

THEOLOGISCHE REVUE

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

Jährlich 6 Hefte

VERLAG ASCHENDORFF MÜNSTER

Jährlich € 109,00 / sFr 189,40

Nummer 3

2012

108. Jahrgang

Liturgie und Liturgiewissenschaft nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil – Rückblick und Ausblick

(Benedikt Kranemann) Sp. 179

Exegese / Altes Testament Sp. 193

STEINS, Georg: Kanonisch-intertextuelle Studien zum Alten Testament (Ludger Schwienhorst-Schönberger)

DOHMEN, Christoph: Mose. Der Mann, der zum Buch wurde (Bernd Willmes)

OSUJI, Anthony Chinedu: Where is the Truth? Narrative Exegesis and the Question of True and False Prophecy in Jer 26–29 (MT) (Christl M. Maier)

FISCHER, Stefan: Das Hohelied zwischen Poesie und Erzählung. Erzählanalyse eines poetischen Textes (Manfred Görg)

Exegese / Neues Testament Sp. 199

GORDLEY, Matthew E.: Teaching through Song in Antiquity. Didactic Hymnody among Greeks, Romans, Jews, and Christians (Beate Kowalski)

PLONER, Maria Theresia: Die Schriften Israels als Auslegungshorizont der Jesugeschichte. Eine narrative und intertextuelle Lektüre von Mt 1–2 (Matthias Konradt)

FELSCH, Dorit: Die Feste im Johannesevangelium. Jüdische Tradition und christologische Deutung (Robert Vorholt)

Neutestamentliche Ämtermodelle im Kontext, hg. v. Thomas SCHMELLER / Martin EBNER / Rudolf HOPPE (Christoph Stenschke)

Politische Horizonte des Neuen Testaments, hg. v. Eckart REINMUTH (Thomas Witulski)

POPP, Thomas: Die Kunst der Konvivenz. Theologie der Anerkennung im 1. Petrusbrief (Marlis Giesen)

Kirchen- und Theologiegeschichte Sp. 207

DASSMANN, Ernst: Die eine Kirche in vielen Bildern. Zur Ekklesiologie der Kirchenväter (Holger Strutwolf)

TIMM, Stefan: Eusebius und die Heilige Schrift. Die Schriftvorlagen des Onomastikons der biblischen Ortsnamen (Georg Röwekamp)

Media Salutis. Gnaden- und Heilsmedien in der abendländischen Religiosität des Mittelalters und der Frühen Neuzeit, hg. v. Berndt HAMM / Volker LEPPIN / Gury SCHNEIDER-LUDORFF (Hubertus Lutterbach)

AYMORÉ, Fernando Amado: Die Jesuiten im kolonialen Brasilien. Katechese als Kulturpolitik und Gesellschaftsphänomen (1549–1760) (Debora Gerstenberger)

RIVINIUS, Karl Josef SVD: Im Spannungsfeld von Mission und Politik: Johann Baptist Anzer

(1851–1903) Bischof von Süd-Shandong (Claudia von Collani)

BÄR, Matthias: Die Beziehungen des Münchener Görreskreises und anderer katholischer Gelehrter in das katholische England (Klaus Unterburger)

ESCHWEILER, Karl: Die katholische Theologie im Zeitalter des deutschen Idealismus. Die Bonner theologischen Qualifikationsschriften von 1921/22. Aus dem Nachlass hg. u. mit einer Einleitung versehen v. Thomas MARSCHLER (Klaus Unterburger)

Systematische Theologie Sp. 218

KRASCHL, Dominikus: Das prekäre Gott-Welt-Verhältnis. Studien zur Fundamentaltheologie Peter Knauers (Hilde Buschmann)

NERI, Marcello: Gesù. Affetti e corporeità di Dio. Il cuore e la fede. Prefazione di Klaus Müller (Marco A. Sorace)

REGLITZ, Astrid: Erklären und Deuten. Glaubenspraxis in diskursanalytischer und systematisch-theologischer Perspektive (Johannes Greifenstein)

MIGGELBRINK, Ralf: 50 Jahre nach dem Konzil. Die Zukunft der katholischen Kirche (Joachim Schmiedl)

Movement or Moment? Assessing Liberation Theology Forty Years After Medellín, hg. v. Patrick CLAFFEY / Joe EGAN (Georg M. Kleemann)

Interreligiöser Dialog Sp. 225

Erinnerungskultur in der pluralen Gesellschaft. Neue Perspektiven für den christlich-jüdischen Dialog, hg. v. Reinhold BOSCHKE / Albert GERHARDS (Hubert Frankemöller)

FORNET-PONSE, Thomas: Ökumene in drei Dimensionen. Jüdische Anstöße für die innerchristliche Ökumene (Karl-Heinz Menke)

Christentum und Islam. Plädoyer für den Dialog, hg. v. Wolfgang W. MÜLLER (Martin Tamcke)

Anstoß und Aufbruch. Zur Rezeption der Regensburger Rede Papst Benedikts XVI. bei Christen und Muslimen, hg. v. Heinz Otto LUTHE / Carsten-Michael WALBINER (Andreas Renz)

Islamische Religionspädagogik zwischen authentischer Selbstverortung und dialogischer Öffnung. Perspektiven aus der Wissenschaft und dem Schulalltag der Lehrkräfte, hg. v. Bülent UCAR (Harry Harun Behr)

ARIES, Wolf Ahmed: Der christlich-islamische Dialog. Chancen und Grenzen (Klaus von Stosch)

Gott oder Götter? / God or Gods?, hg. v. Tilo SCHARBERT / Matthias RIEDL (Annette Wilke)

Religionssoziologie Sp. 240

PICKEL, Gert: Religionssoziologie. Eine Einführung in zentrale Themenbereiche (Markus Hero)

Durkheim on Religion. A Selection of Readings with Bibliographies and Introductory Remarks, hg. v. William S. F. PICKERING (Stephan Moebius)

ESSBACH, Wolfgang: Die Gesellschaft der Dinge, Menschen, Götter (Michael Ramminger)

Adam Smith as Theologian, hg. v. Paul OSLINGTON (Franz Segbers)

Christian Masculinity. Men and Religion in Northern Europe in the 19th and 20th Centuries, hg. v. Yvonne Maria WERNER (Katharina Kunter)

Die neue Mitte der Kirche. Der Aufstieg der intermediären Instanzen in den europäischen Großkirchen seit 1945, hg. v. Wilhelm DAMBERG / Staf HELLEMANS (Alexandra Lason)

Pastoraltheologie Sp. 248

Wie Priester leben und arbeiten. Quellen zur Lebenskultur und Arbeitswelt des deutschen Seelsorgeklerus seit dem Ende des 18. Jahrhunderts, hg. v. Erwin GATZ (Claus Arnold)

Zölibat zwischen Charisma und Zwang, hg. v. Erich GARHAMMER (Richard Hartmann)

NOTH, Isabelle: Freuds bleibende Aktualität. Psychoanalytische Rezeption in der Pastoral- und Religionspsychologie im deutschen Sprachraum und in den USA (Klaus Baumann)

KNOBLOCH, Stefan: Ungenutztes Potenzial. Zwischen religiöser Sehnsucht und Kirchenkrise (Johannes Panhofer)

Gemeindereferentinnen und Gemeindereferenten: Profil einer professionellen Pastoral, hg. v. Hans Martin WEIKMANN / Werner WERTGEN (Richard Hartmann)

Perspektiven der Diakonie im gesellschaftlichen Wandel. Eine Expertise im Auftrag der Diakonischen Konferenz des Diakonischen Werks der Evangelischen Kirche in Deutschland, hg. v. Uwe BECKER (Konstanze Kemnitzer)

Kurzrezensionen Sp. 258

Bibliographie Sp. 260

710 ✓

Liturgie und Liturgiewissenschaft nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil – Rückblick und Ausblick¹

Von Benedikt Kranemann

Die Liturgiekonstitution „Sacrosanctum Concilium“ (SC) ist als erstes Dokument des II. Vatikanums am 4. Dezember 1963 verabschiedet worden, die ihr folgende Liturgiereform zählt zu den sichtbarsten Ergebnissen der Kirchenreform nach dem Konzil.² Sie hat zu einer Erneuerung der Theologie der Liturgie beigetragen und nachdrücklich die Ekklesiologie³ beeinflusst. Der Wechsel von der lateinischen Sprache zur Volkssprache,⁴ neue Formen der Teilnahme,⁵ Veränderungen einzelner Liturgien sind Zeichen für einen Wandel in der Kirche. In der Liturgiewissenschaft hat in den vergangenen Jahren eine intensive Forschung zu Liturgiereformen an und für sich, zu den Diskussionen während des Konzils, zum Reformprozess im 20. Jh. und zur Rezeption des Konzils eingesetzt, die das Bild der Zeitgeschichte der Liturgie deutlich verändert. Einzelne Fragestellungen zum Reformprozess, zum Verhältnis von Liturgie und Gegenwartskultur, zu Partizipationsformen, Zuständigkeiten von römischer Zentralgewalt und Ortskirchen und nicht zuletzt zu Ausprägungen einzelner Liturgieformen bestimmen die Diskussion um den Gottesdienst in der Gegenwart und werden auch auf Zukunft hin virulent bleiben. Der Reformprozess ist nach Einschätzung vieler Liturgiewissenschaftler als offen zu betrachten.⁶ Schließlich hat sich mit dem Konzil, mit Reformen und Revisionen auch die Liturgiewissenschaft als theologische Disziplin weiterentwickelt. Fragen zur Reichweite der Reformen und zum Gelingen einzelner Reformschritte werden laut, die aber nicht den Sinn der Reform an und für sich in Frage stellen wollen. Zugleich ist die Reform Gegenstand der Auseinandersetzung v.a. mit traditionalistischen Gruppen, die sie ablehnen und die Rückkehr zur vorkonziliaren Liturgie verlangen.⁷

1. Liturgiereform im Kontext der Liturgiegeschichte

Die Liturgiereform nach dem II. Vatikanum besitzt eine Vorgeschichte, die spätestens mit der „Liturgischen Bewegung“ des 19./20. Jh.s einsetzt.⁸ Dahinter standen unterschiedliche Gruppen und Institutionen,

engagierte Priester und Laien, Männer wie Frauen. Ein verbindendes Ziel quer zur Vielfalt der Initiativen war das Anliegen, durch eine Erneuerung der Liturgie – und das meinte zunächst ihre Vertiefung für die mitfeiernden Gläubigen – eine Erneuerung von Glaube und Kirche zu erreichen. Diese „volksliturgische Bewegung“ hing an einzelnen Persönlichkeiten wie u.a. Pius Parsch, dessen Person und Werk in den vergangenen Jahren eine besondere Beachtung gefunden hat⁹; sie war mit einzelnen Gemeinden wie der Leipziger Oratorianergemeinde¹⁰ und Klöstern verbunden, wurde durch Bistümer und Orden in unterschiedlichem Umfang gefördert sowie wissenschaftlich und publizistisch begleitet.¹¹ Die Erneuerung der Liturgie setzte schon vor dem Konzil ein. Bereits unter Pius XII. wurden Weichen in Richtung Reform gestellt, wobei nicht nur an die Enzyklika „Mediator Dei“ (1947) zu denken ist¹², sondern u.a. auch an die Reform der Kar- und Osternachtliturgie und die breitere Einbindung der Volkssprache.¹³ Die Voten der Bischofskonferenzen, Orden und Fakultäten für die Beratungen des Konzils zeigen, wie sehr die Liturgische Bewegung und das begonnene Reformwerk die kirchliche Diskussion in der Mitte des vergangenen Jahrhunderts geprägt haben.¹⁴

Die jüngste Liturgiereform steht aber auch im Kontext einer Geschichte von Liturgiereformen. Diese sind auf ortskirchlicher Ebene und durch Orden durchgeführt worden. Allein das Konzil von Trient und das II. Vatikanum setzten eine weltkirchliche Liturgiereform in Gang. Liturgiereform ist ein Phänomen der Liturgiegeschichte.¹⁵ Veränderungen in Theologie und Frömmigkeit, zugleich im Selbstverständnis der Kirche und ihrer Reflexion auf eine sich wandelnde Kultur und Gesellschaft haben immer wieder solche Reformen als komplexe Erneuerungsprozesse erforderlich gemacht. Auch eine Liturgie, die den Anschein des Unveränderlichen erweckt, ist weitgehenden Veränderungsprozessen und Entwicklungen unterworfen; bei allen Gemeinsamkeiten zwischen den Liturgiereformen in der Geschichte begegnen auch Unterschiede. Für das II. Vatikanum wird die starke Betonung der tätigen Teilnahme als ein Charakteristikum gesehen, das wiederum für die Reform, zudem für die Ekklesiologie erhebliche Konsequenzen hat. Zu wenig erforscht sind in historisch verglichen-

reformen von der Frühzeit bis zur Aufklärung; II: Liturgiereformen seit der Mitte des 19. Jahrhunderts bis zur Gegenwart, hg. v. Martin Klöckener / Benedikt Kranemann, Münster 2002, II (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen, 88), 629–648.

⁹ Vgl. Pius-Parsch-Studien: Quellen und Forschungen zur liturgischen Bewegung, Würzburg 2004ff.

¹⁰ Vgl. Andreas Poschmann, *Das Leipziger Oratorium*. Liturgie als Mitte einer lebendigen Gemeinde, Leipzig 2001 (Erfurter theologische Studien, 81).

¹¹ Vgl. Jürgen Bärsch, Das Studium der Geschichte des Gottesdienstes im Spiegel liturgiewissenschaftlicher Periodika. Ein Durchblick durch das „Jahrbuch/Archiv für Liturgiewissenschaft“ und das „Liturgische Jahrbuch“, in: *Archiv für Liturgiewissenschaft* 50 (2008), 72–102; Annika Bender, Programm und Rezeption der liturgischen Bewegung im Spiegel der „Liturgischen Zeitschrift“, in: *Archiv für Liturgiewissenschaft* 51 (2009), 311–333.

¹² Vgl. Theodor Maas-Ewerd, „Mediator Dei“ – vor 50 Jahren ein Signal. Die Liturgie-Enzyklika Papst Pius' XII. vom 20. November 1947, in: *Liturgisches Jahrbuch* 47 (1997), 129–150.

¹³ Vgl. Andreas Heinz, Liturgiereform vor dem Konzil. Die Bedeutung Pius XII. (1939–1958) für die gottesdienstliche Erneuerung, in: *ders., Lebendiges Erbe*. Beiträge zur abendländischen Liturgie- und Frömmigkeitsgeschichte, Tübingen/Basel: Francke 2010, 420 S. (Pietas Liturgica Studia, 21), pb. € 88,00 ISBN 978-3-7720-8380-8, 281–314.

¹⁴ Vgl. Andreas Heinz, Die liturgischen Reformvorschläge im Votum der Theologischen Fakultät Trier für das Vaticanum II und ihre Resonanz in der Liturgiekonstitution, in: *Trierer theologische Zeitschrift* 91 (1982), 179–194; Klemens Richter, Votum der Katholisch-Theologischen Fakultät Münster zur Vorbereitung des Zweiten Vatikanischen Konzils, in: *Theologische Revue* 99 (2003), 367–372; Benedikt Kranemann, Die Liturgiereform und ihre Rezeption in der katholischen Kirche Mittel-/Ostdeutschlands. Marginalien zu einem wenig beachteten Forschungsfeld, in: *Die Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils*. Erfahrungen der polnischen Volkskirche und der ost- und mitteldeutschen Diasporakirche / *Recepcja Soboru Watykańskiego II. Doświadczenia Kościoła w Polsce i Kościoła diaspory wschodnich i centralnych Niemiec*, hg. v. dems. / Konrad Głombik, Opole 2011 (Colloquia Theologica, 14), 77–95.

¹⁵ Vgl. Martin Klöckener / Benedikt Kranemann, Liturgiereform – Grundzug des christlichen Gottesdienstes. Systematische Auswertung, in: *Liturgiereformen* (wie Anm. 8) I, 1083–1108.

¹ Der Verlauf der Liturgiereform variiert nach Ortskirchen und Kulturen. Der Beitrag ist aus der Perspektive des deutschen Sprachgebiets geschrieben und setzt entsprechende Schwerpunkte bei der Auswahl der Literatur.

² Zu den bisherigen Jubiläen der Konstitution vgl. u.a. *Gottesdienst – Kirche – Gesellschaft*. Interdisziplinäre und ökumenische Standortbestimmungen nach 25 Jahren Liturgiereform, hg. v. Hansjakob Becker / Bernd J. Hilberath / Ulrich Willers, St. Ottilien 1991 (Pietas liturgica, 5); *Liturgiereform – eine bleibende Aufgabe*. 40 Jahre Konzilskonstitution über die heilige Liturgie, hg. v. Klemens Richter / Thomas Sternberg, Münster 2004; *Die Zukunft der Liturgie*. Gottesdienst 40 Jahre nach dem Konzil, hg. v. Andreas Redtenbacher, Innsbruck/Wien 2004; *Gottesdienst in Zeitenwende*. Positionenbestimmungen 40 Jahre nach der Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils, hg. v. Martin Klöckener / Benedikt Kranemann, Fribourg 2006.

³ Vgl. Anton Thaler, *Gemeinde und Eucharistie*. Grundlegung einer eucharistischen Ekklesiologie, Fribourg 1988 (Praktische Theologie im Dialog, 2); Klemens Richter, Zum Verhältnis von Kirchenbild und Liturgie. Die erneuerte Liturgie und der alte Ritus im Widerstreit, in: *Objektive Feier und subjektiver Glaube?* Beiträge zum Verhältnis von Liturgie und Spiritualität, hg. v. Stefan Böntert, Regensburg 2011 (Studien zur Pastoralliturgie, 32), 147–169.

⁴ Vgl. Monika Selle, *Latein und Volkssprache im Gottesdienst*. Die Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Liturgiesprache, München 2001 (http://edoc.ub.uni-muenchen.de/3758/1/Selle_Monika.pdf) (19. März 2012); Keith F. Pecklers, *Dynamic Equivalence*. The Living Language of Christian Worship, Collegeville (Minn.) 2003; vgl. Anm. 34.

⁵ Vgl. *The Active Participation Revisited*. La participation active. La participation active 100 ans après Pie X et 40 ans après Vatican II., hg. v. Jozef Lamberts, Leuven 2004 (Textes et études liturgiques. Studies in liturgy, 19).

⁶ Nachdrücklich formuliert hat dies Angelus A. Häußling, Liturgiereformen. Materialien zu einem neuen Thema der Liturgiewissenschaft, in: *ders., Christliche Identität aus der Liturgie*. Theologische und historische Studien zum Gottesdienst der Kirche, hg. v. Martin Klöckener / Benedikt Kranemann / Michael B. Merz, Münster 1997 (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen, 79), 11–45.

⁷ Vgl. John F. Baldovin, *Reforming the Liturgy*. A Response to the Critics, Collegeville (Minn.) 2008.

⁸ Vgl. Theodor Maas-Ewerd / Klemens Richter, Die Liturgische Bewegung in Deutschland, in: *Liturgiereformen*. Historische Studien zu einem bleibenden Grundzug des christlichen Gottesdienstes I: Biblische Modelle und Liturgie-

der Perspektive die Prozesse der Umsetzung solcher Reformen mit all ihren Auseinandersetzungen, zu wenig im Blick ist die Rolle von Laien in den Reformen, kaum erforscht das Reformwesen im Vergleich zwischen den Konfessionen und auch Religionsgemeinschaften. Solche Forschung wäre nicht nur für die Geschichte erhellend, sondern könnte auch zum Verständnis der Reformprozesse nach dem II. Vatikanum beitragen.

2. Entstehung der Liturgiekonstitution und beginnende Liturgiereform

Die Liturgiekonstitution selbst und der insgesamt schwierige Prozess ihrer Umsetzung, der immer wieder zu Differenzen zwischen der Kurie und den Ortskirchen wie mit der Theologie führte, sind das Ergebnis eines Ringens zwischen reformoffenen und retardierenden Kräften.¹⁶ SC definierte Rechte der Ortskirchen neu und provozierte damit den Widerstand derer, deren Machtpositionen beschnitten worden waren. Die Reform der Liturgie implizierte weitreichende Veränderungen im theologischen Verständnis von Ritus, Ekklesiologie, Anthropologie, Kulturverständnis usw. Letztlich wurde nicht eine Ritenreform, sondern eine Kirchenreform angestoßen, die heftige Gegenrede provozieren musste.

Mit dem Kommentar von *Emil Joseph Lengeling* sind bereits kurz nach dem II. Vatikanum detaillierte Informationen über die Debatten während des Konzils und in der Konzilsaula bis hin zu Einzelheiten des Abstimmungsverhaltens, zu Meinungsführerschaften etc. veröffentlicht worden.¹⁷ Er verbindet philologische Beobachtung und theologische Interpretation mit der Darstellung der Diskussionsverläufe zu einzelnen Artikeln der Konstitution und ordnet das Dokument immer auch in den größeren theologie- und liturgiegeschichtlichen sowie den Kontext der Weltkirche ein. Im Kommentar von *Reiner Kaczynski* ist vier Jahrzehnte später auch die Rezeptionsgeschichte von SC präsent, so auf der Ebene der römischen Behörden und ihrer Erlasse, ebenso mit Blick auf Vorgänge in einzelnen Ortskirchen.¹⁸ Der Gottesdienst hat sich in Theologie, Ritus und Trägerschaft verändert, aber ein Traditionalismus auf Kosten des „semper reformanda“ breitet sich aus. Die unterschiedliche Einschätzung in den Kommentaren ergibt sich aus der historischen Situation sowie aus innerkirchlichen Verfestigungen und Engführungen. Während Lengeling zwar Probleme der Übergangszeit, aber v.a. Veränderungsmöglichkeiten sieht, beklagt Kaczynski u.a. eine Verweigerung der römischen Kurie gegenüber einer Weiterentwicklung des römischen Ritus, die man auch als Rezeptionsverweigerung gegenüber SC lesen kann (204).

Interessante Einblicke in die Entstehung der Konstitution geben neuerdings zumindest in Teilen zugängliche Tagebücher von Zeitzeugen. So ist in den entsprechenden Aufzeichnungen von Josef Andreas Jungmann das Ringen um die großen Linien von SC und um Detailfragen zu erkennen, die dann in der Reform wichtig wurden.¹⁹ Das demnächst in einem Aufsatz von *Andreas Heinz* präsentierte Konzils-Tagebuch von Balthasar Fischer gibt einen Eindruck, wie sich während des Konzils langsam Veränderungen in der Kirche abzeichnen: in Selbstverständnis und Selbstdarstellung der Kirche, in der Öffnung zur „Welt“ und zu den anderen Konfessionen. Die Aufbruchsstimmung war bei aller Kritik an rückwärtsgewandten Tendenzen dominant.²⁰ Eine Darstellung des gesamten Vorgangs und der beginnenden Liturgiereform hat der Sekretär des Konzils, *Annibale Bugnini*,

vorgelegt.²¹ Die lange Vor- wie Entstehungsgeschichte von SC und die Institutionengeschichte von Konzil und Reform werden nachgezeichnet. Zwar hatten ausgewählte Theologen und Gremien die Umsetzung der Reform vorbereitet, aber es ging um ein Unternehmen der Weltkirche. Das zeigen auch die Konzilsereinerungen des Trierer Theologen *Johannes Wagner*.²² Eine beachtete und kirchenpolitisch brisante Analyse stammt nun von *Piero Marini*, ab 1975 persönlicher Sekretär von Bugnini und von 1987 bis 2007 päpstlicher Zeremoniar.²³ Seit 1975 wurde demnach die Sicht, die das Consilium in die Liturgiereform einbrachte, zunehmend durch die Kurie an den Rand gedrängt; vorkonziliare Mentalität und Theologie wurden wieder stärker. Nach Marini steht zur Debatte, wie es die Kirche heute mit der Reform des Gottesdienstes hält.

Die im Konzil selbst angelegten Spannungen wirken fort. In einem Sammelband mit Vorträgen von Bischöfen und Kommentaren von Theologen der Konzilsgeneration wurden jüngst Leistungen wie Schwächen der Reform thematisiert²⁴ und – so durch Kardinal *Karl Lehmann* – ein einmaliger römischer Zentralismus beklagt. Lehmann hat bei dieser Gelegenheit auf die Notwendigkeit einer nicht willkürlichen, aber schöpferischen Auslegung der Liturgiekonstitution hingewiesen. Er hat zudem die Frage gestellt, ob die Umsetzung der Reform, was Übergangszeiten, die Vermittlung liturgischen Wissens etc. betrifft, in allem sinnvoll verlaufen ist. Allerdings darf man die historischen Umstände, unter denen die Reform stattfand, nicht aus dem Blick verlieren.²⁵

3. Der Verlauf der Liturgiereform in Deutschland als Forschungsfeld

Mit einer jüngeren Generation von Liturgiewissenschaftlern findet die Geschichtsschreibung und damit Historisierung der nachkonziliaren Liturgiereform statt. Auch wenn der Erneuerungsprozess der Liturgie weiterläuft, wie die derzeitigen Reformen verschiedener liturgischer Bücher zeigen, ist die Umsetzung der unmittelbaren nachkonziliaren Reform abgeschlossen. Die Untersuchung der Rezeptionsprozesse in den Bistümern wird zu einem Thema der Liturgiewissenschaft.²⁶ Ein neues Forschungsfeld gewinnt langsam an Konturen. Am Beispiel des jungen Bistums Essen hat *Verena Schmidt* gezeigt, wie die Erneuerung der Liturgie zwischen Bistumsleitung und Gemeinden verlaufen ist.²⁷ Das wird für den Vorabend des Konzils (1958–1962), die Konzilsjahre und die Nachkonzilszeit (1966–1975) von der Ebene der Bistumsleitung bis in die Gemeinden hinein anhand von Zeitungsartikeln, Protokollen, Aktenvermerken, Ansprachen, Tagungsprogrammen etc. durchgearbeitet. Das Konzil wird erst nach und nach aufgegriffen. Deutlich spielen die Erfahrungen der Liturgischen Erneuerung in den Gemeinden eine Rolle. Das Nachdenken über die Liturgie und das Experiment lassen sich am Vorabend des Konzils beobachten. Im gesamten Zeitraum standen Fragen der Liturgie und der Beteiligung von Laien am kirchlichen Leben im Vordergrund, sie wurden offensichtlich auf allen Ebenen der Kirche als drängend empfunden. Laut S. reagierte die Bistumsleitung eher, als dass sie agierte, Neuerungen wurden mehr geduldet denn eingeführt. S. hält dies für ein Merkmal der Konzilsrezeption im Ruhrbistum, das mit dem Kräfte bindenden Aufbau des Bistums zusammenhängen könnte. Umgesetzt wurden die Reformen schließlich von den Gemeinden her; dieser Prozess konnte örtlich erheblich variieren, v.a. was die Information durch Pfarrbriefe, Predigten etc. angeht. Die Gemeinden vor Ort bewegte der Umbau

¹⁶ Ein Fallbeispiel untersucht Christoph FREILINGER, „Weder mit dem Geist noch mit dem Buchstaben der Liturgiekonstitution im Einklang ...“. Zur Approbation muttersprachlicher Liturgiebücher ausgehend von einem Archivfund, in: *Liturgisches Jahrbuch* 61 (2011), 241–249.

¹⁷ Vgl. Emil JOSEPH LENGELING, *Die Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über die heilige Liturgie*. Lateinisch-deutscher Text mit einem Kommentar, Münster 1965 (reihe lebendiger gottesdienst 5/6).

¹⁸ Vgl. Reiner KACZYNSKI, Theologischer Kommentar zur Konstitution über die heilige Liturgie *Sacrosanctum Concilium*, in: *Sacrosanctum Concilium, Inter mirifica, Lumen gentium* (Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, 2), Freiburg i. Br. u.a. 2004, 1–227.

¹⁹ Vgl. Rudolf PACIK, Das Konzilstagebuch von Josef Andreas Jungmann SJ, in: *Heiliger Dienst* 57 (2003), 244–259; vgl. ders., I diari privati di Josef Andreas Jungmann (1913–1937; 1965–1970), in: *Cristianesimo nella storia* 25 (2004), 181–194. Vgl. zu weiteren Konzilstagebüchern Joachim SCHMIEDL, Visionärer Anfang oder Betriebsunfall der Geschichte? Tendenzen der Forschung zum Zweiten Vatikanischen Konzil, in: *Theologische Revue* 108 (2012), 4–18, hier 6–8.

²⁰ Vgl. Andreas HEINZ, Das „Konzilstagebuch“ des Liturgiewissenschaftlers Balthasar Fischer († 2001). Eindrücke und Gedanken eines Zeitzeugen, in: *Liturgisches Jahrbuch* 62 (2012), H. 4 (im Druck).

²¹ Vgl. Annibale BUGNINI, *Die Liturgiereform 1948–1975. Zeugnis und Testament*. Deutsche Ausgabe hg. v. Johannes WAGNER unter Mitarbeit von Francois Raas, Freiburg i. Br. u.a. 1988.

²² Vgl. Johannes WAGNER, *Mein Weg zur Liturgiereform 1936–1986*. Erinnerungen, Freiburg i. Br. u.a. 1993.

²³ Vgl. Piero MARINI, *A Challenging Reform*. Realizing the Vision of the Liturgical Renewal, 1963–1975, ed. by Mark R. FRANCIS / John R. PAGE / Keith F. PECKLERS, Collegeville (Minn.) 2007.

²⁴ Vgl. *Sacrosanctum Concilium*. Eine Relecture der Liturgiekonstitution des II. Vatikanischen Konzils, hg. v. Martin STUFLESSER. – Regensburg: Pustet 2011. 132 S., pb. € 24,95 ISBN 978–3–7917–2391–4.

²⁵ Vgl. Karl LEHMANN, Rückblick auf die Liturgiereform. Lehren aus bald fünf Jahrzehnten, in: *Sacrosanctum Concilium* (wie Anm. 24), 77–96.

²⁶ Vgl. die Skizze dieses Forschungsfeldes bei Jürgen BÄRSCH / Winfried HAUSERLAND, Liturgiereform und Ortskirche. Nachkonziliare Praxisgeschichte als Forschungsaufgabe am Beispiel des Bistums Essen, in: *Liturgisches Jahrbuch* 55 (2005), 199–234.

²⁷ Vgl. Verena SCHMIDT, *Das Bistum Essen und das Zweite Vatikanische Konzil*. Eine Untersuchung zum Rezeptionsprozess in den Pfarreien. – Münster: Aschendorff 2011. 272 S. (Quellen und Studien, 13), ln € 38,00 ISBN 978–3–402–14620–0.

der Kirchenräume, die Veränderung einzelner liturgischer Vollzüge, der Liturgiesprache usw. Wenn Vermittlung und Rezeption im Bistum „fragmentarischen Charakter“ trugen (259), führt S. das auf fehlende aktive Leitung, aber auch den stark durch vorkonziliare Kirchenbilder geprägten Bischof zurück (256). Rezeptionsprozesse müssen demnach von Bistum zu Bistum unterschiedlich verlaufen sein. Manches überrascht bei der Lektüre: Man liest wenig von Auseinandersetzungen zwischen den verschiedenen kirchenpolitischen Lagern und von weitergehenden Experimenten in den Gemeinden. Gab es hier nicht mehr Konfliktgeschichte, als in der Untersuchung aufscheint? Die Quellen müssten kritischer gewichtet werden. Was besagt das Protokoll eines kirchlichen Gremiums, die Liturgiereform verlaufe erfolgreich? Wer hat mit welchem Interesse was notiert? Man staunt über die Fülle des Materials, aber nicht weniger, wie mühselig die jüngste Vergangenheit heute erschlossen werden muss.

Verschiedene kleinere und größere Forschungsprojekte der letzten Jahre haben gezeigt, wie unterschiedlich die Reform in den Ortskirchen umgesetzt worden ist, dass es zum Teil ein Stadt-Land-Gefälle gab, die Einbeziehung des Klerus sich örtlich verschieden gestaltete und immer wieder um Kompetenzen und vorzeitige Reformen in Gemeinden gestritten wurde.²⁸ Während man im deutschen Sprachgebiet sehr zügig reformierte, ging man z. B. in Polen, auch aus politischen Notwendigkeiten, deutlich langsamer vor, was möglicherweise die Verinnerlichung der Reformen gefördert hat. Die Unterschiede im Ablauf der Liturgiereform z. B. in der alten Bundesrepublik und der DDR werden erst jetzt Schritt für Schritt sichtbar, ebenso die Unterschiede in der Rezeption zwischen einer Volks- und einer Diasporakirche.²⁹

4. Veränderungen der liturgischen Praxis in der Gegenwart

Die Liturgie steht heute innerhalb wie außerhalb der Kirche vor Veränderungen. Zu den Umbrüchen im Teilnahmeverhalten,³⁰ im Verständnis der liturgischen Feiern, auch in der Rezeption der liturgischen Ordnungen und Bücher liegen für das deutsche Sprachgebiet kaum empirische Untersuchungen vor. Eine ethnographische Untersuchung hat jüngst die Bedeutung individueller Vorstellungen für eine als gelungen beurteilte Sonntagsliturgie herausgearbeitet.³¹ Dass sich weitreichende Veränderungen im Teilnahmeverhalten und bei den Glaubens- und Wissensvoraussetzungen, letztere einschließlich der rituellen Kompetenz, für ein verstehendes Teilnehmen an den Feiern abspielen bzw. abgespielt haben, ist unumstritten. Die liturgische Praxis hat ihre Selbstverständlichkeit verloren. Zudem ergeben sich für die Liturgie neue Herausforderungen in immer größeren pastoralen Räumen, theologisch reflektierte Modelle für den Gottesdienst unter diesen Voraussetzungen sind jedoch Mangelware.

Mit einem Abstand von mehreren Jahrzehnten steht heute eine Revision der muttersprachlichen liturgischen Bücher an. Sie ist notwendig geworden nach einer Veränderung einzelner liturgierechtlicher Vorgaben sowie der (religiösen) Kultur mit Auswirkungen auf den Gottesdienst und aufgrund der Erfahrungen, die man mit der nachkonziliaren Liturgie in der Praxis gemacht hat. Unter den rechtlichen Vorgaben steht zum einen insbes. die revidierte römische *Institutio Generalis Missalis Romani* (2002)³² mit liturgierechtlichen Vorgaben für die Messfeier.³³ Auf der anderen Seite haben sich die Leitlinien für

die Revision der Übersetzungen aus dem Lateinischen in die einzelnen Sprachen mit der Instruktion „Liturgiam authenticam“ (2001) grundlegend geändert. Dieses Dokument wird in der Forschung überwiegend³⁴ als Ausdruck eines Neo-Zentralismus gegenüber einer immer vielfältigeren katholischen Liturgie in den Ortskirchen und einer deutlichen Begrenzung von Inkulturation verstanden. Dies betrifft nicht nur die sprachlichen Revisionen, sondern auch deren institutionelle Umsetzung und damit wieder die Ekklesiologie. Zugleich schlägt sich hier die Diskussion nieder, wie in der Liturgie die Einheit der Kirche angesichts eines auch innerkirchlich immer größeren Pluralismus zum Ausdruck kommen kann. In welche Aporien, die letztlich die kirchliche Rechtsordnung deformieren, die Kirche dabei geraten kann, zeigt das 2009 erschienene, dann durch die Deutsche Bischofskonferenz für gescheitert erklärte Buch³⁵ „Die kirchliche Begräbnisfeier“.³⁶ Es handelt sich um ein Beispiel für eine verweigerte Rezeption seitens des Klerus v. a. aufgrund der Sprachgestalt der liturgischen Texte und es belegt zudem, welche unterschiedliche Hermeneutiken derzeit an die Liturgie herangetragen werden.³⁷ Die Liturgiewissenschaft wird solche Vorgänge mit zeitlichem Abstand analysieren müssen, da sich an ihnen theologische und rechtliche Prozesse der Produktion wie Rezeption liturgischer Bücher ein halbes Jahrhundert nach dem Konzil mit weitreichenden Implikationen für das Verständnis von Liturgie und Kirche ablesen lassen.

Eine weitere Veränderung bringen neue Rituale mit sich, die inner- und außerhalb der Kirche entstehen. Bekannte Beispiele sind zunächst mit dem Bistum Erfurt verbundene Feiern – der Begriff „Liturgie“ ist theologisch nicht in jedem Fall sinnvoll – für Christen wie Nichtchristen (z. B. die Segnung am Valentinstag) oder auch nur Nichtchristen (die Lebenswendefeier als Alternative zur Jugendweihe), die mittlerweile im ganzen deutschen Sprachgebiet Nachahmer gefunden haben. Ritenproduktion ist in der Gesellschaft zu beobachten, sie bezieht sich nicht nur auf neue Anlässe für Rituale, sondern steht auch in Konkurrenz v. a. zur kirchlichen Trauung und zum Begräbnis. Sie vollzieht sich u. a. in den neuen Medien, insbes. dem Internet.³⁸ Nach theologischen Kriterien für solche Feiern und für ihre Entwicklung wird gefragt,³⁹ auch das Verhältnis von Objektivität und Subjektivität im Gottesdienst wird neu in den Blick genommen.⁴⁰ Auf diesem Gebiet vollziehen sich derzeit im Bereich der katholischen Kirche die größten Innovationen, ihm wird die Forschung mehr Beachtung schenken müssen.

5. Liturgiewissenschaft angesichts neuer Akzente in der Liturgietheologie

Vor dem Hintergrund bedeutender liturgietheologischer Entwürfe vom Anfang und der Mitte des 20. Jh.s⁴¹ und entsprechender Publikationen aus anderen Sprachgebieten hat in der deutschsprachigen Liturgiewissenschaft eine rege Auseinandersetzung um die Theologie

²⁸ Vgl. *Liturgia et unitas*. Liturgiewissenschaftliche und ökumenische Studien zur Eucharistie und zum gottesdienstlichen Leben in der Schweiz / Etudes liturgiques et oecuméniques sur l'Eucharistie et la vie liturgique en Suisse. In honorem Bruno Bürki, hg. v. Martin Klöckener / Arnaud Join-Lambert, Fribourg 2001, bes. die Beiträge zur liturgischen Erneuerung in der Schweiz im 20. Jh.; *Liturgiereform vor Ort*. Zur Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils in Bistum und Pfarrei, hg. v. Jürgen Bärsch / Winfried Haunerland, Regensburg 2010 (Studien zur Pastoraltheologie, 25).

²⁹ Vgl. *Die Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils* (wie Anm. 14).

³⁰ Vgl. aber Bernhard Meffert, *Liturgie teilen*. Akzeptanz und Partizipation in der erneuerten Messliturgie. Mit einer Einführung von Albert Gerhards, Stuttgart/Berlin/Köln 2000 (Praktische Theologie heute, 52).

³¹ Vgl. Sarah Kubin, *Ritual der Individualisten*. Eine ethnographische Studie zum Wandel des katholischen Gottesdienstes, Tübingen 2009 (Studien und Materialien des Ludwig-Uhland-Instituts der Universität Tübingen, 32).

³² Vgl. dazu Keith F. Pecklers, *The Genius of the Roman Rite*. On the Reception and Implementation of the New Missal, Collegeville (Minn.) 2009.

³³ Vgl. Edward Foley / Nathan D. Mitchell / Joanne M. Pierce, *A Commentary on the General Instruction of the Roman Missal*. Developed under the Auspices of the Catholic Academy of Liturgy and Cosponsored by the Federation of Diocesan Liturgical Commissions, Collegeville (Minn.) 2007; Andreas Heinz, *Die Grundordnung des Römischen Messbuchs*. Ein Kommentar, Trier 2011 (Pastoraltheologische Hilfen, 20).

³⁴ Zum Pro und Contra vgl. die einzelnen Beiträge in „... Ohren der Barmherzigkeit“. Über angemessene Liturgiesprache, hg. v. Benedikt Kranemann / Stephan Wahle, Freiburg i. Br. u. a. 2011 (Theologie kontrovers).

³⁵ Vgl. <http://www.liturgie.de/liturgie/hdownload/verordnungsblattsaltzburg2010mai.pdf> (19. März 2012).

³⁶ Vgl. *Die kirchliche Begräbnisfeier in den Bistümern des deutschen Sprachgebietes*. Rituale Romanum auf Beschluss des Hochheiligen Ökumenischen Zweiten Vatikanischen Konzils erneuert und unter der Autorität Papst Pauls VI. veröffentlicht, Freiburg i. Br. u. a. 2009.

³⁷ Vgl. Martin Klöckener, *Wie Liturgie verstehen? Anfragen an das Motu proprio „Summorum Pontificum“ Papst Benedikts XVI.*, in: *Archiv für Liturgiewissenschaft* 50 (2008), 268–305.

³⁸ Vgl. Stefan Böntert, *Gottesdienste im Internet*. Perspektiven eines Dialogs zwischen Internet und Liturgie, Stuttgart 2005.

³⁹ Vgl. Hans Bauernfeind, *Inkulturation der Liturgie in unsere Gesellschaft*. Eine Kriteriensuche – aufgezeigt an den Zeitzeichen Kirche heute, Esoterik/ New Age und modernes Menschsein, Würzburg 1998 (Studien zur Theologie und Praxis der Seelsorge, 34); Martin Lätzel, *Den Fernen nahe sein*. Religiöse Feiern mit Kirchendistanzierten, Regensburg 2004; Benedikt Kranemann, *Rituale in Diasporasituationen*. Neue Formen kirchlichen Handelns in säkularer Gesellschaft, in: *Objektive Feiern und subjektiver Glaube?* (wie Anm. 3), 253–273; Gunda Brüske, *Offene Türen*: Feiern mit Menschen auf der Suche nach Gott. Eine Arbeitshilfe zu niederschweligen Gottesdiensten, Fribourg 2010.

⁴⁰ Vgl. *Objektive Feiern und subjektiver Glaube?* (wie Anm. 3).

⁴¹ Überblick in der Studie eines evangelischen Theologen: Jochen Arnold, *Theologie des Gottesdienstes*. Eine Verhältnisbestimmung von Liturgie und Dogmatik, Göttingen 2004 (Veröffentlichungen zur Liturgik, Hymnologie und theologischen Kirchenmusikforschung, 39).

der Liturgie eingesetzt,⁴² die die älteren Arbeiten weiterführt und deutlich überbietet. Interessanterweise speisen sich einige der Studien aus der mittlerweile intensiven Auseinandersetzung mit jüdischer Liturgie und Theologie⁴³ und können dabei die theologisch bedeutsamen Zeitstrukturen wie die Symbolstruktur der Gottesdienste und die theologische Ästhetik in einer für die gesamte Theologie beachtlichen Weise weiterentwickeln.⁴⁴ Durch *Nostra aetate* angeregt, haben Fragen zum Verhältnis von jüdischem und christlichem Gottesdienst große Bedeutung erlangt. Stand zunächst die Suche nach Gemeinsamkeiten des Gottesdienstes, geprägt vom Interesse an den „jüdischen Wurzeln“ christlicher Liturgie, im Vordergrund, entstehen heute Studien, die zu viel differenzierteren Geschichtsbildern führen, Parallelentwicklungen und Abhängigkeiten nach der einen wie der anderen Seite, aber auch Konfliktgeschichten im Ritus rekonstruieren und sehr kleinteilig nach Unterschieden wie Übereinstimmungen in der Theologie der Liturgie bzw. einer Theologie aus der Liturgie suchen.⁴⁵ Mehrere dieser Studien verschränken Liturgiewissenschaft und Kulturanthropologie und setzen damit methodologisch neue Akzente. Andere Studien zur Liturgietheologie sind in jüngerer Zeit in Auseinandersetzung mit der in Deutschland kontrovers diskutierten Liturgietheologie von Joseph Ratzinger entstanden.⁴⁶

Einen ganz eigenen liturgietheologischen Ansatz vertritt Andrea Grillo.⁴⁷ Er bezieht Liturgiewissenschaft und Fundamentaltheologie aufeinander und vertritt eine Liturgiewissenschaft, die sich eng mit der Anthropologie vernetzt und dabei die Ritualität der Liturgie stark macht.⁴⁸ Nicht die Objektivität der Liturgie, sondern der konkrete, feiernde Mensch ist Bezugspunkt der Liturgiewissenschaft. Deshalb vertritt G. die u. a. in der Liturgischen Bewegung anzutreffende Vorstellung, durch eine alleinige Rückkehr zur *norma patrum* den Gottesdienst erneuern zu können. Eine solche Hermeneutik kann das Menschen- und Weltbild des 20. Jh.s nicht treffen. „Nicht mehr die direkte Rückkehr zum mit der Tradition gegebenen Ursprung der Liturgie, sondern der Versuch der Neuentdeckung des mit der Tradition ermöglichten Liturgieverständnisses ist das gegenwärtig angemessene Verfahren.“⁴⁹

Vor dem Hintergrund dieser und weiterer liturgietheologischer Debatten werden vielfältige Diskussionen geführt, von denen nur einige zentrale hier genannt werden können. Intensiv ist die Rolle der Bibel als Heiliger Schrift in der Liturgie erforscht worden, dies sowohl in historischer wie in gegenwartsbezogener Hinsicht, insbes. die Rolle des AT,⁵⁰ die Hermeneutik und mögliche Gestalten der Leseordnung. Damit wird der Aufwertung der ganzen Bibel im Gottesdienst durch das Konzil und die nachkonziliare Leseordnung und der grundlegenden Rolle des AT Rechnung getragen. Wegen der Entstehung der neuen Hochgebete ist das zentrale Gebet der Eucharistie immer wieder Gegenstand von Untersuchungen gewesen. Die theologische Einheit des Gebets und die Funktion einzelner literarischer Elemente, insbes. von Anamnese und Epiklese, konnten weiter geklärt werden und die Entstehungsgeschichte der Gebetsgattung ist in ihrer Vielschichtigkeit deutlicher zutage getreten.⁵¹ Nicht nur im Kontext des Hochgebets ist wiederholt die Frage nach einer Theologie des Opfers thematisiert worden: Der Opfercharakter der Eucharistie wird im Sinne des gedenkenden Erinnerns und der Selbsthingabe der Gläubigen⁵², doch auch von Darbringung des unblutigen Opfers Christi durch den Priester im Namen der Kirche gedeutet.⁵³ Eine Diskussion über Liturgie und Trinität, die u. a. pneumatologische Traditionen in der Liturgie sowie theologische Probleme in der Gegenwart erörtert hat⁵⁴, zeigt, wie nach dem Konzil sehr grundsätzliche Fragen der Liturgie behandelt wurden.

Intensiver wurden Themen der Teilnahme von Laien am Gottesdienst diskutiert. Neben Fragen zu den theologischen Grundlagen und der Ausgestaltung von tätiger Teilnahme⁵⁵ stand, u. a. im Zusammenhang der Entstehung von sonntäglichen Wort-Gottes-Feiern unter der Leitung von Laien,⁵⁶ die Frage nach dem Verhältnis von ordiniertem Amt und Laiendiensten mit oder ohne Beauftragung im Mittelpunkt.⁵⁷ Die theologischen Entwürfe und Kriteriologien, die biblisch, historisch und theologisch abgeklärt wurden, sind durch die kirchliche Praxis wenig aufgegriffen worden. Zeitweise stand die Rolle von

⁴² Vgl. u. a. *Liturgische Theologie*. Aufgaben systematischer Liturgiewissenschaft, hg. v. Helmut HOPING / Birgit JEGGLE-MERZ, Paderborn 2004; jüngst Markus SCHROM, *Die Kirche als Gebetsgemeinschaft*. Überlegungen zum Verhältnis von Kirche und Gebet in der Liturgie auf dem Hintergrund der Texte des Zweiten Vatikanischen Konzils. – Sankt Ottilien: EOS 2010, 400 S. (Theologische Reihe, 92), pb. € 29,80 ISBN 978-3-8306-7452-8.

⁴³ Vgl. *Identität durch Gebet*. Zur gemeinschaftsbildenden Funktion institutionalisierten Betens in Judentum und Christentum, hg. v. Albert GERHARDS / Andrea DOEKER / Peter EBENBAUER, Paderborn 2003 (Studien zu Judentum und Christentum); *Die Konstruktion des jüdischen in Vergangenheit und Gegenwart*, hg. v. Michael KONKEL / Alexandra PORTZEN / Henning THEIßEN, Paderborn 2003 (Studien zu Judentum und Christentum); *Kontinuität und Unterbrechung*. Gottesdienst und Gebet in Judentum und Christentum, hg. v. Albert GERHARDS / Stephan WAHLE, Paderborn 2005 (Studien zu Judentum und Christentum); *Erinnerungskultur in der pluralen Gesellschaft*. Neue Perspektiven für den christlich-jüdischen Dialog, hg. v. Reinhold BOSCHKI / Albert GERHARDS, Paderborn u. a. 2010 (Studien zu Judentum und Christentum).

⁴⁴ Vgl. Stephan WAHLE, *Gottes-Gedenken*. Untersuchungen zum anamnetischen Gehalt christlicher und jüdischer Liturgie, Innsbruck/Wien 2006 (Innsbrucker theologische Studien, 73); Peter EBENBAUER, *Mehr als ein Gespräch*. Zur Dialogik von Gebet und Offenbarung in jüdischer und christlicher Liturgie, Paderborn 2010 (Studien zu Judentum und Christentum).

⁴⁵ Vgl. den exzellenten Überblick bei Gerard ROUWHORST, Christlicher Gottesdienst und der Gottesdienst Israels. Forschungsgeschichte, historische Interaktionen, Theologie, in: Karl-Heinrich BIERITZ [u. a.], *Theologie des Gottesdienstes*, Regensburg 2008 (Gottesdienst der Kirche, 2.2), 491–572.

⁴⁶ Vgl. Joseph RATZINGER, *Theologie der Liturgie*. Die sakramentale Begründung christlicher Existenz, Freiburg i. Br. u. a. 2010 (Gesammelte Schriften, 11). Dazu der Sammelband mit unterschiedlichen Positionen: *Der logos-gemäße Gottesdienst*. Theologie der Liturgie bei Joseph Ratzinger, hg. v. Rudolf VORDERHOLZER, Regensburg 2009 (Ratzinger-Studien, 1).

⁴⁷ Vgl. Andrea GRILLO, *Introduzione alla teologia liturgica*. Approccio teorico alla liturgia e ai sacramenti cristiani, Padova 2011. Die erste Auflage wurde durch den evangelischen Praktischen Theologen Michael Meyer-Blanck ins Deutsche übersetzt (vgl. Anm. 49).

⁴⁸ Vgl. dazu auch den Ansatz von Andreas ODENTHAL, *Liturgie als Ritual*. Theologische und psychoanalytische Überlegungen zu einer praktisch-theologischen Theorie des Gottesdienstes als Symbolgeschehen, Stuttgart 2002 (Praktische Theologie heute, 60).

⁴⁹ Michael MEYER-BLANCK in der Einleitung zu Andrea GRILLO, *Einführung in die liturgische Theologie*. Zur Theorie des Gottesdienstes und der christlichen Sakramente. Eingeleitet und übersetzt von Michael Meyer-Blanck, Göttingen 2006 (Arbeiten zur Pastoraltheologie, Liturgik und Hymnologie, 49), 29.

⁵⁰ Vgl. *Christologie der Liturgie*. Der Gottesdienst der Kirche – Christusbekenntnis und Sinaibund, hg. v. Benedikt KRANEMANN / Klemens RICHTER, Freiburg i. Br. u. a. 1995 (Quaestiones Disputatae, 159); *Leseordnung*. Altes und Neues Testament in der Liturgie, hg. v. Georg STEINS, Stuttgart 1997 (Gottes Volk S/97); *Streit am Tisch des Wortes?* Zur Deutung und Bedeutung des Alten Testaments und seiner Verwendung in der Liturgie, hg. v. Ansgar FRANZ, St. Ottilien 1997 (Pietas liturgica, 8); Ansgar FRANZ, *Wortgottesdienst der Messe und Altes Testament*. Katholische und ökumenische Lektionarreform nach dem II. Vatikanum im Spiegel von Ordo Lectionum Missae, Revised Common Lectionary und Four Year Lectionary. Positionen, Probleme, Perspektiven, Tübingen 2002 (Pietas Liturgica Studia, 14); *Présence et rôle de la Bible dans la liturgie*, hg. v. Martin KLÖCKNER / Bruno BÜRKI / Arnaud JOIN-LAMBERT, Fribourg 2006.

⁵¹ Vgl. *Gratias agamus*. Studien zum eucharistischen Hochgebet. Für Balthasar Fischer, hg. v. Andreas HEINZ / Heinrich RENNINGS, Freiburg i. Br. u. a. 1992 (Pastoralliturgische Reihe in Verbindung mit der Zeitschrift „Gottesdienst“); *Præx eucharistica III*: Studia. Pars prima: Ecclesia antiqua et occidentalis, hg. v. Albert GERHARDS / Heinzgerd BRAKMANN / Martin KLÖCKNER, Fribourg 2005 (Spicilegium Friburgense, 42).

⁵² Vgl. dazu Martin STUFLESSER, *Memoria passionis*. Das Verhältnis von lex orandi und lex credendi am Beispiel des Opferbegriffs in den Eucharistischen Hochgebeten nach dem II. Vatikanischen Konzil, Altenberge 2000 (Münsteraner Theologische Abhandlungen, 51); *Das Opfer*. Biblischer Anspruch und liturgische Gestalt, hg. v. Albert GERHARDS / Klemens RICHTER, Freiburg i. Br. u. a. 2001 (Quaestiones Disputatae, 186).

⁵³ Vgl. Helmut HOPING, *Mein Leib für euch gegeben*. Geschichte und Theologie der Eucharistie, Freiburg i. Br. u. a. 2011, 440f.

⁵⁴ Vgl. *Liturgie und Trinität*, hg. v. Bert GROEN / Benedikt KRANEMANN, Freiburg i. Br. u. a. 2008 (Quaestiones Disputatae, 229).

⁵⁵ Vgl. Stephan SCHMID-KEISER, *Aktive Teilnahme*. Kriterium gottesdienstlichen Handelns und Feierns. Zu den Elementen eines Schlüsselbegriffes in Geschichte und Gegenwart des 20. Jahrhunderts, Bern u. a. 1985 (EHS.T, 250); eine sehr gründliche Exegese der Konzilstexte bei Franz KOHLSCHNEIN, Bewußte, tätige und fruchtbringende Teilnahme. Das Leitmotiv der Gottesdienstreform als bleibender Maßstab, in: *Lebt unser Gottesdienst?* Die bleibende Aufgabe der Liturgiereform, hg. v. Theodor MAAS-EWERD, Freiburg i. Br. u. a. 1988, 38–62.

⁵⁶ Vgl. Bernhard KIRCHGESSNER, *Kein Herrenmahl am Herrentag?* Eine pastoralliturgische Studie zur Problematik der sonntäglichen Wort-Gottes-Feier, Regensburg 1996 (Studien zur Pastoralliturgie, 11); Marion DÜRR, „*Brannte uns nicht das Herz ...?*“. Struktur und Gestaltung der Wort-Gottes-Feier an Sonn- und Feiertagen am Beispiel der Rollenbücher für das deutsche Sprachgebiet, Regensburg 2011 (Studien zur Pastoralliturgie, 28).

⁵⁷ Vgl. *Wie weit trägt das gemeinsame Priestertum?* Liturgischer Leitungsdienst zwischen Ordination und Beauftragung, hg. v. Martin KLÖCKNER / Klemens RICHTER, Freiburg i. Br. u. a. 1998 (Quaestiones Disputatae, 171).

Frauen in den Gottesdiensten im Mittelpunkt liturgiewissenschaftlicher Erörterung, was für die Rolle von Frauen in der Liturgiegeschichte, u. a. in Frauenorden, neue Erkenntnisse brachte und verlorene spirituelle Traditionen wieder offenlegen sowie Kriterien für die Gegenwart liefern konnte.⁵⁸ Trotz Veränderungen in der Praxis bleiben viele Defizite; im deutschen Sprachgebiet ist die Diskussion derzeit weitgehend zum Stillstand gekommen, anders als in den USA, wo u. a. Teresa Berger mit Blick sowohl auf Geschichte wie Pastoral Genderfragen rund um den Gottesdienst nachgeht und dabei Themen aufgreift, die in der deutschsprachigen Liturgiewissenschaft bislang nicht präsent sind.⁵⁹

Große Beachtung hat man im Bewusstsein um die Ästhetik der Liturgie dem Raum des Gottesdienstes und einer Gestaltung zugewandt, die der Feier der um den und mit dem gegenwärtigen Christus versammelten Gemeinde entsprechen soll.⁶⁰ Der Raum und das Zueinander der Orte wie Ambo⁶¹ und Altar⁶² sollen der liturgischen Versammlung gemäß sein, zugleich Kirche als im Aufbruch befindliche Gemeinschaft erfahrbar machen und damit im Raum das Schon und Noch-nicht kirchlich-christlicher Existenz ausdrücken. In diesem Zusammenhang wird auch die Gebetsrichtung neu erörtert,⁶³ wobei, wie das Modell des Communio-Raumes zeigt, der inneren Differenziertheit der Liturgie und ihrer Abläufe unterschiedliche Ausrichtungen der Feiern korrespondieren können.⁶⁴ Als neue Themen der Liturgiewissenschaft erweisen sich zudem Umnutzung und Aufgabe von Kirchenräumen⁶⁵, neue sakrale Räume in der Gesellschaft⁶⁶ und nicht zuletzt vielerorts eingerichtete Räume der Stille.⁶⁷ Daneben sind v. a. Musik und insbes. das Kirchenlied im Gottesdienst Themen der Forschung geworden. Neben Studien zur Theologie gottesdienstlicher Musik⁶⁸ und zur liturgietheologisch verantworteten Einbindung tradierter Messkompositionen in die heutige Messfeier⁶⁹ hat die Kirchen-

liedforschung erhebliche Fortschritte gemacht. Außer Kommentaren zu einzelnen Liedern⁷⁰ sind v. a. die in der Reihe „Mainzer hymnologische Studien“ erschienenen Untersuchungen zu einzelnen Epochen, Komponisten und Lieddichtern, Liedmotiven, einzelnen Liedtypen usw. zu nennen.⁷¹ Die Bedeutung von Musik und Gesang für Theologie, Liturgie und Frömmigkeit, letztlich für die Identität der Gläubigen, ist durch diese Forschung in neuer Weise gewichtet worden.

Verschiedenen Liturgiefestivals ist vor dem Hintergrund des konziliaren Reformauftrags sowie veränderter Seelsorgebedingungen besondere Aufmerksamkeit zugewandt worden. Das gilt für den wieder-gewonnenen Erwachsenenkatechumenat⁷², der im Vergleich zur Säuglingstaupe eine zwar zahlenmäßig bescheidene, aber pastoral wachsende Rolle spielt und als Modell schlechthin von Taufe betrachtet wird. Am Beispiel der Bestattungsliturgie sind die Aporien, denen sich Kirche und Liturgie in einer durch Traditionsbrüche und religiösen Pluralismus gekennzeichneten Gesellschaft gegenüber sehen, untersucht und letztlich Inkulturationsmöglichkeiten durchgespielt worden.⁷³ Die Stunden- oder Tagzeitenliturgie, für die das Konzil einen umfassenden Reformauftrag gegeben hat, ist u. a. mit Blick auf das Bemühen, sie als Liturgie der ganzen Kirche wiederzugewinnen, historisch⁷⁴ wie theologisch untersucht worden⁷⁵, bemerkenswerte Kriterien für die Praxis sind entwickelt worden.⁷⁶

6. Liturgiewissenschaftliche Debatten um vor- und nachkonziliare Liturgie

Mit der Veröffentlichung des Motu Proprio „Summorum Pontificum“ (2007) ist eine Diskussion um grundlegende Fragen der heutigen Liturgie entbrannt.⁷⁷ Für manche Kreise innerhalb und außerhalb der Kirche steht die Liturgiereform erneut zur Diskussion. Weit über eine sachgerechte Kritik an Schwachpunkten der Reform und der Praxis des Gottesdienstes hinaus verlangt man eine Rückkehr zu einer idealisierten vorkonziliaren Liturgie, zielt aber letztlich auf eine grundlegende Reform der Kirche. In der Diskussion stehen das Verhältnis von vor- und nachkonziliarem Ritus, das theologisch Gemeinsame wie Unterscheidende, insbes. die Frage, ob es in der Liturgiegeschichte nur Kontinuität – das Modell einer organischen Liturgiegeschichte – oder auch Brüche gegeben hat. In der theologischen und liturgiegeschichtlichen Literatur wird immer wieder darauf hingewiesen, dass es Kontinuität in der Liturgie im Sinne des Festhaltens am in und durch Jesus Christus gegebenen Auftrag gibt, dass aber schon wegen der engen Verbindung der Liturgie mit einer sich verändernden Kultur das Modell einer organischen Geschichte des Gottesdienstes, bezogen auf Gestalten und Elemente des Ritus, nicht haltbar ist.⁷⁸ Er-

⁵⁸ Vgl. *Liturgie und Frauenfrage*. Ein Beitrag zur Frauenforschung aus liturgiewissenschaftlicher Sicht, hg. v. Teresa BERGER / Albert GERHARDS, St. Ottilien 1990 (Pietas liturgica, 7).

⁵⁹ Vgl. Teresa BERGER, *Fragments of Real Presence*. Liturgical Traditions in the Hands of Women. – New York: Herder & Herder 2005. 262 S., kt \$ 24,95 ISBN 0-8245-2295-8; dies., *Gender Differences and the Making of Liturgical History*. Lifting a Veil on Liturgy's Past. – Farnham, Surrey: Ashgate 2011. 220 S., pb. € 24,99 ISBN 978-1-4094-2698-1.

⁶⁰ Für dieses Themenfeld gibt es sehr gute Beispiele für liturgische Bildung, also den Wissenstransfer aus der Forschung für ein breiteres interessiertes Publikum in Kirche und Gesellschaft; vgl. Klemens RICHTER, *Kirchenräume und Kirchenräume*. Die Bedeutung des Kirchenraums für eine lebendige Gemeinde, Freiburg i. Br. u. a. 1999; Albert GERHARDS, *Wo Gott und Welt sich begegnen*. Kirchenräume verstehen. – Kevelaer: Butzon & Bercker 2011. 200 S., geb. € 19,90 ISBN 978-3-7666-1544-2.

⁶¹ Vgl. *L'ambone*. Tavola della parola di Dio. Atti del III Convegno liturgico internazionale Bose, 2-4 giugno 2005, hg. v. Goffredo BOSELLI, Magnano 2006 (Liturgia e vita).

⁶² Vgl. *L'altare*. Mistero di presenza, opera dell'arte. Atti del II Convegno liturgico internazionale, Bose, 31 ottobre-2 novembre 2003, hg. v. Goffredo BOSELLI, Magnano 2005 (Liturgia e vita).

⁶³ Vgl. Uwe Michael LANG, *Conversi ad Dominum*. Zu Geschichte und Theologie der christlichen Gebetsrichtung. Mit einem Geleitwort von Joseph Cardinal Ratzinger. – Einsiedeln u. a.: Johannes, überarbeitete Aufl. 2010 (Neue Kriterien, 5). 173 S., br. € 13,00 ISBN 978-3-89411-384-1; dazu die Rezension von Albert GERHARDS, *Versus orientem – versus populum*. Zum gegenwärtigen Stand einer alten Streitfrage, in: *Theologische Revue* 98 (2002), 15-22.

⁶⁴ Vgl. COMMUNIO-RÄUME. Auf der Suche nach der angemessenen Raumgestaltung katholischer Liturgie, hg. v. Albert GERHARDS / Thomas STERNBERG / Walter ZAHNER, Regensburg 2003 (Bild – Raum – Feier. Studien zu Kirche und Kunst, 2).

⁶⁵ Vgl. *Umbruch, Abbruch, Aufbruch?* Nutzen und Zukunft unserer Kirchengebäude, hg. v. Albert GERHARDS / Martin STRUCK u. Mitarb. v. Nicole WALLENKAMP, Regensburg 2008 (Bild – Raum – Feier. Studien zu Kirche und Kunst, 6); *Kirchen – Nutzung und Umnutzung*. Kulturgeschichtliche, theologische und praktische Reflexionen, hg. v. Angelika BÜCHSE / Herbert FENDRICH / Philipp REICHLING / Walter ZAHNER. – Münster: Aschendorff 2012. 200 S., geb. € 28,00 ISBN 978-3-402-12939-5.

⁶⁶ Vgl. Paul POST, *Voorbij het kerkgebouw*. De speelruimte van een ander sacraal domein, Heeswijk 2010.

⁶⁷ Vgl. Jorien HOLSAPPEL-BRONS, *Ruimte voor stilte*. Stiltecentra in Nederland als speelveld van traditie en vernieuwing, Groningen/Tilburg 2010 (Netherlands studies in ritual and liturgy, 10).

⁶⁸ Vgl. Thomas EICKER, *Einsäen der Ewigkeit ins Lebendige*. Impulse der Ästhetik Franz Rosenzweigs für eine Theologie gottesdienstlicher Musik, Paderborn 2004 (Studien zu Judentum und Christentum).

⁶⁹ Vgl. Jakob JOHANNES KOCH, *Traditionelle mehrstimmige Messen in erneuerter Liturgie – ein Widerspruch?*, Regensburg 2002.

⁷⁰ Vgl. *Geistliches Wunderhorn*. Große deutsche Kirchenlieder, hg. v. Hansjakob BECKER [u. a.], München 2003; *Kirchenlied im Kirchenjahr*. Fünfzig neue und alte Lieder zu den christlichen Festen, hg. v. Ansgar FRANZ, Tübingen 2002 (Mainzer hymnologische Studien, 8).

⁷¹ Tübingen 2000ff.

⁷² Vgl. u. a. Franz-Peter TEBARTZ-VAN ELST, *Der Erwachsenen-katechumenat in den Vereinigten Staaten von Amerika*. Eine Anregung für die Sakramenten-pastoral in Deutschland, Altenberge 1993 (Münsteraner Theologische Abhandlungen, 28).

⁷³ Vgl. *Der Umgang mit den Toten*. Tod und Bestattung in der christlichen Gemeinde, hg. v. Klemens RICHTER, Freiburg i. Br. u. a. 1990 (Quaestiones Disputatae, 123); *Christliche Begräbnisliturgie und säkulare Gesellschaft*, hg. v. Albert GERHARDS / Benedikt KRANEMANN, Leipzig 2003 (Erfurter theologische Schriften, 30); *Liturgie und Bestattungskultur*, hg. v. Ansgar FRANZ / Andreas POSCHMANN / Hans G. WIRTZ, Trier 2006.

⁷⁴ Hier v. a. Robert TAFT, *The Liturgy of the Hours in East and West*. The Origins of the Divine Office and its Meaning for Today, Collegeville (Minn.) 1993; Angelus A. HÄUSSLING, *Tagzeitenliturgie in Geschichte und Gegenwart*. Historische und theologische Studien, hg. v. Martin KLÖCKNER, Münster 2012 (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen, 100).

⁷⁵ Vgl. *Lebendiges Stundengebet*. Vertiefung und Hilfe, hg. v. Martin KLÖCKNER / Heinrich RENNINGS, Freiburg i. Br. u. a. 1989 (Pastoralliturgische Reihe in Verbindung mit der Zeitschrift „Gottesdienst“); *Tagzeitenliturgie*. Ökumenische Erfahrungen und Perspektiven / *Liturgie des heures*. Expériences et perspectives oecuméniques, hg. v. Martin KLÖCKNER / Bruno BÜRKI, Fribourg 2004.

⁷⁶ Vgl. u. a. Paul RINGSEISEN, *Morgen- und Abendlob mit der Gemeinde*. Geistliche Erschließung, Erfahrungen und Modelle. Mit einem Beitrag von Martin Klöckner, Freiburg i. Br. u. a. 2002.

⁷⁷ Vgl. Michael KUNZLER, *Die „Tridentinische“ Messe*. Aufbruch oder Rückschritt? Paderborn 2008; *Ein Ritus – zwei Formen*. Die Richtlinien Papst Benedikts XVI. zur Liturgie, hg. v. Albert GERHARDS, Freiburg i. Br. u. a. 2008 (Theologie kontrovers).

⁷⁸ Vgl. v. a. Arnold ANGENENDT, *Liturgik und Historik*. Gab es eine organische Liturgie-Entwicklung? Freiburg i. Br. 2001 (Quaestiones Disputatae, 189).

neut sind auch die Pius-Bruderschaft, ihre Geschichte, ihre Theologie und insbes. ihre Ablehnung zentraler Aussagen des Konzils und der Liturgiereform zum Gegenstand der Diskussion geworden.⁷⁹

Jüngst hat der Kanonist Gero P. Weishaupt in der Perspektive einer „Reform der Reform“ einen Kommentar zum Motu Proprio vorgelegt.⁸⁰ Seine Interpretation läuft auf die nicht nur rhetorisch formulierte Frage hinaus, „dass der jetzt noch als außerordentlich zu geltende [sic!] Usus in Zukunft eine ordentliche Form des Römischen Messritus sein wird“ (47). Der Kommentar verstärkt eher die Bedenken gegen das Dokument. Der Vf. setzt sich für eine Verlegung der Einführung in die Messe vor die Eröffnung ein, für eine Wiedereinführung des Stufengebets (wobei der Eindruck entstehen kann, das heutige Messbuch kenne das Stufengebet noch [181]), eine Festschreibung der Fürbitten in standardisierten Gebetsformularen (183), die Verlegung des Friedensgrußes hinter die Fürbitten (185), eine Opferberei- tigung anstelle der Gabenbereitung, denn die Gabenbereitung sei eine „Art Vorweihe der Opfernaben von Brot und Wein“ (187) – eine liturgiewissenschaftlich nicht zu rechtfertigende Interpretation –, einen „Ausschluss aller anderen Hochgebete“ (191) bis auf die vier allgemeinen, eine Kanonstille mindestens für die Wandlung und möglichst bis zum Paternoster (194), die mögliche Wiederverwendung des Johannesprologs als Schlusssegen (200). Eine solche „Reform der Reform“ soll Mittel der innerkirchlichen Versöhnung sein, das römische Dokument wird als Anfang einer „Behebung des Bruches mit der Liturgiegeschichte“ (210) interpretiert. Dass man der Liturgiereform immer neu diesen Bruch unterstellt, macht die Behauptung nicht wahrer. Manche Detailinformationen zur Liturgiereform stimmen nicht. Die Ziele der Reform der *Liturgia Horarum* sollen in Strukturveränderung, Umfangskürzung und Herabsetzung des Verpflichtungsgrades bestanden haben; Fachliteratur, die auf die eigentlichen Reformintentionen hätte aufmerksam machen können, wird nicht berücksichtigt; die Kelchkommunion besitzt angeblich „ausschließlich Zeichencharakter und gehört in die Kategorie der eucharistischen Frömmigkeit“ (138). Man wird skeptisch, wenn in dieser Perspektive das Motu Proprio als „Rückkehr zur Normalität“ gepriesen wird (141).

Ein ganz anderes Bild findet man in einer Reihe neuerer Publikationen, die mit Bejahung der Liturgiereform über deren Erfolge und Defizite diskutieren. Ein klares Statement für das Reformwerk trägt Albert Damblon vor.⁸¹ Man wird nicht allen seinen Erläuterungen folgen müssen, so seiner Deutung der *celebratio versus populum* als Ausdruck der Hinwendung Gottes zum Menschen, wobei der Priester Brückenbauer zwischen Gott und Mensch ist, der die „Gewissheit von göttlichem Ansehen“ (19) vermittelt. D. unterstreicht aber aus der Perspektive des Praktikers und aufgrund vielfältiger Erfahrungen die theologischen Errungenschaften der Reform wie die neue Ausrichtung auf die von Gott zusammengeführte Gemeinschaft, die Chancen muttersprachlicher Liturgie und die Möglichkeiten zur Beteiligung aller Gläubigen an den Gottesdiensten (wobei die Eucharistie einmal mehr dominiert). Signifikant ist auch hier das Zusammenspiel von Liturgie und Ekklesiologie. Die nachkonziliare Kirche steht für ein „neues Freiheitsverständnis“ (39), das gerade auch der Priester in einer zwar geregelten, aber nicht rubrizistisch verengten Liturgie erlebt. Das Konzil nahm die Angst, „mehr der Vorschrift als Gott unterworfen zu sein“ (40). Nach D. hat die Liturgiereform die Kirche gerade nicht zerstört, sondern gerettet (85).

Eine Publikation von Bernhard Kirchgessner weist in dieselbe Richtung.⁸² Die Ausführungen zur Liturgie bieten eine Relecture der Arbeiten Joseph Ratzingers und dann Papst Benedikts XVI. zur Liturgie, referieren v.a., führen weiter und kritisieren hier und dort auch.

Der Autor hebt mit Ratzinger eine Reihe bekannter liturgietheologischer Grundaussagen hervor: das menschlichem Tun von Gott her Zuvorkommende der Liturgie, ihre Zweckfreiheit, ihre kosmische Dimension usw. Das alles ist nicht strittig. Diskutieren müssen wird man über die „Impulse für eine neue ‚Bewegung zur Liturgie hin‘“ (73–75). Die Liturgie soll einfach sein – aber was heißt das? Der Hinweis „Alles Anspruchsvolle und Tiefsinnige trägt die Züge edler Einfachheit“ (73) bleibt formelhaft. Wie konkretisiert man den Satz „Einheit des Ritus schließt Verschiedenheit der Möglichkeiten nicht aus“ (74) unter den Gegebenheiten des frühen 21. Jh.s? Welche Voraussetzungen muss die Kirche schaffen, um solchermaßen katholische Pluralität gewährleisten zu können? Ist die „Wiedergewinnung der Ostung“ wirklich ein heute vorrangiges Ziel (75), das „Conversi ad Dominum“ wirklich neu (ebd.)? Man vermisst Überlegungen, wie Liturgie mit Menschen gelingen kann, die in Distanz zum Glauben und zur Kirche stehen oder mit beidem nie in Kontakt gekommen sind. Wie kann der Weg zur Mitte des Glaubens erschlossen werden? Bedarf es neuer Feiern oder einer anderen Vermittlung oder einer glaubwürdigeren Feiernkultur⁸³ oder einer anderen Gestalt von Kirche? Diesen für Kirche und Theologie existentiellen Fragen darf die Liturgiewissenschaft nicht ausweichen.

Der Sammelband „Die Messe“ mit durchaus unkonventionellen Essays und Interviews sowie einem Mitschnitt der von Peter Jan Marthé komponierten „Erdwärtsmesse“ will neue Wege zur Messfeier erkunden und stellt sich ohne Beschönigungen der Situation der Kirche in Westeuropa.⁸⁴ Ist die Eucharistie nicht zu sehr im Ritus erstarrt, fragen eine Reihe von Autoren und insbes. Henri Boulad SJ. Er führt weiter aus, dass eine um sich selbst kreisende und vom Leben abgeschnittene Religion – und man muss ergänzen – wie auch ihre Liturgie heute untergehen müssen. Durch die Eucharistie ist Gott zum „Gott-in-uns“ geworden (23), was für B. so umfassend ist, dass er von der Einheit von Gott und Mensch spricht. Anbetung Gottes drückt sich somit im Ehrerweis gegenüber dem Menschen aus (vgl. 23). Die Eucharistie muss dem Leben und den Menschen eng verbunden sein. B. diagnostiziert eine Verweigerung gegenüber einer ritualisierten und vom Leben separierten Liturgie und spricht sich für „eine Feier, welche die Gotteskinder in ihrem Alltag in den Mittelpunkt stellt und damit eine Aufwertung des weltlichen Engagements als Form des Kultes und der Liturgie demonstriert“, aus. (33) Man kann viele Fragen an den Beitrag stellen: ob man Gott und Mensch in eins sehen kann, wie es hier geschieht; ob, gegen eine Ritualisierung gewandt, der Begriff „Liturgie“ hier nicht ins Unkenntliche aufgelöst wird; wie sich die Liturgiefeier konkret in dieses Gedankengebäude einfügt. Anregend und provokativ ist allemal, wie Gottes- und Nächstenliebe, Liturgie und Leben zusammengedacht werden. In verschiedenen Interviews begegnet ein Plädoyer, die Messfeier wieder als Feier sprechen und durch das Ernstnehmen des Ritus ihre Botschaft, das Mysterium, zum Tragen kommen zu lassen. (163)

7. Die Entwicklung der Disziplin „Liturgiewissenschaft“

Die Liturgiewissenschaft ist keineswegs ein „Konzilsfach“, sondern blickt auf eine viel längere Geschichte zurück, die erst in Ansätzen erforscht ist.⁸⁵ Seit der ersten Hälfte des 20. Jh.s stehen neben der Geschichtsforschung die Theologie der Liturgie und die Pastoralliturgik als dominante Arbeitsfelder. Doch hat das II. Vatikanum, das in SC 16 die Liturgiewissenschaft zu den Hauptfächern zählt, der Entwicklung der Disziplin neue Dynamik verliehen. Der für die katholische Kirche zentralen Bedeutung der Liturgie korrespondiert die Neugewichtung der auf die Liturgie bezogenen theologischen Disziplin. Die dominierende rubrizistische Betrachtungsweise wurde durch eine Reflexion des Gottesdienstes abgelöst, die seinen unterschiedlichen Dimensionen gerecht zu werden versucht. Das Fach, das in der Folgezeit erst nach und nach Akzeptanz innerhalb der Theologie gewann, ist in den Jahrzehnten nach dem Konzil sehr dem Reform-

⁷⁹ Vgl. *Exkommunikation oder Kommunikation?* Der Weg der Kirche nach dem II. Vatikanum und die Pius-Brüder, hg. v. Peter HÜNERMANN, Freiburg i. Br. u. a. 2009; *Vatikan und Pius-Brüder. Anatomie einer Krise*, hg. v. Wolfgang BEINERT, Freiburg i. Br. u. a. 2009 (Theologie kontrovers).

⁸⁰ Vgl. Gero P. Weishaupt, *Päpstliche Weichenstellungen. Das Motu Proprio Summorum Pontificum Papst Benedikts XVI. und der Begleitbrief an die Bischöfe. Ein kirchenrechtlicher Kommentar und Überlegungen zu einer „Reform der Reform“*. – Bonn: VKW 2010. 222 S., pb. € 19,90 ISBN 978-3-86269-003-9.

⁸¹ Vgl. Albert Damblon, *Den harten Boden aufbrechen. Die positive Kraft der nachkonziliaren Liturgie*. – Würzburg: Echter 2010. 89 S., pb. € 9,90 ISBN 978-3-429-03272-2.

⁸² Vgl. Bernhard Kirchgessner, *Dem Wesentlichen Raum geben. Spiritualität, Liturgie und Kunst im Dienst der Verkündigung*. – Stuttgart: kbw 2011. 157 S., kt. € 14,90 ISBN 978-3-460-26709-1.

⁸³ Vgl. Winfried Offele, *„Danke gleichfalls“*. Gegen die Banalisierung der Liturgie. – Frankfurt a. M.: R. G. Fischer 2011. 137 S., pb. € 12,80 ISBN 978-3-8301-1392-8.

⁸⁴ Vgl. *Die Heilige Messe – kultisch, szenisch, sinnlich, mystisch*, hg. v. Peter Jan MARTHÉ. – Würzburg: Echter 2011. 215 S., geb. € 24,00 ISBN 978-3-429-03434-4.

⁸⁵ Vgl. *Liturgiewissenschaft – Studien zur Wissenschaftsgeschichte*, hg. v. Franz KOHLSCHIEIN / Peter WÜNSCHE, Münster 1996 (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen, 78).

prozess verpflichtet gewesen und hat diesen unter wechselnden Fragestellungen begleitet.⁸⁶

Eine besondere Rolle hat die Ökumene in der Liturgiewissenschaft gewonnen, dies bis hin zur Forderung nach einer ökumenischen Liturgiewissenschaft. Die Liturgiewissenschaft gilt heute als Disziplin, die trotz unterschiedlicher Traditionen, Fragestellungen und Methoden besonders ökumenisch geprägt ist. Das zeigt auch der Sammelband „Der Zeit voraus“, der zum 50jährigen Jubiläum des Lehrstuhls und Instituts für Liturgiewissenschaft an der Univ. Fribourg erschienen ist.⁸⁷ Das Buch gibt Einblick in Geschichte, Stand und Perspektiven der Liturgiewissenschaft. 1956 wurde in Fribourg ein Lehrstuhl für Liturgiewissenschaft gegründet, nachdem dort bereits mehrere Jahrzehnte über den Gottesdienst gelehrt und geforscht worden war. An der Schweizer Fakultät waren über die Jahre Kanonistik, Pastoraltheologie und Musikwissenschaft neben historischen Disziplinen mit Themen der Liturgik befasst.⁸⁸ Doch eine profilierte Beschäftigung mit einem zentralen Feld von kirchlicher Gemeinschaft und Individuum konnte erst mit einem eigenen liturgiewissenschaftlichen Lehrstuhl gewährleistet werden. Die Beiträge des Bandes zeigen, wie seit Anton Hänggi, dem ersten Ordinarius, ein sehr ambitioniertes Forschungsprogramm betrieben wird, das bis heute für die Theologie und bis weit in die Kulturwissenschaften hinein höchst ergiebig ist. Die einzelnen Aufsätze belegen die Notwendigkeit einer ökumenischen Prägung der Liturgiewissenschaft. Es gehört zum Selbstverständnis des Faches, ohne die Kenntnisnahme anderer Traditionen Liturgie nicht angemessen erforschen zu können. Beiträge zum Profil der Disziplin im frankophonen und im deutschsprachigen Bereich zeigen Gemeinsamkeiten (die konstitutiven Arbeitsfelder; die Beteiligung an den einschlägigen Diskursen nach dem II. Vatikanum; die Arbeit für Wissenschaft, Kirche und Gesellschaft usw.) wie Unterschiede. So werden für Frankreich die Symbolik der Liturgie, das Verhältnis von Ethik und Liturgie⁸⁹ und der Ritus als Ort kirchlicher Gemeinschaft⁹⁰ als vorrangige Themen genannt. Aus der Schweiz kommt die Forderung, den Fragen der postsäkularen Gesellschaft für den Gottesdienst nicht auszuweichen und liturgische Quellen für die Gegenwart neu zu erschließen.⁹¹ Die Anforderungen an die Liturgiewissenschaft verändern sich mit der Religionspraxis in der Gesellschaft rapide.⁹² Eine deutlichere kulturwissenschaftliche Profilierung, die der Theologie nicht zuwiderlaufen muss und soll, wäre hier angezeigt, ist aber in der deutschsprachigen Liturgiewissenschaft noch wenig präsent. Die Zugänge der *Ritual Studies*⁹³ oder in ganz anderer Weise der Biographieforschung zum Gottesdienst⁹⁴ eröffnen nicht nur der Liturgiewissenschaft neue Forschungsmöglichkeiten, sondern machen auch die Liturgie als For-

schungsfeld zwischen verschiedenen Wissenschaften interessanter. Im Mittelpunkt von Forschung und Lehre wird zukünftig stärker die Reflexion der Liturgie im veränderten gesellschaftlichen Umfeld (Traditionsabbrüche, Verlust an Kirchenbindung etc.) sowie in einer pluralistischen Gesellschaft stehen müssen. Letztlich wird zu untersuchen sein, wie sich die Liturgie in der Perspektive der „Anderen“, der Nichtchristen und Nichtgläubigen, darstellt und wie sie sich in einer religiös pluralen Gesellschaft bewähren kann.⁹⁵

Auch die Liturgiegeschichtsforschung geht neue Wege. Für die Liturgie der Anfänge und Alten Kirche zeigen neuere Studien eine große Pluralität des Gottesdienstes, die eine vereinfachende Rekonstruktion in Form allgemeingültiger Geschichtsbilder verbietet.⁹⁶ Die Wahrnehmung der Liturgie im Mittelalter ist deutlich differenzierter, erkennt tiefgreifende Veränderungen am Übergang von der Antike zum Mittelalter, eine neue Frömmigkeit im Spätmittelalter, darunter eine intensivierte Passionsfrömmigkeit und neu gewonnene Innerlichkeit, die auf die Erzeugung innerer Bilder zielte, sowie die Einsicht in die Notwendigkeit von Reformen.⁹⁷ An die Stelle der These, nach dem Konzil von Trient habe in der katholischen Kirche eine Einheitsliturgie vorgeherrscht, ist die Erkenntnis der Eigenständigkeit von Diözesanliturgien⁹⁸ bis ins 19. Jh. hinein und angesichts einer stärkeren Beachtung von stark kulturell geprägten Elementen des Gottesdienstes jenseits der liturgischen Texte (Musik, Raum, Gewand etc.) ebenfalls ein vielfältigeres Bild der Liturgiegeschichte getreten, das die Rolle der Bistümer und Orden sowie kulturelle Dynamiken und wechselnde Mentalitäten und Frömmigkeitshaltungen betont.⁹⁹ Eine Neubewertung hat die Liturgie der katholischen Aufklärung erfahren, die nicht auf Rationalismus reduziert werden kann, sondern aus theologischen und pastoralen Erwägungen eine Reform der Liturgie anstößt und dabei nicht nur auf Texte, sondern ebenso auf non-verbale Zeichen setzt. Sie versucht, das Verhältnis von Tradition und eigener Zeit neu zu bestimmen.¹⁰⁰ Ein neues Interesse gilt der Liturgiegeschichte zwischen den Konfessionen, so z.B. dem Breviergebet in einem gemischtkonfessionellen Domkapitel bis ins 19. Jh.¹⁰¹ Zugleich stößt auch die Zeitgeschichte der Liturgie auf Interesse, und zwar für Länder und Regionen, so für die Schweiz und für die DDR, aber auch für einzelne Vorgänge in Kirche und Gesellschaft, v.a. die Umsetzung der Liturgiereform oder die Bedeutung von Liturgie in Migrationen.¹⁰²

⁸⁶ Vgl. Benedikt KRANEMANN / Klaus RASCHZOK, Deutschsprachige Liturgiewissenschaft des 20. Jahrhunderts in Einzelporträts. Einleitung, in: *Gottesdienst als Feld theologischer Wissenschaft im 20. Jahrhundert*. Deutschsprachige Liturgiewissenschaft in Einzelporträts, hg. v. Benedikt KRANEMANN / Klaus RASCHZOK, Münster 2011 (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen, 98), 15–73, hier 51.

⁸⁷ Vgl. *Der Zeit voraus / Devancer son époque*. Liturgiewissenschaft an der Universität Freiburg Schweiz: Geschichte, Konzepte, Projekte 1956–2006 / La science liturgique à l'Université de Fribourg Suisse: Histoire, concepts, projets, hg. v. Martin KLÖCKNER / Bruno BÜRKI. – Fribourg: Academic Press 2011. 256 S., pb. € 37,00 ISBN 978-3-7278-1634-5.

⁸⁸ Vgl. Martin KLÖCKNER, Vorgeschichte und Errichtung des Lehrstuhls für Liturgiewissenschaft an der Universität Freiburg (Schweiz) im Jahre 1956, in: *Der Zeit voraus* (wie Anm. 87), 20–56.

⁸⁹ Dazu zuletzt „Ahme nach, was du vollziehst ...“. Positionsbestimmungen zum Verhältnis von Liturgie und Ethik, hg. v. Martin STUFLESSER / Stephan WINTER, Regensburg 2009 (Studien zur Pastoraltheologie, 22); Barbara FEICHTINGER, *Liturgie und soziales Handeln*. Afrikanische Praxis als Inspiration, Stuttgart 2008 (Praktische Theologie heute, 93).

⁹⁰ Vgl. Patrick PRÉTOT, Profil de la science liturgique actuelle en théologie francophone, in: *Der Zeit voraus* (wie Anm. 87), 57–72.

⁹¹ Vgl. Birgit JEGGLE-MERZ, Das Profil der Liturgiewissenschaft heute zwischen Lehre und Forschung, Universität und Kirche, Wissenschaft und Pastoral: eine Ortsbestimmung aus der deutschsprachigen Liturgiewissenschaft, in: *Der Zeit voraus* (wie Anm. 87), 73–86.

⁹² Vgl. *Zeit Tradition und Postmoderne*. Die Liturgiewissenschaft vor neuen Herausforderungen, hg. v. Michael DURST / Hans J. MÜNK, Fribourg 2010 (Theologische Berichte, 33).

⁹³ Vgl. *Die modernen Ritual Studies als Herausforderung für die Liturgiewissenschaft / Modern Ritual Studies as a Challenge for Liturgical Studies*, hg. v. Benedikt KRANEMANN / Paul POST, Leuven 2009 (Liturgia condenda, 20).

⁹⁴ Vgl. Friedrich LURZ, *Erlebte Liturgie*. Autobiografische Schriften als liturgiewissenschaftliche Quellen, Münster 2003 (Ästhetik – Theologie – Liturgik, 28).

⁹⁵ Vgl. Benedikt KRANEMANN, Liturgie in der Perspektive der Anderen. Aufbrüche in die Zukunft des Gottesdienstes aus katholischer Perspektive, in: *Aufbrüche. Gottesdienst im Wandel*, hg. v. Hanns KERNER, Leipzig/Trier 2010, 129–148.

⁹⁶ Vgl. Reinhard MESSNER, Der Gottesdienst in der vornizänischen Kirche, in: *Die Zeit des Anfangs* (bis 250), hg. v. Luce PIETRI, Freiburg i. Br. u.a. 2003 (Die Geschichte des Christentums, 1), 340–441; Paul F. BRADSHAW / Maxwell E. JOHNSON, *The Origins of Feasts, Fasts, and Seasons in Early Christianity*. Collegeville (Minn.) 2011; zuletzt: Harald BUCHINGER, Zu Ursprung und Entwicklung des liturgischen Jahres. Tendenzen, Ergebnisse und Desiderate heortologischer Forschung, in: *Liturgisches Jahrbuch* 61 (2011), 207–240.

⁹⁷ Vgl. Arnold ANGENENDT, *Das Frühmittelalter*. Die abendländische Christenheit von 400 bis 900, Stuttgart/Berlin/Köln 2001; DERS., *Heilige und Reliquien*. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart, München 2007; DERS., *Geschichte der Religiosität im Mittelalter*, Darmstadt 2009.

⁹⁸ Vgl. Klaus P. DANNECKER, *Die Feier der Initiationssakramente* Taufe, Firmung und Erstkommunion in der ehemaligen Diözese Konstanz, Münster 2005 (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen, 92).

⁹⁹ Vgl. *Zwischen römischer Einheitsliturgie und diözesaner Eigenverantwortung*. Gottesdienst im Bistum Münster, hg. v. Benedikt KRANEMANN / Klemens RICHTER, Altenberge 1997 (Münsteraner Theologische Abhandlungen, 48).

¹⁰⁰ Vgl. *Aufklärungskatholizismus und Liturgie*. Reformentwürfe für die Feier von Taufe, Firmung, Buße, Trauung und Krankensalbung, hg. v. Franz KOHLSCHNEIDER, St. Ottilien 1989 (Pietas Liturgica Studia, 6); Benedikt KRANEMANN, Zwischen Tradition und Zeitgeist. Programm und Durchführung der Liturgiereform in der deutschen katholischen Aufklärung, in: *Jaarboek voor liturgie-onderzoek* 20 (2004), 25–47.

¹⁰¹ Vgl. Andreas ODENTHAL, *Die „Ordnatio Cultus Divini et Caeremoniarum“ des Halberstädter Domes von 1591*. Untersuchungen zur Liturgie eines gemischtkonfessionellen Domkapitels nach Einführung der Reformation, Münster 2005 (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen, 93); dazu die entsprechenden Beiträge in: DERS., *Liturgie vom Frühen Mittelalter zum Zeitalter der Konfessionalisierung*. Studien zur Geschichte des Gottesdienstes, Tübingen 2011 (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation, 61).

¹⁰² Vgl. *Liturgie und Migration*, hg. v. Benedikt KRANEMANN, Stuttgart u.a. 2012 (Praktische Theologie heute) [im Druck].

Während auf der einen Seite neue Erkenntnisse in der Erforschung liturgischer Bücher gewonnen werden¹⁰³ und durch eine Quelle wie den *Liber ordinarius*¹⁰⁴ neue Einblicke u. a. in das Zusammenspiel von Liturgie und Raum¹⁰⁵ und sakrale Topographien eröffnet werden können, wächst auf der anderen Seite das Interesse an der tatsächlichen Praxis des Gottesdienstes in der Geschichte und der Verbindung von Liturgie und Alltag.¹⁰⁶

¹⁰³ Vgl. als Beispiel *Divina officia*. Liturgie und Frömmigkeit im Mittelalter (Ausstellung der Herzog-August-Bibliothek Wolfenbüttel und des Dom-Museums Hildesheim in der Bibliotheca Augusta vom 28. November 2004 bis 31. Juli 2005), hg. v. Patrizia CARMASSI, Wiesbaden 2004 (Ausstellungskataloge der Herzog-August-Bibliothek, 83).

¹⁰⁴ Vgl. Jürgen BÄRSCH, *Liber ordinarius* – Zur Bedeutung eines liturgischen Buchtyps für die Erforschung des Mittelalters, in: *Archäologia Verbi* 2 (2005), 9–58.

¹⁰⁵ Vgl. *Heiliger Raum*. Architektur, Kunst und Liturgie in mittelalterlichen Kathedralen und Stiftskirchen, hg. v. Franz KOHLSCHNEIDER / Peter WÜNSCHE, Münster 1998 (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen, 82).

¹⁰⁶ Vgl. *Liturgie und Lebenswelt*. Studien zur Gottesdienst- und Frömmigkeitsgeschichte zwischen Tridentinum und Vatikanum II., hg. v. Jürgen BÄRSCH /

Nicht nur die Kirche hat mit der Liturgiereform einen Weg tiefgreifender Veränderungen und Aufbrüche eingeschlagen, auch die Liturgiewissenschaft verändert sich mit den Zeitläufen in Kirche und Gesellschaft. Sie ist in Themen und Methoden heute sehr plural¹⁰⁷ und damit zugleich der Vielfalt des Gottesdienstes in besonderer Weise verbunden.

Bernhard SCHNEIDER. – Münster: Aschendorff 2006. (IX) 582 S. (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen, 95), kt € 65,00 ISBN 3-402-04075-1; *Der „wirkliche“ Gottesdienst*. Historische Annäherungen, hg. v. Irene MILDENBERGER / Wolfgang RATZMANN, Leipzig 2009 (Beiträge zu Liturgie und Spiritualität, 22); Friedrich LURZ, *Erlebte Liturgie* (wie Anm. 94).

¹⁰⁷ Das belegen eindrucksvoll zwei jüngst erschienene Bände mit Aufsätzen zweier deutscher Liturgiewissenschaftler: Andreas HEINZ, *Lebendiges Erbe* (wie Anm. 13); Albert GERHARDS, *Erneuerung kirchlichen Lebens aus dem Gottesdienst*. Beiträge zur Reform der Liturgie. – Stuttgart: Kohlhammer 2012 320 S. (Praktische Theologie heute, 120), pb. € 39,90 ISBN 978-3-17-022071-3.

Exegese / Altes Testament

Steins, Georg: *Kanonisch-intertextuelle Studien zum Alten Testament*. – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 2009. 304 S. (Stuttgarter Biblische Aufsatzbände, 48), kt € 48,00 ISBN: 978-3-460-06481-2

Ohne Übertreibung wird man sagen dürfen, dass sich mit der kanonischen Schriftauslegung ein neues Paradigma der Bibelwissenschaft etabliert. Das erklärt nicht zuletzt die Tatsache, dass die diesbzgl. Diskussionen sehr kontrovers verlaufen und bisweilen mit leidenschaftlichem Eifer geführt werden. Der Osnabrücker Alttestamentler Georg Steins gehört im deutschsprachigen Raum zu den profiliertesten und engagiertesten Vertretern des „neuen“ Modells. In seiner Habilitationsschrift: *Die „Bindung Isaaks“ im Kanon* (Gen 22), Freiburg 1999 (HBS 20) hat er erstmals „Grundlagen und Programm einer kanonisch-intertextuellen Lektüre“ (so der Untertitel) entworfen und das Modell an einem abgründigen Text (Gen 22) erprobt. Der hier vorzustellende Aufsatzband vereinigt Beiträge aus den Jahren 1999 bis 2007, die das Modell theoretisch weiter durchdringen, gegenüber Missverständnissen und Kritiken verdeutlichen und verteidigen und an einer Reihe atl. Texte (Gen 22; Ex 14; Ex 19,6; 1Sam 2; 2Sam 22f; Neh 8,1–12; Amos 3–6; 7–9; Psalmen Salomos) exemplifizieren. S. konturiert die kanonische Exegese in deutlicher Abgrenzung vom Modell der historisch-kritischen Exegese. Das ist nicht unumstritten. Von denen, die das Anliegen der kanonischen Exegese für berechtigt halten, versuchen einige, diese Form der Schriftauslegung als einen weiteren, in der Regel abschließenden Schritt in das traditionelle Methodenrepertoire der historisch-kritischen Exegese zu integrieren. S. plädiert m. E. mit guten Gründen dafür, dass es sich um zwei unterschiedliche Modelle handelt.

In der Tat sind in den letzten Jahren einige zentrale Annahmen und Vorgehensweisen der historisch-kritischen Exegese ins Wanken geraten. Dazu gehören u. a.: (1) die Fixierung auf die Intention eines historischen Autors und die Gleichsetzung der Autorintention mit der Textbedeutung („Die Autorintention ist nur spekulativ zu ermitteln, sie ist eine Projektion einer Sinnmöglichkeit des Textes. Der Terminus ‚Autorintention‘ suggeriert einen mit dem Text-„Ursprung“ verbundenen normativen Anspruch [...], der die Sinnmöglichkeiten eines Textes unzulässig begrenzt in Richtung des einen richtigen Sinnes“ – 28); (2) die Ausblendung der Tatsache, dass literarische Texte nicht eindeutig, sondern mehrdeutig (polysem) sind („Pointiert formuliert transportieren Texte keine Bedeutungen, sondern Bedeutungspotentiale“ – 27. „Pluralität begegnet in der Bibel nicht nur im Nebeneinander der unterschiedlichen Texte oder im rekonstruierten Hintereinander der ‚Schichten‘ eines Textes, sondern bereits in den Sinnmöglichkeiten des einzelnen Textes“ – 32); (3) die Fixierung auf hypothetisch erschlossene Ursprungsbedeutungen („Der Text bleibt auch gegenüber der ursprünglichen Textverwendung polyvalent; sein Sinnreichtum ist größer als die hypothetisch erschlossene Ursprungsbedeutung, d. h. die Bedeutung zum Zeitpunkt seiner Entstehung“ – 29); (4) die fehlende oder nachgeordnete Berücksichtigung des größeren, letztlich: des kanonischen Zusammenhangs, in dem und aus dem heraus ein Text erst seine (normative) Bedeutung gewinnt („den Kanon als historisches Phänomen beiseitezuschieben, wie es seit Beginn der modernen Exegese an der Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert der Fall war, führt nicht zur Sache, sondern in die Beliebigkeit vermeintlich besserer Rekonstruktionen“ – 9); (5) die mangelnde Berücksichtigung des Lesers und des Lektürevorgangs hinsichtlich der Sinnkonstitution („Das historisch-kritische Standardrepertoire, wie es immer noch an vielen deutschen Hochschulen gelehrt

wird, steht in der Frage des Subjekts nicht selten noch auf dem Standpunkt der Aufklärung mit ihrer optimistischen Sicht des erkennenden Subjekts [18. Jahrhundert], hinsichtlich der Objektseite erweist es sich als Kind der Romantik [19. Jahrhundert], wenn man nur an den Optimismus in der Vorstufenrekonstruktion und den mimetischen Literaturbegriff denkt. Die Einsichten des späten 20. Jahrhunderts, die den Kern des Konzepts [scil. des kanonischen Zugangs, L. S.-S.] betreffen und sich daher nicht in einige ‚alternative‘ Zusatzmethoden auslagern lassen, haben darin keinen Niederschlag gefunden“ – 65); (6) die Ausblendung der Rezeptionsgemeinschaft im Rahmen der Schriftauslegung (Kanonische Exegese „ist in einem basalen Sinne kirchlich, weil sie die Zusammengehörigkeit von Kanon und Glaubensgemeinschaft als grundlegendes Merkmal des Textes im Blick behält“ – 10).

Einige der hier genannten Einsichten und Forderungen haben sich inzwischen in der Bibelwissenschaft allgemein durchgesetzt. Andere werden vehement zurückgewiesen. S. will die in der historisch-kritischen Exegese vorherrschende historische Fragestellung aus dem Geschäft der Exegese keineswegs verbannen. Eine „Zuordnung historischer Kontextualisierungen biblischer Texte zu kanonischen Lektüren“ ist jedoch, wie er zu Recht sagt, ein „sensibler und schwierig zu fassender Punkt“ (56). Er hält eine Integration des kanonischen Ansatzes „in das Ensemble der produktionsorientierten historisch-kritischen Methoden“ für „prinzipiell ausgeschlossen. Gelegentliche Versuche, die ‚bewährte‘ historisch-kritische Methode als Supermethode zu etablieren, der alle anderen Zugänge ein- oder nachgeordnet werden, verbieten sich aber schon aufgrund der Einsicht in die methodologischen Defizite oder Engführungen der historisch-kritischen Methode [...] Für eine theologische Lektüre der Bibel erscheint der Zugang über den Kanon nicht nur als möglich, sondern als zwingend erforderlich.“ (57)

Wissenschaftstheoretisch gesehen hat S. recht. Das Modell der kanonischen Exegese ist hermeneutisch reflektierter als das der historisch-kritischen Exegese. Deshalb kann und muss das berechnete Anliegen der historisch-kritischen Exegese in das hermeneutisch umfassendere Modell der kanonischen Exegese integriert werden, nicht umgekehrt (vgl. dazu meine Vorschläge im Rückgriff auf *Dei Verbum* in: ThGl 101, 2011, 3, 402–425). Die Sache ist jedoch heikel und höchst umstritten, da die Begriffe „historisch“ und „kritisch“ gewöhnlich als normative Begriffe verstanden werden und die kanonische Exegese oft als „unhistorisch“ und „unkritisch“ abgelehnt wird. Kritiker befürchten einen „Rückfall“ hinter die Aufklärung und die Restauration einer kirchlich domestizierten Exegese, die die Errungenschaften der modernen historischen Kritik leichtfertig über Bord wirft. S. hingegen versucht im Rekurs auf Diskussionen und Einsichten in den Literatur-, Kultur- und Geschichtswissenschaften zu zeigen, dass das Gegenteil der Fall ist. Rückständig und unaufgeklärt war die historisch-kritische Exegese bereits in den 70er Jahren des vergangenen Jahrhunderts insofern, als sie grundlegende Einsichten benachbarter Disziplinen nicht zur Kenntnis genommen hat. Geistesgeschichtlich gesehen ist die kanonische Exegese ein postmodernes Phänomen, da sie sich reflexiv-kritisch zur Moderne verhält, was jedoch nicht „als Freibrief der Beliebigkeit“ verstanden werden darf (vgl. 66; 226).

Die Beiträge von S. behandeln grundlegende Fragen der Bibelwissenschaft. Sie sind von hoher theologischer Relevanz. Sie berühren zudem Fragen einer biblischen Spiritualität. Das sei an zwei Punkten verdeutlicht, die S. anspricht, aber nicht näher ausführt: (1) Die kanonisch-intertextuelle Lektüre weist deutliche Entsprechungen zur *lectio divina* auf (vgl. 85). Das in der *lectio divina* praktizierte Lektüremo-

dell ist ein anderes als das von der historisch-kritischen Exegese vorausgesetzte. Letzteres zielt primär oder gar ausschließlich auf die Gewinnung von Informationen über die Bibel, v. a. über ihre Entstehung: Ein biblischer Text wird aus seiner ursprünglichen Kommunikationssituation, aus seiner Vergangenheit heraus verstanden. Das ist ein berechtigtes Anliegen. Das Lektüremodell der *lectio divina* zielt auf Begegnung und Transformation: Das Wort der Schrift wird zu einem Wort der Gegenwart. (2) Zum anderen weist das Modell der kanonischen Exegese deutliche Affinitäten zum vorneuzzeitlichen Modell der Schriftauslegung auf. Man denke etwa nur an die Lehre vom zweifachen (bzw. vierfachen) Schriftsinn, an die Lektüre eines biblischen Textes im Kontext der gesamten Heiligen Schrift („Einheit der Schrift“) und an die Rezeption des Textes im Kontext einer spirituellen Praxis (Meditation, Kontemplation, Liturgie). Gegenwärtige Diskussionen von Glaubens- und Kirchenkrise können an der Heiligen Schrift und der Art und Weise, wie sie zu verstehen ist, nicht vorbeigehen, wenn sie nicht oberflächlich bleiben wollen. Durch die kanonische Exegese ist vieles innerhalb der Bibelwissenschaft in Bewegung geraten. Die gesammelten Aufsätze von Georg Steins leisten wertvolle Beiträge zur Klärung der Diskussion und geben zugleich Anregungen zur weiteren Vertiefung.

Wien

Ludger Schwienhorst-Schönberger

Dohmen, Christoph: *Mose. Der Mann, der zum Buch wurde.* – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2011. 288 S. (Biblische Gestalten, 24), kt € 18,80 ISBN: 978-3-374-02847-4

Die Reihe „Biblische Gestalten“ wendet „sich nicht an Exegeten, sondern an ein breiteres an bibeltheologischen Fragen interessiertes Publikum“ (276). Sie hat ein vorgegebenes Gliederungsschema, in dessen Rahmen den Autoren ein großer Freiraum bei der Behandlung der biblischen Gestalt bleibt. Christoph Dohmen nutzt diesen Freiraum wie folgt:

In „A. Einführung“ (9–58) erklärt D. in „1. Mit Mose zur Bibel“ (9–24), dass es ihm nicht um eine Biographie des Mose, sondern um die biblische Botschaft geht, die durch die Darstellung des Mose als Mittler einer göttlichen Offenbarung erkennbar wird, nicht nur im Pentateuch selbst, sondern auch an den Verknüpfungen der Hauptteile des Kanons mit dem Pentateuch sowie im christlichen Kanon am Aufbau des NT (Theorien von E. Zenger). Zur Beantwortung der Frage „2. Wer ist Mose?“ (24–43) bietet D. einen Überblick über die Bedeutung des Mose im Laufe der Geschichte im Judentum als einzigartiger Prophet (Dtn 34,10–12; 18,9–18), im Christentum zur Klärung der Bedeutung Jesu (Apg 3,19–26; 7,37; Lk 24,19–21) und im Islam, wo Mose die am häufigsten erwähnte Gestalt im Koran (35) ist und als Vorbild für Mohammed dient, sowie in der „Gedächtnisgeschichte“ von Jan Assmann „Mose der Ägypter“. Während diese beiden Abschnitte eigentlich zur Rezeptionsgeschichte (Teil C) gehören, geht es in „3. Wer war Mose?“ (43–58) um die Suche nach historischen Fakten zur Person des Mose (unter Rückgriff auf Manfred Görg), die mit der Frage nach der Herkunft der Verehrung des Gottes JHWH im Gebiet der Midianiter verbunden ist.

Der Teil „B. Darstellung“ (59–160) befasst sich in „1. Mose und seine fünf Bücher“ (59–76) mit Einleitungsfragen zum Pentateuch und seiner Komposition. Aufgrund der Aussage Gottes in Mal 3,22 galt Mose Jahrhunderte lang als Verfasser der Tora, in der aber nicht die Biographie des Mose im Vordergrund steht, sondern ab Gen 12,1–3 der Weg in das verheißene Land, ab Ex 3 mit Mose als Mittler zwischen Gott und seinem Volk Israel. Die miteinander verknüpften fünf Bücher der Tora enden zwar mit dem Tod des Mose in Dtn 34, doch sein Werk, die schriftlich fixierte Weisung Gottes erreicht nach Jos 1,6–8 das verheißene Land (75). Im exegetischen Hauptteil des Buches „2. Mose in seinen Büchern“ (76–160) legt D. einige ausgewählte Texte, „die zum Kern der biblischen Botschaft von Mose führen“ (76), kontextuell und intertextuell aus, ohne Berücksichtigung ihrer Entstehungszeit und -geschichte. Die elf Themen stammen aus dem Buch Exodus, das D. in der Reihe Herders Theologischer Kommentar zum AT sehr ausführlich kommentiert (Bd. 2 zu Ex 19–40 ist bereits 2004 erschienen, Bd. 1 noch nicht): „2.1 Die Geburt einer Geschichte“ zu Ex 2,1–10 mit Sargon-Legende (77–88); „2.2 Flucht zu den Ursprüngen?“ zu Ex 2,11–25 (88–95); „2.3 Der ‚Beruf‘ des Mose“ zu Ex 3,1–4,17 mit Erklärung des Gottesnamens (95–105); „2.4 Gott und Mose: Schwierigkeiten im Mit- und Füreinander“ zu Ex 4,18–28; 6 (105–112); „2.5 Gottes undurchsichtige Pläne“ zum Verhältnis Gottes zum Pharao in Ex 4,21; 7,3 (Verstockung) bis Ex 15,21 (112–117); „2.6 Die Last der Zwischenstellung“ in den „Murr Geschichten“ Ex 15,22–27; 16–18 (117–124); „2.7 Bei Gott braucht Israel einen Mittler“ zu Ex 19–20; 24; 31,18–34,27, besonders zu den Tafeln der Zehn Gebote (124–129); „2.8 Geschriebenes Gotteswort“, speziell zur Verschriftung des Gotteswortes nach Ex 24,4,7; 31,18; 34,1,4,10–26; Dtn 31,9,24; Jos 1,7–8 (129–136); „2.9 Mose sieht“ zur einzigartigen Unmittelbarkeit der Offenbarung Gottes nach Ex 33,7–11,12–23; 34,6–8; Dtn 34,10; Num 12,6–8 (137–145) sowie „2.10 Das leuchtende Angesicht der Tora“ zum strahlenden Angesicht bzw. den „Hörnern“ des Mose nach Ex 34,28–35 (145–151). Im letzten Abschnitt „2.11 Ende vor dem Ende?“ (151–160) weist D. auf die engen Bezüge zwischen Ex 34 als Abschluss des Sinai-geschehens und dem Abschied von Mose in Dtn 34 hin, die er als „Brückenpei-

ler“ der Erzählung vom Sinai zum verheißenen Land ansieht. Auf diesem Weg steht Mose wiederum v. a. in den Murr Geschichten zwischen Israel und JHWH (Num 11,4–6,11–14), was ihn in V. 15 sogar zu der aggressiven Forderung veranlasst, Gott möge ihn umbringen.

Der Teil „C. Wirkung“ (161–275) greift auf sehr unterschiedliche Bereiche der Rezeption der biblischen Mose-Darstellung zurück, wobei natürlich jeweils nur eine kleine Auswahl geboten werden kann. In „1. Vom Tod zum Nachleben“ (161–171) interpretiert D. den Abschluss der Mose-Geschichte in Dtn 34,1–12, wobei er die Sonderstellung des Mose als Mittler der Offenbarung, die Differenz zu den in der Bibel folgenden Propheten und – aufgrund von Jos 1,7 – die in Jos 1 vorausgesetzte „Verschriftung“ des von Mose vormals verkündigten und schon ausgelegten Gotteswillens“ (167) sowie die Sonderstellung der Tora im Kanon betont. Unter „2. Weitergabe und Aufnahme“ (171–275) geht es um die Rezeption in folgenden Bereichen: Der zusammen mit seiner Frau Ines Baumgarth-Dohmen, die Kunstgeschichtlerin ist (8), verfasste Abschnitt „2.1 Die Offenbarung im Mose-Bild“ (173–243) bringt Beispiele von Mose-Darstellungen aus der Kunstgeschichte, geordnet nach den Motiven „Die Tafeln“, „Die Hörner“, „Das Goldene Kalb“, „Dornbusch und Sinai“ und „Das Offenbarungszelt“. Es fehlen Motive, die stärker die Rolle des Mose als Führer des Volkes betonen, wie z. B. die Plagen, Rettung am Schilfmeer, Versorgung mit Manna, Wachteln und Wasser aus dem Felsen [vgl. „Mose“ in LCI III 282–297]. Die Besonderheiten der jeweiligen Darstellung und die damit verbundenen theologischen Vorstellungen werden hervorgehoben, allerdings sind die schwarz-weißen Bilder meist sehr klein und nicht alle Einzelzüge deutlich erkennbar. „2.2 Mose als Thema früher Schriften“ (244–251) weist auf die weitgehend fehlende Rezeption der Gestalt des Mose im AT hin, auf das Interesse an Mose im NT als Übermittler des in der Tora festgehaltenen Gotteswillens sowie als Vergleichsfigur mit Jesus, auf die unterschiedlichen Rollen des Mose bei Philo von Alexandrien in „De vita Mosis“ und bei Flavius Josephus (Antiquitates IV 8,49).

In den folgenden Abschnitten befasst sich D. mit den Gedichten „The Death of Moses“ der englischen Dichterin George Eliot und „Moses und Josua“ der Jüdin Else Lasker-Schüler (252–254), mit Sigmund Freuds letztem Buch „Der Mann Moses und die monotheistische Religion“ (254–259), der Novelle „Das Gesetz“ von Thomas Mann (259–262), der Oper „Moses und Aaron“ von Arnold Schönberg (263–271) und der filmischen Inszenierung dieser Oper durch das französische Regiepaar Jean Marie Straub und Danielle Huillet 1974 sowie einigen neueren Filmen zu Mose (bis 1998) (271–273). Im letzten Abschnitt „2.8 Mose – mehr als eine Symbolfigur für Recht und Gesetz“ (273–275) erinnert D. an die Bedeutung des Dekalogs als eine Art Grundgesetz, das als göttliches Gesetz Grundlage menschlichen Rechts sein sollte. Angefügt sind ein untergliederter Literaturverzeichnis (276–284) und ein Abbildungsverzeichnis (285–288). Eine Zusammenfassung der biblischen Botschaft von Mose fehlt.

Wem der stark auf das Buch Exodus sowie Dtn 34 eingeschränkte exegetische Teil zu knapp ist, da D. in ihm primär Beziehungen zwischen den einzelnen Abschnitten aufweist und dazu Erklärungen bietet, kann auf seinen Exodus-Kommentar zurückgreifen. Aus fachwissenschaftlicher Sicht ist die hermeneutische Frage zu stellen, ob man bei vollem Bewusstsein der diachronen Entstehung biblischer Texte die auftretenden Spannungen nur synchron erklären darf, ohne Berücksichtigung der verschiedenen Intentionen und theologischen Auffassungen einzelner Autoren und Redaktoren.

Fulda

Bernd Willmes

Osuji, Anthony Chinedu: *Where is the Truth? Narrative Exegesis and the Question of True and False Prophecy in Jer 26–29 (MT).* – Leuven u. a.: Peeters 2010. (XX) 465 S. (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, 214), pb. € 76,00 ISBN: 978-90-429-2084-2

Die bei André Wénin an der Theol. Univ. Leuven erarbeitete Diss. bietet eine narratologische Analyse von Jer 26–29. Auf eine Begründung für den im Kontext bisheriger Jeremiaforschung relativ neuen Zugang zum Text (Teil I, 15–85) folgt eine detaillierte Analyse der Endgestalt von Jer 26–29 nach dem masoretischen Text (II, 89–321) und eine theologische Auswertung der Ergebnisse (III, 325–408). Alle Buchteile sind durch präzise Angaben zum Vorgehen und Zusammenfassungen der Ergebnisse gerahmt. Eine thematisch gegliederte Bibliographie (409–436), Autoren- und Bibelstellenregister sind beigegeben.

In Teil I begründet O. seine narratologische Analyse von Jeremia-texten damit, dass die bisher dominante, an Quellenkritik und Redaktionsgeschichte ausgerichtete Jeremiaforschung ein relatives Chaos der verschiedenen Thesen zeitigte, das die interpretativen Möglichkeiten des Jeremia-textes nicht ausschöpfte (47). O. folgt Kritikern des historisch-kritischen Ansatzes wie R. Rendtorff und H. Schweizer und knüpft methodisch an Studien R. Alters, Y. Amits und J. Fokkermans zu Erzähltexten anderer biblischer Bücher an. Seinen Zugang beschreibt O. als „hermeneutic of appropriation“ (81), die von latein-amerikanischen Befreiungstheologen wie C. R. Romero geprägt wurde. Dabei zielt die Analyse des Endtextes auf eine Re-kontualisie-

rung in die Welt moderner Leser, um deren theologische Fragen zu beantworten. Mit der Annahme, dass jede Auslegung von ihrem aktuellen Kontext geprägt sei, bekennt sich O. zu einer leserorientierten Hermeneutik, ohne allerdings seinen eigenen Kontext zu beschreiben.

Im Hauptteil der Studie legt O. ein „close reading“ von Jer 26–29 vor, indem er den Text abschnittsweise hinsichtlich dreier Ebenen erläutert: a) bzgl. der Semantik wichtiger Begriffe, b) in Bezug auf narrative Elemente wie Zeit- und Raumsituierung, Szenenabfolge, Charakterisierung handelnder Personen und c) hinsichtlich intertextueller Bezüge zu anderen Partien im Jeremiabuch und darüber hinaus. Weshalb gerade diese Charakteristika gewählt wurden und welches Konzept von Intertextualität O. voraussetzt, wird nicht näher erläutert. Im Verlauf seiner Lektüre zitiert und referiert O. Textbeobachtungen anderer Ausleger wie W. Brueggemann, R. P. Carroll, W. L. Holladay, W. McKane, P. Scalise und L. Stulman, die freilich ganz unterschiedliche Ansätze vertreten. Zwar benennt O. offensichtliche Ungereimtheiten, Dubletten und Leerstellen im Text, erklärt sie aber synchron als Ausweis verschiedener „Stimmen“, die die Erzählung bereichern. So deutet er etwa Jer 26 nicht als rein biographische Erzählung über das Schicksal Jeremias nach der Tempelrede, sondern als Einführung des Lesers in die Diskussion um wahre und falsche Prophetie und den rechten Umgang mit Gottes Wort, in der Jeremia als wahrer Prophet präsentiert werde (160f). In Jer 27 arbeitet O. die analoge Struktur dreier Passagen heraus, in denen Jeremia unterschiedliche Adressaten davor warnt, auf falsche Propheten zu hören, die wohl ein Ende des babylonischen Jochs verheißten, aber nicht als Personen in Erscheinung treten. Wird der Gegensatz von wahrer und falscher Prophetie in Jer 27 mittels der Rede Jeremias verhandelt, so dramatisiert Jer 28 das Thema durch eine Begegnung zwischen den Propheten Hananja und Jeremia, die sich beide als von JHWH beauftragt verstehen, aber Gegensätzliches ankündigen. Die detaillierte Analyse von Raum- und Zeitdeixis in Jer 28 hat zum Ergebnis, dass Hananjas im Tempel gesprochenes Wort als falsch entlarvt wird, während sich Jeremia außerhalb der institutionalisierten Macht in die Reihe der wahren JHWH-Propheten stellt. Mithilfe der Intertexte Dtn 18,21–22 und Dtn 13,1 wird O. zufolge das Erfüllungskriterium als Kennzeichen wahrer Prophetie etabliert. Der von Jeremia angekündigte Tod Hananjas legitimiert ihn als wahren Unheilspropheten. Nach diesem erzählerischen Höhepunkt kann Jer 29 die Friedensbotschaft Jeremias für die Exilierten und die nachexilische Zeit entfalten, jedoch nicht ohne erneut gegen falsche Propheten in der Gola zu polemisieren.

Die literarisch-thematische Kohärenz der Kap. 26–29 erkennt O. in dem durchgängigen Thema „wahre – falsche Prophetie“, der Unterscheidung von JHWH-Wort und Lüge, sowie in der Anklage an die Adressaten, sie wiesen JHWHs Worte zurück und wählten den Tod anstelle des Lebens. Die in Jer 26–29 genannten Personen ordnet O. diesen Alternativen zu, so dass allein Jeremia als wahrer Prophet JHWHs erscheint.

Diese relativ weit von den Einzeltexten abstrahierenden Ergebnisse werden im dritten Teil der Studie im Blick auf die prophetische Theologie und ihre neuzeitlichen Leser reflektiert. Die von G. Auld und R. P. Carroll vertretene These, atl. Propheten wie Amos, Jesaja und Jeremia sowie deren Botschaft seien frühestens exilische Produkte von Redaktoren, weist O. zurück. Seines Erachtens geht die Prophetie des Jeremiabuches auf vorexilische Tradition zurück: Jeremia reihe sich in die klassische prophetische Tradition des 8. Jh.s v. Chr. ein, da er wie Hosea an den Bund Gottes mit seinem Volk erinnere und seine Botschaft mit symbolischen Handlungen unterstreiche (367). Allerdings sei die Theologie des Jeremiabuches jenseits historischer Rekonstruktion v.a. aus dem literarisch vorliegenden Endtext zu erheben.

Im abschließenden Kap. des dritten Teils diskutiert O. aus biblischen Texten erhobene Kriterien wahrer und falscher Prophetie mit dem Ergebnis, dass die Antwort auf die Frage nach der Wahrheit stets kontextabhängig sei. Er sieht darin eine Analogie zur heutigen Situation eines sozialen und religiösen Pluralismus und empfiehlt, sich gegenüber absoluten Ansprüchen, die ihre eigene Kontingenz zu verschleiern suchen, zurückzuhalten (401). Durch eine narratologische Analyse des Jeremiabuches werde erkennbar, dass es nicht darum gehe, den Text auf die heutige Situation anzuwenden, sondern darum, die eigene Situation im Lichte des Textes neu theologisch zu deuten (405). So gesehen ist die im Titel des Buches gestellte Frage „Wo ist die Wahrheit?“ nur annäherungsweise in der Ausrichtung auf Gottes Wort und im Hören auf die scheinbar vereinzelte, unterlegene Stimme zu beantworten. Dass Jeremia als Einzelner gegen das Establishment steht (393), mag auf den ersten Blick einleuchten. Tatsächlich ist seine Charakterisierung und Position in Jer 26–29 dominant und daher die Leserlenkung zugunsten seiner Person offensichtlich.

Da diese Studie darauf zielt, abseits aller historischen Einordnung der prophetischen Texte heutige theologische Fragen zu klären, hätte eine präzisere Bestimmung von Kontext und Fragehorizont des Auslegers zu interessanten Ergebnissen geführt. So gibt die Studie Impulse für einen Diskurs über Hermeneutik, schöpft aber trotz ihres Umfangs die interpretativen Möglichkeiten ihres eigenen hermeneutischen Zugangs nicht aus.

Marburg

Christl M. Maier

Fischer, Stefan: Das Hohelied zwischen Poesie und Erzählung. Erzählanalyse eines poetischen Textes. – Tübingen: Mohr Siebeck 2010. (XI) 275 S. (Forschungen zum Alten Testament, 72), ln € 89,00 ISBN: 978–3–16–150387–0

Der Untertitel steht in einer gewissen Spannung zum Haupttitel, der eine Zwischenstellung des Hohenliedes zwischen Poesie und Erzählung thematisiert, dann aber von einem „poetischen Text“ redet, dem eine „Erzähltextanalyse“ zuteil werden soll. Diese leichte Irritation macht das Problem bereits im Ansatz deutlich: Handelt es sich beim Hohenlied um einen poetischen oder einen narrativen Text – oder um beides zugleich? Diesem auf den ersten Blick zwiespältigen Urteil will der Autor mit einer bislang nicht vorgelegten methodischen Zugangsweise gerecht werden, die mit den Mitteln einer strukturalen Linguistik im Anschluss u.a. an de Saussure, G. Genette und R. Jakobson verfolgt wird. Auf der Grundlage einer Scheidung zwischen Handlung (plot) und Darstellung (Diskurs) möchte er sowohl de Saussures Trennung zwischen Bezeichnendem und Bezeichnetem folgen wie auch Jakobsons Achsensystem der vertikalen Selektion und der horizontalen Syntagmatik entsprechen. Dabei soll einerseits die poetische Variabilität in der Wortwahl, andererseits die narrative Situierung im sprachlich-literarischen Kontext beachtet werden.

Der Einzelbetrachtung des biblischen Textes werden sowohl eine wörtliche wie auch eine freiere Wiedergabe der hebräischen Fassung vorangestellt, eine in der herrschenden Methodik unübliche Sequenz, die statt einer vorgängigen und kritischen Textanalyse unter literarischen und formalen Aspekten eine Gesamt-schau suggeriert und so Gefahr laufen kann, dem zu Beweisenden vorzugreifen. So setzt der Autor seine Auffassung von einem einheitlichen Konzept der Liedfassung an den Anfang, um damit auch dem kanonischen Charakter zu entsprechen. Die solchermaßen postulierte Einheitlichkeit möchte F. dann mit linearen, konzentrischen und ringförmigen Strukturen gestützt sehen, wobei die lineare Gestaltung vom Titel über die Erzählbögen 1,2–5,1 5,2–8,7 und zu einem Epilog in 8,8–14 führt, die konzentrische Sicht 4,16–5,1 in die Mitte rückt und eine ringförmige Betrachtung einen fünffachen Wechsel zwischen Suchen und Finden vor Augen führt, die schließlich das Ende des HL mit dem Anfang verknüpft. Die erste Einheit und der Epilogtext bilden nach F. eine Rahmengeschichte, die den Töchtern Jerusalems bzw. dem Harem Salomos gewidmet ist, während der Hauptteil des Liedtextes dem Dialog zwischen der Frau und den Töchtern Jerusalems bzw. dem Leser zukommt. Die detaillierte „Erzähltextanalyse“, die der „Struktur“, der „Darstellung“ und der „Handlung“ des HL gilt, wartet dann mit einer ausgedehnten Einsichtnahme in eine bisher nicht vergleichsweise erprobte Beschreibungstechnik mit stets kommentierter Nomenklatur auf, die im Ganzen erheblich über einschlägige Beobachtungen hinausführt.

Der Versuch einer Darlegung des HL als Gesamtkunstwerk lohnt sich indessen angesichts der bisher überwiegenden Zerstückelung der nach wie vor rätselhaften Dichtung, sofern man nunmehr den Blick entschiedener auf das Ganze richten muss. Damit sind freilich die alten Fragen nach der literarischen Position u.a. der Beschreibungslieder, der dialogischen Strukturen, der Provenienz der überquellenden Metaphorik und der mythologischen Dimensionen (vgl. hier den besonders eindrucksvollen HL-Kommentar von O. Keel) und nicht zuletzt der Analogie zu außerbiblischen Dichtwerken mit-samt der schier endlosen Debatte zu etwaigen zeitgeschichtlichen Relationen (vgl. etwa die noch immer bestehende Frage nach Umfang und Eigenart der Erinnerungen an Salomo) nicht erledigt. Sie stellen sich jedoch in einem neuartigen Licht dar, weil auf diese Weise das HL zu einem literarischen Spiegelbild des überzeitlichen Phänomens und der Wirklichkeit der Liebe wird, die ja bekanntlich nicht berechenbar ist und deren Dimensionen nicht mit sprach- oder literaturwissenschaftlichen Beobachtungen entschlüsselt werden können. Die Individualität des HL tritt nämlich nach den sensiblen Beobachtungen F.s zu einer ausnehmend differenzierten und so auch wohl bewusst irritierenden Gesamtschau eindrucklicher als zuvor vor Augen, weil sie die übliche Suche nach einer Identifikation der einzelnen Formen und deren literargeschichtlicher Verortung letztlich hinter die Konzeption einer übergreifenden Sicht auf das Unvergleichliche der menschlich-übermenschlichen Beziehungssphäre lenkt und diese so zur Geltung bringt.

Auf der Suche nach einer sprach- und literaturwissenschaftlichen Theoriebildung zu den Liebesliedern innerhalb und außerhalb des AT tut man sich bekanntlich schwer. Das Französische kann relativ unbehindert von einer „Grammaire d'amour“ reden, während eine deutsche „Grammatik der Liebe“ nach einer Vortragsbemerkung des Ägyptologen Erich Winter „jedes Gefühl“ ersterben ließe. Dennoch dürfte es angemessen sein, nach einer genrespezifischen Sprachlehre auch in der biblischen Poesie Ausschau zu halten. Damit könnte man nicht zuletzt auch der theologischen Qualität des HL im Blick auf die unaus-

lotbare Tiefe der Gott-Mensch-Beziehung ein erhebliches Stück näher kommen. Es ist das besondere Verdienst der vorliegenden Arbeit F.s, den Ort des HL als eines Glaubenszeugnisses Israels und des Judentums in der kanonischen Schriftensammlung der biblischen Bücher erneut und nachdrücklich ins Visier nehmen zu lassen. Dass davon auch die christliche Theologie der Liebesbeziehungen seitens des Schöpfers und der Geschöpfe profitieren kann, sollte außer Zweifel stehen.

München

Manfred Görg

Exegese / Neues Testament

Gordley, Matthew E.: Teaching through Song in Antiquity. Didactic Hymnody among Greeks, Romans, Jews, and Christians. – Tübingen: Mohr Siebeck 2011. (XIV) 445 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 2. Reihe, 302), geh. € 89,00 ISBN: 978-3-16-150722-9

Matthew E. Gordley, gegenwärtig Ass.-Prof. an der Regent Univ. (Virginia), legt mit seiner umfassenden Studie zu Hymnen in der Antike eine Fortsetzung seiner früheren Untersuchung zum Kolosserhymnus vor, in der er bereits die These vorgestellt hat, dass Kol 1,15–20 als quasi-philosophischer Hymnus zur Anweisung und Ermahnung genutzt wurde. Er spricht von einem didaktischen Hymnus, von denen er im antiken Umfeld des NT zahlreiche andere Beispiele entdeckt. Aufgrund des Forschungsdesiderats, dem Fehlen einer umfassenden Monographie zur Thematik, erweitert er seine Untersuchung in Bezug auf die Methodologie und die Quellentexte in der zu besprechenden Veröffentlichung aus.

G.s Monographie setzt sich aus elf Kap.n zusammen, von denen die beiden rahmenden Kap. eine Einführung bzw. Ergebnissicherung enthalten. Die Kap. 2–4 analysieren didaktische Hymnen in der griechisch-römischen Antike; Kap. 5–7 nehmen den jüdischen Kulturkreis der Antike in den Blick und die letzten Kap. 8–10 untersuchen christliche Schriften. Bevor das Gesamtergebnis vorgestellt und gewürdigt wird, soll zunächst ein Einblick in das Ziel und die Methode der Studie geboten werden.

Die These von G. lautet: Unter didaktischen Hymnen, Gebeten und religiöser Poesie sind verschiedene stilistische und/oder formale Konventionen des Lobpreises und Gebets zu fassen, deren primärer Zweck es war, implizit oder explizit eine Lehre (theologisch, geschichtlich, moralisch, politisch), Idee oder theologische Wahrheit einer menschlichen Gruppe näherzubringen. Die Textbasis ist damit religiöser Natur; dabei werden auch Texte berücksichtigt, die nicht die formalen Anforderungen an einen Hymnus erfüllen. „Didaktisch“ bezeichnet den Aspekt der Anweisung bzw. der Lehre. Einige poetische Verfasser, Psalmisten oder Hymnenschreiber der Antike verfolgen mehr die humanistische Aufgabe, die Vorstellungen, Gedanken und Perspektiven ihrer Adressaten zu formen, als dem Lobpreis Gottes Ausdruck zu verleihen. Hymnen weisen eine spezielle Weltdeutung auf, in der die jeweiligen Adressaten ihren eigenen Platz haben bzw. erkennen können. Das Phänomen der didaktischen Hymnen ist in griechisch-römischen, jüdischen und christlichen Traditionen der Antike weit verbreitet. Die Analyse der jeweiligen Inhalte, des Stils und der Strategien gibt Einblick in den laufenden Prozess der Identitätsbildung der jeweiligen sozialen Gruppe. Im Vergleich der verschiedenen didaktischen Hymnen miteinander werden die Dynamiken der jeweiligen Hymnen deutlich. Es geht dem Vf. letztlich darum, die Kompositionen, Autoren, Adressaten und Funktionsweisen der Hymnen genauer herauszuarbeiten. Dabei liegt ein besonderes Interesse am Prozess der Identitätsbildung und den Dynamiken der Gemeinschaftsbildung. Inhalt und Funktion der didaktischen Hymnen sind dem Vf. wichtiger als die Verfasserfrage. Ein Ziel ist es, die verschiedenen Lehren und Anweisungen, die durch das Medium Hymnus vermittelt werden, herauszuarbeiten.

Bei der Auswahl der Texte setzt G. drei Kriterien voraus: 1. direkte Anrede der menschlichen Adressaten; 2. direkte Aussagen über die Natur des Adressaten des Lobpreises und der Adressaten, die den Lobpreis vollziehen; 3. Erzählen der (mythischen) Vergangenheit mit Bezug zur gegenwärtigen Situation der Gemeinschaft. Insbes. ist der (neue) literarische Kontext eines Hymnus zu beachten, der die didaktische Absicht zu erkennen gibt. Die breite Textbasis, auf der die Studie aufbaut, ermöglicht dabei eine vergleichende Analyse, um die Texte in ihrem größeren Kontext (literarisch, kulturell, religiös, historisch) zu verorten.

Methodisch entscheidet sich der Vf. für die historisch-kritische Methode in Bezug auf die Aspekte der literarischen Form und Gattung. Diese Methode ergänzt er mit den Ansätzen des *reader-criticism* (Interaktion zwischen Text und Leser), der *discourse oriented analysis*, der *mnemohistorical analysis* (kulturelles Gedächtnis) und dem *performance criticism* (*theatrical, dramatic, social-drama framework*). Dabei unterscheidet er deutlich zwischen der Textwelt und der Welt der Adressaten, die in Bezug auf religiöse und kulturelle Aspekte voneinander unterschieden sein können. Die Methode umfasst letztlich sechs Textdimensionen: 1. Inhalt, 2. Theologie bzw. Ideologie; 3. Werte: Wer sind „wir“? Welche Werte schätzen „wir“? Was tun „wir“?; 4. Konflikt: konkurrierende

Ideen; 5. Vision: Realitätssicht; 6. Strategie. Letztlich schaffen didaktische Hymnen ein verbales Abbild der Realität. Eine Klassifizierung der Hymnen ist anhand der Kategorien von Zeit, Raum/Geographie, Attributen und weiterer Aspekte möglich.

Die Ergebnisse der umfassenden Studie sind weiterführend für die kommende interdisziplinäre Forschung: Didaktische Hymnen bauen eine Brücke zwischen der menschlichen und der göttlichen Welt; in ihnen manifestieren sich komplexe kommunikative Prozesse. Sie sind ein Weg, auf dem Sichtweisen von Ereignissen, Umständen und des Selbstverständnisses des Einzelnen bzw. einer Gruppe im Kontext einer größeren Realität zum Ausdruck kommen. Dies geschieht, indem Lobpreisungen Gottes genutzt werden, mit denen der Fokus auf die Adressaten gelenkt und ein Thema, das die Realität der Adressaten übersteigt, transportiert wird. Die literarische Gattung Hymnus hat dabei den Vorteil, das Thema nicht im Sinne einer faktischen Information weiterzugeben.

Die didaktischen Funktionen der untersuchten Hymnen sind diffus und variieren sehr stark. In der griechisch-römischen Welt haben sie Anteil am Prozess der kulturellen Formation und Transformation. So wird z.B. die Vormachtstellung von Zeus herausgestellt, oder innovative Wege, die Welt zu sehen und zu deuten (philosophische Hymnen). Wichtige Werte und Ideale werden mit Hilfe der didaktischen Hymnen vermittelt. In der jüdischen Tradition formen die Hymnen die Ideen und Wahrnehmungen ihrer Adressaten. Primär wollen jüdische Hymnen Anweisungen vermitteln. Sie enthalten Aussagen zur Lehre, über Gott und die Welt sowie Deutungen der geschichtlichen Ereignisse. Letztlich geht es ihnen darum, die Realität zu porträtieren, in der sich die Adressaten mit ihren Lebensumständen wiederfinden können. Sie sollen befähigt werden, ihren Standort in der Heilsgeschichte Gottes zu bestimmen. Dazu werden die Verbindungen und die Kontinuitäten zu den Traditionen der Bibel aufgezeigt. Einige Hymnen thematisieren die menschliche Natur und das Erbarmen Gottes; z.T. werden die Größe Gottes und die Demut und Endlichkeit des Menschen einander gegenübergestellt. Die Weisheitspsalmen vermitteln ihre Lehre durch den Lobpreis und die Prinzipien der Weisheitstheologie. Den jüdischen Hymnen geht es darum, dass ihre Adressaten ihren Platz in der Heilsgeschichte finden, indem sie die Kraft der Erinnerung für die neue Generation nutzen.

Christliche Hymnen knüpfen eng an die Tradition jüdischer Hymnen an. Der Fokus verschiebt sich dabei vom Plan Gottes für sein Volk zu seinem Mittler Jesus Christus. Christliche Hymnen sind in erster Linie christologisch ausgerichtet; sie lassen dabei ihre jüdischen Wurzeln erkennen. Es geht ihnen darum, ihre Leser an der Person Jesus Christus zu orientieren und ihre eigene Existenz nach ihm auszurichten. Christlich-didaktische Hymnen vermitteln Ethik, Praxis und Bräuche des frühen Christentums. Das Neue der christlichen Hymnen besteht darin, dass sie nicht einen weltlichen Regenten proklamieren, sondern Jesus Christus.

G. stellt seine These in der besprochenen Untersuchung auf eine breite Textbasis und knüpft dabei an bereits bestehende Forschungsergebnisse an. Poetische, hymnische Texte, in denen zunächst der Lobpreis Gottes intendiert ist, empfehlen sich zugleich aufgrund ihrer verdichteten Sprache, weitere Themen für ihre Adressaten zu transportieren. Sie verfolgen damit nicht nur die Intention des Lobpreises Gottes, sondern auch der Identitätsfindung des jeweiligen individuellen Lesers und der Stabilisierung der jeweiligen Gruppenidentität. Die Ergebnisse dieser Studie dürften nicht nur für die ntl. Wissenschaft von Interesse sein, sondern auch für die Liturgiewissenschaft, Kirchenmusik und Homiletik.

Dortmund

Beate Kowalski

Ploner, Maria Theresia: Die Schriften Israels als Auslegungshorizont der Jesugeschichte. Eine narrative und intertextuelle Lektüre von Mt 1–2. – Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk 2011. 342 S. (Stuttgarter Biblische Beiträge, 66), kt € 49,90 ISBN: 978-3-460-00661-4

Während narratologischen Ansätzen verpflichtete Untersuchungen bereits seit Längerem die Matthäusforschung bereichern und in dieser fest etabliert sind, hat sich die neuere Forschung vermehrt der Analyse der intertextuellen Dimension des ersten Evangeliums zugewandt (vgl. den Überblick über die neueste Forschung in M. Konradt, Die Rezeption der Schrift im Matthäusevangelium in der neueren Forschung, ThLZ 135 [2010], 919–932). Die im Jahre 2007 von der Kath. Fak. der Leopold-Franzens-Univ. Innsbruck angenommene Diss. von Maria Theresia Ploner zu Mt 1–2 kombiniert beide Ansätze zu einem interpretativen Gesamtmodell, wobei sie zutreffend anmerkt, dass die intertextuelle Dimension „ein konstitutives Element der mt Erzählkonzeption“ (13) sei. Der Vf.in geht es entsprechend nicht bloß um die Addition zweier je eigenständiger Methodenschritte, sondern „um die Betrachtung des Zusammenspiels von Erzählung und Intertextualität“ (14).

Nach einer knapp gehaltenen Einführung in das Thema und einem ebenso kurzen Überblick über die Forschung, der nicht auf dem neuesten Stand ist (vgl. dazu unten), bietet die Vf.in, bevor sie sich der Analyse von Mt 1–2 zuwendet, zunächst eine methodische Grundlegung (19–69), in der sie das Konzept der Narratologie wie das der Intertextualität informativ ausbreitet und – über das in der Narratologie wie bei einem restriktiven Konzept der Intertextualität (vgl. dazu 43) jeweils vorausgesetzte Kommunikationsmodell – die gemeinsame hermeneutische Basis beider Ansätze herausarbeitet.

Trotz des im Methodenkap. vorgestellten integrierten Kommunikationsmodells erfolgen die narrative und die intertextuelle Analyse im dritten und vierten Hauptteil separat voneinander. Die nach den üblichen Abschnitteinteilungen untergliederte narrative Analyse im dritten Hauptteil (70–183) folgt durchgehend demselben Aufbauschema: 1. Abgrenzung und Gliederung des Textes, 2. Zeitaspekt, 3. Raum aspekt, 4. die Figuren und ihre Charakterisierung, 5. der Geschehensablauf, 6. die Perspektive. Verschiedentlich gelingt es der Vf.in, mittels des Instrumentariums der narrativen Analyse den Blick für erzählerische Details, für die personalen Konstellationen und die Sequenz der erzählten Ereignisse zu schärfen. Beachtung verdient z.B. ihr Vorschlag, dass die in Mt 2,13–15 und 2,16–18 geschilderten Ereignisse zeitlich parallel anzusetzen sind (128). Auf Ganze gesehen bietet die Vf.in in der narrativen Analyse einen sorgfältigen exegetischen Durchgang durch Mt 1–2. Größere exegetische Entdeckungen bleiben jedoch aus.

Die intertextuelle Analyse untergliedert die Vf.in in eine systemreferentielle und eine einzeltextreferentielle Analyse. Unter der ersten Rubrik behandelt sie Bezüge zum System „Genealogie“, zum Traummotiv sowie zu Angelophanien und Geburtsankündigungen im AT (184–214). In der einzeltextreferentiellen Analyse (214–305) beschränkt sie sich auf einige ausgewählte Stellen. Zur Eröffnung in Mt 1,1 wird ein Bezug auf Gen 5,1 präferiert (219); für die intertextuellen Referenzen in 1,2–17 werden die Chronikbücher als primärer Bezugstext ausgemacht (255). Zu Mt 1,18–2,23 werden neben den Erfüllungszitaten in 1,23 (Jes 7,14); 2,15 (Hos 11,1); 2,18 (Jer 31,15) und 2,23 (nach der Vf.in ein Pseudozitat) noch das Mischzitat aus Mi 5,1 und 2Sam 5,2 in Mt 2,6 sowie die Möglichkeit von Anspielungen auf Ps 130,8 in Mt 1,21, auf die Bileamerzählung in Mt 2,1–12, auf Jes 60,6 und Ps 72,10f in Mt 2,11 sowie auf Ex 2,15; 4,19 in Mt 2,13–15.19f erörtert. Wiederum werden eher Beobachtungen der bisherigen Forschung zusammengetragen und durch den gewählten methodischen Ansatz profiliert, nicht aber neue mögliche Bezugstexte entdeckt und diskutiert. Methodisch fällt ferner auf, dass die Vf.in die frühjüdische Interpretationsgeschichte nicht adäquat einbezieht. So fehlt z.B. bei der Diskussion der Bezugnahmen auf Ex 2,15; 4,19 eine Erörterung der Fortschreibung der Erzählung über die Rettung des neugeborenen Mose in der frühjüdischen Mosehaggada, wie sie etwa durch Josephus, Ant 2,201–237 repräsentiert wird (s. hier z.B. die Darstellung des Hintergrunds für den Kindermord in Ägypten in 2,205f). Unzureichend ist in dieser Hinsicht insbes. die sich an das Zitat in Mt 2,18 anschließende Erörterung der Jeremiareferenzen (302f), in der die Vf.in nicht über eine knappe Zusammenfassung der diesbzgl. Ausführungen von W. Rothfuchs (Die Erfüllungszitate des Matthäus-Evangeliums. Eine biblisch-theologische Untersuchung, BWANT 88, 1969 [!], 41–44) hinausgeht und sich zudem – offenbar unter dem Einfluss des „Prätextes“ (vgl. a. a. O., 44, Anm. 67) – die Bezeichnung „spätjüdisch“ (303) einschleicht. Kritisch anzumerken ist schließlich, dass die Vf.in die seit 2006 bzw. in den vier Jahren zwischen der Einreichung der Diss. und der Publikation erschienene Literatur – von drei Ausnahmen abgesehen – nicht mehr zur Kenntnis genommen bzw. eingearbeitet hat. So erörtert sie z.B. bei der Frage, ob Gen 25,19 als Prätext für Mt 1,1f in Frage kommt, die Möglichkeit einer Isaak-Typologie im MtEv (225f), ohne eine Auseinandersetzung mit der diesbzgl. Monographie von L. A. Huizenga (The New Isaac. Tradition and Intertextuality in the Gospel of Matthew, NT.S 131, 2009) zu führen.

Summa: Wer eine gediegene Exegese von Mt 1–2 sucht, die ein besonderes Augenmerk auf die intertextuelle Dimension des Textes legt, wird dankbar zur vorliegenden Monographie greifen. Trotz des eklektischen Vorgehens gelingt es der Vf.in gut, anhand der ausgewählten Beispiele die immense Bedeutung der Schriften Israels als Resonanzraum der Mt Jesusgeschichte deutlich zu machen. Wer freilich über den bisherigen Forschungsstand wesentlich hinausführende Impulse zum Themenkreis der Mt Schriftrezeption in ihrem frühjüdischen Umfeld erhofft, wird in der vorliegenden Arbeit kaum fündig.

Heidelberg

Matthias Konradt

Felsch, Dorit: Die Feste im Johannesevangelium. Jüdische Tradition und christologische Deutung. – Tübingen: Mohr Siebeck 2011. (XIII) 344 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 2. Reihe, 308), geh. € 79,00 ISBN: 978–3–16–150888–2

Unter diesem Titel veröffentlicht Dorit Felsch ihre im Jahr 2010 beim Fachbereich Ev. Theol. der Philipps-Univ. Marburg eingereichte Diss. schrift.

Die Arbeit hält, was der Titel verspricht. Im Kern handelt es sich um eine exegetisch fundierte Untersuchung, die nachzuzeichnen versucht, welche Bedeutung der Erwähnung jüdischer Feste im Rah-

men der theologischen Konzeption des Johannesevangeliums beigemessen werden kann. Die Vf.in fragt dazu einerseits nach der Relevanz, die die Kultfeiern Israels ihrer Gestalt und ihrem Inhalt nach für die johanneische Schilderung des Lebens und Wirkens Jesu haben; andererseits nach dem Stellenwert, der den erwähnten Festen für die Entwicklung zentraler christologischer Aussagen des JohEv zukommt. Unter der Voraussetzung, dass die im Duktus des Evangeliums des Öfteren angemerkten Festreisen Jesu mehr als nur narratologische Verkleidungen von Ortswechseln darstellen, und mit der theologischen Gewissheit, dass die jüdischen Feste die Heilsgeschichte Israels erinnernd vergegenwärtigen, möchte F. klären, in welches Verhältnis die joh. Perspektive den Gottessohn Jesus zu den durch die jüdischen Feste repräsentierten Heilsinhalten des Ersten Bundes setzt. Die ihre Analyse durchweg leitende Grundannahme ist, dass die joh. Einbettung der Worte und Taten Jesu in den jüdischen Kult nicht in erster Linie die Feste selbst in ihrer Heilsbedeutung beleuchten will, sondern vielmehr eine christologische Aussage trifft.

Die Argumentation der Arbeit ist stringent und präzise. Am Beginn der Ausführungen steht eine klare Fragestellung (1–5), die es den Leserinnen und Lesern leicht macht, der sich anschließenden Erörterung zu folgen. Ein konzentrierter Forschungsüberblick (6–20) hilft zudem, den gegenwärtigen Stand der exegetischen Diskussion zu erfassen und das Anliegen der Arbeit im religionsgeschichtlichen und theologischen Kontext zu verorten. Der methodischen Absicherung (20–30) dient der Hinweis, den joh. Text auf synchroner Ebene zu interpretieren und die vergleichend herangezogene rabbinische Literatur entstehungsgeschichtlich klar nach dem JohEv zu veranschlagen. Ehe die Vf.in mit der eigentlichen analytischen Arbeit beginnt, ist ihr daran gelegen, das Verhältnis zu klären, in dem das vierte Evangelium zu den von ihm aufgegriffenen und verarbeiteten jüdischen Traditionen steht (30–38). Den verschiedentlich erhobenen Vorwurf antijudaistischer Tendenz des Evangelisten will F. zwar nicht zur Gänze von der Hand weisen, versucht ihn jedoch zu entkräften, indem sie die grundlegende joh. Wertschätzung Israels als des erwählten Eigentumsvolkes Gottes nachzeichnet.

Um die jüdischen Traditionen im JohEv als solche identifizieren zu können, verschafft die Vf.in ihren Leserinnen und Lesern zunächst einen Überblick über das Festkalendarium des antiken Judentums und erörtert zugleich die mit dem jeweiligen Kult verbundene soteriologische Dimension (Kap. II). Dazu zieht sie antike jüdische Texte heran, die sich mit solchen Festen beschäftigen und sie theologisch interpretieren. So soll vor dem Hintergrund dieser Deutungsmuster ein vertieftes Verständnis für die joh. Rezeptionsarbeit gewonnen werden, indem gezeigt wird, welche Motive und Traditionen das JohEv aufnimmt und wie sie verarbeitet und christologisch in Anschlag gebracht werden.

Letzteres wird im Hauptteil des Buches, der die Kap. III bis VI umfasst, exemplarisch demonstriert. Zunächst begründet die Vf.in exegetisch, weshalb sie davon ausgeht, dass im Hintergrund von Joh 5 die jüdischen Feste Rosch haSchana und Schawuot eine Rolle spielen. Dadurch eröffnet sich ihr eine Argumentationsplattform, auf deren Grundlage sie Sukkot in Joh 7–9; Chanukka in Joh 10, 22–39 und schließlich auch das Paschafest in Joh 2,13ff; Joh 6,4ff; Joh 11,55 als Hintergrundfolie zur theologischen Beschreibung und Erklärung joh. Christologie identifiziert und zugleich auswertet. Es zeichne sich ab, dass Joh v. a. die soteriologischen Inhalte der Kultfeiern bedenke. Der joh. Jesus werde durch sein Reden und Handeln auf den Festen als eben das Heil beschrieben, das Israel durch seine Feiern erhofft und erfährt. Wie nämlich bei der Feier aller Feste des jüdischen Festkalenders im Jerusalemer Tempel die grundlegenden Ereignisse der Heilsgeschichte Israels nicht nur erinnert, sondern vergegenwärtigt und aktualisiert werden, so würden in der Perspektive des JohEv eben diese heilsgeschichtlichen Erfahrungen des Bundes mit Gott nunmehr in Jesus vollends verortet und in ihrem soteriologischen Gehalt zugleich den an diesen Jesus Glaubenden zugeeignet. Es ist keine Randnotiz, wenn die Vf.in resümierend festhält, dass der Verfasser des JohEv – um die Zerstörung des Jerusalemer Tempels wissend – die Bedeutung der alt-jüdischen Heilsinstitutionen in größter Konzentration in Jesus aufgehoben und bewahrt sieht. In Jesus ist Gott gegenwärtig; die Gottesgegenwart der jüdischen Feste mit all ihren heilvollen Konnotationen ist in ihm präsent.

Die Diss.schrift von F. besticht durch ihr exegetisches und theologisches Format. Die Sprache ist klar und verständlich, das Problembewusstsein durchgängig, die Argumentation logisch. Der Ertrag dieser Arbeit ist beachtlich: Entgegen vielfach etablierter Exegetenmeinung öffnet sie den Blick für die hohe Wertschätzung, die der vierte Evangelist den jüdischen Wurzeln des Glaubens und seiner kulturellen Vergegenwärtigung entgegenbringt. Die Vf.in unterstreicht zugleich den narrativ-theologischen Reichtum des JohEv. Wer dessen große und kleine Sinnlinien nachzeichnen möchte, findet in ihrem Buch wertvolle Hinweise und Anregungen, die sich der Diskussion nicht verschließen, aber den Blick für das Potential joh. Erzählkunst und den Schatz der darin zum Ausdruck gebrachten Christologie weiten.

Bochum

Robert Vorholt

Neutestamentliche Ämtermodelle im Kontext, hg. v. Thomas Schmeller / Martin Ebner / Rudolf Hoppe. – Freiburg i. Br.: Herder 2010. 289 S. (Quaestiones disputatae, 239), kt € 30,00 ISBN: 978-3-451-02239-5

Der vorliegende Sammelband geht auf ein Treffen der Arbeitsgemeinschaft katholischer Neutestamentlerinnen und Neutestamentler im Februar 2009 in Münster zurück. Zur Brisanz des Themas heißt es im Vorwort: „Die Frage nach Leitungsfunktionen und Ämtern in den ersten christlichen Gemeinden ist nicht nur von historischem Interesse. Sie berührt das Selbstverständnis der Kirche.“ Der ntl. Befund wird zum einen in die pagane Umwelt der frühen römischen Kaiserzeit eingeordnet, zum anderen werden Beziehungen zu zwei ausgewählten Konfliktfällen in der Kirchengeschichte hergestellt: „zu dem im 1. Clemensbrief dokumentierten Konflikt in Korinth [...] und zu der im 19. Jh. gestellten Frage nach dem Geltungsanspruch des ordentlichen römischen Lehramtes“ (7).

In „Ämter und Verwaltungsstrukturen in Selbstverwaltungseinheiten der frühen römischen Kaiserzeit“ (9–33) beschreibt Werner Eck die staatliche Ebene der Provinzadministration und die Selbstverwaltungseinheiten in den Provinzen (römisch organisierte Selbstverwaltungseinheiten, die griechischen Poieis und die Provinziallandtage) und schließt: „Sieht man diese vielen [...] Einzelheiten zusammen, dann zeigt sich, dass die Umwelt den christlichen Gemeinden genauso wie den jüdischen Gemeinden ein reiches Musterbuch bot für die Organisation von menschlichen Gruppen und der für deren Leben notwendigen Amtsträger.“ (32, ein eigener Blick auf frühjüdische Ämter und Leitungsmodelle und deren mögliche Abhängigkeit vom „Musterbuch“ der Umwelt hätte sich gelohnt.) E. notiert abschließend: „Wie sich in den christlichen Gemeinden die Vorstellungen über die für sie notwendigen Leitungsfunktionen entwickelten und klärten und wie weit sie dabei von ihrer Umwelt beeinflusst wurden oder sich in Abgrenzung gegen deren Vorstellungen entwickelten, das kann nur ein intensiver Vergleich leisten, im Zusammenspiel von Theologen und Historikern.“ (33)

Im Beitrag „Zu Amt und Ämtern im Matthäusevangelium“ (34–71) sieht Konrad Huber im MtEv „das Modell einer prinzipiell egalitären, geschwisterlich organisierten Gemeinschaft von Jesusjüngern in der Haltung des gegenseitigen Dienens. [...] das offensichtliche Fehlen institutionalisierter Ämter innerhalb der matthäischen Gemeinde wird von dorthin unschwer einsichtig und fügt sich ein in das Gesamtkonzept des Ersten Evangeliums“ (70; u. a. mit Überlegungen zur Frage nach dem Petrusamt).

Ansgar Wucherpfennig untersucht „Das Petrusamt im Johannesevangelium“ (72–100). Im Gegensatz zu einer Reihe wichtiger Figuren, die kein Amt erhalten, erhält Petrus ein ausdrückliches Amt im Zusammenhang mit der Mission. In die Hirtenrede in Joh 10 sind Elemente eines Amtsspiegels eingefügt: „In der Hirtenrede werden Kriterien genannt, die für einen zukünftigen Amtsinhaber gelten, der das Amt des Hirten innehaben wird.“ (99) „Mit dem Hirtenauftrag erhält Petrus die missionarische Verantwortung, auch die anderen Schafe zu einer Herde zusammenzuführen. Sein Primat garantiert, dass die Mission die Geschichte Israels bruchlos fortsetzt und ausweitet.“ (ebd.)

Markus Tiwald beleuchtet „Die vielfältigen Entwicklungslinien kirchlichen Amtes im Corpus Paulinum und ihre Relevanz für heutige Theologie“ (101–128; Paulus und der Aposteltitel, Weiterentwicklungen in den Deutero- und Trito-paulinen, die Mitarbeiterinnen des Paulus). Nach T. ist die Amtsentwicklung innerhalb des NT nicht immer monolinear verlaufen, „sondern war oft geprägt von unterschiedlichen Ansätzen und sogar Brüchen. Somit hätte die Kirche auch heute noch die Vollmacht – für Männer und Frauen – neue Ämter zu kreieren, wie sie das im Lauf der Kirchengeschichten ja auch getan hat.“ (128)

Marlis Gielen skizziert „Die Wahrnehmung gemeindlicher Leitungsfunktionen durch Frauen im Spiegel der Paulusbriefe“ (129–165). Dazu gehören die namentlichen Erwähnungen von Frauen bei Paulus in Verbindung mit Hinweisen auf ihre verantwortliche Einbindung in die Gemeindearbeit sowie die Begriffe zur Beschreibung gemeindlicher Tätigkeit von Frauen im Kontext ihrer sonstigen Verwendung in den Paulusbriefen (*diakonos*, *synergos*, *episkopos*, *apostolos*). Sie schließt: „Schon die auf dem unmittelbaren Kontext basierende Interpretation der Funktionsbezeichnungen bzw. -beschreibungen, die Paulus namentlich genannten Frauen zuordnet, gibt deutliche Hinweise auf ihre verantwortliche Einbindung in die Gemeindearbeit. Diese Hinweise bestätigen sich nun eindrucksvoll, sofern die sonstige, gemeindebezogene Verwendung der Funktionsbegriffe in den paulinischen Briefen mit berücksichtigt wird.“ (161)

Der evangelische Neutestamentler Dietrich-Alex Koch schildert „Die Entwicklung der Ämter in frühchristlichen Gemeinden Kleinasien“ (166–206). Nach Blicken auf die Apostelgeschichte, den Galaterbrief, den Epheserbrief, den 1. Petrusbrief, die Pastoralbriefe und die Ignatiusbriefe schließt K.: „Das Verständnis der Gemeinde Gottes als der konkreten Ausprägung des erwählten Gottesvolkes ist der theologische Sachgrund dafür, dass der Weg der institutionellen Verfestigung und Verstetigung gegangen wurde. Welche institutionellen Lösungen im Einzelnen gefunden wurden, das richtet sich nach den Sachproblemen, die es zu bewältigen galt.“ (206)

Ferdinand R. Prostmeier untersucht „Konflikte um das Amt in frühchristlicher Zeit: Intervention und Prävention“ (207–235, Konfliktintervention im 1. Clemensbrief – „Der 1Clem ist ein ellenlanges Schreiben, das einer einzigen Frage gewidmet ist: Dürfen kirchliche Amtsträger abgesetzt werden?“ – und Konfliktprävention in der Didache). Beide Schriften dokumentieren ein Übergangsstadium. Ihr Ziel ist identisch „und auch zwischen der Gemeinde in Rom

und ihrer Schwestergemeinde in Korinth besteht diesbezüglich Konsens. Skopos aller Argumente und Maßnahmen ist *Einheit, Stabilität und Kontinuität*.“ (235)

Hubert Wolf gibt in seinem Beitrag „Wahr ist, was gelehrt wird“ statt „Gelehrt wird, was wahr ist“? Zur „Erfindung“ des „ordentlichen“ Lehramts“ (236–259) einen historischen Überblick vom Tridentinum bis hin zum 2. Zusatz zur *Professio fidei*. Er schließt: „Die unwiderrufliche Zustimmung zur unfehlbaren, (nur) offenbarungsnahen Lehre war bisher nicht durch eine eigene Rechtspflicht gefordert. Das wurde nachgebessert und ebenfalls mit Strafdrohung bewehrt. [...] Das Sicherheitsbedürfnis der kirchlichen Autorität, insbesondere der Päpste, ließ diese die Kleutgen-Position aufgreifen und mit der Autorität Christi versehen.“ (258) Nach W. ergibt sich daher (für Exegeten) die Zuspitzung: nicht *sola scriptura*, sondern *solum magisterium* (259).

Das Bändchen schließt mit Knut Wenzels Beitrag aus dogmatischer Perspektive: „Apostolische Identität: Der Dienst des Amtes in der Gemeinde“ (260–287; nach einer Zusammenfassung ntl. Perspektiven Überlegungen zur Konstellation des Anfangs, zum Amt und der Geistdimension der Kirche, zur Bestimmung des Amtes aus seiner ekklesialen Funktion, zur ekklesialen Ordnung der Sakramentalität des Amtes und zum *Ius divinum* als Instrument der Kirche). W. hinterfragt die These, dass in einer legitimierenden Rückbeziehung des Amtes (in seiner weiteren Geschichte) auf die verbindliche Konstellation der Apostolizität auch der ganze Reichtum und die Vielfalt gemeindlicher Handlungsformen der apostolischen Zeit präsent seien. Als apostolisch kann hingegen nur die Verankerung der Leitungsdienste tief in der Gemeinde angesehen werden (281). Der Band endet mit einem Verzeichnis der Hg. und Autoren (288f).

Man hätte sich einen eigenen Beitrag zur Milet-Rede und zu den Pastoralbriefen gewünscht. An einigen Stellen ist zu fragen, ob der Wahrnehmung und Diskussion nicht ein zu enges Ämterverständnis zugrunde liegt: Sollten nach Eph 4,11 neben *Leitungsämtern* (wenn man die Apostel überhaupt darauf festlegen darf) und dem *Lehramt* nicht auch die Ämter der Propheten, Hirten und Evangelisten in der exegetischen Diskussion und in der Kirche berücksichtigt werden? Gebraucht werden sie jedenfalls dringender denn je. Ist diese Vergengung typisch für die Kirche?

Einige Aufsätze enthalten deutliche Hinweise speziell auf das Amtsverständnis der katholischen Kirche und bieten konstruktive Vorschläge zu dessen Modifikation angesichts des hier (bei Anfragen im Detail) gekonnt nachgezeichneten urchristlichen Amtsverständnisses. Vom NT her scheint dabei mehr und Anderes möglich, als gegenwärtig in der Kirche gelebt wird.

Bergneustadt

Christoph Stenschke

Politische Horizonte des Neuen Testaments, hg. v. Eckart Reinmuth. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2010. 216 S., kt € 29,90/49,90 ISBN: 978-3-534-22872-0

Die Beiträge in diesem von Eckart Reinmuth hg. Aufsatzband gehen auf eine von der Theol. Fak. der Univ. Rostock im Rahmen einer interdisziplinären Workshop-Reihe unter dem Oberthema „Politik und Neues Testament“ im Jahr 2008 durchgeführte Tagung zurück. Hier äußern sich Neutestamentler, Philosophen und Politologen in gänzlich unterschiedlichen Perspektiven zur Frage möglicher politischer Implikationen des NT.

Im Anschluss an eine von R. selbst verfasste Einführung beleuchtet Lukas Bormann (Bayreuth/NT) den Politikbegriff der deutschsprachigen ntl. Wissenschaft. Er weist anhand der in der NS-Zeit anzusiedelnden exegetischen Kontroverse zwischen G. Kittel und K. Barth einen Zusammenhang der jeweiligen Exegese mit der jeweiligen politischen Position des entsprechenden Exegeten nach, um sich am Ende einer Skizze der Folgen eines staatsfixierten Politikbegriffs für die ntl. Exegese der Nachkriegszeit zu einem sowohl historisch als auch politikwissenschaftlich verantwortbaren Neuansatz der politischen Exegese der paulinischen Schriften zu äußern.

Troels Engberg-Petersen (Kopenhagen/NT) differenziert in seinem Beitrag innerhalb der paulinischen Schriften drei unterschiedliche Dimensionen der Kommunikation des Politischen und arbeitet heraus, dass dem paulinischen Gedanken der himmlischen Bürgerschaft aufgrund der ihm inhärenten utopischen Idee von einer besseren Welt ein erhebliches politisches Potential eignet.

Angela Standhartinger (Marburg/NT) thematisiert in ihrem Beitrag die politische Pauluslektüre von Jacob Taubes, Alain Badiou und Giorgio Agamben und stellt bei durchaus kritischen Anfragen heraus, was die theologische Exegese von der politisch-philosophischen Paulusinterpretation zu lernen vermag.

Felix Ensslin (Stuttgart/Ästhetik) fragt auf der Basis der psychoanalytischen Theorien J. Lacans nach den Substrukturen und den zugrundeliegenden Problemstellungen der philosophischen Paulusauslegung der Gegenwart; als ihren gemeinsamen Nenner definiert er die Verhältnisbestimmung von Gesetz und Überschreitung, als deren Unterscheidungsmerkmal eine jeweils unterschiedliche Verhältnisbestimmung von Gesetz und Glaube.

Grit Straßenberger (Berlin/Politologie) analysiert die Bedeutung narrativistischer Ansätze in der politischen Theorie und fragt danach, inwieweit narrative Texte des NT, so sie denn auf die menschliche Erfahrungswirklichkeit

rekurrieren, in ihrer normativen Semantik Gegenstand politischer Reflexion sein können.

Tine Stein (Kiel/Politologie) beschäftigt sich mit dem Verhältnis von NT, Politik und Recht und kommt im Rahmen ihres Versuches, das Geflecht der Beziehungen dieser drei Bereiche zueinander zu klären, zu dem Ergebnis, dass der in der Sendung Christi in die Welt erneuerte Gedanke der Gottebenbildlichkeit des Menschen als der „archimedische Punkt“ (163) jeder Rechts- und Gesellschaftsordnung zu gelten hat, an dem sich die weltliche Souveränität des Staats ausrichten kann und muss.

Thomas Bedorf (Hagen/Philosophie) entwickelt die politische Bedeutung von Religion überhaupt im Licht des von J.-L. Nancy vorgelegten sozialphilosophischen Modells der (Selbst-)Dekonstruktion des Christentums. Dabei kommt dem Christentum aufgrund des ihm innewohnenden Motivs der ständigen Selbstüberschreitung im Rahmen der Frage nach dem Sinn des Politischen grundlegende Bedeutung zu, stellt diese doch ein „unaufgebautes Basiselement individueller und gesellschaftlicher, demokratischer Existenz“ (26) dar.

Georg Essen (Nijmegen/Dogmatik) sieht die politiktheoretische Relevanz ntl. Exegese nicht in der Legitimation staatlicher Ordnungen, sondern in der Beteiligung an einem gesellschaftlichen Diskurs über die Sinnvorgaben als Voraussetzungen politischer und gesellschaftlicher Orientierung.

Rainer Anselm (Göttingen/Ethik) beleuchtet die potentielle Fähigkeit der Religion, sich selbst und auch dem Politischen im Rahmen öffentlicher Wirksamkeit Grenzen zu setzen. Werde diese begrenzende Wirkung aktiviert, werde der Religion insgesamt und auch dem NT innerhalb der Gesellschaft eine neue und positive Wirkkraft zuteil.

Die einzelnen Aufsätze – und dies ist positiv hervorzuheben – loten, wenn auch in gänzlich unterschiedlichen Fragehinsichten, insgesamt eine große Breite unterschiedlicher Aspekte einer möglichen politischen oder politiktheoretischen Relevanz des NT sowie der christlichen Religion überhaupt aus und bieten durchaus neue, bereichernde und interessante (Einzel-)Einsichten zur Frage des Verhältnisses von Religion bzw. religiöser Tradition und Politik. Neben der sehr unterschiedlichen Qualität der einzelnen Beiträge – positiv fallen insbes. die Aufsätze von Tine Stein und Georg Essen auf, negativ, weil in seiner Darstellung für den in der Thematik Unkundigen sehr unklar und in seinen Thesen sehr wenig konkret, der Aufsatz von Angela Standhartinger – besteht aus ntl. Sicht der entscheidende Schwachpunkt des Bandes jedoch darin, dass dessen verbindende Basis nicht auf dem Felde des NT, sondern auf demjenigen der Politikwissenschaft liegt. Demzufolge werden die aus ntl. Sicht interessierenden grundlegenden hermeneutischen und methodischen Probleme einer politischen Lektüre des NT, deren Diskussion im Titel immerhin verheißen wird, entweder ausgeklammert oder, wie etwa in dem Beitrag von L. Bormann, nur in rudimentären Ansätzen skizziert. Angesichts der auch im Blick auf das Problem der gegenwärtigen Relevanz des NT großen Bedeutsamkeit dieser Fragestellung bleibt zu hoffen, dass diese von den an diesem Band Beteiligten oder von anderer Seite in nicht allzu ferner Zukunft aufgenommen wird.

Münster

Thomas Witulski

Popp, Thomas: Die Kunst der Konvivenz. Theologie der Anerkennung im 1. Petrusbrief. – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2010. 589 S. (Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte, 33), geb. € 68,00 ISBN: 978-3-374-02758-3

Die als Habil.schrift verfasste und für die Drucklegung überarbeitete Monographie umfasst 521 Textseiten, die in 6 Kap. gegliedert sind, sowie ein stattliches Literaturverzeichnis von 66 Seiten.

Gleich eingangs des Einleitungskap.s (1–16) benennt Thomas Popp den Interpretationsansatz, mit dem er 1Petr erschließen will: „In der vorliegenden Arbeit bilden T. Sundermeiers Konvivenzkonzept und der aktuelle Anerkennungsdiskurs den Referenzrahmen, um die theologische Konzeption des 1. Petrusbriefes im Kontext des gegenwärtigen Wirklichkeitsverständnisses als zukunftsrelevante Sinnbildung für Kirche und Gesellschaft herauszuarbeiten.“ (1)

Nach einer „Forschungsgeschichtliche[n] Standortbestimmung“ (3–10), in deren Mittelpunkt die drei interpretationsleitenden Begriffe *Konvivenz*, *Anerkennung* und *Demut* stehen (6), hält P. zu Beginn des Abschnitts, in dem er sein „Vorgehen“ beschreibt (11–16), fest: „Die Elaborierung des Zusammenspiels der drei Begriffe Konvivenz – Anerkennung – Demut dürfte in der 1. Petrusexegese ein Novum sein. Dabei kommt dem Anerkennungsbegriff eine Schlüsselrolle zu. Durch ihn lässt sich die Theologie des 1. Petrusbriefes auf den Begriff bringen.“ (11) In Kap. 2 („Aktuelle Annäherungen“ [17–63]) stellt P. seinem Interpretationsansatz entsprechend zunächst das missionstheologisch akzentuierte Konvivenzmodell Sundermeiers vor und wendet sich dann unter interdisziplinärem Blickwinkel dem Begriff der Anerkennung zu, indem er „anerkennungstheoretische Ansätze“ (von Todorov, Habermas, Honneth, Riesen, Barth, Jüngel und Werbick) präsentiert, „die für die Erfassung der konvivialen Theologie der Anerkennung im 1. Petrusbrief besonders erhellend sind“ (28). In Kap. 3 („Antike Annäherungen“ [65–104]) erschließt P. ergänzend den Begriff der Anerkennung im Horizont der antiken Ehrenkultur über Beispiele aus der

paganen Literatur (für den griech.-hell. Bereich: Epiktet und Plutarch; für den lat.-röm. Bereich: Seneca) sowie aus der hell.-frühjüd. Literatur (am Beispiel der Proverbien). Kap. 4 („Theologie der Anerkennung im 1. Petrusbrief“ [105–455]) bildet umfangmäßig wie inhaltlich das Zentrum der Monographie. Nach einer knappen Skizzierung von Situation, Tradition und Struktur des 1Petr wird im Abschnitt „Semantik“ (117–121) eine wichtige Weichenstellung für die Textexegese vorgenommen, indem P. dem als verständnisleitend identifizierten Begriff der Anerkennung zehn verschiedene Wortfelder zuweist, die den „Fokus der Auslegung heuristisch-exemplarisch“ (117) bestimmen sollen. Im Einzelnen sind dies folgende Wortfelder, denen P. jeweils eine Liste von zugehörigen Wörtern anfügt: „(1) Erwählung / Vorauswissen / Heiligung / Berufung / Setzung“; „(2) Gehorsam / Glaube / Erkenntnis / Heiligung / Gottesfurcht“; „(3) Gnade / Friede“; „(4) Gebet“; „(5) Wiedergeburt / Taufe / Heil“; „(6) Ehre“; „(7) Schande“; „(8) Liebe / Einander“; „(9) Unterordnung“; „(10) Demut / Einander“. In der Auslegung selbst bietet P. einen vollständigen Kommentar zu 1Petr, orientiert am Leitbegriff der Anerkennung im Licht des erkenntnisleitenden Konvivenzmodells. In Kap. 5 („Zusammenschau“ [457–515]) erschließt P. vertiefend das durch den Begriff der Anerkennung qualifizierte Sinnkonzept des 1Petr anhand der systematisch fundierten Aspekte Theologie, Christologie, Pneumatologie, Soteriologie, Anthropologie, Ethik, Ekklesiologie und Eschatologie. In Kap. 6 („Ausblick“ [517–521]) schließlich werden die Linien zur Gegenwart hin ausgezogen, indem „wesentliche Aspekte der konvivialen Theologie der Anerkennung im 1. Petrusbrief gebündelt und auf ihre Aktualität hin befragt“ werden (517).

Die material- und kenntnisreiche Monographie besitzt einen m. E. keineswegs nebensächlichen methodischen Schwachpunkt, indem sie 1Petr in ein vorab definiertes Interpretationsraster zwingt, das aus dem auf die Bedingungen der *modernen* Welt zugeschnittenen missionstheologischen Konvivenzkonzept Sundermeiers und dem *aktuellen* Anerkennungsdiskurs gebildet wird. Anhand dieses Interpretationsrasters versucht P. das Gesamtschreiben meinem Eindruck nach „auf Biegen und Brechen“ zu erschließen. Wenngleich er durchaus grundlegende Unterschiede zwischen antiken und modernen Gesellschaften benennt (74f), unterbleibt die kritische Reflexion, unter welchen Voraussetzungen sich angesichts dessen der von ihm gewählte „Referenzrahmen“ (1) überhaupt zur sachgerechten Erschließung von 1Petr eignet. Entsprechend stehen die Kap. 2 („Aktuelle Annäherungen“) und 3 („Antike Annäherungen“) merkwürdig unverbunden nebeneinander. Auch problematisiert P. nicht, dass es sich bei den Begriffen der Konvivenz und der Anerkennung um *Metabegriffe* handelt. Stattdessen erhebt er Anerkennung geradezu zum *Leitbegriff* in 1Petr (Vgl. 117: „Dieses Wort nimmt viele Worte ‚unter sein Dach‘ und bringt sie auf den Begriff.“ Und: „Dieses semantische Netz der Anerkennung umspannt den gesamten Brief.“) und überstrapaziert ihn so sehr, dass sich alles darunter fassen lässt (vgl. exemplarisch 117–121).

Entsprechend seinem Interpretationsraster sieht P. im konvivial verstandenen Missionsauftrag das Zentrum der theologischen Konzeption von 1Petr (vgl. etwa 517f). Doch zeigt der Aufbau des Briefes, in dessen zweitem Teil (2,11–5,11) der christliche Lebenswandel unter den Heiden steht, dass die aus diesem Lebenswandel *potentiell* erwachsende missionarische Chance ab 4,12 keine Rolle mehr spielt und stattdessen die *sicher* daraus erwachsenden Leiden, die auch in 2,11–4,11 nicht ausgeblendet werden, sowie deren Bewältigung dominieren. So ist also in 1Petr der pragmatische Aspekt der missionarischen Lebensführung, die durchaus zutreffend als konvivial bezeichnet werden kann, der pragmatischen Hauptlinie untergeordnet, das letztlich unvermeidbare Leiden an und in der heidnischen Gesellschaft als Kehrseite und Ausdruck der göttlichen Erwählung (s. 1. Briefteil 1,3–2,10) erkennen und akzeptieren zu lernen.

Statt des deduktiv-systematischen Zugriffs auf 1Petr wäre es m. E. methodisch überzeugender gewesen, wenn P. *analytisch* die Chancen, aber auch die Grenzen ausgelotet hätte, die das Konvivenzmodell wie der Anerkennungsdiskurs für das Verständnis des Briefes in seiner ursprünglichen Entstehungssituation bieten. Auf dieser Basis hätte dann auch die systematisch-theologisch bzw. praktisch-theologisch interessante Frage nach einer sachgerechten Rezeption von 1Petr unter den Gegebenheiten moderner Gesellschaften gestellt werden können.

Wenngleich mich aus den genannten Gründen die Monographie in ihrer methodischen Konzeption nicht überzeugt, stellt sie dennoch einen lesenswerten, wichtigen Beitrag für die 1Petr-Forschung dar. Denn sie bietet allein in ihrem Hauptkap. 4 (105–455) eine vollständige Kommentierung des Briefes, die aufgrund des reichhaltig eingearbeiteten Quellenmaterials wie der subtilen philologischen und intertextuellen Beobachtungen als informativ und anregend bezeichnet werden darf.

Salzburg

Marlis Gielen

Kirchen- und Theologiegeschichte

Dassmann, Ernst: Die eine Kirche in vielen Bildern. Zur Ekklesiologie der Kirchenväter. – Stuttgart: Anton Hiersemann 2010. 286 S., brosch. € 69,00
ISBN: 978-3-7772-1024-7

In der anzuzeigenden Studie unternimmt es der angesehene Patristiker und christliche Archäologe, die Ekklesiologie der Kirchenväter des 2. bis 7. Jh.s anhand der Bilder zu rekonstruieren, die sie für die Kirche gebraucht haben. Mit Bildern sind dabei nicht nur die sprachlichen Metaphern und Symbole gemeint, die verwendet wurden, um ekklesiologische und theologische Sachverhalte zu umschreiben, sondern auch die künstlerischen Darstellungen der Kirche in der Ikonographie, der der Vf. das letzte der elf Kap. seines Buches widmet. Dieses Kap. zeigt allerdings in seinem Ergebnis auf das Deutlichste, wie zurückhaltend die Alte Kirche dabei war, die reiche Flut der sprachlichen Bilder nun auch in der christlichen Kunst umzusetzen (vgl. 264).

Der Ausgang von der Bilderwelt der altchristlichen Kirchenschriftsteller legt sich für D. u.a. auch deshalb nahe, weil man ihnen nicht gerade nachsagen kann, sich allzu intensiv in theologischen Traktaten „begrifflich und systematisch“ mit dem Thema der Ekklesiologie beschäftigt zu haben (vgl. XI), obwohl – oder vielleicht gerade weil – die Kirche für sie eine unmittelbare und sie existenziell unbedingt angehende Wirklichkeit war, in der und für die sie lebten, wirkten und schrieben. Da der Vf. keine Vollständigkeit in der Rekonstruktion der verschiedenen Kirchenbilder in der Patristik anstrebt und wegen der unübersehbaren Fülle des für eine solche Thematik relevanten Materials auch gar nicht ernsthaft anstreben kann, erklärt er, exemplarisch arbeiten zu wollen und „charakteristische Texte der jeweils kompetentesten Väter anzuführen“ – eine Vorgehensweise, die natürlich immer ein subjektives Element der Auswahl und Bewertung dessen einschließt, was als exemplarisch für die altkirchliche Ekklesiologie angesehen werden soll und welcher „Vater“ in dieser Frage als besonders maßgeblich zu gelten hat.

Allerdings ist dem Vf. diese Auswahl und Zusammenstellung ganz vorzüglich gelungen. Er bietet zu den verschiedenen Bildern, die in der patristischen Literatur für die Kirche gebraucht wurden, jeweils einen bunten Strauß von Texten und Erläuterungen, die recht instruktiv in die Thematik einführen und zu weiterer Beschäftigung und Vertiefung einladen.

Die verschiedenen Kap. versammeln Materialien zu den Themen: Die Kirche als Leib Christi (I.), als Braut und Gemahlin (II.), als Jungfrau und Mutter (III.), als Pflanzung, Garten, Paradies und Weinberg (IV.). Darauf folgen „nautische Bilder“, wozu Schiff und Meerfahrt, Schiffbruch und Rettung gezählt werden, wie auch „biblisch inspirierte Bilder“ wie Arche, Fischfang und das „Schiff des Petrus“ (VI.), die Kirche als Haus und Tempel (VII.), die Kirche als Stadt und Volk Gottes (VIII.), die Kirche als *Verus Israel* (IX.). Schließlich werden „biblische Personen und Symbolfiguren“ wie atl. Vorbilder, die Braut des Hohenliedes, ntl. Vorbilder und schließlich die Kirche als „Himmlisches Jerusalem“ (X.) behandelt. Den Abschluss bildet dann das Kap. „Ikonographie der Kirchenbilder“, das mit einigen schwarz-weißen Abbildungen illustriert ist (XI.). Abbildungsnachweis, Abkürzungsverzeichnis, eine Auswahlbibliographie, eine Zeit- und ein Namens- und Sachregister schließen das Buch ab.

Letztere sind zwar sehr hilfreich, allerdings wäre daneben ein zünftiges Stellenregister für die Erschließung des Bildmaterials der einzelnen Schriftsteller durchaus nützlich gewesen, ist doch das Namensregister nicht geeignet, ein Stellenregister zu ersetzen, weil im Namensregister recht mechanisch die Nennungen der Namen aufgelistet werden, selbst wenn sie nur im Titel von Sekundärliteraturwerken oder in allgemeinen Nennungen von Personen ohne Verweis auf Kirchenvätertexte auftauchen.

Da die Publikation sich auch an interessierte Laien wendet, werden die patristischen Belegpassagen ausgiebig in deutscher Übersetzung zitiert und wird in der Darstellung sorgfältig darauf geachtet, dass die nur selten verwendeten griechischen und lateinischen Begriffe und Formulierungen immer erläutert und mit deutscher Übersetzung versehen sind.

In den einzelnen thematischen Kap.n geht D. sachlich und chronologisch vor, indem er – wenn vorhanden – die Vorgeschichte der später auf die christliche Kirche angewandten Bilder in der paganen Umwelt voranstellt, um schließlich den biblischen Hintergrund des christlichen Bildmaterials zu behandeln und dann die Bildgebräuche der griechischen und lateinischen Patristik in ebenfalls chronologischem Verlauf, aber zugleich inhaltlich systematisierend zu entfalten.

Der hierbei des Öfteren verwendete Begriff der „Großpatristik“ für die Klassiker der katholischen patristischen Literatur wirkt nun auf mich allerdings ein wenig verstörend, weil er den Eindruck erwecken könnte, die von dieser normativen Hochpatristik abgegrenzten früheren theologischen Schriftsteller, zu denen ja immerhin Gestalten wie Clemens von Alexandrien, Origenes und Tertullian gehören, hät-

ten als Gegenstand einer „Kleinpatristik“ zu gelten. Hinter dieser Formulierung steht m. E. ein deutlich mehr auf die späteren Maßstäbe der Orthodoxie ausgerichteter Patristikbegriff, der die Zeit der als normativ betrachteten Kirchenväter der konstantinischen und nachkonstantinischen Epoche als goldenes Zeitalter der Patristik ansieht.

Eine solche Blütenlese patristischen Bildgebrauchs, so angenehm sie sich liest und so instruktiv und anregend sie auch sein mag, ist doch immer auch der Gefahr ausgesetzt, Linien zu ziehen und Verbindungen herzustellen, die der eigenen Ekklesiologie entspringen und in gewissem Sinne an das bunte Material herangetragen werden, also den Eindruck von theologiegeschichtlicher Kontinuität und Übereinstimmung zu suggerieren, die so nicht unbedingt bestanden hat. Wenn der Vf. sich auch der Problematik einer solchen Systematisierung durchaus bewusst ist (vgl. 47), so scheint er doch an einigen Stellen dieser Gefahr erliegen zu sein: So zitiert D. z.B. im Zusammenhang seiner Darstellung von „Maria als Urbild der Kirche“ zunächst Justin Martyr, der als erster der Adam-Christus-Parallele den Vergleich von Eva und Maria hinzugefügt und als Grund für die Geburt Christi aus der Jungfrau Maria angeführt hat, dass „auf dem gleichen Wege, auf welchem die von der Schlange verursachte Sünde ihren Ausgang nahm, auch die Sünde aufgehoben werde“ (Dialog 100,4), und fügt dann als Erläuterung dieser Aussage an: „Denn – so wenig später Irenäus – wie Eva „den Ungehorsam beging und für sich und für die ganze Menschheit zur Ursache des Todes wurde, so [...] wurde Maria durch ihren Gehorsam für sich und für die gesamte Menschheit zur Ursache des Heils.““ (239) Mag auch Irenäus hier einen Gedanken des Justin aufgreifen und weiterführen, so ist es doch m. E. nicht unproblematisch, den Gedankengang des Justin bruchlos mit dem des Irenäus zu erklären. Auch stehen die angeführten Passagen aus Justin und Irenäus – genauso wenig wie die daran anschließende Anführung aus Tertullians *De carne Christi*, die die Eva-Maria-Typologie aufgreift und präzisiert, – bei den angeführten Autoren nicht im Zusammenhang mit dem ekklesiologischen Thema. Dieser Zusammenhang wird erst durch Zitate aus Ambrosius und Epiphanius von Salamis belegt. Ähnlich wird eine Entwicklungslinie von der Verwendung der Mondmetapher für die Kirche bei Origenes, Ambrosius, Augustinus, Hieronymus und Maximus von Turin bis zur Verwendung des Bildes vom Morgenrot konstatiert, innerhalb derer Gregor der Große „die bisher mit dem Mond verbundenen Transitusbilder auf die Morgenröte“ übertragen haben soll (103). Dabei lässt sich doch das Bild der Morgenröte als völlig von der Mondmetapher unabhängiges Transitusbild verstehen. Die Gefahr, die „Bildergeschichte“ der patristischen Ekklesiologie sozusagen von hinten, von der entwickelten Ikonographie der so genannten Hochpatristik her zu lesen, lässt sich dabei nicht von der Hand weisen.

Aber mag man auch einige Entwicklungslinien im Bildgebrauch der antiken Kirchenschriftsteller mit gewisser Skepsis betrachten, so ist doch der Gesamteindruck des Buches hervorragend. Man hat dem Vf. ein in die Bilderwelt der antiken Ekklesiologie einführendes, gut lesbares und besonders auch für Nichtfachleute sehr brauchbares Lesebuch zum Thema zu verdanken.

Münster

Holger Strutwolf

Timm, Stefan: Eusebius und die Heilige Schrift. Die Schriftvorlagen des Onomastikons der biblischen Ortsnamen. – Berlin / New York: De Gruyter 2010, 653 S. (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Kultur, 166), ln € 149,95 ISBN: 978-3-11-022600-3

Stefan Timm hat in der Reihe „Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur“ (TU) bereits 2005 die syrische Fassung des Onomastikons der biblischen Ortsnamen des Eusebius von Cäsarea – soweit sie erhalten ist – herausgegeben und damit einen wichtigen Beitrag zur Textgeschichte sowie eine bedeutende Vorarbeit zu einer Neuedition geleistet.

Im vorliegenden Werk setzt T. diese Arbeit fort, indem er der Frage nachgeht, was Eusebius in seinem Onomastikon zitierte, wenn er die Heilige Schrift zitierte. Im Vorspann präzisiert er die Frage folgendermaßen: „Ist aus der Fülle der divergierenden LXX-Mss heute noch eruierbar, welches Ms [bzw. welche Mutterhandschrift einer bestimmten Handschriftengruppe, Anm. d. Rez.] Eusebius von Kaisareia einst für sein Onomastikon exzerpiert hat?“ (4) Ausgangspunkt sind dabei die zahlreichen Ortsnamen im Onomastikon (On.), aber auch die kurzen biblischen Exzerpte, die auf jene vielfach folgen, werden einbezogen. Dabei liegt, wie E. Klostermann in seiner Edition des On. von 1904 dargelegt hat, vom Text des Eusebius nur eine Hs. vor, von der alle anderen abhängig sind.

T. beginnt seine Untersuchung mit dem Buch Josua, zum einen, weil etwa ein Drittel aller Ortsnamen des On. aus diesem Buch stammen, zum anderen, weil schon Klostermann durch Vergleich von Ortsnamen im On. mit deren Form in „der“ LXX und in der Hexapla (bzw. in der Sammlung von Fields) versucht hatte, deren Herkunft aus der Hexapla zu belegen.

Durch die Untersuchung T.s wird deutlich, dass nur die Sichtung aller Hss. viele Namensformen klärt bzw. eine korrekte Konjekturen möglich macht, nachdem Klostermann zahlreiche Korrekturen fälschlich nach dem Text des Hieronymus vorgenommen hat. Sozusagen nebenbei kann dann vielfach auch die von Klostermann angegebene Schriftstelle korrigiert werden, aus der das Lemma entnommen wurde. Für das Josuabuch ergibt diese Sichtung, dass die Lemmata fast immer der Schreibweise einer bestimmten Hss.-Gruppe entsprechen, die Brooke und McLean in ihrer Edition des Josua-Buches identifiziert haben und die Margolis in seinen Untersuchungen als die „palästinische“ Rezension bezeichnet hat. Diese ist mit der von Origenes benutzten Version identisch. Sie soll in einer zukünftigen Neu-Edition mit dem Sichel O gekennzeichnet werden.

Als Beispiel für Vorgehensweise und Ergebnis der Arbeit von T. kann das Lemma Gessour dienen (bei Klostermann: S. 72, Z. 15, bei T. mit der durchlaufenden Nummer 347 versehen – diese Nummerierung sollte sinnvollerweise zukünftig bei allen Ausgaben des On. verwendet werden): Aus dem griech. Text Γεσσούρ, χώρα ἄλλοφύλων ἐπὶ τῆς Ὀρνάν hat Hieronymus *Gesur, regio alienigenarum in Syria* gemacht, da er das „Ornan“ als Aram deutete (wie es auch der hebräische Text bietet). Klostermann hat den Ort dann mit dem Geschur identifiziert, wohin Absalom nach dem Mord an Amnon geflohen war, und dem Lemma nicht nur die Schriftstelle 2Sam 15,8 zugeordnet, sondern das ἐπὶ τῆς Ὀρνάν auch dem dortigen LXX-Text und Hieronymus entsprechend in ἐπὶ τῆς Συρίας geändert. Tatsächlich ist bei Eusebius aber – laut T. – an dieser Stelle das philistäische Geser gemeint und der Name aus Jos 10,33 entnommen: In der Hss.-Gruppe O wird dort nämlich über einen König Oram von Gazer berichtet (statt über König Ailam von Gaza in den heute maßgeblichen Hss. der LXX). So muss lt. T. das „Ornan“ in „Oram“ korrigiert werden und das „Gessur“ in „Gazer“ – für T. ist so der Textbefund in der Basishs. des On. erklärt und eine konsistente Deutung möglich.

Andererseits werfen die Analysen T.s neue Fragen auf: Wenn seine obige Hypothese zum Lemma 347 zutrifft, ist nun nicht mehr klar, warum dieses sich unter anderen Lemmata aus den Königbüchern findet. Sollte schon der Redaktor der Urschrift, der die aus den einzelnen Büchern exzerpierten Ortsnamen in eine alphabetische Ordnung brachte, den Fundort nicht mehr korrekt identifiziert haben? Die Frage nach der Entstehungsgeschichte und nach möglichen Erweiterungen einer ersten Ausgabe durch zusätzliche Lemmata – die dann aus anderen Quellen stammen könnten –, wie sie verschiedene Forscher für wahrscheinlich halten, lässt T. außer Acht. Er stellt lediglich fest, dass nicht alle Namensformen aus dem Buch Josua im On. denjenigen in der angegebenen Hss.-Gruppe entsprechen. Er hält es deshalb für möglich, dass Eusebius zeitweise auch ein zweites Manuskript benutzt hat. Dies würde zumindest ein erstes Licht auf die Arbeitsweise des Autors bzw. auf die Entstehungsgeschichte des On. werfen, die bei einer endgültigen Bewertung von T.s Ergebnissen und einer Neuedition unbedingt mit einbezogen werden muss.

In den weiteren Kap.n zu den anderen biblischen Büchern, aus denen sich Lemmata im On. finden, wird ebenfalls die jeweilige Hss.-Gruppe identifiziert, deren Ortsnamen denen im On. entsprechen. Das ist z. B. beim Buch Genesis schon deshalb komplizierter, weil die Zahl der Hss. weitaus größer ist, mehr Gruppen zu identifizieren sind und die Schreibweise von mehrfach erwähnten Namen schon innerhalb des On. selbst differiert. Aber auch bei der Untersuchung der Namen aus dem Pentateuch, dem Richterbuch, 1 und 2 Samuel, 1 und 2 Könige sowie bei den Prophetenbüchern bestätigt sich der Befund, dass der Bischof von Cäsarea seine Lemmata in der Regel aus dem Muttermanuskript der O-Rezension bzw. der hexaplarischen Rezension der LXX übernimmt. Auch hier finden sich aber Belege, dass er neben dem postulierten Muttermanuskript zuweilen eine andere Hs. hinzuzieht. Wenn diese eine andere Namensform bietet, wird dieser zweite Name im On. mit einem ἡ καὶ an die erste angefügt.

Durch die Identifizierung ihrer Herkunft können auch hier zahlreiche im Laufe der Überlieferung des On. verschriebene Ortsnamen korrekt konjiziert werden; außerdem können vielen nun andere Schriftstellen zugeordnet werden. Schließlich wird für einige Lemmata gezeigt, dass sie nicht aus einem LXX-Manuskript übernommen wurden, sondern z. B. aus den Übersetzungen des Symmachus, Aquila oder Theodotion (die ja in der Hexapla auch vorlagen) bzw. aus Josephus. Einige allgemein bekannte Namen wie Idumäa oder Moab wurden wohl sogar ohne Rückgriff auf eine bestimmte Schriftstelle „irgendwo“ in den Text eingefügt, wo sie passend erschienen.

In einem kürzeren, abschließenden Kap. untersucht T. auch die 23 Lemmata aus dem NT bzw. den Evangelien. Aufgrund der geringen Anzahl und der fehlenden längeren Zitate aus der Bibel bei diesen Lemmata ist jedoch weder festzustellen, aus welchem Evangelium Eusebius jeweils zitiert, noch welcher Texttradition er gefolgt ist.

Insgesamt ist zu sagen: Das Buch macht es dem Leser nicht leicht. Schon die Edition der syrischen Fassung des On. hatte programmatisch erklärt: „Mehr noch als früher scheint heute zu gelten, dass Ergebnisse der Wissenschaft popularisiert werden sollen. Die hier vorgelegte Studie popularisiert nichts. Im Gegenteil: Sie verlangt ihren Leserinnen und Lesern Mühen ab.“ (V) Aber deren Gewinn besteht dort wie hier darin, dass sie den Beweisgang detailliert nachvollziehen können. Mag das Gesamtergebnis, dass Eusebius fast immer aus

einem Text schöpft, der aus der Tradition des Origenes stammt, auf den ersten Blick wenig spektakulär erscheinen, so sind doch die zahllosen Einzelerkenntnisse, die mit großer Gelehrsamkeit gewonnen und nachvollziehbar dargestellt werden, für eine geplante Neuedition des On. unersetzlich.

T. selbst schließt mit dem Satz: „Was Eusebius *zusätzlich*, über seine Zitate aus der Schrift hinaus, an zeitgenössischen Angaben für die Stätten des Alten und Neuen Testaments beigebracht hat, das [zu untersuchen, Anm. des Rez.] bleibt eine große, zukünftige Aufgabe.“ (532)

Stuttgart

Georg Röwekamp

Media Salutis. Gnaden- und Heilsmedien in der abendländischen Religiosität des Mittelalters und der Frühen Neuzeit, hg. v. Berndt Hamm / Volker Leppin / Gury Schneider-Ludorff. – Tübingen: Mohr Siebeck 2011. (VIII) 247 S. (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation. Studies in the Late Middle Ages, Humanism and the Reformation, 58), ln € 84,00 ISBN: 978-3-16-150672-7

Der vorliegende Sammelband ist aus einer von den Hg.n als ungewöhnlich gut bezeichneten Kooperation zwischen ihren drei Lehrstühlen hervorgegangen. Sein inhaltlicher Schwerpunkt liegt zum einen auf der soteriologischen Frage nach der Vermittlung des Heils an die Glaubenden, zum anderen auf jenen Medien, die der Popularisierung des Heils im Übergang vom Spätmittelalter zur Frühen Neuzeit dienten. Tatsächlich liegt die Stärke der vorliegenden Publikation darin, dass sie systematisch-theologische und historisch-theologische Fragen innerhalb einer kulturgeschichtlich erweiterten Gesamtperspektive zusammenbindet.

Johanna Haberer fragt nach „Medium und Botschaft in kirchengeschichtlicher Perspektive“ (1–12), wenn sie forschungsgeschichtlich rückgebundene Grundsatzreflexionen zum „Medium“ im Spannungsfeld von theologischer Rede und kulturwissenschaftlichem Diskurs anstellt. So entfaltet sie, was es für die wissenschaftliche Vertiefung bedeutet, dass die biblische Überlieferung die jüdisch-christliche Kultur als „Medienkultur“ ausweise: „Das Evangelium als Person, Inhalt und Gattung wird beschrieben als wesentliches Element eines offenen Diskurses, der in Annahme oder Ablehnung münden kann. Es geht nie um die fraglose Annahme des Gehörten, Gesehenen oder Gelesenen, sondern um die Aneignung in individuellen Akten bzw. in individuellen Prozessen“ (10), wie H. im Sinne eines Vorzeichens vor den folgenden Beiträgen herausarbeitet. – Daniel Meier („Kirchengeschichte in der Perspektive der Kommunikationswissenschaft. Das Beispiel der Nachrichtenwerttheorie“; 13–26) bringt Selektionskriterien bei, die erklären können, was Medienschaffende aktuell dazu bringt, kirchengeschichtliche Themen, Ereignisse und Personen wahrzunehmen und journalistisch zu gestalten. Aktualität, Negativität und die Personalisierung hebt er als Relevanzfaktoren besonders hervor. – Susanne Schenk („Ut pervenias ad Iesum Christum“ – „Ut sponso deo paccatis“. Der Heilsdiskurs im Briefwechsel von Königin Mathilde und Erzbischof Anselm“) (27–41) zeigt exemplarisch, wie man in einer Blütezeit der mittelalterlichen Briefkultur auf den Brief als passendes „Medium des Heilsdiskurses“ zurückgriff (41). – Der Beitrag von Berndt Hamm („Typen spätmittelalterlicher Gnadenmedialität“; 43–83) darf in Umfang und Inhalt als Spitzenaufsatz des gesamten Bandes herausgehoben werden. Ersten entfaltet er den im Spätmittelalter zentralen Gedanken der „nahen Gnade“ theologisch. Zweitens untersucht er anhand ausgewählter Text- und Bildbeispiele, „durch welche Art von Medialität diese gnadenhafte Liebe dem Menschen vermittelt“ werden sollte (49). Seine perspektivreiche Darlegung berücksichtigt kulturgeschichtliche Aspekte (Innen und Außen, Objektivität und Subjektivität etc.) ebenso wie die aktuelle Frage nach Kontinuität bzw. Diskontinuität zwischen Spätmittelalter und Reformation. – Christoph Burger („Zwei spätmittelalterliche Predigten im Medium von Gelehrtensprache und Volkssprache“; 85–100) zeigt am Beispiel von Johannes Gerson und Johannes von Paltz, dass die Hinkehr zur Predigt in der Volkssprache mit einer Emotionalisierung der Rede einherging. – Christine Magin („Ablassinschriften des späten Mittelalters“; 101–120) befasst sich anhand von vier Stein Tafeln an der Marienkirche von Rostock und den darauf vorfindlichen Inschriften mit der „Ablasswerbung um 1400“. Damit stehen die „mit Abstand ausführlichsten Ablassinschriften in Stein“ (120) im Mittelpunkt dieses Beitrages. – Falk Eisermann („Der Ablass als Medienereignis. Kommunikationswandel durch Einblattdrucke im 15. Jahrhundert“; 121–143) erläutert mit seiner sozialgeschichtlichen Expertise, dass der päpstliche Legat Raymund Peraudi seine Ablassbriefe am größtmöglicher Haltbarkeit willen sowie im Dienste einer theologischen Aufwertung auf Pergament statt auf Papier drucken ließ. Als eine der „Hauptgnaden“ offerierte er das Angebot einer mit dem Ablassbrief verbundenen „unbegrenzten Anzahl von Beicht- und Absolutionsmöglichkeiten“ (139). So könnte man diese „Police“ tatsächlich als eine „umfassende geistliche Lebens- und Jenseitsversicherung“ bezeichnen (140), die freilich auch durch den in Rom gestiegenen Finanzbedarf motiviert war. Insofern Peraudi ab 1502 die Ablasskampagnen auch für kleinere Ortschaften verfügte und er volkssprachliche Übersetzungen seiner lateinischen Werbepredigten in Umlauf brachte, war der Ablass „zu einem ubiquitären Ereignis“, ja zu einem „Medienereignis“ geworden (142). – Peter Schmidt („Vervielfältigung, Heilsvermittlung und

„Wahrheit“. Die Anfänge der gedruckten Gnadenbildreproduktion“; 145–185) erläutert, was es bedeutet, dass das Zeitalter der mechanischen Vervielfältigung in Europa nicht mit gedruckten Texten begann, sondern mit Bildern. Anhand von Bildbeispielen aus dem ausgehenden 15. Jh. sucht er nach Antworten auf die Frage, was ein Reproduktionsmedium überhaupt reproduzieren soll (147). *Gury Schneider-Ludorff* („Der fromme Fürst. Medialität des Heils und landesherrliche Selbstrepräsentation“) (187–203) untersucht anhand der durch Philipp von Hessen vollzogenen Stiftung von vier Landeshospitälern zur damals neuartigen kostenlosen Kranken- und Armenversorgung der Landbevölkerung, inwiefern diese Institutionen sowohl das Heil ‚medial‘ greifbar machten als auch dem ‚Image‘ des Fürsten als ‚besserer Nachfolger der Heiligen Elisabeth‘ dienten: „Philipp von Hessen setzte *das* konsequenter und planmäßiger um, wofür Elisabeth nur mit ihren begrenzten Mitteln hatte kämpfen können. [...] Die Hospitalgründungen des Landgrafen wurden so zum genuinen Bestandteil des *Gemeinen Nutzens*.“ (193) *Volker Leppin* („Medien lutherischer Memorialkultur. Eine exemplarische Studie zur Jenaer Stadtkirche“; 205–225) zeigt anhand von vier Personen aus der zweiten Hälfte des 16. Jh.s, für die sowohl Epitaphien als auch Leichenpredigten vorliegen, dass ihnen als erstrangig das selbige Sterben nachgesagt wurde, und zwar medial einerseits anhand von Epitaphien und andererseits – umfänglicher – im Rahmen der Leichenpredigten. Sein Ergebnis ordnet L. schließlich in den größeren Kontext der Memorialgeschichte ein. – *Tim Lorentzen* („Frühe Massenmedien im Internet. Das Münchner Datenbankprojekt ‚Konfessionelle Bildpublizistik der Frühen Neuzeit‘“; 227–242) stellt vor, was eine „Erschließung frühneuzeitlicher Massenmedien mit Hilfe eines gegenwärtigen“ bedeutet (227), wenn er das laufende Wissenschaftsvorhaben in die Forschungsgeschichte einordnet und in seinen Möglichkeiten erläutert.

Den Hg.n dieser Publikation ist es gelungen, als Theologen mit ihren starken Rückbindungen in die Profangeschichte und mit ihrer Offenheit für kulturgeschichtliche Forschungsperspektiven die Frage nach dem Heil zwischen Spätmittelalter und Frühneuzeit aus wirklich neuartigen Perspektiven aufzugreifen. So veranschaulichen die Einzelbeiträge dieses Sammelbandes, die die vorgegebene Fragestellung allesamt aufgreifen, auf je unterschiedliche Weise, wie wenig eine traditionell systematisch-theologische Forschungsperspektive ausreicht, um die Verschiebungen in theologischer Lehre/Verkündigung und religiöser Praxis zwischen Spätmittelalter und Frühneuzeit in ihrer Vielschichtigkeit zu erfassen. Eine auf dem aktuellen Stand der Forschung angesiedelte Geschichte der Ökumene respektive eine Geschichte der Konfessionsbildungen bedarf der religions- und sozialgeschichtlichen, mehr noch: der kulturgeschichtlich differenzierten Rückbindungen, wie der vorliegende Sammelband mit seinem beachtlichen Innovationspotential eindrucksvoll belegt.

Essen

Hubertus Lutterbach

Aymoré, Fernando Amado: Die Jesuiten im kolonialen Brasilien. Katechese als Kulturpolitik und Gesellschaftsphänomen (1549–1760). – Frankfurt a. M. u. a.: Peter Lang 2009. 425 S. (Europäische Hochschulschriften: Reihe 3, Geschichte und ihre Hilfswissenschaften, 1069), kt € 69,80 ISBN: 978–3–631–58769–0

Bei dem zu besprechenden Werk handelt es sich um die überarbeitete Fassung einer 2007 an der Univ. Hamburg angenommenen geschichtswissenschaftlichen Diss. Der Vf. betont, dass das Thema Glaubensunterweisung an vielen Stellen „über das Religiöse im heutigen Sinne“ hinausgehe (11) und ordnet seine Studie der Kulturgeschichte bzw. der Kulturwissenschaft zu (vgl. 39 und 377).

Das Werk ist in fünf Hauptkap. eingeteilt. In der Einleitung (11–46) geht Fernando Aymoré auf die Universalität der christlichen Katechese ein, indem er einen Bogen von der Slawenmission östlich der Elbe ab dem 9. Jh. (12ff) über die christliche Disziplinierung Irlands durch die Engländer (16ff) und die Mexiko-Mission der Franziskaner (18f) bis zur Kongomission der Portugiesen im 16. Jh. (19f) schlägt. Das Ergebnis der Missionsbemühungen war demnach die „erste weltumspannende Kulturbewegung in Religion, Kunst, Architektur und Literatur“ (22). Das Ziel der Studie wird am Ende der Einleitung formuliert: Es gehe darum, zu zeigen, dass Christentum und indigene Kultur keine Oppositionen darstellten, sondern auf vielfältige Weise fusionierten. Das Projekt der Mission ging nach Meinung des Vf.s einen „mittlere[n] Weg zwischen Erfolg und Misserfolg“ und führte zu einem Synkretismus (44), mithin zu einer „neuen Identitätsbildung“ (46).

Im zweiten Hauptkap. werden „Ursprung und Etablierung der Jesuitenmission“ (47–108) behandelt. Die außereuropäische Mission gehörte bereits zu den „zentralen Interessen“ des Ordensgründers Ignatius von Loyola (1491–1556). Mitte des 18. Jh.s, auf dem Höhepunkt ihrer weltweiten Expansion, verfügte die *Societas Jesu* über Hunderte von Mitgliedern auf allen bekannten Kontinenten (52). Dass die Missionen in Brasilien von den Erfahrungen geprägt waren, die Jesuiten zuvor in Marokko und Mexiko gesammelt hatten, und somit nur in einem globalhistorischen Kontext begriffen werden können, ist Thema der folgenden Ausführungen (56–72). Bei der Beschreibung der Etablierung der Brasilienmission wird ein enger Zusammenhang zwischen religiösen und militärisch-politischen Zielen nahegelegt: Die portugiesische Krone förderte ab 1549

die Jesuitenmission, weil sie ein „wichtiger Garant der politisch-militärischen Kontrolle des ganzen Landes“ war (76).

Gelungen ist A.s Darstellung der Glaubensunterweisung als sozialhistorisch „geerdetem“ Vorgang. Im Kap. „Topographie und Personalentwicklung des Missionswerks“ (83–108) treten konkrete Menschen mit bestimmten Eigenschaften und bestimmtem sozialen und kulturellen Kapital in Erscheinung. Auch wenn die Analyse über weite Strecken aus ermüdenden Paraphrasierungen von „Personalakten“ (mit Beruf, Alter, Herkunft und Bildung der Missionssangehörigen) besteht und die Lektüre durch den ausladenden Anmerkungsapparat mit langen Quellenzitaten zusätzlich erschwert wird, gibt es am Ende doch ein interessantes Ergebnis: Der „eigentliche“ Missionsauftrag habe nie die „tatsächliche Hauptaktivität“ des Jesuitenordens im kolonialen Brasilien dargestellt, da nur ein Fünftel der Jesuiten mit der Katechese der Indios beschäftigt war (108).

Im dritten und mit 215 Seiten längsten Kap. geht es um „Katechese als Kulturpolitik“ (109–324). Thema ist zunächst das Indiobild, das die Schriften der besonders in der Brasilienmission engagierten Jesuiten (Nóbrega, Anchieta, Cardim, Monteiro, Vieira, Vasconcellos, João Daniel) über zwei Jahrhunderte hinweg beinahe unverändert bis ins späte 18. Jh. (169f) vermittelten – es handelte sich bei diesem Image um eine „skurrile Mischung aus Kindern und Kannibalen“ (178). Auf der Grundlage von Regelwerken, die teilweise in unangemessener Länge paraphrasiert werden, festigt A. im Unterkap. „Missionsdörfer als multifunktionale Welt“ (178–247) u. a. seine These, dass die Missionsdörfer nicht (nur) wegen der Katechese existierten, sondern auch und v. a. wirtschaftliche und militärische Zwecke erfüllten. So wird in manchem Regelwerk für ein Missionsdorf die Katechese erst am Ende erwähnt (243). Etwas befremdlich ist die Schlussfolgerung, dass die Missionare „geistig mit ihrer Zielgruppe heillos überfordert“ waren und wegen ihres „schiefer schizophrener“ Indiobildes keinen „geradlinigen Plan“ entwickeln konnten, sondern letztlich für beide zur Verfügung stehenden Strategien, nämlich „Zwang und Anpassung oder vielmehr für die seltsame Mischung aus beidem“ optierten (197). Im Kap. „Katechese als Kulturpolitik“ (248–324) werden der Alltag in den Missionsdörfern und die didaktische Arbeit der Jesuiten rekonstruiert. Grundlage hierfür sind Schriften der Missionare, Chroniken, Visitationsberichte, Dialoggedichte, Theaterstücke, Katechismen und Katechismusschauspiele, wobei bedauerlich ist, dass die Quellen keinerlei Quellenkritik unterzogen werden. Hervorgehoben wird die Bedeutung der Sprache und der Produktion von Grammatiken. So war die „Zungenfertigkeit“, d. h. die Kenntnis der Indiosprache Tupi, besonders wichtig für das Missionsprojekt, und die *Linguas* (etwa „Dolmetscher“) hatten eine bedeutende Stellung inne. A. hebt in diesem Zusammenhang zwei kulturhistorisch bedeutende Prozesse hervor: Erstens passten sich die Jesuiten teilweise den indigenen Traditionen (der Indiosprache) an (320), gleichzeitig avancierte das Tupi, das auch als Missionssprache eingesetzt wurde, durch die Tätigkeiten der Jesuiten zur „allgemeinen Sprache“ (*Lingua Geral*) und damit zum „Latein“ Brasiliens (322).

Im vierten und letzten Analysekap., das unter dem Titel „Katechese als Gesellschaftsphänomen“ die sozialen Auswirkungen der Jesuitenmissionen beleuchtet (325–371), wird betont, dass die Indigenen keineswegs passive Rezipienten des Katholizismus waren. Sie praktizierten Abwehr und Aneignung, verfügten also über unterschiedliche Möglichkeiten der Reaktion auf die Zwangsmissionierung. Deshalb führten nach A. die Missionsbemühungen nicht zum „Sieg des Christentums“, sondern „zum Inkultivismus aus heidnischer Perspektive, letztlich zur Assimilation christlicher Inhalte durch die heidnische Religion selbst, die oft die Oberhand in diesem Prozess behielt und in einem oberflächlich christlichen Antlitz die Kolonialzeit hindurch unbeschadet überleben konnte“ (334).

Insgesamt ist A.s Studie informativ und bietet viele Anknüpfungspunkte für weitere ethnologische, religionswissenschaftliche oder historische Projekte. Leider stellt der Vf., der zweifellos ein großer Kenner der Materie ist, keine präzisen Fragen an die Quellen. So ist es bezeichnend, dass es im Schlusswort heißt: „Wie kann die Jesuitenmission im kolonialen Brasilien abschließend definiert werden? War sie Zivilisierung und Bereitstellung von Arbeitskräften? Veränderung und Bewahrung von Bräuchen? Zwang und Anpassung von Methoden? Diese Fragen bestimmten die Wahl des Themas und können merkwürdigerweise [sic!] alle *bejaht* werden. Für ein synkretistisches Thema eine synkretistische Antwort.“ (375)

Für Historiker/innen – und mutmaßlich auch für Theolog/inn/en – stellt es derzeit eine wichtige Frage dar, unter welchen Bedingungen die politisch-militärische und die religiöse Sphäre ineinander auf- oder übergehen. Insofern weisen die anfangs von A. postulierte Annahme, dass die Glaubensunterweisung über „das Religiöse“ hinausreiche, sowie generell die von ihm vorgenommenen kulturhistorischen und sozialhistorischen Blicke auf Missionsprojekte in eine Richtung mit großer Zukunft. Dass „das Religiöse“ sowie weitere analytische Kategorien und Begriffe (Identität, Synkretismus, Häresie, heidnisch) nicht näher definiert und theoretisiert werden, ist jedoch eine zentrale Schwäche der Arbeit. Störend sind, dies sei zum Abschluss betont, die sprachlichen Mängel des Textes. Einmal mehr wird deutlich, dass sich der totale Rückzug der meisten Verlage aus der Verantwortung des Lektorats ausgesprochen negativ auswirkt: Zahlreiche Rechtschreibfehler (die ausdrücklich nicht dem Vf. anzu-

lasten sind) und übermäßig viele Absätze hindern den Lesefluss und sorgen für Verärgerung, zumal das Buch 70 Euro kostet.

Münster

Debora Gerstenberger

Rivinius, Karl Josef SVD: Im Spannungsfeld von Mission und Politik: Johann Baptist Anzer (1851–1903) Bischof von Süd-Shandong. – Nettetal: Steyler Verlag 2010. (XIV) 971 S., (Studia Instituti Missiologici SVD), kt € 49,80 ISBN: 978–3–805–0–0569–2

Die Mission der Steyler Missionare (Societas Verbi Divini = Gesellschaft des Göttlichen Wortes) in Süd-Shandong gehörte zu den bekanntesten und erfolgreichsten Missionen im China des ausgehenden 19. und des 20. Jh.s. Zwei Namen von Steyler Chinamissionaren sind eng mit ihrer Gründung verbunden, nämlich der des Südtirolers Josef Freinademetz (1852–1908) und der von Johann Baptist Anzer. Ersterer wurde zusammen mit Arnold Janssen (1837–1909), dem Begründer der Societas Verbi Divini, hoch gelobt und im Jahr 2003 heiliggesprochen, während Anzer häufig entweder als Typus des imperialistischen Missionars dargestellt oder überhaupt totgeschwiegen wurde und wird. Um diesem nicht gerechtfertigten Zustand abzuweichen, hat P. Karl Rivinius SVD, emeritierter Historiker für Mittlere und Neuere Kirchengeschichte und v.a. bekannt für seine gründlichen Forschungen zum Thema neuere chinesische Missions- und Kirchengeschichte auf dem Feld der Missionswissenschaft, eine ausführliche Biographie von A. verfasst, die dessen Ehrenrettung betreibt.

Johann Baptist Anzer wurde am 16. Mai 1851 in Weinried, Diözese Regensburg, als Sohn eines Metzgers und Bauern geboren. Schon 1875 schloss er sich der gerade in Steyl/Niederlande gegründeten Societas Verbi Divini (das erste deutsche Missionshaus) an und war stark in der Ausformulierung der ersten Statuten der Missionskongregation involviert, obwohl er nicht immer ganz mit deren Inhalt einverstanden war.

A. und Josef Freinademetz reisten 1879 zusammen nach China. Im britischen Hongkong lernten sie chinesisch, um ein eigenes Missionsgebiet bekommen zu können. Die Steyler wandten ihr Augenmerk auf das Vikariat Shandong, das die ganze Provinz umfasste, jedoch die Kräfte der italienischen Franziskaner dort überstieg. 1880 bat Janssen daher den Generalminister der Franziskaner um einen Teil von Shandong. Da jener keine Einwände hatte, wurden die Verhandlungen zwischen A. und dem Apostolischen Vikar de Marchi in Jinan geführt. Die Franziskaner übergaben den Steylern 1882 drei Kreise im „wildem“ südlichen Teil von Shandong, nämlich Yanzhoufu, Caozhoufu und Yizhoufu mit 9 Mio. Einwohnern, ein Gebiet so groß wie Belgien und die Niederlande zusammen, wobei die Abtrennung den politischen Grenzen folgte. A. war damit keineswegs zufrieden, denn er hätte gerne auch ein Stück Küste gehabt sowie ein weiteres Gebiet mit 1500 „Altchristen“. Zunächst war A. Pro-Vikar des Gebietes, im Jahre 1885 wurde Süd-Shandong eigenes Apostolisches Vikariat und A. wurde am 22. Dezember 1885 Apostolischer Vikar und 1886 schließlich Titularbischof von Telepte.

Die Anfänge der Missionsarbeit waren nicht leicht. Das ausgedehnte Vikariat besaß als Ausgangsbasis nur eine einzige Gemeinde mit 158 sog. Altchristen im Dörfchen Puoli, die sich über die Zeiten erhalten hatten und nun den Ausgangspunkt für die Steyler Mission bildeten. Dank seiner Tatkraft konnte A. die Mission mit Missionsstationen, Schulen usw. wirkungsvoll ausbauen, was nicht ohne Gefahren und Opfer geschah. So geriet A. manchmal in Lebensgefahr, wurde schwer verwundet, überlebte aber.

Einen nicht unbeträchtlichen Teil des Buches nehmen die Auseinandersetzungen zwischen Arnold Janssen und einer Reihe von Missionaren in China mit A. ein. Die letzten Jahre seines Lebens waren von den permanenten Anklagen in Rom bei der *Propaganda Fide* überschattet, wobei andere Chinamissionare ihn durchaus schätzten oder neutral blieben. Dabei wurden dieselben Vorwürfe gegen A. immer wieder vorgebracht, so seine mangelnde Demut, sein mangelnder Ordensgeist, seine Eitelkeit, Herrschsucht und angebliche Trunksucht; v.a. die Verbindung des Bischofsamtes mit dem Amt eines Provinzials wurde ihm angekreidet. Die Anklagen gegen ihn dienten dem Ziel, ihn seines Amtes als Bischof zu entheben. Von außerhalb warf man ihm darüber hinaus seine enge Zusammenarbeit mit der deutschen Kolonialmacht vor. Es wurde sogar behauptet, dass er die Besetzung der Jiaozhou-Bucht veranlasst habe.

Dazu muss man sagen, dass A. sehr wahrscheinlich Alkohol schlecht vertrug (in Süddeutschland wäre das ohnehin allerhöchstens eine lässliche Sünde); sein etwas überhebliches Verhalten als Bischof war zur damaligen Zeit keineswegs unüblich und die Anhäufung von Titeln und Ehren, die er gerne zur Schau trug, war in China in der Öffentlichkeit wichtig, um seine Bedeutung und die seiner Religion zu zeigen. Dass er sich mit der deutschen Kolonialmacht gut stellen wollte, verwundert nicht, doch geschah die Besetzung der Jiaozhou-Bucht ohne sein Zutun. Erstaunlicherweise aber hatte A. auch zu den chinesischen Behörden kein schlechtes Verhältnis und erreichte von ihnen einige Zugeständnisse in Bezug auf die von den Steylern geleiteten Schulen (die christlichen Schüler mussten nicht am eigentlich obligatorischen Konfuziuskult teilnehmen, was 1742 von Benedikt XIV. ausdrücklich verboten worden war).

1903 reiste A. nach Rom, um bei der *Propaganda Fide* Stellung zu den Vorwürfen gegen ihn zu beziehen. Leider sind viele wichtige Dokumente zu diesem Punkt nicht (mehr?) auffindbar. Es scheint jedoch, dass er nicht seines Amtes enthoben wurde. Wahrscheinlich infolge des jahrelangen Stresses und der Auf-

regung verstarb A. jedoch am 24. November 1903 nach einem Schlaganfall in Rom (er liegt auf dem Campo Santo Teutonico begraben).

A. gehört zweifellos zu den bedeutendsten Missionsbischöfen des 19. Jh.s. In seiner Biographie im LThK (1. Aufl.) beschreibt ihn der Missionswissenschaftler Joseph Schmidlin als klugen, energischen und ausdauernden Mann, der sich große Verdienste um die Weckung des Missionslebens im Deutschen Reich erworben habe. Der Protestant Adolf von Warneck wirft ihm allerdings vor, er habe die Politik zu sehr in die Missionsfrage hineingezogen.

R. schildert sehr anschaulich und detailliert A.s Persönlichkeit und Arbeit sowie den politischen Hintergrund samt der Politik des Deutschen Reiches und dem chinesischen Boxeraufstand, wobei viele seiner Vorarbeiten einfließen, so etwa sein Buch über die Korrespondenz A.s mit der Visionärin Magdalene Leitner (Mutter Gregoria, 1845–1911)¹, seiner geistig-geistlichen Beraterin, oder sein Werk *Weltlicher Schutz und Mission* aus dem Jahr 1887. Sehr begrüßenswert sind die ausführlichen Anmerkungen mit reichlichen Hintergrundinformationen aus Quellen sowie die Bibliographie mit Quellen und Literatur, außerdem verschiedene Register samt chinesischem Glossar. Fazit: Das Buch von R. macht klar, dass A. wohl eine vielschichtige Persönlichkeit war und sicher kein demütiger Heiliger, doch ist für den Aufbau einer Mission ein Pragmatiker mindestens ebenso wichtig.

Münster

Claudia von Collani

Bär, Matthias: Die Beziehungen des Münchener Görreskreises und anderer katholischer Gelehrter in das katholische England. – St. Ottilien: EOS 2010. 559 S. (Münchener Theologische Studien I: Historische Abteilung, 38), geb. € 58,00 ISBN: 978–3–8306–7427–6

Der Frage nach der Internationalisierung wissenschaftlicher Diskurse ist in letzter Zeit größere Aufmerksamkeit geschenkt worden. Für die Theologie bedeutet die Münchener kirchengeschichtliche Diss. von Matthias Bär in dieser Hinsicht einen Meilenstein. Sie analysiert die Möglichkeit und die Grenzen eines theologischen Wissenstransfers zwischen der deutschen und der englischen katholischen Kirche im 19. Jh., besonders in der ultramontanen Formierungsphase. Wichtigster deutscher Bezugspunkt wurde dabei München mit dem Kreis um Joseph von Görres und Ignaz von Döllinger, so dass sich die Studie v.a. auf diesen konzentriert.

Ein erster Teil zeichnet kenntnisreich den Weg der katholischen Kirche in England von der Reformation bis zur Errichtung einer katholischen Hierarchie 1850 nach. Ein Schwerpunkt liegt hier wie in der gesamten Arbeit darauf, unterschiedliche kirchliche Strömungen voneinander abzugrenzen und deren Entstehung historisch zu erklären. So war die englische Kirche lange durch katholisch gebliebene Landadelige und von ihnen abhängige Priester dominiert, hinzu kamen die Orden; die Apostolischen Vikare hatten diesen gegenüber keinen allzu großen Einfluss. Die theologische Prägung stammte meist aus der Ausbildung in Exilseminaren, etwa in Douai. Von diesen *old catholics* sind die katholischen Iren zu unterscheiden, die im 19. Jh. in großer Zahl nach England immigrierten und größtenteils den sozialen Unterschichten angehörten, zahlenmäßig aber bald eine klare Mehrheit bildeten. So war das 19. Jh. geprägt durch zunehmende Katholikenemanzipation, Neuerrichtungen von Seminaren (Ushaw, St Edmund's, Stonyhurst, Prior Park, Oscott und natürlich Rom), Schul- und Pfarreigründungen, Volksmissionen und Neugotik-Begeisterung (Augustus W. N. Pugin). Eine schmale Schicht intellektueller Konvertiten gab es in Oxford, aber auch in Cambridge. Die dominierende Gestalt im englischen Katholizismus wurde dann Nicholas Wiseman (1802–1865, seit 1850 Kardinal und Erzbischof von Westminster). Dieser hatte seine Prägung in Rom erhalten und wollte in spiritueller und intellektueller Hinsicht dem englischen Katholizismus neues Leben einhauchen. So interessierte er sich seit den 1830er Jahren für die deutsche frühultramontane Theologie. In Abgrenzung zu den als „gallikanistisch“ abgewerteten *old catholics* war Wiseman der Exponent einer Ultramontanisierung der englischen Kirche. Sein Denken wird ebenso vorgestellt wie dasjenige des nichtultramontanen Kirchenhistorikers in Ushaw, John Lingard (1771–1851), des von Maynooth geprägten, theologisch eher gemäßigten irischen Schriftstellers und Kirchenhistorikers Charles William Russell (1812–1880) und des Juristen und Übersetzers Friedrich Schlegels, James Burton Robertson (1812–1877), der seit 1854 an der Kath. Univ. Dublin lehrte.

Der frühe Ultramontanismus in Deutschland war seit etwa 1830 auf verschiedene Zentren und gelehrte Kreise konzentriert, wobei München hier eine besondere Stellung einnahm („Görres-Kreis“), daneben aber auch Mainz, Bonn/Köln und Wien von Bedeutung waren. Wie das englische wird auch das deutsche katholische Pressewesen vorgestellt und die theologische Positionierung von Joseph von Görres, Johann Adam Möhler, Ignaz von Döllinger und Heinrich Klee analysiert. Leitgedanke ist die in der Forschung gut etablierte These, dass sich die ultramontane Bewegung nach 1848 aufspaltete, da sich die Gemäßigten

¹ Bischof J. B. Anzer im Spiegel seiner Briefe an Magdalene Leitner (Nettetal 2006).

mit den dem Staat abgerungenen Freiheitsrechten nun weitgehend zufrieden zeigten und innerkirchlich gegen Verketzerung und für einen gewissen Schulpluralismus standen.

Nachdem so beide katholische Kulturen weitgehend unabhängig voneinander beschrieben wurden, wendet sich der zweite Teil der Studie dem Wissens- und Kulturtransfer zu. Untersucht werden hier Besuche und persönliche Kontakte, Übersetzungen und der Import von Büchern und schließlich Rezensionen. In England war man nach 1830 auf der Suche nach kirchlich zuverlässiger und theologisch anspruchsvollerer Literatur sowie nach Ausbildungssystemen und stieß so auf den frühultramontanen Aufbruch in Deutschland. Das deutsche Interesse war dem gegenüber geringer und etwas anders gelagert: Man interessierte sich eher für den viktorianischen Roman und religiöse Erbauungsliteratur. Nach 1848 kam es zu einer Entfremdung. Wiseman war immer mehr von einem noch radikaleren ultramontanen Flügel dominiert (Edward Manning, William Ward, George Talbot) und verdächtigte zunehmend seine alten deutschen Freunde, v.a. Dollinger, wobei hier dessen Unterstützung des von John Acton herausgegebenen *Rambler*, den er als Konkurrenz empfand, von erheblicher Bedeutung war. Internationalisierung war für diese Kreise immer mehr nur noch als Romanisierung denkbar, wobei aber letztlich auch die intellektuelle Bedürfnislosigkeit des mit anderen Problemen ringenden englischen Katholizismus – so der Vf. – ihren Anteil am nachlassenden Interesse hatte. Umgekehrt interessierte sich Dollinger nunmehr eher für adelige und bürgerlich-gelehrte Kreise, die in der englischen Kirche an den Rand gedrängt wurden. Das deutsche Interesse am englischen Katholizismus war im Spiegel seiner Zeitschriften ohnehin immer geringer gewesen als umgekehrt. Letztlich, so das skeptische Resultat des Autors, waren die Annäherung und die Rezeption zwischen 1830 und 1850 Folge eines Missverständnisses und seien, zumindest was die hohen frühen Erwartungen angeht, weitgehend gescheitert.

Ist dieses Resultat bereits an sich von erheblichem Interesse, so wird die Forschung mitlaufend auch in einigen anderen Bereichen vom Ertrag der Studie profitieren: 1. Sie analysiert die Entwicklung des und die Zugehörigkeit zum sog. „Görres-Kreis“ in München, was Eigen- und Fremdzuschreibung angeht, und nimmt diesen nicht einfach als Entität an. 2. Die Dollinger-Forschung wird von der Erschließung zahlreicher archivalischer Quellen und des historischen Hintergrunds von Dollingers Bezugspersonen in England ungemein profitieren. 3. Von größtem Interesse sind auch B.s Beobachtungen zum Verhältnis zwischen Dollinger und Acton. Obwohl Acton Dollingers Schüler war, scheint ihm in Bezug auf dessen Wandel erheblich größere Bedeutung zuzukommen, als meist angenommen wurde. Soziale Stellung, aber auch Intentionen und Methode waren von Beginn an nicht völlig deckungsgleich; Acton scheint aber auch dafür mitverantwortlich zu sein, dass bei Dollingers späteren Englandreisen weniger ein klerikales als ein von der intellektuellen und sozialen Oberschicht geprägtes Besuchsprogramm im Zentrum stand, während die Entfremdung zu Wiseman auch durch die Gründung des *Rambler*, den dieser als Konkurrenz zur *Dublin Review* empfand, induziert wurde. Teilte Dollinger anfangs Wisemans Illusion, die deutsche akademische Theologie könne den englischen Katholizismus wesentlich befruchten, so dann später diejenige Actons, historische Kritik und Gelehrsamkeit könnten dessen Ausrichtung verändern. Noch während des Konzils scheint, so B., Dollinger von kirchenpolitischen Fehleinschätzungen Actons abhängig gewesen zu sein. 4. B. kann aber auch Überlagerungen des kulturellen Gedächtnisses dekonstruieren, das etwa die Vielzahl von intellektuellen Konvertiten allein auf John Henry Newman konzentriert; die Schriften Wisemans wurden im 19. Jh. viel häufiger übersetzt als diejenigen Newmans. Auf der anderen Seite wird jeweils als deutscher Übersetzer englischer Literatur Daniel Bonifaz Haneberg genannt, obwohl anderen, heute weniger bekannten Übersetzern eine ungleich größere Bedeutung zukam.

Das Thema der Studie ist so weit gewählt und die Erarbeitung dazu noch mit mühseligen archivalischen Studien in verstreuten englischen Archiven verbunden, dass absolute Vollständigkeit wohl kein Ziel der Arbeit sein konnte. Von deutscher Seite zeigt die Konzentration auf Dollinger zum einen sicherlich dessen tatsächliche, herausragende Bedeutung. Andererseits wird diese aber doch auch ein Stück weit der Quellenlage und Archivsituation geschuldet sein. Bei der Auswahl der behandelten Personen auf beiden Seiten, beim Aufbau der Arbeit und bei der Entscheidung, die Rezensionen der *Dublin Review*, nicht aber die in deutschen Organen vollständig auszuwerten, wären andere Optionen ebenfalls möglich gewesen.

In einer weiteren Perspektive wird man zu neuen Fragen angeregt, etwa ob der Ultramontanismus mit seiner übernationalen Ausrichtung nach Rom die einzige oder doch die einzig nennenswerte Form theologischer Internationalisierung in der katholischen Kirche gewesen ist, oder ob es etwa auf der anderen Seite (Jansenismus/Spätjansenismus und katholische Aufklärung) bereits Ähnliches gab, ja wie sich die Kontakte innerhalb der *res publica litteraria* in einer *longue durée*

nationalisiert oder internationalisiert haben. Auch könnte man fragen, welche Bedeutung ökumenische oder abgrenzend-antiökumenische Intentionen auf eine interkulturelle oder transnationale Ausrichtung hatten und welche Rolle dabei dem Feld der historisch-positiven Theologie als gemeinsamem Bezugspunkt zukommt.

Münster

Klaus Unterburger

Eschweiler, Karl: Die katholische Theologie im Zeitalter des deutschen Idealismus. Die Bonner theologischen Qualifikationsschriften von 1921/22. Aus dem Nachlass hg. u. mit einer Einleitung versehen v. Thomas Marschler. – Münster: Monsenstein und Vannerdat 2010. 374 S., pb. € 19,50 ISBN: 978–3–86991–180–9

Die einflussreiche Studie Karl Eschweilers (1886–1936), „Die zwei Wege der neueren Theologie“ (1926), wurde von seiner Bonner theologischen Promotion bei Arnold Rademacher „Der theologische Rationalismus in der katholischen Kirche von der Aufklärung bis zum Vatikanum“ und seiner Habilitationsschrift „Die Erlebnistheologie Johann Michael Sailers als Grundlegung des theologischen Fideismus in der vorvaticanischen Zeit“ grundgelegt; beide Schriften sollten Teilaspekte für eine Geschichte der theologischen Erkenntnislehre bzw. eine Geschichte der Ausbildung der Apologetik/Fundamentaldogmatik als theologischer Disziplin entwickeln. Dieses Gesamtwerk ist nie erschienen und auch in die „Zwei Wege“ ist längst nicht der gesamte Ertrag von Promotion und Habilitation eingeflossen. Thomas Marschler hat beide Schriften im weitgehend für die Forschung gesperrten Gerhard Fittkau-Nachlass im Münsteraner Ermland-Haus entdeckt und nunmehr der Öffentlichkeit zugänglich gemacht. E. verband breite theologiegeschichtliche Kenntnisse mit einem systematischen Zugriff, durch den es ihm gelang, stringent die wesentlichen theologischen Grundentscheidungen eines Denkers herauszuarbeiten und in eine längere Wirkungsgeschichte einzubetten. Damit kann nicht nur die Genese von E.s systematischen Grundüberzeugungen besser nachvollzogen werden; die Schriften bereichern bei aller Einseitigkeit und allen vorschnellen, breitflächigen Typisierungen, zu denen E. neigte, und bei allem inzwischen breiter gewordenen theologiegeschichtlichen Wissen auch heute noch den Blick auf die Theologiegeschichte des 18. und 19. Jh.s, da sie Zusammenhänge verdeutlichen, die andernorts kaum gesehen werden. Sie verdienen auch dann zur Kenntnis genommen zu werden, wenn man E.s Grundoption, die sich in Objektivistemphase, Liberalismuskritik und Ordnungsdenken bald immer mehr Carl Schmitts „Politische Theologie“ und dem III. Reich annähern wird, kritisch gegenübersteht.

Glaube und Vernunft können, so die Grundthese E.s, in Bezug auf den religiösen Akt nebeneinander gestellt, in eins gesetzt oder aufeinander hingeeordnet werden (63–67). Die erste These sei „Rationalismus“, ihm korrespondiere eine Apologetik mit vernünftighilosophischen Mitteln, die sich im Vorfeld des Glaubens bewege. Die zweite These sei „Fideismus“; die Verteidigung des Glaubens setzt hier die Glaubenserfahrung bereits voraus, sie ist eine Art Fundamentaldogmatik. Diese beiden Stränge werden in Diss. und Habilitation verfolgt. E. selbst möchte dann für den dritten Typus eintreten, für den er sich von der Analyse des „religiösen Aktes“ (58–62, 95, 107, 134–138) durch Max Scheler leiten lässt (Vom Ewigen im Menschen, Leipzig 1921; in der bewusstseinskonstitutiven Erfahrung des Heiligen und Göttlichen wird dieses als sich schenkend und offenbarend erfahren) und für den er sich auch auf den Thomismus (51f, 67) beruft, nach dem die Natur dynamisch auf die übernatürliche Gnade als erfüllende Sinndimension hingeeordnet sei.

In der Diss. verfolgt E. somit die Entstehung des „theologischen Rationalismus“ und damit verbunden der Apologetik als eigenständiger theologischer Disziplin; er will dabei eine These korrigieren, nach der etwa erst der Tübinger Johann Sebastian Drey diese als von der Dogmatik unabhängige begründet habe. Ausgangspunkt ist für E. der Rationalismus der Leibniz-Wolffschen Schule, der zwar an Gott, Freiheit und Unsterblichkeit festhalte, für den die positive, übernatürliche Offenbarung aber unerkennbar oder belanglos geworden sei oder rationalistisch umgedeutet werde. E. nennt diese Position „Naturalismus“. Christian Wolff war im 18. Jh. an den deutschen Universitäten philosophisch dominant geworden; dies war der Boden, auf den sich die katholische Theologie stellen musste, um die Rechtmäßigkeit des Offenbarungsglaubens zu verteidigen. Am wirkmächtigsten hat dies der in Ingolstadt lehrende Jesuit Benedikt Stattler (1728–1797) getan. Die Philosophie hat es nach der Wolff-Schule mit dem Bereich des Allgemeinen, Begrifflichen, den *essentiae* = *possibilia* zu tun; die Möglichkeit eines Begriffs zu klären hieß, die Nichtwidersprüchlichkeit seiner Bestandteile nachzuweisen. Dies gilt auch für die Gottesidee: Ließ sich deren Möglichkeit aufzeigen, war damit auch die Existenz Gottes gegeben. Mit der Möglichkeitsmethode habe Stattler auch erstmals eine *demonstratio evangelica* entwickelt: Erst sollte unter Absehung von der faktischen Existenz die Möglich-

keit a priori einer Offenbarung nachgewiesen werden. Unter Absehen von der Tatsache wird sogar die Möglichkeit der *mysteria stricta dicta* a priori bewiesen; Erbsünde sei für Stattler hingegen nur noch die Abschwächung der Vernunft durch eine überwuchernde Sinnlichkeit. Stattler habe in der „zeitwendenden Flut der geistigen Säkularisation“ (51) so der Apologetik das Möglichkeit-Notwendigkeit-Wirklichkeit-Schema mitgegeben. Im geistigen Umfeld der Aufklärung sei der Weg Stattlers, den Offenbarungsglauben zu rechtfertigen, beinahe notwendig gewesen; zugleich wurde der Glaube dadurch aber verfremdet. Die von Stattler begründete Tradition besteht somit darin, rein philosophisch a priori die Möglichkeit und Notwendigkeit einer Offenbarung zu begründen. Sie prägte auch die Theologie von Georg Hermes, trotz dessen kritisch-antidogmatischer Frontstellung in der Erkenntnislehre. Der methodische Zweifel bedeute Wirklichkeitseinklammerung und damit endgültig den Sieg der Möglichkeitsmethode. Das oberste Pflichtgebot der praktischen Vernunft von der reinen Darstellung und Erhaltung der Menschenwürde gebiete uns letztlich die Pflicht, auch die Einsichten anderer und so besonders die sittlich wertvolle christliche Offenbarung anzunehmen. Die Annahme der Offenbarung sei ebenso wie die Annahme der realen Existenz der Außenwelt, die sich uns aufränge, eben sittlich geboten und damit gerechtfertigt. Der rationalistische Standpunkt prägte dann auch jene Entwürfe, die in Bezug auf den „Deutschen Idealismus“ (eines von E.s großflächigen Etiketten, das Gefahr läuft, wesentliche Unterschiede zwischen den einzelnen Denkern zu verkennen) ausgebildet wurden: Anton Günthers philosophische Erfassung der Ebenbildlichkeit des relativen menschlichen Selbstbewusstseins, das sich nur als göttliches Nicht-Ich und triadisches „Contrefait“ Gottes erfassen kann; Antonio Rosminis einzig angeborene Idee des Seins als Bedingung der Erkenntnis für jedes Seiende; schließlich Johann Sebastian Drey, der zwar die empirische Religion voraussetzt, aber dann deren Notwendigkeit a priori begreifen will. In all diesen Versuchen sieht E. insofern theologischen Rationalismus, als der Schöpfer zwar jeweils Ermöglichungsgrund des Bewusstseins ist; Theologie ist dann aber zuerst philosophische Entfaltung der Gesetze a priori dieses Selbstbewusstseins. Positive Offenbarung ist lediglich notwendig, um diese natürliche Gottesoffenbarung nach ihrer erbsündlichen Verdunklung wiederherzustellen und zu reinigen bzw. das, was in der ursprünglichen natürlichen Offenbarung des Selbstbewusstseins implizit grundgelegt ist, explizit reflexiv zu entfalten. Geglaut wird jeweils nur das historische „Dass“; alles „Was“ ist philosophisch a priori abzuschern.

Die Habil.schrift E.s entfaltet dazu die Gegenthese einer „Erlebnistheologie“ bei Johann Michael Sailer; den systematischen Höhepunkt dieses fideistischen Versuchs der Apologetik, der „den Wesenskern des religiösen Erkenntnisaktes in dem rezeptiven Offenbarungserlebnis erfassen“ möchte (136), den E. in der Theologie Johann Evangelist Kuhns sieht (130), behielt er sich einer späteren (nie ausgeführten) Darstellung vor. Dabei war auch Sailer ein Schüler Benedikt Stattlers, der in Ingolstadt als Repetitor ein Kompendium zu dessen Apologetik verfasst hatte, dessen Geist von der „Möglichkeitstheologie“ aber niemals ganz in Beschlag genommen worden sei. Den Ursprung von Sainers eigenem Ansatz sieht E. in den in Ingolstadt begonnenen und dann in Dillingen fortgesetzten privaten „praktischen Schriftbetrachtungen“ im kleinen Zirkel, die die Hl. Schrift als reine Gegebenheit auf sich (bzw. den „gesunden Menschenverstand“) wirken lassen und so den Geist des Göttlichen unmittelbar genießen wollten. Hier liege der Ursprung von Sainers „geistlichem“, „lebendigem“ Christentum, jenseits des mechanischen und des begrifflich-scholastischen, wobei E. die Verwandtschaft zu ähnlichen Schemen in den *collegia pietatis* des Pietismus betont. Immer wieder berief sich Sailer auf sein Vorbild Fénelon, rezipierte mystische Positionen der Vergangenheit, pflegte aber v.a. enge Kontakte zu den Antirationalisten der Geniezeit, näherhin zu Johann Kaspar Lavater in Zürich und Matthias Claudius; über diese aber eher indirekt zu Johann Gottlieb Herder, Johann Georg Hamann (dem „Ältervater“) und Friedrich Heinrich Jacobi. Der eigentliche philosophische Leitstern (184) Sainers gegen den Rationalismus sei dabei Jacobi geworden. Philosophie dürfe primär nicht begrifflich konstruieren, was letztlich nur zu einem letzten *idem est idem* führe, sondern müsse das unmittelbar gegebene Dasein enthüllen, das Leben darstellen. Vernunft komme von Vernehmen. Hinzu kam der starke Hamann-Einfluss: Die zeitgenössische Philosophie trenne künstlich, was Gott vereint habe, die Erfahrung des Gegebenen, in dem sich das Göttliche offenbare, was freilich nur jener Mensch erfahren könne, der selbst vom göttlichen Geist ergriffen sei. Apologetisch begründet Sailer somit aus diesem „Quellbezirk“ heraus einen „religiösen Antirationalismus“. Die Begegnung des Glaubenszweifels musste ihm schon als Professor für Pastoraltheologie ein tiefes Anliegen sein. Hierin bleibt Sailer zutiefst von Stattlers Anliegen geprägt, in einer eigenständigen Disziplin die Wahrheit der Offenbarung für den modernen Menschen zu erweisen; Sainers Adressat war der moderne Mensch der Aufklärungszeit, er eröffnete Kollegien für Hörer aller Fakultäten. In den „Grundlehren der Religion“ kann Sainers apologetischer Kurs nachverfolgt werden, der ganz in der Nachfolge Jacobis stehe (210) und der Erfahrung auch im religiösen Bereich (Gotteserfahrung im Gewissen) gegenüber dem Begriff die Priorität einräumte. Anders als Jacobi geht Sailer nun den Weg auch zur positiv-historischen Offenbarung: Auch für die Erkenntnis der Evangelien bleibt die Erlebnis- und Logosmystik Sainers Voraussetzung; damit die biblischen Bücher nicht tot Buchstabe bleiben, muss das höchste göttliche Leben, das sich in Jesus offenbart, auf ein göttliches Leben in der Seele treffen. Durch bloße Vernunftfelei werde man sonst nie dazu kommen.

In einem Schlusskap. bettet E. die Sailer'sche Theologie in fideistische Ansätze seit dem 17. Jh. ein (eingeplanzte Gottesidee, verbunden mit zunehmendem historischen Sinn in der Frühneuzeit; Einfluss von Schellings „positiver Philosophie“). Die vom Hg. beigegebenen Gutachten Arnold Rademachers, Al-

bert Ehrhards und Heinrich Schrörs erkennen die systematisch-historische Durchdringungskraft E.s an, auch wenn die Bonner Professoren dessen Ansatz nur bedingt teilen und weitere historische Differenzierungen einforderten.

Die Bedeutung von E.s Qualifikationsschriften liegt zum einen in der Tatsache, dass er auf die Bedeutung Stattlers und Sainers für die Entstehung und Begründung des Fachs aufmerksam gemacht und beide als ernsthafte und wirkmächtige Gesprächspartner ins theologiegeschichtliche Bewusstsein gehoben hat; der tiefgehende Einfluss Jacobis auf Sailer ist ja tatsächlich eine von der Forschung bestätigte Tatsache. Darüber hinaus wird deutlich, wie sehr in der Neuzeit die Frage nach Gewissheit im Glauben das Problem der modernen Menschen und der Theologie wurde. Bei aller Plakativität E.s in manchen Thesen ist hier eine lohnende Perspektive auf die Geschichte der Theologie gegeben, unabhängig davon, wie man zu E.s eigenem Lösungsansatz steht.

Münster

Klaus Unterburger

Systematische Theologie

Kraschl, Dominikus: *Das prekäre Gott-Welt-Verhältnis*. Studien zur Fundamentaltheologie Peter Knauers. – Regensburg: Friedrich Pustet 2009. 451 S. (ratio fidei: Beiträge zur philosophischen Rechenschaft der Theologie, 39), pb. € 47,00 ISBN: 978-3-7917-2196-5

Die vorliegende Studie versteht sich als Gesamtanalyse des fundamentaltheologischen Werkes Peter Knauers (vgl. v.a. Der Glaube kommt vom Hören. Ökumenische Fundamentaltheologie, 6. neub. u. erw. Aufl. [!], Freiburg u.a. 1991). Knauers fundamentaltheologischer Entwurf beeindruckt nach Dominikus Kraschl durch seine „denkerische Kraft und Originalität“ sowie seine „imposante Geschlossenheit“ (11). Was die Rezeption von Knauers theologischem Ansatz betrifft, lasse sich beobachten, dass dieser zwar von Autoren wie B. Andrade, H. Döring, G. Gäde, J. Höhn, M. Gerwing oder R. Deinhammer fortgeschrieben und entfaltet wird, eine echte (Grundlagen-)Diskussion bis dato aber (leider!) nie recht in Gang gekommen ist (18f). Dies verwundere angesichts des kaum zu überbietenden Anspruchs dieser Theologie, die für sich reklamiert, zentrale theologische Fragen und Probleme erstmals (!) in einer völlig einwandfreien Weise bearbeitet zu haben. Dazu zählen nicht zuletzt die Möglichkeit der natürlichen Gotteserkenntnis, die Vereinbarkeit der Einzigkeit Gottes mit seiner Dreipersonlichkeit, die Einheit der menschlichen und göttlichen Natur Christi, das Verhältnis von Natur/Freiheit und Gnade und eine Glaubensverantwortung jenseits von Rationalismus und Fideismus (zu den entsprechenden Belegstellen vgl. 21).

Die einzelnen Kap. von K.s Studie arbeiten sich am Leitfaden des Gott-Welt-Verhältnisses an zentralen Themen der Theologie Knauers ab. Sie folgen dabei stets dem Schema „Darstellung“ und „Interpretation/Kritik“, wobei K. sich nicht auf eine kritische Bestandsaufnahme und Analyse beschränken, sondern auch konstruktive Verbesserungsvorschläge zur Diskussion stellen möchte (20). Im Folgenden sei versucht, (wenigstens) einige wichtige Ergebnisse der inhaltlich überaus reichhaltigen Studie K.s vorzustellen.

Relationale Ontologie als natürliche Glaubensvoraussetzung (vgl. Kap. II, 23–122): Die christliche Botschaft bringt nach Knauer ein eigenes Wirklichkeitsverständnis mit, indem sie die Welt als *creatio ex nihilo* auffasst. Dies besage, dass ohne Gott nichts sein kann, was Knauer wiederum als „restloses Bezogen-sein auf ... / in restloser Verschiedenheit von ...“ weltlicher Wirklichkeit expliziert (40). Da die Geschöpflichkeit der Welt nach Knauer nicht geglaubt werden kann (in diesem Fall müsste sie als Selbstmitteilung Gottes verständlich sein), nimmt er mit dem I. Vatikanum an, dass die Geschöpflichkeit der Welt, wenigstens im Prinzip, mit dem natürlichen Licht der Vernunft erkennbar sein müsste (36f). Er versucht infolge aufzuweisen, dass einige Sachverhalte, in denen alle weltliche Wirklichkeit übereinkommt (insbes. ihre Endlichkeit, ihre Veränderlichkeit und ihre Kontingenz) sich nur dann widerspruchsfrei beschreiben lassen, wenn weltliche Wirklichkeiten zugleich als „restlos bezogen auf ... / restlos verschieden von ...“ begriffen werden (48–59). Im Rahmen der kritischen Auseinandersetzung prüft K. unterschiedliche Einwände, die im Laufe der letzten Jahrzehnte gegenüber Knauers relationaler Ontologie vorgebracht wurden (z.B. von G. Beestermöller, W. Kern, W. Molinski, R. Schwager, K. v. Stosch und P. Weiß). K. gelangt dabei zu dem Ergebnis, dass diese allesamt nicht durchschlagen. In kritischer Perspektive merkt er an, dass sich Pluralität und Inter-Relationalität vor dem Hintergrund der relationalen Ontologie letztlich nur als Ausdruck der Endlichkeit und damit als Seinsmangel begrifflich machen lassen, was u.a. Anschlussprobleme für die Erläuterung der Trinitätslehre nach sich ziehe (114–121).

Das trinitarisch-christologisch-pneumatologische Gottesverständnis als übernatürliche Glaubensvoraussetzung (vgl. Kap. III + IV, 123–196): Nach

Knauer ist die absolute Abhängigkeit der Welt von Gott – darin folgt er Thomas und der (neu-)scholastischen Tradition – als einseitiges Bezogensein zu explizieren. Die Tradition habe sich allerdings nie die Frage gestellt, wie eine Offenbarung Gottes überhaupt noch möglich sei, wenn ein reales Bezogensein Gottes auf die Welt nicht als problemlos möglich erachtet werden könne. Auf diese in der Theologie weithin verdrängte Problematik, die Knauer geradezu als Verstehensvoraussetzung der christlichen Botschaft begreift, vermag seines Erachtens erst ihr trinitarisch-christologisch-pneumatologisches Gottesverständnis zu antworten. Gottes Bezogensein auf die Welt sei nämlich primär ein Bezogensein Gottes auf Gott, d. h. des Vaters auf den Sohn im Heiligen Geist, in das die Welt als sekundärer Terminus (=Woraufhin) aufgenommen ist (130–133). Die Problematik dieser (wie K. zeigt, ansatzweise schon bei Thomas vorfindlichen) Denkfiktion besteht allerdings darin, dass sie Knauers Relationsbegriff unterläuft: Die Relation wird nach Knauer nämlich durch ihr Woraufhin konstituiert; ohne ein Woraufhin gebe es keine Relation (was *prima facie* plausibel erscheint). Im Fall der Relation Gottes auf die Welt behauptet Knauer nun aber, dass die Relation *nicht* durch die Welt als Woraufhin, sondern durch Gott als Woraufhin konstituiert werde. Die Relation Gottes auf die Welt ist demzufolge mit einer innergöttlichen (Selbst-)Beziehung realidentisch. Dieser Gedanke ist für K. jedenfalls nicht problemlos nachvollziehbar. Abgesehen davon werde auf diese Weise eine Relation behauptet, die mit Knauers zuvor eingeführtem Relationsbegriff nicht ohne Weiteres vereinbar ist bzw. diesen bis zur Unkenntlichkeit erweitere (180–196).

Gottes Wirken in Welt und Geschichte (vgl. Kap. VII, 244–306): Die Frage, wie man verantwortet von einem Handeln bzw. Wirken Gottes in Welt und Geschichte sprechen könnte, gehört aus K.s Sicht zu den dringlichsten und zugleich schwierigsten der heutigen Theologie (244f.). Nach einer Kritik der innerhalb der deutschsprachigen Theologie seit Rahner und Weissmahr verbreiteten Auffassung, dass Gott ausschließlich durch Zweitursachen in der Welt wirke (245–259), setzt sich K. mit vier Einwänden auseinander, die Knauer gegenüber der Möglichkeit eines partikulären göttlichen Handelns vorbringt. K. argumentiert ausführlich dafür, dass weder (1) die restlose und einseitige Abhängigkeit der Welt von Gott, noch (2) die anzuerkennende Eigengesetzlichkeit weltlicher Wirklichkeiten, noch (3) die Lehre Chalzedons, der zufolge die göttliche und die menschliche Natur Christi nicht nur unvermischt und ungetrennt, sondern auch *unverändert* zusammen bestehen, noch (4) der Sachverhalt, dass Gottes geschichtliche Selbstmitteilung letztlich nicht gewusst, sondern nur auf Gottes Wort hin geglaubt werden kann, durchschlagende Argumente gegen die Annahme eines partikulären Handelns Gottes in Welt und Geschichte sind (268–291). Im Folgenden zeigt K. im Anschluss an H. C. Schmidbaur und K. v. Stosch auf, dass Thomas von Aquin das Problem des Wirkens Gottes nach außen ganz ähnlich zu lösen scheint wie Knauer das Problem der Relationen Gottes nach außen: Thomas versteht Inkarnation und Geistesendung, aber auch Gottes Schöpfungs- und Erlösungshandeln als Verlängerung der innergöttlichen Hervorgänge von Sohn und Geist ins Endliche und Zeitliche. Gottes Wirken *ad intra* und *ad extra* entsprechen so gesehen nicht zwei getrennte Akte; vielmehr ist der Akt, mit dem Gott die Welt schafft und erlöst, nur die kontingente Verlängerung des ewigen innertrinitarischen Aktes, mit dem der Vater den Sohn im Heiligen Geist liebt (287–306).

Natur und Gnade (vgl. Kap. XIII, 307–340): Knauers Offenbarungstheologie betont die strikte Verborgenheit unseres In-Christus-Geschaffenseins und damit des Gnadenstandes. Dieser sei nicht an der Welt ablesbar, sondern werde erst durch die Verkündigung der christlichen Botschaft offenbar. In diesem Zusammenhang bezichtigt Knauer Rahner, Natur und Gnade tendenziell zu vermischen, da dieser verkenne, dass das „übernatürliche Existenzial“, welches Knauer mit dem In-Christus-Geschaffensein gleichsetzt, nicht – auch nicht unthematisch – erfahren werden könne. Vielmehr werde Gottes gnädige Zuwendung allein durch das Wort allein für den Glauben offenbar (vgl. 324–330). K. teilt grundsätzlich Knauers Auffassung einer strengen Korrelation von Gott, Wort und Glaube. Er kritisiert aber, dass Knauers Argumentation trotz gegenteiliger Beteuerungen ein unnötig verengter Wortbegriff zugrunde liege. Damit kappe Knauer letztlich den Anknüpfungspunkt der christlichen Botschaft im Menschen und seiner Erfahrung. Eine wie auch immer geartete unthematische Erfahrung der Gnade sei unerlässlich, weil es ohne eine solche Gnadenerfahrung auch keinen anonymen Glauben geben könnte, welcher auch nach Knauer eine unerlässliche Voraussetzung dafür darstellt, die im Wort Gottes zugesagte Gnade als solche erfassen und annehmen zu können.

Das Problem der Glaubensverantwortung (vgl. Kap. IX, 341–416): Knauers Modell der Glaubensverantwortung beansprucht aufzuweisen, dass jede Stellungnahme gegenüber der christlichen Verkündigung, die vom Glauben verschieden ist – sei sie nun bejahend, unentschieden oder ablehnend – willkürlich und insofern unvernünftig bleibt. Die menschliche Vernunft könne nämlich über etwas, was ihr zum einen nicht widerspricht und zum anderen „nachweislich“ nicht unter ihren Kompetenzbereich fällt, berechtigterweise nicht urteilen (341–350). K.s ausführliche Analyse von Knauers Modell der Glaubensverantwortung gelangt zu dem Ergebnis, dass Knauers Verhältnisbestimmung von Vernunft (als dem, was man wissen kann) und Glaube (als dem, was nur geglaubt werden kann) Züge einer Immunisierungsstrategie aufweist. Sie setze nämlich voraus, dass auch die Enthaltung gegenüber einer Botschaft, die ihrem Anspruch nach *nur* geglaubt werden kann, begründungspflichtig sei (und zwar zusätzlich zur Einsicht in die Nichterkennbarkeit ihrer Wahrheit oder Falschheit mithilfe der Vernunft). Diese sozusagen zugunsten des Glaubens erfolgende Verteilung der Begründungspflicht sei aber anfechtbar, da sie auf eine *petitio principii* hinauslaufe. Aus K.s Sicht könne die Glaubenserkenntnis zwar nicht auf Vernunftkenntnis im üblichen Sinn zurückgeführt werden. Sie stelle jedoch eine Erkenntnisform dar, die ihre eigenen Rationalitätsstandards mitbringe und

sich strukturell mit anderen Erkenntnisformen vergleichen lasse. Er unternimmt daher den Versuch, Knauers Modell der Glaubensverantwortung zu validieren, indem er – an Einsichten der analytischen Religionsphilosophie anknüpfend – den zunächst anonymen, dann aber auch begrifflich explizierten Glauben als interpersonal vermitteltes Grundvertrauen und so als wirklichkeitserschließende Grunderfahrung erläutert, deren Verlässlichkeit sich analog zu anderen Grunderfahrungen, die sich ebenfalls weder auf empirische noch auf begriffliche Erkenntnis zurückführen lassen – wie Wert- oder Sollenserfahrungen – rechtfertigen lässt (373–420).

K.s Studie zeichnet sich durch ihr hohes Argumentationsniveau und ihre gute Verständlichkeit aus. Seine ebenso sorgfältigen wie scharfsichtigen Analysen des schon für sich genommen anspruchsvollen und herausfordernden Denkens Knauers machen die Lektüre des Buches zu einem theologischen Lesevergnügen. K. ist es mit dieser Studie nicht nur gelungen, eine Reihe von neuralgischen Punkten der theologischen Theoriebildung Knauers zu benennen und zu analysieren; er skizziert darüber hinaus etliche diskussionswürdige Denkalternativen und Verbesserungsvorschläge (so etwa seine Überlegungen zu einer trinitarischen Theorie des Handelns Gottes oder zur Glaubensverantwortung). Kritisch ist anzumerken, dass K. nicht immer klar macht, von welchem theologischen Standpunkt her er argumentiert. Sein Verhältnis zur Theologie Knauers scheint letztlich ambivalent zu bleiben, wobei sich seine mehrfach bekundete aufrichtige Wertschätzung der Theologie Knauers mit einer ebenso kritischen Distanz gegenüber derselben verbindet (vgl. 22; die Wahl des Buchtitels „Das prekäre Gott-Welt-Verhältnis“, welche K. leider an keiner Stelle näher erläutert, deutet darauf hin, dass er den eingangs erwähnten hohen Anspruch der Theologie Knauers nicht eingelöst sieht). K.s Hoffnung, dass seine Studie einen Beitrag leistet, die Diskussion der Theologie Peter Knauers neu anzuregen und zu beleben, kann sich die Rez. in nur anschießen. Mit seiner insgesamt eindrucksvollen Studie hat K. in jedem Fall einen Grundstein gelegt, an dem die künftige Diskussion nicht vorbeikommt.

LinZ

Hilde Buschmann

Neri, Marcello: *Gesù. Affetti e corporeità di Dio. Il cuore e la fede. Prefazione di Klaus Müller.* – Assisi: Cittadella Editrice 2007. 187 S., kt € 16,50 ISBN: 978–88–308–0905–5

Das zu besprechende Buch des in Freiburg i. Br. (bei Hansjürgen Verweyen) promovierten¹ italienischen systematischen Theologen Marcello Neri sucht, wie der Titel bereits deutlich werden lässt, nach einem affektiv-leiblichen Zugang zum Glauben Jesu Christi, wobei es an der Herz-Jesu-Frömmigkeit als einer Art „Schlüssel“ zur Gesamtheit dieser Arbeit anknüpfen will. Auch jetzt noch, einige Jahre nach seinem Erscheinen, muss das Buch als außerordentlich besprechenswert gelten, da der philosophische Diskurs über eine solche (affektiv-leibliche) erste Gegebenheit von Wirklichkeit – mit diesen Philosophien strebt der Autor einen theologischen Dialog an – hierzulande noch in vollem Gange ist (oder jetzt sogar erst wirklich beginnt).² Keinesfalls kann und will N.s traditionell phänomenologische wie hermeneutische Perspektive alle Aspekte dieses Diskurses aufgreifen. N. wünscht sich vielmehr – ausdrücklich einräumend, dass dieses komplexe Thema die Kräfte eines einzelnen Theologen übersteigt – zumindest doch „eine kritische Debatte und eine offene Diskussion“ (13) über die von ihm vorgestellten Ansätze.

Im ersten Kap. des Buches (21–38) markiert schon der Titel, dass das von N. Angezeigte den Anspruch einer wieder aufgefundenen „ursprünglichen Lehre“ des Christentums erhebt. Wenn in diesem Zusammenhang von der Herz-Jesu-Frömmigkeit die Rede ist, dann versteht der Autor (bezeichnenderweise ein Ordensangehöriger der Herz-Jesu-Priester, SCJ) sie nicht bloß als eine eigentlich im Mittelalter aufgekommene und erst in jüngerer Zeit vom röm.-kath. Lehramt in ihren „authentischen Zügen“ als „offizielle Lehre der Kirche“ (vgl. 21ff) bestätigte Theologie eines Kultes, sondern begreift sie als Paradigma einer christlich-theologisch grundsätzlicher kaum zu denkenden „Inkarnation“ und „Investition“ der Gabe des göttlichen Wortes. Nur einer „Phänomenologie“ der Leiblichkeit und der „christologischen Ordnung der Affekte“ traut N. eine Einsicht in jene Haltung zu, „welche die Existenz Jesu strukturiert als die Wirklichkeit seiner Identifikation mit dem Logos“ (36).

¹ Mit der Arbeit: *La testimonianza in Hans Urs von Balthasar. Evento originario di Dio e meditazione storica della fede.* Bologna: Edizioni Dehoniane 2001.

² Ein Hinweis darauf mag der vor wenigen Monaten erschienene Überblick von Hans-Dieter Gondek und László Tengelyi: „Neue Phänomenologie in Frankreich“ (Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2011) sein. Darin werden die wichtigsten und in Deutschland z. T. noch zu wenig bekannten phänomenologisch inspirierten Positionen vorgestellt, denen Dominique Janicaud 1991 eine „theologische Kehre“ attestiert hatte (in: *Le tournant théologique de la phénoménologie française.* Paris: L'Éclat 1991).

Auf dieser Linie bewegt er sich im zweiten Kap. (39–69) weiter und spricht über das „Wissen“ und die Unterscheidungsmöglichkeiten des Herzens als den „symbolischen“ Ort einer affektiv-leiblichen Phänomenalisierung. Ohne das „Wissen des Herzens“ gegen das, was wir heute Rationalität nennen, ausspielen zu wollen – das betont der Autor in seinem Buch mehrfach –, übt er hier doch in theologischer Perspektive Kritik an jenem im modernen, technischen Zeitalter stark aufkommenen objektivistischen Reduktionismus. Demgegenüber sieht man sich zunächst geradezu gezwungen, überhaupt die „Legitimität“ jenes anderen Wissens einzufordern. Phänomenologisch genau genommen aber ist ohne solche lebendige Erkenntnis im Herzen keine Objektivität (die ja nicht losgelöst von einem konkreten Erleben bestehen kann) denkbar (vgl. hierzu bes. 69).

Das dritte Kap. „Der Logos und sein Symbol“ (71–16) referiert zunächst die auf N.s Thematik bezogenen Theologien Karl Rahners und Hans Urs von Balthasars (bewusst nicht, indem er in diesem Rahmen die ihm wohl bekannten Kontroversen zwischen beiden aufarbeitet). Schließlich befragt er die jüngeren philosophischen Traditionen, beginnend mit dem Hermeneutiker Luigi Pareyson, der ihm die Weite sprachlich-leiblicher Symbolik von Offenbarung eröffnet. Letztlich ist es in diesem Sinne der Übergang zu einem Gewisswerden der „leiblichen Geste“, welche die „originäre poetische Qualität“ des offenbarenden „Logos“ wiedergewinnt (88).

Eine zwar durch die Bezugnahme auf Maurice Merleau-Pontys Phänomenologie der Leiblichkeit eingeleitete, aber doch in dieser Konsequenz kaum zu erwartende Einlassung begegnet dem Leser indessen unter dem Titel „Toucher“ im vierten Kap. (107–131). Dreh- und Angelpunkt ist hier nämlich eine positive Aufnahme von Jean-Luc Nancys Gedanken zur „Berührung“. ³ Nancys dekonstruktivistische (in diesem Punkt klar in der Derrida'schen Spur bleibende) Auffassung dessen, was in der Berührung geschieht, als einen niemals irgendeinen Lebenssinn offenbarenden „Aufschub“, liest N. offenkundig so, dass diese Unberührbarkeit des Berührten (bzw. dessen, den zu berühren man begehrt) eine Rückwendung zum „Glauben“ und näherhin zu einer selbstaffektiven Vermittlung des „Geistes“ verlangt.

Letzteren pneumatologischen Aspekt vertieft der Autor in einem abschließenden Kap. „Das Herz und der Geist“ (133–173), das von den zuvor ausgeführten Grundgedanken her nun bspw. auch Fragen der Gnaden- und Sakramenten-theologie angeht.

Auch wenn N., wie gesagt, mit diesem kleinen Buch keine vollständige Darstellung philosophisch-phänomenologischer Diskussionen vorlegen möchte, muss man ihm doch die Frage stellen, ob es im Sinne der „Offenheit“ der von ihm angeregten Diskussion nicht angemessener gewesen wäre, einige der Hauptvertreter des Denkens einer radikal affektuerten Leiblichkeit von Offenbarung, so wie er sie vorschlägt, in diesem Zusammenhang auch zu nennen – ich denke z. B. an Michel Henry. Diese Kritik gilt umso mehr, als insbes. im italienischen Sprachraum zum Zeitpunkt der Abfassung der Arbeit einige diesbezüglich kritische Gesamtdarstellungen greifbar waren. ⁵

Auch die Einlassungen zu Nancy müssen in diesem Kontext zumindest als problematisch gelten. Dem Rez. wird nicht deutlich, wie N. im Anschluss an die seiner Meinung nach „instruktiven“ und „überzeugenden“ Zitate des Dekonstruktivisten übergangslos mit seiner affektiv-leiblichen Theologie des „Heiligen Herzens“ fortfahren kann, ohne zu sehen, dass der von ihm ausführlich rezipierte Text die eigenen Annahmen radikal negiert, indem er die mit dem „Herz“ angezeigte grundlegende innere Sinnbildung als solche ausschließt zugunsten der Prinzipialisierung uneinholbarer Differenzverfahren (wofür Derrida ja bekanntlich das Wort „différance“/„Differenz“ einführte). ⁶

Dennoch bleibt als N.s Verdienst festzuhalten, dass er Affektivität und Leiblichkeit als Ursprungsformen christlicher Gotteserfahrung in dieser Arbeit so entschieden betont hat und dass er mit der Herz-Jesu-Frömmigkeit auf einen Bezugspunkt in der christlich-asketischen Tradition aufmerksam gemacht hat, den bisher – soweit ich sehe – noch keiner der entsprechenden Philosophen (und auch keiner der hierzulande noch wenigen mit dieser Diskussion befassten Theologen) beachtet hat.

Aachen

Marco A. Sorace

³ In den Zitaten „ausschließlich“ nach Nancys kleinem Bändchen „Noli me tangere“ (Essai sur la levée du corps, Paris: Bayard 2003; dt.: Berlin/Zürich: diaphanes 2008).

⁴ Vgl. dazu auch die ausführliche Erwiderung Jacques Derridas „Le toucher, Jean-Luc Nancy“ (Paris: Galilée 2000).

⁵ Vgl. z. B. Carla Canullo, *La fenomenologia rovesciata. Percorsi tentati in Jean-Luc Marion, Michel Henry e Jean-Luis Chrétien*. Torino: Rosenberg & Sellier 2004.

⁶ Besonders deutlich wurde unlängst durch Rolf Kühn dargelegt, dass die angebliche „Fraktur“ als leiblich ästhetisches Gesetz in einem offenen Widerspruch zu allen Auffassungen von Leben (und somit auch zum Christentum) steht, die in der Geburt des Lebens etwas über alle in der Welt sichtbaren Frakturen hinaus Verbindliches erkennen (vgl. detaillierter in: Ders., *Praxis der Phänomenologie. Einübung ins Unvordenkliche*. Freiburg/München: Alber 2009, 297–320).

Reglitz, Astrid: Erklären und Deuten. Glaubenspraxis in diskursanalytischer und systematisch-theologischer Perspektive. – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2011. 415 S. (Theologie – Kultur – Hermeneutik, 12), kt € 38,00 ISBN: 3-374-02860-3

Die im Jahr 2010 von der Ev.-Theol. Fak. in Münster als Diss. im Fach Systematische Theologie angenommene Arbeit hat den Praxisbezug des christlichen Glaubens zum Gegenstand und versteht sich als „ethische Untersuchung“ (23). Dabei verfolgt die Arbeit – über Aufbau und Zielsetzung orientiert *Kap. I* (13–24) – ein doppeltes Anliegen.

Ein erster, zwei Diskursen gewidmeter Teil (*Kap. III/IV*) untersucht die Debatte um religiöse Volkskunde um 1900 sowie – als deren Wiederaufnahme – die Auseinandersetzung um ‚gelebte Religion‘, ‚Spiritualität‘ und ‚Frömmigkeit‘ seit 1978. Der zweite Teil (*Kap. VI/VII*) widmet sich dem Begriff der Säkularisierung und erarbeitet unter Rekurs auf Überlegungen des ersten Teils „die Skizze einer ‚integralen theologischen Theorie von Glaubenspraxis‘“ (24). Beide Teile der Arbeit werden allerdings nicht nur inhaltlich, sondern auch methodisch differenziert: Der erste Teil soll „Theorien von Glaubenspraxis“ *erklären* (23), der zweite Teil „Glaubenspraxis“ *deuten* (24) – so versteht sich der Titel der Arbeit.

Eine Erläuterung der Methode des ersten Teils, einer „wissenssoziologisch profilierten Diskursanalyse im Anschluß an Michel Foucault“ (25), bietet das *II. Kap.* (25–66). Hier grenzt sich die Vf.in von „klassischen theologischen“ Verfahren ab, Texte „im Rahmen einer (autorenbezogenen) Theorieanalyse“ zu untersuchen oder eine „ideengeschichtliche und werksbezogene Kontextualisierung“ vorzunehmen. Demgegenüber bestehe die Pointe einer „ideologiekritischen Theologie- und Theorieschreibung“ darin, Theologie „nicht über Theologie, sondern ihre gesellschaftlichen Zusammenhänge“ zu erschließen (22).

Das dem ersten Diskurs um religiöse Volkskunde gewidmete *Kap. III.* (67–157) untersucht in drei Teilen zunächst Beiträge von Paul Drews, der „als systematisierender Denker, wissenschaftspolitischer Vorreiter und Praktiker der religiösen Volkskunde zu gelten hat“ (80), sodann die Rubrik ‚Christliche Volkskunde‘ in der ‚Monatsschrift für die kirchliche Praxis‘ und schließlich Positionen im Kontext des ‚Evangelisch-Sozialen Kongresses‘. Eine Übereinstimmung aller dieser Diskursbeiträge besteht für die Vf.in darin, einer modernitätsspezifischen „Krise des religiösen Lebens, die in erster Linie als eine Krise der kirchlichen Religion gedeutet wurde“ (287), zu begegnen.

Das dem zeitgenössischen „Diskursraum: ‚gelebte Religion‘, ‚Spiritualität‘, ‚Frömmigkeit‘“ gewidmete *Kap. IV* (159–282) nimmt seinen Ausgang vom diskursiven „Initialereignis“ (166) eines Tagungsbandes zum Thema ‚Gelebte Religion‘ aus dem Jahr 1978 (Rössler/Hanselmann) und stellt anschließend zum einen Stationen der weiteren Debatte um diesen Begriff dar (Failing/Heimbrock; Steck; Gräb; Pfeleiderer/Gröninger), zum anderen die als „Gegenspieler“ und „Alternativediskurse“ (9) eingestuften Debatten um ‚Frömmigkeit‘ und ‚Spiritualität‘. Der Schlüsselbegriff der „gelebten Religion“ („ein Deutungsmuster für die unsichtbar gewordene, weil sich im Pluralen und Individuellen verflüchtigende Glaubenspraxis“ [287]) gilt der Vf.in dabei als ambivalent: Er mag die kulturwissenschaftliche Anschlussfähigkeit der Theologie stärken, als „omnipotentes Deutungsmuster für religiöse Erscheinungen in der Gesellschaft“ (290) berücksichtige er die „sichtbare Religion“ (287) des kirchlich-gemeindlichen Lebens jedoch nur mangelhaft.

Das *V. Kap.* (283–292) bietet eine Zusammenfassung des ersten Teils und stellt – als Scharnier zum zweiten Teil – „Säkularisierung“ als das „gemeinsame Bezugsproblem“ (283) der bisher referierten Debatten heraus. Die zentrale These lautet: „Glaubenspraxis wird [...] thematisiert, weil mit ihr das Problem der ‚Säkularisierung‘ bearbeitet wird“ (288). Anders gesagt: „Die Thematisierung von Glaubenspraxis wird theologisch virulent, wenn ihr Vorhandensein in Frage gestellt ist, also ein Schwund an Glaubenspraxis wahrgenommen wird.“ (333)

Zur Klärung des Säkularisierungsbegriffs in *Kap. VI.* (293–337) wird nicht an dessen – am Beispiel Gogartens diskutierte – ‚ideenpolitisch‘-(theologische) Rezeption, sondern an die ‚deskriptive‘, religionssoziologische Debatte angeschlossen. Nach einem Überblick über konfigurierende Positionen der Religionssoziologie sieht die Vf.in im ‚Strukturmodell von Religiosität‘ des Frankfurter Soziologen Ulrich Oevermann – wonach sich „Religiosität *notwendig* aus der strukturellen Beschaffenheit von Lebenspraxis ergibt“ und es „keine nicht-religiösen Lebenspraktiken gibt“ (323) – die „Überwindung des religionssoziologischen Streites“ (316). Dieses Modell spielt denn auch eine wichtige Rolle im nächsten Kap., das Probleme der drei Diskursfelder um gelebte Religion, Spiritualität und Frömmigkeit zu ‚überwinden‘ verspricht (vgl. 282).

Kap. VII (339–381) will das als „latente[s] Bezugsproblem“ der beiden Diskursfelder reklamierte Thema Säkularisierung „zu einem expliziten Reflexions-element der theologischen Theorie von Glaubenspraxis“ (349, vgl. 294) erheben und so eine „neue theologische Perspektive auf die Themen Moderne und Säkularisierung“ (337) gewinnen. Zunächst werden methodologische Überlegungen angestellt, wonach jetzt von der „Metaebene“ der Diskursanalyse „wieder zum Phänomen der Glaubenspraxis“ (343) zurückzukehren und das diskursanalytische ‚Erklären‘ mit theologischem ‚Deuten‘ zu verbinden sei. Theologie müsse „als normative Wissenschaft die Frage stellen, was denn nun in evangelischer Sicht als Glaubenspraxis zu gelten hat“ (340), bzw. „angesichts der ihr eigenen Frage nach der Wahrheit des christlichen Glaubens“ einen „verbindlichen Maßstab“ von Glaubenspraxis bestimmen (341). Inhaltlich schließt die

Vf. in an die von Oevermann übernommene These einer den Menschen grundsätzlich charakterisierenden „Krise“ an, die sie rechtfertigungstheologisch wendet, um Glaubenspraxis in den Perspektiven der Fundamentaltheologie, Dogmatik, Ethik und Praktischen Theologie abschließend zu reflektieren.

Das VIII. Kap. (383–387) wiederholt den Gesamtertrag und weist erneut auf Deutungsinteressen und Redeformen beider im ersten Teil untersuchten Diskurse hin. Diese „Machtfelder“ seien im Sinne einer „nach den Entstehungsbedingungen des eigenen Wissens“ fragenden „kulturwissenschaftlichen Theologie“ (384) stets kritisch zu reflektieren.

Insgesamt betrachtet bleibt in methodischer Hinsicht fraglich, ob Differenzierung und Zuordnung des ‚Diskurses über Glaubenspraxis‘ und des ‚Phänomens‘ der Glaubenspraxis (vgl. 50, 340–344), ob die Verhältnisbestimmung der vermeintlich ideologiekritischen Diskursanalyse und des normativ bestimmten Theologiebegriffs, ob mithin die Relation der beiden Teile der Arbeit gelungen ist. Der inhaltliche Ertrag der Arbeit jedenfalls befriedigt nur bedingt. War im ersten Teil eine den historischen Debatten angemessene Rekonstruktion gar nicht intendiert, so kommt auch der zweite Teil (einerseits nur als ‚Skizze‘, andererseits als ‚Überwindung‘ von Problemen der Diskurse verstanden) über die Erwähnung theologischer Begriffe (vgl. 354) sowie die Andeutung theologischer Argumentation (vgl. 356) nicht viel hinaus. Der Verzicht auf eine historische Kontextualisierung sowie die mangelnde Sorgfalt gegenüber Begriffen, Thesen und Gedanken schlägt in beiden Teilen leider negativ durch.

Positiv bleibt festzuhalten, dass die Arbeit einen wichtigen Teil der Theoriegeschichte zum Phänomen der ‚Glaubenspraxis‘ ins Zentrum rückt, und zwar in der prinzipiell vielversprechenden Zuordnung von ethischer und praktisch-theologischer Perspektive. Dies gilt v.a. im Blick auf die noch unausgeschöpfte Phase um 1900. Die von der Vf. gebotenen, sicher weithin unbekannten Quellenbelege aus diesem Zeitraum sind die schönste Einladung dazu, sich dieser Zeit zu widmen.

München

Johannes Greifenstein

Miguelbrink, Ralf: 50 Jahre nach dem Konzil. Die Zukunft der katholischen Kirche. – Paderborn: Ferdinand Schöningh 2012. 220 S., pb. € 24,90 ISBN: 978-3-506-77215-2

Das Ringen um die angemessene Gestalt des Katholizismus scheint 50 Jahre nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil in eine neue Entscheidungsphase einzutreten. Die theologischen Unterschiede zwischen den Traditionalisten und denjenigen, die sich auf die Texte des Konzils und ihren Geist beziehen, werden offen behandelt, immer häufiger auch mit Qualifizierungen unter der Gürtellinie. Ralf Miguelbrink bezieht in seiner Studie klar Position für das Konzil, ohne jedoch die Schwächen in der Umsetzung aus dem Blick zu verlieren. Seine Überlegungen stellt er in den Kontext gegenwärtiger kirchlicher und theologischer Strömungen, erklärt sie aus den Konzilsdokumenten und verortet sie in der biblischen und theologiegeschichtlichen Tradition.

Dabei geht der Vf. in neun Schritten vor. Ausgangspunkt ist für M. die viel beschworene Kirchenkrise, deren polarisierende Wirkung in zerstörerischen Sprachspielen zwischen „Selbstbestätigung und Fremdstoßung“ (21) chanciere. Dem setzt er das geschichtliche Denken des Christentums sowie die Zuvorstellung des Konzilspapstes Johannes XXIII. entgegen. Die Grundeinsicht der großen Konzilsdokumente beziehe sich auf das universale Heil der Menschen, für das die Kirche als „Gemeinschaft der Heilsgegenwart“ (42) trotz ihres historischen Versagens mitverantwortlich sei. Die Kirche als „Zeichen und Werkzeug“ göttlicher Gegenwart in der Welt ist nach M. wesentlich funktional bestimmt, ihr Dienst an der Welt christologisch motiviert. Der Glaube der Kirche steht wesentlich unter dem Anspruch der Vernunft und muss sich an den rationalen Erkenntnisprinzipien der Moderne und der Würde der menschlichen Person orientieren. Im Horizont des Pluralismus gilt für die Kirche der Dialog als zentrales Programm, um sich immer wieder über „Kurzformeln des Glaubens“ verständigen zu können. M. unterscheidet klar zwischen Tradition und Traditionalismus; er konkretisiert die gelebte und lebendige Tradition der Kirche an der Liturgie und der Hierarchie der Wahrheiten mit dem Ostergeheimnis als ihrem Zentrum. Im Blick auf die Tradition präzisiert der Vf. die Spannungen in der Kirchenkonstitution und der Amtstheologie (Bischof, synodale Prozesse, Diakonat). Er fordert ein Überdenken der Verbindung zwischen Vorsteher der Eucharistiefeier und Gemeindeleitung sowie der Zugangsvoraussetzungen zum geistlichen Dienstamt. So wie die Kirche der „Überlieferung des menschengewordenen Gottes“ (89) dienen muss, so auch den „Menschen der Gegenwart“ (120). M. macht den Aggiornamento-Begriff Johannes' XXIII. stark und setzt ihn in Beziehung zu Fortschrittsoptimismus auf der einen und präsentischer Eschatologie auf der anderen Seite – „Gaudium et spes“ ist ihm dabei der Maßstab. Er fordert eine Theologie ein, die sich dem innerkirchlichen Pluralismus verpflichtet weiß und deren biblische Orientierung Freiheitsräume eröffnet. Der Auftrag der Kirche zum Dialog erstreckt sich auf alle Menschen, von den Verpflichtungen aus den jüdischen Wurzeln des Christentums über die Ökumene bis zu den anderen Religionen. Hier kritisiert M. die unterschiedlichen Auslegungen des Begriffs der Einheit mit Papst und Weltepiskopat; er sieht das „Skandalon des

katholischen Universalitätsanspruches“ (162) und fordert, „Freiräume vieltätiger Erfahrung christlichen Lebens zu garantieren“ (169). Individualität und Freiheit, so der Vf., gehören wesentlicher zur Kirche als Institution und System, denn „Kirche kann nur von der Gotteswirklichkeit her angemessen gedacht werden“ (174). So ist der letzte Teil der Überlegungen M.s ein Plädoyer für eine Theologie der Freiheit, die sich in der Dynamik neuer Vergemeinschaftungsformen ebenso konkretisiert wie in der Religions- und innerkirchlichen Freiheit. Auf diese Weise wird nach M.s Argumentation Kirche zur Kirche Gottes, deren Zukunft in einer aus göttlicher Transzendenz gespeisten Sendung in der Kraft des Geistes besteht. „Die Offenheit für die Zukunft als Gottes Zukunft für die Welt wiederzugewinnen, erscheint als die geistliche Chance und Aufgabe ein halbes Jahrhundert nach dem Konzil.“ (218)

M. hat ein engagiertes Plädoyer für das Zweite Vatikanische Konzil vorgelegt. Dieses Konzil sieht er zu Recht in einer schöpferischen Treue zur kirchlichen Tradition, in seiner Dynamik aber, um mit dem Wiener Weihbischof Krätzl zu sprechen, „im Sprung gehemmt“. Die nachkonziliaren Entwicklungen kritisiert der Vf., wenn sie Buchstaben und Geist des Konzils widersprechen. M.s Studie ist eine Ermutigung für alle, die an eine Zukunft der konziliaren Kirche glauben.

Vallendar

Joachim Schmiedl

Movement or Moment? Assessing Liberation Theology Forty Years After Medellín, hg. v. Patrick Claffey / Joe Egan. – Oxford u. a.: Peter Lang 2009. (VIII) 268 S. (Studies in Theology, Society, and Culture, 1), pb € 39,30 ISBN: 978-3-03911-991-2

1968 machte sich im kolumbianischen Medellín die II. Generalversammlung der Bischöfe Lateinamerikas daran, die Situation der katholischen Kirche des Kontinents im Lichte des II. Vatikanischen Konzils zu deuten – und wurde dabei zu einem der wichtigsten Gründungsereignisse der Theologie der Befreiung. Anlässlich des vierzigsten Jahrestages von Medellín fand im Oktober 2008 am Milltown Institute in Dublin eine Konferenz statt, aus der der vorliegende Band hervorgegangen ist, der zugleich die ebendort hg. Reihe „Studies in Theology, Society, and Culture“ eröffnet. Zehn Autorinnen und Autoren stellen sich die Aufgabe, die aktuelle Lage der Befreiungstheologie vor der Frage einzuschätzen, ob es sich bei ihr um einen (theologie-)geschichtlichen Moment handelt, dessen Zeit inzwischen vorübergegangen ist, oder um eine Bewegung mit bleibender Bedeutung und Gültigkeit.

Ein Großteil der Beiträge nimmt dazu je einen Kontinent in den Blick, beginnend mit Lateinamerika, dem „Ursprungsort“ der Befreiungstheologie: Mario I. Aguilar untersucht die Ereignisse in und um Medellín als Kairo nicht nur für Lateinamerika, sondern auch für die Weltkirche (9–28); daran anschließend skizziert David Tombs die Entwicklung bis in die 1990er Jahre. Seiner Einschätzung nach stellt die Theologie der Befreiung heute keine zusammenhängende Bewegung mehr dar, hinterlässt aber – mit der Verbindung von Theologie und sozialwissenschaftlicher Analyse, ihrer Verankerung in gesellschaftlicher Praxis sowie der Betonung der Armen als theologischem Ort – ein bleibendes methodologisch-epistemologisches Vermächtnis (29–53).

Peter C. Phan bietet einen breiten Überblick über verschiedene befreiende Theologien in Asien (v.a. Minjung-, Dalit- und feministische Theologien). Der These von deren Ablösung durch das Thema des religiösen Pluralismus hält er entgegen, dass die asiatischen Befreiungstheologien immer schon den Bezug auf wirtschaftliche Ungerechtigkeit mit dem Phänomen religiöser Pluralität verknüpft haben und sich gerade dadurch als dem spezifischen kontinentalen Kontext angemessen erweisen (55–95). Die Situation in Afrika beschreibt Elochukwu E. Uzukwu und verbindet dabei die Skepsis gegenüber dem dominanten Inkulturationsparadigma mit einem Plädoyer für einen stärkeren Bezug auf die afrikanischen Kirchengründer des 19. und 20. Jh.s als Stammväter afrikanischer Befreiungstheologie (97–123).

Schließlich nimmt Patrick Claffey die Situation auf allen drei erwähnten Kontinenten in den Blick, mit einer für Lateinamerika eher kritischen Perspektive: So referiert er den Vorwurf, der Befreiungstheologie habe es letztlich an wirklicher Volksnähe gefehlt, und zeichnet demgegenüber ein positiveres Bild der evangelikalischen Pfingstkirchen als möglicher Motoren sozioökonomischer Modernisierung. Außerdem schildert er, wie die Theologie der Befreiung unter Johannes Paul II. zunehmend unter kirchenpolitischen Druck geraten ist (237–261).

Das Verhältnis des kirchlichen Lehramts zur Befreiungstheologie untersucht auch James Corkery, beschränkt sich dabei allerdings ganz auf die Auseinandersetzung des Theologen Joseph Ratzinger mit Gustavo Gutiérrez bis zu den späten 1980er Jahren (183–202).

Zwei Artikel verfolgen die Frage des Buches aus feministisch-theologischer Perspektive: Dabei plädiert Mary Grey für die Ergänzung des Leitbegriffs der „Befreiung“ durch den der „Versöhnung“ (*reconciliation*), der allerdings von möglichen Missverständnissen freigehalten werden muss (v.a. der Festlegung von Frauen auf das Ideal der Selbstaufopferung um des familiären oder gesellschaftlichen Friedens willen) und nicht gegen das Anliegen der Gerechtigkeit ausgespielt werden darf (139–160). So wie Grey geht auch Tina Beattie von der Diversität weiblicher Erfahrung und von der Unmöglichkeit essentialistisch-dichotomer (Geschlechter-)Identitätszuschreibungen aus. Als doppeltes Aufgabenfeld einer entsprechend poststrukturalistisch sensibilisierten, sich keno-

tisch auf das Säkulare einlassenden Theologie benennt sie zum einen den Einsatz für die Menschenrechte, die jedoch nicht individualistisch gelesen oder als Instrument westlicher Hegemonie verwendet werden dürfen, sondern deren ökonomische und soziale Dimensionen es wiederzugewinnen gilt. Zum anderen geht es ihr um die Stärkung der liturgischen Dimension als Ausdrucks- und Gestaltungsraum der antizipatorischen Hoffnung auf und vor Gott – jedoch weit entfernt von dem Anliegen einer liturgisch restaurativen Kehrtwende (161–181).

Den aktuellen Horizont, in dem sich das Anliegen der Befreiungstheologie zu bewähren hat, sondieren schließlich zwei weitere Beiträge: *Maria Duffy* beschreibt die Situation der heutigen Armen unter den Bedingungen der Globalisierung, z.B. in Flüchtlingslagern oder Sonderwirtschaftszonen, als einen Zustand des „nackten Lebens“ (G. Agamben) und schlägt einen narrativen Zugang vor, um diese Kontexte auch als Orte theologischer Kreativität erschließen zu können (125–137). *Joe Egan* entwirft ein umfassendes Panorama der gegenwärtigen historischen Situation als „Ende des neusteinzeitlichen Menschen“, das als Folie für eine sehr allgemeine Aufgabenskizze künftiger Befreiungstheologie dient, an der v.a. der augustinusche Index einer grundsätzlichen Sündigkeit und Vorläufigkeit allen menschlichen Handelns hervorsticht (203–235).

Es mag der Anlage einer eher retrospektiven Bestandsaufnahme geschuldet sein, dass die Versuche, die gegenwärtige Agenda oder auch eine notwendige Neuausrichtung befreiender Theologien zu beschreiben, nur sehr vage ausfallen (die beiden feministisch-theologischen Beiträge sind hier deutlich die ergiebigsten). Insbes. was die Entwicklung in Lateinamerika betrifft, zeigt der Band aber auch ein deutliches Aktualitätsdefizit: Ivan Petrellas Manifest zur Zukunft der Befreiungstheologie von 2004 ist zwar Bezugspunkt mehrerer Artikel, doch bleibt es meist beim bloßen Referat der Kritik ohne weiterführende Diskussion. Andere Entwicklungen, etwa die V. Generalversammlung der lateinamerikanischen Bischöfe in Aparecida 2007 oder die Debatte um die Einlassungen von Clodovis Boff, werden nicht berücksichtigt. Auch die „klassischen“ Themen, wie die lehramtliche Maßregelung (die Notifikation gegen Jon Sobrino wird nur einmal erwähnt) oder das inzwischen differenzierter zu bewertende Verhältnis zu den Pfingstkirchen, bleiben insgesamt unterbelichtet. Für eine fundierte Antwort auf die Frage, ob Befreiungstheologie ein vorübergegangener Augenblick oder eine fortdauernde Bewegung ist, wird das nicht ausreichen. Immerhin bieten aber viele Artikel einen informativen Überblick, der einen (Neu-)Einstieg in das Gespräch darüber erleichtert. Und in jedem Fall bleibt das Anliegen zu würdigen, die Theologie auf die Sache derjenigen zu verpflichten, die auch heute durch ungerechte Strukturen zu Armen gemacht werden.

Münster

Georg M. Kleemann

Interreligiöser Dialog

Erinnerungskultur in der pluralen Gesellschaft. Neue Perspektiven für den christlich-jüdischen Dialog, hg. v. Reinhold Boschki / Albert Gerhards. – Paderborn: Ferdinand Schöningh 2010. 349 S. (Studien zu Judentum und Christentum), kt € 44,90 ISBN: 978-3-506-76971-8

Den „Kern“ des vorliegenden Sammelbandes bilden die Angebote der Fachvertreter aller Fächer der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Bonn im Kontext einer Studienwoche im November 2007. Er enthält 23 Beiträge ihrer Mitglieder und präsentiert sich somit als eine katholische Reflexion auf das gewählte Thema. Ausnahmen sind die Aufsätze von Landesrabbiner *Henry Brandt* (27–34) zu „Sachor – Erinnerungskultur und Dialog aus jüdischer Perspektive“, des Juristen *Ansgar Hense* (255–268) zu „Vergangenheit als staatliche Verpflichtung. Der Vertrag mit dem Zentralrat der Juden“ und des evangelischen Systematikers *Andreas Pangritz* (183–195) zu „Talmud und christliche Theologie. Zur Erinnerung an das Werk Friedrich-Wilhelm Marquards“. Was diese Auswahl andeutet, bestätigt sich bei näherer Betrachtung der behandelten Themen und des jeweiligen methodischen Ansatzes: Der Band enthält ein Kaleidoskop von in der Regel überarbeiteten Vorlesungen oder Originalbeiträgen aus der Perspektive der einzelnen wissenschaftlichen Fächer mit entsprechendem unterschiedlichen methodischen Instrumentarium, reflektiert aber auch aktuelle Fragestellungen, etwa wenn der Neutestamentler *Rudolf Hoppe* (129–142) einen für den christlich-jüdischen Dialog wichtigen Beitrag zur Frage beisteuert: „Benedikt XVI. und Jacob Neusner – ein christlich-jüdischer Dialog?“, den sie „nicht annähernd ausgeschöpft haben“ (142). Aktuelle Fragestellungen blitzen auch an anderen Stellen immer wieder auf (vgl. etwa 40–43.55f.219f zur Karfreitagsfürbitte von 2008, 202–204 zum Antijudaismus der Piusbrüder, 206f zum Paulus-Jahr 2008/9).

Insgesamt ist der Sammelband ein Spiegelbild der üblichen Lehrangebote einer theologischen Fakultät „in der Weise der klassischen Wissenschaftstradition“ (16) im Kontext des Rahmenthemas Judentum – Christentum mit je aktuellen thematischen Schwerpunkten der Autoren, die in unterschiedlicher Weise zum Titel des Buches beitragen. Da alle fachbezogenen Beiträge thematisch in sich ruhen, würde ihre kritische Würdigung den Rahmen der Rezension sprengen. Mit Titel seien die grundlegenden Beiträge zum Buchtitel genannt:

Josef Wohlmuth, Leiter des Sonderforschungsbereichs der Fak., entfaltet am Begriff der „Wahrheit“ die theologische Grundlegung des Dialogs zwischen Christen und Juden (45–57); *Heinz-Josef Fabry* (113–128) skizziert anhand der verschiedenen biblischen Kanones das Grundverhältnis von Juden und Christen; *Elias H. Füllenbach* (143–163) bietet einen lesenswerten Überblick über das schwierige katholisch-jüdische Verhältnis im 20. Jh. und die Anfänge des christlich-jüdischen Dialogs in Deutschland; *Karl-Heinz Menke* wagt sich an das „brisante Thema“: „Hat der Erlöser die Täter mit Gott versöhnt?“ (165–181); die uneingelösten Aufgaben von *Nostra aetate* für die religiöse Bildung benennt *Reinhold Boschki* (197–210); über die mit schweren Hypothesen belastete Herausforderung „Gottesdienst feiern im Angesicht des Judentums“ referiert *Albert Gerhards* (213–224); wenig erforscht sind die elementaren Wandlungen des Themas „Das Judentum im Religionsunterricht“, das der in jahrzehntelanger Praxis erfahrene *Werner Trutwin* kenntnisreich darstellt (241–253).

Mit diesen ausdrücklich mit Titel erwähnten Artikeln seien die ebenfalls instruktiven Beiträge von *Michael Schulz* über die Befreiungstheologie von G. Gutiérrez (97–109; hier fehlt in der Literatur die 2005 erschienene Diss. von Ralf Huning), zum Synagogenbau von *Julia Niemann* (269–288), zum „Kidnapping“ und zur Zwangstaufe des Edgardo Mortara von *Norbert Lüdecke* (303–320), zur Biomedizin und „Heiligung des Lebens“ von *Heike Baranzke* (321–331) oder zu Gershom Scholems Verständnis des Christentums (333–346) sowie die anderen anfangs genannten keineswegs abgewertet. Dieser Überblick macht aber die ausufernde Vielfalt der kulturellen Erinnerung im Hinblick auf die jüdischen Vorgaben deutlich.

Ausdrücklich thematisiert wird der Buchtitel im gemeinsamen, weiterführenden Beitrag der beiden Hg. (13–27: „Erinnerungskultur in der pluralen Gesellschaft? Neue Perspektiven für den christlich-jüdischen Dialog“). Von „Kultur“ kann man für die gegenwärtige Zeit im öffentlichen Gedenken wie auch in Philosophie und Theologie zu Recht sprechen, da sie v.a. in Europa Hochkonjunktur hat; man vergleiche die S. 61–67 und die beiden Beiträge von *Gerhard Höver* zu „Überlegungen zu einer Ethik der Erinnerung“ (69–81) und von *Johann Pock* zu „Pastoral und Memoria. Die Bedeutung von Erinnerung für pastorales Handeln“ (83–96; er spricht zu Recht von der „Popularität der Erinnerung“ und von einem „Erinnerungs-Boom“: 83). Die „Konturen einer kritischen Erinnerungskultur“ (17f) hätten „ein komplexes Feld an sozialen, historischen, politischen, nationalen und internationalen bis hin zu kirchlichen, theologischen und interreligiösen Gegebenheiten“ (17) einzubeziehen und „regionale, nationale, europäische Erinnerungstraditionen“ (19) zu beachten (nicht genannt werden 20f die zum Teil verdrängten kirchlichen Erinnerungstraditionen aus der Kolonialzeit, der Kreuzzüge, Zwangsdisputationen und -taufen ...).

Selbst bei einem innerkatholischen Ansatz bleibt das Ausblenden auffällig. So fehlt auch ein eigener, grundlegender Beitrag zur hermeneutischen Reflexion zur „Erinnerung in der pluralen Gesellschaft“, d.h. zur Verstrickung spezifisch theologischer Erinnerung in ihr oder durch (kirchen-)politischen Kontext. Auch wenn der vorliegende Band nur aus wissenschaftlicher und theologischer Perspektive an der „wissenschaftlichen Erinnerungsdebatte“ teilnehmen will (18), bleibt er hinter dem umfassenden Titelsanspruch zurück. Bedenkenswert sind die sieben Kennzeichen einer „kritischen Kultur der Erinnerung und des Dialogs“ (25f), die unter Berufung auf die stimulierenden Impulse von Johann Baptist Metz zur *memoria passionis* formuliert werden. Ihn auch (ohne Beleg) als Kronzeugen für die Bildungsarbeit zu benennen, dürfte der Ehre etwas zu viel sein. Global und ohne Erweiterungen abschließend zu formulieren: „Eine kritische Kultur der Erinnerung [...] muss sich stets an den Leidensgeschichten der Anderen, der Menschen, die nicht zur eigenen Gruppe gehören, orientieren“, verdankt sich ebenfalls dieser berechtigten, aber nicht absolut (vielleicht wohl für uns Deutsche) gültigen Prämisse. Zu erinnern ist an die innerjüdische und innerisraelische Kritik, „Auschwitz“ zur unersetzbaren Identitätsbestimmung des jüdischen Volkes zu machen (vgl. auch den ausdrücklich anderen Ansatz von Rabbiner Brandt: 27f). Dass das Erinnern, „zumal Gedenken der Toten“ und der Heilstaten Gottes „ein jüdisches und christliches Proprium“ ist (24), blendet nicht nur die muslimische Erinnerungskultur sträflich aus. Die unsere Gegenwart prägenden, oft verdrängten „Erinnerungen“ sind umfassender, als der Band vorgibt. Daher ist auch die Deutung, *Nostra aetate* von 1965 könne als „Initialzündung einer völlig neuen Beziehung nicht nur der römisch-katholischen Kirche zum Judentum, sondern der Christenheit allgemein“ gelten (13) überheblich, denkt man an die Nationalen Räte für Christlich-jüdische Zusammenarbeit in den USA, in Großbritannien, Frankreich oder der Schweiz vor dem Krieg zurück; zu erinnern ist nicht nur an die Anfänge des

Council of Christians and Jews seit 1942 und an die Konferenz in Seelisberg 1947, sondern auch an die Arbeit der Gesellschaften für christlich-jüdische Zusammenarbeit in Deutschland seit 1948/49. Dies geschah zu einer Zeit, als der Vatikan (1950) Katholiken die Zusammenarbeit mit dem ICCJ verbot. Auch die These, dass die Reihe „Studien zu Judentum und Christentum“ im Rahmen des Sonderforschungsbereichs „Judentum und Christentum“ „jetzt schon“ – nach nur vier Jahren Laufzeit – „ein Stück Wissenschaftstradition einer Bonner Theologie des Judentums und Christentums verkörpert“ (16), scheint mir etwas vollmundig zu sein, es sei denn, man verstehe darunter eine innerkatholische Reflexionskultur unter der genannten Perspektive. Dagegen sprechen aber v.a. die in dieser Reihe hg. Bände des einen Hg.s, Josef Wohlmuth. Der vorliegende Band spiegelt die wissenschaftlichen Standards der Bonner Kath.-Theol. Fak.; dass alle vorliegenden Beiträge „neue Perspektiven für den christlich-jüdischen Dialog“ (Untertitel) eröffnen und dem „Suchprozess“ für eine „kritische Erinnerungskultur [...] dienen“ (26), vermag ich nur so zu deuten, dass sie die Desiderate des Konzepts der Hg. offenlegen. Abgesehen davon zeugt jeder Beitrag in seinem Ansatz von hohem wissenschaftlichem Standard und empfiehlt sich zur Lektüre. Für eine Erneuerung des christlich-jüdischen Dialoges, der seinen Namen verdient, wäre die Religions- und Kulturgeschichte der Juden stärker durch jüdische Gesprächspartner zu vertiefen. Die christliche bzw. römisch-katholische Selbstbesinnung auf die jüdischen Partner im Sinne der „religiösen Beziehungen [der röm.-kath. Kirche] zum Judentum“ (so nennt sich auch die Unterkommission der DBK) ist ein wichtiger innerkatholischer Schritt, der absolut notwendig ist, aber er ist noch kein christlich-jüdischer Dialog.

Paderborn

Hubert Frankemölle

Fornet-Ponse, Thomas: Ökumene in drei Dimensionen. Jüdische Anstöße für die innerchristliche Ökumene. – Münster: Aschendorff 2011. 516 S. (Jerusalem Theologisches Forum, 19), kt € 52,00 ISBN: 978-3-402-11023-2

Die in Salzburg eingereichte Promotionsschrift versteht sich als Beitrag zum ökumenischen Gespräch zwischen den christlichen Konfessionen. Es geht dem Vf. nicht um dieses oder jenes Einzelthema in den Dokumenten der zumeist zwischen je zwei Seiten geführten Dialoge. Vielmehr nimmt er *alle* kirchentrennenden Differenzen zwischen Katholiken, Orthodoxen, Lutheranern, Reformierten und Anglikanern in den Blick (Kap. III: 121–235). Er schließt aus den geschichtlichen Ursachen der verschiedenen Spaltungen und aus dem Selbstverständnis der von Rom getrennten Konfessionen, dass das Papsttum oder – neutraler formuliert – die Frage nach der Autorität die Grunddifferenz aller Einzeldifferenzen nicht nur zwischen Rom und Wittenberg, sondern auch zwischen Rom und Byzanz, Rom und Moskau, Rom und Canterbury beschreibt.

Ob diese Diagnose zutrifft, darf bezweifelt werden. Vieles spricht dafür, dass die Autoritätsfrage eher ein Symptom als die Wurzel aller Differenzen ist (vgl. z. B. Klaus Berger, Glaubensspaltung ist Gottesverrat. Wege aus der zerrissenen Christenheit, München 2006). Fragwürdig ist auch die Darstellung der Spaltungen der Christenheit (143–160.188–194) unter der Prämisse, die Ursachen seien fast ausschließlich kultureller und politischer Natur. Dessen ungeachtet bleibt zu beachten, was der Vf. in seiner methodologischen Einleitung betont. Ziel seiner Arbeit sei weder der im dritten Kap. gebotene Überblick über die binnenchristlichen Verwerfungen, noch die quellenanalytische Untersuchung der Genese und Interpretation kontroverser diskutierter Sachthemen; ihm gehe es um etwas viel Grundsätzlicheres, nämlich um eine Revolution der ökumenischen Hermeneutik.

Diese Revolution soll (a) durch deren „interkulturelle Transformation“ und (b) durch „Einbezug des Judentums als Subjekt“ (18) erreicht werden. So erklärt sich der Buchtitel „Ökumene in drei Dimensionen“. Während die christliche Hermeneutik bisher fast ausschließlich eindimensional (Gespräch einer christlichen Konfession mit einer anderen) gestrickt war, nimmt der Vf. für sich in Anspruch, der christlichen Ökumene den Quantensprung in die Dreidimensionalität zu ermöglichen. An anderer Stelle spricht er von „zwei Grundlagen“ (21) seiner ökumenischen Hermeneutik: von einer *philosophischen* und einer *geschichtlichen*. Erstere erkennt er in „der [!] interkulturellen Philosophie Lateinamerikas“, letztere in einem „als Subjekt verstandenen Judentum“.

Um zu verstehen, was der Vf. mit „der lateinamerikanischen (bzw. iberamerikanischen) interkulturellen Philosophie“ meint, muss man die entsprechenden Schriften seines leiblichen Vaters Raúl Fornet-Betancourt studieren. Während Ram Adhar Mall und Franz Martin Wimmer die Kategorie der *Trans-*

kulturalität bevorzugen, sprechen Panikkar und Fornet-Betancourt lieber von *Interkulturalität*. Ihnen geht es nicht um die Überwindung, sondern um die Wahrung der „kontextuellen Diversität der kulturellen Alphabete“ (23). In immer neuen Anläufen erklärt der Vf. die Philosophie seines Vaters als etwas völlig Neues. Sie ist – so erklärt er – „deshalb neu, weil sie das System der komparativen Philosophie [...] überwindet und zum Ziel hat, Philosophie im Sinne eines ständig offenen Prozesses zu realisieren, in dem die philosophischen Erfahrungen der gesamten Menschheit immer wieder zusammenkommen und lernen, miteinander zu leben“ (25). Der Vf. unterscheidet zwischen „monokultureller Transformation“ (Marxismus; Theorie des kommunikativen Handelns; lateinamerikanische Befreiungstheologie) und „interkultureller Transformation“. Ohne sein Urteil von der Differenzierung unterschiedlicher Gestalten komparativer Philosophie (prominentestes Beispiel: das differenzhermeneutisch profilierte Konzept von Klaus von Stosch) irritieren zu lassen, spricht der Vf. von der komparativen Philosophie. Diese – so doziert er – ist bestimmt von „Zentrismen“: von expansiven, integrativen, separativen oder tentativen Zentrismen (30–34). Sie ist Epiphänomen der scheinbar unausrottbaren These vom europäischen Ursprung aller Philosophie (28). Ohne die Fakten der Philosophiegeschichte zu befragen oder auch nur einen Gedanken auf die Frage zu verschwenden, was der Begriff „Gleichursprünglichkeit“ sachlich bedeutet, spricht der Vf. von der „Gleichursprünglichkeit mehrerer philosophischer Traditionen“ (28). Unter Vermeidung jeder begrifflichen Festlegung sagt er in immer neuen Anläufen, was interkulturelle Philosophie nicht ist. Sie ist keine philosophische Disziplin und doch eine Erkenntnistheorie (26f). Sie ist universal und relativ zugleich, ohne universalistisch oder relativistisch zu sein (37f). Sie ist nicht *einer* Rationalität verpflichtet, sondern die Begegnung *verschiedener* Rationalitäten (38).

Der Vf. spricht von einem wechselseitigen Lernen „verschiedener kontextualisierter und inkultuierter philosophischer Rationalitäten“; aber er erklärt nicht, wie man wechselseitig etwas lernen kann, ohne immer schon etwas gemeinsam zu haben. Das Gemeinsame der unterschiedlichen Rationalitäten darf auf keinen Fall eine aller Inkulturation vorgängige Vernunft sein; das käme dem Versuch gleich, in der Transzendentalität des Menschen ein Kriterium für den Komparativ von wahr oder falsch zu etablieren. Die Transzendentalphilosophie Fichtes – positiv rezipiert durch Pröpper und Verwey – ist die *origo omnium malorum*. Andererseits dürfen die kulturell bedingten Rationalitäten nicht paraktisch nebeneinander stehen (47). „Pluralität ja, aber nicht Pluralismus“ (41), heißt die Devise des Autors. Beide Extreme – transzendentalphilosophischer Zentrismus und postmoderner Relativismus – werden, so meint er, nur durch „interkulturelle Transformation“ überwunden.

Mit seinem Vater plädiert der Vf. „für eine Transrationalisierung des Logos“ (39). Das Feindbild dieses Postulates ist „die Differenzen harmonisierende Totalität [...] der [!] abendländischen Philosophie“ (39). Während es dieser stets darum gegangen sei, „das Eigene in die Bewegung des Universalen zu integrieren“ (ebd.), will der Vf. umgekehrt „die Mannigfaltigkeit der Welt in den eigenen Stamm einpflanzen“ (ebd.). Die eigenen Stämme jeder Kultur – so erklärt er – sind *konkrete* im Unterschied zu *abstrakten* Universalien; sie „zentralisieren“ nicht, sie „dezentralisieren“ (ebd.). Ohne seine Begriffsbildungen („konkrete Universalien“; „dezentralisierende Universalien“) einer semantischen oder logischen Überprüfung zu unterziehen, postuliert der Vf. ein neues Wahrheitsverständnis. Wahrheit sei nicht eine Qualität des individuellen Erkennens, sondern eschatologisches Merkmal eines von diesem Erkennen unabhängigen Prozesses (40).

Auf die Frage, wie denn die jeweils andere Kultur verstanden und doch in ihrer Andersheit gewahrt werden kann, antwortet der Vf. mit einem weiteren Postulat, dem nämlich nach der Subjekt-Gestalt des Anderen. „Wir müssen uns“, so formuliert er, „durch die Alterität des Anderen interpellieren lassen“ (46). Was aber, so fragt sich der kritisch geübte Leser, soll denn die *interpellierende Subjektivität* einer anderen Kultur sein? Ist eine andere Kultur dann als Subjekt verstanden, wenn Autoren dieser Kultur befragt werden? Aber wie repräsentativ sind diese Autoren? Und wer wählt sie aus? Und überhaupt: Was oder wer garantiert, dass ein Autor die eigene Kultur schon deshalb besser als jeder Außenstehende expliziert, weil er sie nicht von außen wahrnehmen kann?

Obwohl Europa viel mehr Sprachen und Kulturen vereint als Lateinamerika, wird der amerikanische Subkontinent zum Gegenbild der aus Sicht des Vf.s generell auf Vereinheitlichung, Verbegrifflichung und Zentralisierung ausgerichteten abendländischen Philosophie. Nachdem der Vf. seinen Vater zum „prominentesten Vertreter der lateinamerikanischen interkulturellen Philosophie“ (52) erklärt hat, referiert er dessen Argumente für eine Transformation aller Philosophien nach dem Paradigma der [!] lateinamerikanischen Philosophie. Er weiß, dass an den Universitäten Lateinamerikas unter sog. Fachphilosophen das europäische Paradigma dominiert. Aber darin sieht er nur ein Relikt des Kolonialismus. Die genuine Philosophie Lateinamerikas „richtet sich gegen das Programm einer Inkulturation und plädiert für die Interkulturalität, u. a. deshalb, weil die lateinamerikanische Kultur selber „das konfliktuelle Verhältnis zwischen dem indianischen und dem europäischen Kulturerbe reflektiert, und zwar als Zeichen geistiger Zerrissenheit“ (61). Eine am Paradigma der lateinamerikanischen Philosophie orientierte interkulturelle Philosophie ist eher Methode, Denkform und Praxis als Theorie und eben deshalb geeignet, „philosophische Grundlage für innerchristliche ökumenische Fragestellungen“ (66) zu sein. Wie Vater Raúl Fornet-Betancourt eine interkulturelle Transformation *aller Philosophie weltweit* fordert, so Sohn Thomas Fornet-Ponse eine interkulturelle Transformation *aller Theologie weltweit* (75). Das theologisch reflektierte Selbstverständnis des Christentums solle sich nicht durch *Inkulturation*, son-

dem durch *Interkulturation* auszeichnen. Und diese Interkulturation beginne im Binnenraum des Christentums. Denn die Spaltungen der Christenheit seien durch *kulturelle* Differenzen bedingt. Folglich müsse *interkonfessionelle* Ökumene endlich in Gestalt *interkultureller* Transformation erfolgen (76).

Für das Verhältnis der ersten zur zweiten Säule der ökumenischen Hermeneutik des Autors entscheidend ist die *Überordnung* der interkulturellen Philosophie über die „Einbeziehung des Judentums als Subjekt“. Diese Vor- oder Überordnung wirft die Frage auf, ob das Judentum für den Vf. primär Bedingung der Möglichkeit des Christentums oder vornehmlich Paradigma einer nicht-christlichen Kultur ist.

Nachdem der Vf. im dritten Kap. (121–235) über die Spaltungen der Christenheit, über Dialoge, Grundkonsense und Grunddifferenzen referiert hat, schreitet er im vierten und fünften Kap. zur Anwendung seiner zuvor erarbeiteten Dreidimensionen-Hermeneutik auf zwei Themenfeldern. Das erste wird durch den am 31.10.1999 in Augsburg verkündeten Konsens in der Rechtfertigungslehre (GER) bezeichnet. Das zweite behandelt die angeblich alle Differenzen umgreifende Grunddifferenz der kirchenleitenden Autorität. Das methodische Vorgehen des Vf.s ist in beiden Kap.n so unterschiedlich wie die Seitenzahl. Kap. IV (237–253) wendet sich gegen die von bestimmten jüdischen und christlichen Theologen vertretene These, die in der GER als *Propria* der protestantischen Rechtfertigungslehre fortgeschriebenen Akzentsetzungen seien zumindest teilweise antijudaistisch und also ein Beispiel für einen innerchristlichen Konsens auf Kosten des jüdisch-christlichen Dialogs. Kap. V (255–355) dagegen nimmt sich wie eine Diss. in der Diss. aus; es behandelt – gestützt auf die einschlägige Fachliteratur (Simon Schwarzfuchs; Herbert M. Danzger) – die Geschichte und Ausgestaltung des nachbiblischen Judentums; „Subjekt“ ist hier nicht das Judentum der hebräischen Bibel, sondern das postbiblische bzw. rabbinische Judentum (unter besonderer Berücksichtigung der Autorität des Rabbi). In Kap. IV präsentiert der Vf. einen jüdischen Autor, den er selbst ausgewählt hat, als „Subjekt Judentum“. Und in Kap. V vertritt er die These, dass von ihm geschilderte Phänomen des nachbiblischen Judentums sei „Subjekt“ des innerchristlichen Gesprächs über das kirchenleitende Amt, weil ein Großteil der konsultierten Fachliteratur von Juden geschrieben ist.

Was der Vf. unter der Rationalität des christlichen Glaubens und insbes. der innerchristlichen Ökumene versteht, wird exemplarisch deutlich, wenn er die von Pröpper und seinen Schülern vertretene Verhältnisbestimmung von göttlicher Allmacht und menschlicher Freiheit als von „der jüdischen Tradition“ (hier identisch mit zwei Zitaten aus Michael Wyschogrods Aufsatz über Sünde und Sühne) widerlegt bezeichnet (248). Abgesehen davon, dass Pröpper seine Position nicht nur transzendentalphilosophisch, sondern unter Einbeziehung namhafter jüdischer Theologen auch exegetisch begründet hat, geht es in Kap. IV um die grundsätzliche Frage, ob eine theologische These Bestand haben kann, wenn sie von der transzendentalphilosophisch argumentierenden Vernunft als mit dem in Christus offenbaren Gott unvereinbar erwiesen wird. Der Vf. meint, die in der jüdischen Tradition gelehrt Allmacht Gottes binde sich nicht an die von ihr geschaffene Freiheit des Menschen, sondern könne diese jederzeit einschränken, außer Kraft setzen oder gar prädestinieren. Doch wer den biblisch bezeugten *Bundesgott* (zumal nach den Erfahrungen der Shohah!) als den geschichtsmächtigen Alleskönner versteht, der jederzeit das Gute verwirklichen könnte, aber de facto nicht verwirklichen will, der glaubt an einen Zyniker, der in dem Maße das Gegenteil von Liebe ist, in dem er allmächtig ist. Für den Vf. gilt es, die Inkompatibilität der Rationalität des vom „Subjekt Judentum“ bezeugten Gottes mit der Rationalität der transzendentalphilosophisch argumentierenden Vernunft auszuhalten. Eben das sei Ausweis einer der Heterotopie des ganz Anderen wahren Hermeneutik. Mit anderen Worten: Wenn das Erste Vatikanum sagt (DH 3019), dass man nicht glauben darf, was der Vernunft widerspricht, zwingt es Gott unter die Logik des Menschen. Der Vf. jedenfalls verteidigt (250) auch dann noch „die andere Gestalt von Rationalität“, wenn diese dem einen und einzigen Logos widerspricht, den Papst Benedikt in seiner Regensburger Rede aus guten Gründen zum Kriterium *aller* Rationalität(en) erklärt hat.

Der Vf. fragt nicht, unter welchen Voraussetzungen überhaupt etwas mit etwas – z. B. eine kirchenleitende Autorität, die sich als sakramentale Christusrepräsentation versteht, mit Gestalten von Autorität im rabbinischen Judentum – verglichen werden kann. Er begründet nicht einmal, warum er der Ausübung von Autorität im Judentum bis zu Christus keine Zeile, den Gestalten der Autorität im postbiblischen Judentum aber mehr als hundert Seiten widmet. Das Ergebnis seines Referates über die Autorität der Halacha (266–281), der Rabbiner als Interpreten der Torah (281–307), des Sanhedrins (307–322), der Rabbiner als Richter und Gemeindeleiter (322–348) und der Oberrabbinat (348–355) mündet in die (ganz offensichtlich gegen Pröpper und dessen Schüler gerichtete) Feststellung: Im Judentum „wird die Toleranz (oder Akzeptanz) gegenüber anderen Meinungen [...] nicht mit einer Autonomie des Subjekts begründet, weil im Judentum das Selbst als heteronom [sic!], d. h. dem göttlichen Gesetz (und nicht dem eigenen) unterworfen aufgefasst wird. In der Aneignung des göttlichen Gesetzes besteht aber eine große Möglichkeit zum Pluralismus. Im Judentum erwächst die Bereitschaft, mit dem Unterschied zu leben, aus einer

ihm innewohnenden Wertschätzung der Verschiedenheit, der Vielfalt und der Besonderheit sowie aus der Erkenntnis, dass andere religiöse Traditionen oder Meinungen diverse Ziele oder gemeinsame Projekte miteinander teilen.“ Diese positive Einschätzung der Mannigfaltigkeit ist gerade auf erkenntnistheoretischer Ebene ein Grundzug des Judentums und stützt sich auf die Skepsis gegenüber allen Wahrheitsansprüchen.“ (353f)

Während der Vf. dem Thema „Autorität und Wahrheitsanspruch im rabbinischen Judentum“ ein Viertel seiner Arbeit widmet, reduziert er die Behandlung des Themas „Autorität in der Geschichte des Christentums“ (a) auf eine Abrechnung mit Ratzingers These von der chronologischen und ontologischen „Vorgängigkeit“ der Universalkirche vor den Ortskirchen (376–390) und (b) auf die Kritik der von Rom getrennten Konfessionen am päpstlichen Primat (397–408). Kein Wort über die erkenntnistheoretischen Gründe, die das Denken von Vielheit nur unter der Voraussetzung vorgängig gedachter Einheit ermöglichen. Kein Wort über die Gründe, die das protestantische Christentum bis heute in immer neue Spaltungen und Denominationen treiben. Kein Wort über einen Anglikanismus, der die in ihm aufgebrochenen Differenzen nicht mehr versöhnen, geschweige denn überwinden kann. Kein Wort über den Unterschied zwischen einer durch Personen repräsentierten und einer auf kulturelle, ethnische, nationale oder politische Faktoren gestützten Einheit. Stattdessen die unvermittelte Empfehlung, der römische Katholizismus möge sich von dem „Subjekt rabbinisches Judentum“ zu einer Ersetzung seines Monozentrismus durch einen Polyzentrismus bewegen lassen (390f). Mit seinem Vater Raúl Fornet-Betancourt fordert der Vf. „eine kulturell-polyzentrische Weltkirche“. Beginnen soll diese Zukunft mit der binnenchristlichen Transformation aller Monozentrismen in Polyzentrismen. Zitat des Vf.s aus den entsprechenden Ausführungen seines Vaters: „Wer mit polyzentrischer christlicher Kirche den Gedanken der konsequenten solidarischen Anerkennung des Anderen in seiner Alterität verbindet, der braucht zwar sein Verständnis von Christentum nicht zur Disposition zu stellen, wohl aber muss er bereit sein, den Alleinvertretungsanspruch zu begraben. Ich nenne dieses Moment das Moment der Loslassung bzw. der Entlassung und Freigabe des Christentums aus dem Traditionshaus Abendland.“ (391)

Immerhin geht das Differenzierungsvermögen des Differenzhermeneutikers so weit, dass er bemerkt: „Angesichts des [...] Unterschieds in der Identitätskonstruktion zwischen Judentum und Christentum [...] kann die jüdische Perspektive auf das Verhältnis von Primat und Kollegialität nicht darin bestehen, Strukturen wie z. B. das Oberrabbinat oder den Sanhedrin [...] damit zu vergleichen und daraus theologische Konsequenzen abzuleiten.“ (420) Trotzdem hält der Vf. an der Fruchtbarkeit des als Subjekt eingeführten Gesprächspartners „rabbinisches Judentum“ fest. Denn, so meint er, „gerade das Fehlen eines personalen Primates und die Betonung der epistemischen Autorität eines Rabbiners – mit Ausnahme der charismatischen Autorität eines Zaddik im Chassidismus und der stärkeren Betonung deontischer (?) Autorität in traditionalistischen Kreisen – [spricht] eine deutliche Sprache“ (ebd.).

Apropos „deutliche Sprache“: In verschiedenen Kontexten bemüht der Vf. den Begriff „Gleichursprünglichkeit“; v. a. aber, um den von Ratzinger betonten Primat der Universalkirche vor den Ortskirchen zu widerlegen. Sein zentrales Argument: Wie man trinitätstheologisch von einer Gleichursprünglichkeit von Einheit und Vielheit sprechen müsse, so auch im Blick auf das perichoretische Verhältnis von Universalkirche und Ortskirchen. Kein Logiker wird bezweifeln, dass in Raum und Zeit unmöglich ist, was man im Blick auf die Trinität Gottes postulieren darf. Wer auf der Grundlage wissenschaftstheoretischer Standards (Nichtwidersprüchlichkeit; kohärente Logik etc.) argumentieren will, exkommuniziert sich aus der *scientific community*, wenn er die Quadratur des Zirkels oder – was dem gleichkommt – innerhalb von Raum und Zeit die Möglichkeit einer Gleichursprünglichkeit von Einheit und Vielheit behauptet.

Weil der Vf. durchgängig Letztverbindlichkeit mit „abschließender Interpretation“ verwechselt, glaubt er, seiner Kirche den rabbinischen Umgang mit der Wahrheit empfehlen zu können. Er schreibt: „Bei einem epistemischen Verständnis von Autorität kann es wegen der Unabschließbarkeit eines Interpretationsprozesses Letztverbindlichkeit im strengen Sinne nicht geben – wie die Kanonisierung der Kontroverse (oder des Diskurses) und die Tradierung der Gegenmeinungen im Judentum zeigt.“ (427) Von präziser Begrifflichkeit hält der Vf. nicht viel; umso mehr von allem Fließenden, Dynamischen, Polyzentrischen, Heterotopen und Transrationalen. Deshalb entgeht ihm auch der Unterschied zwischen „Analogie des Seins“ und analogen Begriffen. Die von ihm wiederholt bemühte Formel des vierten Laterankonzils (DH 806) bezieht sich nicht auf Begriffe, sondern auf das Verhältnis zwischen Schöpfer und Geschöpf. Niemand bestreitet die vom Vf. beschworene Unabschließbarkeit des Interpretierens göttlicher oder geschöpflicher Wirklichkeit. Doch auch wenn niemand irgendetwas, geschweige denn Gott, erschöpfend beschreiben kann, darf die lehramtliche *Abweisung* einzelner Interpretationen Letztverbindlichkeit beanspruchen.

Der Selbstanspruch des Vf.s steht in umgekehrtem Verhältnis zu den Erträgen seiner Arbeit. Das Feindbild der monozentrischen Phi-

losophie Europas ist eine selbstgebastelte Vogelscheuche. Und die Transformation der Theologie weltweit nach dem Paradigma der lateinamerikanischen Philosophie ist vermutlich so realistisch wie die „Transrationalisierung des Logos“. Sobald man fragt, worin positiv die nicht mit Begriffen arbeitende, nicht in Disziplinen befangene, an kein Rationalitätskonzept gebundene, nicht pluralistische, nicht relativistische und nichts ausgrenzende Hermeneutik des Vf.s besteht, wird man mit dem Arsenal esoterischer Termini von „Intuition“ über „Polyzentrismus“ und „Heterotopie“ bis „Selbstüberschreitung“ traktiert. Dazu passt, dass der Vf. nicht einmal zwischen jüdischen Subjekten (z.B. jüdischen Theologen) und dem Judentum als Subjekt zu unterscheiden weiß. Und wer seine eigenen Interpretationen des Judentums mit dem „Subjekt Judentum“ identifiziert, sollte anderen nicht mangelnde Differenzhermeneutik vorwerfen.

Dass die hier besprochene Promotionsschrift an einer renommierten theologischen Fak. mit der Höchstnote bewertet wurde, spricht für sich. Und eine Jury, die diese Arbeit mit dem Kurt-Hellmich-Preis für Ökumenische Theologie ausgezeichnet hat, urteilt offensichtlich nach heterotopen Kriterien.

Bonn

Karl-Heinz Menke

Christentum und Islam. Plädoyer für den Dialog, hg. v. Wolfgang W. Müller. – Zürich: Theologischer Verlag Zürich 2009. 270 S. (Schriften Ökumenisches Institut Luzern, 8), pb. € 21,40 ISBN: 978-3-290-20054-1

Es hat kaum eine Zeit gegeben, in der der christlich-islamische Dialog derart viel Literatur zeitig hat wie seit 2001. Ganze Buchserien und Zeitschriften widmen sich ihm, auf lokaler Ebene finden Dialoge von Imamen und Pastoren statt, Dialogzentren, internationale Dialoganstrengungen wie der Deutsch-Ägyptische oder der Europäisch-Arabische Dialog entstehen. Ungleich schwieriger gestalten sich daneben die Anstrengungen zum Trialog (etwa im Sinne der abrahamitischen Ökumene, wie sie von Küster oder Kuschel propagiert wird), der also das Judentum einbezieht. Seit dem ersten berühmten Dialog des Patriarchen Johannis mit einem namentlich ungenannten Emir sind 1350 Jahre vergangen, in denen es immer neu zu Dialoganstrengungen kam. M. setzt in seiner Einleitung für den Dialog allerdings erst mit der lateinischen Theologie des Thomas von Aquin ein, was – womöglich ungewollt – zu einer Gleichsetzung katholischer Bemühungen mit denen der Christen allgemein führt. Leider übernimmt der Hg. auch die fragwürdige These von der „Schwäche“ der orientalischen Kirchen als einem Auslöser für die Reform in Gestalt des Islam. Schade ist auch, dass er dabei die verketzernden Bezeichnungen Jakobiten und Nestorianer übernimmt, die nicht nur seitens der beiden Kirchen abgelehnt werden (Syrisch-Orthodoxe Kirche und Assyrische Apostolische Kirche des Ostens), sondern auch in der Ökumene längst überwunden worden sind. Eine solche etwas verkürzte Sicht kann kaum die enormen Transferleistungen der Syrer (bes. der Kirche des Ostens) würdigen, die zunächst im Rahmen der Übersetzungsbewegung im Umfeld des Hauses der Weisheit im abbasidischen Bagdad eine Hauptlast bei der Vermittlung griechischer Philosophie an die Araber zu tragen hatten und deren Entwürfe kaum als Belege für „Schwäche“ zu werten sind. Der Hinweis auf die leidvollen Erfahrungen hingegen erscheint mehr als ein Hinweis zur Geschichte (ist es aber, wie die Gegenwart im Orient zeigt, nicht), während das Gespräch miteinander als das zukunftsorientierte Konzept der Gegenwart dargestellt wird (sehr sympathisch ist, dass es M. hier um ein Gespräch mit dem Islam und nicht über ihn geht). Wenn hier Religion als Glaubensgemeinschaft und als Kulturträger verstanden wird, ist ein Schritt zu umfassenderer Begegnung möglich, während sich viele Dialoge zu sehr mit rein theologischen Fragestellungen bescheiden haben. In der guten Tradition der Wegbahner des christlich-islamischen Dialogs (etwa Massignon) interessiert hier das „gemeinsam Verbindende“. Der Schlusssatz in M.s Vorwort lässt Raum zu sehr unterschiedlicher Wertung seiner Aussage („Die christlich-islamische Debatte wird in den kommenden Jahren die Theologien beider Religionsgemeinschaften und die jeweilige Theologie als gesellschaftlich relevant erweisen.“). Dies kann geradezu drohend auf Menschen wirken, die befürchten, dass etwa im Bereich der Moral – bspw. im Bereich von Geschlechtergerechtigkeit, Homosexualität und Abtreibung – eine gemeinsame Aktionsfläche der Religionen etabliert wird, die nicht nur für den Bereich der Religionsfreiheit problematisch ist (und womöglich beiden Religionsgemeinschaften gegenseitig zu Aufwind gegenüber den Säkularisten verhilft, ohne deren berechnete Anliegen zu schützen).

Die versammelten Beiträge stellen ein interessantes Spektrum heute brennender Konfliktfelder zusammen: Wolfgang Lienemann äußert sich zum in der

Schweiz so kontrovers diskutierten Minarett, Nevfel Cumart zu den angesichts der Kooperation besonders mit den Sunniten auch in Deutschland in Bedrängnis kommenden Aleviten, Martin Jäggle zum Thema Islam in der Schule, André Ritter zu einer klassischen Frage jedes christlich-islamischen Dialogs, dem Schriftbezug, Andreas Renz geht auf die muslimischen Reaktionen auf die Regensburger Rede des Papstes ein, Farideh Akashe-Böhme thematisiert die Fragen „weiblicher Existenz“, Saida Keller-Messahli das Spannungsfeld von Tradition und Moderne und Samuel-Martin Behloul schließlich den Islam-Diskurs nach 9/11. So entsteht ein kleines Panoptikum ausgewählter Felder aktueller Diskurse und Kontroversen. Die Autoren und Autorinnen sind in der Regel um Ausgewogenheit bemüht. Es geht hier also nicht darum, parteiische Stimmen auf beiden Seiten zu Wort kommen zu lassen, sondern eher jene, die Brücken bauen und die Dialog nicht primär als das Aussprechen jeweiliger Grundüberzeugungen oder gar Grundgegensätze verstehen, sondern die die im Vorwort angekündigte Bemühung um das Verbindende unterstützen. Freilich wäre jeder Beitrag für sich auf dem Hintergrund der aktuellen und der historischen Debatten diskutierenswert. Das Argument, dass Religion lediglich für Kriege missbraucht wurde (15), Grundelement jeder religiösen Apologetik besonders nach der Diskussion um die Gewaltförderlichkeit der monotheistischen Religionen, ist nur bedingt überzeugend, weil es die Vernetzung alles Kulturellen nicht einbezieht und einseitig die Religion zu entlasten sucht. Der Rückgriff auf die Schutzverträge und das Milletssystem als vermeintliche Ansätze der Religionsfreiheit ist bei der Suche nach Anknüpfungspunkten zwar verständlich, aber schon dadurch eine fragliche Konstruktion. Kulturmuslime als vom Islam Abgefallene zu betrachten (20), ist zwar eine mögliche Sicht, aber eben keine, die Kultur und Religion in einem Zusammenhang belässt (und sich damit einer Entwicklung hin zu mehr Säkularität im Bereich der Religion verweigert). „Beheimatung und Identifikation mit dem Kollektiv setzen eine Grundakzeptanz durch die alteingesessenen Hausherrn voraus“. Ein solcher in paternalistischen Mustern gedachter Satz zeugt von einem unzulänglichen Zugang zur fluiden Verfasstheit moderner Gesellschaften und wirkt angesichts der schwierigen Debatten im Orient, wo sich die muslimischen Mehrheitsgesellschaften nicht gerade durch Selbstbeschränkung zugunsten der unter ihnen lebenden Angehörigen der anderen Religionen hervortun, wenig überzeugend. Damit ist nicht jenes Argument gemeint, das auf jeden Wunsch zum Moscheebau den nach Kirchenbauten in der islamischen Welt laut werden lässt, aber doch der Wunsch nach der Differenzierung zwischen der Zugehörigkeit zu globalen Gemeinschaften wie denen der Christen und Muslime einerseits und der zu ihren jeweiligen Regionen und Kulturen andererseits. Samuel-Martin Behloul weist darauf hin, dass der amerikanische Katholizismus-Diskurs schließlich in der Integration der Katholiken in die amerikanische Gesellschaft mündete und legt dies somit auch für den Islam-Diskurs in der Schweiz nahe.

Deutlich ist, dass solche Integration die gesellschaftlichen Standards verändern wird (wie dies in Deutschland schon erkennbar der Fall ist). In diese Richtung zielt letztendlich das Buch und trägt daher rechtens den Untertitel „Plädoyer für den Dialog“. Es zeigt an einer Vielzahl interessanter Fallbeispiele an, wo überall Herausforderungen zum Dialog entstehen, die, wenn sie nicht als Herausforderungen zum Dialog genommen werden, entweder einem indifferenten Nebeneinander (und damit zumeist wohl auch einem Säkularismus) in die Hände spielen oder aber Exklusion und Spannung befördern. Insofern ist das Buch eine Stimme aus der aktuellen Situation in der Schweiz und eben deshalb auch ein Beitrag im vielstimmigen christlich-islamischen Dialogkonzert der Gegenwart.

Göttingen

Martin Tamcke

Anstoß und Aufbruch. Zur Rezeption der Regensburger Rede Papst Benedikts XVI. bei Christen und Muslimen, hg. v. Heinz Otto Luthé / Carsten-Michael Walbinger. – Bochum: Dieter Winkler 2008. 130 S. (Aufbrüche. Interkulturelle Perspektiven auf Geschichte, Politik und Religion, 1), kt € 24,50 ISBN: 978-3-89911-105-7

Die Vorlesung Papst Benedikts an der Univ. Regensburg am 12. September 2006 während seines Bayern-Besuches hatte schwerwiegende Auswirkungen auf das katholisch-muslimische Verhältnis bis heute. Obgleich das Verhältnis zum Islam keineswegs das Hauptthema oder die eigentliche Stoßrichtung der Vorlesung war, überlagerte das vom Papst übernommene polemische Zitat des byzantinischen Kaisers Manuel II. Palaiologos aus dem 14. Jh. nicht nur die nachfolgende weltweite Debatte über die Vorlesung, sondern sogar die gesamte Papstreise.

Neben gewalttätigen Ausschreitungen in der islamischen Welt, bei denen es sogar zu Toten gekommen ist, gab es in den folgenden Monaten und Jahren zahlreiche muslimische Reaktionen, die sich auf argumentative Weise mit den Aussagen der päpstlichen Vorlesung auseinanderzusetzen versuchten. Der von dem Eichstätter Soziologen Heinz Otto Luthé und dem Referatsleiter in der Nahostgruppe des DAAD, Carsten-Michael Walbinger, hg. Band enthält Vorträge in deutscher, englischer und französischer Sprache, die bei einem interdisziplinären und internationalen Kolloquium an der Kath. Univ. Eichstätt-Ingolstadt 2007 gehalten wurden.

Der ägyptische Historiker *Wessam A. Farag*, Spezialist für Byzantinistik, betont und würdigt in seinem Beitrag die eigentliche Zielsetzung des Papstes, Glaube und Vernunft harmonisch aufeinander zu beziehen, kritisiert zugleich aber unmissverständlich, dass dafür das polemische Zitat nicht nur unnötig, sondern kontraproduktiv gewesen sei: „Instead of reaching out to help Muslims win their battle for ideas against extremists, the pope's address at Regensburg caused dismay, created division and fuelled fanaticism.“ (18)

Der Iraner *Heydar Shadi* referiert und analysiert geistliche, akademische und politische Reaktionen aus dem Iran, die größtenteils negativ, zum Teil verschwörungstheoretisch ausfallen, indem sie die Papstrede als Teil eines neuen westlich-zionistischen Kreuzzugs sehen. Dazu passt die Analyse *Carsten-Michael Walbiners* in Bezug auf einige Argumentationsmuster muslimischer Reaktionen am Beispiel Aref Ali Nayeds, die er u. a. in einer mangelnden Fähigkeit zur Selbstkritik, in einer Überempfindlichkeit und in einer Emotionalisierung erblickt. Daraus allerdings einen grundsätzlichen Unterschied muslimischer Haltungen zu „westlichen Sichtweisen und Grundpositionen“ (47) zu folgern, scheint dann doch etwas kurzschlussig.

Der Soziologe und Philosoph *Dominique Urvoy* sucht in seinem Beitrag nach den Voraussetzungen des „Offenen Briefes“ der 38 muslimischen Gelehrten (sie sind keineswegs alle „Imame“, wie Urvoy sie stets nennt), in dem sie dem Papst direkt antworten. Der Brief bleibt jedoch ebenfalls stark apologetisch.

Der koptische Theologe *Michael Ghattas* vermisst im Kontext der islamkritischen Bemerkung des Papstes ein selbstkritisches Wort zur Gewaltgeschichte des Christentums (vgl. 49) und erinnert daran, dass die Synthese von Glaube und Vernunft auch im Christentum keineswegs einfach und konfliktfrei verlief. Er rät, mit der Religion der Muslime „nicht leichtfertig, d. h. nicht zu theologisch-akademisch um(zu)gehen, wenn man mit den Millionen von Muslimen ernsthaft in einen respektvollen und dabei den Frieden fördernden Dialog treten möchte“ (54). Der theologisch-akademische Dialog ist freilich auch nötig und heute auch tatsächlich vielerorts möglich.

Eine materialreiche Sammlung muslimischer wie christlicher Reaktionen aus der arabischen Welt bietet die maronitische Philosophin *Hoda Nehmé*. Die Islamwissenschaftlerin *Marie-Thérèse Urvoy* beschäftigt sich mit christlichen Reaktionen, die sich kritisch mit den Äußerungen des Papstes auseinandersetzen.

Heinz Otto Luthe analysiert in seinem Beitrag die Regensburger Vorlesung und die Reaktionen als Kommunikationsgeschehen, das zum einen in historisch-kulturelle Kontexte eingebunden ist, zum anderen durch sprachliche Missverständnisse, Unkenntnis, Vorurteile oder Konflikte belastet werden kann, die den Deutungsprozess negativ bestimmen. So bezieht die Regensburger Rede nach seiner Ansicht „ihre bis heute anhaltende ambivalente Wirkung aus der Spannung zwischen dem Kommunikationsmodus ‚Vorlesung‘ auf der einen und dem Aufwand, mit dem diese wissenschaftliche, also fehlbare Veranstaltung in Szene gesetzt wird, auf der anderen Seite“ (82f). Inhaltlich vermisst L. bei der Vorlesung u. a. „die Frage nach den nicht-griechischen, orientalischen Quellen der Ausdeutung der biblischen Botschaft“ (83).

Der Jesuit und Islamwissenschaftler *Samir Khalil Samir* sieht in seiner Analyse des Diskurses aus christlich-islamischer Sicht den eigentlichen Kern des Anliegens Papst Benedikts nicht in der Kritik am Islam, sondern in der Kritik an der modernen abendländischen, positivistischen Vernunft, die ihre Bindung an den Glauben verloren habe (vgl. 96f). Mit diesem Anliegen aber könnte er gerade viele Muslime gewinnen. Auf der Grundlage von Glaube und Vernunft sei ein universaler Dialog der Kulturen und Religionen möglich.

Zu einem ähnlichen Schluss kommt auch der katholische Neutestamentler *Thomas Söding*: „Die Regensburger Vorlesung ist nicht nur ein Appell an den Islam, seine Stellung zur Gewalt zu klären, und eine kritische Anfrage, ob er eine andere theologische Begründung für das Setzen auf die Vernunft als einen Dezisionismus Gottes kenne; sie ist vor allem eine Provokation der westlichen Zivilisation und der lateinischen Theologie katholischer wie evangelischer Couleur.“ (106)

Es ist das Verdienst des Sammelbandes, diese Einsicht aus verschiedenen wissenschaftlichen Perspektiven und religiösen wie kulturellen Kontexten herausgearbeitet zu haben. Damit ist die Frage nach dem Zusammenhang von Glaube, Vernunft und Gewalt nicht nur ein bleibendes Desiderat für den christlich-islamischen Dialog, sondern auch für die jeweilige innerreligiöse Reflexion und Diskussion. Das Verdienst der Regensburger Vorlesung ist es, diese Reflexions- und Diskussionsprozesse zumindest angestoßen zu haben.

Abstracts zu den einzelnen Buchbeiträgen wären hilfreich gewesen, ebenso ein abschließender Beitrag, der die verschiedenen Perspektiven und Aspekte zusammengeführt hätte.

München

Andreas Renz

Islamische Religionspädagogik zwischen authentischer Selbstverortung und dialogischer Öffnung. Perspektiven aus der Wissenschaft und dem Schulalltag der Lehrkräfte, hg. v. Bülent Ucar. – Frankfurt a. M. u. a.: Peter Lang 2011. 528 S. (Reihe für Osnabrücker Islamstudien, 3), geb. € 64,80 ISBN: 978-3-631-60710-7

Das hier in Rede stehende Buch im Format Din A 5 wiegt exakt 773 Gramm – der Rez. hat es gewogen, nachdem es ihm die Manteltasche

aufgerissen hat. Dafür kann das Buch nichts. Immerhin stapeln sich in ihm gewichtige Beiträge von etwa 40 Autorinnen und Autoren auf über fünfhundert Seiten. Das macht jeweils gerundet 12,5 Seiten, 20 Gramm und 1,60 Euro pro Beitrag, den verlagsseitig angegebenen Verkaufspreis zugrunde gelegt (mit Mehrwertsteuer).

Solche Kompilationen stellen ihre Hg. vor die Herausforderung, dem Unterfangen eine überzeugende Dramaturgie zu verleihen. Das kann vorzugsweise über die daran beteiligten Bezugswissenschaften geschehen, also über Interdisziplinarität. Demzufolge müsste der Hg. die Besten nicht nur seines Fachs, sondern auch der beteiligten Disziplinen gewinnen, ihre Beiträge in der dann üblichen verknäpften Form beizusteuern. Das gilt aber genauso für die Disziplinarität. In seltenen Fällen gelingt das auch, und dann entsteht ein Klassiker.

Diesmal war es an Bülent Ucar, Inhaber des Lehrstuhls für Islamische Religionspädagogik sowie Leiter des Zentrums für Interkulturelle Islamstudien (ZIIIS) an der Univ. Osnabrück, eine ähnliche Aufgabe zu lösen: die Amalgamierung der Segmente Islam, Religion und Pädagogik zu „islamischer Religionspädagogik“, dies unter Berücksichtigung von wissenschaftlicher Rahmung und alltäglicher schulischer Erfahrung. U. hat in diesem Bereich immerhin schon einiges publiziert. Und um das zu seiner Entlastung zu erwähnen: Mit dem Anspruch des großen Wurfs tritt er natürlich nicht an. Denn mal unter uns: Welchen Nachrichtenwert haben Titel wie „authentische Selbstverortung“ oder „dialogische Öffnung“?

Doch nun zu ein paar Details. Der Hg. hat sich dafür entschieden, die Beiträge nach vier Abschnitten mit strukturellen, konzeptionellen, inhaltlichen und an der Unterrichtserfahrung orientierten Schwerpunkten zu gliedern. Als ein weiterer tritt, allerdings nicht einfach einzuordnen, ein Kap. mit dem Titel „Stand der Dinge“ hinzu.

Nun könnte es ja sein, dass sich jemand wirklich dafür interessiert, wie Muslime die Verbindung zwischen Pädagogik und der von ihnen bevorzugten Vorstellung von Islam herstellen – oder sogar dafür, was die islamische Religionspädagogik im genuin Eigentlichen und nicht nur in der sachdienlichen Reflexion („Integration“) kennzeichnet. In diesem Falle würde man womöglich alternative Gliederungspunkte erwarten, z. B. belastbare empirische Befunde zur Praxis des islamischen Religionsunterrichts. Oder Näheres zu der Frage, wie sich die Verhältnisbestimmung zwischen religiösen und pädagogischen Normenhorizonten gestaltet. Oder wie es den Schülern bei alledem so geht. Derlei stößt das Buch an; inwieweit es das auch der Diskussion zuführt, wäre zu diskutieren.

Nur um das noch ein wenig zu präzisieren: Wollten wir Pädagogen „Bildung“ wieder ernst nehmen, müssten wir uns endlich von der gegenwärtigen Mode des Geschwurbels um Kompetenzorientierung und Wertevermittlung freirudern. Dann können wir Schule als eine Einrichtung verstehen, die ihre Zielgruppen vorrangig nicht quälen, sondern dazu anleiten soll, ihre Bildungsbiographie zunehmend selbstverantwortet in die Hand zu nehmen.

Ja, ja, der Rez. ist ein Träumer und gilt in der muslimischen Szene als Querkopf. Diesmal fragt er sich: Wie würde da der islamische Religionsunterricht hineinpassen? Welche Anthropologie jenseits oberlehrerhafter Besserwisserei läge ihm dann zugrunde? Wie ginge er mit der Normenkollision zwischen Theologie- und Schülerorientierung um? Auf welche Theorie des religiösen Lernens würde er sich stützen?

Zu solchen Zentralfragen hält der Durchgang durch dieses Buch aber nur wenig Substantielles bereit. Die empirischen Aspekte, die zur Sprache kommen, sind überwiegend impressionistisch, die konzeptionellen verweisen bevorzugt auf Klassiker der evangelischen Religionspädagogik, bezugswissenschaftliche Beiträge fehlen, und die fachdidaktischen atmen den Geist grauer Literatur. Es kann aber sein, dass der Rez. hier mit einer falschen Erwartung an das Buch hergegangen ist – hätte er auch den Untertitel ernst genommen, wäre ihm das womöglich nicht passiert.

Dabei gibt es auch gute Beiträge; aber sie liegen unter der ärgerlichen Redundanz nebensächlicher Thematiken verborgen. Schwer wiegt auch, und das hat jetzt nichts mit dem Loch in der Manteltasche zu tun, dass der Einsatz des Buches in der Hochschullehre nicht gelingen will – die Studierenden des Rez. lehnen das Buch als „zu schwammig“ ab. Aber da hat er sie wohl versehentlich geschmacklich geprägt.

Dass etliche Beiträge von weitgehend unbekannten Autorinnen und Autoren stammen, ist für sich genommen übrigens kein Mangel. Ganz im Gegenteil: das kann auch als Ausweis einer jungen Wissenschaft mit dynamischem Potenzial gelesen werden. Der Rez. erinnert hier an Formate wie die Zeitschrift für junge Religionswissenschaft ZjR oder die Zeitschrift für Islamische Religionslehre (ZRLI). Warum also so etwas nicht in Buchform!

Es finden sich unter den Autoren aber auch bekanntere Namen – von „alten Hasen“ der Islam-Szene bis hin zu Prominenz in Amt und Würden: Der Psychotherapeut *Ibrahim Rüschoff* thematisiert einfühlsam Religion in ihrem funktionalen Zusammenhang für den „Seelenfrieden“; der Tübinger *Friedrich Schweitzer* dekliniert routiniert interreligiöses Lernen im multikulturellen Setting ent-

lang „heuristischer Dimensionen“ wie religiöses Wissen und Erleben oder Sprach- und Handlungsfähigkeit; der Hg. selbst feiert in seinem Beitrag den islamischen Religionsunterricht als „Meilenstein der Integration“; der Münsteraner *Mouhanad Khorchide* bastelt an der Emulation von „Humanismus“ auf der Plattform einiger arabischer Klassiker und eigener pädagogischer Ideen. Der Rez. entschuldigt sich gleich bei denen, die er hier nicht erwähnt hat.

Stellenweise macht das Buch also richtig Spaß. Aber wie es einer der Autorinnen gelingt, einen Schwerpunktartikel über die Entwicklung des Islamischen Unterrichts in Bayern zu verfassen, bei dem sie zwar auf das wohl in ihrem Kopf existente „Augsburger Modell“ verweist, aber die von der Univ. Erlangen-Nürnberg ausgehende religionspädagogische und fachdidaktische Expertise in Sachen Islam vollkommen ausblendet (wie übrigens das gesamte vorliegende Buch), erschließt sich dem Rez. nicht.

Auf die mögliche Dimension religionspädagogischer Grundlagenforschung verweisen dann Titel wie etwa „Gottesvorstellungen muslimischer Jugendlicher“. Die dafür zuständige Autorin nimmt dazu eine Vorläuferfassung der inzwischen publizierten Studie von Zita Bertenrath zu „Muslimischen und christlichen Gottesvorstellungen im Klassenraum“ (Hamburg: Kovac 2011, kaum billiger zu haben als das hier besprochene Buch) zur Hand und spannt den Bogen zu ihren eigenen „Lösungsansätzen für den IRU: [...] Gott will also, dass wir zu ihm in Beziehung treten [...] durch das Verinnerlichen des *tauhid*“. Abgesehen von der prekären begrifflichen Nähe zu einem anderen deutschsprachigen Autor (nicht in diesem Buch vertreten), der immerfort die „Verinnerlichung des *imân*“ bemüht – wie gelangt sie bloß zu diesem kurzen Schluss?

Überhaupt – jetzt erst, beim Schreiben, dämmert dem Rez. ein weiterer Grund für sein Unbehagen: Dem ganzen Buch fehlt die selbstkritische, die nachdenkliche Stimme, oder wenigstens ein Schuss Humor. Das Buch möchte tatsächlich ernst genommen werden.

Kann man es ernst nehmen? Auch wenn es (mit der Bitte um Vergebung) den Geschmack des Rez. nicht getroffen hat – eindeutig ja, denn: Es bietet eine beeindruckende, wenn auch vorrangig impressionistische Vielfalt an diversen Bekenntnissen (deshalb also „Selbstverortungen“) zum Islamischen Religionsunterricht – nicht mehr, aber auch nicht weniger. Wer sich damit zufrieden gibt, hat ein Dokument mit den Stimmen von Akteuren im Feld der islamischen Religionspädagogik zur Hand, in welchem sich die Charakteristik einiger Gegenwartsdiskurse zu Islam, Pädagogik und Islamischem Religionsunterricht spiegelt.

Wer sich hingegen in fachwissenschaftlicher Hinsicht vertieft für die Thematik interessiert, sollte dann vielleicht doch nach ergänzender Literatur Ausschau halten. Etliche der Literaturangaben zu den Beiträgen können dabei helfen, und für diesen Einstieg würde sich die Anschaffung womöglich lohnen – wäre da nur nicht der Preis. Wer es bis hierher noch nicht ausgerechnet hat: Das Buch kostet fast 65,00 Euro.

Erlangen

Harry Harun Behr

Aries, Wolf Ahmed: Der christlich-islamische Dialog. Chancen und Grenzen. – Marburg: Tectum 2011. 212 S. (Religionen aktuell; 6), kt € 24,90 ISBN: 978-3-8288-2547-5

Wolf Ahmed Aries ist zweifellos einer der Pioniere des islamisch-christlichen Dialogs in Deutschland und hat einen Großteil seines Lebens mit bewundernswertem Engagement und viel Geduld diesem Gespräch verschrieben. Auch ohne theologisches Studium fühlt er sich als Akademiker deutscher Herkunft besonders verpflichtet, die Ideen des Islam in unserem Land zu artikulieren und ins Gespräch mit Christen einzubringen. Insbes. das Islam-Archiv in Soest, unzählige Einladungen zu Dialogveranstaltungen sowie verschiedene akademische Engagements mit Lehraufträgen zur Einführung in den Islam boten und bieten ihm das Forum, um sich und seine Ideen in den Dialog einzubringen. Sein Buch gibt nun eine Bestandsaufnahme seiner Erfahrungen im Dialog. Es erzählt von den stillen Sternstunden des Dialogs, in denen echte Freundschaft und wechselseitige Anteilnahme entsteht, ebenso wie von der immer wieder anzutreffenden Oberflächlichkeit des Dialogs und seinen zermürbenden Seiten. Zugleich stellt es bei aller Nüchternheit vieler Analysen ein leidenschaftliches Plädoyer für den Dialog dar, das auch aus politischer und soziologischer Sicht verdeutlicht, wieso es zum Dialog keine Alternative gibt (167).

In sehr persönlichen Worten schildert A. auch den Moment vor dem ersten Golfkrieg, in dem er eigentlich des Dialogs müde geworden ist und aufhören will (15). Nur aus politischem Verantwortungsgefühl macht er weiter. So bietet sein Buch auch ein Spiegelbild der Gefühlslage einer religiösen Minderheit in Deutschland und stellt diese Gefühlslage in den Horizont der deutschen Geschichte. Immer wieder stellt A. Bezüge zwischen der Situation der Juden im 19. Jh. und der Geschichte der Muslime in Deutschland heute her (16, 138, 162).

Dabei will er nicht dramatisieren oder zuspitzen, sondern nur die Ernsthaftigkeit der Herausforderung zum Dialog unterstreichen.

Zugleich will sein Buch Verstehenszugänge zum Islam für Christen eröffnen. Dabei geht es A. nicht um das theologische Verstehen der Spezialisten, sondern um Wege für „Otto Normalverbraucher“, dem er immer wieder von „Ali Normalmuslim“ erzählt, zu dessen Anwalt er sich macht. Dabei versteht er sich als europäischer Muslim in einer Doppelrolle: „Zum einen gilt es, seinen islamischen Glauben dem Europäer verständlich zu machen, zum anderen, dem islamischen Bruder unsere europäische Geschichte einsichtig zu machen.“ (32) Letzteres Anliegen verfolgt A. in seinem Buch, wenn er bspw. die Kompatibilität von Islam und unserer freiheitlich-demokratischen Grundordnung und der in ihr implementierten Form der Trennung von Staat und Religion aufzeigt. An derartigen Stellen kann das Buch helfen, gängige Klischees von sog. Islamkritikern zu widerlegen, und es kann dazu beitragen, den Weg des Islam in die Mitte unserer Gesellschaft zu ebnen.

Konsequenterweise sind es auch die Anfänge dieses Weges, mit denen A. sein Buch eröffnet. So schildert er zunächst den Weg der Muslime in Deutschland und in den Dialog, wobei v.a. seine genaue Rekonstruktion der Anfänge dieses Dialogs in den 1970er und 80er Jahren interessant ist (15–35). Danach gibt er einen Einblick in seine ersten akademischen Erfahrungen mit dem Dialog und erläutert seine eigene Philosophie des Dialogs (37–52). Immer wieder tritt uns dabei die Persönlichkeit des Autors vor Augen, der in sehr authentischer Weise auch seine persönlichen Erfahrungen in seinen Text einbringt. Man darf daher keine nüchterne wissenschaftliche Analyse des christlich-islamischen Dialogs von dem Buch erwarten, sondern eher essayistisch vorgetragene Einschätzungen eines seiner langjährigen Protagonisten. Neben dem Dialog – seinen existenziellen Dimensionen (107–127), seinen Kehrseiten (129–144) und seinem Wozu (157–170) – beschäftigt sich A. auch mit einigen theologischen Themen wie der Geschichtlichkeit des Islam (53–61), der Schöpfung und säkularisierten Welt (171–182) und dem muslimischen Menschenbild (183–199).

Besonders interessant sind seine Warnung vor einer Verkirklichung der Funktion des Imams im islamischen Glauben in der Gegenwart (201–212) sowie seine Ausführungen zur klanglichen Schönheit des Korans und der ästhetischen Gestalt des Gebets unter dem Stichwort der Islamischen Musikalität (63–70). Aufschlussreich ist auch seine Auseinandersetzung mit verschiedenen Barrieren, die das muslimisch-christliche Gespräch schwierig machen können. Er nennt dabei u.a. Gedächtniskonflikte (Muslime denken ihm zufolge beim Jahr 1492 nicht an Kolumbus, sondern an die Eroberung Granadas), Übersetzungsprobleme (also die Barriere Sprache), den methodischen Atheismus auch der Humanwissenschaften, den Kritizismus und den radikalen Zweifel an Gott (71–105). Auch wenn sich A. dabei mit Urteilen zurückhält, entsteht ein wenig der Eindruck, als würden auch akademisch geschulte Muslime im Blick auf die Gottesfrage den sonst in der Wissenschaft geübten methodischen Zweifel abbrechen. Zweifel ist für A. offenbar nur im Blick auf das Vorletzte legitim, nicht aber im Blick auf die Letztentscheidung für Gott (81f) – eine Einstellung, die leider verkennt, dass der methodische Zweifel auch in der Theologie grundsätzlich alles in Frage zu stellen hat, um zu einem vertieften Verstehen zu kommen. Auch vor Gott kann das Fragen in der Theologie deshalb nicht verstummen. A. dagegen scheint neben der Letztentscheidung für Gott auch die islamische Orthopraxis für muslimisch nicht bezweifelbar zu halten, wobei etwas verwirrend ist, dass er Khaled Abou El Fadl an dieser Stelle überraschend scharf angreift (149), obwohl er ihn in anderen Zusammenhängen für die eigene Argumentation in Anspruch nimmt (u.a. 93).

Bei seiner Kritik an einem unbegrenzten methodischen Zweifel wird deutlich, dass A. der europäischen Theologie und allen Muslimen, die sich vorbehaltlos auf sie einlassen, nicht ganz über den Weg traut. Entsprechend betont er immer wieder die Wichtigkeit der Reflexion der Orthopraxis in der Islamischen Frömmigkeit und Gelehrsamkeit und meint den Fragekanon muslimischer Theologie begrenzen zu müssen (92–94). Besonders aufschlussreich ist, dass A. bspw. meint, dass Christen eher fragen, welche Antworten mir die Offenbarung auf meine Fragen gibt, während Muslime sich angeblich von der Offenbarung befragen lassen – also in einer offenbar demütigeren Haltung gegenüber dem Wort Gottes verharren (95f). Dabei übersieht er, dass dieser Konflikt auch innerchristlich ausgefochten wird und seine Haltung viele Anhänger im neoorthodoxen Denken des Christentums hat. Umgekehrt unterschlägt er, dass auch moderne islamische Theologen korrelationale Denkmodelle verteidigen. Offenkundig verwechselt A. hier den Unterschied zwischen konservativen und liberalen Theologien mit dem Unterschied zwischen zwei Religionen – eine Verwechslung, die allerdings gerade unter nicht in der akademischen Theologie geschulten Personen recht häufig ist.

Leider bleibt auf diese Weise in seinem Buch immer wieder die Vielfalt der theologischen Denkwege in der islamischen Theologie der Tradition und Gegenwart ein wenig unterbelichtet. Bestimmte, rational kaum nachvollziehbare Theologumenen der Tradition – wie bspw. die Historizität von „Propheten“ wie Adam oder Abraham – werden von ihm in einer Weise als islamisch unaufgebar dargestellt (53), dass man Zweifel an der akademischen Satisfaktionsfähigkeit der islamischen Theologie bekommen würde, wenn er mit seiner Ein-

schätzung tatsächlich Recht haben sollte. Gerade auch in seiner Skepsis gegenüber allzu avantgardistischen theologischen Entwicklungen dürfte sein Buch aber das Lebensgefühl vieler Muslime in Deutschland treffen, sodass es für Beobachter der Entwicklung des Islams in Deutschland eine große Hilfe darstellen kann.

Insgesamt macht das Buch Mut zum Dialog und bietet eine authentische, nachvollziehbare islamische Position an, die vielleicht noch mehr die eigene Begrenztheit reflektieren könnte, aber als Bestandsaufnahme des Stands zum christlich-islamischen Dialog wertvolle Dienste zu leisten vermag.

Paderborn

Klaus von Stosch

Gott oder Götter? / God or Gods?, hg. v. Tilo Schabert / Matthias Riedl. – Würzburg: Königshausen & Neumann 2009. 207 S. (Eranos, Neue Folge, 15), kt. € 25,00 ISBN: 978-3-8260-3539-5

Der Sammelband zur gleichnamigen Eranos-Tagung 2005 enthält neun Artikel in vier Sprachen (neben vier deutschsprachigen Beiträgen finden sich zwei englische, ein italienischer und ein französischer), welche die Thematik – dem Programm der Eranos-Tagungen entsprechend – aus unterschiedlichen Fachdisziplinen beleuchten, gerahmt durch eine Einleitung und ein Schlusswort zur „Eranos-Bewegung“ von Tilo Schabert.

Blickt man auf die Welt der Spätantike, so stellt sich die Frage: Gott oder Götter? Monotheismus oder Polytheismus? gar nicht, wie *Polymnia Athanasiasi* im ersten religionsgeschichtlichen Beitrag geltend macht (*The Gods are God. Polytheistic Cult and Monotheistic Theology in the World of Late Antiquity*). Die Prof. in für Alte Geschichte sieht in der Fragestellung eine falsche Antithese. Ähnlich wie die kompromisslose Grenzziehung, die erstmals im Judentum vollzogen wurde, in einer Lebenswelt geschah, in der Monotheismus und Polytheismus parallel existierten und kompatible religiöse Erfahrungen für die Kulturen der Ägypter, Babylonier, Griechen und Römer darstellten, war es in der Spätantike (2.–6. Jh.) die christliche Apologetik, die mit ungewöhnlicher Schärfe die philosophische und religiöse Polyphonie der Umwelt sprengte – mit dem Postulat einer Höherentwicklung des Monotheismus, das zur paternalistischen Formel erstarrte, die bis in die Moderne weiterwirkte: vom Polytheismus zum Monotheismus, vom Heidentum zum Christentum, mit der Konnotation vom Dunkel zum Licht, vom Rückständigen, Abergläubischen zum Rationalen und zum wahren Gott. Diese Sichtweise vergaß, so die Autorin, die denkerische Tiefe eines Plato und Plotin, die *interpretatio romana* fremder Gottheiten und die Mühelosigkeit der Neuplatoniker, Monotheismus und Polytheismus, absolute Transzendenz, den ineffablen Gott und die Vielfalt der lokalen Götter und Dämonen in einer „kosmischen Pyramide“ – einem hierarchischen Schema der Über- und Unterordnung und organischer Einheit – zusammenzudenken. In diesem monistischen System drückt sich nach A. eine Denkfigur aus, die sich treffend mit H. Corbins Begriffsprägungen „Paradox des Monotheismus“ und „*mundus imaginalis*“ beschreiben lasse (19, 24, 30). Der transzendente Gott manifestiert sich in der Vielheit der Götter; er ist die Götter und die Götter sind Gott bzw. seine Theophanien. Für die spätantike Welt sei die mittlere Zone der Götter und Dämonen zentral gewesen, welche die Welt der Menschen mit der Welt des reinen Geistes verband und zu der die Theuren und Magier unmittelbaren Zugang hatten. In dem für die Spätantike typischen inklusivistischen Monotheismus, so A., wurde der Unterschied zum Judentum und Christentum gar nicht wahrgenommen. Wie *Stéphane Toussaint* (*Survivances du polythéisme. Avec une lettre d'Henry Corbin inédite en français*) darlegt (157, 158f), war die Verwendung des Substantivs Polytheismus der Antike fremd und ist im Sinne eines Kampfbegriffs erst ein Produkt des 16. Jh.s, das auf der falschen Deutung einer Aussage von Proklos beruht. T. diskutiert das „survival“ des Polytheismus in der Geistesgeschichte des 19. und 20. Jh.s: in Schellings „Urmonotheismus“, wo der Polytheismus zum Babel der Zersplitterung einer ursprünglicheren Religion wurde, Nietzsches „Tod Gottes“, der mit einer Machtübernahme des Individuums und einem neuen Polytheismus korrelierte, und H. Corbins „Paradox des Monotheismus“ und *mundus imaginalis*. Der langjährige Eranos-Redner, Islamwissenschaftler und Proklos-Interpret Corbin, dessen Forschungsschwerpunkt der gnostische Sufismus war, kommt mit einem angefügten Brief aus dem Jahr 1978 auch selbst zur Sprache (172–175). Mit der Begriffsprägung „*imaginalis*“ wollte er betonen, dass die Zwischenwelt visionärer Schau (der Propheten und Mystiker) keine Welt der Einbildung (*imaginaire*) war, sondern unmittelbare „Theophanie“ des einen und einzigen „ineffablen“ und „unerreichbaren“ Gottes, der sich den Menschen mitteilen will und sich in jeder einzelnen „forme théophanique“ (ob in den Göttern, Proklos' Ennaden, den Imamen der Schia oder den Sephirot der Kabbalah) *vollständig* manifestiert. Corbin sah sich nicht nur als Religionsforscher, vielmehr suchte er mit dem „trojanischen Pferd“ gnostischer Esoterik die „Festung des Monotheismus“ einzunehmen. Die Funktionen, Leistungs- und Sinnangebote polytheistischer Weltanschauungen und Panthea sind vielfältig, wie der Religionswissenschaftler *Burkhard Gladigow* (*Wieviele Götter braucht der Mensch? Erwartungen an Götter in der Religionsgeschichte*) systematisch-theoretisch darlegt. Seine Ausführungen gelten den strukturellen Ausprägungen des Polytheismus als Religionstyp und den historischen Prozessen in der europäischen Geschichte im „kulturellen Kräftespiel“ mit einer Singularisierung von Religion.

Der Bezug zur Moderne nimmt einen Schwerpunkt ein: vom Systementwurf des deutschen Idealismus und Nietzsches Lob des Polytheismus bis zur Marquard-Taubes-Debatte und polytheistischer Kontingenzbewältigung im Cyberspace.

War in der früheren Forschung der Exklusivismus als Sonderstatus der jüdisch-christlichen Tradition betont worden, bringt die neuere Forschung Integration und Pluralität in den Blick. Dass das frühe Christentum nicht nur harsche Abgrenzungen vornahm, sondern ebenso hellenistische Einflüsse integrierte, kollektive wie individualistische Bedürfnisse befriedigen konnte und durch die stark ethische Ausrichtung auch Nichtchristen tätige Hilfe anbot, gehörte nach *Gabriele De Angelis* (*Religion and Integration of Society. Religious Systems, Monotheism and Polytheism in Sociological Perspective*) maßgeblich zu den Faktoren, die für den Aufschwung des Christentums zum Mainstream und zur universalen Bewegung verantwortlich waren. Insgesamt umreißt D. A. im Anschluss an Durkheim und Weber ein ganzes Cluster sozialer Faktoren, die den Erfolg der jungen religiösen Bewegung in der Bildung einer „unitary and potentially universal collective identity“ erklären – angefangen mit dem starken Gruppenzusammenhalt, der Integration unterschiedlicher Gesellschaftsschichten, dem anti-intellektualistischen Habitus und dem städtischen Kleinbürgertum als maßgeblicher Trägerschaft, bis hin zur Straffung der Kirchenstruktur, die die ursprünglich dezentralisierte Vergemeinschaftung ablöste und als „Staat im Staat“ auch eine politische Dimension annahm und eine neue Sicherheit im zerbröckelnden Feld antiker Religionen bot. Der Historiker *Christoph Egger* (*Demogorgon. Christlicher Gott und heidnische Götter im Mittelalter*) verweist auf das Weiterleben der Antike im Mittelalter, nicht nur im Bildungswesen, sondern auch in der Umnutzung von Sakralbauten, der Übernahme allegorischer Schriftdeutung, der *interpretatio christiana* paganer Gottheiten und gar dem Interesse an antiken Monumenten und Göttern in ihrem eigenen Recht. Durch einen Abschreibebefehl entstand sogar ein neuer paganer Gott, dessen fiktive Existenz erst abbrach, als der italienische Humanist Giraldis (+ 1552) im finsternen Demogorgon den Demiurgen Platos erkannte. Auch wenn man im Demogorgon unschwer eine genüssliche Dämonisierung erkennen kann, so war der generelle Umgang mit dem antiken Erbe im Einzelnen doch alles andere als einheitlich und umfasste auch Bewunderung, Übernahmen und eine „beachtliche Unbefangenheit“. Einen „pluralen Monotheismus“ stellt der evangelische Theologe *Friedrich Wilhelm Graf* (*Der Christengott im Plural. Zum Gestaltwandel des Christentums in der Gegenwart*) prinzipiell für die gesamte Geschichte des europäischen Christentums und insbes. die Moderne fest. Christliche Zentralsymbole werden ganz unterschiedlich „gelesen“ und kombiniert, je nach funktionalen Bedürfnissen der Gruppen. Auf diesem Hintergrund der Interpretationsoffenheit religiöser Symbolsprachen und permanenter Prozesse aktualisierender Neudeutungen diskutiert G. religiöse Transformationsprozesse in der Gegenwart, etwa das Resultat einer Schweizer Erhebung, dass 42% der kirchentreuen Katholiken an die Wiedergeburtstheorie glauben. Nach G. wird hier allzu oft ein „free floating“ (post)moderner Religiosität angenommen und zu wenig nach den Aneignungsprozessen und -strategien gefragt, wie die „Symbol-Software“ anderer religiöser Überlieferungen in die eigene hineinkopiert werde. Ferner bestimmten vielfältige andere Prägekräfte den Wandel religiöser Symbolkulturen, z. B. Regeln der Ökonomie. Die neue religiöse Marktsituation erfordere, dass Gott „verkauft“ werden müsse, und sei am besten mit dem Analyseinstrument der *religious economics* untersuchbar.

Außereuropäische Religionen kommen im Band nur mit dem Mazdaismus (*Antonio Panaino, Ahura Mazdā tra Baga e Yazata. La religione mazdaica come forma particolare di monoteismo*) und dem chinesischen Buddhismus (*Aaron J. Powell, God or Gods? Buddhas, Bodhisattvas and the Buddha-Nature in Chinese Buddhism*) zur Sprache.

Aus religionswissenschaftlicher Sicht ist der Band nicht zuletzt auch in einer metatheoretisch-forschungsgeschichtlichen Perspektive interessant, denn durch das Schlusswort stellt er ein schönes Beispiel dar, wie der vielzitierte „Geist von Eranos“ heute adaptiert und weitergetragen wird. Anstatt die Beiträge nochmals auf einer abstrakteren Ebene zu reflektieren, ist *Tilo Schaberts* Schlusswort (*In the Fading of Divine Voices: The Song of Eranos*) ein Hymnus auf die Eranos-Bewegung und ihre Programmatik eines „*doppelte[n] Wissen[s]: Gelehrsamkeit und Erfahrung*“ (kursiv im Original, 187). Hier findet sich das Programm der Gründerin Olga Fröbe-Kapteyn erneuert. Die Eranos-Tagungen von Ascona gehörten seit 1933 nicht nur zu den ersten Institutionen, die Interdisziplinarität auf ihre Fahne schrieben – den dialogischen Austausch unterschiedlicher Fachperspektiven in einem „Festmahl“ der Gelehrten. Sie waren zugleich auch eine Institution, die Wissenschaft und Spiritualität zu vereinen suchte und damit zur Heilung der „spirituellen Krise der Zeit“ beitragen wollte. S. skizziert die Geschichte der „Eranos-Bewegung“ weit über die Tagungen hinaus und verortet sie im „Systementwurf“ des deutschen Idealismus. Bekanntlich forderte der Zusammenschluss von Schelling, Hölderlin und Hegel eine „neue Religion“ und „neue Mythologie“, um das Beste der Aufklärung – die Freiheit des Geistes – zu bewahren und zugleich gegen die Kälte moderner Rationalität und ihr reduktives Menschen- und Weltbild als Maschine einen „Monotheismus von Vernunft und Herz“ und einen „Polytheismus von Dichtung und Imagination“ stark zu machen. Die romantische Kulturkritik und Schleiermacher, auf dessen Hermeneutik auch Corbin rekurrierte (186), waren nach S. zentrale Wegmarken der Eranos-Tagungen und das hier angestimmte Lied solle auch in Zukunft nicht verklingen. Eine Liste der Tagungstitel beschließt den Band.

Wie dies bei Sammelbänden üblich ist, sind die Beiträge heterogen. Dennoch zeichnen sich drei Leitmotive ab, die eine Gesamtarchi-

tektur ergeben. Ein erstes Leitmotiv ist die fast ausschließliche Ausrichtung auf die europäische Religionsgeschichte. Man hätte bei der Thematik auch einen Beitrag zum Hinduismus oder den chinesischen Religionen und zur Monotheismusdebatte der neueren alttestamentlichen Forschung erwartet. Gerade das hinduistische Indien hätte sich aus komparatistischen Gründen besonders angeboten, weil es seit klassischer Zeit in vielerlei Hinsicht dem philosophischen und kultischen Umgang der Spätantike mit der Göttervielfalt vergleichbar ist und darüber hinaus weitere Möglichkeiten der Verhältnisbestimmung von Monotheismus und Polytheismus illustriert hätte. Das Fehlen Indiens fällt auch im Rückblick Schaberts auf, waren die ersten Eranos-Tagungen doch einer Begegnung mit dem Osten, insbes. dem Yoga, gewidmet, wovon man sich einen Ausweg aus der „Krise der Zeit“ versprach. Blickt man unter dem zeitgenössischen „Systementwurf“ des „Songs of Eranos“ auf den Band, so kann man schließen, dass die Themenwahl auf die religiöse Gegenwartskultur und aktuelle Debatten reagierte – die schwindenden kirchlichen Bindungen, die Diagnose einer „Wiederkehr der Götter“ (F. W. Graf), die individualisierten Synkretismen in alternativer Spiritualität und Esoterik, die Popularität östlicher Weisheitslehren und Praktiken und des Neopaganismus sowie die akademische Monotheismus-Kritik Jan Assmanns und Odo Marquards. Demgegenüber wird das europäische Erbe stark gemacht, in dem nicht nur Abgrenzungen und Oppositionen vorherrschen, das vielmehr auch vielfältige Kontinuitäten von Polytheismus und Monotheismus erlaubte.

Ein zweites Leitmotiv ist die starke Gewichtung Corbins und der monotheistischen Deutung des Neuplatonismus als Lösung des Entweder-Oder-Problems. T. Schabert misst in seiner Einführung (*Neue Sichtweisen zu einem so alten wie aktuellen Thema*) Corbin eine „außerordentliche Bedeutung“ zu, da dieser das Thema „Gott/Götter“ auf eine „grundsätzliche, systematische Weise“ behandelt habe, indem er die „schöpferische Idee“ des *mundus imaginalis* einbrachte, die Existenz einer Zwischenwelt der Vermittlung „zwischen dem einen Gott und den Menschen“ (14). Corbin ist die Klammer, die den ersten und letzten historischen Beitrag im Band verbindet. Im *mundus imaginalis* und seinen Seinsstufen höherer und niederer kosmogonischer Kräfte – einschließlich Dämonen, Heroen und den Seelen – sah Corbin den monotheistischen Ort der Wiederkehr der Götter und die Erfahrung einer gotterfüllten Welt.

Ein drittes Leitmotiv ist, dass die Beiträge eine differenziertere Wahrnehmung dessen vermitteln, was in der früheren Forschung allzu oft als Oppositionen und unversöhnliche Gegensätze betrachtet wurde. Der Band, so die Einführung Schaberts, will „Neue Sichtweisen zu einem so alten wie aktuellen Thema“ präsentieren, zu welchem es „zwei allgemein vorherrschende Ansichten“ gebe: zum einen, dass der Polytheismus durch den Monotheismus überwunden und disqualifiziert sei, und zum anderen, dass Polytheismus und Monotheismus – eine Vielzahl von Göttern und der eine und einzige Gott – absolute Gegensätze bildeten. Man kann mit dieser Aussage nicht so recht glücklich werden und hätte sich eine weniger missverständliche und präventive Formulierung gewünscht. Weder entsprechen die als „allgemein vorherrschend“ qualifizierten Ansichten dem neueren Stand der Forschung, noch sind die als „neu“ qualifizierten Sichtweisen so neu. Kaum ein Forscher wird heute z.B. noch die Meinung vertreten, dass der Monotheismus die Spitze aller Religionskulturen oder der Buddhismus eine atheistische Religion sei. Beide Sichtweisen sind euro- und christozentrische Konstrukte der Religionsforschung des 19. und frühen 20. Jh.s und haben sehr viel differenzierteren und objektiveren Einschätzungen Platz gemacht. Powells Nachweis, dass der chinesische Buddhismus nicht atheistisch sei, wirkt deshalb etwas naiv und antiquiert, zumal das Label nicht einmal auf den Theravada-Buddhismus mit seinem Reliquienkult etc. passt und auch die noch eher zutreffende Qualifizierung „non-theistisch“ in Frage gestellt ist. Aber auch der Beitrag von De Angelis bringt nichts wirklich Neues über den neutestamentlichen Forschungsstand oder die Soziologie Durkheims und Webers hinaus. Einige andere Artikel, wie die von Athanassiadi, Graf und Gladigow, wiederholen lediglich, was die Autoren in früheren Publikationen schon vorgetragen haben.

Die Monotheisierung des neuplatonischen Monismus, die Ausblendung Indiens und die vielleicht allzu gewollte Pluralismusfreundlichkeit des Christentums werfen Fragen auf. Fast scheint es, als ob es Monotheismus und Polytheismus überhaupt nicht mehr gäbe. Der Bruch mit einem unerbittlichen Entweder-Oder lässt sich als Hauptaussage des Bandes destillieren. Selbst wenn man darin nicht nur eine wissenschaftliche Korrektur, sondern auch eine unter-

schwellige Apologetik gegenüber moderner Monotheismus-Kritik in Populär- und Gelehrtenkultur sehen mag, bleibt ein positiver Gesamteindruck zurück. Eine Stärke des Bandes ist, im Rahmen der angesprochenen leitmotivischen Selektierung viele gehaltvolle und differenzierte Beiträge aus der neueren Forschung unterschiedlicher Fachperspektiven in kompakter Weise zu vereinen und ein dichtes und durchaus vielstimmiges Portrait zur Thematik „Gott oder Götter?“ zu bieten. Theologen und Religionswissenschaftler werden den Band mit Gewinn lesen und im Einzelnen gewiss auch da und dort für sie Neues und Interessantes finden.

Münster

Annette Wilke

Religionssoziologie

Pickel, Gert: **Religionssoziologie**. Eine Einführung in zentrale Themenbereiche. – Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften 2011. 478 S., brosch. € 24,95 ISBN: 978-3-531-15456-5

Die Konzepte und Methoden der Religionssoziologie haben sich längst einen festen Platz innerhalb der europäischen Religionsforschung erstreiten können. Dies wird nicht nur durch die große Zahl von Publikationen bezeugt, deren Autoren sich in der einen oder anderen Form der religionssoziologischen Perspektive verbunden fühlen. Die Religionssoziologie hat in den letzten Jahren auch ihre institutionelle Verfestigung gefunden, in Form von eigenen Lehrstühlen und Studieninhalten. Die genannten Entwicklungen spiegeln in gewisser Weise die gestiegene gesellschaftliche Aufmerksamkeit gegenüber religiösen Fragen – je schneller der gesellschaftliche Wandel voranschreitet, desto stärker geraten auch tradierte religiöse Institutionen und Einstellungsmuster unter Druck und werden neue religiöse Erscheinungen sichtbar.

Seitdem Horst Helle, Volkhard Krech und Hubert Knoblauch gegen Ende der 1990er Jahre die letzten Einführungswerke zur Religionssoziologie vorgelegt haben, hat der religionssoziologische Diskurs eine Vielzahl von neuen Fragestellungen aufgeworfen. Konsequenterweise hat das von Gert Pickel vorgelegte Lehrbuch im Vergleich zu den älteren Einführungswerken im Umfang zugenommen, im Ganzen ist es auf knapp 480 Seiten angewachsen. Das Lehrbuch wendet sich nicht nur an angehende Religionssoziologen, sondern bietet auch Studierenden wie Fortgeschrittenen anderer religionsbezogener Fächer einen gut verständlichen und fundierten Überblick über Konzepte, Methoden und Fragestellungen der Disziplin. Dies ist aber nur ein Anliegen des Buches. Zugleich gilt das Augenmerk des Vf.s auch dem empirischen Wandel im Bereich des Religiösen; beginnend mit Deutschland richtet P. den Blick auf West- und Osteuropa, um anschließend religiöse Entwicklungen in anderen Erdteilen darzustellen.

Die ersten beiden Kap. des Lehrbuchs befassen sich mit den begrifflichen Grundlagen der religionssoziologischen Forschung. Bereits hier stellt der Vf. sein Talent unter Beweis, Komplexes und mitunter schwer Verständliches auf eine anschauliche, unpräzise und gut lesbare Weise zu vermitteln. Die „einführenden Überlegungen“ zur soziologischen Betrachtung religiöser Sachverhalte nehmen dabei einen fast ebenso breiten Raum ein wie der Blick auf die Klassiker der Religionssoziologie – angefangen von Marx, Durkheim, Weber und Simmel bis zu Parsons und Luhmann. Die beiden Einleitungskap. stellen jedoch kein Novum in der einschlägigen Literatur dar, gehört doch der Verweis auf das Selbstverständnis der Disziplin sowie auf die Einflüsse der Klassiker zum Grundrepertoire der meisten Überblicksdarstellungen der Religionssoziologie.

Im Anschluss bieten die folgenden beiden Kap. einen Einblick in den gegenwärtigen Stand der religionssoziologischen „Großtheorien“ (Säkularisierung, Individualisierung, Pluralisierung) sowie in die neueren theoretischen Modelle und Fragestellungen der Religionssoziologie. Dabei werden dem Leser u.a. Zusammenfassungen der Arbeiten von Charles Taylor, Pierre Bourdieu, Ulrich Oevermann, Samuel P. Huntington sowie anderen zurzeit viel diskutierten Autoren präsentiert. Hervorzuheben ist hier der Abschnitt zu Robert Putnams Verknüpfung von „Religion und Sozialkapital“, ein Forschungszweig, der bisher noch kaum Eingang in die einschlägigen Übersichtsdarstellungen der Religionssoziologie gefunden hat. Dem Leser werden hier auf anschauliche und kompetente Weise Einblicke in ein Forschungsfeld gewährt, das über weite Strecken noch im Entstehen begriffen ist.

Demgegenüber fällt das fünfte Kap. über die methodischen Grundlagen des Faches mit seinen rund 20 Seiten zu knapp aus. Während die „quantitative Forschung“ in ihrer Geschichte, ihren Fragestellungen und der ihr entgegengebrachten Kritik eine angemessene Würdigung erfährt, hätte man sich bei der Frage „qualitativ oder quantitativ?“ sowie bei der Vorstellung der „qualitativen Methoden“ und Erhebungsinstrumente eine ausführlichere Darstellung ge-

täglichen sakralen Situationen zu differenzieren. Das heißt, die Idee des Sakralen – oder in den Worten D.s: das „religiöse Prinzip“ – ist „nichts anderes als die hypostasierte und transfigurierte Gesellschaft“.⁶ War diese Frage nach den Prozessen der Sakralisierung bereits zu Lebzeiten und unmittelbar nach der Veröffentlichung von D.s opus magnum Mittelpunkt intellektueller Debatten – man denke etwa an die Intellektuellengruppe um das Collège de Sociologie⁷ –, so hat sie ihre Anziehungskraft bis heute beibehalten.

Kritisch ist an der Auswahl der Texte und der Einleitung durch P. anzumerken, dass – ganz analog zu soziologischen Lehrbüchern – die zentrale Bedeutung, die die Schüler D.s für dessen (Religions-)Soziologie haben, nahezu unter den Tisch fällt. Zu nennen sind hier insbes. Marcel Mauss, Robert Hertz und Henri Hubert, die zu den Verantwortlichen der religionssoziologischen Sektion der *L'Année sociologique* gehörten.⁸ Wie die religionssoziologischen Texte von Mauss und Hubert⁹ zeigen, haben diese bereits zentrale Denkfiguren der späten Religionssoziologie D.s vorweggenommen.¹⁰ Dies gilt im Falle von Mauss etwa für die Gleichsetzung des Sakralen mit Gesellschaft¹¹, die sich in den frühen Texten D.s nicht findet (wohl aber bei Mauss bereits um 1896), sowie bspw. für die Analyse der Ambiguität des Sakralen (reines/unreines, rechtes/linkes Sakrales), wie sie Robert Hertz eindrücklich in seinen Forschungen über die Vorherrschaft der rechten Hand oder die Vorstellungen über den Tod herausgearbeitet hat.¹² Es wäre nicht nur redlich und es würde dem Ruf D.s sicherlich auch keinen Abbruch tun, wenn man (ganz in seinem Sinne) zeigte, dass sich auch seine Ideen und Theorien nicht einsamer Kontemplation oder genialischen Eruptionen, sondern einem sozialen Tatbestand, der Gruppe um D. und deren Diskussionen und Austauschbeziehungen, verdanken.

Graz

Stephan Moebius

Eßbach, Wolfgang: Die Gesellschaft der Dinge, Menschen, Götter. – Wiesbaden: VS Verlag 2011. 212 S., kart. € 29,95 ISBN: 978-3-531-17986-5

Der vorliegende Band des Kulturosoziologen Wolfgang Eßbach versammelt zwölf zwischen 1985 und 2007 zu unterschiedlichen Anlässen erschienene Beiträge. Ihr einendes Band besteht in dem Versuch, diese „Vorstöße für eine der Ideengeschichte und der Intellektuellensoziologie verpflichtete Kulturosoziologie im Zusammenhang“ (11) zu veröffentlichen. Naturgemäß sind nicht alle in so einem Sammelband vereinten Beiträge gleichermaßen attraktiv für alle.

So ist bspw. der Beitrag „Deutsche Fragen an Foucault“ (13–24) von 1988 heutzutage eher als eine Erinnerung an die polemische Ablehnung poststrukturalistischer Philosophie zu lesen: Auflösung der Geschichte in Kontingenz, das Verschwinden des Subjekts, die Kritik der bricolage waren – zumal aus heutiger Sicht – eher eine deutsche Antihaltung denn sachlich begründet, wie E. schon damals treffsicher analysierte. Der Beitrag: „Der Mittelpunkt außerhalb. Helmut Plessners Philosophische Anthropologie“ (25–51) ist als eine komprimierte Einführung in die Biosophie Plessners und ihre Positionierung zur Lebensweltphilosophie Max Schelers äußerst wertvoll. Durchgängig ist allen Beiträgen das Ringen um die großen Begriffe und Institutionen der Moderne eigen: Universität, Sozialität, Vernunft, Moderne, Autonomie, Souveränität und nicht zuletzt Religionskritik sind die Themen der Beiträge und zugleich leicht sichtbar die Leitmotive E.s. für deren Durchdringung im Interesse der „Thematisierung theorieorientierter Praxisformen“ (10) er drei große Denktraditionen des 20. Jhs in Anspruch nimmt: „Poststrukturalismus“, „Kritische Theorie“, „Philosophische Anthropologie“. Diese drei Denkschulen haben vor dem Erfahrungshintergrund der Neutralisierung des Wissens in Wissenssystemen, der politischen Religionen und der Vereinseitigung von Naturalismus und Kulturalismus verschiedene Theorie-Praxis-Modelle ausgebildet, deren Chancen heute neu zu prüfen sind [...]“ (11).

⁶ A. a. O., 468.

⁷ Vgl. Hollier, Denis: Das Collège de Sociologie, hg. und mit einem Nachwort v. Irene Albers / Stephan Moebius, Berlin: Suhrkamp 2012; Moebius, Stephan: Die Zauberehrliche. Soziologiegeschichte des Collège de Sociologie (1937–1939), Konstanz: UVK 2006.

⁸ Vgl. Moebius, Stephan: Marcel Mauss, Konstanz: UVK 2006.

⁹ Vgl. Mauss, Marcel: Schriften zur Religionssoziologie, hg. v. Stephan Moebius / Frithjof Nünning / Christian Papilloud. Mit einem Nachwort von Stephan Moebius, Berlin: Suhrkamp 2012 (i. E.).

¹⁰ Vgl. Moebius, Stephan: „Die Religionssoziologie von Marcel Mauss“, in: Mauss, Schriften zur Religionssoziologie [wie Anm. 9].

¹¹ Vgl. Tarot, Camille: Le symbolique et le sacré. Théories de la religion, Paris: La Découverte 2008.

¹² Hertz, Robert: Das Sakrale, die Sünde und der Tod. Religions-, kultur- und wissenschaftssoziologische Untersuchungen, hg. v. Stephan Moebius / Christian Papilloud, Konstanz: UVK 2007.

Manchmal ist der Erkenntnisgewinn der sehr akribischen und wissensreichen Ausführungen E.s leider nicht unmittelbar einsichtig. Dort z. B., wo er das soziologisch höchst dramatische Thema „Elemente ideologischer Mengenlehren: Rasse, Klasse, Masse“ (87–111) abhandelt. Der Beitrag wird durch die Problemanzeige eröffnet: „Die ideologischen Frachten der Großgruppenbezeichnungen sind schwer vernünftig zu handhaben. Sie haben nicht ganz kalkulierbare Nebenwirkungen und kaum übersehbare Langzeitwirkungen.“ (88) Es folgt darauf eine Phänomenologie der Begriffe Klasse (Marx), Rasse (Thierry) und Masse (Taine, Toqueville), ihrer Überschneidungen, Transformationen und Untergründigkeiten, um dann mit exakt der oben gerade erwähnten Synthese zu enden. (111)

Vielleicht ist es dem Charakter eines Sammelbandes geschuldet, dass viele Themen zwar ausführlich und kenntnisreich in soziologische und philosophische Debatten und Problemlagen eingebettet sind (und so einen hervorragenden Einblick in die nicht geklärten Problemlagen einer anthropologischen Kulturosoziologie geben), zugleich aber häufig auf die vom Autor selbst gestellten dringenden Fragen nur kursorisch Antwort zu geben vermögen. So auch im Beitrag „Der Umzug der Götter. Auf den Spuren der Religionskritik“ (175–190). Seine These lautet, dass der Vorrang der Thematisierung des „sozialen Bandes“ (187) in der Religionssoziologie (bei Durckheim der Kult, bei Weber die Prophetie) die genuine Erfahrung der Technisierung der Lebensbedingungen nicht ausreichend ernst nimmt. Technisierung der Lebensbedingungen sei Erfahrung sui generis des modernen Menschen, wodurch „die Frage nach der Religion eine spezifische Kontur erhalten hat“ (189). Dabei geht es nicht mehr um Inhalte von Religion (Erlösung, ewiges Heil etc.), sondern um „[...] einen Raum, der aus der fortschreitenden Technisierung der Lebensbedingungen ausgegrenzt ist“ (189). Was es dann aber mit der Conclusio auf sich hat, dass „die Errichtung eines leeren Heiligtums [...] somit ein technisches Projekt (wäre), der neue Katechismus eine Gebrauchsanweisung“ (190), bleibt leider offen. Wenn „Religion“, so E., „als wünschenswerte Resakralisierung von Bezirken [...] auf das Problem der Technisierung von Lebensbedingungen verweist“ (190), ist dann nicht doch die Thematisierung des sozialen Bandes der entscheidende Punkt?

Münster

Michael Ramminger

Adam Smith as Theologian, hg. v. Paul Oslington. – New York: Taylor & Francis 2011, (IX) 146 S. (Routledge studies in religion, 14), geb. € 59,62, ISBN: 978-0-41588071-8

Adam Smith als Theologen zu benennen ist ungewöhnlich, wird er doch zumeist als Ökonom und Begründer der modernen Marktwirtschaft wahrgenommen. Der Sammelband stellt deshalb auch im Vorwort klar, dass S. weder ein Theologe noch ein Ökonom war, denn beide wissenschaftlichen Klassifizierungen waren zu S.s Zeiten noch ungewöhnlich. Die Beschäftigung mit den theologischen Idealen Adam Smiths hat ihren Wert darin, den Blick nicht allein auf die gemeinsame Humanität, sondern auch auf die „inescapable otherness of the world that Smith inhabited“ (IX) zu lenken. Der Sammelband, der sich einer Konferenz der Templeton Foundation in Edinburgh im Jahr 2009 verdankt, macht auch eben diese Fremdheit des Denkens von Adam Smith überdeutlich, die in ökonomischen Diskursen nicht in dieser Weise wahrgenommen wird. Die Finanzkrise ab 2008 hatte die Aufmerksamkeit auf die ethischen und theologischen Begründungen einer Ökonomie gerichtet, die sich zwar auf S. berufen hat, vornehmlich allerdings auf seine ökonomische Schrift „Wealth of Nations“, kaum jedoch auf sein moralphilosophisches Werk „Theory of Moral Sentiments“. Der Sammelband will die theologischen Einflüsse darstellen, die S.s Werk geprägt haben, und wendet sich daher einem Anliegen zu, das bislang kaum wahrgenommen worden war.

Die Beiträge im ersten Teil des Sammelbandes gehen den Einflüssen nach, die das Denken von S. geprägt haben: Augustinus, Calvin und der Calvinismus, das Naturrecht und die englischen Traditionen der natürlichen Theologie. Der zweite Teil rekonstruiert verschiedene Aspekte der Theologie von Adam Smith: Vorsehung und die Zentralkategorie der „unsichtbaren Hand“ („invisible hand“), der Theodizee, die S.sche Formulierung über das Handeln Gottes und das des Menschen unter den Begriffen „impartial spectator“ und „divine spectator“ und schließlich die Konzeption der göttlichen Ökonomie und der Widerspruch zwischen der sichtbaren und unsichtbaren Hand.

Für das Schottland des 18. Jhs ist ein Denken, das keine theologischen Dimensionen zeigen würde, ausgesprochen unüblich. So zeige sich auch im Werk von Adam Smith eine Fülle von theologischen Begriffen wie „Deity“, „the author of nature“, „the great Director of nature“, „lawful superior“. So bewundert S. „the wisdom and goodness of God even in the weakness and folly of

man“. Seine Zeitgenossen haben S. deshalb auch durchaus noch theologisch gelesen. Deshalb sollte er auch heute als ein Autor wahrgenommen werden, „beyond the clichés of Smith as the preacher of self-interest, religious apologist for unrestrained capitalism, or patron saint of the greedy executive of financier“ (10). Gerade angesichts der S.-Rezeption zur Begründung der Selbstregulation eines freien Marktes kann der andere theologische Blick auf S. einen Beitrag zur herrschenden Finanzkrise leisten. Der Hg. fasst deshalb im Vorwort zusammen: „Smith was sensitive to failings of human rational and moral capacities, and argued for institutions which take account of these failings.“ (10) Er versteht den Sammelband über „Adam Smith as Theologian“ als ein Unterfangen, auch andere Ökonomen „theologisch“ zu lesen.

Die Rede von der „invisible hand“ findet sich zwar nur zweimal in dem Werk „Wealth of Nations“, ist aber dennoch eine pointierte Ausdrucksform der Kernüberzeugung von S.s Denken. Hinter dem Rücken der Akteure summieren sich auch eigensüchtiges Verhalten der Einzelnen zum Wohl aller. Während S. diese Grundüberzeugung noch theologisch begründet hatte, ging sie im 19. und 20. Jh. insbes. bei den Chicago-Ökonomen verloren. „Most recent work by historians of economic thought takes it as obvious that the invisible hand has no connection with God.“ (63) Ohne ein Wissen über die englische natürliche Theologie, über das göttliche Handeln und die Vorsehung, wie S. sie aus seiner calvinistisch geprägten Umgebung übernommen hatte, werde jedoch der entscheidende Schlüssel zum Denken von Adam Smith verfehlt. S. sei, wie die gesamte schottische Aufklärung, sehr stark von Isaak Newton geprägt worden. Newton habe zwischen einer „general providence – God’s care expressed in the regularity of the universe“ und einer „special providence – God’s irregular acts“ unterschieden (66). S. habe nun keineswegs die unsichtbare Hand im Sinne der „general providence“ verstanden. Sie sei bei ihm vielmehr im Sinne einer „special providence“ zu verstehen, „which is [...] operating against, although ultimately supporting, general providence in the economic realm“ (ebd.). „The interpretation of the invisible hand as the special providential hand of God, which works to maintain the stability of the system, restraining inequality of consumption and keeping capital at home has a number of attractions.“ (70) So zeigt sich gerade durch eine theologische Lesart, dass die „invisible hand“, auf die sich so viele Ökonomen zur Begründung des freien Marktes berufen, eine der auch heute noch am häufigsten benutzten Phrasen in der Ökonomie darstellt. Der herrschenden Chicago School wird empfohlen: „the School does not need to change its point of reference – it only needs to broaden its view of Adam Smith.“ (47)

Den „Evangelisten“ des freien Marktes, die sich auf S. berufen, wird mit S. entgegengehalten: „we need moral rules.“ (51) Denn: „Smith’s entire project seems rooted in a respect for and service to the lower class. Rather than freeing us from a responsibility to the poor, Smith’s system of moral philosophy and political economy give to the way in which humans participate in God’s benevolence to bring relief to the poor and dignity to the working classes.“ (56) Die Missverständnisse könnten also nicht widersprüchlicher und konträrer sein. „Economists often speak of the ‘invisible hand’ of the market as a central figure in Smith’s political economy. But Smith himself gives the primary place of importance to the ordinary activity of human exchange with one another. These activities led to the expansion of the division of labour, and ultimately the wealth of nations.“ (131)

Der Sammelband nimmt leider die deutschsprachigen Beiträge nicht auf, die sich auf die religionsgeschichtlichen Wurzeln des Denkens von Adam Smith beziehen. Dabei ist v.a. auf die bereits 1944 von dem deutschen Ökonomen Alexander Rüstow herausgearbeitete „Wirtschaftstheologie“ zu verweisen, wie er die theologischen und geistesgeschichtlichen Ursprünge der „unsichtbaren Hand“ bezeichnet hatte. Auch für den Schweizer Wirtschaftsethiker Peter Ulrich ist für seine Kritik des Ökonomismus die subtheologische Begründung des freien Marktes bedeutsam. Er spricht zu Recht von einer „pseudowissenschaftlichen Systemtheologie“ bei Hayek und anderen angebotsorientierten Ökonomen. Ulrichs Grundlagenwerk über die „Integrative Wirtschaftsethik“ ist auch im englischen Sprachraum übersetzt zugänglich: *Integrative Economic Ethics: Foundations of a Civilized Market Economy*, Cambridge: Cambridge University Press 2008. So sehr in der deutschsprachigen wirtschaftsethischen Literatur die verquere ökonomistische Inanspruchnahme von Adam Smith kritisiert wird, fehlt es dennoch an einer konsistenten Darstellung der theologischen Traditionen, denen S. verbunden war. Der Sammelband dagegen blickt nur auf die theologischen Grundlagen im Denken S.s, knüpft aber nicht an die kritische wirtschaftsethische Debatte an und greift fast nur beiläufig die zu Unrecht legitimierenden Argumentationen der „Chicago School“ auf.

Die Autoren des Sammelbandes versuchen Adam Smith überzeugend als einen moralisch und auch theologisch argumentierenden Wissenschaftler zu rehabilitieren, nachdem die ökonomischen Rezipienten ohne Gespür für die theologischen und philosophischen Grundlagen des Denkens Adam Smiths dieses nicht selten geradezu ins Gegenteil verkehrt hatten. Darin liegt auch der Wert dieses Sammelbandes.

Christian Masculinity. Men and Religion in Northern Europe in the 19th and 20th Centuries, hg. v. Yvonne Maria Werner. – Leuven: Leuven University Press 2011. 322 S. (KADOC-Studies on Religion, Culture and Society, 8), pb. € 43,99 ISBN: 978-9058678737

Wie verhalten sich Moderne, Christentum und Männlichkeit zueinander? Wurde es seit Mitte des 19. Jh.s zunehmend problematischer für Männer, ein gläubiger Christ zu sein, weil Religion immer stärker von Frauen und weiblichen Formen der Spiritualität und des gelebten Glaubens bestimmt wurde? Schwand deswegen die öffentliche Bedeutung des Christentums, wurde es privat und zu einer Sache des weiblichen Zuhauses – während christliche Männlichkeit dagegen zu einem Paradox avancierte? Folgt aus diesem Befund eine abnehmende Beteiligung von Männern am christlichen Leben und Glauben, und ist das wiederum eine grundlegende Erklärung für den Rückgang der Religion und die zunehmende Säkularisierung in Europa, wie sie seit den 1980er Jahren Vertreter und Vertreterinnen der Feminisierungstheorie nahelegen? Oder muss man andere Perspektiven, Forschungsansätze und Untersuchungsfelder eröffnen, um moderne, männliche Frömmigkeit sachgemäßer bestimmen und die weiterhin große Zahl an christlichen Männern erklären zu können?

Das sind die Leitfragen, die über dem von der schwedischen Historikerin Yvonne Maria Werner hg. Sammelband stehen. W. arbeitet an der Univ. Lund und legt mit diesem Band Ergebnisse eines mehrjährigen internationalen und multidisziplinären Forschungsprojektes zur christlichen Männlichkeit als einem Paradox der Moderne vor. Leider erläutert sie in der ansonsten sehr instruktiven Einleitung, die pointierte Ergebnisse und Defizite der internationalen *Men’s Studies* zusammenfasst, nicht, wie es zu der Auswahl und Entstehung der präsentierten Themen und Artikel kam. Das erschwert jedoch eine zusammenhängende Würdigung, weil für die Leser nicht ersichtlich wird, weswegen bestimmten konfessionellen Fallstudien oder Ländern der Vorzug gegeben wurde und warum andere, auf den ersten Blick vielleicht repräsentativere Bereiche wie etwa der Sport, das christliche Unternehmertum oder die christliche Parteipolitik, nicht mit eigenen Studien bedacht wurden.

Gegliedert ist der Band in fünf große inhaltliche Teile, deren insgesamt 13 Artikel sich über Grundlegungen, Visionen und Ideale christlicher Männlichkeit, über konkrete Wirkfelder in Mission, Armee und Volkshochschule bis hin zu grenzüberschreitenden Genderkonstruktionen erstrecken. Der erste Teil mit den beiden Aufsätzen von Olaf Blaschke („The unrecognized piety of men. Strategies and success of the re-masculinisation campaign around 1900“) und Callum B. Brown („Masculinity and secularization in twentieth-century Britain“) stellt dabei wesentliche theoretische Grundlagen des Forschungsprojektes vor. Während Brown lediglich allgemeine Einsichten aus seinem Buch „The Death of Christian Britain“ zur Feminisierung und Säkularisierung des britischen Christentums wiederholt – und dabei mehr über Frauen als über Männer zu sagen hat – bietet Blaschke, dessen These vom 19. Jh. als einem „Zweiten Konfessionellen Zeitalter“ sich mehrere Autoren des Sammelbandes zu eigen machen, zahlreiche neue und anregende Überlegungen zur Re-Maskulinisierung im deutschen Katholizismus und Protestantismus an. V.a. im Katholizismus deutet er diese als eine bis in die 1980er Jahre hinein erfolgreiche kirchliche Strategie gegen eine zu starke Feminisierung und Säkularisierung, wohingegen er dem deutschen Protestantismus durch seine bürgerliche Repräsentation und seine nationale Ausrichtung einen sowieso stärker männlich geprägten Charakter attestiert. Blaschkes Thesen erscheinen zwar manchmal als zu allgemein und auf einem schmalen empirischen Fundament beruhend; das gilt v.a. im Hinblick auf den Protestantismus, dessen Fallbeispiele zudem sehr willkürlich und mitunter auch stereotyp gewählt anmuten. Sie erlauben aber in ihrer Pointiertheit aufregende neue Blicke auf scheinbar altbekannte konfessionelle Deutungen des 19. und 20. Jh.s und regen sehr zu weiteren Diskussionen und Forschungen an.

Im zweiten großen Kap. des Bandes werden Leitbilder und Ideale christlicher Männlichkeit untersucht. Alexander Maurits und Tine van Osselar vergleichen das Bild vom christlichen Helden im schwedischen konservativen Luthertum und in der katholischen Herz-Jesu-Verehrung des späten 19. und des 20. Jh.s; Marit Monteiro fragt, wie männliche Identität bei den niederländischen Dominikanern in den 1930er und 1940er Jahren geformt wurde, und Anna Prestjari analysiert die Qualitäten klerikaler Männlichkeit im frühen 20. Jh. in der Kirche von Schweden. Was eine genderorientierte Kirchengeschichtsschreibung zu leisten imstande ist, zeigt in herausragender Weise der Beitrag von David Tjeder, der überzeugend am Beispiel Eklunds und Söderbloms den intellektuellen inneren Kampf und die Überwindung einer religiösen Glaubenskrise als einen in der modernen Vernunft wurzelnden neuen Ausdruck christlicher Männlichkeit herausarbeitet.

Im dritten und vierten Kap. werden schließlich spezifische Wirkfelder des christlichen Mannes vorgestellt und nach ihrem Einfluss auf die Herausbildung christlich-männlicher Identität befragt. Dazu gehört zum einen der seit Ende des 19. Jh.s expandierende Bereich der christlichen Missionen. Hier wurde Christentum zu einem wichtigen Faktor sozialer Mobilität, wie Eric Sidenvall anschaulich am Beispiel der schwedischen evangelikalen Chinamission herausarbeitet, während Yvonne Maria Werner nach den besonderen Merkmalen, Ver-

haltensmustern und Qualitäten fragt, die die Missionare der Barnabiten und Jesuiten bei ihrer Mission Skandinaviens brauchten, und inwiefern es sich dabei um eine „alternative Männlichkeit“ gehandelt habe. Neben der Mission gehörte aber auch die Armee zu den einflussreichen Feldern, in denen christliche Männer rekrutiert und ihre christliche Männlichkeit geformt und herausgefordert wurde, wie *Elin Malmer* am Beispiel der von der Erweckungsbewegung geprägten missionarischen Arbeit unter schwedischen Soldaten zeigt. Der letzte Beitrag aus den Wirkungsfeldern ist im Bildungsbereich angesiedelt und beschäftigt sich mit der dänischen Volkshochschulbewegung. *Nanna Damsholt* untersucht am Beispiel einer ihrer Pioniere, nämlich Ernst Trier, inwiefern diese typisch dänische Bildungsinnovation einen neuen dänischen Mann geschaffen habe. Sie kommt zu dem Fazit, dass hier einerseits die zeitgenössischen bürgerlichen Geschlechterrollen und -ideale bestätigt wurden, andererseits aber auch die Abgrenzung zwischen den Geschlechtern und den sozialen Gruppen und Klassen durchlässiger wurde. Dieses ausgewogene Ergebnis steht in gewisser Weise beispielhaft für die einzelnen Resultate der im Sammelband präsentierten vielfältigen, quellennahen und detailreichen Studien, zu denen auch der vorletzte Aufsatz von *Anders Jarlert* über die schwedische Königin Victoria als eine männliche Königin mit weiblichem Charme zu zählen ist.

Die Beiträge sind ein überzeugendes Plädoyer dafür, wie sich durch genderbezogene Fragestellungen nicht nur neue Untersuchungsräume eröffnen, sondern auch scheinbar traditionelle religiöse Rollenbilder und Identitäten einfachen Zuschreibungen verweigern. Kritisch lässt sich zwar anmerken, dass sowohl Blaschke als auch Brown mit ihren griffigen Thesen im Sammelband etwas überstrapaziert werden, bis dahin, dass häufiger die empirisch komplexeren Einzelergebnisse der Autoren auf die Feminisierungs- und Re-maskulinisierungsthese hin „zurechtgebügelt“ werden; dass zentrale Themen wie Körperlichkeit, Sex und Sport fehlen und an keiner Stelle ausführlicher auf Homosexualität, das Phänomen der religiösen Männerbünde oder ökumenischer Jugendbewegungen wie die Young Men's Christian Association (YMCA) eingegangen wird. Auch die Ausklammerung der beiden Weltkriege, die wesentlich zur Veränderung der Identität als christlicher Mann im 20. Jh. beitrugen, ist zu bedauern. Trotzdem gibt es im deutschen Sprachraum bislang kein vergleichbar instruktives Werk, das auf einer historisch soliden Basis eine so breite internationale und interkonfessionell orientierte Bestandsaufnahme des Themenfeldes Männlichkeit – Moderne und Religion präsentiert und zu weiteren Forschungen anregt.

Bochum

Katharina Kunter

Die neue Mitte der Kirche. Der Aufstieg der intermediären Instanzen in den europäischen Großkirchen seit 1945, hg. v. Wilhelm Damberg / Staf Hellemans. – Stuttgart: Kohlhammer 2010. 248 S., kt € 32,00 ISBN: 978-3-17-021655-6

Im Mittelpunkt des vorliegenden Sammelbandes steht die Auseinandersetzung mit der These, dass die „katholischen und protestantischen Großkirchen in Europa“ (16) auf die Herausforderungen der „zweiten Moderne“ (19) mit einem „Aufstieg der intermediären Instanzen“ (8) reagieren und dieser Prozess als „Delokalisierung“ religiöser Produktion im Sinne einer „Lockerung der Ortsgebundenheit“ (11) und „Re- oder Neulokalisierung“ im Sinne der „Neuverortung delokalisierten Aktivitäten“ (240) verstanden werden kann. Acht Einzeluntersuchungen prüfen diese Ausgangsthese und nehmen Präzisierungen und Korrekturen vor.

Rosel Oehmen-Vieregge untersucht Wandlungsprozesse in den (Erz-)Diözesen Köln, München-Freising und Limburg und stellt fest, dass „die mittlere pastorale Ebene als intermediäre Instanz an Bedeutung zugenommen hat“, da die „Produktion pastoraler Angebote“ auf diese Ebene verlagert worden sei (vgl. 48). Unter mittlerer pastoraler Ebene versteht sie die als Dekanat, Region oder Bezirk bezeichnete, zwischen Pfarrei und Diözese angesiedelte Instanz (vgl. 47/48).

Hanspeter Heinz betont in seinem Beitrag, dass auch synodale Prozesse als intermediäre Instanzen betrachtet werden können (vgl. 58), sie jedoch „als spezifische Form einer befristeten ‚intermediären Instanz‘ in den deutschen Diözesen eine spezifische Hoch-Zeit in den 1980er und 1990er Jahren hatten“ (59).

In seinem Beitrag „Struktureller Wandel in evangelischen Landeskirchen in der BRD seit 1950“ kommt *Sebastian Tripp* zu dem Ergebnis, dass die „Produktion religiöser Angebote“ nicht stärker von der landeskirchlichen Ebene ausgehe, sondern vielmehr eine Betonung der „Ebene der Kirchenkreise und Dekanate“ zu beobachten sei (vgl. 84). Er verweist deshalb auf den Beitrag von *Jan Hermelink*, der den Strukturwandel auf dieser Ebene untersucht und dabei feststellt, dass durchaus eine „Relokalisierung“ kirchlicher Handlungs- und Gemeinschaftsformen“ stattfinde (109), hierbei aber nicht nur Aufgaben von der Ortsgemeinde auf eine höhere Ebene verlagert würden, sondern auch von der höheren Ebene der Landeskirche auf die darunterliegende Ebene der Kirchenkreise (vgl. 109).

Nicolas de Brémond d'Ars prüft die These der Delokalisierung am französischen Fall. Sein Beitrag ist angesichts der kirchlichen Strukturdebatten besonders lesenswert. Er unterscheidet anhand der Verteilung der symbolischen Güter – Sakramente und „baptismale Güter“ (129) – zwei Modelle der Reorganisation der Pastoral und kommt angesichts der Frage, ob die „Entwicklung des Katholizismus anhand der Transformationen der Pastoral beschrieben und analysiert werden“ könne, „insbesondere indem man die Frage nach der Verortung der pastoralen Initiativen und Bewegungen innerhalb des französischen Katholizismus zwischen Pfarrei und Diözese stellt“ (111), zu dem Ergebnis, dass eine „Analyse, die die Verteilung der symbolischen Güter als Ausgangspunkt nimmt“, passender zu sein scheint „als die Hypothese eines Hin und Her zwischen einer Delokalisierung der Produktion des religiösen Angebots und ihrer Relokalisierung“ (136), da es sich letztlich „beim religiösen Angebot nicht um identische Güter“ handle (136). Damit nimmt de Brémond d'Ars eine wichtige Differenzierung vor.

Henk Witte analysiert in seinem Beitrag die Wandlungsprozesse in der katholischen Kirche in den Niederlanden. Er bestätigt, dass es „[i]m Allgemeinen“ stimme, dass eine „Neulokalisierung stattgefunden“ habe, bei der „die Diözese deutlich an Bedeutung gewonnen hat“ (156), führt hierzu jedoch u.a. theologische Gründe an, z.B. das veränderte Amtsverständnis der Bischöfe nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil (vgl. 157).

Lisbet Christoffersen untersucht die These von der Delokalisierung am Beispiel der Dänischen Lutherischen Volkskirche. Sie kommt zu dem Ergebnis, dass „Veränderungen hin zu einer stärker delokalisierten Kirche sehr offensichtlich“ (176) seien, betont aber, dass dieser Wandel darin begründet sei, „dass die Kirchenstrukturen durch die gesetzgebende Kraft bestimmt werden, welche auch über die Strukturen in der Gesellschaft entscheidet, und nicht durch die Kirche selbst“ (177). Da es zudem zwei „gegensätzliche Tendenzen“ gebe, die Tendenz zur Delokalisierung und die Tendenz zur „Aufrechterhaltung der örtlichen Gemeindekirche“ (177), betont sie, dass eine Schlussfolgerung bezüglich der zukünftigen Struktur der dänischen Großkirche „noch nicht klar“ (177) sei.

Besonders beachtenswert und weiterführend ist *Luca Diotallevi* Beitrag „Diözesen und Säkularisierung in Italien“. Er zeichnet sich v.a. durch eine theoretische Präzisierung und Differenzierung aus. D. betont vollkommen zu Recht, dass die Grundthese des Buches, „dass die Delokalisierung/Relokalisierung des Austausches zwischen religiösem Angebot und religiöser Nachfrage dramatische Veränderungen auf einer angenommenen intermediären Ebene großer Kirchen, nämlich der Diözesen und ähnlichem, hervorruft“ (183), dreierlei bedürfe: „erstens einer radikalen Kritik der Vorstellung des *Intermediären*, zweitens einer besseren, stärker analytischen Definition der Funktion der Organisation, und drittens eines Vorschlags bezüglich eines systematischeren Ansatzes, um die Diözese als soziologisches Objekt zu definieren“ (183f). D. liefert im Anschluss an Luhmann nicht nur ein hilfreiches Instrumentarium dafür, Säkularisierungsprozesse jenseits der bloßen Verfallsthese differenzierter zu verstehen (vgl. 187; 194) – ein in der Forschung spätestens seit José Casanovas „Public Religions in the Modern World“ von 1994 vermehrt anzutreffendes Anliegen –, sondern bietet überdies durch seine Unterscheidung von Kirche und religiösen Organisationen auch die Möglichkeit einer differenzierten Wahrnehmung der Transformationsprozesse im kirchlichen Bereich jenseits bloßer Marktsemantik.

Dass die wissenschaftlichen Zugewinne und Präzisierungen aus den acht Einzelbeiträgen im abschließenden Beitrag der Hg. nicht in einer Präzisierung der Begrifflichkeiten und konzisen Revision der Ausgangsthese und damit verbundenen Ausgangstheorie münden, ist nicht plausibel.

Rheine

Alexandra Lason

Pastoraltheologie

Wie Priester leben und arbeiten. Quellen zur Lebenskultur und Arbeitswelt des deutschen Seelsorgeklerus seit dem Ende des 18. Jahrhunderts, hg. v. Erwin Gatz. – Regensburg: Schnell & Steiner 2011. 396 S., geb. € 39,90 ISBN: 978-3-7954-2431-2

In seinem langjährigen und fruchtbaren Wirken als Rektor des Priesterkollegs am Campo Santo Teutonico und als Direktor des Römischen Instituts der Görres-Gesellschaft hat Erwin Gatz (4.5.1933–8.5.2011) umfangreiche kirchenhistorische Standardwerke verantwortet, denen ihr Grundzug unbestechlicher Nüchternheit einen Wert weit über den Tag hinaus verleiht. Neben den Lexika zu den deutschsprachigen Bischöfen und Bistümern sowie dem global ausgreifenden Handbuch *Kirche und Katholizismus seit 1945* trägt insbes. die achtbändige *Geschichte des kirchlichen Lebens in den deutschsprachigen Ländern seit dem Ende des 18. Jahrhunderts* seine besondere Handschrift. Angesichts eines „Defizits an kirchlicher Alltagsforschung“ wollte G. hier in einer erweiterten Perspektive auf das kirchliche Leben jenseits der Wahrnehmungsmuster einer klassischen Theologie- und Kirchengeschichte blicken. Die vorliegende Quellen-

sammlung stellt dabei eine nachträgliche Ergänzung zu Bd. IV „Der Diözesanklerus“ (1995) dar. Sie ist zugleich leider zum letzten Werk von Erwin Gatz geworden – und doch könnte man sich kaum ein passenderes Vermächtnis vorstellen. Die Konzeption dieses Bandes hat ihn fast zwei Jahrzehnte beschäftigt und bei Gelegenheit sprach er gerne über die Frage, wie man denn quellenmäßig an die Lebenswirklichkeit der Priester herankommen könne. Ihm schien der Anweg über autobiographische und biographische Schriften der einzig mögliche zu sein. Wie stark er selbst in dieses Projekt involviert war, lässt sich daran ablesen, dass er auch Abschnitte aus seiner eigenen Autobiographie (*Aus meinem Leben*, 2010) in die Sammlung integriert hat.

Das Übergewicht an Ego-Dokumenten zeigt, wie wichtig G. die Perspektive der subjektiven Erfahrung und Reflexion der Seelsorgsgeistlichen war – offensichtlich schien ihm diese auch durch die ergänzend herangezogenen Lebensbilder von Geistlichen noch hindurchzuscheinen. Dass allein die Quellenlage gewisse Ungleichgewichte bedingt, war G. wohl bewusst: „Offenbar griffen Priester, die ein Universitätsstudium absolviert hatten, eher zur Feder, um über ihr Leben und ihre Erfahrungen zu berichten, als jene, die eine andere Ausbildungsmöglichkeit besuchten. Daher liegt der Schwerpunkt der Quellen im Rheinland, in Westfalen, in Schlesien und in Südwestdeutschland.“ (36) Allein vor diesem Hintergrund wäre der Band missverstanden, wenn man ihn mit den Maßstäben einer quantifizierenden Sozialgeschichte messen würde. Er bietet qualitativ anregende, exemplarische Schlaglichter auf katholische Erlebenswelten und umreißt gleichsam nebenbei interessante Felder für die weitere Forschung. Die relativ kurzen Quellenauszüge sind dabei thematisch geordnet und folgen zunächst der priesterlichen Biographie (Herkunft, Kindheit, Volksschule; Höhere Schule und Berufswahl; Studienzeit; Priesterweihe und Primiz; Zeit als Hilfsgeistlicher bzw. Pfarrer), dann den Lebens- und Arbeitsbedingungen (Haus, Hausgenossen und Lebensstil; wirtschaftliche Ausstattung; Geistliches Leben, Gottesdienst und Predigt; Freunde und Freizeit), skizzieren spezielle Umfeld und Tätigkeitsbereiche (Pfarrer in der ländlichen Lebenswelt; Pfarrer als Landwirte; in der Stadt und Industriegesellschaft; Leben mit nicht-katholischen Christen; Armenpflege, Caritas, Sozialarbeit; Kinder und Jugendliche; Kulturelles Schaffen; Priester als Politiker und Journalisten) und enden mit den Kap.n „Berufs- und Lebenskrisen“ sowie „Jubiläen, Alter und Tod“. Zu Wort kommen viele Prominente (wie etwa Heinrich Hansjakob, Hubert Jedin und natürlich auch Joseph Ratzinger), die naturgemäß eher zur Selbstdokumentation und -deutung neig(t)en, aber zumal auf der Basis von Lebensbildern auch kleinere Kirchenlichter wie Pfarrer Karl Joseph Lelotte (1827–1892), der in Gladbach eine einzigartige *stabilitas loci* lebte und „während zwölf Jahren die Eisenbahn nicht benutzt hat“ (124). Insgesamt sind es 186 Priester, deren Kurzbiogramme den Band beschließen.

Da der Seelsorgsklerus v.a. in den Pfarreien arbeitete, dokumentiert diese Quellensammlung zugleich ein Stück pastoraler Wirklichkeit, das sich in einem Prozess rasanter Historisierung befindet. „Somit spiegelt sich hier eine Lebenskultur, die seit dem gesellschaftlichen und kirchlichen Wandel der letzten Jahrzehnte mit der Erosion der katholischen Lebenswelt zu einem historischen Phänomen geworden ist.“ (36) Ergänzend möchte man feststellen, dass die sich v.a. aus dem Geist des Konzils von Trient und der katholischen Aufklärung speisende Pfarrseelsorge heute – anders etwa als noch in der Säkularisation von 1803, welche die Pfarreien bewusst aussparte – offiziell und prinzipiell zur Disposition gestellt bzw. sogar dort, wo sich noch Reste katholischer Lebenswelt finden, gezielt abgewickelt wird. Künftige Generationen können aber bei Erwin Gatz nachlesen, wie es war, als noch in jedem Dorf ein Pfarrer wirkte, und wie es zugeht, wenn Priester tatsächlich in einem alltäglichen Lebenszusammenhang mit ihrer Gemeinde standen. Das katholische deutsche Pfarrhaus vom späten 18. bis zum Ende des 20. Jh.s kann so – neben dem vielgerühmten evangelischen Pfarrhaus – vielleicht wenigstens als „Erinnerungs-ort“ erhalten bleiben. Darin dürfte nicht der geringste Wert dieses letzten Beitrages von Erwin Gatz zur Geschichte des kirchlichen Lebens liegen.

Frankfurt a. M.

Claus Arnold

Zölibat zwischen Charisma und Zwang, hg. v. Erich Garhammer. – Würzburg: Echter 2011. 144 S., kt € 9,90 ISBN: 978-3-429-03441-2

„Schon wieder eine Publikation zum Thema Zölibat“ oder „eine Streitschrift zum heißen Eisen [...] Man muss es schmieden, solange das Thema heiß ist“ (7), beide Positionen weist der Hg. Erich Garhammer gleich am Anfang des kleinen Sammelbandes zurück. Zwar liegt tatsächlich keine *polemische* Streitschrift vor, aber doch eine Sammlung von acht Beiträgen namhafter Autoren mit der klaren Tendenz, die verpflichtende Kopplung von Zölibat und Priesteramt in der röm.-kath. Kirche doch endlich zu lösen. Unparteiisch ist das Buch nicht: „Die Kirche könnte das Zölibatgesetz jederzeit ändern“ (7), auch

wenn es möglich ist, diese Lebensform verantwortet und erfüllt zu entfalten. Vor dieser Perspektive bleibt dann doch zu fragen: Was ist an dieser Sammlung neu?

Gerd Häfner erfasst in klassischer Zusammenschau den ntl. Befund (19–34). Schon etwas ungewöhnlicher ist die kulturwissenschaftliche Perspektive, die Hubertus Lutterbach einbringt: „Mittelalterliche Religiosität in der Moderne?“ (35–51) lautet sein Untertitel. Er ist im Übrigen der einzige, der vier Argumente der Befürworter auflistet (36): lange Tradition, weltkirchlicher Blick, evangelische Erfahrungen und fehlende Kraft zur Lösung derzeitiger kirchliche Probleme. L. reflektiert in seinem Beitrag über die Fragen: Zölibat als Geschenk oder Leistung, die Bedeutung monchischer Leistungsaskese und kultische Reinheit, verbunden mit der Hochwertung der „besonderen Gotteskinder“, um dann auch aus christumsgeschichtlicher Perspektive für die Aufhebung des Pflichtzölibates zu plädieren.

Georg Kraus sammelt die dogmatischen Argumente (53–69) im Blick auf die Zentralität der absoluten Heilsaufgabe der Kirche.

Schon in seinem Einleitungskap. hat Erich Garhammer die Beobachtung einzelner Literaten (12–18) zur Entfaltung der priesterlich-zölibatären Existenz eingebracht: „In innerkirchlich blockierten Situationen ist es manchmal gut und hilfreich, einen Blick nach außen zu tun. Literatur eignet sich als Prophetie von außen“ (12). Peter Stamm: „Das Mahl des Herrn“ und Petra Morsbach: „Gottesdiener“ kommen in diesem Zusammenhang zur Sprache.

Nach diesen Beiträgen, die eher die grundsätzliche Problematik aufweisen, tragen weitere Autoren die Möglichkeitsbedingungen für gelingende zölibatäre Existenz zusammen. Der Leiter des Recollectio-Hauses in Münsterschwarzach, Wunibald Müller (71–89), knüpft an die einseitig hergestellten Zusammenhänge zwischen Zölibat und sexuellem Missbrauch an und betont dann die notwendige Fähigkeit der Männer zu unterschiedlichen Ausprägungsformen der Intimität, gereifter und reflektierter Sexualität und die Gestaltung von menschlicher Nähe. Weitere Stichworte sind Liebe, Selbsttranszendenz, Hingabe und Verschmelzung. Der Regens des überregionalen Priesterseminars St. Georgen, Stephan Ch. Kessler (91–112), sieht im momentanen Gegenwind zum Zölibat auch eine Kraft zur Stärkung dieser Berufung. Eine Änderung in der Krise hält er aus jesuitischer Erfahrung für fatal. Vielmehr müsse der Mehrwert dieser Lebensform erkennbar werden. Die Ordensfrau Anneliese Herzig (113–132) gibt einen Einblick in die Bedeutung der Gemeinschaft für das ehelose Leben. Und selbst der Landesbischof der evangelischen Kirche in Baden, Ulrich Fischer (133–142), beschreibt nicht nur die Risiken, sondern auch die Chancen, ja die Leuchtkraft freiwillig gelebten Zölibates.

Die Beiträge dieses Bandes sind durchweg auf dem Stand der aktuellen Forschung, bringen als einzelne nur unwesentlich Neues zutage, können als Sammlung aber auch nicht zu einem kirchenpolitischen Projekt umgedeutet werden. Von daher bleibt die Frage des Hg.s auch nach der Lektüre: „schon wieder eine Publikation zum Thema“ (7)?

Es wäre m. E. schon viel gewonnen, wenn die Männer, die sich unter den derzeitigen kirchlichen Verhältnissen für den Weg zum Priesteramt entscheiden, auf dem Stand dieser Diskussion wären und die einzelnen Beiträge als Anstoß für ihre eigene Prüfung des Charismas nutzen würden. Die verantwortlichen Priesterbildner und Spirituelle sollten mindestens auf diesem Niveau mit den Männern existentiell arbeiten und die Selbstannahme befördern.

Für eine kraftvolle, auch politisch wirksame Intervention in der Kirche im Sinne der Autoren bedarf es anderer wissenschaftlicher Impulse. Dazu müssten in aller Gelassenheit und Nüchternheit die Argumente, die Lutterbach auflistet, und noch etliche mehr aufgelistet und durchdrungen werden. Allein das Plädoyer für die Freiwilligkeit wird nicht der Frage gerecht, welche Folgen dies danach für die Kirche und ihren Umgang mit den Lebensformen der Gegenwart zeitigt.

- Gibt es einen gleichen oder einen unterschiedlichen Einsatz von verheirateten und nicht-verheirateten Priestern?
- Welche Rolle spielt das Familienleben für die Wahrnehmung des Dienstes, mit welchen signifikanten Veränderungen ist zu rechnen?
- Wie geht die Kirche mit den Menschen um, deren Lebensentwürfe in die Krise geraten oder gar scheitern?
- Gibt es zwischen Zölibat und Ehe noch andere legitime Lebensformen für Priester?

Auch die Interventionen von Peter Neuner, Fritz Lobinger und Paul M. Zulehner, die aus der Gemeinde kommende verheiratete Leutepriester, die Korinthenpriester, vorschlagen, bringen eine neue Farbe in die Diskussion ein.

Insgesamt wäre eine ökumenische Vertiefung und vergleichende Untersuchung ebenso hilfreich wie der Eintrag der Erfahrungen der röm.-kath. Kirche mit den verheirateten Diakonen.

In diesen Aspekten greift das Buch mit seiner eher individuell zugeschnittenen Zuspitzung dann doch zu kurz. Aber das war ja auch nicht das angestrebte Ziel. Als Grundlage und Einstieg im Rahmen der Priestererziehung und des Weges der Novizen im geweihten Leben wird es jedoch einen guten Beitrag leisten.

Fulda

Richard Hartmann

Noth, Isabelle: Freuds bleibende Aktualität. Psychoanalyse-Rezeption in der Pastoral- und Religionspsychologie im deutschen Sprachraum und in den USA. – Stuttgart: Kohlhammer 2010. 424 S. (Praktische Theologie heute, 112), pb. € 39,80 ISBN: 978-3-17-021726-3

Bereits 2007 präsentierte sich Isabelle Noth in der Herausgabe des Tagungsbandes zu den Anfängen der theologischen Rezeption der Psychoanalyse in der Schweiz in Bern 2006 (zusammen mit Christoph Morgenthaler) als kompetente Autorin im interdisziplinären Feld von Theologie und Psychoanalyse (vgl. ThRv 105 [2009], 143–145). 2010 legte sie an der Theol. Fak. der Univ. Zürich ihre Habil.schrift vor und veröffentlichte sie noch im gleichen Jahr. Im Kontext der beklagten Krise der Seelsorge wie auch des interdisziplinären Dialogs zwischen Theologie und Psychologie stehen Fragen zur Rolle der Psychoanalyse in der sog. Pastoralpsychologie wie auch zum Verhältnis von Pastoralpsychologie und Religionspsychologie an. Hier positioniert N. die Fragestellung ihrer Studie: „Was vom reichen psychoanalytischen Erbe soll auch in Zukunft Bestand haben, wo bestehen fruchtbare Anknüpfungspunkte an neuere Entwicklungen innerhalb der psychoanalytischen Theorienbildung, und welche Relevanz besitzt gerade psychoanalytisch orientiertes religionspsychologisches Wissen über Religion und religiöse Vollzüge für die Seelsorge? Was macht die Qualität dieses Wissens über diesen Wirklichkeitsbereich aus?“ (54f) Methodisch weitet sie den Binnendiskurs deutschsprachiger Pastoralpsychologie durch die Einbeziehung von Religionspsychologie einerseits und von US-amerikanischen Forschungstrends in beiden Feldern andererseits.

Sie treibt die Fragestellung nach deren Einordnung in den Forschungsstand und der Klärung wissenschaftstheoretischer Fragen in der Einleitung (I.; 15–58) in drei Hauptteilen voran: In Kap. „II. Aus den Anfängen der pastoral- und religionspsychologischen Rezeption Freuds im deutschen Sprachraum“ (59–193) erarbeitet N. auch anhand bisher unveröffentlichter Quellen ein differenziertes Bild der frühen Psychoanalyse-Rezeption in der (meist evangelischen) Praktischen Theologie/Poimenik. So vertieft sie – mitunter in Absetzung von Eckart Nases Interpretationen – die Stärken und Schwächen der Psychoanalyse-Rezeption des reformierten Zürcher Pfarrers Oskar Pfister, der mit S. Freud jahrelang und ohne Bruch verbunden war und wie kein anderer für die frühe positive Aufnahme der Psychoanalyse in der Seelsorge steht. Sie untersucht deren Rezeption im katholischen Österreich (Wilhelm Schmidt SVD 1868–1954, Josef Donat SJ 1868–1946) und näherhin in Wien durch den Lutheraner Karl Beth (1872–1959); sie erschließt in dieser Weise ebenfalls erstmals die Erfahrung und Reflexion der Psychoanalyse seitens eines aufgeschlossenen „dialektischen Theologen“, des Schweizer Pfarrers Hans Burri (1893–1980), der mit dem Anliegen einer eigenen psychoanalytischen Behandlung mit Hermann Rorschach (1884–1922) korrespondierte.

An diese sehr interessanten und das Bild bereichernden Elemente aus der frühen deutschsprachigen Rezeptionsgeschichte schließt N. mit Kap. „III. Ausgewählte Beispiele neuerer pastoralpsychologischer Auseinandersetzungen mit der Psychoanalyse“ im deutschsprachigen Raum und in den USA an (194–299). Für ersteren setzt sie mit Recht mit dem Werk des Theologen und Psychoanalytikers Joachim Scharfenberg (1927–1996) ein, der mit anderen – wie z.B. Klaus Winkler und Dietrich Stollberg – Freud für die Seelsorge(-theologie) neu- und nach Pfister (s. Kap. II) wiederentdeckte und „das Gespräch über Religion und Psychoanalyse über Jahrzehnte hinweg“ mitprägte. Scharfenberg betrachtete in einer Rezeption des „ganzen Freud“ dessen Werk inkl. Religionskritik „vorwiegend unter hermeneutischem Aspekt“, d.h. als den „Versuch, die menschlichen Versteherbedingungen um die Dimension des Unbewussten zu erweitern“ (vgl. 206, mit Anm. 72).

Sozusagen aus dem eigenen Hause unter seinem Nachfolger Reinhard Schmidt-Rost erwuchs Scharfenberg in der Diss. „Seelsorge in der Moderne. Eine Kritik der psychoanalytisch orientierten Seelsorgelehre“ (1996) von Isolde Karle eine Fundamentalkritik aus soziologisch-konstruktivistischer Perspektive – was ihn nicht hinderte, für deren Veröffentlichung ein Geleitwort beizusteuern. In ihrer Forderung einer „soziologisch sensiblen Poimenik“ (vgl. 215) wirft Karle unter Nutzung Luhmann'schen Denkens psychoanalytisch orientierter Seelsorgelehre eine blickverengende Individuumszentrierung mit gleichzeitig unzureichendem Gesellschaftsbegriff vor, welche die Wechselwirkungen zwischen Individuum, Gesellschaft und vorherrschender Seelsorgetheorie nicht erkenne. N. relativiert diese inzwischen fast wohlfeile Kritik an Scharfenberg und Psychoanalyse und weist eine ungenügende Aneignung psychoanalytischer Sachkenntnis auf Seiten Karles nach, die sich zugleich in Abwertung der anderen Seite niederschlägt – und dies, obwohl die Freud'sche Psychoanalyse (und mit ihr Scharfenberg) eine Fülle gesellschafts-, kultur- und religionskritischer Impulse gibt.

Demgegenüber sieht N. in der ebenfalls 1996 veröffentlichten Diss. „Seelsorge zwischen Individuum und Gesellschaft“ von Uta Pohl-Patalong eine sachgerechtere Rezeption psychoanalytisch fundierter Seelsorge. Pohl-Patalong sehe in dieser Fundierung nicht wie Karle die Schuld an einer ausgeprägten Individuumszentrierung moderner Seelsorge, sondern eine Antwort auf gesellschaftliche Individualisierung. Gerade solche Pastoralpsychologie besitze im Unterschied zu kerygmatischer Seelsorge ein breites Interesse an gesellschaftlichen Zusammenhängen und übe Kritik an der Moderne (vgl. 224f). N.s eigener Mentor Christoph Morgenthaler lässt neben und in der von ihm besonders vor-

angebrachten Systemischen Seelsorge die Psychoanalyse für das Verstehen des Individuums als psychisches (Sub-)System gelten und bestimmt seinen Ansatz als „psycho- und ökosystemische Seelsorge“ (vgl. 229). Mit Mut und Recht kritisiert N. jedoch Morgenthalers Verwendung der psychoanalytischen Konzepte von Übertragung und Gegenübertragung in der Seelsorge als unsachgemäß; zwar hatte Freud in seinem wichtigen Brief an Oskar Pfister vom 9.2.1909 auf die glückliche Lage des psychoanalytisch tätigen Pastors hingewiesen, die erotische Übertragung „auf Gott weiter [...] leiten“ zu können (vgl. 237). Aber weder geschieht dies in dem dargelegten Beispiel (m. E.), noch kann dies in der Regel in der Seelsorge kompetent geschehen, weil sie eben nicht Analyse ist und Kompetenz wie Setting dafür fehlen.

Als fünfte der ausführlicher besprochenen jüngeren Psychoanalyse-Rezeptionen im deutschsprachigen Raum nimmt N. die 1998 erschienenen Dialogskizzen der Habil.schrift Anne Steinmeiers auf. Sie verteidigt Scharfenberg gegen Steinmeiers Kritik, gegenüber Freuds Religionskritik (des Illusionsvorwurfes) theologisch sprachlos geblieben zu sein, und sieht die Divergenz mit Steinmeier im unterschiedlichen Verständnis von Illusion bei Freud begründet – als Produkt infantiler Wünsche (ohne Wahrheitsurteil) oder als Täuschung ohne äußere Realitätswert (vgl. 242f). Stark im doppelten Sinne bleibt Steinmeiers Forderung bzw. Aufgabenstellung für die praktische Theologie in Auseinandersetzung mit Dialektischer Theologie, „die Gotteswirklichkeit in der Erfahrungswirklichkeit des Menschen deutlich [zu] machen. [...] In dieser Wahrnehmung Gottes im Menschlichen gründet die theologische Identität der Seelsorge.“ (zit. 248, mit Anm. 297 u. Anm. 299)

Wie sehen neuere pastoralpsychologische Rezeptionen der Psychoanalyse in den USA aus? Aufgrund ihres Forschungsaufenthaltes in den USA für dieses Projekt hebt N. die Aufnahme des *relational turn* in der amerikanischen Psychoanalyse im Werk von Pamela Cooper-White (Praktische Theologin im Columbia Theological Seminary) hervor, außerdem das Anliegen interkultureller Seelsorge und Beratung seitens des Präsidenten des *International Council on Pastoral Care and Counseling*, des aus Ghana stammenden Emmanuel Y. Lartey (Emory Univ.). Cooper-White greift besonders das Konzept der Gegenübertragung auf und entwickelt mit einer Modifikation des Konzeptes, die auch das bewusste Beziehungserleben einschließt und es aus dem psychoanalytischen Bezugsrahmen löst, eine Methode zur Einschätzung des pastoralen Beziehungsgeschehens in enger Verbindung mit deren theologischer Reflexion. N. weist auf die große Schwierigkeit dieser anspruchsvollen Methode hin: „Anwendung und Erfolg von Cooper-Whites Methode setzt ein ausserordentlich hohes Mass an Selbsterkenntnis voraus, das häufig erst eine jahrelange Therapieerfahrung und Supervision voraussetzt.“ (279) Lartey entwirft einen interkulturellen Seelsorgeansatz, der Individuum und Kultur bzw. gesellschaftliche Einflüsse gleichermaßen einbezieht. Psychoanalyse spielt bei ihm kaum eine Rolle, wiewohl Ethnopschoanalyse gerade für interkulturelle Seelsorge ein erhebliches Potential berge (vgl. 289). Aufgrund dieses Durchganges durch deutschsprachige und US-amerikanische Rezeptionslinien sieht N. die Integrations-, Wandlungs- und Lernfähigkeit psychoanalytisch orientierter Poimenik ebenso erwiesen wie ihren *Lernbedarf* in puncto politisch-sozialer Faktoren auf lokaler wie globaler Ebene, um stärker „öffentliche Theologie“ zu werden.

Im IV. Hauptkap. präsentiert N. „Ausgewählte Beispiele neuerer religionspsychologischer Auseinandersetzungen mit der Psychoanalyse“. Im deutschen Sprachraum greift sie das Werk Susanne Heines (Wien) auf, die Religionspsychologie den Psychologen vorbehalten möchte, als Nicht-Psychologin in der Rezeption Freuds aber besonders auf dessen verhaltene, aber kontinuierliche Beschäftigung mit seinen jüdischen Wurzeln hinweist und damit gemeinsame Wurzeln des Menschenbilds des Christentums und der Psychoanalyse „in der Spannung von Erkennen und Scham“ (zit. Heine, 321) herausarbeitet. Ebenso geht sie auf die „Religionspsychologie“ von Bernhard Grom SJ ein, die sich an der akademischen Psychologie orientiert und welche die Psychoanalyse wie hermeneutische Ansätze wenig interessieren. Kein Wunder, dass sie Freud und der Psychoanalyse nicht gerecht wird. Dankbar muss man N. dafür sein, dass sie die These des „Bestsellerautors“ Wolfgang Schmidbauer auseinandernimmt, Freuds religionskritisches Werk erwachse aus seiner unbewussten Verarbeitung seines durch nichts belegbaren sexuellen Missbrauchs durch seinen Vater, und diese popularisierende Art von Psychoanalyse als Schwindel entlarvt (vgl. 327–332).

Ein ganz anderes Kaliber stellt das religionspsychologische Werk von David M. Wulff in den USA dar, wo Religion viel eher als legitimer Gegenstand empirischer Forschung akzeptiert wird. Wulff kritisiert jedoch die unübersehbare Vorherrschaft quantitativ-empirischer Forschungstendenzen, zumal mit konservativer Orientierung, welche die gesundheitsfördernde Wirkung von Religion aufzeigen wollen. Demgegenüber forderte er wiederholt einen Neuaufbruch von der Religionspsychologie; dieser sollte der Religion phänomenologisch gerecht werden und – von praktischen wie theologischen Absichten angetrieben – sozial, politisch und ökologisch kontextsensibel sein. Als Protagonistin einer feministischen Religionspsychologie stellt N. die kalifornische Religionswissenschaftlerin Diane E. Jonte-Pace (Santa Clara Univ.) vor. Jonte-Pace formuliert anhand von Bruchstellen des Werkes von S. Freud eine feministische Gegenthese zum Ödipuskomplex, welche die gerade in religiösen Kontexten aufscheinende Mutterambivalenz Freuds aufgreift, die dort stets mit Fragen von Tod und Unsterblichkeit verbunden ist. Es ist ein Genuss zu lesen, wie N. diese Gegenthese rekonstruiert. Sie bevorzugt, die Gegenthese als Komplementärthese zu verstehen: „Ödipus- und Gegenthese sind beide Elternambivalenzthesen und gehören zusammen. Nicht bloß der Hass auf den Vater und die Liebe zur Mutter, sondern auch der Hass auf die Mutter und die Liebe zum Vater können dank beider einander ergänzenden Thesen wahrgenommen werden.“ (368) Sie weitet

zusätzlich den Blick: „Zukunftsweisend wäre m. E. auch die Beschäftigung mit dem Elektrakomplex als Analogie zum Ödipuskomplex, der Einbezug eines ‚Laius- bzw. Iokaste-Komplexes‘ und die Beschäftigung mit ebenso tabuisierten hasserfüllten Wünschen von Eltern ihren Kindern gegenüber.“ (ebd.)

Den religionspsychologischen Teil abschließend diskutiert N. wissenschaftstheoretische (Problem-)Fragen des interdisziplinären Dialoges zwischen Theologie und Psychologie in diesem Feld (und darüber hinaus). Mit N. könnte auch der Rez. die Forderung nicht akzeptieren, dass die Theologie(n) ihre eigenen Prämissen zurückhalten (um nicht zu sagen: verleugnen) und sich im Namen eines solchen Dialoges den Vorgaben der Psychologie(n) anpassen solle(n) (vgl. 374). Das Ergebnis wäre weder Dialog noch interdisziplinär noch ein wissenschaftlicher Diskurs.

In ihrem Ausblick (Kap. V) hebt N. den potenziellen Nutzen psychoanalytisch orientierter Religionspsychologie für die Seelsorge in drei Aspekten hervor: ihre Einordnung „ins Gesamtgefüge religiös-existentieller Begleitungen, die Anknüpfung an die jüdisch-biblische Anthropologie und der Einbezug von Freuds gesellschafts- und religionskritischem Impetus“ (380). Fraglich bleibt – zumal für die seelsorgliche Zweierbeziehung und Selbstkompetenz, die nur *eine* (wenn auch wesentliche und unverzichtbare) Dimension von Seelsorge ist – inwieweit psychoanalytische Kompetenzen (vgl. 388) bei aller Ähnlichkeit auf Seelsorge sachgerecht und kompetent übertragbar sind. Cooper-Whites anspruchsvolles Modell im Blick auf *Gegenübertragung* zeigt die Anforderungen, die Morgenthalers Beispiel (s. o.) nicht erfüllt, der aber zu Recht die erforderliche spirituell-theologische Kompetenz von professionell Seelsorgenden skizziert und anmahnt: „Das setzt voraus, dass Seelsorgende selbst ihre Beziehung zu Gott als umfassende Wirklichkeit gestalten und leben und sich immer neu in einem umfassenden Vertrauen zentrieren. Spirituell-theologische Kompetenz umfasst zudem die Fähigkeit, *die eigene Rolle als religiöse Übertragungsfigur zu erkennen, ein Amt im kirchlich-institutionellen Rahmen in produktiv-kritischer Form zu übernehmen und mit der damit verbundenen Beziehungsdynamik umzugehen.*“ (zit. Morgenthaler, 391, Hervorhebung N.)

Solche Kompetenz zu erwerben und weiterzuentwickeln geschieht in aller Regel nicht durch intellektualistisches Theologiestudium, sondern durch qualifiziert reflektierte Selbsterfahrung im Sinne kontinuierlicher persönlichkeitsorientierter Seelsorgeausbildung und Selbstbildung (vgl. den Beitrag des Rez. in ThGl 94 [2004], 221–238). Hier läge eine notwendige und mögliche – operationalisierende – Fortsetzung der ebenso instruktiven wie verdienstvollen Habil.schrift N.s.

Freiburg i. Br.

Klaus Baumann

Knobloch, Stefan: Ungenutztes Potenzial. Zwischen religiöser Sehnsucht und Kirchenkrise. – Ostfildern: Grünewald 2011. 160 S., pb. € 14,90 ISBN: 978-3-7867-2875-7

Stefan Knobloch legt unter dem genannten Buchtitel eine Sammlung von Aufsätzen vor, die er bereits in den letzten Jahren in theologischen Zeitschriften bzw. als Buchbeiträge veröffentlicht oder als Vorträge gehalten hat. Der Vortragsstil in den Aufsätzen wird beibehalten, weil der Autor bewusst den Stil einer „Art Unterhaltung“ mit den Lesenden sucht, damit deren subjektive Wahrnehmungen in dialogischer Weise Platz finden können. Er schreibt für interessierte und engagierte Christ/inn/en und Seelsorger/innen.

In inhaltlicher Hinsicht weiß sich der Autor dem Zweiten Vatikanischen Konzil verpflichtet, mit der zentralen Aussage, dass Gott durch seine Selbstmitteilung in der menschlichen Geschichte und in den Erfahrungen der Menschen grundsätzlich „antreffbar“ ist (9). Schon zu Beginn wirft er in diesem Zusammenhang die Frage auf, ob denn diese Überzeugung in der Verkündigung bisher genügend ernst genommen worden sei: „Rechnet die Kirche wirklich damit, dass das Leben der Menschen von religiöser Sehnsucht durchströmt wird?“ (9).

Jeder der elf Aufsätze folgt einem bestimmten Aufbau: Wahrnehmung gesellschaftlicher, religiöser und kirchlicher Phänomene, theologische Reflexion und Folgerungen für die Praxis. Bereits in den ersten beiden Beiträgen über die Bewertung des Religiösen in der Postmoderne wird die Grundannahme des Autors, seine zutiefst *theologische* Anthropologie sichtbar: Trotz der Säkularisierungsthese, der zunehmend pluralistischen Ausdrucksformen des Religiösen, des Sprechens über sog. Areligiöse, Kirchen- oder Glaubensferne und nüchterne Glaubens-Pragmatiker hält der Autor daran fest, dass Gott im Leben jedes Menschen präsent ist. Mit Paulus teilt er die Überzeugung, dass Menschen „Gott suchen, ob sie ihn ertasten und finden könnten; denn keinem von uns ist er fern. Denn in ihm leben wir, bewegen wir uns und sind wir.“ (Apg 17,27–28)

Diese biblisch belegte Grundannahme spiegelt sich auch in den Texten des Zweiten Vatikanums wider, wenn es z. B. in LG 16 heißt, dass Gott denen, „die in Schatten und Bildern den unbekannten Gott suchen, [...] nicht ferne [ist], da er

allen Leben und Atem und alles gibt“. Sozialwissenschaftliche Untersuchungen sind zu einer so differenzierten Sicht des Phänomens „Religiosität“ nicht in der Lage – so der Autor kritisch (22). Ein verborgenes „geistliches Sehnen“ vermag der Autor selbst bei entschiedenen Gegnern von Religion zu sehen (46).

In weiteren Aufsätzen (Artikel 3–6) geht der Autor typischen Phänomenen der Postmoderne nach, in denen er „Spuren des Religiösen“ erkennt: dem Pilgerboom, dem Aufsuchen von heiligen Orten und sakralen Räumen, dem Wellness- und Wallfahrtsboom, dem spirituellen Tourismus und der Sinnsuche in der Freizeit sowie dem Wiedererstarken bestimmter Formen der Volksfrömmigkeit. Diese neuen/alten Felder stellen eine gewaltige Herausforderung für die Pastoral dar. Chancen der Seelsorge, aber auch ihre Gefahren, seien gleichermaßen zu benennen.

Während sich die bisherigen Beiträge mit dem Phänomen des Religiösen in der heutigen Gesellschaft beschäftigten, lenkt der Autor seinen Blick im Folgenden auf Verkündigung und Selbstverständnis von Kirche und Gemeinde. Zunächst unterwirft er die wiederentdeckte Dimension des Missionarischen einer kritischen Lektüre (Beitrag 7). Die missionarische Kraft der Gemeinde sei auch davon abhängig, wie weit es gelingt, binnenkirchlich Räume des Dialogs über eigene Lebens- und Glaubenserfahrungen zu ermöglichen. Im Prozess der Inkulturation des Evangeliums wird es unvermeidlich sein, die abendländische Christentumsgestalt zu überschreiten (90).

Beitrag 8 bespricht kritisch die pastoralen Ansätze verschiedener deutscher Bistümer, um dann das Potential der Gemeinden vor Ort positiv zu würdigen. Auch zur Aktualisierung pastoraler Ansätze müsse die Theologie – in Anlehnung an Kardinal Lehmann – „die im Konzil unerledigt gebliebenen Aufgaben ‚auf ihre eigene Verantwortung hin mutig aufnehmen und weiterführen‘“ (105). Die heutigen pastoralen Herausforderungen hätten sich an der Konzilstheologie und nicht an nachkonziliaren Abweichungen zu orientieren. Ausgehend von einer Ekklesiologie des Zweiten Vatikanums skizziert er „Gegenstrategien“: Die Ortskirche müsse als Subjekt ihrer Seelsorge gesehen und der „mentale Umbau“ extern unterstützt werden; die bereits erkennbaren Aufbrüche und Initiativen sowie ganz generell die theologale Erfahrung des Volkes Gottes müssen als geistlicher Schatz ernst genommen werden; und – mit Berufung auf den Theologen Joseph Ratzinger von 1970 – neue Formen des Amtes müssten ebenso gewagt werden wie neue Formen der Finanzierung (Fundraising).

Aufsatz 9 thematisiert diese Aufgabe anhand der unauflösbaren Spannung zwischen Spiritualität und Professionalität, in der Seelsorger und Seelsorgerinnen prinzipiell stehen.

Die beiden letzten Beiträge wechseln nochmals die „Brille“: Orientiert sich die Kirche noch am Konzil? Angesichts der bedingungslosen Aufhebung der Exkommunikation der Piusbruderschaft ist diese Frage mehr als gerechtfertigt. Der Autor sammelt beunruhigende kirchenpolitische Vorkommnisse, die sich im Vorfeld der Aufhebung – dem Auge der Öffentlichkeit verborgen – ereigneten und Anlass zur Sorge geben.

Die theologische Anthropologie Karl Rahners, seine Mystagogie, bildet wohl die Hintergrundfolie, auf der der Autor die gegenwärtigen Veränderungen von Funktion und Bedeutung des Religiösen in der heutigen Gesellschaft beurteilt. Dabei wird er nicht müde, den Blick immer wieder über die kirchlichen Grenzen hinaus auf die sog. Fernstehenden und Areligiösen zu weiten und der dort sich zeigenden Gottessehnsucht nachzugehen. Gegen die Versuchung, das kirchliche Profil durch Abgrenzung gegenüber vermeintlich Nichtkatholischem retten zu wollen, betont der Autor auf der Grundlage einer biblisch inspirierten und durch das Konzil legitimierten theologischen Anthropologie die verborgene Gottessehnsucht jedes Menschen – ohne vereinnahmen zu wollen.

In einfacher, gut verständlicher Sprache und zugleich mit scharfem Blick vermag der Autor die religiöse und pastorale Situation und die gegenwärtigen kirchlichen Vorgänge kritisch zu betrachten. Dabei entgehen ihm scheinbar kleine, aber bedeutsame Veränderungen in der Begrifflichkeit und Betonung nachkonziliarer kirchlicher Texte nicht.

Die Beiträge durchzieht ein leidenschaftliches Plädoyer, auf die Erregenschaften des Zweiten Vatikanischen Konzils zu achten und angesichts mancher Rückwärtsbewegung durch die (römische) Kirchenleitung zu protestieren.

Die Aneinanderreihung der Beiträge, von denen jeder in sich gedanklich geschlossen ist, bringt zwar einige unvermeidliche Redundanzen mit sich, lässt aber den Ansatz und die gesamte Sichtweise des Autors besser erkennen: Theologische Grundannahme (Anthropologie), die theologisch-soziologische Interpretation gegenwärtiger Phänomene und der aktuelle Kirchenkurs verschränken sich auf erhellende und stringente Weise.

Insgesamt bietet das Buch einen wohlthuend alternativen Zugang zu aktuellen, pastoraltheologisch behandelten Themen. Religiosität in der Moderne sowie der Rückgang der Kirchlichkeit, der oft nur durch die Defizitbrille interpretiert wird, erfahren hier eine positiv gewendete Färbung. Statt sich dem deprimierenden Abgesang kirchlicher Verkündigung hinzugeben, wird ein biblisch begründetes geistliches Menschenbild gezeichnet, das bei der Verwendung traditionel-

ler pastoraler Erfolgsmaßstäbe auch schon einmal vergessen wird. Das Grunddatum, dass Gott sich mit jedem Menschen verbunden hat, noch bevor der Seelsorger, die Seelsorgerin kommt, wirkt befreiend für jede Art der Verkündigung.

Innsbruck

Johannes Panhofer

Gemeindereferentinnen und Gemeindereferenten: Profil einer professionellen Pastoral, hg. v. Hans Martin Weikmann / Werner Wertgen. – Regensburg: Pustet 2011. 424 S., kt € 39,90 ISBN: 978–3–7917–2390–7

40 Jahre Fachbereich Theologie der Kath. Hochschule (früher Fachhochschule) Nordrhein-Westfalen in Paderborn bieten den Anlass für die Herausgabe eines umfangreichen Sammelbandes, der das Berufsziel des Studiums, den Dienst der Gemeindereferentinnen und Gemeindereferenten (künftig: GR), beleuchtet. Den Hg.n ist es gelungen, sehr viele Facetten des Berufsbildes und des Bildungsweges zusammenzutragen und zugleich die derzeitige Ausbildungskonzeption zu dokumentieren. Wer also wissen will, wie er oder sie diesen Beruf ergreifen kann, wird aus erster Hand informiert.

Ca. 60 Teilbeiträge sind veröffentlicht, vorrangig, aber nicht nur durch die derzeitigen und ehemaligen Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter der KathHo Paderborn und der Trägereinrichtungen. Sechs Hauptkap. gliedern die Beiträge: 1. Geschichtliche Entwicklungen und systematische Entfaltungen; 2. Bestandsaufnahmen; 3. Einsatzfelder exemplarisch: Martyria – Diakonia – Liturgia – Koinonia; 4. Die Ausbildung; 5. Das Studium der Religionspädagogik im Kontext; 6. Perspektiven.

„Gewissermaßen handbuchartig“ (13 und Buchrücken) werden der Beruf, „seine Genese und historische Entwicklung, seine Gestalt, seine Ausbildungsstruktur und Ausbildungsinhalte, seine theologische, ekklesiologische, pastorale und gesellschaftliche Verortung, seine verschiedenen Profile sowie seine vielfältigen Rahmenbedingungen skizziert“ (13).

Im Rahmen dieser Besprechung können nicht alle Beiträge gewürdigt werden, vielmehr werden einzelne Bereiche besprochen, v.a. die konzeptionellen Beiträge beleuchtet und die bleibenden Fragestellungen und Herausforderungen beschrieben. Denn eines bleibt sicher: Der Beruf – und folglich seine Ausbildung – bleiben weiter im Fluss.

Das vierte Kap. „Die Ausbildung“ dokumentiert bausteinartig die Studienvoraussetzungen und den Studienaufbau sowie die Einbindung des Studiums in weitere diözesane Ausbildungswege. Alle Fächer und Lehrelemente im Rahmen des modularisierten Studiums sind aufgelistet und inhaltlich beschrieben. Die Eigenständigkeit des Studiengangs und seine Differenz zum Vollstudium als Magister Theologiae werden erkennbar. Vielleicht wäre neben der additiven Darstellung noch eine intensivere Beziehung der Bausteine aufeinander hilfreich. Auch der Blick auf andere Studienorte und -einrichtungen (Mainz, Eichstätt, Freiburg, Würzburg) wird geöffnet. Dem dient darüber hinaus der Beitrag von Agnes Wuckelt (378–381), der weiterführende Studiengänge vorstellt und die Frage nach der Möglichkeit anspricht, nach dem FH-BA mit Anerkennung erbrachter Leistungen zum Mag. Theol.-Studium zu wechseln.

Im fünften Kap. wird die Position des Studiums der Religionspädagogik im Kontext der Wissenschaft und Forschung behandelt. Schon die – zum Zeitpunkt der Publikation noch nicht veröffentlichte – neue Rahmenordnung für die pastoralen Berufe, also auch für Gemeinde- und Pastoralreferentinnen und -referenten, macht deutlich, dass die Profilbildung der Berufe deutlichen Veränderungen unterliegt. Dies wird auch in den historischen und konzeptionellen Beiträgen erkennbar. Sie bringen Themen zur Sprache, die unterschiedlich bewertet und aufgearbeitet werden. Insofern müsste dieses Buch einen nächsten Schritt, nämlich die Differenzanalyse der Beiträge nach sich ziehen. Wertvoll ist dazu schon das ausführliche Quellen- und Literaturverzeichnis (383–408).

Erzbischof Hans-Josef Becker positioniert die GR als Mitarbeiter des Bischofs vor dem Hintergrund des Priestermangels („nolens volens“, 12) und schreibt ihnen die Aufgabe zu, das fehlende Glaubenswissen und die fehlenden Glaubenserfahrungen der Ehrenamtlichen aufzuarbeiten (9), ähnlich auch im Hg.-Vorwort die Akzentuierung durch Bischof Stephan Ackermann (12).

Der historische Beitrag von Agnes Wuckelt (40–47) setzt andere Akzente: Der Frauenberuf entwickelt sich aufgrund der gesellschaftlichen, politischen, wirtschaftlichen, sozialen und religiösen Veränderungen (40f) als religiös-caritativer Beruf in der Nähe des geweihten Lebens (42). So weist Kai G. Sander (48–56) auf die Frage nach der Verortung des Berufs als Hilfsdienst des Priesters oder als eigenständige Teilhabe am Amt hin, entfaltet den Beruf jedoch noch nicht primär als Ausprägung der Sendung aller Getauften und Gefirmten. Im Beitrag von Hans Hobelsberger (57–64) werden erste Kategorisierungen von Aufgaben erkennbar: Er greift die Unterscheidung von Doris Nauer zwischen Alltagsseelsorge, ehrenamtlicher Seelsorge und professioneller Seelsorge auf (59) und beschreibt Ermöglichungspastoral, Dienstleistungspastoral und Netzwerkpastoral als Handlungsfelder.

Welche Kompetenzen braucht es für den Beruf? Josef Hochstaffl (74–86) benennt Kompetenzen in der Wahrnehmung (Soziale Not, Wandel von Religion, Unübersichtlichkeit, Spannung Beruf – Privatleben), im Urteil (Horizont des kommenden Reiches, Probleme der Seelsorge, kritische Distanz und solidarische Loyalität, Mystagogische Grundorientierung) und im Handeln (von der Zuständigkeit zu den Fähigkeiten, Gemeindebegleitung und -entwicklung, soziale

Diakonie und religiöse Kommunikation). Diese Notwendigkeit wird noch deutlicher im Artikel von Martin Lörsch (105–113), der den Rollenwechsel des Berufs aufzeigt und Handlungsperspektiven entfaltet: Es gehe darum, Lebens- und Glaubenserfahrungen zu ermöglichen, Kooperationskompetenz zu erwerben und Interkulturalität zu entdecken. Seiner Meinung nach ist der Ort der GR der „Ort des ‚Dazwischen‘“. Dabei nimmt er nicht wahr, dass auch im Selbstverständnis des Diakons dieser Ort genauso besetzt werden soll. Ob vor einem solchen Horizont „verbindliche Pastoral- und Personalkonzepte“ (137), wie bei Peter Bromkamp (134–141) von der Bundesarbeitsgemeinschaft erwartet, sinnvoll und möglich sind, bleibt dahingestellt.

Gerade diese kurz angerissenen Grundlagenartikel sind spannend und werden in der weiteren Entwicklung deutliche Konsequenzen nach sich ziehen. Noch ist nicht erkennbar, ob und wie diese kontroversen Positionen sich im Aufbau des Studiums, den Modulen, Fächern und Praktika entsprechend wiederfinden. Das Postulat des kompetenzorientierten Lernens ist noch längst nicht eingeholt.

So braucht es eine Systematisierung und dann Weiterarbeit an den kontroversen Fragen:

- Findet das neue Rahmenstatut von 2011 entsprechende Rezeption in der klaren Definition des Berufs von Taufe und Firmung, also der Sendung aller Christgläubigen, oder wird der Beruf mehr und mehr zum „Ersatz“ für fehlende Amtsträger (s. auch den Vergleich mit der Schweiz durch Barbara Feichtinger, 142–150)?
- Wie finden die Berufsträger eine Gleichrangigkeit zu allen in der Kirche engagierten Christgläubigen, in der die beruflich erworbene Kompetenz allen dient, ohne sie zu dominieren?
- Kein Blick ist in der Veröffentlichung auf das Verhältnis zu den anderen pastoralen Berufen geworfen: Braucht es hier Annäherung oder profilierende Abgrenzung?
- Vor dem Hintergrund dieser Fragestellung und der immer stärkeren Annäherung der Hochschulen und Universitäten: Was sind Chancen und Gefährdungen eines gemeinsamen Studiums der verschiedenen Berufe an einer gemeinsamen akademischen Einrichtung?

Das vorliegende Sammelwerk provoziert durch seine konzeptionelle Offenheit und durch die latent erkennbaren Differenzen geradezu eine Weiterarbeit in Forschung und kirchenpolitischer Positionierung.

Fulda

Richard Hartmann

Perspektiven der Diakonie im gesellschaftlichen Wandel. Eine Expertise im Auftrag der Diakonischen Konferenz des Diakonischen Werks der Evangelischen Kirche in Deutschland, hg. v. Uwe Becker. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 2011. 127 S., kt € 14,90 ISBN: 978–3–7887–2517–4

2008 beschloss die Diakonische Konferenz des Diakonischen Werks der Evangelischen Kirche in Deutschland, ein Diskussionspapier über Herausforderungen der „Diakonie der Zukunft“ erstellen zu lassen. Autorinnen und Autoren aus Wissenschaft und diakonischer Praxis nahmen sich der Aufgabe an, unter der Leitung von Uwe Becker, dem Vorsitzenden des Diakonischen Werkes in Rheinland-Westfalen-Lippe. Die innerhalb von zwei Jahren entstandene Schrift betont ihren „gedanklichen Angebotscharakter“ als „Suchbewegung“ (120) und „Expertise“ (6). Movens ist, dass „der vorgelegte Text ausreichend Qualität und Anlass bietet, um in Teilaspekten oder auch im Ganzen in unterschiedlichen Foren diskutiert zu werden.“ (120) Das Dokument ist ein typisches Papier des „Protestantismus, dessen Pluralität sich [...] dem verordnenden Durchgriff von ‚oben nach unten‘ entzieht“ (121). Die Abschnitte der Expertise sind einzeln durchnummeriert. (Zitiert wird hier Seitenzahl und Abschnittsnummer.)

Leider wurde kein inspirierender Titel gefunden. Die Überschrift verdeckt die Breite des Textes, der nicht nur Perspektiven, sondern auch geschichtliche Erläuterungen, lexikalische Klärungen und streitbare Thesen offeriert und zudem ein Gespür für die spezifische Varianz des Subjektes „Diakonie“ (118f/229) hat.

Die Expertise besteht aus fünf ungleichen Teilen: „Grundlegende Orientierung“ (15–25/1–18), „Gesellschaftliche Veränderungsprozesse“ (26–65/19–111), „Diakonie im Kontext sozialstaatlicher Entwicklung“ (66–100/112–186), „Diakonie im Wandel Europas“ (101–109/187–203) und „das Verhältnis von Kirche und Diakonie“ (109–119/204–230). Die einzelnen Schritte folgen dem Muster: Skizze der Sachverhalte, Herausforderungen und Folgerungen für die eigene Arbeit und Forderungen gegenüber Dritten. Ein Ausblick sowie kurze Erläuterungen zu den Autorinnen und Autoren und ein Literaturverzeichnis beschließen die Schrift.

Die größte Enttäuschung sei gleich zu Beginn markiert: Obwohl die Diakonie derzeit das Vorhaben angeht, die Bundesdiakonie mit „Brot

für die Welt“ und dem Evangelischen Entwicklungsdienst in einen gemeinsamen Verein in Berlin zusammenzuführen, analysiert die Expertise nur „die Herausforderungen der ‚blauen Diakonie‘ primär im nationalen Kontext“ (6). „Wichtige Bereiche, wie etwa die globalen Herausforderungen wachsender Armut und Verelendung, weltweite Migration und durch den Klimawandel bedingte Katastrophen, denen sich in besonderer Weise die Arbeit von ‚Brot für die Welt‘ und der Evangelische Entwicklungsdienst stellen, werden in diesem Text nicht eigenständig thematisiert.“ (6) Im Lauf der Lektüre drängt sich dieser Mangel immer wieder bedauerlich auf, z. B. wenn zum Stichwort „Interkulturalität“ Ursachen der Migration, die Rolle Europas (57ff, bes. 60/100), v. a. aber das Potential einer global denkenden und handelnden Diakonie und ihr Lernweg ausgeblendet bleibt.

Zusätzlich trübt den Gesamteindruck, dass die theologischen Aussagen weitgehend blutleer sind, nicht nur im auffällig mageren Eingangsteil.

Versucht wird, ekklesiologisch zu entwickeln, „dass diakonisches Handeln – ebenso wie Verkündigung, Verwaltung der Sakramente und Seelsorge – als Kirche geglaubt wird (Credo ecclesiam), sich also an die Verheißung hält, dass Gott sich auch im Tatzugnis auf seine Weise unverfügbar präsent macht. Insofern beinhaltet diese Formulierung eine geglaubte Dimension, die in gleicher Weise das faktische Leben von Kirche und Diakonie unter den Zuspruch von Gottes Gegenwart gestellt sieht.“ (21/11) Mit solchen Konglomeraten misslingt der Expertise, dass ihre biblisch-theologische Rückbindung über die – wie sie selbst konstatiert – „Befremden und Unverständnis“ erzeugende „Pflichtformel institutioneller Selbstvergewisserungsprozesse“ (16/3) hinauskommt. Sie formuliert nur fade theologische Summen, z. B. wenn sie als Quelle diakonischen Selbstverständnisses „die in der biblischen Tradition bezeugte und bis heute von Christinnen und Christen geglaubte Gegenwart Gottes in der Geschichte seines Volkes Israel und in Jesus Christus“ (16/3) abstrahiert. Nur splitterhaft wird mittels des ersten Glaubensartikels schöpfungstheologisch oder anthropologisch (Ebenbildlichkeit) argumentiert, unterbelichtet bleiben christologische Potentiale. Pneumatologische oder gar soteriologische Orientierungen fehlen ganz. Der Auftrag, die hier erstarrten Impulse ‚Diakonie als Lebens- und Wesensäußerung der Kirche‘, ‚Selbstrepräsentanz Gottes in Wort und Tat‘ und ‚Zuspruch und Anspruch‘ zu durchdenken (21/11), liest sich wie eine trockene Pflichtübung.

Die wenigen biblischen oder theologischen Hinweise sind überdies oft unpräzise. Statt auf CA 7 wird auf CA 5 als Artikel von der Kirche hingewiesen (118/228); Lk 6,20 wird auf „Teilhabe Gottes am Leben derer, die sich in Armut befinden“, reduziert (45/64); Theologisch verflacht ist die Erläuterung zur Interkulturalität in der Nachfolge Jesu (59/97) oder auch die abstrakte Rede vom ethischen Anspruch, „durch diakonisches Handeln der biblischen Botschaft der bedingungslosen Zuwendung Gottes zum Menschen gerecht zu werden und die jüdisch-christliche Tradition von Recht und Gerechtigkeit in den Strukturen des Sozialstaates als die Kriterien des diakonischen Handelns zur Geltung zu bringen“ (24/17).

Zukünftig ist die Theologie aus dem Schatten solcher Präambelsymbolik wohl nur herauszuholen, wenn sie mit der Frage nach dem „Mandat“ der Diakonie und dem Befragen der „Option für die Armen“ tatsächlich verknüpft wird. Eine Spur dazu wird allerdings nur diffus gelegt (24/16).

Jenseits der theologischen Dimension bietet die Expertise diakonisches Fachwissen in kompakter Form, z. B. zum Haltungs-Paradigmenwechsel (vom Pathos des Helfens zur Partnerschaftlichkeit [15/2]), zur Entwicklung der Zivilgesellschaft (60ff/101ff) und des Sozialstaates (66ff/112ff), zu Stichworten wie ‚Subsidiarität‘ (75/132) und ‚Sozialrechtliches Dreiecksverhältnis‘ (82ff/145).

Die Stärke des Textes ist die Erläuterung gegenwärtiger Herausforderungen für die Diakonie.

Reizthemen wie ‚Dienstgemeinschaft und dritter Weg‘ (113–117/214–226), Richtungsfragen wie die ‚Naumann/Webb-Frage‘, ob Diakonie sich zurückziehen sollte, wenn der Staat eine Aufgabe übernehmen kann, um für weitere blinde Flecken der Not zu sensibilisieren (69/117), und die Folgen der Reduzierung des Sozialstaates (78/138) sind aktuell zusammengestellt. Die Diakonie plädiert für die Förderung sozialer Teilhabe in verschiedenen Diskursen: Arbeitsmarktintegration (grundsätzlich „unzulängliche Integrationseffizienz“ [34/37]), demographischer Wandel (Gestaltung „generationengerechter Quartiere“ [38/46]), soziale Polarisierung in Deutschland (Plädoyer für „unhinterfragte Existenzsicherung eines jeden“ [47/68]), europäische Armutsbekämpfung (48/70), Familienpolitik („kindgerechtes Mindestsicherungssystem“ [56/90]) und Interkulturalität (auch im Blick auf die Mitarbeiterschaft [64/109]). Der Ökonomisierung der Diakonie (84ff) wird abgewonnen, sie fördere Leistungsobjektivierung, Qualitätssteigerung und Innovation. Aber sie gefährde auch, besonders die Beständigkeit in Pflege- und Betreuungsbeziehungen (88ff/157ff). Insgesamt stehe unter dem Druck des Sozialmarktes auch die innere Einheit der Diakonie auf dem Spiel (99/183). Weitere Herausforderungen werden angesichts der Europäisierung und im Verhältnis zur Kirche beschrieben.

Zum Abschluss wird neben den „Hausaufgaben“ theologischer „Richtlinienkompetenz“ und „struktureller Klärungen“ (121) die Frage zugespitzt, „ob innerhalb der Diakonie bundesweit Einigkeit über die Gewichtung und das inhaltliche Profil der ‚Option für die Armen‘ besteht“ (122). Dieser letzte Impuls zieht sich zusammen mit dem Leitwort „Teilhabe“ wie ein roter Faden durch die Expertise. Somit mag als ihr Verdienst – neben den einzelnen Diskussionsofferten – gelten, Verständigung über diese Leitideen neu zu animieren. Insgesamt aber wird durch diese Schrift einmal mehr offenkundig, dass die Reflexion der Begriffe „Arm/Reich“ und des eigenen Mandates inlandsdiakonisch stagniert. Weit wird hinter dem zurückgeblieben, was im Zuge ökumenischer Diakonie z. B. bzgl. der Beziehung von (fernen) Nächsten, Gerechtigkeitsengagement, Auftrag und besagter „Option für [...]“ längst gedacht wird. Diese Mängel machen die Expertise zu einem großen Fanal: Das Zusammenwachsen von Inlands- und weltweiter Diakonie ist das entscheidende – nicht zuletzt theologische! – Desiderat und die eigentliche Chance einer Diakonie der Zukunft!

Neuendettelsau

Konstanze Kemnitzer

Kurzrezensionen

Beuscher, Bernd: Rock my Soul. Von der Kraft der Seelsorge. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2010. 144 S., kt € 16,95 ISBN: 978–3–525–63015–0

Bernd Beuscher, Dr. päd., Prof. an der Ev. FH Bochum und außerordentlicher Prof. am Institut für Ev. Theol. der Univ. Paderborn, außerdem Inhaber einer Praxis für Berufsorientierung, Persönlichkeitstraining und Lebensberatung, legt eine knappe Skizze vor, die „eine theologisch und psychologisch aufgeklärte Seelsorge [...] als eine Art Propädeutik sozialer und diakonischer Berufe“ (17) qualifizieren will. Er geht dabei von eigenen Erfahrungen aus, greift assoziativ Zitate aus der praktisch-theologischen Literatur und mehr noch aus der Seelsorgepraxis auf. Zwischen einer mit leicht erhobenem Zeigefinger formulierten Gebrauchsanweisung zu Beginn und einer Entlassung in direkter Anrede findet man in den drei Hauptteilen (I Verpasstes nachholen, II Bekanntes wiederholen, III Neues versuchen) eine Fülle von Hinweisen und Praxismaterial zu einzelnen Szenen und typischen Problemstellungen, die Menschen in beratenden und helfenden Berufen vertraut sind. Das Büchlein will zugleich an Bekanntes anknüpfen und Denk- und Lesegewohnheiten in Frage stellen, verstören und irritieren. Englischsprachige Zitate aus Religion, Musik und Popkultur, aus Poimenik und Psychologie, das Motto aus Mt 16,26 (New King James Version), „Rock my soul“ als Buchtitel, Szenen und Beratungssequenzen sollen zum Assoziieren und Mitdenken, zum Wiedererkennen – und zum Widerspruch einladen. B. konzipiert keine systematische Seelsorgelehre. Sein Zwischenruf beschreibt ein sehr weites, praxisorientiertes Seelsorgeverständnis, das am Gelingen des Gesprächskontaktes, an Veränderungsbereitschaft und dem Nutzen der kleinen Chance orientiert ist.

F. R.

Ernesti, Jörg: Konfessionskunde kompakt. Die christlichen Kirchen in Geschichte und Gegenwart. – Freiburg i. Br.: Herder 2009. 219 S., kt € 14,95 ISBN: 978–3–451–30307–4

In diesem handlichen Bändchen werden – nach einer Einleitung mit Begriffsklärung und Selbstpositionierung – die großen Konfessionen bzw. Konfessionsfamilien vorgestellt: die katholische Kirche, auf einigen Seiten die Altkatholiken, dann orthodoxe und altorientalische Kirchen, die Kirchen der Reformation (Anglikaner und Freikirchen eingeschlossen) sowie Mormonen, Zeugen Jehovas und Adventisten als Beispiele für „Sekten“. Man merkt diesem Bd. an, dass er von einem Kirchenhistoriker verfasst ist; die Darstellung konzentriert sich auf die historische Entwicklung, lässt aber auch systematische und praktische Fragen (wie Liturgie, Frömmigkeitsformen oder Mission) nicht aus. Bei der Darstellung des Luthertums und der anderen reformatorischen Kirchen hätte man gerne einen Abschnitt „Selbstverständnis“ (mit einem solchen beginnt das Kap. über die katholische Kirche) gesehen; so ist das Kap. doch sehr stark historisch ausgerichtet und auf die Person Luther konzentriert. Leider finden sich zuweilen sachliche Ungenauigkeiten; auch sind Register und Glossar nicht ganz zuverlässig. Doch insgesamt handelt es sich um eine gut lesbare Einführung in die konfessionelle Vielfalt des Christentums.

Th. B.

Hoye, William J.: **Tugenden.** Was sie wert sind, warum wir sie brauchen. – Ostfildern: Grünewald 2010. 135 S., geb. € 14,90 ISBN: 978-3-7867-2809-2

„Tugenden“ haben wieder Konjunktur. Nach Jahren einer kasuistischen Engführung des Moralischen auf normative Fragen von Recht und Unrecht steht heute wieder der Zusammenhang von Person und Handlung im Blick. Handeln folgt nicht bloß dem Sein der Person, es ist auch die Weise, wie eine Person über sich verfügt und das eigene Sein verwirklicht oder verfehlt. Unter den Neuerscheinungen zum Sinn und Wert von Tugenden verdient die konzentrierte und gut lesbare Darstellung von H. besondere Beachtung. Auf einer plausiblen Erfahrungsgrundlage schöpft sie aus den Quellen der europäischen Denktadtition, inspiriert durch Robert Spaemann und insbes. durch Josef Piepers Buch „Über die Tugenden“. Im Mittelpunkt stehen die vier Kardinaltugenden Klugheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit und Maß, denen jeweils ein Kap. gewidmet ist. In zwei vorausgehenden Kap.n werden im Rückgriff auf Aristoteles und Thomas von Aquin die anthropologischen Grundlagen der Tugendethik erläutert. Sittliches Entscheiden muss Anschluss an den eigenen Willen haben (Kap. 1) und von den Leidenschaften gestützt sein (Kap. 2), um zu sittlichem Handeln zu führen. Weitere Schlüsselbegriffe wie der der Wahrheit, des Gewissens und der Liebe werden als Strukturelemente der Tugenden geklärt. Insgesamt handelt es sich um eine philosophisch brauchbare Einführung in Wahrheit und Wert einer lebensnahen Ethik. B. W.

Die Gegenwart der Zukunft. Geschichte und Eschatologie, hg. v. Ulrich H. J. Körtner. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 2008. 160 S., pb. € 24,90 ISBN: 978-3-7887-2290-6

Der Sammelband enthält Beiträge, die auf der Jahrestagung der Rudolf-Bultmann-Gesellschaft im Jahr 2007 gehalten wurden und sich mit dem Verhältnis von Geschichte und Eschatologie sowie dem Begriff der Zukunft befassen. Es geht ihnen nicht nur um den Stand der Debatte innerhalb der eschatologischen Theoriebildung, sondern weit darüber hinaus um die grundsätzliche Frage nach der Zukunft von Christentum und Kirche. Das *missing link* dieser beiden eigentlich disparaten Themenfelder liegt in der Frage, inwieweit der Zukunftsbegriff, der in den aktuellen kirchenpolitischen Reformdebatten zum Tragen kommt, theologisch bzw. eben eschatologisch zureichend reflektiert ist. Neben das Verhältnis von Eschatologie und Geschichte tritt so das Verhältnis von Eschatologie und Ekklesiologie.

Auch wenn Bultmanns Verhältnisbestimmung von Geschichte und Eschatologie – Eschatologie wird nicht als die Frage nach dem Zeitpunkt einer sich teleologisch nach vorne erstreckenden Universalgeschichte, sondern als die Frage nach dem sich axiologisch im Jetzt der Gegenwart offenbarenden Sinnhaften der Geschichte gesehen – naturgemäß in mehreren Beiträgen präsent ist, so ist aufs Ganze gesehen das Bild, das die einzelnen Aufsätze abgeben, doch sehr vielgestaltig: Neben der engeren Auseinandersetzung mit Bultmann (*Lucian Hölscher, Folkart Wittekind*) finden sich Überlegungen zum Bildcharakter eschatologischer Aussagen (*Wittekind*), zu eschatologischen Aspekten in der gegenwärtigen Kirchenreformdebatte (*Jan Hermelink*) sowie zum grundsätzlichen Verhältnis von Ekklesiologie und Eschatologie (*Dietz Lange*). Etwas aus dem thematischen Rahmen heraus fällt gewiss die pointierte Darstellung der paulinischen Eschatologie durch *Andreas Lindemann*. Zwei bislang unbekannt gebliebene, nun wiederentdeckte Rezensionen Bultmanns aus den Jahren 1921 und 1922 runden den Tagungsband ab. M. Re.

Pasquale, Gianluigi: Jean Daniélou. – Brescia: Morcelliana 2011. 158 S. (Novecento Teologico, 25), pb. € 13,00 ISBN: 978-88-372-2492-9

The book by Gianluigi Pasquale, the author of many studies on the history of Catholic theology in the 20th century and a professor of systematic theology at the Pontificia Univ. Lateranense in Rome, is a useful introduction to the theology of Jean Daniélou (1905–1974). D. is analyzed here as an eminent theologian of the renewal of Catholic theology through the *ressourcement* to the Patristic sources. In the first chapter P. draws the main features of D.'s biography and relationship with theologians such as Casel, de Lubac, Barth, and Cullmann, and tracks an intellectual bio-bibliography of D. In the second chapter P. reconstructs the main theological drives of D.: incarnationism vs. eschatologism; Christianity, cultures, and non-Christian religions, as well as the "history of salvation" theology.

The most important part of the book, at least for Italian-speaking readers, is the last chapter (99–124), in which P. translates into Italian a famous seminal article by D.: "Les orientations présentes de la pensée religieuse", in *Études*, 79 (1946). A bibliography of D. and about D. (135–155) closes the volume. M. F.

Theologische Literatur

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

Allgemeines / Festschriften / Zeitschriften

Antonianum, Annus LXXXVI, Fasc. 3, 2011 ISSN: 0003-6064: 419–434: VILOTTA HERRERO, S.: El „Conocimiento activo“ del Padre. Mc 13,32 en el contexto del discurso escatológico marcado; 435–450: KASWALDER, P.: Il santuario „alla porta della città“; 451–470: MELONE, M.: L'universalità dell'azione salvifica dello Spirito Santo. Parte II.; 471–503: PIERACCINI, P.: Girolamo Golubovich e la fondazione dell'Archivum Franciscanum Historicum (gennaio 1907 – aprile 1908). Parte II.; 509–584: Acta Diei Academi: 509–519: DE SEIXAS CORRÊA, L. F.: L'accordo Brasile – Santa Sede e lo stato laico brasiliano; 519–530: MALAQUIAS JÚNIOR, M.: La storia dei patti tra la Santa Sede e il Brasile; 531–546: MARTIN DE AGAR, J. T.: L'accordo con il Brasile nel contesto attuale della intese tra la Santa Sede e gli Stati; 547–560: GUIMARÃES, F.: L'accordo Brasile – Santa Sede: il suo impatto sulla vita ecclesiale in Brasile; 561–584: RUI DE OLIVEIRA, M.: La Lettera Circolare del Supremo Tribunale della Segnatura Apostolica e l'art. 12 § 1 dell'Accordo tra la Santa Sede e la Repubblica Federativa del Brasile.

Antonianum, Annus LXXXVI, Fasc. 4, 2011 ISSN: 0003-6064: 639–656: ETZI, P.: Il discorso inaugurale dell'anno accademico, l'8 novembre 2011, Aula Magna, Pontificia Università „Antonianum“; 657–694: MORALES RÍOS, J. H.: L'agire del Padre nella risurrezione di Gesù, culmine narrativo e teologico del Vangelo di Marco; 695–738: LAZZARO, B.: Lo strumentario sonoro del libro di Amos; 739–782: KOPIEC, M. A.: Il linguaggio religioso nel contesto delle moderne teorie del linguaggio; 783–808: ALBRILE, E.: L'epica mancata. Appunti di biopolitica gnostica.

Archiv für schlesische Kirchengeschichte, Bd. 69, 2011 ISSN: 0066-6491 / ISBN: 978-3-402-10249-7: 7–18: HAASE, F.: Kirchliche Lage in Oberschlesien; 19–64: PIETSCH, F.: Auszug aus der Chronik der Pfarrei St. Michael, 1945–1946, Neustadt OS; 65–74: SCHMERBAUCH, M.: Die „Innere Mission“ der Diözese Kattowitz und die Bedeutung für die deutschen Katholiken 1931–1939; 75–96: HIRSCHFELD, M.: Beiträge zu einer Sozial- und Kulturgeschichte des Klerus der Grafschaft Glatz; 97–122: KÖHLER, J.: Romantische Schwärmerei oder reformerischer Impuls? Jugendbewegung und Aufbruch im deutschen Katholizismus nach dem Ersten Weltkrieg; 123–130: SCHMERBAUCH, M.: Strukturen und Themen im „Oberschlesischen Katholischen Kirchenblatt“ in den Jahren 1936–1941; 131–150: ADENAUER, E. A.: Johannes Liebelt und Helmut Richter – Zwei deutsche Priester im polnisch werdenen Schlesien; 151–180: GLOMBIK, K.: „Lieber Jedin!“ – „Lieber Doms!“ Korrespondenz zwischen zwei befreundeten Gelehrten; 181–200: SCHUBERT, M.: Die Chronik der Barmherzigen Schwestern des Deutschen Ordens, Mutterhaus Passau 1945–1961; 201–230: STEINSTRÄSSER, I.: Klosterdämmerung – Vom Umbruch zum Aufbruch – 200 Jahre Säkularisation in Schlesien, am Beispiel der Zisterzienser; 231–243: KAZIMIERZ, D.: Ferdinand Piontek (1878–1963) Bischof – Seelsorger aus Schlesien; 243–254: KALUSKI, T.: Archivinventar der römisch-katholischen Pfarrgemeinde des Erzengels Michael in Świebodzin (Schwiebus) bis 1945.

Ephemerides Theologicae Lovanienses, Vol. 87 Fasc. 4, 2011 ISSN: 0013-9513: 325–343: VAN DE SANDE, A.: La bien-aimée du Cantique de cantiques a-t-elle trouvé son bien-aimé?; 345–373: BOUCHER, P.-M.: Jn 3,3,7: ΓΕΝΝΗΘΗΝΑΙ ΑΝΘΩΕΝ (III). Valeurs locales et sens temporels de l'adverbe ἀνθεν au cours de la période postclassique; 375–391: GRAVES, M.: The Biblical Scholarship of the Fourth-Century Woman. Marcella of Rome; 393–417: STANCIU, D.: The Feelings of the Master as Articles of Faith or Medicine against Heresy? Jansenius' Polemics against the "New Pelagians"; 419–423: LAMBRECHT, J.: "In Those Days" (Luke 2,1). A Reply to Michael Wolter; 425–431: LAMBRECHT, J.: Naherwartung in Luke? A Note on M. Wolter's Explanations of Luke 21; 433–453: STENSCHKE, Ch.: „... sandten die Apostel zu ihnen Petrus und Johannes“ (Apg 8,10). Überörtliche Verbindungen der urchristlichen Gemeinden in der Darstellung der Apostelgeschichte des Lukas.

Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie, 58/2, 2011 ISSN: 0016-0725: 333–350: BERTEN, I.: Un Dieu trop humain? Dire dieu aujourd'hui: Plaidoyer pour un anthropomorphisme critique; 351–386: BLANKENHORN, B.: How the early Albertus Magnus transformed Augustinian interiority; 387–403: HELLER, J. C.: Die Entwicklung der Lehre von der Mitwirkung Gottes bei Thomas von Aquin; 404–436: BOUREAU, A.: Richard de Mediavilla fut-il aussi un exégète? Seconde partie: Les enjeux de l'exégèse de Mediavilla; 437–452: KARFIKOVÁ, L.: Eternity according to Plotinus. Enn III,7; 453–470: WOLF, J.-C.: „dass der Mensch durch Erkennen unsterblich ist“ – Hegels Deutung der Erzählung vom Sündenfall; 471–493: LIEBSCH, B.: Das leibliche Selbst und der Widerstand der Anderen. Paul Ricœur mit Blick auf Maine de Biran und Emmanuel Levinas; 494–504: SCHROETER, F.: La philosophie doit-elle devenir expérimentelle?; 505–530: JEHLE-WILDBERGER, M.: Marius Beson und Adolf Keller. Ein frühes ökumenisches Gespräch; 531–546: SOKOLOVSKI, A.: Die Russische Orthodoxe Kirche zwischen Nation und Globalisierung.

Recherches de Science Religieuse, Tome 99/4, 2011 ISSN: 2104-3884: 483–487: Sommaires; 489–498: MARION, J.-L.: Remarques sur quelques remarques; 499–510: DENEKEN, M.: Le principe «pour». La christologie proexistentielle du Jésus de Nazareth de Benoît XVI. Un palimpseste du Seigneur de Guadalupe; 511–528: GIBERT, P.: La clarté d'une fin: l'interprétation historico-critique de la Bible. Sur Joseph Ratzinger / Benoît XVI, Jésus de Nazareth. 2. De l'entrée à Jérusalem à la Résurrection; 529–550: MIMOUNI, S. C.: Jésus et

l'histoire. Propos des travaux de John P. Meier; 551–560: THEOBALD, Ch.: Du nouveau dans la recherche sur le «modernisme»; 561–594: LÉCRIVAIN, Ph.: Bulletin d'histoire des idées médiévales; 595–628: THEOBALD, Ch.: Bulletin de théologie systématique: Jésus – Christ, Dieu – Trinité (IV–V: Question de Dieu).

Revue des Sciences philosophiques et théologiques, Tome 95, N° 3, 2011 ISSN: 0035–2209: 537–556: ARBIB, D.: Exégèse et traduction dans le judaïsme rabbinique; 557–579: DAHAN, G.: Exégèse et prédication au Moyen Âge; 581–599: DASTUR, F.: L'universel et le singulier; 601–617: MARIN, P.: Un récit de vie peut-il être vrai? Éléments de critique du témoignage; 619–630: QUELQUEJEU, B.: De quelle universalité les droits de l'homme relèvent-ils?; 631–652: ALLARD, M.: De la singularisation de l'existence éthique chez Thomas d'Aquin; 653–670: DURAND, E.: La réconciliation des identités hostiles par l'universalité de la grâce filiale; 671–719: ROUSSE-LACORDAIRE, J.: Bulletin d'histoire des ésotérismes; 721–743: DURAND, E.: Bulletin de théologie dogmatique.

Revue théologique de Louvain, 42^e Année, fasc. 4, 2011 ISSN: 0080–2654: 473–495: KALONJI, C.: Tradition et catholicisme d'ouverture. La pensée de Walter Kasper; 496–525: LACOSTE, J.-Y.: L'institution sacramentelle; 526–557: FOUILLOUX, É.: Essai sur le devenir du catholicisme en France et en Europe occidentale de Pie XII à Benoît XVI; 558–578: WÉNIN, A.: L'alliance de la circoncision (Gn 17). Essai d'interprétation du signe; 623–670: Index International de dissertations doctorales en théologie présentées en 2010.

Theologie der Gegenwart, 54. Jahrgang, Heft 4, 2011 ISSN: 0342–1457: 242–252: BAUMGARTNER, Ch.: Welche Religion in welchen Niederlanden? Überlegungen zur kulturellen und religiösen Diversität; 253–264: MANDRY, Ch.: Christliche Lebensführung im Kontext des Pluralismus; 265–280: ARNTZ, K.: Katholische Sexualmoral im Brennpunkt. Bekräftigungen – Akzentverschiebungen – Perspektiven; 281–294: HOLLSTEIN, B.: „Geld regiert“ – auch in der Kirche?; 295–307: KLINGER, E.: Das zweite Vatikanum im Diskurs. Die Kirche auf der römischen Bischofssynode 1985; 308–311: MACK, E.: Pluralismus und christliche Ethik? Gegensätze oder Verträglichkeiten.

Exegese

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

„Ruft nicht die Weisheit ...?“ (Spr 8,1). Alttestamentliche und epigraphische Textinterpretationen. Symposium in Skálholt, 1.–3. Juni 2009, hg. v. Kristinn Ólafsson. – St. Ottilien: EOS 2011. 246 S. (Arbeiten zu Text und Sprache im Alten Testament, 94), pb. € 29,95 ISBN: 978–3–8306–7530–3.

Uusi testamentti ja antiikin filosofia. Tutkimusnäkökulmia, hg. v. Niko Huhtunen. – Helsinki: Suomen Eksegeettinen Seura 2011. 133 S. (Suomen Eksegeettisen Seuran Julkaisu, 101), pb. € 24,00 ISBN: 978–951–9217–56–7 / ISSN: 0356–2786.

Kirchengeschichte

GIORDA, Mariachiara: Monachesimo e istituzioni ecclesiastiche in egitto. Alcuni casi di interazione e di integrazione. – Bologna 2010. 179 S. (Scienze religiose, 22), pb. € 12,60 ISBN: 978–88–10–41516–0.

JASPERT, Bernd: Wege und Begegnungen. Erinnerungen eines Theologen. – St. Ottilien: EOS 2011. 480 S., pb. € 28,00 ISBN: 978–3–8306–7518–1.

MORAWSKA, Anna: Dietrich Bonhoeffer. Ein Christ im Dritten Reich, aus dem Polnischen übertragen und hg. v. Winfried Lipscher. – Münster: Aschendorff 2011. 287 S., geb. € 24,80 ISBN: 978–3–402–12931–9.

TROJE, Hans Erich: „Crisis digestorum“. Studien zur historia pandectarum. – Frankfurt a. M.: Klostermann 2011. (VII) 203 S. (Studien zur Europäischen Rechtsgeschichte, 264), pb. € 49,90 ISBN: 978–3–465–04136–8.

Philosophie

DUMBERGER, Hubert: Lebenssinn und Gerechtigkeit. Paul Ricoeur und Hans Blumenberg im Kontext. – Erkelenz: Altius 2011. 199 S. (Factibilitas – Schriften zur Sozialethik und Sozialphilosophie, 2), brosch. € 24,90 ISBN: 978–3–932483–40–0.

Möglichkeit und Aufgabe christlichen Philosophierens, hg. v. Sven Grosse / Gianfranco Schultz. – Wien/Berlin: Lit 2011. 216 S. (Studien zu Theologie und Bibel, 6), pb. € 25,90 ISBN: 978–3–643–80113–5: 9–16: SCHULTZ, G.: Möglichkeit und Aufgabe christlichen Philosophierens; 17–31: ANGEHRN, E.: Zur Begründung des metaphysischen Denkens bei Platon; 32–36: GROSSE, S.: Koreferat; 37–49: SCHMIDBAUER, H. Ch.: Wein und Wasser. Des Thomas von Aquin Verhältnisbestimmung von Theologie und Philosophie; 50–54: GROSSE, S.: Koreferat; 55–67: DIETER, Th.: Wer ohne Gefahr philosophieren will, muß zuvor in Christus zum Toren werden. Zu Luthers Umgang mit der Philosophie; 68–72: NEUER, W.: Koreferat; 73–90: DÜSING, E.: Atheismus – Egoismus – Nihilismus: Fichte, Jacobi, Nietzsche; 91–108: NEUER, W.: Adolf Schlatter als Philosoph; 109–116: SCHULTZ, G.: Koreferat; 117–141: SCHICK, J.: Der gefragte Mensch: Karl Heim, Herman Dooyeweerd; 142–146: DIETER, Th.: Koreferat; 147–163: HUNZIKER, A.: Die Bedeutung von Heideggers und Wittgensteins Metaphysikkritik für die Theologie; 164–170: SCHULTZ, G.: Koreferat; 171–190: SCHULTZ, G.: Reformed Epistemology und Reformatorische Philosophie: Herman Dooyeweerd, Alvin Plantinga; 191–210: CORRODI, J.: Koreferat.

OUELLET, Marc: Charismen – eine Herausforderung, übersetzt von Alwin Letzkus / Adrian Walker. – Einsiedeln: Johannes Verlag 2011. 105 S. (Neue Kriterien, 12), pb. € 10,00 ISBN: 978–3–89411–414–5.

Sytematische Theologie

JOHANNES PAUL II.: Barmherzigkeit Gottes. Quelle der Hoffnung. – Einsiedeln: Johannes Verlag 2011. 320 S., pb. € 17,00 ISBN: 978–3–89411–413–8.

RUGGIERI, Giuseppe: Prima lezione di teologia. Prime lezioni. – Rom: Editori Laterza 2011. 170 S., geb. € 12,00 ISBN: 9788842098065.

WOJTYŁA, Karol: Wer ist der Mensch? Skizzen zur Anthropologie. Eingeleitet und übersetzt von Hanns-Gregor Nissing. – München: Pneuma Verlag 2011. (LXV) 159 S., pb. € 19,95 ISBN: 978–3–942013–06–2.

Ökumenische Theologie und interreligiöser Dialog

Auf ökumenischer Spur. Studien – Artikel – Predigten. Zum 60. Geburtstag von Bischof Dr. Gerhard Feige, hg. v. Johannes Oeldemann. – Münster: Aschendorff 2011. 363 S., geb. € 19,80 ISBN: 978–3–402–12914–2.

Christianity and Modernity in Eastern Europe, hg. v. Bruce R. Berglund / Brian Porter-Szűcs. – Budapest / New York: Central European University Press 2010. (XVI) 386 S., ln. € 44,95 ISBN: 978–963–9776–65–4.

Die islamischen Wissenschaften aus Sicht muslimischer Theologen. Quellen, ihre Erfassung und neue Zugänge im Kontext kultureller Differenzen, hg. v. Büilent Ucar / Ismail H. Yavuzcan. – Frankfurt a. M. u. a.: Peter Lang 2010. 235 S. (Reihe für Osnabrücker Islamstudien, 1), geb. € 42,80 ISBN: 978–3–631–60363–5: 11–32: TÜRKER, Ö.: Die Unterscheidung zwischen tradierter und rationaler Wissenschaft aus islamischer Perspektive; 33–50: ATALAY, M.: Religious Text for the Benefit of All: How Can People Benefit from Religious Texts?; 51–62: UCAR, B. / SARIKAYA, Y.: Moralisches Handeln aus der Perspektive des Koran; 63–74: KESLER, M. F.: Einige bisher vernachlässigte Ansätze zum Verständnis und zur fachgerechten Übersetzung des Koran; 75–86: KAYA, S.: Was heißt *madhab* im Islam? Eine vergleichende Analyse eines Kernbegriffs; 87–96: YAZGYC, G.: Die Einheit und Stiftung der Einheit bei Yunus Emre; 97–106: AKBAS, M.: Das Problem der religiösen Vielfalt; 107–128: ASLAN, A.: Religionstheologischer Pluralismus in der Religionsphilosophie: Einige methodische Betrachtungen; 129–142: YAVUZ, Ş.: Ist der Okzident gegen → den Orient? Archäologie der Vorstellung des „Ich“ und des „Anderen“ in den abrahamitischen Religionen; 143–160: GÜNGÖR, M.: Das Glaubensverständnis der vorislamisch-mekkanischen Gesellschaft im Kontext des Koran; 161–182: TOKPINAR, M.: Die Sicht auf Nichtmuslime in *hadit* und *Sunna*; 183–198: AKIN, N.: Das islamische Bild von Maria und Jesus; 199–208: TEKIN, M.: Gesellschaftliche Rollen im Konflikt kultureller Unterschiede; 209–218: AYENGİN, T.: Islam und Menschenrechte; 219–235: KENAN, S.: Die Frage des Islamunterrichts im Westen am Beispiel New York.

FELMY, Karl Christian: Einführung in die orthodoxe Theologie der Gegenwart. – Münster: Lit 2011. (XX) 311 S. (Lehr- und Studienbücher zur Theologie, 5), pb. € 39,90 ISBN: 978–3–643–11199–9.

HELLQVIST, Elena: The Church and Its Boundaries. A Study of the Special Commission on Orthodox Participation in the World Council of Churches. – Helsinki: Luther-Agricola-Seura 2011. 325 S. (Schriften der Luther-Agricola-Gesellschaft, 65), pb. € 30,00 ISBN: 978–951–9047–73–7 / ISSN: 1236–9675.

KNECHTEN, Heinrich Michael: Licht in der Finsternis – Johannes von Kronstadt. – Kamen: Hartmut Spenner 2010. 239 S. (Studien zur russischen Spiritualität, 7), pb. € 19,80 ISBN: 978–3–89991–109–1.

KNECHTEN, Heinrich Michael: Russische Eremiten. – Kamen: Hartmut Spenner 2011. 228 S. (Studien zur russischen Spiritualität, 8), pb. € 19,80 ISBN: 978–3–89991–117–6.

KNECHTEN, Heinrich Michael: Das Leben spendende Kreuz. – Kamen: Hartmut Spenner 2011. 228 S. (Studien zur russischen Spiritualität, 9), pb. € 19,80 ISBN: 978–3–89991–121–3.

Sant'Agostino nella tradizione cristiana occidentale e orientale. Atti dell'XI Simposio intercrisiano Roma, 3–5 settembre 2009, hg. v. Luca Bianchi. – Padua: Edizioni San Leopoldo 2011. 299 S. (Simposi intercrisiani), pb. € 14,00 ISBN: 978–88–96579–04–6.

SUTTNER, Ernst Christoph: Quellen zur Geschichte der Kirchenunionen des 16. und 18. Jahrhunderts. – Fribourg: Friedrich Reinhardt Verlag 2010. 292 S. (Studia Oecumenica Friburgensia, 54), geb. € 25,00 ISBN: 978–2–9700643–9–8.

Moraltheologie

INHOFFEN, Peter: Moraltheologie zwischen Recht und Ethik. Beiträge zu allgemeinen Fragen zu Ehe und Familie, zu Bioethik und zum Recht. – Münster: Lit 2012. 424 S. (Theologie: Forschung und Wissenschaft, 34), pb. € 34,90 ISBN: 978–3–643–11493–8.

L'enigma Corporeità. Sessualità e religione, hg. v. Antonio Autiero / Stefanie Knauss. – Bologna: Edizioni Dehoniane 2010. 294 S. (Scienze religiose. Nuova serie, 24), pb. € 20,50 ISBN: 978–88–10–41520–7.

Praktische Theologie

HIRSCH, Alan: Vergessene Wege. Die Wiederentdeckung der missionalen Kraft der Kirche. – Schwarzenfeld: Neufeld 2011. 347 S., kt € 17,90 ISBN: 978–3–86256–025–7.

Holztrattner, Magdalena M.: Wirklich arm sind die Anderen. Partizipative Armutsforschung mit Jugendlichen. Theologische Aspekte einer interdisziplinären empirischen Studie. – Innsbruck/Wien: Tyrolia 2011. 488 S. (Salzburger Theologische Studien. interkulturell, 8 / Salzburger Theologische Studien, 43), br. € 49,00 ISBN: 978–3–7022–3117–0.

KAPPELER, Manfred: Anvertraut und ausgeliefert. Sexuelle Gewalt in pädagogischen Einrichtungen. – Berlin: Nicolai 2010. 272 S., € 19,95 ISBN: 978–3–89479–626–6.

MÜLLER, Jörg: Der Missbrauch und die Kirche. Eine Klarstellung. – Stuttgart: J. F. Steinkopf Verlag 2010. 72 S., € 9,95 ISBN: 978-3-7984-0806-7.

SCHUMACHER, Thomas: Wort Gottes. hören – verstehen – verkündigen. 15 exegetisch-segregierte Bibelarbeiten zu ausgewählten Sonntagsevangelien. – München: Pneuma Verlag 2011. 157 S., kt € 14,95 ISBN: 978-3-942013-08-6.

Wohnen, hg. v. Ulrich Dickmann / Wolfgang Christian Schneider. – Schwerte: Katholische Akademie Schwerte 2011. 150 S. (Felderkundungen Laienspiritualität, 3), pb. € 10,50 ISBN: 978-3-927382-69-5: 13-32: SCHNEIDER, W. C.: Homo habitans – domus religiosa. Religionsgeschichtliche Spuren zum Wesen des Wohnens in der Antike und der Gottesgegenwart im Lebensvollzug; 33-58: BOCKEN, I.: Nirgendwo zu Hause? Die Rhetorik des Wohnens nach Michel de Certeau; 59-75: DICKMANN, U.: Bei sich daheim. Zum primordialen Vollzug des Wohnens nach Emmanuel Levinas; 75-84: JONGSTRA, R.: Zu Hause sein im Heim; 85-104: KNIPPING, B. R.: Wohnen und Leben; 105-122: KNIIPS-PORT LE ROI, Th.: Halten, als hielte man nicht. Annäherung an eine Spiritualität des Wohnens aus der Perspektive der Familie; 123-130: ETMINAN, E. H.: Die Tür der Sehnsucht. Die Suche der Seele nach dem göttlichen Zuhause; 131-148: WAALJMAN, K.: Jemanden zu Hause besuchen.

Youcat. Deutsch. Jugendgebetbuch, hg. v. Georg von Lengerke / Dörte Schrämg, München: Pattloch 2011, 176 S. geb. € 10,00 ISBN: 978-3-62902299-8.

Missionswissenschaft

MANTOVANI, Ennio: Mission: Collision or Dialogical Encounter? A Chronicle of St. Paul's Parish, Yibai, Papua New Guinea According to the Diaries and Correspondence of Its Founder. – Nettetal: Steyler Verlag 2011. 474 S. (Studia Instituti Missiologici Societatis Verbi Divini, 95), pb. € 29,80 ISBN: 978-3-8050-0581-4.

Mission, Dialog und friedliche Koexistenz / Mission, Dialogue, and Peaceful Co-Existence. Zusammenleben in einer multireligiösen und säkularen Gesellschaft. Living Together in a Multireligious and Secular Society. Situation, Initiativen und Perspektiven für die Zukunft. Situation, Initiatives, and Prospects for the Future, hg. v. Andrea König. – Frankfurt a. M. u.a.: Peter Lang 2010. 362 S. (Glaube und Denken. Jahrbuch der Karl-Heim-Gesellschaft, Sonderbd. 2010), geb. € 65,80 ISBN: 978-3-631-60945-3: 11-28: HEESCH, M.: Innere Mission: Zur theologischen Programmatik einer Gestalt des modernen Protestantismus; 29-52: KOTHMANN, Th.: Evangelische Identität und Gottesdienst. Vom Wesen des lutherischen Gottesdienstes und seiner Bedeutung für eine missionarisch-diakonische Erneuerung der Kirche; 53-68: SAHAYADOSS, S.: Prospects and Challenges that Engulf Christian Mission in a Postmodern Context; 69-76: DOHM, T.: The Key to Dialogue and Peaceful Co-existence in a Multi-religious Society: Acknowledging Unity and Respecting the Diversity; 77-88: WATSON, R. A.: Women and Mission in a Pluralistic Context; 89-98: WATSON, H. M.: Baptism – Means of Grace or Means of Conflicts? The Significance of Baptism in Today's Religiously Pluralistic Society; 99-116: FRICKE, M.: Criticism of Religion and Talking about God in Religious Education; 117-128: COLDITZ, J.: Bildung evangelisch – Bildung mit Mehrwert; 129-152: RICHARDSON, K. A.: "Jesus the Jew" in Protestant and Jewish Scholarship; 153-166: HODOSSY-TAKÁCS: Jerusalem, the Multi-Religious City? An Alternative Vision of Ancient Israelite Religious Life; 167-178: NESSAN, C. L.: "Thine is the Kingdom, the Power, and the Glory": New Vistas for the Theology of the Cross; 179-188: AUNG, H.: Mission, Dialogue and Peaceful Coexistence in Light of the Lord's Teaching on Relationship; 189-200: EQUIÑA, L.: Mission from the North/West and Challenges from the South/East: Rethinking of Mission Perspectives; 201-210: BRIESE, R.: Issues in Ecumenism for the Lutheran Church of Australia; 211-230: CHON, K.-S.: Christian Philosophy, Apologetics and Worldview in Korea; 231-236: OMOIKARO, O.: Inter-ethnic, Inter-religious and Inter-communal Conflicts in Nigeria: The Causes and the Way Forward; 237-246: NAINGGOLAN, B.: Zusammenleben in einer multi-religiösen Gesellschaft. Eine Perspektive aus Indonesien; 247-260: HLAING BWA, S.: Together in our Journey. Toward a Community of Peace for All; 261-274: CHOI, J.-H.: Lutherische Kirche in Korea und Luther-Studien. Ein geschichtlicher Überblick; 275-284: LO, P. W. K.: Problems of Homosexuality in the Context of Hong Kong Chinese Christian Community; 285-300: KWON, D.-Ch.: Die Identität der feministischen Theologie in der Begegnung mit anderen Religionen; 301-316: KIM, Ch.-R.: Der Einfluss der deutschen evangelischen Gesangbücher auf Korea; 317-322: YANG, Ch.-H.: Diakonie in Korea – Die Mutter der Sozialarbeit; 323-334: MECHESAN, D.: Die konfessionelle Toleranz im habsburgischen Reich für Siebenbürgen; 335-347: JANG, H.-K.: Über das Verhältnis von Glaube und Erfahrung in der Theologie Calvins; 347-358: MANGANA, M.: Hellenization of Christianity. A comparison of Adolf von Harnack and Wolfhart Pannenberg's Approaches.

Prophetie und Aggiornamento: Volk Gottes auf dem Weg. Eine internationale Festgabe für die Bischöfliche Aktion ADVENIAT, hg. v. Margit Eckholt. – Berlin/Münster: Lit 2011. 303 S. (Intercambio-Schriftenreihe / Intercambio Publicaciones. Schriften des Stipendienwerkes Lateinamerika-Deutschland/ Publicaciones del Intercambio Cultural Alemán-Latinoamericano, 4), kt € 24,90 ISBN: 978-3-643-11169-2.

Anschriften der Rezensentinnen und Rezensenten

Prof. Dr. Claus Arnold, Campus Westend, Nebengebäude, 60629 Frankfurt a. M.

Prof. Dr. Klaus Baumann, Werthmannplatz 3, 79098 Freiburg i. Br.
Prof. Dr. Harry Harun Behr, Regensburger Str. 160, 90478 Nürnberg
Dr. Hildegard Buschmann, Ramsauerstr. 40, 4020 Linz, Österreich
PD Dr. Claudia von Collani, Hüfferstr. 27, 48149 Münster
Prof. em. Dr. Hubert Frankemölle, Warburger Str. 100, 33098 Paderborn
Dr. Debora Gerstenberger, Domplatz 20-22, 48143 Münster
Prof. Dr. Marlis Gielen, Universitätsplatz 1, 5020 Salzburg, Österreich
Prof. em. Dr. Dr. Manfred Görg, Geschwister Scholl-Platz 1, 80539 München

Dipl.-Theol. Johannes Greifenstein, Geschwister-Scholl-Platz 1, 80539 München

Prof. Dr. Richard Hartmann, Eduard-Schick-Platz 2, 36037 Fulda

Dr. Markus Hero, Universitätsstr. 150, 44780 Bochum

Dr. Konstanze Kemnitz, Waldstr. 11, 91564 Neundettelsau

Georg Kleemann M.A., Johannisstr. 8-10, 48143 Münster

Prof. Dr. Matthias Konradt, Kisselgasse 1, 69117 Heidelberg

Prof. Dr. Beate Kowalski, Emil-Figge-Str. 50, 44227 Dortmund

Prof. Dr. Benedikt Kranemann, Domstr. 10, 99084 Erfurt

PD Dr. Katharina Kunter, Ruhr-Universität Bochum, 44780 Bochum

Dipl. Theol. Alexandra Lason, Bevergerner Straße 25, 48429 Rheine

Prof. Dr. Dr. Hubertus Lutterbach, Universitätsstr. 12, 45117 Essen

Prof. Dr. Christl Maier, Lahntor 3, 35037 Marburg

Prof. Dr. Karl-Heinz Menke, Regina-Pacis-Weg 1, 53113 Bonn

Prof. Dr. Stephan Moebius, Universitätsstr. 15/G 4, 8010 Graz

Dr. Johannes Panhofer, Karl-Rahner-Platz 1/II, 6020 Innsbruck, Österreich

Dr. Michael Ramminger, Friedrich-Ebert-Str. 7, 48153 Münster

Dr. Andreas Renz, Sendlinger Str. 34, 80331 München

Dr. Georg Röwekamp, Silberburgstr. 121, 70176 Stuttgart

Prof. Dr. Joachim Schmiedl, Pallottstr. 3, 56179 Vallendar

Prof. Dr. Ludger Schwienerhorst-Schönberger, Schenkenstr. 8-10, 1010 Wien, Österreich

Prof. Dr. Franz Segbers, Lahntor 3, 35037 Marburg

Dr. Marco A. Sorace, Leonhardstr. 18-20, 52064 Aachen

Prof. Dr. Christoph Stenschke, Olper Straße 10, 51702 Bergneustadt

Prof. Dr. Klaus von Stosch, Warburger Str. 100, 33098 Paderborn

Prof. Dr. Holger Strutwolf, Pferdegasse 1, 48143 Münster

Prof. Dr. Martin Tamcke, Platz der Göttinger Sieben 2, 37073 Göttingen

AOR PD Dr. Klaus Unterburger, Johannisstr. 8-10, 48143 Münster

PD Dr. Robert Vorholt, Universitätsstr. 150, 42780 Bochum

Prof. Dr. Annette Wilke, Hüfferstr. 27, 48149 Münster

Prof. Dr. Bernd Willmes, Eduard-Schick-Platz 2, 36037 Fulda

Prof. Dr. Thomas Witulski, Universitätsstr. 13-17, 48143 Münster

Impressum

Theologische Revue (ThRv)

Johannisstraße 8-10, D-48143 Münster

Tel. (02 51) 8 32 26 56, Fax (02 51) 8 32 83 57, <http://www.uni-muenster.de/FB2/thrv/>, E-Mail: thrv@uni-muenster.de

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

Schriftleitung: Prof. Dr. Thomas Bremer

Mitarbeiter: Christine Berberich, Katharina Del Re, Vera Naber

Sekretariat: Simone Lachmuth-Niesmann

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

Verlag und Anzeigen

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

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

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

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

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

Gesamtherstellung: Aschendorff Druckzentrum GmbH & Co. KG, Münster 2012

Rezensionsexemplare bitte direkt senden an

please send review copies directly to

exemplaires de presse veuillez envoyer directement à

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

© 2012 Verlag Aschendorff GmbH & Co. KG, 48135 Münster

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

ISSN 0040-568 X