auch auf die (gerade für den „Filmeinsteiger" oft noch gar nicht abschätzbaren) „Fallen" einer Filmarbeit (von der Filmbeschaffung bis zur Projektion und Filmgespräch) sehr hilfreich. Dem Anspruch eines Praxisbuches wird es damit jedenfalls durchgängig gerecht.

Und für den katholischen Nutzer kann m. E. gelten: Auch wenn die theoretisch entwickelten wie konkret erarbeiteten Gottesdienstmodelle am protestantischen Gottesdienstverständnis ansetzen, sind sie doch zumindest für katholische Wortgottesdienste durchaus eine Herausforderung. Ob dabei die Setzung eines Filmes mit anschließendem Filmgespräch an die Stelle der Predigt, wie sie die Modelle nahelegen, dem Anspruch einer Auslegung des Glaubens immer gerecht wird, wird dabei weniger theoretisch als aufgrund praktischer Erfahrungen zu entscheiden sein – zu Recht ist hier noch von einem „Experimentierfeld" (8) die Rede. Dass dies mit Film und im Filmgespräch grundsätzlich möglich ist, davon ist auszugehen. So liegt denn die Stärke des Buches auch und v. a. darin, auf den Wert des *Kunstwerkes* Kurzfilm für die Weitergabe und Pflege des Glaubens aufmerksam zu machen.

Vielleicht ist gerade dieser Perspektive geschuldet, dass dabei der Blick auf die ästhetische Eigenart dieses Mediums und seiner Rezeption ein wenig undifferenziert ausfällt. Bezeichnenderweise sind schon die Überlegungen zur Bedeutung des Films für die Kirche am „Kino", also am (langen) Spielfilm entwickelt. Es bleibt offen, ob und inwieweit dies auch für den Kurzfilm gilt. Hinzu kommt, dass eine klare Definition des Kurzfilms über seine Länge hinaus ebenso wie eine Typologie eigentlich nicht vorgenommen wird. Es bleibt die Frage, ob z.B. Animationsfilm und Realfilm nicht doch sehr unterschiedliche Formen des Kurzfilms sind und damit (entscheidend für die praktische Arbeit!) auch anders rezipiert werden. Dies gilt m. E. auch für die sog. „Realfime": Filme wie „Dangle" oder „Am seidenen Faden" etwa funktionieren nicht über Identifikationsmuster wie lange Spielfilme oder auch längere Kurzfilme wie „Auf der Strecke" oder „Schneckentraum". Für die Frage der Gestaltung und Dramaturgie eines Filmgesprächs sind rezeptionsästhetische Fragen aber wesentlich. Die Frage der Filmrezeption kommt zwar im Zusammenhang mit den Überlegungen zur Gestaltung des Filmgesprächs in den Blick, und hier votieren die Vf. mit Recht für eine Offenheit, die der individuellen Rezeption ihr Recht und ihre Bedeutung zubilligt. Zugleich steht diese aber in grundsätzlicher Spannung zur thematischen Ausrichtung des Gottesdienstes, der ja den Film unter einer spezifischen Hermeneutik (des/der Vorbereitenden) einbindet. Hier die „Kunst der Gesprächsführung" zu bemühen, um „den Hauptstrang des Films hervorscheinen zu lassen" oder „Cluster zu verbinden [...], so dass nach und nach ein Bild entsteht, ein größeres Ganzes" (47), kann die wahrnehmungspsychologische Annahme, dass jeder „seinen eigenen Film" sieht und Perspektiven unterschiedlich bleiben können, ja vielleicht sogar müssen, nicht wirklich bewältigen. Vielleicht liegt hier ja eine Grenze der angesprochenen „Demokratisierung", ja des Einsatzes von Filmen im Gottesdienst überhaupt.

Limburg Franz Günther Weyrich

Kurzrezensionen

The Eerdmans Dictionary of Early Judaism, hg. v. John J. Collins / Daniel C. Harlow. – Grand Rapids: Eerdmans Publishing 2010. (XXXVII) 1360 S., geb. € 76,99 ISBN: 978-080-282549-0

Ein im wahrsten Sinne des Wortes gewichtiges Buch haben die Hg. mit diesem Lexikon vorgelegt. Der voluminöse Band versteht sich als eine Antwort auf die Entwicklung in der Erforschung des Frühjudentums der letzten Jahrzehnte. Hierbei spielen nicht nur neue Erkenntnisse aufgrund von Textfunden und archäologischen Zeugnissen eine Rolle, sondern auch der Paradigmenwechsel innerhalb der Forschung selbst. Diese Epoche des Judentums wird nicht mehr, wie etwa im 19. Jh., marginalisiert, sondern als zentral für die Entwicklung des Judentums, in seiner Folge des Christentums und, als letzter spätantiker Religion, des Islam wahrgenommen. Welche Veränderungen sich vollzogen haben, kann man u.a. daran ablesen, dass in diesem Buch zum Frühjudentum die ntl. Schriften selbstverständlich ihren Platz finden. Den eigentlichen Lexikonartikeln, 520 an der Zahl, sind Essays vorangestellt, die grundlegend über den Stand der Forschung informieren.[1] Dabei wird in diesen Grundlageninformationen darauf verzichtet, eigene Meinungen in den Vordergrund zu spielen; vielmehr werden die wichtigsten Positionen und Ergebnisse in bemerkenswerter Kürze vorgestellt, was der Qualität jedoch keinen Abbruch tut. Gewiss kann man bei den Bibliographien, die den Essays beigegeben sind, bedauern, dass fast ausschließlich angelsächsische Literatur angeführt wird, aber die Literaturangaben, die die Artikel ergänzen, schaffen hier einen bedeutenden Ausgleich, der wohl auch darin begründet ist, dass der Stab der Autoren international besetzt ist. Im Lexikonteil findet man nun zu fast allen für diesen Zeitraum relevanten Themen, Schriften, Ereignissen, Orten und Personen einen Eintrag. Ergänzt werden die Artikel, wo nötig, durch Karten- und Bildmaterial. Das vorliegende Werk füllt eine Lücke in der Literatur zum Frühjudentum. Lehrende und Lernende werden von dem Buch gewiss großen Gewinn haben, es wird aber auch im Rahmen der Forschung ohne Zweifel auf lange Sicht Bestand haben. R. K.

[1] John J. Collins, Early Judaism in Modern Scholarship; Chris Seeman / Adam Kolman Marshak, Jewish History from Alexander to Hadrian; James C. VanderKam, Judaism in the Land of Israel; Erich S. Gruen, Judaism in the Diaspora; Eugene Ulrich, The Jewish Scriptures: Texts, Versions, Canons; James L. Kugel, Early Jewish Biblical Interpretation; Loren T. Stuckenbruck, Apocrypha and Pseudepigrapha; Eibert Tigchelaar, Dead Sea Scrolls; Katell Berthelot, Early Jewish Literature Written in Greek; Jürgen K. Zangenberg, Archaeology, Papyri, and Inscriptions; Miriam Pucci Ben Zeev, Jews among Greeks and Romans; Daniel C. Harlow, Early Judaism and Early Christianity; Lawrence H. Schiffman, Early Judaism and Rabbinic Judaism.

Engling, Clemens: **Die Wende im Leben Clemens Brentanos**. Folgen der Begegnung mit Anna Katharina Emmerick. – Würzburg: Echter 2009. 248 S., pb. € 16,00 ISBN: 978-3-429-03174-9

Das Buch ist ein Beitrag zur germanistischen Brentano- und theologischen Emmerickforschung. E. fordert die systematisch-theologische Erarbeitung der Theologie und Mystik Emmericks, wie sie in deren Visionen zutage treten (37–43).

Vielleicht galt Brentanos Suche als Dichter immer schon dem „Religiösen". Was Brentano in seiner Poesie lediglich im Modus romantischer Sehnsucht zu sagen vermochte, fand er in Person und Visionen der Emmerick als gelebte Realität vor. In dem Maß, so E., in dem man sich dieses Zusammenhangs vergewissert, hat das gravierende Konsequenzen für den ferneren germanistischen *und* theologischen Umgang mit dem sog. Brentano-Emmerick-Phänomen. Seitens der Germanistik hielt der Fehler vor, die Emmerickschriften lediglich als Dichtungswerk Brentanos einzustufen, ohne sich näher für den Bezug zur Theologie der Emmerick zu interessieren; seitens der Theologie die Annahme, man müsse, um zur Theologie der Emmerickvisionen zu gelangen, diese zuerst von ihren Übermalungen durch Brentano befreien.

Dass hier ererbte Vorbehalte abgebaut und theologische Neujustierungen vorgenommen werden müssen, dafür ist E.s Buch ein *einziges großes Plädoyer*. Tatsache ist: Brentanos religiöses Spätwerk wäre ohne die Emmerick nicht zustande gekommen; umgekehrt führt der Weg zu Theologie und Mystik der Emmerick allein über Brentano. Hier liegt ein Fall strikter Interdisziplinarität zwischen Theologie und Germanistik vor. Auch das macht E. klar und skizziert im Schlusskap. seines Buches Rahmenbedingungen, erste Gedanken und schlaglichtartige Perspektiven des von ihm monierten Desiderats (171–208). A. L.

Die katholische Kirche im Dritten Reich. Eine Einführung, hg. v. Christoph Kösters / Mark Edward Ruff. – Freiburg i. Br.: Herder 2011. 220 S., geb. € 19,95 ISBN 978-3-451-30700-3

Die Hg. möchten mit ihrer Einführung einen „zuverlässigen Leitfaden durch die Geschichte der katholischen Kirche im Dritten Reich [...] bieten, der auch an die jüngeren Forschungsergebnisse anknüpft und die lange von Polarität bestimmten Debatten über dieses Thema weiter versachlicht" (23). Um die Beurteilung vorwegzunehmen: Es ist ihnen gelungen!

Auf insgesamt 220 S. wird anhand von zehn Beiträgen ein guter Überblick zu den wesentlichen Fragestellungen der Geschichte der Kath. Kirche im Dritten Reich geboten. Genauerhin thematisieren die durchschnittlich 15 Druckseiten umfassenden Ausätze namhafter Experten kath. (Zeit-)Geschichtsforschung im Einzelnen den Aufstieg des Nationalsozialismus und die kath. Kirche (*H. Hürten*), das Ermächtigungsgesetz und Reichskonkordat (*R. Morsey*), die Nationalsozialistische Religionspolitik (*D. Süß*), den christlichen Widerstand (*M. Kißener*), die deutschen kath. Bischöfe (*C. Kösters*) und das Kirchenvolk (*C. Kösters*), die Frage der Kriegsdeutung und -erfahrung (*W. Damberg*), wie auch die in den letzten Jahren teilweise kontrovers diskutierten Themen wie Pius XII. und die Juden (*T. Brechenmacher*), die Entnazifizierung (*M. E. Ruff*) sowie nicht zuletzt die Schuldfrage (*K.-J. Hummel*).

Jedem der Beiträge, die sich übrigens durch eine kompakte Darstellungsweise auszeichnen, sind weiterführende Hinweise auf neuere und neueste Literatur angefügt. Abgerundet wird der Band durch einen Bildanhang und eine Zeittafel mit den wichtigsten politischen und kirchengeschichtlichen Daten zwischen 1933 und 1945.

Kurzum: Der vorliegende Band ist als Einführung in den Themenkomplex „Katholische Kirche im Dritten Reich" sehr empfehlenswert. T. F.

Ritter, Adolf Martin: **„Kirche und Staat" im Denken des frühen Christentums**. Texte und Kommentare zum Thema Religion und Politik in der Antike. – Bern: Peter Lang 2005. (XL) 282 S. (Traditio Christiana, XIII), geb. 19,90 ISBN: 3-906770-69-9

Der hier anzuzeigende Band mit hebräischen, griechischen und lateinischen Texten samt Übersetzungen zum Verhältnis von Staat und Kirche setzt andere Akzente als die ältere Sammlung von Hugo Rah-

ner (1943 bzw. 1961) zu diesem Thema. Die Schwierigkeit, insbes. den neuzeitlichen Begriff ‚Staat' auf die antiken Verhältnisse anzuwenden, wird durch die Anführungszeichen im Titel signalisiert (im Band wird dann als Überschrift über die Nr. 36–42 von ‚Kirche und Kaiser' geredet); mit dem für den Untertitel gewählten Begriffspaar ‚Religion und Politik' soll der größere Rahmen der Thematik angezeigt werden. Über die Problemanzeige hinausgehende Reflexionen bietet die Einleitung dazu allerdings nicht (vgl. XIIf; XVIf). Einen Gewinn stellen sowohl die biblischen als auch die antiken jüdischen und heidnischen Texte dar (Nr. 1–5, 6–11 und 12–17), weil sie die Fragestellung in den größeren antiken Kontext rücken, in den sie gehört; die einzelnen Texte sind hier von der Rezeptionsgeschichte her ausgewählt (XX). Im Hauptkorpus finden sich naturgemäß die traditionellen ‚Klassiker' zu diesem Thema (u. a. Eusebius und Ambrosius: Nr. 39 und 41) bis hin zu Gelasius I. und der Zwei-Gewalten-Lehre (Nr. 66) sowie Justinian I. (Nr. 67), mit einem Schwerpunkt auf Augustinus und dem „Gottesstaat" (Nr. 43–65). Ein Gewinn sind ferner die aus byzantinischer Zeit aufgenommenen Texte (Nr. 68–70). Wegen dieses Panoramas, dazu wegen des ausführlichen Literaturverzeichnisses (XXV–XXXVII), stellt der Band ein sehr nützliches Hilfsmittel für die Beschäftigung mit Religion und Politik in der Antike dar. A. F.

Sesboüé, Bernard: **Les «trente glorieuses» de la christologie (1968–2000)**. – Brüssel: Éditions Lessius 2012. 480 S., kt € 29,50 ISBN: 978–2–87299–217–1

Die sog. „dreißig glorreichen Jahre" nach dem Zweiten Weltkrieg, die das französische Geschichts- und Gegenwartsverständnis in hohem Maße prägen, haben – in einer zeitversetzten Anwendung – diesem Band den Namen gegeben, in dem der am Pariser Centre Sèvres lehrende Jesuit Bernard Sesboüé den Ertrag seiner über dreißigjährigen Mitarbeit an der Zeitschrift „Recherches de science religieuse" zusammenführt. Eingeleitet von einem Überblick über die „Forschung zu Christus" in der zweiten Hälfte des 20. Jh.s sowie einer Studie von 1977 über die bleibende Herausforderung durch das Konzil von Chalcedon besteht das Textcorpus hauptsächlich aus in der genannten Zeitschrift veröffentlichten Rezensionen, die systematisch zusammengestellt und z. T. kommentiert werden. Anders als eine Christologiegeschichte, aber auch anders als ein Nachschlagewerk zu Werken der Christologie vereint das Werk, das beides zugleich ist, die Atmosphäre der Entstehungszeit der rezensierten Titel und den Abstand des Rückblicks, was manche Frage- und Antworthorizonte neu beleuchtet. Aus deutscher Perspektive besonders wertvoll ist, dass S. mit der Theologie beiderseits des Rheins – und darüber hinaus – bestens vertraut ist. So kann der Band einer heutigen Fortschreibung des christologischen Denkens z. T. bisher unbeachtete Perspektiven eröffnen. Inwiefern christliches Leben und Denken in den „trente glorieuses de la christologie" (1968–2000) die Lebens- und Welterfahrung der „trente glorieuses" der Gesellschaft (1945–1975) rezipiert hat, umgekehrt aber auch diese prophetisch begleitet hat, ist dabei für die heutige Christologie nicht nur eine historische Fragestellung. M. Q.

Vom UMBRUCH zum AUFBRUCH? Kirchliche und gesellschaftliche Entwicklungen in Ostmitteleuropa nach dem Zerfall des Kommunismus. Beiträge des 1. Salzburger Kardinal-König-Symposiums vom Mai 2009, hg. v. Dietmar W. Winkler. – Innsbruck/Wien: Tyrolia 2010. 318 S. (Pro Oriente, XXXIV), kt € 24,00 ISBN: 978–3–7022–3078–4

In den Jahren 1997 und 2007 wurden an der Univ. Wien Forschungsprojekte zur Lage der Kirchen in Mittel- und Osteuropa durchgeführt, die als „Aufbruch-Studie" bekannt sind. Beim vorliegenden Sammelband (der keine Verbindung zu diesen Projekten hat) steht nun hinter dem Aufbruch ein Fragezeichen – wohl ein Zeichen für den zurückgehenden Optimismus hinsichtlich der Kirchen nach dem Ende des Kommunismus, wie es auch der Hg. in seinem Vorwort andeutet. – Der Bd. besteht nicht nur aus Beiträgen des im Untertitel genannten Symposiums, sondern darüber hinaus aus einer Reihe weiterer Artikel. Sie sind in zwei Gruppen gegliedert: Auf drei übergreifende Aufsätze, die sich mit Rumänien, Kardinal König und der Bedeutung der Säkularisierung befassen, folgen neun Artikel zu einzelnen Ländern oder zu Gruppen von Ländern. Sie sind in aller Regel gut informiert und geben oft zunächst Sachinformationen über das betreffende Land und seine Kirche(n), aber auch eine tiefergehende Analyse der Situation. Auffallend ist, dass immer wieder auf den ersten Aufschwung große Ernüchterung folgte und dass häufig Fragen der Interpretation der (jüngeren) Geschichte und des eigenen nationalen Bewusstseins die Gründe dafür sind. Ein informativer, empfehlenswerter Band. Th.B.

Anschriften der Rezensentinnen und Rezensenten

Dr. Henryk Anzulewicz, Adenauerallee 17, 53111 Bonn
Dr. Dietrich Blaufuß, Schwalbenweg 21 b, 91045 Erlangen
Prof. Dr. Ulrich Dahmen, Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, 79085 Freiburg
P. Dr. Jakob Deibl, Schenkenstr. 8–10, 1010 Wien, Österreich
Prof. Dr. Peter De Mey, Sint-Michielsstraat 6 – bus 3100, 3000 Leuven, Belgien
Prof. Dr. Erwin Dirscherl, Universitätsstr. 31, 93053 Regensburg
Prof. Dr. Jan Dochhorn, Taasingegade 3, 8000 Aarhus C, Dänemark
Prof. Dr. David S. du Toit, Geschwister-Scholl-Platz 1, 80539 München
Dipl. Theol. Stephanie Feder, Neusserstr. 532, 50737 Köln
Prof. Dr. Hubert Filser †
Mag. Dr. Hans Förster, Schenkenstr. 8–10, 1010 Wien, Österreich
Prof. Dr. Stephan Goertz, Saarstr. 21, Forum universitatis 6, 55099 Mainz
Prof. Dr. Heike Grieser, Saarstr. 21, Forum universitatis 6, 55099 Mainz
Prof. Dr. Hans-Peter Großhans, Universitätsstr. 13–17, 48143 Münster
Christian Hengstermann, Johannisstr. 8–10, 48143 Münster
Dr. habil. Veronika Hoffmann, Nordhäuser Str. 63, 99089 Erfurt
Dipl. Theol. Sebastian Holzbrecher, Nordhäuser Str. 63, 99089 Erfurt
Prof. Dr. Thomas Klie, Schwaansche Str. 5, 18055 Rostock
AR Dr. Norbert Köster, Johannisstr. 8–10, 48143 Münster
Prof. Dr. Joachim Kügler, An der Universität 2, 96045 Bamberg
Prof. Dr. Clemens Leonhard, Johannisstr. 8–10, 48143 Münster
Prof. Dr. Christof Mandry, Nordhäuser Str. 63, 99089 Erfurt
Dr. Mathias Moosbrugger, Karl-Rahner-Platz 1, 6020 Innsbruck, Österreich
Prof. Dr. Andreas Uwe Müller, Johannisstr. 8–10, 48143 Münster
Prof. Dr. Dr. Klaus E. Müller, Johannisstr. 8–10, 48143 Münster
Dr. Christian Mulia, Forum Universitatis 4, 55099 Mainz
Dr. Stefanie Pfister, Universitätsstr. 13–17, 48143 Münster
Prof. Dr. Wiebrecht Ries, Leipziger Str. 73, 31303 Burgdorf
Prof. Dr. Thomas Ruster, Emil-Figge-Str. 50, 44227 Dortmund
Mag.a Anita Schwantner, Bethlehemstr. 20, 4020 Linz, Österreich
Prof. Dr. Folker Siegert, Wilmergasse 1, 48149 Münster
Prof. Dr. Magnus Striet, Werthmannplatz 3, 79085 Freiburg i. Br.
Dr. Andrea Taschl-Erber, Döblinger Hauptstr. 70/2/34, 1190 Wien, Österreich
AOR PD Dr. Klaus Unterburger, Johannisstr. 8–10, 48143 Münster
Dr. Malte van Spankeren, Universitätsstr. 13–17, 48143 Münster
Mag. Dr. Angelika Walser, Schenkenstr. 8–10, 1010 Wien, Österreich
Prof. Dr. Gunther Wenz, Schellingstr. 3/III Vgb., 80799 München
Franz Günther Weyrich, Kirchgasse 4, 35578 Wetzlar

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
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. Die Theologische Revue veröffentlicht keine Stellungnahmen oder Antworten zu Rezensionen, sondern verweist hierfür auf die einschlägigen Fachorgane.

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 2012
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

© 2012 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



Die Bedeutung Notfallseelsorge wird zunehmend erkannt. Inzwischen gehört der Bereich zu den meist spezialisierten Gebieten der Pastoral. Dem will das völlig neu konzipierte, kompakte Handbuch entsprechen. In fast 30 Beiträgen gibt es Auskunft zu unterschiedlichsten Aspekten der seelsorglichen Krisenbegleitung. Die Autoren des Bandes stammen fachübergreifend aus den Bereichen Theologie, Jura, Medizin, Psychologie und Philologie.

Damit bietet der Band allen, die ehren- und hauptamtlich mit Notfallsituationen konfrontiert werden oder hier begleitend engagiert sind, eine Fülle an hilfreicher und solider Handreichung.

Die Autorinnen und Autoren des Bandes:
Franz-Heinrich Beyer, Stefan Böntert, Christof Breitsameter, Judith Hahn, Susanne Hegger, Traugott Jähnichen, Franz-Josef Nocke, Petra Freudenberger-Lötz, Mirjam Schambeck sf, Klaus Bernsmann, Udo Branahl, Thomas Feltes, Monika Bormann, Frank Lasogga, Werner Meyer-Deters, Georg Juckel, Franciska Illes, Rebecca Bondü, Axel Schölmerich, Theo Payk, Michael Zenz, Christian Bellebaum, Harro Müller-Michaels, Jan Boelmann.

Christof Breitsameter (Hg.)
NOTFALLSEELSORGE. Ein Handbuch
364 Seiten, gebunden, 29,80 €
ISBN 978-3-402-12940-1

Aschendorff Verlag

neukirchener theologie

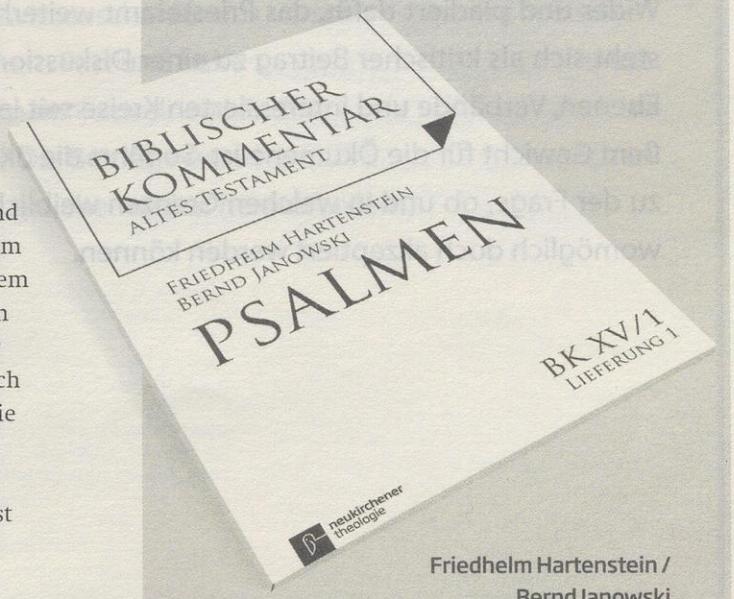
Leben aus dem Einen!

Der Biblische Kommentar Altes Testament erscheint in einer Neubearbeitung

Der „Biblische Kommentar Altes Testament" ist ein umfassend und ausführlich angelegter wissenschaftlicher Gesamtkommentar zum Alten Testament. Er kommentiert die biblischen Texte nach dem Schema *Text – Form – Ort – Wort – Ziel* und ist damit, angefangen von der eigenständigen Übersetzung der Texte bis hin zu ihrer Wirkungs- bzw. Rezeptionsgeschichte einschließlich thematisch übergreifender Exkurse, ein unentbehrliches Hilfsmittel für die akademische Theologie, aber auch für Pfarrer und Lehrer.

Im Rahmen der Neubearbeitungen des Biblischen Kommentars ist soeben die 1. Lieferung des Psalmenkommentars von Friedhelm Hartenstein und Bernd Janowski erschienen.

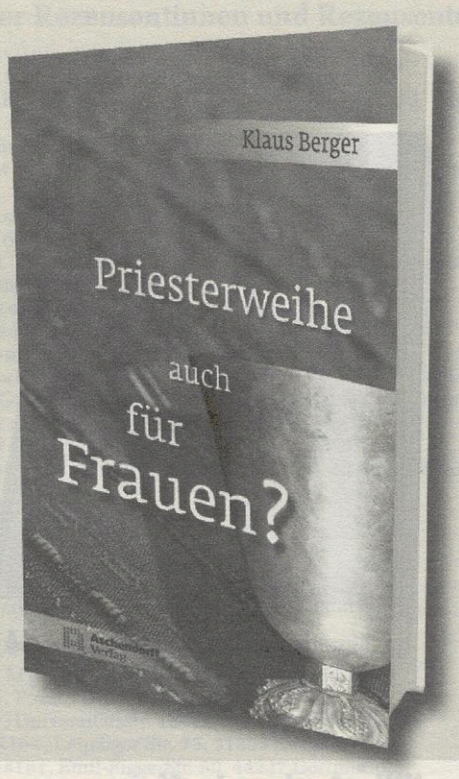
Einladung zur Subskription:
Bei Subskription der Neubearbeitungen erwerben Sie diese um 10 % günstiger im Vergleich zum Einzelverkaufspreis. Ihre laufende Subskription des Biblischen Kommentars wird nicht auf die Neubearbeitungen übertragen, bitte bestellen Sie neu!



Friedhelm Hartenstein / Bernd Janowski
Psalmen
Lieferung 1 (BK XV/1,1)
kartoniert, 17 × 24,5 cm, 80 Seiten
Einzelpreis:
€ 17,99 (D) / € 18,50 (A) / sFr 26,90
Subskriptionspreis:
€ 15,00 (D) / € 15,50 (A) / sFr 22,50

Klaus Berger

Priesterweihe auch für Frauen?



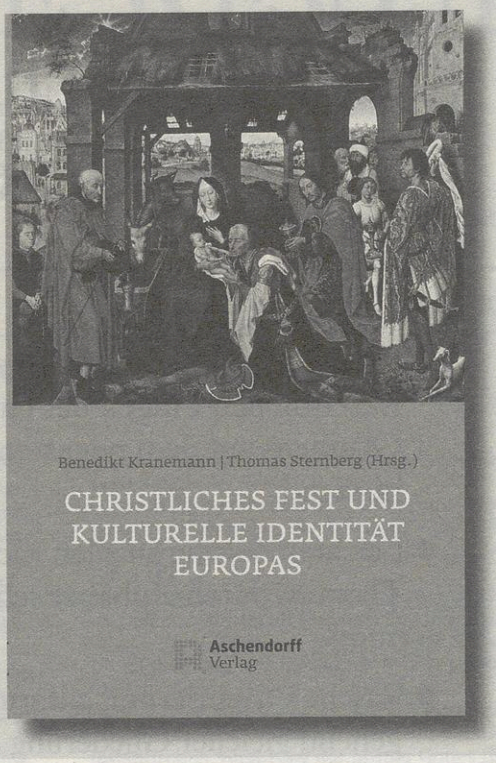
2012, 222 Seiten, geb. 16,80 € | sFr 29,90.
ISBN 978-3-402-12949-4
Ebook | ISBN 978-3-402-19680-9 | 11,99 €

Der bekannte Theologe Klaus Berger schaltet sich mit diesem Buch in die aktuelle Debatte um die Priesterweihe von Frauen in der katholischen Kirche ein. In seinem Buch diskutiert er das Für und Wider und plädiert dafür, das Priesteramt weiterhin von Männern ausüben zu lassen. Der Band versteht sich als kritischer Beitrag zu einer Diskussion, die nicht nur Theologen, sondern alle kirchlichen Ebenen, Verbände und interessierten Kreise seit langen Jahren beschäftigt und die überdies von großem Gewicht für die Ökumene ist. So führt die ökumenische Perspektive Klaus Berger am Ende auch zu der Frage, ob und in welchen Grenzen weibliche Amtsträgerinnen in einer vereinten Christenheit womöglich doch akzeptiert werden können.

ASCHENDORFF VERLAG
www.aschendorff-buchverlag.de

Benedikt Kranemann
Thomas Sternberg (Hrsg.)

CHRISTLICHES FEST UND KULTURELLE IDENTITÄT EUROPAS



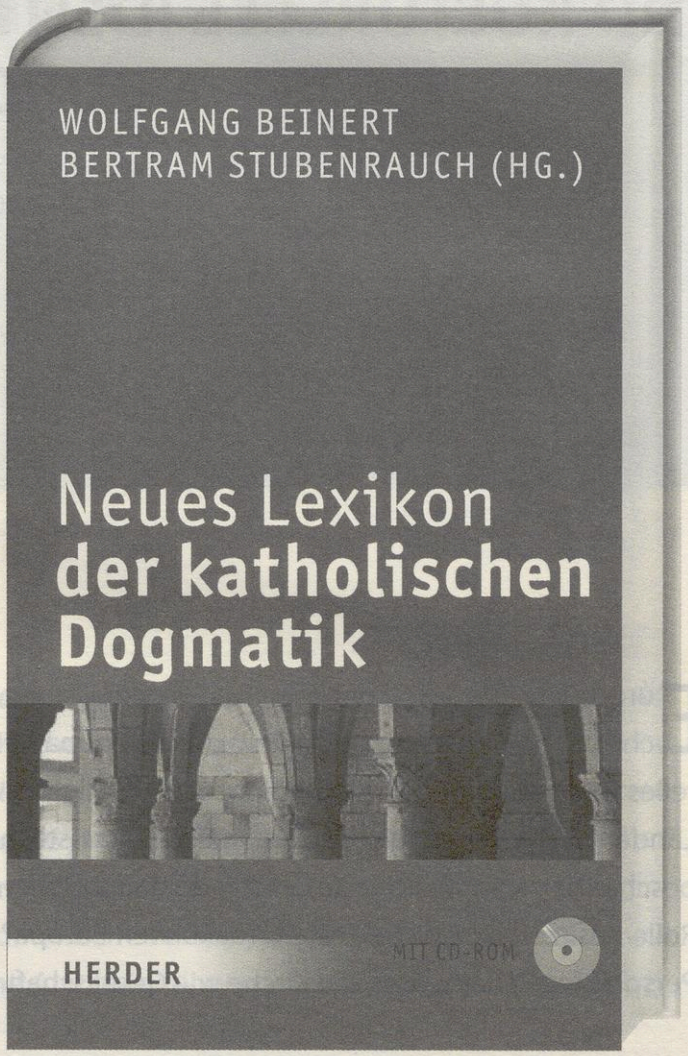
2012, 208 Seiten, kart. 19,80 € | sFr 34,80.
ISBN 978-3-402-12997-5

Europa jenseits der Ökonomie eine Seele zu geben, wird immer wieder gefordert. Was kann dazu die christliche Festkultur beitragen, die in Europa in unterschiedlicher Weise als religiöses und kulturelles Gut betrachtet wird? Theologen und Religionswissenschaftler aus verschiedenen europäischen Ländern fragen, wie sich das Verhältnis von christlichem Fest und kultu[illegible]heute beschreiben lässt. Welche Unterschiede sind zwischen den einzelnen Länd[illegible]elche Rolle besitzen christliche Feste im säkularen Europa? Die Beiträge wend[illegible]ichen Perspektiven Themen zu, die Kirche wie Gesellschaft gleichermaßen herausfordern.

ASCHENDORFF VERLAG
www.aschendorff-buchverlag.de

Das vielfach bewährte Standardwerk völlig neu bearbeitet

- Präzise Grundinformation zu allen wesentlichen Fragen des christlichen Glaubens auf dem neuesten Erkenntnisstand.
- Leichter Zugang zu allen wichtigen Themen durch alphabetische Anordnung.
- Rasche Orientierung aufgrund durch gehend gleicher Gliederung der Artikel: biblische Grundlagen, dogmengeschichtlicher Aufriss, lehramtliche Aussagen, ökumenische Perspektiven, theologische Erläuterung, Literatur.
- Hilfreiche Querverweise, die themen übergreifende Zusammenhänge sichtbar machen.
- Zahlreiche Schaubilder, Graphiken, Tabellen und ein ausführliches Sachre gister zur übersichtlichen Orientierung.
- Eine CD-Rom für die Arbeit am Computer.



Wolfgang Beinert / Bertram Stubenrauch (Hg.)
Neues Lexikon der katholischen Dogmatik
6. völlig neu bearbeitete Auflage
608 Seiten | Gebunden mit Schutzumschlag
Mit CD-ROM
€ 49,99 / SFr 66.90 / € [A] 51,40
ISBN 978-3-451-34054-3

HERDER
Lesen ist Leben

Neu in allen Buchhandlungen oder unter www.herder.de

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 | 2012 | 108. Jahrgang

Die Zeit für Gottes Wort. Die Offenbarungskonstitution des Konzils und die Hermeneutik der Reform

(Thomas Söding) . . . . . Sp. 355

Exegese / Altes Testament . . . . . Sp. 457

Willi-Plein, Ina: Das Buch Genesis. Kapitel 12–50 (Jürgen Ebach)

Volgger, David: Und dann wirst du gewiss sterben. Zu den Todesbildern im Pentateuch (Egbert Ballhorn)

Marx, Alfred: Lévitique 17–26 (Dorothea Erbele-Küster)

Radebach-Huonker, Christiane: Opferterminologie im Psalter (Egbert Ballhorn)

Stromberg, Jacob: Isaiah After Exile. The Author of Third Isaiah as Reader and Redactor of the Book (Ulrich Bergers)

Exegese / Neues Testament . . . . . Sp. 463

Söding, Thomas: Die Verkündigung Jesu – Ereignis und Erinnerung (Boris Repschinski)

Early Christian Manuscripts. Examples of Applied Method and Approach, hg. v. Thomas J. Kraus / Tobias Nicklas (Marie-Luise Lakmann)

Bauer, Thomas Johann: Paulus und die kaiserzeitliche Epistolographie. Kontextualisierung und Analyse der Briefe an Philemon und an die Galater (Friedrich W. Horn)

Scherer, Hildegard: Geistreiche Argumente. Das Pneuma-Konzept des Paulus im Kontext seiner Briefe (Torsten Jantsch)

Labahn, Michael: Der Gekommene als Wiederkommender. Die Logienquelle als erzählte Geschichte (Dietrich Rusam)

Kirchschläger, Peter G.: Nur ich bin die Wahrheit. Der Absolutheitsanspruch des johanneischen Christus und das Gespräch zwischen den Religionen (Manfred Lang)

Dochhorn, Jan: Schriftgelehrte Prophetie. Der eschatologische Teufelsfall in Apc Joh 12 und seine Bedeutung für das Verständnis der Johannesoffenbarung (Hans-Georg Gradl)

Kirchengeschichte . . . . . Sp. 475

Dacy, Marianne: The Separation of Early Christianity from Judaism (Rainer Kampling)

Athanasius Handbuch, hg. v. Peter Gemeinhardt (Wolfgang Wischmeyer)

Krismanek, Hans-Bernd: Der Briefkorpus Kyrills von Alexandrien als Quelle des antiken Mönchtums. Kirchenpolitik, Christologie und Pastoral (Rade Kisić)

Benediktinisches Leben in Köln, hg. v. Marcel Albert (Norbert Köster)

Ecclesia als Kommunikationsraum in Mitteleuropa (13.–16. Jahrhundert), hg. v. Eva Doležalová / Robert Šimůnek (Jürgen Bärsch)

Theologiegeschichte . . . . . Sp. 481

Klitzsch, Ingo: Die „Theologien" des Petrus Abaelardus. Genetisch-kontextuelle Analyse und theologiegeschichtliche Relektüre (Stephan Ernst)

Heyder, Regina: Auctoritas scripturae. Schriftauslegung und Theologieverständnis Peter Abaelards unter besonderer Berücksichtigung der „Expositio in Hexaemeron" (Stephan Ernst)

Iohannis Alphonis de Segovia: Liber de substancia ecclesie, cura et studio José Luis Narvaja SJ, prolegomenis instructis Santiago Madrigal Terrazas SJ (Ulli Roth)

Aufgeklärtes Christentum. Beiträge zur Kirchen- und Theologiegeschichte des 18. Jahrhunderts, hg. v. Albrecht Beutel / Volker Leppin / Udo Sträter / Markus Wriedt (Klaus Fitschen)

Bruns, Katja: Anthropologie zwischen Theologie und Naturwissenschaft bei Paul Tillich und Kurt Goldstein. Historische Grundlagen und systematische Perspektiven. Kontexte (Patrick Becker)

Ho-Tsui, Emmie Y. M.: Die Lehre von der Sünde bei Karl Rahner. Eine werkgenetische und systematische Erschließung (Andreas R. Batlogg)

Philosophie . . . . . Sp. 490

Das Prinzip Evolution. Darwin und die Folgen für Religionstheorie und Philosophie, hg. v. Mariano Delgado / Oliver Krüger / Guido Vergauwen (Dirk Evers)

Boyer, Pascal: The Fracture Of An Illusion. Science and the Dissolution of Religion, hg. v. Michael R. Parker / Thomas M. Schmidt (Thorsten Moos)

Dorrien, Gary: Kantian Reason and Hegelian Spirit: The Idealistic Logic of Modern Theology (Benjamin Dahlke)

Bindseil, Christiane: Ja zum Glück. Ein theologischer Entwurf im Gespräch mit Bonhoeffer und Adorno (Peter Zimmerling)

de Schrijver, Georges: The Political Ethics of Jean-François Lyotard and Jacques Derrida (René Dausner)

Gestalteter Klang – gestalteter Sinn. Orientierungsstrategien in Musik und Religion im Wandel der Zeit, hg. v. Ingolf U. Dalferth / Stefan Berg (Harald Schroeter-Wittke)

Ökumene . . . . . Sp. 500

Wenz, Gunther: Grundfragen ökumenischer Theologie. Gesammelte Aufsätze, Bd. 2 (Wolfgang Thönissen)

Maassen, Thorsten: Das Ökumeneverständnis Joseph Ratzingers (Matthias Haudel)

Als Beschenkte miteinander unterwegs. Methodistisch-katholische Beziehungen auf Weltebene, hg. v. Christoph Raedel (Thomas Hahn-Bruckart)

Maria. Evangelisch. Mit einem Nachdruck von Martin Luther: Magnificat, verdeutscht und ausgelegt (1521), hg. v. Thomas A. Seidel / Ulrich Schacht im Auftrag der Evangelischen Bruderschaft St. Georgs-Orden zu Erfurt (Michael Hardt)

Eilrich, Christiane: Gott zur Welt bringen: Maria. Von den Möglichkeiten und Grenzen einer protestantischen Verehrung der Mutter Gottes (Bertram Stubenrauch)

Religionswissenschaft/-soziologie . . . . Sp. 508

Tworuschka, Udo: Religionswissenschaft. Wegbereiter und Klassiker (Vasilios N. Makrides)

Pickering, William S. F.: Durkheim's Sociology of Religion (Thomas Schmidt-Lux)

Religion und Religiosität im vereinigten Deutschland. Zwanzig Jahre nach dem Umbruch, hg. v. Gert Pickel / Kornelia Sammet (András Máté-Tóth)

Müller, Hannelore: Religionswissenschaftliche Minoritätenforschung. Zur religionshistorischen Dynamik der Karäer im Osten Europas (Gerhard Wedel)

Kovacheva, Eva: Die Weiße Bruderschaft des Peter Danov. Entstehung, Geschichte und Lehre (Anna Tessmann)

Wilke, Annette / Moebus, Oliver: Sound and Communication. An Aesthetic Cultural History of Sanskrit Hinduism (Xenia Zeiler)

Keel, Hee-Sung: Meister Eckhart. An Asian perspective (Yoshiki Koda)

Religion und Gesellschaft . . . . . Sp. 520

Religionsfreiheit im Kontext der Grundrechte, hg. v. Adrian Loretan (Nicole Wolf)

Fischer, Karsten: Die Zukunft einer Provokation. Religion im liberalen Staat (Dorothée de Nève)

Wüstenberg, Ralf K.: Bonhoeffer and Beyond. Promoting a Dialogue Between Religion and Politics (Peter Zimmerling)

Friese, Sebastian: Politik der gesellschaftlichen Versöhnung. Eine theologisch-ethische Untersuchung am Beispiel der Gacaca-Gerichte in Ruanda (Ben Khumalo-Seegelken)

Kurzrezensionen . . . . . Sp. 527

Die Zeit für Gottes Wort
Die Offenbarungskonstitution des Konzils und die Hermeneutik der Reform

Von Thomas Söding

1. Die hermeneutische Herausforderung

Kein anderes Dokument des Zweiten Vatikanischen Konzils hat so viel Zeit gebraucht, um verabschiedet zu werden, wie *Dei Verbum*.[1] Kein anderes hat auch so viel Zeit gebraucht, um als theologisches Schlüsseldokument des Konzils erkannt zu werden. *Dei Verbum* ist prinzipieller als die Liturgiekonstitution *Sacrosanctum Concilium*, abstrakter als die Kirchenkonstitution *Lumen Gentium*, theoretischer als die Pastoralkonstitution *Gaudium et Spes*. Aber weil die Offenbarungskonstitution das Wort Gottes zum Thema hat, legt sie die theologische Basis der Liturgiereform; weil sie das aktive Hören des Wortes Gottes qualifiziert, dringt sie zum Kern der Ekklesiologie vor; weil sie auf die Vergegenwärtigung des Gotteswortes zielt, begründet sie das vitale Interesse an kritischer, demütiger und solidarischer Zeitgenossenschaft. Sie ist ebenso eng mit den Dekreten zum Ökumenismus, zum interreligiösen Dialog und zur Religionsfreiheit verbunden, denn die Grundorientierung an der Heiligen Schrift ist ökumenisch entscheidend; die positive Würdigung des Alten Testaments ist ein wichtiger Baustein für die Erneuerung des jüdisch-christlichen Verhältnisses; die Weite des Offenbarungsbegriffs erlaubt eine Anerkennung des Wirkens des Geistes außerhalb des Gottesvolkes ohne jede Relativierung seines Wirkens innerhalb der Kirche; die konstitutive Bedeutung des Hörens, die von der Offenbarungskonstitution herausgearbeitet wird, begründet eine Anthropologie der Freiheit und Personalität, die an den Grenzen der Kirche nicht enden kann, sondern sie ihrerseits herausfordert. *Dei Verbum* markiert die theologische Mitte des Konzils; die Offenbarungskonstitution muss deshalb aus dem Ganzen des Konzils heraus interpretiert werden.[2]

Die lange Entstehungszeit erklärt sich aus den harten Konflikten, die zwischen den Reformern und den Traditionalisten über den Begriff der Offenbarung ausgetragen worden sind.[3] Die starken Spannungen, die der Text aufweist, weil sich die Reformer nicht durchgängig durchgesetzt haben[4], haben seine Rezeption verzögert und belasten sie bis heute. Wenn irgendwo die „Hermeneutik der Reform" greifen muss, die Benedikt XVI. von einer „Hermeneutik [...] des Bruchs" abgesetzt hat[5], dann bei der Offenbarungskonstitution.[6]

Das Postulat einzulösen ist jedoch alles andere als selbstverständlich. Denn es fordert einerseits, das II. Vatikanum in die Geschichte der Konzilien, des Lehramtes und der Theologie einzuordnen, ohne seinen Neuansatz zu relativieren, und andererseits, die Interpretation des Konzils produktiv werden zu lassen, ohne die Substanz seiner Beschlüsse zu tangieren.

Beide Forderungen sind prekär, weil diejenigen, die in den Debatten um die Rekonziliation der Piusbrüder[7] vom Standpunkt des Konzils aus argumentieren, nicht in die Falle tappen dürfen, um der Verteidigung seiner Errungenschaften willen bei ihm stehen zu bleiben, ohne es in derselben Dynamik der Tradition zu verstehen, die es zu beschreiben unternommen hat. Diese Gefahr zu vermeiden setzt voraus, die Grundfrage, die das Konzilsdokument beantworten will, zu einem Kriterium seiner theologischen Auslegung zu machen. Es ist die Frage, wie Gottes Wort in die Zeit eintritt und alle Zeit hindurch als lebendiges Wort Gottes gesagt und gehört, verstanden und geglaubt werden kann.[8] Die Antwort kann immer nur „heute" gegeben werden und immer nur so, dass dieses „Heute" nicht verabsolutiert, sondern auf die Vergangenheit und Zukunft der Zeit bezogen wird, die Gottes Wort schenkt und deutet, füllt und öffnet. Deshalb ist *Dei Verbum* erstens daran zu messen, wie es die Herkunft und die Vermittlung, den Inhalt und die Form des Gotteswortes beschreibt, sodass ein theologisch qualifiziertes *aggiornamento* begründet wird; es ist aber zweitens auch daran zu messen, wie es das „Heute" sieht, in dem das Wort Gottes ankommen soll, das von weit her kommt und weit hin führt. Gegenwärtig scheint die größte Schwierigkeit darin zu bestehen, die Eindeutigkeit der Frohen Botschaft mit der Vielfalt des Lebens zu vermitteln, die im globalen Maßstab immer deutlicher vor Augen tritt. Paulinisch und johanneisch formuliert geht es um das Verhältnis von Wahrheit und Freiheit (Gal 2,4f; Joh 8,32). Ob diese Vermittlung eine Aporie oder der Königsweg moderner Theologie ist, steht zur Debatte. Welche Etappe *Dei Verbum* vermisst, muss bestimmt werden.

2. Der theologische Ort

Mit dem Thema der „Offenbarung" nimmt das II. Vatikanum ein zentrales theologisches Stichwort der Neuzeit auf.[9] Durch die Kritik der Aufklärung an der religiösen Grundüberzeugung, dass es zwischen Gott und den Menschen eine reale Kommunikation gibt, die letztendlich über das ganze Leben entscheidet, wurde es notwendig, die Art dieser Beziehung eigens zu reflektieren. Im Westen ging man weniger auf die biblische Kategorie der Epiphanie zurück, die für den Osten charakteristisch ist, als auf die gleichfalls biblische Kategorie der Apokalypse. Während die Grundstruktur des Epiphanen das Durchscheinen des Göttlichen im Geschöpflichen ist, ist die Grundstruktur des Apokalyptischen das Durchbrechen des Weltlichen durch das Göttliche. Das hat den – scheinbaren oder wirklichen – Vorteil des Klaren, wirft aber das enorme Problem der Vermittlung auf. Die Gefahr des Fundamentalismus ist mit Händen zu greifen.

2.1 Der Duktus von *Dei Filius*

Das Erste Vatikanische Konzil hat den katholischen Begriff der Offenbarung durch eine doppelte Frontstellung gegen den Fideismus und den Rationalismus zu bannen versucht. Die „Dogmatische Konstitu-

[1] Vgl. Helmut Hoping, „Theologischer Kommentar zur dogmatischen Konstitution über die Göttliche Offenbarung", in: *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil III*, hg. v. Peter Hünermann / Bernd Jochen Hilberath, Freiburg/Basel/Wien 2005, 695–831.

[2] Die folgenden Überlegungen weiten das Spektrum eines Beitrages zum Wiener Konzil-Symposion 2012 aus: „Theologie mit Seele. Der Stellenwert der Schriftauslegung nach *Dei Verbum*", in: **Erinnerung an die Zukunft**. Das Zweite Vatikanische Konzil, hg. v. Jan-Heiner Tück. – Freiburg/Basel/Wien: Herder 2012. 656 S., geb. € 24,99 ISBN: 978–3–451–32568–7, 423–448.

[3] Sie zeigen sich deutlich in den Kommentaren der Zeitzeugen; vgl. Henri de Lubac, *La révelation divine*. Commentaire du préamble et du chapitre I de la constitution «Dei verbum» du Concile Vatican II, Paris ^{3}1983 (dt. 2001); Joseph Ratzinger (prooem., cap. I–II; VI), Alois Grillmeier (cap. III), Béda Rigaux (cap. IV–V), in: *LThK.E* 2 (1967), 504–583.

[4] Akzentuiert von Otto Hermann Pesch, *Das Zweite Vatikanische Konzil*. Vorgeschichte – Verlauf – Ergebnisse, Würzburg 2001 (1993), 271–290; Gunther Wenz, *Offenbarung*. Studium Systematische Theologie II, Göttingen 2005, 36f.

[5] Ansprache an das Kardinalskollegium und die Mitglieder der römischen Kurie beim Weihnachtsempfang vom 22.12.2005 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhles, 173), Bonn 2005.

[6] Vgl. Christoph Theobald, «L'herméneutique dé reforme implique-t-elle une réforme de l'herméneutique», in: *Recherche de Science Religieuse* 100 (2012), 65–84.

[7] Vgl. *Vatikan und Pius-Brüder*. Anatomie einer Krise (Theologie kontrovers), hg. v. Wolfgang Beinert, Freiburg/Basel/Wien 2009; *Exkommunikation oder Kommunikation?* Der Weg der Kirche nach dem II. Vatikanum und die Pius-Brüder (QD 236), hg. v. Peter Hünermann, Freiburg/Basel/Wien 2010.

[8] Herausgearbeitet von Maximilian Heim, „Offenbarung als lebendiges Wort Gottes – Wort des lebendigen Gottes. Die Verflechtung von Wort und Zeuge und Glaubensregel", in: **Symphonie des Wortes**. Beiträge zur Offenbarungskonstitution „Dei Verbum" im katholisch-orthodoxen Dialog. Festgabe des Neuen Schülerkreises zum 85. Geburtstag von Joseph Ratzinger / Papst Benedikt XVI., hg. v. Michaela Hastetter / Iogan Moga / Christoph Ohly unter Mitarbeit von Achim Buckenmaier. – St. Ottilien: EOS 2012. 262 S., geb. € 28,00 ISBN: 978–3–8306–7541–9, 15–30. Heim rekurriert auf den Offenbarungs- und Traditionsbegriff Ratzingers, dessen Grundzüge auf seine Habil.-schrift zurückgehen; vgl. jetzt: Joseph **Ratzinger**, **Offenbarungsverständnis und Geschichtstheologie Bonaventuras**. Habilitationsschrift und Bonaventura-Studien (Gesammelte Schriften, 2), Freiburg/Basel/Wien: Herder 2009. 912 S., geb. € 65,00 ISBN: 978–3–451–30130–8.

[9] In die exegetischen Grundlagendiskussionen zurückgespiegelt und sowohl ökumenisch-theologisch wie biblisch-theologisch vom Glaubensbegriff her rekonstruiert von Mark W. **Elliott**, **The Reality of Biblical Theology** (Religion and Discourse, 39). – Oxford/Bern: Peter Lang 2007. 386 S., pb. € 72,20 ISBN: 978–3–03911–356–9. Neue Stimmen evangelischer Theologie versammelt **Offenbarung – verstehen oder erleben?** Hermeneutische Theologie in der Diskussion, hg. v. Christof Landmesser / Andreas Klein. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 2012. 143 S., kt € 30,00 ISBN: 978–3–7887–2567–9; sie zeigen die bleibende Brisanz der alten Grundfrage, wie sich Glaube und Vernunft zueinander verhalten. Eine konstruktivistische Rekonstruktion auf der Basis der Bibel entwickelt Udo Schnelle, „Offenbarung und/oder Erkenntnis der Vernunft? Zur exegetischen und hermeneutischen Begründung von Glaubenswelten", ebd. 119–137.

tion *Dei Filius* über den katholischen Glauben" (1870)[10] setzt im Kap. über die Offenbarung (DH 3004–3007) so an, dass die Möglichkeiten der natürlichen Gotteserkenntnis affirmiert, aber von der spezifischen Offenbarung des Willens Gottes unterschieden werden (DH 3004–3005). Diese „übernatürliche" Offenbarung wird sofort unter dem Aspekt ihrer inhaltlichen Vollständigkeit thematisiert und ohne weiteres mit dem Glaubenswissen der Kirche identifiziert, das ihr „in geschriebenen Büchern und ungeschriebenen Überlieferungen" zuteil geworden ist (DH 3006). Daraus folgt einerseits, dass die Kirche die Kanonizität der Bibel nicht kreiert, sondern affirmiert (DH 3006), aber auch andererseits, dass sie die entscheidende Instanz der rechten Auslegung „in Fragen des Glaubens und der Sitten" ist (DH 3007). In den zugehörigen *canones* werden diejenigen, die eine natürliche Theologie (DH 3026), die Möglichkeit einer Belehrung der Menschen durch göttliche Offenbarung (DH 3027), die Realität einer gnadenhaften übernatürlichen Gotteserkenntnis (DH 3028) und den tridentinischen Bibelkanon (DH 3029) leugnen, mit dem Anathema belegt.

Dieser Stil ist typisch. Die klassischen Konzilien konzentrieren sich auf Strittiges. Sie wollen definieren, was nicht katholisch ist. Sie maßen sich nicht an, der Weisheit letzter Schluss zu sein; sie trauen sich aber zu, nach relativ kurzen Erklärungen zur Sache ein klares Urteil zu fällen: nicht so sehr darüber, was der katholische Glaube ist, als vielmehr darüber, was er nicht ist. Diese Definitionen sind wie Leitplanken, die vor dem Absturz schützen sollen. Sie lassen Raum für Neuerungen; aber sie motivieren nicht selbst, nach vorne zu gehen, sondern warnen nur davor, aus dem großen Strom der Tradition herauszusteigen.

2.2 Der Neuansatz von *Dei Verbum*

Das Zweite Vatikanum schreibt das Erste fort, indem es das Offenbarungsthema aufnimmt. Aber es spricht eine andere Sprache, wählt einen anderen Stil und entwickelt einen anderen Begriff. Deshalb ist die Fortschreibung ein dramatischer Fortschritt. Man kann von einem Paradigmenwechsel sprechen, wenn man die „Struktur der wissenschaftlichen Revolution" zu übertragen bereit ist[11]: dass die Neuerung nicht nur in der Integration neuer Beobachtungen und Ansätze, sondern v.a. in einem neuen Vorzeichen besteht, unter dem auch Altbekanntes neu arrangiert und dadurch neu adaptiert, akzentuiert und aktualisiert wird.

Das II. Vatikanum nimmt neue Eindrücke auf, positive und negative. Zu den negativen Erfahrungen gehören die überzogenen Ansprüche der Päpstlichen Bibelkommission, die nicht nur mit den Mitteln des kirchlichen Disziplinarrechts wissenschaftliche Kontroversen zu entscheiden versucht, sondern auch den Radius lehramtlicher Kompetenz überdehnt hat, weil sie ihn – in der festen Überzeugung, die besseren Argumente zu haben – auf klassisch historische und philologische Fragen der Einleitungswissenschaft ausgedehnt hat.[12] Erst Pius XII. hat in *Divino afflante Spiritu* die Maßstäbe zurechtzurücken begonnen (DH 3825–3831), indem er daran erinnert hat, dass „unter dem vielen, was in den heiligen Gesetz-, Geschichts-, Weisheits- und Prophetenbüchern dargelegt wird, nur weniges ist, dessen Sinn von der Autorität der Kirche erklärt wurde" (DH 3821). Im Kern muss dies auf die zentralen Glaubens- und Sittenfragen bezogen werden, von denen bereits *Dei Filius* gesprochen hatte (DH 3007).

Wichtiger noch ist die Aufnahme positiver Eindrücke durch die Bibelbewegung, die Liturgische Bewegung und die Ökumenische Bewegung, aber auch durch das soziale Engagement in demokratischen und undemokratischen Gesellschaften.[13] Nicht zuletzt hat die Theologie einen starken Einfluss ausgeübt. Durch die Dialektische Theologie und mehr noch durch die Kirchliche Dogmatik Karl Barths wurde deutlich, welche intellektuelle und spirituelle Kraft eine protestantische Wort-Gottes-Theologie gewinnen konnte. Durch Augustin Bea (1881–1968) wurde deutlich, wie viel Substanz eine Ökumenische Theologie hat, die sich an der Bibel orientiert. Durch die französische Patristik, insbes. durch Henri de Lubac (1896–1991), Yves Congar (1904–1994) und Jean Daniélou (1905–1974) wurde deutlich, welche grandiosen Alternativen zur Neuscholastik bestehen[14], die in der römischen Schultheologie dominierte.

Freilich bedurfte es einer Palastrevolution, um das vorbereitete Schema der Kurie auszumanövrieren. Der Kölner Kardinal Josef Frings (1887–1978), der sich von Paul Mikat (1924–2012) und Joseph Ratzinger (*1927) hat beraten lassen, spielte eine Schlüsselrolle. Die revolutionären Vorgänge sind inzwischen genauestens untersucht worden.[15]

Im Ergebnis zeigt sich ein neuer Typ von Dogma – nicht nur in *Dei Verbum*, sondern auch in den anderen Dokumenten des II. Vatikanums. Er zielt weniger auf Definitionen denn auf Explikationen; er grenzt nicht aus, sondern schließt auf. Die Offenbarungskonstitution ist ein Bekenntnis: Sie legt vom Glauben Zeugnis ab; sie zeigt, was der Glaube glaubt, wie und weshalb. Sie will den Glauben nicht beweisen, sondern aufweisen. Dadurch lädt sie zum Glauben ein.

2.3 Das pastorale Ziel

Das Konzil verfolgt von Anfang bis Ende ein pastorales Ziel – nicht indirekt, sondern direkt. Deshalb ist es zwar berechtigt, zwischen dem juristischen Status verschiedener Typen von Konzilsdokumenten zu unterscheiden, aber nicht zwischen pastoralen und dogmatischen Charakteren. Das gesamte Konzil ist ein Pastoralkonzil; es deckt beispielhaft den dogmatischen Status der Pastoral und den pastoralen Grundsinn des Dogmas auf.[16] Wenn man es paulinisch formuliert, dient die Lehre dem Aufbau der Kirche, und ihre Liturgie, ihre Mission, ihre Diakonie ist der Ort, die Wahrheit des Glaubens zu entdecken.

Dei Verbum ist eine „Dogmatische Konstitution". Als solche will sie nicht nur eine Klärung zur Sache liefern, sondern den Glauben der Kirche darlegen und fördern. Schon die Anlage zeigt dies: Das erste Kap. handelt „Von der Offenbarung selbst", das zweite von deren „Weitergabe", das dritte von der Inspiration und Auslegung der Heiligen Schrift, das vierte vom Alten, das fünfte vom Neuen Testament, das sechste von der Heiligen Schrift im Leben der Kirche. Der Satz am Schluss markiert das Ziel des gesamten Unterfangens: „Wie das Leben der Kirche sich mehrt durch die ständige Teilnahme am eucharistischen Geheimnis, so darf man neuen Antrieb für das geistliche Leben erhoffen aus der gesteigerten Verehrung des Wortes Gottes, welches ‚bleibt in Ewigkeit' (Jes 40,8; vgl. 1Petr 1,23–25)" (DV 26). Hier schließt sich der Kreis vom ersten Satz aus: „Gottes Wort voll Ehrfurcht hörend und voll Zuversicht verkündigend, folgt die Heilige Synode den Worten des heiligen Johannes: ‚Wir künden euch das ewige Leben, das beim Vater war und uns erschien. Was wir gesehen und gehört haben, künden wir euch, damit auch ihr Gemeinschaft habt mit uns und unserer Gemeinschaft. Gemeinschaft sei mit dem Vater und mit seinem Sohn Jesus Christus' (1Joh 1,2–3)" (DV 1). Vom Ausgangs- zum Zielsatz erstreckt sich der Gedankengang der Konstitution – und bricht das Dogma selbst in einer gedanklichen Bewegung auf, die vom geschichtlichen Heilshandeln Gottes (oder besser: dem Glauben daran) vorgezeichnet ist.[17]

Dei Verbum löst sich von dem ursprünglichen Projekt, nur die Quellen der Offenbarung zu beschreiben und die Lehraufsicht der Bischöfe zu betonen; die Konstitution redet nicht nur von der Offenbarung, sondern vom Wort Gottes; sie setzt den Inhalt der Offenbarung nicht einfach voraus, sondern qualifiziert ihn; sie ist nach wie vor an

[10] Grundlegend: Hermann-Josef Pottmeyer, *Der Glaube vor dem Anspruch der Wissenschaft*. Die Konstitution über den katholischen Glauben Dei Filius des Ersten Vatikanischen Konzils und die unveröffentlichten theologischen Voten der vorbereitenden Kommission (Freiburger theologische Studien, 87), Freiburg/Basel/Wien 1968.

[11] Thomas S. Kuhn, *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*, Frankfurt a. M. 1967 u. ö.

[12] Zur offiziellen Lesart vgl. *Pontificia Commissione Biblica*, Atti delle Giornata Celebrativa per il 100° Anniversario di Fondazione della Pontificia Commisione Biblica (Collana Documenti Vaticani), Città de Vaticano 2003.

[13] Von dorther schlüsselt Christoph Theobald seine Interpretation auf: **„Dans les traces ..." de la constitution „Dei Verbum" du concile Vatican II**. Bible, théologie et pratique de lecture (Cogitatio fidei, 270). – Paris: Cerf 2009. 206 S., pb. € 22,00 ISBN: 978–2–204–08986–9.

[14] Vgl. *Storia della Teologia III*, hg. v. Rino Fisichella, Bologna 1996.

[15] Auf die Anfänge konzentriert sich Karim **Schelkens**, **Catholic Theology of Revelation on the Eve of Vatican II**. A Redaction History of the Schema *De fontibus revelationis* (1960–1962) (Brill's Series in Church History, 41). – Leiden/Boston: Brill 2010. (X) 295 S., geb. $ 140,00 ISBN: 978–90–04–18105–2. Vgl. aber auch Jared Wicks, "Dei Verbum Developing: Vatican II's Revelation Doctrine 1963–1964", in: *The Convergence of Theology*. FS Gerald O'Collins, hg. v. Daniel Kendall / Stephen Davis, New York 2001, 109–125; ders., "Pieter Smulders and Dei Verbum", in: *Gregorianum* 82 (2001), 241–297. 559–593; 83 (2002), 225–267; 85 (2004), 242–277; 86 (2005), 92–134.

[16] Vgl. Jan-Heiner Tück, „Ein ‚reines Pastoralkonzil'? Zur Verbindlichkeit des Vatikanum II", in: *Communio* 41 (2012), 441–467.

[17] Nachgezeichnet und systematisch reflektiert von Peter Hünermann, „Tradition – Einspruch und Neugewinn", in: *Wie geschieht Tradition?* Überlieferung im Lebensprozess der Kirche (QD 133), hg. v. Dieter Wiederkehr, Freiburg/Basel/Wien 1991, 45–68.

der Interpretationsgemeinschaft der Kirche brennend interessiert, sieht sie aber in erster Linie als Hörerin des Wortes und dann erst als Hüterin seiner Wahrheit; *Dei Verbum* öffnet den Blick für die verschiedenen Formen der Kommunikation zwischen Gott und den Menschen, ohne für die eine oder andere ein Monopol zu behaupten; die Konstitution will das Verstehen des Glaubens nicht abschließen, sondern aufschließen, ja aufrütteln.

Dei Verbum entspricht in seinem Stilwechsel nicht nur einer Anforderung moderner Kommunikation: den eigenen Standpunkt dialogisch zu explizieren, ohne zu vereinnahmen oder auszugrenzen; die Offenbarungskonstitution vollzieht auch eine große Bewegung der Theologie nach: weg von der Apologie, als ob es einen neutralen Standpunkt gäbe, von dem aus die Wahrheit des Glaubens zu verteidigen wäre, hin zu seiner positiven, kritischen, konstruktiven Darstellung, die als solche die denkbar beste Verteidigung ist.[18] Die heutige Kommunikation setzt auf genau das aktive Hören und Verstehen, das *Dei Verbum* vom ersten Satz an stark macht.

3. Die Suche nach einer Methode

Der neue Stil der Konstitution verlangt eine neue Methode. Sie muss sich an den Spannungen, die *Dei Verbum* aufweist, bewähren. Es reicht nicht, sie als Indikatoren theologischer Widersprüche zu identifizieren. Weil *Dei Verbum* ein Konzilstext mit hohem Autoritätsanspruch ist, entscheidet sich seine Rezeption an der Frage, welchen Stellenwert die Spannungen haben, wie sie theologisch zu verstehen sind und wie sie hermeneutisch fruchtbar gemacht werden können. Der Kampf der Interpretation tobt. Er braucht klare Regeln.

Welche Methode aber ist angemessen? Die Frage wird selten diskutiert; desto stärker sind die subkutanen Wirkungen ungeklärter Voraussetzungen. Fatal wird es, wenn *Dei Verbum* so interpretiert wird, wie man *Dei Filius* auslegen muss. Eine neuscholastische Hermeneutik muss bei einem nachscholastischen Text scheitern. Das geschieht regelmäßig, wenn mehr nach griffigen Formeln als nach komplexen Argumenten gesucht wird und wenn einzelne Sätze oder Begriffe aus dem Zusammenhang gerissen werden, um abweichende Positionen auszugrenzen oder mangelnde Konsistenz zu kritisieren. In der Aula und in den Arbeitsgruppen ist jedes Wort auf die Goldwaage gelegt worden; aber die Diskussion hat sich immer wieder an verschiedenen Schemata, also an Konzepten entzündet, in denen die einzelnen Sätze und Orte ihren Platz finden. Das muss methodisch berücksichtigt werden.

Vielleicht kann die Dogmatik ein wenig von der Exegese lernen. Sie kann zwar deren Prinzipien und Techniken nicht eins zu eins übernehmen, muss aber garantieren, dass sie nicht unter dem methodologischen Niveau der Bibelwissenschaft agiert. Im Blick auf den Text und die Interpretationskonflikte, die er ausgelöst hat, scheinen einige Regeln von besonderer Bedeutung zu sein, die kein Spezialwissen der Bibelwissenschaft sind, sondern allgemeine Prinzipien der Philologie, die an der Heiligen Schrift nur besonders intensiv erprobt worden sind.

Erstens: Es gilt das geschriebene Wort.[19] Zwar kann man – als Augenzeuge oder Nachgeborener – einen „Geist des Konzils" beschwören, der die Interpretation leiten soll. Tatsächlich sind die Dogmen immer ein Zeugnis des Glaubens ihrer Zeit gewesen; *Dei Verbum* macht keine Ausnahme. Aber ähnlich wie in der Heiligen Schrift ist das Medium des Geistes der Buchstabe: in diesem Fall das lateinische Original (unabhängig von der Frage, in welcher Sprache die *drafter* gedacht und ursprünglich geschrieben haben). Jede Übersetzung ist eine Krücke; jede Interpretation muss sich am Text ausweisen. Im Zweifel entscheidet der Wortlaut. Die Spekulationen, ob ein so fundamentaltheologisch ambitionierter Text wie *Dei Verbum* überhaupt an der Zeit ist und ob die Offenbarungskonstitution das trojanische Pferd der Konservativen oder der heimliche Triumph der Progressiven ist, sind weitgehend fruchtlos.

Zweitens: Texte entfalten ihre Bedeutung in Situationen. Man kann *Dei Verbum* als Quelle für eine Art Mentalitätsgeschichte der kath. Theologie Mitte des 20. Jh.s lesen und würde zu interessanten Ergebnissen kommen. Aber die Konzilsexegese muss den umgekehrten Weg gehen. Sie muss auch ein Dogma, wie *Dei Verbum* eines ist, geschichtlich verstehen. In den älteren Konzilien muss man die Gegner kennen, um die Dogmen verstehen zu können; in *Dei Verbum* muss man differenzierter fragen: Welches Bild der Welt und der Kultur, des Judentums und des Christentums, der Bibel und der Exegese die Konstitution hat, ist bis in die verborgenen Voraussetzungen, die hintergründigen Fragestellungen, die offensichtlichen Begrifflichkeiten und die klaren Propositionen hinein durch und durch zeitbedingt. Das muss „exegetisch" aufgewiesen werden. Es ist gerade der Weg, festzustellen, was der Text über den Tag hinaus sagt, welche Richtung er weist und welchen Weg die Kirche tatsächlich genommen hat. Ohne den Boom der heilsgeschichtlichen Theologie auch im Protestantismus, ohne die Krise des Antimodernismus, ohne die Renaissance der kath. Theologie, v. a. in Frankreich, ohne das „Erwachen der Kirche in den Seelen"[20] hätte *Dei Verbum* nicht entstehen können. Andererseits geht die Offenbarungskonstitution mehr oder weniger selbstverständlich davon aus, dass die Bibel in der Kirche prinzipiell bekannt und anerkannt ist. Weder der religiöse Analphabetismus noch die radikale Bibelkritik, weder Fundamentalismus noch der Relativismus stehen als Gefahren und Herausforderungen vor Augen. Das ist typisch für die Zeit, ist aber nicht mit der Zeit obsolet geworden, sondern verlangt nach einer neuen Situierung.

Drittens: Der Kontext entscheidet über den Sinn. Zweifellos gibt es das Lexikon. Die Grundbegriffe der Theologie, die *Dei Verbum* verwendet, sind klar. Aber ihr Zusammenhang ist entscheidend. In ihm gewinnen sie eine neue Bedeutung. *Dei Verbum* gibt nichts von dem auf, was *Dei Filius* gesagt hat; aber durch die neue Anordnung gewinnt alles einen neuen Sinn. Es hilft nichts, auf die *auctoritates* in den Anmerkungen zu verweisen und einzelne Übernahmen zu markieren, um – so oder so – die Kontinuität zu beschwören. Es braucht vielmehr einen Blick fürs Ganze, um das Einzelne zu gewichten. Die berühmte – freilich selten beherzigte – Aussage, das „Studium des heiligen Buches [sei] gleichsam die Seele der heiligen Theologie" (DV 24; vgl. OT 16)[21], stammt ursprünglich aus der jesuitischen Reformbewegung; dort sollte sie der Gegenreformation theologischen Tiefgang verleihen. Sie wird in der (vom Konzil zitierten) Bibelenzyklika *Providentissimus Deus* Leos XIII. (AAS 26 [1893/94] 283; EnchB 114) aufgegriffen, um dem Optimismus, gute Exegese werde die Wahrheit des katholischen Glaubens befördern, Ausdruck zu verleihen. Sie gerät bei Benedikt XV. in der Enzyklika *Spiritus Paraclitus* (AAS 12 [1920] 409; EnchB 483) unter den Druck, die Exegese an die Autorität des Lehramtes zu binden. Erst im II. Vatikanum wird sie mit der pastoralen Aufgabe der gesamten Theologie verbunden und von der grundlegenden Bedeutung der Heiligen Schrift her auf die Vergegenwärtigung des Wortes Gottes bezogen.

Viertens: Form und Inhalt bilden eine Einheit. *Dei Verbum* hat eine narrative Grundstruktur. Die Konstitution erzählt in den beiden ersten Kap.n die große Geschichte des Logos und charakterisiert in den folgenden drei Kap.n die Heilige Schrift, in der diese Geschichte im Original erzählt wird, bevor sie im letzten Kap. dort landet, wo sich das „Heute" des Verstehens ereignet: in der Kirche. Mithin müssen die einzelnen Kap. als Stationen eines Weges gesehen werden, auf dem die Kirche lernen soll, was sie am Wort Gottes hat und weshalb sie es verkünden kann. Alles, was über das weitere Walten des Wortes und die Weitergabe der Offenbarung gesagt wird, muss auf dieses Ziel hin und von ihm her gedeutet werden. Auch die Ekklesiozentrik der Bibel-Hermeneutik erklärt sich aus diesem Interesse, den Glauben durch das Hören auf Gottes Wort zu vitalisieren und die Kirche dadurch, paulinisch gesprochen, aufzubauen.

Fünftens: Es gibt einen Primat der Synchronie vor der Diachronie. Zwar sind alle Arbeiten zur Entstehungsgeschichte der Konzilstexte von großer heuristischer Bedeutung. Gerade am Beispiel von *Dei Verbum* spiegeln sich in ihnen die Lernprozesse, die das Konzil selbst durchlaufen hat; kein Kommentar verzichtet darauf, die verschiedenen Phasen der Genese zu dokumentieren. Aber der Blick auf die Quellen (die dokumentierten und die nicht dokumentierten) darf den Blick auf den kanonischen Endtext nicht trüben. Er spricht für sich. Die „Literarkritik" dient dazu, den vorliegenden Text besser zu verstehen, nicht mehr und nicht weniger.

Sechstens: Zwischen Autorintention, Textsinn und Leserrezeption ist zu unterscheiden. Es ist gut, dass die Eindrücke vieler Bischöfe und

[18] Vgl. Markus Knapp, *Die Vernunft des Glaubens.* Einführung in die Fundamentaltheologie, Freiburg/Basel/Wien 2009.

[19] Vgl. Michael Böhnke, „Wider die falschen Alternativen. Zur Hermeneutik des Zweiten Vatikanischen Konzils", in: *Catholica* 65 (2011), 169–183.

[20] Romano Guardini, „Das Erwachen der Kirche in den Seelen", in: *Hochland* 19 (1922), 257–267.

[21] Vgl. Louis Leloir, «La Sainte Écriture, âme de toute la théologie», in: *Seminarium* 18 (1966), 880–892; Josè-Maria Lera, „Sacrae Paginae studium sit velut anima sacrae theologiae. Notas sobre el origin y proceduencia de este frase", in: *Miscellanea Comilias* 41 (1983), 409–422.

Berater, ihre Reflexionen und Meditationen überliefert sind.[22] Aber sie sind für die Auslegung nicht maßgeblich. Alle Voten der Zeitgenossen sind von großer Bedeutung, um das *setting* des Dokumentes einzuschätzen. Aber in der Textinterpretation sind sie prinzipiell gleichberechtigt mit allen anderen, die sich kompetent äußern. Das gilt auch in dem spektakulären Fall, dass einer der wichtigsten Kommentatoren und (wie man inzwischen wissen kann) direkten wie indirekten Schreiber[23] heute Papst ist.[24] Jeder Text gewinnt einen Sinn, der über die unmittelbaren Ansichten seiner Autoren hinausgeht – weil er Schriftform erlangt hat und dadurch ein relatives Eigenleben führt. In den Wirkungen, die er auslöst, zeigen sich sein Potential und seine Qualität gerade in dem Maß, wie er nicht einfach benutzt und zweckentfremdet, sondern studiert und interpretiert wird.

Die Methodik kann helfen, den Ansatz der Konstitution zu identifizieren, die wichtigsten Probleme der Interpretation zu reflektieren und die Richtung der Rezeption zu diskutieren.

4. Der theologische Duktus

Dei Verbum traut sich zu, aufzugreifen und zu präsentieren, was durch die Offenbarungskritik des 19. Jh.s zutiefst fraglich geworden, aber durch die Philosophie Kants, Fichtes und Hegels auch neu zu denken möglich geworden war: dass es Gottes Wort gibt; dass es gesagt und gehört wird; v.a.: dass es wahr ist. Anders als *Dei Filius* beginnt *Dei Verbum* nicht mit der Erklärung, dass ein zugleich intellektuelles und moralisches Problem habe, wer nicht durch den kritischen Gebrauch seines Verstandes zur Einsicht in die Existenz Gottes gelange. Vielmehr zeigt es die Welt, wie der Glaube sie sieht, und den Glauben, wie er in der Welt möglich ist. Von Anfang an wird die Perspektive klar: Es ist die der hörenden Kirche, die das, was sie vernommen hat, nicht für sich behält, sondern weitergibt.

4.1 Der theologische Weg

Dei Verbum muss seines pastoralen Anliegens wegen – und gegen die üblichen Lesegewohnheiten – theologisch vom Schlusskap. her rekonstruiert werden. Es behandelt „Die Heilige Schrift im Leben der Kirche". Dort wird das, was die Kirche als Verheißung im Schatz ihres Glaubens gefunden hat, als Selbstverpflichtung formuliert: dass sie vom Wort Gottes vitalisiert wird und deshalb alles tun muss, um ihr Gehör und ihre Sprache zu trainieren. Die Liturgie wird genauso angesprochen wie die Verkündigung (DV 21.24), die Bibelkenntnis des Kirchenvolkes (DV 22), die Kunst der Schriftauslegung, die v.a. den Predigern und Katecheten zugutekommen soll (DV 23), die Orientierung der gesamten Theologie an der Heiligen Schrift (DV 24), die Notwendigkeit eines gründlichen, ebenso theologisch fundierten wie spirituell aufgeschlossenen Schriftstudiums all derer, die mit dem Dienst der Verkündigung beauftragt sind (DV 25). Das alles ist zwar rein positiv und im Modus der guten Vorsätze formuliert, aber doch auch ein verstecktes Eingeständnis, wo es überall hapert, und ein Appell, was alles verbessert werden muss, damit die Kirche auf dem entscheidenden Feld der Verkündigung umsetzen kann, was ihre Mission ist: „Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit" zu sein (LG 1). Deshalb kann es nicht verwundern, dass unter dem Pontifikat des Konzilstheologen Joseph Ratzinger die Weltsynode der Bischöfe auf ihren beiden letzten Versammlungen die Themen „Das Wort Gottes im Leben und in der Sendung der Kirche"[25] und „Neuevangelisierung"[26] gestellt bekommen haben. Auf beiden Feldern werden Konsequenzen aus *Dei Verbum* gezogen.

Dei Verbum hat die Verpflichtung der Kirche auf das Wort Gottes betont, die in der Verheißung des Glaubens begründet ist, aber die Theologie des Wortes Gottes nicht mit der Ekklesiologie identifiziert. Dafür hat Kap. 1 Sorge getragen. Es beginnt mit der neuzeitlichen Kategorie der Selbstoffenbarung (DV 2); sie soll klären, dass Gott in Jesus nicht lediglich etwas oder jemanden, sondern sich selbst aus seinem Geheimnis heraus offenbart und sich darin denen gegeben hat, die zu Hörern des Wortes werden sollen. Die folgenden Kap. sind – auch wenn viel Johannes zitiert wird – im Wesentlichen paulinisch geprägt. Das kann nicht überraschen, weil der Völkerapostel der neutestamentliche Theologe des Glaubens ist, der das Heilsgeschehen des Todes und der Auferweckung Jesu theologisch, christologisch und pneumatologisch so durchdacht hat, dass seine geschichtlichen Konkretionen mit seinen transzendentalen Dimensionen zusammengehörig erscheinen und so die Torheit und Weisheit Gottes mit der Torheit wie dem Verstand des Menschen und die Freiheit des Glaubens mit der Gemeinschaft der Kirche vermittelt wird.

Das erste Kap. von *Dei Verbum* folgt dem Duktus des Römerbriefes, in katholischer Lesart. Was Paulus in Röm 1,18–3,20 kritisiert, die Ungerechtigkeit, die in einer selbstverschuldeten Vertauschung Gottes mit Götzen wurzelt, wird in DV 3 von der positiven Voraussetzung der prophetischen Kritik her erschlossen: dem Wirken des Logos in der Schöpfung und in der Kultur. Was Paulus als Beleg für die rechtfertigende Kraft des Glaubens anführt, die Geschichte Abrahams (Röm 4), wird im selben Paragraphen als Etappe der Heilsgeschichte gelesen, die jenseits von Eden zu Gott führt. Was Paulus kreuzes- und auferweckungstheologisch begründet und soteriologisch in der Rechtfertigungslehre konkretisiert, die Offenbarung des Evangeliums (Röm 5–8), wird in DV 4 (unter Rekurs auf Johannes) inkarnatorisch entfaltet. Was Paulus als Glaube versteht, die Bekehrung und das Bekenntnis, das Vertrauen und die Bekehrung einzelner in der Gemeinschaft des Gottesvolkes, wird mit einer starken Akzentuierung der Zustimmung zur Wahrheit als Glaubensgehorsam (Röm 1,5) ausgeführt. Durch die paulinische Denkstruktur kommt ein dynamischer, kommunikativer Begriff der Offenbarung Gottes ins Spiel, der die Menschen in ihrer Freiheit (DV 5) gewinnen will.

Das zweite Kap. konzentriert sich auf die Frage, wie in der Kirche das Wissen um dieses Geschehen gehütet werden kann. Der Aspekt ist die „Weitergabe" *(transmissio)* der Offenbarung. Der erste Satz gibt die Richtung vor: „Was Gott zum Heil aller Völker geoffenbart hatte, das sollte – so hat er in Güte verfügt – für alle Zeiten unversehrt erhalten bleiben und allen Geschlechtern weitergegeben werden." (DV 7) Damit kommt die Kirche ins Spiel. Der Gestus ist affirmativ. Der Stil ist weniger konfessorisch als deklaratorisch. Schon der erste Paragraph verbindet in direkter Linie die Apostolizität, den Kanon und die apostolische Sukzession (DV 7). Der nächste Paragraph konzentriert sich auf das „Dass" der Offenbarung und bestimmt es als „alles, was dem Volk Gottes hilft, ein heiliges Leben zu führen und den Glauben zu mehren" (DV 8). Der Blick richtet sich nicht auf mögliche Probleme bei der Überlieferung und Verbreitung des Evangeliums, sondern ganz im Gegenteil auf den Fortschritt im Verstehen. Damit kommt unzweideutig die Dynamik der Überlieferung zum Ausdruck, freilich nur in positiver Hinsicht. Unter dem Vorzeichen der Tradition wird dann auch die Heilige Schrift gesehen (DV 9). Weil der Blick auf die „Weitergabe der Offenbarung" gerichtet ist, wird die untrennbare Verbindung von Schrift und Tradition betont. „Demselben göttlichen Quell entspringend, fließen beide gewissermaßen in eins zusammen und streben demselben Ziel zu." (DV 9) Dieser Quell kann nur das Wort Gottes selbst sein; das Ziel aber ist die Erkenntnis der Wahrheit. Deshalb läuft der Paragraph auf die Beteuerung zu, „dass die Kirche ihre Gewißheit über alles Geoffenbarte nicht aus der Heiligen Schrift allein schöpft", sondern auch aus der Tradition (DV 9). Beide zusammen, so die Fortsetzung, bilden den „heiligen Schatz *(depositum)* des Wortes Gottes" (DV 10). Der Paragraph endet mit dem Anspruch, das Lehramt *(magisterium)*, das „nicht über dem Wort Gottes steht, sondern ihm dient", müsse die Aufgabe der authentischen Interpretation erfüllen, und könne dies, indem es die Tradition bewahrt.

Ab Kap. 3 konzentriert sich die Konstitution auf die Heilige Schrift. Die wesentlichen Aussagen über ihre Bedeutung sind hier zu finden, nicht schon in Kap. 2, das ein bestimmtes Traditionsverständnis vorstellt. In Kap. 3 führt der Gedanke von der Inspiration zur Wahrheit der Schrift, die als Heilswahrheit verstanden wird (DV 11), und dann weiter zur Auslegung, die als Suche nach dem Gotteswort

[22] Besondere Aufmerksamkeit widmet ihnen Giuseppe Alberigo, Storia del Concilio Vaticano II, I–V, Bologna 1995–2001.

[23] Joseph Ratzinger hat Josef Frings intensiv beraten und, v.a. im Schlusskap., „gedraftet"; vgl. Norbert Trippen, *Josef Kardinal Frings* (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, B 104), Paderborn 2005, bes. II 210–511.

[24] Im Sammelband von Matthew L. Lamb und Matthew Levering (*Vatican II. Renewal within Tradition*, Oxford 2008) wird die These vertreten, dass die beste Interpretation des Konzils in der Linie der Theologie Ratzingers erfolgt – allerdings wird nicht mit seinem Amt, sondern mit seiner Hermeneutik argumentiert.

[25] Nachsynodales Schreiben *Verbum Domini* von Papst Benedikt XVI. über das Wort Gottes im Leben und in der Sendung der Kirche (30. September 2010) (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhles, 187), Bonn 2010; vgl. **For the Sake of our Salvation**. The Truth and Humility of God's Word (Letter and Spirit, 6), hg. v. Scott W. Hahn. – Steubenville: Emmaus Road Publ. 2010. 432 S., pb. $ 19,95 ISBN: 978–1–931018–68–5; **Ascoltare – rispondere – vivere**. Atti del Congresso Internazionale „La Sacra Scrittura nella vita e nella missione della Chiesa" (1–4 dicembre 2010), hg. v. Ernesto Borghi. – Milano: Edizioni Terra Santa 2011. 238 S., pb. € 21,50 ISBN: 978–88–6240–123–4.

[26] Vgl. Rino **Fisichella, Was ist Neuevangelisierung?** – Augsburg: Sankt Ulrich 2012. 208 S., geb. € 22,00 ISBN: 978–3–86744–219–0.

im Menschenwort theologisch qualifiziert wird (DV 12), bevor eine Analogie zur göttlichen Kenosis den theologischen Status der Heiligen Schrift in ihrem Verhältnis zum Wort Gottes abschließend bestimmt (DV 13). Die Exegese rückt in eine Schlüsselstellung. Das Verhältnis zum Lehramt bleibt offen – was Raum für manchen Verdacht, aber auch für viele Freiheiten öffnet.

In den Kap.n 4 und 5, die das Alte und das Neue Testament betrachten, ist die kirchliche Optik unübersehbar. Sie ergibt sich aus der ekklesialen Perspektive des gesamten Dokumentes. Das AT erscheint nicht als Bibel Israels mit einer eigenen jüdischen Auslegungsgeschichte, sondern als erster Teil der christlichen Bibel, als gültiges Dokument der Heilsgeschichte (DV 14), als Buch der Vorbereitung auf das Kommen des Messias (DV 15), das einerseits Grundlage des NT ist, andererseits aber nur von Christus her in seinem theologischen Vollsinn erfasst werden kann. Das Kap. über das NT setzt christologisch an (DV 17), beschreibt die Struktur des Kanons mit dem Primat der Evangelien (DV 18), affirmiert die historische Zuverlässigkeit, die sie gerade durch die Gestaltung der Evangelisten haben (DV 19), und erklärt die Notwendigkeit der Briefe aus der Dokumentation der kirchlichen Anfänge (DV 20) – während die Johannesoffenbarung unerwähnt bleibt.

4.2 Der Begriff der Wahrheit und Inspiration

Der rote Faden ist das Verständnis der Wahrheit als Heilswahrheit (DV 2.8.11.12). Damit ist ein wesentlicher Grundzug des neutestamentlichen, besonders des johanneischen Wahrheitsbegriffs aufgenommen[27]: Wahrheit ist Gottes Leben selbst, das er in einer Welt der Lüge neu erschafft. Freilich ist die Wirkung dieses Ansatzes nicht ohne Ambivalenz. Auf der einen Seite werden glücklicherweise die fruchtlosen Debatten über die tatsächliche und vermeintliche Widersprüchlichkeit der Heiligen Schrift umgangen, die seit der Antike den christlichen Apologeten schwer zu schaffen gemacht[28] und in der Reaktion zu beinharten Kämpfen geführt haben. Der Ansatz ist mit theologischer Konsequenz anti-fundamentalistisch. Das ist nicht hoch genug zu schätzen, auch wenn die Hausse des Bibel-Fundamentalismus in den 60ern noch gar nicht recht abzuschätzen war. Allerdings ist die Wahrheit, gerade bei Johannes, inkarnatorisch konkretisiert. Deshalb steht die historische Frage im Raum. Sie kann nicht vom Lehramt beantwortet werden, sondern nur von der Exegese qua Bibelwissenschaft. Deshalb ist es gut, dass die Konstitution sich an dieser Stelle zurückhält. Aber die historische Frage lässt sich nicht abweisen. Sie kann derzeit im AT nur unter Vorzeichen diskutiert werden[29], die damals kaum denkbar schienen, brennt aber im NT besonders bei Jesus unter den Nägeln. *Dei Verbum* diskutiert das Problem nur an dieser Stelle, geht aber – zu Recht – nicht ins Detail, sondern markiert zwei Eckpunkte der Debatte: den nachösterlichen Standpunkt der Evangelisten, der ihren Blick auf Jesus prägt, und das Zutrauen in die prinzipielle Zuverlässigkeit der Überlieferung (DV 19). Dazwischen liegt ein weites Feld, auf dem die Exegese sich tummeln kann. In der Logik der Offenbarungskonstitution liegt keine Festlegung auf eine exegetische Schule, sondern eine Vergewisserung an der empfindlichsten Stelle, dass die Offenbarung nicht in der Luft hängt, sondern geerdet ist: Sie hat eine Geschichte – und in Jesus hat sie ein Gesicht (DV 4). Freilich bleibt es eine große Aufgabe, das Verhältnis der Heilswahrheit zur historischen Realität zu bestimmen, die – wie immer man das Wirklichkeits- und Geschichtskonzept konfigurieren will – durch die Inkarnation und den Kreuzestod Jesu theologische Qualität hat.

Mit dem Wahrheitsbegriff ist der Inspirationsbegriff verbunden.[30] *Dei Verbum* macht nicht den Fehler, aus einer – vermeintlichen oder realen – Irrtumslosigkeit auf die Inspiration zu schließen. In DV 11 wird vielmehr umgekehrt argumentiert: Aus der Glaubensüberzeugung, der Heilige Geist habe seine Hand im Spiel gehabt, folgt die Anerkennung in der Kirche wegen der Wahrheit, die bezeugt wird. Das ist der Ansatz von 2Tim 3,16f, der entscheidenden Referenzstelle.[31] Er wird, wie in der Bibel selbst vorgegeben, nicht als Variante der Verbalinspiration vorgestellt, in der die menschliche Handschrift ausgelöscht wird, sondern als Konkretion des kommunikativen und humanen Offenbarungsverständnisses, das in der gesamten Konstitution die Grundlinie bildet. „Zur Abfassung der Heiligen Bücher hat Gott Menschen erwählt, die ihm durch den Gebrauch ihrer eigenen Fähigkeiten und Kräfte dazu dienen sollten, all das und nur das, was er – in ihnen und durch sie wirksam – geschrieben haben wollte, als echte Verfasser schriftlich zu überliefern." (DV 11) Die Wendung klingt ein wenig verdruckst. Es ist offenkundig, dass sie im Redaktionsprozess bearbeitet worden ist. Mit Verweis auf die päpstlichen Bibelenzykliken wird aber deutlich gemacht, dass zwischen göttlicher und menschlicher Autorschaft kein Widerspruch besteht, sondern dass Gott „durch Menschen nach Menschenart gesprochen" hat (DV 12), wie es in Anlehnung an Augustinus heißt, und dass darin die tiefste Entsprechung zwischen der Form und dem Inhalt der Bibel besteht. Freilich ist keineswegs klar, ob und wie die Inspiration eine hermeneutische Größe in der aktuellen Textexegese sein kann. Bei den einen begründet sie einen prinzipiellen Verdacht der Ideologisierung, bei den anderen ein Grundvertrauen in die historische Zuverlässigkeit. Beides geht fehl. Denn der biblische Offenbarungsbegriff erlaubt es nicht, Inspiration kategorial zu verstehen; vielmehr müssen ja gerade die persönliche Handschrift des Verfassers, die literarische Charakteristik des Textes und das aufgeschlossene Interesse der Leserinnen und Leser die Orte sein, an denen die Inspiration sich realisiert. Mithin ist die hermeneutische Konsequenz eine prinzipielle Öffnung des geschriebenen Wortes für das lebendige Wort Gottes. Das aber heißt, die Bibel von dem her zu interpretieren, von dem her und auf den hin sie geschrieben ist: Gott, der sein Wort gibt. Mithin ist die Konsequenz einer biblischen Inspirationslehre ein exegetisches Interesse an Theologie und ein theologisches Interesse an Exegese.

5. Die theologischen Kontroversen

Dei Verbum hat nicht zu solchen Erschütterungen geführt wie die Liturgiekonstitution, ist aber kontrovers diskutiert worden. Eine Spezialdiskussion betrifft die Bestimmung der Exegese, die nach DV 12 sowohl historisch-philologische Differenzierungen leisten als auch die theologische Einheit der Schrift rekonstruieren soll – ohne dass schon deutlich geworden wäre, wie beides zugleich gelingen kann. Die Studie der Päpstlichen Bibelkommission von 1993 „Die Interpretation der Bibel in der Kirche" hat Maßstäbe gesetzt, aber die Szene nicht befriedet, sondern in heilsame Unruhe versetzt.[32] Die Debatte muss v. a. in der Exegese weiter geführt werden.[33] Eine andere Frage, die das Geschäft der Theologie berührt, lautet, wie sie als ganze das Postulat von DV 24 einlösen will, dass sie sich vom Studium der Heiligen Schriften beseelen lassen soll. Eine Antwort zeichnet sich bislang kaum ab. Sie müsste in einer Art Fundamentalhermeneutik von der Systematischen Theologie gegeben werden, die ihre Begründungsmuster so abgleichen müsste, dass die geforderte Orientierung am Zeugnis der Heiligen Schrift, die als Kriterium und Katalysator fungiert, mit dem gegenwärtigen Problembewusstsein kreativ verbunden wird. Die Studie der Internationalen Theologenkommission „Theology Today: Perspectives, Principles and Criteria" (2011)[34] versucht, einen Schritt voranzugehen, zeigt aber gleichfalls die Notwendigkeit einer eingehenden Debatte an.

[27] Vgl. Christof Landmesser, *Wahrheit als Grundbegriff neutestamentlicher Wissenschaft* (WUNT, 113), Tübingen 1999.

[28] Vgl. Michael Fiedrowicz, *Christen und Heiden*. Quellentexte zu ihrer Auseinandersetzung in der Antike, Darmstadt 2004.

[29] Vgl. Christian Frevel, „Grundriss der Geschichte Israels", in: Erich Zenger u. a., *Einleitung in das Alte Testament*. 8. Aufl. hg. v. Christian Frevel, Stuttgart 2012, 701–854.

[30] Vgl. Helmut Gabel, *Inspirationsverständnis im Wandel*. Theologische Neuorientierungen im Umfeld des Zweiten Vatikanischen Konzils, Mainz 1991; ders., *Inspiriert und inspirierend – die Bibel*, Würzburg 2011.

[31] Vgl. Jonathan Whitlock, *Schrift und Inspiration*. Studien zur Vorstellung von inspirierter Schrift und inspirierter Schriftauslegung im antiken Judentum und in den paulinischen Schriften (WMANT 98), Neukirchen-Vluyn 2002.

[32] *Die Interpretation der Bibel in der Kirche* (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhles, 115), Bonn 1993. Zur Diskussion vgl. *L'Interpretazione della Bibbia nella Chiesa*. Atti del Simposio promosso dalla Congregazione per la Dottrina della Fede Roma, settembre 1999, Città del Vaticano 2001.

[33] Vgl. *Geist im Buchstaben?* Neue Wege in der Exegese (QD 225), hg. v. Thomas Söding, Freiburg/Basel/Wien 2007. Die Prägung der Exegese-Kritik und Exegese-Praxis von Joseph Ratzinger durch *Dei Verbum* (und die Beeinflussung der Konstitution durch Joseph Ratzinger) untersucht Rudolf Voderholzer, „Joseph Ratzinger / Benedikt XVI. und die Exegese", in: **Joseph Ratzinger**. Ein theologisches Profil, hg. v. Peter Hofmann. – Paderborn: Schöningh 2008. 191 S., kt € 20,90 ISBN: 978–3–506–76562–8, 99–121.

[34] http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_doc_20111129_teologia-oggi_en.html (Eine deutsche Übersetzung ist in Vorbereitung.)

Auf drei Feldern zeigt sich aber ein Reflexionsbedarf, der die Theologie als ganze nicht nur methodisch, sondern inhaltlich fordert: beim Verhältnis von Schrift und Tradition, in der Sicht der Kirche und im Verhältnis zu den Juden. Auf allen Feldern richtet *Dei Verbum* keine Schranken auf, bietet aber selbst noch nicht die Antworten, die seinem Ansatz entsprechen.

5.1 Schrift und Tradition

In der Ökumene wird besonders das zweite Kap. kritisiert, das dem Verhältnis von Schrift und Tradition gewidmet ist.[35] Das Thema ist von großer Wichtigkeit, weil die Offenbarungskonstitution ein Anliegen der Reformation aufnimmt, die Bedeutung des Wortes Gottes zu unterstreichen. Diese Bedeutung umschließt aber nach reformatorischer Lesart, dass es mit Berufung auf die Schrift eine Kirchenkritik geben können muss, die auf eine substantielle Kirchenreform abzielt. Für die Möglichkeit einer solchen Kritik bietet *Dei Verbum* jedoch im 2. Kap. keinen Ansatz. Vielmehr wird die „Weitergabe" der Offenbarung so behandelt, dass sie nur durch die Kirche garantiert wird. Ein *semper reformanda* oder *semper purificanda* ist ausgeblendet. Demgegenüber wird der Eindruck erweckt, die Tradition sei – nur – in der katholischen Kirche zuhause (während *Unitatis redintegratio* differenzierter spricht). Da Tradition als authentische Weitergabe der Offenbarung verstanden und nur als solche thematisiert wird, fehlt der Ansatz einer Traditionskritik. Im Zuge dessen wird auch das Verhältnis zur Schrift prekär. In Kap. 2 wird die Tradition immer vor der Heiligen Schrift genannt, so dass man fast denken könnte, das tridentinische *et – et,* Schrift *und* Tradition, werde umgedreht, Tradition *und* Schrift.[36] Bei der Formulierung von DV 9: „So ergibt sich, dass die Kirche ihre Gewissheit über alles Geoffenbarte nicht aus der Heiligen Schrift allein schöpft" wird eine Polemik gegen das protestantische *sola scriptura* vermutet, dessen Kritik dann aber unterbestimmt wäre, weil die Bibel durch das Schriftprinzip nicht vom Leben der Gläubigen isoliert, sondern als letzte Instanz der Urteilsbildung etabliert werden soll.

Freilich nötigt ein genauerer Blick zu einer Differenzierung der Kritik. Der Primat der Tradition ergibt sich aus dem Duktus der Konstitution. Die Kap. zur Bibel folgen erst später – nicht weil sie unwichtiger, sondern weil sie wichtiger sind. Überdies gibt es durchaus den Ansatz einer differenzierten Verhältnisbestimmung nach vier Seiten hin.

Erstens wird mit der Tradition immer die Predigt verbunden, das lebendige, gegenwärtige, aktuelle Wort Gottes, das Evangelium, wie es von Angesicht zu Angesicht verkündet wird (DV 7); die Schrift hingegen ist Buchstabe, dem der Geist, durch den er entstanden ist, immer erst wieder entlockt werden muss. Diese Betonung der direkten Kommunikation entspricht der Bibel selbst, besonders ausgeprägt in der Wort-Gottes-Theologie des Hebräerbriefes.

Zweitens wird von einem „Fortschritt" im Verständnis der Offenbarung gesprochen, der sich in der Überlieferung ereignet. Dieser progressive Traditionsbegriff kann zwar benutzt werden, um Kirchenkritik auszuhebeln, hat aber das Potential, den Biblizismus zu überwinden und ohne jede Verrenkung anzuerkennen, dass es in der Geschichte zu wirklich neuen Erkenntnissen kommen kann, die dann zwar an der Schrift zu prüfen, aber nicht aus ihr abzuleiten wären. Die Religionsfreiheit ist ein Beispiel.

Drittens wird ausgeführt, dass durch die Tradition „der Kirche der vollständige Kanon der Heiligen Bücher bekannt" gemacht wird (DV 8). Die Aussage steht im Präsens, nicht im Imperfekt. Sie rekurriert nicht nur auf das Geschehen der ersten Jahrhunderte, in denen der Kanon gebildet und – mehr oder weniger klar – abgegrenzt wurde, sondern auch auf die Geschichte bis in die Gegenwart hinein, in der die Heilige Schrift als „Wort des lebendigen Gottes" verkündet und als Richtschnur kirchlicher Lehre angelegt wird (jedenfalls theoretisch). Tatsächlich zeigt die Kanonforschung[37] die Aktivität der Kirche, d.h. der Gemeinden und v.a. der Patriarchensitze, in erster Linie Rom, bei der Etablierung dessen, was allgemein anerkannt gewesen ist, und der Bestimmung der Kanongrenzen. Damit ist die Bibel allerdings nicht selbst Teil der Tradition geworden; vielmehr ist in der Bestimmung angelegt (wenngleich nicht ausgeführt), dass die Tradition nur dann sie selbst ist, wenn sie schriftgemäß ist.

Viertens wird in DV 9 ein Unterschied gemacht. Von der Heiligen Schrift heißt es: Sie „ist Gottes Rede, insofern sie unter dem Anhauch des Heiligen Geistes schriftlich aufgezeichnet wurde"; von der Tradition aber heißt es: Sie „gibt das Wort Gottes, das von Christus dem Herrn und vom Heiligen Geist den Aposteln anvertraut wurde, unversehrt an deren Nachfolger weiter, damit sie es unter der erleuchtenden Führung des Geistes der Wahrheit in ihrer Verkündigung treu bewahren, erklären und ausbreiten". Ob der Rekurs auf die Inspiration als Kriterium reicht, bleibe dahingestellt, weil nach klassischer Lehre nicht nur die Bibel inspiriert ist, sondern auch jede authentische Lektüre und Exegese, einschließlich der Dogmen. Präziser wird im Schlusskap. gesagt, dass die Worte der Heiligen Schrift „von Gott eingegeben und ein für alle Male niedergeschrieben, das Wort Gottes selbst unwandelbar vermitteln und in den Worten der Propheten und der Apostel die Stimme des Heiligen Geistes vernehmen lassen" (DV 21). Mit den Aposteln und Propheten werden die typischen Zeugen benannt, die zu ihrer Zeit an ihrem Ort mit ihren Worten das zum Ausdruck und – vermittelt – zu Papier gebracht haben, was ihnen Gott eingegeben hat. Damit wird das Proprium der Schrift gegenüber der Tradition klar.

Dennoch gibt es im zweiten Kap. ein doppeltes Problem. Zum einen ist hier der Einfluss der älteren Dogmatik noch am relativ größten, dass es neben der Schrift auch noch die Tradition als Quelle für das Offenbarungswissen der Kirche zu würdigen gelte.[38] Das ist aber eine Engführung des tridentinischen Schriftprinzips; unter dem Druck des neuscholastischen Sicherheitsdenkens unterschätzt sie den Primat des Wortes Gottes, der sich nach kath. Theologie in der Schrift und in der Tradition zeigt, wenngleich auf verschiedene Weise. Setzt man bei dieser Theologie des Wortes Gottes an, ergibt sich die Möglichkeit, einerseits die Schrift als *traditio scripta* zu verstehen, sie also ganz, wie die Exegese es – gerade in ihrer historisch-kritischen Ausrichtung – methodisch tut, in die Geschichte ihrer Entstehung und ihres Gebrauchs einzuordnen, und andererseits die Tradition auf ihre Orientierung an der Schrift zurückzuführen. Beides wird aber im Konzilstext nicht problemorientiert entfaltet. Dieses Problem zu erkennen und zu bearbeiten ist deshalb eine der wichtigsten Aufgaben nachkonziliarer Theologie.

Zum anderen wird von Tradition in so großen Worten und Dimensionen gesprochen, dass schlechterdings alles, was zum echten Glaubensleben gehört, Tradition ist. Das entspricht zwar einem Sprachgebrauch auch der Ökumene, dass die eine große, wahre Tradition von den vielen Traditionen zu unterscheiden sei, die in sich nicht nur vielfältig, sondern auch widersprüchlich sein können. Aber der Effekt ist ambivalent. Einerseits besteht die große Chance, die Tradition vom lebendigen Wort Gottes her zu begreifen (und nicht nur von der Richtigkeit kirchlicher Dogmen und der Strenge kirchlicher Disziplin her). Andererseits aber droht das Gegenüber von Schrift und Tradition zu verschwinden, das für die Orthodoxie zwar nicht hermeneutisch dominant, für den Westen aber prägend und inspirierend gewesen ist; ebenso fehlt im II. Vatikanum – anders als in der späteren Ökumene – die Unterscheidung von solchen Überlieferungen, die zwar zu ihrer Zeit und an ihrem Ort den Eindruck des Authentischen hervorgerufen haben, sich aus einigem räumlichen und zeitlichen Abstand jedoch als eher regional und temporär denn als katholisch zeigen. Deshalb wird ein wesentliches Anliegen der Reformation, eine

[35] Eingehend diskutiert vom „Ökumenischen Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen"; vgl. *Verbindliches Zeugnis*, hg. v. Theodor Schneider / Gunther Wenz, I: Kanon – Schrift – Tradition (Dialog der Kirchen, 7), Freiburg/Göttingen 1992; II: Schriftauslegung – Lehramt – Rezeption (Dialog der Kirchen, 9), Freiburg/Göttingen 1995; III: Schriftverständnis und Schriftgebrauch (Dialog der Kirchen, 10), Freiburg/Göttingen 1998.

[36] DV 7: „Diese Heilige Überlieferung und die Heilige Schrift beider Testamente sind gleichsam ein Spiegel, in dem die Kirche Gott, von dem sie alles empfängt, auf ihrer irdischen Pilgerschaft anschaut, […]". DV 9: „Die Heilige Überlieferung und die Heilige Schrift sind eng miteinander verbunden […]". DV 10: „Die Heilige Überlieferung und die Heilige Schrift bilden den einen der Kirche überlassenen heiligen Schatz des Wortes Gottes." Zum Schluss von DV 10 steht die Trias: „die Heilige Überlieferung, die Heilige Schrift und das Lehramt".

[37] Vgl. *The Biblical Canons* (BEThL CLXIII), hg. v. Jean-Marie Auwers / Hank Jan de Jonge, Leuven 2003; Thomas Söding, *Einheit der Heiligen Schrift?* Zur biblischen Theologie des Kanons (QD 211), Freiburg/Basel/Wien 2008 (2005); **Kanon in Konstruktion und Dekonstruktion**. Kanonisierungsprozesse religiöser Texte von der Antike bis zur Gegenwart. Ein Handbuch, hg. v. Eve-Marie Becker / Stefan Scholz. – Berlin: deGruyter 2011. (XII) 744 S., geb. € 139,95 ISBN: 978–3–11–024555–4.

[38] Kritisch reflektiert von Joseph Ratzinger / Benedikt XVI., *Wort Gottes.* Schrift – Tradition – Amt, hg. v. Peter Hünermann / Thomas Söding, Freiburg/Basel/Wien 2005.

legitime Traditionskritik zu treiben[39], von *Dei Verbum* nicht aufgenommen. Man kann das Problem nicht durch eine genauere Exegese von *Dei Verbum* lösen, aber auf der Basis seines Offenbarungsverständnisses erheblich besser diskutieren.

5.2 Glaube und Kirche

Dei Verbum will der Reform der Kirche durch eine Konzentration auf das Wort Gottes und ein intensives Studium der Heiligen Schrift dienen. Die Kehrseite ist eine starke Ekklesiozentrik der Schrifthermeneutik, die geweitet werden muss, damit der offenbarungstheologische Ansatz nicht enggeführt wird. Das Konzil überzeugt, indem es die Bibel nicht als Textbuch, sondern als Glaubensbuch des Gottesvolkes betrachtet. Es zeigt, auf welchem theologischen Grund die Bibelbewegung eine Kirchreformbewegung mit nachhaltiger Wirkung gewesen ist. *Dei Verbum* lässt aber drei wichtige Fragen im Verhältnis von Glaube und Kirche offen.

Erstens: Der Glaube wird durchgängig stark auf die *fides quae* konzentriert. Diese ist zwar neutestamentlich essentiell – aber unter dem Aspekt des Gehorsams (Röm 1,5 – DV 5) wie des Verstehens (1Kor 2,16) und nicht ohne das Vertrauen auf Gott, das eine zutiefst persönliche Angelegenheit ist. Von der Freiheit des Glaubens ist aber im Konzilsdokument nur an einer einzigen Stelle die Rede, und zwar so, dass nur die Freiheit zum Gehorsam, nicht aber die Freiheit des Gehorsams betont wird: „Darin überantwortet sich der Mensch Gott als ganzer in Freiheit, indem er sich ‚dem offenbarenden Gott mit Verstand und Willen voll unterwirft' (*Dei Filius* cap. 3 D 1789)." (DV 5) Würde entfaltet, was biblisch begründet ist und dem aktiven Hören entspricht, würde die Kirchlichkeit nicht gemindert, sondern gestärkt, aber nicht nur unter dem Aspekt, einer Gemeinschaft anzugehören, mit der man glauben kann, weil in ihr das Evangelium verkündet wird, sondern auch unter dem Aspekt, dass diese Gemeinschaft aus Menschen besteht, denen aufgegangen ist, weshalb, was und wie sie glauben, und die deshalb das Miteinander im Gebet, im Bekenntnis und in der Caritas suchen. Hier liegt ein Feld brach, das mit Blick auf *Dignitatis Humanae* beackert werden kann. Es geht im Kern um den Begriff des Glaubens in seiner ekklesialen und personalen Dimension.

Zweitens: Die Rolle des Lehramtes bei der Schriftauslegung bedarf einer näheren Bestimmung. Das Konzil betont – in der Linie des Ersten Vatikanums, wenngleich weniger massiv – die essentielle Bedeutung des Magisteriums für die Authentizität des Glaubens (DV 7), dem allein die Aufgabe verbindlicher Auslegung anvertraut ist (DV 10), sodass es eine „Aufsicht" über die kath. Exegeten ausübt (DV 24). Worin diese aber bestehen soll und kann, ist nicht ganz klar. In DV 12 werden die Exegeten zwar einerseits zur professionellen Arbeit angehalten, „damit so gleichsam auf Grund wissenschaftlicher Vorarbeit das Urteil der Kirche reift". Das spricht für eine konstruktive und kritische Funktion der Exegese. Theologisch betrachtet könnte es keine neue Erkenntnis, keine Unterscheidung zwischen Schrift und Tradition, keinen Blick in die prägenden Anfänge des Glaubens geben, wenn die Exegese nicht ihre Arbeit machte. In der direkten Fortsetzung heißt es – mit Verweis auf *Dei Filius*, Kap. 2 (D 1788) – dann aber: „Alles, was die Art der Schrifterklärung *(ratione interpretandi Scripturae)* betrifft, untersteht letztlich dem Urteil der Kirche, deren gottergebener Auftrag und Dienst es ist, das Wort Gottes zu bewahren und auszulegen." Das ist weder eine allgemeine Generalklausel, die formal das Charisma des Lehramts in der Bezeugung der Glaubenswahrheit sichern soll, noch die Ankündigung einer offiziösen Methodenlehre. Was es aber genau bedeutet, ist nicht ganz klar, zumal vorher die Exegese aufgefordert worden war, alle Methoden des geschichtlichen Verstehens zu nutzen, damit die Intentionen der Autoren (man würde heute das Spektrum erweitern) rekonstruiert werden können. V. a. fehlt eine Art umgekehrte Selbstbindung des Lehramtes an das, was von der Bibelwissenschaft erforscht wird und ihrem Urteil standhält. Zwar kann sie systembedingt nie der Weisheit letzten Schluss formulieren; ebenso wenig ist eine lehramtliche Erklärung zum Schriftsinn einfach das *summary* des aktuellen Forschungsstandes. Aber was es genau ist, muss weiter diskutiert werden. Eine Lösung könnte sich in der Linie der Pius-Formel anbahnen, dass – ausdrücklich auch beim NT – eigentlich nur vergleichsweise wenig überhaupt in die Kompetenz des Lehramtes fallen kann, nämlich nur jene zentralen Wahrheiten des Glaubens und der Liebe, die für den Aufbau der Kirche wesentlich sind. Die theologische Forschung an der Bibel hört dann immer noch nicht auf, ist aber systembedingt nicht für eine „authentische" Interpretation zuständig.

Drittens: *Dei Verbum* setzt offenbarungstheologisch breit an, konzentriert sich dann aber erstens auf die Kirche und zweitens auf die Bibel. Beides hat Sinn, wenn die Reflexion nicht nur theoretisch bleiben soll. Aber die Bibel wird nicht nur von – mehr oder weniger – aktiven Kirchenmitgliedern gelesen. Sie wird auch auf dem offenen Markt angeboten. Die Schriftform macht es möglich. Deshalb ist die Bibel ein Medium (und zwar das mit Abstand wichtigste), den Glauben vorzulegen und zu einer eigenen Auseinandersetzung mit dem Wort Gottes anzuregen. *Dei Verbum* richtet den Blick nur in den Binnenraum der Kirche. Aber die Grenzen zwischen Drinnen und Draußen sind nicht so starr – und es muss ein großes Anliegen der Kirche sein, die Bibelkenntnisse auf weiter Flur zu fördern. Es müsste der Kern des Neuevangelisierungsprojektes sein.

5.3 Juden und Christen

Der offenbarungsgeschichtliche Zugang von *Dei Verbum* setzt zwar weit an und integriert die Geschichte Israels (DV 3.14–16), aber nur unter dem Vorzeichen, die Vorgeschichte der Kirche zu sein. Die positive Würdigung des AT in Kap. 4 ist zwar antimarkionitisch und deshalb hoch aktuell[40], aber auch sie wird in ein geradezu volkspädagogisches Konzept eingeordnet, dass die Entwicklung vom AT zum NT fortschreite. Das aber ist eine platonische Kategorie, die in der Bibel selbst keinen Anhalt hat und auch nicht recht verständlich machen kann, was in DV 14 mit Berufung auf Paulus gesagt wird: „Alles nämlich, was geschrieben steht, ist zu unserer Unterweisung geschrieben, damit wir durch die Geduld und den Trost der Schriften Hoffnung haben." (Röm 15,4) Hier ist ja eine bleibende Bedeutung des AT ausgesagt, dessen Sinn auch „in Christus" nicht ausgeschöpft, geschweige denn abgetan werden kann.

Ein weiteres Problem kommt hinzu. Die Kirche ist zwar der Raum, in dem das NT gebildet worden ist. Das AT jedoch ist zu größten Teilen bereits *ante Christum natum* gebildet. Gewiss ist der Kanonisierungsprozess in neutestamentlicher Zeit nicht abgeschlossen; die frühen Christen haben sich mit ihrem Interesse an der Septuaginta in diesem Prozess profiliert, ohne die hebräische Originalsprache der allermeisten Texte zu verkennen. Doch im NT ist „die Schrift" eine Größe *sui generis*, das später (glücklich oder unglücklich) so genannte AT. Dieser „Schrift" tritt das Evangelium Jesu Christi gegenüber, in ihr verwurzelt und mit ihr über sie hinausweisend, weil Neues geschehen ist: die Geburt des Messias, das Kommen der Gottesherrschaft, die Auferweckung des Gekreuzigten.

Wenn mithin der Zusammenhang von Bibel und Kirche als konstitutiv gilt, erfordert dies eine Ekklesiologie, die der bleibenden Erwählung Israels und der spezifischen Sendung der Juden gewahr wird. Das jedoch wird in *Dei Verbum* nicht reflektiert. Auch *Lumen Gentium* bietet nur eine Fehlanzeige. Es ist eines der großen Themen der nachkonziliaren Theologie, die bleibende Bedeutung Israels, dann aber auch die der jüdischen Exegese des „AT" zu würdigen. Sie ist nicht authentischer als die christliche, aber ebenso positionell und deshalb eine echte Alternative, die einen substantiellen Dialog über den Schriftsinn erlaubt.

Die Päpstliche Bibelkommission hat 2001 in ihrer Studie über „Das Jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel"[41] das Thema aufgegriffen und eine Lösung der Anerkennung präsentiert, die eine dialogische Hermeneutik der Unterscheidung und Verständigung entwickelt. Damit ist ein Grundstein gelegt, um nicht nur die Schrifthermeneutik, sondern auch die Ekklesiologie so zu entwickeln, dass die Vorlage, die *Nostra Aetate* gemacht hat, genutzt wird.

Ein drittes Problemfeld zeichnet sich im Verhältnis von Kirche und Welt ab. Zwar ist der Auftakt schöpfungstheologisch geöffnet. Dann aber verengt sich der Blick stark auf die Kirche. Das hat zwar den Vorteil, den innerkatholischen Reformimpuls zu stärken; die 1993 erschienene Schrift der Bibelkommission „Die Interpretation der Bibel in der Kirche" tut dies. Aber die Bibel ist nie nur ein Buch für die Gläubigen gewesen, sondern allein aufgrund ihrer Schriftform immer auch für die „Gebildeten unter den Verächtern des Christentums" (Friedrich Schleiermacher) und heute zunehmend nicht nur für die

[39] Vgl. *Tradition in den Kirchen*. Bindung, Kritik, Erneuerung (ÖR.B 89), hg. im Auftrag des Deutschen Ökumenischen Studienausschusses (DÖSTA) v. Bernd Oberdorfer / Uwe Swarat, Frankfurt a. M. 2010.

[40] Vgl. Karl-Heinz Menke, *Spielarten des Marcionismus in der Geistesgeschichte des 20. Jahrhunderts*, Paderborn 2011.

[41] *Das Jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel* (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhles, 152), Bonn 2001.

Agnostiker, sondern auch für die religiösen Analphabeten. Für sie, die zwar lesen und schreiben können, aber die christliche Zeichensprache nicht verstehen, kann die Bibel ein Schulbuch werden, um die Welt des Glaubens kennenzulernen. Die Skepsis, die Fragen, die Neugier, die Reserven, der Lesehunger dieser Menschen müssen mehr denn je im Blickfeld der Exegese, der ganzen Theologie und der kirchlichen Bibelarbeit stehen. Das postsynodale Schreiben „Verbum Domini" nach der letzten Weltbischofssynode hat 2010 erste Schritte angebahnt. Aber die entscheidende Herausforderung steht noch bevor. Die Weltbischofssynode 2012 wird sich ihr stellen müssen. Wenn Neuevangelisierung das Ziel ist, kann nicht nur der Katechismus propagiert werden. In erster Linie muss die Bibel bekannt gemacht werden. Wie das geschehen kann, ist die entscheidende Zukunftsfrage für die Lage des Glaubens im angefangenen Jahrtausend.

Exegese / Altes Testament

Willi-Plein, Ina: **Das Buch Genesis**. Kapitel 12–50. – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 2011. 356 S. (Neuer Stuttgarter Kommentar. Altes Testament 1/2), kt € 29,90 ISBN: 978-3-460-07012-7

Ina Willi-Plein hat einen eindrucksvollen, kompakten und doch differenzierten Kommentar zu Gen 12–50 vorgelegt. Im Vorwort heißt es: „Das Ziel dieses Kommentars ist es, im Auslegungsprozess den Blick auf den alttestamentlichen Text selbst und seine einfache Sprache zu schärfen." (10) Die Vf.in löst dieses Vorhaben ein und zeigt (wie bereits in ihrem Exodus-Kommentar in der „Kleine[n] Biblische[n] Bibliothek", Neukirchen-Vluyn 1988) ihr Geschick zur Texterschließung in nacherzählend auslegender Darbietung der Texte und ihrer literarischen, historischen, sozialgeschichtlichen und theologischen Potenziale. In literarischer Schichtung unterscheidet sie eine deutlich vorexilische „judäische Grunderzählung" von deren Fortschreibung in einem „Jerusalemer Erzählwerk" und einer von priesterlichen Traditionen geprägten nachexilischen Gesamtbearbeitung („P") nebst etlichen nachpriesterschriftlichen Ergänzungen. Solche Erweiterungen und Relecturen zeigen die Dialogfähigkeit der Texte; Neues ersetzt nicht Altes, sondern ergänzt es (110). Ein Summarium der Entstehungsgeschichte der Genesis findet sich – überraschend, aber treffend – im Abschnitt „Zur innerbiblischen Wirkungsgeschichte" (324–327). Der Kommentar liefert damit einen grundlegenden Beitrag sowohl zum *Entstehen* des jetzt vorliegenden Textes als auch zu seinem *Verstehen*.

Den Hauptteil (25–320) bildet die fortlaufende Kommentierung von Gen 12–50 in 67 Sequenzen, die teils ganze Kapitel, teils wenige Verse umfassen. Dabei geht sie an vielen Stellen der überlieferten Textfolge entlang, an anderen folgt sie den supponierten literarischen Strängen. Dabei verwandelt die Vf.in Kürzel der klassischen Quellenscheidung in Bezeichnungen der von ihr angenommenen Schichten. So ist „J" die „judäische Grunderzählung" (17) und „JE" das „Jerusalemer Erzählwerk" (22). Allerdings könnte dieser kritisch-produktive Umgang mit traditionellen Formeln diejenigen in die Irre führen, die den Kommentar nicht ganz lesen, sondern zu einzelnen Passagen heranziehen und dann gegen die Intention der Vf.in „J" als „Jahwist" lesen.

Eingestreut sind an passenden Stellen – im Druckbild abgesetzt und leider recht dunkel unterlegt – elf hilfreiche Exkurse zu übergreifenden historischen, sozialgeschichtlichen, literarischen und theologischen Aspekten. Voran gehen zwei Einleitungen, die Gen 12–50 in der Genesis und im ganzen Pentateuch verorten. Das Buch schließt mit Notizen zur Wirkungsgeschichte von Stoffen und Motiven aus Gen 12–50 in Religion(en), Kunst und Musik sowie einem Literaturverzeichnis.

In diesem Aufbau folgt W.-P. den Vorgaben des NSK.AT; sie tut es auch im Blick auf die in der Kommentarreihe vorausgesetzte „Einheitsübersetzung", deren Verdeutschung sie jedoch oft und treffend diskutiert und korrigiert. Für Gen 22 gibt es eine eigene Arbeitsübersetzung. Das ist angesichts der großen Bedeutung der Erzählung von der „Bindung Isaaks" (Akeda) ebenso angemessen wie das Gewicht dieser Erzählung in den abschließenden Abschnitten zur Wirkungsgeschichte.

Immer wieder macht die Vf.in auf sprachliche Eigenarten im Text aufmerksam. Dazu gehört auch das Augenmerk auf die Arbeit der Masoreten. So beachtet sie z.B. Absatzzeichen und Einschnittmarkierungen (25) und die masoretische Schlussnotiz sowie deren Markierung von Gen 27,40 als „Mitte" der Genesis (320). Zur Profilierung der Texte tragen auch die eingestreuten behutsamen und für gegenwärtige Leserinnen und Leser nützlichen Aktualisierungen bei. Ein Beispiel ist die Charakterisierung der weltgeschichtlichen Perspektiven in Gen 14. Es handele sich um einen jungen Text, der Altes beschreibt, das nicht wirklich zusammen passt, als ob in einem neuzeitlichen Text Alexander von Makedonien, Caesar von Rom, Nebukadnezzar von Babylon und Krösus von Kleinasien zusammen aufträten. Einen solchen Text erkennen die Lesenden sogleich als fiktive Darstellung (46). Solche Zugänge sind auch an anderen Stellen hilfreich, so wenn Isaak als „Sandwichvater" (160) erscheint oder für Gen 30 von „Viehzüchterlatein" und für Gen 42 von einer „Hamsterreise" die Rede ist, zumal es nicht bei den Aktualisierungen bleibt, sondern diese einen Zugang zur Lebenswelt der Texte eröffnen (z.B. für Gen 30 zum „Sympathiezauber", der gerade keine List sei [200f]).

Nicht nur terminologische Bedeutung hat die Frage, wie man die Erzählungen in Gen 12–50 als ganze benennt. Die Vf.in wählt weder die lange übliche Bezeichnung „Erzväter-" oder „Patriarchengeschichte(n)" noch Irmtraud Fischers „Erzelterngeschichten". Um die Bedeutung der Frauen nicht zu unterschlagen und doch die patriarchale Familienstruktur zu erfassen, spricht sie von „Väterfamiliengeschichten" (19 und dann durchgehend). Die spezifischen „Müttergeschichten" sind (im Exkurs 172–176) gleichwohl beachtet.

Das – nicht nur hier – behutsame Wahrnehmen der Texte verdient Respekt. Gleichwohl empfinde ich manche Darstellungen von Konflikten als entschärfend. „Ein Ehepaar kämpft um sein Überleben" schlägt die Vf.in als geeignete Überschrift zu Gen 12,10–20 vor (39). Wird das der von Abra(ha)m in Kauf genommenen Preisgabe seiner Frau wirklich gerecht? Die Rolle Hagars in Gen 16 bleibt etwas blass, und ähnlich empfinde ich die Kommentierung von Gen 34, die Jakobs prekäre Rolle kaum kritisiert. W.-P. will die Texte selbst vor vorschnellem gegenwärtigen Urteil schützen. Das gilt z.B. auch für die Kommentierung der Passage von Lot und seinen Töchtern. Ist die vom Rez. bisweilen empfundene Entschärfung der Konfliktlinien der Preis für diese Behutsamkeit?

Die Kommentierung eines so großen, gewichtigen und schon so oft kommentierten Textkomplexes, wie es Gen 12–50 ist, wird immer Urteile enthalten, denen andere entgegen oder an die Seite gestellt werden können. Solche Einzelfragen richten sich z.B. auf die Bemerkung, Hagar sei sicher keine Ägypterin (67). Warum ist das so sicher – zumal angesichts der späteren Notiz (21,21), sie habe für ihren Sohn Ismael eine Frau aus Ägypten genommen? – Der Wortlaut in Gen 22,19 lässt nur Abraham von jenem Berge zurückkehren. Von Isaak ist nicht die Rede. Nimmt man das (anders als die Vf.in und viele christliche Kommentare) genau, so hat das Folgen für die Interpretation der ganzen Geschichte. – W.-P. betont mehrfach, nicht nur Jakob, sondern auch Esau sei von Isaak gesegnet worden (178f). Auch Esau erhält ein wegweisendes Wort seines Vaters, doch im Text (Gen 27,39f) ist es gerade nicht als „Segen" formuliert. – Hatte Lea „ein Augenleiden" (190)? Das in mehreren Arbeiten (u.a. von Klara Butting und Roland Gradwohl) verhandelte Wort *rak*, welches Leas Augen kennzeichnet, führt nicht auf „matte", sondern eher auf „sanfte" Augen. Die Vf.in notiert, der Vater Laban führe die verminderten Heiratschancen der Schwachsichtigen nicht ins Feld (190f). Womöglich tut er das ja nicht, weil es diese „Schwachsichtigkeit" nicht gibt. – Und weiter: Ist es so sicher, dass Tamar (Gen 38) eine Kanaanäerin ist (255)? Im Text steht das nicht. – Lässt nicht gerade Gen 38 in einer ganzheitlichen Lektüre von Gen 37–50 verstehen, warum Juda, der in 37 seinen Bruder Josef schnöde zu Geld machen will, später (Gen 44) mit dem Einsatz seiner ganzen Person für Benjamin eintritt? So gelesen, hat Juda von Tamar gelernt, für das eigene Tun und Nicht-Tun einzustehen.

Solche Hinweise auf andere Verstehensmöglichkeiten sollen keineswegs den Wert der Kommentierung im Ganzen schmälern. Darum sei der Beginn der Besprechung wiederholt: Ina Willi-Plein hat einen eindrucksvollen, kompakten und doch differenzierten Kommentar zu Gen 12–50 vorgelegt, aus dem sowohl Fachkundige als auch Leserinnen und Leser ohne spezifisch exegetische Ausbildung großen Gewinn ziehen können.

Bochum Jürgen Ebach

Volgger, David: **Und dann wirst du gewiss sterben**. Zu den Todesbildern im Pentateuch. – St. Ottilien: EOS 2010. 387 S. (Arbeiten zu Text und Sprache im Alten Testament, 92), kt € 39,80 ISBN: 978-3-8306-7448-1

Jan Assmann hatte noch, als er die Kultur des Alten Ägyptens ganz um das Sinnzentrum des Todes angeordnet bezeichnete, dieses Konzept ganz im Kontrast zum Alten Israel gesehen. Die früher klassische These, dass im Alten Israel das Leben mit dem Tod endete und es in alttestamentlicher Zeit keinen Glauben an ein Leben nach dem Tod gegeben habe, ist jedoch von der Forschung ad acta gelegt. Umso interessanter ist der Zugang, den David Volgger für seine Auslegung des Pentateuchs wählt. Er stellt die Frage nach der Funktion der Todesbilder im Pentateuch.

Nach einer für einen Band von knapp vierhundert Seiten spartanisch kurzen Einleitung von dreieinhalb Seiten geht V. in achtzehn Kap.n den gesamten Erzählablauf des Pentateuchs im Sinne einer lectio continua durch.

Auch wenn er dieses Kap. erstaunlicherweise in seine Auslegung nicht einbezieht, so könnte man doch die Szene aus Dtn 28, in der sich

Israel angesichts der ihm dargebotenen Tora zwischen Segen und Fluch, zwischen Leben und Tod entscheidet, als hermeneutische Schlüsselszene zu V.s Studie ansehen. Zwei Wege stehen Israel vor Augen. Es hat sich zwischen Segen und Fluch zu entscheiden, zwischen geschenktem Leben oder Todesgefährdung. Es geht um die Entscheidung für die Seite Gottes und seine Tora. Die Gefährdungen durch Fluch und Tod dienen der klareren Erkenntnis des Lebens. Dies ist die Leseweise, unter der V. den gesamten Pentateuch untersucht. Es geht ihm bei der Untersuchung der Todesbilder nicht um Religionsgeschichte Israels oder kulturanthropologische Fragestellungen, sondern darum, was Israel und die Leserinnen und Leser aus dem Vorkommen der Todesmotivik im Erzählverlauf des Pentateuchs über den Willen Gottes und damit die Tora (beides wird von V. implizit miteinander identifiziert) durch eigenes Nachdenken lernen können.

Einige dieser Denkschritte sollen hier exemplarisch dargestellt werden: Die Ankündigung Gottes in Gen 2,17 „an dem Tag, an dem du von ihm isst, wirst du gewiss sterben" führt nach Übertretung des göttlichen Gebotes nicht zur unmittelbaren Todesstrafe, wohl aber zu einer Zeit geminderten Lebens, an deren Ende der Tod steht. Zugleich stellt dieser Zustand die alltägliche Lebenswelt der Leser dar. Der Mensch lebt nun im Wissen um seine Sterblichkeit. Als Ertrag der Erzählung des Brudermords durch Kain steht die Erkenntnis, dass ein Mensch auch durch Tötung eines anderen Menschen nicht der Erkenntnis und der Tora entfliehen kann. Der Versuch, den Bruder durch Mord zum Schweigen zu bringen, war fehlgeschlagen; der Ermordete findet bei Gott Gehör. So steht am Ende der Tat die Einsicht des Mörders in seine Tat und seine Schuld und die Anerkennung der göttlichen Weisung.

Die Sintfluterzählung kann dagegen auch als „Anti-Schöpfung" gelesen werden, als Erkenntnisgrundlage dafür, dass der Mensch zwar gut geschaffen wurde, wenn er aber Böses tut, von Gott auch der Todeswelt überantwortet wird.

Bei den Erzelternerzählungen interessieren den Autor aus verständlichen Gründen v.a. die Begräbnisnotizen. V. legt sie dahingehend aus, dass durch den käuflichen Erwerb der Grabstätten im Verheißungsland eine klare Trennlinie zu den dort ansässigen einheimischen Völkern gezogen wurde, was bedeutet, dass noch im Tod die distinktive Bedeutung der Tora manifest wird; V. spricht hier sogar von Tora-Erkenntnis (76). Das „Versammeln zu seinen 'ammîm" versteht er damit als Eintreten in eine neue Bürgerschaft, zu der nur Menschen zählen, die auf das Wort Gottes hören.

Eine weitere Station ist die Exoduserzählung. Die Plagenerzählungen werden so gedeutet, dass sie durch Lebensminderung und Tod hindurch die Einsicht Ägyptens provozieren sollten. Der Pesachritus Israels wird als Folgeleistung gegenüber dem göttlichen Befehl der Tötung der Erstgeburt und auch als teilweiser Verzicht auf die eigenen Lebensressourcen verstanden. „Die Herausforderung, die Israel auf dem Weg zur Tora-Erkenntnis annahm, war nicht der intellektuelle Kampf gegen den Lebensrhythmus anderer Kulturen oder Völker, sondern die Reflexion über den eigenen Tod, der eine einzigartige Ausprägung im israelitischen Lebensrhythmus gewann." (345)

Auch die Todesgefährdung Israels bei der Vermittlung der Tora am Sinai sieht V. in diesem Zusammenhang, nämlich „[...] dass Israel letztlich nur im Angesicht des Todes Einsicht in die Weisung Yhwhs erlangen konnte" (346). Der Opferkult am Zeltheiligtum kann als Perpetuierung dieses Grundgedankens gedeutet werden, ebenso wie V. die Unterscheidung von Rein und Unrein als „ganz wesentlich von Tod und Vernichtung geprägt" (218) sieht. Und das Erzählgerüst des Dtn handelt von der Verpflichtung Israels auf die Tora angesichts des Todes ihres Vermittlers Mose.

Folgt man dem Autor in seinem Durchgang durch den Pentateuch, so wird man den Textzusammenhang mit neuen Augen lesen. Damit ist keine neue Pentateuchtheorie aus der Taufe gehoben, wohl aber anhand eines überraschenden Motivs *eine* einleuchtende Lesemöglichkeit aufgezeigt, den Pentateuch in aller Vielfalt als Ganzschrift zu lesen. Dies hängt natürlich auch damit zusammen, dass V. die erzählerische Verwendung der Todesbilder mit dem Diskurs um die existenzielle Bedeutung der Tora (auf vielleicht manchmal etwas spekulative Weise) verknüpft. Der Weg der Tora ist ein Weg des Kennenlernens von Gottes Willen, durch die Gefährdungen des Todes hindurch. Möglicherweise hätte ein Seitenblick auf die instruktive Studie von M. Millard (*Die Genesis als Eröffnung der Tora.* Kompositions- und auslegungsgeschichtliche Annäherungen an das erste Buch Mose, WMANT 90, Neukirchen-Vluyn 2001) diesem interessanten Zugang weitere Gesichtspunkte hinzufügen können, da auch Millard sowohl den Tod des Mose in seiner Bedeutung für den Pentateuch wie auch den Jakobssegen vor dessen Tod als konstituierende Größen für eine Tora-orientierte Lektüre der Genesis reflektiert.

Aufgrund seiner klaren Sprache und der Zusammenfassungen am Ende eines jeden Kap.s ist V.s Studie sehr lesefreundlich. Eine abschließende systematisierende Reflexion zusätzlich zur nachzeichnenden Gesamtzusammenschau wäre vielleicht wünschenswert gewesen.

Hildesheim Egbert Ballhorn

Marx, Alfred: **Lévitique 17–26.** – Genf: Labor et Fides 2011. 226 S. (Commentaire de L'Ancien Testament, IIIb), kt € 30,00 ISBN: 978–2–8309–1412–2

Der Autor Alfred Marx, em. Prof. der Protestantisch-Theol. Fak. in Straßbourg, der mehrere Publikationen zum Opfer und den Opfervorschriften in Lev 1–7 verfasst hat, hat nun auch eine Kommentierung des Leviticusbuches jenseits dieser Kap. vorgelegt. Der Band bildet den zweiten Teil des Leviticuskommentars, dessen ersten Teil aus der Hand von René Peter-Contesse stammt. Der Vf. wurde mit der vorgegebenen Einteilung konfrontiert, die suggeriert, dass Kap. 1–16 und 17–26 jeweils eine Einheit bilden und Lev zweigeteilt ist; wobei Letzteres auch in dem kurzen einleitenden Forschungsüberblick aufgezeigt wird. Literarkritisch werden die Kap. 1–26 dann häufig einer sog. Heiligkeitsschicht (Code de sainteté) zugeordnet. Dem steht die Einteilung von M. gegenüber, nach der die Kap. 17–27 Bestandteil von P (für Priesterschrift) sind. Präziser gesagt schließt M. sich der These Erhard Blums an, dass die Sinaiperikope sich in vier Teile untergliedert: Ex 25–40; Lev 1–10; 11–26; Num 1–10, wobei diese Teil der größeren Komposition von P sind, die bei der Schöpfung beginnt.

Der gut zu lesende Kommentar konzentriert sich auf die Analyse einzelner Kap. und ihrer Verse. Ab und an wird der größere Gesamtaufbau des Buches bzw. der literarischen Schicht, der M. diese Kap. zuordnet, in den Blick genommen.

So schließt sich in der Interpretation der letzten Verse (Kap. 27, 34) der Bogen: Sie verweisen, wie vielfach in der Kommentarliteratur zu lesen ist, zurück auf die einleitenden Verse des Buches bzw. der Vorschriften von Kap. 1–7, dabei greifen sie zugleich deren Ende in Lev 7,37–38 auf. Diese Bezüge werden hier jenseits redaktionskritischer Modelle beschrieben (siehe etwa Christophe Nihan, *From Priestly Torah to Pentateuch*), wobei eine Verhältnisbestimmung zur abschließenden Formulierung im vorangegangenen Kap. 26 ausbleibt.

Was kann Kommentarliteratur im 21. Jh. angesichts der Fülle der Literatur und der Ausdifferenzierung der Argumentation leisten? Die Stärke der von einem Team frankophoner Wissenschaftler/innen hg. Kommentarreihe ist, dass in überschaubarem Rahmen eine (erste) Lesung der Verse/Kap. geboten wird. Der Lesefluss wird im vorliegenden Kommentar nicht durch unzählige Details bzw. Diskussionen der Sekundärliteratur (rezipiert werden Arbeiten aus unterschiedlichen Wissenschaftstraditionen und Sprachen) aufgehalten. Fußnoten werden sparsam eingesetzt.

Zu fragen wäre, welche Rolle die Übersetzung des Leviticustextes durch den Vf. spielt (s. u. etwa im Falle einer dezidierten Neuübersetzung). Hier sei nur ein Detail erwähnt. Auffallend ist, dass *bene israel* exklusiv verstanden bzw. zumindest übersetzt wird mit „fils d'Israel" (Söhne Israels). Begründet wird dies nicht. Diskutiert wird allein, ob *bene israel* auch die Beisassen im Land umfasst oder nicht (45–46).

Der Boom der Leviticusexegese, so die These von M., die er bereits in einem Aufsatz ausgearbeitet hat, findet seinen Niederschlag in der allgemeinen theologischen Debatte. Beispielhaft wird dies in seiner Diskussion um Lev 17, dem Verbot, das Blut zu verzehren, und um die Rolle des (Opfer-)Blutes mit Blick auf die Deutung des Todes Jesu Christi deutlich. Hier legt der Kommentator seine (Neu-)Interpretation vor. Im Gefolge davon diskutiert er auch eine Übersetzungsalternative jenseits von „expiation" (dt. Sühne) für die hebräische Wurzel *kipper*. Er übersetzt Lev 17,11c folgendermaßen (43, vgl. 53–54): „Denn dies ist das Blut, das durch das Leben Reinigung verschafft" („absolution"). Die Funktion des Blutes ist die eines *hattat*-Opfers (Lev 6,23; 8,15; 16,15–18), das einem Übergangsritus, der Wiedereingliederung in den Kult dient. Es geht um „lat. absolvere, détacher, délier, dégager des fers, laisser libre" – alles Verben, die eine Bewegung der Entfernung von einem negativen Element beschreiben (54). Es ist zu wünschen, dass solche Übersetzungsvorschläge (vgl. auch den von Jacob Milgrom im englischsprachigen Bereich gemachten Vorschlag, *kipper* vielfach mit „effect purgation" zu übersetzen), die zu einer veränderten Theologie des Opfers befreien, Schule machen.

Die Originalität der kommentierten Kap. (Lev 17–27) wird wie folgt beschrieben: „Die Bestimmungen, die durch JHWH an Israel gegeben wurden, zielen darauf ab, in den Gesellschaftsentwurf die Utopie der Schöpfung in einer Adaption für die nachsintflutliche Welt zu übertragen bzw. um genauer zu sein, in diese Spuren dieser Utopie einzuschreiben." (23, Übersetzung der Rez.in) So lesen wir über Lev als Fiktion, die in eine Zwischenzeit hinein spricht. Die Sintflut liegt in der Vergangenheit und das zukünftige Ideal steht noch aus.

Entsprechend finden sich zur Praktikabilität der Vorschriften anregende Ausführungen, zumal für die Rez.in, die für die Opfervorschriften in Lev 1–7 ebenfalls annimmt, dass diese fiktionalen Charakter tragen, ohne dabei jedoch reale Opfervollzüge zu verneinen. So lesen wir zur Forderung von Lev 17, dass nur am Heiligtum geschlachtet werden kann, dass dies im Unterschied zum Programm der Kultzentralisation des Dtn einen imaginären Entwurf darstellt. Die Geographie von P sei eine symbolische, die zwischen dem Inneren, dem Lager, und dem Äußeren, dem Unreinen, unterscheidet (48–49). Die Forderung als solche kann nicht umgesetzt werden, denn der Abstand

zum Heiligtum wäre für die meisten Opfernden viel zu weit. Lev 17 polemisiert dann auch nicht gegen andere Kultstätten. Das literarische Werk argumentiert vielmehr innerhalb der Utopie. Der Kommentar macht solche und andere Schätze, die der Ausleger im Laufe seiner Forschungstätigkeit gesammelt hat, für Leser und Leserinnen leicht zugänglich.

Brüssel Dorothea Erbele-Küster

Radebach-Huonker, Christiane: **Opferterminologie im Psalter**. – Tübingen: Mohr Siebeck 2010. 276 S. (Forschungen zum Alten Testament. 2. Reihe, 44), kt € 59,00 ISBN: 978–3–150433–4

Die Frage, in welchem Verhältnis die Psalmen zum Tempelkult im Alten Israel standen, beschäftigt die Exegese spätestens seit den einflussreichen Arbeiten von Gunkel und Mowinckel. Dieser Aufgabenstellung widmet sich auch Christiane Radebach-Huonker in ihrer von Hermann Spieckermann betreuten Diss. zur „Opferterminologie im Psalter".

Nach einem kurzen Forschungsüberblick geht sie ihre Aufgabe in einer doppelten Rasterung an. Im ersten Hauptteil verfolgt sie die Opferthematik semantisch durch den Psalter. Dabei geht sie die Lexeme der verschiedenen Opferarten durch, die Verben der Darbringungsformen, die „Anrechnungstermini" wie „Gefallen haben, fordern, wohlgefällig annehmen" sowie schließlich die Arten der Opfermaterie, aber auch Bezeichnungen für nichtmaterielle Opfer. Besonders instruktiv ist der Gebrauch der Opferterminologie des Psalters im Vergleich zum priesterlichen Schrifttum. So kommt die im AT häufigste Opferart, das Brandopfer (עולה) im Psalter nur siebenmal vor, stattdessen überwiegen תודה (in der doppelten Bedeutung von konkretem Dankopfer und Danklied) und Schlachtopfer (זבח), die im übrigen AT demgegenüber eine nicht so gewichtige Rolle spielen. Außerdem gibt es im Psalter eine Reihe semantisch singulärer Aussagen bzgl. der Opfer.

Dazu kommt, dass im Psalter einige Formen nicht-materieller Opfer Erwähnung finden, wozu insbes. verschiedene körperliche Handlungen des Beters zählen, wie das Erheben der Hände oder das „Opfer des Mundes". Aussagekräftig scheint auch, dass der Tempel so gut wie nie in seiner Funktion als Opferstätte erwähnt wird. Es ergibt sich also ein differenziertes Bild. Der Psalter weist durchaus eine positive Sicht materieller Opfer auf, verfügt aber über einen eigenen Sprachgebrauch und hat kein einheitliches Bild vom Opfer.

Nach diesem „Längsschnitt" vollzieht R.-H. gewissermaßen „Querschnitte", indem sie aus den 22 Psalmen, die innerhalb des Gesamtpsalters auf Opfersprache rekurrieren, sechs auswählt, sie in ihrer Gänze analysiert und die Opferterminologie in deren jeweiligem Kontext untersucht. Auch hier differenziert sich das Bild. So gibt es die Bitte um Annahme des Opfers (Ps 20), das selbstverständliche Nebeneinander von materiellen Opfern und Gotteslob (Ps 66) oder Kritik an illegitimen Opfern im Rahmen der Fremdgötterverehrung (Ps 16). In Ps 50 geht es nicht um grundsätzliche Opferkritik, sondern, im deuteronomischen und prophetischen Duktus, um die Betonung der inneren Haltung, während in Ps 51 die Wortkategorien des Opferkultes mit neuem Inhalt gefüllt werden. In Ps 141 werden materielle Opfer nicht abgelehnt, wohl aber soll dem Gebetsgestus die gleiche Qualität wie jenen zukommen.

In ihrer Zusammenfassung kommt die Vf.in zu dem Schluss, dass der Psalter grundsätzlich den Opferkult bejaht, ihn jedoch, angestoßen durch Tempelzerstörung, Exil und Diaspora, auf Gebet und Gotteslob ausrichtet und ihn so „spiritualisiert" und auch individualisiert. Damit ist zugleich die Grundlage für den opferlosen Gottesdienst der rabbinischen Zeit gelegt.

Das Ergebnis, das R.-H.s verdienstvolle Untersuchung erbracht hat, inspiriert zum Weiterfragen: Was bedeutet der Befund vom Nebeneinander kultischer und nichtkultischer Aussagen, die zueinander in Beziehung stehen? Verändert sich der Psalter als Gesamtbuch, je nachdem, ob er im Kontext eines funktionierenden Tempelbetriebs oder außerhalb eines solchen rezipiert wird, wie es in der längsten Zeit seiner Rezeptionsgeschichte geschah? Ist nicht Kult selbst gewissermaßen bereits eine „Metapher", ein symbolisches Zeichensystem, sodass eine Metaphorisierung nicht erst bei einer literarischen Wahrnehmung der Kultsprache, losgelöst vom materiellen Kult, beginnt? Und wenn die grundsätzliche Fragestellung sich dadurch nicht auflöst, erweitert sie sich damit? Hier wäre es möglicherweise hilfreich, bspw. Kategorien, die M. R. Hauge in seiner Arbeit *Between Sheol and Temple*. Motif structure and function of the I-Psalms (JSOT.S 178, Sheffield 1995) entwickelt und die R.-H. in ihrem Forschungsüberblick erwähnt, auf die erzielten Ergebnisse anzuwenden.

Kritisch anzufragen ist, dass R.-H. in ihrer Studie dezidiert von einer Spiritualisierung der Opferterminologie spricht, diesen Begriff gegen andere Begriffe wie Entmaterialisierung oder Verinnerlichung verteidigt und ihn dabei ausdrücklich als wertneutral betrachtet wissen will (179–188). Letztlich hat der Begriff der Spiritualisierung jedoch eine stark gewichtende Wirkung, weil er seinem Antonym (in diesem Fall dem materiellen Kult) Spiritualität gewissermaßen abspricht und damit letztlich doch eine stufende Wertung einführt sowie unter Anlegung des diachronen Aspektes zu einem „evolutiven" Religionsverständnis führt. Dies ist eigentlich nicht in R.-H.s Sinn, und es wäre zu fragen, warum sie nicht den neutraleren Begriff der „Metaphorisierung" in ihre Erwägungen einbezogen hat (vgl. die Diskussion bei F. Hartenstein, „Spiritualisierung" oder „Metaphorisierung". Zur Erforschung der Transformation von Kultbegriffen in den Psalmen, VuF 56/2011, 52–58).

Die Arbeit ist klar gegliedert; ihre Lesbarkeit wird durch regelmäßige Zusammenfassungen an den Kapitelenden und umfangreiche Register erleichtert.

Hildesheim Egbert Ballhorn

Stromberg, Jacob: **Isaiah After Exile**. The Author of Third Isaiah as Reader and Redactor of the Book. – Oxford: Oxford University Press 2011. (XVI) 281 S. (Oxford Theological Monographs), geb. £ 70,00 ISBN: 978–0–19–959391–0

Das vorliegende Buch stellt die leicht überarbeitete Fassung einer von Hugh G. M. Williamson in Oxford betreuten Diss. dar. Sie nimmt sich einer von Anbeginn klar umrissenen Frage an: Was sagen die Verbindungslinien zwischen den Großteilen des Jesajabuches über den Prozess des Zusammenwachsens aus? Grosso modo folgt der Vf. den Spuren seines Doktorvaters und geht davon aus, dass die Autoren des letzten Buchteiles eine entscheidende Rolle beim Zustandekommen der gesamten Endfassung spielten. Von dieser generellen Ausgangslage her formuliert er seine entscheidende Frage, wie und an welchen Stellen „Tritojesaja", d.h. die Verantwortlichen für die Kap. 56–66, von Lesern zu Redaktoren bzw. Autoren geworden seien. Auch diese Frage ist nicht neu, sondern bereits von Odil Hannes Steck und seinen Schülern aufgeworfen und angegangen worden. Doch geht Jacob Stromberg seinen eigenen Weg, indem er anders als die „Zürcher Jesajaschule" nicht von hypothetischen Vorstufen des Tritojesaja-Bestandes auf das Gesamtbuch schaut, sondern von Tritojesaja „in its final form" (6). Damit reduziert S. mit Absicht die Komplexität, wenn er die *Endgestalt* von Jes 56–66 mit den Kap.n 1–55 abgleicht. Aber es ist ja nicht von vornherein ausgemacht, mit Blick u.a. auf Jes 24–27 sogar sehr unwahrscheinlich, dass die letzten Kap. des Buches tatsächlich die jüngsten des ganzen Buches sind (so auch von ihm angezeigt am Ende der Studie 249). Aber diese Rückfrage des Rez. soll nicht von der gut überlegten Anlage des Buches ablenken, welche durch drei konsekutive Arbeitsschritte gekennzeichnet ist. In einem ersten Durchgang soll festgestellt werden, welche Hand für Jes 56–66 verantwortlich ist und ob dabei eher an einen Autor oder einen Editor zu denken ist. In einem zweiten Schritt wird erforscht, wie Jesajanisches in diesen Kap.n aufgenommen und verarbeitet worden ist, sodass das Profil Tritojesajas als Leser der älteren vorliegenden Tradition zutage tritt. Schließlich soll in einem letzten Schritt analysiert werden, wo die Hand Tritojesajas als Leser und Redaktor auch in Jes 1–55 sichtbar wird. Bereits dieser Aufbau lässt erahnen, dass Rezeption und Produktion beim Zustandekommen des Jesajabuches viel näher zusammen liegen, als gemeinhin angenommen wird.

Das erste Hauptkap. widmet sich also der Frage, wie der Autor von Tritojesaja näher zu bestimmen ist (11–73). Zwei Grundannahmen werden vorausgeschickt: Jes 60–62 seien der älteste Teil dieser Kapitelgruppe und Jes 56,1–8 sowie Jes 65/66 stellten eine spätere Rahmung dar. Dem wird in der jüngeren Forschung kaum widersprochen, wohl aber wird diskutiert, ob die weitere Annahme von S. zutreffend ist, die Rahmung stamme von einer einzigen Hand. Nach Meinung des Rez. und vieler anderer spricht der Tenor beider Rahmenteile gegen die Herkunft aus gleicher Feder, denn während zu Beginn noch die Mahnung zur Verhaltensänderung steht, hat sich zum Schluss die Trennung zwischen Gerechten und Frevlern bereits vollzogen. Die favorisierte Einlinigkeit der Rahmung ist größtenteils dem Ansatz des Vf.s zu verdanken, der ja von Anfang an von einer relativ homogenen Endgestalt Tritojesajas ausgeht. Diese schließt aber nicht Jes 63,7–64,11 mit ein, ein Text, der wie Jes 60–62 den Verfassern des Rahmens vorgelegen habe. Dass der Rahmen Jes 56,1–8 und Jes 65/66 aus einer Hand stamme, versucht S. auf den S. 40–68 nochmals extensiv zu untermauern. Dabei gelten ihm u.a. gleiche Redeweisen als Indiz für gleiche Herkunft (u.a. „Schwein" [*chazir*], das im AT nur in Jes 65,4 und 66,3.17 belegt sei, oder „jubeln" [*gil*] und Jerusalem in 65,19; 66,10) (48). Die Möglichkeit, dass diese Übereinstimmungen auf zeitlich sehr nahe Fortschreibungen hindeuten könnten, wird m. E. nicht genügend in Betracht gezogen. Der Abschlusscharakter des Zitates in Jes 65,25 aus Jes 11,9 lässt es doch wahrscheinlicher erscheinen, in Jes 66,1ff einen Neueinsatz zu sehen, der eine aktuelle, in Jes 65 noch nicht virulente Frage aufgreift – nämlich die nach den notwendigen Eigenschaften der Tempelbauer –, die durch das Problem verstärkt wird, wie Tierfrieden und Opferschlachtungen miteinander zu vereinbaren seien.

Um Tritojesaja als Leser und Redaktor mit seinen Charakteristika einordnen zu können, werden im dritten Kap. (74–86) die Anspielungen und Einflüsse in Jes 56,1–8 untersucht. Den grundlegenden Einsichten von Rolf Rendtorff folgend unterstreicht der Vf., dass 56,1ff das Thema „Gerechtigkeit" (zedakah) pro-

grammatisch nach zwei Seiten hin entfaltet: Das Folgeleisten des protojesajanischen Aufrufs zum gerechten Handeln macht Tritojesaja zur Vorbedingung für das deuterojesajanisch verkündete Heil! Auf den Spuren der Jesaja-Spezialisten Wim Beuken und Joseph Blenkinsopp wandelnd betont der Vf., dass der ethische Aspekt in Tritojesaja besonders in der Gruppe der Knechte (abadim) sichtbar wird. Kompositionskritisch interessant ist die Diskussion zum Abhängigkeitsverhältnis von Jes 11 und Jes 56, bei der der Vf. seinem Lehrer Hugh Williamson zu folgen bereit ist und Jes 56 als den nehmenden Teil favorisiert – ohne aber die gegenteiligen Ausführungen von Odil Hannes Steck zu verwerfen. Das salomonische Urteil „perhaps no decision need [to] be made here between the two" (85) täuscht über die Tragweite von Entscheidungen in Detailfragen hinweg, denn gerade aus diesen ergibt sich ja das Gesamtbild von Tritojesaja als Leser und Redaktor.

Dass die Verfasser von Tritojesaja in 65,16b–18 mit der Rede von den früheren Nöten, die vergessen würden, weil JHWH einen neuen Himmel und eine neue Erde schaffe, auf den häufigen Kontrast von „früher versus neu" (vgl. 41,22; 42,9; 43,18; 48,6) anspielen, bedarf keiner weiteren Erklärung. Der Vf. folgt der mehrheitlichen Meinung, die neuen Dinge hätten in Jes 40–48 im Wesentlichen mit dem Aufstieg des Persers Kyrus zu tun, mit dem JHWH die Wende von alt zu neu eingeläutet bzw. auch vollzogen hätte. Es hätte der Auslegung gut getan, wenn die viel zu wenig rezipierte Amsterdamer Diss. (1987) von Henk Leene (unter der Leitung von Wim Beuken) über diese Problematik zur Kenntnis genommen worden wäre (*De vroegere en de nieuwe dingen bij Deuterojesaja* – mit engl. Zusammenfassung, 323–331). Denn Kyrus gehört nicht zum Neuen, sondern beschließt die früheren Dinge. Das Tor zum Neuen wird durch den Knecht aufgestoßen, der sich im Laufe der deuterojesajanischen Kap. konstituiert, je länger desto stärker heftigen Angriffen ausgesetzt ist, aber in den Knechten seine Fortsetzung findet. Vor diesem Hintergrund ergeben die Rede von den früheren Nöten, die vergessen sein werden, und die Ansage einer neuen Wirklichkeit in Jerusalem sehr guten Sinn und es erübrigt sich, bei Jes 65 von einer Vision auszugehen, die mit ihrer Vorlage aus Jes 40ff nur noch kontrastiv verbunden werden kann: „Isaiah 65 clearly takes the restoration language of 40–8 beyond anything promised there." (94)

Seiner Arbeitsstrategie folgend geht der Vf. in der zweiten Hälfte seiner Studie der Frage nach, inwieweit Tritojesaja nicht nur als Leser, sondern auch als Redaktor des Buches nachzuweisen ist. Dabei geht er davon aus, dass redaktionelle Einschreibungen nicht in die bestehende Rolle stattgefunden haben können, sondern nur im Zuge der Neuschreibung der gesamten Rolle plausibel sind, wie dies auch von E. Tov für die Schreiber- und Redaktionstätigkeit in Qumran favorisiert wird. Tritojesaja hätte dann im Zuge der Hinzufügung von 56–66 auch die redaktionellen Eingriffe in 1–39.40–55 vorgenommen (144–146). Für den Protojesajabereich sieht der Vf. redaktionelle Tätigkeiten u.a. in Jes 1,27–31; 6,13; 4,2–6; Jes 11,10 und 36–39 vorliegen, die bezeugen, dass besonders an kompositorischen Nahtstellen eingegriffen worden sei. Dieses Vorgehen setzt sich im Deuterojesajabestand fort, wenn gerade in 48,22 und 54,17b die redaktionelle Hand eines Tritojesajas am Werk gewesen sei.

Eine Nachzeichnung der diffizilen Einzelanalysen kann in einer Rezension nicht geleistet werden, doch ist dem Vf. ein hohes Maß an argumentativer Stringenz zu bescheinigen. Außerdem ist diese Arbeit auf der Höhe sowohl der anglophonen als auch der deutschsprachigen Jesajaexegese, was nicht für allzu viele der neueren Studien gesagt werden kann! Der Schlusssatz soll eigens zitiert sein: "Here I have examined Isaiah's formation – an exercise that can illuminate its interpretation, but should not replace it." (251) Es wäre reizvoll und der Jesajaforschung zu wünschen, wenn der so ausgerüstete Autor auch eine Auslegung des Jesajabuches – und sei es in Teilen – vorlegen würde!

Bonn Ulrich Berges

Exegese / Neues Testament

Söding, Thomas: **Die Verkündigung Jesu – Ereignis und Erinnerung**. – Freiburg/Basel/Wien: Herder 2011. 680 S., geb. € 39,95 ISBN: 978–3–451–34120–5

Als Birger Gerhardsson vor mehr als 50 Jahren seine Kritik an der Formkritik und ihrer Fokussierung auf anlassbedingte Traditionsbildung in der Jesusüberlieferung äußerte und als Alternative eine apostolische Praxis des Memorierens analog zu rabbinischen Gepflogenheiten in Schulbetrieben vorschlug (*Memory and Manuscript*, Uppsala 1961), wurden seine Thesen als exzentrisch abgetan. Allerdings hat sich in den letzten Jahren eine Neubewertung und Weiterführung der Thesen Gerhardssons herausgebildet (vgl. *Jesus in Memory*, hg. v. W. Kelber / S. Byrskog, Waco 2009). Zentraler Angelpunkt dieser Entwicklung ist die Frage nach der Rolle von Augenzeugen und deren Erinnerung in der Herausbildung von Jesustraditionen, die in die ntl. Zeugnisse einfließen (siehe z. B. J. D. G. Dunn: *Jesus Remembered*, Grand Rapids 2003; R. Bauckham: *Jesus and the Eyewitnesses*, Grand Rapids 2006). Das vorliegende Werk, basierend auf teilweise bereits veröffentlichen Studien, setzt sich mit dieser bisher vorwiegend im englischsprachigen Raum geführten Diskussion auseinander und legt eine Theorie der Erinnerung an Jesu historische Verkündigung und Botschaft vor.

Im ersten Kap. wird über 130 Seiten dargelegt, dass das historische Ereignis des Lebens Jesu lediglich über die in den Quellen vorliegenden Erinnerungen an Jesus zugänglich ist. Doch sind die Evangelien eben nicht nur Erinnerung, sondern auch möglicherweise historisierende Inszenierungen. Für S. sprechen zwei Argumente für die grundsätzliche Eruierbarkeit des Ereignisses. Zum einen verzichtet er auf eine Rekonstruktion von *ipsissima verba et facta*, da von der Erinnerung abgelöste Ereignisse nicht zugänglich sind. Zum anderen leugnet er nicht, dass Evangelisten aus einem situativen Interesse heraus formulieren, doch stützen sie sich auf Jesustraditionen: „In der Botschaft Jesu liegt von Anfang an ein hermeneutischer Impuls, der durch die Auferstehung neuen Auftrieb erhält und sich in der ntl. Theologie des Wortes Gottes abbildet." (81) S. rechnet also mit einer grundsätzlichen Kontinuität zwischen der Verkündigung Jesu und ihrer Überlieferung. Allerdings gibt er die Ergebnisse historisch-kritischer Jesusforschung nicht einfach auf, sondern argumentiert durchaus mit dem Alter oder der Multiplizität der Überlieferungen, um bestimmte Traditionen dem historischen Jesus zuzuordnen oder Widersprüche mit theologischen oder erzählerischen Tendenzen einzelner Autoren zu erklären. Als Ergebnis dieser Methodik folgert S., dass man wohl weniger als historisch ausschließen kann, als man dies noch im 19. oder 20. Jh. tat, dass man aber auch weniger als genau so von Jesus formuliert oder getan bezeichnen kann. S. belegt dies mit dem Begriff „historische Erinnerung" – Evangelien sind Erinnerungen mit einigen Differenzen, aber sie finden ihre Eindeutigkeit in der Gestalt Jesu selbst.

Der methodischen Grundlegung schließen sich Kap. über die Gottesherrschaft, das Selbstverständnis Jesu, die Gleichnisse und die Wunder, die Rolle des Gottesvolkes und der Jünger sowie über die Gottes- und Nächstenliebe an. S. sieht die Gottesherrschaft als die zentrale Botschaft Jesu, die insbes. in den Seligpreisungen ihre positive Gestalt erhält, während die den Seligpreisungen zugeordneten Weherufe die apokalyptisch gefärbte Kehrseite des Heilsangebotes Gottes in der Form von Gerichtsworten formulieren. Die Diskussion um das Selbstverständnis Jesu konzentriert S. auf die Frage nach der Gottessohnschaft Jesu, in der exemplarisch das Spannungsverhältnis zwischen dem geschichtlichen Jesus und ntl. Christologie deutlich wird. Das Bekenntnis zu Jesus als dem Sohn Gottes schließt das Bekenntnis zur Auferstehung mit ein, das sich jedoch historischer Betrachtungsweise entzieht. S. löst dieses Dilemma nicht auf, sondern weicht auf einen Rückgriff auf die Gottesherrschaft aus, die er mit Verweis auf Lk 17,20–21 als sich in der Person Jesu ereignend darstellt. Jenseits des eschatologischen Vorbehalts der Erfüllung des Gottesreiches ist die Art der Gottesherrschaft schon in der Verkündigung Jesu erfahrbar (300). Hier kann man dann extrapolieren, dass die Rede von Jesus als dem Sohn Gottes genau diese Beziehung zwischen Gottesreich und Person Jesu treffend formuliert und im Blick auf Gottesglaube und Auferstehung weiterführt. Dem entspricht auch, dass Jesus als Lehrer des Gottesreiches in Gleichnissen spricht und in dieser Lehre das Gottesvolk zu bilden sucht. Ein leider kurzer Abschnitt beschreibt Jesus selbst als das Gleichnis Gottes (vgl. dazu R. Haight: *Jesus, Symbol of God*, Maryknoll 1999). Auch die Wunder Jesu, insbes. die Exorzismen, dienen der Gottesreichpredigt und ihrer Verbindung mit der Person Jesu. Auch das Kap. über das Volk Gottes und die Jüngersammlung steht wieder in klarem Bezug zur Person Jesu. S. sieht zwar die Zwölfzahl mit Bezug auf die Stämme Israels, bezieht aber auch andere Jünger in seine Überlegungen mit ein und stellt fest, dass Jesus seine Verkündigung als einen Ausdruck des universalen Heilswillens Gottes sieht (vgl. Mk 10,45 par.). Das abschließende Kap. geht unter dem Stichwort Gottes- und Nächstenliebe auf die ethischen Grundsätze Jesu ein und zeichnet sie als theozentrisch durchaus auch im gelegentlich gegensätzlichen Verhältnis zur Tora, immer aber in der Gemeinschaft der zu Jesus Gehörenden. Ein Epilog über Verschiedenheit und Einheit der Jesusbilder schließt den Band. Als Appendizes finden sich verschiedene Literaturverzeichnisse und Register.

S. gelingt eine ausgezeichnete und kohärente Darstellung der Verkündigung Jesu, die viele Jesustraditionen integrieren kann. Die Stärken einer Hermeneutik der Erinnerung treten deutlich hervor. Anfragen betreffen den Weg vom Ereignis zu der uns vorliegenden Erinnerung, der ja doch mehrere Generationen gedauert und sicher auch anlassbedingte Traditionsbildung einbezogen haben dürfte. Auf jeden Fall ist das Buch äußerst empfehlenswert.

Innsbruck Boris Repschinski

Early Christian Manuscripts. Examples of Applied Method and Approach, hg. v. Thomas J. Kraus / Tobias Nicklas. – Leiden/Boston: Brill 2010. (XX) 243 S. (Texts and Editions for New Testament Study, 5), geb. € 99,00 ISBN: 978–90–04–18265–3

Das vorliegende Sammelwerk zu den frühen christlichen Manuskripten ist der fünfte Band der Reihe „Texts and Editions for New Testament Study" (TENT), die von Stanley E. und Wendy J. Porter hg. wird. Ziel dieser Reihe, die seit 2005 erscheint, ist es, die frühen Quellen des NT zu edieren und zu diskutieren. Nach „New Testament Manuscripts" (2006) als zweitem Band dieser Reihe legen Thomas J. Kraus und Tobias Nicklas mit „Early Christian Manuscripts" eine weitere Sammlung von Aufsätzen zu diesem Themengebiet vor.

Die Beschäftigung mit den christlichen Handschriften der ersten Jahrhunderte stellt eine besondere Herausforderung dar, da sie fast ausschließlich

fragmentarisch überliefert sind. *Thomas J. Kraus* zeigt in einer grundlegenden Einführung (Kap. I) in anschaulicher Weise anhand verschiedener Beispiele – darunter mit P52 die älteste Hs. des NT – die Methoden auf, wie fragmentarisch überlieferte Mss. bekannter und unbekannter Texte identifiziert und deren Lücken rekonstruiert werden können, und weist deutlich auf die Grenzen und Probleme hin, die sich dabei ergeben, aber auch auf die Chancen, die eine sorgfältige Rekonstruktion als Grundlage für die weitere Forschung bieten kann.

Dies gilt besonders für unidentifizierte literarische Papyri, bei denen weder der Autor noch das Genre bekannt und die Texte sehr lückenhaft sind. *Rachel Yuen-Collingridge* (Kap. 2) geht am Beispiel von P. Egerton 2 der Frage nach, in welchem Verhältnis das Unbekannte zum Bekannten steht, und zeigt, wie dieser sehr verstümmelte Papyrus auf der Basis von Parallelen in bekannten Origenes-Texten zu einem lesbaren Text ergänzt werden kann. Da allerdings unterschiedliche Textergänzungen möglich sind, weist sie zu Recht auf die Unsicherheiten und Grenzen dieser Rekonstruktion hin und richtet den Blick auf Aussagen, die die äußeren und inneren Merkmale des erhaltenen Textes selbst bieten können, um ihn in die Geschichte der christlichen Literatur einzuordnen – z. B. seine Form (Zahl der Kolumnen u. a.) oder die Art der Zitierungen.

Ein weiteres praktisches Beispiel für die Rekonstruktion und Kommentierung eines stark fragmentierten Textes liefert *Paul Foster* (Kap. 3) mit seiner grundlegenden Untersuchung von POxy X 1224. Nach der Geschichte des Fundes sowie detaillierten kodikologischen und paläographischen Beschreibungen des Fragmentes legt er eine neue Transkription vor (mit Handschriftenphotos), die er kritisch den früheren Editionen gegenüberstellt. Sein ausführlicher Kommentar verdeutlicht die Schwierigkeiten, die eine Rekonstruktion bereitet, zeigt aber, wie Parallelen aus anderen Schriften hilfreich herangezogen werden können.

Wie schwierig es ist, die frühen Texte eindeutig nach ihrem Inhalt, ihrer Gattung und ihrem Charakter zu bestimmen, und wie viel Raum sie für Vermutungen und Spekulationen bieten, zeigt *Lincoln Blumell* (Kap. 4) anhand der kontrovers diskutierten Frage, ob mit POxy XLII 3057 aus dem 1./2. Jh. möglicherweise das älteste Zeugnis eines christlichen Briefes vorliegt, etwa zeitgleich mit P52. Kritisch und detailliert prüft B. die Argumente, die für einen Brief aus christlichem Umfeld sprechen, und stellt diese Vermutung in Zweifel.

Eine andere Frage, die frühchristliche Fragmente aufwerfen, ist die nach ihrer Nutzung. Häufig weisen diese Texte bestimmte äußere und inhaltliche Merkmale auf, die vermuten lassen, dass sie als Amulette verwendet wurden. Drei Artikel dieser Sammlung sind dieser Thematik gewidmet: *John Granger Cook* (Kap. 5) untersucht zunächst ein Papyrusfragment (P50) aus dem 4. Jh. mit zwei verschiedenen Texten der Apg, die auf einem Doppelblatt direkt aneinandergefügt sind (Apg 8,26ff und 10,26ff). Nach einer Diskussion der bisherigen Datierung (sie schwankt zwischen 3. und 5. Jh.) zeigt er die Schwierigkeiten auf, das Genre dieses Textes zu bestimmen, und weist nach, dass die Einordnung als Amulett allein aufgrund von Faltspuren nicht zwingend ist. Hilfreich ist sein Nachweis, dass beide Texte auch sonst in der frühen christlichen Literatur in dieser Zusammenstellung zu finden sind. Es folgt ein Transkript (mit Handschriftenphoto), allerdings mit nur wenigen paläographischen Anmerkungen und ohne Bezug zu bisherigen Editionen.

Don Barker (Kap. 6) geht anschließend der Frage nach, warum bisweilen Texte aus einem Kodex oder einer Rolle abgetrennt wurden, und stellt u. a. den Verwendungszweck der beiden ntl. Papyri P91 und P23 in den Mittelpunkt seiner Untersuchungen, von denen er leider nur teilweise Transkripte und Photos vorlegt. Beide Texte weisen offensichtliche Faltspuren auf, die auf einen speziellen Verwendungszweck deuten können, wie z. B. als Amulett. Die Methode, Anhaltspunkte für den späteren Gebrauch aufgrund der Rekonstruktion des ursprünglichen Folios, aus dem die Texte stammen, zu erhalten, erweist sich jedoch schon deshalb als problematisch, weil es sehr schwierig ist, genaue Maße einer ursprünglichen Seite zu bestimmen. Daher weist B. zu Recht darauf hin, dass Aussagen über die Nutzung dieser Texte kaum über den Bereich der Spekulation hinauskommen können. Wertvoll ist seine angehängte Liste der frühen christlichen Texte bis zum 4. Jh., die als Amulette angesehen werden.

Dieses Verzeichnis ist als Ergänzung zu der folgenden umfangreichen „preliminary list" von Texten biblischen Inhalts des 4.–8. Jh.s zu werten, die (möglicherweise) Amulette sind. *Theodore de Bruyn* teilt in seinem Beitrag (Kap. 7) diese Texte in vier Kategorien ein: „certainly", „probably", „possibly" und „not likely amulets". In Tabelle V findet man weitere bibliographische Angaben, wobei es wünschenswert gewesen wäre, dort durch einen Hinweis auf die Kategorie das Auffinden der Hss. in den vorherigen Tabellen zu erleichtern. Der Liste voraus geht eine Untersuchung verschiedener Schreibmaterialien (Papyri, Pergament, Ostraka und Tafeln) und der damit verbundenen unterschiedlichen Zielsetzungen für die Niederschrift biblischer Texte zum persönlichen, institutionellen oder öffentlichen Gebrauch. Besonderes Augenmerk gilt dabei den Amuletten, für deren Bestimmung verschiedene Kriterien erarbeitet werden.

Ein wichtiger Zeuge für die frühe Kirchengeschichte ist der sog. „Hirte des Hermas", der um 145 n. Chr. in Rom geschrieben wurde und große Popularität genoss. Diese zeigt sich auch darin, wie *Malcolm Choat* und *Rachel Yuen-Collingridge* (Kap. 8) in ihrer Untersuchung der hsl. Überlieferung dieses Textes belegen können, dass vom „Hirten des Hermas" in den ersten Jahrhunderten (2.–4. Jh.) eine ähnliche Anzahl von Papyri erhalten ist wie von den Evangelien. Die abschließende Zusammenstellung der Hermas-Mss. ab dem 4. Jh. (bis 7. Jh.). und der Katalog der elf Hermas-Papyri aus der Zeit vor Konstantin mit ausführlicher Handschriftenbeschreibung bieten einen nützlichen Überblick über die gesamte Überlieferungsgeschichte.

Ein weiterer wesentlicher Aspekt der frühen christlichen Mss. liegt im Bereich der Linguistik. *Stanley E. Porter* (Kap. 9) vergleicht die Sprache von zwei frühen Papyri-Corpora – dem Babatha Archiv und dem Corpus ägyptischer Papyri mit griechischen Texten – mit der des NT und zeigt zum einen, wie die in den Papyri gegebenen Einblicke in die sozialen, kulturellen und rechtlichen Bereiche der Gesellschaft zur Zeit der frühen Christen für das Verständnis des NT bedeutsam sein können. Zum anderen kommt er durch einen detaillierten Vergleich der Sprache der Papyri-Corpora mit der des NT zu dem Ergebnis, dass im Hinblick auf Konjunktionen, Tempora, Modi u. a. in allen drei Corpora eine ziemlich ähnliche grammatische Grundstruktur zu finden ist.

Kurzvorstellungen der Beitragenden (XIIIf) und kurze „Abstracts" der Beiträge (XVIIff) gehen als nützliche Orientierungshilfen den Essays voraus; Indices zu „Sources" und „Important Subjects" (239ff) runden den Band ab.

Die hier zusammengestellten Aufsätze zeigen in eindrucksvoller Weise die vielfältigen Facetten der frühen christlichen Mss., die oftmals nur stark fragmentiert überliefert sind. Nach einer allgemeinen Einführung, die deutlich aufzeigt, mit welchen Problemen uns diese Texte konfrontieren, veranschaulichen die Beiträge zu konkreten Mss. beispielhaft, wie ein angemessener und sicherer Umgang mit diesen Texten aussehen kann. Die Handschriftenlisten zu (vermeintlichen) Amuletten und zum „Hirten des Hermas" bieten wertvolle Instrumente für eine weitere Beschäftigung mit diesen Themen. Vom Allgemeinen zum Speziellen übergehend bildet dieser Sammelband ein geschlossenes Ganzes, das dem Leser eine gute Anleitung zum kritischen Umgang mit den frühen christlichen Mss. bieten kann.

Münster Marie-Luise Lakmann

Bauer, Thomas Johann: **Paulus und die kaiserzeitliche Epistolographie.** Kontextualisierung und Analyse der Briefe an Philemon und an die Galater. – Tübingen: Mohr Siebeck 2011. 482 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 276), geb. € 119,00 ISBN: 978–3–16–150977–3

Diese im Jahr 2011 an der Theol. Fak. der Univ. Freiburg angenommene Diss. wurde im gleichen Jahr mit dem Bernhard-Welte-Preis ausgezeichnet. Thomas Johann Bauer hat Kath. Theologie und Klassische Philologie studiert und im letzteren Fach eine Diss. zum Thema ‚Das tausendjährige Messiasreich der Johannesoffenbarung. Eine literarkritische Studie zu Offb 19,11–21,8' angefertigt, die in den BZNW 148 (Berlin / New York 2007) publiziert und ebenfalls ausgezeichnet wurde.

Die der theologischen Diss. zugrunde liegende Fragestellung nimmt einleitend das Urteil Adolf Deißmanns auf, der in seinem berühmten Werk ‚Licht vom Osten' (^{4}1923) behauptet hatte: „Die Sprache des Neuen Testaments, einschließlich der Paulusbriefe, sei […] nicht das Griechisch der Gebildeten und Literaten, sondern das ‚volkstümliche Weltgriechisch' der einfachen und ungebildeten Leute des 1. Jahrhunderts, wie es in den griechischen nicht literarischen (dokumentarischen) Papyri aus Ägypten belegt ist." (so referierend B., 2). Deißmann hatte daher, angeregt durch die zahlreichen Originalbriefe unter den nicht literarischen Papyri Ägyptens, die Unterscheidung der echten Briefe von den Kunstbriefen (Epistel) eingeführt. Erstere sind dem alltäglichen Leben zugeordnet, Letztere seien Erzeugnisse literarischer Kunst. Dies bedeutete für Deißmann, dass einerseits die paulinischen Briefe nicht als Lehrschreiben zu verstehen seien und dass andererseits Paulus nicht als gebildeter Verfasser, sondern als Angehöriger einer eher ungebildeten Schicht anzusehen sei.

Es hat stets moderate Kritik an diesen Thesen Deißmanns gegeben, v. a. aus dem Bereich der Altphilologie. B. möchte diese Anfragen aufnehmen und Deißmanns Thesen am Beispiel des Philemonbriefs und des Galaterbriefs gründlich überprüfen. Das Ergebnis sei vorweggenommen: Phlm und Gal partizipieren „einerseits an der allgemeinen epistolaren Formelsprache […], wie sie in den Papyrusbriefen gebildeter wie ungebildeter Verfasser präsent ist, [unterscheiden] sich andererseits von den Briefen Ungebildeter in ihrer kultivierten Alltagssprache deutlich […] und [können sich] durch eine sorgfältige formale Gestaltung und Rückgriffe auf rhetorische Techniken sogar literarischen Briefen annähern" (404f).

Die Paulusbriefe seien also nicht mit alltäglichen Gelegenheitsbriefen vergleichbar, sie stehen, auch was ihren Anspruch angeht, philosophischen Lehrschreiben näher (93). Dies wird auch mit Blick auf jüngere kommunikationstheoretische Studien abgestützt, die einer einseitigen Autorenzentriertheit widersprechen (106). Allerdings fällt es auch B. schwer, mit Eindeutigkeit einen Nachweis dafür zu erbringen, dass Gal sich intentional an einen größeren Leserkreis außerhalb der galatischen Gemeinden richtete (394f). Er geht so weit zu sagen, dass Paulus vermutlich den Unterricht eines Grammatikers oder sogar eines Rhetors besucht habe (409), jedenfalls werden „grundlegende Kenntnisse in der antiken Rhetorik und Epistolographie" (386f) attestiert. B. schlägt vor,

dass an „die Stelle der einfachen Aufteilung der frühchristlichen Briefe in echte Briefe und Episteln deshalb eine stärker an formalen und funktionalen Kriterien orientierte Beschreibung und Einordnung zu treten" habe (92). Ein signifikant vom griechischen Brief abweichendes jüdisches Briefformular sei für die frühe Kaiserzeit nicht nachweisbar. Paulus sei von der griechischen Brieftheorie geprägt und „in einem überraschend hohen Maße den Prinzipien der kaiserzeitlichen Brieftheorie verpflichtet" (370), wie überhaupt die Anfänge der christlichen Literatur nicht von der hellenistischen Kultur und Bildung getrennt werden können (94).

Nach einem kurzen Einleitungskap. beschreibt B. in Kap. 2 „Brief und Epistolographie in der Kaiserzeit". Kap. 3 formuliert „Desiderate und methodische Überlegungen zur Analyse frühchristlicher Briefe". Kap. 4 geht zunächst auf Phlm ein, Kap. 5 sehr umfänglich auf Gal. Das Schlusskap. fasst die Ergebnisse unter der Überschrift „Paulus und die kaiserzeitliche Epistolographie" zusammen.

B. bettet alle Ausführungen zum eigentlichen Thema der Epistolographie in z.T. umfängliche, ja leicht ausufernde Abschnitte ein, die an sich hochinteressant zu lesen sind, aber doch teilweise etwas vom Thema wegführen. So umfasst etwa der Abschnitt zum Stand der Einleitungswissenschaft zum Gal die Seiten 167–200. Wichtig ist gewiss B.s Zwischenruf, die epistolographischen Fragen nicht unter dem Vorzeichen der Rhetorik zu vernachlässigen (200). Hier, aber auch in anderen Abschnitten des Buchs geht er partiell ausführlich auf Positionen ein, die einleitungswissenschaftlich als überholt und abseitig gelten müssen (z.B. 184f zu E. Hirsch und W. Michaelis) oder nicht unbedingt in toto hätten dargestellt werden müssen (z.B. 10f die zweiseitige Anm. 49 zu Fragen der Literarkritik des Gal). Freilich verraten solche Abschnitte auch etwas von der Gewissenhaftigkeit in der Sache und dem wissenschaftlichen Anspruch des Vf.s! Etliche Abschnitte sind unkonventionell und fordern die Wissenschaft zum Überdenken bisheriger Muster auf. Die Kürze des Phlm wird als Problem erkannt und mit der Frage verknüpft, ob weitere kurze Briefe des Paulus in der Zeit verloren gingen oder ob mehrere sekundär kompiliert wurden (390). Die Abfassung des Gal mit Hilfe eines Sekretärs „steht außer Zweifel" (372). Die Abschnitte „Briefformular und epistolare Formeln" zu Phlm und Gal (121–130 und 214–248) bieten einen versweisen Durchgang durch beide Briefe und halten mit reichen Verweisen auf antike Texte epistolare Formeln fest, an deren Beachtung eine zukünftige Auslegung nicht vorbeigehen darf. Diese Abschnitte sind eine reiche Materialsammlung.

Diese Studie legt man nach der Lektüre mit großem Gewinn aus der Hand. Der Überblick über die Epistolographie der Kaiserzeit (vgl. auch das Schaubild S. 422) ruft den Rahmen in Erinnerung, in dem sich die ersten christlichen Briefschreiber bewegten, und vermittelt gediegene Kenntnisse über epistolare Konventionen. Es ist gut, dass nach Jahrzehnten rhetorischer Analyse durch diese Arbeit – als Ergänzung und nicht als Gegenschlag – die Epistolographie wieder stärker in den Blick kommt.

Mainz Friedrich W. Horn

Scherer, Hildegard: **Geistreiche Argumente**. Das Pneuma-Konzept des Paulus im Kontext seiner Briefe. – Münster: Aschendorff 2011. (XII) 293 S. (Neutestamentliche Abhandlungen, Neue Folge, 55), ln. € 50,00 ISBN: 978–3–402–11438–4

Hildegard Scherer hat kath. Theologie in Würzburg, Jerusalem und Münster studiert. Derzeit ist sie Assistentin am Neutestamentlichen Seminar an der Univ. Bonn. Die hier zu rezensierende Monographie ist S.s von Martin Ebner in Münster betreute Diss., die für den Druck leicht überarbeitet wurde.

Nach einer Erörterung der Fragestellung und Methodik (1–27) zeichnet die Vf.in im Hauptteil (29–249) Aussagen über das Pneuma in der korinthischen Korrespondenz, im Galaterbrief und im Römerbrief nach. Daran schließt sich das prägnante Fazit der Untersuchung an (251–260). Ein ausführliches Stellen- (285–292) und ein kürzeres Begriffsregister (292f) helfen, das Buch zu erschließen.

Als Gegenstand ihrer Untersuchung gibt S. den „Begriff des Pneuma, wie ihn Paulus verwendet, und seine kommunikative Funktion" an (17). Die Autorin analysiert die Aussagen über das Pneuma als Teil einer historischen Kommunikationssituation – dies ist ein erheblicher Fortschritt gegenüber einem stark „systematisierenden" Zugriff, wie wir ihn z.B. bei G. D. Fee finden. Durch die Differenzierung der den untersuchten Schreiben zugrunde liegenden unterschiedlichen Kommunikationssituationen versucht die Vf.in nachzuzeichnen, wie Paulus „je nach Kontext verschiedene Nuancen des Pneuma-Begriffs aufruft, um damit gezielt seine Argumentation zu stützen" (17).

Den Hintergrund dafür bieten die „kulturellen Plausibilitäten" (ebd.), das „Weltwissen", das Paulus bei seinen Adressaten voraussetzen kann: Die paulinische Rede vom Pneuma fällt eben nicht auf eine *tabula rasa*, sondern gerät mitten hinein in ein Geflecht von bereits vorhandenen Überzeugungen, vor deren Hintergrund die Rezipienten die Briefe des Paulus dekodieren. Dieses Wissen seiner Leser aktiviert Paulus und nutzt es, um sein argumentatives Ziel zu erreichen. Zugang zu diesem „Weltwissen" über das Pneuma gewinnt S. über die biblischen und frühjüdischen sowie die paganen religiösen und philosophischen Traditionen, in denen das Pneuma thematisiert wird. Eingangs angeführte wissenspsychologische und wissenssoziologische Erörterungen (18–24) spitzt S. darauf zu, dass begriffliche Konzepte der Wirklichkeits- und Identitätskonstruktion einer Gruppe dienen. Dementsprechend stellt S. dar, wie Paulus die Rede vom Pneuma gezielt dazu einsetzt, seine Leser zu einer Änderung ihrer Identitäts- und Wirklichkeitskonstruktion zu bringen.

Die Textauswahl, die S. getroffen hat, ist nachvollziehbar; herangezogen werden Texte, „die über eine Länge von mindestens zwei Satzeinheiten hinaus oder innerhalb einer charakteristischen Metapher das Pneuma thematisieren" (25). Eine solche Beschränkung ist angesichts von 120 Belegen für πνεῦμα in den echten Paulusbriefen notwendig. Mit den untersuchten Abschnitten 1Kor 2,6–16; 3,16f; 12,1–27; 2Kor 1,22; 3,1–18; 5,5; Gal 3,1–14; 5,16–25 sowie Röm 8,1–39 sind in der Tat die wichtigsten Zusammenhänge der Rede vom Pneuma in den genannten Schreiben getroffen. Die Aussage in 1Kor 15,45 wird kurz im Rahmen des Gal besprochen (141); die Doppelung des Themas von 1Kor 12 in Röm 12,3–8 entbindet davon, diesen Abschnitt eigens zu behandeln; andere Formulierungen fallen durch das oben angegebene Raster, wonach Pneuma-Aussagen ein gewisses argumentatives Gewicht haben sollen, was verzeihlich ist. Aus leicht nachvollziehbaren Gründen nimmt die Untersuchung des 1Kor den größten Raum der Studie ein (29–121). Nicht überzeugend ist dagegen das Fehlen der Aussagen des 1Thess, denn hier spielt das Pneuma argumentativ eine große Rolle (vgl. nur 1,5f: das Pneuma im Zusammenhang von Verkündigung und Glauben; 4,8 im Zusammenhang zur Begründung der Paränese; 5,18 die Rolle des Pneuma im gottesdienstlichen Leben).

Wie eingangs angekündigt (27), versucht S. im Fazit des Buches (251–260), die wandlungsfähigen und die bleibenden Elemente (vgl. J. C. Beker) der paulinischen Rede vom Pneuma aufzuzeigen. Eine Konstante ist die Überzeugung, dass alle Christen das Pneuma von Gott empfangen haben und dass das Pneuma „die kategorischen Grenzen zwischen göttlicher und menschlicher Sphäre" überschreitet (252), was zu einer Identitätskonstruktion der Christen als Gruppe im Gegenüber zu einem Außen führt. Danach geht S. auf „briefspezifische Sprachmuster" ein (253–258) und fasst zusammen, wie Paulus die Rede vom Pneuma verschieden zuspitzen kann, sodass je nach Zusammenhang das „Pneuma als Offenbarungs- und Erkenntnismedium" (253f), „als Lebens- und Gestaltungsmacht des Schöpfers" (254f), „als Garant der ethischen Orientierung" (255–257) und als „Chiffre göttlicher Präsenz" (257f) in den Blick gerät.

S. ordnet ihre Studie selbst in die forschungsgeschichtliche Landschaft ein (2–24). Die Bezugnahme auf die „New Perspective" (2–9) überrascht angesichts des Themas und kann wohl eher nur so verstanden werden, dass S. sich zur „New Perspective" bekennt. Im Blick auf die „Standard"-Literatur (hier v.a. J. D. G. Dunn, F.-W. Horn und G. D. Fee) und neuere Erscheinungen (F. Philip, M. Christoph u.a.) ist S. bestrebt, das eigene Profil ihrer Arbeit herauszustreichen: die paulinische Rede vom Pneuma in ihrem situativen und geistesgeschichtlichen Kontext zu verorten. Die größten thematischen und methodischen Berührungen hat die besprochene Monographie mit M. Christophs Studie zu Röm 8, gegenüber der S. mehr den Aspekt kognitiver Konstruktion als den der (Geist-)Erfahrung betont und den Blick auch auf soziale und politische Rahmenbedingungen der paulinischen Briefe (Stichwort: Paul and Politics, so bes. zum Röm) lenkt.

Methodisch arbeitet S. mit U. Ecos Konzept der „Enzyklopädie der Erstrezipienten". Erstaunlicherweise fehlt im ganzen Buch ein Hinweis darauf; stattdessen spricht S. durchweg von „Weltwissen". Den Zugang der Autorin zu einem bestimmten Theologumenon des Paulus als Teil einer konkreten Kommunikationssituation kann man in eine Linie einordnen, deren Beginn bei J. C. Beker liegt (Stichwort Kontingenz und Kohärenz), in die aber auch E.-M. Becker gehört.

Mithilfe dieses Zugriffs wird deutlich, dass die paulinische Rede vom Pneuma stets Teil einer konkreten historisch-kommunikativen Situation ist. Zugleich zeigt S., dass Aussagen über das Pneuma, die Paulus trifft, mit bereits vorhandenem Wissen über das Pneuma auf Seiten der Leser interagieren. Diese beiden Aspekte ins Bewusstsein zu rufen, ist der große Gewinn der Arbeit. Wie bei jeder rezipientenorientierten Exegese besteht hier aber das Problem im Nachweis, dass die Leser des Paulus auch wirklich die Kenntnisse haben, die der Exeget ihnen zuschreibt, und darum bleibt auch S. diesen Nachweis schuldig. Die Rekonstruktion des historischen Hintergrundes erfolgt stets in Auseinandersetzung mit der neueren und neuesten Forschung. Die motivgeschichtlichen Hintergründe der Rede vom Pneuma sind ausführlich aufgearbeitet. Die Analyse der Pneuma-Aussagen des Paulus ist stark von den motivgeschichtlichen Darstellungen her konzipiert; sie sollte allerdings näher an den paulinischen Texten sein als hier vorexerziert. S. lässt die mit klarer Methodik gewonnenen verschiedenen Aspekte der Rede vom Pneuma, die sie in den untersuchten Schreiben des Paulus gefunden hat, dann aber unverbunden nebeneinander stehen. Dadurch bleibt das Gefühl einer Uneinheitlichkeit zurück. Diese „Zersplitterung" ist die Konsequenz

des Ansatzes, den S. gewählt hat. Es wäre dagegen wünschenswert gewesen, wenn die Vf.in versucht hätte, hinter der Textoberfläche durchgehend die innere Verbindung des differenzierten Pneuma-Konzeptes, die Vernetzung und Interaktion der einzelnen Aspekte des Konzeptes miteinander, deutlich zu machen.

München Torsten Jantsch

Labahn, Michael: **Der Gekommene als Wiederkommender**. Die Logienquelle als erzählte Geschichte. – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2010. 640 S. (Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte, 32), geb. € 78,00 ISBN: 987–3–374–02757–6

In seiner im Sommersemester 2009 von der Theol. Fak. der Martin-Luther-Univ. Halle-Wittenberg angenommenen Habil.schrift untersucht Michael Labahn die über das Markusevangelium hinausgehenden parallelen Stoffe von Matthäus und Lukas, die in der Wissenschaft als „Logienquelle" (Q) bezeichnet werden. L. will zeigen, dass Q ein „eigenständiger christologischer und theologischer Sinnentwurf" (15) ist. Dabei möchte er deutlich machen, dass Q nicht – wie vielfach in der Forschung schlicht vorausgesetzt – einfach als bloße Spruchsammlung (wie etwa das Thomasevangelium), sondern als in seiner Gesamtspannung (vom Auftreten des Täufers bis hin zur erwarteten Wiederkunft des Menschensohnes) als Narration verstanden werden wollte und zu interpretieren ist, zumal auch die Spruchüberlieferung an Narrativität partizipiere (18).

Um dieses Ziel zu erreichen, beginnt die Studie mit einer ausführlichen problem- und auslegungsgeschichtlichen Darstellung des Gegenstandes (27–119). Dabei beschreibt L. zu Recht nur grundlegende Etappen der Forschung und diskutiert die gegenwärtigen Modelle. In diesem Rahmen werden die zentralen „Einleitungsfragen" einer biblischen Schrift abgehandelt: Gattungsfragen, Traditionskreise, Verfasser, Adressaten, Abfassungsort. Am Schluss dieses Kap.s erläutert L. seine eigene synchrone (müsste es nicht „synchronische" heißen?) Herangehensweise. Im – recht kurzen – zweiten Kap. (120–133) wird die Gegenwartsrelevanz von Erinnerung an Ereignisse der Vergangenheit beleuchtet, insofern L. Q als historische Erinnerung an Jesus interpretiert (128). Herzstück der Untersuchung ist das dritte Kap. (134–569), in dem zunächst Q als „Erzählung" erwiesen wird. Im Folgenden benennt L. literaturwissenschaftliche Charakteristika einer Erzählung (Aufbau, chronologische Bausteine und Strukturen) und untersucht sie auf ihr Vorhandensein in Q (160–242). Auf die atl. Referenzen in Q wird zwar hin und wieder hingewiesen, aber leider unterbleibt hier eine genauere Untersuchung. Der zentrale Unterabschnitt in diesem dritten Kap. ist allerdings die Betrachtung der einzelnen „Charaktere" in Q (243–458). Hier werden kompendienartig alle Personen und personhaften Begriffe, die der Vf. in Q ausgemacht hat, in den Kategorien „positive Figuren" (249–378), „ambivalente Figuren" (379–401) sowie „Antagonisten" (401–452) dargestellt. Eine kurze Zusammenfassung (452–458) schließt das Kap. ab. Bei den „positiven Figuren" nimmt die Darstellung Jesu einen zentralen Raum ein. Die Figur des Menschensohnes (L. zufolge das „alter Ego" Jesu) in Q diene dabei auch der Erhellung der kritischen Situation des Adressatenkreises. Dieser sei nämlich als verfolgt (Q 6,22) und im Grunde heimatlos (Q 9,58) zu charakterisieren. Der Menschensohn wird als der Kommende geglaubt, der der bedrängten Gemeinde einen eschatologischen Ausgleich schaffen bzw. sie ins Recht setzen wird. Dadurch bekommt das Verhalten in der Gegenwart besonderes Gewicht – vgl. Q 12,8f: „Der irdische ‚Freispruch' wird zur himmlischen Verurteilung" (289) und umgekehrt. Die Rolle des Täufers ist nach L. als zeitlich und literarisch Jesus vorgeordnet, aber zugleich ihm untergeordnet zu beschreiben. In Q kündigt er Jesus als den „Kommenden" an und gibt damit „einen *cantus firmus* des Q-Dokuments" vor (308). Ebenfalls etwas ausführlicher beschäftigt sich L. in diesem Zusammenhang mit den Jüngern (324–344), die unter zwei unterschiedlichen Perspektiven in den Blick kommen: Sie sind Repräsentanten Jesu (339) und zugleich „aktiv Wartende" (341).

Im Folgenden geht es um die Verwendung weiterer Figuren aus Q – bis hin zu den Tieren (374–378). Man spürt hier deutlich das Bestreben, Q im Hinblick auf dort erwähnte Lebewesen möglichst erschöpfend zu analysieren. Geringen Raum nehmen dann die „ambivalenten Figuren", wie z. B. die Volksmenge, die Zöllner oder Sklaven, ein (379–401), während die Analyse der Antagonisten wesentlich ausführlicher ist (401–452). So tritt der Teufel bzw. Satan als zentrale Negativfigur auf und „diese Generation" ist die entscheidende Chiffre zur Kennzeichnung der Oppositionsgruppe gegen Jesus. In der ausführlichen Ergebnissicherung (452–458) kategorisiert L. die untersuchten Charaktere in Figuren, die lediglich erzählerische Miniaturen sind (etwa der Dieb), in Figuren, die den Hintergrund „bevölkern" und Adressaten der Worte Jesu sind, etwa die Pharisäer oder die Jünger, und in diejenigen Figuren, die agieren: Johannes der Täufer, Jesus, Gott und Geist, der Teufel, der Hauptmann von Kafarnaum, die Täuferjünger sowie einzelne Anonyme (Q 9,57.59; 11,15.16).

Ebenfalls recht ausführlich behandelt L. die Geographie und Topographie von Q (459–544). Zusammenfassend wird herausgearbeitet, dass die Topographie in Q „Teil der narrativen Sinnbildung" für die Adressatengruppe ist, insofern die „Orte, an denen man in der antiken Welt Ehrenbezeugungen empfängt" (542), etwa Königspaläste, abgewertet werden.

Zum Abschluss der Studie untersucht L. auf dem Hintergrund der bisherigen Ergebnisse die Erzählperspektive und den möglichen Erzähler von Q ebenso wie den narrativen Adressaten und den virtuellen Leser (545–569). Hier wird noch einmal deutlich gemacht, dass die Adressaten des Textes mit den fiktiven Zuhörern Jesu identisch sind. Dabei versäumt L. es darauf hinzuweisen, dass gerade das Fehlen einer konkreten Szenerie der Reden Jesu diese These – aus Sicht des Rez. – unterstützt (vgl. das Fehlen des szenischen Hintergrunds in Mk 1,14f). Die Adressaten sind zur Bewährung zwischen dem Kommen des Menschensohns und dessen Wiederkommen aufgerufen (569). Diese Einstellung qualifiziert L. als „aktives Warten" bzw. Warten als „Gestaltungsraum".

Im Schlussabschnitt fasst L. die wichtigsten Ergebnisse seiner ausführlichen Untersuchung noch einmal zusammen: Q hat eine innere Struktur (plot) und weist Elemente von Narration auf. Das Leben und die Lehre Jesu werden partiell mit erzieherischer, identitätsstiftender und identitätsstabilisierender Funktion für die Adressaten dargestellt. Der Autor wisse sehr wohl um die Passion, doch statt des Todes Jesu sei ihm der Ausblick auf die Wiederkunft des Menschensohnes wichtig. L. hätte hier durchaus konkreter fragen können, weshalb Passion und Tod Jesu zwar vorausgesetzt, aber nie ausdrücklich erwähnt werden (Q 13,34f; 14,27; 17,25.33). Dies ist deshalb umso auffälliger, weil in nahezu allen anderen ntl. Schriften die Passion (und die Auferstehung) als zentrales Heilsereignis angesehen werden. Vielleicht zeigt sich in Q tatsächlich eine nicht von Paulus beeinflusste urchristliche Theologie, die möglicherweise einen weiteren Niederschlag in den Katakombenmalereien von Rom gefunden hat, wo man Kreuzigungsdarstellungen vergeblich sucht. Die Evangelien von Matthäus und Lukas wären dann der Versuch, die Theologie von Q mit der des Paulus und ihrer Schwerpunktsetzung in Kreuz und Auferstehung zu verbinden. Hier könnte – ausgehend von der vorliegenden Studie – weiter geforscht werden. Insofern ist L. wohl Recht zu geben, wenn er Q als eine eigenständige literarische Größe identifiziert, die allenfalls Anleihen bei verschiedenen Gattungen gemacht habe.

Aufs Ganze gesehen ist die vorliegende Untersuchung tatsächlich so etwas wie ein Kompendium der Charaktere, Orte, literarischen Motive und theologischen Zielsetzung von Q. Der Vf. hat es verstanden, exegetisch minutiös und reflektiert zu arbeiten und dabei den von ihm nachvollziehbar aufgewiesenen theologischen Gesamtzusammenhang von Q nie aus den Augen zu verlieren.

Bayreuth Dietrich Rusam

Kirchschläger, Peter G.: **Nur ich bin die Wahrheit**. Der Absolutheitsanspruch des johanneischen Christus und das Gespräch zwischen den Religionen. – Freiburg i. Br. u. a.: Herder 2010. (X) 356 S. (Herders biblische Studien, 63), geb. € 55,00 ISBN: 978–3–451–33073–5

Die vorliegende Promotionsschrift wurde von Jean Zumstein betreut und liegt nunmehr leicht überarbeitet und ergänzt vor. Sie greift eine Fragestellung auf, die nicht nur durch das Gespräch mit dem Judentum, sondern neuerdings auch mit dem Islam immer bedeutsamer wird und sich in der interpretierten Zuspitzung von Joh 14,6 beredt Ausdruck verleiht. Von daher ist die Thematik höchst aktuell, hermeneutisch anspruchsvoll und exegetisch reizvoll.

Die Arbeit ist in insgesamt fünf Teile zuzüglich Ausblick, Abkürzungs- und Literaturverzeichnis sowie Stellenregister gegliedert. Nach einer kurzen Einleitung (1–4) erfolgt die Darstellung des Forschungsstandes (5–20), die v. a. darauf verweist, dass die Thematik des Absolutheits*anspruchs* nicht ausgeleuchtet worden sei, wohl aber die Semantik von ‚Wahrheit'. Dabei will K. im Anschluss an Yu Ibuki (*Die Wahrheit im Johannesevangelium*, BBB 39, Bonn 1972) Wahrheit in „eine Linie der sich enthüllenden Offenbarung" (7) stellen. Zu diesem Zweck greift K. auf Joh 1,14.17; 4,20–24; 8,31–47; 14,6; 18,38 sowie 9,35–41 zurück. Der sich daran anschließende Abschnitt über den soziohistorischen Ort des JohEv behauptet eine Relativierung der Ketzerformel für die Gemeinde des JohEv und zeigt die methodologische Debatte kurz auf.

Kap. 2 erweitert den in Abschnitt 1.2 eröffneten soziohistorischen Kontext (21–45) um die Fragen des Entstehungsortes (Ephesus). Dabei kommt auch zur Geltung, dass „Autoren des JohEv" (92.93.102.174 u. ö.) für die Abfassung desselben verantwortlich seien. Gleichzeitig wird dann der Kaiserkult sowie die Verortung der jüdischen Gemeinde in den Blick genommen (2.1). Es folgt (2.2) der Aufweis der kulturhistorischen Signatur (46–72.73–92): Dion von Prusa, Bildtafel des Kebes, Seneca, Epiktet, Plutarch sowie Philo von Alexandria und Pharisäer (Aspekt der mündlichen Tradition). Die Verhältnisbestimmung wird als „Modifikation" gezeichnet, die das „Prinzip der Differenzierung und Distanzierung" (92) erkennen lasse. Dabei lasse sich „keine Abhängigkeit des JohEv von anderen Texten zeigen" (ebd.). Vielmehr sei von einem „kulturellen und religiösen Gesamtzusammenhang" (ebd.) zu sprechen. In eben diesem habe die Auseinandersetzung stattgefunden.

Die exegetischen Einzelstudien des 3. Kap.s (95–248) umfassen die Passagen Joh 1,14–18 (95–120), 4,20–24 (121–127), 8,21–30 (128–160), 8,31–47 (160–185), 9,35–41 (186–198), 14,5–11 (199–228), 18,33–38b (229–248) und verlaufen durchgehend nach einem einheitlichen Muster: Nach der Präsentation des

griech. Textes (GNT!) inkl. Übersetzung folgen Textabgrenzung und Textgliederung (Kontext, Gattung, Literarkritik, Verhältnisbestimmung mit dem größeren Kontext, Gliederung), ein Vergleich mit ähnlichen Texten des JohEv, eine Versauslegung und die Reflexion.

Eine vollständige Darstellung der Exegesen ist hier nicht möglich, ich beschränke mich auf wenige Aspekte: Joh 1,14–18 stellt die Christologisierung der bekannten Vorstellungen von ‚Gnade und Wahrheit' heraus. Sie steht im Gegenüber zur Mose-Figur. Die Antwort wird aus der historischen Bemerkung heraus formuliert, wonach die joh. Gemeinde als eine „Erneuerungsbestrebung des Judentums ausgehend von Jesus Christus" (119) zu verstehen sei.

Hinsichtlich der Exegese von Joh 8,21–30 meint K., es handele sich durchweg um eine Karikatur aufgrund von Missverständnissen. Die joh. Christologie sei von einem „Ansatz der Überhöhung" (157) herausgefordert, denn das joh. Christentum sei im Rahmen des Judentums verständlich. „Auf diese Weise kritisiert das JohEv die ‚Abtrünnigen vom wahren Judentum' dafür, dass es aus der Sicht des JohEv seinen eigenen Messianismus, seine eigene Tradition nicht ernst- und wahrzunehmen vermag. […] Die joh Christologie ist sachkritisch als antijudaistisches Element im Sinne einer innerjüdischen Position, die das einzig wahre Judentum vertritt, zu identifizieren." (158)

Im Rahmen der Analyse von Joh 14,5–11 stellt K. heraus, dass ‚Weg', ‚Wahrheit' und ‚Leben' „eine Sinnlinie aus der Perspektive des Menschen" (213) darstellen. Dieser anthropologischen Einschätzung wird die christologische gegenübergestellt: Das „Einssein mit dem Vater bezeichnet eine funktionale und keine essentielle Identität, eine relationale und keine ontologische Identität. Es handelt sich um eine Interessen- und Handlungseinheit von Sohn und Vater." (223) Dabei lehnt sich K. im hermeneutischen Ausblick an Klaucks Überlegung einer „‚Ontologie der Relation'" (227 Anm. 1206) an. Eine sachliche Unschärfe wird erkennbar: K. löst die „ontologische Identität" auf, wenn er meint: „‚Wahrheit' wird durch Jesus für den Menschen erkennbar, verortbar und erreichbar – nur in ihm, mit ihm und durch ihn." (228) Dort sei die Immanenzformel beheimatet.

Ein letzter Durchgang schließt die Analyse für 18,33–38b ab. Dabei bemerkt K. durchaus sachgemäß die tiefe symbolische Funktion der Räume ‚innen' und ‚außen' (230) und benennt die ‚Königsthematik' im Rahmen des genannten Abschnitts: „‚König' wird häufig fälschlicherweise als Metapher bezeichnet, obwohl nichts Innovatives und Neues in der Aussage ‚Jesus ist König' steckt. Vielmehr trifft die Rede von einem Begriffsfeld ‚König' im JohEv zu, das mit Symbolen untermalt wird. (Bei der Aussage ‚Gott ist König' sieht es anders aus, da es sich hier um eine tote Metapher handelt.)" (233)

Das vierte Kap. fasst zunächst die Einsichten aus den Exegesen zusammen und beschreibt in einem kurzen Abschnitt „Spannung und Interaktion" der Begriffe (259–263). Das letzte Kap. ist eine Schlussreflexion, die „Ausschliesslichkeit des joh Christus – Widerspruch und Dialog" (265–290) thematisiert. Im Rahmen der Analyse des Wahrheitsanspruchs des joh. Christus aus heutiger Sicht (269–276) stellt K. zunächst sechs Thesen zum Verständnis dieses Anspruchs auf, die er mit dem Gedanken fortführt: „In der joh Christologie liegt ein Antijudaismus, da der joh Christus für sich in Anspruch nimmt, die einzige wahre Tradition zu repräsentieren." (271) Die Frage, wie sich daraus ein interreligiöses Gespräch entwickeln lasse, formuliert K. eine klare Engführung auf den jüdisch-christlichen Dialog und spricht von einem „Ansatz des relativ Absoluten" (275). Aus der Innenperspektive der christlichen Theologie und in Aufnahme Habermas'scher Überlegungen zu religiösen Lehren in der Moderne wird diese Sicht begründet.

Im abschließenden Abschnitt seiner Schlussreflexion „Widerspruch und Dialog" thematisiert K. die interesseleitende Intention des JohEv wie folgt: „Die zentrale Botschaft des JohEv, nämlich dass Jesus von Gott auf Erden gesandt worden ist, um in sich selbst der Welt Gott zu offenbaren, dreht sich um denselben Gott, der der Welt offenbart wird. Auf ihn verweist das JohEv und der joh Christus, er – JHWH – steht im Zentrum." (288)

Die Arbeit vermag eine wichtige und spannende Frage nicht nur theologisch, sondern auch historisch zu bearbeiten: Die Thematik der Wahrheitsfrage wird in den Rahmen einer innerjüdischen Diskussion gestellt und somit kontextualisiert (9,35–41) und als innerjüdische Auseinandersetzung verstanden. Das Gespräch wird ermöglicht, weil es um die Identität des in Jesus repräsentierten Gottes mit dem sich der Welt offenbarenden Gott geht. Parallel dazu wird diese Sicht religionsgeschichtlich unterstützt, indem etwa auf Phänomene des Kaiserkults verwiesen wird.

Kritische Bemerkungen sollen dem Duktus der genannten Passagen folgen:

- Methodischer Vorspann: Methodisch greift der Vf. auf die „Autoren des JohEv" zurück, die am JohEv gearbeitet und dieses herausgegeben haben sollen (35f). Weder erfolgt eine kritische Auseinandersetzung mit den Gegenpositionen einer solchen Konstruktion, noch misst K. dieser Annahme eine heuristische Bedeutung zu. Es wird durchweg nicht deutlich, worin die ‚Entwicklung' der Konstruktion ‚Wahrheit' bestanden haben soll; anhand etwa von 18,33–38a (sic!) ist ein solches Kollektiv ohnehin nicht nachweisbar.
- 1,14–18: Die Tendenz zur Personalisierung hätte gerade anhand von Joh 1,14–18 noch stärker aus der Gegenüberstellung mit der Mose-Figur verdeutlicht werden müssen. Hier hätten noch Passagen wie etwa 7,19 und dann 6,32; vgl. 5,45f in den Blick genommen werden müssen. Damit wäre dann auch eine sehr viel stärkere Vernetzung der Perikope von 1,14–18 erreicht worden, die zwar als Programm in der Exegese angekündigt ist (vgl. dazu den jeweiligen Abschnitt „Vergleich mit ähnlichen Texten"), jedoch nicht eingeholt wird. Parallel hätte dies auch mit der Abraham-Figur durchgeführt werden können (zur Personalisierungstendenz im Zusammenhang von ‚Wahrheit' vgl. Lev 8,8 [LXX] sowie Diod Sic 1,75,5). Eine historische Relativierung ist dann aber auch nicht mehr so einfach möglich, wie dies anhand von 1,14–18 auf S. 119 versucht worden ist. Hier wäre dann der hermeneutische Zugriff sehr viel dringlicher gewesen!
- 8,21–30: Kritisch ist zum sehr heiklen Problem des Antijudaismus zu sagen, dass es nicht nur eine lohnende Arbeit gewesen wäre, präziser zu bestimmen, was denn im Gespräch mit der Fachdiskussion genau unter ‚Antijudaismus' zu verstehen sei – eine einzeilige Fußnote ohne Referenzen ist entschieden zu wenig (157 Anm. 855). Sodann müsste begründet werden, warum der historische Anachronismus für eben das historische Verständnis dieses Textes angewendet werden soll – der Hinweis auf die heutige Perspektive zeigt nur den Anachronismus auf, löst aber nicht das hermeneutische Problem! Und schließlich müsste exegetisch klarer werden, ob nicht dieselbe Struktur, die sich im Glauben an diesen Christus manifestiert, auch schon dahingehend vorgeprägt ist, dass der Glaube an JHWH alttestamentlich das Profil vorgibt (z. B. Jes 43,10f). Genau dann aber wäre der besagte und unterstellte Antijudaismus der joh. Christologie im atl. Monotheismus grundlegend vorgebildet und somit nichts anderes als ein *theologischer* Anachronismus, wollte man Deuterojesaja Antijudaismus unterstellen. Damit wird ein weiteres strukturelles Problem erkennbar: Der hermeneutische Hintergrund des AT für die Fragestellung im Rahmen des JohEv wäre näherhin sehr viel deutlicher zu reflektieren gewesen: zunächst für den Gedanken der Christologie etwa dort, wo die Redeweise des ἐγώ εἰμι (z. B. in 8,24.28) auf Ex 3,14; Dtn 32,39; Jes 41,4; 43,3.10–13; 45,18; 48,12 u. ö. zu beziehen gewesen wäre; sodann für die darin enthaltene theologische Konstruktion des Monotheismus. Damit verbunden ist eine sehr tiefgreifende Kritik an K.s Vorstellung, Jesus repräsentiere die einzig wahre Tradition. Ein solcher Gedanke widerspricht nicht nur der joh. Immanenzaussage, sondern läuft dem gesamten JohEv zuwider: Der joh. Christus stellt, in seiner jüd. Tradition stehend, sich selbst als denjenigen dar, der πρὸς τὸν θεόν ist und der vom Vater zeugt! Dieses Zeugnis vom Vater manifestiert sich in der Sendung in den κόσμος – nichts davon, dass er eine Tradition repräsentiert! Wenn man überhaupt davon sprechen will, dann trifft diese Einschätzung noch am ehesten auf die höchst schillernde Personengruppe der Ἰουδαῖοι zu.
- 14,5–11: Kritisch gegen die deutlich vorgetragene Kritik an der Ontologie ist vorzubringen, dass K. es leider vollständig versäumt, seinen Gedanken konkret durch eine Analyse anhand von εἶναι (14,6) zu erweisen und die genannten Ergebnisse etwa anhand von 17,22 (10,30) zunächst philologisch zu prüfen, ehe solche Konsequenzen formuliert werden. Der Hinweis auf die reziproke Immanenz-Formel ist gewiss ein wesentliches Strukturmerkmal joh. Christologie, die nicht zuletzt Auswirkungen auf die Beschreibung der spezifischen Gottes-Rede im JohEv mit sich bringt. Aber auch sie kommt nicht ohne den Gedanken aus, dass sie mittels εἰμί formuliert ist und durch ein ἐγένετο (1,14a) präzisiert werden kann.
- 18,33–38b: Zunächst stellt sich die Frage, warum im Zusammenhang mit 18,28ff die Raum-Struktur eine theologische Dimension erhalten soll, wo K. zu Joh 8,21–30 auf S. 138 Anm. 758 schreiben kann: „Die Begriffe ‚oben' und ‚unten' sind neutral." Ein solcher Zusammenhang hätte im Abschnitt „3.7.2 Vergleich mit ähnlichen Texten" aufgewiesen werden müssen. Genau hieran erkennt man ein weiteres strukturelles Problem der Arbeit, das den genannten und ausgesprochen sinnvollen Abschnitt des Vergleichs durchweg eigenartig blass und hermeneutisch unergiebig belässt, sodass weder das exegetische Kommunikat geklärt noch der für das letzte Kap. notwendige hermeneutische Impuls gesetzt wird. Sodann wird man es angesichts der tiefgründigen Bedeutung der Räume nicht für eine kleinkarierte Anmerkung halten, dass K.s konsequente Abgrenzung der zu exegesierenden Perikope 18,33ff auf „38b" zwar möglich ist, dann aber, gegen den Trend der kompletten Johannesforschung, doch hätte erläutert werden müssen: In 18,38b ist Pilatus bereits nach draußen gegangen, beteuert den Ἰουδαῖοι die Unschuld Jesu und eröffnet das Amnestieangebot; das ist natürlich alles andere als eine bloße Kehrtwende nach draußen, sondern Hinweis auf die bereits abgeschlossene Offenbarung selbst. – Zu 18,38a: Warum kann die Pilatus-Frage, wenn denn die antike Welt mit zu berücksichtigen sein soll, nicht auch dahingehend gelesen werden, dass sie die „Ehrlichkeit" Jesu zur Disposition stellt, gerade weil die Situation des Prozesses es ja nahelegen könnte, es mit der Wahrheit nicht so genau zu nehmen (vgl. 18,20: die Rede in παρρησία): Sinn für Wahrheit, die Wahrhaftigkeit, Offenheit, Geradheit, Rechtlichkeit, Ehrlichkeit, Unparteilichkeit (vgl. z. B. Ter Andr 857; Cic 8,9[6],1). Im Übrigen ist mit Blick auf Cic Lucull 31 der Gedanke gar nicht so unjohanneisch, wonach das Streben des Menschen nach dem Licht der Wahrheit ausgerichtet sei (vgl. Joh 1,9–11). Joh 18,38a wäre also der Startschuss für die Lektüre des gesamten JohEv, beginnend in 1,1ff.
- Im darauf folgenden Abschnitt „Widerspruch und Dialog" seiner Schlussreflexion ist auf die genannte bewusste Engführung des Dialogs auf den jüdisch-christlichen Dialog zu verweisen. Warum und wie soll in dieser Engführung „das Gespräch zwischen den Religionen" – so K.s programmatischer Untertitel – ermöglicht und geführt werden? Die Diskussion im Rahmen des genannten Dialogs selbst ist mit den wenigen angesprochenen Positionen im Kontext des Problemkreises nach auszubildender und zu kommunizierender Identität erst eröffnet. Warum und wie wird die christliche Position im Zusammenhang der joh. Theologie auf die Konsequenz hin zielführend und intentional begründet, die dann freilich erst im „Ausblick" (285–290) gezogen wird: „Auf ihn verweist das JohEv und der joh Christus, er – JHWH – steht im Zentrum." (288) Mit welcher Begründung kann das intentionale joh. Selbstverständnis subjektorientierter Identitätskonstruktion, wie sie sich in Joh 20,30f (vgl.

3,15.36; 5,24; 6,40 u. ö.) im Rahmen der Christologie einer Grundlegung verdankt, nunmehr zu einer theo-logischen Grundlegung transformiert werden? Eine solche ist nämlich vonnöten, um besagte joh. Christologie als eine historisch bedingte innerjüdische Bewegung zu relativieren und letztlich den christlich-jüdischen Dialog führen zu können.

Weitere Anfragen zur formalen Struktur der Arbeit müssen angefügt werden, wobei ich sehr stark kürzen muss:

Die Arbeit ist forschungsgeschichtlich faktisch auf dem Stand Ende der 1990er Jahre: Das betrifft etwa die zitierten Forschungsberichte (S. 5 Anm. 10, dort zuletzt: Becker 1986), wobei etwa die Arbeiten von Klaus Scholtissek (*Johannes auslegen* I–IV, 1999ff) genauso zu ergänzen wären wie *sämtliche* Berichte von K. Haldimann, H. Weder (2002ff) oder auch derjenige von Jörg Frey (ThLZ 2008). Oder: Der Abschnitt über die literarkritischen Untersuchungen wird auf 1980–1984 begrenzt (warum eigentlich *dieses* Zeitfenster?) und derart beschrieben, Ruckstuhl und Schnelle hätten das JohEv als einheitliches Werk gelesen. Beide haben ihre Arbeiten aber in besagtem Zeitfenster nicht publiziert. Weitere Mängel in Sachen Literaturverarbeitung und deren Nachweis sind genauso zu notieren wie die Zitationsmängel von Primärquellen (Seneca). Typographische wie orthographische Ungenauigkeiten u.a.m. ließen sich anfügen.

Ich breche ab und versuche ein Fazit: Die Arbeit lässt mich einigermaßen ratlos zurück. Worin besteht die Innovation der Arbeit? Ich werde mir wohl einige Anregungen aus dem Abschnitt der Religionsgeschichte zu Plutarch und Seneca noch einmal vor Augen führen.

Halle Manfred Lang

Dochhorn, Jan: **Schriftgelehrte Prophetie**. Der eschatologische Teufelsfall in Apc Joh 12 und seine Bedeutung für das Verständnis der Johannesoffenbarung. – Tübingen: Mohr Siebeck 2010. (XV) 478 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 268), ln. € 114,00 ISBN: 978–3–16–150608–6

Es gibt wenige Texte im NT, die ähnlich kontrovers diskutiert werden wie die Vision von der Sonnenfrau und der Geburt ihres Kindes in Offb 12. Die Identität der Figuren zu entschlüsseln fällt nicht leicht. Wirkungsgeschichtlich einflussreich war und ist ein Verständnis der Frau als Maria. Dieser Interpretation steht entgegen, dass die Johannesoffenbarung sonst keinerlei Interesse an Maria hegt. Für die Abfassungszeit der Schrift (Ende des 1. Jh.s n. Chr.) ist eine bereits mit kosmischen Motiven angereicherte (Offb 12,1) Marienfrömmigkeit nicht vorauszusetzen. Der Hinweis auf die „weiteren Nachkommen" (Offb 12,17) der Frau und die Betonung ihrer Geburtsschmerzen (Offb 12,2) legen ein – auch andernorts in der Johannesoffenbarung intendiertes (vgl. etwa Offb 17,1–18) – kollektives Verständnis der Figur nahe. Repräsentiert die Frau also Israel, aus dessen Mitte der Messias hervorgeht (Offb 12,5)? Oder ist – unter Gewichtung der Kritik des Sehers Johannes an der Synagoge (vgl. Offb 2,9; 3,9) und seiner Vorstellung von dem einen Gottesvolk aus Altem und Neuem Bund (vgl. Offb 21,12–14) – die Frau ein Bild für die Kirche? Mit Blick auf die Verheißung an die Christen, Macht und Herrschaft zu erlangen (Offb 2,26–27), ließen sich unter dem Kind – als abermals kollektive Größe – auch die unter Schmerzen von der Kirche hervorgebrachten Märtyrer verstehen. Die Entrückung des Kindes zu Gott (Offb 12,5) würde den marginalisierten kleinasiatischen Adressaten eine Hoffnungsperspektive eröffnen. Sie ermutigt die Christen zu einer entschiedenen Glaubenshaltung inmitten der paganen Kultur und im Gegenüber zum reichsrömischen Kaiserkult. Kurzum: Die unterschiedlichen Resultate der Auslegungsgeschichte sind für Jan Dochhorn, Lektor für Neues Testament an der Univ. Århus, Anlass genug, eine alte und offene Frage in der Exegese der Johannesoffenbarung neu zu bedenken. Von den zahlreichen Vorgängerarbeiten zu Offb 12 hebt sich D. schon durch die Gattungsbestimmung der Johannesoffenbarung als „schriftgelehrte Prophetie" (19) ab. Die Visionen der Apokalypse werden als auf den Schriften des AT fußende „Prophetien" verstanden, „welche die Erfüllung bereits ergangener Prophetien weissagen" (18). Methodisch sind damit zwei Leitlinien vorgegeben: Offb 12 soll stets mit Blick auf das Gesamt der Johannesoffenbarung interpretiert und durch die Identifikation alttestamentlicher Referenzstellen dekodiert werden (18).

Ein einleitendes erstes Kap. (1–29) bietet einen forschungsgeschichtlichen Überblick zur Interpretation von Offb 12 und benennt die in der Studie vorausgesetzten Prämissen. D. grenzt aus der Untersuchung – neben der Mythosforschung und der Folkloristik – religionsgeschichtliche Bezugstexte paganer Herkunft dezidiert aus, „die dem Christentum zeitlich und ideologisch ferne stehen" (18).

Das zweite Kap. (30–78) führt in die Textüberlieferung und Entstehungsgeschichte der Johannesoffenbarung ein, fragt nach der Datierung und dem Verfasser der Schrift und leitet aus der Beobachtung des inhaltlichen Profils Interpretationsgrundsätze ab. Der narrative Verlauf des apokalyptischen Hauptteils (Offb 4–19) wird als fundamental zukunftsbezogener Prozess verstanden, der von Gott und Christus vorherbestimmt ist (54–64).

Das dritte Kap. (79–170) untersucht den Kontextbezug von Offb 12 und die Rolle der handlungstragenden Figuren – der Frau, des Kindes und des Drachen – mit Blick auf das Gesamtwerk. D. sieht in der Frau das vom Drachen bedrohte und „zu Christus haltende Zwölfstämmevolk der Endzeit" (159). In Offb 12,14–16 erlebe die Frau das Schilfmeerwunder des Volkes Israel nach (156–159). Die Gefährdung der Christen in der Endzeit werde damit als ein neuer Exodus beschrieben (163). Die Geburt des Kindes sei ein Bild für die Kreuzigung und Auferstehung Jesu. Dem Osterereignis sei dabei „ein Moment der Erwartung" (170) eigen. Erst wenn Christus den Drachen endgültig besiegt habe, erfülle sich die in Offb 12,5 prophezeite Herrschaft des Kindes.

Das vierte Kap. (171–192) bietet einen textkritischen Kommentar zu Offb 12, bewertet vorhandene Lesarten und stellt eine möglichst gesicherte Textbasis für die darauf folgende Exegese her.

Das fünfte Kap. (193–253) befasst sich mit der Oberflächenstruktur der Perikope. In den Blick genommen werden die Gliederung und Handlungsebenen, die Akteurskonstellationen und Erzählperspektiven sowie die mit den einzelnen Handlungen verbundenen Orte und Zeiten. Die intensive Wahrnehmung des Textes lässt die narrative Dynamik und Dramatik der Erzählung deutlich werden. So ist etwa das Adjektiv „groß" im Fall der Sonnenfrau auf das großartige Zeichen selbst bezogen (Offb 12,1), während im Fall des Drachen (Offb 12,3) der Begriff „groß" den Zeicheninhalt definiert und auf die erschreckende Größe des Drachen verweist (219). Der Ausgang des Konflikts wird bereits durch die antithetischen Ortsbeschreibungen angedeutet: Während der Drache keinen Platz im Himmel mehr besitzt, findet die Frau in der Wüste einen ihr von Gott bereiteten Ort (233).

Das sechste Kap. (254–394) analysiert die Tiefenstrukturen und forscht nach Textsignalen, die auf autoritative Bezugstexte hinweisen und ein – dem Autor und den Lesern – gemeinsames Traditionswissen in den Verstehensvorgang einbringen. Der in Offb 12 beschriebene Teufelsfall verweise auf geschichtliche Unterdrückungserfahrungen des Gottesvolks – durch Ägypten oder Rom – und sei stets kontrapunktisch mit der „Erhöhung eines Repräsentanten des Wir-Kollektivs" (306) verbunden. D. sieht Christus und die Christen in diesem Kollektiv zusammengefasst. Beide stammen von Zion – der Sonnenfrau – ab.

Das siebte Kap. (395–400) fasst die Untersuchungsergebnisse zusammen. Offb 12 setze die Hoffnung auf eine eschatologische Entmachtung des Teufels ins Bild, die erst für die Zukunft zu erwarten sei (395). Entsprechend spiegle sich in den Visionsfolgen von Offb 13–19 die zukünftige Verfolgung der Christen. Die von der Vision beabsichtigte „Kontingenzbewältigung" (397) betreffe nicht in erster Linie die faktische Gegenwart der Adressaten, sondern die noch ausstehende Zeit der eschatologischen Drangsal. Der Anhang der Arbeit bietet eine detaillierte Gliederung der gesamten Johannesoffenbarung (403–407), ein Abkürzungs- (409–414) und Literaturverzeichnis (415–442), ein Stellen- (443–466) und Sachregister (467–475) und einen Autorenindex (477–478).

Die vorliegende Untersuchung besticht durch die umfassende Auseinandersetzung mit der vorhandenen Fachliteratur zu Offb 12. D. ordnet seine Analyse umsichtig in die Forschungsgeschichte ein (1–17). Das konsequent verfolgte Anliegen, die in Offb 12 betriebene Schriftrezeption herauszuarbeiten und für eine Interpretation des Textes fruchtbar zu machen, verleiht der Studie ein originelles und in der Forschungslandschaft so noch nicht vorhandenes Gepräge. Dabei wird das Ausleuchten möglicher Verständnishintergründe nicht als ein bloß abstraktes Wissensspiel verstanden. Der Text wird als Teil eines kommunikativen Geschehens wahrgenommen: Der Blick hinter den Text dient letztlich einem Verständnis der Welt vor dem Text. Es geht um ein Begreifen der stets auch textpragmatischen Funktion der Erzählung, die damit nicht ort-, zeit- oder funktionslos ist (15), aber von D. allzu ausschließlich auf die erst noch ausstehende Zukunft der eschatologischen Drangsal bezogen wird (395–397).

Gerade in der Analyse der Tiefenstrukturen von Offb 12 arbeitet D. eine respektable Fülle atl. Referenzstellen heraus, die zu einem vertieften Verständnis der Vision beitragen. Dies gilt insbes. für die Verdeutlichung zahlreicher Exodusbezüge, anhand derer sich Offb 12 als Spiegel und Kondensat eines breiten Stroms atl., frühjüdischer und urchristlicher Heilshoffnung verstehen lässt (326–355). Über die Stichhaltigkeit einzelner Referenzen lässt sich diskutieren (vgl. etwa 103–104, eine Erklärung von Offb 13,11 mit Mt 7,15, und 251–252, die Interpretation von Offb 12,18 mit Gen 22,17). Generell aber wäre auch die vom Seher selbst vorgegebene Inszenierungsabsicht in Rechnung zu stellen: Die Johannesoffenbarung soll (in der liturgischen Versammlung) vorgelesen und gehört werden (Offb 1,3; 22,18). Eine zu komplexe Herleitung entscheidender Verständnishintergründe verbietet sich aufgrund dieser Rezeptionsvorgabe der Schrift. Die vorausgesetzten Rezeptionsbedingungen sind auch dem Exegeten als Mahnung aufgegeben, nach deutlichen Echos der prophetischen Überlieferung zu suchen – gerade wenn es „um die Rekonstruktion des historischen Textsinnes" gehen soll, „wie ihn der vom Autor adressierte Leser wahrnehmen sollte" (28). Besonders anfechtbar erscheint die kategorische Ausgrenzung einer religionsgeschichtlichen Betrach-

tungsweise von Offb 12. Die schematische Trennung zwischen Motiven der hellenistisch-römischen Tradition und der prophetisch-atl. Überlieferung ist nur in der Theorie, ohne Wahrnehmung des Textes selbst durchzuhalten (vgl. etwa die Legende von Nero Redivivus oder den astralmythologischen Gehalt der Präsentation der Sonnenfrau). Mit anderen Worten: Die Abwehr einer religionsgeschichtlichen Fragestellung wird von D. selbst nicht konsequent praktiziert (113–121) und liefe auch Gefahr, den Blick auf wesentliche Referenzhintergründe des Textes zu verstellen. Schließlich kann ein nur auf die Zukunft bezogenes Verständnis der Visionen in Offb 4–19 nicht überzeugen. Die Thronsaalvision am Beginn des apokalyptischen Hauptteils (Offb 4,1–11) setzt kein zukünftiges Geschehen, sondern eine überzeitliche Glaubenswahrheit ins Bild. Die Beauftragung des Sehers in Offb 10,8–11 handelt nicht in der Zukunft, sondern reflektiert das mit der Abfassung der Schrift verbundene Selbstverständnis des Verfassers (Offb 10,9–10) und die grundlegende Zielrichtung und Funktion der Offenbarung (Offb 10,11). Ebenso ist die Vision von der Hure Babylon nicht in erster Linie auf eine erst kommende eschatologische Feindesmacht Gottes zu beziehen. Offb 17,1–6 demaskiert die wirtschaftliche und politische Potenz des Römerreichs als ein so gottloses wie hinfälliges Gebaren. Die Visionsfolgen des apokalyptischen Hauptteils sind nicht als chronologisch anwachsende Geschehensfolge zu interpretieren. Vielmehr bringt Johannes wiederholt die Gegenwartserfahrung seiner Adressaten in den Motivkosmos und in die Symbolwelt der visionären Zyklen ein. So „streift" (331) Offb 12 nicht nur die Gegenwart der Adressaten, sondern setzt sie in ein grundlegend neues Licht! Der Satanssturz beinhaltet – wie auch Lk 10,18 – ein die Selbstwahrnehmung der Gemeinde bestimmendes und ihre Wirklichkeitswahrnehmung transformierendes Glaubenswissen. Die mit dem Satanssturz verbundene, dreieinhalb Zeiten umfassende Bedrängnis beschreibt nicht ein entlegenes zukünftiges Geschehen. Die Vision fängt die aktuelle Wirklichkeitserfahrung der kleinasiatischen Christen ein. Das rein futurische Verständnis der visionären Zyklen will eine chronologische Ordnung schaffen, wo für Johannes keine Ordnung herrscht, und verhindert die pointierte Wahrnehmung der Gegenwartsrelevanz von Offb 12 wie der Johannesoffenbarung insgesamt. So schließt die Studie die Diskussion über die Vision von der Sonnenfrau und vom Satanssturz nicht ab. Durch die narratologische Beschreibung des Textes und die intensive Analyse entscheidender Referenzhintergründe belebt und fundiert sie die Debatte.

Trier Hans-Georg Gradl

Kirchengeschichte

Dacy, Marianne: **The Separation of Early Christianity from Judaism**. – New York: Cambria 2010. (XIV) 356 S., geb. $ 119,99 ISBN: 978–1-60497–700–4

Marianne Dacy verfasste ihr Buch im Kontext des jüdisch-christlichen Dialogs. Sie erwartet von ihrer Darstellung die Chance, in dem gegenwärtigen Bemühen um ein besseres Miteinander nicht nur alte Fehler zu vermeiden, sondern auch alte Wunden zu heilen (2). Ausdrücklich stellt sie ihre Arbeit in den Kontext von *Nostra Aetate 4* und der Israeltheologie Johannes Pauls II. Die Vf.in geht davon aus, dass die Trennung von Christentum und Judentum sich prozesshaft vollzog, wobei kirchliche und ab dem 4. Jh. staatliche Autoritäten die Trennung forciert haben. Auch wenn D. primär textliche Quellen berücksichtigt, zieht sie auch archäologische Zeugnisse heran. Dass es im Titel „from" und nicht „and" heißt, ist durchaus programmatisch zu verstehen. Zwar lässt sie auch rabbinische Quellen zu Wort kommen, aber sie beschreibt den Trennungsprozess nicht als Interaktion, sondern vorrangig als Aktion der Christen.

Das Buch umfasst neun Kap., in denen die Kriterien für die Trennung untersucht werden. Im ersten Kap. gewinnt der Begriff Trennung auch eine geographische Dimension, da D. aufzeigt, dass sich die messianische Jesusgruppe relativ rasch aus ihrem Entstehungsraum herausentwickelte. Allerdings zeigt die Untersuchung, dass es bis ins 5. Jh. hinein kaum eine Stadt mit christlichen Einwohnern gab, in der nicht auch Juden lebten. Sie macht dies auf eine überzeugende Art deutlich, indem sie tabellarisch bei den Herkunftsorten der Bischöfe, die die Synode von Arles und das Konzil von Nicäa besuchten, jeweils vermerkt, ob es dort Juden gab. Auch wenn man sich hier mehr Literaturangaben gewünscht hätte, um diese Angaben immer nachvollziehen zu können, muss man zugeben, dass es auch so einen überzeugenden Eindruck für die geographische Nähe und damit die Möglichkeit eines Austausches bietet. Zugleich unterstützt die Vf.in damit ihre Theorie, dass die verschiedenen christlichen Ausprägungen in den historischen Analysen zu wenig Berücksichtigung finden. Nur die Konstruktion eines normativen Christentums kann zu dem Postulat führen, dass etwa theologische und soziale Prozesse in Gallien oder Syrien genauso abgelaufen seien wie in Ägypten.

Das zweite Kap. hat die Judenchristen zum Gegenstand. Dabei geht es D. nicht so sehr um eine Klärung, wen oder was man unter Judenchristen zu verstehen hat, sondern sie versucht anhand vorrangig patristischer Quellen nachzuzeichnen, aus welchen Gründen der Entwurf, Jesus als Christus zu bekennen und zugleich jüdischer Praxis zu folgen, von den kirchlichen Autoren verworfen wurde.

Daran fügt sich unmittelbar das dritte Kap. an, in dem die Abgrenzung durch Synoden und Konzilien dargestellt wird. Die Vf.in analysiert die einschlägigen Textpassagen, die sie, sofern es sich um lateinische handelt, in Original und Übersetzung zitiert, unter den Aspekten der Praxis von Christen, auf die sie sich beziehen, und der kirchlichen Gegenmaßnahmen. Interessant ist die Beobachtung, dass die synodalen Verbote nicht am Ende einer theologisch-kirchlichen Reflexion standen, sondern diese innerkirchlich selbst auslösten. Ein Zusammenspiel kirchlicher Interessen und staatlicher Macht bei der Durchsetzung der Trennung zeigt D. in der Analyse von einschlägigen Gesetzen aus dem *Codex Theodosianus* auf. Neben der religiösen Diskriminierung sieht sie in der Minderung des Rechtstatus der Juden im Römischen Reich das Ziel der Gesetzgebung. Diese legalisiert die theologische Abwertung und schafft damit eine Realität, die dem kirchlichen Konstrukt entspricht.

Die Kap. 5 bis 7 bilden einen einheitlichen Block. Hier werden liturgische und rituelle Themen wie die Etablierung des Sonntags oder des christlichen Osterfestes behandelt. D. macht zu Recht darauf aufmerksam, dass Liturgie und Ritualen im Trennungsprozess zweifelsohne eine bedeutende Rolle zukommt, da sie die Mentalität und die religiöse Erfahrung besonders stark prägen. Ein schmales Kap. befasst sich mit archäologischen Zeugnissen, wobei sich keineswegs ohne weiteres erschließt, dass alle aufgeführten Zeugnisse tatsächlich etwas zur Rekonstruktion der Trennung beitragen. Dass das abschließende Kap. zu den rabbinischen Zeugnissen so wenige Seiten umfasst, hat seinen Grund in der wohlbegründeten Zurückhaltung der Vf.in gegenüber dem Wert dieser Aussagen, wobei sie sich auf die wenigen beschränkt, die nach wissenschaftlichem Konsens auf das Christentum Bezug nehmen.

Das Buch wird durch eine Zusammenfassung abgeschlossen, die doch recht pathetisch daherkommt. Es stellt eine Aufarbeitung des gegenwärtigen Standes der auf Englisch geführten Diskussion zum Thema dar und ist zugleich in gewisser Weise eine Quellensammlung. Sein Wert liegt in der didaktischen Aufbereitung des Materials, das somit auch Nichtfachleuten zugänglich gemacht wird. Allerdings eignet dem Buch eine merkwürdige Einseitigkeit. Es macht Judentum und Juden weitgehend zu einem Objekt innerkirchlicher Interaktion und lässt Aspekte der Konvivenz fast völlig außen vor. Damit blendet D. eine Wirklichkeit der Beziehungen zwischen Juden und Christen aus, die zu erinnern und zu rekonstruieren nicht nur eine Aufgabe der historischen Forschung, sondern ebenso von zentraler theologischer Bedeutung ist.

Berlin Rainer Kampling

Athanasius Handbuch, hg. v. Peter Gemeinhardt. – Tübingen: Mohr Siebeck 2011. (XV) 578 S., ln. € 99,00 ISBN: 978-3-16–150079–4

Im Rahmen der von Albrecht Beutel hg. Theologen-Handbücher ist die Alte Kirchengeschichte neben dem Sammelwerk zu Augustin nun durch ein solches zu Athanasius von Alexandrien vertreten, das Peter Gemeinhardt aus Göttingen betreut hat. Dabei waren neben ihm und den Mitarbeitern der Athanasius-Edition Erlangen insgesamt 34 Beiträger an der Gestaltung des Handbuches beteiligt, sodass ein sehr differenziertes und weiterführendes Werk erscheinen konnte, das nicht nur den Stand der Forschung dokumentiert, sondern auch auf Desiderate und zukünftige Aufgaben aufmerksam macht. Die bei allen unterschiedlichen Zugangswegen gemeinsame Basis der Mitarbeiter beschreibt G. wohl mit Recht so: „Dass das dogmengeschichtliche Problem des 4. Jahrhunderts nicht darin besteht, dass Arius als individueller Häretiker von einer unbestritten feststehenden orthodoxen Lehre abgewichen ist, sondern dass aus einer bestehenden Vielfalt von Denk- und Sprechweisen über Gott Vater, den Logos und den Geist im Laufe jahrzehntelanger Debatten (und dabei nicht ganz ohne Goethes ‚Mischmasch von Irrtum und Gewalt') die neunizänische Trinitätslehre entwickelt wurde […], dass und wie Athanasius in diesen ‚arianischen' Streitigkeiten sowohl als personifiziertes Problem als auch als Wegbereiter einer Lösung eine zentrale Rolle gespielt hat, macht die hier dokumentierte Forschung aus einer Vielzahl von Perspektiven (wieder) deutlich." (VII)

Vier Themenkomplexe gliedern das Werk. In „A. Orientierung" gibt *Annette v. Stockhausen* (2–8) einen ebenso vorzüglichen Überblick zur nicht einfachen handschriftlichen Überlieferung, insbes. den Sammlungen, sowie den Frühdrucken und ersten Ausgaben, wie *Hanns Christof Brennecke* (8–18) zum Stand der kritischen Athanasiusforschung heute mit der Souveränität des Editors

berichtet, der zwar große Fortschritte, ebenso aber auch „viele und große weiße Flecken, angefangen bei vielen noch fehlenden kritischen Editionen" feststellt (16).

Der zweite Themenkomplex „B. Person" ist in drei Unterabschnitte gegliedert. Im ersten, „Kontexte", findet eine Art von Fokussierung statt: *Alfons Fürst* (21–31) gibt einen Überblick über das Christentum in Alexandria bis zum Beginn des 4. Jh.s, *Martin Wallraff* (31–38) über die Situation der Kirche unter Kaiser Konstantin d. Gr. und seinen Nachfolgern, *Andreas Müller* (39–49) zur ägyptischen Kirche im 4. Jh., *Barbara Müller* (50–56) skizziert die Entwicklung des frühen Mönchtums und *Winrich Löhr* (56–73) den arianischen Streit von der vornizänischen Zeit bis 381.

Der zweite Unterabschnitt will Wirkungsfelder der Person erfassen, wobei der Hg. in einer Vorbemerkung auf die Schwierigkeiten einer modernen historiographischen Ansprüchen genügenden Biographie aufmerksam macht (73–75). Hier geht er auch auf Herkunft und Ausbildung (75–83) sowie auf Theologie und Kirchenpolitik (93–104) ein, während *Tobias Georges* den Bischof von Alexandria thematisiert (82–93) und *A. Müller* seiner asketisch geprägten Spiritualität im Rahmen seiner Kirchenpolitik nachgeht (104–111).

Der letzte Unterabschnitt steht unter der Überschrift „Beziehungen". Hier sind, der Überschrift entsprechend, einige Themenfelder aufgegriffen, Orte, theologische Gruppierungen oder Einzelpersonen, andere vermisst man oder sie sind sehr kurz dargestellt, wie etwa die Beziehungen zum Westen (*Markus Vincent* 132–134). *W. Löhr* informiert über den Bischof in seiner Stadt Alexandria (113–122), *Johannes Zachhuber* über die Beziehungen zu Antiocheia (148–152), *A. Müller, M. Vincent* und *W. Löhr* über A.s Beziehungen zu den Melitianern (122–126), den Eusebianern (126–129) und Homöern sowie Homöusianern (139–141). Über die Beziehung zu Konstantin d. Gr. und Constantius II. schreibt *Karen Piepenbrink* (134–139), zu Marcell von Ancyra *M. Vincent* (129–131), *Samuel Rubenson* zu Antonius (141–145), *Klaus Fitschen* zu Serapion von Thmuis (145–147), *Silke-Petra Bergjan* zu Apollinaris von Laodicea (152–158) sowie *Volker Henning Drecoll* zu Basilius von Caesarea (158–164).

Der dritte Themenkomplex kreist um das Werk des A. Nach einer von verschiedenen Autoren dargebotenen sehr hilfreichen Einleitung zu den einzelnen Werken des A., die den jeweiligen Beitrag durch nützliche Literaturhinweise ergänzt[1], erfolgt eine systematisierende Darstellung zu sieben Themen der Theologie, beginnend mit der Heiligen Schrift (*James D. Ernest*, 282–291). *Adolf Martin Ritter* beschreibt meisterlich in einer klaren Interpretation die Dreieinigkeit Gottes, den Logoschristus und den Heiligen Geist nach der sich entfaltenden Lehre des A. (291– 318), während *Stefanie Frost* seine Anthropologie und Soteriologie (318–335) und *Peter Gemeinhardt* seine Ekklesiologie (335–343) darstellen.

Gerade für die Gestalt des A. besitzt der vierte Themenkomplex „Wirkung und Rezeption" seine ganz eigene und besondere Bedeutung, wie die hier versammelten, sehr unterschiedlichen Beiträge zeigen, die Themen von der Spätantike bis zur Gegenwart umfassen. Ein erster Unterabschnitt konzentriert sich auf die Spätantike und stellt zuerst die Autorität des A. bzw. Pseudo-Athanasius im trinitarischen (*Patrick Andrist – P. Gemeinhardt – M. Vincent* 346–362) und im christologischen (*Benjamin Gleede*, 362–371) Streit heraus, während *P. Gemeinhardt* über die Urteile der spätantiken Kirchenhistoriker zu A. und dessen Hagiographie handelt (371–378). Kurz berichten *Christian Müller* über die lateinischen Übersetzungen einschließlich derer der *vita Antonii* (378–384) und *Ekkehard Mühlenberg* über A.-Exzerpte in den Psalmenkatenen (384–386), *V. H. Drecoll* schließlich über den wohl bekanntesten pseudoathanasianischen Text, das *Symbolum Athanasianum* (386–390). Auf die Rezeption bei den nichtchalkedonensischen Kirchen gehen *Bernd Witte* (Kopten, 390–397), *Karl Pinggéra* (Syrer, 397–407) und *Anahit Anavgyan* (Armenier, 407–415) ein. *P. Gemeinhardt* behandelt die A.-Rezeption im griechischen Mittelalter (416–420), *Volker Leppin* im Westen (420–425), woran *H. C. Brennecke* einen Exkurs über die Filioque-Kontroverse in Florenz 1438/1439 anschließt (425–428). Dass die Darstellung des A. in den verschiedenen Kunstgattungen nicht vergessen worden ist (*Karin Krause*, 428–440), darf man der vorzüglichen Konzeption des Hg.s zu Gute halten[2]. Die Rezeption in Frühneuzeit und Neuzeit beleuchten, teilweise schlaglichtartig in Fallstudien, *H. C. Brennecke* (Reformatoren, 440–444; lutherische Orthodoxie, 444–447), *K. Fitschen* (Joseph Görres, 448–450) und *E. Mühlenberg* (protestantische Dogmengeschichtsschreibung des 19. Jh.s, 450–453) sowie *P. Gemeinhardts* Beitrag zur ökumenischen Bedeutung des A. heute (454–461).

Das Werk besitzt nicht nur ein vorzügliches Register zu Stellen, Autoren, Orten und Sachen, sondern diesem geht im Quellenverzeichnis ein im Zusammenhang mit der erwähnten Einleitung zu den einzelnen Schriften des A. höchst nützlicher Index der Schriften, der griech. und lat. Pseudathanasiana sowie der lat. Übersetzung der Schriften ebenso wie der griech. Pseudathanasiana voraus.

Die Alte Kirchengeschichte hat damit ein weiteres höchst willkommenes instrumentum studiorum erhalten, das möglichst auch Studenten zugänglich gemacht werden möge. Dem Hg. und seinen Mitarbeitern ist jedenfalls zu danken, dass sie ein solches Handbuch auf den Weg gebracht haben.

Wien Wolfgang Wischmeyer

[1] Im Beitrag von A. Camplani zu den Osterfestbriefen vermisse ich den Hinweis auf E. Schwartz, *Christliche und jüdische Ostertafeln*, Abhandlungen der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen phil.-hist. Kl. NF 8 nr. 6, Berlin 1905 und A. A. Mosshammer, *The Easter Computus and the Origins of the Christian Era*, Oxford 2008.

[2] Die Bildqualität hätte der Verlag steigern können.

Krismanek, Hans-Bernd: **Der Briefkorpus Kyrills von Alexandrien als Quelle des antiken Mönchtums**. Kirchenpolitik, Christologie und Pastoral. – Frankfurt a. M. u. a.: Peter Lang 2010. 322 S. (Patrologie. Beiträge zum Studium der Kirchenväter, XXIV), geb. € 63,80 ISBN: 978–3–631–60922–4

Das vorliegende Buch stellt die geringfügig überarbeitete Arbeit dar, die von der Theol. Fak. Paderborn als Diss. angenommen wurde. In diesem Buch analysiert der Vf. das Briefkorpus Kyrills von Alexandrien, das für das Verständnis der kirchenpolitischen Situation in der ersten Hälfte des 5. Jh.s sowie für die Dogmengeschichte und die Geschichte der Entwicklung der monastischen Bewegung von enormer Bedeutung ist.

Im ersten Kap. (13–31) bietet der Vf. eine knappe Übersicht über Kyrills Briefkorpus (darunter auch Überlieferungen, Ausgaben, Übersetzungen dieses Briefkorpus sowie den Forschungsstand). Die bereits in der Einleitung des Buches (11) vorgenommene inhaltliche Unterscheidung der Briefe mit monastischem Kontext in Interventionen, Stellungnahmen und Initiativen macht die Grundstruktur des Buches aus.

So beschäftigt sich K. im zweiten Kap. (33–69) mit Kyrills bischöflichen Interventionen im ägyptischen Mönchtum, indem er folgende Briefe untersucht: *Brief 1 an die ägyptischen Mönche, Brief 79 an die Bischöfe in Libyen und Pentapolis, Brief 81 an die Mönche in Phua, Brief 83 an Kalosyrius von Arsinoë*, die Notizen aus dem *Brief 4 an Nestorius* und *Brief 10 an die alexandrinischen Apokrisiare in Konstantinopel* sowie die drei fragmentarisch erhaltenen *Briefe an Schenute von Antripe*. Diese Schreiben betreffen verschiedene doktrinäre, kanonische und disziplinäre Fragen und lassen Kyrills ausgewogenes und dem Anliegen angepasstes pastorales Handeln gegenüber dem ägyptischen Mönchtum erkennen. Der Vf. untersucht sorgfältig diese situationsgebundenen bischöflich-amtlichen Schreiben und stellt fest, dass Kyrill durch seine pastorale Aufsicht und Interventionen „einen wesentlichen Beitrag zur Integration der monastischen Bewegungen in die kirchliche Organisation Ägyptens" leistete (69). Zu den bischöflichen Interventionen zählt K. auch die Briefe 56, 57, 58, 102, 104, 105 (Kap. VI, 133–150), die im Kontext der Umsetzung der Kircheneinheit zwischen Kyrill von Alexandrien und Johannes von Antiochien (23. April 433) verfasst wurden. In diesen Briefen präsentiert sich Kyrill als entschlossenes Kirchenoberhaupt und geschickter Diplomat, der zur erfolgreichen Durchsetzung der Kirchenunion in den mönchischen Kreisen entscheidend beigetragen hat.

Im Kap. IV (85–126) analysiert der Autor eine Reihe von Briefen (1, 4, 17, 19, 23, 26, 10, 27, 99), die Kyrills theologische und kirchenpolitische Initiativen gegen Nestorius thematisieren. Aus den überlieferten Briefen wird deutlich, wie der alexandrinische Patriarch als offensichtlich bedeutende Führungsfigur in der damaligen Kirche die Mönche (u. a. in der Hauptstadt) für die Ablösung des Nestorius gewinnen konnte. K. hebt hervor, dass Kyrill „geschickt und erfolgreich die Möglichkeiten von Propaganda und Massenkommunikation einzusetzen verstand" (125), und infolgedessen bezeichnet er diese Briefe als „Instrumente zur Propagierung und Durchsetzung der kyrill. Position" (126). Zu den bischöflichen Aktivitäten gehören auch Kyrills publizistische Initiativen in der Reichsdiözese Oriens (Briefe 55, 64, 65, 67, 69, 70, 71, 72, 91), die die diophysitische Christologie Antiochiens (darunter besonders das christologische Erbe Theodors von Mopsuestia und Diodors von Tarsus) zum Thema hatten (Kap. VII, 151–193). Mit Hilfe von pro-alexandrinischen Mönchen im Osten agierte Kyrill als Hauptvertreter der alexandrinischen Christologie gegen einige orientalische Bischöfe und Theologen, die er des Krypto-Nestorianismus verdächtigte.

Kyrills theologische Autorität kommt in seinen Stellungnahmen besonders zum Ausdruck. In Kap. III (71–84) beschäftigt sich der Vf. mit zwei Schriftwechseln Kyrills mit einer Gruppe palästinischer Mönche: *Responsiones ad Tiberium* und *De dogmatum salutione*. In diesen Schriftwechseln tritt der alexandrinische Patriarch v. a. als theologische Autorität auf, indem er auf verschiedene theologische und asketische Fragen antwortet. Wenngleich er sicherlich als kirchliche Leitfigur seiner Zeit galt, sah er sich doch zu einem apologetischen Schreiben (Brief 100) für die Mönche der Hauptstadt genötigt, um seine Orthodoxie unmissverständlich zu behaupten, als gegen ihn gewisse Häresie-Vorwürfe erhoben wurden (Kap. V., 127–132).

Schließlich – im Exkurs des Buches – beschäftigt sich K. mit dem sog. *Roman von Apa Viktor* und stellt hinsichtlich der Authentizität der darin enthaltenen Briefe fest: „CPG 5406–5409 liegen z. T. echte Kyrill-Briefe und -Schriften zugrunde, die aus dem großen Kontext des Konzils von Ephesus stammen. In ihrer vorliegenden Gestalt sind CPG 5406–5409 für den Viktor-Roman (noch zu Kyrills Lebzeiten?, im Metanoia-Kloster?) zusammengestellt worden." (209)

Das vorliegende Buch stellt eine sorgfältig ausgearbeitete und gründliche Studie dar. Kyrill erscheint in dieser Studie als Patriarch von Alexandrien, als angesehener Theologe und als Partizipient der christologischen Auseinandersetzungen (211). Dem Vf. gelingt es, Kyrills komplexes theologisches und kirchenpolitisches Wirken gegen-

über und mit der monastischen Bewegung anhand des erhaltenen Briefkorpus systematisch zu schildern (eine sehr gute und konzise Darstellung ist im Schluss zu finden, 211–217). Mit der Korrespondenz, dem damaligen Kommunikationsmittel per se, konnte Kyrill sein umfangreiches Wirken erfolgreich gestalten. In diesem Lichte charakterisiert K. die dargestellten Briefe „als effektiv eingesetzte *Instrumente* Kyrills zur Platzierung, Umsetzung und Durchsetzung seiner von den Grundsätzen der alexandrinischen Orthodoxie bestimmten pastoralen, theologischen und kirchenpolitischen Vorstellungen" (216). Der Vf. untersucht nicht nur die Funktion, sondern auch die methodischen Grundlagen und die Argumentationsstruktur der Briefe. Die auf diese Weise erlangten Erkenntnisse werden sicherlich viel zur Forschung über das Leben und das Werk dieses bedeutenden alexandrinischen Patriarchen beitragen.

Die mit der gegenwärtigen Kyrill-Forschung weniger Vertrauten werden die Tatsache zu schätzen wissen, dass K. in den Erläuterungen sehr oft auf den aktuellen Forschungsstand hinweist und die Ergebnisse anderer Wissenschaftler berücksichtigt und diskutiert. Schließlich seien noch nützliche Anhänge am Ende des Buches (Übersicht über die Briefe, Prosopographie, Karten) erwähnt, die dem Leser sehr zugute kommen werden.

Belgrad Rade Kisić

Benediktinisches Leben in Köln, hg. v. Marcel Albert. – Siegburg: Franz Schmitt 2010. 222 S. (Studien zur Kölner Kirchengeschichte, 39), geb. € 24,00 ISBN: 978–3–87710–454–5

Vom 10. Jh. bis zur Säkularisation gab es in Köln drei Benediktinerklöster: St. Pantaleon (959–1794), Groß St. Martin (988–1794) und, auf der anderen Rheinseite, die Deutzer Abtei St. Heribert (1003–1794). Der auf eine Tagung im Kloster Raderberg zurückgehende Band beschäftigt sich mit der Geschichte dieser drei Klöster.

Aufgrund der „schlechten Quellenlage" (7) konnten die benediktinischen Frauenklöster St. Mauritius (ca. 1141–1802) und Zu den hl. Makkabäern (1178–1802) nicht berücksichtigt werden. Dafür wird aber im letzten Aufsatz des Bandes der Bau des bis heute bestehenden Klosters der Benediktinerinnen vom hlst. Sakrament in Köln-Raderberg geschildert (1895 Konsekration der Klosterkirche), dessen Vorgeschichte überraschenderweise eng mit den theologischen Richtungskämpfen an der Bonner Fakultät verbunden war (*Klara Antons*).

Nur zum Deutzer Kloster St. Heribert bietet der Band eine Klostergeschichte im eigentlichen Sinne, bei der v. a. das schwierige politische Beziehungsgeflecht der Abtei im Mittelpunkt steht, die in den Auseinandersetzungen „zwischen Berg, Kurköln und der Reichstadt Köln" nicht weniger als sechsmal zerstört und wieder aufgebaut wurde *(Monica Sinderhauf)*. Die Abtei Groß St. Martin schloss sich unter Abt Adam Meyer (Abt von 1454–1499[!]) der Bursfelder Kongregation an. Davon zeugen zwei liturgische Handschriften aus der Zeit um 1500 aus der ehemaligen Pfarrbibliothek Groß St. Martin, die Einflüsse des *liber ordinarius* der Bursfelder Kongregation aufweisen (*Harald Horst*). In der Zeit der Aufklärung setzte sich P. Oliver Legipont (1698–1758) intensiv für die Gründung einer Benediktinerakademie ein, wobei er dies allerdings weitgehend außerhalb des Kölner Klosters, v. a. in Österreich tat *(Michael Grünwald)*. Der Beitrag bietet einen interessanten Einblick in die „katholische Aufklärung" innerhalb des Benediktinerordens. Die Abtei St. Pantaleon kommt durch Abt Heinrich Spichernagel (ca. 1560–1641) in den Blick, der von 1613 bis zu seinem Tod die Bursfelder Kongregation leitete, zu der das Kloster seit 1458 gehörte *(Marcel Albert)*. Seine vielfältigen Reformbemühungen im eigenen Kloster und innerhalb der Kongregation zeigen die Lebendigkeit des Klosterverbandes, der auch in den Wirren des Dreißigjährigen Krieges verschiedene Projekte wie eine Union aller deutschen Benediktiner, ein eigenes Seminar in Köln und eine Brevierreform verfolgte. Die verschiedenen Gräber in der Klosterkirche St. Pantaleon zeigen die auch in diesem Kloster gepflegte Memorialkultur, die seit dem Hochmittelalter zu den Kennzeichen benediktinischen Lebens gehört *(Laurentius Schlieker)*.

Die drei Benediktinerklöster hatten zahlreiche inkorporierte Pfarreien, in denen sie aber bis zur Mitte des 15. Jh.s kaum die Seelsorge ausübten. Dies änderte sich, als St. Pantaleon und Groß St. Martin sich der Bursfelder Kongregation anschlossen und nun die Pfarrseelsorge verstärkt von Mönchen selbst ausgeübt wurde. Die schon vor dieser Wende ausgeübte Seelsorge in den Frauenklöstern und bei verschiedenen Bruderschaften blieb auch weiterhin üblich *(Joachim Oepen)*. Eine kurze Übersicht über nachweisbare Bestände der Kölner Klosterbibliotheken ergänzt die anderen Beiträge *(Isabel Knoblich)*.

Der mit einem Leineneinband, zahlreichen Abbildungen und einem ausführlichen Index ausgestattete Band versammelt sehr instruktive Aufsätze, die das Leben in den Kölner Benediktinerklöstern exemplarisch vorstellen, wobei auch überörtliche Aspekte (politische Beziehungen, Bursfelder Kongregation, katholische Aufklärung) in den Blick kommen.

Münster Norbert Köster

Ecclesia als Kommunikationsraum in Mitteleuropa (13.–16. Jahrhundert), hg. v. Eva Doležalová / Robert Šimůnek. – München: Oldenbourg 2011. 386 S. (Veröffentlichungen des Collegium Carolinum, 122), geb. € 49,80 ISBN: 978–3–486–70661–1

Kommunikation und Raum bilden in der geschichtswissenschaftlichen Forschung zwei zentrale Themen, die seit einiger Zeit speziell in der Mediävistik auf eine große Resonanz gestoßen sind. Denn in den historischen Wissenschaften ist schon längst die Erkenntnis gewachsen, dass den verschiedenen Formen der Kommunikation eine wesentliche Rolle für das Gelingen und Scheitern gesellschaftlichen Lebens zukommt. Wer das Leben in vormodernen Gesellschaften rekonstruieren und verstehen will, ist deshalb darauf angewiesen, ihre differenzierten und auf sehr unterschiedlichen Ebenen ausgebildeten kommunikativen Strukturen und Prozesse zu analysieren.

Ein besonders dankbares Forschungsobjekt stellt dabei die Kirche im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit dar. Sie ist bereits in sich als öffentlicher Raum definiert, der nicht nur sakrale Konnotationen beinhaltet, sondern darüber hinaus weitere vielfältige Facetten aufweist, vom konkreten Kirchenraum mit seinen zahlreichen symbolischen Bezügen über den institutionell-sozialen Raum bis hin zur theologisch reflektierten wie in verschiedenen Glaubensäußerungen sich darstellenden Gestalt der Kirche als *Communio sanctorum*.

Der angedeutete Facettenreichtum spiegelt sich denn auch in dem hier vorliegenden Sammelband wider. Er enthält 14 Beiträge zumeist junger, aus Tschechien und Deutschland stammender Nachwuchswissenschaftlerinnen und -wissenschaftler, die bei einem Kolloquium in Prag ihre aktuellen Forschungsprojekte vorstellten und diskutierten. Allesamt nehmen sie die Kirche als Kommunikationsraum in den Blick. Sie fügen sich damit in die höchst vitale Erforschung der symbolischen Kommunikation ein und stellen deren Bedeutung an Beispielen aus dem böhmisch-mitteleuropäischen Raum dar.

Unter dem Aspekt „Die Rolle der Amtskirche" werden drei kirchliche Institutionen beleuchtet, die für die Kommunikation ad intra wie ad extra von Bedeutung sind. *Wolfgang Untergehrer* befasst sich mit dem päpstlichen Gesandtschaftswesen in der zweiten Hälfte des 15. Jh.s, dem wegen der strukturellen Spezifika päpstlicher Herrschaft („Defizit an machtpolitischen Mitteln", 49) ein besonderer Stellenwert zukam. Die noch recht wenig beachteten spätmittelalterlichen Partikularsynoden waren für die Kommunikation zwischen Bischof und Pfarrklerus von nicht zu unterschätzender Bedeutung. Zu Recht verweist *Blanka Zilynská* darauf, dass Synoden (übrigens bis heute) als liturgische Feiern verstanden werden müssen, womit Beratung, Austausch und Gesetzgebung unter dem Vorzeichen der sakramentalen Gegenwart Gottes standen (und stehen). *Eva Doležalová* greift das Visitationswesen auf und analysiert Visitationsprotokolle böhmischer Inquisitoren, die den Widerstand v. a. waldensischer Gruppen bezeugen und Einblick in die Verfolgungspraxis ketzerischer Bewegungen im 14. Jh. geben.

Eine zweite Gruppe von Aufsätzen schließt sich unter dem Gesichtspunkt „Die Kirche als öffentlicher Sakralraum" an. Auch hier zeigt sich eine große thematische Bandbreite. Einen Schwerpunkt bildet das Motiv der Herrschaftsrepräsentation. Während *Uwe Tresp* die Strategien untersucht, wie der Luxemburgerkaiser Karl IV. seine Oberhoheit gegenüber dem böhmischen Adel zu legitimieren suchte und dafür den Rechtsbegriff der *Corona regni Bohemiae* und den Wenzelskult in Anschlag bringt, befasst sich *Lukas Wolfinger* mit dem Allerheiligenkapitel am Stephansdom zu Wien, das den Herrschaftsanspruch Herzog Rudolfs IV. von Österreich darstellen sollte. Die für das Kapitel errichtete Kapelle stattete der Fürst mit zahlreichen Heiligenreliquien aus, um dem Allerheiligen-Patrozinium programmatisch Ausdruck zu verleihen und für sein postmortales Geschick umfassend vorzusorgen. *Robert Šimůnek* greift die visuellen Medien als Quellen auf, um die sozialen Netzwerke der Ordenshäuser der Minoritenklöster zu rekonstruieren. Dabei wird einmal mehr die Verschränkung von materiellen und geistlichen Leistungen zur Sicherung der Memoria der Adelsfamilien deutlich. Dieses Anliegen, das nicht minder für die Laien bedrängend war, hat bekanntlich wesentlich zur Entstehung und Förderung der Bruderschaften beigetragen. *Hana Pátková* illustriert die hier geübte Toten- und Armensorge, die sich in Altarstiftungen, reichen Formen der Totenliturgie, aber auch in Prozessionen und Umgängen niederschlug. *Romedio Schmitz-Esser* widmet sich den Fällen, die zum Verbot des kirchlichen Begräbnisses und damit der Bestattung in geweihter Erde führten, so etwa ungetauft verstorbene Kinder, Häretiker, Selbstmörder und reuelose Sünder. Allerdings kann er zeigen, dass verschiedene Strategien genutzt wurden, um das Verbot zu umgehen und Möglichkeiten für eine christliche Grablegung zu schaffen. *Martin Čechura* führt dieses Thema fort, indem er Geschichte und Funktionen der mittelalterlichen Friedhöfe in Böhmen beleuchtet und ihre Relevanz für das alltägliche Leben und die Gemeinschaft von Lebenden und Toten hervorhebt.

Der dritte Teil nimmt „Deutungsmuster und Diskursräume" in den Blick. So untersucht *Jiří Stočes* die vorhussitische Prager Juristenuniversität, die für die zu bildende Kleruselite ein bedeutsamer Begegnungsraum war und ein entsprechend reiches soziales Netzwerk entfalten konnte. *Josef Záruba-Pfeffermann* fragt nach Beziehung und Bezug von weltlichem und göttlichem Gericht im Böhmen des 15. Jh.s. Dabei stellt er unterschiedliche Legitimationsmuster heraus. Berief man sich im utraquistischen Milieu auf Christus, diente in katho-

lischen Kreisen der Kaiser als Identifikationsfigur. *Stefanie Rüther* zeigt am Beispiel von Legenden, bei denen Heilige auf Kriegsgeschehen Einfluss nehmen, wie Religion und Gewalt mittels visueller Medien gedeutet wurden. *Jan Royt* erläutert die konfessionellen Prägungen der Tafelmalerei in Nordwestböhmen und Westböhmen von der Mitte des 14. bis zur ersten Hälfte des 16. Jh.s. Ergänzend hebt *Magdaléna Hamsíková* die Rolle Lucas Cranachs in den konfessionellen Konflikten hervor, der wegen seiner thematischen Breite und Beweglichkeit ein auf beiden Seiten geschätzter Künstler zu bleiben vermochte.

Der Band wird abgeschlossen mit einem zusammenfassenden Überblick aus der Feder von *Eva Schlotheuber*, die maßgeblich am Zustandekommen des Projekts beteiligt war. Zwar sind ein Orts- und Personenregister angefügt, ein Sachregister fehlt aber leider.

Das Werk versammelt, wie der knappe Überblick zeigt, eine recht bunte Palette von Studien. Verständlicherweise sind die Beiträge, die vielfach laufende Forschungsprojekte präsentieren, hinsichtlich Durchführung und Ergebnis recht unterschiedlich. Das ist keineswegs ein Mangel, sondern lässt erkennen, auf welchen Ebenen und wie vielfältig sich die medien- und kulturhistorische Forschung derzeit des Themas Kirche als Kommunikationsraum annimmt. Zugleich dokumentiert der Sammelband das breite Profil der Ansätze, die sich um die Erforschung symbolischer Kommunikationsformen und -wege bemühen. Es liegt auf der Hand, dass die historisch arbeitende Theologie hier mancherlei Anknüpfungspunkte findet. Nicht nur die Kirchengeschichte, auch die Liturgiegeschichtsforschung wird deshalb dankbar die hier präsentierten Beiträge aufgreifen. Sie werden aber auch sicher manche Ergänzungen und Fortschreibungen zum Dialog mit den Geschichtswissenschaften beitragen können.

Eichstätt Jürgen Bärsch

Theologiegeschichte

Klitzsch, Ingo: **Die „Theologien" des Petrus Abaelardus.** Genetisch-kontextuelle Analyse und theologiegeschichtliche Relektüre. – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2010, 624 S. (Arbeiten zur Kirchen- und Theologiegeschichte, 29), geb. 78,00 € ISBN: 978–3–374–02761–3

Die vorliegende Untersuchung unternimmt es, den Entstehungsprozess der Theologien Peter Abaelards – also der *Theologia „Summi Boni"* (TSum), der *Theologia christiana* (Tchr) und der *Theologia „Scholarium"* (TSch) – nachzuzeichnen und die sich zwischen den einzelnen Theologien vollziehende Entwicklung mit Hilfe einer genetisch-kontextuellen Methode unter Rückbezug auf die geistes- und sozialgeschichtlichen sowie die biographischen Zusammenhänge und Entstehungsbedingungen dieser Schriften zu rekonstruieren. Dieser methodische Zugang stellt innerhalb der bereits breiten internationalen Forschungsliteratur zu den Theologien einen Neuansatz dar, der es erlaubt, die Wandlungen und Entwicklungsschritte, die A.s Theologia-Projekt in einem Zeitraum von gut 20 Jahren – nämlich von der Verurteilung in Soissons (1121) bis zur Verurteilung in Sens (1141) – erfahren hat, aus ihren Gründen besser zu verstehen. Der Vf. geht dazu die drei genannten Theologien nacheinander durch und unterzieht sie jeweils nicht nur einer eingehenden inhaltlichen Analyse und Interpretation, sondern erhebt zugleich den im Hintergrund stehenden und die jeweilige Fassung prägenden historischen Kontext sowie das der jeweiligen Fassung zugrunde liegende Theologie-Verständnis A.s.

Nach einleitenden Ausführungen zur Fragestellung der Untersuchung und zum Problemstand aufgrund der bisherigen Forschungsliteratur widmet sich das erste Kap. der *Theologia „Summi Boni"*. Die auf einen kurzen Überblick über den Inhalt (1) folgende inhaltliche Analyse (2) legt einen ersten Schwerpunkt darauf, das zugrunde liegende Verständnis A.s von Offenbarung und Glaube zu erheben (2.1). Die entsprechenden Begriffsfelder für Offenbarung, Inspiration oder Illumination einerseits und für Erkennen und Wissen, Glaube und Vernunft andererseits werden anhand aller relevanten Textstellen abgeschritten und in ihrer genauen Bedeutung untersucht. Ein zweiter Schwerpunkt liegt dann auf der Trinitätslehre selbst (2.2). Ausgehend von A.s Ternar „potentia", „sapientia", „benignitas" wird zunächst seine Herkunft und seine Bedeutung für die Unterscheidung der Proprietäten der trinitarischen Personen untersucht. Anschließend zeigt der Vf., wie A. in der TSum Einheit des Wesens und Dreiheit der Personen zusammendenkt, und geht den verschiedenen Aussagen A.s über die einzelnen Personen nach. Dabei werden zentrale theologische Themen berührt, wie die Prädestination, Providenz und Präszienz des Vaters, die Inkarnation des Sohnes und die Zweinaturenlehre sowie die Schöpfungslehre in ihrer bei A. durch die Rezeption der platonischen *Anima-mundi*-Lehre angelegten pneumatologischen Dimension. Ein dritter und vierter Schwerpunkt der inhaltlichen Analyse liegt schließlich darauf, die verwendeten Argumentationsmuster zu thematisieren: zum einen die Weise, wie A. Autoritätsbeweise aus der Heiligen Schrift, den Kirchenvätern oder aus paganen philosophischen oder literarischen Schriften verwendet (2.3), zum anderen seine dialektische bzw. logische Beweisführung und seine analytischen Ausführungen zu den Worten „idem" und „diversum" sowie „persona" und sein Verständnis der in der Trinitätslehre verwendeten sprachlichen Figur des „involucrum" bzw. der „similitudo" (2.4). Nach dieser inhaltlichen Interpretation wendet sich der Vf. der historischen Frage zu, ob der als TSum vorliegende Text identisch mit dem auf der Synode von Soissons verurteilten Trinitätstraktat ist (3). Aufgrund der handschriftlichen Überlieferung sowie der verschiedenen Aussagen in den Quellen über den verurteilten Tractatus kommt der Vf. schließlich zu dem Ergebnis, dass die die A.-Forschung lange Zeit nachhaltig prägende These R. Stölzels, wonach der *Tractatus* mit der TSum identisch sei, „keine absolute Geltung in Anspruch nehmen kann, so dass die Frage nach einer […] alternativen Deutungsmöglichkeit nahe liegt" (239). Das Kap. wird durch eine Erläuterung dessen abgeschlossen, was in der unmittelbar nach der Verurteilung von Soissons entstandenen und vom *Tractatus* zu unterscheidenden *Theologia „Summi Boni"* als „theologia" bezeichnet wird (4), nämlich eine Trinitätslehre, in der die Universalität und die Notwendigkeit des trinitarischen Gottes zunächst aus dem Gesetz, den Propheten und der Philosophie aufgewiesen und anschließend gegen die mit Hilfe der Dialektik formulierten Einwände der Vernunft ebenfalls mit den Mitteln der Dialektik bzw. mit Autoritätsargumenten verteidigt werden (vgl. 243).

Das zweite Kap. der Untersuchung macht die Tchr zum Thema. Nach einleitenden Bemerkungen zum Handschriftenbefund (1) betrachtet der Vf. zunächst näher den historischen Entstehungskontext (2), nämlich die Lebens- und Lehrgemeinschaft im *Paraklet* sowie die Auseinandersetzung mit verschiedenen Häresien. Erst dann folgt die inhaltliche Analyse des Textes (3). Auch hier wird zunächst A.s Reflexion der Erkenntnisbedingungen ausgehend von Röm 1,19–21 thematisiert (3.1), wobei besonderes Gewicht auf die Verhältnisbestimmung von Glaube und Vernunft sowie auf die Erweiterungen der Pneumatologie für die theologische Erkenntnis gelegt wird. Die inhaltliche Entfaltung der Trinitätslehre (3.2) geht wieder von dem bereits bekannten Ternar aus und entfaltet dessen erschließende Bedeutung für die begriffliche Durchdringung der Lehre von der Dreifaltigkeit Gottes. Dabei macht der Vf. auf einige Korrekturen gegenüber der TSum und auf die neue Akzentuierung auch ethisch-soteriologischer Fragen aufmerksam. Auch legt A. bei der Behandlung der einzelnen Personen – neben der stärkeren Betonung der Inkarnation – besonderes Gewicht auf den Heiligen Geist. Im Blick auf die Argumentationsmethode zeigt der Vf. zunächst, dass A. nicht nur verstärkt auf Autoritäten rekurriert und diesen Argumentationsmodus auch öfter benennt, sondern die verschiedenen Zitate der christlichen und paganen Schriftsteller auch inhaltlich einordnet (3.3). Anschließend zeigt er, dass A. – entsprechend seiner generellen Weiterentwicklung im Bereich der Logik – auch seine dialektische Argumentation gezielt überarbeitet, korrigiert und verfeinert hat (3.4). Der abschließende Blick auf das in der Tchr greifbar werdende „theologia"-Verständnis (4) zeigt, dass hier indirekt auch das „Programm" der *Paraklet*-Gemeinschaft mit einfließt, nämlich eine asketisch-monastische Lebensweise nach dem Vorbild der antiken Philosophen bzw. der atl. Propheten, verbunden mit einem christlichen, an Schrift und Vätern orientierten Lehrprogramm, bei dem die trinitarische Person des Heiligen Geistes im Mittelpunkt steht.

Das dritte Kap., das sich mit der TSch beschäftigt, beginnt zunächst mit Bemerkungen zum Handschriftenbefund und den darin greifbaren Titeln (1). Es folgt eine kurze summarische Inhaltsübersicht (2), in der bereits der eigene Charakter gegenüber den beiden anderen Theologien deutlich wird. Denn die apologetischen und logischen Teile sind stark reduziert, während neue Teile wie die Praefatio und die Ausführungen zu „fides", „caritas" und den „sacramenta" – ein Gliederungsprinzip, das A. bereits in „Sic et Non" sowie in der Vorlesung angekündigt hat und das in Werken aus seiner Schule zugrunde gelegt wird, – hinzugekommen sind. Weiterhin wird der Entstehungskontext dargestellt (3), der v. a. durch A.s wieder neu aufgenommene Lehrtätigkeit in Paris geprägt ist. Neben seiner Auseinandersetzung mit häretischen Meinungen stellt der Vf. v. a. auch die aufgrund der TSch von verschiedenen Seiten gegen A. erhobenen Häresievorwürfe in einer übersichtlichen Tabelle zusammen. Es folgt die inhaltlich-methodische Analyse (4), die zunächst wieder A.s Reflexion der Möglichkeit der Trinitätserkenntnis untersucht (4.1). Einen neuen Aspekt bietet dabei seine Definition des Glaubens als „existimatio", die zu erheblicher Kritik seiner Zeitgenossen Anlass gab. Der Vf. zeigt, dass A. in der TSch, die in den Hss. teils auch als „sacrae eruditionis summa quasi divinae scripturae introductio" eingeführt wird, damit wieder das rationale Moment in der Gotteserkenntnis stärkt und dafür das pneumatologische und ethische Moment v. a. der Tchr reduziert. Die Themen werden klarer strukturiert und grundsätzlicher behandelt (vgl. 437). In der Entfaltung der Trinitätslehre selbst (4.2) geht der Vf. nach dem bisherigen Schema vor und weist auf Kritik der Gegner sowie – bei weitgehender Kontinuität des Inhalts – auf Neuakzentuierungen hin. In der Verwendung der Autoritätsargumente (4.3) lässt sich insofern eine Veränderung feststellen, als A. nun auch die zitierten Autoren und Stellen genau benennt. Dafür verwendet er den Begriff der „auctoritas" wieder weniger als in der Tchr. Auch werden die zitierten Autoren inhaltlich eingeordnet. In der Verwendung von dialektischen Argumenten und Methoden (4.4) dagegen zeigt sich zum einen die Tendenz der Elementarisierung der logischen Mittel, zum anderen aber auch – und darin mag sich der Kontext seiner wieder aufgenommenen Pariser Lehrtätigkeit zeigen – ein verstärkter Rekurs auf logische Distinktionen, die dem besseren Verstehen dienen. Dem entspricht es, wenn A. den Begriff „theologia" – im Unterschied zur Tchr und ihrer pneumatologisch-ethischen Akzentuierung – nun in der TSch auf Aussagen über die Natur Gottes und seine Wohltaten („fides") einschränkt, also als Disziplinbezeichnung verwendet, neben der er dann noch die

Abhandlungen über die „caritas" und die „sacramenta" hinzutreten lässt (5). In einem weiteren kurzen Schlusskap. fasst der Vf. den Ertrag noch einmal zusammen. Quellen- und Literaturverzeichnis schließen den Band ab.

Mit dieser Arbeit legt K. das beeindruckende Ergebnis einer umfangreichen und eingehenden Forschungsarbeit vor, in die auch die bisher zur Thematik und angrenzenden Fragen erschienene Literatur umfassend eingearbeitet ist. Durch diese Untersuchung wird eine Forschungslücke geschlossen und endlich eine Grundlage gelegt, durch die weitere Forschung über die Theologien A.s wesentlich erleichtert wird. Allein dafür verdient der Vf. großen Dank. Dazu kommt aber, dass die Arbeit durch ihre genaue und detaillierte Textexegese sowohl in formaler wie in inhaltlicher Hinsicht überzeugt. Sie bringt Transparenz in den Entstehungsprozess der verschiedenen Fassungen der „theologia", indem sie zugleich auf den jeweiligen historischen Entstehungskontext rekurriert. Sie bringt damit auch Licht in den Denkweg Peter Abaelards im Blick auf seine Gottes- und Trinitätslehre. In formaler Hinsicht ist die Arbeit vorbildlich. Der Aufbau ist klar und einsichtig, immer wieder werden die erarbeiteten Ergebnisse in Zusammenfassungen gesichert, Tabellen erleichtern an einigen Stellen den Überblick. Leider fehlt ein Sach- und Personenregister, das dem Leser angesichts des Umfangs der Arbeit hilfreich gewesen wäre und die Verwendung erleichtert hätte. Fast wäre anzuregen, die zentralen Thesen und Ergebnisse dieser wertvollen Arbeit noch einmal im Überblick in einem kleineren Format zu publizieren, das dann als Leitfaden für die weitere Beschäftigung mit den Theologien dienen könnte.

Würzburg Stephan Ernst

Heyder, Regina: **Auctoritas scripturae**. Schriftauslegung und Theologieverständnis Peter Abaelards unter besonderer Berücksichtigung der „Expositio in Hexaemeron". – Münster: Aschendorff 2010. 712 S. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. Neue Folge, 74), kt € 78,00 ISBN: 978–3–402–10283–1

Mit der *Expositio in Hexaemeron* Peter Abaelards, einer Schrift, die er auf Bitte Heloises und ihrer Mitschwestern zum besseren Verständnis der augustinischen Auslegung des Sechstagewerks verfasst hat und die v. a. eine Auslegung des Literalsinns bietet, widmet sich die vorliegende Untersuchung einem Werk, das in der Forschung bislang nur wenig Aufmerksamkeit erhalten hat. Die Vf.in schließt damit in ihrer Tübinger Promotionsarbeit nicht nur eine Lücke der Abaelard-Forschung, sondern erschließt zugleich eine Fülle an Einsichten über A.s Schriftverständnis, seine exegetischen Prinzipien sowie v. a. auch über seine bislang nicht in dieser Klarheit dargestellten Beziehungen zur naturphilosophischen, am *Timaios* orientierten Auslegung des Schöpfungsberichts in der „Schule" von Chartres.

Im ersten Kap. untersucht die Vf.in die hermeneutischen Prinzipien der Bibelauslegung, wie sie in den Parakletschriften A.s greifbar werden. Grundsätzliches wird dabei bereits aus der Korrespondenz über die im *Paraklet* gepflegte Liturgie deutlich, in der ausschließlich biblische Texte und keine Vätertexte gelesen werden sollen. Für A. kommt – anders als etwa für Hugo von St. Viktor und Bernhard von Clairvaux, die die Kontinuität von Schrift und Vätern betonen – der Heiligen Schrift eine unhintergehbare Autorität zu, während die Väter der rationalen Kritik unterworfen werden können. Damit entsteht zugleich ein besonderes Interesse am authentischen Text, aber auch – wie A. in der Regel für den Konvent der Schwestern im *Paraklet* (Brief 8) deutlich macht – die Aufforderung, sich um das Verstehen des biblischen Textes zu bemühen. Allerdings gibt A. hier – ebenfalls anders als bei Hugo und Bernhard – keine Methode des Eindringens in den Sinn der Schrift an. Aus den *Problemata Heloissae* geht aber hervor, dass es um eine wissenschaftliche Exegese und nicht um eine geistliche Schriftlesung geht. V. a. im Brief 9 unterstreicht und legitimiert A. Heloise gegenüber das Anliegen einer wissenschaftlichen Exegese, „die den zeitgenössischen Erwartungshorizont für die lectio in einem Nonnenkloster sprengt" (164), und betont hier v. a. die Bedeutung der Kenntnis der drei biblischen Sprachen. Die Vf.in stellt dabei heraus, dass solche Sprachkenntnisse zwar für die Zeit ungewöhnlich waren, Heloise aber durchaus über sie verfügt haben konnte.

Weitere Prinzipien der Schriftauslegung lassen sich allerdings – wie die Vf.in im zweiten Kap. zeigt – aus den theologischen Schriften A.s (den Theologien und *Sic et non*) entnehmen. Entscheidendes Kriterium ist dabei die Rationalität der Interpretation. Die Glaubensinhalte sind so auszulegen, dass sie kommunizierbar und plausibel sind und nicht den logischen Gesetzen widersprechen (244). Die artes des Triviums dienen dabei als Hilfsmittel der Logik, das Quadrivium gibt – wenn der Text unklar oder aporetisch bleibt – Anhaltspunkte für die Allegorese. Die Allegorese stellt dann die vernünftige Auslegung dar, die im verhüllenden, bildlichen Sprechen sowie in Analogien und Beispielen der Schrift ihre Grundlage hat. Insgesamt lässt sich dabei durch die verschiedenen Fassungen der *theologia* hindurch eine zunehmende Verwissenschaftlichung des Schriftstudiums beobachten. Die Vf.in weist weiterhin auf, dass A. in der Diskussion um das *filioque* bei aller Anerkennung der Autorität der Schrift die Überzeugung äußert, dass die theologische Wahrheit unter gewandelten Bedingungen auch anders gesagt werden könne, ja manchmal sogar anders gesagt werden müsse; lediglich der Widerspruch zum Evangelium müsse ausgeschlossen bleiben. Die methodischen Überlegungen in *Sic et non* bekräftigen dabei noch einmal die unhintergehbare Autorität der Schrift, der gegenüber die Autorität der Väter durchaus der theologischen Kritik unterworfen werden kann.

Mit dem dritten Kap. wendet sich die Vf.in dann der *Expositio in Hexaemeron* selbst zu. A. selbst gibt hier in der *praefatio* den Hinweis, dass das eigentlich Neue seiner Auslegung in der Literalexegese bestehe. Die Vf.in geht dem zunächst in einem Vergleich mit Hugo von St. Viktor und dessen Ausführungen zum Literalsinn als Grundlage des allegorischen und tropologischen Sinns nach. Darüber hinaus aber dürfte die „Entdeckung der Natur" im 12. Jh., die mit der „Schule" von Chartres und der dort gepflegten Timaioslektüre verbunden ist, Anlass für die wörtliche Auslegung des Sechstagewerks durch A. gewesen sein. Während bisher die *Expositio* aufgrund ihrer starken Bezugnahme auf Augustinus eher als konservatives Werk A.s galt, hält die Vf.in fest: „Die naturphilosophischen Fragestellungen prägen in einem stärkeren Maße Abaelards Expositio, als er selbst explizit zu erkennen gibt." (261) Der Vergleich macht dabei die gravierenden Unterschiede im Verständnis des Schriftstudiums bei Hugo und A. deutlich (263–306): Während Hugo bei problematischen Stellen des Literalsinns schnell zur Allegorie oder Tropologie übergeht, bemüht sich A. anhaltender um den Literalsinn, lässt problematische Stellen stehen, sieht sie als Anlass zu weiterem Studium oder zur Diskussion und harmonisiert sie nicht so rasch unter Rückgriff auf die Vätertradition. Auch spielt für Hugo – im Unterschied zur *Expositio* A.s – die naturphilosophische Fragestellung keine Rolle. Der Einblick in die naturphilosophischen Schriften aus der „Schule" von Chartres (306–350) – insbes. des Wilhelm von Conches mit seiner naturphilosophisch annehmbaren Deutung der problematischen Aussage des Wassers über dem Firmament sowie mit seinem Verweis der Schaffung Evas aus der Rippe in den Bereich der Allegorie – zeigt dabei den Horizont auf, vor dem manche Teile der *Expositio* A.s überhaupt erst verständlich werden. Die Vf.in hält die *Philosophia* des Wilhelm von Conches für das Werk, zu dem die *Expositio* die meisten Berührungspunkte aufweist (vgl. 351).

Das vierte Kap. enthält schließlich eine ausführliche, am Text entlang gehende Auslegung der *Expositio in Hexaemeron*. Erste Abschnitte befassen sich dabei mit Fragen der Adressaten, der Struktur, der Überlieferung und der Datierung (4.1), mit dem Prolog, in dem A. sein Verständnis der Schöpfung als Selbstmitteilung Gottes *propter hominem* der Auslegung voranstellt (4.2), sowie mit dem angeblichen Antijudaismus in der Formulierung „carnalis populus" im Prolog (4.3). Die Auslegung des ersten Schöpfungstags (4.4), den A. bereits als ein erstes Moment der Selbstoffenbarung des dreieinigen Gottes versteht, weist in der Annahme, dass zuerst die vier Elemente geschaffen wurden, eine Nähe zur Chartreser Naturphilosophie auf. Dass A. aber immer wieder betont, dass Gott selbst aus diesen Elementen die Dinge gemacht habe und diese nicht nach immanenten Gesetzen der Natur geworden seien, unterscheidet ihn von Wilhelm von Conches. Andererseits deutet er die „materia elementorum" ähnlich wie Wilhelm von Conches als Abstraktionsbegriff, um dadurch den Gedanken der Schöpfung aus dem Nichts nicht zu gefährden. Die Auslegung des zweiten Schöpfungstags (4.5) stellt vor das Problem der Wasser über dem Firmament. A. führt verschiedene Erklärungsmodelle wie etwa die besondere Feinheit des Wassers oder die Eisstruktur an, überlässt aber dem Leser die Entscheidung. Die Autorität der Schrift selbst jedoch gilt ihm als unhintergehbar. Auch in dieser Auslegung wird wieder der Unterschied zu Wilhelm von Conches deutlich, der den Willen Gottes allein auf die Schaffung der Elemente bezieht, während A. ihn auch in der Formung der Geschöpfe am Werk sieht. Im Zusammenhang mit der Auslegung des dritten Schöpfungstags (4.6) lässt sich festhalten, dass A. – anders als Wilhelm von Conches – die Natur in ihrer Eigenständigkeit nicht zum Kriterium der Wahrheit des Schöpfungsberichts macht, was bei Wilhelm die Leugnung oder Umdeutung einzelner Elemente des biblischen Berichts zur Folge hat. Für A. kann die Natur kein Argument gegen den Schrifttext sein, dessen Autorität unhintergehbar ist, wohl aber zu dessen Verständnis beitragen. Er versucht die Differenzen zwischen Naturphilosophie und Schöpfungsbericht zu minimieren. Die Auslegung des vierten Schöpfungstages (4.7) führt zu zwei Hauptfragen, der Planetenbewegung und der Sterndeutung. In der Frage der Planetenbewegung übernimmt A. dabei nicht nur augustinische Aussagen, sondern ist auch hier in dieser naturphilosophischen und daher autonom und ohne theologische Autorität zu beantwortenden Frage durch Wilhelm von Conches beeinflusst. In der Frage der Sterndeutung geht A. von natürlichen Auswirkungen der Sterne etwa auf das Klima aus, sodass grundsätzlich eine Vorhersage möglich ist. Nach der kursorisch und wohl unausgeführt bleibenden Auslegung des fünften Schöpfungstages (4.8) widmet sich A. dann ausführlich dem sechsten Schöpfungstag (4.9) mit der Erschaffung der Landtiere und des Menschen. Als wichtige Elemente der Auslegung stellt die Vf.in dabei heraus: A. betont die Anthropozentrik der Schöpfung (propter hominem); er unterscheidet – in Abweichung zu gängigen Auslegungen der Autoritäten – zwischen der Gottebenbildlichkeit, die nur dem Mann zukomme, und der Gottesähnlichkeit, die Mann und Frau zukommt; er stimmt der Aussage im Timaios, wonach Gott die bestmögliche Welt geschaffen hat, zu. Es folgt eine Untersuchung der Auslegung des siebten Schöpfungstages nach der Expositio (4.10) und nach der moralischen und allegorischen Deutung in den Hymnen A.s (4.11) sowie der Auslegung der zweiten Schöpfungserzählung (4.12). Dabei weist die Vf.in auf einige misogyne Züge (vgl. 649) in A.s Interpretation der „Erfindung" der Sprache und der Unterordnung der Frau unter den Mann nach dem Sündenfall hin. Naturphilosophische Ansätze spielen hier nur eine geringe Rolle. Hinsichtlich der Erschaffung

der Frau aus der Rippe zieht sich A. – ähnlich wie Wilhelm von Conches – ganz aus einer naturphilosophischen auf eine theologische Erklärung zurück.

Mit dieser durch enorme Kenntnis und Verwendung der Forschungsliteratur beeindruckenden und gerade auch hinsichtlich des geistigen Umfelds detailreichen Untersuchung ist es der Vf.in nicht nur gelungen, sonst eher weniger beachtete Schriften A.s in ihrer Relevanz ansichtig zu machen, sondern auch die Beziehung A.s zur „Schule" von Chartres mit ihrem Schwerpunkt philosophischer Naturforschung auszuleuchten. Damit wird der im 12. Jh. beobachtbare und (etwa von Georg Wieland) verschiedentlich thematisierte Zusammenhang zwischen der zunehmenden Rationalisierung und Verinnerlichung einerseits und der korrespondierenden Entdeckung der Natur als Natur andererseits, zwischen Besinnung auf das Subjekt und gleichzeitiger Objektivierung der Welt, im Werk A.s selbst belegt. Andererseits bleibt auch nicht verborgen, dass die Anerkennung der unhintergehbaren Autorität der Schrift gerade verhindert, dass A. in der Auslegung des Sechstagewerkes den Magistern Thierry von Chartres und Wilhelm von Conches konsequent folgt, die die Naturphilosophie und die immanente Naturgesetzlichkeit – bis hin zu Vorahnungen einer evolutiven Erklärung der Arten inklusive des Menschen – zum Wahrheitskriterium der Auslegung der biblischen Erzählung gemacht haben. Insofern bleibt er, trotz aller Rezeption der Naturphilosophie, eher in traditionellen Bahnen. Dass die Arbeit – bei der man sich noch ein Sachregister gewünscht hätte und in der neben kleineren vernachlässigbaren Druckfehlern auf Seite 325 zwischen der 7. und 6. Zeile v. u. vermutlich eine Zeile fehlt – 2009 mit dem Promotionspreis der Tübinger Fakultät ausgezeichnet wurde, ist mehr als verdient.

Würzburg Stephan Ernst

Iohannis Alphonis de Segovia: Liber de substancia ecclesie, cura et studio José Luis Narvaja SJ, prolegomenis instructis Santiago Madrigal Terrazas SJ. – Münster: Aschendorff 2012. 456 S. (Rarissima mediaevalia. Opera latina, III), ln. € 77,00 ISBN: 978–3–402–10429–3

Johannes von Segovia (gest. 1458) war einer der bedeutendsten Theologen des Basler Konzils. Doch während seine monumentale Konzilsgeschichte seit fast 150 Jahren zugänglich ist, kam die Edition seines ekklesiologischen Hauptwerkes *Liber de substancia ecclesie*, das gewissermaßen den größeren theologischen Rahmen für die Konzilsgeschichte bildet, nicht voran. S. Madrigal Terrazas erschloss dieses Werk in zwei Monographien (*El proyecto eclesiológico de Juan de Segovia* [1393–1458], Madrid 2000; *El pensamiento eclesial de Juan de Segovia* [1393–1458], Madrid 2004), in denen er auch einige Textauszüge ediert hat. Den gesamten erhaltenen Text dieses Werkes auf der Basis der schon Jahrzehnte zurückliegenden Vorarbeiten von F. Marcos Rodríguez und besonders B. Hernández Montes nun endlich allgemein zugänglich gemacht zu haben, ist den beiden Editoren darum hoch anzurechnen.

Das 15. Jh. gilt bekanntlich als das Jahrhundert der erwachenden Ekklesiologie. Nicht nur die Dominikanertheologen Johannes von Ragusa und Johannes von Torquemada schrieben einen eigenständigen Kirchentraktat, sondern auch Johannes von Segovia, der eher der franziskanischen Theologie nahesteht. Neben seinen zahlreichen eher kanonistisch ausgerichteten Abhandlungen bildet der *Liber de substancia ecclesie* ein genuin ekklesiologisch argumentierendes Werk. Leider vollendete Segovia nur die erste Hälfte dieses Werkes, da er sich nach dem Fall Konstantinopels 1453 hauptsächlich dem Islam widmete. Sein immenser Einsatz an Energie und Zeit galt dem Versuch, eine diskursive und gewaltfreie Antwort des westlichen Christentums auf diese neu entflammte politische und religiöse Herausforderung zu finden und sich gegen die wiederauflodernden Kreuzzugspläne zu stellen. Dass diese Arbeiten durchaus sein ekklesiologisches Grundanliegen weiterführen, deutet auch die Einleitung an – denn das ganze literarische Werk des J. de Segovia könne in die Ekklesiologie eingeordnet werden (23) –, ohne diese Spur allerdings weiterzuverfolgen.

Die auf Spanisch geschriebene Einleitung von S. Madrigal Terrazas (13–55) fasst seine bisherigen Forschungen zusammen und berichtet neben allgemeinen biographischen Angaben ausgewogen und knapp über die wesentlichen Kennzeichen des Werkes. Die ebenfalls spanisch verfasste philologische Einleitung von J. Luis Narvaja (57–81) handelt vom Aufbau, der handschriftlichen Überlieferung und den Editionsprinzipien. Hier merkt man leider sehr schnell, dass sich die beiden Autoren nicht genug abgestimmt haben. Das hätte einem aufmerksamen Lektor auffallen müssen. Die Tituli der einzelnen Kap. werden nämlich zweimal abgedruckt, als Liste (28–33 Anm. 4) und etwas übersichtlicher als Tabelle (71–76). Schwerwiegendere Probleme verursacht die fehlende Abstimmung dann bei der Handschriftenbeschreibung von *Vaticanus latinus* 2923 (64–69). Sie scheint ohne Kenntnis des Werkes von J. v. S., insbes. seiner Beschäftigung mit dem Islam, angefertigt zu sein und ist voller Irrtümer und Missverständnisse wie 66: Richtig wäre Brief von Giuliano Cesarini an Papst Eugen IV. (ediert in: *Monumenta Conciliorum Generalium Seculi Decimi Quinti*, Bd. 2, Wien 1873, 109–117) statt „Juliano Cardenal, Epistola ad Johannem de Segovia"; 68: „Alphaquinis" statt „Mohaquinis"; Brief von Alfonsus de Mella / Zamora (ed. in: *Al-Andalus* 14 [1949], 233–250) statt Brief von J. v. S. Hätte man die schon existierenden, wenn auch unzureichenden Handschriftenbeschreibungen oder Editionen zu Vat. lat. 2923 berücksichtigt, hätten fast alle diese Fehler vermieden werden können. Ausführliche und zuverlässige Analysen der Hss., die weit über die bisherigen Bibliothekskataloge hinausgehen, finden sich jetzt in der jüngst eingereichten Doktorarbeit von Davide Scotto: *„Via pacis et doctrine"*. Le Epistole sull'Islam di Juan de Segovia (Diss. masch.), Florenz 2012. Aber auch mit älteren Studien wie von D. Cabanelas Rodríguez: *Juan de Segovia y el problema islámico*, Madrid 1952, kann man die Fehler in der Handschriftenbeschreibung von Salamanca, Bibl. Universitaria, cod. lat. 55, erkennen, die zum Glück etwas weniger zahlreich sind. Der zu fol. 160r erwähnte Brief stammt z. B. nicht von J. de Segovia (64), sondern ist an ihn gerichtet und von Jean Germain geschrieben.

Besonders verdienstvoll und hervorzuheben ist dagegen die Tatsache, dass es den Editoren gelungen ist, einen Text der Hs. Vat. lat. 2923 als Teil des *Liber de substancia ecclesie* (67; 131–150) zu identifizieren. Dieser zweite Textzeuge bringt zwar für den Textbestand selbst nichts Neues, doch führt er zu einer wichtigen Frage: Warum ließ J. v. S. gerade diesen Teil seiner Ekklesiologie in diejenige Hs. übertragen, die er an seinem Lebensende als sein Vermächtnis zum Umgang mit dem Islam für den zukünftigen Papst Pius II. bestimmte? Es geht in diesem langen Kap. um das Verhältnis von Glaube und Vernunft. Auch Jesus Christus war ein Glaubender, obschon ihm zugleich vollkommenes Wissen und die Schau Gottes zuteil geworden waren. Wie bei Christus stehen dann auch für das theologische Programm des J. de Segovia notwendige Vernunftgründe nicht im Widerspruch zu Glaubensgeheimnissen, auch nicht dem der Trinität. Entsprechend kann er seine Ekklesiologie christologisch und deduktiv zugleich aufbauen. Dabei ist die von den Skotisten übernommene absolute Prädestination Christi der entscheidende Konstruktionspunkt für seine Gesamtvision von der Kirche. Die himmlische streitende Kirche mit dem Engelkampf dient als Urbild für die irdische Kirche, deren Auseinandersetzungen im vierten, nicht geschriebenen Buch in der Abgrenzung der Autorität der allgemeinen Konzilien gegenüber dem Papstamt als innerer Streit ihren Höhepunkt gefunden haben (60).

Diese Grundidee geht auch aus dem Kurztitel des neu identifizierten Textauszuges hervor, den leider die Handschriftenbeschreibung (67) wie die Edition (131) fehlerhaft wiedergeben: „Resolucio quedam quemadmodum fides compaciatur (*nicht*: comparatur) et clara intelligencia in necessarijs (*nicht*: naturjs) presertim". In der Einleitung wäre zu ergänzen gewesen, dass J. de Segovia diesen Text unter demselben Titel im Begleitschreiben an Jean Germain vom 18.12. 1455 zu einer umfangreichen Textsammlung mit Schriften zum Islam erwähnt, die in vielen Teilen dem Vatikanischen Codex entsprach (s. Vat. lat. 2923, fol. 185r). Damit würde noch klarer gezeigt, wie sich für J. v. S. eine betont rationale Theologie und die Auseinandersetzung mit dem Islam in eine umfassende ekklesiologische Vision einordnen, begründet durch die eigenen Erlebnisse auf dem Basler Konzil. Das Konzil war für diesen Theologen eine geistliche Erfahrung und ein theologisches Vermächtnis, das er in seinen letzten Lebensjahren für seine eigene Zeit fruchtbar machen und für die Nachwelt bewahren wollte. Dieses Anliegen tragen die beiden Editoren mit ihrer Arbeit mit.

Hinsichtlich der Editionsprinzipien mag es dahingestellt bleiben, ob die exakte Wiedergabe der Capitulum-Zeichen und aller Schreibvarianten angesichts der Wortlisten S. 77–79 sehr sinnvoll ist. Dies scheint eher eine Stilfrage zu sein. Schlussfolgerungen werden daraus nicht gezogen.

Insgesamt ist der edierte Text (85–422) eine durch einen reichen Quellenapparat sowie einen wertvollen Quellenindex und eine ausführliche Bibliographie zur Ekklesiologie von J. v. S. gut erschlossene Basis, um dieses wichtige Werk der spätmittelalterlichen Lehre von der Kirche weiter auszuwerten. Johannes von Segovias Grundanliegen, die Theologie der Religionen in der Ekklesiologie und diese in der Christologie zu verankern, ist ein wichtiger Gesichtspunkt und könnte auch heute fruchtbar gemacht werden.

Offenburg Ulli Roth

Aufgeklärtes Christentum. Beiträge zur Kirchen- und Theologiegeschichte des 18. Jahrhunderts, hg. v. Albrecht Beutel / Volker Leppin / Udo Sträter / Markus Wriedt. – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2010. 394 S. (Arbeiten zur Kirchen- und Theologiegeschichte, 31), geb. € 58,00 ISBN: 978–3–374–02790–3

Der Band steht in einer Reihe mit zwei weiteren, die aus Tagungen des Arbeitskreises „Religion und Aufklärung" hervorgegangen sind: *Religion und Aufklärung*. Studien zur neuzeitlichen „Umformung des Christlichen" (2004); *Christentum im Übergang*. Neue Studien zu Kirche und Religion in der Aufklärungszeit (2006, von Kurt Meier rezensiert in dieser Zeitschrift 2008). Dass der Band Beiträge aus mehreren Tagungen präsentiert, wird kurz erwähnt (5); eine Einleitung, in der auch deutlich gemacht würde, wie der thematische Zuschnitt der Ta-

gungen war, fehlt leider. So stehen die Einzelbeiträge etwas unverbunden nebeneinander, auffällig ist auch, dass die meisten von Theologinnen und Theologen stammen. Teilweise liegen die Themen entgegen dem Untertitel des Bandes auch vor oder nach dem 18. Jh.

Erkennbar sind Schwerpunktsetzungen im Bereich der Themenkreise „Bibel und Aufklärung" und „Toleranz". Die zu diesen Themenkreisen gehörenden Beiträge sollen hier in den Blick genommen werden – freilich finden sich darüber hinaus noch andere lehrreiche Detailstudien wie die von *Wolf-Friedrich Schäufele* zu Zedlers Universal-Lexikon.

Orientiert man sich am Thema „Bibel und Aufklärung", ist der Reihenfolge der Beiträge nach zuerst der von *Andres Straßberger* zu erwähnen, in dem der Zusammenhang von Pietismus und Früh-Wolffianismus anhand von Johann Lorenz Schmidt und Gustav Reinbeck untersucht wird, die S. als Vertreter des Links- und Rechts-Wolffianismus vorstellt. Das Thema „Bibel in der Aufklärung" ist damit insofern angesprochen, als Schmidt der Verfasser der „Wertheimer Bibel" – einer im Sinne Wolffs interpretierenden Übersetzung des Pentateuchs – war, mit der er die Wolffsche „hermeneutica universalis" auf den Bibeltext anwendete, statt wie Reinbeck auf einer „hermeneutica sacra" zu beharren. Ein anderer Bibelübersetzer steht im Mittelpunkt des Beitrags von *Daniel Weidner*, nämlich Johann David Michaelis, „eine Schlüsselgestalt in der Transformation des biblischen Wissens in der Aufklärung" (54). Michaelis' kommentierte Übersetzung des AT „für Ungelehrte" wird im Lichte ihrer apologetischen Funktion analysiert, insofern ihre Glaubwürdigkeit auf historischem Weg hergestellt werden sollte (58). *Christina Reuter* stellt „Johann Caspar Lavater als Verfasser einer Bibel im Kleinen im Werk 'Pontius Pilatus'" vor und widmet sich also Lavaters Bibelzusammenschnitt, der zu drei Vierteln aus dem NT stammt.

Mittelbare Bezüge zum Umgang mit der Bibel in der Aufklärung hat der Beitrag von *Volker Leppin* über die „unspielbaren Dramen von Friedrich Gottlieb und Meta Klopstock", nämlich „Der Tod Adams" und „Der Tod Abels", deren Ziel es war, „den biblischen Text in die Empfindungen der Beteiligten zu übersetzen" (73). *Dirk Fleischer* geht der Suche Reimarus' und Semlers nach der biblischen Wahrheit nach, wobei es speziell um eine Gegenschrift Semlers zum siebten der „Fragmente eines Ungenannten" geht. Untersucht wird Semlers exegetische Methode, die auf die Berücksichtigung der ursprünglichen Adressaten zielte (88f). F. ist mit einem weiteren Beitrag vertreten, in dem er den „Nutzen der Kirchengeschichte im 18. Jahrhundert" anspricht, also ein geläufigeres und von ihm schon anderweitig intensiv bearbeitetes Thema. Im Mittelpunkt des Beitrags steht ein weithin unbekannter katholischer Kirchenhistoriker, Kaspar Royko, der sich wie Mosheim der pragmatischen Methode bediente (126f).

Zum Themenkreis Toleranz gehören Überblicksartikel wie der von *Hans Martin Müller* zum Verständnis der Religionsfreiheit von der Reformation bis zur Aufklärung oder die Aufsätze von *Michael Maurer* zur Entwicklung der Toleranz in England, Schottland und Irland („Strukturen der Toleranz und ihre Grenzen", „Religiöse Eide zur Sicherung politischer Loyalität"), v.a. aber Spezialstudien wie die von *Hans-Martin Kirn* zu Pierre Bayles „Dictionnaire historique et critique": Bayle markiert den Übergang von der Toleranz als bloßer Duldung hin zur Toleranz als Anerkennung (164f). *Christopher Voigt-Goy* geht der Definition von „Häresie" durch die Hallenser Christian Thomasius, Justus Henning Böhmer und Siegmund Jacob Baumgarten nach und macht dabei eine Erosion des Ketzerbegriffs in der zweiten Hälfte des 18. Jh.s aus, die den Weg zur Toleranz ebnete.

Auch in diesem Themenkomplex ist *Dirk Fleischer* mit einem Beitrag vertreten, der sich mit Johann Peter Miller befasst, einem Mann, der seinen akademischen Weg als Hauslehrer bei Mosheim begann und ihn als Prof. für Dogmatik und Polemik in Göttingen beendete. Miller wäre im heutigen Sinne als Sozialethiker zu beschreiben, der in konfessioneller Toleranz eine Umsetzung des Liebesgebotes sah. Weitere Detailstudien stammen von *Christoph Bultmann*, der sich mit Toleranzvorstellungen bei Grotius und Lessing befasst (wobei beide Autoren recht unverbunden nebeneinander stehen), von *Christian Weidemann* zu Kant und von *Andreas Urs Sommer* zu Friedrich Melchior Grimm, einem Literaten, der sich 1753 in Paris aufhielt und dort durch seine Lesart eines Werkes des Malers Carle van Loo („La dispute contre les Donatistes") indirekt auch für religiöse Toleranz eintrat: Die Donatisten repräsentieren die Vernunft, der gegen sie disputierende Augustinus die dogmatische Kirche (261f).

Angelika Dörfler-Dierken lenkt den Blick auf Samuel Simon Schmucker, einen amerikanischen Lutheraner, der 1846 eine Europareise unternahm, bevor er zur Konferenz der Evangelischen Allianz nach London fuhr. Insbes. wird auf Schmuckers Aufenthalt in Wien eingegangen, bei dem der Reisende seinem Tagebuch Beobachtungen im Blick auf den österreichischen Katholizismus anvertraute, der ihm aus amerikanischer Sicht geradezu zwangsläufig als rückständig erscheinen musste. Gelegentlich hätte man ihm den Humor eines Europa bereisenden Mark Twain gewünscht.

Leipzig Klaus Fitschen

Bruns, Katja: **Anthropologie zwischen Theologie und Naturwissenschaft bei Paul Tillich und Kurt Goldstein**. Historische Grundlagen und systematische Perspektiven. Kontexte. – Göttingen: Edition Ruprecht 2011. 265 S. (Neue Beiträge zur historischen und systematischen Theologie, 41), geb. € 35,90 ISBN: 978–3–7675–7143–3

In ihrer auch als Diss. eingereichten Untersuchung vergleicht Katja Bruns die wissenschaftstheoretischen Grundlagen des Theologen Paul Tillich und des Biologen Kurt Goldstein und beschreibt den Dialog, der auf dieser Basis zwischen beiden entstand und auf beiden Seiten Frucht trug. Durch die Nachzeichnung der historischen Entwicklung will sie „ein wichtiges Stück europäischer und amerikanischer Wissenschaftsgeschichte des 20. Jh. sichtbar" (12) machen und zugleich einen systematischen Beitrag zum aktuellen naturwissenschaftlich-theologischen Dialog liefern.

Die Basis für die Analyse des Denkens von Paul Tillich stellt insbes. sein frühes Werk ‚Das System der Wissenschaften nach Gegenständen und Methoden' dar, das die Vf.in als Ausgangspunkt seines Dialoginteresses sieht. Sie beginnt das erste, T. gewidmete Kap. mit einem Querblick durch die mannigfaltige Kritik, die dieses Werk von der zeitgenössischen Theologie erfahren hat. Dass diese Kritik zu Beginn dargestellt wird, erweist sich einerseits als anregend, dürfte den T.-unerfahrenen Leser aber überfordern. Leider wird sie im weiteren Verlauf wenig aufgegriffen, sodass die systematische Diskussion nur kurz gerät.

Im nächsten Schritt erarbeitet die Vf.in die Grundbegriffe des Wissenschaftsverständnisses von T. Dazu analysiert sie die für ihn fundamentalen Begriffe Denken und Sein. Indem sie T.s Denken mit zeitgenössischen Strömungen etwa des Neukantianismus und der Phänomenologie in Bezug setzt und so die Einflüsse auf sein Denken offenlegt, gelingt es ihr, T.s Anliegen und sein Konzept darzulegen und zu plausibilisieren. Es wird deutlich, wie T. gleichermaßen metaphysisches Denken und den empirischen Zugang zur Welt wertschätzt, voneinander abgrenzt und zugleich in produktive Beziehung setzt. Er will sowohl der „Mannigfaltigkeit des Individuellen" (47) als auch dem rational-kritischen Zugang zur Welt gerecht werden und dazu das statische Weltbild durch ein dynamisches ersetzen. In ihren weiteren Ausführungen stellt die Vf.in die T.'sche Position dar, die den normativ arbeitenden Geisteswissenschaften eine in gewissem Sinn vorrangige, eben normierende und das Prinzip von Erkenntnis reflektierende Rolle zuweist, was gerade im aktuellen Diskurs auf Widerstand reduktionistisch orientierter Vertreter der Philosophie und Naturwissenschaften stoßen dürfte und daher durchaus eine weitergehende Diskussion vertragen hätte. Dass T. weitere, höchst aktuelle Denkanstöße formulierte, zeigt sich in der Darstellung seiner Geist- und Freiheitskonzeption, die in Richtung aktueller panpsychistischer und auch Emergenz-Konzepte weist. Auch dass er die Besonderheit der Geistestätigkeit in ihrer Fähigkeit zur kreativen Eigenschöpfung sieht, die im wechselnden Verbinden von Konkretem mit Allgemeinem geschieht, erweist T. als anschlussfähigen Denker. Die Herausarbeitung dieser Anstöße ist ein höchst verdienstvolles Unterfangen, das das erste Kap. lesenswert macht.

Zuletzt wendet sich die Vf.in im ersten Kap. T.s Einteilung und Darstellung der Wissenschaftsdisziplinen zu und greift dabei insbes. die Zweiteilung in Seins-/Gestalt- und Geistes-/Normwissenschaften auf. Sie betont einige von T. herausgearbeitete Grundprinzipien, die klar gegliedert vorgestellt werden. T.s Grundlagenarbeit hat an Aktualität nichts eingebüßt und kann zum Verständnis der Disziplinen und zur Reflexion des Dialogs wesentlich beitragen, auch wenn einige seiner Thesen eine durchaus stärkere Diskussion vertragen würden, als sie von der Vf.in an dieser Stelle unternommen werden kann.

Das zweite Kap. stellt den Biologen Kurt Goldstein und seine wissenschaftstheoretischen Grundlagen vor. Betont werden sein philosophisches Interesse sowie sein explizites Unterfangen, das Verhältnis von Materie und Geist zu bedenken, womit er Grundlagenarbeit für sein neues Fach der Neurologie leistete. Die Vf.in verweist auf Immanuel Kant als eine philosophische Herkunft G.s, die seine Nähe zur T.'schen Aufteilung der Disziplinen begründet. Weiterhin legt sie den Einfluss Goethes offen, der G. die Vielfalt des Zugangs – insbes. mit Auge *und* Geist – zu einem Phänomen lehrte. Als dritter wird Ernst Cassirer vorgestellt, dessen Konzept eines aktiven freien Geistes, der Erkenntnis aktiv erzeugt, in G.s Denken eingeflossen ist.

Eine weitere Vertiefung erreicht die Vf.in, indem sie G.s Denken von den simplen, zu seiner Zeit diskutierten Reflex- und Lokalisationstheorien und von der Psychoanalyse Freuds abgrenzt. Damit betont die Vf.in, dass G. Wert auf ein qualitatives Element legt, das in reduktionistischen Konzepten nicht zu finden ist, und sich Zugängen zum Menschen verwahrt, die nicht die Einzelphänomene vom Ganzen her verstehen.

Es bleibt daher das Fazit der Vf.in, dass sich „beide Autoren in ihrer Problemdiagnose sehr ähnlich sind" (181), da sich beide gegen Vitalismus und Materialismus positionierten und die Vermittlung zwischen Allgemeinem und Besonderem ins Zentrum stellten. Folgerichtig kann das dritte Kap. des Buches den Dialog der beiden Autoren behandeln. Dieser wird nicht anhand konkreter Begegnungen reflektiert – inwieweit es diese gab, wird außerhalb der Einleitung nur wenig thematisiert –, sondern indem zentrale verbindende Themen benannt und systematisch dargestellt werden.

Das erste große Thema, das die Vf.in behandelt, umfasst Angst, Furcht und Mut. Diese Wahl ist sinnvoll, da hiermit wichtige Begriffe beider Autoren aufgegriffen werden, die eine sowohl geistige als auch physische Seite besitzen und daher nur im Dialog sinnvoll behandelt werden können. Indem die existenzielle Grundlage von Angst dargestellt wird, fällt der Blick auf den bereits im ersten Kap. dargelegten Seinsbegriff T.s. G. trägt zu dieser philosophischen Analyse eine Darstellung somatischer Aspekte bei, sodass im Dialog der Autoren die wechselseitige Bedingung körperlicher und geistiger Vorgänge deutlich wird und ein fundiertes ganzheitliches Bild entsteht, das die Vf.in nachzeichnet.

Das zweite Thema, das die Vf.in anhand einer Zusammenschau von G.s und T.s Erkenntnissen entwickelt, behandelt die menschliche Freiheit. Sie stellt G.s Untersuchungen zu Gehirnläsionen dar, die ihn dazu führten, den Wechsel zwi-

schen abstraktem und konkretem Denken als zentrale Fähigkeit eines gesunden, kreativen Geistes zu sehen. Hier verortet er die Freiheit des Menschen, wie die Vf.in darlegt. Sie kann zeigen, dass T. sein Freiheitskonzept auf diese biologische Fundierung G.s baut. Beide sehen in der Selbsttranszendenz des Menschen die grundsätzliche Möglichkeit für Freiheit.

In ihrem Fazit attestiert die Vf.in Paul Tillich und Kurt Goldstein, die Entgegensetzung von Vernunft und Glaube, von objektiver Naturwissenschaft und subjektiver Religion aufgelöst zu haben und damit ein gelungenes Beispiel für einen fruchtbaren Dialog darzustellen. Sie macht glaubhaft, dass sowohl die wissenschaftstheoretischen Grundlagen als auch die konkreten Ergebnisse der beiden nach wie vor hochaktuell sind. Daher ist ihr Buch wertvoll und die Lektüre gewinnbringend. Was in dem Buch nicht ausreichend geleistet wird, ist die Übertragung auf die heutige Debatte. Das stellt allerdings kein Manko des Buches dar, sondern ein Desiderat für weitere Forschungsarbeit.

Aachen Patrick Becker

Ho-Tsui, Emmie Y. M.: **Die Lehre von der Sünde bei Karl Rahner**. Eine werkgenetische und systematische Erschließung. – Innsbruck: Tyrolia 2011. 315 S. (Innsbrucker theologische Studien, 85), brosch. € 32,00 ISBN: 978–3–7022–3150–7

Im Vorfeld seines 80. Geburtstages bekannte Karl Rahner SJ im Februar 1984 zum Abschluss einer Akademieveranstaltung in seiner Heimatstadt Freiburg i. Br. in seiner letzten großen öffentlichen Rede, in der er unter mehreren möglichen vier Erfahrungen eigens hervorhob: „Und so sei hier, wenn auch ein wenig ängstlich, eingestanden, daß in meiner Theologie in einer sicher problematischen Weise das Thema der Sünde und der Sündenvergebung gegenüber dem Thema der Selbstmitteilung Gottes ein wenig im Hintergrund steht." („Erfahrungen eines katholischen Theologen", in: *K. Rahner, Sämtliche Werke*, Bd. 25, Freiburg 2008, 47–57, 52) Diese Feststellung – wenige Wochen vor seinem nicht voraussehbaren plötzlichen Tod am 30. März 1984 getroffen – ist „Aufhänger" für die im Sommersemester 2010 an der Ruprecht-Karls-Univ. Heidelberg eingereichte, von Prof. Dr. Dr. Michael Welker betreute Diss. Sie geht der Lehre von der Sünde bei Karl Rahner nach – deswegen, weil der Jesuit sowohl bei katholischen wie evangelischen Theologen als bahnbrechender Theologe des 20. Jh.s bzw. als „Referenztheologe" (12) gilt. Die Studie fragt nach der Verortung der Problematik in R.s Werk und ihrer Gegenwartsrelevanz.

Die für den Druck geringfügig überarbeitete Untersuchung gliedert sich in vier Teile: „Einführung" (11–19), „Werkgenetische Erschließung" (21–102), „Systematische Erschließung" (103–237) sowie „Karl Rahners Lehre von der Sünde: Aktualität, Würdigung und Kritik" (239–293), gefolgt von Abkürzungs- und Literaturverzeichnis sowie Personen- und Sachregister.

In der Einführung erfolgt zunächst ein Überblick zur R.-Forschung, die sich auf Roman A. Siebenrocks „Landkarte der Rahner-Rezeption" beruft (vgl. 14–16). Deutlich wird von Anfang an, dass so prominente R.-Mitarbeiter oder -Forscher wie Karl Lehmann, Johann Baptist Metz oder Karl H. Neufeld SJ unterschiedliche Gewichtungen bei der Zusammenfassung der Theologie R.s vornehmen. Warum fehlt dabei der Name Herbert Vorgrimler? Die 1974 vorgelegte, später differenzierte These Neufelds, die Zentralidee der Theologie R.s bestehe in der „Sünde als Verlust der Gnade" bzw. in der Buße als Schlüsselrolle, wird vorgestellt. Ihr werden sechs Untersuchungen zur Seite gestellt, die sich mehr oder weniger intensiv mit der Lehre zur Sünde auseinandersetzen (K. Bümlein, M. Sievernich SJ, R. Highfield, D. Sattler, N. Wandinger, J. Knop). Dabei macht die Autorin die Beobachtung, dass R. „entweder im Vergleich zu anderen Theologen" interpretiert oder „die Sünde überwiegend aus der Perspektive der Freiheitstheologie" (17) analysiert wird. Daraus ergibt sich als Ziel und Methode dieser Untersuchung, „sich konzentriert der Sündenlehre Rahners zu widmen, sie in der Gesamtentwicklung der rahnerschen Theologie zu sichten und zu verorten, also Rahner sowohl synchron als auch diachron zu lesen und ihn dabei soweit wie möglich selbst zu Wort kommen zu lassen" (17). Vorab stellt H.-T. dazu fest, dass R. zwischen „Sünde" und „Schuld" nicht deutlich und wünschenswert genug unterscheide und dass sein „Grundkurs des Glaubens" von 1976 eine „Sonderstellung" einnehme und als „der einzige Ort" zu gelten habe, „an dem sich die Lehre von der Sünde in einem systematischen Ganzen befindet" (19).

Das anspruchsvolle Programm wird in Kap. 2 mittels werkgenetischer Sichtung einschlägiger Schlüsselaussagen angegangen. Es geht um diese zeitlichen Phasen: die Zeit bis 1936, bevor R. in die Tiroler Landeshauptstadt kam; die Innsbrucker Jahre 1936 bis 1939; die Wiener Exilszeit 1939 bis 1944 nach der Vertreibung der Jesuiten aus Innsbruck durch die Nationalsozialisten; die Pullacher Jahre 1945 bis 1948, während derer R. zum ersten Mal den Traktat „De paenitentia" vorzutragen hatte, der stark dogmengeschichtlich ausgerichtet war; die Innsbrucker Jahre 1948 bis 1964, in die auch der Großteil der lexigraphischen Arbeit R.s fällt; die Zeit am Guardini-Lehrstuhl in München 1964 bis 1967, die Münsteraner Zeit von 1967 bis 1971, in die die Herausgeberschaft des „Sacramentum Mundi" fällt; sowie abschließend „Die Zeit nach Münster", womit die Jahre 1971 bis 1984 gemeint sind. Hier wird v. a. referiert und zusammengefasst – für eine „Nichtmuttersprachlerin" (9) eine enorme Leistung, weil die Ausbeute so gering nicht ist, wie es auf den ersten Blick den Anschein haben mag. Warum der Artikel „Theos im Neuen Testament", der in der Wiener Zeit in der ersten Hälfte der 40er Jahre entstanden ist, zehn Jahre nach hinten verlegt wird (vgl. 41–43), ist mir nicht klar geworden. Vieles, was in den ab 1954 erscheinenden „Schriften zur Theologie" veröffentlicht wurde, ist stark vom Kontext abhängig.

Kap. 3 enthält die systematische Erschließung, in der das zuvor chronologisch gesichtete Material mit dem transzendental-anthropologischen Ansatz der Theologie R.s aus „Theologie und Anthropologie" (1967) und dann mit den Frühwerken „Geist in Welt" (1939) und „Hörer des Wortes" (1941) konfrontiert wird. Gnade als Selbstmitteilung Gottes spielt in einem zweiten systematischen Durchgang (121–143) die herausragende Rolle, in Absetzung von neuscholastischen Kategorien von Anfang an (auch aufgrund skotistischer Prägung) christologisch zentriert, mit der damit verbundenen Perspektive des allgemeinen Heilswillens Gottes. Der Abschnitt „Anthropologie von der Christologie her" (143–162) kommt weitgehend R.-immanent aus und verzichtet auf oder übersieht die wichtige Studie von Ignacy Bokwa von 1990, der explizit über das reziproke Verhältnis von Christologie und Anthropologie bei R. geforscht hat. Die Erschließung setzt sich fort mit dem Menschen als „Wesen der Freiheit" und damit, in einem nächsten Schritt, als Wesen der radikalen Schuldbedrohtheit, die in einem weiteren Abschnitt unter dem Stichwort Erbsünde entfaltet wird. Sehr aufschlussreich ist der letzte Abschnitt des Kap.s: „Sünde und Schuld in der ursprünglichen Erfahrung des Menschen" (216–237), in dem auch die mystagogische Seite der Bemühungen R.s stark zum Ausdruck gebracht ist. Das Ergebnis der systematischen Erschließung ist: Die Lehre von der Sünde ist nicht nur „ein integraler Bestandteil der Theologie Rahners", sondern erhält darüber hinaus vom Gesamtwerk her „ihr eigenes Profil und ihre eigenen Schwerpunkte" (239), die sich aus den oft anlassbedingten Veröffentlichungen durchaus herausdestillieren lassen, wie H.-T. unter Beweis stellt.

Kap. 4 bringt die Würdigung und Kritik der Lehre R.s. Ausgehend von der Aktualität der Lehre (243–251) wird auf drei Kritiken, nämlich die (eher polemisch verstandene) von Hans Urs von Balthasar („Verharmlosung von Schuld?"), von Johann Baptist Metz („Vernachlässigung des Gesellschaftlichen?") und von Joseph Ratzinger eingegangen. Abgeschlossen wird die Studie mit dem kurzen Abschnitt „Grundlegende Anfragen an die Lehre von der Sünde" (289–293).

Die Vf.in verdient allen Respekt für ihre sprachliche Leistung und den Mut, die unverzichtbare werkgenetische „Ochsentour" angetreten zu haben. Da Karl Rahner nie ein einschlägiges Lehrbuch veröffentlichte, sondern einen Traktat vorzutragen hatte und thematisch anlassbedingt zu verschiedenen Aspekten von Sünde und Schuld Stellung nahm, ist dies, auch im Dialog mit protestantischen Theologen, ein Verdienst. Einige biographische Unschärfen fallen dabei thematisch nicht ins Gewicht, etwa (um nur ein Beispiel zu nennen) dass die Theol. Fak. Innsbruck zwar im Juli 1938 aufgehoben wurde, aber bis zur gewaltsamen Schließung des Jesuitenkollegs als päpstliche Hochschule ein weiteres Jahr, wenn auch in begrenztem Maße, ihren Betrieb als Rumpffakultät fortsetzte. Dem Rez. fiel auf, dass die Grenzen zwischen Darstellung, Analyse und Interpretation an mehreren Orten verschwimmen. Die Anfragen am Ende der Studie bleiben thetisch und werden kaum oder gar nicht begründet. Unverständlich ist die Tatsache, dass eine 2010 eingereichte Diss., die für die Drucklegung im April 2011 ohnehin noch die online zugängliche Bibliographie R.s (vgl. 17, Anm. 36) konsultierte, aus der Edition „Sämtliche Werke" Karl Rahners nur die Bände 2, 3, 4, 6, 8, 10, 15, 17, 18, 19, 26, 27 auflistet bzw. kennt, obwohl zu diesem Zeitpunkt neben diesen zwölf Bänden bereits weitere 15 (SW 9, 11, 12, 13, 14, 16, 20, 22/2, 23, 24, 25, 28, 29, 30, 31) erschienen waren, deren editorische Erschließung und Kontextualisierung wertvolle Informationen bergen, die auch für die vorliegende Studie nützlich gewesen wären, hier aber fehlen. Ist das ein rein bibliographisches Manko?

München Andreas R. Batlogg

Philosophie

Das Prinzip Evolution. Darwin und die Folgen für Religionstheorie und Philosophie, hg. v. Mariano Delgado / Oliver Krüger / Guido Vergauwen. – Stuttgart: Kohlhammer 2010. 244 S. (Religionsforum, 7), kt € 34,00 ISBN: 978–3–17–021501–6

Der vorliegende Band dokumentiert Vorträge, die aus Anlass des Darwin-Jubiläums 2009 auf dem 5. Religionsforum der Univ. Freiburg (Schweiz) gehalten wurden, zusammen mit ergänzenden Artikeln, die alle gerade nicht den Konflikt zwischen Religion und Darwinismus beleuchten wollen, sondern positiven Aufnahmen und Umformungen der Evolutionstheorie nachgehen, wie sie sich in zeitgenössi-

schen religiösen Entwürfen nachweisen lassen. Im ersten Teil finden sich drei Beiträge zur Evolution als Thema der christlichen und islamischen Theologie, im zweiten, sechs Artikel umfassenden Teil geht es um die Aufnahme des Evolutionsgedankens in Philosophie und religiösem Denken; die vier Aufsätze des dritten Teils stellen neuere Versuche dar, evolutionstheoretisches Denken für die Religionstheorie fruchtbar zu machen.

Nach der ausführlichen Einleitung von *Oliver Krüger* und *Susanne Thürig* fragt *Rudolf Voderholzer* danach, ob der nach römisch-katholischer Auffassung gegebene „Fortschritt" im Verständnis der Offenbarung mit dem Begriff der Evolution beschrieben werden kann, und kommt trotz des Vorbilds etwa von Marin-Sola zu einem eher negativen Urteil: Die Dogmengeschichte ist kein Vorgang apersonaler Mächte und kein Selektionsprozess, sondern eine Gabe des Heiligen Geistes. Der Paderborner Dogmatiker *Dieter Hattrup* sieht in Darwin (leicht ironisch?) so etwas wie einen „Kirchenvater des 20. Jahrhunderts". Jedenfalls kommt in seiner Darstellung Darwin das Verdienst zu, durch die Einbeziehung echten Zufalls in den Verlauf des Schöpfungsprozesses den Menschen aus einer falschen Mitte vertrieben und dessen Erkenntnis endlicher Freiheit, die das Wissen um den eigenen Tod einschließt, ermöglicht zu haben. Abgeschlossen wird dieser erste Teil durch einen Beitrag von *Jean-Marc Balhan* zu Evolutionstheorie und Kreationismus im heutigen türkischen Islam.

Der zweite Teil des Buches geht dem Einfluss evolutionären Denkens in verschiedenen religiösen und philosophischen Systemen vornehmlich aus der Perspektive religionswissenschaftlich orientierter Zeitgeschichte nach. So kommt das Denken des Schweizer Monisten, Bahá'i und Eugenikers Auguste Forel ebenso zur Darstellung wie die Prozessphilosophie Alfred North Whiteheads, das Evolutionsverständnis von Teilhard de Chardin, die Vorstellung einer spirituellen Evolution bei Sri Aurobindo, die Vision einer kosmischen Rasse nach José Vasconcelos und die Evolution des Bewusstseins bei Jean Gebser. Aus dieser Aufzählung wird schon deutlich, wie unterschiedlich die vorgestellten Konzepte sind, und auch der Bezug auf evolutionstheoretische Vorstellungen ist sehr verschieden ausgeprägt. Während Whitehead und Teilhard ontologische und kosmologische Aspekte der Darwinschen Theorie direkt rezipieren, ist der Bezug bei den anderen Entwürfen sehr viel indirekter zu sehen. Insofern trägt die Darstellung der letzteren wenig zu einem vertieften Verständnis der Evolutionstheorie und ihrer weltanschaulichen Komponenten bei, sondern macht eher deutlich, welche weltanschaulichen Transformationen und Inspirationen sich öffneten, nachdem die Darwinsche Theorie dem Entwicklungsgedanken eine neue Grundlegung verschafft hatte. Eine Konvergenz der verschiedenen Ansätze ist jedenfalls nicht auszumachen.

Alle Beiträge in diesem Teil sind gut geschrieben und darin originell in Thematik und Perspektive, dass sie ihre Darstellung am Leitgedanken der Aufnahme evolutionärer Denkfiguren orientieren. Mit Ausnahme der Beiträge zu Whitehead und Teilhard trägt das allerdings mehr für das Verständnis der dargestellten Denker aus, als dass es Licht auf die Bedeutung des Evolutionsgedankens werfen würde, dem Darwin zur Durchsetzung verhalf. Wer sich also erhofft, das „Prinzip Evolution" gründlicher zu verstehen, wird enttäuscht sein. Wer aber einen interessanten Blick auf teilweise wenig bekannte, religiös motivierte Weltanschauungen des 20. Jh.s werfen will, in denen Darwin auf verwickelte Weise wirksam wurde, wird die Beiträge mit Gewinn lesen.

Im dritten Teil des Bandes wechselt dann noch einmal der Fokus. Nun wird das „Prinzip Evolution" als Methodik für die Beiträge selbst wirksam. *Chris Buskes* verallgemeinert Darwins Theorie in wissenschaftstheoretischer Absicht und sieht in der „Formel von Variation-Selektion-Reproduktion [...] ein universelles Problemlösungsrezept" (191), das inzwischen alle Bereiche menschlichen Wissens prägt und die alte These des teleologischen Gottesbeweises obsolet macht. Es folgen drei Beiträge, die evolutionäres Denken auf die Entstehung und Entwicklung von Religion anwenden. *Michael Blume* legt einige wenig beachtete Bemerkungen Darwins zur biologischen und kulturellen Evolution menschlicher Religiosität aus, die sich durchaus gegenläufig zu darwinistisch geprägten Religionskritiken verhalten. Beziehungspflege, Gruppenselektion, die Beziehung zu übernatürlichen Wesen bis hin zum Monotheismus sowie die durch Frauen bestimmte Gemeinschaftspflege begünstigen in der Sicht Blumes die Entstehung von Religion und sind in ihrer Bedeutung von Darwin jedenfalls schon angedeutet worden. Darin sieht er ein weites Feld zukünftiger Forschung eröffnet. Hier schließt der Beitrag von *Ina Wunn* an. Sie beschreibt in methodisch klar strukturierter und reflektierter Weise die geschichtliche Entwicklung von Religionen in Analogie zur biologischen Evolution. Sie entwickelt dazu ein informationstheoretisch fundiertes Konzept der grundlegenden, evolvierenden Einheiten, die den Evolutionsfaktoren Variabilität, Selektion und Adaption unterworfen werden. Dann kann die Entwicklung von Religionen nicht als teleologisch orientierter oder aufsteigender Prozess, sondern als naturalistischer Vorgang der Entstehung, der Veränderung und des Aussterbens von Religionen in ihren Umwelten beschrieben werden. Den Abschluss des Bandes bildet der Beitrag von *Dirk Johannsen*, der wesentliche Erkenntnisse der sich seit etwa zwei Jahrzehnten allmählich etablierenden evolutionären Religionspsychologie kurz zusammenfasst. Diese versteht Religionen als die Nebenprodukte kognitiver Grundfunktionen, die weitgehend kulturunabhängig vorhanden sind und mit deren Hilfe sich die Entstehung religiöser Vorstellungen auf evolutionstheoretischer Grundlage erklären lässt. J. hebt dabei zu Recht hervor, dass diese Sicht der Religionsentstehung wesentlich von der Modularitätsthese in Bezug auf die kognitiven Fähigkeiten des Menschen abhängt, die in den Kognitionswissenschaften und in der Philosophie des Geistes durchaus umstritten ist. Trotzdem sieht er diesen Zugang für die Religionswissenschaften als fruchtbar an, wenn diese – verschiedene kognitive Fakultäten im Menschen unterscheidende – Modularität undogmatisch und bis auf Weiteres als methodologische und pragmatische Heuristik verstanden wird.

Insgesamt enthält der Band vielfältige und anregende Beiträge, die sich locker um das „Prinzip Evolution" als Stichwort scharen, die jedoch einen gemeinsamen Fokus vermissen lassen.

Halle Dirk Evers

Boyer, Pascal: **The Fracture Of An Illusion**. Science and the Dissolution of Religion, hg. v. Michael R. Parker / Thomas M. Schmidt. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2010. 112 S. (Religion, Theologie und Naturwissenschaft, 20), kt € 39,95 ISBN: 978–3–525–56940–5

Der illusionäre Charakter von Religion ist spätestens seit Marx, Nietzsche und Freud ein feststehender Topos der Religionskritik. Schon im Titel auf Sigmund Freuds Schrift „Die Zukunft einer Illusion" (1927) anspielend, sind nun die überarbeiteten *Templeton Lectures* erschienen, die Pascal Boyer 2008 in Frankfurt a. M. und Gießen gehalten hat. Der aus Frankreich stammende, an der Washington Univ. lehrende Ethnologe formuliert jedoch nicht primär einen Illusionsverdacht gegenüber den *Inhalten* religiöser Überzeugungen. Vielmehr tritt er an nachzuweisen, „that the very existence of some thing called 'religion' is largely an illusion" (9). Was im Alltag wie im wissenschaftlichen Sprachgebrauch „Religion" genannt wird, ist ein Konglomerat aus Ansichten über übernatürliche Mächte, moralischen Überzeugungen, rituellen Praktiken, besonderen Erfahrungen und organisationellen Zugehörigkeiten. Diese gehören nicht zusammen, sondern basieren auf unterschiedlichen Instanzen und Mechanismen des menschlichen Geistes, die sich im Verlauf der Evolution unabhängig voneinander entwickelt haben. Religion stellt weder als mentales noch als soziales Phänomen eine Einheit dar.

Die Annahme einer abgrenzbaren Entität ‚Religion' ist B. zufolge das Haupthindernis für die Erforschung ‚religiöser' Überzeugungen und Verhaltensweisen. Daher müssen die Phänomene, die fälschlich unter dem Begriff der Religion zusammengefasst werden, einzeln untersucht werden.

Entsprechend gliedert B. sein Werk zwischen einer methodischen Einleitung (1) und einem Abschlusskap. (5) in drei Teile zu ‚religösen' Konzepten (2), ‚religiösen' moralischen Überzeugungen (3) sowie ‚religiösen' Erfahrungen und Ritualen (4). Damit schreitet er die klassischen Verortungen der Religion in Metaphysik, Moral und Erfahrung bzw. Gefühl ab und entfaltet seine Hauptthese: „Religion" besteht aus verschiedenen Nebenprodukten kognitiver Strukturen, die sich im Laufe der Evolution herausgebildet haben. So zehre das religiöse Konzept eines nicht-körperlichen Agenten wie ein Parasit von der nützlichen Fähigkeit von Menschen, sich Abwesende vorzustellen und über deren Ziele und Überzeugungen zu räsonieren. Ebenso ist Religion nicht eine Quelle der Moral, sondern setzt parasitär auf prosozialem Verhalten auf, das sich unabhängig von ihr als Selektionsvorteil entwickelt hat. Auch vermeintlich religiöse Erfahrungen wie Ekstase und Visionen oder ritualisiertes Verhalten beruhen auf mentalen Dispositionen, die sich ‚profanen' adaptiven Vorteilen verdanken.

B.s methodisches Werkzeug ist das, was er die „Kant-Darwin axis" (11) nennt: Kant habe Religion im menschlichen Geist („mind") verortet und sie der Erkenntnistheorie überantwortet. Deren Aufgaben seien heute an die experimentelle Psychologie, die Entwicklungspsychologie und die kognitiven Neurowissenschaften übergegangen, die den menschlichen Geist aus seiner Evolution heraus erklären. Die Kant-Darwin-Achse ist mithin der Wegweiser zur konsequenten Naturalisierung der Religion. Was B. als Ergebnis notiert, ist bei Licht besehen seine Prämisse: „that religion [...] has no other explanation than the quirks of the way evolution made our brains." (39)

Wenn Religion als einheitliches mentales und soziales Phänomen wegfällt, dann entbehren auch die verschiedenen Wege der Moderne, sich zur Religion ins Verhältnis zu setzen, der Geschäftsgrundlage. Ein Dialog zwischen Naturwissenschaft und Religion kann nicht stattfinden, da Religion kein Gegenüber für die Naturwissenschaft ist. Religionspolitik krankt daran, Religion rechtlich nicht sinnvoll fassen zu können. Schließlich gehen legitime Anliegen wie die atheistische Polemik gegen die Religion und der politische Kampf gegen theokratische Tendenzen fehl, wenn sie illusionär voraussetzen, es *gäbe* Religion als einen speziellen Bereich des Denkens und Handelns.

B.s Vorlesungen sind dort stark, wo er den Anschluss an konkrete Beobachtungen und empirische Forschungen hält. In der Tat ist die Annahme problematisch, das mit Religion Gemeinte sei ein gut abgrenzbares, identifizierbares und in sich einheitliches kulturelles Phänomen. B.s Hinweise auf die Vielgestaltigkeit des Religiösen, gerade im kulturellen Vergleich, sind hier aufschlussreich. Dies jedoch mit

dem Unternehmen theologischer Religionskritik in Verbindung zu bringen, wie es Elisabeth Gräb-Schmidt und Wolfgang Achtner in ihrem Nachwort zu B.s Text tun, führt m. E. nicht weiter. Denn letztere beruht auf der Differenz von wahrer und falscher Religion oder von Religion und Offenbarung, die B. von seinen Voraussetzungen her der von ihm kritisierten „Religion" selbst zuschlagen muss. Gleichwohl ist es ein Kategorienfehler, wenn B. aus der Vielgestalt der dem Religiösen unterliegenden kognitiven Funktionen schließt, dass der *Begriff* der Religion unhaltbar sei.

Aus theologischer Perspektive halte ich B.s Ausführungen vielmehr dort für hilfreich, wo sie auf ungedeckte Schecks verweisen, die in der Theologie etwa im Ausgriff auf Moral ausgestellt werden. Dass aus religiösen Überzeugungen gutes bzw. richtiges Handeln folgt, dass also der Glaube prosoziales Verhalten motivieren oder inhaltlich orientieren kann, ist leichter von Katheder und Kanzel behauptet als im Anschluss an empirische Moralforschung plausibilisiert. Hier, so scheint mir, hat sich die Theologie gegenüber empirischen Forschungen so weit immunisiert – etwa durch den Verweis auf die in der evolutionären Ethik und Moralpsychologie häufigen Verwechslungen von Genesis und Geltung –, dass es ihr gut täte, die B.'sche Polemik und noch mehr die ihr zugrundeliegenden empirischen Beobachtungen zur Kenntnis zu nehmen. Die zahlreichen Literaturverweise sind hier hilfreich.

B.s Programm einer konsequenten Naturalisierung von Religion setzt voraus, dass sich die Plausibilität und Stabilität ‚religiöser' Konzepte und Verhaltensweisen nur naturwissenschaftlich aufschließen lassen. Die Innenansichten religiös Praktizierender sind hier ebenso wenig aussagefähig wie die Theologie, die diese lediglich repliziert. Damit ist die Grenze eines theologischen Anschlusses an B.s Forschungsprogramm präzise markiert. Überlegungen zur Wahrheit von Aussagen des Glaubens oder der Theologie, die Rekonstruktion von Religion als Lebensdeutung und der Aufweis des symbolischen Charakters religiöser Sprache setzen allesamt ein *hermeneutisches* Verhältnis zu religiösen Phänomenen voraus. B. kann all dies nur als inkohärente Rückzugsstrategie religiös Praktizierender bzw. als schlechte theologische Apologetik begreifen. Wer sich an der diesbzgl. eher rumpelnden Polemik des Autors nicht stört, wird das – bis auf wenige Fehler (phydsis statt physis, 28; „is" statt „is not", 102) – gut lektorierte Buch v.a. als Wegweiser in die Landschaften neuerer psychologischer und kognitiv-neurowissenschaftlicher Religionsforschung mit einigem Gewinn lesen.

Heidelberg Thorsten Moos

Dorrien, Gary: **Kantian Reason and Hegelian Spirit**: The Idealistic Logic of Modern Theology. – Oxford u.a.: Blackwell-Wiley 2012. 605 S., geb. € 122,00 ISBN: 978–0–470–67331–7

Es vergeht bald kein Jahr, ohne dass Gary Dorrien (*1952) nicht ein gewichtiges Buch vorlegte. Der gerade in den USA einflussreiche Sozialethiker und Theologiehistoriker, Prof. am Union Theological Seminary in New York, ist aber nicht nur unglaublich produktiv; überdies erschließt er vornehmlich solche Themenfelder, an die sich andere schon aufgrund der Komplexität und Materialfülle kaum heranwagen. Bahnbrechend, ja maßstabsetzend ist etwa seine dreibändige Darstellung der Genese jener spezifisch amerikanischen Form einer modern-‚liberalen' Theologie. Sein neuestes Buch steht hiermit in einem engen Zusammenhang, rekonstruiert D. doch gleichsam die in Europa liegenden Ursprünge und Inspirationsquellen des amerikanischen Liberalismus. Näherhin untersucht er die Wirkung von Kant und der ihm folgenden idealistischen Philosophie auf die evangelische Theologie bis hin zu Karl Barth und Paul Tillich, wobei er den deutschen Sprachraum sowie Großbritannien in den Blick nimmt.

Ausführlich werden zunächst Immanuel Kant und seine unmittelbaren Anhänger und Interpreten dargestellt, allen voran Johann Gottlieb Fichte (23–83). Insbes. Friedrich Schleiermacher und Samuel Taylor Coleridge vermittelten bald schon kantische Impulse in die Theologie hinein (84–158). Mindestens ebenso wirkmächtig waren jedoch Schelling und Hegel, die zwar beide von Kant geprägt waren, aber doch über ihn hinausgehen wollten (159–242). Bei aller Zustimmung und Rezeption seines Denkens seitens der Theologie stieß Hegels umfassendes, sogar die Religion einschließendes System auf Widerspruch. Mit am deutlichsten, wenn auch aus ganz unterschiedlichen Gründen, artikulierten diesen David Friedrich Strauß und Sören Kierkegaard (243–314). Infolge der Kritik gewann das Denken Kants im letzten Drittel des 19. Jh.s erneut an Attraktivität. Es war der Göttinger Systematiker Albrecht Ritschl, welcher der Theologie eine neue Richtung gab, indem er die inzwischen etablierte historische Forschung mit einer an Kant angelehnten Ethik verknüpfte. Unter Ritschls Eindruck standen einige der bedeutendsten Fachvertreter der Zeit, namentlich Adolf von Harnack, Wilhelm Herrmann und Ernst Troeltsch (315–377). Just zu der Zeit, da Hegels Einfluss an deutschsprachigen Universitäten im Schwinden begriffen war, setzte eine Rezeption seines Denkens in Großbritannien ein. Bis weit in das 20. Jh. hinein gab es hier eine dem Hegelianismus verpflichtete Theologie, zu deren Hauptvertretern der nachmalige anglikanische Primas William Temple zählte (378–453). Entscheidend und nachhaltig geschwächt wurde der Liberalismus dann aber durch Karl Barth und seine Parteigänger; zunächst im deutschen Sprachraum, nach dem Zweiten Weltkrieg dann in Großbritannien. Mit großer Emphase stellten sie den Gegensatz, ja die letzte Unvereinbarkeit von Gott und Mensch heraus (454–529). Hinzu kam noch die dem Idealismus ablehnend gegenüberstehende Analytische Philosophie, die ab der Jahrhundertwende ihren Siegeszug an britischen Universitäten begann, sowie Paul Tillichs Kritik an der seiner Überzeugung nach verbürgerlichten liberalen Tradition (530–573).

Wie die Inhaltsübersicht deutlich macht, werden ausschließlich evangelische Theologen in den Blick genommen, während der Katholizismus vollständig ausgeklammert bleibt. Als Begründung führt D. an, eine liberale Form von Theologie habe sich hier erst in jüngster Zeit herausgebildet (3, 6, 560). Selbst wenn das zutreffen mag, so ist zumindest festzuhalten, dass die Auseinandersetzung mit Kant auf katholischer Seite überaus früh einsetzte und intensiv verlief.[1] Auch gab es eine erwähnenswerte Hegel-Rezeption, für die etwa Staudenmaier steht.[2] Weiterhin fällt auf, dass die meisten der evangelischen Theologen, die in *Kantian Reason and Hegelian Spirit* vorgestellt werden, im deutschen Sprachraum beheimatet waren. Wohl aufgrund ihrer Brückenfunktion zu den USA nimmt D. ferner noch britische Theologen in den Blick. Auf die Interdependenzen zwischen den Diskursräumen diesseits und jenseits des Kanals geht er freilich nicht näher ein; weder auf die Frage, welche Bedeutung die rege Übersetzungstätigkeit hatte, noch auf die bis zum Ersten Weltkrieg exponierte Stellung des Deutschen als führender Wissenschaftssprache. Nicht weiter thematisiert wird außerdem, dass viele britische Theologen im 19. Jh. zeitweilig deutschsprachige Universitäten bezogen oder zumindest kurz zu Studienzwecken auf dem Kontinent weilten und so neue Ideen mit nach Hause brachten. Wenn D. solche sozial- und bildungsgeschichtlichen Fragen unberücksichtigt lässt, dann weil sein eigentliches Interesse ein ideengeschichtliches ist: Es geht ihm darum, das seit Ende des 18. Jh.s betriebene Projekt der Liberalen Theologie besser zu verstehen. Im ersten, einleitenden Kap. (1–22) tritt dieses Anliegen deutlich hervor. D. benennt hier mehrere Strukturmerkmale einer solchen Theologie: Erstens werden Geltungsansprüche über die Vernunft und die Erfahrung statt durch den Rekurs auf äußere Autoritäten wie die Heilige Schrift und das kirchliche Dogma begründet; zweitens wird ein Mittelweg zwischen einer Orthodoxie, die sich an bestimmte Ausdrucksformen des Glaubens klammert, und dem säkularen Unglauben gesucht; drittens wird das überlieferte Glaubensgut im Sinne der Moderne umgeformt, was insbes. eine stärkere Gewichtung der Ethik bedeutet (4f). Als Gegner der so verstandenen Liberalen Theologie benennt D. „dialectical, neo-orthodox, Niebuhrian, Anglo-Catholic, Roman Catholic, and conservative evangelical critics" (5). Insbes. mit Karl Barth, dem er anlastet, das liberale Projekt desavouiert zu haben, geht er hart ins Gericht (13, 454–529, 562–566). Theologie könne eben nicht bloß als Explikation einer sich selbst beglaubigenden Offenbarung verstanden werden. Demgegenüber betont D.: „Theology has to be more real and relational than that, breathing freely in a world where everything is relative because everything is related. The liberal idealist tradition launched by Kant, Schelling, Hegel, and Schleiermacher, despite its shortcomings, was strong on dynamism and relativity. Modern theology operates in the shadow of these thinkers on that account." (567)

An dieser Einschätzung, mit der das Buch endet, wird deutlich, dass D. kein bloßer Chronist ist; seiner Überzeugung nach hat die Liberale Theologie nicht nur eine glanzvolle Vergangenheit, sondern eine eminente Bedeutung für die Gegenwart. Über einen Beitrag zur Historiographie hinaus verfolgt er mit seiner Studie mindestens ebenso ein theologie- und sogar kirchenpolitisches Ziel: D. will das unter dem Druck seiner Gegner in arge Bedrängnis geratene liberale Projekt verstehen, um wieder an es anschließen zu können. Es geht ihm um eine Form von Theologie, die interdisziplinär gesprächsfähig ist, gerade hinsichtlich der Naturwissenschaften; um eine Theologie, die dem Selbstverständnis des aufgeklärten, an den Menschenrechten orientierten, seiner Freiheit bewussten Individuums von heute entspricht und damit als zeitgemäß gelten kann. Zwischen grundlegenden Aussagen des Christentums und der Aufklärung besteht für D. kein Widerspruch; eher ergeben sich Konvergenzen (13).

Unabhängig davon, ob man D.s Begeisterung für eine bestimmte Denktradition teilen mag oder nicht, ist zu fragen, inwieweit die unterstellte Entgegensetzung von einem ‚liberalen' und einem ‚neo-orthodoxen' Ansatz wirklich dabei hilft, die Theologie des 19. und 20. Jh.s

[1] Vgl. *Kant und der Katholizismus.* Stationen einer wechselhaften Geschichte, hg. v. Norbert Fischer. Freiburg i. Br. u.a.: Herder 2005 (Forschungen zur europäischen Geistesgeschichte, 8).

[2] Siehe den Forschungsbericht von Burkhard Neumann: „Franz Anton Staudenmaier (1800–1856). Zu seinem einhundertfünfzigsten Todestag", in: ThRv 102 (2/2006), 101–112.

in ihrer Vielfalt zu erfassen. Was ist etwa mit der Erlangener Richtung, deren Vertreter sowohl entschieden dem überlieferten Dogma verpflichtet waren, dabei aber auch die Idee der Erfahrung aufnahmen? Und was ist mit Karl Barth, für den das Bekenntnis erklärtermaßen eine bloß relative Autorität beanspruchen konnte? Dass in den letzten Jahren rege darüber diskutiert wird, ob und inwieweit Barth in einem bestimmten Sinne nicht sogar als ein liberaler Theologe zu bezeichnen ist, wird nirgends erwähnt, ebensowenig die Diskussion um seine wie auch immer zu umschreibende Verwurzelung im Marburger Neukantianismus. Überhaupt findet eine eingehende Diskussion der Forschungsliteratur und -debatten kaum statt. Unberücksichtigt bleibt bspw. die Erschließung des Denkens von Ernst Troeltsch, die in den letzten Jahren geleistet worden ist. Auch wird nicht recht deutlich, wie überaus kontrovers es in der Idealismusforschung zugeht. Was D. über Kant, Fichte, Schelling und Hegel schreibt, wird man auch ganz anders sehen können, wie er immerhin andeutet (14–19). Nun richtet sich *Kantian Reason and Hegelian Spirit* weniger an Spezialisten als vielmehr an Studenten und Doktoranden, die sich mit der neueren Theologiegeschichte befassen (X). Ihnen wird in der Tat ein solider Überblick und eine hilfreiche Orientierung geboten. Das ist wichtig, gerade weil die Debatten ziemlich verzweigt und die ausgetauschten Argumente überaus subtil sind, was es Nicht-Spezialisten vielfach schwer macht, ihnen noch zu folgen. Des Deutschen mächtige Leser sollten aber wenigstens ergänzend auf andere Darstellungen und Forschungsbeiträge etwa von Hans-Joachim Birkner, Hermann Fischer, Friedrich Wilhelm Graf, Dietrich Korsch und Michael Murrmann-Kahl zurückgreifen.

Bad Driburg Benjamin Dahlke

Bindseil, Christiane: **Ja zum Glück.** Ein theologischer Entwurf im Gespräch mit Bonhoeffer und Adorno. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlage 2011. (XIV) 322 S. (Theologische Anstöße, 2), kt € 29,90 ISBN: 978–3–7887–2520–4

Die Heidelberger Theologin Christiane Bindseil hat ein anspruchsvolles Buch vorgelegt. Das gilt sowohl in inhaltlicher als auch in sprachlicher Hinsicht. Aufgrund der Stringenz des Aufbaus und der Klarheit seiner Sprache ermöglicht es jedoch reiche Erkenntnisgewinne. Die vorliegende Untersuchung geht auf eine Diss. zurück, die im Wintersemester 2010/2011 von der Theol. Fak. der Ruprecht-Karls-Univ. Heidelberg angenommen wurde.

Die Autorin hat sich nichts Geringeres vorgenommen, als ein systematisch-theologisch fundiertes Verständnis von Glück aus christlicher Perspektive zu entwickeln. Dabei entfaltet sie ihre eigenen Überlegungen zu einer Theologie des Glücks primär in Anknüpfung, Kritik und Weiterführung von entsprechenden Überlegungen Dietrich Bonhoeffers. Das Buch nimmt sich einer aktuellen Fragestellung an. Zwar hat die wissenschaftliche evangelische Theologie die Frage nach dem Glück Jahrhunderte lang übersehen; inzwischen ist das Thema jedoch, wie die Vf.in zeigt, auch dort zu neuem Leben erwacht, nachdem es schon immer in der Philosophie virulent war und der nichtakademische Büchermarkt seit Jahren von Glücksratgebern jeglicher Couleur überschwemmt wird.

Das Buch enthält sieben Kap. In einem ersten Kap. untersucht B. das Glück im zeitgenössischen säkularen Kontext. Dazu wird das Vorkommen von Glück in den Medien und in der Ratgeberliteratur gesichtet. Die Vf.in arbeitet heraus, dass hier die Ausblendung des Leides, die Konzentration auf das Individuum, die diffuse Annahme einer Schicksalsmacht und die Kurzfristigkeit der Erfüllung für das Glücksverständnis charakteristisch und gleichzeitig problematisch sind.

Im zweiten Kap. wird die Glücksvorstellung des Aristoteles rekonstruiert. Aristoteles ist der erste bekannte Philosoph, der Glück konsequent in handlungstheoretischem Zusammenhang interpretiert hat. B. weist darauf hin, dass folgendes Zitat zu den bekanntesten Aussprüchen des Aristoteles gehört: „Alle Menschen streben nach Glück". Sie kann zeigen, dass der Glücksbegriff des Aristoteles sich durch starke Differenzierung auszeichnet. Der Philosoph geht davon aus, dass Glück Inhalt und Ziel allen menschlichen Strebens sei, dass eine angemessene soziale Einbindung zum Glück gehöre und sowohl Veranlagung als auch Aktivität zur Erlangung des Glücks für den Menschen notwendig seien. Dennoch bleibe es ein kontingentes Geschehen.

Im dritten Kap. arbeitet B. den biblischen Sprachgebrauch heraus. Positiv hervorzuheben ist hier ihr Gedanke, der Häufigkeit des Glücksbegriffs in den unterschiedlichen Übersetzungen bzw. in deren Revisionen nachzugehen. Dabei fällt auf, dass in der ursprünglichen Luther-Übersetzung von 1545 der Glücksbegriff relativ häufig, jedoch nur im AT vorkommt. In der Revision der Luther-Übersetzung von 1984 wurde der Begriff zurückgedrängt und durch andere Worte ersetzt. Auch in den übrigen vorgestellten Übersetzungen kommt das Wort Glück im NT nicht vor. Für das AT ist charakteristisch, dass in ihm die Begriffe, die im Zusammenhang mit dem Glück stehen, nicht zwischen innerem und äußerem Wohlergehen unterscheiden. Für entsprechende Begriffe im NT ist das komplexe Spannungsfeld zwischen ‚schon jetzt' und ‚noch nicht' des Glücks charakteristisch. Dazu kommt die Erkenntnis, dass sich für das NT Glück und Leid verschränken. Ebenso wird v. a. in den paulinischen und deuteropaulinischen Briefen die christologische Dimension des Glückes expliziert. Schließlich ist die gemeinschaftliche Dimension des Glücksbegriffs für das NT kennzeichnend.

B. denkt im Zusammenhang dieses Kap.s in einem Exkurs über die Frage nach, wieso im Rahmen evangelischer Theologie der Diskurs über das Glück zum Erliegen kam. Sie sieht den Grund in einer Entkoppelung von diesseitigem und jenseitigem Glück, in der modernen, v. a. anglo-amerikanischen Verschränkung von Gesetzeserfüllung und Heil und schließlich in einer Individualisierung und Subjektivierung des Glücksbegriffs.

Ausgehend von Erkenntnissen zur Frage des Glücks bei Aristoteles und in den biblischen Texten resümiert die Vf.in, dass sich trotz mancher Gemeinsamkeiten im Glücksverständnis unterschiedliche Spannungsfelder erkennen lassen, zwischen denen sich die verschiedenen Verständnisse des Glücks bewegen. Dazu gehört v. a. die Spannung zwischen einem Glück, das immanent oder transzendent verstanden wird, das das Individuum allein betrifft oder als sozial verankertes betrachtet wird und das als Gegenteil von Leid definiert ist bzw. das Leid zu integrieren vermag.

Im vierten Kap. untersucht die Vf.in das Glücksverständnis von Theodor W. Adorno. Nachdem Adorno in seiner „Dialektik der Aufklärung" noch von der vollkommenen Unmöglichkeit des Glücks ausging, zeigt B., dass er in seiner „Ästhetischen Theorie" zur Auffassung einer „Ahnung eines entzogenen Glücks" gelangt. Dabei ist es für ihn allein die Kunst, die eine gegenwärtige Ahnung der Utopie ermögliche, ohne die Negativität der Welt zu übertünchen.

Im Zentrum des Buches steht das fünfte Kap. Das gilt sowohl in inhaltlicher als auch in quantitativer Hinsicht. In diesem Kap. rekonstruiert B. das Glücksverständnis von Dietrich Bonhoeffer, wie es aus seinen unterschiedlichen Schriften von der Diss. „Sanctorum communio" bis hin zu den Briefen und Aufzeichnungen aus der Haft, wie sie in „Widerstand und Ergebung" enthalten sind, erkennbar wird. Ohne einen ausdrücklichen Bruch im Denken Bonhoeffers konstatieren zu wollen, geht die Vf.in doch von einer Weiterentwicklung seines Denkens während seiner Gefängniszeit aus, die sich v. a. auch in einer neuen Glücksauffassung widerspiegelt. Die Vf.in sieht diese Weiterentwicklung in der Wende von einem primär jenseitsorientierten Glücksverständnis hin zu einer „neuen Würde des menschlichen Glücks" und einer Entdeckung des „Segens-Glücks" gegeben. Ort des Glücks ist für Bonhoeffer die Christuswirklichkeit, in der Weltwirklichkeit und Gotteswirklichkeit miteinander verschränkt sind, wie es durch das Bekenntnis von Chalcedon im Hinblick auf die Christologie zum Ausdruck gebracht wurde. In der Christuswirklichkeit sind weltliches Glück und verheißenes Heil miteinander verschränkt, unvermischt und ungetrennt. Dabei halte das Glück der Christuswirklichkeit die Spannung zwischen Unverfügbarkeit und Machbarkeit, d. h. zwischen Gnade und Werk aufrecht. Allerdings kritisiert die Vf.in, dass Bonhoeffer seinen Verweis an die Weltwirklichkeit nicht immer konsequent durchhalte, sondern gelegentlich in Gefahr stehe, aufgrund seines Providenzglaubens in Richtung passiver Hinnahme des Widerfahrenen abzugleiten.

Das sechste Kap. setzt Adornos und Bonhoeffers Glücksverständnis in Beziehung zueinander. Die Vf.in kann hier erstaunliche Analogien zwischen dem Glücks- bzw. Leidverständnis von Adorno und Bonhoeffer aufzeigen. V. a. jedoch geht es ihr in dem Kap. darum nachzuweisen, dass die Beschäftigung mit Adornos Glücksauffassung einen wesentlichen Beitrag zum Verständnis des Glücks bei Bonhoeffer leiste. Sie meint, dass dadurch der Blick für ein Glück in christlicher Perspektive geschärft würde, das nicht auf religiöse Interpretation angewiesen ist. Die Gegenüberstellung beider Glücksverständnisse zeige, dass Bonhoeffer die auch von Adorno beobachtete Abgründigkeit der Welt radikal ernst nehme, ohne die in ihr vorhandenen Freuden zu negieren. Gegenläufig zu Adorno ist Bonhoeffer gerade angesichts der Abgründigkeit der Weltsituation zu einer wachsenden Wertschätzung des Glücks gelangt.

Im siebten und abschließenden Kap. versucht B. den Nachweis zu führen, dass Bonhoeffers implizite Konzeption eines Glücks in christlicher Perspektive die bis heute überzeugendste theologische Theorie des Glücks darstelle. Die Qualität seiner diesbzgl. Äußerungen sieht sie v. a. darin gegeben, dass Bonhoeffers Theologie des Glücks die unterschiedlichen Spannungsfelder, in denen sich Glück im menschlichen Leben ereignet, nicht vorschnell zugunsten eines einzigen Pols auflöst, sondern es stattdessen versteht, das erfahrene Glück gerade inmitten der Spannungen des Lebens anzusiedeln. Charakteristisch ist für ihn dabei seine Rede von der Polyphonie des Lebens.

B. hat eine interdisziplinäre Untersuchung vorgelegt, die zu Recht philosophische Theorien zum Glücksverständnis einbezieht. Gleichzeitig nimmt sie die Lebenswirklichkeit heutiger Menschen in den Blick. Diese Vorgehensweise entspricht dem Gefälle von Bonhoeffers Theologie, die sich durch eine immer stärkere Hinwendung zum Menschen, wie er wirklich ist, auszeichnet. Die Vf.in öffnet auf diese Weise die theologischen Diskurse für Fragen der Menschen von heute. In ihrem Buch schreitet sie ein weites Gelände ab: Das gilt nicht zuletzt in zeitlicher Hinsicht, wenn sie sich mit der Glückstheorie des Aristoteles, den Glücksvorstellungen der alt- und neutestamentlichen Schriften, denen von Adorno und Bonhoeffer sowie heutiger Lebenswirklichkeit auseinandersetzt. Darüber hinaus nimmt sie die interne

Entwicklung des Glücksverständnisses sowohl bei Adorno als auch bei Bonhoeffer in den Blick. Der Ertrag der Untersuchung besteht in einer Komplexität des Glücksbegriffs, der allein die Komplexität der Glückserfahrung selbst zu entsprechen vermag. Diese Komplexität ist nur durch Mehrperspektivität und Aufrechterhaltung von Spannungen einholbar. B. legt damit in Anlehnung an Dietrich Bonhoeffer eine Theologie des Glücks vor, die tatsächlich nicht leicht zu überbieten sein wird.

Zwei Anfragen seien zum Schluss erlaubt: Bonhoeffer hat in seinem Werk keine explizite Theologie des Glücks hinterlassen. Es wäre ihm damals wahrscheinlich gar nicht in den Sinn gekommen, eine solche auszuarbeiten. Insofern ist die von der Vf.in vorgebrachte Kritik an einzelnen Aussagen Bonhoeffers zum Thema Glück nicht immer berechtigt. B. scheint dieses Problem selbst gespürt zu haben, indem sie ausdrücklich von einer impliziten Konzeption des Glücks bei Bonhoeffer spricht (278 u. ö.). Neben dieser methodischen Anfrage stellte sich mir noch eine inhaltliche. Die Vf.in ist geradezu peinlich genau darauf bedacht, dass das theologische Verständnis von Glück jede Form irdischer Glückserfahrung bejaht. Viele ntl. Aussagen sind hier weniger theologisch korrekt. In ihnen wird zu einer durchaus kritischen Distanz zum irdischen Leben einschließlich seiner Glücksverheißungen aufgefordert. Bei aller notwendigen Bejahung irdischen Glücks wäre es m. E. heute notwendiger denn je, v. a. zu einer Bejahung unüberwindlichen Leides anzuleiten. Das Gleiche gilt im Hinblick auf die ewige Glückseligkeit. Müsste heutige Theologie nicht Mittel und Wege aufzeigen, wie die Sehnsucht nach einem Leben in der Ewigkeit Gottes gefördert werden könnte? Ohne die Aussicht auf den Himmel bleibt das menschliche Glück unvollständig.

Leipzig Peter Zimmerling

de Schrijver, Georges: **The Political Ethics of Jean-François Lyotard and Jacques Derrida**. – Leuven u. a.: Peeters 2010. 421 S. (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, 236), kt € 80,00 ISBN: 978–90–429–2327–0

Um das Fazit vorwegzunehmen: Georges de Schrijver beantwortet am Ende seiner umfangreichen Studie die erkenntnisleitende Frage, ob eine politische Ethik auch in Zeiten der sog. Postmoderne möglich bleibe, eindeutig positiv. Dieses Ergebnis basiert auf seinen gründlichen Analysen, die, wie der Vf. im Vorwort selbst betont, in der Anlage eines Diptychons geordnet sind: Im ersten Teil (1–171) bearbeitet er das philosophische Werk J.-F. Lyotards (1924–1998), im zweiten Teil (173–364) das Œuvre J. Derridas (1930–2004). Eine Zusammenfassung am Ende (365–402) bündelt die bearbeiteten Themen zu beiden Philosophen unter drei Aspekten: dem Ansatz einer neuen Art der Universalität (A New Kind of Universality, 366–376), dem Einfluss jüdischen Denkens (The Influence of Jewish Thought, 376–388) sowie praktischer Umsetzungen (Practical Applications, 389–402).

Grundlegend ist zunächst das Verständnis des Begriffs „Postmodernität" (postmodernity), den der Vf. von dem geläufigeren Begriff der Postmoderne (postmodernism) als Kennzeichnung einer gewagten neuen Ausdrucksform in der Architektur und Literatur abhebt. Postmodernität bezeichne demgegenüber eine Protestbewegung, die im Gegensatz zu Einheitsmodellen der Moderne für Pluralität, Heterogenität und Respekt gegenüber Anderheiten eintrete (vgl. XIX). Sowohl L. als auch D. versteht der Vf. in dieser Hinsicht als postmoderne Denker, deren philosophische Anliegen er gegen seines Erachtens irrige Vorbehalte und Vorurteile der Beliebigkeit zu verteidigen sucht. Mit der Frage nach einer universalen Perspektive der zeitgenössischen Philosophie knüpft der Vf. an sein Buch *Recent Theological Debates in Europe* aus dem Jahr 2004 an, um nun eine dezidiert philosophische Ethik zu erarbeiten.

Den Hintergrund für L.s Denkansatz, den der Vf. in den fünf Kap.n des ersten Teils rekapituliert, bildet die kritische Philosophie Immanuel Kants. Dabei ist für L.s sprachphilosophische Skepsis gegenüber den Machtstrukturen innerhalb von Diskursen weniger Kants erste *Kritik* als vielmehr die *Kritik der praktischen Vernunft* und v. a. die *Kritik der Urteilskraft* von Belang. Das Erhabene (the sublime), dem der Vf. in seiner Darstellung breiten Raum gibt (27–55), gilt dabei als eine Kontrasterfahrung, die den Geist gegenüber der Natur erhebt (36). Anders als im 18. Jh. aber sei L.s historischer Blick am Ende des 20. Jh.s von Negativerfahrungen bestimmt; v. a. angesichts jüdischen Denkens und Lebens bleibe der Fokus auf das Nicht-Präsentierbare, auf Heterogenität und Pluralität gerichtet. Der Vf. betont daher, dass bei L. eine neue Art der Universalität entstehe, die auf dem Gefühl des Erhabenen basiere (163) und zugleich ohne jede Form von Ausschluss bleibe, weil kulturelle Unterschiede respektiert würden (170).

Während der Vf. den philosophischen Ansatz L.s als Universalität ohne jede Ausnahme („universality without any exception": 376) charakterisiert, sei D.s Philosophie, mit der sich der zweite Teil in ebenfalls fünf Kap.n befasst, von einer Universalität geprägt, die auf das Unmögliche („*the* impossible") ausgerichtet sei, die Grenzen einer kalkulierenden Rationalität überschreite und darum als „universality of excess" oder auch als „a universality of pure generosity" (376) umschrieben werden könne. Als philosophische Referenzen D.s werden neben dem Einfluss Friedrich Nietzsches (175–206) vorrangig Vertreter der Phänomenologie untersucht, wobei deren Begründer Edmund Husserl (207–244; 254–266) das größte Gewicht zukommt. Der Vf. korrigiert damit eine These, mit der er wenige Jahre zuvor D. als eine bloße Bestätigung von L.s Betonung der nicht-präsentierbaren Idee gedeutet hat. Durch die intensive Beschäftigung mit D.s Husserl-Studien, die der Vf. bis zu D.s Diss. zurückverfolgt, sei ihm jedoch deutlich geworden, dass die Rede von nicht-präsentierbaren, noch ausstehenden Dingen in D.s Auseinandersetzung mit der Phänomenologie gründe: „His talk about non-presentable things to come is rooted in his overcoming of phenomenology: the 'impossible' things to come are, for him, the object of an 'aphanology'." (371)

Zu Recht bezieht der Vf. die Philosophie von Emmanuel Levinas (245–254) als Hintergrund insbes. in die zeittheoretischen Überlegungen ein, deren Bedeutung für die Frage nach einer politischen Ethik allerdings eher knapp ausfällt. Es ist ein großes Verdienst, dass der Vf. die beiden neueren Diskurse über die Gabe (281–298) und über die negative Theologie (266–279), die D. maßgeblich geprägt hat, vertiefend aufgreift. Die Betonung der Relevanz, die er den Termini „Spur" (trace: 269f), „différance" (270–272) und v. a. „khôra" (272–279; vgl. 122; 297 u. ö.) bei D. zuschreibt, ist fraglos berechtigt, auch wenn die Bewertung einer kommenden Gerechtigkeit und Gesellschaft als *universale* Versprechen im Horizont der *khôra* Diskussionspotenzial beinhaltet und weitere Studien wünschenswert macht.

In seiner Schlussdarstellung, in der der Vf. die beiden philosophischen Positionen L.s und D.s vergleichend resümiert, besteht die Gefahr, D.s Denken zu sehr in L.s Schema einzufügen. Denn es ist nicht ausgemacht, ob D. eine neue Universalität intendiert oder sein Denken als „homecoming to Judaism" (388) zu beschreiben ist. Dennoch erweist sich die durchgehaltene Absicht zur Systematisierung und Bündelung des Dargestellten in d. S.s Buch insgesamt als eine Lesehilfe, wenn man einzelne Abschnitte und Kap. bearbeiten möchte. Für weitere Forschungsarbeiten bietet die vorgelegte Studie nämlich zahlreiche Anknüpfungspunkte. Bspw. wäre es eine höchst lohnende Aufgabe, ausgehend von seinem Abschnitt „Towards a Universality without Exclusion" (161–171) L.s Ansatz mit der politisch-theologischen Philosophie zu vergleichen, die der italienische Philosoph Giorgio Agamben in seinen Studien entwickelt hat. Auch die Bedeutung der Sprache bei L. und D. könnte weiter vertieft werden.

Da die beiden vom Vf. behandelten herausragenden Philosophen des 20. Jh.s im deutschen Sprachraum erst noch der gründlicheren Rezeption bedürfen, wäre eine deutsche Übersetzung dieser grundlegenden Studie dringend wünschenswert.

Eichstätt René Dausner

Gestalteter Klang – gestalteter Sinn. Orientierungsstrategien in Musik und Religion im Wandel der Zeit, hg. v. Ingolf U. Dalferth / Stefan Berg. – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2011. 232 S., pb. € 38,00 ISBN: 978–3–374–02826–9

„[…] eine geistige Aktivität, die bereit ist, den Sprung ins Unbekannte zu wagen" (228). Mit diesen Worten beendet der Komponist und Dirigent Hans Zender die Frage, was es heißt, Musik zu verstehen. Dieses Schlusswort kann auch auf den gesamten Band bezogen werden, der erhellende Interdisziplinarität im weiten Beziehungsgefüge von Musik und Religion verwirklicht und dabei immer spannend bleibt. Was Zender für die Neue Musik unserer Gegenwart beschreibt, gilt auch für das vorliegende Buch, dass es nämlich erscheint „wie ein Ausschnitt aus einem nicht erscheinenden Ganzen – ohne Anfang und Ende. Es erscheint als Fragment – ohne in seiner kompositorischen Genese ein Fragment zu sein." (224)

Die beiden Zürcher Systematischen Theologen Ingolf U. Dalferth und Stefan Berg haben eine illustre Runde von Personen zusammengestellt, die sich auf unterschiedliche Art und Weise auf Erkundung in der weit ausladenden Landschaft von Musik und Religion begeben. Diese geographische Metaphorik ist insofern sachgerecht, als der Begriff der Orientierung die wesentliche philosophische Metapher für diese Erkundungsgänge darstellt. Nach der luziden Skizze einer Hermeneutik musikalischer Orientierung durch *Stefan Berg* (vgl. dazu ausführlich seine gleichzeitig erschienene Diss. *Spielwerk*. Orientierungshermeneutische Studien zum Verhältnis von Musik und Religion, Tübingen 2011) folgen vier Konstellationen, die anhand von sym-

bolisch aufgeladenen Jahreszahlen der Neuzeit Orientierungsstrategien in den beiden Kulturwelten Musik und Religion zu beschreiben suchen.

Die Jahreszahl 1555 markiert mit dem Augsburger Religionsfrieden die Unhintergehbarkeit von religiöser Pluralität in Europa und wird hier auf die Konstellation „Wort und Affekt" hin bedacht, die zu einer Konzentration auf das einzelne Subjekt führt, sowohl in der Religion als auch in der Musik. *Silke Leopold* zeigt dies anhand des epochalen Einschnitts, den Monteverdis Madrigalschaffen darstellt. Dabei zeigt sie, wie die Kontrafakturen bzw. Parodien dieser Musik auch die Religion betreffen, was sich auch daran bemerkbar macht, dass viele Komponisten nicht der Religion der Region angehören, in der sie wirken: „Musik schert sich nicht um Ideologien oder Glaubensrichtungen; es sind die Texte und die Kontexte, in die diese gestellt werden, die die Musik zu dem machen, als das wir sie verstanden wissen wollen." (73) *Günter Bader* widmet sich den Psalmenübersetzungen Luthers von 1524 und 1531 auf der einen und der Psalmen„übersetzung" von Heinrich Schütz auf der anderen Seite. Er zeigt die produktiven Verluste bei den Versuchen, Sprache in Sprache bzw. Sprache in Musik zu übersetzen. Dabei schafft Musik ihre Zeitlichkeit eigenständig, „als Zeit in der Zeit oder Zeit gegen die Zeit" (89) und rührt so an das, was theologisch beim Nennen des Namens auf dem Spiel steht. „Es ist die uneinholbare Unähnlichkeit der Musik – das ganz Andere der Musik –, das sich als Sprache der von Sprache unabhängig gewordenen Musik kundtut und in der Gestalt des göttlichen Namens verdichtet." (92)

Die zweite Konstellation „Vielfalt und Form" wird an das Jahr der Französischen Revolution 1789 gebunden. Musikalisch behandelt *Wolfram Steinbeck* das Sonatenprinzip in der Instrumentalmusik als absoluter Musik. Es geht um das Klingen (sonare), weniger um das Singen (cantare) als eigenständige Kunstform. *Thomas Erne* arbeitet sich an diesen Fragen architektonisch ab, indem er zum einen die Inneneinrichtung der Torgauer Schlosskirche und zum anderen die Kirchen Karl Friedrich Schinkels in den Blick nimmt. Dabei zeigt Erne anhand des Kreuzes: „Die sichtbaren Formen der christlichen Religion sind daher im Kern mit einem grundlegenden Darstellungskonflikt konfrontiert. Sie müssen auf Grund ihrer konstitutiven Referenz auf eine transsubjektive Wirklichkeit in einem Zusammenhang dem Unbedingten Ausdruck geben und die Unbedingtheit des Ausdrucks dementieren." Sie gestalten sich daher immer „zwischen Formaufbau und Formzerstörung" (137).

Die dritte Konstellation 1918 beschreibt den Zusammenhang von „Krise und Methode", insofern der umfassenden und dauerhaften Krise am Ende des 19. Jh.s mit Methode beizukommen versucht wird. *Matthias Schmidt* dekonstruiert die Zwölftontechnik Arnold Schoenbergs musikalisch, religiös und gesellschaftlich, wobei er einen Schwerpunkt auf dessen Oper *Moses und Aron* (1926–1932, Fragment) legt. Einen strukturanalogen Versuch unternimmt *Dietrich Korsch* theologisch anhand der ersten (1919) und zweiten Auflage (1922) des Römerbriefkommentars von Karl Barth, die er mit dem Umbruch im Schoenbergschen Schaffen zwischen Spätromantik und Zwöftonmusik vergleicht – eine sehr spannende Relecture unter der Überschrift „Konstruktive Dekomposition".

Die letzte Konstellation 2010 versucht sich an der eigenen Gegenwart mit dem Begriffspaar „Spiel und Identität". Dabei rekurriert der Greifswalder Philosoph *Werner Stegmaier* im Gefolge seiner Philosophie der Orientierung auf Nietzsches „Musik des Lebens", auf Wittgensteins „Gesicht" der Musik sowie auf Luhmanns kategorialen Begriff der „Resonanzen". Statt von Substanzen spricht S. von Fluktuanzen und macht deutlich, dass und wie Musik anders orientiert als etwa Zeichen. „Sie hat keinen Standpunkt, keine Horizonte und keine Perspektiven und kann sie auch nicht wie die Bildende Kunst von sich aus erzeugen. Sie bedarf auch keiner Anhaltspunkte, um zu orientieren, sondern schafft ihre eigenen Anhaltspunkte in den von ihr erzeugten Tönen." (200) Daher gilt: „In Zeitgestaltungen der Musik kann man ‚aufgehen' wie in nichts sonst – wiederum auf Zeit, bis der Zeitdruck die Orientierung in die Alltäglichkeit zurückholt." (201)

Wer sich auf die Symphonie dieser Beiträge einlässt, wird durch viele ‚Crossover' reich belohnt und entdeckt das Irritierende beider Orientierungsstrategien, auf die man sich nicht einlassen muss „im Unterschied zu Wirtschaft, Politik, Recht, Wissenschaft und Erziehung, denen man sich in modernen Gesellschaften nicht entziehen kann" (209). Das ist ein Luxus, den ich mir sehr gerne gegönnt habe.

Es tut dem bisher Gesagten keinen Abbruch, wenn ich drei Kritikpunkte benenne, die ich in diesem Projekt sachlich für weiterführend halte: 1. Der Rest der Welt, 2. Die Frauen, 3. Die Popkultur.

ad 1. Die Ergebnisse verbleiben nahezu ausschließlich im abendländischen Kontext und haben ihre Globalisierung noch vor sich.

ad 2. Als publizierende Personen konnten mit einer Ausnahme nur Männer gewonnen werden, was eine Menge von Fragen aufwirft.

ad 3. Die Popkultur als eine kategoriale musikalische Revolution, die im vorliegenden Band keine Rolle spielt, könnte noch einmal ganz neue Diskurshorizonte eröffnen.

Trotz dieser an sich schwerwiegenden Mängel bleibe ich begeistert: Selten habe ich ein so mutiges, ein so musikalisches und ein so erhellendes wissenschaftliches Buch gelesen. Dass und wie in ihm Theologie zum Klingen kommt, erfreut besonders.

Paderborn/Büren Harald Schroeter-Wittke

Ökumene

Wenz, Gunther: **Grundfragen ökumenischer Theologie**. Gesammelte Aufsätze, Bd. 2. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2010, 368 S. (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie, 131), geb. € 79,90 ISBN: 978–3–525–56362–5

Grundfragen ökumenischer Theologie zu erörtern, ist auch nach Jahrzehnten des ökumenischen Dialogs keineswegs selbstverständlich oder bereits eine leichte Aufgabe. Die Behandlung der Thematik ist dabei nämlich abhängig von einer Vorfrage, über die bis heute keine einheitliche Antwort vorliegt: Was ist Ökumene und was folglich ökumenische Theologie, die vorrangig ihren Gegenstand analysiert und reflektiert? Die Menge ökumenisch genannter Literatur dürfte heute kaum noch zu überblicken sein, doch die hermeneutisch virulente Frage nach dem methodischen Mehrwert ökumenischer Fragestellungen ist bisher noch keineswegs abschließend beantwortet. Deswegen wird man von einer klar erkennbaren und festen Regeln folgenden ökumenischen Theologie nicht sprechen können, ihr Gebiet ist fließend und grenzüberschreitend, ihr Anspruch oftmals hoch, ihre Ziele weit gesteckt. Deshalb ist die Frage, was Ökumene sei, in jede Überlegung einer ökumenischen Theologie mit einzuschließen. Richtig ist daher, zunächst mit einer Reihe von Beschreibungen zu beginnen, die sinnvoll ökumenisch genannt zu werden verdienen. Solchermaßen eingeführt beschreibt der Vf. einige dieser Herausforderungen: Reformation, Orthodoxie und Katholizismus. Da naturgemäß keine ökumenische Theologie frei von ihrem eigenen konfessionellen Standpunkt ist, beginnen die Darlegungen mit einer Vorbemerkung, die eine wichtige Vorentscheidung im Blick auf die Definition des Ökumenischen enthalten: Es macht einen veritablen Unterschied, ob die eigene konfessionelle Identität durch einen ebensolchen Gegensatz beschrieben wird oder durch den vorausgesetzten Imperativ, die ökumenische Bestimmung des eigenen Bekenntnisses am Bekenntnis der *una sancta ecclesia catholica et apostolica* festzumachen. Der Vf. entscheidet sich für die zweite Variante und warnt zugleich davor, einen Protestantismus zu pflegen, der seine Identität durch den Gegensatz zu Katholizismus und Orthodoxie zu bestimmen versucht; ein solcher Protestantismus könne nur noch als eine Schwundstufe der Reformation bezeichnet werden.

Solchermaßen vorbereitet durchforstet der Vf. die drei von ihm ausgewählten Themenbereiche nach ihrer ökumenischen Relevanz in mehreren einzelnen Beiträgen. Reformation ist für den Vf. zunächst ein historisch vielfältiger Reflexions-, nicht ein einheitlicher Epochenbegriff. In dieser Weise lassen sich verschiedene charakteristische Elemente einer Epoche beschreiben, es sind aber keineswegs fest umrissene historiographische Definitionen. Nacheinander werden solche Elemente abgehandelt: Einsicht und Folgen der Reformation, Kirchenreform, reformatorische Konfessionalismen, postkonfessionalistischer Protestantismus, Politik, Recht und Religionsfriede, Glaubens- und Gewissensfreiheit. In einem weiteren Beitrag arbeitet W. „Gesetz und Evangelium" als hermeneutisches Kriterium evangelischer Dogmatik und Bekenntnisbildung heraus. Dabei kommt es nicht in erster Linie darauf an, Differenzierungen in den unterschiedlichen, von verschiedenen evangelischen Autoren markierten Unterscheidungsweisen von Gesetz und Evangelium herauszuarbeiten, sondern deren „Systemorganisationsfunktion" zu erfassen. Damit steht und fällt die „Logizität der systematischen Theologie" evangelischer Prägung. Erwägt man nun alle diese verschiedenen, vom Vf. zusammengetragenen Elemente, so erkennt der Leser, dass der so gelesene Reflexionsbegriff nicht als Kriterium konfessioneller Abschottung taugt. Er ist kein das christliche System sprengendes, sondern einzig sein Differenzierungskriterium, freilich mit einem charakteristischen Merkmal. Während die relative Einheitskultur des Mittelalters durch „gradualistische Stufenordnungen" bewältigt werden konnte, somit Einheit und Verschiedenheit „gradualistisch" vermittelt wurden, lassen sich Neuzeit und Moderne nur noch durch prozessual zusammenwirkende Differenzierungen und Pluralisierungen mit verdichtender Zentrierung erfassen. Insoweit erfährt die These von der Reformation als Systembruch hier eine gewisse Differenzierung, ob sie aber hilft, das Zusammenwirken von Reformation als gesamtkirchlicher Reformbemühung und damit einhergehender, nicht ursprünglich intendierter Kirchenspaltung schlüssiger zu beschreiben als bisher, kann man bezweifeln, zumal die Gradualisierungsthese weder theologisch, noch politisch, noch philosophisch ein griffiges Kriterium zur Beschreibung mittelalterlicher Kultur ist. Was das Mittelalter vielfach in differenzierten Schulmeinungen diskutieren konnte, schien der neuen Zeit wohl als zu differenziert, was dazu führte, auf Eindeutigkeit und Entscheidung zu drängen. Gerade die der modernen Theologie inhärente binäre Logik neigt doch eher zu Abschottungen als das viel differenziertere, oft geschmähte und letztlich unverstandene mittelalterliche theologische Schulwesen.

Zweiter Gegenstand mehrerer Beiträge ist die ostkirchliche Tradition. Hier stellt sich nun die besondere Frage, ob die Reformatoren nicht, durch die historischen Ereignisse geprägt, für die östliche Christenheit wieder zum Gesprächspartner werden könnten, zumal das Schisma zwischen Ost und West auch die reformatorische Bewegung vom Osten isolierte. Für die Reformatoren stellten sich die Bemühungen um eine erneute Annäherung angesichts des gemein-

samen römischen Gegners als Herausforderung dar, auf die Melanchthon in einem Schreiben an die Adresse des Patriarchen in Konstantinopel im Jahr 1559 einging. Die nur sekundär für die östliche Christenheit gedachte griechische Fassung der *Confessio Augustana* sollte diesen allerdings die Lehre der Reformatoren verständlich machen. Der erst anderthalb Jahrzehnte später von Tübingen ausgehende Briefwechsel der Württemberger mit Patriarch Jeremias II. stellte allerdings rasch klar, dass der Dissens in theologischen Sachfragen wohl größer war als der Konsens in der antirömischen Grundhaltung. Jener betraf v. a. Fragen des *Filioque* (dieses Thema wird vom Vf. in einem längeren Beitrag eigens entfaltet), der Willensproblematik, des Begriffs und der Zahl der Sakramente und des Verhältnisses von Schrift und Tradition. Zu einem echten Dialog mit den Orthodoxen ist es nicht gekommen, der Briefwechsel geriet in den innerlutherischen Konfessionsstreit hinein, so dass die Antwort aus Konstantinopel knapp ausfiel: „Schreibt uns nicht mehr über Dogmen, sondern allein um der Freundschaft willen." Eine Verständigung mit der östlichen Christenheit – das ist allerdings wahr und es gilt für beide westlichen konfessionellen Traditionen – kann nur unter Einbezug der konfessionellen Selbstverständigung gelingen und nicht unter Abstraktion von dieser.

Die Beschäftigung mit ekklesiologischen Konzepten katholischer Theologen (Joseph Ratzinger, Walter Kasper) führt schließlich im dritten Sektor von Aufsätzen zur Frage nach der Katholizität evangelischer Theologie. Eine wichtige ökumenische Verständigung kann man in der Zurückweisung eines grundsätzlichen Vorbehaltes gegen die bischöfliche Verfassung der Kirche und die Sukzession im apostolischen Amt sehen. Ökumenische Klärung erbringt auch die knappe Feststellung, dass die oft zur dogmatischen Formel erstarrte Lehre vom allgemeinen Priestertum nicht als Bestreitung der Ordination zum presbyteralen oder episkopalen Dienstamt zu verstehen ist, eine evangelische Katholizität damit hinlänglich begründet erscheint, doch bleiben alle konfessionstypologischen Beschreibungen hinter dem ökumenischen Erfordernis zurück, gerade um der Einheit der Kirche willen Konfessionsbildungen und Konfessionalisierungen auf allen Seiten kritisch zu bedenken und letztlich zu überwinden.

Das Bekenntnis zur Katholizität erweist sich gerade dann als richtungsweisend, wenn es zu solchem kritischen Umgang mit Konfessionalismen beiträgt, statt sie in postmodern anmutenden Differenzierungs- und Pluralisierungsprozessen letztlich doch festzuschreiben. Es wäre heute schon viel gewonnen, wenn wir im ökumenischen Dialog wenigstens darüber Verständigung erzielen könnten. Insoweit fällt die Lektüre der hier versammelten Beiträge des Vf.s ziemlich nüchtern aus.

Paderborn Wolfgang Thönissen

Maaßen, Thorsten: **Das Ökumeneverständnis Joseph Ratzingers**. – Göttingen: V&R unipress 2011. 407 S. (Kirche – Konfession – Religion, 56), geb. € 53,90 ISBN: 978–3–89971–798–3

Das Ökumeneverständnis Joseph Ratzingers ist sehr umstritten, und zwar nicht erst seit seinem Wirken als Papst Benedikt XVI., sondern bereits seit seiner Tätigkeit als Präfekt der römischen Glaubenskongregation. Deshalb versucht der evangelische Theologe Thorsten Maaßen, anhand des vielfältigen Schrifttums R.s ein differenziertes und möglichst unvoreingenommenes Bild von R.s Ökumeneverständnis zu erarbeiten. Die Untersuchung wurde vom Fachbereich Ev. Theol. der Univ. Marburg im Wintersemester 2009/10 als Diss. angenommen und erhielt vom Landesverband Baden des Evangelischen Bundes den Heinrich-Bornkamm-Preis 2011. Vorweg sei angemerkt, dass M. in fleißigem Quellenstudium viele Aspekte des Ökumeneverständnisses R.s ausgewogen transparent werden lässt, aber zentrale theologische Grundlagen nicht wahrnimmt, was sich im Ergebnis der Studie niederschlägt.

Insgesamt möchte M. R.s Ökumeneverständnis „als zuweilen sperrigen, aber doch engagierten und partnerschaftlichen Beitrag zu einer ‚Hermeneutik der Einheit'" (25) darstellen, was ihn aber nicht daran hindert, im Laufe der Untersuchung festzustellen, dass R. trotz gegenteiliger Beteuerung nicht über eine „Rückkehrökumene" hinauskommt. Das erklärt sich für M. in folgender Weise: Für R. sind die getrennten Kirchen auf dem Weg zur gemeinsamen Mitte, der Wahrheit in Jesus Christus, weshalb ihm die Einheit der Kirchen ein zentrales Anliegen ist. Diese Einheit können die Kirchen laut R. aber erst im Reich Gottes erreichen, was seine Zurückhaltung bei praktischen ökumenischen Schritten und theologischen Kompromissen erklärt. Ferner stellt M. fest: „Ein Ungleichgewicht gelangt [...] durch die *Frage der Ekklesialität* in die gemeinschaftliche Suche nach einem Weg zur Einheit in Christus. Ratzinger besteht darauf, in seiner Kirche – und nur in ihr – sei die Kirche Jesu Christi konkret verwirklicht." (350) Deshalb ist der Singular „Kirche" nach R. auch nur auf die röm.-kath. Kirche anzuwenden, während die orthodoxen Kirchen als „Kirchen" zu bezeichnen sind, da sie wenigstens den Episkopat in apostolischer Sukzession beibehalten haben. Zwar ereigne sich Kirche auch in den reformatorischen Kirchen, aber nur in einer „communio außerhalb der catholica" (351), sodass sie lediglich als „kirchliche Gemeinschaften" gelten. „Ratzingers [...] Anliegen, der Treue Gottes zur Kirche einen konkreten Ort in der Welt zuzuordnen, geht darum einher mit dem Postulat eines Vorrangs der Papstkirche" (350), wobei er „von der Hoffnung lebt, in den anderen Kirchen würden sich ‚katholische' Gedanken nach und nach plausibel durchsetzen" (364).

Es bleibt anzumerken, dass es sich hier um eine den altkirchlichen Grundlagen gegenüber unangemessene Verabsolutierung der späteren partikularkirchlichen römischen Tradition handelt. Demgegenüber kann M. aber auch Beispiele produktiver ökumenischer Bemühungen R.s aufzeigen, wie etwa dessen Mitwirkung an der „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre", sodass ihm insgesamt ein differenziertes und zugleich ambivalentes Bild von R.s Ökumeneverständnis begegnet. M. führt etliche biographische, theologische oder soziologische Gesichtspunkte zur Erklärung solcher Spannungen an, die durchaus ihre Berechtigung haben. Doch die eigentliche Ursache bleibt ihm verborgen, weil er sie nicht wahrnimmt: Sie liegt im Verhältnis von R.s trinitarischem und ekklesiologischem Communio-Verständnis begründet.

Das genannte Defizit zieht sich durch die gesamte Studie, die ansonsten sehr differenziert ist und auch zu entsprechend vielfältigen Ergebnissen kommt. Doch eines der eigentlichen Grundprobleme und dessen Auswirkungen kommen auf diese Weise nicht zur Geltung.

So bietet M. zwar durchaus eine sehr detaillierte und lobenswerte Hinführung zum Thema (1. Kap.), aber die Präsentation des Forschungsstandes lässt diejenigen Arbeiten vermissen, die sich dem trinitarischen Communio-Verständnis R.s mit seinen ekklesiologischen – und somit ökumenischen – Implikationen widmen. Die Analyse der vielfältigen Schriften R.s hinsichtlich ökumenisch relevanter Aspekte (2. Kap.) ist ebenfalls sehr ausführlich und reicht von R.s Diss.schrift über Augustins Kirchenverständnis bis zum Schrifttum kurz vor R.s Papstwahl. Aber auch hier wird das für R.s Theologie prägende Verständnis der trinitarischen Communio nicht thematisiert, etwa bei M.s Bezugnahme auf R.s Einschätzung des Hohepriesterlichen Gebets Jesu, in dem es ja explizit um das Verhältnis von trinitarischer und kirchlicher Gemeinschaft geht (Joh 17,20–23). Bei der Beschäftigung mit der „Frage der Einheit" (3. Kap.) findet sich lediglich im Unterkapitel „Communio/Gemeinschaft" ein einziger Satz, der in Bezugnahme auf einen Vortrag R.s das eigentliche Problem kurz streift: „Trinitarisch glauben heißt: communio werden, im Ich des Credo vom privaten Ich zum ekklesialen Ich überzugehen." (156f) Dass sich hier das Grundproblem von R.s Gottes- und Kirchenverständnis auftut, wird nicht erkannt und deshalb weder hier noch an einer anderen Stelle weiter erörtert.

Durch eine dezidiertere Bezugnahme auf den zitierten Satz wäre nicht nur der Einfluss hegelscher Prämissen auf R.s Theologie deutlich geworden (Wende vom Ich zum Nicht-mehr-Ich), sondern auch R.s reduktive westkirchliche Betonung der *Einheit* des dreieinigen Gottes. Durch R.s Verbindung einer falsch verstandenen augustinischen „relatio" der trinitarischen Personen mit den idealistischen Prämissen Hegels gehen die trinitarischen Personen in totaler Relationalität ohne Selbststand in der einen göttlichen Substanz auf. Dieses monistische Trinitätsverständnis überträgt R. direkt und explizit auf das Kirchenverständnis, sodass die Vielfalt der Einzelnen in der kirchlichen Communio ebenso untergeht wie in der trinitarischen Communio. Darin liegt die Ursache des restriktiven Umgangs R.s mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Denn dieses hatte durch den Rückgriff auf die altkirchliche Trinitätslehre die westkirchliche Engführung der Trinität auf die Einheit überwunden und die Bedeutung der innertrinitarischen Vielfalt ausdrücklich für die ekklesiologische Vielfalt fruchtbar werden lassen.

Es überrascht dann nicht, dass auch M.s Betrachtung des „Problems der Ekklesialität" (4. Kap.), bei der er zugleich R.s Auseinandersetzung mit den orthodoxen und anglikanischen Kirchen erörtert, die eigentliche Ursache und Tragweite des Ansatzes R.s in ihrer gesamten theologischen – und damit ekklesiologischen – Tiefe nicht erkennen lässt, was sich auch auf die Behandlung „Ungelöster Kontroverspunkte" (5. Kap.) und die „Kritische Würdigung" (6. Kap.) mit ihrem Aufweis der Zukunftsperspektiven auswirkt. M.s Urteil, R. sei „vorbildlich in seinem Bemühen, kompromisslos eine ehrliche ökumenische Theologie zu treiben" (366), habe das aber aufgrund verschiedener Umstände zu wenig entfaltet, wäre wohl anders ausgefallen, wenn M. die fundamentalen theologischen Grundlagen des hierarchisch-monistischen und ökumenisch restriktiven Kirchenverständnisses R.s wahrgenommen hätte. Denn die in den trinitätstheologischen Engführungen R.s liegenden Ursachen für entsprechende ekklesiologische Engführungen lassen keine andere Ausrichtung erwarten.

Münster Matthias Haudel

Als Beschenkte miteinander unterwegs. Methodistisch-katholische Beziehungen auf Weltebene, hg. v. Christoph Raedel. – Göttingen: Edition Ruprecht 2011. 251 S. (Reutlinger Theologische Studien, 7), kt € 23,90 ISBN: 978–3–7675–7141–9

40 Jahre katholisch-methodistischer Dialog auf Weltebene und der Beitritt des Weltrates Methodistischer Kirchen zur *Gemeinsamen Er-*

klärung zur Rechtfertigungslehre (GER) im Jahr 2006 bieten den Anlass für diesen Band, Rückschau zu halten und nach Gegenständen, Begrenzungen und Perspektiven des ökumenischen Gesprächs zu fragen.

Die ersten drei der insgesamt sechs Aufsätze beschäftigen sich mit dem Dialoggeschehen zwischen dem Weltrat Methodistischer Kirchen und der Röm.-Kath. Kirche, das von 1971 bis 2006 in acht Berichten seinen Niederschlag gefunden hat. Der methodistische Theologe *Christoph Raedel* zeichnet in seinem Beitrag Geschichte und Struktur des bilateralen Dialogs nach und nimmt differenziert Entwicklungen zu einer zunehmenden systematischen Stringenz und theologischen Tiefenschärfe der Texte wahr. Unter der Zielvorstellung der „Koinonia" ist es v. a. eine deutlich trinitarisch akzentuierte Entfaltung des Verständnisses von Kirche und Gemeinschaft, die sich durch die Verschränkung von horizontaler und vertikaler Perspektive als hilfreich und tragfähig erwiesen habe. Innerhalb seiner Schwerpunktsetzung beim Kirchen- und Amtsverständnis nimmt R. im Hinblick auf die Zuordnung von Laien und Ordinierten zwei Tendenzen wahr: zum einen eine die gemeinsame Sendung betonende starke Gewichtung pneumatologischer Aussagen, zum anderen eine schärfere Profilierung des ordinierten Amtes selbst, in dessen Verständnis weitreichende Übereinstimmungen erzielt werden konnten. Insgesamt beobachtet R. im Hinblick auf die Entfaltung der Ekklesiologie in den Dialogdokumenten die Tendenz, sich stärker an der Agenda des ekklesiologisch deutlicher profilierten Partners zu orientieren, was sich auf methodistischer Seite auch in einer immer größeren Offenheit für die Verwendung sakramentaler Sprache bzgl. der Themen Amt und Kirche äußert. Semantische und sachliche Übereinstimmungen müssen insofern behutsam analysiert werden.

Aus röm.-kath. Perspektive setzt sich *Johannes Oeldemann* mit dem Dialoggeschehen auseinander und verfolgt die im vorhergehenden Beitrag noch nicht weiter vertieften Themenkomplexe der Quellen des Glaubens und des Verständnisses der Sakramente. Die Betonung des Ineinanders von Schrift und Tradition wird – ohne dass explizit auf das methodistische *Quadrilateral* verwiesen würde – als Konvergenzpunkt fixiert und als Besonderheit des Dialogs die enge Anbindung der Glaubenslehre an die liturgische Tradition der Kirche hervorgehoben. Früher als im lutherisch-katholischen Dialog kam das Thema der Eucharistie zur Sprache und führte zu bemerkenswerten Übereinstimmungen, was Ausgangspunkt für eine deutliche Annäherung im Verständnis der Sakramente und eine beachtliche Konvergenz – in Anlehnung an den methodistischen Topos der „Gnadenmittel" – im Verständnis der sakramentalen Grundstruktur der Kirche war. Insgesamt nimmt O. in den Dialogen eine „Spiralbewegung" wahr, die vom Einsetzen bei theologischen Einzelfragen zu tieferen Schichten und einer gemeinsamen Mitte vordringt und darüber zur Formulierung von zum Teil unvermuteten Übereinstimmungen gelangt. Als Besonderheit des Dialogs verweist O. auf das Bemühen, Anregungen für praktische Konsequenzen in die Texte einzubringen. Für die neueste Zeit zeigt sich dabei die Enzyklika *Ut Unum Sint* als impulsgebend, die mit dem Leitbegriff des „Austauschs von Gaben" nicht nur im letzten Dialogpapier, sondern auch in den Beiträgen des vorliegenden Bandes mehrfach Widerhall gefunden hat. Wichtig dürfte auch die Feststellung sein, dass man im Hinblick auf die Spiritualität „überraschende Ähnlichkeiten" (74) wahrnahm – ein Umstand, der, wie mir scheint, für das Verhältnis zu den Freikirchen generell stärker in den Blick genommen werden müsste. In der ökumenischen Weite des Dialogs sieht O. die Chance, in einem „trilateralen Rezeptionsprozess mit methodistischer, katholischer und anglikanischer Beteiligung" (83) zu neuen Formen ökumenischer Verständigung vorzudringen.

Eine Innenperspektive des Dialoggeschehens bietet der methodistische Ko-Vorsitzende der Dialogkommission, *Geoffrey Wainwright*, der anhand der Leitmotive des „Austauschs von Gedanken" und des „Austauschs von Gaben" die beiden notwendig komplementären Ebenen des Geschehens hervorhebt. Seine eingehende Analyse des letzten Dialogpapiers von 2006 führt angesichts des sich darin aussprechenden Wunsches nach voller Kirchengemeinschaft zu einem mutigen Plädoyer für eine ökumenisch verantwortete Ausübung des Primats als „universale[m] Einheitsdienst […]" (107).

Die beiden folgenden Beiträge beschäftigen sich mit dem Beitritt zur GER durch den Weltrat Methodistischer Kirchen im Jahr 2006. Aus methodistischer Perspektive zeichnet *Manfred Marquardt* den Weg zur *Offiziellen Gemeinsamen Bestätigung* nach und entwickelt aus der theologischen Darstellung die Verpflichtung, die Rechtfertigungsbotschaft auf neue Weise ins Zentrum der gemeinsamen christlichen Botschaft zu stellen.

Burkhard Neumann sieht aus katholischer Perspektive im Beitritt des Weltrats Methodistischer Kirchen zur GER wie auch in der methodistischen Theologie überhaupt ein großes „Potential an Verständigung wie auch an Herausforderung" (125) für den ökumenischen Dialog. Er spricht im Anschluss an Thomas Rigl von einer „Brückenfunktion" (126) der methodistischen Kirchen zwischen den lutherischen Kirchen und der Röm.-Kath. Kirche, da sich in ihnen theologische und frömmigkeitliche Traditionslinien beider vereinigten. Auf diese Weise könnten auch deutlicher die nichttheologischen Faktoren in den katholisch-lutherischen Beziehungen in den Blick genommen werden (so verweist Neumann auf die unterschiedliche Gewichtung des von Katholiken und Methodisten nicht geteilten Topos des *simul iustus et peccator* im jeweiligen Dialog mit den lutherischen Kirchen). Zugleich zeige sich, dass das Modell des differenzierten Konsenses sich im ökumenischen Diskurs duchgesetzt und angesichts der GER seine Praktikabilität erwiesen habe. Im Hinblick auf die Rechtfertigungslehre sieht N. in der pneumatologischen Füllung des methodistisch zentralen Themas der Heiligung einen Ansatz, die Diskussion um die menschliche „Mitwirkung" im Rechtfertigungsgeschehen in eine neue Richtung zu lenken. Auch er stellt sich angesichts des Befundes die Frage nach der Erweiterung bisher bilateraler Dialoge, um durch die Integration neuer Perspektiven zu einem ökumenischen Fortschritt zu kommen.

Sensibel und differenziert überführt schließlich *Thomas Gerold* die theologischen Überlegungen und Ergebnisse der Dialoge in praktische Anregungen für das Miteinander vor Ort, die sich sowohl den unterschiedlichen „Blockaden" oder Vorurteilen stellen, aber zugleich konkrete Chancen aufzeigen.

Der Band schließt mit der Publikation des letzten katholisch-methodistischen Dialogpapiers, dem „Seoul-Bericht" von 2006, der hier erstmals in deutscher Übersetzung erscheint.

Damit ist ein Doppelpunkt für das weitere ökumenische Gespräch gesetzt, zugleich aber auch – wie im Band mehrfach explizit formuliert – die Frage nach der Rezeption ökumenischer Dialogpapiere gestellt. Es ist ein Verdienst dieses Buches, bei aller Konzentration auf die theologischen Propria die unterschiedlichen Ebenen ökumenischer Verständigung in den Blick gerückt zu haben. Aus deutscher Warte mögen die im hiesigen Raum numerisch großen protestantischen Kirchen eher im Fokus ökumenischer Wahrnehmung liegen als die hierzulande kleinen. Dass eine solche Engführung den Potentialen und dem bereits erreichten Grad der ökumenischen Verständigung aber nicht entspricht, zeigt dieser multiperspektivisch angelegte Band auf anregende und überzeugende Weise.

Mainz Thomas Hahn-Bruckart

Maria. Evangelisch. Mit einem Nachdruck von Martin Luther: Magnificat, verdeutscht und ausgelegt (1521), hg. v. Thomas A. Seidel / Ulrich Schacht im Auftrag der Evangelischen Bruderschaft St. Georgs-Orden zu Erfurt. – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2011. 269 S., geh. € 19,80 ISBN: 978–3–374–02884–9

Der Sammelband enthält die Beiträge einer Tagung der Evangelischen Bruderschaft St.-Georgs-Orden und des mit ihr verbundenen Bonhoeffer-Haus e.V., die im Jahre 2008 im Ev. Augustinerkloster zu Erfurt stattfand. Die Beiträge der Tagung wurden um weitere Aufsätze zum Thema ergänzt.

Die Hg. gehen beim Thema „Maria" von einer „Verlustanzeige" im gegenwärtigen Protestantismus aus (8). Martin Luther selbst habe sie inspiriert, die „einst auch im Protestantismus noch selbstverständliche Nähe zur Mutter Jesu, des Gottessohnes", zu rekonstruieren (ebd).

Den Auftakt bildet ein Geleitwort des katholischen Laien *Thibaut de Chambris* aus Frankreich. Er beleuchtet hier die liturgischen und theologischen Entwicklungen in Frankreich nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil, die zur „Verbannung Marias", zur Calvinisierung der Ausstattung der Kirchen und zu einer brutalstmöglichen Verarmung der Liturgie geführt hätten (13). Diese Entwicklung habe eine historisch einmalige Abschwächung des Glaubens und der Kirche zur Folge. Heute blühe das religiöse Leben v. a. in den wenigen Gemeinschaften traditioneller Observanz, die die Gottesmutter weiter verehren bzw. ihre Verehrung neu entdecken. Gerade in den Notzeiten der Geschichte zeige sich, „dass der wahre und lebendige Gott, der durch Maria Mensch geworden ist, auch durch sie Einzug in die Herzen und Seelen findet oder wiederfindet" (15).

In drei Kap.n wird der Blick auf das Thema „Maria" gerichtet. Kap. I enthält „Theologische Annäherungen": *Thomas A. Seidel*, „Maria. Gottesmutter und Seelenbraut. Eine bildtheologische Annäherung in evangelischer Perspektive"; *Ernst Koch*, „‚… von Glauben eine Jungfrau, von Liebe eine Mutter'. Marienverehrung im Bereich der Wittenberger Reformation"; *Martin Leiner*, „Solus Christus – Christus allein. Ein evangelischer Kommentar zur katholischen Marienfrömmigkeit"; *Sebastian Renz*; „‚… und bewegte alle Worte in ihrem Herzen'. Anmerkungen zu einer marianischen Homiletik"; *Walter Jungbauer*, „Maria auf die Erde holen. Eine altkatholische Perspektive auf die Mutter Jesu".

Kap. II gibt einen Einblick in „Künstlerische Perspektiven": *Ulrich Schacht*, „‚Meerstern, wir dich grüßen …'. Eine literarisch-theologische Exkursion in die deutsche Mariendichtung"; *Alan Posener*, „Tochter Zion? Maria als jüdische Mutter"; *Marie-Elisabeth Lüdde*, „Unter dem Mantel ihrer Barmherzigkeit. Maria aus volkskundlich-religionswissenschaftlicher Sicht"; *Katharina Klara Schridde*, „Maria, Schwester. Eine spirituelle Liebeserklärung"; *Jürgen K. Hultenreich*, „Maria, Landschaft, Malerei".

Das Kap. III bietet das Magnificat, verdeutscht und ausgelegt von Martin Luther (1521) mit einer Einleitung von *Thomas A. Seidel*. Kap. IV, der Anhang, enthält Abkürzungsverzeichnis, Bildnachweis, Personenregister, Glossar, Ausgewählte Literatur zum Thema, Autorenverzeichnis und eine kurze Geschichte der Evangelischen Bruderschaft St. Georgs-Orden.

Die Beiträge von Thomas A. Seidel und Martin Leiner führen den Leser an die theologischen Grundfragen der Differenz im evangelischen, römisch-katholischen und orthodoxen Denken über Maria heran. Deshalb wendet sich die Darstellung ihnen intensiver zu.

Thomas A. Seidel stellt am Anfang seines Beitrags die nüchterne Frage: Wie kommt es, „dass […] nicht wenigen Christenmenschen, insbesondere vielen evangelischen, die Bekenntnisaussage des Apostolikums ‚empfangen durch den Heiligen Geist, geboren von der Jungfrau Maria' entweder formelhaft über die Lippen geht oder als irgendwie katholisch angehaucht und für einen echten Protestanten als letztlich unwichtig im Bewusstsein konfessioneller Überlegenheit übergangen wird?" (20) In den letzten 200 Jahren habe das historische Denken und Reflektieren insbes. auch die deutsche evangelische Theologie stark beeinflusst. Das habe zur Folge, dass „der poetische, der phantastische, der *ein-bildungskräftige* Weltzugang hinter einer ordnenden, rationalen, vor der Hand vernünftigen und nicht selten auch gewaltförmigen Welterklärung und Weltaneignung weit zurückgetreten ist" (ebd).

Der dogmatische Bild-Rahmen der Heiligen Schrift eröffnet den Reigen der Bilder, die das Geheimnis Mariens erschließen sollen: Christus als das Eben-bild Gottes (2Kor 4,4; Kol 1,15; Hebr 1,3); das Bild der Taufe Jesu (Mk 1,9–13; Lk 3,22), das Geheimnis des göttlichen Ursprungs – ausgedrückt durch das Bild der *Geburt* Jesu – „aus der Jungfrau Maria". Im nächsten Schritt kommt das Gottesbild Luthers in den Blick – ein Bild des Schreckens, Christus als Weltenrichter, ein Bild, das ihn genauso wie die Zeitgenossen „Zuflucht bei Maria und allen Heiligen suchen hieß" (26). Die theologische Einsicht eines gnädigen Gottes, der sich in Jesus von Nazareth inkarniert, führt Luther zu einem neuen Verständnis Mariens. Maria kann nicht genug gelobt werden wegen des „hauptgroßen Werkes". Maria wurde auserwählt, Gottes-Mutter zu werden (28). In einem weiteren Abschnitt „Maria – evangelisch" geht S. mit dem Blick auf die Kirchenväter und mittelalterliche Theologen *bildtheologische[n] Gefahren: Überhöhung oder Ignoranz* nach. Als Zeugen für diese Gefahren zitiert S. Erasmus von Rotterdam mit seiner beißenden Kritik an den Auswüchsen der Marienfrömmigkeit, der allerdings auch, sozusagen künftige protestantische Bilderskepsis vorausahnend, mit Nachdruck davor warnt, Maria ganz aus der Kirche zu werfen: „[…] du müsstest zugleich auch meinen Sohn hinauswerfen, den ich auf dem Schoß trage. Von ihm lasse ich mich nicht wegreißen: du musst ihn also mit mir zusammen hinausstoßen oder uns beide dalassen, es sei denn, du wolltest eine Kirche ohne Christus haben." (33) Abschließend hält S. fest, dass die evangelische Kirche trotz der seit dem 18. Jh. beginnenden Ignoranz der Protestanten gegenüber der Gestalt Mariens Gott sei Dank keine „Kirche ohne Christus" geworden sei (ebd.). Die mariologische Abkehr ist natürlich auch durch die im Vergleich zum Mittelalter noch gesteigerte katholische Marienfrömmigkeit im 19. und 20. Jh. und die lehramtlichen Verlautbarungen bedingt. An den Schluss seiner evangelischen Annäherungen an Maria stellt S. die ökumenische Perspektive mit der Aufforderung, die Sprache und Traditionen des je anderen aufzusuchen, sie vor dem Hintergrund der eigenen Theologie und Frömmigkeit zu lesen, zu kritisieren, zu probieren, aufzunehmen, umzubilden. Maria könne zu „einer ökumenischen Brückengestalt" werden (40).

Auch der Beitrag von *Martin Leiner*, „Solus Christus – Christus Allein. Ein evangelischer Kommentar zur katholischen Marienfrömmigkeit" möchte eine ökumenische Brückenfunktion wahrnehmen. Zu Beginn stellt L. klar, dass die evangelische Theologie anders als die orthodoxe und römisch-katholische Frömmigkeit keine Bitte um die Fürsprache Marias oder den Glauben an die Beteiligung Marias an der Erlösung kennt (59). Dies stelle einen Sonderweg innerhalb der Christenheit dar. „Dieser Weg kulminiert in der Betonung des „solus Christus" (Christus allein), allein Jesus Christus ist Offenbarer Gottes und Erlöser der Welt. Auf ihn allein und nicht auf eine Maria, die in irgendeiner Weise in Konkurrenz zu ihm stünde, sollen wir im Leben und im Sterben unser Vertrauen richten." (59) Im ersten Abschnitt entwickelt L. dann die exegetischen, religionsgeschichtlichen und historischen Bedenken gegen die katholische Marienfrömmigkeit. „Immer ist es das *solus Christus*, oft sind es auch das *sola fide (allein durch den Glauben … erfahren wir die Rettung)*, das *sola gratia (allein aus Gnade … werden wir erlöst)* und das *sola scriptura (die Schrift allein … ist Grundlage für verbindliche Lehre)*, die im Gegensatz zur Marienfrömmigkeit stehen." (60) Martin Luther hat sich trotz der Prägung durch die spätmittelalterliche Marienfrömmigkeit ein neues und anderes Marienverständnis erarbeitet. Seine Kritik richtet sich in der Hauptsache gegen eine Marienfrömmigkeit, in der die Unterordnung Marias unter Christus nicht mehr deutlich ist oder Maria Funktionen von Christus übernommen hat, z.B. als Gnadenspenderin. Die unstatthafte Erhöhung eines Menschen bezeichnet Luther als Abgötterei. Für ihn hat Maria zwei Funktionen: Sie ist Vorbild des Glaubens und sie lässt Gottes Willen an sich geschehen. L. entfaltet also die überkommene Kritik an der katholischen Mariologie, eröffnet dann aber doch im zweiten Abschnitt evangelische Zugänge zur katholischen Marienfrömmigkeit. Er bezieht sich auf zwei Hinweise von Reinhard Frieling. Es gibt weder ein Dogma noch ein Kirchengebot, dass Maria und die Heiligen angerufen werden müssen. In der Liturgie der röm.-kath. Messe ist immer Gott der Adressat von Gebeten, während der Heiligen nur gedacht wird. Evangelischerseits gebe es eine Minderheitenmeinung, die eine Toleranz der Anrufung der Heiligen und Marias vertritt. Insofern müsse die Marienfrömmigkeit kein Grund mehr für die Kirchentrennung sein. Dies setze aber eine intensive Arbeit an den Mariengebeten und -liedern voraus, um eine liturgische Gemeinsamkeit zu schaffen. Eine weitere Denkhilfe benennt L. mit der aus dem biblischen Befund gewonnenen Einsicht: Maria folgt Jesus wie ein Schatten – oder die Einheit von Christus und Maria als Einlösung des *solus Christus*. Das biblische Zeugnis über Maria sei nicht sehr vielfältig. Aber sie ist bei allen entscheidenden Ereignissen im Leben Jesu dabei. „Bei der Zeugung, der Geburt, bei seinen Predigten und Wundern, am Kreuz und bei seiner Grablegung. Maria folgt Jesus wie ein Schatten. Und deshalb kann man sagen, sie gehört untrennbar zu Jesus dazu." (74) „Das *solus Christus* gegen diejenige auszuspielen, die ihn Zeit ihres Lebens begleitet hat, die ihn in ihrem Leib getragen und zur Welt gebracht hat, erscheint zumindest fragwürdig. Fragwürdig ist sowohl die Verselbständigung Marias als eigenem Gegenstand von Anbetung und Verehrung. Fragwürdig ist aber auch die Trennung Christi von Maria." (ebd.) Die Dialogphilosophie Martin Bubers scheint L. eine Verständnishilfe und eine Brücke zu sein, um Maria in der protestantischen Frömmigkeit den ihr zukommenden Platz wieder zu geben. Auch Jürgen Moltmann wird ihm zum Gewährsmann für diesen Zugang einer evangelischen Sicht auf Maria. „Das Bild vom einsamen Mann und seinem einzigartigen Werk hebt […] Jesus von der Wirklichkeit ab und isoliert ihn von der Gemeinschaft der Menschen." (74) L. kommt abschließend zu dem Ergebnis: „In summa: Eine Anrufung Marias wird man von Protestanten in ihrer Mehrheit nicht verlangen können, wohl aber Toleranz gegenüber einer solchen Glaubenspraxis. Es könnte sich ferner die Einsicht bekannt machen, dass die Mariendogmen und die Marienfrömmigkeit kein Widerspruch zu zentralen Anliegen der Reformation sind. Maria ersetzt nicht Christus, sondern ruft zu ihm. Sie ist sogar eine unüberbietbare Hilfe, Jesus Christus und sein Evangelium zu verstehen, weil sie als Bild einer liebenden und fürsorgenden Mutter in nahezu allen Menschen natürlicher Weise diejenigen Gefühle wachruft, die uns helfen, die Liebe und Fürsorge, die von Jesus Christus ausgehen, zu verstehen." (81)

Das Hineinlesen in zwei der Artikel aus den „Theologischen Annäherungen" verdeutlicht das Anliegen des gesamten Buches. Die Adressaten sind zunächst die evangelischen Kirchen selbst. Das Buch ist sozusagen ein Zwischenruf in die Gottesdienste und das theologische Denken hinein, Maria wieder aus der Vergessenheit zu heben und ihr eine Bedeutung zu geben, die sie in der Frömmigkeit der Alten Kirche ganz ohne Zweifel gehabt hat. Die Vermeidung einer Grenzüberschreitung zwischen Ehrung, Verehrung und Anbetung scheint der Hauptgrund dieses historischen Vergessens der Gottesmutter in der evangelischen Frömmigkeit zu sein. Die informativen Beiträge verschaffen hier zunächst dem evangelischen Leser einen Einblick in die ehemals auch mit marianischen Akzenten geprägte Frömmigkeit seiner Kirche. Der katholische Leser findet eine unpolemische, grundsolide, dezidierte Darstellung protestantischer Grundpinzipien und Anfragen an die katholische Mariologie, die auch ihm den Blick dafür öffnen können, dass alle Verehrung Mariens zu Christus führt und nicht in einer Verselbstständigung der Marienverehrung verharren darf.

Paderborn Michael Hardt

Eilrich, Christiane: **Gott zur Welt bringen: Maria**. Von den Möglichkeiten und Grenzen einer protestantischen Verehrung der Mutter Gottes. – Regensburg: Pustet 2011. 446 S. (Studien zu Spiritualität und Seelsorge, 2), kt € 49,90 ISBN: 978–3–7917–2315–0

Aus der Sicht katholischer Dogmatik klingt die Schlussbemerkung von Christiane Eilrich über ihre Arbeit an diesem Buch durchaus erfreulich: „In der intensiven Beschäftigung mit der Figur Mariens wurde mir in den letzten Jahren Jesus Christus als wahrer Mensch und wahrer Gott neu geschenkt." (376) Maria als eine Frau des Glaubens, als ein Mensch, der zu Christus führt – mit diesem Programm wird Theologie als spirituelles Phänomen spürbar. Aber es geht in der Theologie nicht (nur) um Gefühle und Bekenntnisse, sondern (primär) um den rationalen Diskurs auf der Grundlage einer kommunizierbaren Epistemologie – und auch in dieser Hinsicht enttäuscht das vorgelegte Opus nicht. Denn die Vf.in durchstreift die marianischen wie mariologischen Traditionen des Christentums im Allgemeinen und die ihrer eigenen Konfession im Besonderen mit einem scharfen Blick für biblische und dogmatische Zusammenhänge: klar formuliert, sorgfältig gegliedert, gestützt auf Bildmaterial und auf das Gespräch mit evangelischen Systematikern wie Karl Barth, Paul Althaus und Wolfhart Pannenberg. Da macht es Freude, sich einzuklinken – was ich später tue.

Zunächst sei, wie bei einer Rezension üblich, das Gesamtbild des Buches skizziert: Es beginnt mit den auch für die Gestalt Mariens wichtigen Aussagen der großen altkirchlichen Glaubensbekenntnisse zur geistgewirkten Empfängnis Jesu, zu dessen Geburt und Leiden sowie zur „heiligen, christlichen Kirche" (vgl. 68ff). Die Vf.in klopft jeden der genannten Bereiche nach einem festen Rhythmus ab: Aktuelle Situation, biblische und liturgische Bezugstexte, ikonographische und kirchenmusikalische Weiterführung, dazwischen immer wieder eingestreut knappe Exkurse. Der Charakter dieses ersten Kap.s ist deskriptiv gehalten, es macht einen eher assoziativen Eindruck; die Vf.in schreitet von Gedanken zu Gedanken fort, ohne sich bei einem von ihnen länger aufzuhalten. Strenger schon präsentiert sich das zweite Kap. Hier geht es um die theologische Entwicklung der Marienverehrung, wobei erneut – neben Bibel und Liturgie – sehr viel Kultur- und Kunsthistorisches zur Sprache kommt. Die Gestalt Mariens wird im Spiegel von Hymnen (z.B. *Akathistos*), Titeln (z.B. Magd des Herrn, Himmelskönigin) und Festen (z.B. Mariä Geburt,

Koimesis) gezeigt. Mit großen Schritten durchmisst die Vf.in die Hauptepochen der Theologiegeschichte, ein Schwerpunkt ist das Erbe der Reformation – im Wittenberger Umkreis, im Pietismus, im Gefolge der Aufklärung, schließlich in der „Gegenwart" (168ff); hier spiele Maria nur eine „marginale Rolle", da es „innerhalb protestantischer Theologie" keinen Fundus „inkarnatorisch-christologischer Entwürfe" gebe (172). Mit diesem Stichwort ist der dogmatisch-soteriologische Leitgedanke des Buches genannt, und die Vf.in geht im dritten Kap. gewissermaßen zum systematischen Filetstück ihrer Arbeit über: „Die Figur Mariens als Illustration inkarnatorischer Christologie" (175–246). Es kommen die Titel „Jungfrau" und „Gottesmutter" unter die Lupe, das Gleiche geschieht mit der Frage, ob es bei Maria und damit bei allen Gläubigen eine *cooperatio* bzgl. Heil, Heilsaneignung und Heilsvermittlung geben könne (mehr dazu unten). Wieder betont deskriptiv ist das vierte Kap. angelegt. Es stellt die marianischen Gepflogenheiten in evangelischen Kommunitäten vor, etwa bei der in Nordeuropa angesiedelten „Kongregation der Marientöchter vom evangelischen Marienweg" oder bei der Darmstädter „Marienschwesternschaft". Das Rosenkranzgebet und der „Angelus" spielen eine Rolle, einmal mehr sorgen Abbildungen für Orientierung, zumal es auch um die auf Maria und ihre Verehrung bezogene Gestaltung von Kirchenräumen geht. Zum Abschluss – ein fünftes Kap. – fasst die Vf.in zusammen, was vorher *en passant* und vielfach gestreut zur Sprache kam, nun aber dogmatisch konzentriert als Resümee dienen soll. Möglichkeiten und Grenzen protestantischer Marienverehrung: Wer an Maria *Gottes* Handeln preist, sich im Glauben *ermuntern* lässt, um so die Mutter Jesu *nachzuahmen*, begreift Maria reformationskonform – wobei das religiöse Interesse einer Frau gilt, deren „Leben", nicht „Wesen", von Gott „gänzlich bestimmt war" (375).

Hier möchte ich einhaken und – frei nach Johann Adam Möhler (Symbolik) – die vielleicht provokante, aber nicht polemisch gemeinte Frage stellen: Steht denn aus protestantischer Perspektive zu befürchten, ein Mensch könne wirklich „geheiligt" werden?

Um diese Frage auf Augenhöhe mit den Vorgaben der Vf.in zu diskutieren, greife ich ihre Ausführungen zum Thema *cooperatio* heraus. E. gibt gut lutherisch zu bedenken, dass der *auditus fidei* – Voraussetzung der Gottbegegnung auch bei Maria – weder ein Werk noch eine Fähigkeit des Menschen sei (231), sondern dessen Bereitschaft zeige, Gott für sein rechtfertigendes Wirken Raum zu lassen. Mariologisch gesehen setzt dieser Gedanke das Idiom „relationaler Christologie" voraus (208ff), welches besagen soll, dass die Mutter Jesu wegen ihres „Glaubensgehorsams", nicht aufgrund ontischer Vorzüge Bedeutung hat und deshalb als Vorbild einer solchen Haltung verehrt werden kann. Dabei zeige sich, dass „die Figur Mariens" die „Inkarnation zu illustrieren" vermag, „nicht mehr, aber auch nicht weniger" (210). Ich sehe in dieser Feststellung die dogmatische Herausforderung des Buches gegeben: Was heißt Illustration? Was bedeutet dieses Wort, wenn der gemeinte theologische Vorgang nicht ontisch und nicht spezifisch, vielmehr nur deiktisch und exemplarisch sein darf? Wieweit trägt eine Relation – die Relation zu Gott immerhin, dessen Wort Fleisch werden will („Gott zur Welt bringen"!) –, wenn sie folgenlos bleibt für Natur und Person des Menschen und damit für dessen Fähigkeiten und Wirken? Ich denke in diesem Zusammenhang an die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre" (GE) von 1999, die E. wohl aufgrund ihrer konfessionsinternen Schwerpunktsetzung (und vielleicht auch der überhitzten Kritik wegen, die das dennoch amtlich firmierende Dokument hervorgerufen hat) außer Betracht lässt. Doch beengt man sich so nicht selbst? Nach der GE reicht die Gottbegegnung im Glauben über das Relationale hinaus, denn sie schenkt Heiligen Geist und damit durchaus „Befähigung" für „Werke" (vgl. GE Nr. 15). Dass Gottes Geist alle Menschen einschließlich Maria gleich behandelt, wird man vielleicht behaupten, aber nicht belegen können. Was hindert also daran, von der „Figur Mariens" – wenn sie schon, wie die Vf.in bereits im ersten Kap. verheißungsvoll schreibt, „zur Illustration des *Wesens* Jesu Christi" (eigene Hervorhebung) werden kann – zu sagen, dass sie (man erlaube mir die „katholische" Redeweise) in *einzigartiger Weise* erwählt und ausgestattet wurde und dass sie gerade deshalb verehrt werden darf, weil sie nicht nur etwas illustriert, sondern etwas *darstellt*: als Person, als Persönlichkeit, als Geheiligte, als Heilige? Ich meine: Mit etwas mehr Vertrauen in ökumenische Konvergenztexte ließe sich auch konfessionsspezifisch klarer zur Sprache bringen, was anders in einer eigenartigen Schwebe bleibt. Oder so formuliert: Dem reichen Material, das die Vf.in darbietet und das nachweislich die geistliche Praxis von Protestanten *und* von Katholiken durchzieht, wüchse ein theologischer Deutungshorizont zu, von dem beide Seiten profitieren könnten.

Gleichwohl ist mit dieser Arbeit, die beherzter als andere das Marianische benennt und aus dem Marianischen Mariologisches folgert, ein schönes Stück konfessioneller wie ökumenischer Theologie vorgelegt, mit dem es sich zu beschäftigen lohnt.

München Bertram Stubenrauch

Religionswissenschaft/-soziologie

Tworuschka, Udo: **Religionswissenschaft.** Wegbereiter und Klassiker. – Köln u.a.: Böhlau 2011. 379 S. (UTB 3492), kt. € 19,90 ISBN: 978–3–8252–3492–8

Debatten über Methoden und Forschungsrichtungen sind in der Wissenschaft keine Seltenheit, eher der Normalfall. Alte Forschungsparadigmen werden aufgegeben und neue entstehen, die in den jeweiligen Forschungsfeldern dominieren. Diejenigen Richtungen, die zum neuen Forschungsparadigma nicht passen, werden in der Regel an den Rand geschoben und weniger berücksichtigt, wenn nicht ignoriert. Diese sicherlich vereinfachte Darstellung von wissenschaftlicher Entwicklung betrifft auch unmittelbar die Religionswissenschaft, eine zwar heute eigenständige akademische Disziplin, jedoch mit vielen Besonderheiten. Dies hat mit der berühmt-berüchtigten „Fragmentierung" der Religionswissenschaft zu tun, weil diese im Laufe ihrer Entwicklung von vielen wissenschaftlichen Bereichen geprägt wurde; so erhielt sie ihre Impulse z.B. aus den philologisch-historischen Disziplinen, aus den Sozialwissenschaften oder aus den Kulturwissenschaften und sogar aus den christlichen Theologien im Westen. Berücksichtigt man noch den Unterschied zwischen einer Religionswissenschaft im engeren Sinne und einer breiteren Religionsforschung, dann sind die Verständnisprobleme zwischen den einzelnen Forschungsrichtungen mehr als deutlich. Die Methodenunterschiede zwischen denjenigen, die die Religionen interpretieren und verstehen wollen, und denjenigen, die sie erklären wollen, sind seit langem bekannt. Nicht zufällig sind daher diese Debatten mit der „Identität" und der wissenschaftlich-akademischen Profilierung der Religionswissenschaft verbunden.

Ein besonderes religionswissenschaftliches Forschungsparadigma stellte früher die Religionsphänomenologie dar, die in unterschiedlichen Formen betrieben wurde, die aber heutzutage generell als überholt gilt. Es wurde nämlich sowohl in Europa als auch in den USA scharfe Kritik an der früheren Religionsphänomenologie geübt (z.B. gegen die Methoden von Gerardus van der Leeuw oder von Mircea Eliade), deren Begrifflichkeiten (z.B. das Heilige) und Theorieansätze in vielerlei Hinsicht als problematisch galten (z.B. subjektivistisch, arbiträr, ahistorisch oder krypto-theologisch). Heute dominieren daher andere Forschungsrichtungen die Religionswissenschaft, insbes. aus dem Bereich der Kulturwissenschaften (auch im postmodernen Sinn) oder der Naturwissenschaften (z.B. Evolutionstheorie, Biologie, Neurowissenschaften, Kognitionswissenschaften). Dies bedeutet nicht, dass phänomenologische oder damit verwandte Theorieansätze heute vollkommen fehlen. Es gibt sogar manche ältere, die noch punktuell einflussreich bleiben, wie etwa der von Rudolf Otto.

Das zu rezensierende Buch von Udo Tworuschka versucht, gerade diese besondere Debatte um die Religionsphänomenologie wieder aufflammen zu lassen. T. ist bereits aus zahlreichen Werken bekannt und überdies einer der Initiatoren der neuen Disziplin der „Praktischen Religionswissenschaft". Es geht dabei um das enorme gesellschaftliche Potenzial von Religion sowohl im Alltag und in vielen speziellen Bereichen (z.B. Hörfunk, Internet, Tourismus) als auch in der humanitären Bildung, den interreligiösen Dialogen und dem interreligiösen Lernen (dazu *Praktische Religionswissenschaft.* Ein Handbuch für Studium und Beruf, hg. v. Michael Klöcker / Udo Tworuschka [UTB 3165], Köln u.a. 2008). T.s Orientierung weist also eine deutlich praxisorientierte Dimension auf, und diese wird auch aus dem vorliegenden Buch offenkundig, das als Lehr- und Arbeitsbuch für Studierende und andere interessierte Personen konzipiert wurde. Seine Praktische Religionswissenschaft versteht sich als Alternative zu der heutzutage dominierenden kulturwissenschaftlich orientierten Religionswissenschaft. T. richtet sich also bewusst gegen den religionswissenschaftlichen Mainstream und macht seine Präferenz in seinem neuen Buch absolut deutlich (im Vorwort und in der Einleitung: 7–21). Er betrachtet die in Deutschland vorgebrachte Kritik gegen die klassische Religionsphänomenologie und die „Religionswissenschaft des Verstehens" im Allgemeinen als „maßlos und geschichtsblind" (7). Eine lange und fruchtbare Tradition der Religionswissenschaft wurde demgemäß wohl zu Unrecht als falsch erachtet, die er jetzt noch einmal ans Licht bringen und in gewisser Weise retten will.

Dieser „Traditionsbruch" führte unweigerlich zu einem „Alleinvertretungsrecht der ‚kulturwissenschaftlichen' Religionswissenschaft", was eine „monotone Einseitigkeit" zur Folge hat (10f). T. interessiert sich für eine „anthropologisch gewendete, am Menschen orientierte, *kontextuelle* Religionsphänomenologie [...]. Diese neue Form von Religionsphänomenologie [...] untersucht, wie religiöse Traditionen die elementaren Vollzüge und Bereiche des menschlichen

Lebens prägen: Sexualität, Gesundheit, Lehren und Lernen, Lebensphasen, Leben in der Familie, Essen und Trinken, Kleidung, Arbeit und Freizeit, Wohnverhältnisse, Gestik, Bewegungsweisen, die Einstellung zu Zeit und Raum, zu den Gefühlen, Bedürfnissen und Wahrnehmungen." (19, Hervorh. i. Orig.) Kritisiert wird außerdem der Deutsche Wissenschaftsrat, der in seinen Empfehlungen zur Weiterentwicklung von Theologien und religionsbezogenen Wissenschaften (Januar 2010) ebenfalls im Wesentlichen einer kulturwissenschaftlichen Religionswissenschaft folgt (11).

Angesichts der unterschiedlichen Methoden und Richtungen im religionswissenschaftlichen akademischen Feld ist mein Plädoyer zunächst, zwischen den einführenden Bemerkungen von T. über den heutigen Stand der Religionswissenschaft und dem Hauptinhalt seines Buches zu unterscheiden. Letzterer (22–368) stellt in der Tat ein nützliches Kompendium von sehr oder weniger bekannten „Wegbereitern und Klassikern" der Religionswissenschaft dar.

Es werden insgesamt 21 Forscher (Friedrich Max Müller, William James, Edmund Hardy, James George Frazer, Paul Drews, Nathan Söderblom, Rudolf Otto, Raffaele Pettazzoni, Walter Baetke, Joachim Wach, Gerardus van der Leeuw, Friedrich Heiler, Gustav Mensching, Ernst Benz, Mircea Eliade, Ulrich Mann, Wilfred Cantwell Smith, Kurt Goldammer, Clifford Geertz, Ninian Smart und Hans-Joachim Klimkeit) in entsprechenden Kap.n untersucht, und zwar ungefähr nach dem folgenden Muster: Zuerst kommt die Biographie des Forschers an die Reihe; es folgt die Präsentation der Inhalte seines wichtigsten Buches oder Aufsatzes; danach wird ein ausgewählter Text von ihm nachgedruckt, zu dem anschließend gezielte Fragen gestellt werden; dann kommt es zu einer abschließenden Würdigung dieser Person und ihrer Leistungen in Bezug auf die Entwicklung der Religionswissenschaft; das Kap. endet mit Arbeitsaufgaben in Bezug auf die mögliche Weiterführung der Ideen dieses Forschers sowie mit einer relevanten Auswahlbibliographie (Primär- und Sekundärliteratur).

Die exemplarische Auswahl der behandelten Personen folgt T.s eigenen acht Kriterien (19–21), nicht zuletzt unter dem Einfluss seiner eigenen Biographie. Er studierte zuerst evangelische Theologie und anschließend Religionswissenschaft, die er schließlich über lange Zeit an verschiedenen Universitäten lehrte. Seine Studien in Bonn und seine Beeinflussung durch die dortige religionswissenschaftliche Tradition sind daher unverkennbar (12–13). T. gibt zwar zu, er hätte gerne auch andere Forscher in seinem Buch behandelt, und erwähnt einige exemplarische Namen wie John Hick, Richard Friedli und Hans-Jürgen Greschat – von wichtigen Forscherinnen in der Religionswissenschaft in Geschichte und Gegenwart ist aber überhaupt nicht die Rede. Sicherlich sind nicht alle behandelten Forscher als Religionsphänomenologen zu bezeichnen. Bspw. wird auch der Sozialanthropologe Clifford Geertz mitberücksichtigt, der übrigens auch von den Vertretern einer kulturwissenschaftlichen Religionswissenschaft stark beansprucht wird. Manche von diesen Forschern sind in der Religionswissenschaft mehr umstritten, andere jedoch weniger oder überhaupt nicht. Kann man aber all diese Forscher als „Wegbereiter und Klassiker" der Religionswissenschaft betrachten? In der Liste sind einige „große Namen" enthalten, aber auch andere, die bei aller Anerkennung der jeweiligen Leistungen zu dieser Kategorie nicht unbedingt passen. Dies unterstreicht noch einmal T.s eigene Auswahlkriterien, die aus der Perspektive seiner „Praktischen Religionswissenschaft" breit genug artikuliert sind, wie z.B. in Bezug sowohl auf frühere klassische Religionsphänomenologen als auch auf „Religionswissenschaftler des Verstehens" (vgl. seine Definition der Religionswissenschaft auf S. 15). Unbestritten bleibt, dass dieses Buch kompaktes und hilfreiches Grundwissen über wichtige Personen, Beiträge und Entwicklungen der Religionswissenschaft in den letzten zwei Jahrhunderten bietet – und dies trotz der Tatsache, dass verständlicherweise das jeweilige Material und die Fragen aus T.s besonderer Forschungsperspektive behandelt bzw. gestellt werden.

Ein letztes Wort noch zu den oben erwähnten Methodenunterschieden. Es ist sicherlich korrekt, dass der „*cultural turn*" viele wissenschaftliche Bereiche bereits maßgeblich beeinflusst hat, was deren Umorientierung zur Folge hatte – dasselbe gilt auch für die Religionswissenschaft. Dies ging mit einer Kritik an früheren Methoden und Traditionen einher. Vielleicht war ein solcher Schritt unvermeidlich, denn die heutigen, neuen Kulturwissenschaften sind in hohem Maße vom Geist der Postmoderne geprägt, was einen Bruch mit früheren Traditionen bedeutet. Auf der anderen Seite sollte man nicht übersehen, dass der postmoderne Kontext ziemlich tolerant ist und sich gegen „große Narrative" und Ideologien richtet, darunter auch gegen absolute Methoden. Ein solcher Ausgangspunkt bringt einige Konsequenzen mit sich. Auch wenn der Mainstream in der Religionswissenschaft heute in einem bestimmten Forschungsparadigma arbeitet, sind andere, davon abweichende, nicht unbedingt zu verwerfen. Die Wahl der jeweiligen Methode ist auf verschiedene Motive zurückzuführen, nicht zuletzt auf biographische, was T. in Bezug auf die heutige Ablehnung der Religionsphänomenologie kurz psychoanalytisch zu deuten versucht (7). Konkreter gesagt: Es gab schon eine Darstellung von Klassikern der Religionswissenschaft, hg. von Axel Michaels (München 1997), die aus einer anderen Perspektive geschrieben worden ist und die mit der vorliegenden nicht deckungsgleich ist. Trotz erheblicher Differenzen zwischen ihnen können beide komplementär und mit Gewinn gelesen werden. Dasselbe betrifft die von T. vorgestellte „Praktische Religionswissenschaft". Viele ihrer Untersuchungsthemen und -bereiche werden ohnehin auch im Rahmen einer kulturwissenschaftlichen Religionswissenschaft behandelt.

Sicherlich bietet dieses Buch nicht das Schlusswort in den Debatten über die künftige methodische Richtung der Religionswissenschaft. Dies ist ohnehin nicht T.s Absicht. Debatten über Methoden werden, wie bereits angedeutet, immer wieder verschiedentlich ausgetragen und kommen nie zu einem endgültigen Ende. Das Buch will einfach eine frühere, einflussreiche und facettenreiche Tradition der Religionswissenschaft in gegenwärtiger Form und mit frischen Gedanken neu präsentieren. Ob die Argumente des Autors gegen die kulturwissenschaftliche Ausrichtung der heutigen Religionswissenschaft und bzgl. einer Neubewertung einzelner Vertreter der klassischen Religionsphänomenologie überzeugen, sei dem jeweiligen Leser überlassen. Im Sinne eines Methodenpluralismus ist es sicherlich vorteilhaft, dass noch viele und sogar unterschiedliche Stimmen zu hören sind. Was allerdings feststeht, ist die Nützlichkeit dieses Buches insbes. für Studierende in allen Curricula der Religionswissenschaft, der Theologie und anderer Disziplinen. Es handelt sich um ein didaktisch sehr gut konzipiertes und aufgebautes Buch, das, kritisch gelesen, zweifelsohne sehr gewinnbringend ist.

Erfurt Vasilios N. Makrides

Pickering, William S. F.: **Durkheim's Sociology of Religion**. – Cambridge: James Clarke Lutterworth 2009. 577 S., € 51,99 ISBN: 978–0227172971.

William Pickerings Studie ist keine Neuerscheinung, sondern die erneute Auflage seines Werks aus dem Jahr 1984. Die Lektüre lohnt aber nach wie vor. Zum einen ist P., Gründer des British Centre for Durkheimian Studies, ein exzellenter Kenner des D.'schen Gesamtwerkes. Zum anderen hat das Buch etwas angenehm Altmodisches. Es lässt sich Zeit, es ist ausführlich, und es hat einen zentralen Text als Gegenstand, an dem es sich abarbeitet und den es zugleich sorgsam rekonstruiert. V. a. aber ist dieser Text nach wie vor der Beschäftigung wert. Émile Durkheim schrieb „Die elementaren Formen" im Jahr 1912, wenige Jahre vor seinem Tod. Das Buch ist somit sein letztes großes Werk, manche sagen sogar: sein größtes überhaupt. Nicht zufällig beschäftigt und inspiriert es nach wie vor die (Religions-)Soziologie und ist mehr als nur traditionaler Teil soziologischer Lehrveranstaltungen. Dies ist auch P.s Verdienst, und insofern kann sein Buch aus zweierlei Motivation gelesen werden: Zur Beschäftigung mit D.s Religionssoziologie und zur Betrachtung seiner Rezeption in den 1980er Jahren.

Das Buch ist in fünf große Kap. unterteilt. Der erste Teil bettet die „Elementaren Formen" in D.s Biographie und seine vorherigen wissenschaftlichen Arbeiten ein. P. schildert D.s Abwendung von Judentum, die nicht zuletzt eine Verweigerung von familialen Traditionen war – auch für ihn war eigentlich eine ‚Karriere' als Rabbi vorgesehen. Zugleich zeichnete D. ein starker Moralismus und Asketismus aus. Als überzeugtem Republikaner und öffentlichem Intellektuellen war ihm ganz grundsätzlich an der Fundierung einer modernen Gesellschaft gelegen, und daraus resultierte seine sowohl wissenschaftliche wie lebensweltliche Suche nach einem neuen moralischen System.

Die wichtigsten Stationen von D.s wissenschaftlicher Laufbahn waren Bordeaux und Paris, wo er seit 1902 auf Frankreichs erstem Lehrstuhl für Soziologie lehrte. „He was a man with a mission", schreibt P., und diese Mission bestand in der Etablierung und Verbreitung der Soziologie. Sein Einfluss sowohl zu Lebzeiten als auch danach resultierte nicht zuletzt aus einer Gruppe von akademischen Schülern und Mitarbeitern, die D. um sich scharte und an sich binden konnte. Aus diesem Kreis ging auch die „L'Année Sociologique" hervor, die älteste der französischen soziologischen Zeitschriften.

Relativ früh erwachte D.s wissenschaftliches Interesse für Religion. P. findet hier schon für die späten 1870er Jahre Beispiele und sieht deshalb in D.s Werk keine radikalen Brüche und Umorientierungen, sondern eher „shifts of emphasis" (51) für verschiedene Themen. Wie auch immer: In die ‚erste Periode' von D.s religionssoziologischem Interesse fällt auch seine Deutschland-Reise und sein Aufenthalt an den Universitäten in Marburg, Berlin und Leipzig. P. misst dieser Reise jedoch an dieser Stelle des Buches keine allzu große Bedeutung bei, was insofern verwunderlich ist, als D. etwa in Leipzig bei Wilhelm Wundt studierte und dessen Einfluss auf D.s Denken häufig betont wird.

Die ‚mittlere Periode' datiert P. von 1895 bis 1906. Hier sieht er dann auch Ideen von Wundt wirksam werden, v. a. aber – und in Übereinstimmung mit der

gängigen Forschung – die Bedeutung der Lektüre von Robertson Smith. Dessen ethnologische Arbeiten beeinflussten und inspirierten D. außerordentlich, etwa in der Unterscheidung von Religion und Magie oder der Bedeutung des Totems. Schon zum Ende der mittleren Periode erscheinen dann von D. verstärkt Aufsätze zur Religionssoziologie, wobei sich bereits das zentrale Augenmerk auf Religion als symbolischer Repräsentation ankündigt.

1906/07 beginnt die dritte Phase von D.s Religionssoziologie. Diese setzt mit einer Reihe von publizierten Vorlesungen ein, die aber noch nicht alle späteren Ideen enthalten, etwa die Bedeutung der kollektiven Effervescenz. 1912 erscheinen schließlich, quasi als Höhepunkt seines religionssoziologischen Schaffens, die „Elementaren Formen des religiösen Lebens". Das Buch war und ist eine wichtige Wegmarke. Dies erkannten selbst die schärfsten Kritiken an, von denen nicht wenige erschienen. Eine der ersten Besprechungen – dies eher als historische Anekdote – war aber wohlwollend und würdigend. Sie erschien in der „L'Année Sociologique" und stammte von D.s Neffen Marcel Mauss – und von D. selbst.

Nachdem P. im ersten Schritt D.s Religionssoziologie ‚in Gänze' betrachtet hat, widmet er sich im zweiten Teil zentralen methodologischen Prämissen. Eingangs relativiert er dabei die gängige Lesart D.s als strengen Rationalisten. Stattdessen verweist er auf einen ‚zweiten' D., der nicht nur ein Verstehen sozialer Vorgänge als soziologische Aufgabe formulierte, sondern eine regelrechte Sympathie des Forschers mit dem von ihm untersuchten Phänomenen als wünschenswert ansah.

Im Falle der „Elementaren Formen" heißt dies, aus D.s Biographie keineswegs eine anti-religiöse Dekonstruktion des Religiösen abzuleiten. Stattdessen formulierte D. eine dezidiert soziologische Betrachtung der Religion in dem Sinne, dass er sie allein als soziales Phänomen in den Blick nimmt. Über ein ‚richtig' oder ‚falsch' religiöser Annahmen will D. nichts sagen. Für ihn kommen diese Annahmen allein in ihren Wirkungen und Folgen in den Blick. Mit anderen Worten: Auch wenn Religion auf ‚falschen' Annahmen beruhe, sei sie doch keine Illusion. Die gefühlten und beobachtbaren Kräfte des Religiösen sind vielmehr Auswirkungen einer real existierenden Macht – der Gesellschaft. Damit konzeptioniert D. die Religion zugleich als etwas ‚Ewiges'; jedenfalls als etwas so lange Währendes, wie Menschen ein Mindestmaß gemeinsamen Überzeugungen auszeichnet.

Bekanntlich kommt D. zu diesen Schlussfolgerungen nicht über eigene empirische Arbeiten, sondern über die Lektüre und Analyse ethnologischer Feldforschungen v. a. zu australischen Ureinwohnerstämmen. D. verteidigte dieses Vorgehen bis zuletzt. Teilweise heftige Kritik wurde sowohl grundsätzlich methodologisch als auch entlang empirischer Fragen erhoben. Kann der Totemismus beispielhaft für alles stehen, was D. an ihm abliest und auch für moderne Gesellschaften für gültig erklärt? P. stellt auch diese Diskussion ausführlich dar und verweist unabhängig von der Stichhaltigkeit der Argumente darauf, wie dieses Vorgehen generell D.s evolutionäres Denken verdeutlicht.

Zudem führt er präzise vor, wie sehr D. in Dualismen dachte. Insbes. gilt dies für die – für seine Religionsdefinition zentrale – Trennung von Heiligem und Profanem. Das Heilige war für D. je spezifischer Ausdruck und zentrale Repräsentation einer Gesellschaft, ihre „collective representation par excellence" (132). Ist seine Definition und Beschreibung des Heiligen noch relativ eindeutig, bleibt das Profane dagegen unklarer. P. identifiziert hier allein zehn (!) unterschiedliche Bedeutungen bzw. Bestimmungen.

Diese Textgenauigkeit erbringt auch an anderer Stelle interessante Befunde, wenn die Entwicklung von D.s Religionsdefinition nachvollzogen wird. D. reduzierte dabei im Verlauf der Jahre den verpflichtenden Charakter des Religiösen und formulierte am Ende, so P., eher ein heuristisches Konzept von Religion als eine von konkreten Inhalten her denkende Definition.

Im dritten Teil geht es dann um „Beliefs and Ideas", also gewissermaßen den ideellen Teil des D.schen Religionskonzeptes. D.s Kernargument ist dabei die Behauptung, dass das Totem der Ureinwohner *zugleich* Gott und den Klan symbolisierte und deshalb die Annahme rechtfertige, in jeder Religion letztlich das Wirken gesellschaftlicher Mächte zu sehen. P. rekonstruiert dabei zum einen die Vorgeschichte dieser Analogievorstellung und zum anderen die Kritik an dieser These. Die Einwände sind häufig auch von P. nicht von der Hand zu weisen: Wird mit einer solchen Definition Religion nicht zu sehr reduziert? Ist sie auf jede Religion anwendbar? Sind nicht gerade moderne Gesellschaften deutlich differenzierter und säkularisierter, als dass sie damit erfasst würden? Wie passen immer wieder neu aufkommende religiöse Bewegungen in das Konzept? Und von der anderen Seite gefragt: Ist ‚die Gesellschaft' wirklich heilig?

Weitere Fragen drehen sich etwa um D.s uneindeutigen Gesellschafts-Begriff, sein problematisches Konzept des „Kults des Individuums" (das D. ja in modernen Religionen als Kandidat neuer Religion gilt, die trotz fortschreitender Individualisierung die Gesellschaft einen könne), oder die letztlich unentscheidbare Frage, was nun zuerst dagewesen sei: die Religion oder die Gesellschaft.

Der vierte Teil behandelt ein, so P., „vergessenes Kapitel" der „Elementaren Formen": die kollektiven Rituale und Versammlungen. An dieser Stelle wird der Entstehungszeitpunkt des Buches deutlich, denn mittlerweile kann dieser Aspekt nicht mehr als vergessen gelten. P. musste jedoch seinerzeit noch mit Nachdruck auf die Stärke der D.schen Idee hinweisen, dass aus der Ekstase kollektiver Zusammenkünfte das Religiöse entspringe. Schon Mauss hatte bei den von ihm untersuchten Eskimo-Völkern den besonderen Rhythmus beobachtet, dem das soziale Leben häufig folgt, und D. wendete diese bei den Eskimos noch jahreszeitlich bedingten Phasen in die Dichotomie von Alltag und Effervescenz. An diesen Passagen wurden dann die Einflüsse von Wundt, aber auch Bergson sichtbar. In der Verbindung von Effervescenz und kollektiven Repräsentationen liegt auch ein Angelpunkt der D.schen Religionstheorie: Religiöse Ideen sind *auch* als intellektuelles Produkt zu verstehen, das aber einen Ursprung im kollektiven Tun hat bzw. braucht.

D.s Ansichten und Aussagen zur Religion in modernen Gesellschaften stehen im Mittelpunkt des fünften und letzten Hauptkap.s. P. beschreibt hier D. als Bewunderer des Christentums, das er aufgrund dessen Abkehr vom religiösen, eher magischen Materialismus und seiner moralischen Qualität achtete, auch wenn er offenkundig mehr mit dem Katholizismus als dem Protestantismus etwas anfangen konnte. Zugleich stand er katholischer Hierarchie und Machtanspruch deutlich ablehnend gegenüber, was sich nicht zuletzt aus den politischen Konflikten seiner Zeit erklärt.

D.s Blick auf den religiösen Wandel und die Säkularisierung seiner Zeit ist zwiespältig. Einerseits unterstellt er ja der Religion etwas Ewiges, konstatiert aber andererseits durchaus eine „regression of religion": Immer weniger der kollektiven Repräsentationen seien genuin religiöser Natur. D. sieht dies zwar nicht ausschließlich, aber doch zu großen Teilen durch den Siegeszug der Wissenschaften provoziert. Keineswegs könne dies jedoch in Gänze an die Stelle der Religion treten. Diese biete eine Form von symbolischem Wissen, das der Wissenschaft fremd sei, und insofern stünden beide in letzter Instanz auch nicht in Konkurrenz zueinander. P. kritisiert diese aus seiner Sicht allzu simple Annahme, dass die Wissenschaft einfach die ideellen Seiten der Religion übernehmen könne und der Religion das ganz Praktische, im Ritual sich Verwirklichende bleibe. Mindestens moralische Fragen blieben doch so bestehen und könnten von der Wissenschaft keineswegs übernommen werden.

Mit Blick auf die Zukunft hing D. ja bekanntlich sehr an der Idee eines rationalen Humanismus, ein wiederum altes französisches Projekt, das bei D. nur recht vage ausformuliert wurde. Auch wenn er hierfür nicht einmal einen einheitlichen Begriff verwandte und Widersprüche, nicht zuletzt beim Verhältnis von Individuum und Gesellschaft, blieben, stellte die humanistische Idee aus seiner Sicht aber einen erfolgreichen Brückenschlag von Wissenschaft und Gesellschaftspolitik dar, der die bestehenden gesellschaftlichen Konflikte und Entwicklungen auffangen und kompensieren könne.

Den Abschluss des Buches bildet wieder eine historische Betrachtung. Das Fazit fällt dabei zwiespältig aus. Die von D. postulierte *sociologie religieuse* erlebte nach seinem Tod keine großartige Fortführung. Die „Elementaren Formen" waren, so P., Höhepunkt und Anfang vom Ende zugleich. Der Krieg hatte zu viele seiner potentiellen Nachfolger vernichtet, viele aus der weiter bestehenden ‚Durkheim-Gruppe' hatten aber auch ein zu geringes Interesse an Religion. Die D.'sche Soziologie generell, als Programm und Methode, fand jedoch weiter Verbreitung und seine Schüler akademischen Erfolg.

Aus heutiger Perspektive muss die skeptische Sicht auf die Rezeption der D.'schen Religionstheorie relativiert werden. Zwar trifft die Einschätzung von P. zu, dass D.s Thesen in Gänze ein zu großer Wurf und letztlich ‚zu steil' waren. Gleichwohl aber fanden in den letzten Jahren viele seiner in den „Elementaren Formen" formulierten Ideen eine neue Leserschaft, die sie ausgesprochen produktiv auf theoretische Fragen und empirische Phänomene anwandte (Randall Collins, Andreas Pettenkofer).

Davon abgesehen bleibt ein zweifellos positives Fazit. P. bietet sicherlich keine neue und überraschende Lektüre der „Elementaren Formen des religiösen Lebens"; vieles ist an dem orientiert, was schon Steven Lukes beschrieben hatte; mitunter fehlt eine klare eigene Positionierung zu den ausgiebig beschriebenen Debatten. Doch zugleich ist es ein auch für Einsteiger in D.s Religionssoziologie lesenswertes Buch, das theoretisch aufschlussreich ist, D. historisch verortet und selbst (inzwischen) ein Zeitdokument ist.

Leipzig Thomas Schmidt-Lux

Religion und Religiosität im vereinigten Deutschland. Zwanzig Jahre nach dem Umbruch, hg. v. Gert Pickel / Kornelia Sammet. – Wiesbaden: VS-Verlag 2011. 358 S. (Veröffentlichungen der Sektion Religionssoziologie der Deutschen Gesellschaft für Soziologie), pb. €49,95 ISBN: 978–3–531–17428–0

Die Tatsache, dass die radikalen Änderungen der Strukturen der Öffentlichkeit um 1990 herum die bedeutendsten des ausgehenden 20. Jh.s darstellen, ist nicht zu bezweifeln. Für die Menschen des Alltags und der verschiedenen Professionen standen und stehen immer noch viele Deutungsmuster zur Interpretation dieses entscheidenden Umbruchs bereit, die nicht selten mit plakativen Gegenüberstellungen arbeiten. Ende des Kommunismus – Neuanfang des Kapitalismus; Ende der Zweiteilung Europas; Ende der Unterdrückung und Anfang der Freiheit usw. Zu diesen Deutungsmustern gehört auch die erwartete und ausgebliebene Renaissance der Religion und der Religiosität. In der politischen, kirchenpolitischen und pastoralen Rhetorik ist es nicht schwer, auf diese Gegenüberstellung zu stoßen und die aktualisierten Überlegungen bei der Enttäuschung zu beginnen. Für den praktischen Diskurs in Gesellschaft und Kirche mag dieser Ausgangspunkt dienlich sein, aber für die Fachanalysen von Soziologie und Theologie ist er eher eine Herausforderung, nach Verstehenshorizonten zu suchen, die die bunte und dynamische Realität genauer erfas-

sen können. Gerade das ist das Hauptziel dieses von Gert Pickel und Kornelia Sammet hg. Buches. Bei manchen Autoren des Bandes ist der Versuch, das Thema Religion nach der Wende zu untersuchen, eine wiederholt aufgestellte Diagnose der deutschen Religionsprozesse. Vor mehr als zehn Jahren erschien der von Detlef Pollack und Gert Pickel hg. Sammelband „Religiöser und kirchlicher Wandel in Ostdeutschland 1989–1999" (2000). Auch in anderen Publikationen in englischen Sammelbänden und Zeitschriftenbeiträgen gehen sie häufig sorgsam und feinfühlig der Frage nach, wie sich die Religiosität ändert und ob zu den bereits analysierten Dimensionen mit der Zeit noch weitere hinzugekommen sind.

Das Buch – geschrieben von insgesamt 21 Autoren mehrheitlich aus den neuen Bundesländern – besteht aus vier Teilen: I. Leitlinien und Grundfragen zur Entwicklung des Religiösen in Deutschland; II. Die Sondersituation in Ostdeutschland; III. Religiosität und soziale Lagen; IV. Religion und Politik. Die Beiträge fokussieren v.a. auf die Tendenzen der früheren DDR, obwohl gesamtdeutsche Vergleiche und Ausblicke auf die europaweiten Entwicklungen auch nicht fehlen. Die Autor/inn/en befassen sich einerseits mit der Analyse größerer Prozesse und fundamentaler Zusammenhänge: *Markus Hero / Volkhard Krech*: Die Pluralisierung des religiösen Feldes in Deutschland. Empirische Befunde und systematische Überlegungen (27–41); *Detlef Pollack / Olaf Müller*: Die religiöse Entwicklung in Ostdeutschland nach 1989 (125–144); *Gert Pickel*: Ostdeutschland im europäischen Vergleich – Immer noch ein Sonderfall oder ein Sonderweg? (165–190); *Levent Tezcan*: Konzeptionelle Überlegungen zur Gegenwartsgeschichte des Verhältnisses zwischen Christentum und Islam in Deutschland (293–310). Andererseits bringen mehrere Beiträge einsichtsreiche Fallbeispiele zu allen großen Themenbereichen: *Peter Höhmann*: Veränderungen kirchlicher Zugehörigkeit und Bindung. Eine Fallstudie aus der Region Darmstadt (103–122); *Irene Becci*: Religion im Aufbau der Haftentlassenenhilfe in Ostdeutschland (279–290); *Thomas Schmidt-Lux*: Kirchenkampf und Aulastreit. Die Debatten um den Wiederaufbau der Leipziger Universitätskirche (343–356) – um nur einige Beispiele zu nennen. Für die weitere Konzeptualisierung der Problematik von Religion in der heutigen (deutschen) Gesellschaft findet man tiefgreifende und anregend argumentierende Beiträge, wie z.B. *Gert Pickel*: Atheistischer Osten und gläubiger Westen? Pfade der Konfessionslosigkeit im innerdeutschen Vergleich (43–77); *Eberhard Tiefensee*: Religiöse Indifferenz als interdisziplinäre Herausforderung (79–101) oder *Monika Wohlrab-Sahr*: Forcierte Säkularität oder Logiken der Aneignung repressiver Säkularisierung (145–163).

In der Religionssoziologie gibt es seit den siebziger Jahren eine breite Diskussion über die Sinnhaftigkeit und Tragweite der Theorie der Säkularisierung, und das, obwohl viele namhafte Autoren auf die engen Grenzen dieser Theorie hingewiesen haben – sogar dahingehend, dass es die These, Säkularisierung sei immer noch ein oft verwendetes Modell bei der Interpretation empirischer Befunde, zu beerdigen gelte (Rodney Stark). Manche Autor/inn/en des Bandes – wie v.a. Pollack, Pickel, Müller, Wohlrab-Saar – arbeiten mit dieser Theorie und sensibilisieren die Leser auch für ihre Grenzen. In der Zusammenfassung seines Beitrags schreibt Gert Pickel klar, „dass auch das Säkularisierungsmodell für sich alleine nicht ausreichend ist, um die aktuellen Entwicklungen religiöser Vielfalt in Europa zu erklären" (187). In diesem Kap. wie auch im ganzen Band ist aber das Paradigma der Säkularisierung nicht exklusiv verwendet, v.a. die nuanciert ausgearbeiteten Fallbeispiele bedienen sich anderer Interpretationswege.

Für die Fragestellungen der systematischen ebenso wie der praktischen Theologie bietet der Sammelband gleichwohl genügend Ansätze – wenn man bereit ist, eine andere Sprache als die der Theologie zu lesen. Die Beiträge nehmen mal als zentrale Fragestellung Fragen der christlichen Weltanschauung unter die Lupe, mal exponieren sie die Facettenvielfalt der heutigen Kultur, die den provokativen Kontext für die theologischen und pastoralen Reflexionen darstellt. So u.a. die Beiträge, die v.a. den DDR-katholischen Besonderheiten nachgehen: *Maria Widl*: Die katholische Kirche in Mittel- und Ostdeutschland. Situation und pastorale Herausforderungen angesichts der Säkularität (191–204) und *Uta Karstein*: Konflikt um die symbolische Ordnung. Überlegungen zum religiös-weltanschaulichen Feld der DDR und zur Frage einer „typisch" katholischen Position (205–222). Die Beiträge stehen in einer ausgeglichenen Balance zwischen Außen- und Innenperspektive, darum werden Theologen und Mitarbeiter der Pastoral beim Lesen nicht das Gefühl haben, bei der Untersuchung durch einen fremden Therapeuten zu sein. Viel eher zeigen alle Beiträge ein sachgerechtes und kritisches Interesse an der Religion und auch an den religiösen Institutionen.

Viele Abhandlungen des Bandes verweisen mit eindeutiger Klarheit auf die weitgehend empirisch belegte Einsicht, dass weder die neuen Bundesländer noch das wiedervereinigte Deutschland einen speziellen Sonderfall darstellen. Die Analysen zeigen sogar, wie die vielfältigen Ähnlichkeiten und Verschiedenheiten die staatspolitischen Grenzen der früheren zwei Teile Deutschlands überschreiten und wie sich die Tendenzen der Religion und Religiosität durch allgemeinere – also nichtnationale und nichtstaatliche – Faktoren interpretieren lassen. Diese Befunde und Überlegungen legen eine mögliche Vermutung nahe, ob nicht die fachlichen Sonderbetrachtungen der früheren Ostblockländer, inklusive der DDR, doch immer mehr nur die Agonie des bereits vor mehr als zwanzig Jahren abgelaufenen politischen Zweiteilungsparadigmas verlängern. Der Sammelband ist ein Beweis und auch ein wissenschaftlicher Anstoß dazu, dass neben der glücklichen Relativierung des Säkularisierungsparadigmas auch die politische Ost-West-Sichtweise deutlich kritischer zu hinterfragen ist. Die erfahrenen und die sich neu etablierenden Autor/inn/en des Bandes berechtigen zu der Hoffnung, dass es spätestens dreißig Jahre nach der Wende nicht mehr wichtig sein wird, über die Wende zu sprechen.

Szeged András Máté-Tóth

Müller, Hannelore: **Religionswissenschaftliche Minoritätenforschung**. Zur religionshistorischen Dynamik der Karäer im Osten Europas. – Wiesbaden: Harrassowitz 2010. 246 S. (Studies in Oriental Religions, 60), pb. € 58,00 ISBN: 978–3–447–06292–3

Mit ihrem Buch erhebt die Vf.in den Anspruch, Minoritätenforschung anhand der Darstellung der osteuropäischen Karäer als neue Forschungsrichtung in der Religionswissenschaft zu etablieren. Sie will außerdem einen „deutschen Beitrag" zur internationalen Karäerforschung leisten, indem sie insbes. der Frage nachgeht, warum die Karäer 1938 in Berlin ihre Anerkennung als Nicht-Juden beantragten, bevor die „Rassegesetze" galten (IXf). Obwohl sie dazu die Archivalien aus der NS-Zeit studiert hat, kommt sie zu dem Ergebnis, dass der konkrete Grund für den Berliner Antrag von 1938 unklar sei (166).

Da die Beschäftigung mit den Karäern Kenntnisse ganz unterschiedlicher Disziplinen und Sprachen voraussetzt – die Vf.in nennt zehn Sprachen (4, 6) –, haben sich Philologen und Historiker zumeist auf ausgewählte Abschnitte der Geschichte der Karäer und auf die Aneignung der jeweils erforderlichen Sprachen beschränkt. Insofern wäre ein Hinweis der Vf.in auf ihren eigenen wissenschaftlichen Kontext und ihre Sprachkompetenzen wünschenswert gewesen. Ihre Bemerkung im Vorwort, sie sei in einem Seminar des Osteuropahistorikers Hans Lemberg in Marburg auf das Thema Karäer gestoßen, hilft wenig, weil im Fall der osteuropäischen Karäer auch Kenntnisse des Hebräischen und von Turksprachen notwendig sind.

Der darstellende Teil des Buches umfasst vier Kap. Die Vf.in beginnt mit einer theoretischen Grundlegung ihres Minoritätenmodells und gibt in den beiden folgenden Kap.n einen Überblick zum Forschungsstand sowie einen Abriss der Geschichte der Karäer. Im vierten und umfangreichsten Kap. widmet sie sich der „religionshistorischen Dynamik der Karäer im 19. und 20. Jahrhundert im Osten Europas" (78–162).

Das differenzierte Inhaltsverzeichnis erleichtert die Orientierung in den Kap.n, aber der sehr knapp gehaltene Index, der fast ausschließlich Personen- und Ortsnamen auflistet, erlaubt keine Suche nach Termini. Das Literaturverzeichnis ist sehr umfangreich (167–212). Im Anhang werden die ausgewerteten NS-Dokumente chronologisch und in Tabellenform aufgeführt, und vier der Dokumente, die den NS-Behörden zur „rassischen" Einordnung der Karaimen – d.h. der osteuropäischen Karäer – dienten, sind im Anhang als Faksimiles abgedruckt.

Im ersten Kap. stellt die Vf.in ihr „generisches religiöses Minoritätenmodell" (1) vor, das Genese, Assimilation und Erhalt von kleinen religiösen Gruppen umfasst. Ihre Analyse besteht aus folgenden Schritten: 1. Religionsgeographische Zuordnung; 2. Genese des Minderheitenstatus, gemeint sind die Trennung von der Stammreligion und historisch-religiöser Wandel, der auch Wandel von einer Mehrheitsreligion zur Minderheitsreligion bedeuten kann, wie das Beispiel des Christentums im Orient zeigt; und 3. Religionsgeschichtliche Entwicklungen, dargestellt anhand von exogenen und endogenen Faktoren (14). Als exogener Faktor gilt hauptsächlich die Privilegierung von Minderheiten und als endogener Faktor die Rolle religiöser Führer.

Mehrfach bezeichnet die Vf.in die Karäer als „doppelte (transterritoriale) Minorität" (X, 1, 6, 16), ohne jedoch eine Majorität als Bezugsgruppe zu benennen. Denn innerhalb von muslimischen oder christlichen Mehrheitsgesellschaften bilden Juden eine Minderheit; innerhalb der Juden wiederum bilden Karäer gegenüber den Rabbaniten eine Minderheit; und innerhalb der Karäer bilden die osteuropäischen Karäer eine Minderheit gegenüber den heute in und außerhalb Israels lebenden Karäern.

Irrtümlich leitet die Vf.in den Namen der Karäer von der Wortform *kara'* ab (1), und nicht wie allgemein anerkannt von hebräisch *qara'* bzw. arabisch *qara'a* „lesen". Irritierend ist außerdem, dass die Vf.in mit „Karäisch" die Sprache bezeichnet und nicht wie üblich die Religionsgemeinschaft. Sie setzt offenbar Karäisch mit Karaimisch gleich, dem tatarischen Dialekt der osteuropäischen Karäer (4, 81, 101ff).

Die endogenen Faktoren (21–24) reduziert die Vf.in auf zwei exponierte Führer der osteuropäischen Karäer: Firkovich (1787–1874) und Szapszał (1873–1961), obwohl der von ihr beschriebene Ansatz eher ein religionssoziologisches Vorgehen erwarten ließe. Beide Personen sind umstritten: Firkovich wird der Fälschung von historischen Dokumenten bezichtigt, die er zum Zweck

einer Frühdatierung der Karäer vorgenommen haben soll, und Szapszał gilt mit seiner Politik der Turkisierung als Vertreter einer regional begrenzten Gruppe.

Ausführlich geht die Vf.in auf die Verhandlungen der osteuropäischen Karäer mit den Nazibehörden in Berlin ein, was schließlich zur Privilegierung der Karäer als sog. Nicht-Juden führte. Sie stellt jedoch keine möglichen Gründe für diese Entscheidung zur Diskussion und erwähnt auch nicht die in der Sekundärliteratur angestellten Überlegungen zu den strategischen Zielen der Nazis – z.B. Anwerbung von Hilfstruppen im Kaukasus – und zu der evtl. Beteiligung von Karäern an der Vernichtung von Juden. Es fehlen auch Hinweise, ob es tatsächlich Dokumente über diese Kollaboration gibt, wie es Nathan Schur behauptet (*History of the Karaites*, Frankfurt a. M. 1992, 123–125; vgl. dazu Lasker, Citonne und Ben-Shammai: „Karaites", in *Encyclopaedia Judaica* 2, XI, 794). Zu erwarten wäre zudem eine quellenkritische Auseinandersetzung mit den Äußerungen des Historikers Walter Bussmann gewesen, der im 2. Weltkrieg die offiziellen Kriegstagebücher führte. Er schrieb in seinen „Notizen über die Karaimen" zu den strategischen Zielen der Nazis, dass die Karäer bereits „unter Russen Bürgerrecht genossen haben und mit Rücksicht auf die Kaukasuspropaganda belassen (werden) müssten." (in: *Deutsche Frage und europäisches Gleichgewicht.* Festschrift für Andreas Hillgruber, Köln 1985, 229–240, hier 238f). Allerdings heißt es dort weiter, dass Anfang Dezember 1941 6000 Personen „liquidiert" wurden: Krimtschaken – gemeint sind damit die Karäer auf der Krim – zusammen mit Juden und „Zigeunern". (240) Die Nationalsozialisten hielten sich also nicht immer an die den Karäern versprochene Verschonung.

Das vorliegende Buch bietet eine Fülle von Fakten und Gedanken, aber das Verständnis dieser komplexen Materie wird wegen unzureichender Definitionen und durch gewagte Formulierungen nicht gerade erleichtert, bspw. wenn die beiden karäischen Führer Firkovich und Szapszał als „persönliche Geschichtskoeffizienten" (5) bezeichnet werden. Ähnlich missverständlich sind Begriffe wie „religiöses Minoritätenmodell" oder „religiöse Minoritätenforschung" (X, 3, 25). Ein Lektorat hätte hier sicher geholfen.

Die Vf.in wendet ihre eigene Terminologie nicht stringent an. Die theoretische Herleitung der zentralen Begriffe „exogene und endogene Faktoren" überzeugt nicht, wenn v.a. Übersichtlichkeit als Kriterium für deren Anwendung gelten soll (17). Wenn die Karäer hier als typisches Beispiel für die Entstehung und Entwicklung einer religiösen Minderheit dargestellt werden und ihre Geschichte als „singuläre religiöse Emanzipation" (4) charakterisiert wird, lässt sich diese Singularität nur behaupten, weil hier keine weiteren Minderheiten zum Vergleich herangezogen werden. Die leitende Frage, ob es einen historischen religiösen Minoritätentypus gibt (25), bleibt somit offen. Ein Minoritätenstatus trifft u.a. auch auf die von ihr erwähnten Samaritaner zu (1f), mit denen sich der Rez. im Seminar für Semitistik und Arabistik an der Freien Univ. Berlin befasst. Dort werden seit Jahrzehnten die Minderheiten im nahöstlichen Raum und ihre Sprachen und Literaturen erforscht.

Trotz dieser Kritikpunkte halte ich das Buch für eine lohnende Lektüre, weil hier detailliert die Überlebensstrategien einer Minderheit dargestellt werden, die in den Diskursen über die Verbrechen der Nationalsozialisten bislang wenig Beachtung gefunden hat.

Berlin Gerhard Wedel

Kovacheva, Eva: **Die Weiße Bruderschaft des Peter Danov**. Entstehung, Geschichte und Lehre. – Marburg: Tectum 2011. (XIX) 307 S., kt € 34,90 ISBN: 978–2–8288–2638–0

Die zu besprechende Arbeit von Eva Kovacheva ist die gedruckte Fassung ihrer Diss., die im Fachbereich Ev. Theol. an der Philipps-Univ. Marburg im Jahr 2010 verteidigt wurde. Der Gesamttext enthält fünf Kap. mit einem breit gesetzten Themenspektrum rund um die neuzeitliche religiöse Bewegung der Weißen Bruderschaft (bulg. Бялото Братство) – im Weiteren WB –, die dank der philosophisch-religiösen Lehre des bulgarischen Charismatikers Petăr Konstantinov Dănov (bulg. Петър Константинов Дънов) (1864–1944), der unter seinem spirituellen Namen *Beinsa Duno* verehrt wurde, in den späten 1890er Jahren ins Leben gerufen wurde. Bis heute hat diese religiöse Gemeinschaft Anhänger sowohl in Bulgarien als auch weltweit. Die Anhängerzahl ist statistisch schwer einzuschätzen, in Bulgarien selbst ist sie jedoch eine der größten neureligiösen Gemeinschaften, deren Gesamtzahl allerdings kaum ein Prozent der bulgarischen Bevölkerung übersteigen dürfte.

K. arbeitet im Rahmen einer religionsgeschichtlichen Forschung, wobei sie ihre Aufmerksamkeit überwiegend auf die Figur des Gründers und seine theologischen Ausarbeitungen richtet.

Das erste Kap. widmet K. der Biographie von Petăr Dănov sowie früheren und späteren Entwicklungen der WB. Sie berichtet, dass D. in einer vom bulgarisch-amerikanischen Methodismus geprägten Umgebung aufwuchs (4f) und später auch als Pfarrer und Prediger in Svistov tätig war (5). Nach sieben Jahren der methodistischen Ausbildung und dem universitären theologischen Studium in den USA kehrte er nach Bulgarien zurück. Laut K. trat D. schon in den USA in Kontakt mit zahlreichen esoterischen und neureligiösen Gruppen. Bei seinen öffentlichen Auftritten erläuterte D. anfangs christliche theologische Themen und Wissenschaft (11). Laut späterer Hagiographie erhielt er im Jahr 1897 eine mystische Offenbarung von Jesus Christus (12). In der ersten Dekade des 20. Jh.s bekam er durch seine Publikationen und öffentliche Arbeit eine breite Anhängerschaft in den bulgarischen Großstädten. Seit den 1930er Jahren begann die WB ihre Verbreitung auch im Ausland (35).

Im zweiten, dem umfangreichsten Kap. der Studie analysiert die Forscherin die religiöse Praxis und die diversen Tätigkeiten der Bewegung, und zwar: Anhängerversammlungen unterschiedlicher Arten, Lektorien oder „okkulte Schulen", experimentelle Siedlungen. K. beschreibt auch die Gebetspraxis sowie gemeinsame Rituale mit ihren Strukturen und Sequenzen, musikalische, vokale und tänzerische (paneurythmische) Übungen, von denen viele von D. persönlich erfunden wurden. Außerdem fixiert sie Besonderheiten der Umgangsformen, Kleidung, festliche Aktivitäten, Symbole (leider ohne das visuelle Material in ihre Studie zu integrieren) sowie Gesundheitslehre und Pädagogik.

Das dritte und das vierte Kap. präsentieren die Akteure und die Mechanismen der Verbreitung der Bewegung in Bulgarien und entsprechend im Ausland. Die größte Popularität D.s entstand dank der Mission eines der jüngeren Schüler, Mikhail Ivanov, bekannt als Omraam Mikaël Aïvanhov (1900–1986), der 1948 in Frankreich die Muttervereinigung für heutige im Ausland wirkende Gruppen, *Fraternité Blanche Universelle*, gründete (202). K. schließt ihre Studie mit dem fünften Kap. ab, das die innere Perspektive der Lehre D.s in den Fokus stellt, die u.a. die Analyse der Verknüpfung zwischen dem okkult-theosophischen Rassenmythos und dem Christentum sowie millenaristische Ideen über eine Sondermission der slawischen Völker enthält.

K.s Absicht wurde im Vorwort als die „erste umfassende religionswissenschaftliche Untersuchung zu diesem Thema" (xix) erklärt. Im Folgenden versuche ich eine kritische Auseinandersetzung aufgrund der oben zitierten Aussage. K. strebt einen Versuch des Aufbaus einer religionswissenschaftlichen deskriptiven Matrize an, die sich in der Fülle der Ideen-, Ritual- und Institutionsdimensionen findet. Letztere sind auch ins historische Licht gerückt und sollen laut K.s Vorhaben diachronisch analysiert werden. Diese beiden Ziele an sich sind schon eine erhebliche Herausforderung für einen Religionsforscher, der allein ein einzelnes Phänomen innerhalb dieser diskursiven Gesamtheit untersuchen würde. Den Begriff „religionswissenschaftlich" in dem Zitat kann man nur bedingt annehmen (lediglich im Sinne von „nichtkonfessionell, agnostisch"), da die Struktur der Arbeit eher auf die ausgeprägten theologischen und religionsgeschichtlichen Interpretationsmodelle in der Beschreibung neuer religiöser Bewegungen reflektiert. Dies verraten auch die gewählten fachlichen Termini (z.B. geht es um den „Kult" [69], einen Begriff, der etwa durch das wertneutrale „religiöse Praxis" ersetzt werden kann). Außerdem ist aus religionswissenschaftlicher Sicht das Fehlen abschließender Reflexionen unerklärbar, insbes. derer, die K.s Arbeit in den Kontext jüngster wissenschaftlicher Diskussionen über neue religiöse Gruppen christlicher Herkunft oder informelle spirituelle Bewegungen in Osteuropa stellen sollen. Auch die geschichtlichen Entwicklungen erfordern aufgrund der im ersten und vierten Kap. dargestellten Dynamiken eine fundierte abschließende Systematisierung. Die auf die rituellen und therapeutischen Praktiken orientierte synthetische Lehre D.s weist auf bestimmte Parallelen zu anderen neuzeitlichen religiösen Bewegungen wie Gurdjieff- oder wohl theosophische und anthroposophische Gruppen hin. Dies würde das Problem der Mitgliedschaft (181f) etwas entschärfen, da viele Anhänger als spirituelle Sucher definiert werden können. Dies und andere formale Defizite sind zu bedauern, da K. an vielen Stellen ihrer Arbeit klar zeigt, von welchen intellektuellen und spirituellen zeitgenössischen Ressourcen der Meister D. inspiriert wurde. Hinsichtlich der Publikationszeit kann man K.s Werk in der Tat als bahnbrechend und einmalig in der westlichen Religionsforschung bezeichnen (was sich schon seit 2010, mindestens in Deutschland, ändern soll). Die größte Zahl wissenschaftlicher (aber nicht immer im wissenschaftlichen Sinne streng analytischer) Arbeiten über die Dănov-Bewegung gehört in den bulgarischen Sprachbereich; mit Ausnahme einiger Randreferenzen gab es in westlichen Sprachen keine Publikationen darüber. Die Stärke des Buches ist zweifellos die weitgespannte Präsentation bulgarischer Primärquellen – insbes. das zweite Kap. bietet eine eindrucksvolle Fülle an publiziertem Material, das auch für komparative und didaktische Ziele gut geeignet ist. Die theologischen Konstruktionen D.s über die Mission und die Essenz seiner Bewegung aufgrund zweier Primärquellengruppen – D.s eigene Werke und die Schriften seiner Anhänger (die irreführend als „Sekundärliteratur" bezeichnet wurden) – sind auch im fünften Kap. ausführlich diskutiert. Man erfährt viele wichtige Details, die Besonderheiten der theologischen Ansichten D.s hervorheben; so z.B. die Bemerkung,

dass der Meister ganz im Sinne der Theosophie aus der „neuen Lehre" keine Religion und keinen Kult machen wollte, sondern in ihr einen freiwilligen und „organischen" Lebenspfad sah (179). Auch die Idee einer spirituellen Genealogie der WB vom neuerfundenen Orphismus und Bogomilentum verschärft der Originalgedanke D.s über die slawischen Wurzeln der Lehre (235). Wichtig erscheinen mir auch semantische Transformationen christlicher und esoterischer Begriffe und Symbole innerhalb der „neuen Lehre" (xvi). Die Studie ist geeignet für eine generelle Vorstellung über diese moderne, transnationale Bewegung mit mehr als einhundert Jahren Geschichte und kann als ein Ausgangspunkt für weitere akademische Fragestellungen gelten, von denen die spannendsten nach wie vor in der komparativ angelegten religionswissenschaftlichen Forschung entstehen.

Heidelberg Anna Tessmann

Wilke, Annette / **Moebus**, Oliver: **Sound and Communication**. An Aesthetic Cultural History of Sanskrit Hinduism. – Berlin / New York: De Gruyter 2011. 1112 S. + 1 Audio-CD (Religion and Society, 41), geb. € 159,95 ISBN: 978–3–11–018159–3

Religionsästhetik gehört zu den jüngeren wichtigen Forschungsfeldern in der (bislang v.a. deutschen) Religionswissenschaft und rückt Bedeutungen, spezifische Wirkungen und Dynamiken von sinnlichen Wahrnehmungen in den Fokus der Untersuchungen. Dabei wird v.a. die durch Prozesse wie Materialisierung, Verkörperung und Versinnlichung (z.B. eben auch Verklanglichung) wahrnehm- und greifbare religiöse Symbolik in ihrer (kollektiven) Wirkung thematisiert und erforscht. Die vorliegende Publikation basiert auf dieser und auf der Prämisse, dass unterschiedliche kulturelle Wahrnehmungshierarchien bestehen, und belegt differenziert an in Qualität und Quantität eindrucksvoll gewählten Beispielen, welche Rolle Sonalität neben Oralität und Literalität in hinduistischen Traditionen innehatte und gegenwärtig weiter innehat. Damit untersucht diese ästhetische Kulturgeschichte erstmals überhaupt detailliert Klangwahrnehmung und -deutung im Hinduismus.

Das Werk ist in zwei ausführliche Hauptabschnitte gegliedert, Methodologie und Geschichte, und wird von einer CD mit Hörbeispielen begleitet. Die erste Sektion führt in das Feld Religionsästhetik ein und entwickelt aus diesem theoretischen Rahmen und unter differenzierter Einbeziehung des indologischen Forschungsdiskurses v.a. zu Sanskrit-Hinduismus den eigenen Ansatz zur Untersuchung des sensorischen, performativen Charakters von Texten und der kulturellen Wahrnehmung von Klang. Es wird die These aufgestellt, dass Klang als eines der Schlüsselmedien für kulturelle Repräsentation und Reproduktion und damit als Schlüssel zu indischer Kultur und insbes. Sanskrit-Hinduismus überhaupt zu sehen ist. Sonalität wird dabei als kulturelles Muster in einer „phonozentrischen Lebenswelt" (44) begriffen. Im Abschnitt Methodologie wird weiter die theoretische Basis des Konzeptes Kommunikation in extenso diskutiert, um folgend die eigenen Untersuchungen zu verorten und das eigene Konzept von Kommunikation zu definieren. Dieses betont die Klangaspekte von Texten („sounding texts", 18) sowie die Ästhetik und „acoustic embodiment" (44) von Texten in Performanz und bezieht also auch Erfahrung und Wahrnehmung, emotionale Aspekte und subjektive Sinne ein. Dabei finden soziologische Ansätze wie die von Luhmann, Knoblauch und Schütz (1–79), Ritualstudien wie die von Staal und Krämer (88–91) sowie Literatursemiotik und Wahrnehmungsästhetik – wie von Jakobson und Eco diskutiert (79–87) – Berücksichtigung, um eine Typologie von zwei Hauptformen akustischer Frömmigkeit („acoustic piety", im Werk definiert und umfassend diskutiert 91–125) zu entwickeln. Akustische Frömmigkeit wird hier als regelbestimmt oder als erfahrungs- und performanzbestimmt (in der Erfahrung religiöser Klänge als „total representation", 19) diskutiert.

Ein zweiter Schwerpunkt im Abschnitt Methodologie öffnet die Untersuchungen für den spezifischen hinduistischen südasiatischen Kontext. Ausgehend von der Frage, wie alleinstehend oder einzigartig Ausprägungen, Nutzungen und Wirkungen von Sonalität, Oralität und Literalität im hinduistischen Indien stehen, werden religions- und kulturübergreifende Vergleiche und Bezugsetzungen reflektiert. So widmet sich Kap. 1.6 ausführlich einem sowohl text- als auch klangbasierten Vergleich von sog. Buchreligionen mit dem alten Indien und argumentiert und belegt an umfangreichen Beispielen, dass die sonische Rezeption von heiligen Schriften in den sog. Buchreligionen ebenso wenig fehlt wie Verinnerlichung und Verinnerlichungstechniken (welche häufig lediglich Schriftkulturen und dem lautlosen Lesen zugeschrieben werden) im alten Indien. Folgend stehen Diskussionen von Oralität und Literalität, so unter kritischer Bezugnahme auf die Thesen von Goody und Ong (175–207), und von Medienpraxis als Ästhetikpraxis, so unter Bezug zu Reckwitz (207–225). Diese bilden den Ausgangspunkt für detaillierte Vergleiche von Ästhetikstilen und Diskursformationen von wissenschaftlicher und philosophischer Literatur im alten Indien und Europa in Kap. 1.8. Den ersten Hauptabschnitt abschließend werden Symbolformen als kulturelle Medien diskutiert, basierend auf theoretischen Überlegungen von Cassirer (267–278). Aus der folgenden Erläuterung wichtiger hinduistischer Symbolformen in Bezug auf Klang und Text wird die nachvollziehbare These entwickelt, dass partizipierende und emanzipatorische Weltorientierungen (verstanden als heuristische idealtypische Leitdifferenz) im historischen Verlauf jeder Kultur variieren, so auch im Verlauf der indischen Klanggeschichte.

Der vorrangig theoretische erste Hauptabschnitt wird in der zweiten, mehr als doppelt so umfangreichen Sektion des Werkes, benannt „Geschichte", mit einer eindrucksvollen Fülle an Belegen und Beispielen ergänzt und verifiziert. Der detailliert reflektierte theoretische und methodische Rahmen erfährt hier eine profunde, fast enzyklopädische Anreicherung mit Materialien und Zeugnissen, ohne jedoch im Mindesten auf das Niveau einer bloßen Materialsammlung abzugleiten. Vielmehr werden die ausnehmend dichten Darstellungen mit einer großen Liebe zum Detail weiter reflektiert und diskutiert. Die diskutierten Thesen werden zudem prinzipiell sehr gründlich mit sorgfältig in Entwicklungskontexte eingebetteten Beispielen belegt.

Erklärtermaßen diskutiert die vorliegende Publikation die ästhetische Kulturgeschichte des Sanskrit-Hinduismus; der Abschnitt „Geschichte" stützt sich folgerichtig auf Sanskritliteratur vor dem Aufstieg der Regionalsprachen um etwa 1500. Angestrebt wird ein „sensorisches Profil" (31) der Klangwahrnehmung in Indien, unter Berücksichtigung des reichen sonischen Symbolismus wie z.B. des Klang- und Vibrationssymbolismus, der als Basis des Universums in tantrischer Metaphysik und Kosmologie gilt (Kap. 5). Der Terminus Sonalität wurde dabei gewählt, um die Relevanz von sonischer Wahrnehmung, Phonozentrität und Vokalsymbolismus trotz reicher Schrift- und visueller Kultur anzuzeigen – in Indien schlossen sich Oralität und Literalität nie aus. Dies wird dann auch unmittelbar vom ersten Kap. des Hauptabschnitts „Geschichte" an deutlich. Der *Veda* wird hier, den historischen Teil einleitend, als Grundmodell für sakrale Sprache und sakralen Klang bis in die Gegenwart vorgestellt, als „cultural memory" par excellence (22). Dabei wird auch in diesem Kap. wieder ein bemerkenswertes Charakteristikum der vorliegenden Publikation deutlich. Wie in anderen Passagen, die z.B. wesentliche religionswissenschaftliche Kategorien wie Institutionalisierung (47f) oder Individualisierung (48f) im spezifisch hinduistischen Kontext verorten und diskutieren, erfolgen auch hier notwendige Kontextualisierungen. So wird am Beispiel *Veda* als *cultural memory* auch die grundlegende spezifische Bedeutung von historischer und überlieferter Geschichte für den Hinduismus ausführlich reflektiert (347–358). Die anhaltende Bedeutung des *Veda* wird dann in Kap. 3, „Composition and Decomposition", weiter verdeutlicht, welches die Glorifizierung des *Veda* und die Bedeutung vedischer und vedisch beeinflusster Texte auf Entwicklungen akademischer Disziplinen wie Grammatik und Theatertheorie in nachvedischer Zeit zum Inhalt hat. Daran anschließend werden in Kap. 4 Entwicklungen in der sog. klassischen Epoche des Hinduismus, im Gupta- und Nachguptazeitalter, thematisiert. Die Zusammenhänge zwischen linguistischer Theorie, linguistischer Philosophie und einer poetischer Sprache inhärent geglaubten suggestiven Macht in dieser Epoche werden offengelegt, um nachfolgend detailliert tantrische Mantras und den Klangsymbolismus in tantrischen Traditionen zu diskutieren. Das Werk abschließend und die zuvor diskutierten Inhalte zusammenführend, werden zuletzt Terminus und Konzept des *Nāda-Brahman* („Schall-Brahman") in südasiatischer und westlicher Rezeption analysiert. An diesem Beispiel werden dann auch Bedeutung und Einfluss von Klangwahrnehmung und -deutung, also von Klangästhetik, im Sanskrit-Hinduismus über den südasiatischen Kontext hinaus thematisiert.

Die vorliegende Publikation untersucht die ästhetischen und performativen Charakteristika der hinduistischen Sanskritliteratur sowie ihre Funktionen und Auswirkungen ebenso wie Schlüsselquellen für Sprache und akustische Frömmigkeit („acoustic piety") inklusive deren symbolischer Formen, welche als Basis für intersubjektive Kommunikation verstanden werden. „Sanskrit-Hinduismus ist eine Kultur des Klanges, die entsprechende Ästhetikformen von Subjektivität bildete, die historisch auf verschiedene Weisen entwickelt wurden." (214) Da das Medium der Sprache hierbei zentral diskutiert wird, nehmen folgerichtig auch Erörterungen von Literaturtheorie und Linguistik einen prominenten Platz in der Publikation ein. Anerkennend hervorzuheben ist u.a., dass „Sound and Communication" im Unterschied zu den meisten vorherigen Arbeiten zur Religionsästhetik dabei auch indigene Theorien integriert. So wird eine nicht zuletzt auch für das noch junge religionswissenschaftliche Forschungsfeld sicher wegweisende angewandte Religionsästhetik in einem angemessenen kontextualisierten Rahmen entwickelt, unter Berücksichtigung auch indischer Sprach-, Ästhetik-, Theater-, Poetik- und Musiktheorien. Die in der Breite der Themen und in der Gründlichkeit der angeführten Belege fast schon enzyklopädischen Charakter tragende Publikation stellt damit eine wahre (sonisch-)ästhetische Kulturgeschichte des Sanskrit-Hinduismus dar.

Bremen Xenia Zeiler

Keel, Hee-Sung: **Meister Eckhart**. An Asian perspective. – Leuven: Eerdmans 2007. 319 S. (Louvain theological & pastoral monographs, 36), pb. € 22,00 ISBN: 978–0–8028–6255–6

Das monumentale Werk der komparatistischen Eckhartforschung, Rudolf Ottos „West-östliche Mystik", ist von der Überzeugung getragen, dass sich in der Mystik gewaltige „Urmotive" der menschlichen Seele

regen, die „als solche ganz gleichgültig [...] gegen die Unterschiede des Klimas, der Weltgegend oder der Rasse" sind. Hee-Sung Keel teilt diese Überzeugung ebenfalls: Mystische religiöse Erfahrungen seien unterschiedliche Antworten zu ein und derselben letzten Wirklichkeit. Alle wahren Mystiker kletterten auf denselben Berg, allein ihre Wege seien verschieden. Der Gipfel des Bergs ist nach ihm die „divine-human unity", um die es auch der humanistischen Mystik Meister Eckharts geht. Die Unzufriedenheit mit dem traditionellen Konzept des christlichen Gottes hat den Autor zu E. gebracht, der mit dem *Nicht-Gott* von den Menschen eine radikale Revision des Glaubens gefordert hat. Für K. ist es wichtig, dass E. nicht die Schöpfung, sondern die Geburt in die Mitte seiner Mystik gesetzt hat, weil die letztere den Menschen zur letzten Wirklichkeit der Welt, zur *divine-human unity* führen kann. E.s Antithese zum christlichen Dualismus solle daher die Krisensituationen der Weltreligionen in moderner Zeit lösen und die Kluft zwischen westlicher und östlicher Religion überbrücken. Das Interesse des Lesers richtet sich dann sicherlich auf die Frage, wie der Dialog des mittelalterlichen abendländischen Mystikers und der asiatischen Gedanken dabei helfen kann.

Man wundert sich, wie gut der Forscher des koreanischen Zen-Meisters Chinul und des japanischen Religionserneuerers Shinran mit der westlichen Mystik vertraut ist. Seine tiefe Einsicht in die E.schen Gedanken überzeugt uns davon, dass der Autor für die Vergleichende Religionswissenschaft gute Voraussetzungen besitzt.

Ich nenne stichwortartig die Urmotive, die K. bei beiden Religionen herausfindet: Die Gelassenheit bestimmt mit dem taoistischen Begriff *Wuwei* (Nichthandeln) die antiegoistische Daseinsform des Menschen (173). E.s Forderung zum Gott-verlassen um Gottes willen findet im radikalen Aufruf des chinesischen Meisters Linji „Tötet den Buddha, wenn ihr ihn trefft" Resonanz (264). Die Lehre E.s von „Etwas Ungeschaffene[m] in der Seele" findet ihre Entsprechung bei Śankaras „*Ātman*", der als univoke Erscheinung des namenlosen, weiselosen *Brahmans*, als reine Vernunft der Seele innewohnt (151). Die antiken Zen-Meister Huineng und Shenhui zielten wie E. auf die Errichtung einer Sozialethik, die nie auf den Umgang mit der Welt verzichtet (286). K. vergisst auch nicht, auf die Problematik von „Sprache und Mystik" einzugehen. Asiatische mystische Religionen haben dazu widersprüchliche Aspekte. Sie liefern sich einerseits nicht dem ekstatischen Raptus aus, sondern sie setzen auf die meditative Selbstreflexion wie *Samādhi* des indischen Yogas. Dieser Aspekt entspricht dem Grundprinzip der spekulativen Mystik E.s. Daher denkt K. wie Otto, dass beide Religionen für die Verbindung von Spiritualität und Dogma ihre eigene Metaphysik entwickelt haben. Andererseits sind die asiatischen Religionen der Sprache gegenüber sehr misstrauisch. Wie die christliche Mystik fordert auch der Zen-Buddhismus, die Grenze des Sprechens zu überschreiten, bis einem die Wahrheit durch eine plötzliche Erleuchtung (*dunwu*) zuteil wird.

Nach K. können die Fragen, die von der Eckhartforschung bisher nicht gebührend beantwortet wurden, unter der vergleichenden Perspektive besser geklärt werden. Der Gegensatz zwischen trinitarischem und namenlosem Gott entspricht z.B. der unterschiedlichen Gottesauffassung zwischen asiatischem Pantheismus und christlicher Theologie. Während das Durchbrechen, das den Menschen durch eine absolute Selbstaufgabe zum nicht-personellen oder superpersonellen Abgrund Gottes führt, von Zen-Forschern wie Shizuteru Ueda als die höchste Stufe der mystischen Erfahrung betrachtet wird, sehen christliche Theologen die Gottesgeburt in der Seele im Kern der E.schen Mystik gelegen, weil die Inkarnation jeden nachfolgenden Heilsplan vervollkommnet. Der Autor entschärft diese Kontroverse dadurch, dass er behauptet, dass das Durchbrechen und die Gottesgeburt weder in der temporalen noch in der hierarchischen Ordnung stehen, sondern beide in der dualen Bewegung der Seele repräsentiert werden. Die dynamische Mystik E.s lässt den Menschen Gott nicht in einer statischen Seinsphase begreifen, sondern sie mobilisiert ihn in den werdenden Zirkel von Ausfluss und Rückkehr. Auch für Buddhisten ist die Absolutheit eines göttlichen Seins fremd. Wie E. sehen Hindus und Taoisten Gott und Welt als eine organische Einheit an. In dieser Dynamik sieht der Autor die Kraft, die die stagnierende Situation der modernen Religionen aufbricht.

Nach K. stehen Buddhismus und Meister Eckhart hinsichtlich der Überwindung des Dualismus miteinander im Einklang. Asiatische Religionen schließen die Kluft zwischen dem Endlichen und dem Unendlichen und schreiben allen Lebewesen ohne Vorbehalt die Heiligkeit zu. Dieser Ansicht scheint zwar der in Avignon verurteilte arianische Satz E.s, der gute Mensch sei der eingeborene Sohn Gottes, näher zu stehen, der Dominikaner vermeidet aber ganz ausdrücklich die pantheistische Gefahr mit der Einschränkung „inquantum bonus", die, anders als der buddhistische Fatalismus, den Menschen zur intellektuellen Übung und zur Einsicht in die Gnadentheologie auffordert. Auch Otto warnte davor, E. mit dem Pantheismus gleichzusetzen. Nach ihm ist die Seele überhaupt nur Gotteserkenntnis, indem sie an der Selbsterkenntnis Gottes partizipiert. Sie ist der Sohn Gottes nur dadurch, dass sie am Sein Gottes teilhat. E. ziele gar nicht auf die Vergöttlichung der Kreatur, sondern auf den „Theopantismus", der eine besondere „exzessive Gnadenlehre" ausdrücke (Otto, 229–231). Auch E.s Forderung zur Überwindung der Mannigfaltigkeit der Welt lässt Huayans affirmative Definition der Welt als Ineinander-Dringen der Phänomene nicht zu. Seine Sozialethik fordert ausdrücklich die dialektische Entwicklung der Seele vom naturhaften Zustand zum vernünftigen, gnadenhaften Status. Hierin hegen beide Religionen andere Menschenkonzepte.

Asiatische Meister und der deutsche Meister stimmen in der Humanisierung Gottes und in der Vergöttlichung der Menschennatur überein (300). Die Menschennatur ist im Konfuzianismus die vom Himmel geschenkte Sittlichkeit und im Hinduismus das Licht des reinen Gewissens. Der Mahāyāna-Buddhismus definiert sie als die allen Lebewesen innewohnende Buddha-Natur, nämlich als *Benjue* (Ursprünglich-Erleuchtetsein), und unterscheidet sie vom *Shijue* (gewonnene Erleuchtung). Das *Benjue* geht dabei dem *Shijue* voran, weil man jedenfalls erkennt, wenn man durch die spirituellen Übungen erleuchtet wird, dass man von Natur aus erleuchtet ist. In dieser Zweistufenlehre sucht K. eine bestimmte Parallelität zur Dreistufenlehre E.s, nämlich das Zeugen des Sohnes Gottes in der Trinität, die Inkarnation in Christus und die Geburt des Gottessohns in der menschlichen Seele. Hier haben aber Ost und West Dissonanzen, weil sich der westliche Mystiker für den Urzustand des Menschen – sei es die Erbsünde, sei es ein engelgleiches Wesen – kaum interessiert. Für ihn ist die Individualisierung des historischen Heilsereignisses durch das Intellektvermögen wichtiger, während für Buddhisten das dialektische Denken weniger bedeutend war.

Am Schluss seines Buches gesteht der Autor, dass er nur der Hälfte des E.schen Gedankens Rechnung getragen und die andere Hälfte der trinitarischen Theologie nicht berücksichtigt hat, in der E., eher als Scholastiker denn als Mystiker, sein dualistisches Denkschema festhält. Die auf den ersten Blick mystisch klingenden Lehren E.s sind in der Tat von metaphysischen Denkprozessen getragen. Dafür noch ein Beispiel: K. kritisiert, dass westliche Forscher bisher der Meditationsmethode des Mystikers nicht gebührend Rechnung getragen haben, obwohl er an manchen Stellen seine spirituelle Übung erwähnt. Seine Forderung eines *wol warnemen des menschen inwendicheit* ähnelt der buddhistischen *vipasyana*-Meditation, die durch introspektive Selbstbeobachtung die Realität der Natur ergreifen kann. K. zitiert dafür eine Stelle aus den Reden der Unterscheidung: „*Er* [der Mensch] *muoz lernen diu dinc durchbrechen und sînen got dar inne nemen und den krefticlîche in sich künnen erbilden in einer wesentlîchen wîse*" (DW V, 207, 8–9). Der Autor hat die Stelle richtig verstanden, als er ‚erbilden' als ‚to make the image (Gods) grow' übersetzte. Dieser Begriff gehört zur Analogielehre E.s und bildet einen wesentlichen Teil seines Denkens. Er hat aber mit introspektivem Imagetraining wenig zu tun, sondern er kommt aus dem aristotelischen *Habitus*. Deshalb erklärt E. den Begriff mit dem Beispiel der Schriftübung: Der Mensch muss seine Gedanken auf jeden einzelnen Buchstaben richten und sich den sehr fest einprägen, bis er *lediclîchen und vrîlîchen* schreiben kann. Dies erinnert uns an die Nikomachische Ethik, in der Aristoteles die sittliche Ausbildung mit dem Üben auf einem Musikinstrument gleichsetzt (NE 1103 b). Das *wacker wâr vernünftigez würklîchez wizzen* ist bei E. daher nicht nur die introspektive Meditation, sondern auch die Voraussetzung für das ethische Verhalten im Zustand des mit Gott Durchgeformtseins.

Obwohl der Autor an manchen Stellen historische Forschungsergebnisse nicht berücksichtigt, gelingt es ihm, einen bisher unsichtbaren Horizont sichtbar zu machen, der nicht als Grenze zwischen der westlichen und der östlichen Geisteswelt steht, sondern beide als transgressive Union aufeinander beziehen kann. Die vergleichenden Recherchen K.s können uns sicherlich eine breitere Perspektive zur Frage nach dem wahren religiösen Menschen vermitteln.

Tokyo Yoshiki Koda

Religion und Gesellschaft

Religionsfreiheit im Kontext der Grundrechte, hg. v. Adrian Loretan. – Zürich 2011. 448 S. (Religionsrechtliche Studien, Teil 2), geb. € 51,00 ISBN: 978-3-290-20066-4

Wie kann in einem freiheitlich-demokratischen Rechtsstaat das friedliche Zusammenleben von Menschen, die in – teils konträren oder einander gar feindlich gesinnten – (religiösen wie atheistischen) Wahrheitssystemen beheimatet sind, gesichert werden? Wie geht der liberale Rechtsstaat mit den Wahrheitsansprüchen der Religionen um, in welchem Verhältnis steht die Religionsfreiheit zu den anderen Grundrechten der Verfassung?

Diesen Fragen widmen sich die Beiträge internationaler Autoren unterschiedlicher Professionen in dem von Adrian Loretan hg. Werk „Religionsfreiheit im Kontext der Grundrechte", dem zweiten Band einer zweibändigen Reihe von religionsrechtlichen Studien.

Das Buch gliedert sich – nach zwei einleitenden Essays – in vier Teile. Im ersten, die historischen und philosophischen Grundlagen der Grundrechte beleuchtenden Teil zeichnen zunächst *Christoph A. Spenlé* und *Simon Mugier* die historische Entwicklung der Menschenrechte nach. Die zunehmend hervorgehobene Stellung des Individuums auf Kosten des Kollektivs sei zugleich unverzichtbare Grundvoraussetzung wie auch größte Herausforderung für die Entwicklung und Akzeptanz von Menschenrechten. Notwendig sei es, verlässliche Mechanismen zu entwickeln, um die rechtliche Umsetzung und Einhaltung der Menschenrechte überwachen und ggf. durchsetzen zu können. *Robert P. George* zeigt ein naturrechtliches Verständnis der Menschenwürde auf. Die natürliche, wenngleich stets unvollkommene menschliche Fähigkeit zur Vernunft sei fun-

damental für ein allgemeines Verständnis von Menschenrechten, das auch bei ungleichen religiösen Auffassungen von allen Menschen geteilt werden könne. *Janne Haaland Matlary* propagiert die These, dass eine rationalistische Position für das Menschsein schlechthin konstituierend sei. Es gebe einige angeborene grundlegende Werte, über die sich alle vernünftigen Menschen einig seien und auf denen die meisten der in der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte* verankerten Rechte beruhten.

Der zweite Teil eröffnet einen juristischen und politologischen Blick auf die Religionsfreiheit im Kontext der (anderen) Grundrechte. *Kurt Seelmann* arbeitet die verschiedenen Gehalte des Menschenwürde-Schutzes – Statusgarantie, Diskriminierungs- und Demütigungsverbot – heraus und betont deren tragende Funktion für die Rechtsordnung. Während hinsichtlich der Statusgarantie und des Diskriminierungsverbotes eine Einordnung in rechtliche Denkfiguren nicht schwerfalle, verlange das traditionell eher der moralischen Sphäre zugeordnete Demütigungsverbot dem Recht neue Entwicklungen ab. Sowohl *Felix Hafner* als auch *Dorothée de Nève* betonen in ihren Beiträgen, dass die Religionsfreiheit innerhalb des Kontextes der Menschenrechte keine substantiell-systematische Vorrangstellung genießt. Nicht nur die Garantie, sondern auch die Begrenzung der Religionsfreiheit stelle in einer Demokratie eine Notwendigkeit dar. Im Konfliktfall sei auf die Methode der „praktischen Konkordanz" zurückzugreifen, die auf eine Harmonisierung gegenläufiger Prinzipien ziele, ohne ein Prinzip zugunsten des anderen gänzlich preisgeben zu müssen. Demokratie sei kein statischer Zustand, sondern ein Prozess, der einer kontinuierlichen Aushandlung von „gemeinsamen Spielregeln" bedürfe. *Dieter Kraus* widmet sich dem zunehmend an Bedeutung gewinnenden Aspekt der Religionsfreiheit im europäischen Recht. Er plädiert angesichts der starken kulturellen Bezüge von Religion dafür, den einzelnen Mitgliedsstaaten bei der Ausgestaltung und Handhabung religionsbezogener Regelungen Beurteilungsspielräume zu belassen und die EMRK als Mindeststandard zu verstehen. Einen Einblick in die innerislamische Debatte über Menschenrechte in islamisch geprägten Ländern und die Frage, ob und inwieweit Rechtsstaatlichkeit in einer islamischen Republik möglich ist, liefert *Parinas Parhisi* in zwei Beiträgen. Sie präsentiert die Theorien dreier iranischer Denker, die für eine zeitgemäße, mit einer modernen Gesellschaft vereinbare Interpretation des Islam eintreten. Dieser inneriranische Diskurs führe trotz dargestellter Schwächen und Widersprüche zu einer allgemeinen Aufklärung über Menschenrechte, die mittel- und langfristig einen Wandel der tradierten und religiös überlieferten Normen möglich erscheinen lasse. Hinsichtlich des internationalen Bemühens um eine Rechtsstaatsetablierung in Afghanistan zieht P. eine nüchterne Bilanz: In Anbetracht der Tatsache, dass grundlegende Werte des Rechtsstaates dem stammesreligiösen Verständnis zuwiderlaufen, sei das Land derzeit weit von einem Rechtsstaat entfernt. Eine Auseinandersetzung mit den stammesrechtlichen Regeln und deren (teilweise) Implementierung sei für das „Projekt Rechtsstaat" unumgänglich.

Der dritte Teil widmet sich den Grundrechten in einer kirchlichen Rechtsordnung am Beispiel des kanonischen Rechts. *Kurt Martens* lenkt den Fokus auf System und Schwierigkeiten des innerkirchlichen Rechtsschutzes. Er konstatiert, das letztendliche Ziel der Kirche – die Rettung der Seelen – relativiere bereits jeden Rechtsschutzversuch. Entscheidend sei, ob und inwieweit die zivilen Gerichte den Rechtsschutz in der Kirche kontrollieren oder gar auf seine Qualität hin überprüfen. *Wilhelm Rees* setzt sich mit der Problematik sexueller Übergriffe durch Kleriker auseinander und blickt auf die aktuellen Bestimmungen, die Rechte und den Rechtsschutz von Opfern und Tätern in kirchlichen Verfahren. Entscheidend sei, dass die entsprechenden Leitlinien nunmehr auch konsequent angewendet würden. Dabei gelte es, sowohl die Rechte der Opfer als auch die der Täter zu berücksichtigen. *Markus Graulich* beschäftigt sich mit dem Kirchenaustritt und seinen Folgen im kanonischen Recht. Er konstatiert, der Akt des Kirchenaustritts sei – gleich aus welcher Gesinnung er erfolgt – eine Trennung von der kirchlichen Einheit, die die kirchenrechtlich vorgesehene Sanktion der Exkommunikation zeitige. *Helmuth Pree* erläutert das innerkirchliche „Grundrecht" des Laien auf Freiheit in Angelegenheiten des irdischen Gemeinwesens. Der Laie vereinige als Gläubiger und zugleich Bürger des weltlichen Gemeinwesens die weltliche und die religiöse Sphäre in sich. Die kirchliche Lehrkompetenz und Autorität beschränke sich dabei auf Fragen der verbindlichen Glaubens- und Sittenlehre.

Der vierte Teil schließlich beschäftigt sich mit der Kooperation von Staat und Religion im Kontext der Grundrechte. *Judith Wyttenbach* geht der Frage nach, wie stark der Staat bei der Ausgestaltung der Kooperation mit Religionsgemeinschaften die Interessen der einzelnen Glaubensangehörigen einbeziehen darf oder gar muss. Sie kommt zu dem Schluss, der Staat könne eine Kooperation mit Gemeinschaften, die gegen straf- und zivilrechtlich geschützte Rechtspositionen ihrer Gläubigen verstoßen oder grundlegende Verfassungsprinzipien missachten, gänzlich verweigern oder sie mit Bedingungen und Auflagen verbinden. *Adrian Loretan* schließlich verweist im letzten Beitrag des Buches darauf, dass der Staat einen rechtspolitischen Auftrag habe, die Religionsgemeinschaften, die die Grundwerte des Rechtsstaates anerkennen, zu unterstützen. Andererseits müssten sich die Religionsgemeinschaften ihrerseits „auf den demokratischen Rechtsstaat einlassen". Erst durch einen intensiven Dialog würden Staat und Religionsgemeinschaften zu Partnern einer multireligiösen Gesellschaft, die durch einen demokratischen Rechtsstaat zusammengehalten wird.

Adrian Loretan ist es mit diesem Sammelband gelungen, eine profunde Diskussionsgrundlage über Grund und Grenzen der individuellen wie institutionellen Religionsfreiheit im Kontext der Grundrechte zu schaffen. Die allesamt klar strukturierten Beiträge zeugen von der hohen fachlichen Qualifikation ihrer Autoren, ohne indes einen Leser anderer Profession zu überfordern.

Die Gesamtschau zeigt, dass ein friedliches Zusammenleben ohne die beständige Einigung über allseits konsensfähige Grundregeln nicht gelingen kann. Für diesen Dialogprozess liefert der Sammelband wertvolle Denkanstöße.

Bonn Nicole Wolf

Fischer, Karsten: **Die Zukunft einer Provokation**. Religion im liberalen Staat. – Berlin: Berlin University Press 2009. 272 S., geb. € 39,90 ISBN: 978–3–940432–65–0

Der Politikwissenschaftler Karsten Fischer veröffentlicht verschiedene religionspolitische Studien, die im Forschungsbereich Religion und Politik an der Humboldt-Univ. zu Berlin entstanden und in Ausschnitten auch bereits veröffentlicht waren (vgl. z.B. Berliner Journal für Soziologie 16 [4] 2006), in einer neuen Monographie. Das politikwissenschaftliche Forschungsinteresse an der Thematik der Religion war lange Jahre eher gering, da das in der Disziplin propagierte Säkularisierungstheorem von einem klaren Zusammenhang der Säkularisierung, Modernisierung und Demokratisierung ausging und folglich eine Beschäftigung mit dem Thema Religion obsolet erscheinen ließ. Inzwischen schlägt sich die Rückkehr bzw. Renaissance der Religionen allerdings auch in der politikwissenschaftlichen Forschung nieder, dennoch sind systematisch theoretische Beiträge wie der vorliegende Band von F. weiterhin die Ausnahme.

Erklärtes Ziel des Autors ist es, die wechselseitige Provokation zwischen modernem Verfassungsstaat einerseits und dem (absoluten) Geltungsanspruch monotheistischer Offenbarungsreligionen andererseits zu dechiffrieren und die Zukunft dieser Interdependenzbeziehung zu skizzieren.

Dabei geht F. im ersten Teil seines Bandes davon aus, dass die Geschichte dieses Problemverhältnisses, in der sich Phasen der Säkularisierung im antiken Griechenland und Sakralisierung im mittelalterlichen Gottesgnadentum ablösten und sich letztlich hin zur neuzeitlichen Trennung von Staat und organisierter Religion entwickelten, für die Virulenz der wechselseitigen Provokation weiterhin prägend ist. Mit dem neuzeitlichen Konzept der Rechtsstaatlichkeit wurde der Herrscher seiner religiösen Legitimität beraubt und im modernen Konstitutionalismus schließlich das Recht selbst zu einem Glaubenssystem. Gerade F.s Systematik der Koppelung von Politik, Recht und Religion ist für die weitere (empirische) politikwissenschaftliche Forschung zum Thema Politik und Religion von größtem Interesse, weil sie die vereinfachenden Typologien von Staat-Kirchen-Beziehungen weiter ausdifferenziert. Dabei geht F. einerseits davon aus, dass die drei Bereiche als Teilsysteme moderner differenzierter Gesellschaften fungieren und jeweils eine binäre Funktionslogik – etwa jene der Transzendenz und Immanenz der Religion – haben. Andererseits sind sie untereinander durch strukturelle Koppelungen verbunden: Politik und Recht durch die Verfassung, Recht und Religion durch das Kirchenrecht und Politik und Religion durch die Konkordate. Den Charakter dieser Koppelbeziehungen beschreibt F. teils mit Niklas Luhmann als wechselseitig-parasitär, teils mit Ernst-Wolfgang Böckenförde als paradox (52). Bereits in diesem ersten Teil des Buches verweist F. damit auf wesentliche Aspekte seiner Kernthese, dass die wechselseitige Irritation der interdependenten Teilsysteme letztlich für alle Seiten die Chance für Selbstorganisation und Freiheit birgt (53). Daraus folgt u.a., dass „[…] religiöse Überzeugungen als individuelle Privatansichten zu behandeln und zu begrenzen sind […]" und gerade deshalb „[…] aber auch völlig frei von jeglicher politischer Einflussnahme zu bleiben haben" (41f). Gleichzeitig identifiziert F. Persistenzen religiöser Semantik in der Politik – etwa in der politischen Semantik des Opfers –, die er mitunter als Indikatoren der Fähigkeit säkularerer, liberaler Gesellschaften deutet, auch in religionspolitischen Angelegenheiten die Deutungshoheit zu erlangen (54).

Im zweiten Teil befasst F. sich mit der Thematik des religiösen Fundamentalismus. Er definiert Fundamentalismus als „[…] eine sich […] eigendynamisch radikalisierende, […] religionspolitische Reaktion auf krisenhaft empfundene Modernisierungsprozesse" (82) und identifiziert drei Virulenzphasen des Fundamentalismus – ‚The Fundamentalists' in den USA und die Gründung der Muslimbruderschaft in Ägypten zu Beginn des 20. Jh.s, die Islamische Revolution, den Afghanistankrieg und den Neokonservatismus Ende der 1970er-Jahre sowie die Zeit nach 9/11 und den sog. ‚war on terror' (81). Als wesentliches Charakteristikum fundamentalistischer Religionspolitik versteht F. die Arbeit an der Apokalypse, indem „[…] alle entscheidungsbedürftigen politischen und sozialen Belange der Autorität einer religionspolitischen Offenbarung unterstellt" werden und apokalyptische Sehnsüchte die Erfüllung eines heilsgeschichtlichen Plans antreiben (82 und 88). Bemerkenswert sind vor dem Hintergrund aktueller religionspolitischer Debatten zum Islam in der Bundesrepublik Deutschland mitunter F.s eindringliche Warnungen vor der Dialektik der Aufklärung sowie der kontraproduktiven Wirkung von Bildungsprogrammen und Programmen zur Armutsbekämpfung (117).

In seinem Ausblick resümiert F., dass Politik und Religion einander fremd bleiben sollten, denn gerade diese Fremdheit ist nicht nur die Essenz des modernen liberalen Staates, sondern auch Garant

für eine staats- bzw. politikfreie religiöse Praxis. In der beidseitigen Selbstbegrenzung liegt der Schlüssel zu einem gedeihlichen Miteinander von Politik und Religion (231). Der besondere Reiz von F.s Analyse liegt also zum einen in der überzeugenden Darstellung der Wellenbewegungen zwischen Säkularisierung und (Re-)Sakralisierung und der problembehafteten Interdependenzbewältigung zwischen religiösem Geltungsanspruch und der normativen Erwartung des weltanschaulich neutralen, liberal-demokratischen Verfassungsstaates, zum anderen jedoch auch in seiner provokativen, prognostischen Forderung an die Zukunft, die in seiner Argumentationslogik von religiösen Gemeinschaften die Herausbildung religiöser Liberalität verlangen wird.

Bedauerlich ist, dass es F. oft nicht gelingt, mit Begriffen zu arbeiten und anhand von Beispielen zu argumentieren, die sich auch für die Analyse der Beziehungen zwischen Politik und Religion in anderen liberalen Staaten bzw. den Bezug auf andere Glaubensgemeinschaften und Strukturen der organisierten Religion jenseits der christlichen Kirchen und der Politik in der BRD eignen. Gelegentliche Verweise auf andere politische und religiöse Kontexte, z.B. die Terroranschläge in Madrid 2004 oder den Buddhismus, brechen diese Fokussierung leider nur punktuell auf und werden nicht in derselben Ausführlichkeit und Systematik mit bedacht.

F.s Buch ist aufgrund der zahlreichen Anspielungen und Bezugnahmen auf aktuelle religionspolitische Diskurse eine sicherlich anspruchsvolle, aber äußerst lohnende Lektüre. Die besondere Qualität seiner Arbeit liegt in der kritisch-nüchternen Distanz und Präzision seiner Analyse, in der er auf jegliches Pathos und emotionale Verweise auf die christlich-abendländische Tradition verzichtet.

Marburg Dorothée de Nève

Wüstenberg, Ralf K.: **Bonhoeffer and Beyond**. Promoting a Dialogue Between Religion and Politics. – Frankfurt a. M. u.a.: Peter Lang 2008. 145 S. (International Bonhoeffer Interpretations, 2), geb. € 34,00 ISBN: 978–3–631–56873–6

Der zweite Band der neuen Reihe von Bonhoefferstudien geht zunächst der Frage nach, in welcher Weise B.s Theologie aus den Gefängnisbriefen gegenwärtige ethische und politische Diskurse zu bereichern vermag. Dazu werden im ersten Teil des Buches die erkenntnistheoretischen, kulturellen und historischen Ursprünge von B.s Tegeler Theologie untersucht und in seinem zweiten Teil ethische Konsequenzen aus der Theologie B.s im Rahmen gegenwärtiger politischer Diskurse gezogen. Der Vf. Ralf K. Wüstenberg hat die vorliegende Veröffentlichung seinen englischsprachigen Bonhoefferfreunden in Südafrika, England und den Vereinigten Staaten gewidmet. Die größere Anzahl der im Buch vereinigten Artikel geht auf Vorlesungen und Tagungsbeiträge in den genannten Ländern zurück. Das Buch zeigt in beeindruckender Weise, dass die B.-Rezeption längst die Grenzen Deutschlands hinter sich gelassen hat. Ja, man wird mit Fug und Recht sagen können, dass B.s Überlegungen im kirchlichen, theologischen und gesellschaftlichen Leben anderer Länder häufig eine größere Rolle spielen als in Deutschland selbst.

Das Buch enthält acht Kap. Die ersten vier bemühen sich um eine Rekonstruktion von B.s Theologie, während die folgenden vier die Fruchtbarkeit von B.s Überlegungen für politische Fragestellungen heute befragen. Dabei untersucht der Autor insbes. die Unterscheidung B.s zwischen letzten und vorletzten Dingen auf ihre Relevanz für die Frage nach gesellschaftlicher Versöhnung in Gesellschaften hin, die mit einer diktatorischen Vergangenheit umzugehen versuchen (wie Südafrika und Ostdeutschland).

Im ersten Kap. geht es um Religion, Religionslosigkeit und religiösen Pluralismus auf dem Hintergrund von B.s theologischen Überlegungen. Der Vf. versucht nachzuweisen, dass B.s Überlegungen zu einem religionslosen Christentum angesichts einer weltweit zu beobachtenden Rückkehr der Religion auch heute noch relevant sind. W. stellt zu Recht fest, dass der Ansatz von B.s Überlegungen bei Diltheys Lebensphilosophie zu suchen ist. Allerdings meine ich, dass der Ton von B.s Ausführungen in „Widerstand und Ergebung" sich primär etwas anderem verdankt: der Konfrontation mit der Religionslosigkeit der übrigen Männer im Gefängnis. Es geht letztlich in seinem Versuch einer nichtreligiösen Interpretation biblischer Begriffe weniger um eine Neubegründung einer Theorie der Religion, genauso wenig um das Problem der religiösen Innerlichkeit bzw. des religiösen Subjektivismus. Vielmehr will B. Möglichkeiten ausloten, wie modernen Menschen eine Brücke zum Evangelium von Jesus Christus gebaut werden kann.

Im zweiten Kap. rekonstruiert der Autor B.s Auseinandersetzung mit philosophischen Denktraditionen. Es waren v.a. drei Philosophen, die B. beeinflussten: Immanuel Kant, William James und Wilhelm Dilthey. W. kann zeigen, dass dabei die Religionskritik Karl Barths zeitlebens Grundlage von B.s Denken blieb. Für die nichtreligiöse Interpretation und seine Hinwendung zur Welt in der Theologie der Gefängniszeit waren sowohl der Pragmatismus von James als auch die Lebensphilosophie Diltheys wesentlich. In diesem Kap. fällt auf, dass der Autor m. W. erstmals analysiert hat, was B. von Dilthey in welchem Zeitraum im Gefängnis gelesen hat.

Das dritte Kap. stellt den Versuch dar, B.s unklaren, zum Schlagwort gewordenen Vorwurf des „Offenbarungspositivismus" an Karl Barth zu klären. Dazu betrachtet W. neu den Kontext, in dem dieser Vorwurf in „Widerstand und Ergebung" erhoben wird, und entwickelt in Aufnahme, Abgrenzung und Weiterführung seitheriger Interpretationsversuche die eigene Position. Er kommt zu dem Ergebnis, dass B. sich gegen die positive, offenbarungstheologisch begründete Aufnahme des Religionsbegriffs von Karl Barth in dessen kirchlicher Dogmatik wendet.

Das vierte Kap. geht der Bedeutung des „Lebens" in B.s Denken nach. Der Autor arbeitet heraus, dass bereits in „Schöpfung und Fall" eine Theologie des Lebens im Zentrum von B.s Überlegungen steht. B. ist in seiner Theologie weniger an einem Denkakt als an einem Lebensakt interessiert. Entsprechend interpretiert er in „Schöpfung und Fall" den Sündenfall nicht primär als Veränderung des Denkens, sondern als tiefgreifende Beeinflussung des Lebens, das nun aus seiner Mitte gerät und fortan vom Tode gezeichnet ist. „Schöpfung und Fall" stellt dabei gleichzeitig eine Auseinandersetzung mit der nationalsozialistischen Ideologie des Todes dar. B. geht davon aus, dass die Vergottung menschlichen Lebens immer auch zu einer Verachtung desselben führt. W. zeigt, dass B. in „Widerstand und Ergebung" seine Überlegungen aus „Schöpfung und Fall" wieder aufnimmt und diese weiterführt. Im Zentrum steht die christologische Orientierung seiner Theologie des Lebens. Anders als Diltheys Lebensphilosophie geht B. weiterhin von der Sünde des Menschen aus. Menschliches Leben wird nach dem Fall nur dann neues Leben, wenn es durch Jesus Christus geheiligt wird.

Im fünften Kap. zeigt W., dass schon B. versucht hat, die Unterscheidung zwischen Letztem und Vorletztem aus seiner Ethik für die Gewinnung von Kriterien politischen Handelns fruchtbar zu machen. Im Unterschied zu Luthers Zwei-Regimenten-Lehre und Barths Lehre von der Königsherrschaft Christi ist B.s Ansatz weniger statisch. Der Autor zeigt am Beispiel der Versöhnungskommissionen in Südafrika, dass sich B.s Ansatz zur Erhellung theologischer Implikationen des Versöhnungshandelns im politischen Raum anbietet.

Im sechsten Kap. geht der Vf. der Frage nach, was Versöhnung im politischen Raum bedeutet. Er tut dies am Beispiel der Versöhnungskommissionen in Südafrika. Im politischen Feld werde Versöhnung als Zeichen von Transzendenz erkennbar.

Im siebten Kap. vergleicht der Autor den je unterschiedlichen Umgang Deutschlands mit dem SED-Regime und den des neuen Südafrika mit dem Apartheid-Regime. Er kommt zu dem Schluss, dass Versöhnung nicht politisch funktionalisiert werden darf. Gleichzeitig ist er der Auffassung, dass die Kraft der Versöhnung für gesellschaftliche Prozesse in Deutschland nicht annähernd ausreichend genutzt wurde.

Das achte und letzte Kap. fasst die vorangegangenen Überlegungen zur Bedeutung von B.s Unterscheidung zwischen Letztem und Vorletztem für politische Versöhnungsprozesse heute zusammen. Da die Königsherrschaft Christi nicht an den Mauern der Kirche endet, bestehen Verbindungen zwischen politisch verstandener Versöhnung und dem theologischen Konzept von Versöhnung. Mindestens lassen sich Zeichen der Transzendenz in politischen Versöhnungsprozessen erkennen.

W.s Buch zeigt in gelungener Weise, dass sich B.s Denken bis heute im Rahmen von theologischen und politischen Diskursen und Herausforderungen als fruchtbar erweist. Gerade die Kürze der einzelnen Beiträge hat W. zu einer wohltuenden Prägnanz gezwungen.

Leipzig Peter Zimmerling

Friese, Sebastian: **Politik der gesellschaftlichen Versöhnung.** Eine theologisch-ethische Untersuchung am Beispiel der Gacaca-Gerichte in Ruanda. – Stuttgart: Kohlhammer 2010. 239 S., geb. € 39,80 ISBN: 978–3–17–021315–9

Die Untersuchung, die Sebastian Friese vorlegt, will herausfinden, ob und inwiefern es den Handelnden bei der Aufarbeitung von Verbrechen des Genozids 1994 in Ruanda gelingt, zum selbstverantworteten Prozess der gesellschaftlichen Versöhnung mittels ursprünglich gewohnheitsrechtlicher Institutionen der *Gacaca*-Gerichte konstruktiv beizutragen.

Gacaca (sprich: *Gatschatscha*) sind „Grasgerichte" (12), eine Art „Schiedsgericht(e)" (59) – öffentliche Versammlungen und Verfahren in Ruanda, die „(u)rsprünglich […] zur Konfliktlösung von zivilrechtlichen Streitigkeiten auf der Ebene von Dorfgemeinschaften ohne Beteiligung staatlicher Institutionen" (12) eingesetzt und infolge des Völkermords 1994 entsprechend umfunktioniert wurden: Mit der bis dahin vorherrschenden „Kultur der Straflosigkeit" sollte durch eine möglichst „vollständige gerichtliche Aufarbeitung" des Genozids gebrochen und die „eindeutige Botschaft" gegeben werden, dass Pogrome und Genozidstraftaten zu ahnden und zu bestrafen seien (67).

Das politische Ziel des in der vorliegenden Arbeit untersuchten gesellschaftlichen Prozesses sei gewesen, „möglichst alle Personen vor ein Gericht zu stellen, die in irgendeiner Form mit dem Genozid zu tun hatten" (59). (Vgl. *Daly*, Erin: "Between punitive and reconstructive justice. The Gacaca Courts in Rwanda", in: International Law and Politics 34 [2002], 367). „Anstatt einen Übeltäter [...] mittels punitiver Maßnahmen aus der Gemeinschaft auszuschließen, wurde vielmehr dessen Reintegration angestrebt, teilweise unter der Bedingung von Entschuldigungen an die Gruppe." (*Schilling*, Sandrine: *Gegen das Vergessen.* Justiz, Wahrheitsfindung und Versöhnung nach dem Genozid in Rwanda durch Mechanismen transitionaler Justiz. Gacaca Gerichte, Bern 2005, 274) Im kontinentalen und globalen Beziehungsgeflecht, in dem sowohl „d[er] internationale[n] Gemeinschaft" als auch „d[en] Kirchen" bescheinigt werden muss, dass sie als potentielle Vermittler kläglich versagt haben, gilt es, durch die nun eigenverantwortlich nachträglich in die Wege geleitete „individuelle Zuweisung von Schuld und Verantwortung" (66) und Urteilsvollstreckung über bis zu 120.000 Inhaftierte (68) vor insgesamt 11.000 Gerichten im ganzen Land (66) zu beweisen: Ruanda bewältigt seine Probleme selbst und kann dazu auf seine eigene Tradition zurückgreifen und aus ihr Instrumente schaffen, um sich den aktuellen Herausforderungen zu stellen (67). „Schuldige wurden verurteilt und Unschuldige kamen frei." (68)

Lesefreundlich aufgebaut und gedanklich facettenreich entfaltet, gliedert sich F.s Untersuchung in vier Teile – einen Einleitungs- (A) und einen Schlussteil (D) sowie zwei Hauptteile (B und C). Der Kontext und die historischen Hintergründe des Bürgerkriegs 1990 und des anschließenden Völkermords 1994 (21–44) einschließlich eines Einblicks in die innenpolitischen Entwicklungen nach dem Machtwechsel 1994 (44–53) und die gerichtliche Aufarbeitung des Gesamtkonflikts (53–86) bilden die zwei Untergliederungen von Teil B, die mit einer ersten kritischen Würdigung der „Gacaca-Gerichte" abschließen, in der sowohl deren „Stärken und Chancen" (68) als auch deren „Schwächen und Unzulänglichkeiten" (73) besprochen werden.

Theologische Perspektiven (103–123) und Beiträge zur gesellschaftlichen Entwicklung (123–199) werden im Hauptteil C nach einer eingehenden Grundlegung (87–103) entfaltet, die sowohl begriffliche Vorüberlegungen zur Versöhnung (87–90) als auch eine Begründung von gesellschaftlicher Versöhnung (90–103) umfasst. F. widmet sich dann Teilbereichen seines thematischen Schwerpunktes und behandelt ansprechend und anspornend u.a. die Themen Menschenwürde als ethisches Prinzip (94), Gott als Initiator von Versöhnung (108–111), Hoffnung auf Vollendung der Versöhnung (113–115), Rationalität von Gottesgerechtigkeit und Menschengerechtigkeit (118–119) und Menschengerechtigkeit (119–120). Eine zweite kritische Würdigung der Gacaca-Gerichte (203–216), die sich über die Teilthemen Rechtsprechung (203–206), Wahrheitsfindung (207–209), Verantwortungsübernahme (209–211), Erinnerungskultur (211–212) und Versöhnung in Gerechtigkeit (212–214) erstreckt, schließt sich an den Rückblick an (201–203), der den Schlussteil D eröffnet. Eine Auflistung einschlägiger Gesetze, Konventionen, Statuten und Resolutionen (221) sowie eine ergiebige Zusammenstellung von Artikeln und Monographien (222–238) inklusive Forschungsberichten und Schriften aus sog. „grauer Literatur" aus Ruanda (18) und aus einschlägiger Sekundärliteratur, die sich aus rechtswissenschaftlicher, soziologischer und politologischer Perspektive mit den Gacaca-Gerichten befassen (13), stehen im Literaturverzeichnis (221–238) vor dem übersichtlichen Abkürzungsverzeichnis (239).

In wohltuender Nüchternheit erläutert der Vf. die Bemühungen um eine differenzierte Handhabung des Konfliktlösungsmechanismus der Gacaca-Gerichtsverfahren, indem er die vier Kategorien der Beschuldigten vorstellt, die gerichtlich belangt wurden bzw. werden sollten:

Zur Kategorie 1 gehören die Planer und Organisatoren des Völkermordes, staatliche Autoritätspersonen, die sich am Völkermord beteiligt und Untergebene zu Verbrechen angestiftet haben, sowie Täter, die eine große Anzahl von Menschen umgebracht haben und schließlich Personen, die sich der sexuellen Folter schuldig gemacht haben. Zur Kategorie 2 zählen Personen, die schwere Angriffe auf Menschen durchgeführt oder dazu angestiftet haben mit dem Ziel, diese Menschen zu töten. Die Kategorie 3 umfasst Personen, die zwar körperliche Angriffe begangen oder sich daran beteiligt haben, aber ohne ausdrückliche Absicht, ihre Opfer zu töten. Zur Kategorie 4 schließlich zählen alle jene, die sich des Diebstahls oder der Plünderung schuldig gemacht haben.

Am Versuch des Präsidialamtes, die Verfahren dadurch zu beschleunigen, dass Häftlinge, die gewillt waren, die ihnen zur Last gelegten Gräueltaten zu gestehen, „vorläufig und bedingt freigelassen" werden konnten, weist der Vf. exemplarisch darauf hin, dass als Folge viele Inhaftierte meinten, dass sie „besser irgendetwas gestehen" sollten, um freizukommen, und „der Wert solcher Geständnisse [...] somit zweifelhaft" wurde (69). Für die Überlebenden des Genozids hatte es in solchen Fällen „den Anschein, dass die Freigelassenen nun ohne Verurteilung und ohne Gerichtsverfahren auf freiem Fuß" seien und sich „ihrer Strafe entziehen" könnten (ebd.).

Ob und unter welchen Bedingungen die Gacaca-Gerichte als „ein konkretes Instrument für gesellschaftliche Versöhnung" geeignet sind und ggf. auch in anderen Kulturen und Kontexten zum Einsatz kommen können (68), bleibt auch nach dieser Untersuchung offen. F. gibt unter Anlehnung an Peter Uvin und Charles Mikonko (*Uvin, P. / Mikonko*, Ch.: „Western and Local Approaches to Justice in Rwanda", in: Global Governance 9 [2003], 219–231) zu bedenken: Solange man an dem Ziel festhalten will, alle Beteiligten des Genozids gerichtlich zu verfolgen, scheinen die Gacaca-Gerichte ohne Alternative zu sein. („*Perhaps the strongest element in favor of gacaca is the lack of an alternative.*") (68)

Selbst nach gebührender Würdigung insbes. der sorgfältig erarbeiteten und plausibel dargelegten theologisch-ethischen Kriterien einer Theorie der gesellschaftlichen Versöhnung (103–123) stellt die vorliegende Untersuchung eher einen Verifizierungsversuch diverser Forschungsansätze als den Neuentwurf einer Versöhnungsethik dar.

Thematische und methodische Vorentscheidungen begründet der Vf. zwar plausibel – ebenso sein Vorhaben, „theologischen Versöhnungstheorien und d[en] Ansätze[n] der Friedens- und Konfliktforschung" (13) sein besonderes Interesse gelten zu lassen –, er lässt es hier jedoch weitgehend bei diesem Hinweis bewenden. Zwar verzichtet er nicht darauf, die angesprochenen Theorien und Ansätze darzulegen, geht jedoch kaum darüber hinaus, sich auf eine kleine Auswahl von Autoren zu berufen, deren Positionen er ausnahmslos bestätigt. Zwar versucht der Vf. seine Konzeption mit dem nachvollziehbaren Hinweis zu rechtfertigen, dass ein theoriebasierter Reflexionsrahmen „dem Konzept der Gacaca-Gerichtsbarkeit und ihren guten Ansätzen [...] nicht gerecht" werden könne, da „eine solche abstrakte Theorie einer jeden konkreten Praxis bescheinigen würde, dass sie unzureichend wäre". Dennoch bleibt er die Einlösung seines Versprechens schuldig, die speziellen Untersuchungsergebnisse dann „anschließend zu einer allgemeineren Theorie auszuweiten" (18). Die von der Themenstellung nahegelegten systematisch-theologischen Entwürfe gesellschaftlicher Versöhnung fehlen ebenfalls.

Dass der Vf. ausdrücklich erklärt, dass und weshalb in seiner Abhandlung „[selbst] die umfangreiche Arbeit von Ralf K. Wüstenberg keine nähere Beachtung [findet]" (13, Anm. 7), weckt zunächst Erwartungen auf eine Auseinandersetzung mit alternativ ausgewählten Theorieansätzen und Forschungsergebnissen, die dennoch unterbleibt. Wüstenbergs „[...] theologische Studie zum Umgang mit Schuld nach den Systemumbrüchen in Südafrika und Deutschland" (Wüstenberg: *Die politische Dimension der Versöhnung*, Gütersloh 2004) hätte F.s „theologisch-ethische[r] Untersuchung am Beispiel der Gacaca-Gerichte in Ruanda" zweifellos brauchbare Anstöße geben können, um die Begründungszusammenhänge, die Erfolge und die bei der praktischen Umsetzung des Versöhnungsvorhabens erkannten Unzulänglichkeiten auf der Grundlage jüngerer Konfliktaufarbeitungs- und Versöhnungsansätze – bspw. in Südafrika seit 1994 – kontextübergreifend, vergleichend und ideologiekritisch zu reflektieren. Auch wäre dadurch die Chance einer wechselseitigen katholisch-/evangelisch-theologischen Bestandsaufnahme und einer interkonfessionellen Perspektivenbeschreibung stärker ins Blickfeld geraten.

Ein Modell ist bekanntlich kein Patentrezept; Überlebende werden im konkreten Fall immer verschiedene Konzepte vergleichen und ggf. überarbeiten müssen, ehe sie sie sich zu eigen machen und anwenden können. Dennoch bleibt die Frage von Interesse, ob und inwiefern bspw. die Gacaca-Gerichtsbarkeit auch ein Modell sein kann.

Ein kundiger Zeitzeuge merkte neulich dazu an: „Das Hauptproblem der [Gacaca-]Gerichte wie auch des Arusha-Tribunals scheint [...], dass beide sich exklusiv auf den Zeitraum des Völkermords beschränken und die massiven Kriegsverbrechen durch Kagames RPF [des derzeitigen Regierungschefs Paul Kagames „Rwandan Patriotic Front" (RPF), der politischen Bewegung, die den Bürgerkrieg auslöste und 1994 den Genozid beendete; seitdem Regierungspartei – Anm. d. Rez.] in Ruanda und im Kongo völlig ausgespart sind. Um wirklich ein Beitrag zur Versöhnung zu sein, müsste die ganze Wahrheit auf den Tisch."

Die Gesichtspunkte „Rechtsprechung, Wahrheitsfindung, Verantwortungsübernahme, Erinnerungskultur und Versöhnung in Gerechtigkeit", die F. in seiner abschließenden Würdigung der Gacaca-Gerichtsbarkeit erarbeitet und zu einem Konzept zusammengeführt hat (203–214), werden die Fortführung des Grundgedankens biblisch motivierter „Versöhnung mit dem Nächsten" (121), den der Vf. in seinen Ausführungen über „Versöhnung *in Gerechtigkeit*" (122) zur Diskussion stellt, trotz der erwähnten Defizite merklich fördern und Handelnden in Konfliktaufarbeitungs- und Versöhnungsversuchen weit über Ostafrika hinaus als belastbarer Orientierungsrahmen dienen können. Die ruandischen Gacaca-Gerichte haben, auch wenn sie kontextgebunden sind, mit der von F. vorgenommenen Darlegung und Erörterung ihr Potenzial verstärkt, doch zum Modell einer Politik gesellschaftlicher Versöhnung zu werden, das wie die Arbeit von Südafrikas Wahrheits- und Versöhnungskommission 1995–1999 afrika- und weltweit konstruktiv herangezogen wird und nachhaltige Wirkung entfalten kann. Versuche der Konfliktaufarbeitung im Sudan, der Elfenbeinküste, in Liberia, Myanmar (Birma) und Mali sind einige der jüngsten Beispiele dieser Wirkungsgeschichte.

Die Chance einer wechselseitigen katholisch-/evangelisch-theologischen Bestandsaufnahme, einer interkonfessionellen Perspektivenbeschreibung und ökumenischer Akzentsetzung bei Konfliktlösungs- und Versöhnungsversuchen ist also durch die Studie von F. zumindest vorstellbarer geworden, da der Vf. – zwar widerstrebend, jedoch letztendlich überzeugend – eine Brücke zur „politische[n] Dimension der Versöhnung" geschlagen hat und den „Umgang mit Schuld nach den Systemumbrüchen" im Sinne der grundlegenden, „umfangreichen[n] Arbeit von Ralf K. Wüstenberg" (13, Anm. 7) theologisch-ethisch reflektiert.

Erkenntnisleitend und ausschlaggebend bleibt auch künftig die Feststellung F.s: Zum Leben mit Konflikten gehört es, mit ihnen im Nachhinein angemessen umzugehen (121).

Oldenburg Ben Khumalo-Seegelken

Kurzrezensionen

Mabanza Bambu, Boniface: **Gerechtigkeit kann es nur für alle geben.** Eine Globalisierungskritik aus afrikanischer Perspektive. – Münster: Edition ITP-Kompass 2009. 256 S., pb. € 17,80 ISBN: 978–3–9809421–7–1

Der Theologe Boniface Mabanza Bambu legt mit dieser Publikation seine in Münster angefertigte Diss. im Bereich der Fundamentaltheologie vor. Die Arbeit wird v. a. von den beiden Themen Globalisierung und Gerechtigkeit dominiert. M., der aus der Demokratischen Republik Kongo stammt, versucht aufzuzeigen, inwieweit Globalisierung existiert, ob sie ein Gegenstand der Theologie ist und sein kann und ob Gerechtigkeit durch Globalisierung erreicht oder eben gerade verwirkt wird.

Der Vf. lehnt sich an die politische Theologie an, wie sie von J. B. Metz maßgeblich entwickelt wurde, und erläutert, warum Globalisierung ein Thema der Theologie ist. Da die Globalisierung so viele unterschiedliche Gesichter hat, stellt M. in Kap. 3 heraus, was unter Globalisierung zu verstehen ist und welche problematischen Entwicklungen an dieses Phänomen gebunden sind. In Kap. 4 erklärt M. eingangs die Notwendigkeit, sich auch theologisch mit der Globalisierung auseinanderzusetzen. Er schreibt: „Die Theologie als Diskurs von und über Gott in dieser Zeit muss diesen Kontext [gemeint ist u. a. die Globalisierung, Anm. d. Rez.] mit reflektieren, will sie für die Gegenwart Relevanz und Bedeutung behalten und sich als weiterführend erweisen." (115) Kap. 5 behandelt den Gerechtigkeitsbegriff. Er wird umfassend erklärt, was angesichts der inflationären Verwendung und seines subjektiven Empfindens auch notwendig ist. Abschließend erläutert der Vf. in den beiden letzten Kap.n die Wirksamkeit der Theologie und die Vision von einer gerechten Welt.

Globalisierung zum Thema der Theologie zu machen war längst überfällig. M.s Diss. stellt zudem die eher schwammigen Begriffe Globalisierung und Gerechtigkeit umfassend dar. V. a. aber zeigt er die Notwendigkeit auf, auch theologisch von Globalisierung und Gerechtigkeit sprechen zu müssen. St. F.

Gotteserlebnis und Gotteslehre. Christliche und islamische Mystik im Orient, hg. v. Martin Tamcke. – Wiesbaden: Harrassowitz 2010. 195 S. (Göttinger Orientforschungen. Syriaca, 38), pb. € 38,00 ISBN: 9–783447–06426–2

Dieser instruktive Band enthält einige der Beiträge zu einem Symposium von christlichen und muslimischen Fachleuten, das im April 2008 unter demselben Titel und Untertitel wie die Publikation in Göttingen stattfand. Es ist schade, dass lt. Vorwort die meisten islamischen Beiträge an anderer Stelle publiziert sind – ein komplettes Programm der Tagung oder eine Liste dieser Beiträge (am besten mit den Fundstellen der Veröffentlichung) hätte den Band sinnvoll ergänzt. In den hier publizierten 14 Aufsätzen, davon neun in englischer Sprache, die anderen auf Deutsch, werden christliche Mystiker der östlichen, überwiegend der syrischen Traditionen und einige Autoren bzw. Fragestellungen aus dem Gebiet der islamischen Mystik vorgestellt und analysiert. Die Artikel, durchweg auf hohem Niveau, machen eindringlich deutlich, wie groß die strukturellen Ähnlichkeiten mystischer Erfahrung sind, bei aller doktrinären Unterscheidung zwischen Christentum und Islam. Die Frage nach der gegenseitigen Beeinflussung, die der Hg. im Vorwort aufwirft, bedarf weiterer Forschung. Der vorliegende Band stellt einen wichtigen Schritt auf diesem Gebiet dar. Th. B.

Anschriften der Rezensentinnen und Rezensenten

Prof. Dr. Jürgen Bärsch, Pater-Philipp-Jeningen-Platz 6, 85072 Eichstätt
Dr. Egbert Ballhorn, Neue Straße 3, 31134 Hildesheim
P. Dr. Andreas R. Batlogg SJ, Kaulbachstr. 22a, 80539 München
Dr. Patrick Becker, Eilfschornsteinstr. 7, 52062 Aachen
Prof. Dr. Ulrich Berges, Regina-Pacis-Weg 1a, 53113 Bonn
Dr. Benjamin Dahlke, Eduard-Schick-Platz 5, 36037 Fulda
Dr. René Dausner, Pater-Philipp-Jeningen-Platz 6, 85072 Eichstätt
PD Dr. Dorothée de Nève, Wilhelm-Röpke-Str. 6 G, 35032 Marburg
Prof. Dr. Jürgen Ebach, Universitätsstr. 150, 44801 Bochum
Prof. Dr. Dorothea Erbele-Küster, Postbus 5021, 8260 GA Kampen, Niederlande
Prof. Dr. Stephan Ernst, Paradeplatz 4, 97070 Würzburg
Prof. Dr. Dirk Evers, Franckeplatz 1/Haus 30, 06110 Halle/Saale
Prof. Dr. Klaus Fitschen, Otto-Schill-Str. 2, 04109 Leipzig
Dr. Hans-Georg Gradl, Universitätsring 19, 54296 Trier
Dr. Thomas Hahn-Bruckart, Forum Universitatis 4, 55099 Mainz
Dr. Michael Hardt, Leostr. 19a, 33098 Paderborn
Prof. Dr. Matthias Haudel, Universitätsstr. 13–17, 48143 Münster
Prof. Dr. Friedrich Wilhelm Horn, Forum Universitatis 4, 55099 Mainz
Dr. Torsten Jantsch, Geschwister-Scholl-Platz 1, 80539 München
Prof. Dr. Rainer Kampling, Schwendenerstr. 31, 14195 Berlin
Dr. Ben Khumalo-Seegelken, Postfach 2503, 26111 Oldenburg
Ass. Prof. Dr. Rade Kisić, Mije Kovačevića 11b, 11060 Belgrad, Serbien
Prof. Dr. Yoshiki Koda, 2-15-45 Mita, Miato-ku, Tokyo 108-8345, Japan
AR Dr. Norbert Köster, Johannisstr. 8–10, 48143 Münster
Dr. Marie-Luise Lakmann, Pferdegasse 1, 48143 Münster
PD Dr. Manfred Lang, Franckeplatz 1/Haus 30, 06110 Halle/Saale
Prof. Dr. Vasilios N. Makrides, Nordhäuser Str. 63, 99089 Erfurt
Prof. Dr. András Máté-Tóth, Egyetem u. 2., 6722 Szeged, Ungarn
Dr. Thorsten Moos, Schmeilweg 5, 69118 Heidelberg
Prof. Dr. Boris Repschinski SJ, Karl-Rahner-Platz 1, 6020 Innsbruck, Österreich
PD Dr. Ulli Roth, Weingartenstr. 97, 77654 Offenburg
PD Dr. Dietrich Rusam, Am Hof 1, 53113 Bonn
Dr. Thomas Schmidt-Lux, Beethovenstr. 15, 04107 Leipzig
Prof. Dr. Harald Schroeter-Wittke, Warburger Str. 100, 33098 Paderborn
Prof. Dr. Thomas Söding, Universitätsstr. 150, 44780 Bochum
Prof. Dr. Bertram Stubenrauch, Geschwister-Scholl-Platz 1, 80539 München
M. A. Anna Tessmann, Rohrbacher Str. 182, 69126 Heidelberg
Prof. Dr. Wolfgang Thönissen, Leostr. 19 a, 33098 Paderborn
Dr. Gerhard Wedel, Altensteinstr. 34, 14195 Berlin
Prof. Dr. Wolfgang Wischmeyer, Schenkenstr. 8–10, 1010 Wien, Österreich
Ass. jur. Nicole Wolf, Adenauerallee 19, 53111 Bonn
Dr. Xenia Zeiler, Badgasteiner Str. 1, 28359 Bremen
Prof. Dr. Peter Zimmerling, Otto-Schill-Str. 2, 04109 Leipzig

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
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. Die Theologische Revue veröffentlicht keine Stellungnahmen oder Antworten zu Rezensionen, sondern verweist hierfür auf die einschlägigen Fachorgane.

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 2012
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

© 2012 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