

THEOLOGISCHE REVUE

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

Jährlich 6 Hefte

VERLAG ASCHENDORFF MÜNSTER

Jährlich € 109,00 / sFr 189,40

Nummer 4

2012

108. Jahrgang

Aufbruch in ein neues Zeitalter der Kirche. Die Entwicklung des Ökumenismus nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil (Wolfgang Thönissen) Sp. 267

Allgemeines / Lexika Sp. 281
Taschenlexikon Religion und Theologie, hg. v. Friedrich Wilhelm HORN / Friederike NÜSSEL (Thomas Bremer)
HILL, Jonathan: Dictionary of Theologians to 1308 (Chris Wojtulewicz)
ERBACHER, Jürgen: Der Vatikan – Das Lexikon (Elmar Güthoff)

Exegese / Altes Testament Sp. 284
MARTIN, Gary D.: Multiple Originals. New Approaches to Hebrew Bible Textual Criticism (Hermann-Josef Stipp)
Septuaginta Deutsch: Erläuterungen und Kommentare zum griechischen Alten Testament. Bd. I: Genesis bis Makkabäer, Bd. II: Psalmen bis Daniel, hg. v. Martin KARRER / Wolfgang KRAUS (Christoph Stenschke)
The Composition of the Book of Psalms, hg. v. Erich ZENGER (Ludger Schwienhorst-Schönberger)
METZENTHIN, Christian: Jesaja-Auslegung in Qumran (Heinz-Josef Fabry)

Exegese / Neues Testament Sp. 291
KLAIBER, Walter: Der erste Korintherbrief (Thomas Schmeller)
ADAMCZEWSKI, Bartosz: Q or not Q? The So-Called Triple, Double, and Single Traditions in the Synoptic Gospels (Stephan Witetschek)
HAYS, Christopher M.: Luke's Wealth Ethics. A Study in Their Coherence and Character (Hans-Georg Gradl)
PETERSEN, Silke: Maria aus Magdala. Die Jüngerin, die Jesus liebte (Sonja Strube)
PUIG I TARRECH, Armand: Jesus: An Uncommon Journey. Studies on the Historical Jesus (Joseph Verheyden)

Kirchengeschichte Sp. 299
HAHN, Ferdinand / KLEIN, Hans: Die frühchristliche Prophetie. Ihre Voraussetzungen, ihre Anfänge und ihre Entwicklung bis zum Montanismus. Eine Einführung (Christoph Auffarth)
GOETZ, Hans-Werner: Gott und die Welt. Religiöse Vorstellungen des frühen und hohen Mittelalters. I/1: Das Gottesbild (Klaus Unterburger)
RIEHM, Heidrun: Sternbilder des Glaubens oder Abgötter? Martin Luthers Stellung zur Verehrung der Heiligen (Lothar Vogel)
BROCKMANN, Thomas: Dynastie, Kaiseramt und Konfession. Politik und Ordnungsvorstellungen Ferdinands II. im Dreißigjährigen Krieg (Klaus Unterburger)
Die Chronik des Klosters Bentlage vor Rheine. Edition und Übersetzung, bearb. v. Thomas GIESMANN / Mechthild HUESMANN / Lothar KURZ (Bruno Norbert Hannöver)

Geschichte der Sächsischen Franziskaner-Provinz von der Gründung bis zum Anfang des 21. Jahrhunderts. Dritter Band: Vom Kulturkampf bis zum Anfang des 21. Jahrhunderts, hg. v. Joachim SCHMIEDL (Ursula Olschewski)

Theologiegeschichte Sp. 309
MOSCHOS, Dimitrios: Eschatologie im ägyptischen Mönchtum. Die Rolle christlicher eschatologischer Denkvarianten in der Geschichte des frühen ägyptischen Mönchtums und seiner sozialen Funktion (Johannes Hofmann)
HAUSAMMANN, Susanne: Das lebenschaffende Licht der unauf lösbaren Dunkelheit. Eine Studie zum Verständnis von Wesen und Energien des Heiligen Geistes und der Schau des göttlichen Lichtes bei den Vätern der Orthodoxen Kirche von Origenes bis Gregor Palamas (Britta Müller-Schauenburg)
STENGEL, Bernhard: Der Kommentar des Thomas von Aquin zur „Politik“ des Aristoteles (Paul D. Hellmeier)
Thomas von Aquin: Quaestio disputata „De unione Verbi incarnati“ („Über die Union des fleischgewordenen Wortes“). Lateinischer Text erstellt von Walter SENNER OP / Barbara BARTOCCI / Klaus OBENAUER (Thomas Marschler)
Ressourcement Thomism: Sacred Doctrine, the Sacraments, and the Moral Life. Essays in Honor of Romanus Cessario, O.P., hg. v. Reinhard HÜRTNER / Matthew LEVERING (Bryan Kromholtz)

Religionsphilosophie Sp. 318
KASAN, Helga: Mit-Leiden Gottes. Ein vergessener Aspekt des biblischen Gottesbildes. Wiedergewinnung eines durch das Eindringen griechisch-metaphysischen Denkens in die frühe Kirche verstellten Aspektes biblischer Gottesoffenbarung an Hand ihres entsprechenden dialogischen Seinsverständnisses (Ralf Miggelbrink)
HEDLEY, Douglas: Sacrifice Imagined. Violence, Atonement, and the Sacred (Christian Hengstermann)
EPPERLY, Bruce G.: Process Theology. A Guide for the Perplexed (Julia Enxing)
Idealismus und natürliche Theologie, hg. v. Margit WASMAIER-SAILER / Benedikt Paul GÖCKE (Thomas Marschler)
Reihe: Topologien des Menschlichen (7 Bd.e), hg. v. Heinrich SCHMIDINGER / Clemens SEDMAK (Alois Halbmayr)

Systematische Theologie Sp. 326
Tod und Auferstehung Jesu. Theologische Antworten auf das Buch des Papstes, hg. v. Thomas SÖDING (Hermann-Josef Röhrig)

Ursprung und Sendung der Kirche. Apostolizität und Katholizität in freikirchlicher und römisch-katholischer Sicht, hg. v. Burkhard NEUMANN / Jürgen STOLZE (Rainer W. Burkart)
HERMS, Eilert: Kirche – Geschöpf und Werkzeug des Evangeliums (Regina Radlbeck-Ossmann)
FREUDENBERG, Matthias: Reformierte Theologie. Eine Einführung (Michael Weinrich)

Ethik Sp. 332
RAISER, Konrad: Religion – Macht – Politik. Auf der Suche nach einer zukunftsfähigen Weltordnung (Marianne Heimbach-Steins)
Verantwortung in einer komplexen Gesellschaft / Responsibility: Recognition and Limits, hg. v. Anton RAUSCHER (Marianne Heimbach-Steins)
GONZÁLEZ-CARVAJAL SANTABÁRBARA, Luis: El hombre roto por los demonios de la economía. El capitalismo neoliberal ante la moral cristiana (Daniel Bugiel)
SCHOCKENHOFF, Eberhard: Chancen zur Versöhnung? Die Kirche und die wiederverheirateten Geschiedenen (Martin Zumbült)
KACZOR, Christopher: The Ethics of Abortion. Women's Rights, Human Life, and the Question of Justice (Werner Wolbert)

Religionspädagogik Sp. 341
SCHWEITZER, Friedrich: Menschenwürde und Bildung. Religiöse Voraussetzungen der Pädagogik in evangelischer Perspektive (Joachim Willems)
PORZELT, Burkard: Grundlegung religiöses Lernen (Daniela Kornek)
Was sollen Kinder und Jugendliche im Religionsunterricht lernen?, hg. v. Rudolf ENGLERT / Helga KOHLER-SPIEGEL / Norbert METTE / Elisabeth NAURATH / Bernd SCHRÖDER / Friedrich SCHWEITZER (Ann-Kathrin-Muth)

Liturgiewissenschaft Sp. 345
BAUMANN, Nadine: Gottesdienst zwischen Restauration und Erneuerung. Eine pastoralliturgische Untersuchung des Münsterischen Pastoralblattes (1863–1923) (Stefan Böntert)
KOPP, Stefan: Der liturgische Raum in der westlichen Tradition. Fragen und Standpunkte am Beginn des 21. Jahrhunderts (Benedikt Krane-mann)
KLUGER, Florian: Benediktionen. Studien zu kirchlichen Segensfeiern (Liberius Olaf Lumma)

Kurzrezensionen Sp. 349

210

Aufbruch in ein neues Zeitalter der Kirche. Die Entwicklung des Ökumenismus nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil

Von Wolfgang Thönissen

Das Zweite Vatikanische Konzil ist auf eine zuvor nicht erwartete Weise zu einem Konzil der ganzen Christenheit geworden. Zwar ist es kein ökumenisches Konzil im eigentlichen Sinn gewesen, also eine weltweite Versammlung aller Christen, es ist aber auch keine rein innerkatholische Angelegenheit geblieben. Obwohl nie ein Unionskonzil beabsichtigt war, hat das II. Vatikanische Konzil wie kein Konzil zuvor die ökumenische Frage zur Sache der ganzen Kirche gemacht.¹ Die Anwesenheit vieler Beobachter der von der kath. Kirche getrennten christlichen Kirchen und Gemeinschaften zeigt die Erwartungen und Hoffnungen, die sie an diese katholische Bischofs-Versammlung knüpften. Die Art und Weise, wie das II. Vatikanum die Frage der ökumenischen Bewegung aufgenommen hat, stellt innerhalb der Kirchengeschichte ein Novum dar und dürfte darüber hinaus nicht wenig dazu beigetragen haben, dem Konzil den Charakter einer Wende in der Geschichte der Kirche zuzuschreiben. Das vom Konzil verabschiedete Dekret über den Ökumenismus stellt tatsächlich eine entscheidende Wegmarke der kath. Kirche dar und eröffnet Neuland in den Beziehungen zu den von der kath. Kirche bisher getrennten Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften. Der seither von der kath. Kirche geführte ökumenische Dialog, insbes. durch den Päpstlichen Rat zur Förderung der Einheit der Christen, ist in seiner Breite, Tiefe und Intensität ein neues Feld der weltweiten Betätigung des Vatikans und der römischen Kurie geworden. Das Konzil hat mit seiner Richtungsentscheidung auch eine neue Art der Theologie auf den Weg gebracht, die Ökumenik. Die Kirchengeschichte der Moderne ist um ein beträchtliches Kapitel reicher.²

1. Historische Ökumenismusforschung

Die Zeit zwischen dem Ersten und Zweiten Vatikanischen Konzil, die sog. pianische Epoche, gilt in der ökumenischen Forschung als diejenige Zeit, in der die kath. Kirche immer stärker mit der Frage der kirchlichen Einheit aller Christen konfrontiert und durch die seit dem 19. Jh. v.a. in der angloamerikanischen Welt in Erscheinung getretene ökumenische Bewegung herausgefordert wurde. In dieser Zeit gewinnt die ökumenische Idee unter den nichtkatholischen Christen klarere Konturen und findet in der Gründung der Vorläufer-Institutionen *Life and Work* 1925 und *Faith and Order* 1927, die schließlich 1948 in den Ökumenischen Rat der Kirchen (ÖRK) einmünden, auch eine konkrete institutionelle Gestalt.³ Freilich begann die kath. Kirche zur selben Zeit ihr Verhältnis zur modernen Welt sowohl in geistiger und religiöser als auch in politisch-gesellschaftlicher Hinsicht neu auf diese Herausforderungen einzustellen. Das II. Vatikanische Konzil hat diesem Prozess der globalen Veränderung selbst eine klare Richtung gegeben. Die kath. Kirche ist zwar nicht diejenige Institution, die diese Veränderungen initiativ herbeiführt, sondern sie reagiert weithin auf sie, aber mit dem II. Vatikanischen Konzil gelingt es, die gesellschaftlichen und religiösen Entwicklungen stärker von innen her zu reflektieren, zu gestalten und zu vertiefen.

Die ökumenische Frage hat sich dem Konzil freilich nicht allein von außen aufgedrängt. Die heute so zu nennende historische Ökumenismusforschung, die aus der historischen Konzilsforschung hervorgeht und selbst ein neues Forschungsfeld darstellt⁴, hat seit einigen Jahren herausgearbeitet, dass sich die Öffnung der kath. Kirche bereits Jahrzehnte zuvor vollzieht. Die bis heute immer wieder neu vorgetragene Ansicht, erst mit dem II. Vatikanischen Konzil beginne sich die kath. Kirche der ökumenischen Bewegung zu öffnen, ist inzwischen korrigiert worden. Nimmt man die entsprechenden Kenntnisse aus der Zeit der zwanziger Jahre hinzu⁵, ergibt sich eine bereits mit dem Jahre 1934 beginnende und bis auf die Eröffnung des II. Vatikanischen Konzils hinzielende Institutionalisierung der ökumenischen Bemühungen der kath. Kirche in Deutschland und eine klare theologische Ausprägung des neu aufgenommenen ökumenischen Gesprächs. Diese Zeit vor dem Zweiten Weltkrieg ist durch die Präsentation neuer Quellen weiter ausgeleuchtet worden.⁶ Bis heute ist jedoch noch nicht ganz klar, in welcher Weise auch die französischen, schweizer und niederländischen Bischöfe an diesen Formen der ökumenischen Bewegung von früh an beteiligt waren. Ob die Sache der Ökumene primär eine Angelegenheit der Deutschen⁷ war oder sich nicht auch in Frankreich, Belgien und Amerika schon in den Zwanzigerjahren eine ökumenische Grundhaltung durchzusetzen begonnen hat, bleibt nach den frühen Arbeiten von E. Fouilloux noch breiter zu erforschen.⁸ Auch ist die Rolle der Orden noch nicht hinlänglich erforscht.⁹ Der Beitrag einzelner ökumenischer Persönlichkeiten erhellt das Bild aus prosopographischer Perspektive.¹⁰ Die zunehmende Freigabe der Archive erlaubt neue Forschungen im Umfeld bedeutender Institutionen. Die Rolle des Sekretariats zur Förderung der Einheit der Christen kommt fünfzig Jahre nach seiner Gründung stärker in den Blick.¹¹ Auch das Bild der maßgeblichen Persön-

⁴ Auf diesen Umstand hat vor Jahren Günther Wassilowsky in dem von ihm hg. Sammelband hingewiesen: *Zweites Vatikanum – vergessene Anstöße, gegenwärtige Fortschreibungen* (Quaestiones disputatae, 207), Freiburg i. Br. 2004, 137–153. Dann ausführlich nochmals in dem Sammelband: „Unitatis redintegratio“. 40 Jahre Ökumenismuskonferenz – Erbe und Auftrag, hg. v. Wolfgang Thönissen (Konfessionskundliche Schriften des Johann-Adam-Möhler-Instituts, 23), Paderborn/Frankfurt a. M. 2005, 19–32. Hier findet sich auch der Bezug auf die historische Ökumenismusforschung: Wolfgang Thönissen, Korreferat, a. a. O., 33–45.

⁵ Hier ist auf die neueste historische Forschungen berücksichtigende kleine Geschichte der Ökumene zu verweisen: Jörg ERNESTI, *Kleine Geschichte der Ökumene*, Freiburg i. Br. 2007.

⁶ Jörg ERNESTI, *Ökumene im Dritten Reich* (Konfessionskundliche und Kontroverstheologische Studien, 77), Paderborn 2007. Ernesti verfolgt die Anfänge des ökumenischen Gesprächs bis an den Beginn der Dreißigerjahre. Von der Geheimpolizei des nationalsozialistischen Deutschlands wurden die frühen ökumenischen Versuche als Bildung einer gemeinsamen Abwehrfront gegen den Nationalsozialismus eingestuft.

⁷ Jerome-Michael Vereb stellt diese Frage ausdrücklich in seiner historischen Arbeit: „Because he was a German!“ Cardinal Bea and the Origins of Roman Catholic Engagement in the Ecumenical Movement. – Cambridge: Eerdmans 2006. (xxviii) 332 S., geb. £ 19,99 ISBN 0-8028-2885-X.

⁸ Vgl. hier die ältere Arbeit von Etienne FOUILLOUX, *Les catholiques et l'unité chrétienne du XIXe au XXe siècle. Itinéraires européens d'expression française*, Paris 1982, auf die Leonhard HELL in seinem Beitrag zu einem historisch orientierten Sammelband zurückgreift: „Früher katholischer Ökumenismus im deutsch-französischen Wechselspiel“, in: *Die Entdeckung der Ökumene*. Zur Beteiligung der katholischen Kirche an der ökumenischen Bewegung, hg. v. Jörg ERNESTI / Wolfgang Thönissen (Konfessionskundliche Schriften des Johann-Adam-Möhler-Instituts, 24), Paderborn/Frankfurt a. M. 2008, 53–80.

⁹ Hier ist auf die Beiträge von Karl Heinz NEUFELD über die Jesuiten und von Augustinus SANDER über die benediktinische Ökumene zu verweisen: *Die Entdeckung der Ökumene* [wie Anm. 8], hier 81–94; 95–115. Weitere Beiträge: Rolf DECOT zur katholischen Lutherforschung (17–34), Werner LÖSER zu Hans Urs von Balthasar (117–138), Stephan LÜTTICH zu Karl Adam (139–158), Wolfgang Thönissen zur Institutionalisierung der ökumenischen Prozesse (159–176), Paul-Werner SCHEELE aus der Sicht eines Zeitzeugen (177–195), Theodor DIETER aus der Sicht der evangelischen Beobachter (197–216).

¹⁰ Hier bietet das von Jörg ERNESTI und Wolfgang Thönissen hg. *Personenlexikon Ökumene*, Freiburg i. Br. 2010, erste Hinweise.

¹¹ Mauro VELATI, *Dialogo e rinnovamento*. Verbali e testi del segretariato per l'unità dei cristiani nella preparazione del concilio Vaticano II (1960–1962)

¹ Eine erste Reaktion auf die Ankündigung des Konzils in ökumenischer Perspektive bieten Lorenz Jaeger und Hans Küng in ihren Epoche machenden Büchern: Lorenz JAEGER, *Das Ökumenische Konzil*. Die Kirche und die Christenheit. Erbe und Auftrag (Konfessionskundliche Schriften des Johann-Adam-Möhler-Instituts, 4), Paderborn 1960. Jaeger stellt das angekündigte Konzil in die Reihe der bisherigen Konzile und sucht von dort aus das Profil des neuen als Darstellung der Einheit und der Katholizität in den Blick zu nehmen. Hans KÜNG thematisiert die ökumenische Aufgabe des Konzils: *Konzil und Wiedervereinigung*. Erneuerung als Ruf in die Einheit, Freiburg i. Br. 1960.

² Diese Geschichte wird leider in der Ökumenischen Kirchengeschichte nicht ausreichend berücksichtigt: *Ökumenische Kirchengeschichte*, hg. v. Raymond KOTTE / Bernd MOELLER unter Mitarbeit von Thomas Kaufmann und Hubert Wolf, 3 Bde., Darmstadt 2006/2007/2008. Vgl. die auf jahrzehntelange Erfahrungen zurückgehende Publikation mit Reflexionen des vor Kurzem verstorbenen katholischen Ökumenikers George H. TAVARD: *Vatican II and the Ecumenical Way* (Marquette Studies in Theology, 52). – Milwaukee, Wisconsin: Marquette University Press 2006. 155 S., pb. € 15,85 ISBN: 978-0-87462-729-9.

³ Die klassische Geschichte der Ökumenischen Bewegung bieten heute immer noch: *Geschichte der ökumenischen Bewegung*, 3 Bde., hg. v. Ruth ROUSE / Stephen Charles NEILL, Göttingen 1957; George H. TAVARD, *Geschichte der ökumenischen Bewegung*, Mainz 1964.

lichkeiten wird heller.¹² Hier sind erste Ansätze zu erkennen, neue Forschungsergebnisse konnten vorgetragen werden, eine breite historiographische ökumenische Forschung ist allerdings noch nicht erkennbar und stellt im Blick auf die kontinentaleuropäische Entwicklung ein Desiderat dar.

Die kath. Kirche hat sich intensiver, nachhaltiger und aktiver an der institutionellen Ausgestaltung der ökumenischen Idee und der Entstehung und Verbreitung der ökumenischen Bewegung beteiligt, als dies bisher bekannt ist. Das II. Vatikanische Konzil hat demnach die Entscheidung zur Ökumene nicht nur herbeigeführt, sondern es ist in einem viel stärkeren Maße selbst Ausdruck der längst im Gang befindlichen Entwicklung der ökumenischen Idee in der kath. Kirche. Das Konzil löste dann noch einmal eine ganz neue Dynamik der ökumenischen Idee in der kath. Kirche aus. Sie hat im ökumenischen Dialog, der bald nach dem Ende des Konzils auf breiter Front begann, neue Gestalt gewonnen. Das Konzil kann daher selbst als ein Ereignis der weltweiten ökumenischen Bewegung verstanden werden.

2. Ökumenische Weichenstellungen in der Ekklesiologie

Seit Langem wird dem Ökumenismusdekret „Unitatis redintegratio“ in der weiteren kirchlichen Öffentlichkeit der Charakter einer entscheidenden Wende im Verhältnis der kath. Kirche zur außerhalb ihrer entstandenen ökumenischen Bewegung und zu den nichtkatholischen Kirchen und Gemeinschaften zugeschrieben. Diese Perspektive eröffnet sich v.a. mit Blick auf die Vorgeschichte des II. Vatikanischen Konzils, soweit sie in päpstlichen Enzykliken und anderen Schreiben der römischen Kurie erkennbar ist.¹³ So sehr sich diese Sicht in den letzten Jahrzehnten auch durchgesetzt hat, so darf zur richtigen Einschätzung des Ökumenismusdekrets nicht unberücksichtigt bleiben, dass es nicht gleichsam vom Himmel gefallen ist, sondern auf eine Entwicklung zurückzuführen ist, die lange vor dem II. Vatikanischen Konzil begonnen hat und ihre Vorgeschichte noch im Pontifikat Pius' XI. hat. So kann das Ökumenismusdekret sowohl als Vertiefung eines bereits vor dem Konzil einsetzenden ökumenischen Prozesses wie auch als Neuausrichtung durch das Konzil selbst begriffen werden. „Unitatis redintegratio“ eröffnet eine Dynamik eigener Art und ist durchaus als eine Vorwegnahme künftiger Entwicklungen zu verstehen, die mit dem Konzil einsetzen und die zu dem damaligen Zeitpunkt niemand zu überblicken vermochte.

Bei genauerem Hinsehen zeigt sich diese konziliare Richtungsentscheidung als eine notwendige Differenzierung im ekklesiologischen Selbstverständnis der kath. Kirche. Diese Differenzierung setzt bei einem sakramental-geschichtlichen Verständnis der Kirche an. Es bildet die unabdingbare Grundlage für den Ökumenismus des Konzils.¹⁴ Sie führt eine Öffnung im ekklesialen Selbstverständnis herbei, und nur diese stellt zugleich eine epochale Wende im Verständnis und Verhältnis der kath. Kirche zu den von ihr getrennten Kirchen und Gemeinschaften dar. Denn das „subsistit“ aus „Lumen gentium“ Nr. 8 begründet die Brücke zwischen dem Bekenntnis zur Einheit der Kirche und den Elementen der Heiligung und der Wahrheit, die außerhalb der kath. Kirche zu finden sind und die die ekklesiale Realität nichtkatholischer Kirchen und Gemeinschaften definieren. Das Ökumenismusdekret kann daher nur von der Kirchenkonstitution „Lumen gentium“ und der von daher entwickelten Elementen-Ekklesiologie her gelesen und interpretiert werden. Diese Einsicht haben die großen Kommen-

tare des Ökumenismusdekretes von Anfang an herausgearbeitet und bis heute festgehalten.¹⁵ Die durch das Konzil erneuerte Ekklesiologie ist – im Bild gesprochen – der Nagel, an dem die Ökumene hängt.¹⁶ Eine Bestätigung erfahren diese konziliaren Entscheidungen durch die Enzyklika Johannes Pauls II. *Ut Unum Sint*. Die ekklesiologischen Fragen stehen damit naturgemäß im Vordergrund der Interpretation des Ökumenismusdekretes.

Nach und nach wird aber erst die ganze ökumenische Tragweite dieser grundlegenden ekklesiologischen Entscheidung des Konzils klar. Wie in kaum einem anderen Bereich der kath. Theologie hat sich hier das kirchliche Lehramt eingeschaltet. Die Debatte hierüber hat die Erklärung der Glaubenskongregation *Dominus Iesus* aus dem Jahre 2000 wenn nicht ausgelöst, so doch verschärft.¹⁷ Die nachlaufenden Erklärungen des damaligen Präfekten der Glaubenskongregation haben wiederum eine Flut von Veröffentlichungen in Zeitschriften und Zeitungen ausgelöst. Neuere Veröffentlichungen wollen jetzt nachweisen, dass der mit dem lateinischen Wort „subsistit“ gemeinte Sachverhalt die bisherige grundlegende Intention der kirchlichen Tradition nicht aufhebe, sondern eher noch verstärke.¹⁸ Die Debatte geht also letztlich darum, ob die von „Lumen gentium“ eingeführte und von „Unitatis redintegratio“ durchgeführte Differenzierung auf die überwundene Ausgangsbedingung einer geschlossenen Ekklesiologie zurückzuführen ist oder nicht. Entscheidend ist daher die Frage, ob das „subsistit“ aus „Lumen gentium“ Nr. 8 als eine Öffnungsklausel in sprachlicher und begrifflicher Differenzierung im Kontext der erneuerten Ekklesiologie verstanden werden kann. Dabei hängt die Interpretation nicht am lateinischen „subsistit“, entscheidend ist vielmehr der ekklesiologische Rahmen, der die Substanz des ekklesiologischen Denkens des II. Vatikanischen Konzils enthält.¹⁹

Als Schlüsselbegriff der konziliaren Ekklesiologie kann der *Communio*-Begriff bezeichnet werden.²⁰ Zusätzlich kommt mit der *Com-*

¹⁵ Die bis heute klassischen Kommentare seien hier eigens genannt: LORENZ JAEGER, *Das Konzilsdekret über den Ökumenismus*. Sein Werden, sein Inhalt und seine Bedeutung (Konfessionskundliche und Kontroverstheologische Studien, 13) Paderborn 1968; JOHANNES FEINER, „Dekret über den Ökumenismus. Kommentar“, in: *Das Zweite Vatikanische Konzil*. Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen. Lateinisch und Deutsch. Kommentare Teil II, hg. v. HERBERT VORGRIMMER (Lexikon für Theologie und Kirche, 2., völlig neu bearbeitete Aufl., Bd. 13), Freiburg i. Br. 1967, 40–123; BERND JOCHEN HILBERATH, „Theologischer Kommentar zum Dekret über den Ökumenismus Unitatis redintegratio“, in: *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, hg. v. PETER HÜNERMANN / BERND JOCHEN HILBERATH, Bd. 3, Freiburg i. Br. 2005, 69–223.

¹⁶ Das hat JOSEPH RATZINGER herausgearbeitet. Aufschlussreich hierfür sind die beiden Teilbände 8/1 und 8/2 seiner Gesammelten Schriften, *Kirche – Zeichen unter den Völkern*, Freiburg i. Br. 2010, die die ekklesiologischen und ökumenischen relevanten Arbeiten Joseph Ratzingers präsentieren. In Bd. 8/1 findet sich auch der für die seitdem geführte Debatte aufschlussreiche Schlüsseltext zum Thema „subsistit“: „Die Ekklesiologie der Konstitution *Lumen gentium*“, a. a. O., 573–596.

¹⁷ Seit dem Ende des II. Vatikanischen Konzils gibt es hierüber eine nicht enden wollende Debatte mit kirchenrechtlich wirksamen Sanktionen, wie etwa gegen Leonardo Boff (Notifikation der Kongregation für die Glaubenslehre zu dem Buch „Kirche: Charisma und Macht. Versuch einer militanten Ekklesiologie“ von Pater Leonardo Boff. 11. März 1985 [VApS, 67]). Insgesamt wichtig: Kongregation für die Glaubenslehre, Erklärung DOMINUS IESUS über die Einzigkeit und die Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche / Antworten auf Fragen zu einigen Aspekten bezüglich der Lehre über die Kirche. 6. August 2000 (VApS, 148), 4., erweiterte Aufl. 2007.

¹⁸ So die Arbeit von ALEXANDRA VON TEUFFENBACH, die eine heftige Debatte ausgelöst hat: *Die Bedeutung des subsistit in (LG 8)*. Zum Selbstverständnis der katholischen Kirche, München 2002.

¹⁹ Mustergültig führt MEDARD KEHL die Eckpunkte der Argumentation zusammen; vgl. „Die Kirche und die Kirchen“ [wie Anm. 14]. WALTER KASPER hat diese Position in seinem neuesten Buch bestätigt und fasst die Diskussion der letzten Jahre zusammen: *Katholische Kirche*. Wesen – Wirklichkeit – Sendung, Freiburg i. Br. 2011, 234–238. Hilfreich dazu der Artikel von WOLFGANG THÖNISSEN, „Subsistit“, in: *Lexikon für Ökumene und Konfessionskunde*. Im Auftrag des Johann-Adam-Möhler-Instituts für Ökumenik hg. v. WOLFGANG THÖNISSEN mit MICHAEL HARDT, PETER LÜNING, BURKHARD NEUMANN, JOHANNES OELDEMANN, Freiburg i. Br. 2007, 1287–1290. Der Begriff „Öffnungsklausel“ wurde in den Neunzigerjahren vom damaligen Erfurter Dogmatiker Lothar Ullrich mündlich immer wieder in die Debatte eingebracht. Ein schriftlicher Beleg fehlt.

²⁰ Darauf hat WALTER KASPER schon vor fast dreißig Jahren anlässlich der außerordentlichen Bischofssynode von 1985 hingewiesen: *Zukunft aus der Kraft des Konzils*. Die außerordentliche Bischofssynode '85. Die Dokumente mit einem Kommentar von WALTER KASPER, Freiburg i. Br. 1986.

(Testi e ricerche di scienze religiose. Serie: Fonti e strumenti di ricerca, 5), Bologna: Società editrice il Mulino 2011. 939 S., geb. € 60,00 ISBN: 978–88–15–13188–1. Velati verfolgt die Anfänge des Sekretariats von dessen Gründung auf Anregung des Paderborner Erzbischofs Lorenz Jaeger bis zur Eröffnung des Konzils im Oktober 1962, indem er dessen Arbeitsweisen und Anliegen aufgrund der Archivlage herausarbeitet.

¹² Dies gilt im Blick auf Augustin Kardinal Bea und Johannes Kardinal Willebrands. Siehe dessen Tagebücher, die vor Kurzem publiziert wurden: „You will be called repairer of the breach“. The diary of J.G.M. Willebrands 1958–1961, hg. v. THEO SALEMNICK, Leuven 2009.

¹³ Hier sei nur auf die beiden entscheidenden Enzykliken Leos XIII. „Satis cognitum“ von 1896 und Pius' XI. „Mortalium animos“ von 1928 verwiesen, außerdem auf das Monitum des Heiligen Offiziums anlässlich der Gründung des Ökumenischen Rates der Kirchen 1948 (AAS 40 [1948], 257) und auf die Instructio desselben Dikasteriums von 1950 „De motione oecumenica“ (AAS 42 [1950], 142–147), mit der sich eine erste Öffnung der kath. Kirche zur Ökumene andeutet.

¹⁴ Vgl. dazu die Beiträge von MEDARD KEHL, „Die Kirche und die Kirchen“, und HEINRICH DÖRING, Korreferat, im Sammelband „Unitatis redintegratio“ [wie Anm. 4], 117–129, 131–150.

munio-Ekklesiologie auch ein Modell von Teil-Kirchen in den Blick, das sich ökumenisch auf das Verhältnis zu den von der kath. Kirche getrennten Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften anwenden lässt. Der Communio-Begriff findet damit nicht nur Berücksichtigung bei der Definition von Wesen und Sendung der kath. Kirche, sondern ebenso Anwendung auf die von der kath. Kirche getrennten orientalischen Kirchen; er wird gar als erwünschtes Ziel der Wiederherstellung der vollen Gemeinschaft zwischen der kath. Kirche und den von Rom getrennten Kirchen in Aussicht gestellt. Hier scheint auch eine Gleichbehandlung aller orthodoxen Patriarchatskirchen auf, die darauf schließen lässt, welche ekklesiologische Grundvoraussetzung bei der Betrachtung der Verhältnisbestimmung leitend ist.²¹ Aber auch im Blick auf die aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen und Gemeinschaften gibt es dieses kommunikale Fundament, nämlich das durch die Taufe grundgelegte Band besonderer Verwandtschaft. Die einschlägigen Texte schwanken in der Einschätzung der Verhältnisbestimmung zwischen einzelnen Gläubigen und der Gemeinschaft, der die nichtkatholischen Gläubigen angehören. Dies alles deutet freilich darauf hin, dass das Ökumenismusdekret die in „Lumen gentium“ enthaltenen ekklesiologischen Prinzipien aufnimmt und damit selbst eine Verbindlichkeit beansprucht, die als abgeleitete dennoch gesamtkirchlich zu beachten ist.

Die Rezeptionsgeschichte des Ökumenismusdekretes führt verschiedene, im Text selbst angelegte Entwicklungslinien fort. In erster Linie ist auf weiterführende kirchliche Texte und Dokumente hinzuweisen, so u.a. auf das Ökumenische Direktorium von 1967 und 1993²², das die Linien in die Pastoral hinein zieht, auf die Enzyklika von Papst Johannes Paul II. „Ut unum sint“ von 1995²³ und v.a. auf die „Dokumente wachsender Übereinstimmung“, in denen die Ergebnisse der nach dem II. Vatikanischen Konzil begonnenen bilateralen Dialoge gesammelt werden. Insoweit ist klar, dass das Konzil etwas vorweggenommen hat, was sich erst nachher herauskristalisieren und ausprägen sollte. Gerade die von Papst Johannes Paul II. veröffentlichte Enzyklika „Ut unum sint“ führt einige wichtige grundlegende ekklesiale Elemente an und macht sie noch einmal in ihrer Bedeutung für die ökumenischen Fragen deutlich, so u.a. die schon vom Ökumenismusdekret herausgestellten Elemente der Heiligung und der Wahrheit auf der Grundlage der von „Lumen gentium“ formulierten sakramentalen Ekklesiologie. So kann nunmehr in einer fortgeführten Begrifflichkeit festgestellt werden, und hierin besteht wohl eine bemerkenswerte Erweiterung des theologischen Wortschatzes: Außerhalb der kath. Kirche besteht kein kirchliches Vakuum. Aber auch dem ökumenischen Dialog wächst in der Rezeptionsgeschichte des Ökumenismusdekretes eine bedeutende Rolle zu. Im Blick auf einzelne grundlegende Heilselemente, wie etwa die Taufe, konnte man in den letzten Jahren Formen gegenseitiger Anerkennung finden, die nunmehr auch öffentlich und verbindlich festgeschrieben werden. Ein anderes Beispiel ist hier die in der Enzyklika des Papstes enthaltene Sichtweise zum Petrusamt innerhalb der ökumenischen Bewegung selbst. Der Vorschlag, eine Form der Primatsausübung zu finden, die sich einer neuen historischen Sicht öffnet, ist selbst als Wahrnehmung eines geschichtlich zu verstehenden Prozesses zu verstehen. Hier will der Papst selbst Veränderungen in der Ausübung der Rolle und der Funktionen innerhalb des in der Kirche verankerten Papstamtes wahrnehmen. Damit bestätigt die Enzyklika die Dynamik, die vom Ökumenismusdekret ausgelöst wurde. Aufgenommen wird diese Fragestellung jüngst in einem ökumenischen Dokument einer informellen Arbeitsgruppe, die sich ausdrücklich auf die Enzyklika bezieht und eine Relecture der Texte des Ersten Vatikanischen Konzils betreibt.²⁴

3. Verlauf und Wirkungsgeschichte des Dialogs

Der bald nach dem Ende des II. Vatikanischen Konzils begonnene ökumenische Dialog ist ohne das Ökumenismusdekret nicht zu erklären.

Zur Wirkungsgeschichte des Ökumenismusdekretes gehört daher dieser weltweite ökumenische Dialog hinzu. Die Vielfalt des heutigen, vom Päpstlichen Rat zur Förderung der Einheit der Christen geführten Dialoges ist beeindruckend, und zwar auch deshalb, weil hier mit Unterschiedenheit und einem hohen Grad an Verbindlichkeit die gemeinsamen Grundlagen des christlichen Glaubens und des Christ-Seins neu bestimmt und festgehalten werden. Die kath. Kirche führt heute offiziell Dialoge mit etwa sechzehn nichtkatholischen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften.

Die Vielfalt des weltweit bilateral und multilateral geführten Dialogs ist heute kaum noch zu überschauen. Als überaus hilfreich haben sich daher die bis heute vier Bände der „Dokumente wachsender Übereinstimmung“ erwiesen.²⁵ Sie bilden eine Art von Lehrkompendium der ökumenischen Gespräche und stellen eine ausgezeichnete Quellenbasis in deutscher Sprache dar. Da der Dialog auf einige Jahrzehnte ökumenischer Konsensbildung zurückblicken kann, fassen die „Dokumente wachsender Übereinstimmung“ die Ergebnisse der seit 1931 geführten interkonfessionellen Gespräche auf Weltebene zusammen. Sie haben sich zu einem unerlässlichen Standardwerk der Ökumene entwickelt. Dabei weisen die verschiedenen Dokumente ganz unterschiedlichen Charakter auf: Manche konzentrieren sich auf die Aufarbeitung der Geschichte der Trennung zwischen den jeweiligen Kirchen oder kirchlichen Gemeinschaften, andere suchen einen gemeinsamen Zugang zu grundlegenden theologischen Fragen, wieder andere suchen Ergebnisse der bisherigen Gespräche zusammenzufassen. Sie erwachsen meist aus bilateralen Dialogen der Kirchen und Gemeinschaften, die ihrem Charakter nach Lehrgespräche und daher kirchlich-offiziell von Kirchenleitungen veranlasst sind, deren Teilnehmer formell ernannt werden; sie umfassen ein weites Spektrum an Fragestellungen von der Gotteslehre über die Sakramentenlehre, das Kirchen- und Amtsverständnis bis hin zu Fragen der Mission und der Evangelisation. Im Laufe der Jahrzehnte haben sich nicht unerhebliche Verschiebungen ergeben, so die geringer gewordene Bedeutung der v.a. vom Ökumenischen Rat der Kirchen geführten multilateralen Gespräche oder die neu aufgenommenen Erklärungen von Kirchengemeinschaft auf reformatorischer Ebene mit Einschluss von Erklärungen über Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft. Alle Bände dokumentieren die enorme Bedeutung ökumenischer Gespräche zwischen den Kirchen und Gemeinschaften, die wie ein riesiges Netzwerk über die ganze Welt verteilt funktionieren und die die Wirklichkeit der weltweiten Christenheit und des Kirche-Seins im Status des Dialogs widerspiegeln. Je länger dieser Zustand anhält, umso deutlicher meldet sich allerdings die Frage der Rezeption der Ergebnisse durch Kirchen und ihre Theologien. Eine wichtige Frage ist daher die Umsetzung der erzielten Ergebnisse in den Fluss der Theologien derjenigen, die an diesen Gesprächen nicht beteiligt sind.²⁶

Begleitet werden diese kirchlich-offiziell geführten Gespräche auf weltweiter Ebene durch ebensolche Gespräche auf regionaler und nationaler Ebene, die zu ganz ähnlichen Ergebnissen geführt haben. Zu erwähnen ist hier die deutsche lutherisch-katholische bilaterale Arbeitsgruppe, die in den vergangenen drei Jahrzehnten ganz bemerkenswerte Dokumente veröffentlicht hat.²⁷ Hier müssen aber v.a. der seit 1946 wirkende Ökumenische Arbeitskreis evangelischer und ka-

²¹ Obwohl wieder eingeschränkt durch die Erklärung der Glaubenskongregation zu den Schwesterkirchen: Note über den Ausdruck „Schwesterkirchen“, Rom, 30. Juni 2000.

²² Päpstlicher Rat zur Förderung der Einheit der Christen, Direktorium zur Ausführung der Prinzipien und Normen über den Ökumenismus. 25. März 1993 (VApS, 110).

²³ Enzyklika UT UNUM SINT von Johannes Paul II. über den Einsatz für die Ökumene. 25. Mai 1995 (VApS, 121).

²⁴ Gruppe von Farfa Sabina: Gemeinschaft der Kirchen und Petrusamt. Lutherisch-katholische Annäherungen. – Frankfurt a. M.: Lembeck 2010. 194 S., pb. € 18,50 ISBN: 978-3-87476-625-8.

²⁵ **Dokumente wachsender Übereinstimmung.** Sämtliche Berichte und Konsentexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene 1931–1982, hg. u. eingeleitet v. Harding MEYER / Hans Jörg URBAN / Lukas VISCHER, Paderborn / Frankfurt a. M. 1983; Bd. 2, 1982–1990, hg. u. eingeleitet v. Harding MEYER / Damaskinos PAPANDREOU / Hans Jörg URBAN / Lukas VISCHER, Paderborn / Frankfurt a. M. 1992; Bd. 3, 1990–2001, hg. u. eingeleitet v. Harding MEYER / Damaskinos PAPANDREOU / Hans Jörg URBAN / Lukas VISCHER, Paderborn / Frankfurt a. M. 2003; Bd. 4, 2001–2010, hg. v. Johannes OELDEMANN / Friederike NÜSSEL / Uwe SWARAT / Athanasios VLETSIS, Paderborn / Leipzig: Bonifatius / Evangelische Verlagsanstalt 2012. 1357 S., geb. € 84,00 ISBN: 978-3-89710-492-1.

²⁶ *Receptive Ecumenism and the Call to Catholic Learning.* Exploring a Way for Contemporary Ecumenism, ed. by Paul D. MURRAY, Oxford / New York 2008.

²⁷ Bisher erschienen: *Kirchengemeinschaft in Wort und Sakrament.* Bilaterale Arbeitsgruppe der Deutschen Bischofskonferenz und der Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands, Paderborn / Hannover 1984; *Communio Sanctorum.* Die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen. Bilaterale Arbeitsgruppe der Deutschen Bischofskonferenz und der Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands, Paderborn / Frankfurt a. M. 2000.

tholischer Theologen²⁸ oder die Groupe des Dombes²⁹ in Frankreich genannt werden, die in den letzten Jahrzehnten ganz ausgezeichnete Dokumente veröffentlicht haben. Zusätzlich haben sich ökumenische Arbeitsgruppen auf Zeit gebildet, die sich bestimmten Fragen widmen, so die in Rom und Tübingen angesiedelte internationale Forschergruppe „Themen der Fundamentaltheologie in ökumenischer Perspektive“³⁰ oder die Gespräche zwischen Vertretern der Vereinigung Evangelischer Freikirchen und der röm.-kath. Kirche in Deutschland.³¹ Die Liste dieser informellen Gesprächsgruppen ließe sich rasch erweitern, blickten wir auf andere Regionen und Erdteile. Das Themenspektrum und die methodischen Ansätze lassen sich mit Hinweisen zu diesen Gesprächsformen beträchtlich ergänzen. Charakteristisch sind Unterschiede in den methodischen Zugangsweisen. Während die offiziellen Dialoge ihren Ausgang meist bei den klassischen kontroverstheologischen Fragestellungen nehmen, suchen die informellen Arbeitskreise und Forschergruppen spezifische Ansatzpunkte auf. Der Ökumenische Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen hat ganz maßgeblich zu einer historisch-hermeneutischen Erkenntnis beigetragen, indem nach den Lehrverurteilungen des 16. Jh.s gefragt wurde und ihre Plausibilität im historischen Kontext sowie ihre Wirkung auf die gegenwärtige Theologie geprüft wurden, mit dem Ziel, die von den Verurteilungen ausgehenden Wirkungen mit dem Ursprungsgeschehen hermeneutisch zu konfrontieren. Dabei kann nun festgestellt werden, dass die erstmals ausgesprochenen Verurteilungen in manchen, nicht in allen kontroverstheologischen Fragestellungen den Partner, mit dem man heute im Dialog steht, nicht mehr treffen, weil seine Theologie nicht mehr von dem Irrtum geprägt ist, welcher in der früheren Verurteilung ausgesprochen wurde. Diese Methode konnte im lutherisch-katholischen Dialog auf Weltebene erstmals in der Frage der Rechtfertigung angesprochen werden. Die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ hat festgestellt, dass auf der Basis eines Konsenses in Grundfragen der Rechtfertigungslehre die früheren gegenseitigen Lehrverurteilungen die Lehre der Dialogpartner, wie sie in der Gemeinsamen Erklärung dargelegt wird, nicht treffen.³² Damit ist diese Erklärung ein herausragendes Beispiel für die Tragweite und den Erfolg des bilateralen Dialogs.

In eine andere Richtung zielen Gespräche, wie sie seit einem Jahrzehnt zwischen evangelischen Theologen in Deutschland und römischen Theologen über fundamentaltheologische Fragen geführt werden.³³ Im Mittelpunkt der Fragestellung steht das den Glauben begründende Ereignis der Selbstvergegenwärtigung des Heilsgeschehens am Kreuz. Die fundamentaltheologischen Grundsatzüberlegungen richten sich auf die Gewissheit der Wahrheit und der Wahrheits-

weisen in der Welt und prüfen, ob sich in der so dargestellten Dialektik von Offenbarung und Offenbarungsweisen konfessionell unterschiedliche Typen ausfindig machen lassen, die die Rede von einem Konsens in grundlegenden Fragen des christlichen Glaubens nicht plausibel erscheinen lassen würden. Innovativ sind diese Überlegungen, weil sie sich auf alle fundamentaltheologisch-dogmatischen Fragestellungen ausdehnen lassen. Damit nimmt die Forschergruppe Fragen auf, die sich auf das Ökumenismuskonkordat beziehen, aber bis heute nicht angemessen berücksichtigt wurden.

Die sich aus den geführten Dialogen ergebende Kernfrage ist die nach dem Ziel der Gespräche. Zwar richtet sich der Dialog insgesamt auf die Differenzen und Trennungen zwischen den Kirchen und Gemeinschaften, die eine Eucharistie- und Kirchengemeinschaft bis heute verhindern, aber eine umfassende Wiederherstellung der Einheit unter den Christen, wie es das Ökumenismuskonkordat anzielte, ist bis heute nicht in Sicht. Da stellt sich die Frage, was der ökumenische Dialog erreicht hat. Der frühere Präsident des Päpstlichen Einheitsrates, Walter Kardinal Kasper, hat deshalb mit seinen Mitarbeitern diese Frage in den Mittelpunkt aller Arbeitsvorhaben des Rates gestellt. Das Ergebnis kann sich sehen lassen, eine reiche Ernte kann eingefahren werden.³⁴ Gemessen am Ziel der Dialoge, die Differenzen zu überwinden, lässt sich heute mindestens im Blick auf die westlichen Kirchen festhalten, dass ein beträchtliches Maß an grundlegenden Übereinstimmungen bis hin zu ersten Verständigungen in zentralen Fragen der bisherigen Kontroversen erzielt werden konnte. Auf der Basis des gemeinsamen apostolischen Glaubens, der die Botschaft des Evangeliums zusammenfasst und authentisch interpretiert, ergibt sich ein erneuertes Verständnis im Verhältnis von Schrift und Tradition, woraus sich eine grundlegende Übereinstimmung in der Rechtfertigungslehre entfalten lässt, die neue Zugänge zu den Sakramenten der Taufe und der Eucharistie ermöglicht. Ob dieses Maß an Übereinstimmungen ausreicht, die überlieferten Trennungen endgültig zu überwinden, kann allerdings nicht abschließend beantwortet werden. Hier sind noch schwierige hermeneutische Probleme zu lösen.³⁵

4. Hermeneutik des ökumenischen Dialogs

Der in den letzten 40 Jahren geführte ökumenische Dialog konzentrierte sich auf Lehrgespräche zur Überwindung bestehender Differenzen zwischen den Lehrsystemen unterschiedlicher konfessioneller Prägung. Hierbei haben sich im Laufe der Jahrzehnte verschiedene Methoden herausgebildet. Während Konvergenzen anzeigen, dass die Kirchen trotz unterschiedlicher theologischer Ausdrucksformen im Verständnis des Glaubens vieles gemeinsam haben, was sie miteinander teilen können³⁶, stellt ein Konsens darüber hinaus Übereinstimmungen in genau umrissenen theologischen Fragestellungen fest. Es hat sich nun aber gezeigt, dass sich solche Konsense je länger je mehr nicht oder nicht immer erzielen lassen.³⁷ Wenn auch der seit vielen Jahrzehnten geführte ökumenische Dialog zu einem hohen Maß an Verständigung in vielen bisher kontrovers bewerteten Fragen geführt hat und in einigen Fragen sogar weitgehende Übereinstimmungen erzielt werden konnten, ist es doch bisher nicht zu einem sichtbaren Ausdruck der Einheit gekommen. Je länger der Dialog geführt wird, umso deutlicher wird die Einsicht, dass ein alle einzelnen theologischen Sachfragen umfassender Lehr-Konsens nicht zu erzielen ist. Hier hat sich nun eine methodische Einsicht als hilfreich erwiesen, welche die bestehenden Unterschiede und die inzwischen gewonnenen Übereinstimmungen aufeinander bezieht. Dieser Methodik liegt die Erkenntnis zugrunde, dass die angestrebte Einheit im Glauben nicht Einheitlichkeit bedeutet. Verbleibenden Unterschieden kommt

²⁸ Vgl. die für die Hermeneutik des ökumenischen Gesprächs bahnbrechende Studie: *Lehrverurteilungen – kirchentrennend? Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute*, hg. v. Karl LEHMANN / Wolfhart PANNENBERG (Dialog der Kirchen, 4), Freiburg i. Br. / Göttingen 1986. Die neuesten Gespräche: *Das kirchliche Amt in apostolischer Nachfolge*, Bd. 1–3, hg. v. Theodor SCHNEIDER / Dorothea SATTLER / Gunther WENZ u. a. (Dialog der Kirchen, 12–14), Freiburg i. Br. / Göttingen 2004, 2006, 2008.

²⁹ Auf Deutsch sind bisher erschienen: GRUPPE VON DOMBES, *Für die Umkehr der Kirchen. Identität und Wandel im Vollzug der Kirchengemeinschaft*, Frankfurt a. M. 1994; *Maria in Gottes Heilsplan und in der Gemeinschaft der Heiligen*, Frankfurt a. M. / Paderborn 1999; neueste Veröffentlichung bisher nur auf Französisch: *Un seul maître. L'autorité doctrinale dans l'Eglise*. 2. Aufl., Paris 2006.

³⁰ Die Ergebnisse der Gespräche liegen in bisher zwei Bänden vor: *Grund und Gegenstand des Glaubens nach römisch-katholischer und evangelisch-lutherischer Lehre*. Theologische Studien, hg. v. Eilert HERMS / Lubomir ZAK, Tübingen 2008; *Sakrament und Wort im Grund und Gegenstand des Glaubens*. Theologische Studien zur römisch-katholischen und evangelisch-lutherischen Lehre, hg. v. Eilert HERMS / Lubomir ZAK, – Tübingen: Mohr Siebeck 2011. (XIV) 293 S., geh. € 39,00 ISBN: 978–3–16–151005–2.

³¹ Veröffentlicht wurden inzwischen fünf Bände des Dialogs: *Rechtfertigung in freikirchlicher und römisch-katholischer Sicht*, hg. v. Walter KLAIBER / Wolfgang THÖNISSEN, Paderborn/Stuttgart 2003; *Glaube und Taufe in freikirchlicher und römisch-katholischer Sicht*, hg. v. Walter KLAIBER / Wolfgang THÖNISSEN, Paderborn/Stuttgart 2005; *Die Bibel im Leben der Kirche*. Freikirchliche und römisch-katholische Perspektiven, hg. v. Walter KLAIBER / Wolfgang THÖNISSEN, Paderborn/Göttingen 2007; *Kirche und Gemeinde aus freikirchlicher und römisch-katholischer Sicht*, hg. v. Burkhard NEUMANN / Jürgen STOLZE, Paderborn/Göttingen 2010; *Ursprung und Sendung der Kirche*. Apostolizität und Katholizität in freikirchlicher und römisch-katholischer Sicht, hg. v. Burkhard NEUMANN / Jürgen STOLZE, – Paderborn/Göttingen: Bonifatius-Verlag/ Edition Ruprecht 2011. 233 S., kt € 22,90 ISBN: 978–3–89710–487–7.

³² DwÜ 3, 419–441.

³³ Vgl. *Grund und Gegenstand des Glaubens nach römisch-katholischer und evangelisch-lutherischer Lehre* [wie Anm. 30].

³⁴ *Harvesting the Fruits*. Basic Aspects of Christian Faith in Ecumenical Dialogue, London 2009; die englische Originalfassung liegt nun in deutscher Übersetzung vor: Walter Kardinal KASPER: *Die Früchte ernten*. Grundlagen christlichen Glaubens im ökumenischen Dialog, – Paderborn/Leipzig: Bonifatius/Evangelische Verlagsanstalt 2011. 219 S., pb. € 19,90 ISBN: 978–3–89710–481–5.

³⁵ *Die Früchte ernten* [wie Anm. 34], 200–209.

³⁶ Exemplarisch hierfür sind die Konvergenzerklärungen der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen zu Taufe, Eucharistie und Amt von 1983 (DwÜ 1, 545–585).

³⁷ So hat u. a. Ulrich H. J. KÖRTNER mit seinem Buch: *Wohin steuert die Ökumene? Vom Konsens- zum Differenzmodell*, Göttingen 2005, die Diskussion um die ökumenische Methodik angestoßen. Vgl. hierzu den instruktiven und erhellenden Überblick über die gesamte Debatte zur ökumenischen Hermeneutik mit Hinweisen zur Literatur: Michael WEINRICH, „Ist der Weg das Ziel? Zur aktuellen Debatte um die ökumenische Hermeneutik“, in: ThLZ 136 (2011), 831–847.

daher nicht mehr in jedem Fall kirchentrennende Kraft zu. Ziel eines solchen methodischen Vorgehens ist es also nicht mehr, eine volle Deckungsgleichheit aller Glaubensaussagen zu erzielen. Der lutherisch-katholische Dialog über die Rechtfertigungslehre hat sich dieser Methodik des differenzierten Konsenses bedient, ohne sie ausdrücklich zu machen.³⁸ Die deutsche lutherisch-katholische Dialogkommission hat sich in ihrem Dokument „Communio Sanctorum“ ebenso wie die Internationale Römisch-Katholische/Altkatholische Dialogkommission in ihrem neuesten Dokument zu dieser Methode bekannt.³⁹ Eine breite Verständigung darüber hat sich bis heute nicht ergeben. Eine gewisse Differenzierung zeigt sich in der Vorgabe, die an sich immer der Erklärung bedürftige Begrifflichkeit dahin abzuwandeln, hinfort von einem differenzierenden Konsens zu sprechen. Konsens meint daher ein systemisches Gebilde von differenzierten und sich weiter differenzierenden Aussagen im Blick auf eine bestimmte Lehrfigur oder einen Lehrkomplex. Solche komplexen ökumenischen Lehr-Gebilde bedürfen einer ausgefeilten Hermeneutik, die aber bis heute nicht existiert und daher ein Desiderat darstellt.

Angeleitet wird eine solche Hermeneutik durch verschiedene, vom Ökumenismusdekret ausgehende Lehraussagen wie die von der *Hierarchia veritatum* oder von der Komplementarität verschiedenartiger theologischer Formeln, die bestimmten Traditionen angehören.⁴⁰ Sie erlauben eine Abwägung zwischen unterschiedlich zu gewichtenden konfessionellen Lehrgebilden, die in ihrer Logik und Methodik je anders aufgebaut sind und auch anderen systemischen Regeln gehorchen. Dennoch können sich zwischen diesen verschiedenen Aussagegestalten gemeinsame Grundgehalte behaupten, die durch Verständigung aufgedeckt und für eine noch zu gewinnende größere Gemeinschaft zwischen den Konfessionen fruchtbar gemacht werden können. Auf der Suche nach einer ökumenischen Hermeneutik erweisen sich Denkformen als hilfreich, die sich kommunikativ aufeinander beziehen lassen, aber nicht voneinander isoliert werden dürfen.⁴¹ Hier liegt der Streit mit anderen Modellen der Hermeneutik offen zutage, wenn etwa gegenüber der Konsenshermeneutik das Differenzdenken an deren Stelle treten soll, wie an anderen Entwürfen deutlich wird.⁴² Letztlich lässt sich hier wie auch anderswo aufzeigen, dass die Problematik der ökumenischen Hermeneutik an der einer Konzilshermeneutik partizipiert und auch deren Untiefen nicht umgehen kann.

5. Ungeklärte Zielvorstellungen

Das II. Vatikanische Konzil hatte kein klares Konzept zur Wiederherstellung der zerbrochenen Gemeinschaft zwischen bisher getrennten Kirchen vorgelegt. Als Ziel des Dialogs wird im Ökumenismusdekret die Wiederherstellung der Einheit der Christen fixiert.⁴³ Die ökumenischen Dialoge selbst sprechen häufig von der Wiederherstellung der sichtbaren und vollen Einheit der Kirche Jesu Christi. Entsprechend den historischen Fakten unterschied das Ökumenismusdekret zwei Kategorien von Spaltungen und demgemäß vermaß es die Verhältnisse anders, einmal im Blick auf die von Rom getrennten Ostkirchen, dann im Blick auf die Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften im Abendland. Nur im Blick auf die von der röm.-kath. Kirche getrennten Ostkirchen sprach das Konzil ausdrücklich von der erwünschten Wiederherstellung der vollen Gemeinschaft. Das Ökumenismusdekret konstatiert hier eine sehr enge, aber nicht volle Gemeinschaft im Bereich des Glaubens. Mit den Kirchen und kirchlichen Ge-

meinschaften im Abendland sieht sich „die katholische Kirche durch das Band besonderer Verwandtschaft verbunden“⁴⁴. Das Ökumenismusdekret spricht aber auch hier von der Gemeinschaft mit den Christen anderer Kirchen und kirchlicher Gemeinschaften. Eine klare Zielbeschreibung unterblieb indessen. Soviel wurde aber bereits in den letzten Jahren klar, dass die Kategorie der Gemeinschaft (gr. *koinonia*, lat. *communio*) eine ausschlaggebende Rolle bei der Zielbeschreibung der Einheit spielen wird. Dennoch ist die Bestimmung der Einheit äußerst schwierig geworden.

Der ökumenische Dialog hat nach langen Debatten zu einer gewissen Klärung beigetragen, sodass zumindest eine neue Einschätzung der ökumenischen Gesamtlage möglich erscheint.⁴⁵ In den Mittelpunkt der Debatten ist das Kirchen- oder Gemeinschaftsmodell gerückt. Wichtige Elemente eines solchen Konzepts von Kirchengemeinschaft finden sich im Ökumenismusdekret und in der Kirchenkonstitution „Lumen gentium“: Die Gemeinschaft der Kirche verlangt auf ihrer sichtbaren Ebene nach einer Ordnung, die durch das Glaubensbekenntnis, durch die Sakramente und durch die kirchliche Leitung zum Ausdruck gebracht wird. Kirchengemeinschaft (*communio ecclesiarum*) entfaltet sich im gemeinsamen Bekenntnis des apostolischen Glaubens, in der sakramentalen Gemeinschaft sowie in der Gemeinschaft im kirchlichen Amt, das Wort und Sakrament dienend zugeordnet wird. Die Vorstellung der um Wort und Altar versammelten Gemeinde der Gläubigen erfordert und setzt nach katholischem Verständnis die universale Gemeinschaft der bischöflich verfassten Ortskirchen voraus. Dies schließt das Amt des Bischofs von Rom mit ein, der in besonderer Weise das universale Dienstamt an der Einheit der Kirche ausübt.

Diesen konziliaren Vorstellungen von Kirchen-Gemeinschaft wuchs durch das evangelische Modell von Kirchengemeinschaft eine klare Herausforderung zu. Im Miteinander evangelischer Kirchen auf europäischer Ebene lässt sich nämlich seit einigen Jahren eine neue Dynamik beobachten. Hier sind v.a. die in Europa angesiedelten Bemühungen der Leuenberger Kirchengemeinschaft im Blick.⁴⁶ Von Anfang an versteht sie sich als ein Beitrag zur ökumenischen Gemeinschaft aller christlichen Kirchen. Insbes. besteht dieser im Einheitsverständnis der Leuenberger Kirchengemeinschaft und dem sich daraus ergebenden Einheitsmodell. Wenn Kirchen oder kirchliche Gemeinschaften die Kennzeichen der wahren Kirche aufweisen und auch eine lehrmäßige Verständigung über das gemeinsame Evangelium zu gewinnen ist, dann muss nach dem Selbstverständnis der Leuenberger Konkordie Kirchengemeinschaft erklärt werden. Damit präsentiert die Leuenberger Kirchengemeinschaft ein auf den Grundlagen der Reformation basierendes Modell von Einheit, das über diesen ekklesialen Rahmen hinaus ökumenisch wirksam sein soll.

Von besonderer Brisanz erschien in diesem Kontext die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ von 1999. Die „Gemein-

⁴⁴ UR 19.

⁴⁵ Bedingungen einer realen Möglichkeit von Einheit im Rahmen eines Modells von Teil-Kirchen nannten Karl RAHNER und Heinrich FRIES in dem 1983 veröffentlichten Bd. 100 der vom Herder-Verlag herausgegebenen Reihe *Quaestiones disputatae*, der eine überraschend große Wirkung auslöste, die in kurzer Zeit zu fünf Auflagen führte. Das bis heute unterschätzte lutherisch-katholische Dokument „Einheit vor uns. Modelle, Formen und Phasen katholisch/lutherischer Kirchengemeinschaft“ von 1985 (DwÜ 2, 451–506) nahm sich fast gleichzeitig auf internationaler Ebene der Thematik der Einheit an und regte auf katholischer Seite das Nachdenken über Modelle der Kirchengemeinschaft an. Der Ökumenische Rat der Kirchen führte im Zusammenhang mit der 1991 in Canberra/Australien veranstalteten 7. Vollversammlung seine eigenen Überlegungen unter dem Stichwort „Koinonia“ fort. Eine umfassende, die bisherigen Ergebnisse der Debatte zusammenfassende Studie zum Thema Kirchengemeinschaft aus katholischer Sicht erschien einige Jahre später: Wolfgang THÖNISSEN, *Gemeinschaft durch Teilhabe an Jesus Christus*. Ein katholisches Modell für die Einheit der Kirchen, Freiburg i. Br. 1996. Modelle der Einheit wurden im Nachgang zur „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ ausführlich diskutiert: *Kirche in ökumenischer Perspektive*. FS für Kardinal Walter Kasper zum 70. Geburtstag, hg. v. Peter WALTER / Klaus KRÄMER / George AUGUSTIN, Freiburg i. Br. 2003. Einen Überblick über die vielfältigen Vorschläge zur Thematik der Kirchengemeinschaft bietet: Jutta KOSŁOWSKI, *Die Einheit der Kirche in der ökumenischen Diskussion*. Zielvorstellungen kirchlicher Einheit im katholisch-evangelischen Dialog (Studien zur systematischen Theologie, 52), Berlin 2008.

⁴⁶ Vgl. hierzu die inzwischen auf 11 Bände angewachsene Reihe der Veröffentlichungen der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa „Leuenberger Texte“.

³⁸ *Einheit – aber wie?* Zur Tragfähigkeit der ökumenischen Formel vom „differenzierten Konsens“, hg. v. Harald WAGNER (*Quaestiones disputatae*, 184), Freiburg i. Br. 2000; „Kein Anlass zur Verwerfung“. Studien zur Hermeneutik des ökumenischen Gesprächs. FS für Otto Hermann Pesch, hg. v. Johannes BROSEDER / Markus WRIEDT, Frankfurt a. M. 2007; Wolfgang THÖNISSEN, *Dogma und Symbol*. Eine ökumenische Hermeneutik, Freiburg i. Br. 2008.

³⁹ *Communio Sanctorum* [wie Anm. 27], 12; *Kirche und Kirchengemeinschaft*. Bericht der Internationalen Römisch-Katholisch – Altkatholischen Dialogkommission. – Paderborn / Frankfurt a. M.: Bonifatius 2009. 85 S., kt € 12,90 ISBN 978–3–89710–456–3, Nr. 34f.

⁴⁰ UR 11; 17.

⁴¹ So Tim LINDFELD in seiner Doktorarbeit: *Einheit in der Wahrheit*. Konfessionelle Denkformen und die Suche nach ökumenischer Hermeneutik (Konfessionskundliche und Kontroverstheologische Studien, 78) Paderborn: Bonifatius 2008. 347 S., geb. € 49,90 ISBN 978–3–89710–387–0.

⁴² Gregor Maria HOFF, *Ökumenische Passagen – zwischen Identität und Differenz*. Fundamentaltheologische Überlegungen zum Stand des Gesprächs zwischen römisch-katholischer und evangelisch-lutherischer Kirche (Salzburger Theologische Studien, 25), Innsbruck/Wien 2005.

⁴³ UR 1.

same Offizielle Feststellung“ (GOF), mit der die „Gemeinsame Erklärung“ angenommen wurde, hatte einen weiter gehenden Dialog über die offen gebliebenen ekklesiologischen Fragen für erforderlich gehalten.⁴⁷ Klärungsbedarf sieht die GOF v.a. im Umfeld der Frage nach voller Kirchengemeinschaft, die als Einheit in Verschiedenheit bezeichnet wird. In ihr würden verbleibende Unterschiede miteinander versöhnt und besäßen keine trennende Kraft mehr. So steht hier die Frage im Raum, ob die kath. Kirche ein Konzept, das aus dem Kontext der reformatorischen Kirchen hervorgegangen ist, annehmen kann, wie es hier offenbar stillschweigend vorausgesetzt wird. Es stellt sich daher die Frage, ob im Kirchenverständnis ein Fortschritt in der Verständigung erzielt werden kann, die eine Einigung in der grundsätzlichen Frage der Kirchengemeinschaft ermöglicht. Das ist eine Anfrage an den gegenwärtigen Dialog. Erscheint, wie etwa in der Frage der Rechtfertigung, auch ein differenzierter Konsens im Kirchenverständnis möglich, also die Vorstellung von einer Einheit in versöhnter Verschiedenheit, wonach ein Konsens in Grundwahrheiten des Kirchenverständnisses die noch verbleibenden Differenzen, etwa in der Frage des Amtes, des bischöflichen Amtes und des Petrusdienstes, zu tragen vermag? Auf diese Frage weiß heute niemand eine abschließende Antwort.⁴⁸

6. Ökumenik, ein neuer Typus von Theologie

Als ein völlig neuer Zweig katholischer Theologie stellte sich bald nach Konzilsende die ökumenische Theologie dar. Seither hat sich die Ökumenik als umfassendes Teilgebiet der Theologie literarisch zu etablieren verstanden.⁴⁹ Hervorgegangen aus der Kontroverstheologie der Gegenreformation und wesentlich geprägt durch Robert Bellarmins „Disputationes de controversiis“ versteht sich die Ökumenik heute als historisch orientierte (Altes und Neues Testament, Reformationsgeschichte, Geschichte der ökumenischen Bewegung), hermeneutisch ausgerichtete und systematisch verfahrenende, weitere Teildisziplinen wie Fundamentaltheologie, Dogmatik und Sozialethik aufgreifende Disziplin der Theologie unter dem sie einenden Gesichtspunkt des Ökumenismus.⁵⁰ Dieser umfasst die Gesamtbemühungen der Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften und ihre Aktivitäten im Blick auf das Ziel der Darstellung der sichtbaren Einheit der Kirche Jesu Christi, die sich wiederum differenzieren in die Einzelaspekte „ökumenische Bewegung“, ökumenischer Dialog und geistlicher Ökumenismus. Ökumenische Theologie oder Ökumenik umfasst dann insbes. die Reflexion der Grundlagen, Methoden, Prinzipien und Ziele des Ökumenismus.

Als ein spezieller Zweig der ökumenischen Theologie gilt die Konfessionskunde, die sich in ihrer nichtpolemischen, aber gleichermaßen auch nichttirenischen Art im Weitesten auf alle christlichen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften bezieht, die von der kath. Kirche getrennt sind und mit denen sie sich heute weithin im Dialog befindet. Die Konfessionskunde ist daher ein unerlässliches Aufgabengebiet der ökumenischen Theologie im Zusammenhang des ökumenischen Dialogs, insofern sie Ursprünge und gegenwärtigen Stand von Glauben, Lehre, Leben und Verfassung der betreffenden „Konfessionen“ beschreibt und analysiert. Als Sondergebiet umfasst die heutige Konfessionskunde die Ostkirchenkunde, die aufgrund ihrer Angewiesenheit auf osteuropäische und nahöstliche Sprachen

und ihre Kenntnis eine Sonderstellung behauptet.⁵¹ Als Begründer der katholischen Konfessionskunde gilt bis heute Johann-Adam Möhler; seine „Symbolik“ hat im 20. Jh. im „Algermissen“ eine Fortführung gefunden.⁵²

Nach Jahrzehnten des ökumenischen Dialogs ist die Situation der ökumenischen Theologie keineswegs selbstverständlich. Die Behandlung der Thematik ist nämlich abhängig von einer Vorfrage, für die bis heute keine einheitliche Antwort vorliegt, was letztlich Ökumene und folglich ökumenische Theologie heißen kann. Die Menge ökumenisch genannter Literatur ist heute kaum noch zu überblicken, doch die hermeneutisch virulente Frage nach dem methodischen Mehrwert ökumenischer Fragestellungen ist noch keineswegs abschließend beantwortet. Deswegen wird man von einer klar erkennbaren und festen Regeln folgenden ökumenischen Theologie nicht sprechen können, ihr Gebiet ist fließend und grenzüberschreitend, ihr Anspruch oftmals hoch, ihre Ziele weitgesteckt. Da naturgemäß keine ökumenische Theologie frei von ihrem eigenen konfessionellen Standpunkt ist, muss ihre Standortbestimmung mit einer wichtigen Vorentscheidung im Blick auf die Definition des Ökumenischen beginnen, welche die eigene konfessionelle Identität in Bezug zur jeweils anderen konfessionellen Identität und zum Bekenntnis zur *una sancta catholica et apostolica ecclesia* setzt.⁵³ In dieser Hinsicht könnte man die ökumenische Theologie als eine Theologie im Dialog bezeichnen.⁵⁴

Wesentliche Anregung erfuhr die ökumenische Theologie vor dem II. Vatikanischen Konzil durch Pioniere des ökumenischen Dialogs wie Yves Congar, Gottlieb Söhngen, Erich Przywara, Hermann Volk und v.a. durch Hans Urs von Balthasar und Hans Küng. Deren Dialog mit protestantischen Theologen wie Karl Barth und Emil Brunner und ihre Rezeption protestantischer Theologie waren richtungsweisend und haben wesentlich zur Ausformung einer spezifisch ökumenischen Theologie katholischer Prägung beigetragen. Das lässt sich bis heute symptomatisch an Hans Urs von Balthasars Auseinandersetzung mit Karl Barths Theologie ablesen.⁵⁵ Die innerevangelische Abwendung von der vorherrschenden protestantischen Theologie des 19. Jh.s hat bestimmend zur Aufnahme des theologischen Dialogs beigetragen.⁵⁶

Eine weitere wichtige Wegmarke bildet die seit den dreißiger Jahren hervorgetretene katholische Lutherforschung. Sie verdankte sich dem neuerwachten Interesse katholischer Theologen an reformationsgeschichtlicher Forschung seit der zweiten Hälfte des 19. Jh.s. Den einschlägigen Werken katholischer Lutherforscher ging am Anfang des 20. Jh.s die Gründung der „Reformationsgeschichtlichen Studien und Texte“ durch den Bonner Privatdozenten Joseph Greving voraus.⁵⁷ Der Durchbruch für die katholische Lutherforschung gelang

⁴⁷ DwÜ 3, 437f.

⁴⁸ Vorschläge, die Kirchengemeinschaft heute für möglich halten, liegen in dieser Richtung vor: Johannes Brosseder / Joachim Track: **Kirchengemeinschaft jetzt.** Die Kirche Jesu Christi, die Kirchen und ihre Gemeinschaft. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 2010. 159 S., pb. € 14,90 ISBN: 987-3-7887-2447-4.

⁴⁹ Durch Einführungen, Handbücher und Lexika hat sich v.a. im deutschsprachigen Raum eine ökumenische Theologie als Disziplin etabliert: Friederike Nüssel / Dorothea Sattler, *Einführung in die ökumenische Theologie*, Darmstadt 2008; Johannes Oelmann, *Einheit der Christen – Wunsch oder Wirklichkeit?* Kleine Einführung in die Ökumene, Regensburg 2009; *Handbuch der Ökumenik*. Im Auftrag des J.-A.-Möhler-Instituts hg. v. Hans Jörg Urban / Harald Wagner, 3 Bde., Paderborn 1985–1987; Peter Neuner / Brigitta Kleinschwarzer-Meister, *Kleines Handbuch der Ökumene*, Düsseldorf 2001; *Lexikon der Ökumene und Konfessionskunde* [wie Anm. 19]. Immer noch aufgrund seines eigenwilligen Theorieanspruchs ein Klassiker: *Ökumenische Theologie*. Ein Arbeitsbuch, hg. v. Peter Lengsfeld, Stuttgart u.a. 1980.

⁵⁰ Die einzelnen systematischen Disziplinen haben sich in der Vergangenheit schon mit ökumenischen Fragestellungen beschäftigt, was in der spezifischen Bezeichnung als ökumenische Dogmatik, ökumenische Sozialethik oder ökumenische Fundamentaltheologie aufscheint.

⁵¹ Vgl. hier das *Handbuch der Ostkirchenkunde* von Wilhelm Nyssen / Paul Wiertz / Hans Joachim Schulz, neuerarb. Ausgabe in 3 Bde., Düsseldorf 1984–1997; Johannes Oelmann, *Die christlichen Kirchen des Ostens*. Orthodoxe, orientalische und mit Rom unierte Ostkirchen (Topos 577), Regensburg 2011.

⁵² Konrad Algermissen, *Konfessionskunde*, 8. Aufl. neu bearb. v. Heinrich Fries / Wilhelm de Vries / Erwin Iserloh / Laurentius Klein / Kurt Keinath, hg. v. Johann-Adam-Möhler-Institut für Ökumenik, Paderborn 1969; *Kleine Konfessionskunde*, hg. v. Johann-Adam-Möhler-Institut, Paderborn 2005; Jörg Ernesti, *Konfessionskunde kompakt*. Die christlichen Kirchen in Geschichte und Gegenwart, Freiburg i. Br. 2009; die neueste Konfessionskunde auf evangelischer Seite erscheint unter dem Titel *Die Kirchen der Gegenwart*, hg. v. Gury Schneider-Ludorff / Walter Fleischmann-Bisten in der vom Konfessionskundlichen Institut hg. Reihe „Bensheimer Hefte“.

⁵³ Solche Grundfragen zur ökumenischen Theologie thematisieren: Harding Meyer, *Versöhnte Verschiedenheit*. Aufsätze zur ökumenischen Theologie, 3 Bde., Frankfurt a. M. / Paderborn 1998, 2000, 2009; Gunther Wenz: **Grundfragen ökumenischer Theologie**. Gesammelte Aufsätze. Bd. 1 (Forschungen zur systematischen Theologie und ökumenischen Theologie, 91), Göttingen 1999, jetzt neu Bd. 2 (Forschungen zur systematischen Theologie und ökumenischen Theologie, 131), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2010. 368 S., geb. € 79,00 ISBN: 978-3-525-56362-5.

⁵⁴ So die FS für Harald Wagner: *Theologie im Dialog*, hg. v. Peter Neuner / Peter Lünig, Münster 2004.

⁵⁵ Der Klassiker unter den ökumenischen Büchern: Hans Urs von Balthasar, *Karl Barth*. Darstellung und Deutung seiner Theologie, Einsiedeln 1976.

⁵⁶ Die Rezeption der Theologie Karl Barths durch katholische Theologen seit den frühen Zwanzigerjahren beschreibt und analysiert jetzt erstmals umfassend aus katholischer Sicht: Benjamin Dahlke, *Die katholische Rezeption Karl Barths* (Beiträge zur historischen Theologie, 152), Tübingen 2010.

⁵⁷ Vgl. hierzu Peter Walter, *„Reformationsgeschichtliche Studien und Texte“*. Vergangenheit und Zukunft einer wissenschaftlichen Reihe (Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung, 68), Münster: Aschendorff 2008. 82 S., kt € 16,90 ISBN 978-3-402-11086-7.

durch die Arbeiten von Joseph Lortz und Adolf Herte. Lortz prägte durch sein mehrfach aufgelegtes Buch über „Die Reformation in Deutschland“ (1939/40) gegen anfänglich nicht geringe innerkatholische Widerstände das katholische Lutherbild wie kein anderer durch die Ausarbeitung der These vom katholischen Luther. Adolf Herte, dem eine größere Öffentlichkeit versagt blieb, konnte hingegen durch mühevolle historische Kleinarbeiten aufzeigen, dass die katholische Lutherliteratur über vier Jahrhunderte bis in die Neuzeit hinein durch die Kommentare des Johannes Cochläus, eines zeitgenössischen Gegners Luthers und Beraters des Herzogs Georg von Sachsen, geprägt war, der Luther als abgefallenen Mönch, als Zerstörer der Kircheneinheit, als Sittenverderber und Häretiker charakterisiert hatte.⁵⁸ Die jüngere katholische Lutherforschung wurde wesentlich geprägt durch P. Manns⁵⁹, E. Iserloh⁶⁰, O. H. Pesch⁶¹ und V. Pfnür.⁶² In neuester Zeit haben sich zahlreiche katholische Forscher mit unterschiedlichen Fragen und Sachthemen beschäftigt: Joseph Vercruysse, Denis R. Janz mit der scholastischen Lektüre Luthers, Jared Wicks mit der Auseinandersetzung zwischen Luther und Cajetan, Theo Bell und Franz Posset⁶³ mit den augustinisch-bernhardinischen Wurzeln Luthers. In den letzten Jahren begann sich in Deutschland auch eine katholische Calvinforschung zu etablieren.⁶⁴

Anders als in der protestantischen Theologie des 20. Jh.s hat sich in der katholischen Theologie ein hohes Interesse an evangelischen Theologen und deren Theologien ausgebildet, das umgekehrt nicht auf ein gleich hohes Maß an Interesse gestoßen ist. Wesentliche Erneuerungen in der katholischen Theologie im Kontext der Veränderungen des II. Vatikanischen Konzils gehen auf die Auseinandersetzung mit der dialektischen Theologie zurück. Karl Barths Hinwendung zur Offenbarungstheologie bedeutet für von Balthasar eine in wichtigen Teilen vollzogene Abkehr von den Reformatoren. Die von Barth selbst vorgenommene Durchbrechung des liberalistischen Protestantismus des 19. Jh.s gilt Balthasar dabei als vorrangiger Anknüpfungspunkt an die Theologie Karl Barths und als Ausgangspunkt für das ökumenische Gespräch. Die Wiedergewinnung eines „echten christlichen Universalismus“ macht das Gespräch mit Karl Barth und seiner Theologie sinnvoll, weil sie hinter die Klammer von Augustinus und Luther zurückgreift. In ähnlicher Weise deutet auch Joseph Ratzinger Mitte der fünfziger Jahre im Rückgriff auf die ökumenische Bedeutung der Theologie seines Lehrers Gottlieb Söhngen die Konstellation der katholischen Theologie in Auseinandersetzung mit Karl Barth.⁶⁵ Diese führt unmittelbar zur Neukonzeption katholischen Offenbarungsdenkens, wie es dann in der Offenbarungskonstitution *Dei Verbum* Gestalt gewinnt.⁶⁶ Insoweit führt die zunächst kontrovers-

theologisch angelegte Auseinandersetzung mit Kernpositionen der erneuerten evangelischen Theologie direkt zur ökumenischen Verständigung nach dem Konzil. Wichtige Wegmarken, die das Konzil mit Schlüsselbegriffen besetzt, sind ohne diesen ökumenischen Hintergrund gar nicht denkbar. Insofern ist die Gestalt der heutigen katholischen Theologie ohne die Rezeption reformatorischer Theologie, weithin angeregt durch das II. Vatikanische Konzil, nur schwer zu verstehen.

Schluss

Nachdem das II. Vatikanische Konzil eine umfassende ökumenische Dynamik in der kath. Kirche ausgelöst hatte, konnte sich in den letzten Jahrzehnten eine weitgehende Umformung der pastoralen Praxis und auch der Lehrverkündigung der kath. Kirche in ökumenischer Ausrichtung etablieren. Ökumenische Praxis im Leben der christlichen Gemeinde ist heute eine Selbstverständlichkeit. Aber erst in der jüngsten Zeit kündigen sich neue Veränderungen an, die offenbar einen neuen Ökumenismus anstreben. Diese kann man kurz auf einen Nenner bringen: Es zeichnen sich eine deutliche Internationalisierung der ökumenischen Thematik und eine Abkehr von den kontinental-europäischen konfessionellen Standards ab. Deutlich erkennbar ist eine Verlagerung der Debatte in den angloamerikanischen Raum. Dabei treten ganz unterschiedliche und neue Perspektiven in den Blickpunkt ökumenischer Fragestellungen.⁶⁷

Die Bedeutung des Ökumenischen Rates der Kirchen als des einen überragenden multilateralen ökumenischen Gremiums der interkirchlichen ökumenischen Zusammenarbeit ist seit Jahren im Abnehmen begriffen. An seine Stelle sind die bilateralen Dialoge getreten. Sie werden von den jeweiligen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften untereinander ohne Vermittlung eines dazwischen geschalteten Gremiums geführt. Neue ökumenische Konstellationen werden erkennbar, etwa bei den zwischen lutherischen, reformierten Kirchen und anglikanischer Kirche vereinbarten Erklärungen zur Kirchengemeinschaft. Mehr und mehr treten Freikirchen wie Methodisten, Baptisten und Mennoniten aus dem Schatten des Vergessens hervor und wirken nachhaltig auf den Dialog ein. Die Zusammenarbeit der neoecharismatischen und neopentekostalen Gruppen geht einen eigenen, überkonfessionellen Weg. Aus dem Ökumenischen Rat der Kirchen sind dagegen keine herausragenden Dokumente mehr erschienen. Das vom ÖRK initiierte Globale Forum christlicher Kirchen hat bisher keine Signale setzen können. Zugleich steigen seit Jahren die Bedeutung und die Rolle des Vatikans und des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen. Knapp gesagt: Die kath. Kirche mit dem Papst an der Spitze ist selbst zu einem „global player“ der ökumenischen Bewegung geworden.⁶⁸ Die Einladung Papst Johannes Pauls II. an die leitenden Verantwortlichen der anglikanischen, orthodoxen und lutherischen Kirchen, ihn bei der Eröffnung des Heiligen Jahres 2000 zu begleiten, war ein starker symbolischer Akt und weist auf die Bedeutung der großen christlichen Kirchenfamilien im symphonischen Konzert versöhnter Verschiedenheit hin.

Die insbes. in Deutschland und im deutschsprachigen Ausland angesiedelte Theologie, die seit Jahrhunderten durch konfessionell ausgerichtete staatliche Fakultäten an Universitäten geprägt wird, ist durch eine stärker interkonfessionell-ökumenische Ausrichtung deutlich verändert worden. Die deutsche Universitätslandschaft ist inzwischen in eine neue Dynamik geraten, auch wenn die konfessionelle Prägung und Verfassung theologischer Fakultäten nach politischer Überzeugung auf Dauer erhalten bleiben soll. Im Vergleich zur angloamerikanischen Universitätslandschaft behaupten sich im kontinentalen Europa die bilateralen und bi-konfessionellen Begegnungen, während anderwärts neue Konstellationen durch Überschreiten der

⁵⁸ *Das katholische Lutherbild im Bann der Lutherkommentare des Cochläus*, 3 Bde., Münster 1943.

⁵⁹ *Vater im Glauben*. Studien zur Theologie Martin Luthers. Festgabe zum 65. Geburtstag am 10. März 1988, hg. v. Rolf DECOT (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, 131), Stuttgart 1988.

⁶⁰ *Geschichte und Theologie der Reformation im Grundriß*, Paderborn 4 1998.

⁶¹ *Hinführung zu Luther*, Mainz, 3. aktualisierte Aufl. 2004.

⁶² *Einig in der Rechtfertigungslehre?* Die Rechtfertigungslehre der Confessio Augustana (1530) und die Stellungnahme der katholischen Kontroverstheologie zwischen 1530 und 1535 (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, 60), Stuttgart 1970.

⁶³ Jetzt ganz aktuell Franz POSSET: *The Real Luther*. A Friar at Erfurt & Wittenberg. – St. Louis: Concordia Publishing House 2011. 195 S., pb. £ 25,99 ISBN: 978-0-7586-2685-1.

⁶⁴ Vgl. hierzu die neueren Arbeiten von Eva Maria FABER, u. a.: *Symphonie von Gott und Mensch*. Die responsorische Struktur von Vermittlung in der Theologie Johannes Calvins, Neukirchen-Vluyn 1998. Ganz aktuell aus lutherischer, katholischer und reformierter Perspektive: Johannes Calvin ökumenisch neu gelesen, hg. v. André BIRMELÉ / Wolfgang THÖNISSEN, Paderborn/Leipzig: Bonifatius/Evangelische Verlagsanstalt 2012. 250 S., kt € 26,90 ISBN: 978-3-89710-483-9.

⁶⁵ Das ist nach fünfzig Jahren erstmals nachzulesen in der Einleitung zum ersten Teil der Habilschrift von Joseph Ratzinger, die ein knappes Referat der Auseinandersetzung der katholischen Theologie mit der Theologie Karl Barths aus der Perspektive von Hans Urs von Balthasar und Gottlieb Söhngen bietet und jetzt erstmals veröffentlicht wurde: Joseph RATZINGER, *Offenbarungsverständnis und Geschichtstheologie Bonaventuras* (Gesammelte Schriften, 2), Freiburg i. Br. 2009, hier insbes. die Einführung: 57–75.

⁶⁶ Der Vergleich der Texte zeigt den Zusammenhang klar auf: Der bisher unveröffentlichte Teil der Habilschrift liest sich wie ein früherer Kommentar zur Offenbarungskonstitution *Dei Verbum*. Die Hauptaussagen der Habilschrift tauchen im Kommentar zur Offenbarungskonstitution wieder auf, ohne dass ein Hinweis auf diesen Teil der Schrift erkennbar wäre. Erst heute zeigen sich die Zusammenhänge klar und deutlich, vgl. dazu: *Das Zweite Vatikanische Konzil*. Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen. Lateinisch und

Deutsch. Kommentare Teil II, hg. v. Herbert VORGRIMMER (Lexikon für Theologie und Kirche, 2., völlig neu bearb. Aufl., Bd. 13), Freiburg i. Br. 1967, 498–528.

⁶⁷ Das zeigt die neueste Literatur aus dem angloamerikanischen Raum: *Ecumenism Today*. The Universal Church in the 21st Century, ed. by Francesca ARAN MURPHY / Christopher ASPREY. – Aldershot-Burlington: Ashgate 2007. 222 S., geb. € 64,99 ISBN: 978-0-7546-5961-7; *Ecumenical Ecclesiology*. Unity, Diversity and Otherness in a Fragmented World, ed. by Gesa Elsbeth THIESSEN. – London / New York: T&T Clark 2009. 247 S., pb. € 31,99 ISBN: 978-0-567-61834-4.

⁶⁸ Kenneth D. WHITEHEAD: *The New Ecumenism*. How the Catholic Church After Vatican II Took Over the Leadership of the World Ecumenical Movement. – New York: St. Paul's 2009. 214 S., pb. € 16,99 ISBN: 978-0-8189-1283-2.

konfessionellen Grenzen entstehen. Das macht sich v. a. in der Organisation und Durchführung wissenschaftlicher Tagungen bemerkbar.

Die Magna Charta des Konzils in ökumenischer Hinsicht ist und bleibt das Ökumenismusdekret *Unitatis redintegratio* von 1964. Es war eine Momentaufnahme zur damaligen Zeit und hat Entwicklungen angeregt. Neue Aufgaben sind hinzugekommen, die mit den damaligen Mitteln nicht mehr zu bewältigen waren. Dennoch ist das Dekret nicht überholt. Dies betrifft die hermeneutischen Regeln des Dialogs, das Bekenntnis zur Einheit der Kirche und die dadurch ausgelö-

ste Dynamik des ökumenischen Dialogs. Auch wenn es zu Beginn des 21. Jh.s so scheinen mag, als wäre der ökumenische Impuls erloschen, ist eine Rückkehr in ein konfessionelles Zeitalter alter Prägung kaum noch denkbar. Eine kath. Kirche, die nicht mit christlichen Kirchen und Gemeinschaften, mit nichtchristlichen Religionen und Kulturen, mit Staaten und Gesellschaften über die Prinzipien einer freien, solidarischen und gerechten Welt im Dialog steht, gehört der Vergangenheit an, auch wenn darüber heute in der Kirche heftig gestritten wird und manche diese Entwicklungen bereits für überholt halten wollen.

Allgemeines / Lexika

Taschenlexikon Religion und Theologie, hg. v. Friedrich Wilhelm Horn / Friederike Nüssel. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2008. 3 Bde u. ein Registerbd., 1464 S., kt € 79,90 ISBN: 978-3-525-50124-5

Dieses handliche Lexikon, das trotz seiner auf drei Bände verteilten fast 1.500 Seiten den Charakter eines Taschenlexikons bewahrt hat, ist die völlige Neubearbeitung des 1971 erstmals erschienenen Werks. Mehr als 100 Autorinnen und Autoren haben die 500 Artikel verfasst, in denen ein Überblick über die nichtchristlichen Religionen, v. a. aber über die Erscheinungsformen, Praxis und Lehre der christlichen Kirchen gegeben werden soll.

Der Umfang der Artikel liegt zwischen einer halben Seite und etwa zehn Seiten; es finden sich also keine knappen Begriffsdefinitionen, sondern zumeist ausführlichere Darstellungen, die in der Regel den Stand der Forschung und eine systematische Analyse und Reflexion bieten, durchgehend auf sehr hohem wissenschaftlichen Niveau.

Die Beiträge sind fast ausschließlich Sachthemen gewidmet; es finden sich nur einige wenige Personenartikel, die biblische (Mose, Maria, Paulus, Petrus), außerchristliche (Buddha, Muhammad, Laozi, Zarathustra), vorreformatorische (Augustin, Thomas) und reformatorische (Barth, Bultmann, Calvin, Luther, Melancthon, Schleiermacher, Zwingli) Gestalten behandeln – katholische und orthodoxe Personen kommen nicht vor; allerdings fallen dem Rez. auch nicht viele geeignete Namen ein, die man angesichts der Zurückhaltung bei der Aufnahme von Personenartikeln hätte berücksichtigen sollen. Eine andere „Person“ fehlt erstaunlicherweise – es gibt keinen Artikel „Gott“, sondern nur „Gottesbeweise“ und „Gottesdienst“. Hingegen finden sich „Heiliger Geist“, „Jesus Christus“ sowie „Trinität“. Auch im Register gibt es keinen Eintrag „Gott“, allerdings zahlreiche weiterführende Wortzusammensetzungen wie „Gottesbild“, „Gotteslehre“ oder „Gottheiten“.

Überraschend ist manchmal auch der Umfang einzelner Artikel. Der Beitrag „Orthodoxe Kirchen des Ostens“ ist 3,5 Seiten lang, etwa so wie „Gentechnik“, während „Arbeit, Arbeitslosigkeit“, „Kirchenbau“ und „Medien“ mit ungefähr jeweils vier Seiten länger sind, „altprotestantische Orthodoxie“ hat sogar 4,5 Seiten. Für „Bischof“ gibt es nur eine Seite, für „Falung Gong“ und „Satanismus“ jeweils den doppelten Umfang.

Es ist bei einem Lexikon dieser Art für einen Rez. immer einfach, Begriffe zu finden, die auch einen Eintrag verdient hätten, aber fehlen, oder etwas an den Längenverhältnissen der Artikel aussetzen. Daher sollen die obigen Bemerkungen nicht allzu kritisch verstanden werden – im Gegenteil, beim Durchblättern der Bände fällt auf, wie vielfältig die Auswahl der Lemmata ist, ohne dass sich das Werk aber in unnötigen Details verlieren würde. Man macht manche interessante Entdeckung, gerade in Hinsicht auf Fragen der (Sozial-)Ethik. Der Schwerpunkt liegt eindeutig auf Begriffen aus dem Bereich des Christentums, doch Judentum und Islam sind ebenfalls gut vertreten, und neben den anderen Weltreligionen finden sich auch neuere religiöse Phänomene und Gruppen. In den einzelnen Artikeln liegt der Akzent in der Regel ebenfalls auf dem Christentum: Zuweilen werden die Aspekte behandelt, die auch andere Religionen betreffen (etwa bei „Wallfahrt“), oft aber vermisst man solche Hinweise, und es werden nur allgemeine oder eben auf das Christentum bezogene Erläuterungen gegeben (etwa „Bild“, „Ehe“, „Teufel“).

Das Werk stammt aus dem evangelisch-theologischen Kontext. Im Verzeichnis der Autorinnen und Autoren überwiegen Personen aus der deutschsprachigen evangelischen Universitätstheologie; dazu kommen einige Vertreter/innen der Religionswissenschaft und der katholischen Theologie. Orthodoxe Theologen sind nicht vertreten. Artikel mit katholischer oder ökumenisch sensibler Thematik wurden häufig an katholische Autor/inn/en vergeben. Ein umfangreiches Register sowie zahlreiche Querverweise erleichtern die Arbeit mit dem Lexikon und ermöglichen oft weiterführende Hinweise und Einsichten.

Insgesamt also ein kompaktes und dennoch inhaltsreiches Handbuch, das im Regal der Theologiestudierenden ebenso seinen angemessenen Platz hat wie in dem des Gemeindepraktikers, der Mitarbeitenden in der Erwachsenenbildung oder des/der akademisch arbeitenden Theologen/-in. Bedauerlich ist lediglich, dass der Preis manchen möglichen Interessenten abschrecken dürfte.

Münster

Thomas Bremer

Hill, Jonathan: Dictionary of Theologians to 1308. – Cambridge: James Clarke 2010. 588 S., pb. € 75,99 ISBN: 978-0227679708

Unlike many dictionaries of theologians or philosophers, this work offers a comprehensive *vade mecum* of Christian theologians which is useful to anyone studying or working in the field, without being cursory or voluminous. The dictionary is precisely researched and clearly up-to-date, offering a biographical as well as a theological overview of each contributor to Christian thought. Entries include both Western and Eastern theologians, and often include references to the *Patrologia Latina* and *Patrologia Graeca*. The work is well structured, and is the result of much thought and distillation. With around 300 entries the dictionary aims at a more comprehensive exploration of each theologian, rather than attempting to include more persons; one is unlikely to find lesser-known figures of the period. If the summaries of the thought of each theologian do not suffice, all relevant texts and translations are listed, with the most important studies from previous decades, as well as references to books and articles of note since 1980. Bibliographical listings are sometimes surprisingly extensive for a dictionary, and include French, German, and Italian titles. H.'s style is useful owing to its brevity, which in no way compromises the depth and complexities of the theologians featured.

Perhaps the most important aspect to consider with this dictionary is the balance that has been achieved in terms of style, content, and appearance. Researching and writing a dictionary of ambitious proportion, as this one is, gives room for careful consideration and planning of presentation and choice of content. H. has maintained a useful balance of these elements in writing this volume.

It may seem unusual to mention the appearance of the book in a review, but in this instance it seems clear that thought has gone into this, and the effects for the user are important and helpful. The sizable typeface makes for comfortable reading, and encourages a different relationship to the material than the relationship to the content of the often-found small typeface of reference books. The dictionary is large, and sits comfortably open on most pages – the hallmarks of a frustration-free reference book.

Most entries are of a biographical nature, and some do not get much beyond this, especially where figures of historical-political importance are included. Nevertheless, the biographical is never to the exclusion of, or framed as a necessary preamble to, the theological summary of the entry; instead, the biographies focus on the theological formation or influence of the person. This is true of entries such as Constantine I "the Great", which summarises the prevailing Christologies of the day, their reception and impact.

The biographical summaries of the lives of the Christian thinkers in the dictionary for the more significant theologians of the period are established before further sections which consider 'Thought' and 'Influence', both tailored to the individuals and the controversies of their thinking, including as sub-headings the areas of thought to which they contributed. H.'s style is accessible and easy to follow, giving the reader insights which remain up-to-date at the time of printing. It is therefore not difficult to find, within the entry for any given thinker, specific information regarding their thought or influence, if the reader has definite areas to research. On this point, whilst summaries of the thinkers' positions are readily available, this does not always correlate to the bibliographical information, which would require some work to decipher and find what is relevant.

Primary sources, including translations, and secondary literature often receive extended treatment, and many of the listings contain references to works of significance from the last thirty years, including journal articles of note. Other works listed in the bibliographies from before 1980 are publications which have

proved to be of major importance to the study of the particular thinker. This method of bibliographical selection shows itself to be highly effective, offering the reader a chance for a very comprehensive insight into contemporary studies of the thinker. Where entries concern figures in Christian history for whom there are relatively few secondary literary sources, all known bibliographical sources have been listed; but where this is not the case, the bibliographies are at least as comprehensive as one could hope for, given the scope of the dictionary and the vast corpus of materials available for certain thinkers. In this sense, the bibliographical information offers a detailed overview of scholarship to date for each thinker, allowing the reader to see what has and has not been covered, perhaps giving some idea for where further research is necessary. Early career researchers and research students may benefit from the dictionary's style in this way, especially those looking to contribute to areas where little research has been done.

The dictionary also includes an index of people, subjects, councils and biblical texts. For the more specialist researcher, the index of people proves useful if the name of the theologian being researched is used in its different forms – Latin, Greek, anglicised and so forth. Whilst the entries use the names most commonly used in the scholarly literature, for those searching for a theologian by a different name, the index of persons offers alternatives in order to point the reader to the right entry, for example Benedict Gaetani refers one to Boniface VIII, Eucratas to John Moschus and James of Sarug to Jacob of Sarug, thus eliminating potential confusion.

H.'s work on the *Dictionary of Theologians to 1308* has distilled the thought of the major thinkers of this period, taking Duns Scotus as the final figure in the list of theologians. This choice is interesting, as it captures Christian thought up to a point in history where considerable change occurred. In this sense, there is nothing particularly significant about Scotus, but the first decade of the fourteenth century would appear as good a choice to conclude the introduction of thinkers as any. The onset of Scholastic thought during this period, which had yet to assimilate the works of Thomas Aquinas and remained in large part reluctant to integrate the kind of Aristotelian impetus characteristic of Aquinas's works, was troubled by the apparent malleability of Christian theology presented by the tension between the new peripatetic thought transmitted through the lens of Islamic philosophy, and the Neoplatonism of Christian thought as historically embodied. In this sense, Scotus features as a thinker keen to resist the new trend of Aristotelian integration in some of its forms, and highlights the tensions of the period. To include thinkers after 1308, for example Meister Eckhart, who although working in Paris before this time, had his career straddled across the last decade of the thirteenth and the first two decades of the fourteenth centuries, would take the dictionary to a new level of depth, clearly beyond the scope of a one volume dictionary of this size.

For the entries which have been included, H. has expertly summarised the theological thought of each thinker, and presents them in a manner which reads unlike most dictionaries of this kind. It would not be unreasonable to envisage making use of the volume less as a dictionary and more as an introduction to Christian thought of the period, encouraging students of theology to read the dictionary cover to cover. The historical contexts which saturate the theological summaries of the entries provide precisely the kind of grounding that a student would need to understand the essential theological character of Christian history – following the development of thought in this way would manifest the importance and convey something of the understanding of the essential Christian position which takes history and development as indicative of the ongoing dialogue between God and humanity. This is true even where entries are not of theologians *per se*, but consider the political or historical impact upon theology by political or monarchical figures.

H. also makes sure to include the interesting facts about the individual Christian theologian, which often serve to help keep his texts flowing and interesting. Given the suggestion that the dictionary could be used as something of an introduction, rather than a reference work, makes this an important aspect of the volume.

Some entries would, perhaps, benefit from expansion, for example Giles of Rome, where the entry summarises his theological career, but does not go into much detail about his thought. Perhaps this would be too much to ask from this already ambitious work, but given its own admission that Giles was "one of the most prominent theologians at the end of the thirteenth century" (271), one would expect a summary of his theory of the unity of forms, the manner in which he defended Thomas, the positions he formulated in his *Quaestiones*, and perhaps, given its significance for the promulgation of the papal bull *Unam sanctam* in 1302, his work *De ecclesiastica potestate*. Nevertheless, H.'s bibliographies more than compensate for this, and in doing so, redeem the nature of the volume as a dictionary.

H. has clearly kept threads running through the entries in the dictionary, as many of the important themes recur across entries, often picking up and expanding on their mention in other articles – for example, Anselm's ontological argument and its manifestation elsewhere such as in Aquinas's rejection. Because the dictionary's basis is personal rather than thematic, it would be difficult to include some system of referencing to indicate where topics recur, but the dictionary

would perhaps benefit from some system which indicates which names in entries have their own separate entry within the dictionary.

London

Chris Wojtulewicz

Erbacher, Jürgen: Der Vatikan – Das Lexikon. – Edition Vatikan: Leipzig 2009. 474 S., geb. € 19,90 ISBN: 978–3–7462–2752–8

Das vorliegende Werk ist als „Lexikon“ zum „Vatikan“ konzipiert, wobei letztlich unklar bleibt, ob mit „Vatikan“ der Apostolische Stuhl, der Vatikanstaat oder die Röm. Kurie gemeint ist.

Der Vf. stellt sich auf der Rückseite des Einbandes als Theologe und Politikwissenschaftler vor, der derzeit als Journalist tätig ist, und als ausgewiesener Kenner des von ihm nicht näher bestimmten „Vatikan[s]“, sodass er grundsätzlich als geeignet für die Erstellung des vorliegenden Werkes angesehen werden kann.

Das Werk beginnt mit einem kurzen Grußwort (5) von Karl Kardinal Lehmann und einem Vorwort (6f) des Vf.s, das leider nicht erkennen lässt, ob die Stichworte allein von ihm oder auch von Irene Bergdolt-Andreae, Stefan von Kempis und Ludwig Waldmüller (7) verfasst wurden.

Das Lexikon enthält auf insgesamt 436 Seiten Kurzartikel (im Umfang von fünf Zeilen bis zu zehn Spalten) zu mehr als 700 Stichworten (9–445) und zahlreiche Querverweise, aber keine weiterführenden Literatur- und Quellenangaben.

Die Auswahl der Stichworte ist nicht auf den „Vatikan“ beschränkt und eher allgemeiner Natur (z.B. „Abendländisches Schisma“, „Basilika“, „Diakon“, „Enzyklika“, „Investiturstreit“, „Laie“, „Messe“, „Ritus“, „Unfehlbarkeit“, „Weltjugendtag“, „Zölibat“). Darüber hinaus werden aber auch die Dikasterien der Röm. Kurie (v.a. 29–33, 227–240, 335–348, 356–358, 387–390) – leider ohne erkennbare Bezugnahme auf die Apostolische Konstitution *Pastor bonus*, die auch nicht im Rahmen eines eigenen Stichwortes thematisiert wird – sowie kirchen- und kunstgeschichtlich bedeutsame Begriffe, die einen Bezug zum „Vatikan“ haben, thematisiert. Die einzelnen Artikel sind durchweg leicht verständlich geschrieben und bewegen sich bewusst nicht auf theologischem bzw. wissenschaftlichem Niveau (vgl. 5).

Auf den S. 446–450 findet man eine „Liste der Päpste“, die man in einem Lexikon über den „Vatikan“ nicht unbedingt erwarten würde. Das sich daran anschließende „Stichwortverzeichnis“ (451–470) erscheint vollständig. Es schließen sich zwei Karten über „Die Römische Kurie“ (471) und den „Staat der Vatikanstadt“ (472f) an.

Auf S. 474 findet sich ein aus lediglich neun Werken bestehendes „Quellenverzeichnis“, das aber diese Bezeichnung zu Unrecht trägt, da hier lediglich drei Lexika (hier auch Niccolò Del Re [Hg.], *Vatikanlexikon*, Augsburg 1998), drei Internetquellen, das HdbKathKR², das *Annuario Pontificio* 2009 (vgl. hierzu das Stichwort auf S. 26f) und ein Sammelband angeführt werden, ohne dass die Bearbeitung der Stichworte eine Bezugnahme darauf erkennen lässt. Thomas J. Reese, *Im Inneren des Vatikan*. Politik und Organisation der katholischen Kirche, Frankfurt 2000, und Fabrizio Rossi, *Der Vatikan*. Politik und Organisation, München³ 2006, sucht man hier vergeblich.

Karl Kardinal Lehmann schreibt im Rahmen seines Grußwortes: „Auch der Kenner findet noch manche Überraschung“ (5), was sich jedoch nicht bewahrheitet. In kirchenrechtlicher Hinsicht ist das vorliegende Werk letztlich nicht zu empfehlen, da die Auswahl und Ausarbeitung der Stichworte nicht nach einem erkennbaren kanonistischen System erfolgte. Da es neben der Apostolischen Konstitution *Pastor bonus* aber letztlich nur einen empfehlenswerten Aufsatz in deutscher Sprache zur Röm. Kurie gibt (Heribert Schmitz, „Die Römische Kurie“, in: HdbKathKR², 364–385), wird auch der kirchenrechtlich interessierte Leser das vorliegende Werk mit Interesse konsultieren, obwohl es kaum eine kanonistisch relevante Frage zufriedenstellend abhandelt. Wer sich über den „Vatikan“ und damit zusammenhängende Fragen informieren will und dabei keine wissenschaftlichen bzw. theologischen Antworten erwartet, wird das vorliegende Werk zweifelsohne mit Gewinn konsultieren. Der Bedarf eines kirchenrechtlichen Lexikons oder Handbuchs über die Röm. Kurie in deutscher Sprache bleibt allerdings weiterhin bestehen.

München

Elmar Güthoff

Exegese / Altes Testament

Martin, Gary D.: Multiple Originals. New Approaches to Hebrew Bible Textual Criticism. – Leiden/Boston: Brill 2011. (XIV) 341 S. (Society of Biblical Literature – Text-Critical Studies, 7), geb. € 126,00 ISBN: 978–90–04–18704–7

Der Vf. hat seinen Sinn fürs Unkonventionelle bewiesen, indem er nach einem Studium der Astrophysik und einer langjährigen Tätigkeit in der IT-Branche ein richtig spannendes Arbeitsfeld entdeckte: die atl. Textkritik. Mit seiner Diss., vorgelegt an der Univ. of Washington in Seattle bei Scott B. Noegel, bezweckt er nicht weniger, als gewisse eingefahrene Prozeduren dieser Disziplin einer kritischen Revision zu

unterziehen: Die traditionelle Fixierung der Textkritik auf die eine ursprüngliche Lesart sei zugunsten einer geschärften Wahrnehmung der „multivalences of meaning and multivalences of text“ (ix) aufzusprengen. Angeregt von modernen *oral studies* schließt M. von der Pluriformität der Überlieferung sowohl auf eine Mehrzahl von Originaltexten als auch auf die Vieldeutigkeit der Originale. Methodisch bedeute dies, „that the existence of polysemy be more widely acknowledged and incorporated into the strategies and practices of textual criticism, as well as in translation.“ (134)

In seinem ersten Teil „Theoretical Models“ zeigt M. an einer Menge geschickt ausgewählter Beispiele aus der Literatur (Shakespeare, mittelalterliche französische Volksdichtung, Gilgamesch-Epos, ägyptisches Totenbuch, heilige Schriften des Hinduismus und der Sikh-Religion, NT) und sogar der Musik (die Partitur von Händels „Messias“), dass zwar die Wissenschaft oder religiöse Gemeinschaften häufig nach verbindlichen, d. h. ursprünglichen Fassungen bedeutsamer Werke streben, dabei aber oft rasch an Grenzen stoßen, da schon von früh an divergente Ausgaben umliefen und/oder Variation und Anreicherung eher begrüßt wurden. Weil die schriftliche Tradition insofern nicht anders als die mündliche funktionierte, erhofft sich M. wichtige Aufschlüsse von einer weiteren Gemeinsamkeit beider Überlieferungsweisen: den formelhaften Elementen.

Der zweite Teil widmet sich den „Multivalences of Meaning“, die namentlich im AT aus einem ergiebigen Potenzial geschöpft hätten, solange der unvokalisierte Text zahlreiche Homographen enthielt, die nur durch eine begleitende mündliche Tradition zu vereindeutigen waren, aber von den Autoren auch zu intendierter Mehrdeutigkeit genutzt worden seien. Sein Hauptbeispiel ist Hld 1,2, wo zwei Interpretationen der Schreibung *ddyk* konkurrieren. Im tibetischen Text versichert die Frau ihrem Bräutigam: „Deine Liebe (*dōdēka*) ist besser als Wein“; ebenso lesen die semitischen Versionen (Peschitta, Targum) und die jüdische Tradition. Dagegen gehen die LXX und die lateinischen Wiedergaben von der Vokalisierung *daddayka* aus und übersetzen mit „deine Brüste“. So sehr diese Variante bei einem männlichen Adressaten erstaunt, folgt ihr doch die gesamte christliche Tradition bis ins 13. Jh., die Luther-Bibeln sogar noch länger. M. erörtert die Alternative mit Vergleichsmaterial aus dem Akkadischen, Sumerischen, Ugaritischen und Ägyptischen, um mit einem salomonischen Urteil zu enden: Der Dichter habe die Zweideutigkeit gewollt. M. rechnet sogar mit einem „visual pun“ (132): Die ersten beiden Grapheme von *ddyk* ergaben im paläohebräischen Alphabet die Schreibung $\Delta\Delta$ und somit ein Piktogramm für ... erraten! Zudem habe man das Bild kopfüber betrachten können ... Wer wollte da der Textkritik noch Staubrockenheit bescheinigen? Wenn die christliche Leseweise die Ausbreitung punktierter hebräischer Manuskripte um mehrere Jahrhunderte überdauerte, sei dies der allegorischen Deutung zu verdanken, die in den „Brüsten“ über Joh 13,25 die christliche Lehre und im unterlegenen „Wein“ das atl. Gesetz und die weltliche Weisheit erkannte, aber auch der Vorliebe zölibatärer Ausleger für erotisch aufgeladene Exegesen, was indes mit der größeren Zählbarkeit im lutherischen Raum nicht recht zusammenpasst.

Der dritte Teil, überschrieben mit „Multivalences of Text“, veranschaulicht am Dekalog die antike Toleranz gegenüber textlicher Vielfalt bei einer Perikope, deren außerordentliche Autorität keinem Zweifel unterliegt. Neben die beiden divergenten biblischen Fassungen treten der Papyrus Nash sowie Manuskripte aus Qumran samt einiger Phylakterien und Mesusot, alle mit ihren eigenen Varianten. M. kann hiermit überzeugend bestätigen, dass die Kanonformel (Dtn 4,2; 13,1) etwas anderes bezeichnen sollte als die Unantastbarkeit des Textes, die sie ihrem Wortsinn nach verlangt (213). Ein näherer Blick gilt der Qualifikation Ägyptens als „Sklavenhaus“ (מִבְּרֵית עֲבָדִים Ex 20,2 || Dtn 5,6), die im Papyrus Nash – aus Platzgründen zu schließen – gefehlt zu haben scheint. Mit spürbarer Entdeckerfreude stellt M. die formelhafte Prägung des Dekalogs fest, als sei dies eine Neuigkeit¹, um dann mit nicht ganz durchsichtiger Logik zu folgern, „that the omission of the phrase in Nash does not have to be viewed as an error, but simply as an alternative reading“ (243). So richtig das ist, was ändert die „formulaic variability“ (ebd.) an der Aufgabe der Textkritik, das genetische Verhältnis solcher Lesarten zu erhellen? So wird bei dem propagierten „formulaic approach“ (248) nicht recht klar, was daran innovativ sein soll und welchen Gewinn er verspricht. An Hab 2,4 וְצִדִּיק בְּאִמּוֹתָיו יִחְיֶה „Der Gerechte wird durch seine Treue leben“ (o. ä.), seinen antiken Varianten und abweichenden ntl. Zitaten (Röm 1,17; Gal 3,11; Hebr 10,38) illustriert M., dass die Exegeten durchaus bereit sind, textliche Vielfalt hinzunehmen, sofern die divergenten Lesarten in verschiedenen literarischen Werken auftreten. Aber die Erwägung, ein Schreiber habe bei בְּאִמּוֹתָיו durch undeutliche Schrift gezielt in der Schwebe gelassen, ob der letzte Buchstabe ein י oder ein ם bilde, um beide Leseweisen zu ermöglichen (252), erscheint doch sehr modern gedacht.

Waren die Ziele eingangs hoch gesteckt, kommt das Schlusskap. „Agendas“ recht bescheiden daher. M. erinnert zu Recht daran, dass die Applikation der Resultate textkritischer Forschung das jeweilige Arbeitsziel und Publikum zu bedenken hat. Die abschließende Frage „To Where from Here?“ wird mit Verweis auf die rechnergestützte

Hypertext-Darstellung beantwortet, wie sie das „Oxford Hebrew Bible Project“ als Fernziel anstrebt.² Fortschritte in der Textkritik sind demnach eher von neuer Technologie als von verfeinerter Methodik zu erwarten.

Die Studie dokumentiert die geistige Unternehmungslust, die breite Bildung und die bewundernswerten Sprachkenntnisse des Autors. Selbst wenn sie ihren innovativen Anspruch nicht voll einlösen kann, bietet sie doch einige erfrischende Denkanstöße.

München/Stellenbosch

Hermann-Josef Stipp

Septuaginta Deutsch: Erläuterungen und Kommentare zum griechischen Alten Testament. Bd. I: Genesis bis Makkabäer, Bd. II: Psalmen bis Daniel, hg. v. Martin Karrer / Wolfgang Kraus. – Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft 2011. Bd. I: (XXVI) 1475 S., geb. € 64,00 ISBN: 978–3–438–05142–4; Bd. II: (XXVI) 1672 S., geb. € 68,00 ISBN: 978–3–438–05143–1

Die beiden vorliegenden Bände – die es zusammen auf elf Zentimeter und über 3000 Seiten bringen! – sind die Erläuterungsbände zur neuen deutschen wissenschaftlichen Übersetzung der Septuaginta¹. Sie präsentieren neben Einleitungen, Exkursen und thematischen Ausführungen zu speziellen Themen fortlaufende philologische und sachliche Erläuterungen zum Verständnis der einzelnen Bücher der LXX:

„Im Einzelnen behandelt der Erläuterungsband von LXX.D die notwendigen Einleitungsfragen zu den Schriften der LXX, bietet ggf. eine Synopse der Aufbaudifferenzen zum MT, liefert Begründungen für die bei der Übersetzung getroffenen Entscheidungen und enthält wichtige Hinweise zum Textverständnis einschließlich Hinweisen zum Prozess der frühen Revisionen und Rezeptionen.“ (xv)

Der erste Band der *Erläuterungen und Kommentare* beginnt mit dem Vorwort der Hg. (ix–xiii; Grundlagen und wissenschaftlicher Ort, Mitarbeiter und Arbeitsprozess, Organisation), einer Einführung in die Erläuterungen und Kommentare (xv–xvi) sowie dem Verzeichnis der Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter (xvii–xxi) und Abkürzungsverzeichnissen.

Dem folgen sechs einleitende Beiträge. In „Entstehung und Entwicklung der Septuaginta im Kontext alexandrinischer und frühjüdischer Kultur und Bildung“ (3–39) skizziert S. Kreuzer Politik und Kulturpolitik (Ägypten, Griechen, Ptolemäer; Museion und Bibliothek in Alexandria), jüdisches Leben in Ägypten (die Entstehung der jüdischen Diaspora in Ägypten, die Situation der Juden in Ägypten), die LXX in ihrem kulturellen und theologischen Umfeld (Hintergrund und Veranlassung der Übersetzung, Zeit, Dauer und Kennzeichen der LXX-Übersetzung, geistiger und theologiegeschichtlicher Hintergrund der Übersetzungs-, „technik“ der LXX und ihrer Revisionen – Gottesname und Gottesverständnis, Schriftverständnis und exegetische Tradition, die *kaige*-Rezension, der antiochenische/lukianische Text und die ursprüngliche LXX) und abschließend Überlegungen zu hellenistischer Kultur, Judentum und LXX. K. schließt:

„Der Überblick macht deutlich, wie sehr alexandrinische und frühjüdische Kultur und Bildung nicht nur am Anfang der Geschichte der Septuaginta als des größten und wirkungsgeschichtlich bedeutendsten Übersetzungsprojektes der Antike standen, sondern sie auch begleiteten. Die Übersetzer der Septuaginta haben – unter den kulturellen und geistigen Herausforderungen der Zeit und mit den ihnen zur Verfügung stehenden Mitteln und Fähigkeiten, die man nicht unterschätzen sollte, – die heiligen Schriften des Judentums in die Sprache und Lebenswelt ihrer Mitbürger und Glaubensgenossen übersetzt. Mit dieser größten Übersetzungsleistung der Antike haben sie nicht nur einen unschätzbaren Beitrag für das Bestehen und die Entwicklung ihrer jüdischen Glaubensgemeinschaft und später für die Ausbreitung des Christentums geleistet, sondern damit auch die hellenistische Kultur und Bildung und die antike Welt über Jahrhunderte hinweg entscheidend beeinflusst, verändert und geprägt.“ (35f)

Die anderen einleitenden Beiträge sind: K. Usener, „Zur Sprache der Septuaginta“ (40–52); F. Siegert, „Hebräischer Vers und griechischer Prosarhythmus in der Septuaginta“ (53–64); W. Orth, „Seleukidische Hoffilt und politische Strukturen im Spiegel der Septuaginta-Überlieferung“ (65–77); E. Tov, „Der Charakter der hebräischen Quellen der Septuaginta und ihr textkritisch-textgeschichtlicher Wert“ (78–102) und S. Kreuzer, „Verzeichnis der Konjekturen in der Göttinger Septuaginta und in der Septuaginta-Ausgabe von Alfred Rahlfs / Robert Hanhart“ (103–142).

Dem folgen auf 2910 Seiten die eigentlichen Erläuterungen und Kommentare zur Übersetzung. Für jedes Buch der LXX gibt es eine ausführliche Einleitung mit folgenden Elementen: Name, Stellung in der LXX und im Kanon, Umfang, kompositorischer und thematischer Aufriss, Überlieferung des griech.

² Mit Zitat aus R. Hendel, *The Oxford Hebrew Bible: Prologue to a New Critical Edition*, VT 58 (2008), 324–351, hier 349.

¹ Vgl. *Septuaginta Deutsch*: Das griechische Alte Testament in deutscher Übersetzung, hg. v. W. Kraus / M. Karrer. – Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft 2009. (XXVIII) 1507 S., geb. € 64,00 ISBN: 978–3–438–05122–6; zum gesamten Projekt vgl. www.septuaginta-deutsch.de.

¹ Hier wäre ein Blick in Sammlungen deuteronomistischer Terminologie zu empfehlen gewesen; vgl. namentlich M. Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomist School*, Oxford: Clarendon 1972, Appendix A: Deuteronomist Phraseology, 320–365.

Textes und sein Verhältnis zum hebr. Text, Sprachstand und Übersetzungstechnik, Zeit und Ort der Übersetzung bzw. Abfassung, teilweise auch Bemerkungen zur Rezeptionsgeschichte, Verzeichnis der in den Erläuterungen verwendeten Sekundärliteratur (eine Gesamtbibliographie findet sich auf der Homepage www.septuaginta-deutsch.de).

Die Erläuterungen (xv–xvi) umfassen Begründungen von Übersetzungsentscheidungen, Erläuterungen zum Textstand, Erläuterungen zum griech. Sprachgebrauch und der Übersetzungstechnik, Erläuterungen über das Verhältnis zum hebr. (einschließlich Textkritik und Textgeschichte), Erläuterungen zum kulturellen, geschichtlichen und sozialen Hintergrund sowie Erläuterungen zur Rezeption (ausgewählte Hinweise auf Judentum und frühes Christentum).

Zu folgenden Büchern oder Buchgruppen gibt es noch zusätzliche Einführungen: „*Basileion I–IV* / Die Bücher der Könige“ (S. Kreuzer, M. Meiser, F. Winter); „*Paraleipomenon I–II* / Die Bücher der Chronik“ (A. Labahn, D. Sänger); „*Weisheitsbücher*“ (H.-J. Fabry); „*Dodekapropheten* / Das Zwölfprophetenbuch“ (A. Scharf); „*Esaias* / Das Buch Jesaja“ (A. von der Kooij, F. Wilk) und „*Danielschriften*“ (H. Engel).

Der Band beinhaltet zwölf Exkurse (etwa „Hinweise zur Opferterminologie im LXX-Pentateuch“, „Hinweise zur Reinheitsterminologie im LXX-Pentateuch“, beide M. Vahrenhorst; „Übersetzung und Gebrauch des Gottesnamens“, M. Rösel; „Engel im Richterbuch“, S. Kreuzer; „Weisheitliche Terminologie, besonders im Sprüchebuch“, H. von Lips) und schließt mit ausführlichen Stellenregistern, Index der modernen Autoren, Index der hebr. und griech. Wörter, Sprache und Stil sowie einem Sachregister (3059–3151).

Der Ausgabe der Übersetzung sind folgende Landkarten beigelegt: „Kartenskizze Alexandria, Ägypten vom 4. bis zum 1. Jh. v. Chr.“ und „Syrien und Palästina im 2. und 1. Jh. v. Chr.“ (hervorragend für Judith und die Makkabäerbücher; Karten nach A.-M. Wittke, E. Olshausen, R. Szydlak, *Historischer Atlas der antiken Welt*, Der Neue Pauly – Supplemente 3; Stuttgart, Weimar: J. B. Metzler, 2007).

Neben der Erläuterung der vorgelegten Übersetzung bieten die beiden Erläuterungs- und Kommentarbände einen hervorragenden Überblick über die Abweichungen zwischen masoretischem Text und der LXX und sind daher auch für Textgeschichte und Auslegung des MT von großer Bedeutung. Ferner bieten die Kommentare eine erste Erschließung des Textes, die sich so in vielen atl. Kommentaren mit ihrem Fokus auf den MT nicht finden. Zusammen mit den einleitenden Aufsätzen und den Einleitungen zu einzelnen Büchern stellen die Erläuterungen ein wichtiges Nachschlagewerk zur LXX dar, das auch Nichtspezialisten die Überlieferung des AT in griechischer Sprache erschließen kann. Daneben wird die ntl. Wissenschaft und die Judaistik mit ihrem in den letzten beiden Jahrzehnten verstärkten Interesse an der LXX von der Septuaginta Deutsch profitieren.

Der Entstehungsprozess und die Arbeit an der *Septuaginta Deutsch* und an den Erläuterungen und Kommentarbänden wurde von einer ganzen Reihe von Fachtagungen begleitet, deren Beiträge publiziert vorliegen (Zusammenstellung auf S. X des ersten Bandes, Anm. 2). Sie bieten einen ausgezeichneten Einblick in Fragestellungen und Methoden der gegenwärtigen internationalen Septuaginta-Forschung.

Mit der *Septuaginta Deutsch* – also der Ausgabe der Übersetzung selbst und den *Erläuterungen und Kommentaren* – haben die Hg., ihre vielen Mitübersetzer und andere Mitarbeiter einen hohen Standard für Übersetzungen der Septuaginta und anderer antiker Bibelversionen in moderne Sprachen geschaffen.² Zu fragen wäre, wie neue deutsche (und andere) Übersetzungen des masoretischen Textes und des NT von diesem Projekt und seiner reflektierten Anlage profitieren würden. Sollte ein ähnlicher Erläuterungs- und Kommentarband für die anvisierte Revision der Luther-Übersetzung vorbereitet werden? Der Deutschen Bibelgesellschaft sei für die verlegerische Betreuung der ganzen *Septuaginta Deutsch* gedankt.

Im Vorwort wird ein mehrbändiges *Handbuch zur Septuaginta* angekündigt (Hg. v. M. Karrer / W. Kraus / S. Kreuzer und einer Reihe weiterer Mithg.). Das *Handbuch* wird im Gütersloher Verlagshaus erscheinen.

Bergneustadt / Pretoria

Christoph Stenschke

The Composition of the Book of Psalms, hg. v. Erich Zenger. – Leuven: Peeters 2010. 826 S. (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, 238), kt. € 90,00 ISBN 978-90-429-2329-4

Der stattliche Band dokumentiert das 57. Colloquium Biblicum Lovaniense, das unter der Leitung von Erich Zenger im August 2008 in

Löwen stattfand und sich der Komposition des Psalters widmete. Der Hg. hat das Werk einschließlich des Vorworts fertiggestellt, konnte aber sein Erscheinen nicht mehr erleben. Unerwartet ist Erich Zenger in seinem 71. Lebensjahr am 4. April 2010 in Münster verstorben. Das hier anzuzeigende Werk, das mit seinen insgesamt 44 Beiträgen als Kompendium und Referenzwerk der gegenwärtigen Psalmenforschung angesehen werden kann, darf als sein Vermächtnis gelten. Z. führt in die Hauptvorträge und die Ergebnisse der Seminarsitzungen ein (1–14), stellt in einem umfangreichen Beitrag die Geschichte der Psalmenforschung seit Hermann Gunkel dar und zeigt im Rückgriff auf seine langjährigen Forschungen zum Psalter, wie es seiner Art entspricht, „wohin die Reise geht“ (17–65). Diese wurde und wird gerne mit dem Schlagwort: „Von der Psalmenexegese zur Psalterexegese“ umschrieben.

Mit den bahnbrechenden Arbeiten von Hermann Gunkel rückte der Einzelsalm in den Blickpunkt des Interesses, dieser aber weniger in seiner individuellen Gestalt als vielmehr als Repräsentant einer Gattung mit einem ihr entsprechenden „Sitz im Leben“. Diese liegt aber nach Gunkel in vielen Psalmen nicht mehr rein und unverfälscht vor. Der ursprüngliche Sitz im Leben hatte sich verflüchtigt, viele Psalmen wurden zur „geistlichen Dichtung“. In der Nachfolge Gunkels wurden, v. a. in der deutschsprachigen Forschung, die angenommenen PsalmenGattungen und ihr hypothetisch erschlossener Sitz im Leben weiter differenziert. Diese Entwicklung führte dazu, dass die vorliegende literarische Gestalt des einzelnen Psalms oft nicht mehr sorgfältig wahrgenommen und interpretiert, sondern (nur noch oder weitgehend) vor dem Hintergrund einer hypothetisch erschlossenen Gattung kommentiert und bisweilen sogar nach dem vermuteten Modell „korrigiert“ wurde. Hinzu kommt, dass in der gattungsgeschichtlich dominierten Forschung der literarische Kontext der einzelnen Psalmen gar nicht oder kaum Berücksichtigung fand. Alle Versuche, die zum Teil bis auf die Kirchenväter zurückgehen, in der Abfolge einzelner Psalmen und Psalmengruppen oder gar in der Gesamtkomposition des Psalters eine Logik, ein Sinngefüge, eine den Einzelsalm übersteigende Aussage zu erkennen, wurden verworfen. In den zurückliegenden dreißig Jahren hat sich in der Forschung zweierlei grundlegend verändert: Zum einen rückt die individuelle literarische Gestalt des einzelnen Psalms wieder in den Vordergrund, zum anderen findet die Einbindung eines Psalms in den näheren und weiteren Kontext und somit die Frage nach einzelsalmübergreifenden Kompositionen das besondere Interesse der Forschung. Beide Anliegen können unter diachronem und synchronem Blickwinkel verfolgt werden. Um dem Missverständnis und der Kritik entgegenzutreten, das neu erwachte Interesse der Forschung an Entstehung und theologischem Profil von Teilkompositionen und ihrem Wachstum hin zum vorliegenden Psalter vernachlässigte die theologische Vielfalt und den Spannungsreichtum der einzelnen Psalmen, hat Z. seinen Beitrag unter die Überschrift: „Psalmenexegese und Psalterexegese“ (Hervorhebung im Original) gestellt und gesagt: „Die Psalterexegese will die Psalmenexegese nicht ersetzen, sondern ergänzen.“ (26)

Vor diesem forschungsgeschichtlichen Horizont gruppieren sich die Beiträge des vorliegenden Bandes. Drei Hauptbeiträge blicken aus drei verschiedenen Perspektiven auf die Entstehung des Gesamtalters und seiner größeren Teilkompositionen (Jean-Marie Auwers: Vom Königtum Davids zur Königsherrschaft JHWHs; Susan E. Gillingham: The Levitical Singers and the Editing of the Hebrew Psalter; Klaus Seybold: Dimensionen und Intentionen der Davidisierung der Psalmen), drei weitere Hauptbeiträge wenden sich vermuteten Teilkompositionen des Psalters zu (Hans Ulrich Steytmann dem „messianischen Psalter“ Ps 2–89; Frank-Lothar Hossfeld dem „elohistischen Psalter“ Ps 42–83; Yair Zakovitch der Sequenz der Ps 111–112, 113–118, 119), zwei weitere Hauptbeiträge analysieren die Kompositionstechnik und Theologie der Teilkompositionen Ps 3–14 (Friedhelm Hartenstein) und 15–24 (William P. Brown). Der abschließende Hauptbeitrag von Bernd Janowski: „Ein Tempel aus Worten: Zur theologischen Architektur des Psalters“, interpretiert, ausgehend von zwei frühen christlichen Metaphern: der Psalter als „Spiegel der Seele“ (Athanasius) und als „großes Haus“ (Hieronymus), die Architektur des Psalters als raumzeitliche Struktur: „Das große Haus“ des Psalters ist [...] ein Haus oder Tempel nicht aus Steinen, sondern aus Worten (*templum spirituale*), mit dem Proömium Ps 1–2 als weitem „Eingangportal“ (Hieronymus: *grandis porta*) und mit dem Schlusschale Ps 146–150 als klangvollem „Schlussstein“. Wer diesen „sprachlichen Tempel“ betritt, legt die 150 Einzelsalmen und die in ihnen aufgereihten Stationen der Geschichte Israels meditierend den langen und beschwerlichen Weg von der Klage zum Lob zurück und begegnet auf ihm dem Königs- und Rettergott vom Zion, der sein Heil für den einzelnen, für Israel und die Völker, ja die ganze Schöpfung wirkt.“ (305)

Erich Zenger gebührt Dank, dass er in seinen Forschungen und umfangreichen Publikationen zu den Psalmen und zum Psalter diesen Weg erschlossen hat und dass er es aufgrund seines organisatorischen Geschicks und seines gewinnenden und inspirierenden Charmes immer wieder verstanden hat, große wissenschaftliche Kongresse zu organisieren und Forscherinnen und Forscher aus aller Welt zusammenzuführen, um gemeinsam das „große Haus“ zu erkunden. „Was am Ende, nach Auslotung aller Weiten, Höhen und Tiefen der menschlichen Existenz wie der Glaubensgeschichte Israels bleibt, ist die Dimension der Nähe des lebendigen Gottes, der den Weg zum Leben

² Vgl. das französische Projekt *La Bible d'Alexandrie*, hg. v. M. Harl / O. Munnich; Paris 1986ff und die englische Übersetzung *A New Translation of the Septuagint and Other Greek Translations Traditionally Included under that Title*, hg. v. A. Pietersma / B. Wright, New York / Oxford 2007.

weist (vgl. Ps 16) und den bedrängten Menschen, wie es Ps 23 unüber-
troffen ausdrückt, zeit seines Lebens an seiner Gegenwart, „im Haus
JHWHs“ (V. 6) teilhaben läßt.“ (Janowski, 305) – Ein ausführliches
Bibelstellen- und Namensverzeichnis erschließen die insgesamt 44
Beiträge des Bandes.

Wien

Ludger Schwienhorst-Schönberger

Metzenthin, Christian: Jesaja-Auslegung in Qumran. – Zürich: Theologischer
Verlag Zürich 2010. 383 S. (Abhandlungen zur Theologie des Alten und
Neuen Testaments, 98), geb. € 56,00 ISBN: 978–3–290–17545–0

Die bei Konrad Schmid 2009 in Zürich eingereichte Diss. bearbeitet
ein in der rezenten Forschung sehr aufmerksam beobachtetes Gebiet.
Die Forschung an der großen Jesaja-Rolle aus Qumran (1QJes^a) setzte
mit der Pionierarbeit von Eduard Yechezkel Kutscher ein (*The
Language and Linguistic Background of the Isaiah Scroll* [1QIs^a] [STD]
6], Leiden 1974) – es ist schwer nachzuvollziehen, dass der Vf. diese
Arbeit nicht zu Rate gezogen hat –, an die dann die umfassenden Un-
tersuchungen von Arie van der Kooij und Odil Hannes Steck ange-
knüpft haben. Mit der Publikation der Jesaja-Texte aus 3Q und 4Q ver-
breiterte sich die Textbasis, auch wenn die Erforschung dieser Texte
lange Zeit aus diversen Gründen sehr erschwert war. M. Horgan, J. H.
Charlesworth und G. Brooke haben dann das Textmaterial so aufberei-
tet, dass erst seit einem guten Jahrzehnt präzise Analysen möglich
sind. Der Vf. kann also mit einer soliden Textbasis arbeiten.

M. gliedert sein Buch in vier Abschnitte, die naturgemäß unterschiedlich
umfangreich ausfallen. Nach der Einleitung (I.), in der er einen instruktiven
Überblick über seinen Gegenstand und seine Fragestellung gibt (1–7), die dann
allerdings durch einen Blick auf die verschiedenen Editionen der Qumrantexte
(9f) und einen in sich bereits redundanten Exkurs in die Geschichte der Peshar-
im-Forschung (11–14; vgl. dasselbe noch einmal 325–342) unnötig angerei-
chert wird, folgen die Abschnitte „II. Grundlagen“ (15–111), „III. Einzelun-
tersuchungen“ (113–341) und „IV. Schlussfolgerungen“ (343–357). Dem Buch
sind ein ausführliches Literaturverzeichnis (359–372) und ein Stellenregister
(374–383) beigegeben.

In der Einleitung betont der Vf., dass das Jesajabuch in den Qumrantexten –
wie auch im NT – Gegenstand intensiver Auslegung war. Die Analyse dieser
Auslegungsvorgänge in den Jesaja-Pesharim und ihr historisch hermeneu-
tischer Kontext sind entsprechend Gegenstand der Arbeit (2; 5). Um nicht breit
ausgetretene Pfade neu zu beschreiten, möchte der Vf. diese Auslegungsvor-
gänge mit den innerbiblischen Redaktionsvorgängen und der Prophetenrezeption
in den Apokryphen und Pseudepigraphen zusammenführen, um auf diese
Weise mögliche Anhaltspunkte zu eruieren, an die Qumran angeknüpft haben
könnte.

Der II. Abschnitt „Grundlagen“ setzt mit minimalistischen Begriffserklärungen
von „Intertextualität“ – der Vf. schließt sich der Definition von Genette an
„effektive Präsenz eines Textes in einem anderen“ – und „Schriftrezeption“
ein, um dann auf die Schriftrezeptionsformen explizites/implizites Zitat, Ver-
weis, Anspielung und ihre Hermeneutik (19–32) einzugehen. Der Vf. kennt
hier die einschlägigen Abhandlungen von U. Broich / M. Pfister, *Intertextualität*,
Tübingen 1985 und C. Dohmen, „Wenn Texte Texte verändern. Spuren der Ka-
nonisierung der Tora vom Exodusbuch her“, in: E. Zenger (Hg.), *Die Tora als
Kanon für Juden und Christen*, Freiburg 1996, 35–60, nicht. Das hätte ihm einige
Überlegungen ersparen können. Im folgenden Teil-Abschnitt bespricht er die
„sozial- und religionsgeschichtlichen Hintergründe“, wobei er zuerst einen
Blick auf die Archäologie Qumrans wirft und dabei ziemlich unkritisch die The-
sen von Zangenberg rezipiert. Er stellt die diversen Global-Hypothesen zu Qum-
ran vor, wobei die notorische Falschschreibung der „Enoic-Essene-Hypothese“
(sic!) von Boccaccini (40ff) den Rez. ratlos macht. Der Vf. vertritt selbst eine
„modifizierte Essener-Hypothese“ und ist damit forschungsgeschichtlich nicht
auf der Höhe der Zeit. Dann wendet er sich dem Phänomen der innerbiblischen
Schriftauslegung zu, das er am Beispiel von Jes 65,16b–25 und Dan 9 (Verstehen
der Schrift und Fülle der Erkenntnis durch Zusatzoffenbarungen) skizziert (das-
selbe noch einmal 343–353). Der nächste Schritt führt ihn zur Propheten-Rezeption
(65–111) in den Apokryphen und Pseudepigraphen (Hen, EpJer, Sir, Tob,
Jub), in denen die Propheten allgemein ein hohes Ansehen genossen, selbst wo
es systembedingt (Hen, Jub) noch keine Propheten gegeben haben konnte. Des-
halb werden die Propheten primär als literarische Gestalten aufgenommen, die
zur aktualisierenden Auslegung der Tora verhelfen sollen – ein insgesamt mageres
Ergebnis.

Im Abschnitt III. „Einzeluntersuchungen“ (113–342) kommt der Vf. nun
zum eigentlichen Thema seines Buches „Jesaja-Auslegung in Qumran“. Er be-
ginnt mit der Jesaja-Auslegung in den qumranischen Regeltexten CD, 1QS und
1QM. Die Einleitungen in die jeweiligen Qumrantexte sind mustergültig und
enthalten vortreffliche Informationen in kompakter Form. Schon bei CD gibt
der Vf. an, wie er im Folgenden methodisch vorgehen will: Er will sich formal
auf explizite Jesaja-Zitate konzentrieren, aber auch alle anderen Zitate aus dem
Tanakh im Blick behalten, um den Modus der Bibel-Rezeption möglichst breit
erfassen zu können. Dabei unterscheidet der Vf. in der Auslegung atl. Texte drei
Methoden: (1) den *Schriftbezug*, bestehend aus Einleitung (Verbindung von Si-
tuation mit Schriftwort) und Schriftzitat (122–126; 165ff), (2) den *Schriftbeleg*,

d. h. Einleitung + Zitat (126; 168f) und (3) die *Aufnahme und allegorische Deu-
tung von Einzelelementen* (127–129; 169–175).

Ein Durchgang durch CD (115–175) ergibt, dass der Text nicht nur Zitate aus
der Tora, sondern auch aus den Prophetenbüchern enthält, alle eben genannten
Methoden nutzt und dabei noch einige Sonderformen entwickelt hat. CD betont
die Bedeutung Jesajas als Prophet der Weltgeschichte, dessen Verheißungen je-
doch nicht für seine damalige Zeit, sondern für die Gegenwart der Gemeinde
von CD gelten. Beim Durchgang durch die Gemeindegel (1QS) interessiert be-
sonders die Rezeption von Jes 40,3 in 1QS 8,13–16 (183ff), die der Vf. nicht als
Hinweis auf die geographische Lage von Qumran, sondern als Metapher für das
Studium des Gesetzes als innerliche Vorbereitung auf das Kommen Gottes deu-
ten will. Beachtlich ist sein Hinweis darauf, dass dieser Jes-Bezug in den älteren
 Fassungen in 4Q noch nicht vorhanden war, er also erst sekundär in die S-Tra-
dition eingefügt worden ist. Die Jes-Auslegung in 1QM (189–194) möchte den
erwarteten Sieg der „Söhne des Lichtes“ gegen die *Kittim* als Gottes Sache inter-
pretieren.

Der ausufernde Abschnitt über die Jes-Auslegung in den Jes-Pesharim (195–
266) leidet am fragmentarischen Zustand der zu besprechenden Texte. Der Vf.
gibt sich alle erdenkliche Mühe, den Fragmenten Erkenntnisse abzuringen, aber
die Ergebnisse sind absolut mager, weshalb der Rez. hier auf das Buch selbst
verweist. Allzu häufig bewegt der Vf. sich auf sehr dünnem Eis und das Auf
und Ab der Argumentation ermüdet, zumal keine greifbaren Ergebnisse heraus-
kommen. Deshalb bedürfen die seltenen Fälle, in denen mehr Textmasse vor-
handen ist, der besonderen Aufmerksamkeit, weil sich hier die kombinatorische
Arbeitsmethode des Vf.s am deutlichsten aufzeigen lässt. Nehmen wir ein Bei-
spiel (257ff): In 4Q164 (pJes^d) wird Jes 54,11f ausgelegt. Nach umfassender Re-
konstruktion des Textes in weitestgehender Übereinstimmung mit den Vor-
gaben von M. Horgan versucht M. eine ziemlich verquaste Interpretation von
Jes 54,11, wo der Prophet eine außerordentlich schwierige Terminologie der
Edelsteine vorgelegt hat, die sicher etwas mit den zwölf *Schoham*-Steinen des
Brustschildes des hohepriesterlichen Gewandes zu tun haben. Daraus jetzt eine
Priester-Aretalogie zu zaubern, nach der die Priester wie Saphire in der Mitte
vom laikalen Volk umgeben werden, sie selbst wiederum Gott als das „Auge“
in der Mitte umlagern, ist mehr als gewagt. Der Vf. bringt dieses Bild mit den
„Sonnenschilden“ in Jes 54,12a zusammen und übersieht dabei, dass diese in
einem eigenen Peshar ausgelegt werden: „Seine Deutung bezieht sich auf die
zwölf [...]“. Diese Kombination – der Rez. hat Schwierigkeiten mit der vorgeleg-
ten Logik – zwingt den Vf. dazu, als Kerngremium der Gemeinde einen priester-
lichen Zwölferrat anzunehmen, dem von einem laikalen Zwölferrat assistiert
wird. Das ist eine eindeutige Fehlinterpretation der Aussage von Z. 2, wonach
der Rat der Gemeinde auf Priester und Laien gegründet sei. Diese Aussage ge-
hört jedoch zum vorherigen Peshar zu V. 11 und sagt zudem nichts über ein
Zahlenverhältnis aus. Es ist zugleich eine Fehlinterpretation der folgenden Aus-
sage aus Z. 7: „Seine Deutung bezieht sich auf die Häupter der Stämme Israels
[...]“, die aber bereits zum Peshar zu Jes 54,12ab gehört. Wenn der Vf. meint:
„Die Zusammensetzung eines Rates aus zweimal zwölf Mitgliedern mag auf
den ersten Blick erstaunen“ (260), so ist das erklärlich, denn seine Folgerungen
sind in der Tat unzutreffend und keineswegs durch den Hinweis auf Offb 4,4 zu
begründen! Man kommt nicht daran vorbei: Die Zusammensetzung des obersten
Gremiums ist unterschiedlich definiert; nach 5Q159 (Ord^a) 1–4,4 besteht es aus
zehn Männern (Laien) und zwei Priestern, nach 1QS 8,1; 4QS² 2,9 dagegen aus
zwölf Laien und drei Priestern, nach CD 10,4–6 aus zehn Laien und vier Prie-
stern. Nirgendwo wird ein 24er-Gremium explizit oder implizit genannt.

Der Vf. ist dafür zu loben, dass er den Abschnitt mit einer ausführlichen
Zusammenfassung abschließt (262ff), wobei doch eine wichtige Erkenntnis
deutlich wird: Auch die „fortlaufenden Pesharim“ sind thematisch ausgerich-
tet, wenn sie die Exklusivität des Heils auf die Frommen und die Vorstellung
vom „Rest“ auf die Gemeinde beziehen. Hier liegt tritojesajanisches Gedan-
ken- gut im Hintergrund. Universale Heilsankündigungen des Propheten werden in
Qumran konsequent ausgeblendet und noch einmal: die Botschaft Jesajas gilt
lediglich der Gemeinde der Frommen.

Den nächsten Abschnitt widmet der Vf. den „thematischen Pesharim“
4QMdrEschat (Flor + Cat) und 11QMelch. Dem Rez. ist hier lediglich aufgefal-
len, dass der Vf. bei der Rezeption von Ps 2,1 in 4QFlor III 18 einer Verlesung des
Textes aufgesessen ist. Ein Blick auf PAM 43.444 hätte gezeigt, dass Qumran
hier zwar den MT *jahad* „gemeinsam“ zu *b^ajahad* „in der Gemeinde“ geändert,
aber den überzähligen Buchstaben wieder ausgekratzt hat. Überlegungen, dass
auch die Gegner Qumrans als eine „Gemeinde“ (*jahad*) organisiert gewesen
wären, sind damit hinfällig. Die Ergebnisse des Durchgangs durch die beiden
Pesharim sind mager und bereits von G. Brooke u. a. genau so vorgelegt worden.
„Als Schlüsseltext für die Auslegung in 11QMelch ist aber Jes 61,1f. zu nennen,
in welchem bereits die theologischen Themen dieser Auslegung anklingen“
(321): Freilassung der Gefangenen, Jahr des Wohlgefallens, Rache an den Fein-
den und Tröstung der Trauernden. Jetzt wird offenbar, dass der Vf. mit seiner
Arbeit in Zeitnot geraten ist, denn hier wären ausführliche Darstellungen nun
sicher hilfreich gewesen.

Es folgt ein Abschnitt über den Zusammenhang von Peshar-Exegese, Traum-
und Omen-Deutung (325–342), der wegen seiner Gedankensprünge den Ein-
druck macht, hier seien einzelne Dateien nicht in der richtigen Reihenfolge an-
geordnet worden. Wichtig erscheint die (allerdings nicht neue) Erkenntnis, dass
der Peshar im Gefolge von Dan 9 die Deutung einer Offenbarung ist und selbst
wiederum nur durch eine Schlüssel-Offenbarung möglich ist.

Den Abschluss des Buches bilden die Schlussfolgerungen (343–
367): Die qumranische Schriftauslegung steht im Gefolge der inner-

biblischen und apokryphen Schriftauslegungen, sie bedient sich der Peshet-Technik, die hier und nur hier auch auf Prophetenbücher angewandt wird. Die dabei zu beobachtende Offenbarungs-Hermeneutik ist die der Apokalypstik. Qumran findet sein Selbst- und Gemeindeverständnis sowie seine Lebensform in besonderer Weise bei Jesaja vorgezeichnet. Aus Tritojesaja bezieht Qumran sein exklusives Erwählungsverständnis, auch wenn es sich nicht an Einzelbelegen verifizieren lässt. Spätestens hier wird ein deutliches Manko der Arbeit offenbar: Der Vf. hat das Jesajabuch als eine synchrone Größe verstanden, ohne auf seine literar-historische Problematik einzugehen. Hätte er sich darauf eingelassen, wären möglicherweise weitere wichtige Qumran-Spezifika deutlich geworden: Qumran hat das Jesajabuch bereits in der Form sehr später Überarbeitungen wahrgenommen und genau diese bevorzugt. Was ließe sich daraus ableiten?

Fassen wir zusammen: Ohne Zweifel hat der Vf. eine enorme Fleißarbeit vorgelegt, doch allenthalben wird erkennbar, dass er meint, das Rad neu erfinden zu müssen. Schon in der Einleitung wird bei manchen unbedachten Literaturhinweisen (z.B. Anm. 12) deutlich, dass der Vf. keine wirkliche qumranologische Sozialisation erfahren hat. Der Anfängercharakter zeigt sich zudem in unnötigen und redundanten Dokumentationen der Belesenheit (z.B. 11–14). Die jeweiligen Einleitungen zu den behandelten Texten sind mustergültig, die Textkritiken enorm detailliert, die vorgeschlagenen Rekonstruktionen sind – wie Rekonstruktionen nun einmal sind – mit Vorsicht zu genießen. Schwierig wird es überall dort, wo der Vf. meint, dass dort etwas gestanden haben müsse, weil es so ähnlich ja auch schon im Jesajatext selbst steht. Wenn man allein die vielen Änderungen am Jesajatext der großen Jesaja-Rolle gegenüber MT bedenkt, dann ist gar nichts sicher. Der Vf. hat das Material sorgfältig aufbereitet, durchdiskutiert und instruktive Längsschnitte vom AT über die Apokryphen zu Qumran hergestellt. Dieses Buch ist für die zukünftige Jesaja-Forschung hilfreich.

Bonn

Heinz-Josef Fabry

Exegese / Neues Testament

Klaiber, Walter: Der erste Korintherbrief. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 2011. (IX) 305 S. (Die Botschaft des Neuen Testaments, 3), kt € 19,90 ISBN: 978-3-7887-2540-2

Nach dem Römerbrief (2009) und dem Markusevangelium (2010) bespricht K. in diesem neuesten Band der Reihe „Die Botschaft des Neuen Testaments“ den ersten Korintherbrief. Die Geschwindigkeit, mit der die Kommentare aufeinander folgen, ist eindrucksvoll; sie geht aber nicht auf Kosten der Qualität. Auch diese Auslegung ist sorgfältig gearbeitet und erfüllt durchaus ihren Zweck, einem breiteren Publikum einen Zugang zum 1Kor zu eröffnen.

Der eigentlichen Auslegung stellt K. eine sehr knappe Einleitung (1–3) voran, in der die Entstehung der korinthischen Gemeinde, Ort, Zeit und Anlass der Abfassung des Briefes und die Eigenart des 1Kor behandelt werden. Was K. wichtig ist: Die für antike Verhältnisse ungewöhnliche Länge des Briefes hängt damit zusammen, dass „Paulus seine Ansichten mit Argumenten zu begründen und zu zeigen [versucht], wie sich seine Meinung aus dem Evangelium ergibt“ (3). Deshalb ist der 1Kor trotz aller Beschäftigung mit konkreten, uns oft fremden Problemen doch „eine Grundsatzklärung im Blick auf das, was ein Leben mit Christus und in der Gemeinde ausmacht“ (V). Diese Grundsätze werden am Schluss des Bandes in einer gut gelungenen Zusammenfassung (287–298) verdichtet.

Die Auslegung der einzelnen Perikopen bietet jeweils zunächst eine Übersetzung, dann eine versweise Exegese und schließlich eine Art Auswertung, die optisch hervorgehoben ist und in der die wesentlichen Aussagen der Kommentierung gebündelt und oft auch auf heutige Verhältnisse appliziert werden. Was dabei etwas zu kurz kommt, sind der Textzusammenhang und die Textgestalt.

Die Versuche der Applikation sind unterschiedlich gut gelungen. Wenn der Text mit bekannten neuen Büchern ins Gespräch gebracht wird (etwa 47: „Eine kurze Geschichte der Zeit“ von Stephen W. Hawking) oder wenn er auf heutige innergemeindliche Probleme bezogen wird (133: Die von Paulus den „Starken“ verordnete Zurückhaltung als mögliches Prinzip für den Umgang mit historisch-kritischen Erkenntnissen), entstehen manchmal interessante Sinnerkenntnisse. An anderen Stellen formuliert K. aber nur Fragen, die nicht weiterführen (etwa auf S. 149, anschließend an die Auslegung von 1Kor 9,19–23: „Was aber hieße das für unsere heutige Situation, in der wir ja versuchen müssten, den Muslimen wie ein Muslim und den Nicht-Religiösen wie ein Nicht-Religiöser zu werden?“ – jeder Versuch einer

Antwort fehlt). Manchmal kann ich mich auch des Eindrucks einer modischen Umdeutung nicht erwehren: Kann man aus der mit „Brüder und Schwestern“ übersetzten Anrede in 1,10 wirklich schließen, dass Paulus „mit den Korinthern geschwisterlich, also auf Augenhöhe, reden [will]“ (16)? Soll die Bezeichnung der von Petrus mitgeführten Frau als „Schwester“ (9,5) wirklich andeuten, „dass diese Frauen nicht nur als Begleiterinnen ihrer Männer wahrgenommen wurden, sondern als Christinnen, die eigenständig am Dienst ihrer Männer beteiligt waren“ (136)?

Wie dem auch sei: In der Regel ist die Auslegung sehr solide und verlässlich. K. folgt meistens dem exegetischen Mainstream.

Ein paar Beispiele: Die Christuspartei (1,12) ist eine von Paulus formulierte Parole, keine Gemeinderealität (19); die Taufe von Kindern lässt sich aus 1Kor weder beweisen noch ausschließen (21); die Verse 14,34f sind wahrscheinlich eine sekundäre Einfügung (233). Selten werden ungewöhnliche Positionen formuliert (so die Übersetzungen von 3,18 [58] und 12,31 [209] oder die Ablehnung der Existenz von Hausgemeinden in Korinth [19]).

Von dem Leser/innen werden keine Vorkenntnisse erwartet. In vielen kleinen (petit gesetzten) Exkursen, die Eilige überspringen können, werden wichtige Textfragen vertieft (z.B. die Anrede der Gemeinde als „Heilige“ [7f], die Schöpfungsmittlerschaft Christi [128], sogar textkritische Probleme [37, 213]). Die exegetische Qualität ist beachtlich. Sie zeigt sich schon daran, dass K. nicht überall eine Antwort weiß, sondern dunkle Textstellen als solche respektiert (z.B. 64, 160). Manchmal wird die Fremdheit des Textes auch explizit unseren Erwartungen gegenübergestellt (100f, 137, 253). Trotz des populären Charakters des Kommentars finden sich viele exegetische Diskussionen. Diese sind auch für Laien gut nachvollziehbar (z.B. 78f, 107, 156).

Allerdings: Manche Auslegungen sind problematisch. Die Beurteilung der Rolle des Gesetzes in der jüdischen Umwelt, wenn K. von dessen „einengenden Vorschriften“ (91) oder einer „letztlich irreführenden Heilsverheißung“ (146) spricht, scheint mir kaum zutreffend. Die Behauptung, ein priesterlicher Pflichtenlibat widerspreche dem Charismenkonzept des Paulus (102), ist zumindest gewagt. Die Aufforderung in 7,21 deutet K. so, dass die Sklaven eine Freilassungsmöglichkeit nutzen sollten, und zwar mit Verweis auf die „Formulierung im Griechischen“ (110), die zeige, „dass Paulus von einem Situationswechsel spricht“ (110) – gerade die „Formulierung im Griechischen“ ist aber wegen des Imperativs Aorist und des fehlenden Objekts nicht eindeutig. Die Entstehung der Auferstehungshoffnung in Israel ist nach K. nicht mit persischen Einflüssen, sondern mit eigenem theologischen Nachdenken zu erklären (251) – warum diese Alternative?

Theologisch ist nicht zu verkennen, dass K. ein Kirchenmann ist. Im Zentrum seiner Auslegung steht durchweg nicht die Relevanz des Textes für den oder die Einzelne(n), sondern für die Gemeinde. Die Warnung des Paulus vor einem voreiligen Urteil etwa (4,5) deutet K. folgendermaßen: „Damals wie heute kommen Gemeinden leicht in die Versuchung, ihre Bewertung der Arbeit von Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern in einer Weise zu formulieren, die einem Urteil im jüngsten Gericht nahe kommt. Das ist für alle Beteiligten fatal.“ (62) Die Nüchternheit seiner Einschätzungen verrät manchmal seinen methodistischen Hintergrund. Mit eindrucks- und wirkungsvollen, gar ekstatischen Erscheinungen in der Gemeinde hat er offenbar keine geringen Schwierigkeiten als Paulus selbst, vielleicht sogar größere (29, 45, 236f). Das reformatorische Grundanliegen der Rechtfertigung allein aus Gnade findet K. an vielen Stellen des 1Kor ausgedrückt (z.B. 1,6.8: 12f; 1,24: 30). Bezeichnend ist die Auslegung von 15,10, wo die präpositionale Wendung *ὁν ἐμοί* auf *χαρίς*, nicht auf das Verbum bezogen wird, also: „die Gnade Gottes (, die) mit mir (ist)“ (247). Unvermittelt und spannungsvoll ist dann doch noch von einem Mitwirken der Gnade die Rede, womit aber nur (im Anschluss an Wolff) deutlich werden soll, dass die Gnade das Handeln prägt.

Aufs Ganze gesehen gelingt es diesem Kommentar sehr gut, exegetische Erkenntnisse für Nicht-Exegeten aufzubereiten und ihre Relevanz zu verdeutlichen. In einer Situation, in der die Bibelwissenschaft im theologischen Diskurs und in der Gemeindevirklichkeit immer mehr an den Rand gedrängt wird, ist das ein großes Verdienst.

Frankfurt

Thomas Schmeller

Adamczewski, Bartosz: Q or not Q? The So-Called Triple, Double, and Single Traditions in the Synoptic Gospels. – Frankfurt a. M. u. a.: Peter Lang 2010. 554 S., geb. € 96,80 ISBN: 3-631-60492-2

Die Suche nach der Weltformel ist eigentlich kein Gegenstand der ntl. Einleitungswissenschaft und Exegese. Bartosz Adamczewski (Kardinal-Stefan Wyszyński-Univ., Warschau) legt nun aber ein Werk vor, das Züge einer neuen, umfassenden „Weltformel“ des NT trägt. Es handelt sich um die folgenden, jeweils bei Peter Lang erschienenen Bände: *Q or not Q? The So-Called Triple, Double, and Single Traditions in the Synoptic Gospels* (2010); *Heirs of the Reunited Church. The History of the Pauline Mission in Paul's Letters, in the So-Called*

Pastoral Letters, and in the Pseudo-Titus Narrative of Acts (2010); *The Gospel of the Narrative "We"*. The Hypertextual Relationship of the Fourth Gospel to the Acts of the Apostles (2010); *Constructing Relationships, Constructing Faces*. Hypertextuality and Ethopoeia in the New Testament Writings (2011). In dieser Rez. wird nur der erste genannte Band (*Q or not Q?*) besprochen, doch dieser ist, wie A. selbst in seinem Schlusswort (v. a. 444–447) andeutet, als Teil eines größeren Projekts zu verstehen: Es handelt sich um nicht weniger als um den Versuch, die Geschichte des Christentums im 1. und frühen 2. Jh. weitgehend neu zu schreiben: Der „antiochenische Zwischenfall“ ist das fundamentale Schisma, an dem sich alle ntl. Autoren abarbeiten, erst um die Mitte des 2. Jhs gelingt wieder die „ökumenische“ Synthese und eucharistische Gemeinschaft. Die übergreifende Zielsetzung ist, den einheitlichen Ursprung der christlichen literarischen Überlieferung aufzuzeigen (18, 274).

Der hier zu besprechende Bd. hat die Entstehung der synoptischen Evangelien zum Gegenstand. Der von A. vorgestellte Lösungsansatz reiht sich unter diejenigen Alternativen zur konventionell gewordenen Zweiquellentheorie (Q-Hypothese) ein, die das Verhältnis der synoptischen Evangelien zueinander im Sinne literarischer Abhängigkeit erklären wollen, ohne hypothetische Quellen zu bemühen.

Anders als z. B. M. Goodacre favorisiert A. aber nicht die Reihenfolge Mk-Mt-Lk, sondern die Reihenfolge Mk-Lk-Mt. Damit befindet er sich in guter Gesellschaft etwa von M. Hengel und kommt nicht in die Verlegenheit, die Komposition des Lk als ein Auseinanderreißen der mt. Redekompositionen („unscrambling the egg with a vengeance“, R. H. Fuller) erklären zu müssen.

Nachdem das synoptische Problem in den letzten 180 Jahren relativ viel Aufmerksamkeit erfahren hat, nimmt es nicht Wunder, dass der Überblick über die bisherige Forschung zum synoptischen Problem knapp zwei Fünftel des Gesamttextes ausmacht (19–186). Mit bewundernswertem Fleiß bespricht A. hauptsächlich Arbeiten der letzten 25 Jahre, geht aber ggf. weiter in die Forschungsgeschichte zurück und behandelt auch einige für die Q-Hypothese grundlegende Werke des 19. Jhs.

Im zweiten Kap. (187–226) legt A. die Grundlagen seiner Theorie. Seine Liste der verlässlichen Kriterien für literarische Abhängigkeiten mündet freilich schon in das Axiom, dass nicht hypothetisch erschlossene, sondern tatsächlich erhaltene Werke zugrunde zu legen seien (224). Sodann unterzieht er seine Theorie anhand von Mk 1,14–2,28 parr einem ersten Probelauf. Mit Ausnahme von Mk 1,39 zeitigt dieser durchweg das gewünschte Ergebnis: „Mk-Lk-Mt order of direct, sequential literary dependence of the Synoptic Gospels“. Allerdings gestaltet sich die Argumentation meist sehr assertorisch, und es bleiben bereits hier Zweifel, ob die Konjunktion „therefore“, mit der die Schlussfolgerungen stereotyp beginnen, immer gerechtfertigt ist (etwa bei Mk 2,18–22 parr [221–222]).

Das dritte Kap. (227–274) handelt von den Quellen des Mk. Die wichtigste Quelle sind A. zufolge die Paulusbriefe. Dafür kann er zwar meistens nur unspezifische Stichwortverbindungen namhaft machen, aber das hindert ihn nicht, das ganze MkEv „hypertextuell“ als eine Allegorie der paulinischen Mission zu lesen. So wird Mk 3,13–35 zu einer narrativen Anspielung auf die erste Jerusalemreise des Paulus (Gal 1,18–20) (240–242), Mk 6,14–29 zu einem Kommentar zum „Apostelkonvent“ (Gal 2,1–10) im Lichte des anschließenden Zerwürfnisses (Gal 2,11–14), wobei Herodes Antipas allegorisch für Kephas/Petrus steht (244–246). Bethsaida (Mk 6,45) steht für die Hafenstadt Korinth, wohin Jesus (= Paulus) dem Petrus vorausgeht (247, 249). Eine weitere Quelle des Mk sind dann die Werke des Josephus (*Bellum*, *Antiquitates*, vielleicht auch *Contra Apionem*: 270 mit Anm. 133). Als Beleg kann A. freilich nur einige Personen- und Ortsnamen anführen, die bei Mk und Josephus in der gleichen Form erscheinen. Dabei wird ein grundlegendes Problem seines Ansatzes deutlich: Er scheint anzunehmen, dass es in der Antike tatsächlich nur die Texte gab, die heute noch erhalten sind. Auch wenn man die lückenhafte Überlieferung antiker Literatur nicht in ihrer ganzen Tragweite bedenkt, sollten wenigstens Lk 1,1 und Jos. Bell. 1,1–2 zur Vorsicht mahnen. Anders gewendet: Ein Name wie Καρπαύου steht zwar in dieser Form auch bei Josephus (Bell. 3,519), aber das heißt nicht, dass Mk ihn nur bei Josephus finden konnte.

Das vierte Kap. (275–399) ist Lk und seinen Quellen gewidmet; A. zieht dabei die großen Blöcke heran, die keine direkten Mk-Parallelen haben: Lk 6,20–8,3 ist ein „reworking“ von Mk 3,20–30, in dem auf die drei dort gegen Jesus erhobenen Vorwürfe in narrativer Form eingegangen wird. Der „Reisebericht“ (Lk 9,51–19,28) ist ähnlich wie Mk, eine allegorische Erzählung, der als „continuous structuring hypotext“ (392) Gal, Röm 15–16 und Phil zugrunde liegen. Wieder gründet sich dies auf mehr oder weniger aussagekräftige Stichwortassoziationen, hinter Antagonisten wie dem Gesetzeslehrer (Lk 10,25–28) verbirgt sich wieder Kephas/Petrus (320, 321). Wieder bleibt unklar, in welchem Verhältnis diese Petrus-Allegorie zur l. (wie auch mk.) Erzählfigur des Petrus steht. Um die Q-Hypothese zu widerlegen, hätte A. hier die jeweiligen Mt-Parallelen diskutieren müssen, doch das ist unterblieben.

Schließlich befasst sich das fünfte Kap. (401–439) mit Mt und seinen Quellen. Hier hätte A. eigentlich den Schwerpunkt seiner Arbeit setzen müssen, um den Nachweis zu führen, dass Mt nicht Q, sondern Lk als Quelle benutzt habe. Stattdessen streift er nur kurz die wenigen Stellen (kleinere Varianten zu Lk 4,5–6; 11,3–4; 12,9), an denen in den bisher erschienenen Bänden der Reihe *Documenta Q* (forschungsgeschichtliche Dokumentation der Rekonstruktion von Q)

mit höchster Wahrscheinlichkeit ((A)) l. Redaktion angenommen wurde, und legt dar, dass dies jeweils nicht zutrifft (402–405). Abgesehen davon, dass es sich dabei um kleinteiligste Detailfragen handelt (z. B. ob in der Brotbitte des Vaterunser δός [Mt 6,11] oder διδόν [Lk 11,3] ursprünglich sei), hat A. auf diese Weise die wirklich schwierigen, aber dafür umso wichtigeren Texte vermieden: Um seine Theorie plausibel zu machen, müsste er auch z. B. Mt 11,2–6 als redaktionelle Bearbeitung von Lk 7,18–23 erklären, oder Mt 22,1–14 als redaktionelle Bearbeitung von Lk 14,16–24. Seine Ausführungen über Apg, Jak und 1 Petr als Quellen des Mt (428–436) ersetzen diese Arbeit nicht.

Durchgehend fällt auf, dass A. außerkanonische Texte, wie z. B. die Didache oder das EvThom, völlig ausklammert. Angesichts der von ihm vertretenen Spätdatierung der kanonischen Evangelien (Mk 100–110, Lk 110–120, Mt 130–140) bedürfte dies zumindest einer Erklärung.

Unbeschadet dieser Kritik stellt A.s Studie einen mutigen Versuch dar, jenseits konventioneller Lehrbuchweisheit ein neues Bild von der Entstehung des NT zu zeichnen. Es ist sicher lohnend, die Evangelien auf Spuren des Paulus zu durchforsten. Die Ausführungen zum synoptischen Problem selbst vermögen indes nicht recht zu überzeugen. Die Q-Hypothese hat zweifellos ihre Schwächen und Bedingtheiten; nach der Lektüre dieses Buches verfestigt sich aber der Eindruck, dass sie doch die einfachere Erklärung des synoptischen Problems ist.

München

Stephan Witetschek

Hays, Christopher M.: *Luke's Wealth Ethics*. A Study in Their Coherence and Character. – Tübingen: Mohr Siebeck 2010. (XV) 347 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 2. Reihe, 275), kt € 74,00 ISBN: 978-3-16-150269-9

Die Beschäftigung mit der Thematik Armut und Reichtum im lukanischen Doppelwerk gehört seit Langem zu den Evergreens der ntl. Exegese. Der Befund spricht für sich: In keiner anderen Schrift des NT finden sich ähnlich viele Texte, die entweder den materiellen Reichtum kritisch hinterfragen (Lk 6,24; 8,14; 12,15.21; 16,25) oder die selbstgewählte Armut und die Bereitschaft zum Teilen als grundlegende Nachfolgebedingung hervorheben (Lk 8,3; 12,33; 14,33; 18,22; 19,8). Dabei bleibt die Frage nach dem richtigen Umgang mit Hab und Gut nicht auf die Verkündigung Jesu beschränkt, sondern bestimmt ebenso das Leben der Urgemeinde. Die Apostelgeschichte macht deutlich, dass die Hinwendung zum „Weg“ (Apg 9,2) ein verändertes Verhalten des Einzelnen gegenüber seiner Habe bedingt: Eigentum wird als allen gehörig verstanden und zugunsten der Bedürftigen aufgegeben (Apg 2,44–45; 4,32–35; 11,29). Das besondere Interesse an der Thematik zeigt sich im gesamten narrativen Verlauf des Doppelwerks und spiegelt sich sowohl in der profilierten Bearbeitung synoptischen Traditionsguts (Lk 5,11; 18,23; 19,11–27) wie auch in der Aufnahme dezidiert dem Thema zugehörigen Sonderguts (etwa Lk 12,16–20; 16,1–8.19–31; 19,1–10).

So klar dieser Befund auf den ersten Blick erscheint, so unterschiedlich stellen sich doch die Aussagen zur Thematik im Einzelnen dar. Widerspricht nicht das Verhalten der Frauen in Lk 8,3, des Zöllners Zachäus in Lk 19,8 oder des Barnabas in Apg 4,36–37, die allesamt weiterhin über Besitz verfügen und nur einen Teil ihres Vermögens in die Nachfolge investieren, der radikalen Forderung Jesu, dass jeder Jünger auf seinen gesamten Besitz verzichten müsse (Lk 14,33)? Wie vertragen sich die Weherufe über die Reichen (Lk 6,24) mit einer sesshaften und keineswegs stets bettelarmen Nachfolgeweise (vgl. etwa Apg 16,14–15)? Lassen sich die unterschiedlichen – einmal radikalen, einmal der Situation des Einzelnen angepassten und überhaupt recht facettenreichen – Formen des Besitzverzichts und die generelle Warnung vor Reichtum widerspruchsfrei zu einer kohärenten Konzeption verbinden?

Die als Diss. an der Univ. of Oxford eingereichte Untersuchung setzt bei dieser „apparent inconsistency in Luke's ethical paradigm“ (2) an, die im Rahmen der Forschungsgeschichte unterschiedliche Erklärungen fand. *Literarkritisch* wurden die spannungsreichen Aussagen zu Armut und Reichtum auf die Verwendung verschiedener und von Lk nicht zu einer stimmigen Nachfolgekonzeption zusammengefügt Traditionen zurückgeführt. Eine *zeitgeschichtliche* Interpretation beschränkt die Gültigkeit der Verzichtsforderungen auf die Zeit Jesu oder sieht den radikalen Besitzverzicht historisch von Anfeindungs- oder Verfolgungsumständen veranlasst. *Redaktionskritisch* lassen sich die Aussagen des Evangeliums auf unterschiedliche Adressatenkreise beziehen: Vom engeren Jünger- oder Apostelkreis sind die Christen allgemein zu unterscheiden, die nicht zur Abgabe, sondern zum verantwortlichen sozialen Gebrauch ihres Eigentums

aufgefordert werden. In jedem Fall wird die Kohärenz der lk. Konzeption mit Blick auf die Herkunft und Einprägung der Traditionen oder die jeweils adressatenspezifische Gültigkeit der einzelnen Aussagen hinterfragt. Demgegenüber geht H. von einem stimmigen besitzethischen Entwurf des Doppelwerks aus: „Lukan wealth ethics consist of a *coherent principle*, namely, that disciples renounce all possessions to follow Jesus, with a variety of *contingent manifestations* of that principle, corresponding to a disciple's *wealth and vocation*.“ (80, ähnlich 24, 140, 185–186)

Die Untersuchung gliedert sich in sechs Kap. Das Einleitungskap. (1–24) unterteilt die Forschungsgeschichte in vier Ansätze, die zwischen Amtsträgern und den Christen generell als Adressaten („bi-vocational solutions“) unterscheiden, die Forderungen auf die Zeit Jesu beschränken („interim solutions“), die offensichtlichen Spannungen in den besitzethischen Aussagen quellenkritisch erklären („literary solutions“) oder als gleichermaßen legitime Identifikationsangebote in der Nachfolge begreifen („personalist solutions“).

Das zweite und das dritte Kap. gehen den mit Reichtum und Besitz verbundenen ethischen Vorstellungen im Judentum (25–49) und in der griechisch-römischen Antike (50–69) nach. Einen wesentlichen Verständnishaarstrang von Seiten des Judentums stellt die prophetische Kritik an der sozialen Verantwortungslosigkeit der Reichen dar (31–39). Reziproke – materiell ausgerichtete, die eigene Ehre fördernde (61–63) und darum lukrativ und nützlich erscheinende – Verhaltensweisen, die soziales Tun auf das eigene Volk (39–45), ein Dienstverhältnis (54–57), eine Freundschaft (50–54) oder eine religiöse Gemeinschaft (46–48) einschränken, kontrastieren dagegen den allein von der Not des Anderen bestimmten Begriff des Nächsten im LkEv (vgl. etwa Lk 10,29–37).

Das vierte und das fünfte Kap. widmen sich – nach einem kurzen Blick auf die Einleitungsfragen zum lk. Doppelwerk (70–79) – der Analyse aller Texte, die die Thematik im LkEv (79–188) und der Apg (189–263) berühren. H. begreift Lk 14,33 als das für die lk. Konzeption grundlegende ethische Prinzip: „Christ's followers must renounce πάντα“ (140, ähnlich 133). Freilich buchstabiert sich diese Verzichtsbefehl individuell vor dem Hintergrund der persönlichen Situation und Berufung aus. Oder anders: Die auftretenden Personen, die – trotz der Beibehaltung ihres Besitzes – als positive Nachfolgebeispiele fungieren, würden die grundsätzliche Qualität und Bedeutung dieser Maxime nicht verwässern oder missachten. Alle gäben – auf ihre je eigene Art und ihrer persönlichen Berufung und finanziellen Situation entsprechend – „alles“. πάντα konkretisiert sich damit im Zurücklassen des Berufes, in der Gastfreundschaft, in der finanziellen Unterstützung der Gemeinde, im Verkauf von Eigentum, im Geben von Almosen oder auch in der selbstständigen Arbeit für den eigenen Lebensunterhalt.

Das sechste Kap. (264–270) benennt als „beating heart in the chest of the present dissertation“ (267) abermals die Annahme einer kohärenten besitzethischen Konzeption des Doppelwerks. Auf forschungsgeschichtlichem Hintergrund versteht H. seine Studie als Fortentwicklung der „personalist and bi-vocational solutions“ (265). Die grundsätzliche Regel zum Verzicht werde angesichts verschiedener Verhaltensweisen in der Nachfolge nicht infallig: Die persönlichen Verhältnisse und die individuelle Berufung bedingen vielmehr vielfältige Umsetzungen der generell gültigen Verzichtsforderung (267).

Eigens positiv ist an der Untersuchung die versierte, exegetisch reflektierte und dem zeitgeschichtlichen Hintergrund stets verpflichtete Analyse der einzelnen Texte hervorzuheben. In komprimierter und doch auf die wesentlichen Forschungserträge ausgerichteter Weise bietet H. eine überzeugende Exegese jener Texte, die das Thema Armut und Reichtum im lk. Doppelwerk berühren. Besonders gelungen erscheint dabei die Beachtung des narrativen Kontextes, der – etwa im Fall des Reiseberichts oder der Entwicklung der Urgemeinde in Jerusalem – das Verständnis der besitzethischen Aussagen bedingt (vgl. etwa 166–167, 233). Die Freiheit vom Eigentum gewinnt vor dem Hintergrund einer wandernden Jüngerschaft oder im Fall einer sesshaft werdenden Gemeinde einen je eigenen Bezugs- und Herausforderungsrahmen. H. trägt dem Charakter des Doppelwerks Rechnung und stellt zahlreiche Bezüge zwischen dem Evangelium und der Apg her: So lässt sich etwa Barnabas in Apg 4,36–37 als positives Gegenbeispiel zum Reichen in Lk 18,23 verstehen (212). Zugleich macht H. die theologischen und ekklesiologischen Implikationen des Besitzverzichtes deutlich. Die Aussagen zu Armut und Reichtum sind Teil einer umfassenden Nachfolgekonzeption: Sowohl die Gütergemeinschaft in Jerusalem wie auch die Kollekte der Gemeinde von Antiochia dienen der Einheit der Christen und sind nicht Selbstzweck, sondern funktionaler Ausdruck einer christlichen Lebensführung und Gemeinschaft (239–240). Durch umfangreiche Hinweise auf jüdische und griechisch-römische Vorstellungen zum Besitzverzicht lässt H. das eigene Profil und die besondere Pragmatik der lk. Konzeption deutlich werden (bes. 112–115, 160–162). Wiedererstattung oder Anerkennung der geleisteten Hilfe werden nicht reziprok im Kontext einer Freundschaft oder des eigenen Volksverbands erwartet. Der Verzicht auf das Eigentum ist eschatologisch motiviert, transzendiert eine innerweltliche Vergeltung und konkretisiert die neue Werte- und Verhaltenslogik der βασιλεία.

Kaum hilfreich erscheint dagegen die Behandlung der einschlägigen Einleitungsfragen zum lk. Doppelwerk. H. betont zwar die grundsätzliche Eigenständigkeit des LkEv und der Apg (72–73), befragt aber doch beide Teile des Werks auf eine kohärente Konzeption hin. Hinsichtlich der synoptischen Beziehungen schließt sich H. der von Farrer, Goulder und Goodacre vorgeschlagenen Hypothese an und setzt als Quellen des LkEv sowohl das Mk- wie auch das MtEv voraus (70–72). Diese These ist bereits an und für sich äußerst umstritten und spielt zudem für den weiteren Verlauf der Analyse keinerlei Rolle mehr. So stellt sich der Einleitungsteil als ein für die Untersuchung selbst wenig fruchtbares, etwas gewollt wirkendes und ihr teils direkt widersprechendes Anhängsel dar. In ihrer betonten Schärfe erscheint schließlich die Synthese der Studie – trotz der intensiven Wahrnehmung und gelungenen Exegese der Einzeltexte – als zu einseitig und kaum überzeugend. H. geht es um den Nachweis, dass die verschiedenen Umgangsweisen mit Besitz dem generellen Aufruf zum Besitzverzicht in Lk 14,33 nicht widersprechen. Damit manövriert er sich in das Dilemma, jede einzelne Erscheinungsform der Nachfolge mit πάντα in Übereinstimmung bringen zu müssen, auch wenn es offensichtlich nicht um den gesamten Besitz geht. H. erkennt zwar den hyperbolischen und auffordernd radikalen Gehalt der Wendung (185), stößt aber nicht zu den textpragmatischen Konsequenzen dieser Erkenntnis durch. In ihrer Stimmigkeit unterscheidet sich die vorgestellte These kaum von den „personalist solutions“, die keineswegs zwangsläufig die Kohärenz der lk. Konzeption bestreiten (vgl. 264). Lk 14,33 ist eben nicht nur ein *Verzichtsauftrag*, sondern eine die Einzelperson in die Pflicht nehmende, in Gang setzende und herausfordernde *Investitionsaufforderung*. Ihren Anker und ihre innere Kohärenz findet die lk. Konzeption nicht in erster Linie im Verzicht, sondern in der persönlichen Bindung des Einzelnen an den Herrn der Nachfolge, die sich – eigenverantwortlich und den je eigenen Lebensumständen entsprechend – ausdeutet und manifestiert. Die Studie überzeugt gerade dort (und nur dort), wo die Wechselwirkung zwischen dem Ruf in die Nachfolge und der persönlichen Ausgestaltung des Nachfolgeweges erhellt wird – ohne die Stimmigkeit der vielfältigen Formen ausschließlich anhand von Lk 14,33 und damit letztlich unter rein materiellen Gesichtspunkten beurteilen zu wollen.

Trier

Hans-Georg Gradl

Petersen, Silke: Maria aus Magdala. Die Jüngerin, die Jesus liebte. – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2011. 296 S. m. Abb. (s/w) (Biblische Gestalten, 23), kt € 18,80 ISBN: 978–3–374–02840–5

Maria aus Magdala fasziniert seit Jahrhunderten, und sie tut dies aktuell gerade auch außerhalb der christlichen Kirchen und Traditionen, wie die Rezeptionen ihrer Gestalt in Literatur und Film vor Augen führen. Diese aktuelle Rezeptionsgeschichte, insbes. den Thriller „The Da Vinci Code“ („Sakrileg“) nimmt die evangelische Neutestamentlerin Silke Petersen, ausgewiesene Expertin für christlich-agnostisches Schrifttum, zum Ausgangspunkt ihrer Monographie, die (wie die Reihe „Biblische Gestalten“ insgesamt) einen wichtigen Spagat wagt und als Sachbuch exegetische Forschungsergebnisse allgemein verständlich einer breiteren Öffentlichkeit nahebringt. Von seinen Leser/innen erwartet das Buch die Bereitschaft zu differenziertem Mitdenken, denn es diskutiert das Für und Wider bestimmter Positionen, Schlussfolgerungen und Auslegungen, doch setzt es kein exegetisches Fachwissen oder griechische Sprachkenntnisse voraus, sondern erläutert die notwendigen Hintergründe wenn nicht im Fließtext, so in Fußnoten. Damit ist das Buch sowohl für interessierte Lai/innen und für Multiplikator/innen in der Erwachsenenbildung tauglich als auch als (durch eigene Textarbeit zu ergänzende) Prüfungsliteratur für Studierende geeignet. Zugleich bietet es einen fundierten Überblick über die exegetisch relevante ntl. und apokryphe Literatur über Maria aus Magdala. Insbes. die Apokryphen erschließt P. einem breiten Publikum. Die Fülle des vorgestellten Materials an apokryph gewordenen Texten (B.2.) ebenso wie an wirkungsgeschichtlich interessanten Texten und wissenschaftlichen Details (C) erschwert allerdings in den entsprechenden Kap.n den Überblick.

Das Buch gliedert sich in vier Teile: einer kurzen Einführung A (9–27) folgen der detail- und umfangreiche exegetische Hauptteil B (28–196) und der ebenfalls ausführliche wirkungsgeschichtliche Teil C (197–277), dem als Kap. D eine gegliederte Übersicht über Quellentexte, wissenschaftliche Sekundärliteratur sowie „Romane, Gedichte, Filme, Populäres“ folgen. Indem das Abbildungsverzeichnis auch deren Internetquellen angibt, erleichtert es die Vorbereitung von Bildungsveranstaltungen, Vorträgen oder Referaten.

Das umfangreiche exegetische Hauptkap. B geht ins Detail. Auf exegetisch hohem Niveau unter Integration der Ergebnisse feministischer Forschung der vergangenen 40 Jahre diskutiert P. zunächst alle relevanten ntl. Bezugsstellen (28–89). Sie arbeitet an Lk 14,26f/Mt 10,37f sowie Mk 10,29f parr. und 3,31–35 parr. heraus, dass die „aktive Teilhabe von Frauen in der Jesusbewegung“ (33) von unterschiedlichen Texten unterschiedlicher Quellen bezeugt wird, um vor diesem Hintergrund die Darstellung von Lk 8,1–3 kritisch zu beleuchten (B.1.1). Die Darstellung der Maria als „Zeugin der Kreuzigung Jesu“ in Mk 15,40f, Mt 27,55f, Lk 23,49 und Joh 19,25f wird synoptisch vergleichend mit kritischem Blick auf die unterschiedlichen Erzählinteressen der Evangelien sowie auf einen möglichen historischen Informationsgehalt besprochen (B.1.2). Die synoptischen Darstellungen des Grabgangs der Frauen (Mk 15,47 parr.; 16,1–8 parr.; B.1.3) sowie die umfangreiche johanneische Darstellung der Begegnung am Grab (B.1.4) werden detailliert besprochen, bevor P. in eine kritische Diskussion mit der divergierenden Überlieferung 1Kor 15,3–9 geht (B.1.5). Über das weitere Schicksal der Maria aus Magdala nach Ostern, über das die Wirkungskgeschichte vielfältig spekuliert, schweigt das NT, dessen letzte (nicht namentliche, sondern implizite) Erwähnung der Jüngerinnen Apg 1,12–14 darstellt (1.6). An die Vorstellung der Anwesenheit der Magdalenerin in der betenden Gemeinde zwischen Auferstehung, Himmelfahrt und Pfingsten knüpfen verschiedene apokryph gewordene Schriften an.

Gut 90 Seiten widmet P. den „apokryph gewordenen Texten des frühen Christentums“ zu Maria aus Magdala. Nach einer leicht lesbaren Einleitung zu den Funden von Nag Hamadi sowie zu den Bezeichnungen „gnostisch“ und „apokryph“ (B.2.1) stellt P. „Marias apokryphes Profil“ vor (B.2.2): Während ein Teil der Traditionen – vorgestellt werden das Evangelium des Petrus, die Epistula Apostolorum und die Schrift „Gegen Kelsos“ von Origenes – an die Grabgang-Traditionen anknüpft und die Bedeutung der Maria gegenüber den kanonisch gewordenen Schriften mindert, knüpfen gnostische Schriften an die Zeit zwischen Auferstehung und Himmelfahrt Jesu an und erzählen lange Dialoge des Erlösers mit seinen Jünger/innen, zu denen auch Maria gehört (z.B. die Sophia Jesu Christi, der Dialog des Erlösers, das Evangelium der Maria). Zentrale Aspekte dieser und weiterer gnostischer Schriften, nämlich der der „Jüngerin, die Jesus liebte“ (B.2.3), Marias Konflikt mit Petrus (B.2.4) sowie die Bedeutung der Weiblichkeit Marias (B.2.5) werden jeweils separat besprochen. Diese thematisch schlüssige Darstellungsweise erschwert allerdings (ebenso wie das Fehlen einer weiteren Ebene von Zwischenüberschriften) den Gesamtüberblick über die besprochenen Schriften – EvMar, Sophia Jesu Christi, Dialoge des Erlösers, Pistis Sophia, Evangelium nach Thomas, Evangelium nach Philippus, erste Apokalypse des Jakobus – sowie ein gezieltes Wiederfinden der Erläuterungen zu einzelnen Texten. Besondere Aufmerksamkeit erhält unter B.2.3 das Evangelium des Philippus, dessen Logion 55 zum Ausgangspunkt für Spekulationen über eine Liebesbeziehung zwischen Jesus und Maria geworden ist. Erhellend hierzu ist der Exkurs über „Küsse im frühen Christentum“ (128–144). Das abschließende Kap. B.3. „Mutmaßungen über die historische Maria aus Magdala“ stellt sich nicht allein einer historischen Rückfrage, sondern erläutert auch, wie wenig die apokryph gewordenen Schriften zu einer solchen Rückfrage beisteuern können und warum. Ebenfalls werden diverse archäologische Funde besprochen, die in den vergangenen Jahren v.a. in der außerexegetischen Presse zu Spekulationen führten, um auch an diesen Beispielen die Grenzen archäologisch fundierter Erkenntnis allgemein verständlich zu machen.

Im wirkungsgeschichtlichen Teil C spannt P. einen sehr weiten Bogen von frühesten antiken Traditionen bis in die vielfältigen Rezeptionen der Gegenwart. Etwas unscharf bleibt ihre Unterscheidung zwischen antiken apokryph gewordenen „Quellen“ und frühen antiken Rezeptionen. Die frühesten Rezeptionen, so P., knüpfen an die ntl. Traditionen an und deuten sie aus, mit der Tendenz, die Bedeutung Marias zu verringern (C.1.). Von der Antike bis ins hohe Mittelalter bleibt die Magdalenerin im Ansehen der Kirche „Apostelin der Apostel“. Einige Traditionen, die später auf die Mutter Jesu übergingen, so Eva-Maria-Typologien und die Identifizierung der Maria mit der Braut des Hohen Liedes, prägten ursprünglich die Magdalenenfrömmigkeit (C.2.). Die Entstehung des westkirchlichen Magdalenenbildes, das durch die *Legenda aurea* des Jakobus de Voragine Kulturgeschichte schrieb, sowie verschiedene mittelalterliche Frömmigkeitspraxen stellt C.3. vor, bevor C.4. (Dan-Brown-Leser/-innen werden sagen: endlich!) noch einmal auf das moderne Bild Marias als Geliebte Jesu eingeht.

Letztlich versteht P. die drei Bilder Marias als bevorzugte Jüngerin des gnostischen Schrifttums, als Sünderin und Büßerin und als Geliebte und Ehefrau jeweils als „Zeitdiagnosen“, die mehr über ihre Entstehungszeit denn über die historische Maria verraten.

Wuppertal

Sonja Strube

Puig i Tàrrach, Armand: Jesus: An Uncommon Journey. Studies on the Historical Jesus. – Tübingen: Mohr Siebeck 2010. (XII) 310 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 2. Reihe, 288), geh. € 74,00 ISBN: 978-3-16-150504-1

Armand Puig i Tàrrach is ordinary prof. of New Testament in the Fac. of Theology of the Univ. of Barcelona and currently President of the SNTS. He has published a monograph (orig. in Catalan in 2004; translated in several languages) and numerous essays on issues related to the study of the historical Jesus. In the volume under review, dedi-

cated to the memory of his *Doktorvater* Jacques Dupont, P. has brought together eight essays on this same topic that were published in the past decade. Two of these were originally written in French. They appeared in *Biblica* (2000) and *NTS* (2008) and are well known to the specialists. The other essays were originally written in Catalan, and hence are probably less widely spread. All essays have now been translated into English. They are introduced by a forty-page essay on oral tradition that appears here for the first time.

P. strongly believes that we can still reach back from the gospels to the historical Jesus with confidence and with good results. He also firmly believes that a good case can still be made for the view that oral tradition played a major role in transmitting the original message of and about Jesus and that it can safely be trusted and should (again) be given a more important role in assessing the earliest development and transmission history of the Christian message. While the first part of this observation hardly needs to be argued, the second half opens up a more debated issue.

In the introductory essay, P. lists five elements that play a role in shaping and passing on oral tradition and would guarantee its trustworthiness with “a high degree of certainty”, and five other such elements that would offer “a fair degree of certainty”. Not all of these elements are of equal value and in a number of cases the author does not sufficiently distinguish between tradition that “really” goes back to Jesus and such material that would reflect a loyal transmission of material that was thoroughly shaped and maybe even “created” by the earliest community after the model of Jesus. The Author shows to be aware of the fact that there is a difference between “memorization” and “simple reminiscence” and he allows for the transmitters of Jesus tradition to be “active” and even to modify it, but his main point always is and remains that no serious damage was done by such operations. The textual evidence that is cited for this conclusion is rather limited and, I am afraid, open to some discussion.

To take the very first point P. puts on the table: It might well be that disciples are most typically characterized by their effort to remember and repeat the teaching of their master, but no evidence for this is cited from the gospels (or Acts) that would reflect (on) this attitude, and quite some evidence can be cited from other sources that this was a most complex issue and that many “good disciples” of ancient teachers did not shy away from creating an image of the teacher that contained pretty much “new” material. How much of Socrates is there in Plato’s Socrates, and how much of Plato? The overall picture may perhaps not have been essentially blurred, but when it comes to the details one can rightly ask what can still be recovered from Socrates when reading Plato, and with what means this should be done. The situation is still more complicated for Jesus. As the gospels themselves indicate, the material about Jesus that has come down to us has been filtered (and thoroughly re-shaped, one might add) by the fact that the transmission started in a most dramatic way. The disciples were at a loss after the death of the master and apparently were not really prepared for the task and certainly did not give the impression to be able to make sense of what had happened to Jesus when he was brought to trial (they fled!). It casts an uncomfortable shadow on the whole exercise of getting back to Jesus and to what he said and did. The Author is of course well aware of such difficulties, but it does not seem to have shaken his confidence in tracing oral tradition when discussing specific passages. When it comes to deciding between oral tradition and redaction, it seems that the former more than often proves to be the right track, even in cases of doublets that cannot be traced back to either Mark or Q, as with Matt 12,33 which is said to be “another version of the saying preserved by Q” of which “the variations look like the result of varied and persistent oral transmission of the Jesus tradition” (24). Focusing on oral tradition as “the explanation” for all sorts of variations might lead to seriously underestimating the impact of the evangelists on the final product. In the end it offers only a partial or quasi-explanation. One example: Matt and Luke offer quite different versions of the Parable of the Marriage Feast (Matt 22,1–14 // Luke 14,16–24). Not all of these differences are equally significant, but it hardly helps explaining them if one merely assigns them to such a vague and anonymous entity as “oral tradition”. Readers of Matt are interested in trying to explain why Matthew added the explanation in vv. 11–14 and what it means to insert v. 7 in a parable. These are the kind of differences that alter the parable in a most significant way; this is about more than a mere variation on the same.

The eight essays that together constitute the bulk of this book deal with various aspects of Jesus research and of his message, including issues of methodology (1), the birth of Jesus (2), his family (3), his baptism (4), his preaching against stealing (5) and violence (6), and the characterization of his message and person as prophecy/prophet or wisdom/sage (7) and even as a mystic (8). I cannot possibly comment on all of the essays and will limit myself to the last

one, which was first published in Catalan in 2010. "Was Jesus a mystic?" P. thinks one can make a case for this, but the essay is not without its difficulties. First, it lacks a clear and unequivocal definition of what is a mystic (if such a definition can be given at all). Second, it turns out that Jesus is an unusual kind of mystic. The accounts about him do not give us any information on what are often said to be primary characteristics of a mystic (in Western and in Eastern tradition). Jesus does not seem to have struggled with his call; he does not seem to have struggled with hopes or fears because of an experience of sinfulness – as a matter of fact he was without sin, as P. emphasizes at great length. It all makes for a very specific kind of "mystic"; hence one might ask whether "mystic" is a useful category for describing Jesus. It does not help that the Author is at times rather selective in listing the evidence and elsewhere quite flexible in interpreting it. Jesus is said to have experienced "only" three visions (at baptism, in Luke 10,18, and at the Transfiguration), but is there somehow a limit to the number of visions one needs to have seen in order (not) to be called a mystic? Jesus is also said to have refrained from staunch asceticism, though the latter is often considered to be a prime characteristic of mystics. This is illustrated by the criticism some addressed to him when comparing him to John the Baptist. But apart from the fact that this is a highly polemical text, hence hardly a good basis to make a decision, P. seems to have forgotten that Jesus is presented in the gospels as living the life of a wandering preacher and as calling upon his disciples with such impressively "ascetic" sayings as those that can be found in Luke 9,57–62.

The essays are written in an accessible style (though I noted not a few "strange" and twisted formulations), limiting the use of Greek and of technical vocabulary to a minimum; some readers might find this appealing, others might have wished to see some more detailed discussions of selective passages. The volume is held together by the choice of topics and, above all, by the consistent position of the Author, even if he did not succeed in generally convincing this reviewer.

Leuven

Joseph Verheyden

Kirchengeschichte

Hahn, Ferdinand / Klein, Hans: Die frühchristliche Prophetie. Ihre Voraussetzungen, ihre Anfänge und ihre Entwicklung bis zum Montanismus. Eine Einführung. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlagsanstalt 2011. (VII) 221 S. (Biblisch-theologische Studien, 116), kt € 29,90 ISBN 978–3–7887–2484–9

Nach der *Einführung in die frühjüdische und urchristliche Apokalyptik* (1998) gibt Ferdinand Hahn eine Einführung in das komplexe Thema der frühchristlichen Prophetie. Ein Büchlein, das als Lehrveranstaltung begann, aber seit 1994 liegen blieb, bevor Hans Klein es überarbeitete.

In den *Vorüberlegungen* (I., 3–16) erläutert H. zunächst die deutschen, griechischen und hebräischen Wörter für „Propheten“. Religionswissenschaftlich ist der Rückgriff auf die psychologisierende Religionsphänomenologie (8, Anm. 3 zu van der Leeuw 1933) nicht mehr vertretbar. Für die moderne Methodik wäre Jan Bremmers Antrittsvorlesung (englische Fassung in *Numen* 40, 1993, 150–183) heranzuziehen. Und wer die Einzigartigkeit der Prophetie im Alten Israel und im frühen Christentum behauptet, wer zwischen „heidnischer und biblischer Prophetie“ unterscheidet, muss mehr von anderen Kulturen wissen (für die Griechen zeitgenössisch zur frühchristlichen Zeit etwa Christian Oesterheld, *Göttliche Botschaften für zweifelnde Menschen*, 2008). Was Marco Frenschkowski an Gemeinsamkeiten über die gefühlte Krise der Prophetie in der frühen Kaiserzeit herausgearbeitet hatte (*Offenbarung und Epiphanie* 1995/97), ist hier wieder aufgespalten in christlich – jüdisch – heidnisch.

Unter II. *Voraussetzungen* (17–48) gibt H. einen knappen Überblick über die „alttestamentliche“ und „frühjüdische“ Prophetie. Wichtige Fragen werden nicht behandelt, wie die Frage der Ausbildung/Schülerschaft oder Berufung, die Nähe oder Ferne zu Kult und Tempel oder die Konkurrenz der Propheten (nur die Polemik gegen Pseudopropheten ist mit Stellen aus den Evangelien belegt, nicht erklärt). Er konstatiert das „Nachlassen der Prophetie“ (24), ohne die Prophetenanschlusstheorie zu erwähnen und zu erklären. In welchem Verhältnis apokalyptische Bewegung und Prophetie stehen, ist durch die Intertextualität belegt, die Unterschiede sind angedeutet. Die kleinteilige Sammlung von Quellen zu frühjüdischen Propheten ist nützlich, das Prophetische am Lehrer der Gerechtigkeit der Essener wird gut erläutert.

Die Beschreibung von III. *Prophetie im Neuen Testament* (49–132) beginnt mit Johannes dem Täufer und widmet sich dann Jesus als Propheten. Die Wiederkehr des Elija, ein wichtiges Motiv in den Evangelien, wird hier (52f) gerade nur angedeutet. Das „Siegel der Propheten“ (und Colpes Buch darüber) fehlt. Wieweit entspricht der Prophet Jesus mit seinen Jüngern dem Modell der Prophetenschule des Elija/Elischa und wo unterscheiden sich beide? Sind prophetische Zeichenhandlungen das gleiche wie die Wundertaten des *theios anēr*? Aber zweifellos sind die Passagen zu den Büchern des NT die besten des Buches, zumal die Prophetie bei Paulus ist ein großer Wurf.

Weitgehend neu ist die Ausweitung über den ntl. Kanon hinaus in IV. *Prophetie bei den Apostolischen Vätern und bei Justin* (133–160). Neben Gliederungen und Datierungen gibt H. einige Beobachtungen am Text etwa der Didache

oder des Hirten des Hermas. Unter V. *Apokryphe Schriften prophetischen Charakters* (161–180) werden die Esra/Henoch-Tradition und die Sibyllen behandelt. Wichtig ist die Konstruktion einer Art *prophetia perennis* von Mose bis Petrus, in der Gott fortlaufend, aber immer nur einen Propheten berufe (Pseudo-Clementinen, *hom.* 2,18f, hier 179).

VI. *Der Montanismus* (181–198) ist besonders spannend. Dieser Teil beruht weitgehend auf der Monographie von Strobel 1980, kennt also nicht die umfassende Testimonienammlung von Tabbernee 1997 und die Religionsgeschichte Anatoliens von Stephen Mitchell (1995) oder Mitchells und Peter Lampes Ausgrabung von Pepuza. Auch die Ergänzungen von H. und K. nehmen das nicht wahr, der rote Faden verschwindet weitgehend.

Das Buch ist übersichtlich gedruckt und sorgfältig redigiert. Nur die Verschreibung des Namens S. 9, Anm. 3 sei korrigiert: Beinhauer-Köhler.

So willkommen eine Zusammenfassung zu diesem Thema erscheint, so bleibt das Büchlein doch weitgehend bei Einleitungsfragen stehen. Eine Vorlesung in der Zeit des Internets braucht weniger die Sachinformation der ‚Einleitung‘ als vielmehr die großen Linien. Die entscheidende Frage, wie es dazu kommt, dass die Prophetie (und die Gnosis) verdrängt, durch welche anderen Formen religiöser Vergewisserung sie ersetzt wird (immerhin S. 197) und was das für die Alte Kirche bedeutet, findet sich in diesem Buch nur ansatzweise beantwortet.

Bremen

Christoph Auffarth

Goetz, Hans-Werner: Gott und die Welt. Religiöse Vorstellungen des frühen und hohen Mittelalters. I/1: Das Gottesbild. – Berlin: Akademie Verlag 2011. 338 S. (Orbis mediaevalis. Vorstellungswelten des Mittelalters, 13.1), geb. € 99,80 ISBN: 978–3–05–005133–8

Der Hamburger Mediävist hat den ersten Teilband eines auf drei Bände angelegten Gesamtprojekts vorgelegt, das die „religiösen Vorstellungswelten“ des Früh- und Hochmittelalters analysieren und beschreiben will. Er grenzt dieses Ziel sowohl (a) von einer Mentalitätsgeschichte im Gefolge der *Annales* wie (b) von theologisch-dogmengeschichtlichen Fragestellungen ab, sodass „geschichtswissenschaftlich“ Neuland betreten werde (52). Es geht ihm nicht um religiöse Praxis, sondern um die kognitiven Gehalte der Religion. (a) Anders als die Mentalitätsgeschichte fragt er nicht nach unbewussten kollektiven Einstellungen, die nicht nur die Kognition, sondern auch Emotion und Praxis prägen, sondern nach konkreten, individuellen und bewussten Vorstellungen. (b) Anders als die Theologie ist seine Methode gegen den Wahrheitsgehalt solcher Vorstellungen indifferent. Mit einer gewissen Berechtigung kritisiert G. einige gängige dogmatische Kompendien, die mitunter wenig am Mittelalter interessiert sind und oft historisch unzureichend kurz lediglich auf Thomas von Aquin eingehen. Allerdings wird er hier der reichen Tradition der theologischen Mediävistik und Dogmengeschichtsschreibung doch nicht ganz gerecht; auf die Faszikel des „Handbuchs der Dogmengeschichte“ könnte man hier verweisen, aber auch auf die bedeutende mittelalterliche Dogmengeschichte Joseph Bachs aus dem 19. Jh. G. möchte sich aber zur Rekonstruktion der Vorstellungswelten bewusst nicht nur auf theologische Werke beschränken. Andererseits ist es ein schwieriges, ja spekulatives und gewagtes Unterfangen, die Vorstellungswelten der illiteraten Bevölkerung darstellen zu wollen. Mit einem gewissen Recht wendet der Vf. sich aber gegen die These, nach der diese völlig anders strukturiert gewesen seien als diejenigen der Schriftkundigen (46). So bleibt ihm faktisch neben den theologischen Werken v.a. die Geschichtsschreibung und deren Vorstellung von der Welt und der Geschichte sowie deren Beziehung zu Gott. Für diese Quellengattung ist der Vf. als ausgesprochener Spezialist ausgewiesen. Zwei methodische Einwände drängen sich hier auf, die G. in seiner Einleitung zum Gesamtunternehmen auch selbst diskutiert (15–30). Die eine Frage ist, inwieweit man von konkreten Vorstellungen berechtigterweise auf ein zusammenhängendes Weltbild des Individuums und dann auch ganzer Gesellschaften schließen darf (Generalisierung des Konkreten), die andere, inwieweit die Darstellung durch *topoi* und Formgesetze so vorgeprägt ist, dass weniger die Sichtweise des Vf.s als das Erfordernis der Gattung zum Ausdruck kommt. Sorgfältige Quellenkritik und Quelleninterpretation können jedenfalls mithelfen, diese Gefahren einer vorschnellen Fehlinterpretation ein Stück weit zurückzudrängen.

Das Gottesbild der frühmittelalterlichen Quellen beruht dabei selbstverständlich auf biblischen und patristischen Grundlagen; Quellen der Gotteserkenntnis sind die Schöpfung und besonders die Hl. Schrift. Weit verbreitet war die Vorstellung, dass sich Gott auch in nachbiblischer Zeit in Visionen offenbart. Eine wichtige Quelle für die Vorstellung vom Wirken Gottes in der Welt sind für G. die *Gesta Karoli* Notkers des Stammlers: Gott straft und belohnt in

der Geschichte, je nach der Sünde oder dem Verdienst des Menschen. So ist Gott nicht nur Schöpfer von allem – eine Vorstellung, die es v.a. bei der Mission einzuprägen galt; Gott wirkte und wirkt auch in der Geschichte, die somit Heilsgeschichte ist – eine Vorstellung, die ebenfalls durchgehend die mittelalterliche Geschichtsschreibung prägt. Die göttliche Vorsehung lenkt also den Geschichtsverlauf, sie hat in diesem Sinne durchaus eine politische Dimension. Wenn die mittelalterliche Geschichtsschreibung daher vom Wirken Gottes in Schutz und Beistand, Strafe und Gericht oder Wundern, Prophetien und Vorzeichen spricht, so sind das keine sinnleeren *topoi*, sondern Ausdruck einer als wahr angenommenen Geschichtstheologie (107). Dies wird an zahlreichen Fallbeispielen gezeigt. Die Vorstellung von Gott als Richter auch schon im Diesseits spiegelt sich auch in den spontan geschehenden oder institutionalisierten Gottesurteilen, etwa bei Gregor von Tours. Die Vorstellungen vom göttlichen Wesen reflektieren weitestgehend die philosophische Durchdringung des christlichen Gottesglaubens in der Patristik. G. analysiert hier Hrabanus Maurus, *De rerum naturis I*, aber auch Scotus Eriugena näher, dann auch spätere theologische Quellen bis ins 12. Jh.

Es folgen die Vorstellungen, die man sich bis zum 12. Jh. von der göttlichen Dreifaltigkeit machte. Etwas vereinfachend wird zunächst die antike Entwicklung hin zur Trinitätslehre rekonstruiert (176); diese wurde im Frühmittelalter nicht in Frage gestellt. Für das 8. und 9. Jh. wird auf den Adoptionismusstreit und die Diskussion über das *filioque* eingegangen. Interessant sind in dieser weitgehend dogmengeschichtlichen Entwicklung v.a. die Metaphern und Vergleiche, mit denen die Vorstellung einfacher verständlich gemacht werden sollte, auch etwa die Bilder der Hildegard von Bingen. Gegen eine zu starke Betonung einer Scheidung von rationaler und monastischer Theologie für das 12. Jh. erhebt G. – was die Ebene der kognitiven Gehalte angeht – zu Recht Einwände. Auch die Vorwürfe, die gegen Petrus Abaelard erhoben wurden, wurden diesem und seinem Bemühen, die Trinitätslehre zu verteidigen, nicht gerecht. Bei den Versuchen, Gott zu beweisen, möchte der Vf. das „zeitspezifische Denken“ dahinter (213) herausarbeiten. Ob die Voraussetzung des Anselm von Canterbury, alle Menschen verstünden unter Gott ein *summum bonum*, wirklich nur so kulturbedingt ist, wie G. annimmt, sei dahingestellt. Auch im Trinitätsbeweis des Richard von St. Viktor sieht er stark zeitbedingte Vorstellungen von der Liebe als Hintergrund. Schließlich werden noch die christologischen Vorstellungen abgehandelt, die sich v.a. mit dem Verhältnis der beiden Naturen in Christus beschäftigen (die freilich nach kirchlicher Vorstellung nicht „verschmelzen“, wie 226 etwas ungenau formuliert). Auch das Gottesbild in den Eucharistiestreitigkeiten wird untersucht. Die viel zu vereinfachenden plakativen Thesen Jacques Le Goffs, dass Christus vor dem 12. Jh. im Mittelalter nicht als Erlöser betrachtet worden sei und eine Verehrung des Heiligen Geistes erst im Spätmittelalter begonnen habe, kann G. destruieren. Der Heilige Geist war nicht nur innerhalb der Trinitätslehre Thema, das Mittelalter hatte auch Vorstellungen von dessen Wirkweise und Wirkungsbereichen. Ein letztes Kap. befasst sich mit den bildlichen Darstellungen Gottes, die im behandelten Zeitraum beinahe ausnahmslos Christusbildungen waren, während Gott Vater und der Heilige Geist eher symbolisch dargestellt wurden (es folgen 31 farbige Abbildungen).

G. ist eine ebenso kenntnisreiche wie klare Überblicksdarstellung gelungen. Vier entwicklungsgeschichtliche Thesen, die alle von einem Umbruch im 12. Jh. ausgehen und diesem das Frühmittelalter als dunkle Folie entgegenhalten, weist er als Resultat seiner Darstellung zurück. Weder habe sich das Gottesbild von einem strafenden hin zu einem liebenden Gott gewandelt, noch von einem Kriegsgott zu einem Friedensfürsten, noch von einem distanzierenden Gott hin zu einem innig geliebten. Auch Christus sei nicht einfach vom Weltherrscher zum leidenden Christus geworden. Bei all diesen Thesen werden richtige Beobachtungen pauschalisiert und vereinseitigt; dem Frühmittelalter wird man so nicht gerecht. Auch der Rearchaisierungsthese Arnold Angenendts, dessen Arbeiten er sich sonst durchaus verbunden weiß, steht G. in Bezug auf das Frühmittelalter eher reserviert gegenüber. Gegen Thesen Le Goffs, das Gottesbild der breiten Massen sei kaum orthodox, eher sinnlich-körperlich und noch heidnisch gewesen, wendet G. methodisch ein, dass kaum von einer derartigen Kluft zwischen Leben und Theorie bzw. zwischen Illiteraten und Gebildeten ausgegangen werden darf. Die Frage bleibt bestehen, ob die gesamte theologische Mediävistik derart Verschiedenes von dem Resultat dieser Studie hervorgebracht hat, dass man hier wirklich von einem Neuland sprechen kann, auch wenn man Bereicherungen wie etwa die Analyse der Geschichtsschreiber auf theologische Vorstellungsgehalte sicher dankbar zur Kenntnis nimmt.

Münster

Klaus Unterburger

Riehm, Heidrun: Sternbilder des Glaubens oder Abgötter? Martin Luthers Stellung zur Verehrung der Heiligen. – Marburg: Tectum 2010. 318 S., geb. € 34,90 ISBN: 978-3-8288-2457-7

Bei der hier zu besprechenden Monographie handelt es sich um eine kirchengeschichtliche Diss., die unter Betreuung von Jörg Hausteil begonnen, nach seinem Tod von Karl-Heinz zur Mühlen übernommen

und im Jahr 2009 abgeschlossen worden ist. Vom Titel des Werkes her erwartet sich der Leser die Behandlung einer Frömmigkeitsgeschichtlichen Fragestellung. In Wirklichkeit jedoch gliedert sich diese Arbeit in zwei Teile: Auf den ersten gut 200 Seiten werden in chronologischer Folge die Aussagen Martin Luthers zur Heiligenverehrung vorgestellt, anschließend folgt auf ca. 70 Seiten ein „Ökumenischer Ausblick“, welcher verschiedene Ansätze evangelisch-katholischer Verständigung in dieser Materie anhand des bis dahin erarbeiteten Befundes kritisch in Augenschein nimmt. Beide Teile müssen im Rahmen der Rezension voneinander unterschieden, aber doch im Zusammenhang gelesen werden, um dem Anliegen dieser Arbeit gerecht zu werden.

Betrachtet man den Hauptteil unter rein kirchengeschichtlichem Blickwinkel, so hat die Arbeit den Vorzug, aufgrund des chronologischen Aufbaus die schrittweise Ausformung der spezifischen Heilighkeits-Konzeption Martin Luthers herauszuarbeiten.

Hinsichtlich der Eigenaussagen der Tischreden zu seiner ursprünglich konventionellen Heiligenverehrung sei die überzeugende Verteidigung der biographischen Verwendbarkeit von L.s Zeugnis über die Anrufung der hl. Anna im Gewitter bei Stotternheim (1505) hervorgehoben. Die Vf.in macht innerhalb des Textes eine Zweistufigkeit aus, die es erlaubt, zwischen der Erinnerung und ihrer nachträglich in Interpretation zu unterscheiden (51). Ferner zeigt sie, dass L.s Verständnis von Heiligkeit – ebenso wie sein Gerechtigkeitsbegriff – bereits in der Römerbrief-Vorlesung angelegt ist, in der die Heiligen als exemplarische Sünder gezeichnet werden (59). L.s Kritik richtet sich noch 1516 primär gegen die Zuweisung spezieller Zuständigkeiten an einzelne Heilige (von der Vf.in durchgehend als „Patronatswesen“ bezeichnet), nicht aber gegen den Gedanken der Interzession als solchen. Im Zuge des Ablassstreits jedoch wendet er sich in zunehmender Schärfe nicht nur gegen den Gedanken des *thesaurus ecclesiae*, sondern auch gegen Akte kultischer Verehrung der Heiligen, die als Verletzung des ersten Gebotes gedeutet werden können. In diesem Sinne tritt seit 1519 besonders die vom Papst ausgesprochene Kanonisation in den Blickwinkel seiner Kritik. Bemerkenswert ist ein Selbstzeugnis L.s vom Mai 1522 (ein Brief an Johann Lang), in dem L. den „Schwachen“ den Heiligendienst mit der Maßgabe zubilligt, dass er nicht in Konkurrenz, sondern in Funktion der Anrufung Christi geschehe, und zudem erklärt, dass eine in diesem Sinne ausgeführte Heiligenverehrung rasch von selbst auslaufen werde, wie er es selbst erfahren habe, „so daß ich nicht weiß, wie und wann ich aufgehört habe, die Heiligen im Gebet anzurufen“ (100f). In der Folgezeit allerdings steht der Heiligendienst dann regelmäßig unter dem Verdikt der Abgötterei.

All dies ist sicher interessant und lesenswert. Vom methodologischen Standpunkt her wird der strikt chronologische und auf L.s Schriften begrenzte Ansatz allerdings erst verständlich, wenn die Ergebnisse des ersten Teils im zweiten Teil zur Bewertung zeitgenössischer ökumenischer Dokumente herangezogen werden. Erst dies macht nachvollziehbar, warum schon zuvor die Schriften L.s in dieser Untersuchung einen implizit normativen Charakter annehmen, warum die Darstellung nicht um die historische Kontextualisierung seiner Person bemüht ist und weitergehende Fragen der Frömmigkeitsgeschichte (z. B. die Gottesdienstreform) bestenfalls gestreift werden. Legt man den Gradmesser einer kirchengeschichtlichen Qualifikationsarbeit an, so erscheint es bedauerlich, dass gerade bei diesem Thema eine Rezeption der neueren Forschung zur Verhältnisbestimmung von Spätmittelalter und Reformation sowie zur Biographie L.s überhaupt nicht stattgefunden hat. Weder Thomas Kaufmann noch Volker Leppin, um nur zwei Namen zu nennen, sind in der Bibliographie anzutreffen. Die Konsequenzen dieses Vorgehens zeigen sich nicht nur in terminologischen Schwächen, sondern auch in den überleitenden Absätzen, in denen die Vf.in die biographischen und theologischen Voraussetzungen der einzelnen behandelten Schriften darzustellen sucht. Hier findet man z. B. die Rede von einer „Verdiensttheologie“ L.s, „die er sonst sehr scharf ablehnt“ (107) – aufgrund einer Mahnung, sich um die Bedürftigen (und nicht um die Heiligen) zu kümmern! – oder schlicht irrtümliche Angaben über die Mitglieder des Schmalkaldischen Bundes (156). Ebenso bleiben interpretatorische Potentiale der behandelten Quellen ungenutzt, so etwa L.s wiederholt geäußerte Auffassung vom Seelenschlaf der Verstorbenen (107 u. ö.) – ein Gedanke, der bspw. von Calvin energisch abgelehnt wurde.

Im Schlussteil nutzt die Vf.in ihre an L. gewonnenen Erkenntnisse zu einer kritischen Bewertung der katholisch-lutherischen Studie zur *Communio sanctorum* aus dem Jahr 2000 und der verschiedenen Versuche, das Augsburger Bekenntnis (und in ihm Art. 21 zur Heiligenverehrung) als Grundlage einer ökumenischen Annäherung zu nutzen. Überzeugend arbeitet sie dabei heraus, dass von katholischer Seite häufig sehr frühe Aussagen L.s angeführt werden, um für eine Anerkennung der Heiligenverehrung von evangelischer Seite zu werben. In diesem Zusammenhang ist es in der Tat zu schätzen (und an

dieser Stelle erreicht die Untersuchung ihr eigentliches Ziel), dass die Vf. in die Frühperiode L.s als Durchgangssphase charakterisiert, aufgrund derer nicht die ab 1522 vertretene kategorische Ablehnung jeglichen Heiligendienstes ausgeblendet werden kann. Insofern schließt das Buch mit einer durchaus beachtenswerten Mahnung zur ökumenischen Nüchternheit. Ob deshalb die Konzentration auf das Corpus der Schriften L.s als Norm dem evangelischen Verständnis von rechter Lehre entspricht, steht auf einem anderen Blatt.

Rom

Lothar Vogel

Brockmann, Thomas: *Dynastie, Kaiseramt und Konfession. Politik und Ordnungsvorstellungen Ferdinands II. im Dreißigjährigen Krieg.* – Paderborn u. a.: Schöningh 2011. 518 S. (Quellen und Forschungen aus dem Gebiet der Geschichte), kt € 64,00 ISBN: 978-3-506-76727-1

Die an der Univ. Bayreuth entstandene historische Habilitationsschrift analysiert die reichspolitischen Zielvorstellungen Kaiser Ferdinands II. (1619–1637) bis zum Jahr 1630. Sie schließt damit nicht nur eine historische Forschungslücke; ihr Resultat ist auch in religiös-konfessioneller Perspektive von erheblichem Interesse, gilt der Habsburger doch als Verfechter maximalistischer Zielkonzeptionen und eines offensiven konfessionellen Fanatismus. Durch eine überzogene Politik habe er den Bogen derart überspannt, dass die katholische Kriegspartei ihre Vorteile in den 1620er Jahren schließlich verspielt habe. Noch Kenner der Habsburger Reichspolitik wie Johannes Burckhardt, Axel Gotthard und Alfred Kohler haben in jüngsten Publikationen bei F. einen bewussten Bruch mit dem Kaiser- und Reichsverständnis seiner Vorgänger konstatiert. Hierzu möchte der Vf. konsequent eine Gegenseite begründen, wobei er eine breite Quellenbasis heranzieht.

B. setzt mit der Vorgeschichte zum Aufstand in Böhmen ein und kann zeigen, dass die Prioritäten F.s anfänglich klar defensiv, auf Sicherung der eigenen Sukzession ausgerichtet waren, wobei u. a. Widerstände des Kardinals Khlesl zu überwinden waren. F. nahm hierfür sogar die Bestätigung der böhmischen Ständeprivilegien, die den Majestätsbrief von 1609 einschlossen, in Kauf. Gegen den böhmischen Aufstand setzte F. eine harte Gegenstrategie durch; die Entfernung Khlesls, so B., dürfe nicht zu der Annahme verleiten, dieser habe eine schlüssige alternative Konzeption der zu treffenden Maßnahmen besessen. Ob die Rebellion „nach allgemein und konfessionsübergreifend akzeptierten Rechts- und Moralvorstellungen“ von einer Bewahrung des verfassungsmäßigen *status quo* in Böhmen entbunden habe (75f und 78, auch gegen die österreichischen Stände, 129 und 131), sei freilich dahingestellt. Jedenfalls entschloss sich der Kaiserhof, den Aufstand als Anlass zu einem Verfassungsumbau in Böhmen zu nutzen, zumal man die Angelegenheit als rein politische und nicht religiöse darstellen konnte. Es folgten nach dem Tod des Kaisers Matthias die Königswahl des Pfälzer Kurfürsten Friedrich V., zudem eine forcierte Aufstandsbereitschaft auch der österreichischen protestantischen Landstände; kaiserliche Gewissensbedenken und Zusammenschlüsse der Gegenseite führten zur Verwerfung einer konzilianten Option der Konzessionen gegen die Stände. Die Integrität der Habsburger Länder forderte ein Bündnis mit Bayern und der Liga und Verhandlungen, die die kursächsische Neutralität sicherten. Konzessionen waren reichspolitisch notwendig zur Sicherung der Kaiserkrönung; das Kaisertum schien wiederum zur Wahrung der Integrität des Habsburgerreiches notwendige Voraussetzung zu sein. So kam es dann zu jenen umfangreichen Versprechungen an Maximilian von Bayern, die F. nach den Erfolgen der Liga unter Tilly selbst gegen spanischen Widerstand zwangen, die Kurwürde und die Oberpfalz zu transferieren. Erst das Angebot Wallensteins eröffnete dem Kaiser die Möglichkeit, sich aus der radikalen militärischen Abhängigkeit von der Liga ein Stück weit zu emanzipieren, da die Mittel und auch die Zeit für das Aufstellen einer eigenen Armee gefehlt hätten. Dafür wurde nun die Stellung des Friedländers aufbeugende Weise immer mächtiger. Die strategische Allianz mit den spanischen Habsburgern barg ebenfalls die Gefahr in sich, in Konflikte hineingezogen zu werden, die nicht im eigentlichen Interesse der Österreicher liegen konnten.

Der Vf. kann sehr klar herausarbeiten, dass jeweils eine eher defensive Strategie der Sicherheit handlungsleitend war, ein aktiver Umsturz der Reichsverfassung mit einer grundsätzlichen Einschränkung der ständischen Libertäten zugunsten einer starken Kaisergewalt aber zu keiner Zeit intendiert war. Vielmehr machten der Erhalt der territorialen Integrität und die in Wiener Augen damit unlösbar verbundene Sicherung der Kaiserwürde die politischen Hauptziele aus, die zu erreichen Lavieren und Diplomatie zwischen aggressiven bayrischen Interessen und den gemäßigt protestantischen v. a. Kursachsens nötig machte. Erst mit dem erfolgreichen Ausgang des dänischen Krieges fühlte sich der Kaiser stark genug, den Sieg auch im Sinne seines dezidiert katholischen Verständnisses des Religionsfriedens zu nutzen; dies war aber kein langfristig verfolgtes Kriegsziel, sondern fiel dem Kaiser zu, der noch immer vorsichtig eine Konfliktausweitung vermeiden musste, neben der Restitution des Kirchenguts in Norddeutschland aber nun auch konkrete Pläne für eine verstärkte kaiserliche Präsenz im Norden mitsamt einer auf die Ostsee abzielenden Flottenpolitik verfolgte; dazu auch die Sukzessionssicherung durch die Königswahl seines Sohnes. Diese Ziele scheiterten bekanntlich an Frankreich und Schweden, aber auch an der Weigerung der deutschen Fürsten, die den Kaiser schließ-

lich 1630 in Regensburg sogar zur Entlassung Wallensteins und zu einer Heeresreduktion zwangen. Gestützt auf Wallenstein mit militärischer Gewalt die Reichsverfassung zugunsten des Reichsoberhauptes zu revolutionieren, lag nicht in der Zielperspektive des Kaisers.

Aufs Ganze gesehen ist B. eine überaus kenntnisreiche und auch schlüssige Interpretation der Reichspolitik Ferdinands II. gelungen, die in berechtigter argumentativer Ausrichtung gegen bisherige Forschungsmeinungen vielleicht etwas häufig das Wort „alternativlos“ verwendet. Von der kaiserlichen Reichskonzeption ist aber doch dessen religionspolitisches Programm zu unterscheiden. Die kompromisslose gegenreformatische Politik war F. schon bei der Regelung der Sukzessionsfrage als negative *fama* bei den protestantischen Ständen vorausgeeilt. Immer wieder ließ F. sich auch in theologischer Perspektive umfassend von den Jesuiten und anderen Geistlichen beraten. Nun ist zwar durchaus richtig, dass diese in *politicis* vielfach Kompromisse aufgrund einer *minus malum*-Argumentation für möglich hielten; auch dass sich F. zwar grundsätzlich ausgiebig beraten ließ, seine Entscheidung dann aber durchaus selbstständig fällte. Allerdings war sein konfessionell-maximalistischer Katholizismus und das Vertreten konfessioneller Maximalvorstellungen dann doch ein Bruch mit dem Religionsverständnis zumindest seiner entfernteren Vorgänger (was eben nicht heißt, dass der Kaiser persönlich sonst ein „Konfessions-Neutrum“, 160 und 458, hätte werden müssen). Dies kann deshalb m. E. auch nicht einfach als katholischer „mainstream“ der Zeit bagatellisiert werden. F. war eben nicht einfach nur katholisch, sondern er vertrat einen in seiner Erziehung grundgelegten, scharf gegenreformatisch konfessionellen Katholizismus, der sicher auch im Verständnis der Zeit nicht alternativlos war. Mag er auch bei der Verwirklichung dieser Ideale zu vorläufigem Aufschub und Kompromiss bereit gewesen sein, zeigt das Restitutionsedikt dann aber doch, dass dieses religiöse Ordnungsideal politisch etwas zu hoch gegriffen war und die antikaiserliche Opposition vereinte. Von dieser Seite aus bleibt eine Kluft zu der vom Vf. sonst mit Stringenz belegten These.

Münster

Klaus Unterburger

Die Chronik des Klosters Bentlage vor Rheine. Edition und Übersetzung, bearb. v. Thomas Gießmann / Mechthild Huesmann / Lothar Kurz. – Münster: Aschendorff 2011. 264 S., geb. € 29,80 ISBN: 978-3-402-12889-3

Das vorliegende Buch präsentiert eine in der zweiten Hälfte des 18. Jh.s im Kreuzherrenkloster Bentlage bei Rheine entstandene Klosterchronik in Edition, Übersetzung und versehen mit einer überlieferungsgeschichtlichen Einleitung. Dieses Kloster wurde im Jahre 1437 etwa zwei Kilometer nördlich der Stadt Rheine am Ufer der Ems gegründet: Kreuzherren aus verschiedenen Klöstern übernahmen in diesem Jahr die dort schon seit über 400 Jahren existierende Gertrudenkapelle zur Gründung eines Konventes, der bis zu seiner Auflösung – aufgrund des Reichsdeputationshauptschlusses – im Jahre 1803 bestand.

1782 entstand in jenem Kloster eine umfangreiche, zumeist auf Latein verfasste Chronik. In ihr bildet sich nicht nur die wechselvolle 350-jährige Geschichte des Konvents ab, sondern es werden auch Einblicke in das innerklosterliche Leben wiedergegeben, sodass sie in ihrer Form als eine ergiebige historische Quelle angesehen werden kann. Dies wird u. a. dadurch deutlich, dass sie umfangreiche Angaben zum Personenbestand, zur baulichen Entwicklung, zum Grunderwerb, zu den empfangenen Stiftungen, aber auch zur Spiritualität und vielen anderen Aspekten des inner- und außerklosterlichen sowie des religiösen Lebens in Bentlage enthält.

Nach der Aufhebung des Klosters gelangte die Chronik zusammen mit dem Archiv des Klosters in den Besitz des Herzoglichen Archivs von Looz-Corswarem, mit welchem sie nach einer teils wechselvollen Geschichte (11–13) im Jahre 1946 in das Staatsarchiv Münster kam, wo sie in der Folge für die wissenschaftliche Forschung genutzt wurde.

Bei der Chronik handelt es sich um zwei schmucklose handbeschriebene Papierhefte, die in der vorliegenden Edition als Heft A und Heft B bezeichnet werden. In Heft A befindet sich auf den Seiten 1 bis 58 die Chronik im eigentlichen Sinn, die sog. *Hystoria de primordiis et progreatione in Bentlage*. Über diese Kloster„hystoria“ hinaus enthält die Handschrift u. a. noch Verzeichnisse der Wohltäter und Stifter sowie der Spenden an das Kloster, der Messstipendien und Jahresmessen, eine Liste aller Kreuzherrenklöster, Generalpriorien und der Prioren in Bentlage, Listen der verstorbenen und eingetretenen Ordensbrüder und ihrer Herkunft. Die einzelnen Abschnitte der Hefte A und B werden auf den S. 20 bis 41 der Edition ausführlich vorgestellt.

Erste Veröffentlichungen zur Geschichte des Kreuzherrenklosters Bentlage und Teileditionen seiner Chronik gab es schon im 19. Jh. So wurden 1875 in einer Festschrift zum 200. Jubiläum des Gymnasium Dionysianum in Rheine

durch den damaligen Direktor Peter Grosfeld die *Hystoria*, die *Chronotaxis* (mit Lücken) und die Liste der Prioren aus der Chronik in ihrem Urtext veröffentlicht (17f.). Diese Quellenedition war zudem Teil einer ersten von Grosfeld geschriebenen Geschichte des Klosters Bentlage, auf die sich spätere Darstellungen des Klosters in den Veröffentlichungen zur Rheiner Stadtgeschichte (Darpe 1880, Führer 1927, Tönsmeier 1962) und zur Geschichte des Kreuzherrenordens in Westfalen (Weiss 1963) stützten.¹

In einer Quellensammlung zur Rheiner Stadtgeschichte wurde 1977 von Heinrich Büld erstmals die *Hystoria* der Chronik in deutscher Übersetzung veröffentlicht. In der 1980 erfolgten Überarbeitung seines Buches über das Landesfürstentum Rheina-Wolbeck von 1962 brachte J. Tönsmeier verschiedene Verweise auf die Klosterchronik. Hier kam es erstmals zur Erstellung einer Mitgliederliste des Klosters, die auf den Quellen der Chronik basierte.²

Mit der Übernahme der Gebäude durch die Stadt Rheine im Jahre 1978 rückte die Baugeschichte des Klosters in das Blickfeld der verschiedenen Forscher (Kiewisch 1985, Seifen 1994, Breuing 2007), die in ihren Arbeiten auch die Angaben und Eintragungen der Klosterchronik berücksichtigten.³

Für eine andere Thematik wurde die Klosterchronik von Peter Riedel herangezogen, der den Konvent, die Wohltäter und das geistige Umfeld des Klosters im 15. und 16. Jh. erforschte.⁴

Die nun vorliegende Veröffentlichung ist die erste, die den überwiegend in lateinischer Sprache verfassten Text nicht nur vollständig wiedergegeben, sondern auch ins Deutsche übersetzt hat. Aufgrund der vorherigen Publikationen über Geschichte und Bauzustand des Klosters Bentlage liegt dennoch nichts außergewöhnlich Neues vor, wie die Hg. bemerken:

„Es wird also deutlich, dass mit der nun vorgelegten vollständigen Edition und Übersetzung thematisch kein völliges Neuland betreten wird. Neuartig ist jedoch der Anspruch von Vollständigkeit, der es erfordert, auch schwer lesbare oder schwer zu übersetzende Textpassagen nicht zu übergehen.“ (20)

Aus dieser Neuartigkeit der Vollständigkeit der erstmaligen Edition und Übersetzung ergeben sich dann für die Hg. der Chronik neue Erkenntnisse:

„Überwiegend neu sind auch die ermittelten Ergebnisse hinsichtlich der im Jahre 1782 herangezogenen Abschreibvorlagen. Sie ermöglichen es, Umfang und Tendenz der redaktionellen Bearbeitung durch den Schreiber des Jahres 1782 zu analysieren.“ (ebd.) Die Vorbereitung der Edition der Chronik des Klosters Bentlage führte die Hg. zu vielfach völlig neuen Erkenntnissen hinsichtlich des hauptsächlichen Verfassers der Chronik (dem damaligen Bentlager Subprior Johann Gottfried Meyer, 15f.), seiner Abschreibvorlagen und der Art ihrer redaktionellen Bearbeitung im Jahr 1782 (nach dem Tode Meyers), die in einer detaillierten Einleitung dargestellt werden. Hinsichtlich des Anlasses zur Entstehung dieser Chronik in der krisengeschüttelten Zeit des Bentlager Konventes (Absetzung eines Oberen und Rückgang der Berufungen) in der zweiten Hälfte des 18. Jh.s kommen die Vf. – mit einer lobenswert bewussten Vorsicht – zu folgendem Resultat:

„Es ist deshalb denkbar – und dies soll ausdrücklich als eine erste diesbezügliche These, nicht als gesichertes Wissen formuliert werden –, dass eine Art allgemeiner (Kirche insgesamt) und spezieller (Kloster Bentlage) Krisenstimmung dazu geführt hat, dass viele Schriftstücke über die Entwicklung des Ordens und des Konventes abgeschrieben und damit als eine Art der Bilanzierung oder Selbstvergewisserung angesichts nicht mehr gesichert erscheinender Zukunftsperspektiven zusammengefasst werden sollten.“ (11)

In den letzten Jahren sind eine ganze Anzahl von Büchern über die Urkunden der Klöster und Stifte im Bereich des Landschaftsverbandes Westfalen-Lippe herausgegeben worden.⁵ Ein erster Blick lässt vermuten, dass sich das hier vorliegende Buch an diese Veröffentlichungen anschließt. Es unterscheidet sich von ihnen jedoch dadurch, dass in ihm eine in sich geschlossene Klosterchronik aus dem Jahre 1782 in ihrer lateinischen Fassung ediert und ins Deutsche übersetzt wurde. Insofern erinnert sie eher an die in ihrer niederdeutschen Originalfassung von Heinrich Rüthing veröffentlichte Chronik des Bruders Göbel aus dem Kloster Böttingen.⁶

Es war die Intention der Hg., die Chronik mit Textedition und Übersetzung einer interessierten Öffentlichkeit leicht zugänglich zu machen (7). Dies ist gelungen, denn diese Quellenedition erspart den Weg zum Staatsarchiv Münster, was für die Schonung des Originals sicherlich sehr zum Vorteil ist. Die vorzügliche Einleitung und die Edition im Originaltext sowie die Übersetzung sind sehr gut, die optische Aufmachung und auch der relativ günstige Preis tun ihr Übriges, um zum Kauf des Buches anzuregen. Von daher ist für jeden Historiker, Theologen und überhaupt an der Geschichte des Klosters Bentlage oder der Kreuzherren Interessierte die vorliegende Veröffentlichung mit ihrer Übersetzung und Einleitung sehr zu begrüßen. Ein kleiner Wermutstropfen ist es allerdings, dass die so interessante, weil spannungsreiche Ordensgeschichte der niederländisch-belgischen Kreuzherren im Vorwort nur in acht Zeilen behandelt wird. Hier wäre eine etwas bessere und ausführlichere Darstellung von großem Vorteil gewesen, in der vielleicht auch die Reform des Ordens im Jahre 1410 – in deren Folge ja auch das Kloster Bentlage gegründet wurde – hätte erwähnt werden können. Eine solche kurz gefasste, aber solide Darstellung der Ordensgeschichte von zwei bis drei Seiten hätte den geplanten Umfang des Buches sicherlich nicht wesentlich überschritten und dem Stellenwert der in erster Linie behandelten Klosterchronik auch keinen Abbruch getan.

Dennoch ist den Hg.n für ihre Mühe und Arbeit sehr zu danken. Zusammen mit dem Katalog zur 2010 in Bentlage gezeigten Ausstellung „800 Jahre Klosterleben. Das Kulturerbe der Kreuzherren in Westeuropa“⁷ zeigt die Edition, wie das Studium der Quellen weiterhin zu einer Differenzierung und Neubewertung des klösterlichen Lebens und der Seelsorge der Kreuzherren gegenüber den teils vereinfachten oder polemischen Darstellungen in den Veröffentlichungen des 19. und 20. Jh.s beitragen kann.

Paderborn

Bruno Norbert Hannover

Geschichte der Sächsischen Franziskaner-Provinz von der Gründung bis zum Anfang des 21. Jahrhunderts. Dritter Band: Vom Kulturkampf bis zum Anfang des 21. Jahrhunderts, hg. v. Joachim Schmiedl. – Paderborn u.a.: Schöningh 2010. 1044 S., geb. € 168,00 ISBN: 978-3-506-76991-6

Mit diesem dritten Band der Geschichte der Sächsischen Franziskanerprovinz legen dessen Hg. und die daran beteiligten Forscher ein sehr umfangreiches Werk vor, welches in vier Teilen das Wirken und Werden der Franziskaner seit dem Kulturkampf bis heute in der bis 2010 existierenden Provinz Saxoniam umfassend und facettenreich darstellt.

Der erste Teil aus der Feder von Hans-Georg Aschoff, Prof. am Historischen Seminar der Leibniz-Univ. Hannover, widmet sich in acht Kap.n der Zeit vom Kulturkampf bis zum Ersten Weltkrieg (23–287). Das erste Kap., in dem der staatskirchenrechtliche und kirchenpolitische Hintergrund geschildert wird (23–32), bietet einen knappen Überblick über die demographischen Entwicklungen im Deutschen Reich und deren Folgen für die Seelsorge insbes. in den Diasporagebieten, über den Kulturkampf sowie den Vereinskatholizismus. Hinsichtlich der Auswirkungen der staatlichen Kulturkampfmassnahmen für die Kath. Kirche in Preußen konstatiert der Vf., diese Maßnahmen hätten die Seelsorge „erheblich“ beeinträchtigt, eine Schlussfolgerung, die inzwischen

¹ Peter Grosfeld: Beiträge zur Geschichte der Pfarrei und Stadt Rheine nebst einem Chronicon Bentlacenae und Urkunden, Münster 1875; Franz Darpe: Zur Geschichte der Stadt Rheine, in: Zeitschrift für vaterländische Geschichte und Alterthumskunde 38 (1880), erste Abtheilung, 43–138; Anton Führer: Geschichte der Stadt Rheine von den ältesten Zeiten bis zur Gegenwart, Rheine 1927, 102–108; Josef Tönsmeier: Das Landesfürstentum Rheina-Wolbeck, Rheine 1962; Hans Ulrich Weiss: „Die Kreuzherren in Westfalen“, in: Clairlieu. Tijdschrift gewijd aan de Geschiedenis der Kruisheren, 20./21. Jg. 1962–1963, Diest 1963.

² Heinrich Büld (Hg.): Rheine an der Ems. Chroniken und Augenzeugenberichte 1430–1950, Rheine 1977, 15–56; Josef Tönsmeier: Vom Landesfürstentum Rheina-Wolbeck zur Gutsherrschaft Rheine-Bentlage, Rheine 1980.

³ Ute Kiewisch: Bentlage – Beobachtungen zur baugeschichtlichen Entwicklung, in: Rheine – gestern, heute, morgen. Zeitschrift für den Raum Rheine 13 (1/1985), 6–31; Barbara Seifen: Die Baugeschichte des spätgotischen Kreuzherren-Klosters Bentlage, Greven 1994; Rudolf Breuing und Karl-Ludwig Mengels unter Mitarbeit von Wolfgang Knitschky: Die Kunst- und Kulturdenkmäler in Rheine. Teil II: Die profanen Denkmäler ohne Elte, Hauenhorst, Mesum; Rheine 2007, 106–215.

⁴ Peter Riedel: Das Kreuzherrenkloster Bentlage in Westfalen: Konvent, Wohltäter und geistiges Umfeld im 15. und 16. Jahrhundert. Schriftliche Hausarbeit im Rahmen der Ersten Staatsprüfung für das Lehramt der Sekundarstufe II und I, 2 Bd.e, Potsdam 2001; Ders.: Seel-Sorge über Rheine und den Tod hinaus. Stifter und Wohltäter in Chronik und Memorialbuch der Bentlager Kreuzherren, in: Rheine – gestern, heute, morgen. Zeitschrift für den Raum Rheine 66 (2/2011), 79–90.

⁵ Siehe hier z.B. die folgenden Urkundenbücher: Die Urkunden des Klosters Gravenhorst. Bearbeitet von Manfred Wolf, Münster 1994; Die Urkunden des Klosters Dalheim. Bearbeitet durch Helmut Müller, Münster 1995; Urkunden der Propstei Marsberg. Bearbeitet durch Helmut Müller, Münster 1998; Urkunden des Klosters Hardehausen. Bearbeitet von Helmut Müller, Paderborn 2002.

⁶ Heinrich Rüthing (Hg.): Die Chronik Bruder Göbels. Aufzeichnungen eines Laienbruders aus dem Kloster Böttingen 1502 bis 1543 (Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Westfalen, 44 / Quellen und Forschungen zur Kirchen- und Religionsgeschichte, 7), Bielefeld 2005.

⁷ *In cruce salus – 1210–2010. 800 Jahre Klosterleben.* Das Kulturerbe der Kreuzherren in Westeuropa, hg. v. der Stadt Rheine, Rheine-Bentlage 2011.

durch eine 2010 erschienene Studie zu „Pfarrseelsorge und Frömmigkeit seit dem Kulturkampf in den Diasporagebieten des Bistums Paderborn“ widerlegt wurde.

Das zweite Kap. mit der Überschrift „Entwicklungen im Franziskanerorden“ (32–51) nimmt den gesamten Orden in den Blick. Recht ausführlich werden hier die Bemühungen um die Einheit des Ordens und der Weg zur Union von 1897 sowie die Viten und das Wirken der beiden ersten Generalminister nach der Union, P. Aloysius Lauer und P. Dionysius Schuler, nachgezeichnet. Erst das dritte Kap. widmet sich der Sächsischen Provinz zwischen 1870 und 1918. Im Vordergrund stehen die Organisation, Verwaltung und die personelle Entwicklung der Sächsischen Franziskanerprovinz (51–99). Breiten Raum nehmen hier das Leben und die Tätigkeiten der acht Provinzialminister seit 1855 ein: Gregor Janknecht, Othmar Maassmann, Irenäus Bierbaum – auch bekannt als Editor der Werke der französischen Moraltheologen Patricius Sporer und Benjamin Elbel –, Basilius Pfannenschmid, Joseph Kaufmann, Wenzeslaus Straubfeld, Richard Breisig und Beda Kleinschmidt. Nachfolgend werden u. a. das Provinzdefinitorium, das Provinzkapitel, das Noviziat mit den jeweiligen Novizenmeistern, die Ausbildung des Ordensklerus im Seraphischen Kolleg auf dem St. Annaberg und nach dessen Schließung infolge des Kulturkampfs in Watersleyde und Harreveld, das Studium, das Leben in den Klöstern (u. a. Aszese, Tagesordnung, Chorgebet, Exerzitien, Visitationen) sowie vermögensrechtliche Fragen behandelt. Im vierten Kap. (99–131) werden die Gründungen der Tochterprovinzen der Saxonia (die nordamerikanische Provinz „Vom heiligsten Herzen Jesu“, die brasilianischen Provinzen, die Schlesische Provinz „Von der hl. Hedwig“, die Kölnische Provinz) sowie einige Arbeitsfelder der Saxonia wie die chinesische Mission und der für den Ausbau dieser Mission bedeutende Franziskaner-Missionsverein untersucht. Im nachfolgenden fünften Kap. (131–161) widmet sich der Vf. erneut dem Kulturkampf, hier jedoch im Hinblick auf die Folgen der Kulturkampfgesetze für die Niederlassungen der Franziskaner in der Saxonia. Die Ausführungen zur Genese des Ordensgesetzes von 1875 erscheinen eher überflüssig, da sie Bekanntes wiedergeben. Interessant sind hingegen die Schilderungen der Auflösung der einzelnen Konvente, der Schicksale der vertriebenen Ordensangehörigen oder der Auswirkung der Klosteraufhebungen auf Wallfahrten wie z. B. zum Annaberg in Oberschlesien und nach Werl. Dabei gelingt es, Redundanzen zu den im sechsten Kap. (161–219) beschriebenen Ordensniederlassungen zu vermeiden, denn hier geht der Vf. auf die beiden Wallfahrten nochmals ein. Die Darstellungen der einzelnen Niederlassungen in diesem Kap. setzen mit der Gründung des jeweiligen Konventes an und behandeln auch – wenngleich sehr kurz – die Zeit bis zum Kulturkampf und damit den Gegenstand der noch nicht erschienenen Bände der Geschichte der Sächsischen Franziskanerprovinz. Stattdessen hätte sich die Rez. in ein stärkeres Eingehen auf die in den jeweiligen Niederlassungen gepflegten Frömmigkeitsformen gewünscht, insbes. auf deren Veränderungen infolge des Kulturkampfes, ihre weitere Existenz oder ihr Erlöschen, so etwa bei Bruderschaften, Prozessionen oder Andachten.

Das siebte Kap. (220–273) stellt die Arbeitsbereiche der Franziskaner vor (u. a. Seelsorge, Volksmissionen, Exerzitien, Wallfahrten, Polenseelsorge und den Dritten Orden). Die Darstellung ihrer geschichtlichen Entwicklung ist sehr detailreich, greift jedoch auch hier weit über den eigentlichen Zeitraum hinaus; so wird z. B. recht ausführlich auf die Geschichte der Wallfahrt St. Annaberg bis zum Kulturkampf eingegangen. Das achte und letzte Kap. dieses ersten Teils (273–287) gibt Einblick in die Tätigkeit der Franziskaner während des Ersten Weltkriegs (u. a. Militär- und Lazarettseelsorge und Krankenpflege).

Der von Gerhard Lindemann, Prof. am Inst. für Ev. Theol. der TU Dresden, verfasste zweite Teil widmet sich dem Zeitraum seit der Novemberrevolution bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil (289–631). Im ersten, mit „Neue Freiheiten und Gefährdungen“ überschriebenen Kap. (289–387) untersucht er die Entwicklungen des Ordens in der Weimarer Republik. Gegenstand der Erörterung sind u. a. die innere Reorganisation und die Neuordnung, neue Niederlassungen und Diasporaarbeit in Halle an der Saale, in Halberstadt, Ohrbeck und Kiel, sowie franziskanische Identität, Nachwuchssorgen, Seelsorge, Spiritualität, Frömmigkeit (Marienverehrung und -wallfahrten in Werl, Bruder-Jordan-Verehrung) oder der Dritte Orden. Die chronologische Konzeption führt dazu, dass einige Aspekte wiederholt zur Sprache kommen, wie z. B. Traditionspflege (Punkt 1.15 und 1.27). Die Zeit von 1933 bis 1945 wird in zwei Kap. n behandelt: Kap. 2 (388–458) schildert die „Saxonia im totalitären Weltanschauungsstaat“. Schwerpunkte sind u. a. Auseinandersetzungen mit der NS-Ideologie und Repressalien gegen den Orden, die am Beispiel der Devisen- und Sittlichkeitsprozesse aufgezeigt werden. Die mit den Sittlichkeitsprozessen verbundene Presse- und Rundfunkpropaganda führte z. B. bei den Halberstädter Franziskanern zum Verzicht auf das Tragen des Ordenshabits außerhalb von Kloster und Kirche. Weitere Aspekte dieses Kap.s sind – wie im Kap. 1 – u. a. franziskanische Identität, Marienverehrung und -wallfahrten in Werl, Bruder-Jordan-Verehrung, Seelsorge, Ordenstraditionspflege und der Dritte Orden. Kap. 3 (458–502) behandelt die als „Einsatz für die Nation, Widerspruch gegen die Ideologie, Behinderung, Bedrückung und Verfolgung“ gekennzeichneten Jahre des Zweiten Weltkriegs von 1939 bis 1945. Geschildert werden u. a. der Kriegseinsatz von Franziskanern, Seelsorge an Kriegsgefangenen, Zwangsarbeitern, Häftlingen und Evakuierten, Beschlagnahmen der Klöster St. Ludwig im niederländischen Vlodrop, in Ohrbeck und Bochum durch den Staat im Rahmen des sog. Klostersturms im Jahr 1941 oder die Verfolgung von Ordensangehörigen, darunter von Kilian Kirchhoff, der 1944 hingerichtet wurde. Das vierte Kap. (503–631) stellt die Saxonia im geteilten Deutschland der Nachkriegsjahre 1945 bis 1962 dar. Im Mittelpunkt stehen die Herausforderungen der Nachkriegszeit wie die Integration der Kriegsheimkehrer in die Klosterkonvente, der Wiederaufbau der

Klöster und der Seelsorge in der SBZ und DDR sowie Aspekte des franziskanischen Lebens und Wirkens wie innere Neuordnung, Seelsorge, Wallfahrten, Exerzitien, Volksmissionen, Bruder-Jordan-Verehrung, Dritter Orden oder Nachwuchssorgen, die alle schon in den Kap. n 1 und 2 behandelt wurden und hier ihre Fortsetzung finden. Der Ausblick auf das Zweite Vatikanische Konzil und ein Resümee schließen diesen zweiten Teil ab.

Der dritte Teil (633–766) aus der Feder des Paderborner Franziskaners, Kirchenhistorikers und promovierten Kunsthistorikers Jürgen Werinhard Einhorn entfaltet auf mehr als 130 Seiten kenntnisreich und detailliert das weite Feld der Bildung, Ausbildung, Wissenschaft, Schule und Pastoral vom Kulturkampf bis zur Gegenwart und ergänzt die Ausführungen hierzu durch einen umfangreichen Quellenanhang (766–786). Mit seiner systematischen Konzeption durchbricht dieser Teil jedoch nicht nur die bis dahin streng chronologische Konzeption dieses Bandes, sondern erschwert noch zusätzlich die Lektüre dieses Werkes. Sinnvoller wäre es, dieser hervorragenden Abhandlung über die franziskanische Ausbildung und Forschung – sie gibt eindrucksvoll Einblick u. a. in den Wandel, die Erschütterungen, Brüche und Neuanfänge des Ordensstudiums, in das Wirken der Franziskaner in Schule und Erziehung sowie in die ordentliche und außerordentliche Seelsorge im Hochschulwesen oder im Wallfahrtsbereich – erst am Ende des Werkes Raum zu geben und stattdessen mit der im vierten Teil geschilderten letzten Phase des franziskanischen Lebens und Wirkens, die mit dem Vatikanischen Konzil ansetzt und bis in die jetzige Zeit führt, fortzufahren.

Dieser von Joachim Schmiedl, dem Hg. des Bandes, Prof. an der Phil.-Theol. Hochschule Vallendar, verfasste vierte Teil (787–929) beginnt mit einer Momentaufnahme der Saxonia im Jahr 1962 (Kap. 1, 787–790). Daran schließen sich die Entwicklungsphasen der Saxonia (Kap. 2, 791–834) an, beginnend mit der Umsetzung des Zweiten Vatikanums u. a. durch die Provinzkapitel der Jahre 1964 und 1967, die die in der Provinz herrschende Spannung zwischen Bewahren und Erneuern widerspiegeln. Die Neuorientierung und Umstrukturierung des Ordens in den 70er Jahren des 20. Jh.s zeigten sich z. B. in den Individualisierungstendenzen – sie fanden ihren sichtbaren Ausdruck im freieren Umgang mit dem Habit, in der Auflockerung der Klausur oder im stärkeren Gebrauch der Muttersprache in den Gebeten –, ferner in der Auflösung oder Verpachtung von Konventsgebäuden, aber auch in der Erweiterung des Exerzitienhauses in Ohrbeck und der Alten- und Krankenstation in Warendorf. Weitere Veränderungen in der Provinz werden in zwei mit gleichlautender Überschrift versehenen Unterkap. n (2.4 und 2.5, „Das Gesicht der Provinz verändert sich“) aufgezeigt: Neben dem Anschluss der schlesischen Provinz „Silesia“ waren es die Folgen der deutschen Einheit für den Orden, die u. a. eine Schwerpunktverlagerung der Saxonia notwendig machten. In den 90er Jahren des 20. Jh.s musste sich die Provinz, die durch einen Zusammenschluss mit der Vizeprovinz der ehemaligen DDR erneut erweitert wurde, einem weiteren Umstrukturierungsprozess unterziehen: Ausstieg aus der gemeinsamen Trägerschaft der Münsteraner Hochschule mit den Kapuzinern, die Einrichtung des gemeinsamen Noviziats der vier deutschen Franziskanerprovinzen in Nürnberg, Schließung von Häusern, die Übergabe des Katholischen Forums in Dortmund an die Pallottiner und v. a. die Verlegung des Sitzes des Provinzialats von Werl nach Hannover.

Einblick in die äußere Struktur bietet das dritte Kap. (834–864). Vorgestellt wird neben der Mitgliederentwicklung zwischen 1962 und 2007 und der Altersstruktur das Handeln der acht Provinzialminister bis zur Auflösung der Saxonia im Jahr 2010. Die zum Teil einschneidenden Umstrukturierungen verdeutlicht die wechselvolle Entwicklung der Konvente und Niederlassungen im nachfolgenden Unterkap. Das vierte Kap. mit der Überschrift „Franziskanische Lebensgemeinschaft“ (865–901) wendet sich erneut dem Thema Studium und Bildung zu, obwohl es im dritten Teil ausführlich behandelt ist. So werden Noviziat, Studium und Hochschule noch einmal – wenn auch unter anderen Blickwinkeln – geschildert. Auch das im dritten Teil des Bandes bereits gewürdigte Institut für franziskanische Geschichte in Bochum kommt noch einmal recht ausführlich zur Sprache. Aspekte wie Gebet und Liturgie oder Lebensgeschichten „berühmter“ Franziskaner der Saxonia, die der franziskanischen Lebensgemeinschaft Profil verliehen haben, werden ebenfalls besprochen.

Gegenstand des fünften Kap.s (901–925) ist die pastorale Tätigkeit der Saxonia, aufgezeigt an den pastoralen Arbeitsfeldern wie der Mission, an pastoralen Institutionen wie der Wallfahrt nach Werl oder den Bildungshäusern in der Provinz sowie der Öffentlichkeitsarbeit der Saxonia. Ein kurzer Ausblick auf die Herausforderungen der Zukunft schließt diesen vierten Abschnitt (925–929).

Eine Aufstellung der Generalminister seit 1869 sowie der Amtsinhaber der Saxonia wie z. B. der Generaldefinitoren oder Provinzialminister, Verzeichnisse der Tabellen und Abbildungen, ein Abkürzungsverzeichnis, ein Quellen- und ein sehr umfangreiches Literaturverzeichnis sowie zwei Register (1. Orte, Provinzen, Länder, Institutionen; 2. Personen und Mitglieder von Ordensgemeinschaften) runden dieses quellenfundierte, mit zahlreichen Tabellen, Karten und Abbildungen angereicherte Kompendium ab.

Der Band fasst die bisherige Forschung zur franziskanischen Geschichte der Sächsischen Provinz vor dem Hintergrund der politischen, gesellschaftlichen und mentalitätsgeschichtlichen Ereignisse und Strömungen des behandelten Zeitraums kenntnisreich zusammen. Man darf gespannt sein auf die beiden noch ausstehenden Bände der Geschichte der Sächsischen Franziskanerprovinz.

Theologiegeschichte

Moschos, Dimitrios: Eschatologie im ägyptischen Mönchtum. Die Rolle christlicher eschatologischer Denkvarianten in der Geschichte des frühen ägyptischen Mönchtums und seiner sozialen Funktion. – Tübingen: Mohr Siebeck 2010. (XIV) 477 S. (Studien und Texte zu Antike und Christentum / Studies and Texts in Antiquity and Christianity, 59), kt. € 89,00 ISBN: 978-3-16-150045-9

Im Laufe der Geschichte des Christentums hat das christliche Mönchtum bisher alle Krisen überstanden und nimmt in vielfältiger Gestalt bis auf den heutigen Tag in allen Kirchen einen mehr oder weniger bedeutenden Platz ein. Die 2007 von der Theol. Fak. der Univ. Rostock angenommene und der vorliegenden Monographie zugrunde liegende Habilitationsschrift von Dimitrios Moschos befasst sich folglich mit einer Thematik, die nicht nur für die Forschung, sondern auch für die christliche Lebenspraxis relevant ist.

Wie aus dem Untertitel seines Werkes ersichtlich, beschäftigt sich der Vf. mit der Rolle, die christliche eschatologische Denkvarianten in der Geschichte des frühen ägyptischen Mönchtums und seiner sozialen Funktion spielten. Chronologisch grenzt er sein Forschungsfeld auf das 4. und 5. Jh. ein (26). Neben der Klärung der eschatologischen Identität des ägyptischen Mönchtums setzt er sich zum Ziel, den Einfluss eschatologischer Motive auf die Entstehung der Mönchsbewegung aufzuweisen, die monastische Vielfalt Ägyptens auf bestimmte Varianten eschatologischer Vorstellungen zurückzuführen und die soziale Interaktion zwischen dem ägyptischen Mönchtum und der Gesellschaft anhand diverser eschatologischer Denkvarianten zu erklären (26). Schließlich will er sich auf vier Schwerpunkte konzentrieren: 1. Auf die Erweiterung der diesbzgl. Quellenbasis, 2. auf die Erfassung der einzelnen Motive, 3. auf die Analyse der Verbreitung der diversen Varianten eschatologischer Auffassungen in den ägyptischen Mönchsgruppen und 4. auf die Darstellung der daraus resultierenden sozialen Ausprägung der einzelnen Gruppen sowie ihrer Interaktion mit der Gesellschaft (27f).

Neben der Einleitung, in der der Vf. auf das Mönchtum in der Forschung (insbes. des 19. und 20. Jhs.) eingeht (1–24) und seine Zielsetzung und Vorgehensweise vorstellt (24–28), umfasst sein Werk – gemäß seinen oben genannten Schwerpunkten – vier jeweils mit Schlussfolgerungen endende Teile. Zwei Ober- und Unterägypten umfassende Faltkarten, ein Literaturverzeichnis, in dem Quellen und Sekundärliteratur gesondert aufgelistet werden (423–453), und ein in Stellen-, Namens- und Sachregister unterteiltes Register (455–477) schließen die Arbeit ab.

Die Vielfalt des ägyptischen Mönchtums thematisiert der erste Teil. Der Vf. präsentiert hier zunächst die materiellen und schriftlichen Quellen (31–58) und wendet sich dann vier Mönchsgruppen zu: den in den *Apophthegmata Patrum* bezeugten Anachoreten am südwestlichen Rand des Nildeltas (59–70), den in einer Mischung von Anachorese und Zönotitentum lebenden Enthusiasten Mittelägyptens (71–90), den hauptsächlich in Oberägypten, gelegentlich aber auch in Unterägypten verbreiteten Zönotiten des Pachomius (91–108) und den überregional wirkenden und vernetzten Evagrianern (109–118).

Der zweite Teil der Arbeit gilt dem ägyptischen Mönchtum als einer eschatologischen Bewegung. Der Vf. beleuchtet hier zunächst eschatologische Metaphern wie „engelhafter Wandel“, „Volk Gottes“ usw., die man ursprünglich für die Kirche und die Christen gebrauchte, seit dem ausgehenden 4. Jh. aber zunehmend auf die Mönche übertrug (123–151). Anschließend beschreibt er die für das ägyptische Mönchtum relevanten literarischen Motive eschatologischen Inhalts (152–178).

Im dritten Teil werden – methodisch überzeugend – die Profile einzelner Mönchsgruppen anhand ihrer jeweiligen eschatologischen Ausrichtung bestimmt. Demnach charakterisiert das Mönchtum der Sketis die Freiheit der Charismen (185–203), die Pachomianer die Regel der Liebesgemeinschaft (204–223), das mittelägyptische Mönchtum das Bestreben einer realen Sichtbarmachung des Reiches Gottes (224–236) und die Evagrianer die individuelle Mystik (237–250).

Dem Mönchtum und der Gesellschaft ist der vierte Teil gewidmet. Der Vf. beschäftigt sich hier zunächst mit dem Mönchtum in der spätantiken Gesellschaft (255–273) und geht dann ausführlich den vielfältigen, sich auf die zeitgenössische Gesellschaft auswirkenden sozialen Impulsen des eschatologisch ausgerichteten Mönchtums Ägyptens nach (274–399).

In der Zusammenfassung versucht der Vf. das Phänomen „Mönchtum“ zu charakterisieren (405f), die Mönchsbewegung als innerchristliche Grenzlinie verständlich zu machen (406–409), die Profile der einzelnen Mönchsgruppen zu beschreiben (410–416), die diesbzgl. Interaktion zwischen Welt und Gegenwart zu erfassen (416–421) und die Vielfalt der eschatologischen Erfahrung als Proprium des ägyptischen Mönchtums herauszuarbeiten (421f).

Exemplarisch für die ganze Arbeit seien anhand des ersten Teils einige formale Mängel der Arbeit aufgezeigt. Der Vf. argumentiert zwar plausibel für die Heranziehung materieller Quellen, beschreibt sie jedoch nur lückenhaft und fehlerhaft. So finden sich hier z. B. falsche Seiten- und unvollständige Literaturangaben (32 Anm. 3, 34 Anm. 10). Bei der Ersterwähnung der Ausgrabungsprojekte von Kellia und Abu Fana (33) und der kontrovers diskutierten Chronologie von

Klosteranlagen (34) fehlt die Literatur, wobei der Vf. hier auch nicht auf seine weiterführenden Ausführungen und Belege verweist, die er später z. B. zu Abu Fana bietet (86f). Gelegentlich hätten Formulierungen wie „Zeitgeist“ eines mächtigen Platonismus“ (49) vermieden werden können. Die nordägyptische Region rund um das Nildelta sollte gemäß dem allgemeinen Sprachgebrauch als Unterägypten, nicht als Niederägypten (31, 39, 41, 45, 47, 59 u. ö.) bezeichnet werden. Des Weiteren fehlen die bibliographisch rudimentär angedeuteten Aufsätze von Martin und Coquin (59 Anm. 1) im Literaturverzeichnis, während zu A. Müllers Studie über Johannes Sinaites (105 Anm. 37) dort kein Erscheinungsjahr angegeben ist. Außerdem stimmen die vom Vf. in seinen Ausführungen verwendeten Siglen bisweilen nicht mit denen seines Quellenverzeichnisses überein: Z. B. handelt es sich bei V. G1 (93, 96, 98) laut Quellenverzeichnis um V. Pach. G1, ebenso bei V. Bo (96) um V. Pach. Bo, während V. S1 (96) überhaupt nicht aufgeschlüsselt wird, wenn es auch mit V. Pach. S identisch ist. Statt von „Monophysiten“ zu sprechen (66, 98), empfiehlt Johannes Oelde-mann (Die Kirchen des christlichen Ostens: Orthodoxe, orientalische und mit Rom unierte Ostkirchen [Topos plus Taschenbücher, 577] Kevelaer 2006, 22), „die Anhänger der aus der antichalcedonischen Opposition hervorgegangenen Kirchen heute nicht länger als ‚Monophysiten‘ [zu] verunglimpfen“, sondern theologisch korrekt als ‚Miaphysiten‘ [zu] bezeichnen“. Schließlich bietet der Vf. zwar oft eine knappe topographische Beschreibung der zahlreichen Klöster, Einsiedeleien, Städte und Dörfer; doch bleibt übersichtliches Kartenmaterial ein Desiderat, da die beiden relativ unübersichtlichen Faltkarten (nach S. 422) manchmal keine und bisweilen nur rudimentäre Orientierung bieten. Ein Beispiel einer benutzerfreundlichen historischen Karte des christlichen Ägypten, die klösterliche Zentren freilich nur in Auswahl enthält, hätte der Vf. z. B. in dem Ausstellungskatalog „Ägypten“¹ von 1996 finden können. Erschwerend kommt für den Leser hinzu, dass der Vf. die Orte nicht in einem Ortsregister, sondern im Sachregister verzeichnet. Insgesamt macht sich also mangelnde formale Sorgfalt bemerkbar, was gelegentlich auch in den anderen Teilen der Arbeit auffällt.

Dennoch hat der Vf., wie aus obiger Beschreibung seines Werkes hervorgehen dürfte, einen wertvollen Beitrag zum tieferen Verständnis des spätantiken ägyptischen Mönchtums geleistet, indem er dessen vielfältige Erscheinungsformen mit geeigneten Methoden erschlossen, dessen intensive und auf zahlreichen Gebieten beobachtbare Interaktion mit der zeitgenössischen Gesellschaft ausführlich beschrieben und interpretiert und so nicht nur der theologischen, sondern auch der wirtschafts- und sozialgeschichtlichen Forschung neue Einblicke in die monastisch vorangetriebene Transformation der spätantiken Welt eröffnet hat.

Eichstätt

Johannes Hofmann

Hausammann, Susanne: Das lebensaffende Licht der unaflösbaren Dunkelheit. Eine Studie zum Verständnis von Wesen und Energien des Heiligen Geistes und der Schau des göttlichen Lichtes bei den Vätern der Orthodoxen Kirche von Origenes [sic] bis Gregor Palamas. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlagsgesellschaft 2011. 300 S., kt € 39,90 ISBN: 978-3-7887-2525-9

Eine Synthese ist auch eine These. Die Darstellung H.'s scheint zunächst einen klassischen Überblick noch einmal zusammenzustellen, der zu einer Art kanonischer Vorgeschichte der orthodoxen Energienlehre geworden zu sein scheint. Wer sich mit diesem Thema bereits einmal befasst hat, dem wird die Reihe der Väter bekannt vorkommen:

Sie beginnt, relativ knapp, bei Origenes und Athanasius von Alexandrien (Kap. 1), geht von dort ausführlicher zu den drei Kappadokiern Basilium dem Großen, Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa (Kap. 2) und wendet sich, wieder kürzer, innerhalb der „antiochenischen Theologie“ Theodor von Mopsuestia und Johannes Chrysostomos zu (Kap. 3). Bis zu diesem Punkt der Untersuchung wird die Frage nach dem Heiligen Geist im Rahmen der zur Zeit der Frühen Kirche umstrittenen und in der Formation befindlichen Trinitätstheologie verfolgt, von hier an wird die Frage nach der hesychastischen Gebetspraxis und damit ein etwas anderer Auswahlgesichtspunkt für zu besprechende Textstellen ins Zentrum gestellt. Für die „Anfänge des Hesychasmus“ stehen Evagrius Pontikus und Diadochos von Photike (Kap. 4), für die Negative Theologie werden die Positionen des Pseudo-Dionysius Areopagita, des Maximus Confessor und des Johannes von Damaskus untersucht (Kap. 5) und zuletzt ist ein Kap. den „Hesychasten nach der Jahrtausendwende“ gewidmet, das Symeon den Neuen Theologen, Gregor Sinaites, Gregor Palamas und Nikolaus Kabasilas umfasst (Kap. 6), bevor zum Schluss eine Zusammenfassung noch einmal auf wenigen Seiten in einem Konzentrat zusammenführt, was vorher ausführlicher ausgebreitet wurde (Kap. 7).

¹ *Ägypten. Schätze aus dem Wüstensand: Kunst und Kultur der Christen am Nil.* Katalog zur Ausstellung (Gustav-Lübcke-Museum, Hamm, 16. Juni – 13. Oktober 1996; Renaissanceschloss Schallburg b. Melk, Niederösterreich, Sommer 1998), hg. v. Gustav-Lübcke-Museum der Stadt Hamm und dem Museum für Spätantike und Byzantinische Kunst, Staatliche Museen zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz. (Katalogred.: Martin von Falck, Friederike Lichtwark), Wiesbaden 1996, 419.

Im Westen nichts Neues? Das ist die Frage. Sanft scheint das Neue zu sein. Es kristallisiert sich um den im Untertitel genannten Begriff „Verständnis“ und besteht in dem genau besehen recht weit gehenden Versuch, die dargestellte Lehre nicht nur rational transparent zu machen, sondern auch theologisch zustimmungsfähig. Ausgangspunkt der Untersuchung ist das Unverständnis, das „nicht-orthodoxe Teilnehmer an ökumenischen Veranstaltungen“ dieser Lehre gegenüber nach wie vor verspüren (9). H. greift eindrücklich große, sehr plausible Fragenkataloge auf, die sie sich auch selbst zu eigen macht, um vor ihrem Hintergrund die Lektüre ihrer Autoren zu beginnen:

„Ist [die Vergöttlichung] als bloße Einheit der Gesinnung auf der Ebene des Denkens und des daraus folgenden Handelns zu sehen? Oder geht es dabei um ein Anteilbekommen an Gott selbst? An Seinem Wesen und Seiner Natur oder an Seiner Kraft und an Seinem Wirken? Inwieweit wird der Mensch und seine Natur dabei verwandelt? Wird der Unterschied zwischen Gott und Mensch dabei aufgehoben? [...] Kann man mit etwas eins sein, an das man nicht heranreicht?“ (9, 13) Indem sie dann nicht nur statisch Einzelpositionen hintereinander präsentiert, sondern die „Geschichte der Auseinandersetzungen“ (13) ausfaltet, gelingt es ihr, das berechtigte innere Anliegen der theologischen Positionierungen auch bei scheinbaren Einseitigkeiten der von den Autoren in der Situation gewählten Formulierung deutlich zu machen. Gerade auch die Krisen und Rückfälle werden mit einbezogen, etwa, um nur ein Detail zu nennen, in zwei in dieser Art seltenen Übersichtsreihen der Fluchten und Exile, zu denen Athanasius von Alexandrien (23) und Gregor von Nazianz (53) gezwungen wurden. Auffällig ist H.s Behutsamkeit und bisweilen sogar explizite Abstandnahme gegenüber eingebürgerten Verurteilungen theologischer Aussagen, in denen bei einem Autor lediglich offene Fragen oder Unklarheiten vorliegen, die zwar kein positives, aber ebenso wenig ein negatives Urteil erlauben.

Eine so theologiegeschichtliche, theologisch dichte, im Kern jedoch nicht primär ereignisgeschichtliche Überblicksdarstellung gibt es gar nicht mehr so oft. Wer einmal wieder eine konzise Darstellung zum Werden der klassischen Grundbegriffe systematischer Theologie und zu den theologischen Auseinandersetzungen der Alten Kirche in einem überschaubaren Umfang lesen möchte, findet hier eine lebendige Ausgabe einer solchen. Wer eine wirklich theologische Einführung in das Denken der Kirche im Osten sucht, kann sich diesem Buch ebenfalls für einen ersten Einstieg anvertrauen. Ein Charakteristikum der Darstellung ist der große Anteil direkter Zitation oder auf das Thema zugespitzter Paraphrase der Autoren selbst, über lange Passagen hinweg. Man kommt der Sprache der Väter und darüber hinaus der Sprache der bis heute diese Lehre tradierenden liturgischen Texte und Gesänge, die H. aus eigener Vertrautheit heraus in faszinierender Detailkenntnis gelegentlich einbezieht, auf diese Weise nahe. V. a. aber wird man eben mit einem Vorschlag für ein „Verständnis“ konfrontiert: mit der durch die Art der Darstellung ausgesprochenen Einladung, das Denken der Autoren als eine Theologie zu verstehen, die sich, in Liebe gelesen, auch mit den tiefen Anliegen der Theologie des Westens gut vereinbar zeigt, insofern ihnen nicht nur die Grundlagen und Wurzeln, sondern auch die großen Fragen gemeinsam sind. Dabei ist das „Dunkel“, das Geheimnis Gottes hinsichtlich seines Wesens, für H. ein zentrales Moment, von dessen Ernstnehmen her die Lehre von den Energien erst zu verstehen sei: Die Theologie dieser orthodoxen Väter nimmt, so die Perspektive H.s, das der christlichen Theologie inhärente Paradoxon von der Unerkennbarkeit Gottes einerseits und der gleichzeitigen Nähe und Offenbarung Gottes in der Menschwerdung andererseits nicht nur theologisch akzeptabel, sondern auch lebenspraktisch und geistlich tief und hilfreich auf und führt es weiter, in einer Weise, die dem Westen in den Formulierungen, nicht aber im Anliegen fremd ist. Darin besteht die These dieser Synthese. Und sie überzeugt.

Wenig Kritisches bleibt anzumerken. Das vielleicht Kritischste an der Untersuchung ist das schweigende Übergehen der Literatur, in die sie sich einreicht. Die wichtigste und maßgebliche Arbeit – zwar mit anderem Ergebnis, aber genau zum selben Thema der Frage des Heiligen Geistes im Kontext der Unterscheidung von Wesen und Energien bei Palamas und den ihm vorausgehenden Vätern bis zu den Kappadoziern und einem breiteren Spektrum byzantinischer Autoren –, „Geist oder Energie“ von D. Wendebourg, ersch. 1980, fehlt völlig, ebenso die Monographie von R. Flogaus („Theosis bei Palamas und Luther“), ersch. 1997, was insbes. dort auffällt, wo Palamas' Referenz auf Augustinus ausschließlich kritisch behandelt wird (241). Auch einschlägige Arbeiten etwa von Jürgen Kuhlmann 1968 und Gerhard Podskalsky 1977 und die nicht aus dem deutschen Sprachraum stammenden Untersuchungen zur Vereinbarkeit der „Energienlehre“ mit der Theologie des Westens, wie etwa von Anna Williams (1999) und David Bradshaw (2004), werden nicht erwähnt; dies sind nur Beispiele. Obwohl Kritik dieses Typs ja immer möglich und deshalb waffen-

scheinbedürftig ist – dieses vollständige Schweigen fällt doch auf. Liegt es an der Sorge, die zarte Synthese zu schwächen? Eine einzige kleine Kontroverse (mit V. H. Drecoll, über die theologische Entwicklung Basilius des Großen, 40.43f) wird offensiv ausgetragen.

Editorisch vermisst man eine Literaturliste. Ihr Fehlen suggeriert, ähnlich wie auch der Titel (der eher einen spirituellen Traktat vermuten lässt als ein gutes Einführungsbuch in östliche Klassiker für ein Proseminar im Fach Dogmatik), unwillkürlich den Charakter des Lesebuchs, den das Buch vom wissenschaftlichen Niveau her weit übersteigt. Der Umschlag aber passt in feiner Weise zum Titel, dem Graphiker gilt ein Kompliment: Das wolkenförmige Dunkel nimmt ihn optisch und inhaltlich schön, beiläufig und schlicht auf – eine gelungene Fügung.

Dass so vieles an der Darstellung fast schon kanonisch wird, ist ein Zeichen der Zeit: Jeder Schreibende etwa einer Palamas-Untersuchung fühlt sich z. B. aufs Neue gezwungen, die schon oft geschriebene kleine Biographie wieder auszuschreiben, weil diese orthodoxe Autorität dem anvisierten Leser, auch nach seinem ordentlichen Studium der Theologie im Westen, doch einfach noch nicht bekannt oder als Liebhaberei von Exzentrikern beiseite geschoben ist. Die hier verhandelte theologische Sache sollte dringend Teil auch der „westlichen“ dogmatischen Grundausbildung werden, zumindest im Sinne genauerer dogmengeschichtlicher Kenntnis. Man kann diesem Buch aufgrund seines ureigensten Inhalts, trotz der fehlenden wissenschaftlichen Kontroverse, hellsinnig aufmerksame Leser wünschen.

Frankfurt a. M.

Britta Müller-Schauenburg

Stengel, Bernhard: *Der Kommentar des Thomas von Aquin zur „Politik“ des Aristoteles*. – Marburg: Tectum Verlag 2011. 296 S., kt € 34,90 ISBN: 978-3-8288-2757-8

Die vorliegende Monographie über das Kommentarfragment „Sententia libri politicorum“ des Thomas von Aquin soll nach Aussage ihres Vf.s hauptsächlich einen Beitrag zur Erforschung der Geschichte der (politischen) Philosophie leisten (vgl. 13f). Im Zentrum des Interesses stehen laut Einleitung und Klappentext die zwei Fragen, ob T. in diesem Kommentar seine eigenen Positionen vertrat und ob er ihn für ein reales Lesepublikum oder lediglich als private Arbeitsgrundlage verfasste. Im Horizont dieser beiden Fragen wird am Ende des Buches auch der Versuch unternommen, neue Gründe für den frühen Abbruch des Kommentars durch T. anzugeben (260–269). Neben der Behandlung sehr vieler inhaltlicher Einzelprobleme, die letztlich der Lösung der genannten Fragen dienen soll, ist die Monographie ausdrücklich auch der Klärung thomanischer politischer Fachterminologie gewidmet (vgl. 14).

Erst beim zweiten Blick auf das etwas unübersichtlich gestaltete Inhaltsverzeichnis wird deutlich, dass sich das Buch in zwei fast gleich große Hauptteile gliedern lässt. Der erste ist präliminärer Natur und befasst sich zunächst mit der aristotelischen Politik und ihrer mittelalterlichen Rezeptionsgeschichte (Kap. 2). Sodann führt er in die Diskussion über die komplexe Frage nach T.s eigener Position in seinen Kommentaren ein (Kap. 3) und bietet grundlegende Informationen zum thomanischen Politikkommentar (Kap. 4), zu der darin angewandten Weise der Textauslegung (Kap. 5) und zu einigen politischen und sozialen Grundbegriffen des Aquinaten (Kap. 6). Im zweiten Hauptteil (Kap. 7–10) werden die einzelnen Partien des Kommentarfragments (Prolog und Bücher I–III) der Reihe nach behandelt. Dies geschieht gemäß der in der Einleitung angekündigten, von Christoph Flüeler übernommenen Methode, „einen Kommentar gegen den Strich zu lesen“ (13).¹ Bei der Anwendung dieser Methode wird von der unmittelbaren Absicht des Kommentators, nämlich den ihm vorliegenden Text auszulegen, abgesehen. Stattdessen soll die Aufmerksamkeit auf scheinbar nebensächliche Details gelenkt werden, von denen Aufschluss über die tieferen Intentionen und Ansichten des Kommentators zu erwarten sei.

Aus der großen Fülle solcher mit Akribie vorgenommenen Detailuntersuchungen können hier nur wenige Beispiele herausgegriffen werden. Zu den interessantesten Ergebnissen der Analyse des Prologs gehört der Nachweis, dass sich T. der Erforschung des Phänomens *civitas/polis* von vornherein mit einem anderen Erkenntnisinteresse nähert als Aristoteles. Zwar muss es nach S. offen bleiben, ob er sich dessen bewusst ist. Dennoch lässt sich klar belegen, dass T. sich v. a. für das Herstellen des staatlichen Ordnungsrahmens interessiert und diesen als Produkt eines Staatengründers auffasst, während Aristoteles den natürlichen Charakter des Staates hervorhebt und sich stärker mit dem menschlichen Handeln innerhalb der gegebenen Polis-Strukturen beschäftigt (vgl. 140–144). Der Prolog bietet ferner Hinweise auf ein von Aristoteles abweichendes Wissenschaftsverständnis bzgl. der Politik. So scheint T. für die Politikwissenschaft keine Abstriche hinsichtlich der Exaktheit ihres Wissens zu machen und ihren praktischen Charakter allein in der Ausrichtung auf das Handeln zu

¹ Vgl. Flüeler, Christoph, *Rezeption und Interpretation der Aristotelischen Politica im späten Mittelalter*, Amsterdam 1992, Teil 1, 50.

sehen (vgl. 151). Leider bleibt die Frage, ob T. dies in bewusster Absetzung von Aristoteles tut, erneut offen. Die Bemerkung: „Im Rahmen der vorliegenden Arbeit ist eine Beantwortung nicht möglich“ (152) wirkt in einer Monographie über den Politikkommentar befremdlich.

Bei der Analyse des ersten Buches dominiert das Thema Sklaverei. Der Vf. zeigt, dass T. dem aristotelischen Konzept des „Sklaven von Natur aus“ auch in diesem Werk nicht zustimmt (vgl. z. B. 209–212). Einige Stellen deuteten sogar auf eine Ablehnung dieses Konzeptes durch T. hin. Die hierfür angeführten Indizien überzeugen jedoch nicht alle gleichermaßen. Denn wenn T. die Lehre von den Klimazonen mit dem Konzept des Sklaven von Natur aus verbindet, so scheint er sich dabei eher selbst in gedankliche Widersprüche zu verwickeln, als dass er damit eine „versteckte Kritik“ an Aristoteles äußern würde (vgl. 184–187). Zu fragen ist hier auch, warum T. seine diesbzgl. Kritik nicht offen aussprechen konnte – und dies umso mehr, wenn er den Kommentar ohnehin nur als persönliche Arbeitsgrundlage verfasst haben sollte, wie S. meint.

Auch wenn man sich als Leser hie und da ein systematischeres Vorgehen wünschte (z. B. wird T.s auf das Völkerrecht gestützte Rechtfertigung der Sklaverei überhaupt nicht problematisiert), so entschädigen einen doch die vielen interessanten Einzelergebnisse. Sehr gut werden bspw. die Folgen der von Valentia Ende des 15. Jh.s vorgenommenen sprachlichen Eingriffe in den Text aufgezeigt (vgl. v. a. 57–60). Diese vermeintlichen Verbesserungen verhinderten bis weit ins 20. Jh. eine korrekte Einschätzung des Werkes und seiner Wirkungsgeschichte. Nicht nur Carl Schmitt, der T. aufgrund der von Valentia durchgeführten Ersetzung des Wortes *principatus* durch *status* fälschlicherweise ein statisches Staatsverständnis unterstellte, führten sie in die Irre (vgl. 259). Ein weiteres wertvolles Einzelresultat liefert die Untersuchung der thomanischen Deutung des Begriffspaares *regimen politicum* / *regimen regale*, in der man oft eine eigenständige Lehre des Aquinaten vermutete. Wie S. überzeugend darlegt, will T. mit dem besagten Begriffspaar aber lediglich eine von Aristoteles referierte falsche Meinung näher erläutern, welcher er selbst keineswegs zustimmt (vgl. 162–174).

Die vorliegende Monographie macht v. a. eines deutlich: Bei der Interpretation eines mittelalterlichen Kommentars ist höchste Vorsicht geboten. Keineswegs darf man einfach davon ausgehen, dass sich der Kommentator die Positionen der von ihm ausgelegten Vorlage stets zu eigen macht. Bei manchen Kommentaren ist jede einzelne Stelle gesondert daraufhin zu untersuchen, ob der Autor hier wirklich seine eigene Ansicht vertritt. Von dieser Art ist auch der unvollendete thomanische Politikkommentar. Andererseits scheint S.s Hauptthese, der Aquinate wolle hier ausschließlich Aristoteles auslegen, zu stark zu sein. Bemerkenswerterweise deutet S. selbst einige Male Zweifel an. Diese betreffen die Bewertung des Prologs (vgl. 150, 273), das offensichtlich große Interesse des T. am aristotelischen Tugendkönigtum (vgl. 228) sowie seine über den Text der Politik hinausgehenden Zusätze zur Rolle der Frau (vgl. 251). Auch die zweite, aus der ersten abgeleitete Hauptthese (vgl. 276), T. habe den Kommentar nur für sich geschrieben, wird nicht stichhaltig bewiesen. S. selbst spricht von dem „Versuch eines Indizienbeweises, der zugegebenermaßen nicht zwingend ist“ (275). Warum aber hätte T. für eine private Arbeitsgrundlage überhaupt einen Prolog verfassen sollen? Auch die Beobachtung, dass die Homosexualität im Politikkommentar nicht deutlicher verurteilt wird, spricht nicht gegen eine Absicht zur Veröffentlichung. Denn dann hätte T. auch seinen Ethikkommentar, in dem er dies ebenso wenig tut, nicht für ein Lesepublikum geschrieben (vgl. 248). Wie geht die These von der persönlichen Arbeitsgrundlage mit dem Satz zusammen: „Thomas wendet sich an Menschen, deren Vorstellung von Leben ein diesseitiges und ein jenseitiges Leben umfasst“ (231)? Auch die von S. angeführten, z. T. psychologisierenden (vgl. 268) Gründe für den Abbruch des Kommentars können nicht überzeugen. Trotz dieser scheinbar negativen Bilanz ist das Buch aufgrund seiner vielen Einzelbeobachtungen für jeden an der Materie Interessierten aufschlussreich.

München

Paul D. Hellmeier

Thomas von Aquin: Quaestio disputata „De unione Verbi incarnati“ („Über die Union des fleischgewordenen Wortes“). Lateinischer Text erstellt von Walter Senner OP / Barbara Bartocci / Klaus Obenauer. Übersetzung, ausführlicher wissenschaftlicher Kommentar und theologisch-theologiegeschichtliche Reflexion von Klaus Obenauer. – Stuttgart / Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 2011. (XIV) 576 S., ln. € 268,00 ISBN 978-3-7728-2563-7

Im Œuvre des Thomas von Aquin gehören die *Quaestiones disputatae* zu den eher beiläufig untersuchten und in ihrer Eigenbedeutung nur unzureichend gewürdigten Texten. Im Rahmen eines mehrjährigen

Forschungsvorhabens hat nun der Bonner Dogmatiker Klaus Obenauer nicht bloß eine deutsch-lateinische Textfassung für die aus fünf Artikeln bestehende Quästion *De unione Verbi incarnati* (DU) erstellt, sondern darüber hinaus eine 450seitige Kommentierung erarbeitet, die in dieser Form in der neueren Thomasforschung kaum eine Parallele finden dürfte.

Den im Band präsentierten lat. Text übernimmt O. weitgehend aus einer vorläufigen, sechs von insgesamt 54 überlieferten Handschriften berücksichtigenden Fassung, die ihm Walter Senner OP und Barbara Bartocci aus dem Stab der *Editio Leonina* mit der Bemerkung zur Verfügung gestellt haben, dass sie „dem ursprünglichen Text näher kommen dürfte als die bisherigen Druckausgaben“ (15).

Den knappen Editionsbericht hat O. in sein Hinführungskap. (1–17) integriert. Man erfährt, dass neben den verfügbaren Drucken (De Rubeis 1753 / Mandonnet 1925) nur drei Handschriften vollständig kollationiert wurden; eine exakte Begründung der Auswahl fehlt allerdings ebenso wie der Vorschlag für ein Stemma. Auf welcher Textgrundlage die früheren Drucke erstellt wurden, bleibt ebenfalls ungeklärt. An einigen Stellen hat O. in der ihm überlassenen lat. Textfassung Konjekturen vorgenommen oder sich für eine minoritär bezogene Lesart entschieden, weil dies vom Sinn her eindeutig gefordert erschien. Hinzu kommen rund zwanzig weitere Stellen, an denen sich O. – wiederum aus durchweg anzuerkennenden Gründen (vgl. nur 28, Z. 8 v. o.) – in seiner dt. Übersetzung gegen die eigene lat. Fassung und zugunsten von Lesarten entschieden hat, die dort nicht im Haupttext zu finden sind (vielleicht könnte man in weiteren Fällen ähnlich verfahren; vgl. 52, Anm. 41: Auslassung von *etiam*). Dieses Vorgehen ist sehr ungewöhnlich. Es vermehrt v. a. Zweifel an der Zuverlässigkeit des hier vorgelegten lat. Textes; seine vollständige kritische Erarbeitung muss nun erst recht als Desiderat betrachtet werden. Ob dann einige Verschiebungen, wie sie jetzt gegenüber bisherigen Ausgaben auffallen (z. B. die für T. ziemlich ungewöhnliche Verwendung des Verbs „sustentificare“ in DU 4 c., die O. ausführlich kommentiert: 369–375), ihre Bestätigung finden werden, bleibt abzuwarten.

Vorbehaltlos kann man sich der dt. Übersetzung O.s anvertrauen, die den Sinn des anspruchsvollen Textes durchweg exakt erfasst. In stilistischer und terminologischer Hinsicht mag man gelegentlich nicht mit ihm übereinstimmen; einige Beispiele für diskutabile Stellen: „zu ihrer Person“ (29; Bezug?); „Generalseele“ (35); „hat sich Zweifel und Zwietracht zugetragen“ (29); „Aufstellung des Nestorius“ (53); „Union [...] auf die Person [...] hin“ (63); „Sortes“ statt „Sokrates“ (67 u. ö.); „der“ Gott (81 [ad 8]); „welche“ Formen (85); „er sagte“ / „sagten sie“ (69.97; wohl eher indefinit zu übersetzen: „man ...“). Gelegentliche Beifügungen von Übersetzungsalternativen in eckigen Klammern wären im dt. Text besser ebenso unterlassen worden wie Interpretationshinweise durch Bindestriche innerhalb von Worten, ein in Klammern hinzugefügtes Ausrufezeichen oder Fußnoten zur Rechtfertigung einer Übersetzungsvariante (platziert zwischen den Fußnoten mit Quellennachweisen). Für all diese Hinweise hätte sich der Kommentarteil als geeigneter Ort angeboten.

Die Kommentierung der fünf Artikel erfolgt nach einem einheitlichen Verfahren. Zunächst legt O. jeweils eine äußerst detaillierte Erschließung des thomanischen Textes vor (Kap. I–V). Sie behandelt nach einem einleitenden Überblick über die Artikel-Thematik nicht nur die in Einzelabschnitte gegliederten *Respondeo*-Teile, sondern weist dem Leser einen Weg durch alle *argumenta* und die korrespondierenden Antworten (nicht notwendig in der thomanischen Abfolge, sondern in einer sachlichen Zusammenordnung). Dabei beschränkt sich O.s Kommentierung nicht allein auf Inhaltsübersichten oder Begriffserläuterungen, sondern tritt an vielen Stellen in eine vertiefte, systematisch orientierte Auseinandersetzung mit dem Text ein, unterstützt durch die kritische Diskussion moderner wie klassischer Interpretationsvorschläge und v. a. durch die Einbeziehung zahlreicher Parallelen aus dem thomanischen Werk selbst. Die interne Logik der Argumente wird bis in ihre kleinsten Verästelungen hinein befragt, subtile Verschiebungen des Gedankens zwischen verschiedenen Texten des Magisters werden ans Licht gebracht (vgl. allein im Kommentar zu DU 1 die exkursartigen Ausführungen zur Entwicklung der Lehre über das Verhältnis von Wesen und Suppositum, 120–124; zum Wortfeld „subsistere/subsistentia“, 133–141; zur „zusammengesetzten Hypostase“, 154–159). Mit dem Einsatz seines mikroanalytischen Instrumentars – Kursiv- und Fettdruck, bis zu vier verschiedene Unterstreichungsarten, geklammerte Ergänzungen – geht O. zuweilen bis an die Grenzen des Möglichen.

An die fünf Kommentarteile schließen sich jeweils Kap. zur „werkgeschichtlichen Einordnung und systematischen Auswertung“ an (A–E). Nur auf wenige, zentrale Ergebnisse dieser reichen Untersuchungen kann hier hingewiesen werden. In DU 3 konstatiert O. eine veränderte thomanische Argumentation zugunsten der Einheit des Suppositums in Christus gegenüber dem in S. th. vorherrschenden und auch in DU 2 präsenten Modell, das O. als „mathematisches“ charakterisiert und dessen Kernaussage lautet: Vom „einen“ Christus können nicht „beide“ Naturen *in abstracto* gleichermaßen (identifikativ) prädiiziert werden, sondern nur die göttliche; darum ist er nicht „zwei“ (verstanden als grammatikalisches Neutrum), aber doch „einer“ als Träger „zweier Naturen“ (vgl. 254; 284; 324f.). Dagegen argumentiert DU 3 primär mit Hinweis auf die einheitsstiftende Kraft des Suppositums selbst; jetzt entscheidet „die (Prä-)Valenz intrinsisch bestimmender Funktion in puncto neutraler Einheit und Vielheit“ (325). O. erläutert beide Ansätze in ihrem thomanischen Kontext und ihrer unmittelbaren Vor- und Nachgeschichte bei anderen Autoren des 13. Jh.s (339–360). Die für DU prägnanteste Eigenlehre findet sich in a. 4 c. und be-

trifft die These von einem „sekundären Sein“ der zweiten göttlichen Person in ihrem inkarnatorischen Selbstvollzug. O. wendet sich gegen alle Versuche, die hier zu konstatierende doktrinale Abweichung zu vertuschen; daher lässt ihn – bei aller partiellen Anerkennung – die in der neueren Thomasinterpretation (u.a. H. Diepen, M.-H. Deloffre) im Rückgriff auf klassische Thomisten nicht selten vertretene Deutung unbefriedigt, wonach die Annahme eines „zweiten substantialen Seins“ Christi in seiner Menschheit (vgl. 402) mit den Aussagen von S. th. III, 17, 2 harmonisierbar sei. Gegenüber dieser „Integrationshypothese“ versucht O., die Differenz in DU 4 klar anzuerkennen und dennoch eine Deutung für diese Passage vorzulegen, welche die Seinshegemonie des Logos und damit das thomanische Grundanliegen auch in dieser Variante gewahrt sieht (vgl. 418–436). Seine (spekulativ über den engen Wortlaut von DU 4 hinausweisende) These, wonach der personale göttliche Seinsakt bei der „Applikation auf die menschliche Natur“ zum Mensch-Sein in einem „Verhältnis ‚formeller Sekumferenz‘ diesseits aller formellen Identität“ stehe (432), kann hier nicht weiter erörtert werden (vgl. 432, Anm. 103, den Hinweis auf Impulse durch de la Taille). O. bleibt an diesem Punkt in sachlicher Hinsicht der durch Autoritäten wie Capreolus oder Billot markierten „strengen“ thomistischen Tradition verpflichtet, weshalb konsequenterweise die Position von DU 4 gegenüber S. th. III, 17, 2 als letztendlich „problematisch“ und „unbefriedigend“ gekennzeichnet wird (430). Das von O. derzeit bearbeitete Anschlussprojekt zur Christologie der späteren Thomisten dürfte diese Linie weiter stark machen. Im vorliegenden Band unterstreicht der Vf. seine Interpretation von DU 4 zunächst mit Hilfe einer gründlichen Durchsicht christologischer Texte aus der Feder von T.-Rezipienten des späten 13. und frühen 14. Jh.s: Wo sie die thomanische Lehre von der Seinsseinheit in Christus aufgeben, berufen sie sich gerade nicht auf DU 4 (vgl. 436–467; der interessante Problematik, weshalb diese Abweichungen dennoch so schnell und häufig auftraten, wendet O. sich – verständlicherweise – nicht mehr eigens zu). Noch wichtiger erscheint dem Kommentator die Frage nach den Gründen, die T. zu der eigentümlichen, in seinem übrigen Werk ohne Parallele dastehenden Lösung der *Quaestio disputata* geführt haben mögen. Die Analyse zeitgenössischer franziskanischer Texte zur Konstitutionschristologie, die deutliche Kritik an der thomanischen Lehre beinhalten, legt nach O. den Schluss nahe, dass T. mit diesen Einwänden schon zu seinen Lebzeiten gerungen hat; DU 4 könnte als Wortmeldung im Kontext solcher Auseinandersetzungen gelesen werden. Das leuchtet ein. Wäre vielleicht auch intensiver die Möglichkeit zu bedenken, dass die Idiosynkrasien von DU 3 und 4 zueinander in einer positiven inneren Beziehung stehen? Eine ausdrücklichere Erörterung dieser Frage hätte O.s Interpretationen beider Artikel zusätzlich stärken und ggf. weitere Hinweise zugunsten einer Spätdatierung von DU bereitstellen können.

Vom Entstehungszeitpunkt hängt es jedenfalls ab, ob die in DU 4 vorgetragene Lösung als letztes oder bloß vorletztes Wort des Aquinaten zum Thema anzusehen ist. Die zur Datierungsfrage schon lange geführte Debatte begleitet die Ausführungen des vorliegenden Bandes als *cantus firmus* durch alle Teile. Eine klare Lösung kann auch O. am Ende nicht anbieten. Fest steht für ihn die enge zeitliche Nähe zu S. th. III, so dass die Einordnung der Quästion in die letzte Schaffensperiode des Aquinaten nicht zu bezweifeln sein dürfte. Aber auch Einflüsse aus früheren Werken (*Scriptum super Sententiis*, *Summa contra Gentiles*) sind nachweisbar. Eine eher hastige, ja collageartige Abfassung des Textes legt sich in vielfacher Hinsicht nahe; nicht alle Argumentationen in DU präsentieren den Magister in intellektueller Höchstform (vgl. 222; 285; 337f; 361; 555f u. ö.). Was die Priorität oder Posteriorität gegenüber S. th. III angeht, bleiben am Ende unter Berücksichtigung der zahllosen, aber nicht einheitlichen Indizien, die O. sammelt, zwei Szenarien denkbar (vgl. 556–560): T. könnte mit DU die eingehenderen Ausführungen aus S. th. III unter veränderten Herausforderungen in geraffter und (etwa aufgrund der genannten franziskanischen Einwendungen) modifizierter Form vorgetragen haben, ohne noch im Vollbesitz seiner Kräfte gewesen zu sein; dann wäre eine späte Datierung, wohl in den allerletzten neapolitanischen Lebensabschnitt, indiziert. Andererseits wäre es auch denkbar, dass T. DU vor S. th. III um 1270 verfasst hat, um in der raschen Tagespolemik auf gegnerische Argumente zu antworten. Einige Urteile hätte er dann in der gründlicher erarbeiteten *Summa* revidiert (wenn auch, wie O.s Bemerkungen zu S. th. III, 19 im Vergleich mit DU 5 nahelegen [534–543], nicht in jedem Fall zugunsten der sachlichen Überzeugungskraft). Mit dieser Variante würde zugleich eine Vermutung bestätigt, die Concetta Luna bei ihrer editorischen Beschäftigung mit dem Sentenzenkommentar des Aegidius Romanus formuliert hatte (169–180).

Es spricht für O.s Gewissenhaftigkeit in der Urteilsfindung, dass er die Unsicherheiten beim Datierungsversuch des thomanischen Textes anerkennt und seine heterogenen Beobachtungen nicht auf eine einzige plakative These hin „zurechtbiegt“. Ohne zusätzliche Unterstützung durch verlässliche externe Kriterien wird man hier auch in Zukunft kaum weiterkommen.

Noch größere Anerkennung verdient die in allen Partien des Buches dokumentierte Vertrautheit des Autors mit dem Œuvre des Aquinaten ebenso wie mit den christologischen Erörterungen der mittelalterlichen Zeitgenossen und der aktuellen Forschungsdiskussion. O.s Urteil ist eigenständig, zuweilen deutlich abgrenzend, immer aber gut begründet. So gehaltvoll und für zukünftige Editions- und Interpretationsvorhaben verwertbar seine analytisch-historischen Vergleiche und Detailbeobachtungen sind – im Letzten geht es ihm immer auch um ein *systematisches* Mit- und Weiterdenken (vgl. 553) der

thomanischen Positionen und Begriffe, für die er zuweilen eigene, präzisierte Definitionen vorschlägt (vgl. etwa 252). Seine Beschäftigung mit dem vorliegenden christologischen Text ist „Kommentar“ geradezu in der Weise (und auch in dem – Redundanzen nicht scheuenden – Umfang), wie es die auf der Grundlage thomanischer Quästionen erarbeiteten „*Commentaria ac disputationes*“ der frühneuzeitlichen Scholastik gewesen sind. Wenn O. die Vereinbarkeit von absoluter und relativer Subsistenz in Gott erläutert (115–124), die Weise durchdenkt, wie sich die Hypostase des Logos als solche in und gemäß einer fremden Natur vollzieht (243–258), oder wenn er sich bemüht, das in DU 4 gelehrt „doppelte Sein“ im Ausgang vom „ewigen Sein des ewigen Suppositums“ zu erklären (vgl. 380–387; 418–436), stellt er seine aus früheren Publikationen längst bekannte außergewöhnliche spekulative Begabung unter Beweis. Natürlich weiß O. selbst, dass Gesprächspartner für ein thomistisch orientiertes Denken dieser Ausrichtung in der Gegenwart rar geworden sind; manche von ihm aufgeworfene Diskussion droht daher im Monolog zu enden. Mit der sprachlichen Präsentation seines Werkes setzt O. dessen Rezeption zusätzliche Grenzen. Er denkt komplex und schreibt kompliziert. Seine syntaktischen Konstruktionen sind zuweilen so verschachtelt, dass er sich ein neues Satzzeichen erfindet – Längsstriche als Umgrenzung schwer erfassbarer Sinneinheiten –, um gewisse Aussagen einigermaßen verständlich zu halten. In seiner Terminologie neigt O. dazu, die sowieso schon zahlreichen Formalismen und Abstraktionen des scholastischen Diskurses durch Neologismen weiter zu vermehren. Der in der Einleitung geäußerte Wunsch des Vf.s, wenigstens mit dem Textkommentar als solchem auch einen „*sachinteressierten[n]*, *gebildeten[n]* Leser“ zu erreichen, „dem das Begriffsspiel und die Subtilität scholastischen Denkens jedoch fremd sind“ (4), dürfte sich daher kaum erfüllen.

Abschließend sei bemerkt, dass der vorliegende Band in Satzgestaltung und Ausstattung ein Luxusprodukt ist. Druckfehler finden sich selten (vgl. 2, Z. 8 v. u.; 91, Anm. 4; 126, Z. 17 v. o.; 337, Z. 11 v. u.). Der Preis, den der Verlag für das Buch verlangt, ist allerdings so hoch, dass es fast ausschließlich institutionelle Käufer finden wird. Für die Ergebnispräsentation eines durch die DFG (d. h. durch öffentliche Mittel) ermöglichten Gesamtprojekts darf man dies ausdrücklich bedauern.

Augsburg

Thomas Marschler

Ressourcement Thomism: Sacred Doctrine, the Sacraments, and the Moral Life. Essays in Honor of Romanus Cessario, O.P., hg. v. Reinhard Hütter / Matthew Levering. – Washington, DC: The Catholic University of America Press 2010. 403 S., geb. \$ 64,95 ISBN 978-0-8132-1785-7

This volume is a collection of articles that seek, as the title suggests, to retrieve St Thomas's thought for Catholic theology today. The contributors are Catholic scholars, about half of them clerics (most of those being Dominican friars); most live and work in North America, a few being at Fribourg, Switzerland. The articles are grouped into three parts (as the book's subtitle indicates), corresponding to central themes of the career and œuvre of Fr Cessario. A brief summary of each part follows.

Part 1, on "sacred scripture and sacred doctrine" (19–123), opens with a long, programmatic essay by Reinhard Hütter, in which he argues that "Thomas's doctrine of Eucharistic conversion reflects the integral unity of the positive and the speculative components of *sacra doctrina*," a unity that is "in urgent need of recovery" today (24). More controversially, he makes the case that the speculative component of this unity must make use of substance metaphysics as an essential element – a metaphysics that results not in mere positivistic knowledge, but a knowledge that always remains open to the mystery that faith contemplates. Then, Matthew Levering shows how Thomas Aquinas's explanation of the content and preaching of the Old Testament can instruct contemporary theologians. The final article of the first part, by Thomas Joseph White, O.P., offers a historical diagnosis of what ails contemporary theology. He shows how twentieth-century theologians' turn toward history (away from a more a-temporal conception of doctrine that developed in the wake of the Enlightenment) carried its own a-temporal presuppositions with it. Their response to a conception of dogma as perennial, "without sufficient recourse to history", was often a historical approach "without sufficient recourse to dogma" (96). Rather than these extremes, W. proposes St Thomas as an example for theology, in whom there is not merely a balance between history and dogma (or between the temporal and the eternal), but an integration of these poles.

Part 2, on "sacraments and metaphysics" (125–207), begins with an article by Benoît-Dominique de La Soujeole, O.P., showing that T.'s expansion of sacramentality to include the rites of the Old Law allows for an inclusive vision of salvation, without sacrificing the necessity of Christ and the Church for that salvation. Bernhard Blankenhorn, O.P., proposes that T.'s mature Christology

and sacramental theology do not involve a simple "insertion of the sacraments into a pre-determined metaphysical model of causality" (149), but an interpenetration of metaphysics and history, Scripture and the tradition of the Fathers. Thomas G. Weinandy, O.F.M. Cap., is the sole author in the volume who expressly departs from Aquinas, proposing that it is Christ's death and subsequent resurrection, rather than the Incarnation, that is the culminating action by which, in his humanity, he both becomes Head of his Church and merits the capital grace by which he sanctifies the Church's members through the sacraments. Richard Schenk, O.P., in his article on sacrifice in the Eucharist, compares and contrasts the views of Thomas Aquinas with those of Richard Fishacre and Robert Kilwardby, resulting in the retrieval of a nuanced understanding of sacrifice that can address today's concerns, both anthropological (e.g., those of René Girard) and theological.

Part 3, on "moral theology" (209–363), begins with two articles on the central place of the common good in T.'s thought. Lawrence Dewan, O.P., shows how, for T., the common good in which all participate is essentially divine, and is that toward which the entire moral life is to be ordered. Stephen L. Brock writes of the centrality and universality of the common good as the primary principle of natural law, in T.'s thought. Then, two articles on natural law offer a contrast in purpose and scope: Joseph W. Koterski, S.J., provides a wide-ranging review of literature, past and present, on natural law ethics, while Steven A. Long engages in an intensive analysis of the moral act, based on just a few key texts of the Angelic Doctor. After this, Matthew Lamb proposes that Bernard Lonergan's account of an embodied interiority is an appropriation of T.'s thought that supports, rather than undermines, a recovery of the metaphysical and theological wisdom tradition of Aquinas. Then, Craig Steven Titus argues that T.'s understanding of moral development and the interconnection of the virtues can contribute to a theological evaluation of the case of a "flawed saint" (one who demonstrates great moral courage in one facet of life while showing serious moral failure in another). To close Part 3, Graham J. McAleer provocatively suggests that Catholic social thought can "safely adopt" (354) the Scottish Enlightenment's embrace of "vanity" as a commercial motivation, and that T.'s thought offers qualified support for this view.

Much of the volume's front and back matter directly concerns the work of Fr Cessario. This includes opening notes from the personal perspectives of J. Augustine DiNoia, O.P., Mary Ann Glendon, and Guy Bedouelle, O.P. A summary of four of his chief works is then provided in the introduction by Reinhard Hütter and Matthew Levering (after offering brief descriptions of each of the contributions in the volume). Toward the book's end, the Postscript by Alasdair MacIntyre distinguishes between sanctity and merely natural virtue, with the aid of Fr Cessario's own insights. Then, a complete listing of the publications of Fr Cessario is provided. Also at the book's back are a bibliography of works cited in the volume, descriptions of its contributors, and an index of names. The latter is most welcome, even though it is hampered by often neglecting to list occurrences of names in the footnotes.

Despite the title, the editors do not claim to be announcing the founding (or emergence) of a "school" of theology. Yet the title suggests at least a similarity in approach among the contributions. It is germane, then, to raise questions as to the method and sources they have in common. If there is a common *method* here, what is the role of *history* in it? Many of the authors pay overt attention to T.'s own historical context, and many give a good deal of consideration to recent historical developments in order to put the contemporary application of his teaching into perspective. Others, however, offer a more conceptual retrieval of Aquinas's thought. Thus, while the resourcement called for by the twentieth-century theologians associated with the *nouvelle théologie* placed historical method (or history) front-and-center, it is not narrowly construed as the sole lens (or focus) in this collection. Yet it is interesting to note that the historical method, so key for the resourcement that contributed toward relativizing the attention the Church paid to St Thomas (or to a certain kind of Thomism, at least), has a very prominent place among this group of authors (for the most part), who would see in T. an eminent resource for theology today.

What about the *sources* of "ressourcement Thomism"? In particular, what place do the classic Thomistic commentators have in it? It is well known that many of those associated with the *nouvelle théologie* often saw the commentatorial tradition – at least as it was used by neoscholasticism – as an obstacle to understanding the work of T. himself. It is interesting that while the honoree of this volume is noted for his interpretation of T. along with a historically-aware reading of the commentators, they are referenced by only a few of this book's contributors. The book thus leaves unanswered a continuing question for the study of St Thomas: if Thomism is to be a "unified and ongoing intellectual tradition", as Fr Cessario would have it (18), what role do the commentators play in assuring its continuity?

Overall, this collection offers research and reflection of consistently high quality. By clustering the articles around the three areas of theology indicated, the editors have succeeded in providing a book that will appeal not only to those interested in T.'s thought in general,

but also to scholars and students involved in those three respective areas. The book should be useful not only to professional researchers in theology, but also to advanced and intermediate students.

Berkeley

Bryan Kromholtz

Religionsphilosophie

Kasan, Helga: Mit-Leiden Gottes. Ein vergessener Aspekt des biblischen Gottesbildes. Wiedergewinnung eines durch das Eindringen griechisch-metaphysischen Denkens in die frühe Kirche verstellten Aspektes biblischer Gottesoffenbarung an Hand ihres entsprechenden dialogischen Seinsverständnisses. – Frankfurt a. M.: Peter Lang 2010. 437 S., geb. € 32,80 ISBN: 978–3–631–59801–6

Die Vf.in will die altkirchliche Rezeption des griechischen Apatheia-Denkens mit biblischen Argumenten, unter Berufung auf mystische Traditionen und anhand von Überlegungen zu einer relationalen Ontologie überwinden. Ergänzend zum Titel, der ja ebenso präzise wie länglich ein (allerdings nicht neues) Argumentationsziel benennt, beschreibt die Vf.in im ersten Kap. ihres Werkes die Theodizeefrage als Kontext ihres Anliegens (23f). Die zur göttlichen *Apatheia* insbes. in den achtziger Jahren in der Theologie geführte umfängliche Diskussion nimmt die Vf.in mit keinem einzigen Titel zur Kenntnis, was wohl ihren Eindruck, das „Mitleiden Gottes“ sei ein vergessener Aspekt der Gotteslehre, erklärt. Das insgesamt recht kurze Literaturverzeichnis (15–22) wirkt eklektisch und wie das Bestandsverzeichnis einer schwerpunktmäßig in den sechziger und siebziger Jahren angelegten Privatbibliothek.

Das zweite Kap. kontrastiert die griechisch-philosophische Frage nach der *αρχή* (25–52) mit einem dialogischen Seinsverständnis, das die Vf.in anhand von Martin Heidegger, Fridolin Wilpinger, Ferdinand Ebner und Raphael Schulte erläutert (53–68). So pointiert sich das relationale Denken zwischen den zwanziger und sechziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts theistisch behaupten musste, so sehr wünschte man sich Anfang des 3. Jahrtausends eine Interpretation, die mehr wäre als die bloße kontrastierende Entgegensetzung. Metaphysiken verbieten ja schon von ihrem Begriff her, dass man sich einfach aussuchen könnte, welche einem aus welchen Gründen auch immer die sympathischere ist. Das dritte Kap. bietet Erläuterungen zu verschiedenen mit Gott verknüpften semantischen Gehalten, die der Vf.in als dem Motiv des Mit-Seins Gottes verwandt erscheinen: Schützen, Nahesein, Wohnen u.a. (69–130). Das vierte Kap. interpretiert nahezu alle Topoi ntl. Theologie auf einen „neutestamentlichen Befund“ zum Mitsein Gottes hin (131–270). Eine kritische Sichtung der altkirchlichen christologischen Lehrentwicklung (271–336) führt zur Entdeckung der Diskrepanz zwischen metaphysischem Gottesgedanken und der leidensfähigen Nähe Gottes zu den Menschen (229–333). Im sechsten Kap. schließlich wird der systematische Bogen von „der Theologie der Rabbinen“ (342) über die „Gotteserfahrung der Mystik“ (363) bis zu Dietrich Bonhoeffer und Jürgen Moltmann geschlagen. Im Ergebnis bietet die Vf.in die Formel an, Gottes Leiden sei „(Mit)leiden im Rahmen einer personalen Ontologie“ (425).

Im letzten Satz ihres Buches greift die Vf.in dann das Theodizeethema wieder auf und empfiehlt in Anlehnung an Büchners berühmtes Diktum das Mitleiden Gottes als den „Fels des biblischen, zumal des christlichen Glaubens“ (437). Diese Zuspitzung dient weder dem Anliegen, Gott beziehungshaft zu denken, noch entspricht sie dem Desiderat einer theodizeesensiblen Sprache innerhalb der Theologie. Die Theodizeefrage wird durch die göttliche „συνπάθεια“ weder gelöst noch widerlegt.

Die Vf.in offenbart eine große Belesenheit und einen weiten persönlichen Gedankenkreis, innerhalb dessen v.a. der Reichtum relationaler Gottesrede in der Bibel schön dokumentiert wird. Letztlich handelt es sich um eine sehr persönliche Entdeckungsreise in das Feld relationaler Gottesrede. Eine faire Erörterung des Ranges und der bleibenden Bedeutung metaphysischer Gottesrede in ihrer auch lehramtlichen Rezeption unterbleibt jedoch vollständig. Das ist theologisch nicht gut erträglich. Die globale Denunziation aristotelischer Metaphysik und platonischen Denkens ist ebenso wenig überzeugend wie die ahistorische Deutung biblischer Metaphorik. Eine zeitgenössische Gotteslehre ohne metaphysischen Gottesbegriff läuft auf die Gefahr einer mythischen Gottesrede hinaus, die meinetwegen auch Biblisches integrieren mag. Erst die Bindung biblischer Gottesrede an die metaphysische Frage nach der Denkbarkeit Gottes hebt die biblische Metaphorik auf jenes begriffliche Niveau, auf dem sie den Anspruch geltend machen kann, welcher der biblischen Einsicht in die Universalität Gottes entspricht. Wo sich Theologie diesem Anspruch entzieht, läuft sie auf ein letztlich privatsprachliches Gemurmel über im günstigen Fall tröstliche Botschaften aus fernen Zeiten hinaus. Der Rez. hält es für eine sinnvolle Sprachregelung, zu unterscheiden zwischen (1)

Gottesrede in ihrer Kontext- und Subjektabhängigkeit, ihrer Perspektivität und Wandelbarkeit und (2) dem Gottesbegriff als dem Versuch, rational argumentierbare Aussagen über die Wirklichkeit zu machen, von der die verschiedenen Aussagen und Metaphern der Gottesrede prädiert werden. Damit ist nicht gesagt, dass nur der Gottesbegriff theologiefähig wäre. Immerhin sind weite Teile der biblischen Gottesbotschaft „Gottesrede“, die als kanonische den Anspruch erheben, authentische Auslegungen der Gotteswirklichkeit zu sein. Der Gottesbegriff aber hilft als solcher zu verhindern, dass die Gottesgeschichten zur rein individuellen Angelegenheit werden.

Das Werk ist durch zahlreiche handwerkliche und formale Mängel gekennzeichnet. Griechische Worte werden mal mit und mal ohne Akzente und/oder Spiritus wiedergegeben, der immerhin ja zentrale Begriff „παθής“ ist in der Endsilbe mal mit „ε“ (337) und mal mit „η“ geschrieben.

Duisburg-Essen

Ralf Miggelbrink

Hedley, Douglas: *Sacrifice Imagined*. Violence, Atonement, and the Sacred. – New York / London: Continuum 2011. 248 S., kt € 20,13 ISBN: 978-1-4411-9445-9

Das vorliegende Werk des Cambrider Religionsphilosophen Douglas Hedley, der zweite Band einer als Trilogie angelegten Theologie der Vorstellungskraft, bietet in acht Kap.n eine philosophische Rehabilitation des seit der Neuzeit zumeist als grausames Überbleibsel einer archaischen Religion kritisierten Begriffs des Opfers. Leitmotiv des Werkes ist der Jerusalemer Tempel als derjenige Ort, an dem sich irdische und himmlische Welt im Opfer treffen: Das Opfer (*sacrificium*) lässt das Profane zum Heiligen werden (*sacrum facere*). Gegenstand des Werkes ist, wie sein Titel ankündigt, die Bildsprache dieser zentralen religiösen Praxis, wie sie insbes. vernachlässigte oder verkannte Denker wie G. Vico und J. de Maistre, aber auch Dichter wie W. Shakespeare, dem H. als Homer der Neuzeit und Moderne die Ehre gibt, W. Wordsworth oder F. M. Dostojewski geschaffen haben.

Grundlage der Theologie des Opfers, die das vorliegende Werk entwirft, ist eine idealistische Ontologie, die v.a. die in der neueren analytischen Religionsphilosophie weithin vernachlässigte Bedeutung der Immanenz Gottes in der Welt herausstellt. In der Tradition des neuzeitlichen Cambrider Platonismus eines Ralph Cudworth und John Smith, die er fortführt, vertritt H. ein sakramentales Weltverständnis, das ihm als *via media* zwischen einer religiösen Metaphysik mit überzogenen dogmatischen Erkenntnisansprüchen und einer die philosophische Rede von Gott unterminierenden Skepsis gilt. Demnach vermag der Mensch die geistige Wirklichkeit Gottes ausschließlich mittels der Bilder und Symbole der irdischen Welt zu begreifen.

Das Bild ist für das menschliche Erkennen, wie H. darlegt, unerlässlich. Mit G. Vico sieht er in der Kultur, in Kunst und Literatur ein unerschöpfliches Reservoir sichtbarer Universalien, die dem Menschen gleich den intelligiblen Ideen Platons und den seelischen Archetypen C. G. Jungs überhaupt erst eine Erkenntnis der Welt ermöglichen. Auch das menschliche Selbst kann, insofern es sich erst in der Erzählung über sich selbst konstituiert, der metaphorischen Sprache nicht entbehren. Zugleich erschließt diese ihm die Welt, die sich nicht ausschließlich in Termini geistloser Mechanismen begreifen lässt, als Theophanie: Die Vorstellungskraft ist, wie H. es im Anschluss an den (seinerseits nachhaltig von Shakespeare und seinem Enkomion der Inspiration im *Sommer-nachtstraum* beeinflussten) großen Prophetie-Traktat von John Smith darlegt, das Vermögen der Erkenntnis des Göttlichen.

Das sakramentale Weltverständnis, nach dem Gott die Welt durchdringt und beseelt, ist bereits als solches eng mit dem Begriff des Opfers verbunden. Gott selbst nämlich opfert in der Schöpfung sein autarkes Sein und unterwirft sich, wie es das Kreuz als höchstes christliches Symbol deutlich macht, der leidvollen Unvollkommenheit des Werdens. Die Kenosis steht auch im Mittelpunkt der Ethik, die H. auf der Grundlage seines platonischen Konzepts des Opfers entwickelt. In Absetzung von W. Burkert und R. Girard, die bei allen tiefgreifenden Unterschieden im Einzelnen darin übereinkommen, dass sie den Aspekt sublimierter Gewalt hervorheben, akzentuiert H. das irreduzible ethische Element der religiösen Rede vom Opfer. In der Kulturkritik Vicos, die er sich zu eigen macht, erscheinen Religion und Opfer als Widerpart gegen die Eigennützigkeit eines berechnenden Utilitarismus, wie er das dritte Zeitalter in Vicos triadischem Geschichtsschema auszeichnet.

Im Rückgriff auf den englischen Platonismus und den deutschen Idealismus fundiert H. seine Ethik der Kenosis in einer anti-naturalistischen Metaphysik des Selbst. Entgegen den vielfältigen neuzeitlichen und modernen Versuchen, das rationale Selbst, das dem Affekt und der Leidenschaft souverän gegenübersteht, als Illusion zu erweisen, hält H. mit Ralph Cudworth, der mit seinem „Hegemonikon“-Begriff seinerseits an die philosophische Psychologie des Kirchenvaters Origenes anknüpft, und mit Immanuel Kant am klassischen Begriff der Seele fest. Auch hierfür ist das Konzept des Opfers zentral: In der plato-

nischen *meditatio mortis* opfert das noumenale Selbst, wie H. nicht nur mit Kant selbst, sondern auch mit dem Cambrider Platoniker Smith und dem deutschen Idealisten Hegel darlegt, sein irdisches Leben gleichsam der Weite des Göttlichen.

Der Opferbegriff steht sodann im Zentrum einer eigenen Rechtfertigung der Güte und Gerechtigkeit Gottes angesichts von Schmerz und Leid. Das Heilige ist, wie H. mit Rudolf Otto darlegt, nicht nur *mysterium fascinans*, sondern auch *mysterium tremendum*, in dem der Mensch, wie Kant will, seiner noumenalen Natur gewahr wird. Hierin gründet die überragende theologische Bedeutung des Tragischen. Der Reiz des literarischen Genres der Tragödie liegt darin, dass diese die Erfahrung von Gewalt und Schmerz und die Hoffnung auf Erlösung miteinander verbindet. Im Rückgriff auf den Idealismus, der seinerseits in der Schuld des Neuplatonismus steht, begreift H. die Tragödie als Zugang zum Erhabenen: In ihr gewahrt sich der Mensch zugleich als gebrechliches Individuum, das von den auf der Bühne dargestellten Mächten jederzeit vernichtet werden kann, und als Subjekt, das sich von diesen in Erkenntnis und Wissen in machtvoller Eigenstand absetzt. Neben den dunklen Seiten der eigenen Psyche erfährt der Mensch durch die Tragödie zugleich den nicht-naturalisierbaren Bereich des Normativen und Unbedingten, wie es etwa in Antigones Verpflichtung gegenüber dem toten Bruder zum Ausdruck kommt.

Im Mittelpunkt der Theodizee, die H. vor diesem Hintergrund entwickelt, steht der gemeinhin fälschlich als reaktionär geltende katholische Neuzeitkritiker Joseph de Maistre, den der Vf. als Vertreter eines antiaugustinischen Universalismus origenischer Couleur erweist. De Maistre vertritt eine platonische Ontologie, nach der die Welt, aus Gott hervorgehend und zu ihm zurückstrebend, durch eine allumfassende *analogia entis* zusammengehalten wird. Im Fall zu schmerzhafter Vielheit geworden, vermag sie kraft ihrer Ähnlichkeit mit ihrem göttlichen Urbild zu ihrer ursprünglichen Einheit zurückzufinden. De Maistres Theodizee sieht in der Welt einen gewaltigen Altar, auf dem diese um des Heils willen als Opfer dargebracht wird. Das Hier und Jetzt erscheint als Purgatorium der gefallenen Seelen, die, vom Leid belehrt, zu ihrem göttlichen Ursprung zurückfinden. Innerhalb eines solchen platonischen Weltbildes, so zeigt H. in Auseinandersetzung v.a. mit Richard Swinburne auf, vermag Jesu Kreuzestod die soteriologische Wirkung zu entfalten, die ihm die christliche Tradition zuspricht: Christus, der zugleich der Priester und das Opfer ist, ist nicht nur ethisches Vorbild, sondern auch ontologisches Symbol der geistigen Welt. Infolgedessen bedeutet die liebende Selbstaufopferung in der Christus-Nachfolge zugleich Heil in einer den Menschen verwandelnden Teilhabe am göttlichen Leben selbst.

Auf eindrucksvolle Weise gelingt es H., die verschiedenen Stränge der Philosophie-, Geistes- und Literaturgeschichte, die er in sorgfältigen Einzelanalysen ihrer wichtigsten Repräsentanten erschließt, zu einem in sich geschlossenen Plädoyer für die bleibende Relevanz des viel kritisierten religiösen Opferbegriffs zusammenzufügen: Das Opfer ist kein überholtes archaisches Konzept, sondern unerlässlich Bestandteil eines reflektierten christlichen Selbst- und Weltverständnisses. In einem umfassenden systematisch-theologischen Entwurf, in dem Literatur und Kunst eine nicht minder bedeutende Rolle spielen als die Philosophie von Platonismus, Idealismus und Romantik, erscheint die Vorstellung des Opfers so als Schlüsselkategorie einer christlichen Rede von Gott, die diesen gleichermaßen im *mysterium fascinans* einer nach seinem Bild geschaffenen Welt und im *mysterium tremendum* irdischer Tragik und Drangsal zu finden sucht.

Münster

Christian Hengstermann

Epperly, Bruce G.: *Process Theology*. A Guide for the Perplexed. – New York: T & T Clark International 2011. 177 S., kt € 18,99 ISBN: 978-0-567-59669-7

„[P]rocess theology can be accessible to students, laypeople, and pastors as well as academics; but, more importantly, process theology can be life-transforming.“ (VI)

Das prozess theologische Verständnis des Geschöpfes als Gefährtin Gottes, als Mitträgerin der Verantwortung für die Welt und andere Geschöpfe überzeugt und fasziniert E. Sein Anliegen ist es, mit einem populärwissenschaftlichen Werk allen Interessierten einen Zugang zum Gedanken- und Glaubensgut der Prozesstheologie zu ermöglichen, ohne sich dabei spezifisch prozess theologischer Fachtermini zu bedienen. Seit seiner dreißigjährigen Tätigkeit als Pastor und Theologieprof. erfährt E. die Prozesstheologie als innovativen und realitätskompatiblen Zugang, als „a resource for healing, spiritual formation, social change, and individual and congregational transformation“ (2). Anhand verschiedener Fallbeispiele, deren Charaktere mit ihrem bisherigen Gottesbild an Grenzen geraten und in ihrer Glaubenskrise nach einer neuen Möglichkeit suchen, einen liebenden Gott zu denken, stellt E. das Potenzial der Prozesstheologie vor.

* Ich benutze hier ausschließlich die grammatikalisch weibliche Form. Männer sind selbstverständlich ebenso gemeint.

Er erläutert anhand einiger Hauptvertreter – Whitehead, Hartshorne, Cobb, Pittenger, Loomer und Griffin – die Prozesstheologie, ihre zentralen Aspekte wie die Relationalität und die gegenseitige Beeinflussbarkeit sowie das pantheistische Verständnis von Gott und Welt. Hierbei werden die Auswirkungen des prozess theologischen Verständnisses auf sämtliche Bereiche der Wirklichkeit (Ökologie, Ökonomie, Anthropologie, theologische Bildung, Spiritualität und überkonfessionelle Dialoge) aufgezeigt. Zudem beleuchtet E. Griffins prozess theologische Theodizee sowie den von ihm angestoßenen Dialog zwischen Prozesstheologie und Politik, Naturwissenschaft und Globalisierungstheorien. E. macht insgesamt sechs *basic principles* der Prozesstheologie aus: die Eigenschaft philosophischen Denkens; das Verständnis von Realität als bewegtem Prozess; die dynamische Interdependenz allen Seins; die Annahme eines Universums von Erfahrungen; das Zusammenspiel von Kreativität und Freiheit sowie den Glauben an einen prozessfähig-relationalen Gott. Gottes Beziehung zu seinen Geschöpfen manifestiert sich in einem sozial-personalen Gottesbild, welches das traditionelle Konzept eines unbewegten Bewegers und eines unberührbaren und unwandelbaren Gottes durch einen flexiblen und gerade in seiner Flexibilität stabilen Gott ablöst. E. begreift Gott als temporales Wesen, dessen Wissen in jedem Moment aktualisiert wird. Da Gott die Zukunft nicht vorherbestimmt, sondern diese in einer reziprok-bilateralen Beziehung mit den Geschöpfen gestaltet, kann Gottes Wissen nur in Bezug auf Vergangenes oder bereits Aktualisiertes absolut sein. Weiterhin übt Gott seine Macht stets in Interaktion aus, womit das traditionelle Allmachtverständnis disqualifiziert wird. Im Vordergrund stehen E.s autobiographische Erfahrungen und Begegnungen, wobei sein US-amerikanisch evangelikaler Kontext deutlich den Duktus des Werkes bestimmt. Er repräsentiert somit eine der stärksten und einflussreichsten religiösen Strömungen Nordamerikas. Kritisiert wird die massiv propagierte konservativ-evangelikale Meinung populärer „Televangelists“ (wie etwa Rick Warren), die einen determinierenden und unberührbaren Gott verkünden und somit jede gute wie auch tragische Begebenheit als dem göttlichen Plan und Willen entsprechend klassifizieren. Zu Recht betont E. die Bedeutung einer öffentlichen Auseinandersetzung mit derlei medial stark präsenten Gottesbildern. Bezugnehmend auf Cobb und Griffin erklärt er außerdem das religionspluralistische Verständnis der Prozesstheologie. Jesus Christus wird als eine – jedoch nicht die einzige – von Gott in besonderer Weise auserwählte Person gesehen, die durch ihre Wirkung eine transformative Kraft im Gegenüber weckt. „Within their particular time and place, process theologians affirm that God has inspired in world-transforming ways other great religious figures such as Mohammed and Gautama, each with their own unique vision of the divine and message to humankind, and will continue to do so in the future.“ (67) Jesus wird als in besonderer Weise geistbegabter Mensch porträtiert, der sein Leben freiwillig hingab. „Jesus was no puppet nor were his decisions eternally predetermined, but responded freely from his own selfhood to God's call to reveal and embody God's mission and love in the world.“ (68)

Gottes Einfluss auf seine Geschöpfe wird als ein *Überzeugen* und *Locken* verstanden, mit dem Ziel, in Synergie eine kreative Transformation unseres Selbst zu bewirken. Dadurch, dass alles in Gott ist und mit Gott in einer dynamischen Interaktion steht, ist jede Entität zur Loyalität gegenüber der Welt gerufen. In Partnerschaft mit Gott ist es unsere Aufgabe, einen Beitrag zu einer größeren Harmonie zu leisten. Indem traditionelle Dualismen wie der einer rein deontologischen versus einer strikt teleologischen Argumentation überwunden werden, eröffnet die Prozesstheologie mit ihrer Form einer relational-theozentrischen Ethik eine neue Perspektive, deren Kriterium der positive Beitrag zur göttlichen Erfahrung ist. E. wendet ein solches Verständnis auf die Teilbereiche der Bioethik, Ökologie, Tierrechtsethik und die Frage nach Ökonomie und sozialer Gerechtigkeit an. Hierbei verweist die Prozessethik auf den je größeren Rahmen, d.h. die *Relationalität* und *Kontextualität* jeder Entscheidungsfindung, und stellt mit ihrer Aussage, dass es durchaus Situationen geben kann, die (bspw.) die Tötung eines Embryos legitimieren, eine Herausforderung für die traditionelle Theologie dar. „Process ethics recognizes that there is no clear and absolute criterion for making judgments of value, although complexity and creativity of experience seems to be a starting point for ethical decision-making among conflicting values.“ (115f) Geleitet ist sie hierbei von ihrer Überzeugung der Interdependenz aller Wirklichkeit, die eine universale Empfindsamkeit jeder Entität postuliert, welche wiederum die göttlich-empathische Erfahrung berührt und prägt sowie ihrerseits vom göttlichen Locken beeinflusst wird.

Nachdem E. die Grundzüge der Prozesstheologie dargelegt hat, verdeutlicht er die Konsequenzen eines wandelbaren, sich im Prozess befindenden Gottes für „(die) Kirche“. Es bleibt offen, was E. unter „Kirche“ versteht bzw. von welcher Kirche die Rede ist. Er expliziert, dass eine Kirche, die sich als Vertreterin eines immerzu transformierenden Gottes auf Erden begreift, ebenfalls in Bewegung bleiben muss. Weiterhin kann sie nicht das einzige und schon gar nicht das absolute Sprachrohr der göttlichen Offenbarung sein: „If divine inspiration is omnipresent, there are no God-free zones in a process world.“ (122) Eine solche Kirche muss die Pluralität und Divergenz der göttlichen Offenbarung und des göttlichen Wirkens aushalten und sich über die *Perspektivische* und *Relationale* einer jeden Verkündigung bewusst sein. Ein solches Verständnis stellt einerseits eine Herausforderung für jede Form von kirchlicher Verkündigung dar, kann andererseits aber auch als Chance für Dialogprozesse begriffen und genutzt werden.

Zuletzt stellt E. ausgehend von Whiteheads und Suchockis prozess-eschatologischen Konzepten seinen eigenen holistischen Ansatz vor, wie Auferstehung, ewiges Leben und Heil als kontinuierlicher Erfahrungsstrom in Gott gedacht werden können.

E. vermittelt ein umfassendes und leicht zugängliches, aber keinesfalls triviales Bild der Prozesstheologie, ohne hierbei Schwächen des Konzeptes zu ignorieren. Ferner spricht er die weitreichenden Auswirkungen eines prozess theologischen Gotteskonzeptes an, so etwa seine Konsequenzen für Umwelt- und Tierethik, kirchenamtliche Verlautbarungen sowie den Umgang mit anderen Religionen. Mit E.s Buch liegt ein ansprechendes Werk zur Einführung in die Prozesstheologie vor.

Münster

Julia Enxing

Idealismus und natürliche Theologie, hg. v. Margit Wasmaier-Sailer / Benedikt Paul Göcke. – Freiburg i. Br. / München: Alber 2011. 281 S. (Scientia & Religio, 10), geb. € 39,00 ISBN: 978-3-495-48458-6

Der vorliegende Band dokumentiert dreizehn Beiträge einer Tagung zur Religionsphilosophie des Deutschen Idealismus, die 2009 im Rahmen des Münsteraner Exzellenzclusters „Religion und Politik“ durchgeführt wurde. In ihrem Vorwort geben die Hg. das explizit systematische und nicht bloß historische Interesse zu erkennen, mit dem sich die Tagung ihrem Gegenstand genähert hat: Es soll darum gehen, „den Deutschen Idealismus in seiner Tragfähigkeit und Relevanz für die gegenwärtige natürliche Theologie zu befragen“ (7), um ihn angesichts der aktuellen Herausforderungen durch Säkularisierungsdiskurse und naturalistische Erklärungsmodelle des Religiösen als „Inspiration“ für die philosophische Rede über Gott „wieder[zu]gewinnen“.

Für Klaus Müller bedeutet religionsphilosophische Idealismusrezeption nicht die einfache Repräsentation eines derjenigen „Systeme“, deren universaler Anspruch allzu offensichtlich gescheitert ist. Er interessiert sich v.a. für die pantheistische Grundströmung des idealistischen Geistmonismus, die in der religionsphilosophischen Debatte der Gegenwart bei Prozesstheologen wie Charles Hartshorne von Neuem zur Geltung gebracht wird (29–48).

Zwei Beiträge sind der „Ethiktheologie“ Kants gewidmet. Während Rudolf Langthaler sie als theodizeesensible „negative Theologie“ vorstellt (49–80), sieht Saskia Wendel die Aktualität des Ansatzes in dessen glaubensepiistemologischer Kernaussage ebenso wie in der mit ihm verbundenen Bejahung menschlicher Autonomie und Interiorisierung der Gottesbeziehung (81–103). W. ist überzeugt: Mit Kant und seiner Religionsphilosophie kann man dem „neuen Atheismus“ ebenso begegnen wie religiöser Intoleranz und Freiheitsfurcht, mit Kant ist „ein wichtiger Stichwortgeber [sic!] für eine erstphilosophische Glaubensverantwortung“ (101) à la Verwey gefunden. Ob die von W. stark betonte Abkehr von einem „instruktionstheoretischen“ Offenbarungsverständnis im Zweiten Vatikanum als hinreichendes Argument dafür dienen kann, „Kants Zuordnung von Religion und Glaube zur praktischen Vernunft“ (99) als Systemelement in einer schulmäßig entfalteten katholischen Fundamentaltheologie zu akzeptieren, darf aber bezweifelt werden.

Peter Rohs beschreibt „Idealismus und natürliche Theologie in Fichtes Philosophie“ (104–121), indem er den ursprünglichen Fichte'schen Ansatz detailliert mit der Vorgabe Kants vergleicht und anschließend die Veränderungen benennt, die Fichte nach der teils scharfen Kritik an seiner frühen Religionsphilosophie in nachfolgenden Schriften vorgenommen hat. „Gott wird nun identifiziert mit dem vorgängigen Sein, also nicht mehr verstanden als moralische Weltordnung im Sinne des ethiktheologischen Minimums“, worin „eine weitgehende Rückkehr zu traditionellen neuplatonischen Konzepten“ gesehen werden kann (115). Die Eignung dieses Entwurfs als Basis für eine natürliche Theologie bezweifelt R. (120f).

Die lebenslange Suche Hegels nach der Einheit in der Vernunft, so weist Josef Schmidt in einem Gang durch dessen Werk auf (122–134), hat ihn zur absoluten Idee von Gott als dem „Grund unseres Wissens“ geführt – und zur Würdigung des Christentums als der absoluten Offenbarungsreligion.

Malte Dominik Krüger macht bei Schelling ein Konzept natürlicher Theologie aus, das in der Spannung zwischen dem Aufweis der Möglichkeit des Gottesgedankens und dem Verweis auf die Notwendigkeit eines Anerkennungsaktes menschlicher Freiheit für das Ergreifen seiner Wirklichkeit auch für evangelische Theologen nachvollziehbar sein kann (135–146).

In seiner Beschäftigung mit dem lange unterschätzten Karl Leonhard Reinhold (147–159) plädiert Alessandro Lazzari mit Rückgriff auf die Interpretation Hermann Timms dafür, die Originalität des Wiener Ex-Jesuiten v.a. in dessen Religionsphilosophie aufzusuchen. Während Reinhold Kants Philosophie als unübertroffene „Wiederherstellung der Einheit zwischen Religion (Christentum) und Moral“ (149) und als Lösung der Diskussionen um die Beweisbarkeit der Existenz Gottes gewürdigt hat, geht der bekennende Freimaurer eigene Wege mit der Idee, „ausgehend vom Kantischen Kritizismus könne es in Wirklichkeit zur Gründung einer sittlich-religiösen Gemeinschaft von Gleichgesinnten kommen“ (159).

Margit Wasmaier-Sailers Beitrag (160–180) möchte im Gottesbegriff Johann Michael Sailers neben platonischen und johanneischen Grundzügen zugleich eine explizite Prägung durch Kants ethiktheologisches Denken ausmachen. Überzeugende Belege dafür bleibt sie schuldig, denn was an den aus Sailers Werk aufgeführten Stellen über Gott als Gesetzgeber, gerechten Vergelter, Garanten der Glückseligkeit etc. zu lesen ist, wiederholt nur allgegenwärtige Topoi der traditionellen Gotteslehre. Viel klarer hätte Sailers kritische Auseinandersetzung mit Kant in der theoretischen Philosophie aufgezeigt werden können.

Die diesbzgl. Ergebnisse der Sailerforschung kommen leider ebenso wenig zur Sprache wie der Einfluss, den Jacobi auf Sailer's Religionsphilosophie ausgeübt hat. Gewiss richtig ist die am Ende gewonnene Einsicht, dass Sailer das Gute schlechthin mit Gott identifiziert – also unter dem „höchsten Gut“ (*in sich wie für uns*) primär *Gott selbst* (vgl. etwa Sailer, GL I [SW 4], 302) und nicht bloß die Übereinstimmung von Glückswürdigkeit und Glückseligkeit des Menschen versteht, als deren Garant Gott bei Kant vorwiegend bedeutsam bleibt. Dieser Punkt, der für jede theologische Kant-Rezeption zentral ist, hätte klarer herausgestellt werden können. In der vorliegenden Gestalt erscheint der Anspruch des Beitrags, Sailer als überzeugenden Vermittler von „Autonomie und Heteronomie“ und als ernstzunehmende Stimme in der aktuellen Säkularisierungsdebatte zu empfehlen, als allzu ambitioniert.

Mit Karl Christian Friedrich Krause lässt *Benedikt Paul Göcke* einen idealistischen Denker der zweiten Reihe zu Wort kommen (181–200). Krause sucht das Urprinzip der Erkenntnis in der (unbegrifflichen) Schau des Ich. Diesem fehlt allerdings jene „Unendlichkeit“, die notwendig wäre, um darin das „ganze Sachprinzip der Wissenschaft“ ausmachen zu können (189). Erst wenn Gott als das Subjekt und Objekt der Erkenntnis mitgedacht wird, ist der gesuchte transzendente Sach- und Erkenntnisgrund erreicht. Es resultiert ein Panentheismus, der die endliche Welt als erkannt und seiend im unendlichen Gott versteht.

Mit pan(en)theistischem Denken steht Schleiermachers Gottesbegriff, dem sich *Christof Ellsiepen* zuwendet (201–212), insofern in Verbindung, als seine Wurzeln in der Auseinandersetzung mit Spinoza liegen. Später hat Schleiermacher betont, dass Gott im religiösen Bewusstsein nur ungegenständlich präsent ist, nämlich als jene Einheit, die das von Gegensätzen geprägte Weltbewusstsein ermöglicht.

Joris Geldhof stellt Franz von Baader als „Befürworter einer romantischen Metaphysik“ vor (213–237). Auf der Basis seiner Kritik rationalistischer wie pantheistischer Gottesvorstellungen hat er einen genuin christlichen, konkret: soteriologisch fokussierten Weg zu Gott gesucht. Dieser steht in enger Beziehung zu seiner vom *imago Dei*-Gedanken geprägten Anthropologie und zu einem organologischen Weltbegriff, in dem echte Transformation der Natur durch die Übernatur – fast in einem „thomistischen“ Sinn (231) – denkbar wird. Hinsichtlich der Rezipierbarkeit des Baaderschen Denkens in der postmodernen Gegenwart kommt G. zu einem vorsichtig positiven Urteil (235ff).

Für Hölderlin, der durch *Johann Kreuzer* gewürdigt wird (238–257), bestimmt die „Sprachbedürftigkeit des Geistes“ in seinem unmittelbaren Gegenüber zum Göttlichen „Religion“ und „natürliche Theologie“ (vgl. 246). Von der idealistischen Hoffnung, diese Sphäre im Denken zu erreichen, hat Hölderlin sich nach 1800 zunehmend abgewandt; im „Sprachfindungsprozess“ (254) der Dichtung und in den von ihr angestoßenen Verständigungsvorgängen allein scheint ihm die Rede vom Unsagbaren noch einen Platz zu finden.

Abschließend bejaht *Daniel Came* eine soteriologische Perspektive im Werk Arthur Schopenhauers, der gewöhnlich als pessimistischer Nihilist interpretiert wird (258–274). Da man auch diese „optimistische“ Schopenhauer-Deutung kaum als Spielart „natürlicher Theologie“ bezeichnen wird, nimmt Cames Beitrag nicht nur durch die englische Sprachfassung eine gewisse Sonderstellung gegenüber den anderen Texten des Bandes ein.

Die Stärke der vorliegenden Aufsatzsammlung liegt darin, dass sie die Frage nach dem Absoluten als verborgene innere Mitte der idealistischen Denkbemühungen im Gefolge Kants vielfarbig ausleuchtet. Ausführlichere Vergleiche der unterschiedlichen Ansätze sind in knappen Beiträgen eines Symposiums realistischerweise ebenso wenig zu erwarten wie umfassende forschungs- und rezeptionsgeschichtliche Einordnungen. Unter den behandelten Denkern vermisst man auf jeden Fall die theologisch höchst einflussreichen Jacobi und Hamann. Insgesamt erreicht der Sammelband sein im Vorwort formuliertes Ziel, indem er zentrale Grundideen idealistischer Theoriekonzepte aufscheinen lässt, an deren religionsphilosophischer Relevanz auch heute nicht zu zweifeln ist. Dazu gehört an erster Stelle der Verweis des explizit-begrifflichen Erkennens und der endlichen Freiheitssetzung auf einen uns vorausliegend entzogenen, unbedingten Grund. Aber weist dieser absolute Horizont, der uns im geistigen Selbstvollzug transzendental eröffnet ist, auf die transzendente Realität dieses Absoluten oder bloß auf das immanente Unendlichkeitsstreben unserer Vernunft und Freiheit? Im Licht dieser alten Frage wird auch zukünftig darüber zu diskutieren sein, ob der Idealismus in religionsphilosophischer Hinsicht entscheidend über Kants ethikotheologische Postulatorik hinausgekommen ist und wie weit es „einer idealistischen Profilierung von Theologie“ tatsächlich gelingen kann, „Perspektiven für eine natürliche Theologie von heute zu gewinnen“ (28).

Augsburg

Thomas Marschler

Reihe: **Topologien des Menschlichen**, hg. v. Heinrich Schmidinger / Clemens Sedmak. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Bd. 1: **Der Mensch – ein „animal rationale“?** Vernunft – Kognition – Intelligenz. – 2004. 320 S., geb. € 44,90 ISBN: 978–3–534–17501–8

Bd. 2: **Der Mensch – ein freies Wesen?** Autonomie – Personalität – Verantwortung. – 2005. 320 S., geb. € 64,90 ISBN: 978–3–534–17502–6

Bd. 3: **Der Mensch – ein „zōon politikon“?** Gemeinschaft – Öffentlichkeit – Macht. – 2006. 256 S., geb. € 49,90 ISBN: 978–3–534–17503–4

Bd. 4: **Der Mensch – ein „animal symbolicum“?** Sprache – Dialog – Ritual. – 2007. 344 S., geb. € 49,90 ISBN: 978–3–534–17504–8

Bd. 5: **Der Mensch – ein kreatives Wesen?** Kunst – Technik – Innovation. – 2008. 311 S., geb. € 49,90 ISBN: 978–3–534–17505–5

Bd. 6: **Der Mensch – ein Mängelwesen?** Endlichkeit – Kompensation – Entwicklung. – 2009. 250 S., geb. € 44,90 ISBN: 978–3–534–17506–2

Bd. 7: **Der Mensch – ein Abbild Gottes?** Geschöpf – Krone der Schöpfung – Mitschöpfer. – 2010. 286 S., geb. € 44,90 ISBN: 978–3–534–17507–9

Der anthropologische Diskurs erlebt schon seit längerer Zeit eine beachtenswerte Renaissance. Dies liegt zum einen daran, dass die klassischen Bestimmungen des Menschseins in einer entfalteten Moderne offensichtlich kein sicheres Fundament mehr bilden, um auf dieser Basis weitreichende Entscheidungen im politischen und ökonomischen Bereich fällen zu können. Zum anderen hat sich aber auch das Wissen um den Menschen radikal erweitert und zu spektakulär neuen Erkenntnissen geführt, deren Auswirkungen wir noch nicht sicher einschätzen können. Auch wenn Hirnforschung und Kognitionspsychologie wieder etwas aus dem Blickfeld des medialen Interesses geraten sind, so legen ihre Forschungsergebnisse doch nahe, die Koordinaten des anthropologischen Denkens auf den Prüfstand zu stellen und neu zu justieren. Das stark angewachsene Wissen hat zudem die Ausdifferenzierung der Diskurse weiter vorangetrieben. Es lässt sich kaum noch ein Überblick über den Stand der unterschiedlichen Debatten gewinnen. Was dabei besonders vermisst wird, ist das viel zitierte, in allen Hochschulplänen immer wieder eingeforderte interdisziplinäre Gespräch *zwischen* den Einzelwissenschaften. Das ist umso verwunderlicher, als mit der Frage nach dem Menschen doch ein relativ klar umrissener „Gegenstand“ vorliegt.

In einem mehrjährigen Projekt der Österreichischen Forschungsgemeinschaft wurden unter der Leitung von Heinrich Schmidinger diese Desiderate aufgegriffen. Jährlich fand zu einer bestimmten anthropologischen Grundaussage eine Tagung statt, bei der sich hochkarätige Vorträge und Diskussionen verschiedenen Aspekten und Problemstellungen widmeten und versuchten, im interdisziplinären Gespräch zentrale Marksteine des heutigen anthropologischen Denkens herauszuarbeiten. Mit der Publikation des siebten Bandes der Reihe *Topologien des Menschlichen* liegen nun die Ergebnisse dieses ambitionierten Projekts gesammelt vor. Die auch optisch ansprechend gestalteten Bände werden über Jahre hinaus eine zentrale Referenzliteratur für anthropologische Debatten bilden.

Ausgangspunkt war die Frage, ob nicht doch ein grundlegender, wissenschaftlich vertretbarer Ansatz möglich sei, der alle Einzelwissenschaften umfassen und damit dem anthropologischen Denken wieder ein tragendes Fundament verleihen könne. Die Lektüre der Beiträge zeigt, dass dieser Anspruch heute nicht mehr eingelöst werden kann, v. a. aus erkenntnistheoretischen Gründen. Denn es gibt „eine geschichtliche, kulturelle und gesellschaftliche Relativität“ (Bd. 7, 274), die unhintergebar ist und daher keine Metatheorie des Menschlichen mehr erlaubt. Stattdessen könne der Anspruch nur darauf zielen, die eigenen Forschungsergebnisse in transdiskursiver Weise in eine gemeinsame Sprache zu übersetzen sowie die wissenschaftlichen Parameter offenzulegen, um so vielleicht eine größere Verständigung zwischen den verschiedenen Ansätzen bzw. Disziplinen zu erreichen. Trotz intensiven Bemühens und dezidiert Selbstverpflichtung ist dies meist nur ansatzweise gelungen. Dennoch unterscheidet sich dieses Projekt durch seine spezifische Perspektive von allen bisherigen Ansätzen und vergleichbaren Unternehmungen. Bewusst haben die Hg. den Begriff „Topologien“ gewählt.

Die traditionsreiche, auf Aristoteles zurückgehende Bezeichnung „Topoi“ meint die allgemeinen Gesetzmäßigkeiten, nach denen in methodischer Rekonstruktion Erkenntnisse gewonnen werden. Topoi sind für die Hg. Wegmarken und Orte eines Weges, oder grundsätzlicher formuliert, „eines Wegnetzes“ (Bd. 7, 276), weil sie a priori etwas historisch Bedingtes und Relatives in sich tragen. Sie sind Kristallisationspunkte, in deren Licht sich prismatisch neue Fragestellungen und Ansprüche spiegeln. Mit dem Topos-Begriff ist zugleich die Anschlussfähigkeit an die klassischen Diskurse gegeben. Die Hg. haben sieben Topoi ausgewählt und ihre konkrete Wahl damit begründet, dass diese ihrer Meinung nach in der europäisch-westlichen Kultur- und Geistesgeschichte die wichtigsten waren und auch am intensivsten diskutiert wurden. Konkret sind dies: ‚animal rationale‘, ‚freies Wesen‘, ‚zōon politikon‘, ‚animal symbolicum‘, ‚kreatives Wesen‘, ‚Mängelwesen‘ und ‚Abbild Gottes‘.

Jeder Band beginnt mit einer grundlegenden Einführung Heinrich Schmidingers, benennt die relevanten Fragestellungen und erinnert an entscheidende begriffsgeschichtliche und historische Weichenstellungen. Die daran anschließenden Beiträge sind in der Regel in vier größere Blöcke eingeteilt, wobei jeder Band mit einem Kap. „Grundsätzliches“ beginnt, das ebenso kenntnisreich wie

verlässlich durch das Dickicht der Problemstellungen führt. Ihm folgen vertiefende und verwandte Fragen bzw. Diskussionen, wobei der Fokus weniger auf der historischen Anschlussfähigkeit der Diskurse als auf ihrer Relevanz für gegenwärtige Selbstvergewisserungen liegt. Jeder Block ist mit einer kundigen Einleitung des zweiten Hg.s, Clemens Sedmak, versehen. Insgesamt haben über 100 Autorinnen und Autoren an dieser Reihe mitgewirkt und es fällt schwer, einige davon herauszuheben. Neben den fundierten Einblicken in die reichhaltigen Diskussionsgeschichten sind es auch die unscheinbaren Hinweise und Beobachtungen, die diese Lektüre lohnend machen. Bspw. wird heute der *homo oeconomicus* gerne als Schreckgespenst unserer Zeit und als Ende jeglicher Mitmenschlichkeit bzw. Solidarität gebrandmarkt. Abgesehen davon, dass dieser nur als Typus existiert, ist immer auch daran zu erinnern, dass er den Gegenentwurf zum triebgesteuerten, impulsiven und damit auch unberechenbaren Gewalttäter bildet. Wer kalkuliert, ist kalkulierbar. „Der kalkulierende, auf seinen materiellen Vorteil bedachte Akteur schwingt sich zwar nicht zur moralischen Lichtgestalt auf, aber seinen Weg pflastern weniger Kollateralschäden als den des Natural Man.“ (H. J. Schlösser, Bd. 3, 115).

Aus theologischer Perspektive verdient der letzte Band, der sich dem fundamentalen Gedanken der Gottesbildlichkeit des Menschen widmet, besondere Beachtung. Diese Thematik wurde an das Ende der Reihe gesetzt, aber nicht als Antiklimax, sondern als Ausdruck dafür, dass dieser Gedanke bis heute wirkungsgeschichtlich „eine nachhaltige Provokation“ (8) darstellt. Streng genommen sind es zwei Gedanken, die zusammengehören, aber allzu häufig auseinandergerissen werden: die Gottesbildlichkeit des Menschen und die Erschaffung des Menschen als Mann und Frau. Heute erweisen sich diese beiden Grundüberzeugungen der Bibel insofern als höchst bedeutsam, als sie in der Frage nach der religiösen Begründung der Menschenrechte das argumentative Tableau weit aufspannen. Die entscheidende religionsgeschichtliche Differenz liegt in der Ausweitung der Repräsentanz auf ausnahmslos *alle* Menschen. Dass das Christentum diesem Universalisierungsanspruch über weite Strecken selbst nicht nachgekommen ist, ihn mitunter sogar bewusst unterlaufen hat, lässt sich nicht bestreiten und gehört zu den traurigen Kapiteln seiner Geschichte. Aber dennoch war dieser Gedanke nicht mehr aus der Welt zu schaffen und hat Unzählige in aller Welt motiviert, an der Vision der Gleichheit aller Menschen festzuhalten und für Gerechtigkeit einzutreten. Ein großes Hindernis für die Durchsetzung des Gleichheitsgedankens war die beachtliche Bandbreite an Interpretationen des Imago-Begriffs, nicht nur in der Theologie, sondern auch in den anderen Disziplinen. Das beginnt bereits bei der Begrifflichkeit, weil es einen entscheidenden Unterschied macht, ob *zōlām/eikon* mit Ebenbild, Abbild oder Bild übersetzt wird. Nicht zu unterschätzen ist in diesem Zusammenhang das Bilderverbot, das nicht nur die Transzendenz Gottes nachhaltig sichern, sondern zugleich vorschnelle anthropologische Festschreibungen verhindern sollte. Diese anthropologische Dimension des Bildverbots hätte man vielleicht noch deutlicher herausarbeiten können, ebenso wie die Tatsache, dass sich die Geschichte der Moderne auch als ein Gegenentwurf zum Gottesbildlichkeitsgedanken erzählen lässt.

Die Auswahl der Topoi zeigt, dass auf einer metatheoretischen Ebene die positiven Bestimmungen des Menschseins dominieren. Die negativen Anteile und Dimensionen werden zwar immer wieder angesprochen und ins Spiel gebracht, bilden aber keinen relevanten Konstruktionspunkt. Das ist angesichts der antiken und auch modernen Gewaltgeschichte nicht selbstverständlich. Eine explizite Reflexion auf die Nachtseiten von Vernunft, Leidenschaft und Macht könnte jener Versuchung am besten widerstehen, der die Anthropologie so oft erlegen ist, nämlich ihrer Ontologisierung und damit einem Abdriften in die Wesensmetaphysik. Natürlich hätte man auch andere Topoi auswählen oder hinzufügen und öfter den Blick über die abendländische Tradition hinaus wagen können. Aber die Auswahl ist gut begründet und vermutlich wäre das Ergebnis mit anderer Schwerpunktsetzung nicht wesentlich anders ausgefallen.

Der Anspruch dieses ambitionierten Projektes, die Frage nach dem Selbstverständnis des Menschen angesichts der gesellschaftlichen und wissenschaftlichen Entwicklungen neu zu durchdenken, ist überzeugend gelungen. Man schöpft lange aus diesem reichhaltigen Fundus, der hier vorgelegt wird. Nur teilweise eingelöst ist der zweite Anspruch, nämlich die interdisziplinäre Verständigung und der offene Austausch der Perspektiven und Ansätze. Vielleicht kann man dies heute gar nicht mehr erwarten und muss es schon als Erfolg ansehen, wenn Wissenschaftler/innen ganz unterschiedlicher Disziplinen bereit sind, sich mit den Fragen und Erkenntnissen anderer offen auseinanderzusetzen. Selbst wenn dieses Gespräch von restloser Verständigung geprägt wäre, eine ganzheitliche, umfassende Schau des Menschen lässt sich nicht mehr herstellen. Was aber erreicht werden kann, ist im besten Sinne gelungen: eine Vermessung der anthropologischen Landkarte. Diese zeigt sich nicht als eine abstrakte Matrix, sondern als „ein Kaleidoskop, sprich eine ‚lebendig-bunte Folge‘ von wechselnden Eindrücken, Ansichten, Bildern und Aussagen“ (Schmidinger, Bd. 7, 275). Angesichts der Geschichte der Anthropologie, die sich mit Ambivalenzen und Mehrdeutigkeiten stets schwer getan hat, wird hier eine Pluralität präsentiert, hinter die es kein Zurück mehr

geben kann. Darin ist wohl der größte Gewinn dieser „Topologien des Menschlichen“ zu sehen.

Salzburg

Alois Halbmayer

Systematische Theologie

Tod und Auferstehung Jesu. Theologische Antworten auf das Buch des Papstes, hg. v. Thomas Söding. – Freiburg i. Br.: Herder 2011. 260 S. (Theologie Kontrovers), kt € 14,95 ISBN: 978-3-451-30511-5

Als im Jahre 2007 der erste Band des Buches „Jesus von Nazareth“ aus der Feder von Joseph Ratzinger / Benedikt XVI. erschien, hat dieses Buch nicht nur einen unglaublichen Verkaufsabsatz erlebt, sondern auch eine kaum noch zu übersehende theologische Diskussion ausgelöst. Dazu hatte der Autor auch ausdrücklich eingeladen. Die Beiträge kreisen hauptsächlich um die seinem Werk zugrunde liegenden Prämissen der Schriftauslegung: die Entscheidung für eine kanonische Exegese und für eine christologische Hermeneutik sowie die spirituelle Dimension der Schriftauslegung.

Statt des damals im Vorwort (Jesus von Nazareth I, 23) angekündigten weiteren Bandes, der ein Kap. über die Kindheitsgeschichte nachliefern sollte, hat der Theologe und Papst im Jahr 2011 den zweiten Band vorgelegt (s. ThRv 107 [4/2011], 287–289), der von den Ereignissen zwischen dem Einzug in Jerusalem und der Auferstehung des Herrn handelt und mit einem Ausblick auf die Erhöhung und Wiederkunft endet. Inhaltlich steht dieser Band in einem engen Zusammenhang mit den Ergebnissen jener Gespräche, die Benedikt XVI. im Jahre 2008 zusammen mit Martin Hengel und Peter Stuhlmacher und mit seinem Schülerkreis in Castelgandolfo geführt hat (vgl. *Gespräch über Jesus*, hg. v. Peter Kuhn, Tübingen 2010). Mit dem zweiten Band verfolgt der Papst das Ziel, bei der Erklärung der Ereignisse von Tod und Auferstehung des Herrn Jesus den großen Fragen des Glaubens nachzugehen, „die mit der Suche nach der historischen Wahrheit und der theologischen Bedeutung Jesu verbunden sind [...]“ (Söding, Vorwort 8).

Nicht ganz unerwartet, weil nunmehr ohne den Charakter des Sensationellen, fielen jetzt nicht nur die Verkaufszahlen deutlich geringer aus; auch die theologische Diskussion um Band II hat bisher einen vergleichsweise geringen Umfang erreicht. So ist es höchst lobenswert, dass Thomas Söding, der bereits in der Diskussion um Band I wiederholt mit zahlreichen eigenen Beiträgen in Erscheinung getreten ist, und zwar als Anwalt der vom Papst erbetenen „Sympathie, ohne die es kein Verstehen gibt“ (Jesus von Nazareth I, 22), nun wieder gesammelte Beiträge zu Band II des Jesusbuches vorlegt. Diese sollen das vom Papst initiierte Gespräch weiterführen. Sie stammen von deutschsprachigen Stimmen aus der Theologie, „aus verschiedenen Konfessionen und aus verschiedenen wissenschaftlichen Disziplinen, in einem breiten, aber repräsentativen Spektrum an Methoden und Schulen“ (Söding, Vorwort 9f).

Von der Art und Weise, wie der Papst die Texte der Passions- und Ostergeschichten im NT auslegt und dabei zu den Fragen nach dem Warum und Weshalb des Leidens und Sterbens Jesu und nach dem Wie der Auferstehung Christi Stellung nimmt, ist auch diese Sammlung der „Antworten auf die Antworten des Papstes“ (ebd., 11) in ihrer systematischen Anordnung bestimmt. Unter den Abteilungsüberschriften „1. Exegetische Dialoge“, „2. Systematische Dialoge“ und „3. Praktische Dialoge“ kommen daher neben der Exegese auch die Dogmatik und die Fundamentaltheologie, aber auch die Religionspädagogik zum Zuge. Die Beiträge sind im Unterschied zu einigen „Kampfpunkten“ zum ersten Band allesamt irenisch-konstruktiv angelegt.

Thomas Hieke, kath. Prof. für AT an der Johannes Gutenberg-Univ. in Mainz, möchte bei allen formulierten Bedenken, seinen Marginalien zum Buch, das entscheidende Bemühen des Papstes würdigen, nämlich „die Frage authentisch zu beantworten: ‚Wer ist Jesus – für dich?‘“ (31). Dabei stellt er Fragen im Horizont seines Faches. Wird das AT von Jesus neu gelesen oder ist es nicht umgekehrt: Werden die unerhörten Geschehnisse in Jesu Leben und Sterben vom AT her verstanden? H. fällt auf, dass der Papst zu viel auf Jesus selbst zurückführe, statt die theologische Arbeit der Evangelisten zu loben. Er mahnt zu bedenken, dass der „neue Bund“ noch ausstehe und deswegen eine vorsichtigere Rede-weise geboten ist, „wenn es um jüdische Tradition und Identitätsmerkmale geht“ (23), dies im Zusammenhang mit dem Heilsweg, den Gott den Juden bestimmt hat. Er hegt den Verdacht, dass hinter manchen Aussagen ein Menschenbild stehe, „das von der Sehnsucht nach der Flucht aus ‚dieser Welt‘ bestimmt zu sein scheint“ (27), und möchte stärker die Wahrheit – als „Leitmotiv im Buch“ (28) des Papstes – in ihrer Unverfügbarkeit betont wissen.

Oda Wischmeyer, prot. Prof. in für NT an der Friedrich-Alexander-Univ. Erlangen-Nürnberg, nimmt zunächst selbst den Prozess Jesu in den Blick. Dem fügt sie den „Prozess Jesu aus der Sicht des Papstes“ hinzu, um – bei ihrer

grundsätzlichen Zustimmung zur „plausiblen Darstellung des Prozesses Jesu“ (59) durch den Papst und ihrer Verbundenheit mit dessen Respekt vor den Texten, ganz dem Gesprächsanliegen verpflichtet – auf zwei unterschiedliche Wahrnehmungsweisen hinzuweisen: Der Papst findet auch „im Prozess das *vere deus* der überlegenen Souveränität Jesu“, während ihr eigener, „stärker historische[r] Zugang gerade im Prozess auf den *vere homo* stößt. Beides aber gehört zusammen.“ (61)

Der kath. Regensburger Neutestamentler *Tobias Nicklas* greift den vom Papst gewählten Begriff des „realen Jesus“ auf, um Anstöße aus dem Buch zu benennen, die aber nicht immer ohne ein (sich) „Stoßen“ sind (65). Ein Zweifaches ist ihm besonders wichtig: Es geht einmal um das Zueinander einer „historischen Hermeneutik“ und einer „Hermeneutik des Glaubens“. Am Beispiel der „Psalmengebete Jesu“ stellt er zum anderen die Frage nach dem „Ineinander von Treue und völliger Neuheit“ im Verhältnis von Judentum und Christentum. Konstruktiv führt er die vom Text grundsätzlich getragene, tiefer in das christologische Geheimnis eindringende Auslegung der Szene des Gebets von Gethsemane fort. So deutet N. die gesamte Markus-Konzeption dahingehend, dass Jesus der Sohn ist, der „in seiner Passion zutiefst dem Schweigen Gottes ausgesetzt“ ist.

Ebenfalls an das Gethsemane-Geschehen anknüpfend geht *Thomas Söding*, kath. Neutestamentler in Bochum, auf zentrale theologische Themen dieser Geschehnisse der Passion bis hin zur Auferstehung ein. Dabei geht es v.a. um die Soteriologie der Berichte. Der Ehrentitel des Papstes, ein „Brückenbauer“ zu sein, wird ihm zum Bild, die Überwindung aller Abgründigkeit in den Leid-Erfahrungen Jesu Christi zu erklären: über den Versuchungen in der Wüste auf dem gesamten Weg bis hin nach Gethsemane und auf Golgotha, aber auch in den Tod hinein und aus diesem heraus. Er erinnert an den „roten Faden“ beider Bücher: „die Beziehung Jesu zum Vater als Basis seines Heilsdienstes“ (96), um zu resümieren, dass die Brücke über den Abgrund nichts anderes sei als das Durchschreiten des Abgrundes.

Martin Karrer, der das NT an der Kirchlichen Hochschule in Bethel/Wuppertal vertritt, geht der Frage nach, ob auch der zweite Band – wie im ersten dargelegt – dem „doppelten Vorzeichen“ genügt: der Einzigartigkeit der Christologie und dem Respekt vor der Würde Israels. Bei allen Differenzen kann er feststellen: „Die Würdigung des Judentums durch Joseph Ratzinger entspricht exegetischen Erkenntnissen und nimmt zahlreiche Einsichten des jüdisch-christlichen Gesprächs auf.“ (110)

Der Züricher Neutestamentler *Samuel Vollenweider* sieht erheblichen Diskussionsbedarf bei der Frage nach dem „Modus jener ‚Fußspur in der Geschichte‘, die die Auferstehung Jesu ‚hinterlassen‘ hat“ (Jesus II, 300f), und nach dem „Modus der Analogie zwischen Auferstehung und Erkenntnissen neuzeitlicher Wissenschaft“ (114), wozu der Papst das Stichwort des „radikalen Mutationssprunges“ gibt, und erwartet mit Interesse auch dessen Epilegomena mit der Auslegung der Kindheitsgeschichten.

Die systematischen Dialoge beginnen mit „Lutherische[n] Anfragen an Joseph Ratzingers Darstellung der Passion Jesu“ durch den Göttinger Systematiker *Joachim Ringleben*. Er ist sich der Unterschiedlichkeit der konfessionellen Zugehörigkeit und damit ekklesiologischer Implikationen bewusst und versucht, bei Joseph Ratzinger anknüpfend, Fragen zu stellen, die das interkonfessionelle Gespräch voranbringen. Dabei bedenkt er konkret die Todesangst in Gethsemane, das Letzte Abendmahl und den Kreuzesruf.

Ganz auf das Geschehen in Gethsemane konzentriert sich der kath. Wiener Dogmatiker *Jan-Heiner Tück*, und zwar im Hinblick auf „das Drama des menschlichen Willens Jesu“. Ihm geht es darum, die Offenheit von R.s Exegese des Ölberggebets für eine systematische Erschließung aufzuzeigen. Dieser genaueren Bestimmung des Verhältnisses von göttlichem und menschlichem Willen in Jesus Christus widmet sich T. im Anschluss an Maximus Confessor. Er schließt mit Hinweisen auf praktische Implikationen, auf die Anstöße zur Nachfolge, die mit der „Hermeneutik des Glaubens“ in diesen Geschehnissen am Ölberg und auf Golgotha erschlossen werden können.

Uwe Swarat, Systematiker an der FH des Bundes Ev.-Freikirchlicher Gemeinden, stößt ins Zentrum des theologischen Verständnisses des Kreuzesgeschehens vor. Ausgehend von der innerprotestantischen, aktuellen und mit Leidenschaft geführten Debatte um den Sühnetod und das Sühneopfer Christi, in der es oft um „arrogantes Kaputtreden der überkommenen Heilsbotschaft“ (163) geht, fühlt er sich ermutigt, diese Diskussion „wie eine Folie auf die Ausführungen Ratzingers zu legen, um zu schauen, wo der große katholische Theologe mit seinem Verständnis des Kreuzestodes Jesu in diesem Kontext zu stehen kommt“ (166). R. bekenne sich zwar – anders als viele moderne Theologen – entschieden zur Sühne-theologie, der Sühnetod Jesu bleibe bei ihm dennoch in manchen Details theologisch „unterbestimmt“.

Noch mehr kritische, inhaltliche Auseinandersetzung bietet der Beitrag von *Notger Slenczka*, Systematiker an der Berliner Humboldt-Univ., und zwar um das Verständnis der Auferstehung. Für ihn enthält R.s Interpretation, v.a. angesichts der Bedeutung des leeren Grabes und der Auferstehung des Leibes, eine Reihe von Aporien. Diese drängen „auf ein ganz anderes Verständnis der Auferstehung“, das S. als „Gegenwart der Erinnerung“ versteht. Diese Erinnerung lässt die Vergangenheit des Lebens Jesu gegenwärtig werden, indem dieses zum „Grund des eigenen Lebens wird“ (197).

Dem von R. auf nur wenigen Seiten dargelegten, aber grundlegenden und vom ökumenischen Tagesgeschehen unabhängigen Verständnis der Einheit der Kirche geht *Dorothea Sattler* nach. Dieses macht die kath. Ökumenieexpertin von der Münsteraner Univ. an zwei markanten Positionen des Papstes fest. Das sind: die noch immer zu erringende sichtbare Einheit der Kirche (204) und „die theologische Neigung, die Einheit der Kirche auf einer Ebene zu schauen, die mit der kirchlichen Amtswirklichkeit nicht identisch ist“ (216).

In der Abteilung „3. Praktische Dialoge“ kommen zwei Autoren mit religionspädagogischen Beiträgen zu Wort. Deren Brisanz wird bereits im Vorwort angekündigt: „Bis in die Gegenwart hinein hat die Religionspädagogik in der Sache Jesu meist mit mehr oder weniger radikalen Formen historischer Kritik paktiert [...] Begründet die kanonische Exegese des Papstes ein neues Paradigma?“ (Söding, Vorwort 13). *Friedhelm Kraft*, Rektor des Religionspädagogischen Instituts in Loccum, nimmt eine bemerkenswerte Beobachtung auf. Gegen die vielzitierte „Unvereinbarkeit von dogmatischer Reflexion und gelebter Religion“ führt er die „Herausbildung ‚vielfältiger Gestalten dogmatischen Alltagswissens‘“ (228) ins Feld und plädiert mit *Martin Rothgangel* für eine „religionspädagogische Theologie“. Dabei können die vielfältigen Erfahrungen der Jugendlichen als Chance angesehen werden. Beim Thema „Jesus Christus“ müssten diskursiv-argumentative Lernformen stärker berücksichtigt werden, wie auch das „Lernen durch personale Begegnung“.

Der letzte Beitrag von *Miriam Schambeck*, der Franziskanertheologin in Bochum, sucht nach Impulsen „für ein mögliches Gespräch in religionspädagogischer Absicht“. Dieses Gespräch knüpft an das Auferstehungsverständnis an, das „Benedikt anhand des biblischen Zeugnisses entwickelt“, um von da aus der Frage „nach dem, was der Mensch angesichts des Todes zu erwarten hat“, nachzugehen (238). Der Beitrag schließt mit dem Hinweis auf ein Desiderat der Religionspädagogik, die nämlich geneigt sei, beim „Wissen über historische Fakten stehenzulieben“ (256), und den daraus geforderten, notwendigen Veränderungen in Richtung eines „mystagogischen Lernens“. „Das ist der wohl wichtigste Impuls [des Buches] für religiöse Bildung: christlicher Glaube braucht die existentielle Begegnung genauso wie die intellektuelle Auseinandersetzung, will er nicht hohl oder diffus werden.“ (257)

Marburg

Hermann-Josef Röhrig

Ursprung und Sendung der Kirche. Apostolizität und Katholizität in freikirchlicher und römisch-katholischer Sicht, hg. v. Burkhard Neumann / Jürgen Stolze. – Paderborn: Bonifatius / Göttingen: Edition Ruprecht 2011. 230 S., pb. € 22,90 ISBN 978-3-89710-487-7 / 978-3-7675-7155-6

Es handelt sich hier um den fünften Band, in dem Gespräche des kath. Adam-Möhler-Instituts für Ökumenik in Paderborn mit Vertreterinnen und Vertretern einiger Mitgliedskirchen der Vereinigung Ev. Freikirchen (VEF) dokumentiert sind. Er enthält die Vorträge des Symposiums vom 17. bis 19.2.2010.

Mit den Stichworten Apostolizität und Katholizität wird das Thema des vorausgehenden Symposiums aus dem Jahr 2008 fortgesetzt, das sich mit dem Thema Kirche und Gemeinde befasste. Damit begibt man sich mitten in die ökumenische Debatte zwischen kath. Kirche und den reformatorischen Kirchen, zu denen sich auch die Freikirchen zählen. Es dürfte v.a. auf freikirchlicher Seite auf den ersten Blick sehr überraschend sein, sich diesem Thema gemeinsam mit Katholiken zu nähern. Eine der Herausforderungen ist die Vielfalt der ev. Freikirchen, die durchaus große Unterschiede im Kirchen- und Amtsverständnis aufweisen. Hier gibt es auf der einen Seite eher kongregationalistisch verfasste Kirchen, wie z.B. die Mennoniten, und auf der anderen Seite solche, die weltweite verbindliche Strukturen ausgebildet haben, wie die Methodisten.

Die einzelnen Referate sind in der Reihenfolge wiedergegeben, in der sie gehalten wurden. Am Ende jedes Beitrages findet sich eine wenige Zeilen umfassende Zusammenfassung, die allerdings manchmal zu allgemein geraten ist und die entsprechenden Kernpunkte nicht immer zur Geltung bringt. Dies scheint mir v.a. bei den beiden Einleitungsreferaten zu den ntl. Grundlagen aus kath. und freikirchlicher Sicht spürbar.

Am Beginn stehen zwei Beiträge über ntl. Perspektiven aus kath. Sicht von *Maria Neubrand*, Neutestamentlerin aus Paderborn, und aus freikirchlicher Sicht von *Walter Klaiber*, Neutestamentler und methodistischer Bischof im Ruhestand. Neubrand hält dabei fest, dass das NT keinen einheitlichen Apostelbegriff kennt und auch im Blick auf das Verständnis von Katholizität ein vielschichtiges Bild liefert. Damit wird die Möglichkeit zu einer breiten Diskussion eröffnet. Sie arbeitet dennoch gemeinsame Komponenten heraus.

Klaiber macht deutlich, dass beide Begriffe v.a. in der Tradition der eher kongregationalistisch verfassten Freikirchen nicht zu den zentralen Themen der Ekklesiologie gehören. Gleichzeitig arbeitet er heraus, wie sich für freikirchliche Theologie Katholizität und Apostolizität aus der Lektüre des NT heraus darstellen und keineswegs übersehen werden.

Während alle anderen Beiträge beide Begriffe in den Blick nehmen, hat sich die kath. Seite entschieden, sie in je einem eigenen Referat (Neumann, Thönsen) zu beleuchten. Warum man dann die Beiträge nicht hintereinander bringt, wird nicht klar.

Burkhard Neumann, Direktor am Möhler-Institut, gibt dann einen Einblick in die dogmengeschichtlichen Aspekte der Katholizität aus kath. Sicht und geht dabei v.a. auf die Unterscheidung zwischen einer qualitativen und einer quantitativen Katholizität ein.

Dem folgt ein Beitrag des baptistischen Kirchenhistorikers *Martin Rothkegel*, der den beiden Begriffen Katholizität und Apostolizität anhand eines Durchgangs durch die Geschichte des Baptismus nachgeht und dabei z.B. die Notwendigkeit der Überwindung eines zugespitzten Kongregationalismus als

wichtige Aufgabe für die Zukunft beschreibt. Er spricht damit einen wichtigen Punkt an, der auch in anderen kongregationalistischen Freikirchen heute vermehrt gesehen wird.

Im Beitrag von *Peter Vogt*, dem Studienleiter der Ev. Brüdergemeinde (Herrnhuter), kommt die Stimme einer Freikirche zu Wort, die schon in der Person des Gründers, Graf Zinzendorf, die Katholizität der Kirche von Anfang an in den Blick nimmt und sich die Überwindung der Kirchenspaltungen auf die Fahnen schreibt.

Wolfgang Thönissen, leitender Direktor des Möhler-Instituts und Prof. in Paderborn, widmet sich systematisch-theologischen Aspekten der Apostolizität aus kath. Sicht. Er geht dabei im Besonderen auf die Frage der apostolischen Sukzession ein und fasst am Schluss knapp die Fortschritte und die bleibenden Differenzen zu dieser Frage im ökumenischen Dialog zusammen.

Mit *Andrea Lange* (Mennonitische Gemeinden) und *Markus Iff* (Freie ev. Gemeinden) kommen zwei Vertreter von ausgeprägt kongregationalistischen Kirchen zu Wort. Lange referiert ausführlich die Ergebnisse des internationalen kath.-mennonitischen Dialogs sowie die mennonitischen Stellungnahmen zu den Lima-Dokumenten und zum neueren Faith and Order-Dokument „Wesen und Auftrag der Kirche“. Damit zeigt sie, wie auch eine kongregationalistisch verfasste Kirche Katholizität und Apostolizität lebt. Leider fehlt in diesem Beitrag eine Quellenangabe für ein zitiertes Dokument (151).

Iff bietet einen interessanten Einblick in die Anfänge und ersten Jahrzehnte seiner vergleichsweise jungen Freikirche. Die Freien ev. Gemeinden sind bislang in ökumenischen Dialogen wenig in Erscheinung getreten. Iff bemüht sich daher, einzelne Stimmen und Bekenntnistexte aus der frei-ev. Tradition mit ökumenischen Texten in Beziehung zu setzen. Er beurteilt die Spiritualisierung des Katholizitätsbegriffs in seiner Tradition kritisch und geht der Frage nach, wie die „verborgene Kirche“, bei der in dieser Tradition die Dimensionen Katholizität und Apostolizität angesiedelt werden, sichtbar gemacht werden kann.

Der ausführlichste Beitrag des Buches stammt von *Johannes Oeldemann*, ebenfalls Direktor am Möhler-Institut. Er begibt sich auf eine äußerst informative Spurensuche nach den beiden Themen in ökumenischen Dialogen mit freikirchlicher und kath. Beteiligung. Hier wird dann noch wenigstens ganz kurz eine freikirchliche Tradition zur Sprache gebracht, die bisher in allen fünf Gesprächen leider nur an einer Stelle zu Wort kam, nämlich die pfingstkirchliche Tradition. Wenngleich die Personaldecke bei den in Deutschland meist sehr kleinen Freikirchen dünn ist, sollte man bei künftigen Gesprächen versuchen, diese weltweit am stärksten im Wachsen begriffene Tradition stärker zu Wort kommen zu lassen.

Ein wenig problematisch ist in diesem Beitrag die Begrifflichkeit. Sobald man nämlich in die internationale Ökumene geht, wird es mit dem Begriff „Freikirche“ schwieriger. V. a. im Blick auf die Methodisten ist festzustellen, dass sie z. B. in Nordamerika, wo sie relativ stark vertreten sind, eher zu den „mainline churches“ zählen. Das tut dem Beitrag allerdings keinen Abbruch. Er bietet einen gut zusammengefassten Einblick in die Dialoge der kath. Kirche mit den Kirchen, die in Deutschland als Freikirchen gelten, und fügt noch eine Kirche hinzu, die in der deutschen Ökumene nicht vorkommt, die „Disciples of Christ“.

Das durch fünf Gespräche hindurch über mehr als zehn Jahre gewachsene Vertrauen zwischen den Gesprächspartnern mündet in diesem Band in ein Novum. Zum ersten Mal findet sich eine von den Hg.n gemeinsam verantwortete Zusammenfassung des Symposiums, die „wesentliche Grundfragen bzw. immer wiederkehrende Aspekte der Diskussion zusammenstellt und so auf vielleicht überraschende Gemeinsamkeiten hinweist“ (215).

Dabei werden künftige Arbeitsfelder benannt. So wird z. B. gefragt, was es theologisch bedeuten könnte, dass „die unterschiedlichen Weisen, wie die römisch-katholische Kirche und die verschiedenen Freikirchen die Apostolizität verwirklichen, durchaus zu ‚funktionieren‘ scheinen“ (219).

Wie schon die vorausgehenden Bände, so leistet auch dieses Buch einen wichtigen Beitrag zur Veröffentlichung theologischer Gespräche zwischen diesen beiden kirchlichen Traditionen und ist ein Gewinn für die multilaterale ökumenische Diskussion in Deutschland. Die Kompaktheit der Beiträge erlaubt es, sich relativ leicht einen Überblick zu verschaffen. Gerade das Feld der ev. Freikirchen, das auf Seiten der Großkirchen im Blick auf die ökumenisch-theologische Diskussion oft wenig wahrgenommen wird, erfährt hier eine sehr gute Darstellung. Gleichzeitig wird bewiesen, dass es sich lohnt, diesen Teil des Protestantismus als eigenständigen ökumenischen Gesprächspartner neben den ev. Landeskirchen wahrzunehmen. Es ist schade, dass nicht an herausgehobener Stelle des Buches, etwa ganz am Anfang oder am Ende, auf die anderen Titel verwiesen wird, die alle Gespräche seit 2001 dokumentieren.

Enkenbach-Alsenborn

Rainer W. Burkart

Hermes, Eilert: Kirche – Geschöpf und Werkzeug des Evangeliums. – Tübingen: Mohr Siebeck 2010. (XXXI) 496 S., ln. € 119,00 ISBN: 978-3-16-150249-1

Eilert Hermes war bis zum Februar 2009 Prof. für Systematische Theologie an der Ev.-Theol. Fak. der Univ. Tübingen. Für die Zeit nach seinem Ausscheiden aus dem aktiven Dienst hat er sich die Herausgabe von Sammelbänden vorgenommen, in denen er thematisch geordnet seine zahlreichen Aufsätze aus früheren Jahren noch einmal präsentiert.

Das vorliegende Werk ist der erste Band dieses auf drei Bände angelegten Unternehmens. Unter dem Titel „Kirche – Geschöpf und Werkzeug des Evangeliums“ enthält das Buch 16 theologische Beiträge aus den Jahren 1991 bis 2009, darunter vier Vorträge, die bislang nicht veröffentlicht waren (Nr. 5, 7, 9, 16), die 2009 gehaltene Abschiedsvorlesung an der Tübinger Fak. eingeschlossen (Nr. 16). Die thematische Klammer, die über die Einzelbeiträge aus rund 20 Jahren gespannt wird, ist die Frage nach der leibhaften Sozialgestalt der Kirche. Die beiden folgenden Bände sollen Beiträge enthalten, welche die Stellung der Kirche in der Gesellschaft erörtern (Bd. 2/3) bzw. das Institutionengefüge beleuchten, in das die wissenschaftliche Theologie eingebunden ist (Bd. 3/3).

Der Vf. hat – wie er selbst augenzwinkernd bemerkt – den Ruf, die Dinge sehr grundsätzlich zu betrachten (445). Er bewertet dies in der aktuellen Situation entschieden als Vorteil. Knapp 500 Seiten und ein bis auf S. XXXI angeschwollenes Vorwort zeugen davon, dass er es auch im Ruhestand nicht ruhig angehen lassen will. Im Gegenteil: Mit gewohnter Hartnäckigkeit redet er seiner Kirche und mehr noch seiner eigenen Zunft, den Theologen, ins Gewissen. Dies geschieht v. a. in dem sehr ausführlichen und mit Fußnoten reichlich armierten Vorwort, das im literarischen Sinne weniger ein Vorwort ist als ein Plädoyer. H. nutzt die Gelegenheit, um noch einmal unter Aufbietung seiner ganzen Autorität zu sprechen und wie der gestrenge Hausvater vieles anzumahnen, was er seinen eigenen Angaben zufolge in früheren Veröffentlichungen bereits dargelegt hat. Dies klingt, als wolle er nun im achten Lebensjahrzehnt nachfolgende Theologengenerationen auf das einschwören, was ihm selbst zeitlebens wichtig gewesen ist.

Mit dem Hintergrund des Sozialethikers kritisiert H., dass Kollegen in Reflexionen über die Kirche gegenwärtig vermehrt theologiefremde Methoden aus den Sozialwissenschaften, der Religionssoziologie oder den Wirtschaftswissenschaften heranziehen (XIX) und dabei auch deren arttypische Begrenzungen übernehmen, sodass die theologischen Spezifika der Kirche aus dem Blick geraten. Diese sieht er unter reformatorischer Perspektive in Luthers Diktum von der Kirche als *creatura verbi Dei* programmatisch zusammengefasst. Dass man die Kirche nicht als eine Gemeinschaft betrachten kann, die sich allein aus menschlicher Interaktion aufbaut (XX), leuchtet auch der kath. Rez.in ein. Sie ist angesichts massiert eingestreuter Formulierungen wie „die Reformation sieht“, „die Reformation macht damit ernst“, „die Reformation bestreitet“ anfangs irritiert, dies insbes. dann, wenn mit solchen Formulierungen Aussagen eingeleitet werden, die seit alters her zur Tradition der ganzen Kirche gehören und sich deshalb auch in der röm.-kath. Tradition finden. Aber man wünscht sich ja Autoren mit Profil! Also weiter lesen.

Wer sich von dem schwer verdaulichen Mammutvorwort, in dem ein Satz sich schon einmal über 15 Zeilen ziehen kann (XVI) und drei solcher Sätze dann eine Seite füllen, nicht abschrecken lässt, wird belohnt und bekommt das, was angekündigt wurde: Einen Überblick über Grundpositionen reformatorischer Theologie. Dessen Entfaltungen sind zwar nicht unbedingt prickelnd neu, eben gut abgehangene Stücke eines nachträglichen Sammelwerkes, aber immerhin Texte, die mit Verve geschrieben sind. Besonders die auf der Basis der Bekenntnisschriften dargelegten historischen Vergewisserungen sind interessant zu lesen, wenngleich man aus kath. Perspektive manchmal überrascht ist, wie klar Historie im Bereich der Schwesterkirche sein kann. Ob das Referierte die Diskussionen des Faches wirklich in der ganzen Differenziertheit abbildet? Imponierend geradlinig sind schließlich die Beiträge, in denen H. als Sozialethiker zeigt, dass er mit seinen Reflexionen in sehr grundsätzlichen wie in ganz konkreten Fragen des Kircheseins Lösungen vorbereiten kann, in die Vernunft und Erfahrung gleichermaßen eingeflossen sind.

Dann noch zwei positive Anmerkungen und eine negative. Die negative zuerst: Dass die ökumenische Bewegung eine Bewegung der röm.-kath. Kirche sei, bei der man überlegen müsse, was sie für die ev. Kirche bedeuten könne (443–464, bes. 448), ist starker Tobak. Zu dieser These würde die Rez.in gerne selbst grundsätzlich werden, versagt sich das jedoch an dieser Stelle. Gottlob erscheint unter dem Titel der Abschiedsvorlesung dann keine Argumentation, die das angekündigte Thema stringent behandelt, sondern ein kleines Feuerwerk. Es beginnt unspektakulär: ein kurzes Dankeswort an die Gattin, die den Rücken freigehalten – und doch wohl auch manche gedankliche Anregung sowie in vier Jahrzehnten Ehe vermutlich auch manches an theologischer Bodenhaftung beigeleitet – hat. Sodann fliegt die eine oder andere Rakete auf Münchner Kollegen, den ev. Religionsunterricht, den freien Protestantismus oder eben auch nach Rom.

Dort wird man das versöhnlich aufnehmen, hat H. doch im Vorwort betont, dass bestimmte in kath. Konzilsdokumenten ausgesprochene Verbote der Sache nach auch für die Amtsträger der ev. Kirche gelten (XXVIII, Anm. 46). Wenn das aus römischer Sicht keine gute ökumenische Nachricht ist!

Abschließend eine Perle, die für beide Kirchen kostbar sein dürfte: Sie findet sich in der Mitte des Werkes. Es ist dies der Hinweis, dass die Theologie in ihrer notwendigen Offenheit auf das gelebte Christsein stets mehr ist als Beratung oder Lebenshilfe. Wie Eilert Hermes unter dem Stichwort „Leitungsamt“ sehr schön darlegt, kann es einer

christlich motivierten Begleitung des Lebens anderer (225) nicht darum gehen, Ratschläge zu erteilen. Ihr Auftrag ist es vielmehr, Menschen aus ihrem Tunnelblick hinauszuführen und ihnen größere Horizonte zu eröffnen, indem sie über die Grundlagen und Spielräume der anstehenden Entscheidungen aufklärt.

Halle-Wittenberg

Regina Radlbeck-Ossmann

Freudenberg, Matthias: Reformierte Theologie. Eine Einführung. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 2011. 419 S., pb € 34,00 ISBN: 978-3-7887-2523-5

In wohl kaum einer anderen Konfession wird die Frage nach der eigenen Identität so regelmäßig gestellt wie in den reformierten Kirchen und ihren nationalen und internationalen Verbänden. Und es sind keineswegs nur die Reformierten selbst, die danach fragen, wer sie eigentlich sind, sondern auch auf den verschiedenen Ebenen der Ökumene ist immer wieder die Verlegenheit zu vernehmen, dass sich nicht klar sagen lasse, was mit der Bestimmung ‚reformiert‘ genau bezeichnet werde. Wenn sich die Reformierten darauf einlassen könnten, die Fremdbezeichnung ‚Calvinisten‘ zu akzeptieren, wäre ein großer Teil der Unsicherheiten ausgeräumt, aber eben dies wird in der Regel ausdrücklich abgelehnt. Es geht ihnen nicht um das Erbe einer bestimmten Theologie, sondern um eine aus der lebendigen Beziehung zum je neu zu hörenden Wort Gottes immer wieder neu zu gestaltende Kirche, die sich als solche eben nicht nur auf Calvin, sondern auf sehr viele und auch durchaus verschiedene Lehrer beruft. Auch kennen die Reformierten keine abgeschlossene Bekenntnistradition, wie etwa die lutherischen Kirchen. Wenn es die Situation erforderlich macht, sehen sie sich gedrängt, mit einem punktgenau auf eine bestimmte Herausforderung reagierenden Bekenntnis die Ökumene mit einer bestimmten Positionierung zu konfrontieren und diese dann auch auf ihre Verantwortlichkeit hin anzusprechen. Das ist jedoch nicht der Ausdruck einer unberechenbaren Unstetigkeit, sondern die Konsequenz einer bewusst gelebten Freiheit, die klar benennbaren Bindungen und einer durchaus sachlich konzentrierten Tradition entspringt.

Auf diesem Hintergrund ist es überaus plausibel, dass die von Matthias Freudenberg vorgelegte Einführung in die reformierte Theologie nicht den Versuch unternimmt, die reformierte Identität handhabbar zu definieren und ihre Theologie gleichsam kartographisch auszumessen. Vielmehr werden die Orientierungen dargelegt, die der spezifischen Freiheit der reformierten Existenz ihr Stehvermögen und ihre theologische Argumentationskraft geben. F. präsentiert unprätentiös und mit ökumenisch informiertem Augenmaß die spezifisch reformierte Perspektive v.a. in europäischer Prägung. Anstelle der gern gepflegten Abgrenzungen gegenüber anderen Konfessionen steht in dieser inhaltsreichen Einführung das reformierte Potential für eine ausgewiesene Rechenschaftsablage des christlichen Glaubens, der zeitgenössisch und kontextbezogen seinen Inhalt und seinen bekennenden Charakter reflektiert, im Mittelpunkt. Es ist eine sehr verständlich abgefasste und unambitioniert formulierte Einführung, die auf die Auseinandersetzung über die Sachfragen und eben nicht auf das Abstecken konfessioneller Besitzstände zielt. Im Vordergrund steht die historische und theologische Information mit einer erschließenden Aufmerksamkeit auf die jeweils zur Debatte stehenden Probleme oder Konflikte.

Es wird hier keine prinzipiell perspektivierte reformierte Lehre vorgetragen, sondern in den reformierten Umgang mit theologischen Fragestellungen eingeführt, die immer auch eine praktische und lebensorientierende Dimension haben. Wenn es im Glauben um das der Ehre Gottes entsprechende Leben geht, liegt das eigentliche Ziel der jeweils bemühten Konzentrationen in einem von Gott geheiligten Leben und den dafür zu bedenkenden Voraussetzungen und Bedingungen. Zu denen gehört zentral auch die Rechtfertigung allein aus Glauben, ohne aber zum alleinigen Stellwerk für die ganze theologische Existenz zu werden. Mit der Aufmerksamkeit auf die Heiligung bekommt die Rolle des Heiligen Geistes in der reformierten Tradition eine besondere Betonung (211ff).

Diese Einführung ist in drei unterschiedlich umfängliche Kap. gegliedert. Zunächst blickt F. in die Entstehungszeit der reformierten Tradition zurück, indem er nicht nur in Leben und Werk von Ulrich Zwingli, Heinrich Bullinger (Zwinglis Nachfolger in Zürich) und Johannes Calvin einführt, sondern insbes. an den Beispielen der Hugenotten und Presbyterianer auch gleich deren weltweite Wirkungsgeschichte mit ihren spezifischen Bekenntnistraditionen skizziert. Es werden sowohl die enge Verzahnung mit der lutherischen Reformation als auch die verschiedenen kontextuellen Gemengelagen deutlich, in denen sich die reformatorischen Aufbrüche zu bewähren hatten.

Das zweite und weitaus umfassendste Kap. durchschreitet sodann all die theologischen Themen, die in der reformierten Tradition eine besondere Pro-

filierung erfahren haben. Dabei beschränkt sich F. nicht auf den Orientierungshorizont des 16. Jh.s – auch wenn diesem und dann speziell Calvin eine besondere Aufmerksamkeit gilt –, sondern es kommen sowohl die spätere Bekenntnistradition als auch die Fortschreibungen insbes. in der Theologie von Karl Barth mit in den Blick. Als Ausweis für den genuin ökumenischen Charakter der reformierten Tradition genießen sowohl die Barmer Theologische Erklärung als auch die Leuenberger Konkordie eine besondere Wertschätzung. In 14 Abschnitten werden u.a. die Akzente hervorgehoben, die in der Bundestheologie, dem dreifachen Amt Jesu Christi, der Prädestinationslehre, der Ekklesiologie, dem Bilderverbot und der Sozial- und Wirtschaftsethik als für die reformierte Tradition charakteristisch gelten können. Im Blick auf die Prädestinationslehre gilt es lang tradierte Missverständnisse auszuräumen. Die Bundestheologie bekommt in der reformierten Theologie eine ähnlich fundamentale Bedeutung wie die lutherische Unterscheidung von Gesetz und Evangelium (166). Die Betonung der Freiheit als „Hauptinhalt des Evangeliums“ (Calvin) (200) unterstreicht die gesamtreformatorische Bedeutung des Freiheitsmotivs als Zentrum der vom Glauben wahrzunehmenden Botschaft, das bei genauerem Hinsehen nicht nur in der reformierten Tradition auch eine dezidiert politische Bedeutung hat.

Das dritte und kürzeste Kap. wirft einen Blick auf verschiedene ausgewählte Entwicklungen v.a. des 20. Jh.s, in der die reformierte Tradition in Beziehung insbes. zur Gesamtlage der reformatorischen Kirchen gestellt wird. Dabei wird ein entschlossener Akzent auf das aktuelle Bekennen und somit die konfessionelle Bedeutung der theologischen Existenz gelegt. Diese Blickrichtung dient nicht zuletzt dazu, das wohl unvermeidlich konfessionelle gesprächsfähig und kommunikationsorientiert zu halten und damit vor allen konfessionalistischen Engführungen und Stagnationen „archaischer Schamschlägerei“ (Barth) (15) zu bewahren.

Es gelingt dem Vf. vorzüglich, ohne unnötigen Ballast auch komplexe theologische Fragestellungen so zu präsentieren, dass die Leserinnen und Leser weniger an bestimmte Lehrpositionen herangeführt als vielmehr von der Diskussion verschiedener Problemkonstellationen dazu angeregt werden, der Evidenz der jeweiligen Argumentation im Sinne eines begründeten Lösungsvorschlages zu folgen, der immer auch weiter vertieft oder auch anders ausgewiesen werden könnte. Entscheidend ist das möglichst deutliche Bewusstsein darüber, was jeweils auf dem Spiel steht und auf welche Frage die jeweiligen Überlegungen die zu suchende Antwort sein wollen. Es ist diese durchgehaltene Problemorientierung, welche die Darlegungen davor bewahrt, in eine abstrakte dogmatische Erstarrung zu verfallen. Natürlich ist dem Rez. auch manche Lücke oder Eigenwilligkeit aufgefallen, aber diese trüben in keiner Weise das überzeugende Gesamtbild, das an keiner Stelle vorgibt, mit dieser Einführung umfassend und womöglich gar erschöpfend ins Bild gesetzt zu sein. Vielmehr weckt das Buch Interesse an weiteren eigenen Erkundungen, für die auch jeweils entsprechende Literaturhinweise gegeben werden, die nicht durch ihre Fülle konsternieren, sondern in der getroffenen Auswahl tatsächlich motivieren.

Es ist m. E. eine durchgängige milde Historisierung, die dem Buch eine für sich einnehmende Gelassenheit und sachliche Nüchternheit gibt, ohne dass dabei der falsche Eindruck genährt wird, dass es auch in der Kirche und eben besonders in der reformierten Kirche immer so gelassen zugegangen sei oder zugehen solle. Die Historisierung gibt den systematischen Pointierungen in der Regel einen indirekten Charakter und appelliert an den sich informierenden Leser, schließlich seine eigene Positionierung vorzunehmen. Von dieser Einführung kann sich insbes. das aus der Schweizer Reformation hervorgegangene Reformiertentum auf denkbar angemessene Weise annonciert fühlen.

Bochum

Michael Weinrich

Ethik

Raiser, Konrad: Religion – Macht – Politik. Auf der Suche nach einer zukunfts-fähigen Weltordnung. – Frankfurt a. M.: Lembeck 2010. 344 S., kt € 22,00 ISBN: 978-3-87476-609-8

Konrad Raiser, Generalsekretär des ÖRK von 1992 bis 2003, geht zwei Leitfragen nach: „[...] ob es einen eigenständigen und vielleicht sogar konstitutiven Beitrag der Religionen zum Aufbau einer neuen Weltordnung gibt“ (18) und „ob, und gegebenenfalls in welcher Weise, herkömmliche Annahmen über das Verhältnis von Religion und Politik im globalen Kontext revidiert und neu durchdacht werden müssen“ (ebd.). Denn unter den Bedingungen der Globalisierung scheinen die politischen und juristischen Grundlagen der Staatenordnung, wie sie in der europäischen Neuzeit gelegt wurden, an ihre Grenzen zu stoßen: die Doktrin nationaler Souveränität, die Zentrierung politischer Macht im Staat, die an den Grenzen nationaler Souveränität endende Handlungsmacht der internationalen Institutionen.

Im ersten Kap. skizziert R., orientiert an den Suchbewegungen auf der Ebene der Vereinten Nationen und ihrer Unterorganisationen, Kernherausforderungen, die sich aus den Entwicklungen der ökonomischen und kulturellen Globalisierung ergeben. Die Kategorien nationalstaatlicher Politik und des traditionellen Völkerrechts erscheinen als nicht mehr zureichend; darüber hinausweisende Konzepte von „global governance“ bzw. „Welt-Innenpolitik“ (C. F. von Weizsäcker) bedürfen weiterer Ausarbeitung. Besondere Aufmerksamkeit widmet R. der auch in internationalen Handlungszusammenhängen an Gewicht gewinnenden Zivilgesellschaft. Die Akzentsetzung ist plausibel, wenn über die Rolle der Religionsgemeinschaften für die Entwicklung des Politischen nachgedacht werden soll; diese Frage steht für einen durch die Aufklärung geprägten Europäer unter dem Vorzeichen der Säkularität des Staates und zugleich unter den Herausforderungen religiöser Pluralisierung, welche die Vielgestaltigkeit der Verhältnisbestimmungen von Religion(sgemeinschaften) und Politik/Staat erfahren lässt. Religiöse Überzeugungen und der politische Gestaltungsanspruch religiöser Akteure können unter Pluralitätsbedingungen nur dann sozialverträglich artikuliert werden – das ist der Kern der Idee der weltanschaulichen Neutralität des Staates –, wenn dies auf der Ebene der (Zivil-)Gesellschaft geschieht und das Streben nach Einfluss nicht „ungefiltert“ an die staatlichen Organe herangetragen, sondern durch den Filter gesellschaftlicher Aushandlungsprozesse geschickt wird. Im Sinne eines weiten Politikbegriffes ist die Titelgebende Stichwortreihe daher zugleich als These zu lesen: *Religion – als (zivil-) gesellschaftliche Kraft – macht Politik*. R. lässt sich nicht auf die Debatte um den Begriff Zivilgesellschaft ein, sondern benutzt ihn als Chiffre für die von unterschiedlichen Akteuren bevölkerte Ebene zwischen Individuum und legitimierter politischer Macht. Er geht entschieden davon aus, dass Religionen eine positiv gestaltende Rolle übernehmen können und sollen. Das damit eröffnete Szenario wird in den folgenden Kap.n entfaltet, unterfangen von der These, dass alle Religionsgemeinschaften unter den Bedingungen der Globalisierung herausgefordert sind, das Verhältnis von Religion und Politik neu zu bedenken (vgl. 109).

Im zweiten Kap. zeichnet R. die religionssoziologische Debatte um die Säkularisierung als Signum der Moderne in Grundzügen nach. In eine Skizze zum Verhältnis von Religion und Politik (hier: des Staates) und der (immanenten) Gefährdungen der Religion durch Fundamentalismus, Nationalismus und identitätspolitische Vereinnahmungen schreibt er die Differenz zwischen einem substantiellen und einem funktionalen Religionsbegriff ein, diskutiert die Vermittlung von Religion und Politik mittels des Rechts und ordnet in diese Koordinaten den europäischen Prozess der neuzeitlich-modernen Differenzierung zwischen beiden Sphären ein, um so die Dynamiken von Säkularisierung und De-Säkularisierung sowie die These vom europäischen Sonderweg nachzuvollziehen.

Im dritten Kap. kommt, in Anlehnung an Habermas, der *öffentliche Raum* – konstituiert aus dem Zusammenwirken von Staat, politischer Gesellschaft und Zivilgesellschaft (vgl. 112) – als Arena der Aushandlungsprozesse, in denen die öffentliche Rolle von Religion differenziert zu bestimmen ist, in den Blick. In diesem „Feld der Wechselwirkung von Religion und Politik“ (149) müssen die wechselseitigen Anforderungen beider Sphären zur Sicherung eines friedlichen Miteinanders geklärt werden. R. konfrontiert die vielschichtigen Entwicklungen der Trennung und/oder Kooperation von Religion und Politik („Kirche und Staat“) in europäischen Gesellschaften mit der in ihrer Genese und gegenwärtigen Praxis anderen Form öffentlicher Religion bzw. Zivilreligion (R. Belah) in den USA. Im Weiteren richtet er den Blick auf exemplarische Konstellationen in „postkolonialen Staaten“ Südasiens: Indien als säkularer Staat in einer stark von Religion geprägten Gesellschaft, der den öffentlichen Ort von Religion neu bestimmen muss; Indonesien als religiös plurale Gesellschaft, deren öffentliche Praxis durch einen in der staatlichen Ordnung begründeten religiösen Wertekonsens unterfüttert ist; und die mehrheitlich buddhistischen Länder Burma, Thailand und Sri Lanka, deren traditionell religiöse Prägung vor der Herausforderung steht, gesellschaftliche Transformationsprozesse nachzuvollziehen und autoritäre Machtstrukturen zu überwinden (vgl. 141). Das Kap. schließt mit einem Abschnitt über die moderne Auseinandersetzung um Religionsfreiheit, deren Auslegung und Konsequenzen für die politische Sphäre wie für die Religionsgemeinschaften selbst: Nur auf dem Fundament der Anerkennung der Religionsfreiheit kann Religion im öffentlichen Raum einen positiven Beitrag zum Frieden und zur humanen Entwicklung der Gesellschaft leisten.

Dieses Fundament erscheint angesichts bestimmter Erscheinungs- und Artikulationsformen von Religion in der Gegenwart prekär; unter Verdacht stehen typischerweise „der Islam“ sowie Äußerungen von Religion, die als fundamentalistisch wahrgenommen werden. Dementsprechend greift das vierte Kap. mit dem Verhältnis von Religion und Politik im Islam das Thema auf, das wie kein anderes seit der iranischen Revolution die Debatte um den öffentlichen Stellenwert von Religion angetrieben hat. Ausgehend von einer (v.a. an Hans Küngs Islambuch angelehnten) historischen Vergewisserung zeichnet R. ein differenzierendes Bild des Islam, in dem die islamistischen Strömungen der Gegenwart in das historisch und zeitgenössisch vielschichtige Verhältnis von Religion und Politik im Islam eingebettet und relativiert werden. Besondere Aufmerksamkeit gilt dem „Reformdiskurs“ als Potential der Verständigung zwischen Muslimen und Christen sowohl im Kontext des ÖRK als auch im Katholisch-Muslimischen Forum: R. plädiert entschieden für den Dialog zwischen beiden Religionen auf der Ebene der Menschenrechte. Er sieht darin eine Notwendigkeit für die Sicherung des Weltfriedens. Ohne reale Ambivalenzen zu verschweigen, erkennt er in den gemeinsamen Gesprächen vielversprechende Ansätze. Im Vergleich zu den Positionen, die etwa die EKD zum christlich-muslimischen Dialog in den

zurückliegenden Jahren eingenommen hat, zeigt R. sich auf der Grundlage seiner ÖRK-Erfahrungen deutlich offener und betont im Blick auf die weltweiten Herausforderungen die Verantwortung der religiösen Akteure, Verständigung zu suchen.

Das fünfte Kap. geht dem religiösen Fundamentalismus in dessen US-amerikanischer Gestalt nach. Wiederum setzt R. mit einer Skizze zur Genese ein. Die verschiedenen Etappen bis hin zur Formierung des religiös-politischen Fundamentalismus der „neuen Rechten“ (die jüngste Wendung zur Tea-Party-Bewegung kommt nicht mehr vor) aus ursprünglich pietistisch-evangelikalen Quellen werden als Reaktionen auf den Prozess der Modernisierung der amerikanischen Gesellschaft und die damit einhergehenden Verluste an selbstverständlich Identität stiftender Kraft der Religion entwickelt. Aus den Ansätzen von John Coleman und Heinrich Schäfer schöpfend, formuliert R. sodann eine Kriteriologie des Fundamentalismus als „politischer Religion“; sie sei gekennzeichnet durch (1.) Absolutsetzung der eigenen Überzeugungen und Verweigerung gegenüber jeder gesellschaftlichen Strategie der Aushandlung, verfolge (2.) anders als ein bloßer Traditionalismus das Ziel einer Veränderung der ganzen Gesellschaft im Sinne der eigenen Identität, versuche also der Gesellschaft das eigene Programm der Entdifferenzierung der modernen Unterscheidungen von Religion und Politik, Moral und Recht aufzuzwingen, bediene sich dazu aber (3.) spezifisch moderner Strategien, indem sie sich als soziale Bewegung zur Verfolgung der eigenen Identitätspolitik organisiere (vgl. 227–229). In kurzen Skizzen zu ausgewählten Beispielen aus dem Bereich des Islam, des Judentums und des Hinduismus zeigt R., dass entsprechende Erscheinungen in der Moderne in unterschiedlichen Weltreligionen anzutreffen seien; Beispiele aus dem europäischen Kontext werden weder angeführt noch wird diese „Lücke“ thematisiert.

Das sechste Kap. greift die Leitfrage nach dem Beitrag der Religionen zu einer neuen Weltordnung erneut auf und versucht eine Zusammenschau der politisch-ethischen Herausforderungen. Vermittels der über Hannah Arendt und Jürgen Habermas gewonnenen Unterscheidung von kommunikativer und administrativer Macht bestimmt R. den „öffentlichen Raum“ als den Ort, an dem die Religionen ihren kommunikativen, dem Anspruch der Gewaltfreiheit verpflichteten Beitrag zur Legitimation der Ordnung des Zusammenlebens (Recht und Moral; paradigmatisch in den auf die Menschenwürde gegründeten Menschenrechten) einbringen, ohne für bestimmte Begründungsmuster Exklusivität beanspruchen zu dürfen (R. rekurriert mit Wolfgang Huber auf das Konzept der Begründungsoffenheit der Menschenrechte). Die Religionen haben teil an den konfliktreichen Prozessen des kulturellen Wandels, der Infragestellung überkommener Identitätsmuster und der mit dem ihnen eigenen ambivalenten „gesellschaftliche(n) Machtpotential“ verbundenen Verantwortung (vgl. 288). Sie sind herausgefordert, durch interreligiösen Dialog und durch Bildungsanstrengungen als „Anwälte einer Kultur des Dialogs und des Friedens“ (284–301) zu wirken und darin zu „Treuhändern des globalen öffentlichen Raums“ (303) zu werden.

Ein Anhang „zur ökumenischen Diskussion über politische Ethik“ erlaubt es, die in dem Buch entfalteten Überlegungen der seit den 1920er Jahren geführten Diskussion über politische Ethik in der protestantischen Ökumene zuzuordnen; die informative Skizze identifiziert wichtige Etappen dieser Diskussion vom Ende des Ersten Weltkriegs bis zur Gegenwart und markiert die darin fokussierten Fragen der Friedens- und der Konfliktethik sowie des Ringens um eine menschen- und schöpfungsgerechte globale Ordnung.

Konrad Raiser, der sich weitgehend in die Linie des Küng'schen Weltethos-Projekts stellt, kann seine reiche Erfahrung als Generalsekretär des ÖRK in die Waagschale legen, um seinem zuversichtlichen Entwurf Gewicht zu verleihen. Seine einschlägigen Erfahrungen dürften auch für die Auswahl der Schwerpunkte und der Beispiele Pate gestanden haben, die stets aufschlussreiche Wahrnehmungen ermöglichen, aber Vorsicht vor zu rascher Verallgemeinerung gebieten. Bei aller Zustimmung insbes. zu seinem machtsensiblen Ansatz stellen sich in der Rückschau auf die Lektüre weiterreichende Fragen: Zum einen könnte der Eindruck entstehen, der globale öffentliche Raum werde, wenn nicht ausschließlich, so doch v.a. von religiösen Akteuren bevölkert. Die Kommunikation um die Legitimität moralischer und religiöser Ordnungen muss aber auch mit nicht-religiösen Akteuren geführt werden, wodurch das Szenario konfliktuöser, aber gewaltfrei zu entwickelnder Aushandlungsprozesse noch komplizierter wird. Das zweite wiegt möglicherweise noch schwerer: Auch jenseits fundamentalistischer Engführungen sind (zumindest die monotheistischen) Religionen mit Wahrheitsüberzeugungen unterwegs. Die Frage, wie Wahrheitsansprüche die Kommunikation beeinflussen und wie Dialoge unter diesem Vorzeichen friedfertig zu führen sind, kann daher auch in einem politisch-ethischen Zugang zu dem hier bearbeiteten Fragenkomplex nicht ausgeklammert bleiben.

Münster

Marianne Heimbach-Steins

Verantwortung in einer komplexen Gesellschaft / Responsibility: Recognition and Limits, hg. v. Anton Rauscher. – Berlin: Duncker & Humblot 2010. 370 S. (Soziale Orientierung, 20), pb. € 98,00 ISBN: 978-3-428-13233-1

Der Begriff der Verantwortung ist in der praktischen Philosophie und Sozialethik der Gegenwart zu einem Synonym für ethisches Handeln avanciert. Im Kontext moderner, ausdifferenzierter Gesellschaften

kann eine Theorie der Verantwortung nicht auf das Handeln von Individuen beschränkt bleiben, sondern muss auch für komplexe Kooperationszusammenhänge in Organisationen und Institutionen konzipiert werden. Dieses Desiderat hat Franz Xaver Kaufmann bereits in seinem Buch „Der Ruf nach Verantwortung“ (Freiburg 1991) prägnant aufgewiesen.

Der vorliegende Band dokumentiert eine Tagung der Katholischen Sozialwissenschaftlichen Zentralstelle (KSZ) in Mönchengladbach in Zusammenarbeit mit Prof. Jude Dougherty von der Catholic Univ. of America in Washington D.C., die mit Unterstützung der Konrad-Adenauer-Stiftung im Jahr 2008 in Philadelphia/USA stattfand. Beteiligt waren Vertreter verschiedener Wissenschaftsdisziplinen, überwiegend aus Deutschland und den USA.

Der deutschsprachigen Version des Titels folgend, erwartet man, dass der Band die oben benannte Herausforderung aufnimmt. Die Lektüre der teils in englischer, teils in deutscher Sprache vorgelegten Beiträge zwingt jedoch zur Korrektur dieser Erwartung. Die Autoren bewegen sich vorwiegend in einem thomistisch geprägten, durch die Pole „Tugendethik“ und „Naturrecht“ limitierten Denkraum (vgl. u. a. die einführenden Beiträge von Anton Rauscher und Jude Dougherty). Aktuelle philosophische Positionen, mit denen eine christliche Ethik ins Gespräch kommen bzw. in eine konstruktive Auseinandersetzung eintreten kann, spielen allenfalls eine Nebenrolle: Zwei Texte rekurrieren auf die von Hans Jonas unter dem Vorzeichen einer „Heuristik der Furcht“ ausgearbeitete Verantwortungsethik; aber dies ist auch die einzige zeitgenössische philosophische Referenz, die überhaupt breiter berücksichtigt wird.

Unter dem Vorzeichen des neoscholastischen Denkens kommt Leo Elders SVD, Prof. am Philosophischen Institut Rolduc/NL, in seinem Beitrag zu Jonas (unter dem ambitionierten Titel „Modern Ethical Theories of Responsibility in the Light of Aristotelian Thomistic Moral Philosophy“) zu dem Ergebnis: „The answers given by the ethics of the virtues, grafted on man's natural inclinations as expressed in the natural law, do provide sufficient guidance.“ (51) – dafür hätte es der Bezugnahme auf Jonas nicht unbedingt bedurft. Karl-Heinz Nussner lässt sich zumindest auf Jonas' Denksatz ein; er macht sich v. a. dessen wertontologisches Naturverständnis zu eigen, um eine restriktive lebensethische und wissenschaftsethische Position zur Gentechnologie stark zu machen.

Der vorgestellten Gruppe von Beiträgen zu „Begriff und Wesen der Verantwortung“ (I.) folgen im Weiteren je eine Reihe von Texten zu den Feldern Wirtschaft und Gesellschaft (II.) sowie Politik (III.) und schließlich zur gesellschaftlichen Verantwortung der Kirche (IV.). Unternehmensethische Verantwortung wird v. a. als Tugendethik der Akteure in multinationalen Unternehmen und in der Finanzwirtschaft (so in den Beiträgen von Nicholas T. Pinchuk und Peter L. P. Simpson) bzw. als Verantwortung des Unternehmers für die Mitarbeiter im Unternehmen (so in den Überlegungen von Eduard Gaugler) konzipiert; so wichtig dieser Aspekt gewiss ist, so wenig genügt er, um die Komplexität der ethischen Verantwortung im Bereich der Wirtschaft abzubilden; die Ebene einer Organisationsethik für Wirtschaftsunternehmen bleibt hier ebenso ausgeblendet wie die ordnungsethische Fragestellung, die im Blick auf das weite Feld von „Wirtschaft und Gesellschaft“ nur in dem juristischen Beitrag von Christian Waldhoff zum Subsidiaritätsprinzip anklingt. Dieser plädiert dafür, den Terminus Subsidiaritätsprinzip ausschließlich für den lehramtlichen Zusammenhang zu reservieren, während divergierende Bezugnahmen in verschiedenen Wissenschafts- und Gesellschaftszusammenhängen mit dem vagen Begriff Subsidiaritätsgedanke umschrieben werden sollten, um eine Verwischung der Konturen des Prinzips zu vermeiden. Inwiefern damit Neues zu einer christlichen Verantwortungskonzeption beigetragen wird, bleibt der Rez. in verborgen.

Das Thema „Verantwortung in der Politik“ wird in zwei englischsprachigen Beiträgen – einerseits zu Ciceros *De Officiis* (William A. Frank), andererseits zum Vergleich des theologischen Politikverständnisses von Thomas von Aquin und al-Farabi (Michael J. Sweeney) – historisch angegangen. Zwei deutschsprachige Beiträge intonieren wiederum den tugendethischen Zugang zu den Herausforderungen politischer Führung (Klaus Stüwe) und zur Verantwortung des (Berufs-)Politikers, den korrespondierenden Verantwortungserwartungen an die Bürger und den Orientierungsressourcen der kirchlichen Soziallehre (Jürgen Aretz). In allenfalls lockerer inhaltlicher Verbindung mit dem Thema des Bandes steht der Beitrag des damaligen Vorsitzenden der Konrad-Adenauer-Stiftung, Bernhard Vogel, zu „Wandlungen im deutschen Parteiensystem“.

Unter der Überschrift „Aufgabenbereiche kirchlicher Praxis“ folgen im vierten Teil drei Beiträge, die Verantwortung, Gewissen und Wahrheit in der Perspektive der neueren päpstlichen Lehrverkündigung thematisieren (aus der Feder des Kardinals von Houston/TX, Daniel DiNardo, von Robert John Araujo SJ und von Kenneth D. Whitehead), sowie weitere drei Texte zu konkreteren Themen: Manfred Spieker legt einmal mehr die Position Papst Johannes Pauls II. zum Lebensschutz dar; wie selektiv Lebensschutz von ihm und der von ihm unterstützten Pro-Life-Bewegung (der Internet-Recherchen zufolge alle Autoren der Beiträge in dieser Sektion des Bandes zuneigen) aufgefasst wird, zeigt sich an seiner Preisung von George W. Bush als dessen Promotor, was nur vertreten kann, wer zugleich Bush's Kriegs-, Ökologie- und Sozialpolitik (sofern man überhaupt von einer solchen sprechen kann) ignoriert. John Hittinger (Vizepräsident der Univ. of St. Thomas, Houston/TX) reflektiert das – sehr bedeutsame –

Anliegen einer Erziehung zur Verantwortung als besondere Aufgabe katholischer Universitäten vor der Folie der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes*; allerdings bleibt ziemlich abstrakt, wie der Autor sich die Umsetzung dieser Mission vorstellt. Zur Erziehung junger Leute zu verantwortlicher Elternschaft schreibt er z. B.: „They must know that marriage is aimed at begetting and educating children“ (364). Wie schließlich der Beitrag des Romanisten Johannes Thomas über „Hybridität des frühen Islam und die Frage der Prädestination versus Verantwortung“ sich in den Gesamtzusammenhang des Buches und speziell in die Abteilung zur kirchlichen Verantwortung einfügt, lässt sich nur erahnen; der Autor zielt in seiner nicht unpolemischen Einlassung offenbar auf eine Art Enteignung des Islam, indem er mit der religionsgeschichtlich nicht völlig überraschenden These der Beerbung heterodoxer spätantik-christlicher Strömungen operiert.

Was bleibt resümierend festzustellen? Die Auffassung von Verantwortung, die in den Beiträgen des Bandes zum Ausdruck gebracht wird, verbleibt nahezu ausnahmslos in einem traditionellen, neoscholastischen Rahmen, in dem Verantwortung ausschließlich retrospektiv und als individuelle Zurechnung von Kausalität – theologisch: als Sündendiskurs – konzipiert wird. Fragen, die diesen Rahmen sprengen, klingen zwar in einigen anwendungsorientierten Beiträgen an; jedoch werden sie nirgendwo in der dem Problem angemessenen Komplexität aufgenommen. Eine prospektive Verantwortungskonzeption kommt praktisch nicht in den Blick. Während die Autoren ausgiebig päpstliche Texte referieren, wird das Gespräch mit einer modernen christlichen Sozialethik an keiner Stelle aufgenommen, als ob es einen solchen Diskurs überhaupt nicht gäbe; ebenso fehlt das Gespräch mit sozialwissenschaftlichen Positionen und – abgesehen von den skizzierten Bezugnahmen auf Hans Jonas – mit der praktischen Philosophie fast vollständig. Hintergrundfolie der Wahrnehmung ist eine kulturpessimistische Sicht auf die Gegenwartsgesellschaft, der moralischer Verfall, Verlust des individuellen Verantwortungsgefühls und der Verantwortungsbereitschaft bescheinigt wird. Man kann den Band als Landkarte blinder Flecken lesen, die es auszuleuchten gilt, um den Diskurs über „Verantwortung in einer komplexen Gesellschaft“ sozial-ethisch und sozialwissenschaftlich anschlussfähig zu führen.

Die Beiträge sind unterschiedlich gestaltet; neben Texten mit Fußnoten stehen einige Essays ohne Fußnoten, die wenigsten Texte haben ein eigenes Literaturverzeichnis. Allen Beiträgen sind Zusammenfassungen in englischer und deutscher Sprache beigegeben, allerdings lässt die sprachliche Qualität der deutschen Übersetzungen zu den im Original englischen abstracts teilweise zu wünschen übrig – bis hin zu sinnentstellenden Übersetzungsfehlern. Auf Register und Bibliographie wurde verzichtet.

Münster

Marianne Heimbach-Steins

González-Carvajal Santabábara, Luis: *El hombre roto por los demonios de la economía. El capitalismo neoliberal ante la moral cristiana.* – Madrid: San Pablo 2010. 267 S. (Teología Comillas), pb. € 24,99 ISBN: 978-84-2853-693-6

Das Wort Neoliberalismus lässt alle Leserinnen und Leser aufhorchen. Die Aufmerksamkeit ist einem meist gewiss. Mit kaum einem anderen Begriff werden die Verfehlungen eines seit dem Systembankrott des Kommunismus de facto grenzen- und gegenlosen Laissez-faire-Kapitalismus enger in Verbindung gebracht. Neoliberalismus ist das pejorative Etikett für ein globales Wirtschaftsgefüge, dem die Menschen, denen es zu dienen hätte, immer mehr aus dem Blickfeld geraten: Wenige profitieren, viele verlieren. Der Autor Luis González-Carvajal Santabábara schließt sich dieser negativen Betrachtungsweise an, denn auch er sieht im neoliberalen Kapitalismus ein menschenfeindliches System, dem im Namen einer Gewinnmaximierungspolitik jedes Mittel recht zu sein scheint. Ziel des spanischen Prof.s für Christliche Sozialethik an der *Universidad Pontificia Comillas* in Madrid ist ein wirtschaftsethischer Gegenentwurf auf dem Boden der katholischen Soziallehre.

Er beginnt diesen Entwurf mit einer Verhältnisbestimmung von Ökonomik und Moral, wobei er die Begriffe Ethik und Moral synonym gebraucht, gleichwohl aber Ökonomik und Ökonomie trennt. Warum er auf der einen Seite zwischen einer Handlungstheorie mit ihren Handlungsanleitungen – der Ökonomik – und einer lebensweltlichen Praxis – der Ökonomie – unterscheidet, das im Fall von Moral und Ethik aber unterlässt, bleibt unklar. Ob der Inhalt deskriptiv oder normativ zu verstehen ist, er Theorien oder Realitäten vergleicht, kann bei C. nur über den Kontext erschlossen werden¹ und verkompliziert den diszipli-

¹ Selbstverständlich kennt der Vf. diese Ebenentrennung, entscheidet sich aber bewusst gegen sie: „En este libro consideramos ambos sustantivos como sinónimos, lo cual nos obliga a usar adjetivos para establecer posteriores diversificaciones.“ (12f) Die Zuordnungsebenen lassen sich i. d. R. auch mit dem Gebrauch erläuternder Adjektive nur über den Kontext erschließen.

nenübergreifenden Argumentationsgang, der mit einem Blick auf die Historie der Wirtschaftsethik startet.

Während der Vf. für den Merkantilismus die enge Verbundenheit von Moral/Ethik und wirtschaftswissenschaftlichen Reflexionen hervorhebt, markiere der Physiokratismus einen negativen Einschnitt im Verhältnis, der so weitreichend gewesen sei, dass Wirtschaftsethik als interdisziplinäres Thema erst in den letzten Dekaden aufkommen konnte. Weil beide Disziplinen die eigenen Kompetenzbereiche häufig überschritten hätten – als Beispiel dient ihm u. a. Milton Friedmans Aussage, dass die einzige soziale Verantwortung eines Unternehmens darin bestünde, die Gewinne zu steigern – liegt für C. in der klaren Trennung der Zuständigkeitsbereiche die Bedingung der Möglichkeit für eine gute Wirtschaftsethik. Formal dargestellt: Die Ethik müsse die Ziele des Wirtschaftens festlegen, die Ökonomik wirksame Mittel finden, um sie zu erreichen, die ausgewählten Mittel dann einen ethischen Eignungstest bestehen. Das bedeutet, die Bedingungen eines guten, menschengerechten Lebens auszuloten und diese dann über eine humane Gestaltung der Ökonomie zu gewährleisten. Geradlinig skizziert der Vf. mit *Gerechtigkeit, Gemeinwohl und Strukturen der Sünde* drei Kategorien, die als Eckpfeiler seiner Wirtschaftsethik fungieren. Im Anschluss daran befasst er sich detailliert mit dem kapitalistischen Wirtschaftssystem, wobei er die zentralen Paradigmenwechsel – vom liberalen Kapitalismus (capitalismo liberal) zur sozialen Marktwirtschaft (economía social de mercado) und von der sozialen Marktwirtschaft zum Neoliberalismus (capitalismo neoliberal) – in eigenen Unterkapiteln nachzeichnet.

C.s detaillierte Reflexionen zum Privateigentum, ein theologischer und historischer Rundumschlag von den biblischen Quellen bis zur gegenwärtigen kath. Soziallehre, weisen dem Eigentumsverständnis des Thomas von Aquin mit Blick auf dessen Wirkungsgeschichte eine besondere Rolle zu.² Er zeichnet den Entwicklungs- bzw. Verschiebungsprozess der lehramtlichen Position zur Eigentumsfrage in den sozialethischen Schlüsseldokumenten – von *Rerum novarum* bis *Caritas in veritate* – nach und arbeitet den Umgang mit der Spannung heraus, die zwischen dem Recht auf Eigentum und dessen Sozialpflichtigkeit besteht. Dass die Sozialpflichtigkeit des Eigentums mehr und mehr in den Vordergrund trat, hält er für folgerichtig und begrüßenswert, da heute der Eigentumsgehalt in einer neoliberalen Maximierungsperspektive fast schon einen sakrosankten Stellenwert einnehme.

Die Maximierung des eigenen Gewinns begreift C. als Geist des Kapitalismus, als Motor jeder ökonomischen Aktivität. Er streitet nicht ab, dass dieser, so er denn in die richtigen Bahnen gelenkt werde, durchaus zum Wohle der Menschen beitragen könne. Sein Blick liegt aber mehr auf der Gefahr, die diese ökonomische Tugend für die moralische Grundstruktur einer Gesellschaft geworden sei. Sie verderbe die westliche Kultur, indem sie den Menschen ein neues Credo suggeriere: Das Ziel des Gewinns ist der Gewinn. Solange kein ethisches Korrektiv – für C. ein katholisch-christlich geprägtes – installiert werden könne, breite sich die am Idealbild der Maximierung des Gewinns um seiner selbst willen erkrankte Ökonomie ungehindert aus. Er erläutert einige mikro- und makroökonomische Grundbegriffe und Zusammenhänge, um an und mit ihnen darstellen zu können, warum der Markt reguliert werden muss: Die ökonomische Systemlogik sei moralisch blind und könne keine Ziele formulieren, die sich am Wohl aller Menschen orientieren. Dennoch enthalte sie Handlungsempfehlungen, deren Konzentrat das oben genannte letale Credo sei. Diese Gefahr vor Augen, votiert der Vf. erneut für die Notwendigkeit einer Allianz von Wirtschaft und Ethik, in der jede Seite um den eigenen Zuständigkeitsbereich zu wissen hat.

Seine Gesamtschau ergänzt C. um ein Kap. zum Thema Globalisierung, in dem er den Gegenstand mit seinen wirtschaftsethischen Kriterien untersucht. Die Internationalisierung von Handel, Produktion, Kapital und Arbeit sei das Ergebnis einer globalen, neoliberalen Deregulierungspolitik und begünstige in einer Ökonomie ohne Grenzen schon auf struktureller Ebene Ungleichheiten und Ungerechtigkeiten zwischen den am wirtschaftlichen Prozess direkt oder indirekt beteiligten Menschen. Undurchschaubare ökonomische Verflechtungen, Dumpinglöhne, Raubbau an der Natur und generell eine Verschärfung des Ungleichgewichts zwischen arm und reich seien die Folge. Nur durch die Installation einer globalen Rahmenordnung, die mit entsprechenden Sanktionsmöglichkeiten ausgestattet ist, könne der grenzenlose Markt zivilisiert werden und wieder allen Menschen dienen.

Das Buch endet mit einem Ausblick auf ein Wirtschaftssystem, dessen Rahmenbedingungen so gestrickt sein sollen, dass der Mensch als Träger, Schöpfer und Ziel in den Mittelpunkt gerückt wird. C. knüpft an die soziale Marktwirtschaft an, die an die Erfordernisse einer globalisierten Welt angepasst werden soll. Ansätze zu Regulierungsmöglichkeiten sieht er u. a. in einer Finanztransaktionssteuer oder der Besteuerung transnationaler Unternehmen nach dem Vorbild der US-amerikanischen *unitary tax*, betont aber, dass dies nur Beispiele für Handlungsmöglichkeiten sind. Von zentraler Bedeutung seien auch durchsetzungsfähige weltpolitische Institutionen, die Stärkung zivilgesellschaftlicher Akteure und des Subsidiaritäts-, Solidaritäts- und Personalitätsprinzips. Auch

Instrumente wie Mikrokredite, ökologisch-ethische Finanzanlagen, Kooperationen oder ein an Gerechtigkeitsparametern orientiertes Konsum- und Marktverhalten sieht er als den richtigen Weg hin zu einer menschenfreundlichen Ökonomie.

C. entwirft seine Wirtschaftsethik sehr eng an der kath. Soziallehre, insbes. der Enzyklika *Caritas in veritate* Benedikts XVI. Wirklich Neues darf man deshalb nicht erwarten, die Argumente werden allen ansatzweise sozial- bzw. wirtschaftsethisch geschulten Leserinnen und Lesern bekannt vorkommen. Schwierigkeiten liegen m. E. in der Verengung auf diese Perspektive: Zwar weist C. sie in Einleitung und Titel als dezidiert christlich aus, zieht aus der Einsicht in die Partikularität des eigenen Standpunktes aber keine Konsequenzen für den Argumentationsgang. Er spricht durchgehend von der Ethik bzw. der Wirtschaftsethik, ganz so, als fände der gesamte wirtschaftsethische Diskurs allein vor dem Hintergrund der kath. Soziallehre statt. Argumente, deren Ursprünge außerhalb dieses Traditionszusammenhangs liegen, dem Argumentationsaufbau aber dienlich erscheinen, werden integriert. Das Gespräch mit modernen Gesellschaftstheorien und Sozialphilosophien hätte vielleicht klarer machen können, dass C.s wirtschaftsethischer Ansatz einer unter vielen anderen ist. Die in den Grundzügen zwar bekannte, aber deshalb größtenteils nicht minder überzeugende Kapitalismuskritik ist in ihrer theologischen Perspektivierung m. E. nur dann publikumsfähig, wenn das Gesagte außerhalb der eigenen Disziplin nicht nur verstanden werden soll, sondern auch verstanden werden kann. Das erfordert die Bereitschaft, im wirtschaftsethischen Diskurs um den anderen zu werben: ihn im Gespräch als Partner anzuerkennen, mit dem es sich lohnt, den eigenen Ansatz zu evaluieren et vice versa. C. umgeht diesen Anspruch und lenkt den Blick direkt auf die im Untertitel markierte Frontlinie: „El capitalismo neoliberal ante la moral cristiana“. In der Bearbeitung dieser Thematik liegen dann die Stärken des Werks; nicht zuletzt deshalb, weil den Leserinnen und Lesern ein guter Überblick über ökonomische Systeme und Funktionszusammenhänge geboten wird, der eben auch fachfremd verstanden werden kann.

Osnabrück

Daniel Bugiel

Schockenhoff, Eberhard: Chancen zur Versöhnung? Die Kirche und die wiederverheirateten Geschiedenen. – Freiburg/Basel/Wien: Herder 2011. 199 S., kt € 18,95 ISBN: 978-3-451-34117-5

Mit der aufgeworfenen Fragestellung wendet sich Eberhard Schockenhoff, Prof. für Moraltheologie an der Univ. Freiburg und Mitglied des Deutschen Ethikrats, einem bleibend aktuellen und stets unbequemen Thema zu, das in der kath. Kirche gegenwärtig immer wieder behandelt werden muss. Nicht nur durch diese Publikation entsteht der Eindruck, dass die Frage nach dem Umgang mit wiederverheirateten Geschiedenen so lange gestellt werden muss, bis eine andere Antwort von Lehramt und Gesetzgeber darauf gegeben wird. Dieses Buch stellt ein innerkirchliches Plädoyer für eine Änderung der bestehenden Praxis und Rechtslage dar, einen Ruf nach frischer Luft. Gleichwohl adressiert S. sein Buch „in erster Linie an geschiedene und wiederverheiratete Menschen“ (9). Ihnen soll die Kirche in ihrer Situation Heimat sein können. Deswegen fordert S. die Kirche auf, „die wachsende Zahl geschiedener und wiederverheirateter Gläubiger nicht ins Abseits zu drängen“ (ebd.). Dieses Abdrängen geschehe v. a. durch die rigorose Anwendung besonders kanonischer Vorschriften. Die vielfachen Bezüge, die S. zum kanonischen Recht herstellt, stehen daher im Fokus dieser Rezension.

Bereits in der Einleitung (11–15) greift S. auf Augustinus zurück, auf den die geltende Rechtslage im Kern zurückgeht, und referiert dessen „späte Zweifel“ an der Widerspruchsfreiheit der eigenen Lehre. Konsequenz beginnt S. seine Durchführung mit der Darstellung der kirchlichen Lehre, dass wiederverheiratete Geschiedene nicht zur Eucharistie zugelassen sind (c. 915 i. V. m. Nr. 2384 KKK). Dieser theologische Kurzschluss ist für S. der Grund, weswegen Neuansätze gewagt werden müssen. Auch wenn der „Katechismus präzisiert, worin der Widerspruch [einer Wiederheirat nach Scheidung, d. Rez.] zur sittlichen Ordnung besteht“ (17), ist der KKK keine taugliche, normfüllende authentische Interpretation einer eng auszulegenden Norm des Codex. Doch auch so legt S. im zweiten Kap. den Finger in die Wunde und zeigt die „Unstimmigkeiten und Widersprüche der kirchlichen Praxis und ihrer lehramtlichen Begründung“ (18–25) auf. Der Widerspruch aber, den S. zwischen den geringen Anforderungen an die Artikulation des Ehevillens vor der Eheschließung und dessen fraglosem Vorliegen nach dem Scheitern der Ehe sieht (21), besteht nicht. Die geringe Anforderung an das Mindestwissen der Nupturienten über die Ehe ist dem Recht aller Gläubigen auf die freie Wahl des Lebensstandes geschuldet. Ob aber ein für eine sakramentale, gültige Ehe hinreichender Wille bei der Eheschließung vorlag, wird im Rahmen eines kirchlichen Ehenichtigkeitsverfahrens ausführlich geprüft. Mit moralischer Gewissheit kann nur das Nicht-

² Bekanntermaßen wird das Recht auf Privateigentum von Thomas nicht naturrechtlich begründet, widerspricht dem Naturrecht aber auch nicht. Dennoch war im 19. Jh. vom Wirtschaftsliberalismus bis zur Neuscholastik eine Lesart tonangebend, die unter Verweis auf Thomas das Privateigentum als naturrechtliche Einrichtung abzusichern versuchte. Die liberale Ökonomie konnte ihr Kernelement damit vorpositiv verankern und die Eigentumsvorstellungen bis in die Neuscholastik wirken lassen. C. spricht von einer „Contaminación de la neoescolástica por el liberalismo económico“ (134), macht aber deutlich, dass die kath. Soziallehre nicht an dieser Lesart festhielt.

Vorhanden-Sein eines ausreichenden Ehwillens festgestellt werden, die umgekehrte Feststellung („Die Ehe war gültig“) steht nie am Ende eines solchen Verfahrens, allenfalls die Feststellung, dass die beklagte Ehe nicht aus den eingeführten Klagegründen nichtig ist; ein weiteres Verfahren, das mit einem anderen *caput* geführt wird, bleibt möglich.

Überzeugend ist S.s Darstellung der Widersprüchlichkeit der „abgestuften Unauflöslichkeit“ (22) der Ehe. Wenn die Unauflöslichkeit eine Wesenseigenschaft der Ehe (c. 1056) ist, dann ist das, was auflösbar ist, keine Ehe. Das kanonische Eherecht kennt die Auflösung sowohl gültiger Ehen (unauflöslich) im Wege der Privilegverfahren, als auch gültiger und sakramentaler Ehen (unauflöslich mit besonderer Festigkeit) ggf. durch eine Nichtvollzugsdispens. Lediglich die gültig geschlossene, sakramentale und vollzogene Ehe kann von keiner menschlichen Gewalt gelöst werden (c. 1141). Alle anderen Ehen sind, nach kanonischem Recht, menschlicher Verfügung zugänglich. Das Festhalten an der Unauflöslichkeit der Ehe fordert gleichwohl die jesuanische Aussage heraus, „dass auch die Institution Ehe um des Menschen willen da ist und nicht umgekehrt“ (25). So stellt S. die gängigen „Vorschläge zur Änderung der bisherigen Praxis“ (26–35) vor. Erster Ansatz ist das kirchliche Ehenichtigkeitsverfahren, von dem S. annimmt, dass viele Gläubige es für eine juristische Hintertür zur Verschleierung einer Scheidung halten. Doch ist der Vollzug der Ehe keine notwendige Voraussetzung für das Zustandekommen einer gültigen Ehe (27), wie S. annimmt. Gültig und sakramental (35) kann eine Ehe auch dann sein, wenn sie nicht vollzogen wurde („Josephsehe“), nur ist sie dann auflösbar.

S.s Vorschläge gehen daran anknüpfend in zwei Richtungen: Zum einen befasst er sich mit der Zulassung der wiederverheirateten Geschiedenen zur Eucharistie (3.2) und plädiert für eine extensive Anwendung der *aequitas canonica*, was den Betroffenen größere Rechtssicherheit und ein wirkliches Dürfen vermitteln würde (30). Zum anderen geht es ihm um die Frage nach der Zulassung zu einer erneuten Eheschließung nach dem Scheitern der Erstehe (3.3). Als Anknüpfungspunkt bietet sich das *oikonomia*-Prinzip der Ostkirchen an, als „Weg für den Sünder [...] den die Kirche nicht fallen lassen darf“ (31). Die Zulassung Getaufte zu einer zweiten, nichtsakramentalen Ehe nach diesem Prinzip ist allerdings mit c. 1055, wonach die Ehe unter Getauften immer Sakrament ist, nicht vereinbar. S. schlägt vor, eine Dispens von den Rechtsfolgen eines toten Ehebandes (34f) zu erteilen. Das setzt indes die Beantwortung zweier theologischer Fragen voraus: Ist ein totes Eheband überhaupt noch ein Eheband, und wenn ja, sind die Bedingungen für die Beseitigung des bestehenden Ehebandes göttlichen (dafür: cc. 1134, 1141) oder rein kirchlichen (dafür: cc. 1085 § 2, 1142) Rechts?

Im vierten und fünften Kap. schließt S. einen Durchgang durch das Zeugnis von Schrift und (Väter-)Tradition hinsichtlich der Ehelehre an. So stehe die geltende katholische Lehre und Praxis von der Unauflöslichkeit der Ehe diesem Zeugnis am nächsten (66), auch wenn die abweichende Praxis der Ostkirche ebenso davon gedeckt ist (68). Es liege daher nahe, einerseits an der Unauflöslichkeit der Ehe festzuhalten, andererseits aber zu einer Duldung derjenigen Zivilehe zu kommen, „die sich aufgrund der gewachsenen Verantwortung der Partner füreinander und für mögliche Kinder nicht mehr ohne erneute moralische Schuld auflösen lässt“ (65). Diesen praktischen Zugang kontrastiert S. zur katholischen Ehelehre, deren Grundfehler, die er für unverrückbar hält, Freiheit, Treue, Unauflöslichkeit und Fruchtbarkeit sind (74). Dieser Ansatz exklusiver Bindungen scheint mit den komplexeren Lebenswirklichkeiten der Menschen in modernen Gesellschaften unvereinbar. „Schließlich verändert sich [...] schon seit der Epoche der bürgerlichen Romantik das moderne Liebesideal in eine Richtung, die das Festhalten an der Unauflöslichkeit der Ehe als utopisch erscheinen lässt.“ (77) Daher wendet sich S. mit Luhmann dem Begriff der „Inklusion der Vollperson“ (81) zu, um die personale Bindung in der Ehe als endgültige, bedingungslose Annahme zu betrachten. In der Haltung des „Ethos vorausschauender Sorge“ (89) könne Partnerschaft dauerhaft gelingen, wenn Erwartungen und Realität nicht zu weit auseinanderliegen.

Die Darstellung des Eheideals, das auch als unbarmherzige Norm empfunden werden könne, wirkt eher wie eine Provokation der Adressaten dieses Buches. Von daher wagt sich S. an eine „Theologie des Scheiterns“ (99–125), die die „Kirche als Gemeinschaft der Versöhnung“ (126–136) und die „Orientierung am Gewissen“ (137–143) herausfordert. Hierin bietet S. einen guten Überblick über Beispiele, wie in Schrift und Tradition der Kirche mit Scheitern und Sünde umgegangen wurde, immer in der Spannung von Rigorismus und Barmherzigkeit. Ob sich die Kirche im Festhalten an der Lehre von der Unauflöslichkeit der Ehe oder in ihrer Existenz aus der Versöhnung Gottes treu bleibt, ist dann wiederum Anfrage und Provokation an das Lehramt.

S. macht den „Stolperstein Kirchenrecht“ (144–151) ausfindig, wobei er v. a. vom Vertragsdenken des *ius in corpus* des CIC/1917 ausgeht, aber nicht hinreichend deutlich macht, dass dies nicht mehr geltendes Recht ist. Zwar ist aus dem altkodikarischen Vertragsdenken die heutige Praxis im Umgang mit wiederverheirateten Geschiedenen erklärbar: als „das Ergebnis einer jahrhundertelangen Fehlentwicklung“ (145), die die Identität von Vertrag und Sakrament hervorgebracht hat. Gleichwohl ist die zivile Zweitehe, die nach alter Lehre von der Realdistinktion gültig, aber nicht sakramental gewesen wäre, nicht ungültig wegen Verletzung der Formpflicht (ebd.), sondern wegen des bestehenden Ehebandes. Dadurch, dass der CIC/1983 die personale Ehelehre des Konzils nur unzureichend rezipiert habe, sei ein mangelhafter kanonistischer Ehebegriff entstanden, „dessen einseitige Fixierung auf den sexuellen Vollzug der Ehe ein Relikt ihrer auf dem Konzil überwundenen, vertragsrechtlichen Sichtweise darstellt“ (148). Dem stellt S. einen personalen Vollzug der Ehe gegenüber, der in einem personalen Sich-Übereignen geschehe. Die Folgen, mit kirchen-

rechtlichen Mitteln über moralische Sachverhalte zu urteilen, führten schließlich zu Unverständnis bei den Gläubigen, deren Gewissen faktisch übergangen werde, und zu einer Perversion des Sakramentenbegriffs (149). Es blieben die Verpflichtungen einer toten Ehe und die Chancen einer neuen Ehe würden verurteilt. Der Ausschluss der in dieser neuen Ehe lebenden Partner von der Eucharistie schließlich verdunkelt deren Dimension als „Mahl der Sünder“ (152–172).

S.s in Schrift und Tradition wurzelnde Überlegungen zu einer dogmatischen Wiederentdeckung von Ehe und Scheitern, von Versöhnung und *oikonomia*, laden zum weiteren Nachdenken ein. Jedoch im Kirchenrecht allein den Stolperstein zu sehen, greift zu kurz. In einem dogmatischen und v. a. sakramententheologischen Ansatz sind die Grundlagen zu schaffen, auf denen eine Rechtsordnung aufbauen kann. Der „Schwarze Peter“ liegt aber nicht bei den Theologen, sondern bei denen, die für die lehramtliche, authentische Rezeption des letzten Konzils und deren rechtliche Umsetzung zuständig sind. So sehr das Buch an die wiederverheirateten Geschiedenen gerichtet ist, bei denen nach der Lektüre das Unverständnis über den Umgang mit ihnen wachsen dürfte, so wenig sind sie diejenigen, die die Hand zur Versöhnung ausstrecken können. Aus dem Ideal der Ehe auf dessen reale Existenz zu schließen, wird den Menschen in ihrer Kontingenz jedenfalls nicht gerecht.

Das Buch ist sehr gut lektoriert und dicht geschrieben. Mit seinem Blick über den eigenen Tellerrand hinaus lädt S. Dogmatiker, Kanonisten, Moral- und Pastoraltheologen zum innertheologischen Diskurs ein, der darüber hinaus auch mit den Vertretern des Lehramtes und der Hierarchie geführt werden muss. Es ist sehr zur Lektüre zu empfehlen.

Münster

Martin Zumbült

Kaczor, Christopher: *The Ethics of Abortion*. Women's Rights, Human Life, and the Question of Justice. – New York / London: Routledge 2011. (X) 246 S. (Routledge Annals of Bioethics), pb. £ 24,99 ISBN: 978-0-415-88469-3

Die Literatur zum Thema Abtreibung ist – gerade auch im angelsächsischen Bereich – kaum noch zu überblicken. Deshalb mag man angesichts einer neueren Publikation wenig geneigt sein, sich in diese zu vertiefen. Gleichwohl erweist sich die Lektüre dieses Buches aus mehreren Gründen als lohnend. Zunächst praktiziert der Vf. einen „open approach“ (3), d. h. er tritt in einen sachlichen Dialog v. a. mit philosophischen Autoren ein, er vermeidet eine „loaded language“ (6). Diese Offenheit empfiehlt sich schon deshalb, weil es in diesem Gebiet auch Positionsänderungen zur einen wie zur anderen Seite gibt. Interessant ist etwa, dass die Frau, der im berühmten Fall *Roe vs. Wade* das Recht auf *privacy* zugestanden wurde, heute zu den Abtreibungsgegnerinnen zählt (2f).

K. beobachtet richtig, dass Argumente für die Abtreibung auch oft die Kinstötung (implizit und bei manchen Autor/inn/en auch explizit) rechtfertigen, Argumente gegen die Kinstötung oft auch gegen die Abtreibung sprächen. So fragt denn auch das zweite Kap. nach der Einleitung „Does Personhood Begin after Birth?“ Man ist dann schon leicht erschüttert, wenn ein seriöser Autor (Jeff McMahan) die Position vertritt, man dürfe ein verwaistes Kleinkind als lebendige Organbank behandeln (36). K. fragt dann weiter zurück, ob der Personstatus bei der Geburt, während der Schwangerschaft oder mit der Empfängnis beginne, wobei K. die letztere These vertritt. Mit J. Kavanaugh unterscheidet er bei der Frage des Personseins einen *endowment account* von einem *performance account* und weist mit Recht darauf hin, dass im letzteren Fall die Gleichheit der Menschen zum Problem wird (was der genannte McMahan auch ausdrücklich bestätigt). Im sechsten Kap. („Does the Human Embryo Have Rights?“) diskutiert K. die verschiedenen Argumente (auch aus der theologischen Tradition) gegen die Personalität des Embryos (u. a. Mehrlings-, Mosaikenbildung, Hylemorphismus). Das siebte Kap. („Is it Wrong to Abort a Person?“) behandelt bestimmte Analogien, die für die Abtreibung bemüht werden (wie die Geiger- und Einbrecheranalogie). Das achte Kap. behandelt verschiedene *hard cases* aus der Sicht von Abtreibungsgegnern wie -befürwortern. Das neunte Kap. bietet eine Stück Futurologie: „Could Artificial Wombs End the Abortion Debate?“ Falls ein Kind von Anfang an oder zeitweise in einem künstlichen Uterus heranreifen könnte, müsste ein Schwangerschaftsabbruch keine Tötung beinhalten. Jedenfalls sprechen auch Abtreibungsbefürworter/innen von einem *right of evacuation* und nicht von einem *right of termination* (216).

K.s Argumente sind oft überzeugend, in jedem Fall beachtlich. Das Buch informiert über die wichtigsten Pro- und Contra-Argumente (in der englischsprachigen Literatur) und gibt so eine profunde Orientierung. Wie angedeutet, wird leider nur englischsprachige Literatur berücksichtigt (obwohl, wie aus anderen Publikationen des Vf.s deutlich wird, dieser des Deutschen mächtig ist und das Buch bei einem Studienaufenthalt in Köln verfasst hat). Eine Auseinandersetzung etwa mit dem gänzlich anderen Paradigma einer Ethik der Eltern-

schaft von C. Wiesemann (*Von der Verantwortung, ein Kind zu bekommen*. Eine Ethik der Elternschaft, München 2006) wäre interessant gewesen.

Salzburg

Werner Wolbert

Religionspädagogik

Schweitzer, Friedrich: Menschenwürde und Bildung. Religiöse Voraussetzungen der Pädagogik in evangelischer Perspektive. – Zürich: Theologischer Verlag Zürich 2011. 111 S., kt € 22,90 ISBN: 978-3-290-17801-7

Friedrich Schweitzer, Prof. für Religionspädagogik an der Univ. Tübingen und Vorsitzender der Bildungskammer der Ev. Kirche in Deutschland, ist schon qua Ämtern mit Fragen befasst, die sich theologisch ebenso wie pädagogisch beleuchten lassen und die gleichermaßen Wissenschaft, Gesellschaft und Politik betreffen. So auch im Falle seines Büchleins mit dem Titel „Menschenwürde und Bildung“. Beide Begriffe sind ja ohne Zweifel zentral für viele unterschiedliche Kontexte und Diskurse. Das Verhältnis von Menschenwürde und Bildung will S. aus einer spezifisch evangelischen Perspektive klären.

In der Einleitung beschreibt S. sechs Probleme, die im Kontext des Zusammenhangs von Menschenwürde und Bildung auftreten: Zunächst sieht er *Realisierungsprobleme*, da die Aufgaben, die sich aus den unter Rückgriff auf die Menschenwürde begründeten Bildungsrechten ergäben, vom Bildungssystem nur teilweise gelöst würden. Dies sei nicht zuletzt deshalb der Fall, weil die Rechtstexte zu den Grund- und Menschenrechten so abstrakter Art seien, dass sie „bei den Menschen offenbar [...] nicht sogleich auch eine entsprechende Bereitschaft oder Motivation dafür [entbinden], sich für ihre Realisierung einzusetzen“ (11). S. spricht deshalb von einem *Motivationsproblem*. Ein Grund dafür liege im *Spezifizierungsproblem*, denn weil es so schwierig sei anzugeben, was genau mit Menschenwürde gemeint sei, könne Menschenwürde auch nicht ohne Weiteres als Grundlage pädagogischen Handelns in Anspruch genommen werden. Hinzu komme ein *Pluralitätsproblem*: „Das staatliche Recht in demokratischen Staaten kann und darf keine Menschenbilder vorschreiben, weil dabei unvermeidlich religiöse und weltanschauliche Überzeugungen ins Spiel kommen, deren Freiheit und damit Pluralität jede moderne Demokratie doch wesensmäßig voraussetzen muss. Aber wie soll pädagogisches Handeln dann noch von der Menschenwürde her begründet werden?“ (11) Allerdings sei es auch nicht selbstverständlich, dass in diesem Sinne die Religionsgemeinschaften auf der Basis der ihnen zugrundeliegenden Überzeugungen den Begriff Menschenwürde definierten. Da die biblischen Schriften keine unmittelbaren Aussagen über Bildung oder Menschenwürde trafen, hätten, so S., die Kirche und ihre pädagogischen Einrichtungen ein grundlegendes *Vergewisserungsproblem*, zu dem das *Problem der Selbstverständigung* trete: Unklar sei für kirchliche Bildungseinrichtungen, „in welchem Sinne man sich hier an Menschenwürde oder Gottebenbildlichkeit orientieren kann oder will“ (12).

Dem Problem der Vergewisserung und Selbstverständigung sind die auf die Einleitung folgenden Kap. I und II gewidmet. In Kap. I geht es um „Menschenwürde und Bildung im evangelischen Bildungsdenken“ (17). Hier zeigt S., welches Potential ein schöpfungstheologisch begründeter Bildungsbegriff hat, im gegenwärtigen kirchlichen, bildungspolitischen und erziehungswissenschaftlichen Diskurs wichtige Akzente zu setzen. Zu diesen Akzenten gehört die Warnung davor, Bildung Nützlichkeitsbegründungen unterzuordnen und nur danach zu befragen, was sie den Eltern, dem Staat oder der Kirche für Vorteile bringen würde. Demgegenüber unterstreicht S., dass religiöse Bildung vom Recht des Kindes her zu denken und zu begründen sei. Angesichts von vielfältigen Benachteiligungen und Diskriminierungen bringt er den kritischen Impuls eines schöpfungstheologisch begründeten Bildungsbegriffs zur Geltung und formuliert Konsequenzen für Bildungsgerechtigkeit in sozialer Perspektive, im Blick auf die Integration von Menschen mit Behinderung und auf den Umgang mit religiöser Pluralität.

In Kap. II setzt S. im Dialog mit der atl. Exegese die Klärung einer evangelischen Perspektive im Blick auf Menschenwürde und Bildung fort. Zugleich erweitert er den Zusammenhang der Rede von Menschenwürde und Bildung, indem er den weiteren Kontext der biblischen Urgeschichte und damit auch „die Situation drohender Gewalt, die durch Sanktionen und Gesetze eingedämmt werden soll“, in den Blick nimmt (57).

In Kap. III rückt S. den „Diskurs mit der Erziehungswissenschaft“ (71) in den Fokus. Im ersten Teilkap. beschreibt er, ausgehend von der Feststellung, dass aus erziehungswissenschaftlicher Perspektive „religiöse oder theologische Deutungen des Zusammenhangs von Menschenwürde und Bildung heute grundsätzlich im Modus der Pluralität“ begegnen (ebd.), die Aporie „der“ Erziehungswissenschaft, die sich einerseits weltanschaulich neutral auszurichten versuche, zugleich aber „einen allgemein wertbezogenen Horizont für das unausweichlich normativ ausgerichtete Alltagsgeschäft der Pädagogik“ benötige (72). Im zweiten Teilkap. rekonstruiert er den Zusammenhang von Menschenwürde und Bildung in vier exemplarischen bildungstheoretischen Entwürfen (Jürgen Baumert, Dietrich Benner, Wolfgang Klafki, Heinz-Elmar Tenorth). Als weiterführend sieht S. v. a. Benners Ansatz, der „direkt zu der Notwendigkeit interdisziplinärer Dialoge und Verhältnisbestimmungen“ führe (83). Im dritten Teilkap.

benennt S. „Perspektiven für einen erziehungswissenschaftlichen Umgang mit Menschenbildern in der Pluralität“ (87): Die Erziehungswissenschaft könne sich ausdrücklich mit den Religionen und Weltanschauungen auseinandersetzen, soweit diese es unternehmen, den Begriff der Menschenwürde substantiell zu füllen. Dies geschehe entweder so, dass pädagogische Kriterien auf religiös und weltanschaulich begründete Erziehungsvorstellungen und -praktiken angewendet werden, oder so, dass die Erziehungswissenschaft dialogische Kooperationsmöglichkeiten auslotet (88).

In Kap. IV (Menschenwürde als Bildungsinhalt) zieht S. Konsequenzen aus seinen Überlegungen für den Schulunterricht im Allgemeinen und den Religionsunterricht im Besonderen, bevor er seine Studie mit Kap. V (Rückblick – Ausblick – Aktuelle Perspektiven) abschließt.

Mit „Menschenwürde und Bildung“ legt Friedrich Schweitzer eine knappe und gut lesbare Einführung in ein wesentliches und höchst relevantes Thema vor. Ob er sein Ziel erreicht, interdisziplinäre Gespräche zwischen Theologie und Erziehungswissenschaft zu eröffnen, liegt v. a. an den möglichen Dialogpartnern. S. zumindest hat für die theologische und religionspädagogische Seite einen Anfang gemacht – nun liegt der Ball in der Hälfte der nicht-theologischen Disziplinen.

Von dieser Seite aus werden vermutlich auch kritische Rückfragen nicht ausbleiben. So dürften Laizisten kritisieren, dass hier überhaupt der Versuch unternommen wird, die für den Unterricht an öffentlichen Bildungseinrichtungen zentralen Begriffe ‚Menschenwürde‘ und ‚Bildung‘ religiös zu füllen. Ein anderer Einwand wiegt m. E. schwerer: So ist S.s Ausgangsthese zu hinterfragen, dass eine substantielle Füllung des Begriffs der Menschenwürde nur möglich sei, wenn man den allgemeinen Horizont verlasse und sich in partikuläre religiöse und weltanschauliche Diskurse begeben. Warum sollte eine Füllung des Begriffs der Menschenwürde nicht im gesellschaftlichen Diskurs so erfolgen, dass unterschiedliche Religionsgemeinschaften dieser gemeinsamen Füllung aus ihrer jeweiligen Tradition heraus zustimmen können, ohne dass die ‚allgemeine‘ Formulierung auf partikuläre Theologoumena zurückgreift? Was S. schöpfungstheologisch unter Rückgriff auf den Begriff der Gottebenbildlichkeit begründet, lässt sich ja von der Sache her auch philosophisch begründen, wie die Geschichte des Bildungsbegriffs zeigt. Zwar sind auch philosophische Begründungen nicht ‚neutral‘, ‚objektiv‘ oder ‚universal‘, haben aber doch zumindest potentiell eine größere Reichweite, können also über einzelne Religionen oder Weltanschauungen hinaus plausibilisiert werden.

Ebenso ist zu hinterfragen, ob denn wirklich eine anthropologische Positionierung des Staates zwangsläufig mit der Religionsfreiheit in Konflikt kommen müsste, wie S. anzunehmen scheint. Tatsächlich geht der demokratische Rechtsstaat doch von bestimmten Menschenbildern aus und muss das auch. Zu fragen ist daher eher, ob die Verfahren rechtsstaatlich legitimiert sind, mit denen der Staat zu solchen anthropologischen Vorentscheidungen kommt, die dann ihren Niederschlag in allgemeinen Gesetzen finden und politisch leitend werden.

Berlin

Joachim Willems

Porzelt, Burkard: Grundlegung religiöses Lernen. – Bad Heilbrunn: Klinkhardt 2009. 183 S., kt € 16,90 ISBN: 978-3-8252-3177-4

Burkard Porzelt richtet sich in seiner kompakten Einführung in die Religionspädagogik gleichermaßen an Studierende, Lehrende sowie Praktikerinnen und Praktiker an schulischen, verbandlichen oder gemeindlichen Lern- und Handlungsorten. Basierend auf einer Vorlesung zu den Grundlagen der Religionspädagogik eröffnet das Lehrbuch seinen Leserinnen und Lesern einen breiten Horizont an geschichtlich gewachsenen und aktuell relevanten religionspädagogischen Fragestellungen und Kernbereichen und möchte ihnen dadurch zu einem fundierten Wissensstand, einem kritischen Blick und begründeten Standpunkten verhelfen.

Um die zentrale Formel des „religiösen Lernens“ als Kernbegriff der Religionspädagogik differenziert betrachten zu können, beginnt der Vf. seine Ausführungen mit Annäherungen an den Lernbegriff, wobei den verschiedenen (Grund-)Dimensionen menschlichen Lernens das Hauptaugenmerk zufällt. Aufbauend auf der Definition des Lernbegriffs des US-amerikanischen Psychologen Merlin C. Wittrock (Lernen als Veränderung durch Erfahrung) verbindet P. die dem Lernprozess zugrunde liegenden und für diesen ausschlaggebenden Kompetenzen mit verschiedenen Grunddimensionen der menschlichen Person. Aus dieser Synthese lassen sich laut Vf. vier Dimensionen des Lernens ableiten: das kognitive, das affektive, das aktionale und das soziale Lernen, welche er in komprimierter, aber deutlicher Weise erläutert. Der Vf. selbst weist am Ende dieser Zusammenfassung darauf hin, dass seine Ausführungen zu den Dimensionen des menschlichen Lernens keineswegs erschöpfend sind und dass sich über

die genannten Beispiele hinaus eine Vielzahl an weiteren (komplexeren) Lerndimensionen vollzieht. Exemplarisch nennt er die Bereiche des ästhetischen, ethischen und religiösen Lernens, da ihm diese für den Bereich der Religionspädagogik von besonderem Interesse zu sein scheinen, und schließt damit die Erkundungen zum Lernbegriff ab.

In ähnlicher Form erfolgt eine Annäherung an den Religionsbegriff, ausgehend von vier exemplarischen Definitionsversuchen aus unterschiedlichen Disziplinen, die von P. selbst als ein „Potpourri“ bezeichnet werden. Er wählt diesen Begriff ganz bewusst, um den Leserinnen und Lesern seines (Studien-) Buchs deutlich zu machen, welch schwieriges Unterfangen der Versuch einer umfassenden und eindeutigen Definitionserstellung für den Begriff der Religion darstellt. Daher beschränkt sich der Vf. auf die anschaulich und verständlich gestaltete Darstellung von vier Grundtypen der Religionsdefinition (phänomenologisch, anthropologisch, substanziell und funktional). Diese vier beispielhaft angeführten, aber – so P. – doch wesentlichen und prägnanten Begriffsdefinitionen münden schließlich in einer dezidiert religionspädagogisch ausgerichteten Zusammenführung der beiden Zentralbegriffe „Lernen“ und „Religion“ und einem ausschnitthaften Blick auf Formen religiösen Lernens und Anfragen an ebendieses.

Nach einer kurzen Retrospektive auf historisch bedeutsame Konzepte des religiösen Lernens stellt sich P. schließlich auch der zugleich höchst relevanten und brisanten, bislang jedoch stärker in der evangelischen Religionspädagogik angesiedelten Fragestellung, ob der Glaube überhaupt lehr- bzw. lernbar ist. Dieses Vorhaben realisiert der Vf., indem er bekannte Vertreter der verschiedenen Positionen zu Wort kommen lässt und der Leserin bzw. dem Leser seiner Einführungslektüre somit ermöglicht, das „bedingte Ja“, mit dem P. selbst die Frage nach der Lehr- und Lernbarkeit des Glaubens beantwortet, nachzuvollziehen. Der Frage nach dem Verhältnis zwischen Lernbarkeit und gleichzeitiger Unverfügbarkeit wird dabei leider nur knapp nachgegangen. P.s. Andeutungen zu dieser durchaus spannenden Thematik lassen sicherlich beim einen Leser oder der anderen Leserin den Wunsch aufkommen, sich noch intensiver damit auseinanderzusetzen.

In einem weiteren Hauptkap. widmet sich P. den grundlegenden Charakteristika und Zielen der Religionspädagogik. Hierbei fokussiert er auf den zugrunde liegenden Dreischritt von Sehen, Urteilen und Handeln und scheut sich nicht, auch entsprechende Gefahren und Problembereiche anzudeuten: Dass die Religionspädagogik – entgegen ihrer über lange Zeit vorhandenen Verkennung als sog. „Anwendungswissenschaft“ – als Interaktions- und Handlungswissenschaft anerkannt wird, ist ein deutlich zu erkennendes Anliegen des Vfs. Auch der möglichen Gefahr der Autoreferenzialität, die die Religionspädagogik wie alle anderen Wissenschaften bedroht, wird ein rascher Seitenblick gewidmet.

Das Schlusskap. der religionspädagogischen Einführung erörtert schließlich die Bedeutung der differentiellen (und sich dennoch komplementär zueinander verhaltenden) Lernorte, an denen religionspädagogisches Handeln zum Tragen kommt, und wird dem Anspruch gerecht, eine weit gefasste Zielgruppe erreichen zu wollen. Dass dem schulischen Religionsunterricht hierbei die größte Aufmerksamkeit zuteil wird, ist weder verwunderlich noch verwerflich. Der Vf. betont jedoch, dass sich religiöses Lernen an zahlreichen weiteren Orten und Handlungsräumen vollzieht. Auch die verschiedenen Faktoren, die – je nach Lernort in unterschiedlich stark ausgeprägter Weise – Einfluss auf das Gelingen religiöser Lernprozesse nehmen und die Lernorte charakterisieren, kommen in den Blick. Mit Hilfe von kurz skizzierten Schlagworten wie „Professionalität“, „Freiwilligkeit“ oder „Identifikation“ wird den Leserinnen und Lesern der Blick eröffnet, die Unterschiedlichkeit und Komplementarität der mannigfaltigen Orte religiösen Lernens wahrzunehmen.

P.s. „Grundlegung religiöses Lernen“ ist bestens geeignet, um einen fundierten Einblick in das Fach der Religionspädagogik zu gewinnen oder um die eigene religionspädagogische (Berufs-)Praxis mit Hilfe theoretischer Denkanstöße zu fundieren und zu reflektieren. Sie sei allen empfohlen, die sich dem Feld des religiösen Lernens aus interdisziplinärer Perspektive nähern und einen umfassenden Eindruck von sowohl historisch als auch aktuell relevanten Fragestellungen, Problembereichen und Tätigkeitsfeldern der Religionspädagogik gewinnen möchten.

Münster

Daniela Kornek

Was sollen Kinder und Jugendliche im Religionsunterricht lernen? hg. v. Rudolf Englert / Helga Kohler-Spiegel / Norbert Mette / Elisabeth Naurath / Bernd Schröder / Friedrich Schweitzer. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 2011. 233 S. (Jahrbuch der Religionspädagogik, 27), kt € 26,90 ISBN: 978-3-7887-2522-8

Die Frage, was Kinder und Jugendliche im Religionsunterricht lernen sollen, ist nicht neu und doch von anhaltender Brisanz. Bedingt durch das aktuelle Paradigma der Kompetenzorientierung stellt sich besonders auf der Ebene der einzelnen Schulen die Frage, welche Inhalte in den obligatorischen schulinternen Curricula festgelegt werden sollen. Dadurch, dass sich Lehrpläne mit verbindlichen Inhalten zu Kerncurricula mit Kompetenzbeschreibungen von Schülerinnen und Schülern entwickelt haben, die dann jedes Kollegium für seine Schule inhaltlich akzentuieren muss, setzen sich zur Zeit besonders die Religionslehrerinnen und Religionslehrer in ihren Fachschaften mit In-

halten des Religionsunterrichts auseinander. Doch nicht nur Pädagoginnen und Pädagogen vor Ort beschäftigen sich mit diesen Fragen, auch die Religionspädagogik muss sich als theologische Disziplin mit den ihr zur Verfügung stehenden Kriterien der didaktischen Entscheidung über die inhaltliche Auswahl stellen. Daher bietet der 27. Band des Jahrbuchs der Religionspädagogik ein breites Spektrum an Einsichten und Perspektiven in der Diskussion um verbindliche Inhalte im Religionsunterricht.

Die Hg. gehen dabei in fünf Schritten vor. Zunächst wird der Religionsunterricht aus Sicht einer ehemaligen Schülerin, eines Religionslehrers und eines ehemaligen Kultusministers beschrieben, wobei die ersten beiden deutlich machen, dass der Religionsunterricht sich nicht nur durch fachspezifische Inhalte auszeichnet. Sowohl die Schülerin als auch der Lehrer schildern in ihren Eindrücken, dass hier etwas über die Inhalte Hinausgehendes stattfindet, nämlich z. B. „das Entwickeln der eigenen Meinung, Toleranz gegenüber Mitmenschen [...], das Diskutieren mit anderen und das eigene und kritische Denken“ (15). Auch aus bildungspolitischer Sicht liefert der Religionsunterricht wegen eben dieser Qualitäten, aber auch der dort thematisierten Inhalte einen unverzichtbaren Beitrag zur gesellschaftlichen wie persönlichen Bildung.

In einem zweiten Schritt wird die Frage, was gelernt wird, aus unterschiedlichen Perspektiven beantwortet. *Veit-Jakobus Dieterich* wirft dafür einen Blick in die aktuellen kompetenzorientierten normativen bzw. kirchlichen Dokumente und kommt zu dem Schluss, dass entgegen einem häufig geäußerten Vorwurf diese durchaus inhaltsbezogene religiöse wie auch formal orientierte Kompetenzen aufweisen sowie „die theologische und religiöse Dimension des Religionsunterrichts betonen“ (34). Da nicht nur normative Dokumente die Auswahl von Unterrichtsinhalten steuern, sondern dies auch – wenn nicht sogar noch in höherem Maße – insbes. über Unterrichtsmedien geschieht, vergleicht *Werner Simon* vier Religionsbücher der Sekundarstufe I und kommt zu dem Ergebnis, dass sich diese als durchweg schülerorientiert zeigen. *Anton Bucher* gibt schließlich einen Einblick in die empirische Forschungslage zu Lerneffekten im Religionsunterricht und weist zunächst darauf hin, dass empirisch kaum etwas darüber ausgesagt werden kann, was Schülerinnen und Schüler im Religionsunterricht tatsächlich lernen. Jedoch zeigt eine neue Studie, dass religiöse Sachkompetenz vom Interesse an Religion und „die Ergebnisqualität [...] von der Beziehungs- und Interaktionsqualität im Unterricht abhängt“ (58). Normative Festlegungen von Inhalten des Religionsunterrichts lassen sich jedoch nicht empirisch beantworten, sondern müssten argumentativ begründet werden.

So befasst sich dann auch der dritte Teil des Jahrbuchs mit eben solchen Begründungsmodellen. Ausgehend von Merkmalen religiösen Lernens in der Schule werden bisherige Kriterien der Lehrplankonstruktion genannt und diese Perspektive um einen Blick auf mögliche Aneignungsprozesse der Schülerinnen und Schüler als inhaltliche Auswahlkriterien ergänzt. So beschreibt *Bernd Schröder* vier Faktoren, die als maßgebliche Kriterien bisher, aber auch zukünftig für die Gestaltung inhaltlicher Vorgaben bedeutsam sind: „aktuelle gesellschaftliche Themen, Gehalte der Bezugswissenschaft, Rekurs auf Lebenssituation der Schülerinnen und Schüler [sowie] Vollzüge der eigenen Religion und darauf bezogene, traditionale Deutungsmuster“ (80). *Friedrich Schweitzer* weist jedoch darauf hin, dass eine Subjektorientierung eher der Planung und Gestaltung von Unterricht als einer Auswahl von Inhalten dienlich ist. Der Exkurs von *Monika Scheidler* über in der Gemeinde zu erwerbende Kompetenzen gibt einen Einblick in die dort stattfindenden Auswahlprozesse der Lerninhalte und zeigt die Differenz zum schulischen Religionsunterricht.

Der vierte und zugleich umfangreichste Teil des Jahrbuchs befasst sich dann mit unterschiedlichen Positionen und Ansätzen in der Diskussion um die Frage, was gelernt werden soll. *Karl Ernst Nipkow* beantwortet die Frage mit einem Kanon an religiösem Weltwissen, das sich in dem Brennpunkt der Einen Welt konzentriert. *Christian Grethlein* plädiert – entgegen den Ausführungen von *Jürgen Oelkers*, der kaum noch Unterschiede zwischen einem religionskundlich orientierten Fach und dem konfessionellen Religionsunterricht sieht, dabei aber dennoch die Bedeutung religiöser Bildung unterstreicht – für einen Religionsunterricht, der „die Befähigung zum Christsein“ (130) zum Ziel hat und sich sowohl pädagogisch wie auch theologisch verantworten muss. Damit betont G. besonders die für Schülerinnen und Schüler praxisrelevanten Aspekte des Religionsunterrichts sowie eine notwendige Anschlussfähigkeit an die schulpädagogische Diskussion. Den von den Hg.n intendierten kontrovers verfassten Gegenpol formuliert *Godwin Lämmermann*, der sich zum Teil polemisch gegen das „Label ‚Kompetenz‘“ (136) wehrt und die Diskussion um Kompetenzorientierung mit der Frage „nach allem Wein in neu gestylten Schläuchen“ (139) ergänzen möchte. Dabei übersieht er – wie auch viele andere –, dass es nicht nur eine terminologische Differenz zwischen Standards und Kompetenzen gibt, sondern diese sich sowohl in der Konzeption von Lehrplänen als auch in der Gestaltung kompetenzorientierten Unterrichts niederschlägt. *Bernhard Dressler* beschreibt dies in seinem Beitrag treffend: „Man kann kompetenzorientiert unterrichten, ohne deshalb zwingend die Unterrichtsergebnisse standardisiert messen zu müssen.“ (155) Inhalte religiösen Lernens bleiben dabei selbstverständlich weiterhin von Bedeutung. Allerdings lässt sich „eine kompetenzorientierte Didaktik aus kategorialen Gründen nicht auf einen materialen Stoffkanon abbilden. Deshalb ist das Problem der Suche nach Inhalten zwar notorisch, es lässt sich aber nicht anders lösen, als dass sich Kompetenzen ihrer Inhalte suchen (und nicht umgekehrt).“ (158) Weiter betont D.: „Ein Kerncurriculum wird deshalb im Kontext einer kompetenzorientierten Didaktik niemals als Kanon gedacht werden können und immer wieder zur Disposition

situativer Überlegungen stehen müssen.“ (158) Zu Begriff und Verständnis des Kerncurriculums trägt der Beitrag von *Rudolf Englert* bei, der verschiedene Modelle, Sichtweisen und Funktionen auf dieses Instrument darstellt. Eine präzise Unterscheidung hinsichtlich der Terminologie und der sich daraus ergebenden inhaltlichen Konsequenzen wäre besonders für Lehrerinnen und Lehrer hilfreich, wird jedoch in der bildungspolitischen Landschaft nicht konsequent umgesetzt (so gibt es in Niedersachsen ein „Kerncurriculum“, Nordrhein-Westfalen hingegen arbeitet weiterhin mit einem „Lehrplan“). Zwei weitere Beiträge runden diesen Abschnitt ab: *Barbara Schmitz* spricht sich bzgl. der Auswahl nicht für konkrete Inhalte aus, sondern plädiert statt des Lernens *über* für ein Lernen *mit* dem AT. *Helga Kohler-Spiegel* macht darauf aufmerksam, dass in einer Diskussion um Inhalte die Prozesse religiösen Lernens immer konstitutiv mitzudenken sind.

Der fünfte und letzte Abschnitt wirft schließlich einen Blick auf die Diskussion um die Auswahl von Lerninhalten in Parallelfächern wie dem jüdischen, islamischen und Ethik-Unterricht. Hier wird deutlich, wo sich Ethikunterricht sowie jüdischer und muslimischer Religionsunterricht von christlichem unterscheiden und welche Aufgaben sich in den jeweiligen Fachdidaktiken stellen. In einer abschließenden Betrachtung aller Beiträge des Jahrbuchs plädiert *Elisabeth Naurath* für eine Umsetzung der Subjektorientierung im Religionsunterricht, da diese „in der Vernetzung mit Familien- bzw. Alltagsbildung einen lebensbegleitenden, den Menschen als Einheit von Leib und Seele wahrnehmenden Bildungsprozess“ (231) intendiert.

Münster

Ann-Kathrin Muth

Liturgiewissenschaft

Baumann, Nadine: *Gottesdienst zwischen Restauration und Erneuerung*. Eine pastoralliturgische Untersuchung des Münsterischen Pastoralblattes (1863–1923). – Regensburg: Pustet 2011. 521 S. (Studien zur Pastoraltheologie, 27), kt € 54,00 ISBN: 978-3-7917-2312-9

Die Liturgiegeschichte des späten 19. und frühen 20. Jh.s gehörte lange Zeit nicht zu den Themenfeldern, die das Interesse der Forschung auf sich zogen. Im Rückblick dürfte der Grund für dieses Defizit in einer Hermeneutik liegen, die der These von der „Periode der ehernen Einheitsliturgie“ (T. Klauser) nach dem Tridentinum folgte und kaum ein Bewusstsein für Diversitäten, geschweige denn für Rahmenbedingungen und Rezeptionsprozesse entwickelte. In den letzten Jahren hat eine Reihe von Veröffentlichungen viel Licht in Strukturen, theologische Debatten und Gottesdienstpraxis des 17.–19. Jh.s gebracht und überzeugend dargelegt, dass diese Perspektive der Korrektur bedarf. Trotz aller Bemühungen seitens der Kirchenleitung kamen die gesamtkirchlich ausgerichteten Vereinheitlichungsbemühungen Trients nicht überall im gleichen Ausmaß zum Tragen. Was auf weltkirchlicher Ebene vorgegeben war, bedurfte in den Ortskirchen der Aneignung und Umsetzung. Es verwundert nicht, dass dieser Prozess keine schlichte Übernahme war, die sich überall in gleicher Intensität und mit gleichen Akzentsetzungen abgespielt hätte. Weil Liturgie immer an kulturelle Rahmenbedingungen, geistliche Prägungen und gewachsene Traditionen gebunden ist, variierte die Rezeption erheblich. Sie trat in einen Dialog mit lokalen Bräuchen, hob die Lebendigkeit überlieferter liturgischer Traditionen hervor und stieß regionalspezifische Debatten über pastorale Konzepte und Strategien an.

Wie kaum ein anderes Bistum im deutschen Sprachgebiet verfügt das Bistum Münster über eine umfassende Kenntnis seiner Liturgiegeschichte des genannten Zeitraums. Besondere Verdienste kommen der Forschung am Münsteraner Lehrstuhl für Liturgiewissenschaft zu, der jahrzehntelang einen Schwerpunkt auf regionale Prägungen gelegt und einen wesentlichen Beitrag zum Verstehen einer Zeitspanne geleistet hat, die sich zwischen „Restauration und Erneuerung“ bewegte. Die Praxis im Bistum Münster ist deswegen ein besonders reizvoller Untersuchungsgegenstand, weil man lange an Eigentraditionen festhielt und erst Ende des 19. Jh.s endgültig auf die tridentinische Linie einschwenkte. Mit der vorliegenden Studie (einer unter der Leitung von Klemens Richter erstellten Diss.) gelingt es der Vf.in, den Forschungsstand einen weiteren Schritt nach vorn zu bringen. Zugleich erschließt sie eine Quellengattung, die ganz neue Horizonte ins Spiel bringt.

Darf die Untersuchung der liturgischen Bücher in Münster als nahezu beendet gelten, liegen bisher kaum Einblicke in die tatsächlichen seelsorglichen und liturgischen Gegebenheiten vor, die Ende des 19. Jh.s das Bistum prägten. In diese Lücke stößt die Studie vor, indem sie die Zeitschrift „Münsterisches Pastoralblatt“ (MPB) auswertet und auf ihre Bezüge zur Liturgie befragt. Für das kirchliche Leben im Bistum Münster besaß dieses Organ einen hohen Stellenwert. Es bildete eine Plattform, auf der sich zentrale Debatten zu seelsorglichen und liturgischen Fragen des späten 19. Jh.s abspielten. Gerade weil

das MPB ein so breites Feld abbildet, stellt es wissenschaftlich gesehen eine vielversprechende Quelle dar. Es ermöglicht Einblicke in das Geflecht von Ritus, Brauch, Mentalität, Frömmigkeit und theologischer Reflexion, die liturgische Bücher nicht geben können. Die Vf.in macht es sich zur Aufgabe, anhand des Periodikums die Entwicklungen und Weichenstellungen des liturgischen Lebens im rheinisch-westfälischen Raum im genannten Zeitraum zu erhellen, das regionale Gepräge zu skizzieren und zugleich Querverbindungen in andere Gebiete aufzuzeigen.

Vier Arbeitsschritte gliedern den Gedankengang. Nach methodischen Vorbemerkungen und Erläuterungen zum Aufbau (73–93) widmet sich das zweite Kap. (94–188) einer ausführlichen Vorstellung des MPB. Schritt für Schritt, angereichert mit grafischen Darstellungen, stellt die Vf.in ihre Quelle vor. Dabei tritt zutage, dass sich das MPB in seiner Stoßrichtung nahtlos in die kirchliche Situation in der zweiten Hälfte des 19. Jh.s einfügt. Im Zuge der Ausweitung des kirchlichen Pressewesens und der Maßnahmen, mit denen ein höheres Bildungsniveau beim Klerus erreicht werden sollte, knüpfte es einerseits an generelle publizistische Entwicklungen an, unterstützte jedoch andererseits ebenso die Abgrenzungsmechanismen, die für den Katholizismus dieser Zeit typisch waren. In den mehr als 4000 Artikeln, die in gut sechs Jahrzehnten erschienen, setzten sich die Autoren mit gesellschaftlichen und kirchlichen Entwicklungen auseinander und diskutierten Konzepte, wie das kirchliche und geistliche Leben profiliert und vertieft werden konnte. Dass dabei die jeweiligen Schriftleiter eine herausragende Rolle spielten und großen Einfluss auf die Themen und damit die Praxis vor Ort ausübten, kann nicht verwundern.

Im dritten Teil (189–505), allein schon in quantitativer Hinsicht das Herzstück der Studie, geht die Vf.in in die liturgiewissenschaftliche Analysearbeit. Zu den überraschenden Ergebnissen dürfte gehören, dass die Aufgabe der münsterischen zugunsten der römischen Liturgie keine übergangslos durchgeführte Maßnahme war. Über Jahre hinweg diskutierte man intensiv das Für und Wider römischer bzw. münsterischer Liturgie. Zwar dominierten bereits um 1860 die Stimmen, die sich für eine Angleichung an Rom aussprachen, dennoch bewiesen die Eigentraditionen ein erhebliches Beharrungsvermögen, was darauf hinweist, dass das Gottesdienstleben einen pluriformen Weg ging. Die Vf.in zeigt anhand des MPB, dass die Hinwendung zur römischen Liturgie keineswegs vaticanischem Druck entsprang, sondern eher der Tatsache, dass man der Liturgie im Bistum eine zusätzliche Autorität verleihen wollte.

Breite Aufmerksamkeit schenken die Beiträge der Liturgie und Pastoral der Sakramente, insbes. der Taufe und Firmung, der Messfeier sowie der Eucharistieförderung. Die Zugänge und Argumente, die die Autoren wählten, wiesen eine große Bandbreite auf und beschränkten unterschiedliche Wege. Sie pendelten zwischen klassischer Kasuistik und dem Bemühen um eine geistliche Vertiefung sowie eine Profilierung liturgischer Zeichen. Während es im Detail durchaus Kontroversen gab, stimmten sie in ihrem Grundanliegen jedoch überein: Einer dem Prinzip der Einheitlichkeit folgenden (Liturgie-)Pastoral erteilten sie eine Absage. Insofern darf man die Debatten, trotz aller Bemühungen um die Angleichung an Rom, als vorwärtswendend bezeichnen. Betracht man dieses Bewusstsein im Vergleich mit anderen Bistümern dieser Zeit, dann hob sich Münster von seinen Nachbarn durchaus ab. Viele Anliegen besitzen bis heute Aktualität. Hervorhebenswert ist etwa, dass sich die Autoren die Frage stellten, wie die aktive Teilnahme der Mitfeiernden gestärkt werden könnte.

Das Resümee (506–516) kommt schließlich zu dem Ergebnis, „dass sich im westfälischen Bistum Münster liturgisches Leben und pastorale Praxis [...] legitim differenziert und gestaltet haben und keineswegs den ‚äußeren‘ Einflüssen von Kirche und Gesellschaft gewichen sind“ (516).

Als Rez. wird man ein dreifaches Fazit ziehen können. Ist allein schon der Fleiß zu loben, mit dem die Vf.in eine immense Fülle an Quellenmaterial gesichtet und ausgewertet hat, darf die Studie erstens ohne Übertreibung als ein weiterer Meilenstein in der Erforschung der Liturgiegeschichte des Bistums Münster gelten. Zweitens legt die Vf.in mit ihrer Quellenauswahl eine Methodik vor, welche die liturgiehistorische Forschung auf ein Fundament stellt, das auch andernorts fruchtbar gemacht werden und zu neuen Erkenntnissen führen kann. Noch einmal ist deutlich gemacht, dass die Liturgiegeschichte keineswegs bloß ein Segment der Kirchengeschichte ist, sondern ein gewichtiges Spiegelbild komplexer Prozesse, das hohe Aufmerksamkeit verlangt. Drittens zeigen die Debatten um Theologie und Gestalt der Liturgie in unserer Gegenwart auffällige Parallelen zu den Themen, die an der Schwelle vom 19. zum 20. Jh. reflektiert wurden. Umso mehr ist es erforderlich, die Chancen und Defizite heutiger Praxis entschieden zu benennen und dabei das Bewusstsein für ortskirchliche Besonderheiten zu schärfen.

Bochum

Stefan Böntert

Kopp, Stefan: *Der liturgische Raum in der westlichen Tradition*. Fragen und Standpunkte am Beginn des 21. Jahrhunderts. – Berlin: Lit 2011. 198 S. (Ästhetik – Theologie – Liturgik, 54), geb. € 19,90 ISBN 978-3-643-50277-3

Die Grazer liturgiewissenschaftliche Diss. greift ein Thema auf, das gegenwärtig auf ein breites Interesse stößt. Sie will einen Blick durch die Geschichte des liturgischen Raumes im Westen von den Anfängen

bis zur Gegenwart ermöglichen und damit das Fundament beschreiben, auf dem in Verantwortung vor der Tradition wie vor den Fragen der Gegenwart der Kirchenraum des 21. Jh.s konzipiert werden kann. Neben Einleitung und Resümee umfasst das Buch drei Kap. Das erste äußert sich „Zur historischen Entwicklung des liturgischen Raumes“ (17–132), das zweite beschreibt „Die Entwicklung des Kirchenraumes nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil“ (133–146), das dritte schließlich ist überschrieben „Der liturgische Raum im 21. Jahrhundert“ (147–177).

Dem Vf. des Buches ist ein enormer Fleiß zu bescheinigen, bietet er doch nicht weniger als einen Durchgang durch die Geschichte der Liturgie und ihrer Räume. Dabei referiert er umfangreich Literatur, beschränkt sich allerdings fast ausschließlich auf deutschsprachige Werke. Viele wichtige Akzente werden gesetzt, was bei dem Zeitraum, der hier durchgearbeitet werden muss, alles andere als einfach ist. Schließlich überzeugt, dass die Anfänge des Kirchenbaus nicht als die Epoche vorgegeben werden, die alle Fragen gegenwärtigen Kirchenbaus beantwortet, sondern der Vf. die Geschichte des liturgischen Raumes insgesamt zu würdigen versteht und sie für die Gegenwart als Vorgabe beschreibt, mit der sich auseinandersetzen muss, wer heute Kirchenräume diskutieren und bauen möchte. Das Buch will „anhand wichtiger historischer Stationen von Liturgie und Kirchenbau exemplarisch den Weg bis heute nachzeichnen, um aktuelle Modifikationen vor der Geschichte der Räume und nicht anachronistisch zu deuten“ (11). Die Ausführungen dazu werden reich bebildert, sodass trotz der manchmal problematischen Qualität der Abbildungen eine sehr plastische Vorstellung der Räume und Epochen entsteht.

Allerdings überwiegen leider bei der Lektüre doch klar die Probleme des Buches. Der Zeitbogen der Studie ist viel zu weit gewählt. Auf nicht einmal 200 Seiten sollen 2000 Jahre Kirchengeschichte untersucht werden. Auch die nicht ganz schlüssige und letztlich wohl nur arbeitspragmatisch begründete Beschränkung auf Kirchenbauten aus Italien, Frankreich und dem deutschen Sprachgebiet – es dominieren dann Kirchen aus letzterer Region – macht das nicht leichter. Den einzelnen Kirchenräumen kann nur sehr wenig Platz gewidmet werden, der Vf. ist ganz auf bereits vorhandene Literatur zurückgeworfen, wenngleich er durchaus geschickt bereits Bekanntes referiert. Aber vieles bleibt zu sehr an der Oberfläche, einiges entgeht ihm, auch zentrale Titel.

Zu oft wird nach Adolf Adam, *Wo sich Gottes Volk versammelt*. Gestalt und Symbolik des Kirchenbaus (Freiburg i. Br. 1984), im Zusammenhang sicherlich kein Standardwerk, referiert. Manche Zeitskizze greift gar allein auf Lexikonartikel, darunter auch aus Konversationslexika, zurück. Wichtige Literatur fehlt, so bspw. Ursula Brossette, *Die Inszenierung des Sakralen*. Das theatralische Raum- und Ausstellungsprogramm süddeutscher Barockkirchen in seinem liturgischen und zeremoniellen Kontext. 2 Bde (Weimar 2002); Rudolf Schwarz (1897–1961). Werk, Theorie, Rezeption, hg. v. Conrad Lienhardt (Regensburg 1997); Emil Steffann (1899–1968). Werk, Theorie, Wirkung, hg. v. Conrad Lienhardt (Regensburg 1999). Für ein Detail wie das Volksmessbuch von Schott sollte man auf die Bibliographie von Angelus A. Häußling, *Missale deutsch*. Materialien zur Rezeptionsgeschichte der lateinischen Meßliturgie im deutschen Sprachgebiet bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil [...] (Münster 1984) verweisen (114f). Das Werk desselben Autors über *Mönchskonvent und Eucharistiefeier*. Eine Studie über die Messe in der abendländischen Klosterliturgie des frühen Mittelalters und zur Geschichte der Meßhäufigkeit (Münster 1973) wäre zur Frage der Vielzahl der Altäre zu berücksichtigen gewesen.

Schon der Umfang der Buchkap. überrascht, denn die darin deutlich werdenden Akzentsetzungen passen kaum zum Titel des Buches. Tatsächlich werden Gegenwartsfragen nur sehr kurz diskutiert, von einer Darstellung und Diskussion von Standpunkten, die für den Beginn unseres Jh.s prägend sind, kann keine Rede sein.

Der Leser erfährt ausführlicher, wie der Kirchenbau in der Frühzeit des Christentums langsam Gestalt gewonnen hat und wie in Rom und Aquileja erste Kirchengebäude entstanden sind. Dem Memorialbau, aber auch einem Ort wie Ravenna, in dem sich östliche und westliche Bautradition begegnen, werden etwas längere Ausführungen gewidmet, wo sonst notgedrungen die Kurzdarstellung dominieren muss. Breiter dargestellt werden für die folgenden Jahrhunderte die großen Epochen wie Romanik und Gotik, Renaissance, Barock usw. Auf einzelne Ausprägungen des Kirchenraums wie bei den Reform- und Bettelorden, auf Details wie den Lettner – allerdings wird die Kanzel im Buch nicht berücksichtigt – oder „Pionierkirchen“ der Liturgischen Bewegung geht der Vf. ein. Dabei muss er sich immer wieder auf das Referieren ausgewählter Literatur beschränken, die Möglichkeit, unterschiedliche Forschungspositionen zu diskutieren oder aufgrund eigener Forschung wirklich einmal am Detail zu arbeiten, wird nicht wahrgenommen. Manches vermisst man, so eine Diskussion der Positionen von Arnold Angenendt und Angelus A. Häußling zu den vielen Altären, in der Darstellung der nachtridentinischen Liturgiereform etwas zu den Aussagen eines Karl Borromäus zum Kirchenraum, Aussagen zur Vielfalt des

Kirchenbaus nach dem Zweiten Weltkrieg usw. Das Verständnis des protestantischen Kirchenraums wird auf zwei Seiten (98f) entfaltet, die Literaturgrundlage dafür ist sehr dünn. Für die Aufklärung wird leider einmal mehr ein verkürzendes Bild geboten. Zu Neoromanik und Neogotik findet man nichts. Die Darstellung zum Kirchenraum nach dem Zweiten Vatikanum ruft noch einmal die einschlägigen Aussagen der Liturgiekonstitution in Erinnerung – leider ohne die Kommentare von Josef Andreas Jungmann, Emil Joseph Lengeling oder Reiner Kaczynski zu konsultieren –, um dann ein Kap. über „Gemeindezentren mit multifunktionalen Kirchenräumen“ (136–144) anzuschließen, als ob sich der nachkonziliare Kirchenbau darauf beschränken würde. Gewiss werden auch andere Richtungen des Kirchenbaus berücksichtigt, aber doch so am Rande, dass die nachkonziliare Entwicklung kaum angemessen erfasst wird.

Leider fallen die Überlegungen zum Liturgieraum im 21. Jh. nicht besser aus. Breiter, aber nicht erschöpfend, wird das Communio-Modell diskutiert, das der Vf. berechtigt für eines unter anderen hält. Aber was sind denn andere Raummodelle, die heute tragen, was sind v.a. die Anforderungen an sie vor dem Hintergrund religionssoziologischer Analysen und liturgiewissenschaftlicher Kriteriologien? Der Vf. lässt den Leser recht ratlos zurück, zumal er dieses Kap. mit einem Abschnitt „Rückkehr zur nachtridentinischen Raumordnung“ (173–175) nicht geschickt fortsetzt. Hier wäre mindestens ein Fragezeichen zu setzen gewesen. Es ist sicherlich gut gemeint, mit Überlegungen über „Ökumenische und interreligiöse Sakralräume“ (176f) zu schließen, aber auch dieses Thema braucht mehr Differenzierung und Tiefgang, als hier geboten wird.

Der Ansatz des Buches ist durchaus interessant; zu lesen ist aber v.a. ein Überblick zur Geschichte des Kirchenbaus, wie man mit Bedauern resümieren muss.

Erfurt

Benedikt Kranemann

Kluger, Florian: *Benediktionen*. Studien zu kirchlichen Segensfeiern. – Regensburg: Pustet 2011. (XLIX) 446 S. + CD-ROM (Studien zur Pastoraltheologie, 31), kt € 52,00 ISBN: 978-3-7917-2384-6

Mit „Benediktionen“ legt Florian Kluger, Mitarbeiter am Lehrstuhl für Liturgiewissenschaft der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Würzburg, seine umfangreiche Diss. vor, die zunächst die Genese der röm.-kath. Segensbücher in lat. und dt. Sprache von 1614 bis heute nachzeichnet, dann diese Bücher synoptisch auf der Makroebene und diachron anhand einzelner Beispiele auf der Mikroebene vergleicht und schließlich „Bausteine zu einer Theologie des Segens“ (329) entfaltet, die an die kurz gefassten systematischen Vorbemerkungen anschließen, welche das Buch eröffnen. Eine CD-ROM ist beigegeben, sie enthält ergänzendes Material (v.a. Übersichtstabellen) in PDF-Form; so bleiben Umfang und Preis im für derartige Fachliteratur üblichen Rahmen.

Die „Vorbemerkungen“ (1–15) umfassen eine exzellente Darstellung des Projekts und des Forschungsstandes sowie einen nicht minder gelungenen kompakten Überblick über „Grundzüge des biblischen Segensverständnisses“.

Teil A „Genese und Inhalt der Segensbücher“ (16–189) umfasst vier Kap. Kap. 1 (16–50) stellt das *Rituale Romanum* in seinen Varianten von 1614 bis 1952 dar, wobei die inhaltlichen Änderungen und erheblichen Erweiterungen des Bestandes normativer Benediktionsliturgien nachgezeichnet werden. Kap. 2 (51–84) widmet sich den Arbeiten am deutschen Einheitsrituale am Vorabend des II. Vatikanischen Konzils, das dann durch die Konzilsvorgaben (SC 79) und die weitere Entwicklung überholt wurde. Kap. 3 (85–133) zeichnet in äußerst lebendiger Weise (der Vf. konsultierte u.a. die einschlägigen Akten und befragte Zeitzeugen) die Erarbeitung der Studienausgabe eines deutschsprachigen Benediktionalen (1978) nach, Kap. 4 (134–189) behandelt das Faszikel *De benedictionibus* von 1984.

Teil B (190–328) „Vergleich der Segensbücher“ bietet in Kap. 5 (190–222) zunächst einen Vergleich der Benediktionsanlässe in den behandelten Editionen. Dass K. hier etliche (auf der CD zu findende) tabellarische Synopsen erstellt, indem er verschiedene Benediktionalia nacheinander als Referenzangabe benutzt und dann die anderen Ausgaben entsprechend zuordnet, verleiht diesem Kap. allerdings eine gewisse Redundanz. Kap. 6 (223–328) widmet sich schließlich der Mikroanalyse einzelner Benediktionen im Vergleich der behandelten Segensbücher, namentlich der Segnung von Personen (konkret Pilgern), Tieren, Kreuzen und Gebäuden, wobei eigene methodische Vorüberlegungen voranstehen (223–230) und bei der Analyse auch die rituellen Rahmenbedingungen der liturgischen Texte berücksichtigt sind: zweifellos der am detailliertesten angelegte exegetische Teil des Buches, sogar unter Einschluss religions- und frömmigkeitsgeschichtlicher Anmerkungen.

Teil C (329–435) bildet unter dem Titel „Bausteine zu einer Theologie des Segens“ den systematischen Abschluss. In Kap. 7 „Sinn gestalt und Feiertags gestalt – liturgietheologische Klärungen“ (329–361) bestimmt der Vf. im Anschluss an H. B. Meyer Benediktionen als „eulogisches Gedenken“ (331–335) und plädiert für die Akzentuierung des anamnatischen und anabatischen Elementes der Benediktion (337–343); K. kommt in überzeugender Weise zu dem Urteil, dass Benediktionsriten, die keine Schriftlesungen umfassen, für das heute entwickelte

Verständnis unangemessen sind (359). Kap. 8 über „Träger der Liturgie und liturgische Dienste“ (362–404) reflektiert v.a. die Rolle des Sponsors einer Benediktion; K. arbeitet hier zunächst ekklesiologisch, danach detailliert kanonistisch, wobei er in schlüssiger Weise Aporien in der heutigen amtlichen Zuordnung bestimmter Benediktionen an Ordinierte bzw. Laien offenlegt (387, 395). Kap. 9 behandelt „Segensobjekte bzw. Benediktionsanlässe und Segenswirkung“ (405–425). K. plädiert hier für eine personale Sicht auf Benediktionen, deren Wirkung nicht unter Rückgriff auf magische Vorstellungswelten, sondern auf das Gott-Mensch-Verhältnis zu deuten ist. Kap. 10 (426–435) referiert „pastoraltheologische Perspektiven“: Benediktionen seien „als christliche Antwort für viele Lebenslagen zu verstehen, um diese im Kontext des christlichen Glaubens und christlichen Handelns zu begleiten“ (429). – Auf ein kurzes Schlusskap. (436–438) folgen Personen- und Sachregister.

K. legt eine umfassende Analyse röm.-kath. Benediktionsliturgien vor. Der Schwerpunkt liegt auf der historischen Rekonstruktion in Teil A und B; Teil C hingegen stellt K.s Beitrag zur systematischen Liturgiewissenschaft dar. Die Arbeit ist sprachlich überaus gelungen, K. schreibt flüssig und engagiert, gleichwohl ohne jede Polemik. V. a. die historischen Teile zeugen von herausragender Detailgenauigkeit. Es gelingt K., die Entwicklung des Benediktionswesens über 400 Jahre überzeugend nachzuzeichnen, dabei behält er stets den Überblick über das umfangreiche untersuchte Material. Dass die Arbeit sowohl historische als auch systematische, philologische, pastoraltheologische und kirchenrechtliche Aspekte enthält (allein die historischen Teile hätten dem Anspruch einer liturgiewissenschaftlichen Diss. bereits mehr als genügt), ist höchst beachtlich und macht die besondere Stärke des Buches aus. Die Reflexionen bewegen sich konstant auf sehr hohem Niveau; echte inhaltliche Schwächen, geschweige denn offenkundige Fehler, vermag der Rez. nirgends zu finden.

Etwas mehr Treffsicherheit hätte man dem Vf. bei der Wahl des Buchtitels gewünscht: „Benediktionen“ bleibt zu unbestimmt, gleiches gilt für den Untertitel „Studien zu kirchlichen Segensfeiern“, der eher eine Aufsatzsammlung als eine Monographie vermuten lässt; auch die thematische Beschränkung auf die römisch-katholische Tradition ist dem Buchtitel nicht zu entnehmen.

Formale Fehler halten sich im Rahmen des Unvermeidlichen; nur die hartnäckige Schreibweise „wiederspiegeln“ fällt unschön ins Auge, und Reiner Kaczynski ist ausgerechnet im Vorwort falsch geschrieben (XII). Die Untergliederung von Kap. 6 bis auf die fünfte Dezimalebene macht das Inhaltsverzeichnis hier ausgesprochen unübersichtlich. Manche Tabellen sind unglücklich gesetzt (der Abstand zum Zellenrahmen ist oft viel zu eng, z.B. 31–32, 71–74). In der Seitennummerierung der PDF-Datei fehlt jeder Verweis auf die Paginierung im gedruckten Buch (und umgekehrt) und die Nummerierung der Tabellen in der Datei stimmt nicht mit den Angaben im gedruckten Buch überein. Das angestrebte schnelle Nachschlagenkönnen ergänzenden Materials (vgl. XII) wird auf diese Weise ganz erheblich erschwert. Ins Register hätte überdies unbedingt ein Verzeichnis der (gedruckten wie auch digital mitgelieferten) Tabellen aufgenommen werden sollen. Dass z.T. auch sehr kurze Textabschnitte nur in der Datei zu finden sind (in Kap. 6, erstmals 239), dürfte dem Bemühen um geringe Druckkosten geschuldet sein, bildet aber ebenfalls ein Hemmnis für die flüssige Lektüre. Insofern wäre vielleicht zu erwägen gewesen, Teil C des Buches als eigenständige Publikation für einen breiter gefassten Leserinnen- und Leserkreis auszulagern und stattdessen die nur auf der CD vorhandenen Texte und Tabellen in die gedruckte Fassung zu integrieren.

Interessant schiene dem Rez. die Frage, inwieweit Gottvater, Christus und/oder der Heilige Geist um Segen angerufen werden und ob aus den liturgischen Quellen hier irgendeine innertrinitarische „Rollenzuschreibung“ gewonnen werden kann. Das Schlagwort „Epiklese“ hätte pneumatologische Fragen möglicherweise stärker in den Vordergrund treten lassen können, als dies in der Arbeit geschieht.

Das alles schmälert aber das Verdienst des Buches als Gesamtwerk nicht im Geringsten. K.s Arbeit geht in jeder Hinsicht weit über die Ansprüche hinaus, die legitimerweise an eine Diss. gestellt werden können. Schon alleine die Akribie, mit der der Vf. den historischen Teil seines Opus erstellt hat, macht das Buch ab sofort zur unverzichtbaren Referenzliteratur.

Innsbruck

Liborius Olaf Lumma

Kurzrezensionen

Was ist orthodox? Was ist evangelisch?, hg. v. Wladimir Baschkirow / Hermann Lichtenberger / Friedrich Schweitzer / Alexej Wassin. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 2011. 160 S. (Theologie interdisziplinär, 13), kt € 24,90 ISBN: 978–3–7887–2519–8

Der Sammelband bietet zehn Beiträge zu verschiedenen Themenfeldern orthodoxer und evangelischer Theologie wie Schriftverständnis

und -auslegung, Rechtfertigungslehre und Gerichtsvorstellungen, Menschenrechte, Predigt und Bildung. Er ist Ergebnis eines gleichnamigen Symposiums im Juli 2010 sowie von Kooperationen der Ev.-Theol. Fak. Tübingen mit der Geistlichen Akademie in Minsk, dem Priesterseminar in Zhirovitschi und dem Institut für ökumenische Forschung in Sibiu/Hermannstadt.

Einige Beiträge widmen sich gezielter als andere der im Buchtitel gestellten Frage, z.B. thematisiert *Otfried Hofius* das evangelische Schriftverständnis oder *Elisabeth Gräß-Schmidt* die Rechtfertigungslehre als Kern evangelischen Glaubens. Hervorzuheben sind auch die Aufsätze, die dasselbe Thema aus den konfessionellen Perspektiven heraus in den Blick nehmen. So zeichnen *Sergej Shatrauski*, *Sergej Movsesyan* und *Stefan Tobler* in zwei kontroversen Beiträgen kirchliche und theologische Positionen zur Menschenrechtsdebatte nach. Zu empfehlen ist auch der gemeinsam verfasste Aufsatz von *Yauheniya Danilovich* und *Friedrich Schweitzer*, die zum Thema „Bildung in orthodoxer und evangelischer Sicht“ grundlegende Stellungnahmen der Kirchen, verschiedene Lernorte und Zukunftsherausforderungen vergleichen. So trägt der Band zwar nicht zu einem Gesamtbild der orthodoxen oder evangelischen Identität bei, er enthält jedoch lesenswerte Beiträge zu Themen orthodoxer und evangelischer Theologie.

M. We.

Becher, Johannes: „... ob diese ihrer gnädigen Frau die Fackel vorträgt oder die Schleppe nachträgt ...“. Philosophische Rationalitätsstandards und die Frage nach dem Wissenschaftscharakter der Theologie. – Berlin: Logos 2011. 234 S., pb. € 40,50 ISBN: 978–3–8325–2810–2

Die im Fachbereich Philosophie und Philologie der Johannes Gutenberg-Univ. Mainz entstandene Diss. widmet sich der grundlegenden und nach wie vor hochbrisanten Frage, wodurch Theologie als Wissenschaft konstituiert wird. Dazu analysiert sie die Interdependenzen zwischen philosophischen Begründungsformen und ihrer theologischen Rezeption bzw. Integration in das Selbstverständnis wissenschaftlicher Theologie und intendiert den Nachweis, dass sich Theologie stets „innerhalb wissenschaftstheoretischer Referenzrahmen bewegt hat“ (2; vgl. 141; 213). Die historische Rekonstruktion nimmt dementsprechend auch den größten Umfang des Buches ein (9–158); sie setzt sich das ehrgeizige Ziel, die Entwicklung des Vernunft-Glaube-Verhältnisses von den altkirchlichen Anfängen bis ins 20. Jh. hinein zu verfolgen und skizziert den Skopus der Argumentationsfiguren etwa von Augustinus (12–15), Thomas von Aquin (37–47), Duns Scotus (47–54), Kant (66–74), Schleiermacher (79–82), Hermes (82–86), Scholz (97–102), Sauter (103–109), Seckler (109–111), Gatzemeier (112–119), Peukert (123–131) und Pannenberg (131–137). Basierend auf den Ansätzen von Quines und Davidson versucht der Vf. weiterführende Perspektiven für eine wissenschaftstheoretische Fundierung der Theologie im Horizont analytischer Philosophie zu vermitteln (159–210). Angesichts der Vielzahl der auf so engem Raum analysierten Autoren und Paradigmata kann es allerdings nicht verwundern, dass die Darstellung z.T. an erheblichen Verkürzungen leidet – sowohl hinsichtlich der Nachzeichnung der Ansätze als auch der Grundlegung des oft verwendeten, aber nicht hinreichend geklärten Offenbarungsbegriffs. Die Arbeit leistet daher eher exemplarische Einblicke in wichtige Problemlagen einer theologischen Wissenschaftstheorie als einen argumentativ belastbaren Forschungsbeitrag.

M. Le.

The Orthodox Church in Eastern Europe in the Twentieth Century, hg. v. Christine Chaillot. – Bern: Peter Lang 2011. 464 S., pb. € 59,40 ISBN: 978–3–0343–0709

Der Sammelband enthält 16 Beiträge, in denen die neuere Geschichte der orthodoxen Kirchen in einzelnen Ländern Osteuropas dargestellt wird. Die Beiträge sind von Angehörigen der entsprechenden Kirchen verfasst und in ihrer Darstellung oft an der Chronologie der Kirchenoberhäupter orientiert; daher kommen Aspekte wie theologische Entwicklungen, Volksfrömmigkeit und ökumenische Beziehungen manchmal zu kurz. Ebenso werden westliche Forschungen nur zum Teil rezipiert. Unter „Osteuropa“ werden auch das Ökumenische Patriarchat, Griechenland und Zypern gefasst. Allerdings muss kritisch gefragt werden, ob eine Darstellung nach (heutigen) Staaten immer sinnvoll ist. Südosteuropäische Staaten mit mehrheitlichem oder großem Anteil an orthodoxer Bevölkerung (Makedonien, Montenegro, Bosnien und Herzegowina) fehlen, ebenso Einrichtungen der (osteuropäischen) Orthodoxie in Frankreich oder Deutschland. Hingegen ist Ungarn vertreten, wo es keine eigene orthodoxe Kirche gibt. Die Rus-

sische Orthodoxe Kirche, deren Gläubige auf mehrere Staaten verteilt leben, wird in verschiedenen Kap.n behandelt (Ukraine, Belarus, Baltikum). Ein übergreifendes Verständnis wird dadurch erschwert. Die Beiträge unterscheiden sich in ihrer Qualität; besonders die zu Griechenland (*D. Papathomas*), zu Russland (*M. Shkarovsky*) und zur Ukraine (*S. Senyk*) überzeugen. Insgesamt enthält der Band viele Informationen, doch lässt die Aufbereitung zu wünschen übrig. Th. B.

Josippon: Jüdische Geschichte. Vom Anfang der Welt bis zum Ende des ersten Aufstands gegen Rom. Hebräisch-Deutsche Textausgabe, hg. v. Dagmar Börner-Klein / Beate Zuber. – Wiesbaden: Marix 2010. 912 S., geb. € 25,00 ISBN: 978-3-86539-249-7

Das im 10. Jh. in Süditalien verfasste Werk, das eine Nacherzählung der Antiquitates des Flavius Josephus ist, hat mit seinem lebhaften Erzählstil den Rang eines Klassikers der narrativen Historiographie im europäischen Judentum erlangt. Dabei ist es dort von besonderem Interesse, wo es die Rezeption des Flavius unter kontextuellen Vorzeichen verändert und die Gegenwart des anonymen Autors durchscheinen lässt. Das Buch ist Ausdruck eines neuen Selbstverständnisses und Selbstbewusstseins des Judentums seiner Zeit. Da es in zahlreichen Abschriften und Drucken existiert, prägte das Buch zugleich auch immer die je verschiedene Wahrnehmung der eigenen Geschichte. Der Umstand, dass die historische Erzählung immer wieder farbenfroh durch Legenden und Anekdoten aufgelockert wird, verbindet sie nicht nur mit dem rabbinischen Erzählstil spätestens seit dem 8. Jh., sondern auch mit christlichen Heiligenviten des Entstehungszeitraumes. Es bezeugt mithin einen kulturellen Transfer.

Dieses Buch liegt nun in einer deutschen Übersetzung vor. Parallel dazu wurde der von David Flusser 1980 edierte Text, leicht modifiziert, abgedruckt. Das Anliegen des Buches ist nicht philologischer Art, sondern darauf ausgerichtet, den Lesern einen möglichst zugänglichen Weg der Aneignung zu bieten. Vor der Leistung der Übersetzerin und des Übersetzers kann man nur Hochachtung haben. Es ist ihnen gelungen, ein bedeutendes Werk der europäischen Kulturgeschichte in eine Sprache zu bringen, die zum Lesen und Weiterlesen einlädt. Für diejenigen, die eine vertiefte wissenschaftliche Weiterbeschäftigung wollen, bietet die Einleitung (1–22) hilfreiche Hinweise. Alles in allem: Bei diesem Buch handelt es sich um ein Ereignis; dass es heutigen Tags noch möglich ist, ein Buch dieses Umfangs und dieser Qualität für diesen Preis anzubieten, grenzt an ein Wunder. R. K.

Die katholische Kirche im Dritten Reich. Eine Einführung, hg. v. Christoph Kösters / Mark Edward Ruff. – Freiburg i. Br.: Herder 2011. 220 S., geb. € 19,95 ISBN: 978-3-451-30700-3

Die Hg. möchten mit ihrer Einführung einen „zuverlässigen Leitaden durch die Geschichte der katholischen Kirche im Dritten Reich [...] bieten, der auch an die jüngeren Forschungsergebnisse anknüpft und die lange von Polarität bestimmten Debatten über dieses Thema weiter verschlicht“ (23). Um die Beurteilung vorwegzunehmen: Es ist ihnen gelungen!

Auf insgesamt 220 S. wird anhand von zehn Beiträgen ein guter Überblick zu den wesentlichen Fragestellungen der Geschichte der kath. Kirche im Dritten Reich geboten. Genauerhin thematisieren die durchschnittlich 15 Druckseiten umfassenden Aufsätze namhafter Experten katholischer (Zeit-)Geschichtsforschung im Einzelnen den Aufstieg des Nationalsozialismus und die kath. Kirche (*H. Hürten*), das Ermächtigungsgesetz und Reichskonkordat (*R. Morsey*), die nationalsozialistische Religionspolitik (*D. Süß*), den christlichen Widerstand (*M. Kießner*), die deutschen katholischen Bischöfe (*C. Kösters*) und das Kirchenvolk (*C. Kösters*), die Frage der Kriegsdeutung und -erfahrung (*W. Damberg*), wie auch die in den letzten Jahren teilweise kontrovers diskutierten Themen wie Pius XII. und die Juden (*T. Brechenmacher*), die Entnazifizierung (*M.E. Ruff*) sowie nicht zuletzt die Schuldfrage (*K.-J. Hummel*).

Jedem der Beiträge, die sich übrigens durch eine kompakte Darstellungsweise auszeichnen, sind weiterführende Hinweise auf neuere und neueste Literatur angefügt. Abgerundet wird der Band durch einen Bildhang und eine Zeittafel mit den wichtigsten politischen und kirchengeschichtlichen Daten zwischen 1933 und 1945.

Kurzum: Der vorliegende Band ist als Einführung in den Themenkomplex „Katholische Kirche im Dritten Reich“ sehr empfehlenswert.

T. F.

Anschriften der Rezensentinnen und Rezensenten

Prof. Dr. Dr. Christoph Auffarth, Badgasteiner Str. 1, 28359 Bremen
 Prof. Dr. Stefan Böntert, Universitätsstr. 150 (GA 7/131), 44801 Bochum
 Prof. Dr. Thomas Bremer, Hüfferstr. 27, 48149 Münster
 Dipl. Theol. Daniel Bugiel, Johannisstr. 8–10, 48143 Münster
 Pastor Rainer W. Burkart, Ringstr. 3, 67677 Enkenbach-Alsenborn
 Dr. Julia Enxing, An der Universität 2, 96045 Bamberg
 Prof. Dr. Heinz-Josef Fabry, Regina-Pacis-Weg 3, 53113 Bonn
 Dr. Hans-Georg Gradl, Universitätsring 19, 54296 Trier
 Prof. Dr. Dr. Elmar Guthoff, Geschwister-Scholl-Platz 1, 80539 München
 Univ.-Prof. Dr. Alois Halbmayer, Universitätsplatz 1, 5020 Salzburg, Österreich
 P. Dr. Bruno Hannover, Kamp 6, 33098 Paderborn
 Prof. Dr. Marianne Heimbach-Steins, Hüfferstr. 27, 48149 Münster
 P. Paul Hellmeier OP, Salvatorplatz 2a, 80333 München
 Christian Hengstermann, Johannisstr. 8–10, 48143 Münster
 Prof. Dr. Johannes Hofmann, Pater-Philipp-Jeningen-Platz 6, Ulmer Hof, 85072 Eichstätt
 Daniela Kornek MA, Hüfferstr. 27, 48149 Münster
 Prof. Dr. Benedikt Kranemann, Domstr. 10, 99084 Erfurt
 Prof. Dr. Bryan Kromholtz O.P., 2301 Vine Street, 94708-1816 Berkeley, Canada
 Dr. Liborius Olaf Lumma, Karl-Rahner-Platz 1, 6020 Innsbruck, Österreich
 Prof. Dr. Thomas Marschler, Universitätsstr. 10, 86135 Augsburg
 Prof. Dr. Ralf Miggebrink, Universitätsstr. 12, 45141 Essen
 Dr. Britta Müller-Schauenburg, Offenbacher Landstr. 224, 60599 Frankfurt a. M.
 Ann-Kathrin Muth, Hüfferstr. 27, 48143 Münster
 Dr. Ursula Olschewski, Thisaut 7, 33098 Paderborn
 Prof. Dr. Regina Radlbeck-Ossmann, Franckeplatz 1/Haus 31, 06099 Halle
 Prof. Dr. Hermann-Josef Röhrig, Luise-Berthold-Str. 16, 35037 Marburg
 Prof. Dr. Thomas Schmeller, Senckenberganlage 31, 60325 Frankfurt a. M.
 Prof. Dr. Ludger Schwenhorst-Schönberger, Schenkenstr. 8–10, 1010 Wien, Österreich
 Prof. Dr. Christoph Stenschke, Olper Str. 10, 51702 Bergneustadt
 Prof. Dr. Hermann Josef Stipp, Geschwister-Scholl-Platz 1, 80539 München
 PD Dr. Sonja Strube, Gaußstr. 20, 42119 Wuppertal
 Prof. Dr. Wolfgang Thönissen, Leost. 19a, 33098 Paderborn
 AOR PD Dr. Klaus Unterburger, Johannisstr. 8–10, 48143 Münster
 Prof. Dr. Joseph Verheyden, Sint-Michielsstraat 4 – bus 3101, 3000 Leuven, Belgien
 Prof. Dr. Lothar Vogel, Via Pietro Cossa 42, 00193 Rom, Italien
 Prof. Dr. Dr. Michael Weinrich, Universitätsstr. 150, 44801 Bochum
 PD Dr. Jochen Willems, Unter den Linden 6, 10099 Berlin
 Dr. Stephan Witetschek, Geschwister-Scholl-Platz 1, 80539 München
 Chris Wojtulewicz BA, King's College, Strand, WC2R 2LS London, UK
 Prof. Dr. Dr. h.c. Werner Wolbert, Universitätsplatz 1, 5020 Salzburg, Österreich
 Lic. Iur. Can., Dipl.-Theol. Martin Zumbült, Johannisstr. 8–10, 48143 Münster

Impressum

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

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

Schriftleitung: Prof. Dr. Thomas Bremer

Mitarbeiter: Christine Berberich, Katharina Del Re, Vera Naber

Sekretariat: Simone Lachmuth-Niesmann

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

Verlag und Anzeigen

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

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

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

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

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

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

Rezensionsexemplare bitte direkt senden an

please send review copies directly to

exemplaires de presse veuillez envoyer directement à

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

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

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

ISSN 0040-568 X