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 XX^{e} 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