theol

THEOLOGISCHE REVUE

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

Jährlich 6 Hefte | VERLAG ASCHENDORFF MÜNSTER | Jährlich € 109,00 / sFr 189,40

Nummer 5 | 2012 | 108. Jahrgang

Auf dem Weg zu einer konkreten Communio-Gestalt der Kirche: 50 Jahre *Lumen Gentium* (Peter De Mey) Sp. 355

Exegese / Altes Testament . . . . . Sp. 373

The Africana Bible. Reading Israel's Scriptures from Africa and the African Diaspora, hg. v. Hugh R. Page (Stephanie Feder)

Frauenweisheit – Gottesweisheit, hg. v. Sonja Angelika Strube (Andrea Taschl-Erber)

Brütsch, Matthias:; Israels Psalmen in Qumran. Ein textarchäologischer Beitrag zur Entstehung des Psalters (Ulrich Dahmen)

Stemberger, Günter: Judaica Minora. Teil I: Biblische Traditionen im rabbinischen Judentum; Teil II: Geschichte und Literatur des rabbinischen Judentums (Clemens Leonhard)

Exegese / Neues Testament . . . . . Sp. 381

Baltes, Guido: Hebräisches Evangelium und synoptische Überlieferung. Untersuchungen zum hebräischen Hintergrund der Evangelien (Folker Siegert)

Michaels, J. Ramsey: The Gospel of John (Joachim Kügler)

Zeilinger, Franz: Die sieben Zeichenhandlungen Jesu im Johannesevangelium (Hans Förster)

Jesus in apokryphen Evangelienüberlieferungen. Beiträge zu außerkanonischen Jesusüberlieferungen aus verschiedenen Sprach- und Kulturtraditionen, hg. v. Jörg Frey / Jens Schröter, verfasst mit: Jakob Spaeth (Jan Dochhorn)

Lang, Bernhard: Jesus der Hund. Leben und Lehre eines jüdischen Kynikers (David du Toit)

Kirchengeschichte . . . . . Sp. 388

Isele, Bernd: Kampf um Kirchen. Religiöse Gewalt, heiliger Raum und christliche Topographie in Alexandria und Konstantinopel (4. Jh.) (Heike Grieser)

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

Kaufmann, Thomas: Luthers „Judenschriften". Ein Beitrag zu ihrer historischen Kontextualisierung (Malte van Spankeren)

Arnhold, Oliver: „Entjudung" – Kirche im Abgrund. Bd. 1: Die Thüringer Kirchenbewegung Deutsche Christen 1928–1939. Bd. 2: Das „Institut zur Erforschung und Beseitigung des jüdischen Einflusses auf das deutsche kirchliche Leben" 1939–1945 (Sebastian Holzbrecher)

Akten deutscher Bischöfe seit 1945: Westliche Besatzungszonen 1945–1947. I–II., bearb. v. Ulrich Helbach (Klaus Unterburger)

Akten deutscher Bischöfe seit 1945: Westliche Besatzungszonen und Gründung der Bundesrepublik Deutschland 1948/49, bearb. v. Annette Mertens (Klaus Unterburger)

Theologiegeschichte . . . . . Sp. 397

Hellmeier, Paul Dominikus: Anima et intellectus. Albertus Magnus und Thomas von Aquin über Seele und Intellekt des Menschen (Henryk Anzulewicz)

Spener, Philipp Jakob: Briefe aus der Dresdner Zeit 1686–1691. Bd. II: 1688, hg. v. Johannes Wallmann in Zusammenarbeit mit Klaus vom Orde (Dietrich Blaufuß)

Karl Rahner. Theologian for the Twenty-first Century, hg. v. Pádraic Conway / Fáinche Ryan (Mathias Moosbrugger)

Verweyen, Hansjürgen: Ein unbekannter Ratzinger. Die Habilitationsschrift von 1955 als Schlüssel zu seiner Theologie (Erwin Dirscherl)

Philosophie . . . . . Sp. 406

Reckermann, Alfons: Den Anfang denken. Die Philosophie der Antike in Texten und Darstellung, Bände I–III (Wiebrecht Ries)

Beierwaltes, Werner: Fußnoten zu Platon (Christian Hengstermann)

Philosophisch-theologische Streitsachen. Pantheismusstreit – Atheismusstreit – Theismusstreit, hg. v. Georg Essen / Christian Danz (Hubert Filser †)

Was ist Wahrheit? Zur Kontroverse um die Diktatur des Relativismus, hg. v. Hanns-Gregor Nissing (Gunther Wenz)

Systematische Theologie . . . . . Sp. 414

Theologie, wohin? Blicke von außen und von innen, hg. v. Erich Garhammer (Klaus Müller)

Wozu Fundamentaltheologie? Zur Grundlegung der Theologie im Anspruch von Glaube und Vernunft, hg. v. Josef Meyer zu Schlochtern / Roman A. Siebenrock (Jakob Deibl)

Körner, Bernhard: Die Bibel als Wort Gottes auslegen. Historisch-kritische Exegese und Dogmatik (Andreas Uwe Müller)

Trinität, hg. v. Volker Henning Drecoll (Magnus Striet)

Kirche, hg. v. Christian Albrecht (Hans-Peter Großhans)

Ethik . . . . . Sp. 422

Bioethik in der philosophischen Diskussion, hg. v. Bernhard Irrgang / Thomas Rentsch (Christof Mandry)

Religion in bioethischen Diskursen. Interdisziplinäre, internationale und interreligiöse Perspektiven, hg. v. Friedemann Voigt (Stephan Goertz)

Körperwelten oder Leibesvisitationen? Eine philosophisch-theologische Auseinandersetzung mit Gunther von Hagens' Ausstellung, hg. v. Thomas Schärtl (Thomas Klie)

Reitz, Daniela: Wunschkinder. Präimplantationsdiagnostik aus der Perspektive der Prinzipienethik und der feministischen Ethik (Angelika Walser)

Praktische Theologie . . . . . Sp. 429

Yoder, John Howard: Die Politik des Leibes Christi. Als Gemeinde zeichenhaft leben. Aus dem Englischen von Wolfgang Krauß (Thomas Ruster)

Albert, Anika Christina: Helfen als Gabe und Gegenseitigkeit. Perspektiven einer Theologie des Helfens im interdisziplinären Diskurs (Veronika Hoffmann)

Successful Ageing, Spirituality and Meaning. Multidisciplinary Perspectives, hg. v. Johan Bouwer (Christian Mulia)

Zimmermann, Mirjam: Kindertheologie als theologische Kompetenz von Kindern. Grundlagen, Methodik und Ziel kindertheologischer Forschung am Beispiel der Deutung des Todes Jesu (Anita Schwantner)

Lütze, Frank M.: Religionsunterricht im Hauptschulbildungsgang. Konzeptionelle Grundlagen einer Religionsdidaktik für den Pflichtschulbereich der Sekundarstufe I (Stefanie Pfister)

Damm, Thomas / Schröder, Sabine: Kurzfilme im Gottesdienst. Anleitungen und Modelle für Gemeinde, Schule und Gruppen (Franz Günther Weyrich)

Kurzrezensionen . . . . . Sp. 437

Prof. Dr. Vinzenz Pfnür (1937–2012)

Am 1. August verstarb im Alter von 75 Jahren der frühere langjährige Schriftleiter der *Theologischen Revue*, Prof. Dr. Vinzenz Pfnür. Der Professor für Kirchengeschichte und ihre Didaktik, ein Schüler des jetzigen Papstes, hat die Schriftleitung unserer Zeitschrift bereits 1971 übernommen, damals gemeinsam mit Prof. Dr. Erwin Iserloh. Nach dessen Ausscheiden aus der Schriftleitung 1988 hatte Vinzenz Pfnür sie alleine inne, bis er sie schließlich 1995 abgab. Sein fast 25jähriges Engagement für die *Theologische Revue* war geprägt von hohem wissenschaftlichen Anspruch und überaus großer Einsatzbereitschaft. Zudem war er einer der Pioniere der elektronischen Datenverarbeitung in der Theologie, die er schon frühzeitig in der *Revue* eingeführt hat. Fakultät und Schriftleitung werden Vinzenz Pfnür ein dankbares und ehrendes Andenken bewahren. R.i.p.

Auf dem Weg zu einer konkreten Communio-Gestalt der Kirche 50 Jahre *Lumen Gentium*

Von Peter De Mey

Der 50. Jahrestag der Eröffnung des Zweiten Vatikanischen Konzils, der 11. Oktober 2012, wird zweifellos den Beginn einer Periode noch intensiveren wissenschaftlichen Interesses als in den vorhergehenden Jahrzehnten an der Geschichte des Konzils und der Interpretation der 16 Dokumente einläuten.[1] Der vorliegende Beitrag wird eine Reihe seit 2005 erschienener Bücher[2] zur röm.-kath. Ekklesiologie behandeln. Das Jahr 2005 markiert das Ende der Gedenkfeiern zu 40 Jahren II. Vatikanum. Gleichzeitig war es auch das Jahr der berühmten Ansprache an die Römische Kurie, in der Papst Benedikt XVI., im ersten Jahr seines Pontifikats, eine Unterscheidung traf zwischen der seiner Meinung nach nicht hilfreichen „Hermeneutik der Diskontinuität und des Bruchs", die potenziell „in einer Spaltung zwischen der vorkonziliaren Kirche und der nachkonziliaren Kirche endet", und der „Hermeneutik der Reform, der Erneuerung in der Kontinuität der Kirche als *ein* Subjekt, die der Herr uns übergegeben hat". Aus den Positionierungen der seither erschienenen Bücher wird deutlich, dass die Diskussion über die richtige Hermeneutik des II. Vatikanums seitdem nicht abgerissen ist. In den letzten Jahren sind mehrere Monographien über die röm.-kath. Ekklesiologie sowohl in englischer als auch in deutscher Sprache erschienen. Daher scheint es dem Rez. interessant, die ekklesiologische Literatur nach Sprachräumen getrennt zu behandeln und einige Schlussfolgerungen daraus zu ziehen.[3]

1. Schlüsselmomente in der Interpretationsgeschichte von *Lumen Gentium* bis 2005

Die drei Stufen, die Joachim Schmiedl in der Forschung zur Geschichte des II. Vatikanums unterschieden hat, sind auch für die Interpretation der dogmatischen Konstitution über die Kirche *Lumen Gentium* gültig.[4]

Im ersten Jahr nach dem Konzil wurden drei wichtige ‚Kommentare' zu *Lumen Gentium* veröffentlicht, die bis zum heutigen Tage lesenswert sind. Sie sind von Augenzeugen, oft von *Periti* aus dem Blickwinkel ihrer lebendigen Erinnerung an die Konzilsdebatten geschrieben. Guilherme Baraúna bevorzugte eine synthetische Sicht in Form einer Diskussion der Hauptthemen der acht Kap. der Konstitution gegenüber einem Kommentar *stricto sensu*.[5] Der bekannte Kommentar zu den Dokumenten des II. Vatikanums, den Herbert Vorgrimler herausgegeben hat, erschien in drei Bänden als Anhang zur überarbeiteten Auflage des *Lexikons für Theologie und Kirche*.[6] Der *Peritus* Gerard Philips aus Löwen, Hauptverfasser von *Lumen Gentium*, veröffentlichte 1967 und 1968 einen umfangreichen zweibändigen Kommentar zur Konstitution.[7] In einer vergleichenden Studie von LG 22 und 23 in diesen Kommentaren hob der Ekklesiologe der Univ. Catholique de Louvain, Joseph Famerée, die Kombination eines diachronen und synchronen Ansatzes in diesen frühen Interpretationen hervor.[8] Innerhalb dieser ersten Stufe der Rezeption und Interpretation von *Lumen Gentium* verdient ein weiteres Buch erwähnt zu werden, auf das fast alle Bücher über röm.-kath. Ekklesiologie seitdem Bezug nehmen: Seit der äußerst einflussreichen Studie *Due ecclesiologie* von Antonio Acerbi war mehr als eine Generation von Interpreten von *Lumen Gentium* davon überzeugt, dass das Dokument einen Kompromisscharakter hat. Danach spiegeln manche Absätze eine juridische Ekklesiologie, andere eine Communio-Ekklesiologie wider.[9]

Diese Position wird von Peter Hünermann deutlich kritisiert: „Ebenso gilt, dass *Lumen gentium* mit den ersten beiden Kapiteln eine solche Sicht von Kirche vorgibt, dass man nicht von einem gleichgewichtigen Nebeneinander, ja Gegeneinander von zwei Ekklesiologien sprechen kann, einer traditionsverhafteten, gegenreformatorischen und juridischen Ekklesiologie und einer modernen Communio-Ekklesiologie. Selbstverständlich soll damit keine perfekte Homogenität des gesamten Textes von *Lumen Gentium* behauptet werden. Aber es macht einen Unterschied, ob ein Text im Rahmen einer eindeutigen Grundoption gewisse Einsprengsel und Grenzen aufweist oder ob man von einem Text spricht, der einen unausgetragenen Konflikt zwischen zwei Grundanschauungen repräsentiert."[10] Daher ist es bemerkenswert, dass Bernard Prusak noch immer an diesem Standpunkt festhält: "As a result, the debates about *Lumen gentium* produced a compromise document wherein differing positions or understandings were more often accommodated than made to come to terms with one another. The reintroduced paradigm of communion was presented alongside, and in tension with, the pyramidal hierarchical paradigm that had developed during the Church's second millennium."[11]

[1] Aus demselben Grund haben einige theologische Fakultäten in den letzten Jahren bereits bedeutende Konferenzen über das Zweite Vatikanische Konzil organisiert, die u. a. zu folgenden Veröffentlichungen geführt haben: *La théologie catholique entre intransigeance et renouveau: La reception des mouvements préconciliaires à Vatican II*, hg. v. Gilles Routhier / Philippe J. Roy / Karim Schelkens (Bibliothèque de la revue d'histoire ecclésiastique, 95), Louvain-la-Neuve/Leuven 2011 und *Vatican II comme style: L'herméneutique théologique du Concile*, hg. v. Joseph Famerée (Unam Sanctam N.S.), Paris 2012.

[2] Eine ausführlichere Studie sollte auch Beiträge in theologischen Zeitschriften und Sammelbänden beachten. Für einige Theologen, wie etwa den französischen Dominikaner und früheren Professor für Ekklesiologie am Institut Catholique de Paris Hervé Legrand, ist dies die bevorzugte Publikationsweise. Einige seiner Publikationen in den letzten Jahren sind: Hervé Legrand, „The Bishop is in the Church and the Church is in the Bishop", in: *The Jurist* 66 (2006), 70–92; „La sacramentalité de l'Eglise selon Vatican II: *Le salut en Jésus Christ* d'André Birmelé, revisité après 25 ans", in: *Positions luthériennes* 57 (2009), 201–218; Le statut pluridisciplinaire de l'ecclésiologie. Une requête de *Lumen Gentium* 8: «L'Eglise, réalité complexe, faite d'un double element, humain et divin», in: *Science et esprit* 59 (2007), 333–349. Leider fehlt in der ihm gewidmeten Festschrift eine wissenschaftliche Bibliographie: *Nouveaux apprentissages pour l'église. Mélanges en l'honneur de Hervé Legrand, o.p.*, hg. v. Gilles Routhier / Laurent Villemin, Paris 2006.

[3] Aufgrund dieser selbst auferlegten Beschränkung werden folgende Bücher in diesem Forschungsüberblick leider nicht behandelt: Unter den französischen Büchern erwähne ich Jean-Pierre Torrell, *Un peuple sacerdotal*. Sacerdoce baptismal et ministère sacerdotal, Paris 2011 – der Fokus liegt hier zunächst auf dem allgemeinen Priestertum aller Gläubigen, bevor Unterschiede gemacht werden; mit besonderem Augenmerk auf LG 10–11; Alexandra Dirart, *«Ses frontières sont la charité»*. L'Eglise Corps du Christ et *Lumen Gentium*, Paris 2011 – eine Verteidigung der anhaltenden Relevanz des Kirchenmodells als Leib Christi, ohne die die Lehre des Konzils von der Kirche als Sakrament, Volk Gottes und Communio nicht verstanden werden kann; mit besonderem Augenmerk auf der Theologie von Charles Journet; Rémi Chéno, *L'Esprit-Saint et l'Eglise*: Institutionnalité et pneumatologie. Vers un dépassement des antagonismes ecclésiologiques, Paris 2010 – ein Versuch, die institutionellen und geistigen Dimensionen der Kirche zusammenzuhalten; mit besonderem Augenmerk auf der Arbeit des Juristen Maurice Hauriou und nur begrenzter Aufmerksamkeit für das II. Vatikanische Konzil. 2009 erschien ein mehr emotionales als wissenschaftliches Buch, das bestimmte Aussagen des II. Vatikanums v. a. im Hinblick auf ihre Implikationen für die nachkonziliare Ökumene in Frage stellt. Dies gilt insbes. für die Verweise auf das allgemeine Heil in LG 1 und die Lehre von verschiedenen Graden der Gemeinschaft statt klarer Bedingungen für Kirchenmitgliedschaft in LG 15. In LG 8 werde die vollständige Identifizierung der röm.-kath. Kirche mit der Kirche Christi gelehrt. Eine Übersetzung des Buches ins Deutsche: Brunero Gherardini, *Das Zweite Vatikanische Konzil*. Ein ausstehender Diskurs, Mülheim/Mosel 2010.

[4] Vgl. Joachim Schmiedl, „Visionärer Anfang oder Betriebsunfall der Geschichte? Tendenzen der Forschung zum Zweiten Vatikanischen Konzil", in: ThRv 108 (1/2012), 3–18.

[5] Für die deutsche Ausgabe vgl. *De Ecclesia*: Beiträge zur Konstitution „über die Kirche" des Zweiten Vatikanischen Konzils, hg. v. Guilherme Baraúna / Otto Semmelroth, Bd. 1–2, Freiburg 1966.

[6] *Das Zweite Vatikanische Konzil*. Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen. Lateinisch und Deutsch. Kommentare, hg. v. Herbert Vorgrimler, Bd. 1–3, Freiburg 1966–1968.

[7] Vgl. Mgr. Philips, *L'Eglise et son mystère au II^e Concile du Vatican*. Histoire, texte et commentaire de la Constitution *Lumen Gentium*, 2 tomes, Paris 1967–1968.

[8] Vgl. Joseph Famerée, «Les premières interprétations de *Lumen Gentium*: Enjeux pour l'herméneutique conciliaire actuelle», in: *Vatican II et la théologie*. Perspectives pour le XXI^e siècle (Cogitatio Fidei, 254), hg. v. Philippe Bordeyne / Laurent Villemin, Paris 2006, 37–59, bes. 58.

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

[10] Peter Hünermann, Theologischer Kommentar zur dogmatischen Konstitution über die Kirche „Lumen gentium", in: *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, hg. v. Peter Hünermann / Bernd Jochen Hilberath, Bd. 2, Freiburg i. Br. 2004, 265–582, 402.

[11] Bernard P. Prusak, *The Church Unfinished*. Ecclesiology through the Centuries, New York / Mahwah, N.J. 2004, 301.

Eine neue Phase in der Geschichte der theologischen Hermeneutik von *Lumen Gentium* beginnt mit der außerordentlichen Bischofssynode von 1985, die einberufen worden war, um nach zwei Jahrzehnten die Früchte des Konzils zu ernten. Im Schlussbericht schlägt die Synode den Begriff „Gemeinschaft" (*communio*) als „die zentrale und grundlegende Idee der Konzilsdokumente" vor. Aufgrund der vertikalen Dimension dieses Begriffs, die sich auf die Beziehung zwischen der Kirche und dem drei-einen Gott konzentriert, sowie seiner horizontalen Dimension, welche die Einheit der Menschheit fördert, glaubte man eine bessere Alternative zur einseitigen „soziologischen" Interpretation des Begriffs „Volk Gottes" gefunden zu haben. Der eigentliche Grund für diese Bevorzugung aber scheint zu sein, dass die Communio-Ekklesiologie nach den Synodenvätern – in Anspielung auf den Begriff der „hierarchischen Gemeinschaft" in LG 21 und 22 – „die Grundlage für die Ordnung in der Kirche und besonders für die rechte in ihr bestehende Beziehung zwischen Einheit und Vielheit" sei.[12] Dieser neue Interpretationsschlüssel zur Ekklesiologie des II. Vatikanums kann aber nur unter einem Vorbehalt angenommen werden, den der damalige Kardinal Ratzinger folgendermaßen formulierte: „Man muß freilich zunächst zugeben, daß das Wort Communio im Konzil keine zentrale Stellung einnimmt. Dennoch kann es, richtig aufgefaßt, als Synthese für die wesentlichen Elemente konziliarer Ekklesiologie dienen."[13] Der Begriff der Communio-Ekklesiologie wurde trotzdem sehr beliebt, auch in ökumenischen Reflexionen über die Kirche.[14]

In der Zeit nach 1985 hat der Vatikan – zumeist die Kongregation für die Glaubenslehre unter der Leitung von Kardinal Ratzinger – regelmäßig versucht, eine authentische Interpretation der schwierigen Passagen von *Lumen Gentium* vorzuschreiben. Gemäß dem Lehramt verändert der Wechsel von „est" zu „subsistit in" in LG 8 nichts an der Lehre der Kirche von der vollständigen Identität der Kirche Christi mit der katholischen Kirche (1985, ‚Notifikation zu dem Buch *Kirche: Charisma und Macht. Versuch einer militanten Ekklesiologie* von Pater Leonardo Boff OFM', gefolgt 2000 von ‚*Dominus Iesus*: Über die Einzigkeit und die Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche' und 2007 von ‚Antworten auf Fragen zu einigen Aspekten bezüglich der Lehre über die Kirche'). Die Interpretation von LG 10 sollte sich nicht nur auf die gegenseitige Beziehung zwischen dem allgemeinen Priestertum und dem Amtspriestertum, sondern auch auf ihre wesentlichen Unterschiede konzentrieren (‚Instruktion zu einigen Fragen über die Mitarbeit der Laien am Dienst der Priester' von 1997). Die Lehre von der Kollegialität in LG 23 sollte so interpretiert werden, dass effektive Kollegialität dem Kollegium der Bischöfe als Ganzem vorbehalten ist, während Bischofskonferenzen ein Instrument der affektiven Kollegialität bleiben (Motu proprio ‚*Apostolos suos:* über die theologische und rechtliche Natur der Bischofskonferenzen' von 1998). LG 23 lehre auch, dass Ortskirche und Universalkirche einander innerlich verbunden sind, aber eben auch die ontologische Priorität der Universalkirche (‚Schreiben an die Bischöfe über einige Aspekte der Kirche als Communio' von 1992). Diese Äußerungen des Lehramtes hatten zur Folge, dass seither Bücher über die röm.-kath. Ekklesiologie ihnen oft mehr Bedeutung schenken als der Interpretation von *Lumen Gentium* selbst. In den besprochenen Büchern beobachten wir den nachhaltigen Einfluss der Debatte zwischen den Kardinälen Kasper und Ratzinger über die Beziehung zwischen der Ortskirche und der Universalkirche (1999–2001, eine Debatte, die durch *Communionis Notio* ausgelöst wurde)[15], ebenso des jüngsten Dokuments von 2007.[16]

Die fünfbändige *Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils*[17] stellt eine weitere Zäsur in der Forschung zum II. Vatikanum dar. Ekklesiologen sollten sich m. E. aktiver in die historische Forschung einbringen, um zu einem besseren Verständnis der Debatten vor und während des Konzils zu gelangen.[18] In diesem letzten Stadium der Konzilsrezeption verdient als ein Höhepunkt „Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil" in fünf Bänden (2004–2006) besondere Aufmerksamkeit. Es ist zu bedauern, dass diese beeindruckende Arbeit der englischsprachigen wissenschaftlichen Welt weitgehend unzugänglich bleibt. Hier seien kurz einige Charakteristika von Peter Hünermanns theologischem Kommentar zu *Lumen Gentium* aus dem Jahr 2004 erwähnt.[19]

Ein spezifisches Merkmal von H.s historischer Einleitung (269–351) ist die Aufmerksamkeit, die er den Entwürfen der deutschsprachigen und der chilenischen Bischofskonferenzen schenkt.[20] Auf der letzten Seite seines Kommentars zum ersten Kap. der Konstitution erwähnt er nicht nur, dass dieses „die fundamentale patristische Vision der Kirche" wiederentdeckt hat, sondern hält es auch für eine ökumenisch sensible röm.-kath. Version der Rechtfertigungslehre.[21] Der Tübinger Ekklesiologe hebt hervor, dass das Konzil in den ersten zwei Kap.n zuerst über die Teilnahme des ganzen Volkes Gottes an den *tria munera* Christi spricht, bevor es den Begriff auf das spezifische Amt des Bischofs (LG 25–27), des Priesters (LG 28), des Diakons (LG 29) und auch auf die Rolle der Laien in Kirche und Welt (LG 34–36) überträgt. Er bedauert jedoch das Fehlen eines expliziten Abschnitts über die gemeinsame Teilhabe des Volkes Gottes am königlichen Amt. Während man m. E. Elemente einer solchen Reflexion auch im Zitat von 1Petr 2,9–10 und im Bezug auf „dieses messianische Volk" in LG 9 entdecken könnte, hält H. die Lehre des Konzils über die charismatischen Gaben des Heiligen Geistes in der zweiten Hälfte von LG 12 für eine nur teilweise treffende Beschreibung des „königlichen Dienstes" (403) die-

[12] Vgl. „Die Kirche als ‚Communio'", in: *Zukunft aus der Kraft des Konzils. Die außerordentliche Bischofssynode 1985*: Die Dokumente mit einem Kommentar von Walter Kasper, Freiburg 1986, 33–40. Für eine kritische Studie über den Einfluss der Bischofssynode von 1985 auf die Hermeneutik des II. Vatikanums siehe Gilles Routhier, „L'Assemblée extraordinaire de 1985 du synode des évêques: moment charnière de relecture de Vatican II dans l'Eglise catholique", in: Philippe Bordeyne / Laurent Villemin, *Vatican II et la théologie* [s. Anm. 8], 61–88.

[13] Joseph Ratzinger, „Die Ekklesiologie der Konstitution *Lumen Gentium*", in: *Weggemeinschaft des Glaubens: Kirche als Communio.* Festgabe zum 75. Geburtstag, hg. v. Stephan Otto Horn / Vinzenz Pfnür, Augsburg 2002, 107–131; Richard P. **McBrien, The Church**: The Evolution of Catholicism, New York, NY: HarperOne 2008. (XXVIII) 496 S., pb. $ 17,99 ISBN 978–0–06–124525, ist sich dessen bewusst. "As important as the notion of communion surely is, the Second Vatican Council did not make it the centerpiece of its ecclesiology. The explicit references to the Church as a communion are remarkably few in number." (173) Eine (zu?) starke Fokussierung auf eine Communio-Ecclesiologie in *Lumen Gentium* findet sich bei Richard Lennan, "Roman Catholic Ecclesiology", in: **The Routledge Companion to the Christian Church**, hg. v. Gerard **Mannion** / Lewis S. **Mudge**, New York / London 2008. (XIX) 684 S., geb. $ 200,00 ISBN 978–0–415–37420–0, 234–250. Vgl. die folgende Stellungnahme: "What, then, might be the way ahead for Catholic ecclesiology? More particularly, how might the church, in the key phrases of Vatican II, fulfill its mission both ad intra and ad extra? Although answers to those questions need to come in practice, not simply theory, the notion of the church as communion is able to provide raw material for answering them both. This explains why the focus on communion can lay claim to being 'the central and fundamental idea of [Vatican II's] documents'." (245)

[14] Einige wichtige Studien zum Thema sind: Dennis M. Doyle, *Communion Ecclesiology*: Visions and Versions, Maryknoll, NY 2000, and Lorelei F. Fuchs, *Koinonia and the Quest for an Ecumenical Ecclesiology*: From Foundations through Dialogue to Symbolic Competence for Communionality, Grand Rapids, MI 2008.

[15] Siehe z. B. Achim **Buckenmaier, Universale Kirche vor Ort**: Zum Verhältnis von Universalkirche und Ortskirche, Regensburg: Pustet 2009. 444 S., geb. € 47,99 ISBN 978–3–7917–2193–4.

[16] Siehe einige Reaktionen zum Dokument von 2007: Francis A. Sullivan, „The Meaning of *Subsistit in* as Explained by the Congregation for the Doctrine of the Faith", in: *Theological Studies* 69 (2008), 116–124; Karim Schelkens, "Lumen Gentium's *Subsistit in* Revisited: The Catholic Church and Christian Unity after Vatican II", in: *Theological Studies* 69 (2008), 875–893; Peter De Mey, „Eine katholische Reaktion auf ‚Antworten auf Fragen zu einigen Aspekten der Lehre von der Kirche' der römisch-katholischen Kongregation für die Glaubenslehre", in: *Ökumenische Rundschau* 56 (2007), 567–571. Siehe auch McBrien, *The Church* [S. Anm. 13], 177–180.

[17] *Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils (1959–1965)*, hg. v. Giuseppe Alberigo / Klaus Wittstadt, 5 Bd.e, Mainz 1997–2008. Vgl. Hervé Legrand, «Quelques réflexions ecclésiologiques sur l'*Histoire du concile Vatican II* de G. Alberigo», in: *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 90 (2006), 495–520.

[18] Siehe z. B. Peter De Mey, "Gustave Thils and Ecumenism at Vatican Council II", in: *The Contribution of the Belgians to Vatican Council II* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, 216), hg. v. Doris Donnelly / Mathijs Lamberigts, Leuven 2008, 389–413 und "Church Renewal and Reform in the Documents of Vatican II: History, Theology, Terminology", in: *The Jurist* 71 (2011), 369–400.

[19] Hünermann, Theologischer Kommentar [s. Anm. 10].

[20] Mit einem leichten Anflug von Stolz stellt er fest: „An theologischer Prägnanz und Perspektiven übertrifft das Schema ... bei weitem die theologischen Ansätze, die sich in dem Schema von Philips finden, nicht zu sprechen von dem vorbereiteten römischen Schema." (336)

[21] Hünermann, Theologischer Kommentar [s. Anm. 10], 370: „Darüber hinaus wird durch dieses Kapitel ebenso die ekklesiologische Grundlegung – und damit eine Ausweitung und Vertiefung – der Rechtfertigungslehre geboten, insofern hier die Kirche als Ganze und in allen ihren Aspekten als von Gott her gewirkte und beschenkte erscheint. Nicht zufällig steht deswegen in LG 8,3 das Wort von der heiligen und zugleich immer der Reinigung bedürftigen Kirche, die auf Buße und Erneuerung angewiesen bleibt." (370)

ses Volkes.[22] Die Enttäuschung des Autors über das dritte Kap. liegt speziell daran, dass LG 25–27 das prophetische, das priesterliche und das Hirtenamt in fast völliger Missachtung der aktiven Rolle der anderen Glieder des Volkes Gottes beschreibt.[23] H. würdigt den programmatischen Weg der Sendung der Laien, die in Kap. 4 beschrieben wird; leider fehlt es der Kirche jedoch an den nötigen synodalen Strukturen, in denen Bischöfe, Priester und Diakone auch ihnen gegenüber rechenschaftspflichtig werden (471, 482). Im Hinblick auf Kap. 5 stellt der Autor fest, dass „die allgemeine Berufung zur Heiligkeit in der Kirche" besonders als individuelle Aufgabe des Gläubigen ohne hinreichende Aufmerksamkeit für ihre ekklesiale Dimension dargestellt wird (485, 495). Die Präsentation der Ordensleute in Kap. 6 als vom Geist erfüllt zeigt für H., „dass die Reflexion auf die pneumatische Struktur des Volkes Gottes und die korrespondierende Ausrichtung des hierarchischen Dienstes darauf sowie die entsprechende Ausformulierung des Laienkapitels in den ersten vier Kapiteln nicht geradlinig durchgeführt ist" (504). Das Kap. „Der endzeitliche Charakter der pilgernden Kirche und ihre Einheit mit der himmlischen Kirche" ist nach H.s Ansicht durch ein unzureichendes Bewusstsein der Tatsache gekennzeichnet, „dass alle zeitlichen Aspekte der Kirche von der Sünde und dem Bösen verunreinigt sind" (507). Er hebt schließlich hervor, dass das II. Vatikanum der Mariologie ihren richtigen Platz als ein Kapitel in der Ekklesiologie zugewiesen hat. Jedoch fragt er, was getan werden kann, um eine bessere Annahme dieses Kapitels durch die Katholiken zu fördern. Analog zum erneuerten Interesse am historischen Jesus „ist ein geschichtliches Verständnis Mariens – Maria von Nazareth, Schwester in den Anfechtungen und der Nacht des Glaubens – wiederzugewinnen, deren besondere Gnadengaben gerade in der Schwachheit zur Vollendung kommen" (537).

2. Römisch-katholische Ekklesiologie in Amerika: kritisch, konstruktiv, kontextuell

Ich beginne diesen Überblick über jüngst erschienene Bücher, meist von amerikanischen röm.-kath. Ekklesiologen, mit der kurzen Diskussion einiger Titel, die sich eher auf die Herausforderungen der kath. Kirche in der heutigen Zeit konzentrieren oder sich aus anderen Gründen nur kurz mit dem II. Vatikanum beschäftigen. *Gerard Mannion*, ein irischer Theologe, der an der Univ. von San Diego lehrt und Hg. der Reihe *Ecclesiological Investigations*[24] ist, hat im Jahr 2007 die Monographie *Ecclesiology and Postmodernity: Questions for the Church in Our Time*[25] veröffentlicht. Bereits im Vorwort entschuldigt sich der Autor, dass der Leser keine gründliche Darlegung von *Lumen Gentium* erwarten solle, weil er davon überzeugt ist, dass es „ein weniger umstrittenenes und weitaus breiter akzeptiertes Dokument des II. Vatikanums ist als manch andere." (XII) Seiner Meinung nach ist es heute dringender, die Legitimität von *Gaudium et Spes* zu verteidigen. Sein Hauptanliegen ist jedoch, wie die röm.-kath. Ekklesiologie nach dem II. Vatikanum wiederbelebt werden kann. Nachdem er unsere heutige Kultur als postmoderne gekennzeichnet und die Notwendigkeit, Pluralismus als Bereicherung zu begrüßen, erläutert hat (39), diskutiert er einige „problematische ekklesiologische Antworten auf die Postmoderne". Nach dem II. Vatikanum habe eine Polarisierung zwischen einer „Communio"-Ekklesiologie von oben und einem „Concilium"-Verständnis der Kirche von unten stattgefunden (53). Im Einklang mit dem II. Vatikanum verstehe das letztere die Kirche als eine Gemeinschaft von Ortskirchen (67), wohingegen das erste, wie es aus *Communionis Notio* deutlich wird, dazu neige, die Universalkirche mit der institutionellen Kirche zu identifizieren (63–66). In der Überschrift des dritten Kap.s fragt sich M. daher, ob wir eine Entwicklung „von der ‚offenen Kirche' zu einem Neo-Exklusivismus erleben". Eine weitere problematische Reaktion auf die Postmoderne ist seiner Meinung nach *Dominus Iesus* (76–83), weil es Roms Unvermögen darstelle, in einen echten Dialog mit dem religiös anderen zu treten. Eine angemessenere Reaktion auf die Kultur der Postmoderne bestehe darin, die Methode der ‚vergleichenden Ekklesiologie' anzunehmen (151–172) und die Tugendethik von MacIntyre in die Ekklesiologie zu integrieren (175–236), dies aber auf andere Weise, als es die Neo-Exklusivisten tun würden.

In diesem Buch scheint M. wie auch sonst ein scharfsinniger Verfechter der ekklesiologischen Methodik der vergleichenden Ekklesiologie zu sein, wie sie *Roger Haight S.J.* in seiner ekklesiologischen Trilogie *Christian Community in History* (2004–2008) entwickelt hat.[26] Den letzten Band – eine ‚konstruktive konfessionsübergreifende Ekklesiologie', die nicht als „Ersatz oder als Konkurrenz irgendeiner konfessionellen Ekklesiologie" gedacht war (12) – schrieb er im engen Dialog mit dem Dokument *Taufe, Eucharistie, Amt* (1982) und mit *Wesen und Auftrag der Kirche* (2005)[27] der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung. Was die beiden ersten historischen Bände betrifft, widmet er nur einen Abschnitt des Kap.s „Die Kirche in der Neuzeit" der Ekklesiologie des II. Vatikanums.[28] Wie in den anderen Kap.n beschränkt sich H. auf eine kurze Zusammenfassung dessen, was in *Lumen Gentium* über ‚Die Natur und die Organisation der Kirche', ‚Die Glieder der Kirche'[29], ‚Das Ziel oder der Auftrag der Kirche' und ‚Das Verhältnis der Kirche zur Welt' ausgesagt wird.[30]

Im Jahr 2006 hat der Ekklesiologe *Bradford Hinze* aus Fordham ein mutiges und viel beachtetes Buch über *Practices of Dialogue in the Roman Catholic Church: Aims and Obstacles, Lessons and Laments*[31]

[22] Siehe auch die folgende kritische Anmerkung: „Man würde erwarten, dass zunächst vom königlichen Amt Jesu Christi die Rede wäre und dann thematisiert wird, wie sein Herrschen, das wesentlich im Dienen – und zwar in der königlichen Freiheit zu dienen – bestand, vom Volk Gottes vollzogen wird. Dieser Verweis auf das königliche Amt Jesu Christi, vollzogen in der Kraft des Geistes, fehlt. Der folgende Abschnitt aber spricht auch nicht – wie die vorausgehenden Abschnitte – vom Tun des Volkes Gottes. Der Abschnitt nimmt vielmehr die formale Struktur der Aussagen im ersten Kap. auf – d.h. er wechselt in die Perspektive des göttlichen Handelns an den Menschen – und charakterisiert, wie der Heilige Geist dem Volk Gottes und jedem Einzelnen Gaben und Charismen zuweist." (384f)

[23] Siehe z.B. H.s kritische Reflexion aufgrund von LG 26: „Nirgendwo wird gelehrt, dass es beim priesterlichen Wirken des Bischofs um die Befähigung des Volkes Gottes geht, mit Christus priesterlich unter den Völkern zu wirken. Man sieht an Passagen wie der vorliegenden, wie wenig der Gedanke des allgemeinen Priestertums das Denken der Konzilsväter durchdrungen hat." (446) Dies wird im letzten Teil des Kommentars, ‚Würdigung der Ekklesiologie von Lumen gentium' (549–563), wiederholt: „Immer wieder manifestiert sich eine Blickverengung, die die Bischöfe als die Heilsvermittler gegenüber einem lediglich empfangenden „Volk" erscheinen lässt." (559)

[24] Einer der letzten Bände dieser Reihe ist einem wichtigen Verteidiger der Communio-Ekklesiologie gewidmet. Vgl. Brian P. **Flanagan, Communion, Diversity, and Salvation**. The Contribution of Jean-Marie Tillard to Systematic Ecclesiology (Ecclesiological Investigations, 11), London / New York 2011. (XI) 162 S., geb. $ 120,00 ISBN 978–0–567–57424–4.

[25] Gerard **Mannion, Ecclesiology and Postmodernity**: Questions for the Church in our Time, Collegeville, MI 2007. (XVII) 249 S., pb. $ 29,95 ISBN 978–0–8146–5223–7. Siehe auch seinen Beitrag "Postmodern Ecclesiologies", in: *The Routledge Companion to the Christian Church* [s. Anm. 13], 127–152.

[26] Roger **Haight, Christian Community in History**. Band 1: Historical Ecclesiology, New York / London 2004. (X) 438 S., geb. £ 50,00 ISBN 0–8264–1630–6; Band 2: Comparative Ecclesiology, New York / London 2005. (IX) 518 S., geb. £ 50,00 ISBN 0–8264–1631–4; Band 3: Ecclesial Existence, New York / London 2008. (XIII) 299 S., geb. £ 35,00 ISBN 978–0–8264–2947–6. Vgl. Mannions Einschätzung in *Ecclesiology and Postmodernity*: "One might suggest that Haight has only taken the spirit of Vatican II to its logical conclusion, ecclesiologically, theologically, and morally." (165) Siehe auch *Comparative Ecclesiology*. Critical Investigations, hg. v. Gerard Mannion (Ecclesiological Investigations, 2), New York / London 2008.

[27] Innerhalb der ökumenischen Bewegung wird die vergleichende Ekklesiologie jedoch als Methode der Vergangenheit betrachtet. Die Lund-Konferenz machte 1952 folgende wichtige Aussage: "We have seen clearly that we can make no real advance towards unity if we only compare our several conceptions of the nature of the Church and the traditions in which they are embodied." (*A History of the Ecumenical Movement*. Volume 2: The Ecumenical Advance, 1948–1968, hg. v. Harold E. Fey, Geneva 1970, 151).

[28] Kap. 6 des zweiten Bandes trägt folgenden Titel: 'Twentieth-century Ecclesiology: The World Council of Churches, Vatican II, and Liberation Ecclesiology'. Die Ekklesiologie des II. Vatikanums wird auf den Seiten 382–400 behandelt.

[29] H. erwähnt nirgends, dass die Endversion von *Lumen Gentium* diese Terminologie vermeidet – die Pius XII. so lieb war – und es vorzieht, von Graden der Eingliederung in das Volk Gottes zu sprechen. McBrien, *The Church* (s. Anm. 13) beharrt in diesem Punkt wiederholt auf dem Kontrast zwischen dem II. Vatikanum und der vorkonziliaren Ekklesiologie (XVIII, 126, 280, 356).

[30] Ich war von der schnellen Schlussfolgerung H.s auf der Grundlage von LG 13 und *Orientalium Ecclesiarum* überrascht, dass "in principle and in large measure in fact, therefore, the Roman Church according to Vatican II is pluralistic." (393) Er ist auch davon überzeugt, dass *Gaudium et Spes* "formed a new context for understanding the basic dogmatic constitution on the church. In this way, at least on a broad symbolic and affective level as distinct from the juridical, *Gaudium et Spes* became the principle document of Vatican II." (399)

[31] Bradford **Hinze, Practices of Dialogue in the Roman Catholic Church**: Aims and Obstacles, Lessons and Laments, New York / London: Continuum 2006. 326 S., geb. £ 40,00 ISBN 978–0–8264–1721–3. Zusammen mit dem Tübinger Theologen Bernd-Jochen Hilberath und dem Innsbrucker Theologen Matthias Scharer ist er für die wissenschaftliche Reihe *Kommunikative Theologie – interdisziplinär* zuständig, die beim Lit Verlag veröffentlicht wird. Vgl. *Kommunikative Theologie: Zugänge – Auseinandersetzungen – Ausdifferenzierungen*, hg. v. Matthias Scharer / Bradford E. Hinze / Bernd Jochen Hilberath (Kommunikative Theologie – interdisziplinär, 14), Münster 2010.

veröffentlicht. Ausgehend von seiner tiefen Überzeugung, dass „das Zweite Vatikanische Konzil einen Wendepunkt in der Entwicklung einer dialogfähigen Sichtweise der katholischen Kirche markiert" (2), diskutiert H. eine Anzahl von Testfällen im Leben der nachkonziliaren Kirche, von der lokalen Ebene des Pfarrgemeinderates und der Diözesansynode bis hin zu den Generalkapiteln der weiblichen Ordensgemeinschaften, den Bischofssynoden sowie dem ökumenischen und interreligiösen Dialog. Sein Buch beklagt die schlechte Qualität der Dialogpraxis in der katholischen Kirche, in erster Linie aber ist es eine Einladung an die Kirche, daraus etwas zu lernen und in „ein dialogbereites Urteilsvermögen und ebensolche Entscheidungsfindung" (254) zu investieren.

Im Jahr 2009 publizierte *Kenan Osborne*, Autor vieler Bücher über Sakramente, Laien und Amt, *A Theology of the Church for the Third Millenium: A Franciscan Approach.*[32] O. stützt sich auf den Titel und die erste Zeile von *Lumen Gentium* – „Lumen Gentium cum sit Christus" – und auf den Katechismus der Katholischen Kirche, um seine Ansicht zu verteidigen, dass die Ekklesiologie der Trinitätstheologie, der Christologie, der Pneumatologie und der Schöpfungslehre untergeordnet ist.

"If I had begun with ecclesiology itself, I would have not made an honest beginning; I would have started *mediis in rebus*. Such a beginning would be a false start, and a false start only produces a false ecclesiology." (XIV) Er blickt in seinem Buch auch auf die Geschichte der Ekklesiologie zurück: "When systematic ecclesiology began to appear in the late sixteenth century, the stigma of apologetics slowly placed the 'cart before the horse.' The cart is ecclesiology, and it began to shape and color what kind of theology of God is allowable, what kind of a theology of creation is acceptable, what approach to the incarnation and the sending of the Spirit is permissible. Ecclesiology tended to make the remainder of theology subaltern to itself." (365) Der Eröffnungsparagraph in der Diskussion über die Kirche (§§ 748–975) im *Katechismus der Katholischen Kirche* inspirierte O. zur Entwicklung seiner eigenen Ansichten über "the lunar church" (XV): „Die Kirche hat kein anderes Licht als das Licht Christi; man kann sie nach einem Bild, das den Kirchenvätern lieb war, mit dem Mond vergleichen, dessen ganzes Licht Widerschein der Sonne ist." (§ 748, zitiert 84; 383) Gleichzeitig wird dieser Katechismus für sein „Schweigen in Bezug auf franziskanische Theologen" kritisiert (213 Anm. 34). Ein letzter Grund für die Relativierung der Kirche kann in der franziskanisch-spirituellen Tradition gefunden werden: "I have found it amazing that in the writings of Francis and of Clare Jesus is central. Of course, both speak of church but it is always in a secondary way." (393)

Die beiden Hauptvertreter der „intellektuellen franziskanischen Tradition", Bonaventura und Johannes Duns Scotus, sind die wichtigsten Inspirationsquellen für die Entwicklung seiner eigenen franziskanischen Beziehungstheologie, die vom geeigneten philosophischen Anfangspunkt ausgeht, nämlich von der Vorstellung, dass der Mensch ein relationales Wesen ist. Im letzten Kap., 'A Relational Theology of the Church for the Third Millenium', weist der Autor zunächst der Kirche noch einmal ihren Platz zu: Es ist seine Überzeugung, dass zeitgenössische Theologie sich an erster Stelle auf die Beziehung zu Jesus konzentrieren sollte. „Sentire cum Jesu" sollte an die Stelle des „sentire cum ecclesia" treten. (394)

O.s (implizite) Ekklesiologie läuft Gefahr, christozentrisch zu werden. Aus der Analogie, die LG 8 zwischen dem menschlichen und dem göttlichen Element in der Kirche und zwischen dem Verhältnis der beiden Naturen in Christus aufstellt, schließt er: "The church is church only when it reflects Jesus who is the true *Lumen gentium*. The social structure of the church is truly ecclesial only when it reflects the Spirit of Jesus." (117) Eine andere Textpassage, die stark in dieselbe Richtung argumentiert, ist: "Jesus in his *Haecceitas* is the *Lumen gentium*. Christians are followers of this same Jesus, but the Jesus-community, the church, has no light of its own. Only when the men and women in this community reflect Jesus is the community truly church." (367) Eine Ausnahme ist O.s Reflexion zu LG 2–4, in der er sich bewusst wird, dass die Kirche „zur missio und manifestatio ad extra des Logos" und zur „missio und manifestatio ad extra des Geistes" in Bezug steht. (319)

Das Buch endet mit einer kurzen Passage über die ‚institutionelle und charismatische Kirchenführung', in der O. darauf beharrt, dass der Grundgedanke des Kap.s über das Volk Gottes in *Lumen Gentium*, der jeder weiteren Unterscheidung des Amtes in das der Hierarchie und das der Laien zugrunde liegt, das gemeinsame Priestertum aller Gläubigen ist.[33] (419)

Ich habe jedoch einige Vorbehalte gegenüber seiner Interpretation von LG 10. O. meint: "LG 10 mentions, that there is an essential difference between bishop, priest and deacon on the one hand and on the other hand the ministries of laymen and laywomen." (96) Bereits in seinem Buch *Ministry: Lay Ministry in the Roman Catholic Church: Its History and Theology*, Mahwah, N.J. 1993, 555, hat er über eine "essential difference between the ordained and the non-ordained" in LG 10 gesprochen. Wie viele andere Interpreten scheint auch O. nicht zu bemerken, dass LG 10 nicht über den wesenhaften Unterschied zwischen Laien und Ordinierten spricht, sondern über den wesenhaften Unterschied zwischen allen Gläubigen einerseits und den ordinierten Gläubigen andererseits.

Glücklicherweise gibt es noch katholische Theologen, die *Lumen Gentium* in ihren Reflexionen über die Kirche große Aufmerksamkeit widmen. Einer von ihnen ist *Richard P. McBrien* aus Notre-Dame, der fast dreißig Jahre nach seinem Bestseller *Catholicism* im Jahr 2009 ein Buch über *The Church: The Evolution of Catholicism* veröffentlichte.[34] Der Autor besteht in seinem Vorwort darauf, „dass das Buch nicht als Übung in polemischer Theologie gedacht ist" (XXIII). Einer Einführung zu ‚Inhalt und Umfang der Ekklesiologie' folgen M.s Reflexionen über ‚Ekklesiologie im Neuen Testament'. Danach behandeln zwei Abschnitte des Buches die Geschichte der Ekklesiologie vor dem II. Vatikanum. Das V. Kap. befasst sich mit der ‚Ekklesiologie des Zweiten Vatikanischen Konzils' (151–214). Die sechs Grundthemen dieser Ekklesiologie (163–181) sind nach M. ‚Die Kirche als Mysterium oder Sakrament', ‚Die Kirche als Volk Gottes', ‚Die Kirche als Dienerin', ‚Die Kirche als Gemeinschaft', ‚Die Kirche als ökumenische Gemeinschaft' und ‚Die Kirche als eschatologische Gemeinschaft'. M. bietet eine Interpretation von *Lumen Gentium* an, die die Kohärenz der Konstitution beachtet. Dies zeigt sich u. a. daran, dass er das Kap. über die Heiligkeit mit dem Begriff der Kirche als Sakrament verbindet.

"The call of the whole Church to holiness (chap. 5 of *Lumen gentium*) is a direct consequence of the sacramentality of the Church. If the Church is, in fact, the corporate presence of the triune God, who is holiness itself, then it must look and act like a community transformed by that divine presence. It must be a Church that is 'at once holy and always in need of purification,' which means that it is called 'constantly' to follow 'the path of penance and renewal' (n. 8). Indeed, this is the primary pastoral consequence of the sacramentality of the Church. It is a community that must practice what it preaches and teaches to others." (165–166)

M. warnt den Leser auch, die Lehre des Konzils über die Gemeinschaft nicht von der Lehre über die Kollegialität zu lösen: „The structural equivalent of communion is collegiality. The college of local churches is represented by the college of diocesan bishops." (173)

Wie sich in einem anderen Abschnitt dieses Kap.s zeigt (182–197), hält M. *Lumen Gentium* und *Gaudium et Spes* für die „zwei Säulen" der Ekklesiologie des II. Vatikanums. Der Autor ist sich auch der neuesten Diskussionen über Konzilshermeneutik bewusst. Vor dem abschließenden Teil über ‚Die Zukunft der Kirche und ihrer Ekklesiologien' widmet er zwei weitere Abschnitte der Beschreibung der Entwicklungen in der Ekklesiologie nach dem II. Vatikanum, sowohl in Bezug auf die Kirche *ad extra* als auch *ad intra*.

Paul Lakeland, Prof. für kath. Studien an der Fairfield Univ., ist bekannt für seine Arbeiten über den Laienstand, in denen er die primordiale Zuordnung der Ordinierten zur Kirche und die vorrangige Zuordnung der Laien zur Welt (LG 31) kritisiert. Diese Zuordnung sei für die Kluft zwischen Klerus und Laien nach dem II. Vatikanum verantwortlich.[35] L.s 2009 erschienenes Buch *Church: Living Community* ist ein ausgezeichneter Essay, der aus drei Kap.n über röm.-kath. Ekklesiologie besteht. Wie bei anderen hier behandelten Büchern folgen zwei Drittel des Buches einem induktiven und (amerikanisch) kontextuellen Ansatz zur Ekklesiologie. Diese Kap. heißen ‚Zehn Herausforderungen für die Kirche heute' (60–119) – u. a. werden hier ‚interne Herausforderungen' wie etwa die Rolle der Frauen in der Kirche, der sexuelle Missbrauchs-Skandal usw., und ‚externe Herausforderungen' wie religiöser Pluralismus diskutiert – bzw. ‚Eine induktive Ekklesiologie' (120–178).[36]

[32] Kenan **Osborne, A Theology of the Church for the Third Millennium**: A Franciscan Approach, Leiden/Boston: Brill 2009. (XVI) 442 S., geb. $ 199,00 ISBN 978–90–04–17657–7.

[33] Vgl. auch Peter De Mey, "The Bishop's Participation in the Threefold *Munera*: Comparing the Appeal to the Pattern of the *Tria munera* at Vatican II and in the Ecumenical Dialogues", in: *The Jurist* 69 (2009), 31–58, 35.

[34] Richard P. McBrien, *The Church* (s. Anm. 13).

[35] Paul Lakeland, *The Liberation of the Laity:* In Search for an Accountable Church, New York / London 2004; *Catholicism at the Crossroads:* How the Laity Can Save the Church, New York / London 2007; The Laity, in: *The Routledge Companion to the Christian Church* [s. Anm. 13], 511–523.

[36] Paul **Lakeland, Church**: Living Communion (Engaging Theology: Catholic Perspectives) Collegeville, MI 2009. 186 S., pb. $ 19,95 ISBN 978–0–8146–5993–9. Das Kap. über induktive Ekklesiologie beginnt mit anerkennenden Worten für seine Kollegen Gerard Mannion und Roger Haight. Die eigentliche

Das Ziel des ersten Kap.s ist es, eine röm.-kath. Sicht der „Tiefenstrukturen der Kirche" darzustellen (60); dazu gelangt L. durch die Beantwortung von fünf Fragen: ‚Was ist die Kirche?' (Heiligkeit), ‚Wann ist die Kirche?' (Ewigkeit), ‚Wer ist die Kirche?' (Einheit), ‚Wo ist die Kirche?' (Katholizität) und ‚Wozu ist die Kirche?' (Apostolizität). Diese Fragen werden durch die vier *notae ecclesiae* beantwortet, die in einer geringfügig anderen Reihenfolge als der üblichen dargestellt werden und die L. durch die *nota* der Ewigkeit vervollständigt. Einen wesentlichen Teil der Antworten auf diese Fragen findet er in *Lumen Gentium*.[37]

L. sucht nach einer Antwort auf die erste Frage nicht in den Bildern für die Kirche, die im Eröffnungskap. von *Lumen Gentium* geboten werden (11). Für ihn ist es für die Kirche wesentlich, in ihrer Geschichtlichkeit als pilgernde Kirche (Kap. 7 in LG) aufmerksam für die allgemeine Berufung zur Heiligkeit zu sein (Kap. 5 in LG). Die Frage, wann die Kirche ins Dasein kam, wurde traditionell mit einem Verweis auf einen genauen Zeitpunkt im Leben Jesu oder mehr noch, mit einem Verweis auf Pfingsten beantwortet. L. folgt Lonergan und betont die „menschliche Kontingenz" und die Notwendigkeit der Kirche zur Umkehr, die „an die göttliche Notwendigkeit von Gottes Plan gekoppelt ist" (28). Um die Frage zu beantworten, wer die Kirche ist, wendet sich L. einer alternativen Darstellung des Problems der Mitgliedschaft in dem Kap. über das Volk Gottes zu. Das zweite Kap. von *Lumen Gentium* besteht auf der Taufe als einem wichtigen Merkmal der Zugehörigkeit zum Volk Gottes. L. ist sich dessen bewusst, dass für *Lumen Gentium* die Taufe nicht nur ein Initiationssakrament ist, sondern die Eingliederung in das priesterliche Volk (38). Das Konzil bestand jedoch auch darauf, dass Menschen guten Willens in gewisser Weise dem Volk Gottes zugeordnet sind. LG 14 verbindet eine tiefe Überzeugung vom allgemeinen Heilswillen Gottes mit der Heilsnotwendigkeit der Kirche.

Es ist jedoch wichtig, den Bezug auf die Heilsnotwendigkeit der Kirche in LG 14 korrekt zu interpretieren; L. besteht zweimal darauf. Erforderlich ist "the existence of the Church, not necessarily belief in or membership of the Church." (30) "While the council insists that the Church itself is necessary for salvation, they evidently do not believe that conscious or visible membership in the Church is necessary. It is enough to be 'related,' and relationship occurs not in any intentional act of belonging or association but only in responding to the grace of God as it is received mysteriously in the lives of nontheists, unbelievers, and atheists." (39) Diese Einsicht ist von so großer Bedeutung für die Kirche des II. Vatikanums, dass L. gegen Ende seines Buches seine Sorge über bestimmte Verständnisweisen der Communio-Ekklesiologie – auch im derzeitigen Pontifikat – ausdrückt: "It is difficult to see how the actual, concrete, historical Church today can be satisfied with any exposition of the nature of the Church that cannot account worthily for the genuine holiness of Christian traditions and world religions beyond the Roman Catholic Church without subsuming their access to grace under some kind of Christian umbrella, however subtly expressed. While some theological positions leave room for this kind of flexibility – the ecclesiology of the People of God for one – some that should, like a communion ecclesiology, are consistent with maintaining that Protestant communities contain 'defects' and cannot be called churches. Pope Benedict XVI holds both to communion ecclesiology and to his attitude to Protestant faith communities." (129)

Durch die Verknüpfung der Antwort auf die Frage, wo die Kirche ist, mit dem Begriff der Katholizität macht L. deutlich, dass er immer noch der Ansicht ist, Universalität und Katholizität seien austauschbare Begriffe (42). Ich vermisse in diesem Abschnitt eine Reflexion über den zweiten Teil von LG 13, über die Einheit in der Vielfalt des Volkes Gottes. Es ist jedoch ein origineller Zug von L., das Verständnis der Katholizität auf die jüngste Diskussion zur lokalen und universalen Ebene zu beziehen. Er glaubt, dass das für das Konzil keine Frage von Entweder-Oder, sondern eine von Sowohl-Als Auch war.

"Is the Church's catholicity primarily to be seen as the geographical extension of the Church of Rome, or is it more properly understood as grounded in the full ecclesial life of the local communities of faith?" (46–47) "Rome stands for that fullness of ecclesial life that is present in each local Church but that would not be so appreciable without a visible symbol. [...] Without the ecclesial life of the local community Rome would be irrelevant, since its energy is that of the faith that is only concrete in local communities, including those local communities in Rome itself. Without Rome, the local communities would be shorn of their sense of unity of purpose and devoid of presence to the world beyond the local context." (50) Gegen Ende seines Buches kommt L. wieder auf dieses Problem zurück: "There is little danger that the papacy will forget its role as symbol and focus of unity, but it will exercise it successfully only if it recognizes the legitimate pluralism of local churches. This is a difficult balance, because too little leadership and the Church will fragment, too much and the truly catholic character of the Church will be endangered. In the terminology we have used throughout the book, there will be friction and even more serious problems if leadership acts too deductively or top down, when the Church as a whole is becoming more inductive and bottom up. If we have an Aristotelian Church and a Platonic papacy, there will be tensions in both directions. If the Church is Thomist and the papacy is Augustinian, then we are going to need a form of internal ecumenism if leadership is not to lose its credibility and endanger the unity of the world Church." (159)

Im letzten Abschnitt dieses Kap.s über den Begriff der Apostolizität wird man vergeblich nach dem Begriff der apostolischen Sukzession suchen. Es solle „Kontinuität im Glauben" (54) zwischen den Glaubensgemeinschaften unserer Zeit und der Kirche der Apostelzeit geben. Die Botschaft, die übermittelt werden soll, solle sich jedoch darauf konzentrieren, was notwendig „für das Heil der Welt" ist (54). Auf dem II. Vatikanum sei die apostolische Sendung allen Getauften anvertraut worden, sogar in erster Linie den Laien (57–58).

Richard Gaillardetz, Prof. für kath. Systematische Theologie am Boston College, verfasste in den letzten sechs Jahren drei Bücher mit einem starken Schwerpunkt auf dem II. Vatikanum und *Lumen Gentium*. Das erste Buch, *The Church in the Making: Lumen Gentium, Christus Dominus, Orientalium Ecclesiarum* (2006) ist Teil einer Serie von acht Bänden anlässlich des 40. Jahrestages des Konzilsendes. Sie leisten dem Leser Unterstützung bei „der Wiederentdeckung des II. Vatikanums".[38] Alle Bücher dieser Reihe bieten zuerst eine kurze Geschichte der Dokumente. Jeder Autor war gebeten worden, die wichtigsten Themen aus den Dokumenten auszuwählen. Im III. und IV. Abschnitt des Buches werden die ‚nachkonziliare Rezeption und Umsetzung' sowie der aktuelle ‚Stand der Frage' in Bezug auf diese Themen behandelt. Verständlicherweise wählte G. die Themen (‚Theologische Grundlagen der Kirche', ‚Die Einheit und die Katholizität der Kirche' und ‚Kirchenamt und Leitungsfunktion') so, dass die dogmatische Konstitution größte Aufmerksamkeit erhielt.

G. kommentiert fast alle nachkonziliaren lehramtlichen Verlautbarungen zur Ekklesiologie, die in der Einleitung dieses Artikels erwähnt werden. Er macht einen interessanten Vorschlag, sich bei der Auslegung des *subsistit in* nicht nur auf LG 8 zu konzentrieren. Die Überzeugung der Kongregation für die Glaubenslehre, die in der Notifikation zu L. Boff zum Ausdruck gebracht wird, besagt, dass es nur eine Subsistenz der Kirche Christi geben kann, während man außerhalb der röm.-kath. Kirche „nur Elemente der Kirche" findet. Dies steht nicht so sehr in Spannung zu LG 8, sondern v.a. zum Verweis auf nicht-katholische „Kirchen und kirchliche Gemeinschaften" sowohl in LG 15 als auch in UR 3 (116). G. schätzt das nachsynodale apostolische Schreiben *Pastores Gregis* (2001) als "the most extensive instance of the reception of *Lumen Gentium* chapter 3 and *Christus Dominus*" (120–123). Im Vorwort konnte er auch einen kurzen Kommentar zur jüngsten Verlautbarung Papst Benedikts über die Hermeneutik des II. Vatikanums schreiben; er fragt sich, "whether these two hermeneutical approaches can be so easily opposed to one another. Would not an adequate hermeneutics of the council need to attend to both continuity and discontinuity?" (XV)

Das II. Vatikanum bleibt die wichtigste Inspirationsquelle für G. in seiner Monographie *Ecclesiology for a Global Church* (2008)[39], aber das Buch bietet viel mehr. Aus dem zweiten Teil des Buchtitels und aus den Titeln aller sieben Kap. ergibt sich der Schwerpunkt des Autors, der sich auf die ganze Kirche richtet: sie ist für ihn ‚Ein Volk, gerufen und gesandt' (*A People Called and Sent*) durch den dreieinigen Gott. Auf das Eröffnungskap. über die biblischen Grundlagen der

Inspirationsquelle für Lakeland scheint aber Bernard Lonergan zu sein. Er wendet Lonergans Überlegungen zur menschlichen Person als dynamisches "incarnate subject" auf die Kirche als "a sort of collective incarnate subject" an (123), die einer "ongoing conversion" bedarf (157).

[37] Vgl. die folgende eindrucksvolle *Laudatio* von *Lumen Gentium*: "[T]his document is after all – whether we are more liberal or more conservative in the way we read it – the single most authoritative Church statement on ecclesiology of recent times, perhaps ever. It represents a concerted effort of all the Roman Catholic bishops in the years of the council, aided by the best theologians, to draw together the witness of Scripture and the voice of Tradition into a comprehensive picture of what it means to be the Church of Christ. It is not, and cannot be, the last word on the topic, because history is not like that. Times change and perceptions change with them. But it is, for now, the clearest utterance, under the guidance of the Holy Spirit, of the meaning of our community of faith." (12)

[38] Richard R. **Gaillardetz, The Church in the Making**: Lumen Gentium, Christus Dominus, Orientalium Ecclesiarum (Rediscovering Vatican II), Mahwah, NJ 2006. (XX) 220 S., pb. $ 19,95 ISBN 0–8091–4276–7 (im Folgenden mit CM zitiert). Jeder Beitragende der Reihe war für die Einführung in mehrere Konzilsdokumente verantwortlich.

[39] Richard R. **Gaillardetz, Ecclesiology for a Global Church**: A People Called and Sent (Theology in Global Perspective), Maryknoll, NY 2008. (XXIV) 312 S., pb. $ 30,00 ISBN 978–1–57075–769–3 (im Folgenden mit EGC zitiert).

Kirche (‚Ein Volk, zur Gemeinschaft gerufen') folgt eine systematische Abhandlung über die Kirche, die nach den *notae ecclesiae* strukturiert ist. Wie Paul Lakeland folgt auch G. nicht ganz der Reihenfolge des Glaubensbekenntnisses, sondern beginnt mit Überlegungen über die Katholizität der Kirche (‚Ein Volk, zur Mission gesandt'). Für den Autor ist die Kirche ein Volk, das „zu einer dialogischen Mission in der Welt" gerufen ist (XXI). Die folgenden zwei Kap. arbeiten Aspekte der Einheit der Kirche aus, zuerst durch die Reflexion über den Begriff der Gemeinschaft (‚Ein Volk, zur Gemeinschaft gerufen'), dann über die Kirche als Gemeinschaft, in der die verschiedenen Dienste geordnet sind (‚Ein Volk, zum Dienst gerufen'). Das nächste Thema, das er behandelt, ist die Heiligkeit der Kirche (‚Ein Volk, zur Jüngerschaft gerufen'). Die letzten beiden Kap. beschäftigen sich mit der Apostolizität; zunächst liegt der Schwerpunkt auf der gesamten Gemeinschaft, die über den *sensus fidei* verfügt (‚Ein Volk, vom Gedächtnis gehalten'), und dann auf denjenigen, die das apostolische Amt ausüben (‚Ein Volk, geführt durch einen Dienst des Gedächtnisses').

Das historische Verständnis dieser Begriffe erhält viel Raum (39–49, 86–106, 173–184, 249–261). Davon abgesehen war es der ausdrückliche Wunsch des Haupthg.s der Reihe ‚Theology in Global Perspective', dass G. ekklesiologischen Entwicklungen in den Ortskirchen außerhalb von Nordamerika und Europa Aufmerksamkeit schenkte. Unter anderem den Forschungsreisen auf die Philippinen, nach Südafrika und Mexiko ist es zu verdanken, dass der Autor in diesem Buch in der Lage war, u.a. über ‚Frühe Infragestellungen des Eroberungsparadigmas der Kirchenmission' (43–46) als Beispiel für die „reduzierte Katholizität" (42), ‚Die asiatische Kirche als Labor für das Werden einer dialogischen Kirche' (75–80), ‚Die Wiederentdeckung einer Theologie der Ortskirche im globalen Süden' (119–122), ‚Die globale Bedeutung der Basisgemeinden' (122–126), ‚Eine afrikanische Communio-Ekklesiologie: Kirche als Familie Gottes' (126–130), ‚Jüngerschaft in einer globalen Kirche' (190–196), ‚Las Abejas und das Zeugnis der Kraft des christlichen Gedächtnisses' (243–247) und ‚Zeitgenössische Beispiele von Bischöfen im Dienste der Katholizität der Erinnerung der Kirche' (278–281) zu schreiben.

Zusammen mit einer Kollegin an der Saint Paul Univ. in Ottawa, *Catherine Clifford*, hat Richard Gaillardetz in diesem Jahr zum Beginn der Gedenkfeiern des Konzilsjubiläums beigetragen. Aus dem Konzilskorpus haben die Autoren 20 Paragraphen ausgewählt, die sie als *Schlüssel zum Konzil* im Blick auf *die Erschließung der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils* ansehen.[40] 14 Paragraphen wurden aus den Konstitutionen ausgesucht, davon etwa die Hälfte aus *Lumen Gentium*. Es ist eine klare Aussage, die umstrittene Passage des *subsistit in* in LG 8 nicht unter die Schlüsseltexte aufzunehmen.[41]

Die Entscheidung, das Buch mit drei Passagen aus *Sacrosanctum Concilium* zu beginnen, ist nur logisch angesichts der Tatsache, dass die Konstitution über die Liturgie bereits 1963 promulgiert wurde. Der Titel des ersten Kap.s „Durch die Taufe sind wir in das Paschamysterium einbezogen" spiegelt jedoch auch die tiefe Überzeugung der Autoren wider, dass der Ausgangspunkt der kopernikanischen Wende in *Lumen Gentium*, zunächst auf das gesamte Volk Gottes zu achten, bevor zwischen Laien und Ordinierten unterschieden wird, in der Taufe und in der eucharistischen Ekklesiologie der Konstitution *Sacrosanctum Concilium* gründet.

"By proposing a nascent baptismal ecclesiology, the council offered a line of reflection that could pull back the ecclesiastical curtain hiding the exclusive role of clerical leadership. This baptismal foundation encouraged a new mode of theological reflection on who we all are as church and, in particular, regarding how we might conceive the relationship between the ordained and the rest of the Christian faithful." (EGC, 148) G. besteht in seiner Interpretation von LG 10 darauf, dass alle Getauften und nicht nur die Laien ein Teil des „gemeinsamen Priestertums der Gläubigen" sind (CM, 182–183; EGC 141; KC 76–86). Er findet in § 1547 des Katechismus der katholischen Kirche eine perfekte Fortführung der Taufekklesiologie von *Lumen Gentium*: „Während das gemeinsame Priestertum der Gläubigen sich in der Entfaltung der Taufgnade, im Leben des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe, im Leben gemäß dem Heiligen Geist vollzieht, steht das Amtspriestertum im Dienst dieses gemeinsamen Priestertums. Es bezieht sich auf die Entfaltung der Taufgnade aller Christen."

Was sind die Höhepunkte in G.s Interpretation von *Lumen Gentium*? Auch wenn er zugibt, dass „der Begriff der Communio die ganze konziliare Ekklesiologie unterstützt" (CM, 47; EGC, 107), sieht er es als ständige Herausforderung für die heutige kath. Ekklesiologie an, „über die falsche Polarisierung der Volk-Gottes-Ekklesiologie und der Communio-Ekklesiologie hinauszukommen" (CM, 147). Die Konzilsväter verwenden in der Tat eine Vielzahl von Bildern, um die vielen Aspekte einer „trinitarischen Theologie der Kirche" zu beschreiben (CM, 43). *Lumen Gentium* enthält das „starke christologische Bekenntnis" (CM, 45), dass die Kirche der mystische Leib Christi ist, trägt aber auch zur „Wiederentdeckung der pneumatologischen Grundlage der Kirche" bei (CM, 50), v.a. in seiner Lehre über den *sensus fidei* und die Charismen. Das Verständnis von Katholizität als „Einheit in Vielfalt" (CM, 62; EGC, 51) in LG 13 ist die Basis für die späteren Überlegungen des Konzils über die Beziehung zwischen der lokalen und der universalen Kirche.

Das Kap. über die hierarchische[42] Verfassung der Kirche enthält jedoch zwei Darstellungen über die Beziehung zwischen der lokalen und der universalen Kirche, die nur schwer in Einklang gebracht werden können. G. hebt „die Wiederaufnahme der eucharistischen Ekklesiologie durch das Konzil" (CM, 63; KC, 66–75) in SC 41 und LG 26 positiv hervor. Solche Reflexionen über die Ortskirche finden Unterstützung in der Darstellung der lokalen und universalen Dimensionen der Kirche wie in LG 23, mit der Betonung auf dem wechselseitigen Einschluss (CM, 23) beider Dimensionen, aber weit weniger in der Darstellung der bischöflichen Kollegialität in LG 20–22, ein Text mit geringem Interesse an der Beziehung des Bischofs zu seiner Ortskirche.[43]

"Articles 20–22 treat the topic of episcopal collegiality within a 'universalist' ecclesiological framework that begins with the bishops' membership in the college and the college's share, with and subordinate to the pope, in supreme authority of the whole church. Within this trajectory each bishop's relationship to a local church goes unmentioned. [...] Unfortunately, these two different versions of Episcopal collegiality, one setting the college over the church, and the other seeing the college as a concentrated manifestation of the universal church, were never really reconciled in the council documents." (CM, 78–79) "Consequently, we can discern in the conciliar documents two ecclesiological approaches that stand in some tension: one begins with the local church and sees the universal church as a communion of local churches, and the other maintains a preconciliar universalist ecclesiology that privileges the universal church." (EGC, 109; siehe auch KC 123–124).

3. Römisch-katholische Ekklesiologie in Deutschland: sakramental, gemeinschaftlich, diakonal

Kardinal Walter Kaspers Rücktritt als Präsident des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen bot ihm Gelegenheit, eine ekklesiologische Fortsetzung seiner Bücher *Jesus der Christus* (1974) und *Der Gott Jesu Christi* (1982) zu schreiben, wie er es lange ersehnt hatte.[44] Es ist ein Buch für ein breites Publikum, in dem der Autor interessante Ansichten über das II. Vatikanum und die zeitgenössische Ekklesiologie vorlegt. Schon im autobiographischen Präludium ‚Mein Weg in und mit der Kirche' (1–67) versäumt er nicht, das Konzil und die Bischofssynode von 1985 zu erwähnen, für die der damalige Professor Kasper zum theologischen Sekretär nominiert wurde. Der Autor gibt nicht nur einen kurzen Bericht seiner Ansichten über die Konzilshermeneutik, sondern kommentiert auch die von Papst Benedikt XVI. Er hätte sich gewünscht, dass der Papst deutlicher erklärt hätte, was er unter „Kontinuität" und „Reform" versteht. Erstere ist nicht nur eine bloße Wiederholung des Vergangenen, Letztere nicht nur eine „simple, pragmatische Anwendung" (34). Er kann immer noch an der zentralen Position der Communio im II. Vatikanum festhalten, weil sie den Hintergrund zu allen anderen Bildern bietet. K.

[40] Richard R. **Gaillardetz** / Catherine E. **Clifford, Keys to the Council**. Unlocking the Teaching of Vatican II, Collegeville, Minnesota 2012. (XIX) 198 S., pb. $ 19,95 ISBN 978–0–8146–3368–7 (im Folgenden mit KC zitiert). Aufgrund des einführenden Charakters dieses Bandes wird er hier nur kurz behandelt.

[41] Alle wichtigen Aussagen in diesem entscheidenden Absatz, der die Verbindung zwischen Kap. 1 und Kap. 2 der Konstitution bildet, wurden jedoch in den Kommentaren zu anderen Schlüsseltexten im Buch zitiert. Das starke Interesse beider Autoren an der Ökumene erklärt die Auswahl von drei Textpassagen aus *Unitatis Redintegratio* als Schlüsseltexte. Als Folge daraus wird jedoch auf ein berühmtes Dekret aus dem letzten Jahr des Konzils, *Ad Gentes*, regelmäßig nur verwiesen, um andere Textstellen erklären zu helfen.

[42] G. widersetzt sich dem „problematischen Ausdruck" einer „hierarchischen Gemeinschaft". Die Konstitution über die Heilige Liturgie hat ihn aber überzeugt, dass die Liturgie „eine geordnete Gemeinschaft mit einer großen Vielfalt von Ämtern und christlichen Aktivitäten" benötigt. (CM, 73)

[43] Siehe auch De Mey, „Eucharistic Ecclesiology. The Reception of Orthodox Theology in Roman Catholic Ecclesiology", in: *Bulletin ET* 19/2 (2008), 79–99.

[44] Walter Kardinal **Kasper, Katholische Kirche:** Wesen – Wirklichkeit – Sendung. – Freiburg i. Br.: Herder 2011. 586 S., geb. € 29,95 ISBN 978–3–451–30499–6.

deutet auch an, dass die aktuelle Version seiner Communio-Ekklesiologie unter dem Einfluss orthodoxer Theologie eher zu einer eucharistischen Ekklesiologie wurde[45] (46). Er besteht allerdings darauf, dass es für die Kirche nicht ausreicht, eine Communio-Ekklesiologie anzunehmen, wenn das nicht zu einer Verbesserung ihrer Kommunikation *ad intra* und *ad extra* führt. Als Diözesanbischof hat er die Notwendigkeit eines ausgewogenen Verhältnisses zwischen universaler und lokaler Kirche erfahren und deshalb gegenüber *Communionis Notio* eine kritische Position vertreten, was den Beginn seiner Auseinandersetzung mit Kardinal Ratzinger markierte.

Seine eigentliche Abhandlung über die Ekklesiologie beginnt nach einem fundamentaltheologischen Präludium (71–101) mit einem Abriss über den ‚Universal- und heilsgeschichtlichen Horizont' (102–179) der Kirche. Er kommentiert hilfreiche Bilder über die Kirche; in der Regel nimmt er sich Zeit, ihren biblischen Hintergrund ausführlich zu erläutern.[46] Seine Ekklesiologie spiegelt auch den Ertrag seiner profunden Kenntnis ekklesiologischer Ansichten anderer kirchlicher Traditionen wider, u. a. durch die Verteidigung der gemeinsamen ökumenischen Idee, dass die Kirche sowohl „congregatio fidelium" – eine Vorstellung, die auch in der katholischen Tradition vertreten ist – als auch „communio sanctorum" ist – ein Gedanke, der auch bei Luther zu finden ist (165–170). Im letzten Abschnitt, ‚Außerhalb der Kirche kein Heil?', verweist er auf den Unterschied zwischen der Lehre des Konzils über die Objektivität des universalen Willens Gottes und der Lehre von *Mystici Corporis*, die auf ein angenommenes unbewusstes, subjektives Verlangen einzelner nicht-katholischer Gläubiger baut (176).

Um das Wesen der Kirche zu beschreiben, stützt sich K. im nächsten Kap. (180–222) auf die bekannten Bilder (und ihre Kohärenz) von der Kirche als Volk Gottes, Leib (und Braut[47]) Christi und Tempel des Heiligen Geistes, fügt dem aber bemerkenswerterweise eine vierte wesentliche Dimension hinzu, nämlich die „marianische Dimension der Kirche" (215–222), die seiner Meinung nach aufgrund des einzigartigen Charismas Mariens der Kirche hilft, sich der Relativität der Hierarchie bewusst zu werden.[48]

„Zum Ausdruck kommt damit zugleich, dass nicht das apostolische Amt und die Hierarchie die vollkommenste Darstellung der Kirche ist, sondern Maria als Frau und als Trägerin eines einmaligen persönlichen Charismas. Eine deutlichere Relativierung der Hierarchie kann man sich eigentlich nicht denken wie diejenige, welche durch die katholische Mariologie geschieht. In Maria war die Kirche schon da, bevor die Apostel als Männer in ihr Amt berufen und eingeführt wurden." (220)

K.s Ekklesiologie enthält auch ein Kap. über die *notae ecclesiae* (223–284). Er erinnert seine Leser an die immensen Schwierigkeiten auf dem Weg zur Einheit, v. a. wegen der Existenz grundverschiedener Konzepte der Einheit (233; 434–436) und Kirchenverständnisse (283). Aber wo LG 8 über die Existenz von „vielfältigen Elementen der Heiligung und der Wahrheit" unter den nicht-katholischen Kirchen spricht, die sie „auf die katholische Einheit" hinführen, erkennt K.: „[d]as Ziel der Ökumene ist damit nicht die Rückkehr der anderen, sondern das gemeinsame Wachstum in der katholischen Einheit." (236) Selbst die zweifache Wiederholung von Bellarmins drei *vincula* (LG 14; UR 3) – „die Bande des Glaubensbekenntnisses, der Sakramente und der kirchlichen Leitung und Gemeinschaft" – setzt weder ein Konzept voraus noch verlangt sie eines, in dem Katholizität mit Uniformität gleichgesetzt wird.[49]

Der Autor erkennt, dass das Kap. über ‚Die konkrete Communio-Gestalt der Kirche' (285–408) „den schwierigsten und am meisten umstrittenen Teil der Ekklesiologie behandelt" (285). Er beginnt mit der Beschreibung der vorgeordneten Rolle des gemeinsamen Priestertums aller Gläubigen und unter ihnen der Laien in der Kirche.[50] An dieser Stelle und auch anderswo in dem Kap. ist der Autor für nachkonziliare Entwicklungen und Herausforderungen sensibel und diskutiert u. a. „Die Stellung der Frau in der Kirche" (308–315). Der Abschnitt über ‚Ämter als Dienst an der Communio' beginnt mit der Hervorhebung der bemerkenswertesten Punkte in der Lehre des II. Vatikanums über den Bischof. K. nimmt aber auch wahr, dass das Konzil zu keiner gleichermaßen zufriedenstellenden Synthese über das Amt der Priester kam, und vermeidet es auch nicht, heikle Fragen wie den Zölibat und die Frauenordination anzusprechen. Die wichtigste Aussage von *Lumen Gentium* im Hinblick auf das Petrusamt ist für K. die Verstärkung der „sakramentalen Struktur der Kirche", indem das Konzil die Jurisdiktionsgewalt zum Teil der Bischofsweihe macht (369). Das Kap. enthält auch einen vorsichtigen Appell, die Ebene der „Kollegialität, Konziliarität und Synodalität im Leben der Kirche" (382–387) zu stärken.

„Die Forderung nach einer Stärkung des synodalen Lebens auf der universalen Ebene darf nicht als Versuch missverstanden werden, das Petrusamt einzuschränken. Das Petrusamt ist als sichtbares Zentrum und Fundament der Einheit wie der Freiheit und Unabhängigkeit für die katholische Kirche ein Geschenk des Herrn an seine Kirche. Deshalb kann es nicht darum gehen, das Petrusamt synodal zu schwächen, sondern darum, es kollegial zu stärken." (386) Im letzten Kap. „Wohin führt der Weg der Kirche?" kann man eine ähnliche Aussage finden: „Auf der Ebene der universalen Kirche braucht die Kirche in einer mehr und mehr globalisierten und doch innerlich zerrissenen Welt um der Einheit in der Vielfalt der Einzelkirchen willen beides: ein starkes Zentrum, das die Kirche im einen Glauben des Petrus zusammenhält, und eine Stärkung ihrer kollegialen/synodalen Struktur. Beides widerspricht sich nicht." (486) Man findet in diesem Kap. auch einen schönen kurzen Abschnitt über „Kirche als eschatologisches Zeichen" (*sacramentum futuri*) (470–472).

Im Abschnitt über ‚Die eine Kirche und die vielen Einzelkirchen' wiederholt K. einige seiner Positionen in der Debatte mit Kardinal Ratzinger und fragt u. a., ob bei der Ernennung eines neuen Bischofs die Ebene der lokalen Kirche nicht in einer Weise involviert werden könnte, die „die perichoretische Einheit von Universal- und Einzelkirche" besser respektiert (391). Das abschließende Kap. endet mit einer Reflexion über die Mission und den vierfachen Dialog der Kirche (Dialog mit dem Judentum, ökumenischer Dialog, Dialog mit den Religionen und mit gegenwärtigen Weltanschauungen).[51]

Der Lehrstuhlinhaber für die Theologie des Volkes Gottes der Kath. Integrierten Gemeinde an der Lateran-Univ. in Rom, *Achim Buckenmaier*, hat einen Aspekt der Debatte der Kardinäle für seine Habil.-schrift untersucht, die von der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Bonn angenommen wurde. In *Universale Kirche vor Ort* behandelt er die Frage, ob die ontologische und zeitliche Priorität der universalen Kirche, wie sie in *Communionis Notio* und in mehreren Schriften von Papst Bene-

[45] Bedauerlicherweise erlaubte es das Genre des Buches dem Autor nicht, Aussagen wie die folgende ausführlicher zu entwickeln: „Deshalb sehe ich keinen prinzipiellen Gegensatz, sondern ein komplementäres Verhältnis zwischen der in der Ostkirche meist vertretenen, von der Ortskirche ausgehenden eucharistischen Ekklesiologie und der in der westlichen Tradition meist bevorzugten, von der Taufe ausgehenden universalen Ekklesiologie." (46)

[46] Zu diesem Thema gibt es bekannte Bilder, über die K. schon früher publiziert hat, wie etwa „Kirche als universales Sakrament des Heils" (126–129), aber auch unerwartete wie „Kirche als Kunstwerk – die Schönheit der Kirche" (129–131). Auf dieses Motiv wird auch eingegangen in Achim **Buckenmaier, Ist das noch unsere Kirche?** Die Zukunft der christlichen Gemeinde. – Regensburg: Pustet 2012. 156 S., pb. € 16,95 ISBN 978-3-7917-2423-3, der ebenso wie K. auf Möhlers Bild von der Kirche als „Gesamtkunstwerk Gottes" verweist (105).

[47] K. weiß, dass das Konzil insbes. mit der Rede von der Kirche als Braut die Vorstellung von der Kirche als der fortgesetzten Inkarnation vermeidet (196f).

[48] Siehe für jüngste Studien zu Kap. 8 von *Lumen Gentium*: Cesare Antonelli, *Il dibattito su Maria nel Concilio Vaticano II*: percorso redazionale sulla base di nuovi documenti di archivio, Padova 2009 und *Maria nel concilio:* approfondimenti e percorsi, hg. v. Ermanno M. Toniolo, Roma, Centro di Cultura Mariana «Madre della Chiesa» 2005.

[49] „Diese innere Einheit bedeutet keine Uniformität." (227) „In der Tat gibt es eine pathologische Gestalt des Katholischen, einen einengenden und engstirnigen Bürokratismus, der im Grunde unkatholisch und völlig wirklichkeitsfremd meint, alles und jedes nach einem einzigen Muster reglementieren zu müssen, und der wenig Spielraum lässt für ortskirchliche und kulturelle Vielfalt und charismatische Freiheit. […] Die Gemeinschaft mit dem Nachfolger des Petrus und mit den Bischöfen in Gemeinschaft mit ihm bedeutet daher nicht Einengung der Katholizität; sie kann und soll vielmehr Zeichen und Werkzeug wahrer Katholizität sein." (262) K. erwähnt die drei essentiellen Elemente der Einheit für die kath. Kirche letztmalig auf Seite 430.

[50] „Die Sendung der Laien betrifft also das Ziel und den Zweck der Kirche, während die Ämter der Kirche nicht zur Ordnung des Ziels, sondern zur Ordnung der Mittel gehören; sie sollen der Verwirklichung des Ziels und des Zwecks der Kirche dienen." (286; vgl. auch 344) K. erwähnt nicht, dass genau das der Grund für die Konzilsväter war, die Reihenfolge der Kap. 2 und 3 zu ändern, wie es sich aus der folgenden *relatio* ergibt: "Ipse Populus eiusque salus est in consilio Dei de ordine finis, dum Hierarchia ut medium ad hunc finem ordinatur." Vgl. *Constitutio dogmatica de Ecclesia Concilii Vaticani II Synopsis in ordinem redigens schemata cum relationibus necnon patrum orationes atque animadversiones. Lumen Gentium Synopsis*, hg. v. Francisco Gil Hellín, Roma 1996, 71.

[51] K. gehört zu denjenigen, die sich verpflichtet fühlen, *Gaudium et Spes* nicht unkritisch zu behandeln. Zum Thema „Anliegen und Problem der Pastoralkonstitution" (452–454) beschränkt er sich jedoch auf eine kritische Anmerkung: „Was in der Konstitution fehlt, ist eine Pneumatologie" (454).

dikt XVI. verteidigt wird, eine authentische Auslegung der Lehre des II. Vatikanums genannt zu werden verdient oder nicht.[52]

Die zeitliche Priorität ist problematischer, wie der Autor in seinem Fazit verdeutlicht: „Man wird J. Ratzinger zustimmen können in der Sicht, daß die Aussage von der ontologischen Priorität der Universalkirche, so wie sie das Communio-Schreiben formuliert hat, angesichts der nachkonziliaren Entwicklung in der Ekklesiologie eine adäquate Weiterentwicklung der Lehre von *Lumen gentium* ist. Sie ist nicht die späte Erfindung einer romzentrierten Ekklesiologie, sondern der Ausdruck einer heilsgeschichtlichen Perspektive, deren Grundlagen in der Theologie des Neuen Testaments gegeben sind. […] Als wenig hilfreich erwies sich dagegen die Aussage von der chronologischen Vorgängigkeit der Universalkirche." (390)

B. selbst hält den Zusatz *Ecclesiae in et ex Ecclesia* zur Lehre des Konzils von LG 23 über *Ecclesia in et ex Ecclesiis* für eine getreue Verdeutlichung der Terminologie des Konzils, das über „die wechselseitigen Beziehungen der einzelnen Bischöfe mit ihren Teilkirchen und mit der universalen Kirche" gesprochen hat (33). Aber auch wenn sich der Autor dessen bewusst ist, dass die Ratzinger-Kasper-Debatte Teil der Rezeptionsgeschichte des II. Vatikanums ist (20; 388), befasst sich kein einziges Kap. seines Buches mit den relevanten Textstellen in *Lumen Gentium* als solchen; das macht das Buch für unsere Zwecke weniger relevant. Auf eine sorgfältige Analyse der einzelnen Phasen der Debatte (25–38) folgt eine wohlwollende Darstellung der grundlegenden ekklesiologischen Positionen von Kardinal Ratzinger (59–78)[53] sowie eine Darlegung der Position Kaspers (79–86), die ihn fast in eine Reihe mit Acerbi stellt, weil B. das Fehlen einer wirklichen Synthese einer hierarchischen und einer Communio-Ekklesiologie bei Kasper kritisiert.[54]

Ein Postskriptum behandelt eine frühere Polemik zwischen Kasper und Ratzinger, die durch Kaspers Rezension von Ratzingers *Einführung in das Christentum* in der ThRv ausgelöst wurde.[55] Immer noch einführend beschreibt der Autor auch eine wachsende Wertschätzung der Bedeutung der Universalkirche in der Gesellschaft angesichts der Globalisierung (94–105).[56] Im Gegensatz dazu scheint er zufrieden zu sein, dass der „Siegeszug" der Theologie der Ortskirche nach 40 Jahren zu einem Ende gekommen sei. Endlich habe man zur Kenntnis genommen, dass LG 26 und SC 41–42 eine unzureichende Grundlage für eine kohärente Theologie der Ortskirche bilden.[57] Im entscheidenden IV. Kap. konstruiert B. dann eine „Theologie der einen, präexistenten Kirche" (129–206), indem er Gedanken u.a. der rabbinischen Theologie zur Präexistenz Israels und der Tora, über die Präexistenz der Kirche in der patristischen Literatur und über die Bilder der Kirche als Braut, als das himmlische Jerusalem und als die Kirche *ab Abel* reflektiert. Der Autor kommt zu dem Schluss:

„Die Deutung der Kirche als Braut und das Bild des himmlischen Jerusalems, bezogen auf die Kirche, bringen besonders klar zum Ausdruck, daß die ekklesiale Einheit ihrer Vielheit vorausgeht; in der Ekklesiologie der Väter ist sie nicht Ergebnis einer nachträglichen, bewundernswerten Einigung, sondern kommt von Gott her. Ihre Präexistenz und ihre Einheit als universale Kirche gehören wesentlich zusammen. Vermittelt ist diese Einheit auf einem geschichtlichen Weg, für den das Theologumenon von der *Ecclesia ab Abel* steht." (206)

In Kap. V (207–286) diskutiert der Autor dann Aspekte einer Theologie des biblischen Begriffes *ekklesia* und schlussfolgert, dass „nach dem NT […] die Gesamtekklesia in der Einzelgemeinde präsent" ist (285). Die Wichtigkeit, zu einem konkreten Verständnis der Kirche zu gelangen, wird auch an den Beispielen der *mensa episcopalis* und der *vita communis* aus der Kirchengeschichte (258–274) verdeutlicht.[58] Ein weiteres Beispiel aus der Kirchengeschichte wird in Kap. VI (287–319) über ‚Das Dynamische Verhältnis von Lokalkirchen und Universalkirche am Beispiel der Heiligenverehrung' gegeben. B. fasst seine Ergebnisse in Form von Thesen zusammen. Eine von ihnen enthält ein interessantes Plädoyer, den „wechselseitigen Einschluss" der lokalen und der Universalkirche in einer sehr konkrete Weise als „gegenseitige Hilfe" zu verstehen.[59]

Das Thema der Ekklesiologie taucht regelmäßig in den Schriften des Münsteraner Fundamentaltheologen *Jürgen Werbick* auf.[60] Sein Werk *Grundfragen der Ekklesiologie* ist ein Versuch, die vier wesentlichen Bestandteile der Identität der Kirche zu identifizieren.[61] Die zentralen Kirchenbilder der ersten drei Kap. – ‚Identität aus Erinnerung: die Kirche als Gottes Volk' (13–61), ‚Die Leib-Identität des Christlichen: Gliedsein im Leib Christi' (62–119) und ‚Identität in Christus-Kommunikation' (120–194) – finden sich in derselben Reihenfolge auch in seiner Ekklesiologie von 1994. Mehr denn je hält er es für wichtig, den diakonischen Auftrag der Kirche zu betonen, was sich aus den Titeln seiner Einführung ablesen lässt: ‚Wozu dient die Kirche?' – ‚Wozu dient Ekklesiologie?' (7–12). Daher endet sein Buch auch mit dem Kap.: ‚Sakramental und diakonisch zugleich: Identität im Übergang' (195–246).

Im Kap. über das Volk Gottes wurde er u.a. von Metz' „*Memoria passionis et resurrectionis*" und von der lateinamerikanischen Befreiungstheologie inspiriert. Er versteht die Katholizität des Volkes Gottes als „nicht imperial-expansionistisch, sondern inklusiv" (38) und zeigt sich dankbar für die Art und Weise, wie der Begriff des Volkes Gottes in *Lumen Gentium* teilweise als „ein Korrektiv zum überkommenen hierarchisch-ständischen Kirchenverständnis" funktioniert (47).

W. konzentriert sich v.a. auf LG 9, aber erwähnt beiläufig auch LG 5. In der Verbindung der Gründung der Kirche mit ihrer sakramentalen Ausrichtung auf das Reich Gottes „formuliert LG 5 damit auch die gültige Perspektive, in der allein die in der Apologetik lange gebrauchte Kategorie Kirchengründung allenfalls noch verwendet werden kann." (51 Anm. 67)

Im zweiten Kap. bezweifelt W., ob die Tendenz von *Mystici Corporis,* in seiner Ekklesiologie über den mystischen Leib Christi das Haupt fast völlig mit dem Leib zu identifizieren (70, 102–103), vom II. Vatikanum ganz überwunden wurde. Er würdigt die Betonung, die das Konzil auf die Beteiligung aller Glieder des Leibes am dreifachen Amt Christi legt (80); diese bildet die Grundlage der Lehre von LG 10 über den wesenhaften Unterschied zwischen dem allgemeinen Priestertum und dem ordinierten Priestertum, der W. zustimmen kann.

„Man wird die Formulierung des 2. Vaticanums so verstehen dürfen: Das hierarchische Priestertum hat seine Besonderheit gegenüber dem gemeinsamen Priestertum aller ‚anderen' Glieder am Leib Christi darin, dass es ihnen die Diakonie Jesu Christi (vgl. Mk 10,45) in amtlicher Zuständigkeit zu leisten hat und deshalb nicht nur von diesen ‚anderen' Gliedern, sondern von Jesus Christus selbst mit ihrer ganzen Existenz in diesen Dienst gerufen ist. Es handelt sich um eine *amtlich-personale* Christus-Repräsentation. Sie unterscheidet sich ‚dem Wesen nach' von der Sendung, Jesus Christus *charismatisch* zu repräsentieren." (78)

Er ist sich der sorgfältig formulierten Analogie zwischen der göttlichen und der menschlichen Dimension der Kirche und den beiden

[52] Achim **Buckenmaier, Universale Kirche vor Ort:** Zum Verhältnis von Universalkirche und Ortskirche [s. Anm. 15].

[53] Es erstaunt mich, dass B. zweimal die Vorstellung von der Kirche als *incarnatio continua* unterstreicht: „Als fortdauernder Leib Christi ist sie [die Kirche] analog zu dessen göttlich-menschlicher Natur ‚unvermischt' und ‚ungetrennt' göttliches und menschliches Werk." (21) „Dieser Gedankengang bezieht seine Kraft aus dem Theologumenon vom fortwährenden Leib Christi, der die Kirche ist." (69)

[54] „In dieser Sicht erscheinen die Konzilstexte als Kompromißformeln, die sakramentale communio-Ekklesiologie und juristische Einheitsekklesiologie nebeneinander bestehen lassen, auch wenn W. Kasper nicht durchgehend von zwei Ekklesiologien spricht." (84)

[55] Kasper, Das Wesen des Christlichen, in: ThRv 65 (1969), 182–188.

[56] Siehe für eine kritischere Darstellung der wichtigsten Inspirationsquelle des Autors Avery Dulles's Artikel „Die Universalkirche und die Lokalkirche im Zeitalter der Globalisierung", in: ThGl 91 (2001), 543–546; De Mey, "Is the Connection of 'Catholicity' and 'Globalization' Fruitful? An Assessment of Recent Reflections on the Notion of Catholicity", in: *ET-Bulletin* 13 (2002), 169–181.

[57] „Im Rückblick auf eine über vierzigjährige Konzilsrezeption erstaunt der ‚Siegeszug', den die Idee und Theologie der Ortskirche in der nachkonziliaren Ekklesiologie angetreten hatte; das Konzil selber legte, wie immer wieder festgestellt wurde, keine solche geschlossene Ekklesiologie vor, auch keine Gesamtlehre der Ortskirche, sondern entfaltet seine Aussagen zur Ortskirche an ganz verschiedenen Stellen." (118) Siehe die Ähnlichkeit der Argumentationsweise bei Kasper, *Katholische Kirche* [s. Anm. 44], 390, zum Mangel an Belegen für die Universalkirche in *Lumen Gentium*: „Der Begriff Universalkirche findet sich in der Kirchenkonstitution *Lumen gentium* nur an drei Stellen und jeweils mit unterschiedlicher Bedeutung."

[58] Teilweise wiederholt in ‚Der Pfarrer: Eigenbrötler oder Tischgenosse?', in Buckenmaier, Ist das noch unsere Kirche? [s. Anm. 46], 67–74.

[59] Ausnahmsweise sogar mit einer kritischen Anmerkung zum Papst und der Kurie: „Zum anderen verlangt ein verändertes Paradigma, daß Papst und Kurie wissen und entsprechend handeln, daß sie nicht die Gesamtkirche sind, sondern sie repräsentieren und das Instrument bilden, die Universalkirche als ein den Teilkirchen immer voraus Gegebenes zu erhalten, das mit dieser Präzedenz dem konkreten Leben der Kirche vor Ort dient." (360)

[60] Vgl. z.B. Jürgen Werbick, *Kirche*: Ein ekklesiologischer Entwurf für Studium und Praxis, Freiburg i. Br. 1994; *Warum die Kirche vor Ort bleiben muss*, Donauwörth 2002.

[61] Jürgen **Werbick, Grundfragen der Ekklesiologie** (Grundlagen Theologie). – Freiburg i. Br.: Herder 2009. 261 S., pb. € 14,95 ISBN 978–3–451–30303–6.

Naturen Christi in LG 8 bewusst und schätzt v. a., dass das Konzil hinzufügt, dass die menschliche Dimension der Kirche im Dienste des Geistes Christi steht.[62] Trotz der Umstellung von „est" auf „subsistit in" und trotz der Redeweise von Graden der Eingliederung in den Leib Christi fragt er sich jedoch, ob die nicht-katholischen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften im II. Vatikanum wirklich als „Mittel des Heiles" anerkannt wurden. Das Lehramt hat ihn durch die Dokumente der Glaubenskongregation 2000 und 2007 nicht beruhigt (103–112).

Im dritten Kap. erinnert W. seine Leser daran, dass *Dei Verbum* in der Regel als erfolgreicher Abschluss des Paradigmenwechsels von einem propositionalen zu einem kommunikativen Verständnis der Offenbarung gesehen wird. Die ekklesiologische Übersetzung dessen setzt eine Gemeinschaft von Gläubigen voraus, die aktiv an der *koinonia* mit Christus und dem dreieinigen Gott partizipieren (124; 145). Eine Communio-Ekklesiologie achtet aber auch darauf, die Einheit der eucharistischen Gemeinden aufrechtzuerhalten. W. ist bewusst, dass diesbzgl. schon früh in der Kirchengeschichte den Bischöfen eine besondere Rolle zugeschrieben wurde (130), aber gleichzeitig übersieht er auch nicht die problematischen Aspekte dieser Zuschreibung.[63] Das Zweite Vatikanische Konzil musste der Lehre des vorhergehenden Konzils über den Jurisdiktionsprimat und die Unfehlbarkeit treu bleiben. W. sieht jedoch nicht, wie ein äußerst dringendes „kommuniales Aequilibrium zwischen Einheit und Vielfalt" (167) ohne eine päpstliche „Selbstbegrenzung primatialer Rechte" (166) realisiert werden kann.

Im abschließenden Kap. behandelt W. die protestantische Kritik an der Definition der Kirche „als" Sakrament in LG 1. Laut protestantischen Kritikern könnte diese Idee möglicherweise negative Auswirkungen auf das Verständnis der Beziehung – aber auch des Abstandes – zwischen der Kirche und Christus sowie der Kirche und dem Gottesreich haben (195–200). In SC 42 und LG 26 wird deutlich, dass diese sakramentale Sendung nicht ausschließlich auf der Ebene der Universalkirche ausgeübt wird, sondern dass sie auch eine wichtige Aufgabe für die Ortskirche darstellt (212–213). Aus diesem Grund enthält dieses Kap. auch eine gründliche Kritik der fast ausschließlichen Beschäftigung mit der Universalkirche in *Communionis Notio* (214–218).[64]

In dem Buch *Die Kirche: Gemeinschaft des Heils. Ekklesiologie im Geist des Zweiten Vatikanischen Konzils* bietet *Georg Kraus*, der bis 2003 Dogmatik an der Univ. Bamberg lehrte, dem Leser eine „Darstellung" (16) der röm.-kath. Ekklesiologie.[65] Die wichtigste Motivation wird im Vorwort erwähnt:

„Da ich während meiner Studienzeit in Rom den Anfang des Konzils (mit Papst Johannes XXIII.) aus der Nähe miterleben durfte, ist es mir als ‚Augen- und Ohrenzeuge' ein besonders tiefes Anliegen, dass die ekklesiologischen Grundantriebe des Konzils im praktischen Leben der Kirche fortgeführt werden." (15)

Die Begriffe „Gemeinschaft" und „Heil" im Titel weisen darauf hin, dass für den Autor das II. Vatikanum „eine Communio-Ekklesiologie" repräsentiert, durch die Idee der Kirche als Sakrament aber auch „eine soteriologische Ekklesiologie" (15). Der erste Teil des Buches, ‚Neutestamentliche Ansätze der Ekklesiologie' (39–115), diskutiert zunächst das Problem der Kirchengründung durch den historischen Jesus und gibt dann einen chronologisch-biblischen Überblick über die ‚ekklesialen Strukturen in den urchristlichen Gemeinden', wobei er die Gemeinden in Jerusalem, Antiochien und Korinth, aber auch diejenigen in der nachapostolischen Zeit beschreibt. Aus den biblischen Hinweisen über Frauen, die „ekklesiale Funktionen in urchristlichen Gemeinden" erfüllen (105), zieht K. „Impulse für die volle Gleichberechtigung der Frauen in der Kirche." (114)

Er stützt sich auf LG 32: „Es ist in Christus und der Kirche keine Ungleichheit ... aufgrund des Geschlechts. [...] Vielmehr waltet unter allen eine wahre Gleichheit (*vera aequalitas*) in der allen Gläubigen gemeinsamen Würde und Tätigkeit zum Aufbau des Leibes Christi." K. schließt sich den Theologen an, die keine dogmatischen Einwände gegen die Frauenordination finden. „Es soll der rechtliche Ausschluss der Frauen von der Ordination aufgehoben und es soll positiv die Zulassung der Frauen zur Ordination genehmigt werden." (115; siehe auch 152 und 408) Vgl. hingegen Kasper, *Katholische Kirche* (s. Anm. 44), 339f: „Die katholische Kirche ist nicht frei, eigenmächtig über ihre Ordnung zu entscheiden, und da die Frauenordination weder bei Jesus selbst noch in der Heiligen Schrift und in der Tradition einen Anhalt hat, weiß sie sich nicht berechtigt, Frauen zum Priester- oder Bischofsamt zu ordinieren. Dies wurde inzwischen durch hochrangige kirchliche Entscheidungen klargestellt. Diese Entscheidungen sind, was den Autoritätsgrad angeht, so hochrangig, dass ich mir eine Änderung der kirchlichen Lehre schwerlich vorstellen kann. Sie haben verbindlichen und endgültigen Charakter."

Der zweite Teil ‚Die Grundzüge des Kirchenverständnisses im Geist des Zweiten Vatikanischen Konzils' (116–246) bietet einen Überblick zur Redaktionsgeschichte von *Lumen Gentium* und eine kurze Beschreibung jedes einzelnen Kap.s, gefolgt von einer ‚Systematische[n] Reflexion der ekklesiologischen Grundansätze des Zweiten Vatikanischen Konzils'. Eine Betrachtung der Bilder der Kirche als Volk Gottes, Leib Christi und Geschöpf des Heiligen Geistes ermöglicht es dem Autor, die „heilsgeschichtliche trinitarische Verankerung der Kirche" (146) aufzuweisen. Zu den ‚Formale[n] Grundbestimmungen der Kirche' (184) zählt K. die Sakramentalität der Kirche und ihren Charakter als *Communio*. Dieser Abschnitt endet mit Ausführungen über ‚das Prophetische in der Kirche' (229) und ‚das Charismatische in der Kirche' (238) als ‚Zentrale Wirkkräfte in der Kirche' (228).

Im dritten Teil thematisiert K. ‚Die Dienste in den Grundgestalten der Kirche' (247–357). Zuerst erklärt er die Lehre des Konzils über die Wechselbeziehung zwischen dem allgemeinen und dem ordinierten Priesteramt und schlägt vor, nicht mehr über Laien zu sprechen, sondern über „allgemeine und diensttragende Kirchenmitglieder". Mit der Idee der *Kirchenmitglieder* wurde jedoch die vorkonziliare Terminologie der Kirchenmitgliedschaft wieder eingeführt. Man kann sich fragen, ob der Begriff *christifideles* (LG 31) nicht eine bessere und eine dem Konzil angemessenere Alternative gewesen wäre.

Danach beschreibt der Autor die ‚Dienste in den drei Ebenen der Kirche' und entscheidet sich bemerkenswerterweise für folgende Reihenfolge: ‚Dienste in der pfarrlichen Ortsgemeinde', ‚Dienste in der bischöflichen Ortskirche' and ‚Dienste in der universalen Kirche'.

Er rechtfertigt diese Entscheidung mit dem Hinweis auf die Tatsache, dass die ersten im NT erwähnten Gemeinschaften Ortskirchen waren, sowie auf die Lehre von LG 26, „dass die Ortsgemeinden im vollgültigen Sinn Kirche sind" (292). Es stellt sich die Frage, ob eine *Ekklesiologie im Geist des Zweiten Vatikanischen Konzils* nicht den Umstand anerkennen muss, dass das Konzil den Schwerpunkt vorzugsweise auf die Ebene der Diözese und erst in zweiter Linie auf die Gemeindeebene gelegt hat. Unter Bezugnahme auf *Was wird jetzt aus uns, Herr Bischof?* Ermutigende Erfahrungen der Gemeindebildung in Poitiers, hg. v. Reinhard Feiter / Hadwig Müller, Ostfildern 2009, reflektiert K. auch, wie die Diözese Poitiers die Qualität ihres Gemeindelebens zu stärken versuchte, indem sie Basisgemeinden einbezog; er schließt jedoch zu Recht mit der folgenden kritischen Frage: „Wenn – laut Konzil – die Teilnahme an der Eucharistie ‚die Quelle und der Höhepunkt des ganzen christlichen Lebens' (LG) ist, dann zeigt sich, dass auch das Pastoralmodell von Poitiers eine Notlösung ist. Es muss durch einen weiteren, sehr großen neuen Schritt ergänzt werden. Der Bischof bzw. die Bischöfe müssen von Rom her erreichen, dass sie verheiratete ‚bewährte Männer' (*viri probati*) zu Priestern weihen können. Nur durch mehr Priester kann das unersetzbare Gut der sonntäglichen Eucharistiefeier in den Gemeinden gelebt werden." (312)

Das Buch endet mit einer Abhandlung über ‚Die vier Grundkennzeichen der Kirche' (358–449). Bei aller Anerkennung dafür, dass K. das Verhältnis zwischen ‚D[er] eine[n] Gesamtkirche und d[en] vielen Ortskirchen' (368) ebenso wie die ökumenischen Beziehungen der kath. Kirche unter der Überschrift ‚Die Einheit der Kirche in Vielfalt' (367) als Teil seiner Ausführungen zur Einheit der Kirche behandelt, ist es im Hinblick auf die in LG 13 zum Ausdruck kommende Sensibilität für Einheit in der Vielfalt zu bedauern, dass seine systematische Darstellung von Katholizität diese nur als ‚das Umfassende und Ganze der Kirche Christi' (419) und ‚Katholizität als Totalität der Kirche Christi' (425) in den Blick nimmt. Diese Ekklesiologie hätte hier durch eine eingehende Untersuchung der *relationes* zu Lumen Gentium gewinnen können. Vgl. *Lumen Gentium Synopsis* (s. Anm. 49), 103: „Haec universalitas seu catholicitas *uniformitatem respuit*:

[62] Mit Bezug auf Veronika Hoffmann, „Ekklesiologie in Metaphern. Betrachtungen zum ersten Kapitel von Lumen Gentium", in: Catholica 62 (2008), 241–256, „die freilich zu Recht darauf hingewiesen hat, dass die Inkarnationsmetapher in Lumen Gentium 8 im Blick auf die Kirche pneumatologisch weiter bestimmt wird." (99)

[63] Siehe v. a. den Abschnitt über „Teilhabe durch Hierarchie oder durch Mitbestimmung?" (134–143).

[64] Anders als bei Buckenmaier wird die Lehre der Kongregation für die Glaubenslehre über den „ontologischen Vorrang der Universalkirche" bei W. zu den „sprachlich höchst eigenwilligen Exaltationen" gezählt. (216) Er fragt darüber hinaus: „Warum bringt das zitierte Dokument so wenig zum Ausdruck, dass sich die sakramentale Communio der Kirche in der wechselseitigen Hinordnung der Ortskirchen bzw. der Kirchen vor Ort und der Universalkirche aufeinander realisiert; dass sie sich genau so *kommunikativ* realisiert? [...] Das Dokument der Glaubenskongregation deutet diese ekklesiale Dynamik der Wechselseitigkeit im Verhältnis der Kirche vor Ort und der Universalkirche kaum an."

[65] Georg **Kraus, Die Kirche: Gemeinschaft des Heils.** Ekklesiologie im Geist des Zweiten Vatikanischen Konzils. – Regensburg: Pustet 2012. 464 S., pb. € 34,95 ISBN 978-3-7917-2424-9.

diversitatem in unitate servat, procurando communionem et cooperationem inter diversos populos et diversos ordines in Ecclesia."

Schluss

Welches sind die wichtigsten Erkenntnisse in der neueren Literatur zu *Lumen Gentium*, die in diesem Artikel vorgestellt wurde? Zunächst möchte ich auf einige Unterschiede zwischen der englisch- und der deutschsprachigen Literatur hinweisen. Anscheinend sind mehr röm.-kath. Theologen mit amerikanischem Hintergrund (Mannion, Haight, Hinze, Osborne) als deutsche Theologen (Buckenmaier, Werbick) in der Lage, Bücher zu Aspekten der röm.-kath. Ekklesiologie zu schreiben und dabei *Lumen Gentium* nur eingeschränkt zu berücksichtigen. Dafür mag es gute Gründe geben – die Autoren sind Fundamentaltheologen (Werbick, Mannion), befassen sich mehr mit den gegenwärtigen Herausforderungen in der Kirche (Hinze, Buckenmaier) oder sind anscheinend stärker an *Gaudium et Spes* als an *Lumen Gentium* interessiert (Mannion, Haight) – aber angesichts der wichtigen Aufgabe, das Erbe von *Lumen Gentium* und des II. Vatikanums für künftige Generationen zu bewahren, ist zu hoffen, dass sich das im Laufe der bevorstehenden Zeit des 50jährigen Konzilsjubiläums ändern wird.

Typisch für die gegenwärtige amerikanische Ekklesiologie ist auch ihr Augenmerk auf den lokalen (bei Gaillardetz aber auch den globalen) Kontext der eigenen Ekklesiologie (vgl. insbes. Hinze, Lakeland, Gaillardetz), selbst wenn auch in Buckenmaiers *Ist das noch unsere Kirche?* ein gewisses Interesse am deutschen Kontext zu finden ist. Außerdem ist die Tendenz, sich kritisch von der nachkonziliaren Linie des Lehramtes zu distanzieren oder diese zu beklagen, in der amerikanischen Wissenschaft (Mannion, Hinze, Gaillardetz, Lakeland) stärker ausgeprägt als in den hier vorgestellten deutschen Büchern (dennoch finden sich bei Kasper und Werbick kritische Reaktionen zu *Communionis Notio*, neben der anerkennenden Zustimmung bei Buckenmaier).

Im Hinblick auf das Wesen der Kirche scheint die Zeit, in der einzelne bevorzugte oder umfassende Kirchenbilder unter Vernachlässigung anderer ausgewählt wurden, hinter uns zu liegen. Nach wie vor gibt es erklärte Befürworter einer Communio-Ekklesiologie (Kasper, Kraus) oder einer Volk-Gottes-Ekklesiologie (Gaillardetz), aber in vielen Büchern werden die verschiedenen Bilder behandelt (Kasper, Kraus, McBrien), und einige Ekklesiologen mahnen ausdrücklich an, ‚Communio' nicht länger gegen ‚Volk Gottes' auszuspielen. Einige Autoren sind in ihrer Ekklesiologie relativ christozentrisch (Osborne), sogar so weit, dass sie die Vorstellung von der Kirche als Fortsetzung der Inkarnation zustimmend aufnehmen (Buckenmaier), während andere wahrnehmen, dass kath. Ekklesiologien nie genug auf den Heiligen Geist als Zentrum ausgerichtet sein können (Gaillardetz). Manche Autoren widmeten den *notae ecclesiae* der Einheit, Heiligkeit, Katholizität und Universalität große Aufmerksamkeit (Lakeland, Gaillardetz, McBrien, Kraus, Kasper).

Was Themen im Zusammenhang mit der Ordnung der Kirche angeht, scheinen sich fast alle Autoren darin einig zu sein, dass sämtliche Überlegungen zum Amt ihren Ausgangspunkt bei einer gründlichen Reflexion des gemeinsamen Priestertums aller Gläubigen nehmen sollten; manche plädieren für die Entwicklung einer stärker ausgeprägten Ekklesiologie der Taufe (Lakeland, Gaillardetz, Osborne, Werbick, Kasper, Kraus). Die Beziehung zwischen der lokalen und der universalen Dimension der Kirche ist ebenfalls ein oft behandeltes Thema (Lakeland, Gaillardetz, Kasper, Buckenmaier, Werbick). Viele Ekklesiologen beschäftigen sich besonders ausführlich mit SC 41–42 und LG 26 als Zeichen dafür, dass das Konzil bereit war, eine eucharistische Ekklesiologie (teilweise) positiv aufzunehmen (Gaillardetz, Werbick, Kraus). Ein Theologe verweist sogar auf die Schwierigkeit, die verschiedenen Darstellungen des Verhältnisses von ‚lokal' und ‚universal', die sich in Kap. 3 von *Lumen Gentium* finden, in Einklang zu bringen (Gaillardetz), während ein anderer Genugtuung darüber äußert, dass der Siegeszug der Theologie der Ortskirche nach 40 Jahren zu einem Ende gekommen sei (Buckenmaier).

Zur schärfsten Kritik an der universalen Ebene der Kirche gehören Plädoyers dafür, dass der Papst selbst seine Primatsvorrechte einschränken sollte (Werbick) und dass die Lehre bzgl. der Ordination von *viri probati* und der Frauenordination revidiert werden sollte (Kraus).

Übersetzung: Zita Waschhausz / Christine Berberich

Exegese / Altes Testament

The Africana Bible. Reading Israel's Scriptures from Africa and the African Diaspora, hg. v. Hugh R. Page. – Minneapolis, MN: Fortress Press 2010. (XXXI) 358 S., geb. € 31,99 ISBN: 978–0–8006–2125–4

Das Kompendium zu den Büchern des AT trägt einen ungewöhnlichen Namen: „The Africana Bible". „Africana" meint mehr als afrikanisch, so z. B. auch afro-amerikanisch. Die Autorinnen und Autoren des Sammelwerks haben nach einer Bezeichnung gesucht, die die Diaspora-Gemeinde der aus Afrika Entwurzelten, die aus Afrika Stammenden und die im heutigen Afrika Lebenden verbindet. „Bibel" deswegen, weil der Platz zu bedenken sei, den die Bibel im Leben von Menschen mit afrikanischem Ursprung hat (vgl. 4). Der Begriff „Bibel" irritiert in Hinsicht auf die biblischen Bücher, die ausgelegt werden, denn es sind allein die Bücher des AT, einschließlich der deuterokanonischen und sogar einzelner ausgewählter Pseudepigraphen. Man hat sich bei der Besprechung der einzelnen Bücher an die kanonische Folge des Tanak gehalten, sodass zunächst der Pentateuch, dann die Propheten und schließlich die Schriften ausgelegt werden. Daran schließen sich dann die deuterokanonischen Bücher und die Pseudepigraphen an. Ntl. Schriften sucht man vergeblich in der „Africana Bible". Drei Jahre vor ihrem Erscheinen war ein Kompendium zum NT mit dem Titel „True to Our Native Land" erschienen. Dieser Kommentarband gilt zwar als Vorläufer der „Africana Bible", berücksichtigt allerdings nur afro-amerikanische Perspektiven. Das Anliegen, biblische Bücher aus der Perspektive der afrikanischen Diaspora *und* Afrikas zu betrachten und diese in einem Band zusammenzustellen, wird hier also zum ersten Mal umgesetzt. Die Autor/inn/en sind bekannte afro-amerikanische und in der Karibik lebende Theolog/inn/en. Aus Afrika stammende Bibelwissenschaftler/innen sind deutlich weniger einbezogen als ihre afro-amerikanischen Kolleg/inn/en. Einige wichtige Vertreter/innen afrikanischer Exegese haben an der „Africana Bible" mitgewirkt; die Bandbreite der afrikanischen Exeget/inn/en ist aber nicht abgebildet.

Jedes atl. Buch wird auf ca. 4–10 Seiten vorgestellt. So unterschiedlich wie die Autor/inn/en sind dabei auch die Auslegungen der Bücher: Einzelne erzählen weite Teile des Buches nach, andere nehmen Gliederungen und exegetische Grundannahmen mit auf. Allen ist jedoch gemeinsam, dass sie versuchen, Aspekte des biblischen Buches auf die Geschichte Afrikas oder der Afro-Amerikaner/innen zu beziehen. Eine objektive Analyse des Textes wird nicht angestrebt, ebensowenig Vollständigkeit. Die Einführung verspricht als Ziel des Kommentars, dass die „Africana Bible" einige Aspekte, theologische Inhalte und interpretatorische Herausforderungen innerhalb der Texte untersucht. Das Leben, die Kultur(en) und Glaubenstraditionen von Personen mit afrikanischem Ursprung sollen erhellt werden. Außerdem soll auf die Schnittmengen, aber auch auf die Divergenzen aufmerksam gemacht werden, die zwischen dem AT als Heiliger Schrift und den Lesenden von heute bestehen (vgl. XXVI). Die „Africana Bible" versteht sich also als Gesprächspartner der Schrift (vgl. 3).

Die einzelnen Beiträge stellen häufig Bezüge zwischen biblischem Text und Musik, Literatur, Geschichte oder Kunst her. Zudem werden Themen wie bspw. Diskriminierung, Einwanderung oder auch Konstruktion von Identität fokussiert. Neben der Auslegung der biblischen Bücher berücksichtigen die Autor/inn/en auch die Rezeptionsgeschichte der Texte – gerade wenn sie für rassistische Zwecke missbraucht wurden. Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass die Beiträge kontextuelle Auslegungen einzelner Themen des besprochenen biblischen Buches sind, die manchmal auch autobiographische Züge haben. Ziel dieser Auslegungen ist es, die wissenschaftlichen Errungenschaften der „Africana-Gruppe" breit zugänglich zu machen und sie gebündelt zur Verfügung zu stellen, da sowohl afro-amerikanische als auch afrikanische Exegese eher ein marginalisiertes Dasein innerhalb der Bibelwissenschaft führen.

Neben den Beiträgen zu den biblischen Büchern gibt es auch Einführungskap. in die jeweiligen Abschnitte des Tanak und Überblicksartikel wie z. B. „African and African Diaspora Hermeneutics" und „Reading the Hebrew Bible Responsibly". Hier zeigt sich jedoch schon, dass afrikanische und afro-amerikanische Ansätze zum Teil sehr weit auseinandergehen und die verschiedenen geschichtlichen Erfahrungen und der Umgang mit dem Text nicht immer zusammengebracht werden können, sondern als divergierende Aspekte unverbunden nebeneinander stehen.

Die Auslegung eines biblischen Buches soll hier genauer vorgestellt werden, um einen Eindruck des gesamten Kompendiums zu vermitteln: Das Buch Genesis, ausgelegt von *Rodney S. Sadler Jr.*, der Afro-Amerikaner ist und über Rasse, Ethnizität und *Othering* im AT promoviert hat. Er gehört zu den Hg.n der „Afri-

cana Bible" und ist Prof. für Exegese am Union Theological Seminary in Charlotte, North Carolina. Relevante Themenbereiche für seine Auslegung sind u. a. die Gottesebenbildlichkeit in den Schöpfungsberichten, Hams Fluch, Hagar und die Josefs-Novelle. S. knüpft bei der Suche nach der Gottesebenbildlichkeit an Alice Walkers „Farbe Lila" an. Die Geschichte von Noah und seinem Sohn Ham, der verflucht wird, als er seinen betrunkenen Vater nackt sieht, liest S. v. a. von der Rezeptionsgeschichte her. Lange Zeit hat diese Erzählung als theologische Rechtfertigung für die Sklaverei herhalten müssen. Seine Auslegung versucht die ursprüngliche Intention des Textes herauszustellen, die – so S. – keine rassistische war. Bei den Erzelternerzählungen stellt er das Thema Familie, aber auch sexuelle Ausbeutung in den Vordergrund, u. a. am Beispiel von Hagar, Bilha, Silpa (den Mägden der Frauen Jakobs) und Lea. Interessant ist v. a. die Interpretation des letzten Teils der Genesis: die Josefs-Novelle. S. knüpft an die korrespondierende Erfahrung von Afro-Amerikaner/inne/n an, die von ihren Geschwistern in die Sklaverei verkauft wurden. Auch hier weist er auf die Gefahr des Missbrauchs biblischer Texte hin.

Die „Africana Bible" ist eine Zusammenstellung von wenig wahrgenommenen Auslegungen, die durch die Bündelung in einem Band für ein größeres Publikum zugänglich gemacht wurden. Kritisch anzumerken ist jedoch, dass die „Africana-Perspektive" nicht so einheitlich ist, wie die Bezeichnung suggeriert. So ist die Interpretation zum Buch Genesis von Sadler sicherlich erhellend, aber eine afrikanische Auslegung hätte vermutlich ganz andere Schwerpunkte gesetzt. Immer dann, wenn die afro-amerikanische Perspektive gewählt wird, geht dies zuungunsten der afrikanischen und umgekehrt. Die unterschiedlichen Erfahrungen von Afro-Amerikaner/inne/n und von Afrikaner/inne/n werden hier tendenziell eingeebnet. *Hugh R. Page Jr.*, der Haupthg. des Kommentars, fragt in seiner Einleitung, ob es wirklich eine allumfassende „Africana-Kultur" gäbe (vgl. 5). Nach der Lektüre der „Africana Bible" ist eher festzustellen, dass es sehr große Unterschiede gibt (die übrigens sonst in der Fachliteratur auch eher stark betont werden).

Für die afroamerikanische Exegese ist die „Africana Bible" sicherlich ein Meilenstein, denn zum ersten Mal werden genuin afro-amerikanische Perspektiven auf biblische Texte zusammen publiziert. Für Afrika ist die „Africana Bible" vielleicht kein so großes Verdienst, da schon 2006 die erste Auflage (und 2010 die zweite) des „Africa Bible Commentary" erschienen ist und somit afrikanische Perspektiven bereits in einem Gesamtkommentar gebündelt wurden.

Trotz des großen Seitenumfangs, der verschiedenen Autor/inn/en, der unterschiedlichen Perspektiven und sogar der Berücksichtigung der Pseudepigraphen bleibt der Wunsch nach mehr: mehr Differenzierung zwischen afro-amerikanischer und afrikanischer Perspektive, mehr Interpretationen zu ein und demselben Text, Auslegungen zu mehr Textpassagen innerhalb der biblischen Bücher und mehr afrikanische Autor/inn/en.

Dennoch kann diese „Bibel" die Exegese um neue Interpretationen und um ungewöhnliche Perspektiven bereichern. Diese sind nicht dogmatisch oder als die einzig richtigen zu verstehen, wohl aber als eine wichtige Ergänzung.

Köln Stephanie Feder

Frauenweisheit – Gottesweisheit, hg. v. Sonja Angelika Strube. – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 2011. 80 S. (FrauenBibelArbeit, 27), kt € 12,80 ISBN: 978–3–460–25307–0

Der 27. Band der Reihe FrauenBibelArbeit widmet sich dem Thema der Weisheit. Anliegen der Reihe ist es, Basiswissen zu biblischen Frauenthemen zu vermitteln und zur praktischen Auseinandersetzung mit Bibeltexten in Gruppen anzuleiten. Forschungsergebnisse aus dem Feld der Frauen- und Geschlechterforschung werden in eine auch für Leser/innen mit wenig Vorwissen gut lesbare Sprache buchstabiert, um ein breiteres Publikum von biblisch Interessierten zu erreichen.

Der vorliegende Band spannt einen Bogen von den ersttestamentlichen Texten mit ihrer sich wandelnden Darstellung der Weisheit in differierenden Kontexten zu den religions- und kulturgeschichtlichen Wurzeln und Hintergründen ihrer Personifikation in weiblicher Gestalt wie auch zu den späteren christlichen Rezeptionen. Die einzelnen Beiträge gehen der Frage nach, wie „Weisheit" im biblischen Sinn allgemein und jeweils speziell zu verstehen ist, und erschließen ausgehend von den Textinterpretationen Möglichkeiten heutiger Aktualisierungen, insbes. auch im Blick auf innovative – dabei biblisch verankerte – Gottesrede in neuen Kontexten. Die facettenreiche Gestalt der Weisheit gewährt die notwendige Durchbrechung eines männlich verabsolutierten Gottesbildes und bietet Chancen für den interkulturellen und interreligiösen Dialog.

In ihrem einleitenden Beitrag zum Thema beleuchtet *Sophie Kauz* die enge Beziehung von Weisheit und Gerechtigkeit und lenkt den Blick auf altorientalische Göttinnen, v. a. die ägyptische Ma'at, sowie „weise", Rat gebende Frauen Israels als Vorbilder der „Frau Weisheit". In knapper Form skizziert sie die Entwicklung der personifizierten Weisheitsgestalt in den weisheitlichen Schriften des AT.

Als Beispiel für die „weisen Frauen" in Israel stellt *Ilse Müllner* die weise Frau von Abel-Bet-Maacha (2Sam 20,14–22) vor und zeichnet ihre erfolgreichen Strategien zur Lösung des geschilderten militärischen Konflikts nach.

Katrin Brockmöller zeigt, wie Weisheit im Kontext von Ijob, im Ringen um die Theodizee-Frage, auf dem Weg zur gelungenen Gottesbeziehung thematisiert wird (Ijob 28,1–28).

Verschiedene Facetten der Weisheitsgestalt in Spr 1–9, etwa als prophetische Mahnerin, Einladende, Ratgeberin, Liebende oder Gastgeberin, legt *Gerlinde Baumann* anhand der drei Ich-Reden der Weisheit in Spr 1,20–33; 8; 9,1–6 dar.

Ursula Rapp geht dem Verhältnis der Weisheit zu Gott in Spr 8,22–31 und Sir 24 nach, wo ihr Ursprung und ihre Rolle bei der Schöpfung besungen werden: Während sie in Spr 8 von „einer weiblich handelnden Schöpfungsgottheit" (39) geschaffen, geboren und „gewebt" wird und wie ein geliebtes Kind vor Gott spielt (für Rapp eine zutreffendere Deutung, als dass sie als „Werkmeisterin" erotisch vor einem männlichen Gott tanzt), geht sie in Sir 24 aus dem Mund Gottes hervor (siehe auch die Identifikation mit der Tora in weiterer Folge), wird von Anfang an aktiver gezeichnet und hat stärker teil an Gottes Macht. Die Pflanzenbilder hier (vgl. altorientalische Baumgöttinnen) lassen nährende, aber auch erotische Aspekte der Weisheit für die Menschen erkennen.

Sonja Angelika Strube geht zunächst von Weish 10 aus, das die Heilsgeschichte Israels anonymisiert in Erinnerung ruft und dabei vom „Gott Israels im Bild einer Frau" (44) erzählt. Anschließend richtet sie den Fokus auf den Hymnus in Weish 7,22–8,1 und beleuchtet seinen Entstehungshintergrund sowie seine christliche Wirkungsgeschichte, wo Attribute der Weisheit zunächst auf Christus, später auch auf Maria übertragen wurden. In den Anklängen an griechische Philosophie sowie antike Göttinnenreligionen, v. a. den Isiskult, sieht sie ein „biblisches Zeugnis eines interreligiösen Dialogs" (48).

Bezüge des Johannesprologs zu den Weisheitstraditionen stellt *Judith Hartenstein* heraus, wobei sie auch auf das äthiopische Henochbuch sowie Philo eingeht. Die Verbindung zwischen Jesus und dem *logos* / der *sophia* erschließt sich über eine vertiefte Lektüre und Kenntnis des ganzen Evangeliums umso deutlicher. Dabei bleibt der Prolog offen für verschiedene Deutungen. Während aber das Jesusbild über die Beziehung zur Weisheit weibliche Elemente erhält, „verschwindet die ausdrücklich weibliche Gestalt auch hinter dem Mann Jesus" (60).

Ein Beitrag von *Alexandra Pook* zur „Kreativen Kunstrezeption" im Rahmen von Bibelarbeit rundet den Band ab.

Zu einer vertieften Auseinandersetzung regen weiterführende Literaturhinweise jeweils am Ende der Beiträge an, in den Lauftext eingebettete Sachinformationen in Kastenform bereiten Spezialthemen in komprimierter Weise didaktisch auf. Das Bildmaterial veranschaulicht die Rezeptionsvorgänge von Israels Umwelt zu den Sprachbildern der personifizierten Weisheit einerseits und später zu christlichen Neudeutungen andererseits. Ein Register zu den bisher erschienenen Bänden sowie Angaben zu Hg.innen, Autorinnen und Redaktionskreis bilden den Abschluss.

Bei aller Knappheit zeigen sich – wie es bei Sammelbänden zu einem gemeinsamen Thema auch sonst häufig der Fall ist – zuweilen Redundanzen, da die Autorinnen, wenn auch aus verschiedenen Blickwinkeln, zu sich überschneidenden Bereichen gearbeitet haben. Trotz der gebotenen Kürze wäre manchmal ein ausführlicherer informativer Teil vor den Praxisanleitungen wünschenswert. Fachwissenschaftler/innen mögen daher tiefer gehende Einblicke in den wissenschaftlichen Diskurs zum Thema vermissen.

Doch knüpft der vorliegende Band an fundierte feministische Forschung zu den Weisheitstexten an. Etliche Autorinnen haben grundlegende Arbeiten verfasst, deren Ergebnisse sie hier in allgemein verständlicher Sprache präsentieren. Daneben sind auch die Forschungsarbeiten z. B. von Silvia Schroer, Christl Maier oder Irmtraud Fischer zu nennen, auf deren Publikationen entsprechend hingewiesen wird. So vermittelt der engagierte Band Basisinformationen zum Forschungsstand und bietet interessante Sichtweisen und Fragestellungen.

Wien Andrea Taschl-Erber

Brütsch, Matthias: **Israels Psalmen in Qumran**. Ein textarchäologischer Beitrag zur Entstehung des Psalters. – Stuttgart: Kohlhammer 2010. 272 S. (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament, 193), kt € 34,90 ISBN: 978–3–17–021498–9

Das vorliegende Buch, bei Hans-Peter Mathys gefertigt, 2009 in Basel als Diss. angenommen und für den Druck leicht überarbeitet, versucht mit anderen bzw. zusätzlichen Methoden neben der „klassischen" Textanalyse den Psalmenfragmenten aus Qumran neue Erkenntnisse abzuringen und diese für die Entstehungs- und Redaktionsgeschichte des später kanonisch gewordenen biblischen Psalmenbuches der

masoretischen Textform und Buchfolge fruchtbar zu machen. Es will „durch das Zusammenspiel verschiedenster Methoden aus ‚nichttheologischen' Disziplinen (darunter Archäologie, Geschichte, Mathematik und Statistik) ein in vielen Punkten neues Verständnis vom Werdegang und der sachgemäßen Übersetzung sowie der Auslegung des Bibeltextes" gewinnen (so der Klappentext).

Was Textarchäologie meint, reflektiert der Vf. erst in Kap. 9 grundsätzlich (ab 148), nachdem schon ein Großteil der Analysen erfolgt ist und er seine Hypothesen gebildet hat (z. B. Kap. 7) – eine Methodologie aber gehört an den Anfang einer Untersuchung! „Mit Archäologie, archäologischem Befund etc. ist im Folgenden [sic!] die Text-Archäologie gemeint, welche wie die hergebrachte Methodik nach dem Urtext und seinen redaktions- und überlieferungsgeschichtlichen Vorstufen fragt." (148) Textarchäologie will eine „bisweilen zusätzliche Evidenz durch direkte Beobachtung an Schriftfunden" (ebd.) gewinnen, die die hypothetisch anhand von textimmanenten Kriterien gewonnene redaktionsgeschichtliche Genese absichern kann: „Wo mit textarchäologischen Methoden ein Textwachstum zu beobachten ist, lässt sich dieses mit den klassischen exegetischen Methoden verifizieren". Gemeint ist: der Vf. will mit Hilfe antiker Textzeugnisse, die in die Entstehungszeit und Endredaktion des später masoretisch gewordenen Psalters hineinreichen, bislang nur psalter-intern hypothetisch rekonstruierte Redaktionsschichten und Entstehungsstadien auf eine material vorliegende Textbasis zu stellen versuchen. Daraus kann dann eine „redaktionsgeschichtlich korrekte[...] Perspektive formuliert werden" (225) – die Frage ist, ob die Methode bzw. dieser Methodenschritt das angestrebte Ziel tatsächlich erreichen kann und wie sie konkret am Psalter umgesetzt wurde.

Zu den Arbeitsschritten der Textarchäologie gehören u. a. die Wahrnehmung der schriftlichen bzw. graphischen/stichometrischen Darstellungsweise eines biblischen Textes in antiken Manuskripten, mathematische Berechnungen zu Rekonstruktion und Umfang/Dimension einer antiken Schriftrolle sowie – als „Schlüsseldisziplin" (148) – die Vernetzung/Parallelisierung von Schriftkorpora mit der Geschichte binnenjüdischer Gruppierungen: „Textarchäologisch wahrscheinlich ist die These, dass anlässlich der Sezession einer Gruppierung der bis zu diesem Zeitpunkt erreichte Textbestand [...] unverändert tradiert wird [...] Gruppeneigene Texte sind an ihren theologischen und sprachlichen Charakteristika zu erkennen [...] Texte, denen diese Spezifika fehlen, haben in der Regel schon vorher bestanden." (148) An dieser These sind nun grundsätzlich Zweifel angebracht und es ist allein schon die Frage zu stellen, wie sie auch nur ansatzweise plausibel begründet werden kann. Hinzu kommt die Problematik, dass das Fundament für die Methode, die materiale Textbasis in den antiken Textzeugnissen, ihrerseits erst einmal – mit dem Anspruch auf Objektivität, aber gleichwohl – hypothetisch rekonstruiert werden muss, somit ebenfalls nur in einer Brechung vorliegt, die Subjektivität und Fehlerquellen produziert. Und wie viel Textmaterial ist überhaupt vorhanden? Setzt man nur einmal die Zahl der biblischen Schriftrollen mit 200 als absolut an, von welchen keine auch nur annähernd (Ausnahme: 11QPs^{a}) vollständig, vielmehr nur zu durchschnittlich 10% des ursprünglichen Textmaterials erhalten ist, dann sind so weitreichende Schlussfolgerungen, wie der Vf. sie für die Redaktionsgeschichte des Psalters zieht, schon sehr optimistisch bis gewagt.

Nach einer knappen Einleitung (13–16) folgt eine Forschungsgeschichte (17–33), die in die zwei Phasen „vorarchäologisch" (17–28) und „Psalterforschung seit 1985" (28–33) eingeteilt wird. Dass dieser Umschwung allein durch das Bekanntwerden und die Publikation der Psalmenrollen aus Höhle 4Q ermöglicht wurde, wird gerade einmal nebenbei erwähnt. Schwerwiegender ist wohl, dass hier von Anfang an von den „23 Psalter[n] aus der Qumranhöhle 4" (28) gesprochen wird und damit eine verhängnisvolle Vorentscheidung für den Fortgang der Untersuchung gefällt wird, die die Wahrnehmung, Analyse und Definition der 4Q-Psalmenrollen entscheidend prägen wird. Dass die wichtigsten Monographien der „neueren" (wie der Vf. sie versteht) Psalter-Analysen von P. W. Flint (STDJ 17, 1997) und U. Dahmen (STDJ 49, 2003) in der Forschungsgeschichte nur am Rande bzw. gar nicht erwähnt werden, macht den Forschungsüberblick nicht hilfreicher. Hier wäre die Chance gewesen, den aktuellen Forschungsstand darzustellen und diesem den eigenen Forschungsansatz und dessen Neuausrichtung und Fortschritt für die Wissenschaft pointiert gegenüberzustellen.

Kap. 3 („Sekten- oder Tempelbibliothek in Qumran?", 35–53) mit seinen allgemeinen Überlegungen zum Verhältnis von Siedlung, Höhlen und Texten zueinander unterbricht den Fortgang der Untersuchung empfindlich und wirkt wie ein Fremdkörper, es ist zudem hinsichtlich der Literaturverarbeitung wie in der Sache nicht auf aktuellem Stand.

Kap. 4 (55–72) will anhand von „Datierungsregeln für die frühjüdischen Texte aufgrund von Qumranbefunden" den noch zu erhebenden Psalmenbefund in einen breiteren Kontext einbetten. „Von drei Voraussetzungen ausgehend, werden nun zwei Kriterien zur Interpretation des Qumranbefundes festgelegt und mit den Qumranfunden verglichen. Die drei Voraussetzungen sind, dass (1.) der Qumranfund eine Teilmenge der jüdischen Literatur enthält, dass (2.) festgestellt werden kann, ob einzelne Schriften der jüdischen Literatur im Qumranfund vertreten sind oder nicht, und (3.) ob dieser Befund mit der literarhistorischen Datierung der betreffenden Schrift zusammenhängt [...] Damit können zwei Kriterien einander gegenübergestellt werden: Die *literarhistorische Datierung* jeder Textvorlage, im Fall von Textfunden kombiniert mit der AMS-Datierung ihrer Abschrift, [...] und das Verhältnis dieser Textdatierung zum *textarchäologischen Befund*, nämlich zur Präsenz der Textfunde im Corpus [...] relativ zu einem errechenbaren Sezessionszeitpunkt." (55f)

Zunächst ist festzuhalten, dass der fragmentarische Befund von Rollenanzahl und Textmasse in Qumran (s. o.) ein solches Vorgehen hochgradig hypothetisch macht. Was dann wie eine methodische Reflexion aussieht, erweist sich als Meinungsumfrage in der neueren Literatur, basierend auf T. Vriezen / A. S. van der Woude (*Ancient Israelite and Early Jewish Literature*, Leiden 2005, 512–691); Minderheitsmeinungen werden in die Fußnoten verbannt. Eine kritische Überprüfung des Befundes oder wenigstens eine stichprobenartige Verifizierung finden jedenfalls nicht statt. Natürlich ist es eine spannende Beobachtung, dass das Vorhandensein bzw. Nichtvorhandensein bestimmter biblischer, deuterokanonischer und apokrypher Bücher in Qumran etwas mit dem Sezessionszeitpunkt der dahinter stehenden Gruppe zu tun haben könnte (63f; 65); hier müsste intensiv weiter geforscht werden. Solange wir aber nur das fragmentarische und weithin unvollständige Qumrankorpus als einzige gruppen-/sezessionsspezifische Literatursammlung kennen, verbieten sich derart weitreichende verallgemeinernde Schlussfolgerungen, wie der Vf. sie zieht. Er folgt hier weitgehend (vermittelt durch R. Tuschling, *Angels and Orthodoxy*, STAC 40, 2007) ähnlichen Thesen G. Boccaccinis (*Beyond the Essene Hypothesis*, 1998) zu den Henoch-Traditionen, die sich damals schon als hochgradig hypothetisch und mangels Quellen nicht verifizierbar erwiesen hatten. Was dort jedoch weithin im Konjunktiv formuliert wurde, ist beim Vf. zur indikativen Gewissheit geworden! Schon das Fehlen des hebr. Ester-Buches (Esra-Neh werden in diesem Zusammenhang nicht erwähnt!) im Qumrankorpus hätte kritisch reflektiert werden müssen, weil dies nach aller Wahrscheinlichkeit dem fragmentarischen Befund des Gesamtkorpus geschuldet ist; ein Blick in eine Qumran-Einleitung hätte hier schon weitergeholfen. Auch das Danielbuch, das genau um den vermuteten Sezessionszeitpunkt anzusetzen ist, wird gemäß dem Qumranbefund („vorhanden"/„fehlt") auf abenteuerliche Weise und ohne Begründung entstehungsgeschichtlich differenziert (57; 66), was einleitungswissenschaftlich nicht zu halten ist. Und dass die qumraninternen „sectarian" Schriften erst nach dem Sezessionszeitpunkt entstanden sein können, ist eine Selbstverständlichkeit, die der gesamten Argumentation eine gewisse Zirkelschlüssigkeit verleiht.

Dies wird nun auf die Entstehung des jüdischen Kanons (!) (5. Kap. [73–80]) und auf das Vorhanden- bzw. Nichtvorhandensein von Psalmen in Qumran angewandt (6. Kap. [81–97]). „Für die Vorstufen des offenbar noch fehlenden Psalters genügt es, Zeitpunkt und Charakter der essenischen Sezession(en) zu kennen, welche zur Erhaltung der meist kurzen Qumranpsalter geführt haben." (71) Dazu werden nun die Psalmen, die in Qumran nicht belegt sind, entweder als in Ägypten entstanden oder überliefert (Ps 19; 20; 21; 41; 46f; 72; 75; 90; 110) verstanden (88) oder in die Zeit nach der ersten protochassidischen Sezession, also in die Makkabäerzeit, datiert (89) (Ps 1; 32; 55–58; 60; 61; 64; 65; 70; 73f; 79f; 82–85; 87; 106; 108; 111) – obwohl ihnen nichts Makkabäisches anzusehen ist (96). Kronzeuge ist hier (89–95) R. Kittel mit seinem Psalmenkommentar von 1914, der nun wahrhaftig keine größere Fernwirkung in der Psalter-Exegese gezeitigt hat. Ein Blick in aktuelle Psalmenkommentare reicht, um diese Hypothesen als wissenschaftlichen Unfug zu entlarven. Die fatale Fehleinschätzung des Vf.s besteht zusätzlich darin, den auf uns gekommenen, heute vorliegenden materialen (höchst fragmentarischen!) Befund der qumranischen Psalmenrollen, v. a. mit den in ihnen bezeugten Psalmen, deren material vorhandenen Versen und ihrer gebotenen Abfolge, mit der Situation in der Zeit um 170 v. Chr. in eins zu setzen und daraus entsprechende Schlussfolgerungen zu ziehen. Das Fehlen bestimmter bibl. Psalmen im Qumrankorpus ist aber kein textarchäologischer „Befund", sondern durch die Fragmentarität des materialen Zustands bedingt! Und die Hypothese, dass die sog. „ägyptischen" Psalmen, denen kaum etwas spezifisch Ägyptisches anhaftet, zuerst ins Griechische übersetzt wurden und später in die pharisäische Psalmensammlung integriert wurden, ist kaum mit den aktuellen Tendenzen der LXX-Forschung zu vereinbaren.

Im 7. Kap. (99–115) werden nun die „Qumranpsalter" datiert: „Qumran hat ein präzises traditions- und redaktionsgeschichtliches Stadium der Psalmen- und Psalterüberlieferung aus der Zeit bis 170 v. Chr. bewahrt." (99) Dass die Abschriften sämtlicher qumranischer Psalmenrollen aus der Zeit zwischen 150 v. und 50 n. Chr. stammen und von hierher keine Aussagen mehr über die Zeit ihrer Kreation und Komposition gemacht werden können, spielt keine Rolle mehr: „Die in Qumran gefundenen Psalter und Psalmblätter sind in ihrem Ursprung [...] älter als die Makkabäerzeit. Sie haben den Rang einer ‚Heiligen Schrift', da die Pescharim über einzelne Psalter [!] deren ‚autoritativen Status bezeugen'." (101) Die erste Behauptung ist anachronistisch; bzgl. der zweiten hat der Vf. nicht wahrgenommen, dass die Pescharim gerade die später zum MT gewordene Textform auslegen und eben nicht eine der vielfachen varianten Textformen aus den Qumranfunden (vgl. 1QJes^{a} vs. Jes-Text in den Pescharim).

Im 8. Kap. (117–140) folgt eine mathematische Rekonstruktion der Psalmenrollen. Damit will der Vf. den „Zusammenhang zwischen Rollenform und Rol-

leninhalt und damit den Umfang der Rollen abschliessend" (117) klären. Schon sein Ausgangspunkt ist heftig zu hinterfragen: „Die geringe und doch in sich geschlossene Textmenge legt für viele Psalter die Annahme nahe, dass nicht von Rollen auszugehen ist, sondern dass primär einzelne Pergamentstücke als Norm für die jeweilige Textmenge zu vermuten sind [...] Nun sind aber bei Psaltern oft weder Rollen noch Lederblätter, sondern kleine Fragmente gefunden worden. Bisweilen lassen diese Schlüsse auf Dimension und Textumfang des ganzen Blattes zu." (117) Die entsprechenden mathematischen Formeln zur Rollenrekonstruktion sind seit Langem bekannt. Wenn diese nun im Folgenden – teilweise willkürlich anmutend – auf nurmehr lose Fragmente von 11QPs^{a} und anderen Psalmenrollen angewandt werden (120 Anm. 17), ist der Subjektivität Tür und Tor geöffnet. Im Blick auf die Eliminierung des berühmten Fragm. E aus 11QPs^{a}, das nun ganz zweifellos zu dieser Rolle gehört, und die haarsträubenden mathematischen Berechnungen durch den Vf. kann man nur sagen: Manchmal muss die mathematische Theorie einfach vor der Textevidenz kapitulieren bzw. an ihr scheitern. Auf ähnliche Weise wird den übrigen Psalmenrollen teilweise ihr Rollenstatus abgesprochen (123: 4QPs^{b}; 137: 4QPs^{n} „Liedblatt"; 4QPs^{q} „Einzelblatt"): „Die Berechnungen zur Rollenrekonstruktion haben gezeigt, dass nur wenige Psalter mit Sicherheit die Form einer Rolle aufwiesen, während alle anderen wohl als Einzelblätter [...] vorlagen." (140) Dies braucht der Vf., um später den heutigen materialen Befund zum antiken Umfang der jeweiligen Psalmen-Manuskripte erklären zu können: „Das mathematisch strenge Horton-Prinzip erlaubt nur Texte, Fragmente oder Psalmen anzunehmen, die wirklich zu lesen sind, und über das andere zu schweigen." (ebd.) Eine solche These ist angesichts der fragmentarischen Textreste aus Qumran schlicht unsinnig. Wichtig hingegen und künftigen Forschungen zur Klärung aufgegeben sind Beobachtungen wie z. B. zu 4QPs^{a}, dass Fragm. 1–3 wegen anderen Pergaments, differenten Zeilenabstands und unterschiedlicher Anzahl von Buchstaben pro Zeile nicht zu dieser Rolle gehören können (126). Aus einer solchen Dekontextualisierung postuliert der Vf. aber gleich einen neuen Psalter (vgl. 163) – es verbietet sich jedoch, von Fragmenten voreilig auf das Ganze zu schließen.

Über das an dieser Stelle deplatziert wirkende und funktionslose 9. Kap. (Methodik von Textaltersbestimmung und Textarchäologie; 141–157) wurde oben schon berichtet.

In Kap. 10 (Das Alter der Psalter; 159–197) wird nun vorgeführt, wie aus Hypothetik im Handumdrehen Thesen werden, die mit einer Sicherheit vorgetragen werden, die nur als gewagt bezeichnet werden kann: „Psalmensammlungen, die bereits als ‚Psalter' definiert werden können, entstanden, als vorexilische Psalmverse [...] rezitiert und partiell verschriftlicht wurden." (159) Da werden nun einzelne Psalmensammlungen in der Form, wie sie in Qumran vorliegen, als vollständige Psalter definiert und ins 9.–7. Jh. v. Chr. datiert (z. B. 3QPs mit Ps 2 [!]; 4QPs^{i} mit der Psalmensammlung Ps 48; 49; 51), in die exilisch-frühnachexilische Zeit (z. B. 4QPs^{s} mit der Abfolge Ps 5; 6; 11QPs^{a} Fragm. E mit der Abfolge Ps 118; 104; 147; 105 [106,1.47f] u. v. m.), in die frühellenistische Zeit (z. B. 1QPs^{a} mit der Abfolge Ps 85; 92; 94; 95; 96; 119; mehrere Einzelausgaben von Ps 119 in 4QPs$^{g.h}$; 5QPs u. v. m.) bis in die nach-sezessionistische Zeit, für die nun auch (neben MasPs$^{a.b}$ und LXX) Rezeptionen/Zitationen/Anspielungen von Psalm(vers)en in 1 Makk, CD, Pescharim und Midraschim herangezogen werden.

Entscheidend für die These des Vf.s ist, dass jedes einzelne Psalmen-Manuskript in der materialen Form, wie es heute vorliegt, für die belegten Einzelpsalmen inkl. ihres vorhandenen Versbestands jeweils einen vollständigen „Psalter" darstellt, der in der entsprechenden Zeitepoche in einer bestimmten Gruppierung umlief und akzeptiert war. Dass die heutigen Fragmente unvollständig sind und das jeweilige Psalmen-Manuskript in der Antike als vollständiges Exemplar möglicherweise völlig anders aussah, wird aus der Betrachtung ausgeblendet. Spätestens hier ist die Hauptthese des Buches vollends ad absurdum geführt: „Die Sammlung der Psalter von Qumran, ergänzt durch andere (meist spätere) Psalter aus dem alten Israel, konservierte in Vorstufen die Vorgeschichte der Psaltergenese [...] In früh-hellenistischer Zeit wurde versucht, verschiedene [von solchen Kurzsammlungen; U. D.] in längeren Gesamtpsaltern zusammenzustellen, was die Schaffung einer einheitlichen und umfassenden Gestalt des Psalters vorbereitete. In mehreren Fällen blieben kürzere ältere und ausführlichere jüngere Versionen desselben Teilpsalters erhalten." (192)

Der verbleibende Rest des Buches befasst sich noch mit Randfragen wie Psalmenüberschriften und -unterschriften (Kap. 11–12), mit den theologischen Charakteristika der hypothetisch erschlossenen Psaltersammlungen (Kap. 14) sowie einem redaktionsgeschichtlichen Fazit (Kap. 13). Das Gesamtfazit (249) lautet: „Am Anfang stehen die Qumranpsalter, allen voran 4QPs^{a} [Fragm. 1–3; U. D.]. Ihr Davidsbild ist historisch. In der Makkabäerzeit müssen solche älteren Psalter als Kern des heutigen Psalters gesammelt und mit zusätzlichen Psalmen ergänzt worden sein [...] Der mit Ps 57/60 und Ps 108 als Endmarkierungen schliessende, offenbar schon griechische Psalter verherrlicht Judas Makkabäus (oder einen wenig späteren Hasmonäer). Eine erste Auflage des LXX-Psalters spannt einen eschatologisch-messianischen Bogen von Ps 2 bis Ps 118, und eine letzte [Auflage; U. D.] des LXX-Psalters fügt hinten zusätzliche Davidspsalter an und ergänzt ägyptisierende eschatologisch-messianische Königspsalmen an den Wendepunkten. Der Masoretenpsalter ist die pharisäische Parallelfassung des LXX-Psalters. Sie legt mit Ps 1 und Ps 119 einen legalistischen Rahmen rund um den Psalter der ersten LXX-Übersetzungsredaktion und tilgt schliesslich mit Ps 151 den davidisch-messianischen Akzent aus der letzten LXX-Übersetzung." Und das alles soll man aus den Fragmenten der qumranischen Psalmenrollen herauslesen können ...

Man kann dieses Buch emphatisch ablehnen. Aber sicherlich verdient es auch eine ausführliche und differenzierte Auseinandersetzung. Allerdings muss man wissen, auf welche Prämissen man sich einlässt. Wenn man die prämisse-behafteten Thesen und problematischen Rahmenhypothesen abzieht, bleibt nicht viel. So wie der Vf. sich die Psaltergenese vorstellt, kann sie kaum abgelaufen sein. Die Abfassungszeit der Psalmen wie einzelner Teilsammlungen des Psalters kann man qumran-archäologisch jedenfalls nicht bestimmen; man kann allenfalls die Kopien datieren. Was als „Textarchäologie" geboten wird, ist letztlich ein Zerrbild dessen, was Archäologie mit materialen Befunden leisten kann und was eben nicht. Die Einzelanalysen und manche Einzelbeobachtung verdienen durchaus eine Gegenprobe, z. B. zur Sezessionsbewegung und zum Sezessionszeitpunkt. Dass die Vorläuferbewegung Qumrans und später die Qumrangemeinschaft den Makkabäern/Hasmonäern kritisch und distanziert gegenüberstanden, ist zweifellos richtig; aber von daher einen Großteil der in Qumran nicht belegten biblischen Texte resp. Psalmen für (pro-)makkabäisch zu erklären, ist völlig aus der Luft gegriffen.

Insofern sei das Buch den Experten zur kritischen Auseinandersetzung doch empfohlen.

Freiburg i. Br. Ulrich Dahmen

Stemberger, Günter: **Judaica Minora**. Teil I: Biblische Traditionen im rabbinischen Judentum; Teil II: Geschichte und Literatur des rabbinischen Judentums. – Tübingen: Mohr Siebeck 2010. (VIII) 560 / (IX) 787 S. (Texte und Studien zum Antiken Judentum, 133/138), Ln. € 154,00/219,00 ISBN: 978–3–16–150403–7 / 978–3–16–150571–3

Günter Stemberger stellt eine umfassende Sammlung wichtiger Aufsätze der letzten beiden Dekaden zusammen. Die Texte sind gründlich überarbeitet, aktualisiert, aufeinander abgestimmt und formal vereinheitlicht. Ursprünglich auf Italienisch oder Französisch erschienene Aufsätze sind ins Deutsche übersetzt. Erneut wird hier ein Teil des Lebenswerkes des Vf.s, das unmittelbar relevant für viele Disziplinen der Theologie ist, dokumentiert und u. a. in seinem Aufsatz über Judaistik und ntl. Bibelwissenschaft reflektiert.

Der Vf. bearbeitet im ersten Band entscheidende Fragen und Kerntexte des rabbinischen Judentums und des Christentums wie die Stellung der Tora, den Kanon der Heiligen Schriften, die Grundsätze der Schriftauslegung, den Dekalog, die Prophetie, die Psalmen in Liturgie und Predigt, Priestertum und allgemeines Priestertum und die Entstehung des Christentums (Paulus, der Messias, religiöse Strömungen zum Ende der Zeit des Zweiten Tempels). Der Zweite Band setzt mit einer aktualisierten Fassung der beiden maßgeblichen Artikel aus dem Reallexikon für Antike und Christentum (Juden, Judenchristen) ein und fährt mit historischen Untersuchungen fort. Die Überlegungen z. B. zu den (mangelnden) Hebräischkenntnissen des Hieronymus oder zur Entstehung des rabbinischen Judentums bleiben aktuell und relevant. Besonders begrüßenswert ist die Zusammenstellung der jüngeren Arbeiten zum Traktat Avot, der aufgrund seiner zahlreichen inhaltlichen Berührungspunkte zum NT und frühchristlichen Traditionen oft als wesentlicher Beleg – gelegentlich als der einzige Beleg – für so etwas wie jüdische Hintergründe christlicher Vorstellungen herangezogen wird. Die unkritische Zusammenstellung dieser Texte aus dem ersten Jahrtausend führt zu groben Anachronismen, weil Avot eine lange Entstehungsgeschichte durchlaufen hat und nachrabbinisches Material enthält. Dem Vf. gelingt es auch hier, sehr komplizierte Sachverhalte klar und übersichtlich zu präsentieren.

Mit den beiden Sammelbänden lädt S. erneut dazu ein, ihm auf einem Weg zu folgen, der zwei Problemfelder vermeidet und deren Aporien für die Forschung überwindet: Einerseits werden die Sammlungen von Billerbeck (und Strack) immer noch oft dazu herangezogen, Fußnoten aufzufüllen oder scheinbar gelehrt (nämlich anachronistisch und ohne Rücksicht auf die literarischen Kontexte der Fragmente) jüdische Traditionen zu benützen. Als Reaktion auf Kritik an dieser Position schien es andererseits geboten, die Texte von Qumran, der Rabbinen und der im Mittelalter überlieferten jüdischen Literaturen am besten überhaupt von jeder Betrachtung auszuschließen, weil ihre Einleitungsfragen komplex, ihre Überlieferung ungesichert und ihre Datierung sehr oft unklar und auch unter Fachleuten umstritten ist. S., dessen Einleitung in Talmud und Midrasch 2011 ebenfalls in einer aktualisierten, deutschen Fassung neu erschienen ist[1], hat neben

[1] Einleitung in Talmud und Midrasch. 9., vollständig neubearbeitete Aufl. München: C. H. Beck 2011. 416 S., brosch. € 24,95 ISBN: 978–3–406–62289–2; eBook € 19,99.

seinen Beiträgen zu hoch spezialisierten Forschungsdiskursen Jahrzehnte lang daran gearbeitet, allen am Judentum interessierten Wissenschaften einen umsichtigen und vor der Forschungsgeschichte verantworteten Zugang zu rabbinischen Texten und der Geschichte des rabbinischen Judentums zu verschaffen.[2] Die beiden Bände sind daher nicht nur zur Lektüre als Aufsatzsammlung, sondern auch als Handbuch zu empfehlen. Über Inhaltsverzeichnis und Indizes lassen sich Themen und Textinterpretationen schnell finden. Neben der Bearbeitung des jeweiligen Gegenstandes sind dort aktualisierte Hinweise auf die Sekundärliteratur gegeben. Es lohnt sich aber auch, zu bestimmten Sachfragen die diese betreffende Gruppe von Artikeln (ggf. erneut) zu studieren. „Minora" im Titel bezieht sich daher nur auf die Tatsache, dass hier *kürzere* Arbeiten zusammengestellt wurden. Im Hinblick auf die Bedeutung der Werke handelt es sich um eine *Collectio Maior*, deren Anschaffung sich nicht nur für Spezialbibliotheken, sondern auch für Bücherregale lohnt, die ein allgemeines Interesse an der frühen Geschichte von Judentum und Christentum bedienen.

Münster Clemens Leonhard

Exegese / Neues Testament

Baltes, Guido: **Hebräisches Evangelium und synoptische Überlieferung**. Untersuchungen zum hebräischen Hintergrund der Evangelien. – Tübingen: Mohr Siebeck 2011. 711 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 312), geh. € 99,00 ISBN: 978–3–16–150953–7

Eine Ideologie unserer Tage verlangt, Jesus müsse Hebräisch gesprochen haben (so erst neulich wieder Rabbiner Moshe Navon in *FrRu* 19, 2012, 13: Es sei „vorauszusetzen, dass Jesus in hebräischer Sprache gelernt und gelehrt hat"). Das ist zunächst eine schlichte Übertragung aus heutigen Verhältnissen in antike; es mag auch für das christlich-jüdische Gespräch unserer Tage (welchem der Rez. sich selbst verpflichtet fühlt) erwünscht erscheinen. Wer sich jedoch um die Verhältnisse zur Zeit des Zweiten Tempels genauer kümmert, wird feststellen: Es stimmt historisch nicht, und die Ergebnisse der auf der besagten Voraussetzung beruhenden „Rück"-Übersetzungen können nicht als wissenschaftlich gelten. Was sich in der Antike – und auch im NT – *hebraïsti* nennt, ist je nach den beigegebenen Zitaten in Hebräisch und Aramäisch erst noch zu differenzieren. Da können nur ganz enge Scheuklappen verdecken, dass alle Sprachbeispiele, die im NT für Jesus gegeben werden, Aramäisch sind, das gemeinsame Wort *amen* gerade noch ausgenommen: Dieses ist in der Septuaginta zunächst übersetzt und erst spät auch transkribiert worden. Der Targum hat es immerhin in Num 5,22 u. ö.

Um diesen Befund, den Fachleute wie Gustaf Dalman schon ausgiebig und exakt gewürdigt haben, beiseite zu schieben, ist das hier anzuzeigende Buch, 666 Seiten lang, entstanden, eine akademische Fleißleistung, die mit dem Doktorgrad der Technischen Univ. Dortmund belohnt wurde. Mit großem gelehrten Aufwand, der zumindest auf Laien seinen Eindruck nicht verfehlen wird, ist hier die Geschichte so geschrieben worden, wie ein gewisser, sich am heutigen Israel orientierender Biblizismus sie gerne hätte. Die semitischsprachigen Äußerungen Jesu, die das NT uns in Transkription aufbewahrt, und zwar ausschließlich auf Aramäisch, werden auf S. 110–130 kurz behandelt und eine nach der anderen in einer höchst willkürlichen Apologetik (um es einmal so zu nennen) hebraisiert, inmitten eines so gut wie unbrauchbaren Wustes von Gelehrsamkeit. Dabei haben doch gerade die Funde von Qumran uns wieder gelehrt, dass das Hebräische zur Zeit Jesu nicht als Verkehrssprache diente, sondern für Offizielles (Münzlegenden, Inschriften), für Juristisches und Rituelles (die Halacha) und für Kultpoesie. Neu geschriebene Psalmen werden auf Hebräisch geschrieben, neu erfundene Apokalypsen und sogar Testamente auf Aramäisch. Für die Weisheit ist nach dem Ben-Sira-Buch das Hebräische nicht mehr verwendet worden; und jedenfalls war auch das schon schriftliche, nicht mündliche Lehre.

Jesus aber sprach nicht im rabbinischen Lehrhaus, wie eine geschichtsvergessene Israel-Romantik heute glaubt; er sprach zum Volk, wo er es vorfand. Weisheit trieb er dabei auf seine Art; Juristisches und Rituelles interessierten ihn nicht. Am ehesten noch hat er zu Fragen der sich bildenden Halacha Stellung genommen; aber auch hier wird von heutigen Rabbinern jener Unterschied übersehen, der dem historisch arbeitenden Leser der Evangelien nicht verborgen bleiben kann: Er tat dies vor der großen Menge und nicht im Lehrhaus. Selbst die in Lk 4,16ff referierte (und wohl auch schon anachronistische) Szene in der Synagoge von Nazareth (Lukas überträgt gern Diaspora-Verhältnisse in ein idealisiertes Judäa) bietet eine Ansprache zur Haftara, also etwas Populäres.

Was B. auf S. 177 von C. G. Wilke (1837) referiert, ist immer noch treffender und methodisch haltbarer als all das, was bei ihm an nutzloser Belesenheit hinzukommt. Wilke sagte ganz richtig, dass die Hebraismen der Evangelisten – des Mt insbes. – einen mehrfach gebrochenen Ursprung haben: Sie sind gebrochen durch Übersetzungsvorgänge, schon in der Septuaginta, und durch das Aramäische als Umgangssprache. Was Gustaf Dalman (*Jesus-Jeschua. Die drei Sprachen Jesu*, 1922) an „Spuren vom Gebrauch des Hebräischen" bei Jesus bereits feststellte (25ff), sind fixierte Redewendungen, insbes. das bei ihm ja betont gebrauchte *Amen*, und Anklänge an die Kult- und Rechtssprache. Korrekt umriss Dalman damals den Unterschied Jesu vom schulmäßigen Lehren der Zeit (50f).

Nur zum Schein fußt B.s Arbeit auf den hebraistischen und aramaistischen Arbeiten solcher Kenner wie Gustaf Dalman. Dessen *Aramäisch-neuhebräisches Wörterbuch* (das der Vf. leider nur in seiner ersten Auflage kennt; noch heute im Handel ist die dritte) war nicht zuletzt der Wiedergewinnung der Muttersprache Jesu gewidmet. An dieses Verdienst ist *gegen* B. nunmehr zu erinnern. Dalmans Versuch, das Hebräische im Munde Jesu wenigstens für die Bergpredigt gelten zu lassen (viele moderne Arbeiten, etwa Pinchas Lapide und Klaus Wengst, sind ihm darin gefolgt), ist inzwischen selbst ein Zeitdokument und angesichts der letzten hundert Jahre Jesusforschung nicht mehr zu halten. Dieser Versuch übersieht nämlich, dass die Bergpredigt in hohem Grade eine Komposition des Matthäus ist. Deren älteste Bestandteile kommen aus der – ausweislich ihrer Bibelzitate bereits griechisch geschriebenen – Quelle Q (oder wie immer man sie nennen mag). Die Vermutung einer *hebräischen* Bergpredigt hätte in der Lebenswelt Jesu überhaupt nur dann die Chance einer Plausibilität, wenn wir annehmen wollten, Jesus habe sie *geschrieben*. Sie ist aber ganz offensichtlich zusammengetragen aus mündlichen Äußerungen von ihm (plus Zutaten). Man kann vergleichen, was wir von Hillel wissen: Gerade seine Formulierung der goldenen Regel ist auf Aramäisch überliefert; das Hebräische bleibt für Halachisches reserviert. Der Vorschlag, „das rabbinische Hebräisch als die Umgangssprache des 2. Tempels anzusehen" (89, W. Nebe), macht demgegenüber allzu freihändig die Rabbinen zu Zeitgenossen des Zweiten Tempels.

Unbestritten bleibe bei alledem die *passive* Kenntnis des biblischen Hebräisch im Judentum des Mutterlandes zur Zeit Jesu und auch noch danach. Für die Zeit Jesu, ja auch schon die vor ihm, ist umso bemerkenswerter, dass selbst Kultausdrücke des Hebräischen, welche von den Septuaginta-Übersetzern in vorrabbinischer Zeit ins Griechische übernommen wurden, stets in aramaisierter Form begegnen: *pascha, manna,* ja sogar *geioras* (für *ger* Ex 12,19; Jes 14,1) und viele Plurale auf *-in (Cheroubein* usw.).

Dazu noch eine forschungsgeschichtliche Bemerkung. Als Franz Delitzsch und andere sich daran machten, das NT ins Hebräische zu übersetzen – Delitzsch sogar bewusst in eine altertümliche, der Mischna ähnelnde Sprachstufe –, war das als Brückenschlag zum zeitgenössischen Judentum gedacht; ja es war eine *missionarische* Tat. Das Kolorit der Mischna gab dieser den Nachdruck der Feierlichkeit. Eine historische Aussage war damit nicht verbunden. Das gilt auch für jenen rührigen Vorgänger B.s, den er gar nicht kennt, weil er in der Sprache unseres westlichen Nachbarlandes schreibt: Claude Tresmontant, der *Le Christ hebreu* und vieles andere, ebenso Ideologische publiziert hat (und der übrigens, wenn auch wohl nicht durch Gefälligkeiten im Bereich der Philologie, inzwischen zu den „Gerechten unter den Völkern" zählt). Dies sind wohlmeinende Kontaktnahmen zum *heutigen* Judentum, aber wissenschaftlich gesehen ist es keine Bereicherung unseres Wissens um Jesus.

Das sieht man u. a. daran, dass die sorgfältigen Arbeiten von Jean-Marie van Cangh, die Abendmahlsworte Jesu betreffend – sie sind das Neueste und Ausführlichste zu diesem Thema – ignoriert werden. Van Cangh weiß Dalman gebührend zu bestätigen und zu präzisieren. Bei beiden ist z. B. zu erfahren, dass „mein Leib" im Aramäischen, wo es keine betonte Form für das Pronomen „ich" gibt, dessen regulärer Ersatz ist – so wie übrigens auch „Menschensohn" für ein betontes (und dabei doch höfliches) „ich" steht. Zusätzlich, aber eben nicht nur, mag dieser Ausdruck eine Anspielung an Daniel 7,13 sein; das ist am Inhalt der Logien jeweils zu prüfen. Dass in solchen Arten, „ich" zu sagen, eine Anspielung auf Ex 3,15 liegen kann, möglicherweise schon im Munde Jesu selbst, darauf führt uns erst die Aramaistik; in B.s Stellenregister fehlt diese hoch bedeutsame Verbindung.

Unter all diesen Umbiegungen der sprachlichen Befunde gehen die echten Hebraismen des NT sogar verloren. Dass in Mt 6,9 das *abba* Jesu in ein hebräisch-korrektes „unser Vater" (also *avinu)* übergeht, hat B. nicht bemerkt. Hier liegt eine Anpassung an die (judenchristliche) Synagoge vor. Und selbst Matthäus ist noch nachhebraisiert worden; der Wortlaut des Codex D zu Mt 27,46 hätte spätestens auf S. 115 besprochen werden müssen – was wohl nur deshalb unterbleibt, weil es allzu offensichtlich von Jesus wegführt.

So mag denn dieses Buch als Übersicht über die Bemühungen neuzeitlicher Gelehrter taugen, sich Worte Jesu anhand des Hebräischen plastischer zu machen – sozusagen als universitäre Andachtsübung.

[2] Vgl. auch seine Übersetzung eines Kerntextes der rabbinischen Literatur: Mekhilta de-Rabbi Jishma'el – Ein früher Midrasch zum Buch Exodus. Aus dem Hebräischen übersetzt u. hg. v. Günter Stemberger. Frankfurt a. M.: Verlag der Weltreligionen 2010. 644 S., ln € 45,00 ISBN: 978–3–458–70027–2.

In weiten Teilen ist es ohnehin eine Doxographie des früher Gesagten, bis zurück zu Forschern wie Hugo Grotius. Eine Sammelwerk ist entstanden, das uns, in Nachfolge und Überbietung des von der kritischen Forschung fallen gelassenen „hebräischen" Matthäus, einen „hebräischen" Jesus beschert.

Münster Folker Siegert

Michaels, J. Ramsey: **The Gospel of John**. – Grand Rapids/Cambridge: Eerdmans 2010. (XXVII) 1094 S. (The New International Commentary on the New Testament), geb. € 49,99 ISBN: 978–0–8028–2302–1

Nach Angabe des Autors handelt es sich bei seinem voluminösen, aber einbändigen Kommentar um ein Alterswerk, das nach 50 Jahren der Beschäftigung mit dem Johannesevangelium und 17 Jahre nach Vertragsunterzeichnung dann 2010 endlich erscheinen konnte.

Das Buch enthält ein Vorwort des Reihenhg.s (VIIIf), eines des Autors selbst (X–XIII), ein Abkürzungsverzeichnis (XIVf), eine Bibliographie (XVI–XXVII), eine Einleitung (1–42) und dann den selbst übersetzten Text mit Kommentar (45–1058). Sachindex (1059–1064), Autorenindex (1065–1068), Bibelstellenindex (1069–1088) und ein Index außerbiblischer Literatur (1089–1094) schließen den Band ab.

M. macht in seinem Vorwort auf einige Besonderheiten seines Werkes aufmerksam, die für die Rezeption bedeutsam sind. Er konzentriert seine Anstrengung auf das Verständnis des Textes in seiner überlieferten Textfassung und interessiert sich kaum für Quellenverarbeitung und/oder evtl. Redaktionsprozesse. Folgerichtig stellt er fest, dass „the approach taken here is synchronic" (XII). Das ist im Rahmen der jüngeren Johannesforschung eine mögliche Entscheidung, wie sie auch andere Kommentatoren in den letzten Jahren und Jahrzehnten getroffen haben. M. scheint freilich eine recht radikale Auffassung von synchronem Ansatz zu vertreten, wenn er auch die Frage nach dem „'background' of the Gospel (whatever that might mean), whether in Judaism, Hellenism, Hellenistic Judaism, Qumran, Gnosticism, or whatever" (XI) für weniger relevant erachtet. Allerdings ist seine Position hier nicht ganz eindeutig, denn nur wenige Zeilen später erklärt er Parallelen zur jüdischen Bibel, dem Judentum des Zweiten Tempels und sogar zum Gnostizismus für beachtenswert. Hier wird gleich zu Beginn des Werks eine methodologische Nonchalance offengelegt, die für ein europäisches Werk eher ungewöhnlich wäre. Für den wissenschaftlichen Status des Werkes noch bedenklicher ist freilich M.s Eingeständnis, die Forschungsbeiträge, die in den 17 Jahren vor seinem Kommentar erschienen sind, nicht wirklich beobachtet zu haben (X). Dementsprechend lückenhaft ist seine Bibliographie, wobei deutschsprachige Veröffentlichungen nur vertreten sind, wenn eine englische Übersetzung vorliegt oder es sich um ältere „Klassiker" handelt.

Wie sehr dieser Kommentar auf den US-amerikanischen Horizont bezogen ist, wird auch in der – wohl auf einen evangelikalen bzw. christlich-fundamentalistischen Käuferkreis ausgerichteten – Nichtunterscheidung zwischen dem historischen Jesus und dem erzählten Jesus des JohEv deutlich. Auf die Frage, ob das JohEv Jesus „Worte in den Mund legt", antwortet M. mit: „Perhaps so, though not as often as some might think, and when I conclude that it does, my job as a commentator is to leave them there." (XII) Das bedeutet nun aber nicht, dass man den Kommentar selbst in eine fundamentalistische Ecke stellen dürfte. Die wissenschaftliche Frage wird nicht einfach durch vorgefertigte Antworten ersetzt. Das gilt auch für die Einleitungsfragen. Zwar hält M. daran fest, dass das JohEv als Werk des Geliebten Jüngers zu betrachten sei, aber er bleibt in kritischer Distanz zu allen Versuchen, die Anonymität des Autors zu lüften. Mit wohlüberlegten Argumenten weist er die altkirchliche Identifizierung mit Johannes dem Zebedaiden ebenso ab wie spätere Identifizierungsversuche. Auch was die Möglichkeit einer zeitlichen Einordnung des Evangeliums angeht, bleibt M. skeptisch. Er hält einerseits die altkirchliche Tradition, nach der das JohEv als letztes der vier kanonischen Evangelien entstanden ist, für bemerkenswert, schließt allerdings eine frühere Entstehung nicht vollkommen aus, da er eine Kenntnis der synoptischen Evangelien in ihrer Endfassung nicht annimmt. Was die Lokalisierung des JohEv betrifft, so legt sich M. ebenfalls nicht fest. Diese Zurückhaltung bei allen Fragen des historischen Kontextes ist angesichts des Verzichts auf eine Analyse des Textentstehungsprozesses auch nicht anders zu erwarten.

Eine detaillierte Darstellung der Kommentierung ist hier naturgemäß nicht zu leisten. Angesichts der Zahl der vorliegenden Johanneskommentare sind bei der Einzelauslegung Überraschungen ohnehin kaum noch zu erwarten. Bei M. fällt allerdings auf, dass er in seiner Gliederung des Textes Johannes dem Täufer eine ganz besondere Stellung zuweist. Er löst den Prolog auf, indem er nur die Verse 1,1–5 einer Präambel zuordnet und mit 1,6 einen bis 3,36 reichenden Teil „The Testimony of John" (57–228) beginnen lässt. Die Auslegung der Präambel bleibt allerdings recht blass. Das liegt natürlich daran, dass ein recht genereller Hinweis auf Gen 1 die einzige Verbindung zu einem möglichen Kommunikationshintergrund bleibt. Weder atl.-frühjüdische Weisheitstheologie noch die hellenistisch-jüdische Rezeption philosophischer Denkmuster werden zur Erklärung herangezogen. Den Text als Positionierung in einem Diskurs deutlich zu machen, kann so selbstverständlich nicht gelingen. Das kann auch an einem anderen Beispiel gezeigt werden. Im Kommentar zu Joh 20,1–18 kritisiert M. die früher übliche Fokussierung auf literarkritische Fragen und fordert, den Endtext zu erklären. Dabei konzentriert er sich auf die Frage, warum Maria Magdalena im Grab nicht das sieht, was die beiden Jünger vor ihr gesehen haben, und warum sie etwas sieht, was vorher nicht zu sehen war (zwei Engel). Man wird trotz der Ausführlichkeit des Kommentars nicht behaupten, dass er diese Frage wirklich beantwortet, und darüber hinaus entgeht M. die eigentliche Gender-Problematik des Textes. Es geht nämlich gewiss nicht darum, dass das Sehen „harter Fakten" als typisch männlich, das Sehen von Engeln dagegen als typisch weiblich präsentiert wird, wie M. meint (997). Vielmehr liegt der eigentliche Gender-Konflikt des Textes darin, dass Maria Magdalena um ihren Status als Erstzeugin der Auferstehung gebracht wird, den sie in der joh. Tradition wohl hatte.

Hier zeigt sich recht klar das Defizit einer Herangehensweise, die einen synchronen Ansatz mit dem Verzicht auf historische Verortung kombiniert. Wenn das Verstehen eines Textes das Erfassen der Frage bedeutet, auf die er antwortet (Gadamer), dann ist der Verzicht auf jede historische Tiefenschärfe zugleich ein Verzicht auf ein tieferes Verständnis des Textes. Auf Dauer wird die Johannesexegese auf die ungeliebte Mühe der (in der Forschungsgeschichte gewiss überstrapazierten) Literarkritik nicht ohne Schaden verzichten können. Bei deren notwendiger Wiederentdeckung wird es aber darum gehen, den Primat der Synchronie (Theobald) zu beachten und die Auslegung des Endtextes in den Vordergrund zu stellen. Literarkritik wird als Versuch, den Text in einem bestimmten Diskurs zu verorten, dienenden Charakter haben müssen – ebenso wie religionsgeschichtliche Fragestellungen. In dieser Funktion allerdings sind beide Methoden unverzichtbar. Das Sinn-Repertoire, mit dem der Text arbeitet und an dem er sich abarbeitet, geht nämlich einem radikal synchronen Ansatz verloren. Das zeigt M.s Kommentar in aller Deutlichkeit. Dieser Ortsverlust ist nun allerdings doppelt bedenklich. Wer nämlich über die Diskursverortung des Textes in seinem Entstehungskontext nichts sagen kann bzw. will, wird den Text auch kaum in aktuellen Diskursen verorten können. Der dadurch entstehende Eindruck überzeitlichen Charakters mag für einen Moment erhebend wirken, ist auf Dauer aber langweilig. Das gilt für den Text wie für seinen Kommentar. So wird man M.s Werk v. a. als wertvolle Vervollständigung einer Kommentarreihe schätzen, ohne von ihm größere Wirkungen in Theologie und Kirche (oder gar Welt) erwarten zu dürfen – aller Gelehrsamkeit und manch guter Detailbeobachtung zum Trotz.

Bamberg Joachim Kügler

Zeilinger, Franz: **Die sieben Zeichenhandlungen Jesu im Johannesevangelium**. – Stuttgart: Kohlhammer 2011. 197 S., pb. € 34,90 ISBN 978–3–17–021816–1

Das Werk beschäftigt sich, wie bereits aus dem Titel hervorgeht, mit den Zeichenhandlungen Jesu im Johannesevangelium. „Das vorliegende Buch ist für Theologinnen und Theologen im Studium sowie für theologisch Interessierte gedacht." (11)

Eine kurze Einleitung (13–18) erklärt die grundlegende Anlage des Werkes. Diese ist kurz darzulegen, da sie für das Verständnis des Anliegens von elementarem Interesse ist. Dem Vf. gelingt es, die Frage des „Grundanliegens des Johannesevangeliums" (13–14), das Verhältnis des JohEv zu den Synoptikern (14–15) sowie die „Wunder-Zeichen Jesu" (16–18) sehr kurz abzuhandeln. Dass in der Kürze die Würze liege, mag ein bekanntes Sprichwort sein, allerdings besteht ab einem gewissen Grad auch die Gefahr der Verkürzung. Dieser Gefahr ist der Vf. in den meisten Fällen ausgewichen, sodass man mit Hilfe des vorliegenden Werkes rasch eine Einführung in die Thematik erhält. Allerdings scheint er bei der Diskussion der Hypothese einer Semeia-Quelle, also einer eigenständigen schriftlichen Quelle als Vorlage, aus welcher der Verfasser des JohEv die Berichte über die Zeichen entnommen hat, der Gefahr erlegen zu sein, zu kurz zu formulieren.

Aus Sicht des Vf.s ist die Hypothese einer Semeia-Quelle „umstritten und wird mitunter abgelehnt" (16f). Viel mehr wird zu dieser wichtigen Frage dann nicht bemerkt. Gerade bei einem Werk, das sich an Studierende wendet, hätte man die grundlegende Arbeit von Gilbert van Belle zu diesem Thema zitieren können, der wohl doch zu einem gewissen Umschwung in dieser Frage beigetragen hat. Udo

Schnelle bemerkt hierzu: „Innerhalb der letzten 30 Jahre hat sich auch hier die Forschungslage grundlegend geändert, denn auf internationaler Ebene bezweifelt heute eine deutliche Mehrheit der Exegeten die Existenz dieser ‚Semeia-Quelle'."[1] Muss man dem Leserkreis tatsächlich diese spannende Diskussion vorenthalten?

Neben der Frage der Semeia-Quelle ist dann auch die Begründung der vom Vf. favorisierten Umstellung der Kap. 5 und 6 des JohEv, die er auch der Abfolge der Zeichen zugrunde legt, in ihrer Kürze etwas irreführend: „Problematisch erscheint dabei die Abfolge der Kapitel 5 und 6. In den frühen Handschriften ist zwar die vorliegende Abfolge einhellig bezeugt, doch wird seit R. Bultmann oft die Hypothese vertreten, dass die beiden Kapitel aus sachlichen Gründen ursprünglich andersherum angeordnet waren." (17) Die Formulierung „in den frühen Handschriften" scheint zu implizieren, dass die Umstellung der Kap. in den späten Hss. sehr wohl zu finden sein könnte, und ist deswegen aus Sicht des Rez., dem im Rahmen seiner in die Editio Critica Maior des JohEv eingebundenen Forschungstätigkeit bisher keine Hss. begegnet sind, die eine Umstellung der Kap. bezeugen würden, gerade für Studierende wohl doch nicht passend. Man hätte formulieren sollen: „Seit den frühesten Handschriften". Damit wäre eindeutiger gewesen, dass der Vf. eine in der hsl. Überlieferung nicht bezeugte Umstellung der Kap. hypothetisch voraussetzt. Auch könnte man darauf hinweisen, dass dies – gerade in der neueren Forschung – bei Weitem nicht der einzige Zugang ist[2].

Aufbauend auf der vorgeschlagenen Umstellung gliedert sich das Werk in drei Abschnitte. Als Erstes werden die drei mit Galiläa verbundenen Zeichen (die Hochzeit zu Kana / Joh 2,1–12 [19–32], die Heilung des Sohnes des „Königlichen" / Joh 4,46–54 [33–42] und das Zeichen der großen Speisung / Joh 6,1–15 [43–55]) behandelt. Es folgt das zentrale Zeichen (57–120), wobei der „Seewandel Jesu" (57) mit den Selbstoffenbarungsreden Jesu, die inhaltlich zur „großen Speisung" gehören, zusammengefasst wird. Dem schließt sich ein Abschnitt über die drei letzten Zeichen an (die Heilung des Gelähmten / Joh 5,1–9b.9c–18 [121–133], die Heilung des Blindgeborenen / Joh 9,1–41 [134–150] und die Auferweckung des Lazarus / Joh 11,1–12,11 [151–180]). Es folgt ein kurzer Abschnitt über „Zeichen und Symbole" (181–194) sowie eine Bibliographie (195–197).

Die einzelnen Berichte werden in kurze Unterabschnitte unterteilt und ausgelegt. Bzgl. des Berichtes von der Hochzeit zu Kana bemerkt der Vf.: „Es ist im Alten und Neuen Testament kein wirklicher Traditionshintergrund auszumachen." (20) Unter diesen Voraussetzungen sieht er inhaltliche Beziehungen zum Dionysos-Kult (20–21). Fraglich ist, ob der Vf. sich nicht manchmal etwas weit vom Text entfernt. So bemerkt er bspw. bzgl. des in der Erzählung erwähnten „dritten Tages": „Die Erzählung von der Hochzeit zu Kana ist somit von Anfang an in ein österlich-endzeitliches Licht getaucht." (25) Zahlenspekulationen begegnen insgesamt relativ häufig. Bzgl. der 6 Krüge gelingt es dem Vf., unter Berufung auf Plutarch die These aufzustellen, dass es sich bei 6 um eine „perfekte Zahl" gehandelt habe (26), während zur Erwähnung der siebten Stunde bei der Heilung des Sohnes des Königlichen ebenfalls auf sieben als „Zahl der Vollkommenheit" verwiesen wird (40). Ähnlich spekulativ sind die Ausführungen zur Heilung des 38 Jahre lang Gelähmten (125). Man wird fragen müssen, ob die Zahlenangaben im JohEv überhaupt symbolisch gedeutet werden müssen[3].

Insgesamt ist es sicher ein nicht uninteressantes Werk für Theologinnen und Theologen, allerdings hätte man sich eine stärkere Berücksichtigung der neueren Forschung gewünscht. In einigen Punkten hat das Lektorat versagt. So lassen bspw. „asynthetische" (sic!) Satzverbindungen (16) eher in irgendeiner Form an industrielle Fertigungen denken, bei der Beschreibung sprachlicher Phänomene sollte wohl doch besser von „asyndetisch" gesprochen werden.

Wenn man die Vorentscheidung zur Semeia-Quelle gelten lässt – und auch ohne eine derartige Vorentscheidung wäre eine Beschäftigung mit den Zeichen des Johannesevangeliums sehr sinnvoll –, so ist dies ein grundsätzlich brauchbares Werk. Es enthält eine Reihe interessanter Beobachtungen, erschließt die Texte rasch und ist damit tatsächlich auch teilweise in seiner Kürze erfrischend. Zu einigen Fragen würde man sich, gerade weil es auch andere Positionen gibt, eine etwas ausführlichere Diskussion wünschen – aber vielleicht wäre es dann genau wieder keine kurze Einführung.

Wien Hans Förster

[1] Vgl. Udo Schnelle, Aus der Literatur zum Johannesevangelium 1994–2010. Erster Teil: Die Kommentare als Seismographen der Forschung, in: ThR 75 (2010), 265–303, hier 289.

[2] Vgl. Hartwig Thyen, Das Johannesevangelium (HNT 6), Tübingen 2005, 1: „Im folgenden kommentieren wir das uns im Kanon überlieferte Evangelium von Joh 1,1 bis Joh 21,25 als einen kohärenten und hoch poetischen *literarischen* und *auktorialen* Text."

[3] Larry Paul Jones, The Symbol of Water in the Gospel of John (JSNT.S 145), Sheffield 1997, 59: „[...] numbers seldom have symbolic meaning in the Fourth Gospel."

Jesus in apokryphen Evangelienüberlieferungen. Beiträge zu außerkanonischen Jesusüberlieferungen aus verschiedenen Sprach- und Kulturtraditionen, hg. v. Jörg Frey / Jens Schröter, verfasst mit: Jakob Spaeth. – Tübingen: Mohr Siebeck 2010. (XI) 798 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 254), Ln. € 139,00 ISBN: 978–3–16–150147–0

Der vorliegende Sammelband steht in einem übergeordneten Zusammenhang: Christoph Markschies hat die Neubearbeitung der „Neutestamentlichen Apokryphen" von Hennecke/Schneemelcher übernommen. Der erste Band ist unter dem Titel „Antike christliche Apokryphen in deutscher Übersetzung, Band I: Evangelien und Verwandtes" auf den Verlagsseiten von Mohr-Siebeck für März 2012 angekündigt, Mithg. ist Jens Schröter. Diesen ersten Band begleitet die hier zu besprechende Aufsatzsammlung. Schwerpunktmäßig ist sie den antiken außerkanonischen Evangelien gewidmet, aber sie geht über diese Grenzen hinaus.

Am Anfang steht ein Einführungsteil mit Beiträgen von *Frey, Schröter* und *Markschies*. Es folgt eine Reihe von Untersuchungen zu apokryphen Evangelien, u.a. über judenchristliche Evangelien (*Jörg Frey*), das Thomasevangelium (*Enno E. Popkes*), Eugnostos mitsamt seiner synoptischen Parallele, der Sophia Jesu Christi (*Gregor Wurst*), und nicht zuletzt über zwei koptische Neuentdeckungen, die in der letzten Zeit Furore gemacht haben, nämlich das Berliner Unbekannte Evangelium und das Judasevangelium (*Joost L. Hagen; Uwe-Karsten Plisch*). Ein dritter Teil ist allgemeinen Fragestellungen gewidmet, u.a. der pagan-antiken Jesusrezeption (*Peter Gemeinhardt*). Ein vierter Abschnitt geht mit Absicht über die Grenzen der Gattung Evangelium hinaus (vgl. Frey/Schröter, 27); dort werden „Jesusüberlieferungen in unterschiedlichen Sprachkreisen" dargestellt, bspw. im äthiopischen Christentum (*Tedros Abraha* und *Daniel Assefa*), in den slawischen Sprachen (*Christfried Böttrich*) und in Irland (*Martin McNamara*).

Wissenschaftlich ist diese Aufsatzsammlung von außerordentlicher Bedeutung; jeder Aufsatz ist lesenswert. Sie zeigt, wie problemlos interdisziplinäre Arbeit in den Geisteswissenschaften funktioniert, wenn man ein konkretes gemeinsames Thema hat und nicht erst nach öffentlichkeitswirksamen, forschungsstrategisch aber zweifelhaften Sammelbegriffen (gender and globalisation) suchen muss, weil Drittmittel erhofft werden oder Universitätsleitungen es wünschen. Eine Würdigung dieses Bandes muss sich auf wenige Schlaglichter beschränken:

– Problematisch erscheint mir der Begriff „Apokryphen" als Bezeichnung für die hier diskutierte Literatur: Er ist von vornherein durch Implikationen aus dem Sprachgebrauch antiker und nachantiker Kirchenschriftsteller belastet. Dementsprechend groß ist dann auch der Klärungsbedarf.

Dies zeigt speziell der Aufsatz von *Jens Schröter*, der u.a. darlegt, warum die apostolischen Väter nicht in den neuen Hennecke/Schneemelcher aufgenommen werden sollen (34–40). Man könnte noch weiter gehen: Im *Decretum Gelasianum* wird auch Laktanz als „apokryph" gebrandmarkt, er wird aber wohl kaum als „christliche Apokryphe" in der geplanten Sammlung erscheinen. Man hat solche Sorgen m. E. nicht, wenn man von Parabiblica zum NT bzw. zum AT spricht. „Apokryph" oder „Apokryphon" sind quellensprachliche Begriffe. Diese können in der Metasprache der Wissenschaft Verwendung finden, aber wenn es dabei zu Interferenzen kommt (der quellensprachliche Befund also ein Störfaktor bei definitorischen Bemühungen wird), dann sollte man lieber Neologismen kreieren.

– Der neue Hennecke/Schneemelcher soll den Titel „Antike christliche Apokryphen" haben (62). Markschies begründet diese Entscheidung andernorts ausführlich (vgl. Apocrypha 9 [1998], 97–132), aber sie hat trotzdem ihre Tücken, weil auch atl. „Apokryphen" christlich sein können. Gerade in der neueren Forschung besteht eine starke Tendenz zur „Christianisierung" der parabiblischen Literatur zum AT, vgl. etwa James R. Davila: *The Provenance of the Pseudepigrapha*: Jewish, Christian, or other? (SJS, Suppl. 105), Leiden etc. 2005. Hier wird oft übertrieben, aber dennoch ist die Frage zu stellen, ob sich in der gegenwärtigen Forschungssituation ein Corpus christlicher Apokryphen definieren lässt. Wann wird z.B. ein stabiler Konsens darüber zu erwarten sein, ob die Erzählung von Joseph und Aseneth christlich oder jüdisch ist? M.E. lässt sich aber relativ problemlos bestimmen, wo wir es mit Parabiblica zum Alten und wo mit Parabiblica zum Neuen Testament zu tun haben. Die *Ascensio Isaiae* etwa ist zwar – wie man neuerdings mehrheitlich und mit guten Gründen meint – christlich, gehört aber m. E. nicht in einen Hennecke/Schneemelcher (auch wenn sie seit Hennecke darin Aufnahme gefunden hat), weil sie ein Parabiblicum zum AT ist.

– Markschies eruiert anhand der handschriftlichen Überlieferung zu apokryphen Evangelien Indizien für deren „Sitz im Leben" (vgl. 61–90). Mein besonderes Interesse weckt sein Hinweis auf einen – in der Forschung – „vergessenen Berliner Papyrus" (P. Berol. 11710), den

Lietzmann in ZNW 22 (1923), 150–160, speziell 153ff veröffentlicht hat (80f). Auch „Periodicals Archive Online" hat ihn vergessen; für ZNW 22, 154–155 muss man sich auf den Weg in die Bibliothek machen – falls dort noch eine materielle Version der ZNW steht.

– Für das „Berliner Unbekannte Evangelium" schlägt *Joost L. Hagen* einen neuen literarischen Kontext vor: Es ist s. E. verwandt mit 14 koptischen Pseudepigraphen, die Dialoge Jesu mit seinen Jüngern enthalten. Ob er recht hat, soll hier nicht diskutiert werden. Es scheint mir nur sehr wichtig, dass diese Texte für das Thema „Apokryphe Evangelien" genauso in Betracht gezogen werden wie etwa die Sophia Jesu Christi. Sie können ihre Hintergründe auch durchaus in der Antike haben. So wird wohl das Buch der Einsetzung Michaels schon im 6. Jh. von Johannes von Parallos kritisiert, vgl. Caspar Detlef Gustav Müller in CSCO 226, II. In einer Petrus von Alexandrien zugeschriebenen Homilie wird die für dieses Buch wichtige Idee angegriffen, dass Michael in die Hoheitsposition des Teufels eingesetzt wurde, als dieser fiel, weil er Adam nicht anbeten wollte, vgl. ib. III–IV. Mit Petrus von Alexandrien wären wir, wenn er wirklich der Autor der betreffenden Passage wäre, im 4. Jh.; zumindest ein zentrales Thema des Buches von der Einsetzung Michaels wäre dann ziemlich alt.

Hier zeigt sich: Die Wahrnehmung der koptischen Literatur war in den letzten Jahrzehnten etwas Nag Hammadi-zentriert. Ein theologisch spannender und gut erzählter Text wie etwa das Buch der Einsetzung Abbatons, auch einer von Hagens Texten, blieb hingegen nahezu unbeachtet. Er ist kein schwer lesbares Fragment, wurde auch nicht unerwartet im Wüstensand oder in einem Museum gefunden, aber er ist aufregend!

– Es war eine sehr gute Idee der Hg., im vierten Abschnitt des Bandes den Blick in unterschiedliche Sprachkreise zu weiten. Der Leser wird dabei bis in die Neuzeit geführt, etwa mit dem Hinweis auf eine mündliche Tradierung des Nikodemusevangeliums im 19. Jh. (Böttrich, 659, Anm. 18). Möglich wäre noch ein Beitrag über Jesusüberlieferungen aus dem byzantinischen Bereich gewesen, etwa die *Didascalia Jesu Christi* oder die *Contentio Iesu cum Diabolo*, vgl. F. Nau in ROC 12 (1907), 225–254 und R. P. Casey / R. W. Thomson in JThS, New Series 6 (1955), 49–65.

Århus Jan Dochhorn

Lang, Bernhard: **Jesus der Hund**. Leben und Lehre eines jüdischen Kynikers. – München: C.H. Beck 2010. 239 S. (Becksche Reihe, 1957), pb. € 12,95 ISBN: 978–3–406–60629–8

Im vorliegenden Buch macht der Autor, emeritierter Prof. für AT in Paderborn, die in den achtziger Jahren von dem britischen Neutestamentler Gerald Downing und (wohl unabhängig von ihm) dem Amerikaner Burton Mack aufgestellte und dann von John Dominic Crossan in seinem viel beachteten Jesusbuch verbreitete These, Jesus sei ein jüdischer Kyniker gewesen, erstmals im deutschen Sprachraum einem breiten Publikum zugänglich. Langs These lautet: Jesus war hellenisierter galiläischer Jude (141–143), der entscheidend von zwei Bildungsmomenten geprägt wurde, nämlich auf jüdischer Seite von volkstümlichen, elijanischen Traditionen, auf griechischer Seite vom Bildungsgut des Kynismus. Von beiden soll er eine bestimmte Rollenprägung erlernt haben (11–16, 135f): „Jesus wollte beides zugleich sein: elijanischer Prophet und kynischer Philosoph".

Entwickelt wird die These in zwei Schritten: Zunächst (1. Teil, 8–50) stellt L. die „Schule des Propheten Elija" dar (19–32) und stellt dann die These auf, es habe ein an Elija orientiertes, charismatisch-schamanistisches Judentum gegeben (26–28; 33–40: Leviten, Honi, Hanina ben Dosa, Johannes der Täufer, Simon der Magier), um schließlich jene Aspekte in der biblischen Jesus-Darstellung, die Jesus mit der elijanischen Tradition gemein habe, zu benennen (40–48). In Anlehnung an eine Wortprägung Thomas Manns urteilt er, dass es sich im Falle Jesu nicht nur um eine *zitathafte Darstellung* der Jesusüberlieferung handele, sondern um eine *zitathafte* bzw. rollengeprägte *Lebensform* (48–50; 135): „Unabweisbar – oder zumindest plausibel – scheint daher die Folgerung: Bereits Johannes der Täufer und Jesus selbst haben aus der Elija-Tradition geschöpft." (50)

Der größte Teil des Buches (Teil 2, 51–143) ist dem zweiten Teil der These gewidmet: Nach einer kurzen Darstellung der Hauptgestalten der kynischen Bewegung (55–63: Sokrates, Antisthenes, Diogenes, Menipp, Teles, Epiktet, Dion von Prusa) wird die These einer Jahrhunderte langen kynischen Präsenz im ostjordanischen Gadara (63: Oinomaos!) sowie eines jüdischen Kynismus vertreten (63–70: Kohelet, Philon [!?], Bannus) – vgl. auch die Anhänge „Lebensdaten kynischer Philosophen" (179–181) und „Antike Zeugnisse über den Kynismus" (182–192). Darauf folgt in vier Kap.n (Kap. 4–7: 71–135) eine Darstellung charakteristischer Merkmale des antiken Kynismus – einschließlich eines Vergleichs mit der Jesusüberlieferung –, nämlich der *kynischen Lebensform* (71–88: radikale Umkehr zum Armutsideal, Ausstattung mit Philosophenmantel und Bettelsack; Ehe- und Arbeitsverzicht), *kynischer Religionskritik* (104–119) und *kynischen Wirkens* (120–134: Lehre, Diatribe [„Predigt"], Seelsorge, Ethos der Feindesliebe). Unter der Überschrift *Weltbild der Kyniker* (89–103) werden solch unterschiedliche Aspekte kynischen Gedankenguts wie Glück und Sorglosigkeit der Tiere als Vorbild menschlichen Handelns (89–93), der Kyniker als König (93–97) und Herakles als kynisches Leitbild (97–103, hier auch: Elija als Leitbild) verhandelt.

Diesen Darstellungen sind jeweils Analogien aus der Jesusüberlieferung zur Seite gestellt: Kleidung (Mk 1,6; 6,8 parr.; Joh 19,23; 20,19–29); Verzicht auf Familienbande (Mk 3,20 parr.; Mk 10,28 parr.); Eheverzicht und Kinderlosigkeit (Mt 19,12); Nahrungssuche (Mk 2,23 parr.; Mk 11,13 parr.) und materielle Unterstützung durch Wohltäter (Mk 2,15 parr.; 15,41; Lk 7,36; 8,4; 10,58); Beispiel der Sorglosigkeit der Tiere (Mt 6,25f.); Kyniker als König (Mt 2,2; 4,8; 21,5; 27,11.29.37 parr; Joh 18,37), Hirte (Mk 6,34; Joh 10,11) und Gesandter Gottes (Lk 4,18; Joh 1,6); „kynische" Beinamen (Mk 3,17; Mt 10,2; 16,18, mitsamt einer „Erklärung" der Christus-Bezeichnung als Itazismus eines „kynischen" Beinamens ὁ χρηστός „der Gütige/Freundliche", 95–97!); Gottes Vaterschaft (Mt 6,6; 11,25) und Gotteskindschaft (Mt 5,9); Vorstellung einer universalen (Mt 5,45) und fürsorglichen Gottheit (Mt 6,8); Kritik an religiösem Brauchtum (Mk 2,23–28 parr.; Mk 7,14–19 parr.; Mt 7,29; Mk 14,22–24 parr., mitsamt einer „Erklärung" der Entstehung der Abendmahlsworte [!], 114–119); Gleichheitsethos (Mt, 7,12); Selbstkritik (Mt 7,3–5); Verwendung des Diatribenstils (Mt 11,7–19; 23,16–22; Lk 3,11–14; 16,19–31); Kyniker als Arzt (Mk 2,17 parr.); Motiv der Feindesliebe (Mt 5,44 par. Lk 6,27; die Bergpredigt wird von L. generell als „kynische" Ethik wahrgenommen, 130–134).

Ist bis zu diesem Punkt immer von der Rollenprägung Jesu die Rede, stellt L. im achten Kap. (135–141) die biographische Frage nach dem Individuum (135f). Um Jesu Weg zum „kynischen Propheten und prophetischen Kyniker" (142) zu erklären, greift L. die vereinzelt in der Forschung vertretene These auf, der von seiner Vaterlosigkeit traumatisierte Jesus habe seine Familie verlassen, um sich dem Kyniker Johannes anzuschließen und so in Gott den adäquaten Ersatz für den fehlenden Vater zu finden (136–139). Um die Bildungslücke hin zum griechischen Kynismus schließen zu können, bedient er sich der These, dass Jesus als Handwerker im nahegelegenen Sepphoris griechisches bzw. kynisches Kulturgut erlernt habe (139f). Abgeschlossen wird das Buch mit einer kurzen Darstellung kynischer Spuren in der frühen Kirche (144–162), der Darstellung von Jesus als Kyniker im frühen Islam (162–164) sowie mit einem Epilog zur Relevanz des Kynismus in der Moderne (166–176).

L. zeichnet ein Jesusbild von solch schlichter und beeindruckender Klarheit, dass man sich unwillkürlich fragt, warum es nicht Forschungskonsens sei. Schuld daran sei L. zufolge die politische Opportunität der frühesten Christen, die aus Angst vor den Römern die Tradition frisiert hätten (16, 150–154 – was L. jedoch nicht davon abhält, der frühchristlichen Überlieferung großes Zutrauen als Quelle entgegenzubringen!), sowie die der modernen Jesus-Forscher, die Jesus nach 1945 unter Vernachlässigung der hellenistischen Komponente „ausschließlich als Juden würdigten" (für diese eigentümliche Deutung des Charakters der Nachkriegs-Jesusforschung vgl. 15). M.E. wurde die Klarheit der vorgetragenen Hypothese durch die Verschleierung der Komplexität des religionsgeschichtlichen Problems, vor das Jesus von Nazareth uns stellt, erkauft. Es ist ein Buch, das in seiner undifferenzierten Einseitigkeit irritiert – die komplexe Problematik der Überlieferung wird schlicht ignoriert, der erkenntnistheoretische Status der Analogien nicht reflektiert, Kritiker der Kyniker-Hypothese (z.B. H. D. Betz; C. Tuckett) kommen nicht zu Wort. Fazit: Es ist ein Buch, das dem Leser Interessantes und Lehrreiches über den Kynismus darbietet, in dem jedoch recht wenig über Jesus und die mit seiner Gestalt verbundenen, komplexen historischen Probleme zu erfahren ist.

München David du Toit

Kirchengeschichte

Isele, Bernd: **Kampf um Kirchen**. Religiöse Gewalt, heiliger Raum und christliche Topographie in Alexandria und Konstantinopel (4. Jh.). – Münster: Aschendorff 2010. 267 S. (Jahrbuch für Antike und Christentum, Ergänzungsbd., Kleine Reihe, 4), geb. € 38,00 ISBN: 978–3–402–10910–6

Die althistorische Diss. von Bernd Isele, 2006 angenommen und 2010 publiziert, ist ein Teilprojekt des von Johannes Hahn und Stephen Emmel gemeinsam verantworteten Münsteraner DFG-Forschungsprojektes „Kampf um Kultstätten. Sakraler Ort und religiöser Konflikt in der Spätantike". Dieses untersuchte innerchristliche Auseinandersetzungen, aber auch solche von Christen mit Juden und Heiden unter der speziellen Fragestellung des Umgangs mit den Gebäuden der jeweiligen Kontrahenten und der Bedeutung der „sakralen Topographie". Eine solche Analyse der Übernahme bzw. Zerstörung von paganen Tempeln, Synagogen und Kirchengebäuden „häretischer" Gegner ist spannend und v.a. bei der Überprüfung innerchristlicher Konflikte bislang nur ansatzweise geleistet worden. Insofern bieten I.s Studien zu diesen Aspekten christlicher „Streitkultur" auch eine originelle Er-

weiterung der bislang v.a. auf theologische oder soziale Fragen konzentrierten Forschung.

Mit Blick auf die zur Verfügung stehenden literarischen Quellen hat sich der Vf. dafür entschieden, exemplarisch die Situationen in Konstantinopel und Alexandria im 4. Jh. zu betrachten. Dabei ergeben sich jeweils unterschiedliche, einander komplementierende Befunde, die er in zwei etwa gleich gewichteten Hauptkap.n präsentiert.

Unter der Überschrift „Religiöser Konflikt und städtisches Feld: Konstantinopel" (15–110) skizziert I. zunächst wesentliche Etappen der Christianisierung der dortigen städtischen Topographie von Konstantin bis Theodosius I. Diese interpretiert er als das Ergebnis verschiedener Konflikte v.a. um den Bischofsthron, die nur auf den ersten Blick als Auseinandersetzung zwischen Nizänern/Orthodoxen und „Arianern" oder Novatianern erscheinen und sich eher aufgrund innerstädtischer Rivalitäten oder kaiserlicher Parteinahme entzündeten. So habe bspw. die kaiserliche Stiftung der Sophia neben der alten Bischofskirche Eirene darauf gezielt, „einen unbequemen Identifikationspunkt städtischen Christentums in seinen Strukturen zu eliminieren und dafür etwas völlig Neues zu schaffen" (50). Auch die 359 durch den unbeliebten Bischof Makedonios veranlasste Translation der Gebeine Kaiser Konstantins in die außerhalb gelegene Märtyrerkirche des Akakios deutet der Vf. als „sakraltopographisches Kalkül" (67), insofern der verehrte Stadtgründer durch diesen Akt „privatisiert" worden sei. Kaiser Constantius wiederum habe auf diese Eigenmächtigkeit ähnlich reagiert, indem er nicht nur die Absetzung des Makedonios verfügte, sondern mit der Weihe der Sophia und der Überführung neuer Reliquien andere bekannte städtische Erinnerungsorte durch neue ersetzte. Die große Bedeutung der christlichen Versammlungsräume beleuchtet I. u.a. mit Hilfe der kleinen nizänischen Rumpfgemeinde des Gregor von Nazianz, die als Hauskirche in privaten Räumlichkeiten dennoch zum Ziel gewalttätiger Ausschreitungen wurde. Schließlich sei auch die Zerstörung der innerstädtisch gelegenen Kirche der Novatianer und ihre aufsehenerregende zweimalige Wiedererrichtung mit derselben Bausubstanz an anderer Stelle als deutlicher Beleg für verschiedene mit dem Gebäude und seiner Lokalisierung verbundene Ansprüche und Identifikationsmöglichkeiten zu bewerten. Kaiser Theodosius I., so I.s Fazit des ersten Kap.s, habe durch diverse Maßnahmen endgültig „ein christliches Ortsgedächtnis" überschrieben (102) und u.a. durch die Translation der Gebeine des Bischofs Paulos den Transformationsprozess hin zu einer neuen, christlich-städtischen Identität abgeschlossen.

Die Quellen zur Geschichte Alexandrias, die der Vf. im folgenden Kap. vorstellt, gewähren im Unterschied zu Konstantinopel Einblicke in anders geartete Entwicklungen, die I. mit der Überschrift „Religiöser Konflikt und heiliger Raum: Alexandria" (113–184) charakterisiert. Zunächst konstatiert er die Existenz zahlreicher Versammlungsräume/Hauskirchen verschiedener, auch konkurrierender christlicher Gemeinschaften und beschreibt Konfliktfelder nicht nur zwischen Kaiser und Bischof von Alexandria, sondern auch zwischen dem letztgenannten und dessen Presbytern (bestens bezeugt Arius). Diese schlagen sich sowohl in „Kämpfen um Kirchen" als auch in diametral entgegengesetzten Deutungen konkreter Orte und ihres Inventars (Heiligkeit bzw. Privatraum/Gebrauchsgegenstand) nieder. Die Hauptkirche Alexandrias, Theonas, wird schließlich zum Mittelpunkt gewalttätiger Auseinandersetzungen um den mehrfach verbannten und wieder eingesetzten Bischof Athanasius. Dem Autor gelingt mit Hilfe der Erarbeitung ihrer differierenden Wahrnehmung der Nachweis von Wechselwirkungen zwischen der „Semantik" eines Gebäudes und den damit verbundenen Konflikten. Am Beispiel der strittigen Interpretation der unfertigen Großen Kirche im Kaisareion, die zwischen „Baustelle" und „sakraler Raum" schwankt, illustriert I. gekonnt den problematischen Umgang mit christlichen Gebäuden aufgrund unterschiedlicher Konnotationen und die Gratwanderung der Bestimmung von „Ortsheiligkeit": „Heiligkeit blieb damit ein bewegliches Gut. Nicht die Konsequenz, sondern die hohe Flexibilität war der entscheidende Vorteil eines Modells, das zur Konzeptionalisierung sakraler Räume ebenso taugte wie es zur Profanierung gegnerischer Kirchen geeignet war." (184)

In seinem resümierenden Schlusskap. „Kampf um Kirchen" (193–221) stellt I. noch einmal pointiert die Ergebnisse seiner Untersuchungen vor, nämlich die für Konstantinopel ermittelten Bedingungen und Merkmale der Entstehung einer christlichen städtischen Topographie sowie die in Alexandria greifbaren Vorstellungen über „Ortsheiligkeit" seit dem 4. Jh. Im Blick auf das eingangs genannte Gesamtprojekt betont er zu Recht die Tatsache, dass diese innerchristlichen Entwicklungen längst eingesetzt hatten, bevor Christen begannen, mit Juden und Heiden um deren Kultstätten zu kämpfen.

Neben den umfangreichen Quellenrecherchen ist v.a. I.s lebendige Art der Darstellung positiv hervorzuheben, die teilweise zwar sehr unterschiedlich konzipierte, aber jeweils gut lesbare thematische Einheiten entstehen lässt. Allerdings hätte etwas mehr Sorgfalt beim Korrekturlesen und bei der Auswahl der Editionen gutgetan; zudem sind die griech. Zitate uneinheitlich zum Teil im Original wiedergegeben und zum Teil transkribiert (z.B. 61), während die Personennamen in griech. oder lat. Form benutzt werden (was die Rez.in hier übernommen hat). Gelegentlich vermisst man auch einige problembewusste Differenzierungen, z.B. bei der Verwendung des Begriffs „arianisch" bzw. „homöisch" oder bei der durchgängigen Bezeichnung Konstantins als „erster christlicher Kaiser" (z.B. 34).

Hilfreich wären weiterhin einleitende Ausführungen dazu gewesen, was der Vf. unter einer Kirche bzw. einem Tempel versteht. So irritieren seine wechselnden, scheinbar beliebig gebrauchten Bezeichnungen, während andererseits wichtige definitorische Überlegungen an verschiedenen Stellen in den Text eingeflochten sind (z.B. 142), die erst in den abschließenden Ausführungen gewinnbringend gebündelt werden.

Der notwendigen Fokussierung auf christliche Versammlungsräume scheint geschuldet, dass I. die Betrachtung der religiösen Konflikte gelegentlich zu sehr auf die damit in Verbindung zu bringenden Orte reduziert, z.B. bei seiner Analyse der Berichte über den Tod des Arius: Dessen angeblicher Tod in einer Latrine sollte meiner Einschätzung nach sicherlich in erster Linie das „schmähliche Ende" bezeugen, wobei dem konkreten Ort, den der Vf. so sehr betont, nur sekundäre Bedeutung zukam. Angemessener wäre daher mitunter eine gewisse Relativierung: Religiöse Konflikte können sich u.a. im Kampf um bestimmte Orte artikulieren, primär sind sie allerdings mit den beteiligten Personen (und erst damit auch mit ihren jeweiligen Aufenthaltsorten) verbunden. Dabei ist im Grunde naheliegend, was in der Studie mit sehr viel Engagement herausgearbeitet wird, nämlich unterschiedliche Funktionalisierungen und Interpretationen von Gebäuden und jeweils verschiedene, daran geknüpfte Erinnerungen. Ansprechend, wenn auch vielleicht etwas zu linear gezeichnet, ist die Rekonstruktion der Etappen einer neuen christlichen Topographie Konstantinopels. Bemerkenswert sind weiterhin die vielfältigen Aspekte, die sich in Alexandria zur Sakralisierung christlicher Versammlungsräume zusammentragen lassen, wenngleich sie v.a. verdeutlichen, wie situationsabhängig jeweils gehandelt und entschieden wurde. So bleibt abschließend und würdigend festzuhalten: Zu den in der Forschung bis heute kontrovers diskutierten Gründen für diese Entwicklungen hat Bernd Isele einen wichtigen neuen Gesichtspunkt hinzugefügt.

Mainz Heike Grieser

Karl Borromäus und die katholische Reform. Akten des Freiburger Symposiums zur 400. Wiederkehr der Heiligsprechung des Schutzpatrons der katholischen Schweiz (Freiburg Schweiz 24.–25. April 2009), hg. v. Mariano Delgado / Markus Ries. – Fribourg: Academic Press / Stuttgart: Kohlhammer 2010. 431 S. (Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte, 13), geb. € 54,00 ISBN: 978–3–7278–1666–6 / 978–3–17–021316–6

Anlässlich des 400. Jahrestages der Heiligsprechung des Mailänder Erzbischofs und Schutzpatrons der katholischen Schweiz, Carlo Borromeo, am 1.11.1610 veranstalteten Mariano Delgado und Markus Ries in Fribourg eine Tagung mit dem Ziel, die von B. ausgehenden Reformen erstmalig umfassend unter der Perspektive des Konfessionalisierungsparadigmas zu betrachten. Zehn der insgesamt neunzehn Beiträge wurden 2009 bereits in der Schweizerischen Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte veröffentlicht.

Die Reihe der Vorträge eröffnend vertritt *Harm Klueting* die These, das Konzil von Trient sei „keine große Zäsur der Kirchengeschichte" gewesen, da es auf der einen Seite in Kontinuität zu vortridentinischen Reformansätzen stehe und auf der anderen Seite seine Wirkung angesichts der Vielfalt des nachtridentinischen Katholizismus und der nur äußerst zögerlichen Umsetzung seiner Reformdekrete sehr begrenzt war. Das 19. Jh. sei viel tridentinischer gewesen als der nachkonziliare antiprotestantische Barockkatholizismus. *Thomas Lau* versteht den Konfessionskonflikt v.a. als Kommunikationsproblem. Die Konfessionsbildung habe auf vielen Ebenen zu einer „Erschütterung des wechselseitigen Vertrauens" innerhalb der Eidgenossenschaft geführt, der das „Grundprinzip eidgenössischer Konfliktlösung – Aushandeln statt Entscheiden" nicht mehr gewachsen war. Dadurch wurden konfessionelle Konflikte „prolongiert oder tabuisiert". Konfessionalisierung gleiche in der Schweiz „einem langsamen Auseinanderdriften der Konfessionen". Dass Carlo Borromeo zutiefst in einer humanistischen Buchkultur seiner Zeit verwurzelt war, zeigt *Danilo Zardin* anhand der zahlreichen Textausgaben klassischer Autoren aus dem Umfeld des Mailänder Bischofs. Aus den Materialien einer alten Überlieferung wollte er neue Gebäude errichten (60). Sein von der Tradition gespeistes religiöses Ideal musste sich dazu mit der „robusten Ausstattung eines modernen, juristisch untermauerten und stark zentralisierten Managements" neu einkleiden (62). *Paolo Ostinelli* zeigt aufgrund der Visitationsakten, dass der Mailänder Erzbischof die entlegenen Täler im Tessin zwischen 1567 und 1582 insgesamt fünfmal visitierte, wobei er sich von kantonalen Autoritäten begleiten ließ, die üblichen Untersuchungen durchführte und für manche Geistliche strenge Disziplinarmaßnahmen anordnete. Besonderes Gewicht legte er auf den Klerus, der nicht nur gut ausgebildet sein, sondern sich auch in der Lebensweise von seinem Umfeld abheben sollte. Durch die Einsetzung von Vikaren und Visitatoren beseitigte er gegen große Widerstände zunehmend die lokale Autonomie, wobei es zu erheblichen Kompetenzstreitigkeiten mit der weltlichen Herrschaft kam. Bruderschaften, Katechismusunterricht und Beichte waren B.s Maßnahmen für die Laien, denen er auf seinen Visitationsreisen immer persönlich begegnete und so seine Ziele erheblich förderte. *Mario Galgano* skizziert B.s positive Eindrücke seiner Schweizreise im Jahr 1570. Dass B. auch in kirchenpolitischer Sicht zunächst

einmal Kind seiner Zeit war, zeigt *Urban Fink*. Selbst als Nepot in den geistlichen Stand gekommen, betrieb er auch als Oberhaupt der Familie Klientelpolitik, u. a. indem er seinen Cousin, den seinem Amt in keiner Hinsicht gewachsenen Konstanzer Bischof Markus Sittich von Hohenems, schonte und sich lediglich für den Aufbau einer Nuntiatur in der Schweiz einsetzte. Nuntius Bonomi (1579–1581) hatte zwar den Titel, agierte aber letztlich als Visitator im Auftrage B.s und wurde weitgehend von diesem bezahlt. Detailliert schildert F. die Reformtätigkeit Bonomis in den Diözesen der deutschsprachigen Schweiz, die allerdings insgesamt gesehen aufgrund großer Widerstände und Mangels an Geld wenig erfolgreich war. Erst im 17. Jh. konnten die Nuntien und Reformorden Land gewinnen. Sehr detailliert schildert *Paul Oberholzer* die Bemühungen B.s um ein Jesuitenkolleg in der Schweiz, die nicht erfolgreich waren, weil sich zum einen die Dotation als äußerst schwierig erwies und zum anderen die Ordensleitung der Jesuiten letztlich nicht hinter dem Projekt stand. Letzteres hatte seinen Grund u. a. darin, dass der Orden noch wenige deutschsprachige Mitglieder hatte. Weniger schwierig war das Verhältnis B.s zu den Kapuzinern, deren erste schweizerische Niederlassung in Altdorf er förderte. *Christian Schweizer* legt aber auch dar, dass der Erfolg dieser Niederlassung ohne deren ersten Guardian Francesco da Bormio nicht zu denken gewesen wäre. Die Leitung des 1579 eingeweihten Helvetischen Kollegs in Mailand legte B. in die Hände der von ihm selbst gegründeten Oblaten des hl. Ambrosius. Die Schwierigkeiten, eine solide Finanzierung auf die Beine zu stellen und ein geeignetes Gebäude zu finden, schildert *Barbara Ulsamer* nach dem Briefwechsel B.s mit seinem römischen Agenten Spetiano. Deutlich wird nicht nur die Bedeutung der guten römischen Kontakte B.s, sondern auch, wie wenig er das Kollegleben des Germanicums in Rom einfach zu kopieren gedachte. *Stephan Leimgruber* geht auf den *Catechismus Romanus* B.s ein und vergleicht ihn mit anderen zeitgenössischen Katechismen. Seinen ehemaligen Sekretär Silvio Antoniano beauftragte B., ergänzend ein Werk über die religiöse Erziehung zu erstellen. Inhaltlich bewegten sich diese Werke wie auch B.s Predigten ganz auf zeittypischen Pfaden. Am Beispiel von vier schweizerischen Bistümern zeigt *Martin Klöckener*, dass die auf das Tridentinum zurückgehenden römischen Liturgiereformen in der Schweiz in unterschiedlicher Geschwindigkeit eingeführt wurden, je nachdem, wie stark an Eigentraditionen festgehalten wurde. Die Nuntien intervenierten in den säumigen Diözesen letztlich erfolgreich, auch wenn einzelne Traditionen überlebten und zum Teil im 18. Jh. auch eine Renaissance erfuhren. Problematisch war v. a., dass viele lokale Heilige im römischen Kalender nicht mehr auftauchten. In Mailand förderte B. die Ambrosianische Liturgie, die Romanisierung der liturgischen Bücher begann erst nach seinem Tod. Bei seinen Visitationsreisen in den Tessiner Tälern achtete er nicht nur auf korrekte Ausstattung, sondern auch auf typisch „gegenreformatorische" Akzente, z. B. dass der Tabernakel auf dem Hochaltar platziert und ein Kreuz im Kirchenraum aufgehängt wurde. Im Blick auf die Heiligsprechung B.s zeigt *Volker Reinhardt*, wie die Reformbemühungen an der Kurie nach Pius V. stetig sanken und das Barockpapsttum den Nepotismus florieren ließ. Dadurch kam es zu einem Kampf um die Erinnerungshoheit über den Reformer B., bei dem es den Päpsten gelang, diese der kleinen Reformpartei unter Federico Borromeo aus der Hand zu reißen. Ausgerechnet Paul V., dessen Nepote Scipione Borghese exorbitante Einkünfte aus Mailänder Kommendatarabteien bezog, kanonisierte B.

Die nächsten Aufsätze widmen sich v. a. der Geschichte der Verehrung B.s. Nach *Franziska Metzger* wurde er in den narrativen Konstruktionen der kirchenhistorischen Diskurse des 19. Jh.s „letztlich Ausdruck, Beispiel und Symbolgestalt des Wirkens der göttlichen Providenz" (294). Dass die Verehrung B.s in der Schweiz stark im Zusammenhang konfessioneller Abgrenzungen stand, zeigt *Markus Ries:* B.s Aufstieg vom *Protector Helvetiae* zum *Patronus Helvetiae* geschah im Zusammenhang der Erneuerung des katholischen „Goldenen Bundes" 1655. Im 18. Jh. flaute die Verehrung ab, erneuerte sich aber im „zweiten konfessionellen Zeitalter" im 19. Jh., wo B. in der Schweiz eine ähnliche nationale Bedeutung zukam wie Bonifatius in Deutschland. Der reformierte Kirchenhistoriker *Martin Sallmann* vergleicht die Gedächtniskulturen zu Luther, Borromeo und Calvin, wobei er v. a. auf die Feierlichkeiten zu den 400. Geburtstagen Luthers (1883) und Calvins (1909) und auf die Enzyklika Pius' X. anlässlich des 300. Jahrestages der Heiligsprechung B.s eingeht. Während das Lutherjubiläum ganz auf dessen Person fokussiert war und diesen zum Nationalhelden stilisierte, wurde der Geburtstag Calvins eher als Jubiläum der Reformation begangen. Die protestantischen Gedächtnisse neigten insgesamt zur Historisierung, das katholische Gedächtnis B.s aufgrund der Polarisierung, die er entfacht hatte, eher zur Enthistorisierung. Sein Gedächtnis wurde jährlich am Todestag begangen, lediglich Pius X. nahm den Jahrestag der Heiligsprechung als Anlass, gegen den „Modernismus" anzugehen. Abschließend geht *Mariano Delgado* der Rezeption der Enzyklika „Editae saepe" in der zeitgenössischen Schweizer Presse nach. Die scharfe antiprotestantische Polemik der Enzyklika sei ein Fauxpas gewesen, der auf protestantischer Seite einen Sturm der Entrüstung entfachte, auf katholischer Seite aber kaum kritisiert worden sei. Der Band schließt mit zwei Aufsätzen zur Rezeption des II. Vatikanischen Konzils in der Schweiz von *Erzbischof Kurt Koch* und *Rolf Weibel* und einer Betrachtung zum zeitgenössischen Katholizismus aus der Feder *Urs Altermatts*.

Die Tagung anlässlich des 400. Jahrestages der Heiligsprechung Carlo Borromeos stellte nicht nur dessen Wirken als *Protector Helvetiae* heraus. In der Perspektive, die der Band verfolgt, werden die verschiedenen Spannungsfelder deutlich, in denen der Mailänder Erzbischof zu sehen ist, will man nicht der Gefahr unterliegen, ihn zu enthistorisieren, wie das in der katholischen Verehrung geschehen ist. B. entstammte dem Mailänder Adel, durch den er nicht nur zum Nepoten aufgestiegen war, sondern dem er auch nach seiner Bekehrung verpflichtet blieb. Da die Jesuiten durchaus eigene Reformvorstellungen hatten, setzte er in Mailand auf die von ihm gegründeten Oblaten des Heiligen Ambrosius, in der Schweiz eher auf die Kapuziner. Seine entschiedene Durchführung der Trienter Reformbestimmungen schuf ihm viele Feinde, v. a. auch unter den um ihren Einfluss fürchtenden lokalen Autoritäten. Im Bereich der Liturgie blieb er aber der ambrosianischen Tradition verhaftet, nicht zuletzt, weil die Romanisierung der Liturgie erst nach seinem Tod einsetzte. B.s Verehrung in der Schweiz entstand erst zwei Generationen nach seiner Kanonisierung und flammte nach einem Einbruch im 18. Jh. erst im 19. Jh. wieder auf. Sie war eng mit konfessionellen Abgrenzungsstrategien verbunden.

Der durch ein Personenregister erschlossene lesenswerte Band ist sorgfältig lektoriert, lediglich die Zusammenfassungen geben nach Meinung des Rez. nicht immer den Skopus der Texte wieder.

Münster Norbert Köster

Kaufmann, Thomas: **Luthers „Judenschriften"**. Ein Beitrag zu ihrer historischen Kontextualisierung. – Tübingen: Mohr Siebeck 2011. (XI) 231 S., geh. € 30,00 ISBN: 978–3–16–150772–4

Kein anderer Reformator hat sich derart intensiv mit den Juden auseinandergesetzt wie Martin Luther. Dementsprechend war L. im 16. Jh. wohl der am meisten gedruckte und gelesene Autor zum Judentum.

Thomas Kaufmann untersucht in L.s „Judenschriften" eines der kontroversesten Themen der Lutherforschung und analysiert dafür die Publikations- und Rezeptionskontexte der einschlägigen Schriften L.s. Um es gleich vorwegzunehmen: K.s Studie erweitert den Kenntnisstand bzgl. des Verhältnisses L.s zu den Juden erheblich. Der Vf. fragt insbes. nach den Leitmotiven von L.s Judenschriften und stellt fest: „Für Luther war die Beschäftigung mit den Juden ein unveräußerlicher Grundsachverhalt seiner theologischen Existenz." (6) Grundlegend für L.s Analyse des Judentums war sein christologisches Verständnis. Traditionelle antijüdische Motive (Brunnenvergiftung, Hostienfrevel) traten dementsprechend zurück.

Die Studie setzt sich aus sechs Kap.n und 15 Anhängen zusammen. Nach kurzen „Einleitende[n] Bemerkungen" (1–5) rekonstruiert K. zunächst den „‚Sitz im Leben' von Luthers Auseinandersetzungen mit dem Judentum" (6–12), bevor ausführlich „Luthers Haltungen gegenüber den Juden im Kontext spätmittelalterlicher und zeitgenössischer Diskussionen" untersucht werden (13–80). Anschließend werden die „Kontinuitäts- und Diskontinuitätsmomente in Luthers Haltung gegenüber den Juden" veranschaulicht (81–133), bevor die „Rezeptions- und Wirkungsgeschichte von Luthers Judenschriften" anhand einiger eindrücklicher Schlaglichter beleuchtet wird (134–145). Eine bündige Zusammenfassung, „Luthers ‚Judenschriften' und die Grenzen der Reformation – zusammenfassende Überlegungen" beschließt diese Arbeit (146–155).

Ausführlich untersucht K. L.s erste Judenschrift „Daß Jesus Christus ein geborener Jude sei" von 1523 und deren zeitgenössische Rezeption (13–80). Diese Schrift löste eine Vielzahl von Flugschriften zum Thema aus und bildete somit ein entscheidendes Portalwerk zur denkerischen Auseinandersetzung mit dem Judentum in der Reformationszeit (17). L. zielte mit dieser Schrift darauf ab, die Juden zum Christusglauben zu bekehren und sie damit zum Glauben ihrer Väter zurückzuführen. Gleichzeitig forderte er, die Juden freundlich zu behandeln und gegen sie gerichtete Maßnahmen (u. a. Arbeits- und Zunftverbot) aufzugeben. K. pointiert: „Luther hatte in einem neuen Ton über die Juden geredet und damit eine Bekehrungswelle zum reformatorisch verstandenen Christentum auszulösen gehofft." (25) Zuzustimmen ist dem Vf. darin, dass L. durch seine Auseinandersetzung mit der Thematik das religiöse Anspruchsniveau substantiell gesteigert hat (27f). Anhand der Analyse verschiedener Schriften („Epistola Rabbi Samuels", „Von einer grossen Menge und Gewalt der Juden") zeigt K., wie die von L. ausgehenden Impulse, Juden für das Christentum zu gewinnen, aufgenommen und literarisch verarbeitet wurden.

Dominierend wurde die Judenfrage für L. dann wieder in seinen letzten Lebensjahren. Vier einzelne Schriften hat er zwischen 1538 und 1543 zum Thema verfasst. In „Wider die Sabbather" (1538) skizziert L. die Juden als ein von „blindheit geplagt[es]" (89) Volk, von dem er offensichtlich Proselytenmacherei befürchtete. Anschließend analysiert K. L.s 1543 erschienene Schrift „Von den Juden und ihren Lügen". Anders als in seiner ersten Judenschrift schien L. mit den „Juden und ihren Lügen" eine „theologisch-agitatorische Basis für eine Austreibung der Juden aus den protestantischen Städten und Territorien" grundlegen zu wollen (110). Wichtig ist in diesem Kontext, dass L.s Schrift „Von den Juden und ihren Lügen" nicht nur gegen die rabbinische Schriftauslegung, sondern ebenso gegen christliche Hebraisten wie Sebastian Münster gerichtet war (106). Gegen dessen aus L.s Sicht unsachgemäßen Umgang mit der Schrift führte er konsequent das Christuszeugnis an.

Aufschlussreich sind auch die von K. aufgezeigten Parallelen zwischen Juden und Türken im Verständnis L.s: „Der wesentliche Unterschied zwischen Juden und Türken war in der Sicht Luthers, daß die Juden als ‚nahe Fremde' negativen Einfluß auf die christlichen Gemeindeglieder ausüben konnten, wäh-

rend die Türken als ‚ferne Fremde' keine so akute Bedrohung darstellten." (109f, Anm. 111) In der Logik der Sache glaubte L., die Juden seien bei den Osmanen am besten aufgehoben (124).

Der Vf. warnt in diesem Kontext vor einer unsachgemäßen Interpretation, welche L.s Haltung in eine zunächst judenfreundliche und später judenfeindliche unterscheiden will: „Eine Lutherdeutung, die die ‚judenfreundlichere' Haltung des ‚jungen' Luther positiv bewertet und seine Spätschriften als Abkehr von elementaren reformatorischen Einsichten kritisiert, verkennt die Schwere der Gewissenslast, die für den ‚späten' Luther aus seiner ‚liberaleren' Haltung gegenüber den Juden und seiner ‚utopischen' Hoffnung auf Judenbekehrungen infolge friedlichen Zusammenlebens mit der christlichen Gemeinde erwachsen war." (120) L.s späte Judenschriften sollten demzufolge, auch in ihrer teils schroffen Diktion, stets vor dem Hintergrund einer Distanzierung L.s von seinen eigenen früheren Aussagen verstanden werden. Weil L. zu dem Schluss gekommen war, dass sich seine Hoffnungen auf jüdische Konversionen nicht erfüllen würden, und er außerdem eine von den Juden ausgehende Gefährdung der evangelischen Gemeinden zu erkennen glaubte, argumentierte er in den 1530er und 1540er Jahren nunmehr derart vehement gegen die Juden.

Exemplarisch untersucht K. die Rezeptionsgeschichte der Judenäußerungen L.s. Der Vf. konstatiert, dass weder im Pietismus noch in der Neologie oder bei den Theologen des 19. Jh.s. eine nennenswerte Rezeption der Einschätzungen L.s nachgewiesen werden kann (141). Er kommt deshalb zu dem Schluss: „Daß Martin Luther, der wichtigsten personellen Identifikationsfigur des lutherischen Protestantismus, kämpferische Judenfeindschaft zu eigen war, war bis ins späte 19. Jahrhundert hinein jedenfalls kein wesentliches Moment der dominierenden Lutherbilder." (142)

Nach einer präzisen Zusammenfassung wirft der Vf. anhand von 15 illustrativen Anhängen (156–182) einzelne Schlaglichter, so z.B. hinsichtlich „Justus Jonas' Haltung gegenüber den Juden" (159f), zu Melanchthons, Bucers und Erasmus' entsprechenden Ansichten (179–182) und „Zur Verfasserfrage und Verbreitung der *Epistola* Rabbi Samuels" (165–169).

Insgesamt hat K., nicht zuletzt auch sprachlich eindrücklich, L.s denkerische Auseinandersetzung mit den Juden gewinnbringend neu analysiert. Damit hat der Vf. seinerseits das Anspruchsniveau hinsichtlich dieser Thematik gesteigert.

Münster Malte van Spankeren

Arnhold, Oliver: **„Entjudung" – Kirche im Abgrund**. Bd. 1: Die Thüringer Kirchenbewegung Deutsche Christen 1928–1939; Bd. 2: Das „Institut zur Erforschung und Beseitigung des jüdischen Einflusses auf das deutsche kirchliche Leben" 1939–1945. – Berlin: Institut für Kirche und Judentum 2010. 926 S., pb. € 27,80 ISBN: 978-3-938435-00-7

Das zweibändige Werk ist nicht nur aufgrund seines Umfangs von über 900 Seiten und einer Erstellungszeit von 15 Jahren ein wissenschaftliches Mammutprojekt, sondern es widmet sich auch inhaltlich in einem breit angelegten, v.a. an Personen und theologischen Motiven orientierten Zugang der Frage nach Antijudaismus und Antisemitismus in der „Thüringer Kirchenbewegung Deutsche Christen" zwischen 1928 und 1945. Die technisch bedingt auf zwei Bände verteilte Diss. gliedert sich historisch stringent in die Genese der Kirchenbewegung Deutscher Christen (1928–1933), ihre Konsolidierung und zunehmende Politisierung im Nationalsozialismus in den Jahren 1933 bis 1939 sowie in den Aufbau des Eisenacher Instituts zur Erforschung und Beseitigung des jüdischen Einflusses auf das deutsche kirchliche Leben in den Kriegsjahren (1939–1945).

A. unternimmt unter Rückgriff auf Quellenrecherchen in nicht weniger als 29 kirchlichen, staatlichen und universitären Archiven den Versuch, den bisherigen, keinesfalls gering profilierten Forschungsstand aufzugreifen und mit Fragen nach der organisatorischen Basis und personellen Verbindung zwischen der Thüringer Kirchenbewegung Deutscher Christen und dem Eisenacher „Entjudungsinstitut" zu vernetzen und fokussiert dabei auch auf den Prozess der kirchlichen Entnazifizierung nach 1945. Grundlegend für seinen historisch-theologischen Ansatz ist die Frage nach der Verbindung und wechselseitigen Durchdringung von rassistischem Antisemitismus, christlichem Antijudaismus und völkisch aufgeladenen theologischen Konzeptionen innerhalb der evangelischen Kirchenbewegung Deutscher Christen in Thüringen und ihrer kirchenpolitischen Instrumentalisierung im NS-Staat.

Ausgehend von den aus Bayern stammenden Thüringer Zentralgestalten der Deutschen Christen, Siegfried Leffler und Julius Leutheuser, skizziert der Vf. in knappen Zügen Aufstieg und Entwicklung der Kirchenbewegung bis 1933, um herauszuarbeiten, wie eng die „Geistverwandtschaft zwischen nationalsozialistischen Machthabern und deutsch-christlicher Kirchenleitung" in Thüringen war, die sich bereits damals weitgehend als „Staatskirche" verstand. Unter dem Titel „Durch Adolf Hitler zu Jesus Christus", einem aussagekräftigen Quellenzitat Leutheusers, zeichnet A. im zweiten Teil eine ausführliche Entwicklungslinie von der beginnenden Selbstbehauptung der Deutschen Christen unter Walter Grundmann über die völkisch-antisemitische Durchdringung der religiösen und kirchlichen Praxis sowie die deutsch-christliche Durchformung der Jenaer Theologischen Fakultät bis hin zur „Godesberger Erklärung" von 1939, die schließlich wegweisend für die Errichtung eines „Entjudungsinstituts" wurde.

Der dritte Teil zeichnet den Aufbau, die Organisation und das Wirken des Eisenacher Instituts zur „Entjudung" detailliert und, wie die gesamte Arbeit überhaupt, quellengesättigt nach. Dieser Abschnitt führt A.s Werk nicht nur chronologisch bis 1945 fort, sondern der Klimax theologischer Verirrungen entgegen. Breiten Raum nehmen v.a. die Kap. zur personellen und inhaltlichen Entwicklung des Institutes ein. Ausgehend von Arbeitstagungen und Veröffentlichungen des Instituts stellt der Vf. dar, wie der Versuch, sich geistig der NS-Ideologie und dem Regime anzudienen, misslingen musste, weil auf Seiten der nationalsozialistischen Machthaber keinerlei Interesse an einer Kooperation bestand. Das auf Folgerungen und Perspektiven orientierte Schlusskap. spürt den keinesfalls 1945 endenden Karrierewegen führender Eisenacher Institutsmitarbeiter und Thüringer Deutscher Christen nach und kommt zu einem ambivalenten Urteil über den Umgang mit Schuld in den evangelischen Kirchen.

Der quellenorientierte Zugang, die breite Vernetzung mit bisherigen Forschungsergebnissen und ein detaillierter handbuchartiger Anhang (mit Biogrammen, Verzeichnissen von Institutsmitarbeitern und Arbeitsgruppen, einem nahezu erschöpfenden Literaturverzeichnis sowie einem Personenverzeichnis) dürften diese Diss. zu einem unverzichtbaren Kompendium über die Thüringer Deutschen Christen und das Eisenacher Institut avancieren lassen. Zu fragen bleibt allerdings, ob die These – es handelte sich bei der Theologie des Führungsrings der Thüringer Deutschen Christen nicht mehr um eine christliche, sondern um eine nationalsozialistische Ideologie – nicht die Tendenz zur Verharmlosung in sich birgt; auch die weitgehend differenzierte Darstellung des Vf.s lässt diesbzgl. noch Fragen offen.

Forschungsbedarf bleibt zudem hinsichtlich des Erfolgs von Versuchen des damaligen Präsidenten der Evangelischen Landeskirche Thüringens und „Mitglied der Glaubensgemeinschaft Deutscher Christen" Hugo Rönck, einen konfessionsübergreifenden Brückenschlag zur katholischen Kirche zu initiieren. Kontaktaufnahmen zum Paderborner Erzbischof Lorenz Kardinal Jaeger durch Rönck, wie in der kaum erwähnten „Fachabteilung Römisch-Katholische Kirche" in Eisenach dokumentiert, könnten das insgesamt überzeugende Werk vervollständigen und damit abrunden.

Erfurt Sebastian Holzbrecher

Akten deutscher Bischöfe seit 1945: Westliche Besatzungszonen 1945–1947. I–II., bearb. v. Ulrich Helbach. – Paderborn u.a.: Schöningh 2012. 1495 S. (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, A 54), geb. € 216,00 ISBN: 978-3-506-72869-2

Für die westlichen Besatzungszonen sind nunmehr kurz nach den Akten der deutschen Bischöfe 1948/49 auch diejenigen für die unmittelbare Nachkriegszeit 1945–1947 erschienen. Sie bieten die Protokolle der Fuldaer Bischofskonferenzen, aber auch die oft aussagekräftigeren der vorbereitenden Konferenzen der Kölner und Paderborner Kirchenprovinz sowie anderer Bischofsversammlungen, v.a. auch der Treffen der deutschen Erzbischöfe. Dazu kommen die Korrespondenz der Bischöfe untereinander sowie Eingaben und Schreiben an den Episkopat, soweit diese behandelt wurden und Bedeutung erlangt haben. Die Kommentierung ist gemessen an den Standards anderer Bände der Reihe relativ ausführlich, obwohl auch sie nicht in allen Details befriedigen kann; Helbachs Einleitung ist informativ, präzise und ausgewogen. Ein Vorzug der Edition ist zudem, dass Mitschriften von Bischöfen bzw. des Limburger Generalvikars Rauch zur Kommentierung der Konferenzprotokolle mit herangezogen, ja teilweise sogar mit ediert wurden, da diese für den Verlauf oft aufschlussreicher sind als das bloße Ergebnisprotokoll. Die Auswahl der Quellen berücksichtigt durchaus auch sozial- und mentalitätsgeschichtliche Fragestellungen.

Sehr gewichtig und eine wohl authentische Quelle über die tatsächliche Motivlage ist, wie die Bischöfe einen Monat nach Kriegsende am 5. Juni 1945 in einem Schreiben an Papst Pius XII. ihre eigene Haltung den NS-Konzentrationslagern gegenüber darstellten. Dass in den KZs schweres Unrecht geschah, wusste man, wenn auch nicht die Details. Allerdings seien dort nicht nur Unschuldige, politisch Verfolgte, interniert gewesen, sondern „auch viele gemeingefährliche Gewalt- und Sexualverbrecher" (117). Die Bischöfe selbst, so erklärten sie, standen vor einer Güterabwägung: Persönlich wäre ihnen wohl nichts passiert und ein entschiedeneres öffentliches Anprangern hätte ihr religiöses Ansehen und das der Kirche vor der Weltöffentlichkeit gestärkt. Allerdings wären nicht nur weitere Repressalien für die Verfolgten, sondern auch für die dem Episkopat untergebenen Seelsorger und eine Gefährdung und weitere Einengung des kirchlichen Lebens zu befürchten gewesen. Gerade weil die feindliche Propaganda sofort jede Kritik am Regime aufgriff, wäre man in den Verdacht des Verrats und der Feindbegünstigung im Krieg geraten. V. a. aber hätten den Deutschen die Gräuel der sowjetischen Konzentrationslager klar vor Augen gestanden, während über den genauen Umfang des Unrechts in deutschen KZs

Unklarheit bestanden habe. Der Nationalsozialismus schien machtpolitisch das einzige Bollwerk gegen den Kommunismus zu sein; gerade der spanische Bürgerkrieg hatte scheinbar all die „Befürchtungen durch all die Grausamkeiten", die dort Klerus und Kirche erlitten, bewiesen. Anders als heute die Weltöffentlichkeit glaube, erschien der Bolschewismus als das größere Übel und die Bischöfe hofften nunmehr, dass ihre Befürchtungen gegenüber dem Sowjetkommunismus nicht weitere Wirklichkeit würden (119). Ein vom Bischof von Aachen verfasstes Hirtenwort redigierte Bischof Galen für Münster in dem Sinne um, dass die Erwähnung der KZs wieder eliminiert wurde (124). In der Wahrnehmung der Bischöfe war die Kirche der einzige Leuchtturm in den zwölf finsteren Jahren geblieben. Entschieden wehrte man sich gegen die Kollektivschuldthese. Das deutsche Volk habe im Krieg und in der Niederlage bereits selbst hinreichend Sühne geleistet (120). Es komme mehr auf eine innere Reinigung der Geister an als auf eine formale Säuberung und Entnazifizierung. Der Kölner Erzbischof Frings hat dann sogar von einer „Naziinquisition" (915) gesprochen. „Man soll nur die wirklich Schuldigen vor Gericht stellen. 80% aller Angeklagten sind unschuldig." (773) Die typisch christlich-konservative Sicht sah in der Abkehr von Gott die Schuld für das Geschehene und hoffte deshalb nunmehr auf eine geistig-geistliche Rückbesinnung auf die christliche Religion, eine Hoffnung, die dann, so der Bearbeiter in der Einleitung, im Fortgang ein gutes Stück weit desillusioniert wurde (23f, vgl. auch Frings, 772 u. ö.). Hinter Bemühungen, die seelische und materielle deutsche Nachkriegsnot etwas zu lindern, stand auch die immer wieder durchschimmernde Sorge, dass die entwurzelte und verelendete Nachkriegsgesellschaft Opfer der kommunistischen Propaganda würde. Auch dies war ein Grund, weshalb man den westlichen Besatzungsregierungen gegenüber durchaus selbstbewusst auftrat.

Bereits unmittelbar nach dem Krieg meldete sich auch Kritik von Laien an Bischöfen und Klerus, so etwa von Ida Friederike Görres (1901–1971) in den als linkskatholisch geltenden Frankfurter Heften. Erzbischof Gröber reagierte Ende 1946 / Anfang 1947 heftig und konstatierte Frings gegenüber: „Es ist gekommen, wie ich in bezug auf die ‚Liturgische Bewegung' ganz im allgemeinen vorausgefühlt habe." (939) Hierzu vermerkt Frings für sich selbst: „Selbstheiligung der Priester. Betrachtung und recollectio (Görresbrief kann uns zur Gewissenserforschung antreiben; geht trotz allem hervor aus Verantwortungs- und Mündigkeitsbewußtsein der Laien; sich dagegen sträuben ist zwecklos.)" (Ebd., Anm. 5) Dagegen hat Pius XII. denselben als „unehrerbietig verletzende bittere und ungerechte Kritik" bezeichnet (1257). Deutliche Kritik am Verhalten der Bischöfe während der NS-Herrschaft kam auch von Eugen Kogon (1903–1987, 1946 erschien sein Werk „Der NS-Staat", er war Mithg. der „Frankfurter Hefte"), der schon vorher mit Walter Dirks und anderen die Bischöfe aufgefordert hatte, ihre Hirtenschreiben erst von Laien Korrektur lesen zu lassen, damit nicht unabsichtlich Nazi-Terminologie oder -denkmuster dem eigentlichen Anliegen Schaden zufügten (214–218).

Die Intention der Bischöfe war es, die eigenen Gläubigen in ihrem Glaubensleben zu bewahren und zu stärken, nach Möglichkeit die Gesellschaft zu verchristlichen und verlorenes Terrain zurückzugewinnen. Die Folgen von Krieg und Diktatur waren etwa in den Augen des im Kölner Erzbistum für die Frauenseelsorge zuständigen Georg Alfers Verrohung und ein Kult der Maskulinität. Besonders gefährdet waren deshalb die Frauen, die in Gefahr seien, mit dem Glauben auch ihr eigenes Wesen zu verlieren (150–163). Kritisch stand man einer übertriebenen Sportbegeisterung der Jugend und dem Kino gegenüber (vgl. etwa 807f); doch wollte man beide nunmehr auch selbst im Apostolat nutzen. Ein wichtiges Anliegen war darüber hinaus, in der Schulfrage wenigstens jene Position in Bezug auf die konfessionelle Volksschule zurückzugewinnen, die man bis 1933 innegehabt hatte (vgl. etwa 863–865 usf.). In zwei zentralen Fragen des öffentlichen Wirkens der Katholiken bot die nationalsozialistische Kirchenpolitik freilich nunmehr die Chance, über Restauration oder Neubeginn zu entscheiden, nämlich was die Organisation des Laienkatholizismus und was die Parteipolitik anging. Starke, überdiözesane und von der Hierarchie relativ unabhängige Vereine hatten den Vorteil einer größeren quantitativen und qualitativen Schlagkraft, waren der kirchlichen Hierarchie aber vielfach zu politisch und zu unabhängig gewesen. Sie widersprachen auch den Prinzipien der von Rom favorisierten Katholischen Aktion, die die vier Naturstände (Frauen und Männer, jeweils verheiratet und unverheiratet) lieber nach den Gliederungen von Diözese und Pfarrei erfassen und zur Mitwirkung am Apostolat mit und unter den Klerikern motivieren wollte. Nach 1945 drängten die alten Vereine auf Neugründung; doch auch das Modell der Katholischen Aktion wollte verwirklicht sein. So kam es zu einer Art Kompromiss und zur Kompetenzerweiterung des Zentralkomitees der deutschen Katholiken, das nunmehr sowohl die diözesanen Laienstrukturen wie auch die überdiözesanen Vereine repräsentieren und vertreten und nicht mehr nur Organisationskomitee für die Katholikentage sein sollte. Auch der BDKJ (Altenberg) war eine Art Kompromiss zwischen der an der kirchlichen Struktur orientierten Pfarrjugend und den überterritorialen Verbänden wie der Arbeiterjugend oder der Landjugend. Sehr kritisch wurde die Neuorganisation der Laienverbände und v. a. der katholischen Jugend von dem Jesuiten Oswald von Nell-Breuning gesehen: Kardinal Giuseppe Pizzardo habe den ursprünglichen Gedanken der Katholischen Aktion verfälscht (185). Die Koalitionsfreiheit sei auch innerkirchlich ein unaufgebbares Recht, ebenso gelte auch in der Kirche das naturrechtliche Subsidiaritätsprinzip. Die Laien könnten nicht einfach der Hierarchie untergeordnet werden, sondern bräuchten eigene Organisationen und Repräsentanten (185–187). Bei aller Begrenztheit seines Erfolgs verwies er auch auf den Volksverein, der einst eine katholische Massenorganisation für die Arbeiterschulung gewesen, aber schon in der Weimarer Zeit immer mehr ein Dorn in den Augen der Bischöfe geworden war. Am Volksverein hatte auch die CDU unter Konrad Adenauer ein gewisses Interesse, doch unterbanden Prälat Böhler, Kardinal Frings und die anderen Bischöfe eine Neugründung (vgl. 1241–1246 u. ö.). Nell-Breuning stand überdies der unter Ludwig Wolker neu organisierten Form der katholischen Jugend, die in einer gewissen Romantik vom „jugendlichen Lebensgefühl" ausginge, sehr reserviert gegenüber und hätte lieber den Ansatzpunkt bei der Umwelt als Zielrichtung des Apostolats (wie bei der französischen Arbeiterjugend) gesehen (1186f). Bei Adenauer und Frings drang der Jesuit auch mit seinen Vorstellungen zum künftigen Parteiwesen wenig durch (1098f). Was die Parteipolitik anging, so war man nach den Erfahrungen im Dritten Reich und auch angesichts von Artikel 32 des Reichskonkordats im Episkopat dazu entschlossen, Zurückhaltung zu üben (vgl. etwa 99f, 278–280). Die Gründung der CDU unterstützte man dann aber doch, mitunter auch recht massiv (bspw. Bischof Machens, 402f). Von dieser wurde man dann auch unter Druck gesetzt, die v. a. in Westfalen beträchtlichen Versuche, die Zentrumspartei neu zu errichten, wegen drohender Zersplitterung zu unterbinden (1186f). Wie in allen Fragen des gesellschaftlichen Wirkens kam auch in Bezug auf die Politik dem Kölner Kardinal Frings eine zentrale Rolle zu.

Kontinuität, Restauration und Neubeginn waren so die Pole, zwischen denen die Bischöfe versuchten, das kirchliche Leben nach dem Zusammenbruch neu aufzubauen. Die vorliegenden Akten bieten reiches Quellenmaterial auch für zahlreiche andere Fragestellungen, etwa den Umgang mit den Siegermächten, die Integration und Seelsorge in Bezug auf die Vertriebenen, die Stimmung in den ersten Nachkriegsjahren, den Umgang mit Una sancta-Gruppen usf. Gerade mit der vielfach interessantes und wichtiges Zusatzmaterial zur Verfügung stellenden Kommentierung hat sich der Bearbeiter große Verdienste erworben; so ist ein wichtiges Quellenkorpus zur Weiterarbeit entstanden.

Münster Klaus Unterburger

Akten deutscher Bischöfe seit 1945: Westliche Besatzungszonen und Gründung der Bundesrepublik Deutschland 1948/49, bearb. v. Annette Mertens. – Paderborn u. a.: Schöningh 2010. 901 S. (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, 55), geb. € 138,00 ISBN: 978–3–506–76887–2

Vorliegende Edition beinhaltet die Akten der westdeutschen Bischöfe von 1948 und 1949; die Akten für die östliche Besatzungszone werden gesondert ediert. Der Schwerpunkt liegt auf dem Westen, da die bayerischen Dokumente in Band III der Faulhaber-Akten vielfach bereits durch Heinz Hürten ediert wurden. Ausgangspunkt sind die Protokolle der Plenarbischofskonferenzen, aber auch der regionalen Bischofsversammlungen; hinzu tritt dann ergänzendes und begleitendes Material, das erst die unterschiedlichen Positionen und Meinungsverschiedenheiten im Episkopat und so eben auch die Genese von Beschlüssen erhellen kann. Auch die kritische Bemerkung des Jesuiten und Mitarbeiters Ivo Zeiger ist so überliefert, dass Pius XII. noch immer das Deutschland seiner Nuntiaturzeit vor Augen habe und sich in die Lage der Gegenwart nicht mehr versetzen könne (507). Neben zahlreichen Diözesanarchiven konnte die Bearbeiterin auch die Bestände „Katholisches Büro Bonn" und „Katholisches Büro NRW" im Archiv des Erzbistums Köln heranziehen, dazu die Nachlässe Konrad Adenauers und Adolf Süsterhenns. Ein eindeutiger thematischer Schwerpunkt ist dabei die versuchte Einflussnahme der Bischöfe auf die Beratungen für eine künftige Verfassung.

Die Erarbeitung zahlreicher Länderverfassungen war vorausgegangen, auf den Sachverständigenausschuss in Herrenchiemsee folgten die Beratungen des Parlamentarischen Rates und Verhandlungen mit den Alliierten, schließlich die Einflussnahme auf den ersten bundesdeutschen Wahlkampf. Bereits durch die knappe Studie Burkhard van Schewicks (Die Katholische Kirche und die Entstehung der Verfassungen in Deutschland, Mainz 1980) wissen wir, wie für die Bischöfe die politischen Schwerpunkte aus der Weimarer Zeit fortwirkten: Bekenntnisschule und religiöse Kindererziehung sowie der Schutz von Ehe und Familie hatten die oberste Priorität, hinzu traten der Gottesbezug in der Verfassung und der Einsatz für die Sicherung des Reichskonkordats – und damit der Länderkonkordate –, das die kirchlichen Wirkmöglichkeiten sicherte. Nun hatten die prokirchlichen Kräfte (CDU, CSU, Zentrum, auch DP) im Parlamentarischen Rat keine Mehrheit, sodass faktisch sehr viel von den fünf FDP-Abgeordneten (u. a. Theodor Heuss) abhing. Insgesamt hatte man so mit zentralen Forderungen (ausdrückliche Anerkennung des Reichskonkordats, Bekenntnisschule, Ablehnung der Bremer Klausel) wenig Erfolg und empfand über das Grundgesetz eher Enttäuschung, anders als die heutige Perspektive, in der man oft von einer besonderen Kirchenfreundlichkeit ausgeht. Der Münsteraner Bischof Michael Keller wollte sogar den katholischen Abgeordneten auferlegen, gegen das Grundgesetz zu stimmen (vgl. 641f). Dem entsprach der Versuch einer starken Mobilisierung der katholischen Laien durch den Klerus bei den künftigen Wahlen, wo man das Erreichte sichern bzw. über den Elternwillen in der Schulfrage auch ausbauen wollte. Immer gewichtiger wurden in diesem Prozess für den deutschen Katholizismus der Kölner Kardinal Josef Frings und Prälat Wilhelm Böhler (1891–1958), ursprünglich erzbischöflicher Schulreferent, der die Verhandlungen mit den Parlamentariern führte und später (1951) Leiter des katholischen Büros in Bonn wurde.

Neben diesem zentralen Themenkomplex spiegeln sich (in Auswahl) in der Edition gesellschaftliche Themen wie Versorgungsnot und Kriegsverbre-

cherprozesse, aber auch die Saarfrage und das Problem der Integration der Vertriebenen. Bei der Frage, inwieweit die Vertriebenen in die Ortskirchen integriert werden oder besser eigene Strukturen unterhalten sollten, kam es, wie in der Frage von deren Finanzierung, zu Meinungsdifferenzen unter den Bischöfen.

Der Ausrichtung der Gesamtreihe ist die Schwerpunktsetzung auf die politische und gesellschaftliche Wirksamkeit des Episkopats geschuldet. Dennoch ist gerade die Frage der Neuorganisation der Laienverbände von herausragender Bedeutung gewesen, da man die relative Eigenständigkeit großer, von den Bischöfen unabhängiger Verbände nicht mehr wollte. Bei der Ausrichtung an den pfarrlichen und diözesanen Strukturen bestand dann aber auch die Gefahr, die vom NS-Staat intendierte gesamtgesellschaftliche Einflusslosigkeit zu perpetuieren, was letztlich zur Neuorganisation des Zentralkomitees der deutschen Katholiken und zu einer Art Mischverfassung der Laienverbände führte. Auch hier scheint Prälat Böhler eine wichtige Position zugekommen zu sein, der etwa Adenauers Verwendung für eine Neuorganisation des Volksvereins abbügelte (258–262); dieser war der Hierarchie am Ende der Weimarer Zeit ja zunehmend ein Dorn im Auge gewesen. Vielleicht konsequenterweise werden diese Frage und die Frage der Ökumene von der Bearbeiterin als innerkirchlich eingestuft (25). In Bezug auf letztere war v. a. das Monitum des Hl. Offiziums gegen die Una sancta-Kreise und die ökumenischen Gespräche im Hinblick auf Amsterdam von großer Bedeutung. Hier kann man das Bemühen des hierfür zuständigen Paderborner Erzbischofs Jäger nachverfolgen, dem es wie anderen Bischöfen um Schadensbegrenzung ging (241f, 403–411, 414–416). Dem korrespondierte die scharfe Abgrenzung vom Meitinger Gesprächskreis um Matthias Laros im Gefolge Max Joseph Metzgers (vgl. 185f, 403). Von Interesse ist auch das Verhältnis zur Schönstatt-Bewegung. Ein vom gelehrten Bamberger Weihbischof Artur Michael Landgraf verfasstes umfangreiches und leider nicht abgedrucktes Gutachten (vgl. 238 und die folgenden Verhandlungen der Bischöfe) hatte vorgeschlagen, den Schönstättern ein Ultimatum aufzuerlegen, das in Terminologie und Praxis wesentliche Änderungen forderte; andernfalls sollten die Bewegung und ihre Schriften beim Hl. Offizium angezeigt werden. Hiergegen votierte dann der als Ortsordinarius unmittelbar betroffene Bischof Franz Rudolf Bornewasser, dem es weniger um Theologie als um das in seinen Augen segensreiche Wirken Josef Kentenichs und seiner Mitstreiter ging, sodass er wesentliche Abschwächungen durchsetzte und die Angelegenheit mittels einer Visitation und eher informell bzw. auf vorsichtig korrigierende Weise bereinigen wollte (vgl. 433–436, 777–782). Spätere Vorwürfe gegen Kentenich waren ihm zu diesem Zeitpunkt noch nicht bekannt.

Wer sich vertieft mit der Formierung des bundesdeutschen Nachkriegskatholizismus auseinandersetzen und dessen Eigenheiten in ihrer Genese begreifen möchte, so ist zusammenfassend zu sagen, wird an dem vorliegenden Band nicht vorbeigehen können.

Münster Klaus Unterburger

Theologiegeschichte

Hellmeier, Paul Dominikus: **Anima et intellectus**. Albertus Magnus und Thomas von Aquin über Seele und Intellekt des Menschen. – Münster: Aschendorff 2011. 362 S. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Neue Folge, 75), kt € 48,00 ISBN: 978–3–402–10285–5

Die Studie von H. entstand unter fachkundiger Betreuung eines ausgewiesenen Kenners des Thomas von Aquin, Rolf Schönberger, Prof. an der Univ. Regensburg, und wurde 2010 durch die Phil. Fak. derselben Univ. als Promotionsschrift angenommen. Ihr Gegenstand ist die Seelen- und Intellektlehre des Albertus Magnus und des Thomas von Aquin, genauer: die Verhältnisbestimmung von Meister und Schüler am Beispiel der Frage nach „Seele und Intellekt des Menschen" – ein schwieriges, komplexes und nach wie vor kontrovers diskutiertes Kapitel der Mittelalterforschung. Man kann sicher sein, dass so wie Massimiliano Lenzi mit seiner Untersuchung „Alberto e Tommaso sullo statuto dell'anima umana" (*Archives d'Hist. Doctr. et Litt. du Moyen Age* 74, 2007, 27–58) eine umfassendere Studie zu demselben Gegenstand nicht überflüssig, sondern erforderlich machte, so auch diese detaillierte und durch luzide Gedankenführung bestechende Arbeit weitere Erörterungen und Diskussionen dieser Themen nach sich ziehen wird.

H. führt seine Untersuchung in drei Schritten durch und beendet sie mit einem Ergebnisteil sowie einer weiteren Schlussbemerkung. Ein vergleichender bio-bibliographischer Anhang zu Albertus Magnus und Thomas von Aquin, ein Verzeichnis der benutzten Quellen und der Sekundärliteratur sowie ein Namenregister runden das Werk ab.

Im ersten Teil gibt der Vf. einen Überblick über ausgewählte und als repräsentativ anzusehende Versuche einer bis heute umstrittenen, sich aber allmählich zugunsten einer objektiven Sicht wandelnden Verhältnisbestimmung von A. und T. (*I. Das Verhältnis von Albert und Thomas – bis heute umstritten*, 11–43). Darin stellt er zuerst drei Positionen vor, denen zufolge man bei einer Annäherung an die beiden Denker entweder T. zum Maßstab nahm (11–15), die Lehrunterschiede zwischen A. und T. harmonisierte (15–17) oder das Denken nur von T. bzw. – man müsste hier ergänzen – nur von A. für sich genommen (es sei exemplarisch an die grundlegenden, in der Studie unberücksichtigten älteren Arbeiten von J. Sighart, G. Freiherr von Hertling, P. von Loë, H. Chr. Scheeben und G. M. Manser erinnert) zu erschließen suchte (17–18). Gründliche Kenntnisse der Werke und Lehre des jeweiligen Autors sind aber die Voraussetzung dafür, dass Eigenleistung, Gemeinsamkeiten und Divergenzen erkannt, verstanden, in ein Verhältnis gebracht und beurteilt werden können (vgl. 18–31). Mit seiner Typologisierung der zurückliegenden Forschung und der Feststellung, das Verhältnis von A. und T. sei eine bleibende Fragestellung, zeichnet H. die Ausgangsposition, Intention und Zielrichtung seiner Studie vor. Es gehe um eine vergleichende Analyse des Leib-Seele-Problems bei A. und T., um auf dieser Basis eine neue Verhältnisbestimmung beider Denker vornehmen zu können (31–37). Hermeneutisch grenzt sich H. von den ideengeschichtlich geleiteten Strategien ab, die er zwar als sinnvoll und berechtigt, letztlich aber als unzureichend wertet. Er fragt „nach dem Lehrer-Sein Alberts" und „dem Schüler-Sein des Thomas", um durch eine sachbezogene, diachrone In-Verhältnis-Setzung beider Denker neue Erkenntnisse in Bezug auf ihre Verhältnisbestimmung zu gewinnen (37–43). Aber ist dieser Grundsatz tatsächlich mehr als nur ein Lippenbekenntnis? Diese Frage drängt sich nicht erst nach der Lektüre der Studie und ihrer abschließenden, thesenartig formulierten und weiter erläuterten Ergebnisse (vgl. These 7, 340f) auf, sondern sie kündigt sich schon bei der kritischen Bestandsaufnahme der neueren Albertforschung (31) und im Kontext der *Hermeneutischen Vorüberlegungen* an, wo es heißt: „Gerade die Gemeinsamkeit des umfangreichen Kommentierens von Texten […] ist es ja, was Thomas als *einen* Schlüssel zum Albertsverständnis so interessant macht." (39) Wird A.s seelen- und intellekttheoretisches Konzept mehr oder weniger genetisch rekonstruiert, wird es in der Hauptsache aus der Perspektive seines Schülers verstanden und bewertet, dessen Positionen, Interpretationen und Gedanken unter dem Gesichtspunkt ihrer Geschlossenheit gegenüber den formal und inhaltlich „schwierigen, vielfältigen und sperrigen" Ansätzen des Meisters als „zweifellos überzeugender, da […] nicht nur einfacher, sondern auch klarer" herausgestellt werden (38, 332f, 342). Die Hauptuntersuchung konzentriert sich auf Darstellung und Vergleich der Seelen- und Intellektlehre in ihrer Entwicklung (*II. Seelen- und Intellektlehre im diachronen Vergleich*, 45–288). Bei dieser Herangehensweise werden auch ungeklärte oder strittige Fragen zur Redaktion, Chronologie und Echtheit des Werkes A.s nicht ausgelassen und Lösungen zugeführt, die allerdings nicht in jedem Fall erklärt, begründet, widerspruchsfrei und für den Rez. einsichtig sind. Beim ersten Blick auf die übersichtlich strukturierte, sorgfältig vergleichende Präsentation der seelen- und intellekttheoretischen Konzepte von A. und T. fällt die große Menge der herangezogenen Schriften auf, ihr unterschiedlicher Charakter und die enorme, in der Darstellung und der Bewertung tendenziell untertriebene Stärke des A.schen Anteils. Hätte der Vf. bei seinen vergleichenden Analysen und bei ihrer Auswertung diesem formalen und materiellen Aspekt mit den geschichtlichen und systematischen Voraussetzungen angemessener Rechnung getragen, hätte dies auch in das Gesamtergebnis der Untersuchung einfließen müssen. Bei der Präsentation der Frühschriften A.s bot sich für den ersten Teil von *De homine*, welcher in Wirklichkeit einen Quästionenkommentar zu *De anima* und den *Parva naturalia* des Aristoteles darstellt, eine vergleichende Bezugnahme auf T.s *Quaestiones disputatae de anima* als das entsprechende Gegenstück an. Da ein Bezug weder zu dieser noch einer anderen T.-Schrift hergestellt wird, wird *De homine* so wie die übrigen Frühschriften A.s inhaltlich zwar eingehend erschlossen, der Lehrgehalt aber gleichsam monokausal statt auf der Basis einer programmatisch intendierten vergleichenden Analyse mit Lehransichten des T. bewertet. Merkwürdig erscheint, dass der Meister fast unablässig als ungenau, unklar, unsicher, ohne „die letzte gedankliche Schärfe und Entschiedenheit" sowie „die dezidiert anti-averroistische Polemik, welche die thomasische Argumentation kennzeichnen", in sich widersprüchlich, missverständlich, von seinen Quellen abhängig und ihre Intention und Urheberschaft (mit Bezug auf Arist., Averr., Aug./Ps.-Aug., [Ps.-]Bernardus/Guillelmus de S. Theodorico, Remigius/Nixenus/Nemesius) falsch interpretierend bemängelt und unterbewertet wird (vgl. 50, 51f, 54f, 58 Anm. 54, 60, 63 Anm. 80, 69, 72, 74f, 244, 330, 332f, 339). Dieser sich bei genauerem Hinsehen oft als substanzlos oder als ein Missverständnis erweisenden Kritik an A. begegnet der Leser in der sonst durch gedankliche Klarheit und Schlüssigkeit überzeugenden und geradezu bestechenden Untersuchung zu oft, als dass man sie hier im Einzelnen erläuternd ausräumen könnte. Des Eindrucks, dass bei einer Aus- und Bewertung von A.s Aussagen wie auch jener von T., die gelegentlich nur als „nicht unproblematisch" bzw. „aporetische Züge" aufweisend bezeichnet werden (333), und bei der Verhältnisbestimmung von Meister und Schüler auf Seiten des Vf.s subjektive Ansichten, Präferenzen und Vorurteile keine geringe Rolle spielten, kann sich der Rez. kaum erwehren. Er kann ebenfalls nicht erkennen, dass die Schriften *De incarnatione* und *De resurrectione*, die bei dem Aquinaten ihr Korrelat in erster Linie im Sentenzenkommentar hätten, und das Werk *De IV coaequaevis*, welches v. a. in Anlehnung an die *Sententiae* des Petrus Lombardus und philosophische Quellen die Quästionen über die Schöpfungslehre darstellt, ferner Quästionen über die Materie und die Zeit, über den Himmel sowie über die Engel und schließlich Quästionen über das Sechstagewerk – Themen, die T. ebenfalls in seinen Schriften behandelte – im Hinblick auf die Zielsetzung der Studie in ihrem systematischen Ertrag genutzt und gewürdigt wurden. Außer der *Quaestio de origine animae* aus A.s Quaestionensammlung (Ed. Colon. XXV/2) wären auch weitere thematisch relevante Abhandlungen, v. a. die *Quaestio de sensibus corporis gloriosi* und die *Quaestio de intellectu animae*, für die Untersuchung von Interesse gewesen, weil sie über die Lehrentwicklung bei A. Auskunft geben und dessen Seelen-, Intellekt- und Erkenntnistheorie vollständiger zu rekonstruieren, genetisch zu verstehen sowie ihre systematische Entwicklung, Kontinuität und Konsistenz festzustellen erlauben.

Dem Leser, der sich mit den weiteren Teilen des Buches vertraut machen wird, wird schnell klar, dass H.s Augenmerk der Darstellung und Kritik des A.schen Konzeptes gilt. Ist dem Vf. die Präsentation insgesamt vorzüglich gelungen, wird man seiner Verhältnisbestimmung von A. und T. im Detail und im Allgemeinen (*III. Systematische Auswertung*, 289–333; *IV. Ergebnisse*, 334–342), seiner zur Gewohnheit gewordenen Albertkritik und selbst der Bestandsaufnahme der „fast hundert Jahre Forschungsliteratur" (37) eine solche Vorbildlichkeit aus der Sicht des Rez. nicht vorbehaltlos attestieren können. Auch wenn der Vf. die Ansicht vertritt, „das thomasische Konzept", verglichen mit dem seines Lehrers, trage „dazu bei, Alberts Denken und seine Entwicklung besser zu verstehen" (340), und wenn er sich abschließend für das anthropologische Konzept des T. als „zweifellos überzeugender, da es nicht nur einfacher, sondern auch ungleich klarer als dasjenige Alberts ist" (342), ausspricht, ist schon aufgrund mancher der hier angemeldeten Bedenken und Einwände in dieser Frage das letzte Wort wohl noch nicht gesprochen. Man wird gut daran tun, nicht nur sein Urteil, sondern auch seine Prämissen, sein Verständnis und seine Interpretationen von A.s Lehre, seine Intentionen und letztlich sein persönliches Interesse sowie die Gründe für die selektive Berücksichtigung der neueren Forschungsliteratur zu dieser Problematik zu hinterfragen. Die neueren Forschungsbeiträge zeichnen ein anderes, in sich stimmigeres Albertbild als das für die Neuscholastik gängige, das bis in die Mitte der 90er Jahre des vergangenen Jh.s negativ nachwirkte.

Für die Bestandsaufnahme und die Typologie der Forschungsliteratur sowie für die nachfolgende Untersuchung hätten sich möglicherweise einige neue Facetten ergeben, wenn außer den einschlägigen Publikationen über A.s innovativen Beitrag zur Philosophie und seine philosophiegeschichtliche Bedeutung auch Veröffentlichungen speziell zu dem Thema der Untersuchung vollständiger berücksichtigt worden wären. Hierzu zählen u.a. die Beiträge von G. M. Manser (*Alberts Stellung zur Autorität seiner Vorgänger*, 1915; *Albert der Große als Neuerer auf philosophischem Gebiete*, 1932); die erste Skizze über Alberts Bedeutung für die Entwicklung der mittelalterlichen Metaphysik von B. Geyer (*Albertus Magnus und die Entwicklung der scholastischen Metaphysik*, 1963) und ihre vertiefte und auf das Gebiet der Philosophie erweiterte Fortführung durch G. Wieland (*Albert der Große und die Entwicklung der mittelalterlichen Philosophie*, 1980; *Albert der Große*. Der Entwurf einer eigenständigen Philosophie, 2000) und J. A. Aertsen (*Albertus Magnus und die mittelalterliche Philosophie*, 1996) sowie L. Honnefelder (*Die philosophiegeschichtliche Bedeutung Alberts des Großen*, 2005). Während man von den neueren Studien zur Psychophysiologie verständlicherweise absehen kann, dürfte man die Arbeiten zur Seelen- und Intellektlehre zu A. sowie vergleichende Untersuchungen zu A. und T. von A. Petagine (*Aristotelismo difficile. L'intelletto umano nella prospettiva di Alberto Magno, Tommaso d'Aquino e Sigieri di Brabante*, 2004), M. Lenzi (s. o.), D. Burrell / I. Moulin (*Albert, Aquinas, and Dionysius*, 2008), Th. W. Köhler (*De quolibet modo hominis*. Alberts des Großen philosophischer Blick auf den Menschen, 2009) oder J. Müller (*Die Seele als Seins- und Tätigkeitsprinzip des menschlichen Lebens nach Averroes, Albertus Magnus und Thomas von Aquin*, 2009) schwerlich außer Acht lassen.

Da A.s seelen- und intellekttheoretische Ansichten bislang weder zufriedenstellend erforscht noch alle seiner hierfür relevanten Schriften – man nenne das für die Intellekttheorie zentrale Werk *De intellectu et intelligibili* und den zweiten Ethikkommentar – kritisch ediert sind, wäre es vermessen, von H.s Studie, die faktisch einen Schritt weiter geht, zu erwarten, dass sie die genannten Defizite beseitigt. Die Arbeit liefert gleichwohl einen wichtigen und soliden Baustein zu dieser Problematik sowie einen neuen, umfassend und luzide dargestellten Beitrag zur Verhältnisbestimmung von Albertus Magnus und seinem genialen Schüler, Thomas von Aquin. Die Abkehr des Vf.s von hermeneutischen Mustern der Neuscholastik und der sog. Hermeneutik der deutschen Dominikanerschule war alternativlos bzw. sinnvoll. Inwiefern ihm dies gelingt und er tatsächlich einen neuen Weg einschlägt, wenn er in Thomas *einen* Schlüssel zum Albertverständnis erblickt und resümiert: „Obwohl sich das thomasische Konzept nicht als allgemeiner hermeneutischer Schlüssel für Alberts Lehre über Seele und Intellekt eignet, trägt der präzise Vergleich mit den gedanklichen und interpretatorischen Alternativen seines Schülers dazu bei, Alberts Denken und seine Entwicklung besser zu verstehen" (340), darüber möge sich der Leser selbst ein Urteil bilden. Die hier vorgebrachten kritischen Bemerkungen zu der Untersuchung einerseits und andererseits das ihr nachdrücklich gezollte Lob und die Anerkennung gebieten es dem Rez. auf jeden Fall, H. recht zu geben, sofern er sein Anliegen im Sinne von J. Bernhart verstanden wissen will: „Was Albert und Thomas betrifft, so geschieht der Größe des Schülers kein Abbruch, wenn die Größe des Meisters erkannt wird".

Bonn Henryk Anzulewicz

Spener, Philipp Jakob: **Briefe aus der Dresdner Zeit 1686–1691**. Bd. II: 1688, hg. v. Johannes Wallmann in Zusammenarbeit mit Klaus vom Orde. – Tübingen: Mohr Siebeck 2009. (XXXV) 649 S., Ln. € 179,00 ISBN: 978–3–16–149175–7

Der bedeutende lutherische Theologe und Kirchenmann Philipp Jacob Spener (1635–1705) findet als Epistolograph seit Anfang 1985 auch editorisch hohe Aufmerksamkeit. Der Beginn der großen Edition von S.s Briefen wurde vor über 10 Jahren markiert (D. B., in ThRv 95 [4/1999], Sp. 308–313 [in Zukunft nur *ThRv 95*]; zu S. selbst s. Hans-Jörg Urban in: ThRv 101 [3/2005], Sp. 179–188). Damals waren die 1992 und 1996 veröffentlichten Briefe für den Zeitraum von gut zehn Korrespondenzjahren (21. Sept.) 1666 bis 1676 im Blick. Für die folgenden siebeneinhalb Jahre 1677 bis 1681 und (12. Juli) 1686 bis 1688 wurde die Ausgabe in gut 15 Jahren, 1996 bis 2011, in fünf Bänden fortgeführt, neben SBrD 2:

Spener: Briefe – Frankfurter Zeit [*SBrF*]:

SBrF 3: 1677–1678. 2000. (XXVII) 1132 S. (Martin Friedrich und Markus Matthias),
SBrF 4: 1679–1680. 2005. (XXX) 822 S. (Martin Friedrich und Peter Blastenbrei),
SBrF 5: 1681. 2010. (XXXIV) 770 S. (Klaus vom Orde),

– Dresdner Zeit [*SBrD*]:

SBrD 1: (12.7.) 1686–1687. 2003. (XLVII) 865 S. (Martin Friedrich, Klaus vom Orde und Peter Blastenbrei).

Zwei Bände für 10 Jahre stehen fünf Bänden für 7 ½ Jahre gegenüber. Nicht die Edition verlangsamte (bei 25jähriger Förderung durch die DFG, zeitweise auch durch die Gerda Henkel-Stiftung [ThRv 95, Sp. 308]), sondern die Zahl der Briefe schwillt 1676 sprunghaft an; schon ab 1675, als die Programmschrift des lutherischen Pietismus erschien, waren nur noch Zweijahresbände möglich, für 1681 erschien zum zweiten Mal ein Einjahresband (nach dem hier angezeigten SBrD 1 von 2009). Am weitesten in das Leben S.s hinein ragt der Band für 1688: S. wirkte 2 ½ Jahre als Oberhofprediger in Dresden. Ihm gilt hier das Augenmerk, ohne den Blick auf SBrF 3–5 mit SBrD 1 sowie auf editionslogistische und verlegerische Aspekte zu unterlassen.

Der Band 1688 enthält auf 618 Seiten 148 Briefe S.s. Bei 48 Stücken, rund der Hälfte des infrage kommenden Materials, gelingt es (mehrfach schon in der früheren S.-Forschung; ThRv 95, Sp. 311 [1]), die in den alten Drucken 1700–1711 um einer gewünschten Allgemeingültigkeit willen getilgten Adressaten zu identifizieren. Für 53 Briefe bleibt der Empfänger unbekannt. Das liegt an der nach wie vor überwiegenden Abhängigkeit von jenen alten Drucken dazu (ThRv 95, Sp. 311 [2]). 94 Korrespondenten sind in SBrD 2 vertreten, etwa die Hälfte mit je einem oder zwei Schreiben.

Solche quantitativen Feststellungen lassen aus einem Jahresband kein Bild ‚der' Korrespondenz S.s entstehen; nur eine Momentaufnahme ist möglich. Umso verdienstvoller sind die im Vorwort des Hg.s erfolgenden Hinweise (VI–XV): auf die Gesamtlage (Frankreichs Machtpolitik) und S.s theologische Deutung, auf Reformbemühungen (Leipzig, Hamburg), auf die Situation des Oberhofpredigers in Dresden, auf eine Regionalisierung der Korrespondenz für Kursachsen und Nachbargebiete, auf die Standeszugehörigkeit der Briefpartner (Obrigkeit, Gelehrte [lateinischer Austausch!]) etc. Man begegnet auch für 1688 in S. einem über die hochschulpolitische wie kirchliche Lage gut informierten und durchaus Einflussnahme suchenden Theologen und Kirchenpolitiker, was sich (für die 1690er Jahre) noch gewaltig steigern wird. Es finden sich herausragende Briefe, etwa zu Erziehung, Kriegsführung oder Philosophie im Pietismus. Die jetzt jedem Brief vorangestellten Regesten sowie die Orts-, Bibelstellen-, Personen- und das angekündigte (ThRv 95, Sp. 312 [5]) Sachregister ermöglichen einen raschen und präzisen Zugriff auf besprochene Themen.

Die Präsentation des Materials erfolgt nach wie vor auf hohem Niveau – Texterstellung, Kommentierung und erschließende Beigaben werden seit Langem erfreulich konsequent, kompetent und transparent erarbeitet –, was auch für SBrF 3–5 und SBrD 1 gilt. Dem S.-Forscher ist der Gang in die Korrespondenz nicht zu erlassen und nun, bei zerklüfteter, schwer zu überblickender Textüberlieferung, ungemein erleichtert. Brief und Gutachten waren für S. ein bewusstes Mittel der Einflussnahme.

Corrigenda, delenda, addenda werden gewiss einst zusammenhängend veröffentlicht werden. Manches sollte schon jetzt durch ein Beiblatt o. ä. geordnet werden: z.B. die im Druck entfallenen Zeilen 1–8 der Nr. 66 in SBrF 3; die höchst irritierenden zahlreichen falschen Nr.-Angaben in den Vorworten von SBrD 1, mehr noch in SBrF 4 – hier setzen sich die irrigen Angaben bis in die Fundortverzeichnisse, die Register und den Schlüssel zu den alten S.-Drucken hinein fort (796–822). Der für die Nummern-Nennung vorgesehene Satz in halbfett ist bei den Bibelstellenregistern merkwürdigerweise ab 2003 auch auf Seitenangaben angewandt. Wirklich ausnahmsweise muss *ein* Stück (von nur acht

Zeilen) in SBrD 1 (Nr. 159) neu erarbeitet werden – tunlich unter Zuhilfenahme der (dem Hg. und den Mitarbeitern bis 2003 auch wegen S. 836 nicht genannter Quelle noch) unbekannt gebliebenen zeitgenössischen Abschrift.

In SBrF 3ff sind gute Einblicke in Motive und Rezeption des pietistischen Reformprogramms in der Zeit nach 1675 möglich. Auch wird das (politische) Umfeld des sich in Frankfurt am Main etablierenden Pietismus wie wohl sonst nirgends durchleuchtet. Zu vielen an S. herangetragenen Fragen bedachte er immer die jeweilige Gesamtproblematik. In ihrer Gründlichkeit galten diese Stellungnahmen dann in der S.-Forschung gelegentlich schon kaum noch als „Briefe" – und wären aus der vorliegenden Edition herausgefallen … Hier haben inzwischen ein guter Pragmatismus und die Einsicht Platz gegriffen, dass „eine klare Grenze zwischen Brief und Gutachten nicht zu ziehen" ist (Vorwort, VI).

Inzwischen enthalten mehrere Bände auch einige Briefe an S. (SBrF 3, 1071–1075: Stellungnahmen zu den „Pia Desideria" 1675 [sehr viel mehr in SBrF 2, 609–680]), Gutachten S.s („consilia"; wenn auch gekürzt wie SBrD 2, 604–610; s. ThRv 95, Sp. 310f), Gutachten anderer Autoren (SBrF 2, 689–697) und Anschlusskorrespondenz (Briefe von S.-Korrespondenten, z. B. SBrF 4, 781–786; 792–793). Die Ausgabe hätte ausdrücklich gerne mehr solcher Briefe von S.-Korrespondenten aufgenommen (SBrF 3, Vorwort, VIII).

Die Spener-Briefe-Ausgabe engt also die Frage zu berücksichtigender Texte pragmatisch nicht mehr auf ‚Briefe im engen Sinn' ein – was sehr zu begrüßen ist, freilich nicht zu einer Revision des Mangels einer grundsätzlichen Nichtaufnahme der *Schreiben an S.* (ThRv 95, Sp. 310) geführt hat. Dass die Ausgabe ja dann doch einmal unausweichlich dem Zwang beidseitiger Berücksichtigung der S.-Korrespondenz unterliegt, zeigen der vorliegende Briefwechsel mit A. H. Francke (D. B., Editionen in der Kritik 3, 2009, 213–233) und der wohl nicht mehr zurückzustellende mit Adam Rechenberg (vgl. SBrF 2, VI).

Nicht zuletzt verlegerische Erfahrung, ebensolches Engagement und gleiche Kontinuität im Verlag Mohr Siebeck kommen der Ausgabe sehr zugute. Eine derart solide, ansprechende und komfortable Betreuung verlagsseits nun schon über 20 Jahre hin dürfte selten werden und ist nicht selbstverständlich, indessen dem Gegenstand wie der ihm zugewandten wissenschaftlichen Mühe und dem Einsatz öffentlicher Mittel angemessen.

Das Projekt selbst geht mit sehr guter Perspektive in das zweite Vierteljahrhundert. Von den durch die Arbeitsstelle vermuteten „ca. 3.500" Briefen liegen 1.306 vor (d. i. gut 37%). Der ehedem vermutete Gesamtumfang von 15 Bänden (ThRv 95, Sp. 308/309) ist zu niedrig, mit weit über zehn Jahren Weiterarbeit darf gerechnet werden; dies auch bei kürzlich mindestens verdreifachter Personalausstattung: die Sächsische Akademie der Wissenschaften übernahm die Arbeitsstelle mit drei wiss. Kräften und Klaus vom Orde als Leiter (http://www.saw-leipzig.de/forschung/projekte/edition-der-briefe-philipp-jakob-speners). Die Ausgabe wird gewiss nicht dreimal so schnell wie bisher fortschreiten, aber sie *wird* fortschreiten – in diesen unseren Zeiten nicht wenig! Wissenschaftliche (Nachwuchs-)Kräfte können sich auf das Unternehmen ohne unzumutbares Risiko einlassen. Die Pietismusforschung vermag an einem entscheidenden Punkt ihren Beitrag weit über die evangelische Kirchengeschichte hinaus nachhaltig zu leisten: S.s erschlossene Briefe sind auch eine ertragreiche Quelle zur Kulturgeschichte der Frühen Neuzeit überhaupt. Gerade dies verschärft drei durchgehende (geringere, s. ThRv 95, Sp. 311f) Defizite (in hierarchisierter Reihenfolge): den Verzicht auf die Veröffentlichung der *Briefe an S.*, die fehlende *Übersetzung* der lateinischen Stücke, die noch vermissten *Sachregister* (deren Verschiebung auf das Ende der jeweiligen Reihen Frankfurt, Dresden, Berlin nicht überzeugt). Hier sind für diese hochstandardisierte Spener-Briefe-Ausgabe Initiativen gefordert.

Erlangen Dietrich Blaufuß

Karl Rahner. Theologian for the Twenty-first Century, hg. v. Pádraic Conway / Fáinche Ryan. – Oxford u. a.: Peter Lang 2010. (XIV) 251 S. (Studies in Theology, Society and Culture, 3), kt € 41,60 ISBN: 978–3–0343–0127–5

Mit den seit mittlerweile 17 Jahren im Erscheinen begriffenen „Sämtlichen Werken", die immer wieder von Ausgaben kleinerer Texte für ein breiteres Publikum begleitet werden, dürfte Karl Rahner der Theologe sein, der – nahezu dreißig Jahre nach seinem Tod – den relativ größten Teil der theologischen Veröffentlichungen der letzten beiden Jahrzehnte abdeckt. Dieses allein schon von seinem Umfang her gewaltige Erbe ist allerdings – wie *Roman Siebenrock* im Vorwort zu dem hier anzuzeigenden Band feststellt (XI) – bislang tatsächlich kaum ausgeschöpft worden. Dem wollte eine Konferenz am Univ. College Dublin anlässlich des 25. Todestages R.s am 30. März 2009 dadurch entgegenwirken, dass das Werk R.s als Herausforderung und Inspirationsquelle einer Theologie des 21. Jh.s neu in den Blick genommen wird. Die Vorträge dieser Konferenz sind nun in Buchform erschienen.

Der Band ist in drei Abschnitte untergliedert: (I) „Rahner's Legacy and Reputation Today", (II) „Rahner in Dialogue" und (III) „Rahner and the Twenty-First Century: Key Themes". Im ersten Abschnitt nimmt *Declan Marmion* das theologische Erbe R.s in seinem Verhältnis zum II. Vatikanischen Konzil in den Blick; es gebe tatsächlich „a congruence between the ‚spirit' of Vatican II and Rahner's own way of theologising" (4), weswegen Kritik an R. stets auf dem Hintergrund der Rezeption des Konzils zu sehen sei (vgl. 11). *Joseph S. O'Leary* versucht R.s Theologie von ihrem Verhältnis zur metaphysischen Denkweise her aufzuschlüsseln. Sein Urteil ist hart: R. war demnach schlussendlich „the prisoner of the metaphysical platform he had erected" (23), sein Gottesbegriff von seinem transzendentalen Ansatz her nur ein „ultimate X" (28) und auch sein Eintreten für das in Chalcedon geprägte Dogma sei fragwürdig, da Chalcedon nur das aussage, was über Christus „within the horizons of metaphysical clarification" (37) gesagt werden könne; der nötige Schritt zur Phänomenologie sei bei ihm ausgeblieben.

Der zweite Abschnitt beginnt mit *Fáinche Ryans* Überlegungen zu R.s Gottesbegriff, die er dem thomanischen Zugang gegenüberstellt. Er findet einiges an Ähnlichkeiten, aber letztlich sei R.s Herangehensweise problematisch, weil er methodologisch von einem philosophisch-anthropologischen Ansatz her komme. V. a. seine Rede von einem „übernatürlichen Existenzial" sei ein fragwürdiges Theologoumenon, weil es das nicht einholen könne, was für Thomas von Aquin zentral gewesen sei, nämlich das Insistieren, dass der Beziehung des Menschen zu Gott „some type of formation" (60) vorausgehen müsse. *Pádraic Conway* nimmt R. als Briefschreiber in den Blick, aber tatsächlich geht es in diesem Beitrag im Endeffekt um R.s Verhältnis zum Zölibat. C. bezieht sich auf zwei Quellen, einmal den berühmten publizierten Brief R.s an einen anonymen Priester (*Bruderbrief*), der mit dem Zölibat zu kämpfen hat, und dann den berüchtigten Briefwechsel zwischen R. und Luise Rinser, um zu dem Schluss zu kommen, dass R.s *Bruderbrief* trotz der Einsprüche, die Hans Küng auf dem Hintergrund der Korrespondenz R.s mit Rinser dagegen gemacht hat, theologisch nicht zu den Akten zu legen sei. In seinem Beitrag zeichnet *James Corkery* die komplexe Beziehung zwischen R. und J. Ratzinger von ihrem ersten Zusammentreffen 1956 bis zum Tod R.s nach; als entscheidenden Knotenpunkt des immer komplexeren Verhältnisses rückt er dabei das II. Vatikanische Konzil ins Zentrum seiner Aufmerksamkeit, das für R. einen positiven Aufbruch bezeichnet habe, während Ratzinger immer stärkere Vorbehalte gegen die daraus entspringende Dynamik angemeldet habe.

Der dritte Abschnitt wird eingeleitet von *Werner G. Jeanrods* Überlegungen zum Verhältnis von R.s theologischer Methode und der Dynamik seines Denkens auf eine Theologie der Liebe hin, wobei als zentrales Verbindungselement seiner Überzeugung nach die „Ignatian spirituality" (111) R.s zu gelten hat. *Ethna Regan* geht in ihrem Beitrag gegen die Vorwürfe an, R.s Denken komme von der Voraussetzung einer cartesianisch-kantianischen Anthropologie her, die den Menschen als vereinzeltes und vollkommen autonomes Wesen in den Blick nehme. Tatsächlich sei R.s Theologie in einer tiefen Weise erfahrungsgegründet, die den Weg ebne, menschliche Erfahrungen in ganz unterschiedlichen Situationen als relevante Orte der theologischen Reflexion zu erkennen. *Eamonn Conway* nimmt R.s „tough love" für die Kirche in den Blick, die seine theologische Haltung nach seiner Emeritierung 1971 geprägt habe – in oft harter Kritik und nachhaltiger Bereitschaft zur Mitgestaltung, wie sich nicht zuletzt an seinem Engagement im Kontext der Würzburger Synode erkennen lasse; diese Haltung sei v. a. darauf zurückzuführen, dass er aktiv mitrang, das II. Vatikanische Konzil in den kirchlichen Alltag zu implementieren. *Linda Hogan* weist in ihrem Beitrag auf die Bedeutung der Theologie R.s für die Entstehung der Befreiungstheologien und der feministischen Theologie hin. R.s Theologie sei heute allerdings „unlikely to prove adequate to deal with many of the epistemological, hermeneutical and theological challenges of the twenty-first century" (164). Auf die Bedeutung R.s für die ökumenische Diskussion weist *Andrew Pierce* hin – diese Offenheit für den Dialog sei letztlich nicht auf R.s Ausbildung im Kontext der protestantisch geprägten deutschen Philosophie zurückzuführen, sondern auf das Entdecken einer zutiefst existenziellen Dimension im katholischen und hier v. a. ignatianischen Erbe, von dem her R. dachte. R.s Bedeutung für den interreligiösen Dialog nimmt sich *Dermot A. Lane* an; R.s inklusivistischer Zugang zu anderen Religionen komme von seiner „searching christology" (193) her, die bereit sei, auch in anderen Traditionen Orte der wahren Gegenwart Christi zu suchen. Weil das Christusereignis schon im NT als noch unabgeschlossen gesehen worden sei, sei man notwendigerweise auf eine solche suchende Christologie angewiesen und das Christentum als solches „an open narrative" (219). In diesem Zusammenhang komme es schließlich zu einer Vorordnung der Pneumatologie vor die Christologie. Der Band wird abgeschlossen durch biographische Bemerkungen des österreichischen Botschafters in Irland, *Walter Haag*.

Dieser Band ist ein Dokument, das anzeigt, wie vielgestaltig die Impulse des Denkens R.s in Theologie und Gestaltung des kirchlichen Lebens auch noch im 21. Jh. wirken können. Es ist von daher durchaus nachvollziehbar, dass die in diesem Band versammelten Aufsätze sich zu einem Gutteil als engagierte Lektüreprotokolle von einzelnen besonders herausfordernden Texten R.s lesen, die seine Thesen in den Kontext der Herausforderungen der Gegenwart stellen. Allerdings

muss man doch konstatieren, dass die teilweise intensive Forschung zum Werk R.s, die v.a. im deutschsprachigen Raum über Jahrzehnte hinweg betrieben worden ist, von den Autoren kaum bis gar nicht berücksichtigt wird und deshalb nicht nur der effektive Erkenntnisgewinn der Buches eher dünn ausfällt, sondern teilweise auch Missverständnisse tradiert werden – wohl auch, weil die Bezugnahme auf R. oft auf einer material schmalen Basis steht –, die eigentlich vom Forschungsstand her als weitgehend ausgeräumt gelten dürfen. Wenn z.B. O'Leary moniert, dass R.s Theologie auf einem höchst abstrakten, rein philosophischen Konstrukt aufbaue, das im konkreten theologischen und kirchlichen Leben heute nicht mehr tragfähig sei, möchte man ihm und auch anderen, ähnlich argumentierenden Autoren entgegenhalten, dass mittlerweile mehrfach klar herausgearbeitet worden ist, dass R.s Methodologie nur von der Einbettung in den Kontext der von ihm zahlreich verfassten „frommen" Texte her zu verstehen ist. Diese „frommen" Texte – Betrachtungen, Gebete usw. –, die R.s eigenem Urteil zufolge für seine Theologie mindestens so wichtig sind wie seine systematischen Arbeiten, kommen im gesamten Buch praktisch überhaupt nicht zur Sprache. Leider ist der Band auch redaktionell nicht immer sauber gearbeitet. So finden sich von mehreren Verschreibungen u. ä. abgesehen z.B. in den Fußnoten zahlreiche Anschlussfehler. Auch sachlich sind einige z.T. grobe Schnitzer zu vermerken, z.B. wenn von H. Küng als „fellow council father" (63) R.s gesprochen wird, obwohl die beiden bekanntlich Periti gewesen sind. Man vermisst auch eine Einleitung der Hg., die die Beiträge, die de facto sehr vereinzelt nebeneinander stehen, untereinander vernetzt. Es wäre darüber hinaus wünschenswert gewesen darzustellen, wie die Dynamik der Konferenz verlaufen ist, da in den einzelnen Beiträgen einander z.T. unmittelbar widersprechende Thesen aufgestellt und bzgl. der Relevanz der Theologie R.s für heute durchaus gegensätzliche Standpunkte eingenommen werden. Trotzdem: Es ist als ein erfreuliches Zeichen zu werten, dass R. mit diesem Band im englischsprachigen Raum als inhaltlich herausfordernder Theologe erneut ins Spiel gebracht worden ist. Man darf hoffen, dass die Diskussion weitergeht.

Innsbruck Mathias Moosbrugger

Verweyen, Hansjürgen: **Ein unbekannter Ratzinger**. Die Habilitationsschrift von 1955 als Schlüssel zu seiner Theologie. – Regensburg: Pustet 2010. 149 S., pb. € 22,00 ISBN: 978–3–7917–2286–3

Erneut legt Hansjürgen Verweyen eine Untersuchung zur Theologie Joseph Ratzingers / Benedikts XVI. vor. Diesmal wendet er sich dessen Habil.schrift über Bonaventura zu und will diese als Schlüssel zu seiner Theologie verstehen. „Im Zusammenhang mit dem in seiner Dissertation über Augustinus entwickelten Kirchenbegriff gelesen, darf dieses mit großer historischer Sorgfalt und theologischer Weitsicht erarbeitete Werk als die wichtigste Basis für das weitere Schaffen Ratzingers betrachtet werden." (7) Dieses Urteil bezieht sich auf das Erscheinen der kompletten Habil.schrift im Jahr 2009, die ja zuvor aufgrund des „Dramas der Habilitation" nur in einem Teil bekannt war. V. rechnet R. zu jenen Theologen, die die Engführungen einer als scholastisch bezeichneten Theologie überwinden wollten (13) und entdeckt zu seinem Erstaunen ein beachtliches Ausmaß an Nähe zwischen dem Denken Joseph Ratzingers und Maurice Blondels. V. hat auch den Zusammenhang zwischen Biographie und Theologie im Blick, denn R. selbst spricht von einer Analogie zwischen Bonaventuras Berufungsweg und dem des Hl. Augustinus und schreibt: „in beiden Fällen verläuft die Entwicklung nicht, wie gewöhnlich, von innen nach außen, vom Gedanken zur Form, sondern (unter dem Zwang äußerer Umstände) umgekehrt: von der Form zum Gedanken. In beiden Fällen wird ja durch die neue Aufgabe eine neue Form erzwungen: Predigt und pastorales Schrifttum tritt an die Stelle wissenschaftlicher Traktate. Von der geforderten neuen Sprachform her ergibt sich aber dann von selbst auch eine neue Denkform, ohne dass ein bewusster Bruch mit früheren Standpunkten nötig wird". (Vgl. das Zitat R.s 11) V. spricht von einer „frappierenden Analogie zur Entwicklung von Ratzingers eigenem Leben und Denken" (12). So will er im Folgenden erläutern, dass es Grundkonstanten im Denken R.s gibt, der sich auch in der Euphorie des II. Vatikanischen Konzils als Realist erwiesen habe und seinen Weg auch in den beruflichen Veränderungen konsequent weitergegangen sei.

Zweifelsohne sind die Themen der Habil.schrift jene, die Joseph Ratzinger bis heute umtreiben. Es geht um das Verhältnis von Offenbarung, Schrift und Tradition und den damit zusammenhängenden Begriff des Glaubens. V. fragt sich, ob R. in der von ihm angezielten Überwindung neuscholastischen Denkens nicht in der frühen Gestalt von Bonaventuras Theologie einen Verbündeten gefunden zu haben glaubte (16). Hier steht das Verhältnis zu Aristoteles zur Debatte, das für Bonaventura ein anderes ist als für Thomas von Aquin. Darin sieht V. einen der wichtigsten Anknüpfungspunkte für den theologischen Neuansatz R.s (24). In der Befassung mit Bonaventuras Sentenzenkommentar sei R. möglicherweise erst bewusst geworden, welche Chance sich ihm hier bot, das Hauptübel neuscholastischer Engführung des Denkens einer abgesicherten Kritik zu unterziehen, die vom Lehramt nur schwer beanstandet werden könnte (25). R. sei fasziniert von der Spannung zwischen metaphysischem und heilsgeschichtlichem Denken. Durch einen Vergleich der verschiedenen Ansätze wolle er den „archimedischen Punkt" markieren, „von dem her sich die Einseitigkeiten in der neuscholastischen Auffassung von Offenbarung, Schrift, Tradition und Glaube wie auch von dem Verhältnis zwischen Natur und Gnade aus den Angeln heben ließen. Damit würde schließlich auch der Weg frei für eine Neubestimmung des Verhältnisses zwischen Theologie und Philosophie, das sowohl aus der neuzeitlich ‚autonomen' Vernunft gegenüber allen Vorgaben des Glaubens hinausführte als auch die in der protestantischen Theologie zu findende Trennung dieser beiden Denkweisen von einander vermiede." (25) Nach diesem ersten Kap. „zur Grundintention der Habilitationsschrift" befasst sich V. mit einem frühen Beitrag R.s zum II. Vatikanischen Konzil: „Bemerkungen zum Schema *De fontibus Revelationis*". Die Offenbarung als Sprechen Gottes sei für ihn eine Quelle, aus der Schrift und Tradition hervorgehen. Dort, wo die Theologie Offenbarung praktisch mit Schrift und Überlieferung gleichsetze, übernehme sie eine vom Subjekt ausgehende Perspektive und leiste einem reformatorischen Prinzip Vorschub, das die Schrift allein als authentische Grundlage für den Glauben verstehe. Hier werde, so V., schon die grundsätzliche Kritik R.s an der neuzeitlichen Wende zum Subjekt deutlich (31). Wenn man aber begreife, dass die Offenbarung ihren materialen Bezeugungen vorausliege, dann werde klar, dass die Offenbarung ein „mehr" gegenüber ihrer Fixierung in der Schrift darstelle. V. betont, dass dieses Verständnis weitgehend der Verhältnisbestimmung von Schrift und Tradition bei Maurice Blondel entspreche. R. hält fest, dass die Auffassung von der Schrift als einzigem Materialprinzip nicht gleichbedeutend mit der Idee einer materialen Suffizienz der Schrift sei. Das betrifft auch die späteren Debatten mit Geiselmann. V. verkneift sich den Hinweis auf jene Passage in R.s Erinnerungen, wo es heißt, dass für ihn ein zentrales Resultat seiner Habil. in der Einsicht bestanden habe, dass zur Offenbarung immer ein empfangendes Subjekt gehöre, und ihm diese Aussage den Vorwurf des Modernismus und einer „Subjektivierung des Offenbarungsbegriffs" von M. Schmaus eingetragen habe (J. Kard. Ratzinger, Aus meinem Leben, München 1998, 84). Da ist an V. die Frage zu richten, ob die Kritik an der Wende zum Subjekt damals wirklich schon so weit fortgeschritten war.

Das dritte Kap. befasst sich mit der Habil.schrift als Basis für die Arbeit R.s auf dem II. Vatikanischen Konzil. 1955 findet sich die These, dass die Überlieferung nicht als inhaltliches Prinzip neben der Schrift zu fassen sei, sondern als Kirchenbindung des Schriftwortes. Die Schrift werde nur in den Händen der lebendigen Kirche zur Offenbarung (39). R. grenzt sich von der Position ab, dass es über die Schrift hinaus noch Offenbarungswahrheiten geben könne, die neben der Schrift weiter überliefert würden (ebd.). Hier ist in der Tat eine grundlegende Verhältnisbestimmung zwischen Offenbarung, Schrift, Tradition und Lehramt gegeben, die konsequent fortgeschrieben wird. V. verortet diese Positionierungen immer im jeweiligen theologiegeschichtlichen Kontext, man vermisst aber hier den Hinweis, dass R. schon damals nahe an einem bestimmten jüdischen Verständnis von Schriftdeutung und Tradition liegt, was auch sein Interesse für die jüdische Schriftauslegung motiviert. Die These vom Gotteswort im Menschenwort erhält eine ekklesiologische Fundierung und R. räumt ein, dass eine zu starke Betonung der Eigenständigkeit der Tradition eine Gefahr darstelle, der das evangelische *sola scriptura* entgegengehalten werden müsse (44). Schon in seiner Habil.schrift wollte R., so V., im Dialog mit Bonaventura und Thomas herausarbeiten, dass es ein stets neues Gegenwart-Werden der Offenbarung gebe, das begrifflich schwer zu fassen sei. Tradition werde als Wachstumsprozess der Offenbarung verstanden. In der Geschichtstheologie Bonaventuras sei jedoch von einer neuen Offenbarung die Rede, wenn es um Entfaltungen der Lehre Christi durch die Kirche gehe (52). Das hier gegebene Verständnis von Dogmenentwicklung ist für R. von einem „übersteigerten" Papalismus des Heiligen geprägt, den er deutlich kritisiert.

Im vierten Kap. seiner Untersuchung wendet sich V. R.s Kommentar zur Offenbarungskonstitution *Dei Verbum* zu, der das Gespräch mit der evangelischen Theologie, v.a. mit Karl Barth, sowie mit dem Denken von Ebner und Buber sucht und den dialogischen Charakter der Offenbarung herausarbeitet. Im Fokus steht die dialektische Verbindung, in der „der Partikularismus der Heilsgeschichte und der Universalismus des göttlichen Heilswillens ineinander gesehen werden mussten" (85). R. kritisiert eine ausschließlich optimistische Sicht des in DV 3 beschriebenen Heilsweges und fragt, ob nicht in Röm 3,20 mit seiner Aussage, dass aufgrund der Gesetzeswerke niemand gerechtfertigt werden könne, ein Kontrapunkt gegeben sei.

Bei aller positiven Betonung der Tradition der Kirche kritisiert R., dass die Unmöglichkeit einer geradlinigen „Perfectio"-Idee deutlicher hätte bedacht werden müssen (94). Der Tradition komme die Aufgabe zu, das Evangelium unversehrt und lebendig zu bewahren, denn ihr Ursprung liege in der Kommunikation und in der geschenkten Fülle Gottes. Dies korrigiere die eingefügten Passagen des Trienter Konzils. Die Offenbarung werde nicht mit dem Tod des letzten Apostels abgeschlossen, sondern das Kolloquium Gottes mit den Menschen setze sich fort. Überlieferung bedeutet eine hermeneutische Grundentscheidung für die Option, dass der Glaube nur in der geschichtlichen Kontinuität der Glaubenden anwesend sein kann (95f). Freilich vermittelt die Tradition das Wort

Gottes, sie ist es nicht. Tradition ist „dienend einem Vorgegebenen zugeordnet" (99). Trotz dieser Interpretation verweist V. darauf, dass es den Traditionalisten auf dem Konzil gelungen ist, errungene Korrekturen eines verengten Offenbarungs- und Traditionsverständnisses durch geschickte Formulierungen an zentralen Stellen wieder zu ändern. R. unterstreicht aber, dass das Konzil es versäumte, auf mögliche und wirkliche Fehlentwicklungen der Tradition hinzuweisen. Mit dem Übergehen des traditionskritischen Moments ist für ihn auch eine ökumenische Chance vertan worden (101). Spannend wäre hier freilich die Frage, worin bei R. die Traditionskritik ihren Grund findet. Der letzte Abschnitt des Kommentars zu *Dei Verbum* befasst sich mit der historischen Exegese als Maßstab kirchlicher Lehre. Ein striktes Gegenüber zwischen Schrift und Kirche, wie er es bei Cullmann erblickt, wird von R. strikt abgelehnt. Denn die in der Bibel zusammengefasste Literatur könne nur in der Kirche überhaupt Heilige Schrift sein. Es gebe somit keinen Rekurs auf die Historie, der sich gegen das Kerygma der Kirche wenden könne. V. befasst sich mit der ambivalenten Haltung R.s gegenüber der historisch kritischen Exegese und kann zeigen, dass es auch hier zu widersprüchlichen Argumentationslinien kommt, wenn etwa der Kritik an einer Suche nach dem historischen Jesus in der Habil.schrift und auch im Jesusbuch Benedikts XVI. dann doch die Meinung gegenübersteht, man könne einen unbezweifelbaren Kern finden.

Im fünften Kap. mit dem Titel „Historie und Dogma – Kontroversen nach dem Konzil" wendet sich V. zunächst wieder dem rekonstruierten Jesus des Glaubens zu und skizziert den Weg R.s nach Tübingen sowie dessen dortige Beziehungen mit Käsemann, Küng, Bloch und Moltmann. Nach einem kleineren Konflikt zwischen R. und Kasper sei die hermeneutische Problematik vollends im Konflikt um Hans Küng ausgebrochen. V. zeigt die R.sche Kritik an Küng auf, dass mit dem Ansinnen historischer Rekonstruktion das Wahrheitskriterium der Gelehrten an die Stelle des Priesters trete. In einem weiteren Abschnitt wendet sich V. der kanonischen Schriftexegese zu. R. reduziert den kanonischen Zugang unabhängig von seiner sonstigen exegetischen Verortung und Brisanz auf die Formel, dass die Schrift als Einheit, und das heiße von der Kirche als ihrem Existenzort her, zu lesen sei. Dabei sei der Glaube der Kirche der eigentliche hermeneutische Schlüssel (122). Für R. wird das pilgernde Gottesvolk und der in diesem Volk lebendige Christus die eigentliche Norm der Bibelauslegung (123). V. begründet sein Unbehagen an einer solch weitgehenden Sicht der Bibelhermeneutik und arbeitet heraus, dass an die Stelle der Maulwurfsperspektive exegetisch historisch-kritischer Archäologie nun der Adlerblick einer von oben herab auf die Arbeit der Evangelisten blickenden Perspektive trete. Denn die Schrift werde bei R. von einem nicht näher definierten Ganzen her gelesen, alles werde einem kanonischen Prinzip unterstellt, das letztlich die Auslegungsinstanz im Lehramt der Kirche sehe (123f). V. will R. aber von dem Generalverdacht, eine solche Umkehrung vollzogen zu haben, freisprechen. Schließlich habe R. auch die Pluralität des biblischen Zeugnisses gewürdigt. Das Erkunden dieser Pluralität scheine R. dem Historiker allein zuzuweisen. Aber dennoch sei die Schrift vom Credo her zu lesen, wobei R. auf die Frage, was denn unter Credo zu verstehen sei, keine klare Auskunft gebe. Hier gerät die Debatte wieder in das Dilemma der Verhältnisbestimmung von Ratio und Auctoritas und verweist zurück auf die Gedanken der Habil.schrift (127). V. gibt zu bedenken, ob nicht dort eine Korrektur nötig wäre, wo R. behaupte, der Tradition komme eine apostolische Autorität zu, die über dem Kanon der Heiligen Schriften stehe, und argumentiert zu Recht, dass die Festlegung des Kanons durch kirchlichen Konsens eine solche Autorität voraussetzte. Er fragt aber, ob sich die Kirche damit nicht zugleich verpflichtet habe, in Zukunft „ihre Autorität funktional auf diesen Kanon als authentisch bezeugter Offenbarung hin auszuüben?" (129). Genau auf diese Problematik kann man die gesamten spannungsvollen Aussagen Joseph Ratzingers zum Verhältnis von Schrift, Tradition und Offenbarung reduzieren. V. betont, dass eine solche Sicht der Dinge von R. in seinem Kommentar zu DV 9 zumindest angedeutet worden sei (ebd.). V. analysiert eine tragische Konstellation und Versuchung R.s, die darin bestanden habe, angesichts der theologischen Kritik seiner Lehrer am Mariendogma von 1950 mit Bonaventura den Traditionsbegriff in einer Weise auszudehnen, die die päpstliche Dogmatisierung rechtfertigen sollte, aber im letzten an jenen übertriebenen Papalismus grenze, den R. bei Bonaventura kritisch festgestellt hatte (131f). Die verkürzende Interpretation R.s von DV 12 hänge mit seiner Trennung zwischen historisch-kritischer Exegese und theologischer Schriftauslegung zusammen. Dieser Befund könnte, so V., zu der Frage führen, ob R.s Umgang mit der Heiligen Schrift sich immer weiter von der historisch-kritischen Forschung entfernt habe.

Ein abschließender Blick auf den ersten Band des Jesus-Buches Papst Benedikts XVI. soll diesen Eindruck jedoch korrigieren. Auch in diesem Kap. wird z. B. in Anm. 115 auf S. 137 die Widersprüchlichkeit Benedikts XVI. deutlich, der einerseits historisch-kritische Exegese zurückweist und kritisiert und sich ihrer andererseits u. a. über Joachim Jeremias selbst bedient. V. will zeigen, dass sich über eine redaktionskritische Ortsbestimmung (er zeigt es am Beispiel der Taufe Jesu) eine methodisch gesicherte theologische Deutung erzielen lässt und somit das Wissen des Historikers mit einer aus dem Glauben erwachsenen Schriftauslegung verbunden werden könne (135.142).

Diese Harmonisierung am Schluss des Buches überrascht doch etwas. Denn damit scheint in einem zentralen hermeneutischen Konfliktfeld Einvernehmen hergestellt, obwohl zuvor wiederholt und zu Recht gezeigt wurde, dass die Positionen R.s über die Jahre hinweg keineswegs immer spannungs- und widerspruchsfrei zu lesen sind. V. zeigt, dass Grundinhalte und -linien des Denkens Benedikts XVI. in der Habil.schrift vorgeprägt sind, dass sie aber in verschiedenen Kontexten durchaus flexibel reflektiert werden. Das Ringen um Kontinuität und Diskontinuität im Leben der Kirche, im Verhältnis von Schrift und Tradition, von Altem und Neuem Testament, von Judentum und Christentum, von II. Vatikanischem Konzil und vorkonziliarer Tradition gibt R. immer wieder spannungsvoll zu denken. Im Fokus steht der Umgang der Kirche mit der Hl. Schrift als Vor-Gabe Gottes und Kriterium kirchlicher Lehre und Praxis. Gerade die kanonische Schriftauslegung impliziert mehr an historisch-kritischem Potential, als V. und vielleicht auch R. darin erblicken. Denn dort wird mit der Frage nach dem Kanon auch die Frage nach dessen Genese und Intention so radikal gestellt, dass die Intentionen der Verfasser und Redaktoren der Bibel und ihr Umgang mit den Texten so in den Blick treten, dass sich die Frage nach der Vorgabe und dem Ursprung des Wortes Gottes für die Kirche verstärkt stellt: Sie hat sich eine verschriftete Grundlage gegeben, die doch auch unverfügbares kritisches Gegenüber bleibt. Wie anders sollte man das Gelungene und die Irrtümer der Tradition aufdecken können?

Regensburg Erwin Dirscherl

Philosophie

Reckermann, Alfons: **Den Anfang denken**. Die Philosophie der Antike in Texten und Darstellung, Bände I–III. – Hamburg: Meiner 2011. (XXXVIII/XVI/XVI) 1012 S. (Philosophische Bibliothek, 625–627), geb. € 114,90 ISBN 978–3–7873–2150–6.

Die von Alfons Reckermann vorgelegte dreibändige Darstellung des antiken Denkens, seinem Lehrer Werner Beierwaltes zum 80. Geburtstag gewidmet, versteht sich nicht als eine weitere philosophiehistorische Abhandlung zur Philosophie der Antike. Sie weiß sich dem Projekt verpflichtet, an dem Denkweg im griechischen Altertum – von der Vorsokratik bis zum Neuplatonismus – Reflexionsformen des Denkens im Modus ihrer jeweiligen Selbstkonstitution als eine philosophische Prinzipientheorie herauszuarbeiten, deren wirkungsgeschichtliche Folgen bis in die Neuzeit hineinreichen. Ein breit gefächertes Spektrum klassischer Texte der antiken Philosophie ist ihm in didaktischer Absicht als Folie unterlegt. Ihre Auswahl unterstreicht das Profil der jeweiligen Periode der antiken Philosophie und stützt ihre methodische Aufarbeitung. Bereits die sein Programm eröffnenden Linien des Diskurses zeichnen es durch einen zuweilen an Hegels Geschichte der Philosophie erinnernden Abstraktionsgrad aus, der den Lesern einige Mühe an mitdenkendem Nachvollzug abfordert.

Wichtig ist R. in seiner Einleitung der Hinweis, dass der seit Nietzsche in Misskredit geratene Begriff des Prinzips von ihm in einer weit gefassten Bedeutung des „Anfangs aller Dinge" verwendet wird. In ihrer geschichtlichen Explikation wird deutlich, dass die von Aristoteles entfaltete *Prinzipientheorie* auf einer *Prinzipienreflexion* beruht. Ihre strenge Korrelation, projiziert auf Denkfiguren der antiken Philosophenschulen, unterstellt ihnen eine „systematische Form" und eine gedankliche Kohärenz, die sie als solche kaum gehabt haben dürften. Der Akzent von R.s Darstellung des antiken Denkens liegt auf dem Gebiet der Wissenschaftslogik und nur sekundär auf einer um das Dasein bekümmerten Weisheitslehre, die wie bei dem von ihm erwähnten Pierre Hadot mit einem Verständnis der Philosophie in der Antike als Lebensform verbunden ist.

Die Erklärung, mit seinem Band einen Beitrag zu dem Diskurs über eine „normative Grundorientierung" ethischer Lebensfragen leisten zu wollen, verschiebt die Koordinaten dieser Akzentsetzung nicht. Versteht man die von R. gewählte Methode als eine „freie Tat des Gedankens", so hat sie durchaus ihre Verdienste.

Um den Prozess der Selbstkonstitution philosophischer Reflexion nachvollziehbar zu machen, stützt sich die vorgelegte Darstellung durchgängig auf Auszüge aus den Originaltexten. Das Verdienst dieser Methode – v. a. für Studierende – liegt auf der Hand. Wie bereits an dem von Wolfgang Wieland besorgten Reclam-Band *Antike* (1978) lässt sich an der Auswahl dieser Texte lernen, wie man argumentative Linien jeweiliger philosophischer Reflexionsfiguren zu „buchstabieren" hat, will man sie in ihrem „internen Bauprinzip" rekonstruieren.

Der erste Band „*Vom Mythos zum Logos*" zeigt, wie sich die Philosophie in Griechenland als ein anfängliches Fragen aus narrativen Formen mythischer Überlieferung von Theo- und Kosmogonien herausbildet. Wichtig ist R. die Reflexion auf die ontologische Struktur eines solchen Fragens, die sich von den im Mythos erzählten Genealogien unterscheidet. Aus der genealogischen Abfolge in der *Theogonie* des Hesiod entwickelt sich bei Heraklit und Parmenides die philosophische Frage: Wie entsteht aus dem Einen das Viele? Der Gedanke des

Einen ist ja eine der ältesten Formen religiöser Welterklärung. Es geht um die Herausarbeitung in sich differenter begrifflicher Bestimmungen des „Einheitsgrundes" alles Wirklichen im Denken der vorplatonischen Philosophen. Seinen Abschluss findet dieser Band in der Rekonstruktion einer politisch-rhetorischen Vernunft im öffentlichen Raum der Polis. Darin geht es um die in rhetorischen Debatten der Sophisten leidenschaftlich geführte Streitfrage nach der Natur ethischer Normen für die Lebensführung in der Sozietät. Legitimieren sie sich aus den Institutionen einer Zivilgesellschaft heraus oder beruht ihre Geltung auf einem unverbrüchlichen göttlichen Recht (*dike*) am Anfang aller Zeit? Die Darlegung, welche entscheidende Rolle der *Rhetorik*, der Macht des gesprochenen Wortes, zukommt, ist ein Glanzpunkt dieses Bandes. Nicht von ungefähr steht als Motto über diesem Abschluss und den mit ihm verbundenen Intentionen ein Fragment des Euripides: „Die Überzeugungskraft hat kein anderes Heiligtum als das Wort, und ihr Altar befindet sich im Innern der menschlichen Natur."

Der zweite Band „*Sokrates, Platon und Aristoteles*" ist der klassischen griechischen Philosophie und ihren Vertretern gewidmet. Die Philosophie Platos entwickelt R. aus deren Kampf mit der Sophistik. Es geht in ihm um die Abgrenzung der Philosophie von der Rhetorik. Die Lehrbarkeit der Tugend als Tugendwissen ist Gegenstand der sokratischen Dialoge. Die Methode der Definition versagt bei der Bestimmung der höchsten Idee, der *Idee des Guten*. Sie ist unsagbar. Eine Verbindung zwischen der Philosophie Platos und den Mysterien wird aufgrund des prinzipientheoretischen Denkansatzes ausgeblendet. Weil die Idee des Guten aus sich heraus „die Bestimmtheit des Ordnungszusammenhangs *allgemeiner* Formen erzeugt" (150), kann die Seele ihn „im dialektischen Nachvollzug erkennen und sich deshalb auch von ihm die Norm des Guten für das eigene Leben vorgeben lassen" (151). Hier wäre es naheliegend gewesen, auf Platos „esoterische Philosophie des Einen" (K. Albert) und deren „ungeschriebene Lehre" ausführlich einzugehen. Bis auf den Hinweis einer *theologischen* Prinzipienreflexion findet sie keine ausführliche Behandlung. Dies beweist erneut, wie stark die Darstellung einer Philosophie von einer theoretischen Vorentscheidung des sie Darstellenden abhängt. Die Diversität solcher Entscheidungen macht die Perspektivenvielheit auf Weisen des Philosophierens möglich.

Im „Plato-Teil" dieses Bandes steht die Diotima-Rede aus Platos *Symposion* an prominenter Stelle. Ob sich jedoch, wie behauptet, die Rede der Priesterin „auf eine der Polis fremde Gestalt philosophischer Prinzipienreflexion" (134) beziehen lässt, ist diskussionswürdig. Der Fixierung einer solchen Beziehung steht die Dämonie des *Eros* als eine vermittelnd dynamische Bewegung zwischen der göttlichen und der menschlichen Sphäre entgegen, wie auch die am Ende der Diotima-Rede verwendeten Ausdrücke „plötzlich" und „wundersam", die Markierungen für den Übergang philosophischer Erkenntnis in einen „ganz anderen Seinsbereich" (K. Albert) sind. Verdienstvoll ist der Hinweis auf eine „negative Dialektik" in der Rede der Diotima, hinter der „narrative Formen der *theologia poetica*" aufscheinen. Wünschenswert wäre die Betonung eines ironischen Zuges in der Redeweise der Priesterin bzgl. der Mysterien des philosophischen Eros gewesen. Trefflich ist indes die Lenkung des Blickes auf die beherrschende Rolle der Dialektik im platonischen Denken. „Weil die Dialektik [...] ans Licht bringt, was zwar schon vorhanden, aber noch nicht deutlich sichtbar gewesen ist, kann Sokrates sie auch als Variante der Hebammenkunst (Maieutik) bezeichnen oder als Wiedererinnerung (Anamnesis) an das, was in Wahrheit ist." (146)

Die Argumentationskette im Plato-Teil dieses Bandes erinnert an den Abschnitt „Platon. Die Idee des Guten als Seinsidee" in dem Buch *Metaphysik des Altertums* (1931) von Julius Stenzel (dies ist kein Nachteil). Er endet mit einem Hinweis auf eine durch die platonische Philosophie bewirkte „Entspannung" der Gespanntheit des sokratischen Denkens, die zu einem tödlichen Konflikt mit der Polis Athen wird. Für Plato ist „die Welt des wahren Seins" auf eine – wenn auch nie völlig durchsichtige – Weise in der Welt des Werdens anwesend. Unter der Voraussetzung einer Herabsetzung des der platonischen Philosophie eingeschriebenen Dualismus (*chorismos*) hat es Sinn, an die Denkkraft der Seele zu appellieren und sie durch die Anamnesis-Lehre zu kräftigen. Zu Recht wird betont, dass erst Aristoteles in seinen Lehrschriften aufgrund einer sprachlogischen Konzeption von Wahrheit Philosophie als Prinzipienreflexion definiert hat und sie in dieser Funktion als eine theoretische Wissenschaft bezeichnet. Inwiefern sie bei ihm Substanzmetaphysik ist, wird detailliert nachgezeichnet. Den viel diskutierten Unterschied zwischen Plato und Aristoteles macht R. ikonographisch an Raffaels berühmtem Fresko *Die Schule von Athen* deutlich. Dem schließen sich begriffliche Dihairesen innerhalb der philosophischen Prinzipienreflexion an. In ihnen erreicht die Darstellung eine für sie typische gedankliche Geschlossenheit und Dichte.

Der dritte Band „*Vom Hellenismus zum Christentum*", der den Gang der Prinzipienreflexion in der Zeit nach Aristoteles verfolgt, hat einen ersten Höhepunkt in einer Darstellung des Neuplatonismus. Sie ist den Arbeiten von Werner Beierwaltes verpflichtet. Spannend, zumal auf dem Hintergrund der Metamorphosen des metaphysischen Denkens in der Spätantike, ist die Frage nach der Verbindung zwischen Christentum und griechischer Logos-Philosophie. Ohne sie wäre das frühe Christentum nicht zu einer Weltreligion geworden. In jüngster Zeit hat Christoph Markschies in dem Sammelband *Die Anfänge des Christentums* (2009) das gängige Konzept einer „Hellenisierung des Christentums" mit Fragezeichen versehen. Ist das ein dogmengeschichtliches Problem, so betont R. unterschiedliche Realisierungsformen innerhalb des Gebrauchs christlicher und heidnischer Denkweisen, in denen „um nichts Geringeres als um die richtige ‚Gesetzgebung' für das menschliche Dasein gerungen wird" (Einleitung, XXXVI).

An Augustinus wird deutlich, wie sich, vorbereitet durch den Neuplatonismus, die antike Kosmotheologie entscheidend wandelt. Im Ringen um die Erkenntnis der Wahrheit tritt an ihre Stelle eine „Metaphysik des inneren Menschen" (Th. Kobusch). „Gott und die Seele will ich erkennen", sonst nichts, heißt es in den *Soliloquien*. Auch R. sieht in dieser Transformation einen Bruch, wenn er schreibt, dass in der Erweiterung des Denkhorizontes einer griechischen *theologia naturalis* zu einer *theologia crucis* die *philosophia christiana*, wie sie uns in der Interpretation des Augustinus vorliegt, „den Horizont des antiken Wirklichkeitsbegriffs" verlässt (267). Ist dieser Begriff durch den *Logos* als die Form der Vernunft bestimmt, so sprengt die paradoxe Begrifflichkeit des christlichen Glaubens das griechische Weltverständnis.

Überblickt man die drei Bände, so fällt an ihrer Sprachform auf, wie sehr sie im Gang ihrer Reflexionen an Hegel anknüpfen. Schon der Titel *Den Anfang denken* ist von einem Grundproblem in Hegels *Wissenschaft der Logik* inspiriert. Die *Einleitung* weist, ganz dem Sprachduktus Hegels verpflichtet, darauf hin, dass im Nachvollzug der „inneren Dialektik" der „Gestaltungen" des griechischen Denkens die „Bewegung des denkenden Geistes" hervortritt. Jede Epoche habe sie sich unter veränderten geschichtlichen Bedingungen erneut anzueignen. (In Zeiten weltweiter Finanzkrisen ein etwas weltfremd wirkender Vorschlag.) Wenn wir von dem unmittelbaren Wissensgehalt des Werkes und seinem Wert für die akademische Forschung absehen, erscheint es legitim zu fragen, ob außerhalb des internen Universitätsbetriebes, in dem die Philosophie eine eher marginale Rolle einnimmt, „die Deutungsmuster" der antiken Philosophie „das gegenwärtige Weltverständnis" tatsächlich noch mitbestimmen.

Erscheint dies fraglich, dann nicht allein aus dem Grund, dass Emotionen unser Verhältnis zur Wirklichkeit tiefer bestimmen als ihre Konzeptualisierung durch apriorische Formen des Denkens. Nietzsche, über den R. gearbeitet hat, ist in seiner Philosophie den Griechen verpflichtet. Eine Prinzipienmetaphysik war für ihn das überwundene Stadium in einer Fabel von der „wahren Welt". Für Wittgenstein hat sie sich aus sprachphilosophischen Gründen erledigt. Das philosophische Nachdenken über „erste Gründe und Ursachen" der Wirklichkeit im Rahmen einer apriorischen Erkenntnislehre wirkt anachronistisch, und dies nicht infolge der Mode einer Zeit im Zeichen des Dekonstruktivismus. Als eine *metaphysische* Fragestellung, die seit Kant obsolet geworden ist – über erste Gründe und Ursachen des Wirklichen lässt sich nichts aussagen – entkräftet es die Anstrengung, sie jenseits ihrer Transformation in eine Bedeutungstheorie der Wahrheit revitalisieren zu wollen. Diese kritische Randbemerkung berührt die Schönheit platonischer Dialoge ebenso wenig wie die Untersuchungen zur Führung eines guten Lebens in der *Nikomachischen Ethik* des Aristoteles oder die antike Glückslehre Epikurs. Was sich im philosophischen Denken – von Heraklit und Aristoteles über Nietzsche bis zu Whitehead und Bergson – durchhält, ist das unserer Vergänglichkeit geschuldete Nachdenken über Werden und Vergehen. So betrachtet, ist *Den Anfang denken* ein Dokument einer solchen den Weg der griechischen Philosophie nachzeichnenden Nachdenklichkeit. Wie schon zuvor Hegel zeigt es, dass Denken mit der Arbeit der begrifflichen Reflexion untrennbar verbunden ist.

Den Anfang denken wird seinen angemessenen Platz in Bibliotheken und Seminaren finden und den Student/inn/en der Philosophie wertvolle Denkanregungen für ihre „Arbeit am Text" der griechischen Philosophie vermitteln. Über eine solche Vermittlung hinaus ist es eine Einladung zu einer Diskussion seiner Thesen im Vergleich zu den von mir angeführten, anders motivierten Arbeiten zur Philosophie der Antike. Eine Bemerkung zum Schluss: Angesichts einer unerträglichen Trivialisierung philosophischer Themen durch medial aufgebauschte „Bestseller" sind wir dankbar für jede solide, philologisch orientierte und auf der Basis wissenschaftlicher Forschung erarbeitete Präsentation des Reichtums der philosophischen Tradition, wie sie uns in diesen drei Bänden vorliegt.

Hannover Wiebrecht Ries

Beierwaltes, Werner: **Fußnoten zu Platon**. – Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann 2011. 438 S., geb. € 98,00 ISBN: 978–3–465–0371–2

In Anlehnung an das viel zitierte Diktum des englischen Mathematikers und Philosophen A. N. Whitehead befassen sich die über einen Zeitraum von rund drei Jahrzehnten entstandenen Einzelstudien des verdienten Neuplatonismus-Forschers Werner Beierwaltes, die der vorliegende Band versammelt, mit den wichtigsten „Fußnoten zu Plato" von der Spätantike bis in die Gegenwartsphilosophie. Ein erster Abschnitt widmet sich vornehmlich Plotin, dem bedeutendsten der spätantiken Platon-Diadochen. Der zweite Hauptteil zeichnet die Re-

zeption platonischen Denkens bei den Kirchenvätern allgemein und bei Augustinus speziell nach. Gegenstand des dritten ist der christliche Platonismus der frühneuzeitlichen Philosophen Nikolaus von Kues, Marsilio Ficino und Pico della Mirandola. Nach einer kürzeren Darstellung des Nachlebens der griechischen Metaphysik bei den deutschen Idealisten Hegel und Schelling im vierten Abschnitt bietet der abschließende fünfte eine umfängliche Kritik von Martin Heideggers Interpretationen griechischer Denker.

Der Neuplatonismus, den, wie B. in den drei Einzelstudien des ersten Teils darlegt, Plotin und nach ihm Proklos als eigene systematische Denkform begründen, ist gleichermaßen Bewahrung der ursprünglichen Metaphysik Platons, insbes. seiner sog. „ungeschriebenen Lehren" über die Prinzipien, und deren Reformulierung im Sinne einer Drei-Hypostasen-Doktrin, die ihrem eigenen Anspruch nach nicht dem Buchstaben, wohl aber dem Geiste des verehrten Lehrers gerecht wird. Die Ontologie von Einem, Geist und Seele, wie Plotin sie auf der Grundlage der drei ersten *hypotheseis* des platonischen *Parmenides* entwickelt, ist zugleich Rede von Gott: In der Tradition des Aristoteles formuliert sein neuer Platonismus die ontologische Frage nach dem Sein als Seiendem und seinen Prinzipien konsequent als theologische. Das Eine ist ihm gleichermaßen transzendentes Absolutes, das, wie er in einer ersten *theologia negativa* darlegt, dem diskursiven Denken und Sprechen grundsätzlich enthoben und als Ursprung seiner selbst nicht anders denn als höchste Freiheit zu denken ist, und der allen Dingen immanente Grund ihres Seins und Wesens. Der Geist, die zweite Hypostase, erweist den plotinischen Gott sodann als in sich differenzierte Identität von Sein und Denken: Im zeitfreien Nachvollzug der Ideenvielheit, die er in sich zur Einheit fügt, denkt der Geist als in sich gelichtete höchste Subjektivität sich selbst. Zugleich ist die plotinische Theologik, wie B. insbes. mit Pierre Hadot aufzeigt, Lebensform und praktische Philosophie, in der die Seele in der inwendigen Schau der wahren, geistigen Wirklichkeit zu ihrem eigentlichen Selbst und Sein findet.

In ihrer neuplatonischen Ausformulierung übt die griechische Metaphysik, wie B. in den folgenden drei der Patristik gewidmeten Beiträgen darlegt, einen prägenden Einfluss auf das Christentum aus. So adaptiert Augustinus die neuplatonische Prinzipientrias für ein Konzept der Trinität, in dem die zweite Person, der Sohn, als schöpferische Weisheit und als Ort der Ideen in zeitlosem Prozess aus dem Vater hervorgeht. Transzendentes Eines und seiender Geist fügen sich in der christlichen Metaphysik des Kirchenvaters so im innertrinitarischen Leben zur Einheit des einen Gottes. Augustins philosophische Deutung des Gottesnamens in Ex 3,14 kommt einer umfassenden platonischen Ontotheologie gleich: Gott ist das allem Wandel prinzipiell enthobene *ipsum esse*. Augustins Aufhellung der Strukturen menschlicher Subjektivität mittels begrifflicher Ternare stellt sich als erste christliche Subjektphilosophie aus neuplatonischem Geiste dar. Auch die Schlüsselkategorien griechischer Metaphysik und Moralphilosophie, die Begriffe des Seins und des Glücks, erfahren beim größten lateinischen Kirchenvater eine christliche Relecture: Den ontologischen Wahrheitsbegriff platonischer Provenienz, wonach Wahrheit im eigentlichen Sinne nicht die Übereinstimmung von Sache und Intellekt, sondern die innere Selbstübereinstimmung des ideellen Seins bezeichnet, übernimmt er als Gottesprädikat und verknüpft ihn mit dem alttestamentlich-johanneischen Gedanken einer historischen Selbstoffenbarung des treuen Gottes: Im Wort, dem inkarnierten Gottessohn, spricht sich die Wahrheit des Seins aus, die im theoretischen Leben zu erkennen und im praktischen zu verwirklichen Tugend und Heil der Seele ist. Die augustinische Umdeutung des platonisch-aristotelischen Eudämonismus, dessen leitende Einsichten, allen voran die der Schau als höchster Erfüllung des menschlichen Daseins, sich der christliche Philosoph zu eigen macht, hat gnadentheologischen und eschatologischen Charakter: Das Glück, das der Seele in der durch den Mensch gewordenen Gottessohn erlangten Schau des unwandelbaren göttlichen Seins, der *veritas ipsa*, in ihrem Innern zuteil wird, verdankt sie, wie Augustin in seiner scharfen Kritik des philosophischen Hochmuts betont, nicht etwa der eigenen intellektuellen Anstrengung, sondern allein der Gnade. Zudem lässt sich die Glückseligkeit in der wandelbaren irdisch-geschichtlichen Wirklichkeit, die lediglich einige wenige Spuren ihres intelligiblen Ursprungs bewahrt, nur ansatzweise erlangen. Die eigentliche Glückseligkeit behält Augustin dem Eschaton vor.

Der umfangreichste dritte Teil des Bandes widmet sich dem christlichen Platonismus der frühen Neuzeit. Bei Nikolaus von Kues, dem zwei der insgesamt vier Studien gewidmet sind, stellt sich das Verhältnis von Vernunft und Glaube als dialektisches dar: Erstere bedarf stets des Glaubens an ihre ersten Prinzipien, die sie nicht noch einmal aus sich heraus zu begründen vermag, Letzterer kommt erst durch eine philosophische Begriffsanstrengung zu seiner Entfaltung. Im Mittelpunkt der Religionsphilosophie des Cusaners stehen die Namen Gottes, für dessen Sein die Prinzipien der aristotelischen Logik im Sinne seiner berühmten Lehre von der *coincidentia oppositorum* suspendiert sind. So ist Gott für ihn gleichermaßen *idem*, reine Selbstidentität, *possest*, die schöpferische Einheit alles Möglichen und Wirklichen, und das über alle Differenz erhabene transzendente *non aliud*. Gerade als Einheit, die jede Andersheit ausschließt, ist Gott den von ihm geschaffenen irdischen Dingen immanenter Grund ihrer spezifischen Identität. Als überzeitlicher *locus omnium* ist der Gott des Cusaners schließlich, wie dieser in einer Homilie darlegt, der Ursprung und das Ziel einer in rastloser Bewegung begriffenen zeitlichen Wirklichkeit. In der *visio Dei*, dem höchsten Ziel der von Nikolaus von Kues entworfenen christlichen Viatorik, vollzieht der Mensch in sich die Selbstschau Gottes nach, die schöpferisches Prinzip aller aus ihm wie aus einem Kreiszentrum hervorgehenden Dinge ist. Die Schau selbst entfaltet Nikolaus mit den begrifflichen Mitteln einer neuplatonischen *theologia negativa* als Aufhebung des Denkens, das stets Differenz voraussetzt, in eine höchste Einheit von schauender Seele und geschautem Absoluten.

Marsilio Ficino, ein weiterer großer Vertreter der von B. untersuchten Tradition, zieht den Platonismus, den er für die neue Zeit wieder entdeckt, für eine Ontologie der Kunst heran. Grundlegend sind für ihn das platonische *Symposion*, in dem das Schöne ontologisch wie ethisch als Prinzip der Symmetrie und Ordnung verschiedener Teile erscheint, und die plotinische Abhandlung *Über das Schöne* (Enn. I 6), in der es als im Phänomen wirksamer ordnungsstiftender Abglanz des Geistes selbst definiert wird. Ficino versteht die Welt insgesamt als lichtvollen Kreis, der Gott selbst zum Zentrum und seine gnadenhafte Selbstmitteilung zum Daseinsprinzip hat. Sie ist, wie Ficino im Rückgriff auf die platonische Weltseelenspekulation darlegt, sein von ihm beseeltes und durchdrungenes lebendiges Bild, das im Kleinen wie im Großen vom Eros zur Rückkehr zu ihm angetrieben wird. Innerhalb des Kosmos erscheint die Seele als Mitte zwischen himmlischer und irdischer Welt, in der die beiden ontologischen Extreme zur spannungsvollen Einheit kommen. Von hierher entwickelt Ficino einen neuzeitlichen Begriff der Kunst, die bei ihm dadurch definiert ist, dass sie das Potential der Natur in seine geistige Wirklichkeit überführt. Als Mittel der *reditio* der Welt zu ihrem göttlichen Kreismittelpunkt macht sie diese auf die in ihr verborgen wirksamen geistigen Prinzipien hin transparent. Auf diese Weise erweist sie zugleich die sachliche Identität des (ästhetischen) Schönen mit dem (ontologischen) Wahren und dem (ethischen) Guten. Die Vorstellung vom Menschen als Mitte der Welt ist schließlich auch beherrschendes Thema der berühmten *De hominis dignitate* betitelten Rede des jung verstorbenen Humanisten Pico della Mirandola. Über Pico gelangt der Renaissance-Platonismus auch zu Johannes Reuchlin, der das Tetragrammaton, gestützt auf pythagoreische und kabbalistische Zahlensymbolik, im Sinne einer göttlichen Identität von Einheit und Sein auffasst.

Der vierte Teil des Bandes behandelt schlaglichtartig die Platon-Rezeption in der klassischen deutschen Philosophie. Hegel begreift die Philosophiegeschichte, die er weder, wie es in der Gegenwart vielfach mit hochfahrendem Gestus geschieht, dekonstruiert noch kurzerhand für obsolet erklärt, als konkrete Entfaltungsformen des Geistes. Auf dieser Grundlage eignet er sich den dialektischen Wahrheitsbegriff Platons an, der im Ideenkonzept den objektiven Gehalt und den subjektiven Nachvollzug vereint: Sein und Idee sind nicht statische, sondern in der Bewegung des seinshaften Denkens selbst höchst dynamische Kategorien. Die vollkommene Objektivität des Seins ist demnach, wie Platon in der Geschichte des Geistes nach Hegel als erster entdeckt, zugleich vollkommene Subjektivität. Besonders schätzt Hegel die platonische Dialektik, die im Einzelding den allgemeinen Grund auffindet und im dihäretischen Verfahren zu den „wichtigsten Begriffen", den fünf allgemeinsten Seinskategorien, vordringt. Als deren Höhepunkt gilt Hegel die Bestimmung des Nicht-Seins als Andersheit, die Platon gegenüber Parmenides als konstitutives Moment des in seinen höchsten Kategorien erschließbaren bewegten Seins rehabilitiert.

Im Mittelpunkt von Schellings Aristoteles-Rezeption, die auf die früheren Platon-Studien im *Timaios*-Kommentar und im *Bruno* folgt und auf ihnen aufbaut, steht Gott als „Denken des Denkens" im berühmten Buch Λ der Metaphysik, in dem erstmalig mit großer Konsequenz die Bestimmung des Absoluten als selbstbezüglicher geistiger Schau entwickelt wird. Schelling kritisiert den Gott, der dem Stagiriten selbst als reine Wirklichkeit und Wirksamkeit gilt, als letztlich leeres Konzept, dem er eine Theologie eines providentiell handelnden Göttlichen entgegenstellt.

Anders als etwa Hegel, der sich die platonische Philosophie produktiv aneignet, und Schelling, der sich kritisch mit der aristotelischen Theologik auseinandersetzt, verfährt Heidegger mit den von ihm herangezogenen Zeugnissen der *philosophia perennis*, wie B. im letzten Teil des Bandes im Einzelnen zeigt, ausgesprochen wahllos. So tritt bei ihm an die Stelle der sorgsamen Interpretation die gewaltsame Eisegese, die etwa einzelne vorsokratische Termini entstellend übersetzt und als Beleg für die eigene Philosophie benutzt und die insbes. Platon über die fehlgeleitete Unterstellung eines ausschließlich korrespondenztheoretischen Wahrheitsverständnisses zum Archegeten der von ihm diagnostizierten Seinsvergessenheit des abendländischen Philosophierens macht. Die im paganen wie im christlichen Neuplatonismus nachdrücklich betonte fundamentale Differenz von Einem und Seiendem unterschlägt Heidegger um der philosophiehistorischen Selbststilisierung willen geflissentlich. Eine ähnlich gewaltsame Hermeneutik der Philosophiegeschichte wendet er auch bei dem insbes. von Meister Eckhart entfalteten Begriff der Gelassenheit an.

Obwohl über einen längeren Zeitraum verfasst, bilden die einzelnen Studien – teils handelt es sich um Aufsätze, teils um kürzere Monographien – zusammengenommen eine eindrucksvolle Gesamtdarstellung des Platonismus als Denkform, die nicht nur philologisch und philosophisch Maßstäbe setzt, sondern auch theologisch von Bedeutung ist. Zum einen nämlich entlarvt die Übersicht über die Ursprünge und die vielfältige Rezeption des platonischen Denkens im Christentum manche liebgewonnene plane Antithese, wie sie insbes. in apologetischer Absicht gern vertreten wird, als ungelehrte Unwissenheit: Eine Gegenüberstellung von apersonalem und personalem Gott etwa greift im Blick auf die Verhältnisbestimmung von paganem und christlichem Platonismus ebenso zu kurz wie jene von Monotheismus und Monismus oder von Freiheit und Gnade. Zum anderen fügen sich die gehaltvollen Einzelstudien zu einem argumentativ

dichten Plädoyer für das (insbes. in der Tradition des Harnack'schen Hellenisierungsgedankens vielfach kritisch beargwöhnte) theologische Paradigma des „Plato Christianus" zusammen, das B. als noch immer belangvolles Modell einer Versöhnung von Vernunft und Glaube erweist. Bei der Denkform des christlichen Platonismus, wie er sich in seiner zweitausendjährigen Geschichte ausbildet, handelt es sich, so der systematische Ertrag seiner gesammelten Studien, um eine umfassende Metaphysik, die ihren Ausgang beim Subjekt, seiner Freiheit und seinem Denken nimmt und in der intensiven Selbstreflexion Gott, d.h. den Geist und das Eine bzw. die Trinität als Urbild der Seele, als Prinzip und Grund eines bewussten Lebens begreift.

Münster Christian Hengstermann

Philosophisch-theologische Streitsachen. Pantheismusstreit – Atheismusstreit – Theismusstreit, hg. v. Georg Essen / Christian Danz. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2012. 285 S., geb. € 59,90 ISBN: 978–3–534–21445–7

In Überblicksform dokumentiert die von Georg Essen und Christian Danz hg. Sammlung von kommentierten und mit Erläuterungen versehenen Originalquellen die drei philosophisch-theologischen Kontroversen der Achsenzeit der modernen Religionsphilosophie, die sich zwischen 1781 (Tod Lessings; Erscheinen von Kants *Kritik der reinen Vernunft*) und 1831/32 (Tod Hegels und Goethes) erstreckten: den Pantheismusstreit zwischen Jacobi und Mendelssohn, den Atheismusstreit um Fichte und den Theismusstreit zwischen Jacobi und Schelling. Dieses gute halbe Jahrhundert von Kants *Kritik der reinen Vernunft* bis zu Feuerbachs *Wesen des Christentums* (1841) wird auch als Epoche des „Streits um die göttlichen Dinge" bezeichnet. Anhand der drei Streitsachen der „Sattelzeit" der Moderne werden in den Beiträgen des Buches auf dem Hintergrund gesamtgesellschaftlicher Transformationsprozesse und der Kantischen Philosophie die „grundlegende Umgestaltung des Verhältnisses von Theologie, Wissenschaft, Religion und Philosophie" (2f) und die „Bedeutungsverschiebungen im Wissenschafts-, Natur- und Gottesbegriff" (3) analysiert. Die Kontroversen drehten sich alle um die Frage, „was unter einem theistischen Gott überhaupt zu verstehen und wie er eigentlich zu denken sei" (6), also um die „gedankliche Fundierung und Ausweisbarkeit des Gottesgedankens" (2). Denn für alle am Streit beteiligten Denker war „das für unerschütterlich gehaltene Fundament der theistischen Gottesvorstellung inzwischen brüchig geworden" und „die orthodoxen Begriffe von Gott nicht mehr zu genießen" (6). Es ging in diesen Streitsachen aber nicht nur um die Gottesfrage, sondern auch „um eine Selbstverständigung der Moderne über die Grundlagen des Verstehens sowie des Geltenden" und „im Medium des Gottesgedankens" auch um „die Selbstdeutung des Menschen", wobei auch das existentielle Problem in den Blick kam, dass der Glaube „an einen personalen Gott unter den Erkenntnisbedingungen der Moderne hinfällig geworden" war (2).

In seinem Beitrag „‚Um 1800' – religionsphilosophische Sattelzeit der Moderne" zeigt *Walter Jaeschke* den Problemhorizont der drei philosophisch-theologischen Streitsachen auf. Das Entstehen der akademischen Disziplin Religionsphilosophie etablierte sich als Folge der kritischen Transzendentalphilosophie Immanuel Kants, die der natürlichen Theologie und dem Gottesgedanken die Grundlagen entzog. In den 90er Jahren des 18. Jh.s war Kants Konzeption einer moralischen Religion nicht mehr tragfähig; es begann das Quinquennium der ästhetischen Religion (1798–1803). In der Entwicklung von der poetischen Religion über die Mythologie zurück zur positiven Religion wurde Religion als ein eigenständiger Gegenstand thematisiert und in konkurrierenden Deutungen ausgebildet. Die philosophischen Theologien von Schelling, Fichte und Hegel waren Neuansätze, die „den Gottesgedanken auf dem Boden der kritizistischen Einsicht Kants" (4) konzipierten.

Der Pantheismusstreit, in dem es um die Verhältnisbestimmung von philosophischer Theologie bzw. Metaphysik (Rationalismus) und überlieferten Glaubensvorstellungen von einem persönlichen Schöpfergott und einem extramundanen persönlichen Gott ging, wird im Beitrag von *Michael Murrmann-Kahl* analysiert, indem er Ursachen, Akteure, Medien, Auslöser, Reaktionen, Präzisierungen und die Würdigung des Streites darlegt. Ausgelöst durch Lessings Bekenntnis zum Spinozismus stand die „Frage nach dem Gottesgedanken und seiner gedanklichen Ausweisbarkeit" im Mittelpunkt der Kontroversen. Friedrich Heinrich Jacobi, der den Gottesgedanken in der „reflexionslosen Unmittelbarkeit des Gefühls" (4) verortete, sah die Philosophie Spinozas als konsequente Form eines philosophischen Rationalismus bzw. als Fatalismus und Atheismus, denn in seiner „Ethik" hatte Spinoza die gängigen Glaubens- und Gottesvorstellungen abgelehnt. In seinem rationalen Dogmatismus setzte Spinoza eine unendliche Substanz, die „causa sui" ist, voraus, die nicht „Wissen und Wille" haben darf. Die menschliche Freiheit ist in der Konzeption Spinozas aufgehoben. Nach Jacobi ist Gott nicht ein neutraler Seinsgrund bzw. eine moralische Weltordnung, sondern Gott ist ein personales Wesen und besitzt Personalität. Moses Mendelssohn verteidigte in diesem Streit die gedankliche Ausweisbarkeit des Gottesgedankens. Im Pantheismusstreit wurde der theistische Gottesgedanke noch nicht hinterfragt. Es ging um „die Denkbarkeit und Denknotwendigkeit dieses Gottes" (212).

Im sich daran anschließenden Atheismusstreit wurden „die vermeintlichen Konsequenzen des Gottesgedankens der Ethiktheologie und damit auch […] deren Legitimität" (212) thematisiert. *Christian Danz* untersucht diese Streitsache, wobei er auf die werkgeschichtliche Entwicklung der Religionsphilosophie Fichtes bis zum Atheismusstreit, diese Religionsphilosophie selbst und ihre Umgestaltung in der Offenbarungsschrift sowie den Anlass und den literarischen Atheismusstreit eingeht. Fichte identifizierte den Gottesgedanken mit der moralischen Weltordnung. Die in den Streit verwickelten Philosophen und Theologen sahen dadurch das Für-Sich-Sein Gottes aufgehoben und den Theismus und seine gedankliche Ausweisung problematisiert. Der junge Schelling kritisierte die Ethiktheologie seiner Zeit und betonte, dass Gott unter moralischen Gesetzen zu denken sei. Die Idee eines moralischen Gottes rette die menschliche Moralität. Schleiermacher und Jacobi versuchten den Theismus zu verteidigen, indem sie ihn aus allen gedanklichen Vermittlungen lösten und seine „Legitimität dem Glauben und dem Gefühl" (212) überantworteten. Schelling und Hegel erarbeiteten nun Konzeptionen, in denen „der Gottesgedanke ausdrücklich zum Gegenstand auch der theoretischen Philosophie avanciert" (ebd.). Im Medium des Gottesbegriffs ging es um die Grundlagen des menschlichen Selbstverständnisses. Fichtes Atheismusvorwurf an seine Gegner gründete in seiner Meinung, dass „der Gottesgedanke seiner Gegner eine Selbsterfassung und Aufklärung menschlichen Lebens unmöglich macht" (213). Fichte meinte nicht nur die Gottesgedanken der theologischen Schulrichtungen, sondern auch den der Kantianer wie den der rationalistischen Schulphilosophie.

Im Theismusstreit, den *Georg Essen* in seinem Beitrag hinsichtlich der Hauptschriften, der Akteure, der Ereignisse, der philosophiehistorischen Hintergründe und der Nachgeschichte der Kontroverse analysiert, wurden der Theismus und seine gedankliche Ausweisbarkeit zum Problem. In der Kontroverse zwischen Schelling und Jacobi ging es um die Frage, ob sich „der Begriff eines personal verstandenen und deshalb zu Schöpfung und Offenbarung freien Gottes überhaupt denken" lasse (5). Nach Jacobi, der die Dissoziation von Wissen und Gottesbegriff vertrat, könne Gott nicht gewusst, sondern nur geglaubt werden. Philosophie erklärt er für atheistisch. In der Kontroverse mit Schelling ging es darum, was man unter einem theistischen Gott verstehe und wie er zu denken sei.

Die in diesem Buch vorgenommenen Analysen der Streitsachen sind nicht nur ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie sowie der Religionsphilosophie, sondern die Beiträge zeigen v.a. das Aufeinanderprallen von religiöser Tradition und neuzeitlicher Wissenschaft und die Entzweiung von theologisch verantwortetem Glauben und philosophisch gesichertem Wissen, die dann „nahezu alle wissenschaftstheoretischen Grundsatzdiskussionen des 19. und 20. Jahrhunderts" (3) bestimmt und auch die gegenwärtige Diskussion durchzieht. Die „paradigmatische Bedeutung" der in diesem Band untersuchten und dargestellten philosophisch-theologischen Kontroversen und Grundlagendiskussionen liegt „in der immensen Verdichtung der gedanklichen Konzeptionskraft" (3). Aus den drei großen Streitsachen lässt sich für den „Formvollzug" (133) lernen, dass die „Verhältnisbestimmung von Religion/Glaube/Vorstellung und Philosophie/Vernunft/Begriff über die wechselseitige abstrakte Negation und Polemik hinauszukommen" (133f) habe. Glaube und Vernunft sind, wie M. Murrmann-Kahl betont, in ihrem Eigenrecht und ihrer Eigenlogik zu wahren und „in einen produktiven Zusammenhang" (134) zu bringen, der rationale und fiduziale Dogmatismen ausschließt.

Hubert Filser †

Was ist Wahrheit? Zur Kontroverse um die Diktatur des Relativismus, hg. v. Hanns-Gregor Nissing. – München: Pneuma 2011. 250 S., pb. € 19,95 ISBN: 978–3–942013–09–3

„Prolegomena zu jeder Art zukünftigen interreligiösen Dialogs, der sich selbst als Mittelweg zwischen Relativismus und Fundamentalismus zu präsentieren in der Lage ist": Mit diesem selbstironisierenden Untertitel hat der Religionssoziologe Peter L. Berger einen Vortrag versehen, den er vor geraumer Zeit anlässlich einer Tübinger Preisverleihung gehalten hat (P. L. Berger, „Dialog zwischen religiösen Traditionen in einem Zeitalter der Relativität", Tübingen 2011, hier: 51). Darin wiederholt er die mittlerweile von der Mehrheit seiner Zunftgenossen anerkannte These, dass fortschreitende Modernisierung nicht zu wachsender gesellschaftlicher Säkularisierung im Sinne zunehmenden Bedeutungsverlusts von Religion führen müsse. Was sie hingegen unweigerlich mit sich bringe, sei Pluralität. Pluralisierung hinwiederum bedeute immer auch Relativierung. Statt aus Relativität einen prinzipiellen Relativismus zu folgern, der eine fundamentalistische Gegenreaktion zwangsläufig herbeiführe, plädiert Berger für einen

selbstreflexiven Relativismus, der den Antagonismus von prinzipiellem Relativismus und Fundamentalismus durch die Einsicht überwinde, dass in Religions- und Weltanschauungsangelegenheiten eine persönliche Entscheidung unumgänglich werde, die durch Gründe theoretischer und praktischer Vernunft nicht hinreichend ausweisbar sei. Werde dies erkannt und anerkannt, dann folge daraus von selbst das Bekenntnis zur Positionalität eigener religiöser Entschiedenheit und zu der mit ihr notwendig verbundenen Begrenztheit der je individuellen Perspektive. Religiöse Pluralität werde unter diesen Bedingungen nicht länger als Bedrohung des eigenen Standpunkts oder als Vergleichgültigung aller Standpunkte überhaupt, sondern als Wesenselement von Religion und Weltanschauung wahrgenommen, mit dem ein kommunikativer Umgang zu pflegen sei.

Religiöser und interreligiöser Dialog hebt Entschiedenheit nicht auf, sondern ergibt sich im Gegenteil konsequent aus dem Bewusstsein ihrer Unvermeidbarkeit und aus der Selbstanwendung des Grundsatzes von Pluralität und Relativität, wie sie die Moderne kennzeichnen. Berger verhehlt nicht, dass sein Plädoyer für einen konsequenten Mittelweg zwischen Relativismus und Fundamentalismus selbst standpunktbezogen ist. Ohne Zögern räumt er ein, dass es sich bei seinen Prolegomena „um ein liberales protestantisches Gedankengut handelt" (Berger, 71). Gedankenprodukte primär römisch-katholischer Provenienz stellen hingegen die Beiträge in dem vorliegenden Sammelband dar. Sie fragen nach dem Wesen der Wahrheit und tun dies, wie der Hg. einleitend deutlich macht, ausdrücklich im Kontext dezidierter Einsprüche des gegenwärtig amtierenden Papstes gegen den geistigen Relativismus der Zeit. Dennoch lassen sich Berührungspunkte mit dem Berger'schen Konzept und Möglichkeiten entdecken, scheinbar oppositionelle Standpunkte miteinander in Beziehung zu setzen und zu vermitteln. Dies ist im Wesentlichen deshalb der Fall, weil an die Stelle pauschaler Urteile das konsequente Bemühen um Differenzierung tritt, ohne das die Wahrheitsfrage offenbar nicht wahrheitsgemäß gestellt und beantwortet werden kann.

Der Anfang wird im Sinne des „Logos der Philosophie" (28), der als durchgängiges Erkenntnis- und Verständigungsmedium dienen soll, mit begrifflichen Grundlegungen gemacht. *Jörg Splett* sichtet das terminologische Umfeld des Wahrheitsbegriffs, *Jörn Müller* bietet einen Überblick über verschiedene Wahrheitstheorien (Korrespondenz-, Kohärenz- und Konsenstheorie) und *Bernd Irlenborn* versucht den vieldeutigen und zumeist recht unbestimmt verwendeten Relativismusbegriff zu strukturieren. Bereits diese terminologischen Erkundungen erbringen reichen Erkenntnisgewinn und sind geeignet, pauschale Entgegensetzungen zu vermeiden. Sie ließen sich durch entsprechende Erwägungen bspw. zum Fundamentalismusbegriff fortführen, dessen üblich gewordener Gebrauch im eindeutig pejorativen Sinn sich nicht von selbst versteht, sondern einer historischen Erklärung bedarf, da dem bloßen Wortsinn zufolge grundsätzlich alle, die eine feste Überzeugung haben und sie beharrlich vertreten, Fundamentalisten heißen können. Ein charakteristisches Profil, das ihn spezifisch prägt, hat der Fundamentalismusbegriff erst im Laufe der Neuzeit erhalten. Signifikanterweise begegnet er erstmals als affirmative Selbstbezeichnung einer religiösen Bewegung nordamerikanischer Protestanten, die sich 1919 zur „World's Christian Fundamental's Association" zusammenschlossen mit dem Ziel, unter Berufung auf die Irrtumslosigkeit der verbalinspirierten Bibel offensiv allen Tendenzen des modernen Zeitgeistes entgegenzutreten, die man als dem Inhalt der Heiligen Schrift widerstrebend erachtete. Für seine weitere Geschichte kennzeichnend ist die Modernität der Mittel, deren sich der Fundamentalismus bei seiner Fundamentalkritik der Moderne von Anfang an bediente. Fundamentalismus ist keine vorneuzeitliche, sondern – seit dem Beginn der Geschichte seines Begriffs in einem bereits hochmodernisierten Land – eine Erscheinung von der Art, in der die Moderne gegen ihre eigenen Voraussetzungen und Implikationen aufbegehrt. Fundamentalismus ist moderner Antimodernismus. Versteht man ihn so, dann enthält der Fundamentalismusbegriff zeitanalytische Potentiale von erheblicher Bedeutung und es besteht die Chance, in soziokultureller, politischer, religiöser und sonstiger Hinsicht allgemeine Strukturmerkmale des Fundamentalismus ohne typisierende Abstraktionen herauszuarbeiten. Andernfalls steht der Begriff in Gefahr, zu einem polemischen Schlagwort zu verkommen und desto unschärfer zu werden, je inflationärer man ihn gebraucht.

Terminologische Differenzierungen sind um der Wahrheit willen nötig. Notwendig ist ferner, sich einen möglichst klaren Begriff von den Dimensionen der Wahrheitsfrage in der Gegenwart und ihrer Relevanz für aktuelle Praxis, Wissenschaft und Kultur zu verschaffen. Auf dieses gemeinsame Ziel hin sind die Beiträge im zweiten Teil des Sammelbands ausgerichtet. Sie thematisieren das Verhältnis von metaphysischer Wahrheit und Wissenschaft (*Horst Seidl*), das Oszillieren moderner Wissenschaftlichkeit zwischen Pathos und Skepsis (*Christian Weidemann*), die Vermittelbarkeit von Wahrheit und Geschichtlichkeit (*Holger Zaborowski*), die Beziehung abendländischer Traditionsbestände, die durch die Namen Jerusalem und Athen symbolisiert werden (*Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz*), die Ambivalenz des Freiheitsbegriffs der Moderne (*Berthold Wald*), die Bedeutung und Begründung von Wahrheit und Toleranz als zweier Grundwerte im modernen Pluralismus (*Karl-Heinz Nusser*) sowie den Bezug von Politik und Religion im Kontext pluralistischer Demokratien (*Christoph Böhr*). Bei aller Unterschiedlichkeit der Zugänge und Betrachtungsweisen finden die Beiträge, wie der Hg. eingangs vermerkt, „ihren durchgängigen Bezugspunkt im *Menschen* und seiner *Wahrheitsfähigkeit*" (28), die auch für Joseph Ratzinger / Benedikt XVI. den „entscheidenden und grundlegenden Gesichtspunkt" (13) seiner Überlegungen zum Thema bildeten.

Zusammen mit dem fundamentalen „Rückbezug auf die *Wahrheitsfähigkeit des Menschen*" (ebd.) und der Verortung „in einem *lebenspraktischen Kontext*" (ebd.) ist nach *Hanns-Gregor Nissing* ihre Kontrastierung zu einem Relativismus der Gleichgültigkeit kennzeichnend für Ratzingers Thematisierung der Wahrheitsfrage, wobei hinzuzufügen ist, dass der gegenwärtige Papst besagten Relativismus für ein, wenn nicht *das* Charakteristikum des herrschenden Zeitgeistes hält, dem im Namen der Wahrheit Paroli zu bieten ist. Im erklärten Unterschied hierzu sucht Peter L. Berger mit seiner eingangs erwähnten Konzeption Anschluss an das „Zeitalter der Relativität" und sieht ihre Überlegenheit anderen gegenüber wesentlich in dem Vermögen begründet, den Trend der Zeit durch konstruktive Aneignung von innen heraus und auf zeitgemäße Weise mitzugestalten. So hätten die christlichen Kirchen entschieden in den ekklesiologischen Begriff ihrer selbst zu integrieren, was unter den Bedingungen der Moderne ohnehin nicht vermieden werden könne, nämlich ihre Entwicklung zu Freiwilligkeitsverbänden. Was in den Vereinigten Staaten von Amerika und anderwärts bereits seit geraumer Zeit der Fall sei, werde auch in Europa unweigerlich eintreten: „Ungeachtet ihres Rechtsstatus entwickeln sich die Kirchen in Europa zu *freiwilligen Verbänden* (voluntary associations), ob es ihnen nun gefällt oder nicht." (Berger, 23) Auch Katholizismus und Orthodoxie werden nach Bergers Urteil diesbzgl. keine Ausnahme machen. Sie werden auf kurz oder lang zu Freikirchen nach dem Vorbild der protestantischen Denominationen Nordamerikas mutieren. So gesehen sei der Prozess der Protestantisierung der christlichen Kirchen unter Einschluss von Katholizismus und Orthodoxie alternativlos. Nur wenn dies rechtzeitig eingesehen und nicht nostalgisch verdrängt werde, könnten die Kirchen prozessgestaltend agieren, statt lediglich vom Zeitgeist getrieben zu werden.

Es wäre interessant zu erfahren, wie Papst Benedikt XVI. Bergers Diagnosen und Prognosen beurteilt, die bei aller Gegenläufigkeit offenkundige Konvergenzen mit Ratzingers eigener Sicht aufweisen. Die Lage ist komplex. Ohne Wahrnehmung ihrer Komplexität lässt sich die Wahrheitsfrage offenbar weder angemessen stellen noch gar einer verständigen und verständnisförderlichen Antwort zuführen. Ein klares Bewusstsein hierfür zu entwickeln, gehört zu den Vorzügen des angezeigten Bandes. Die in ihm gesammelten Beiträge „Zur Kontroverse um die Diktatur des Relativismus" stellen dies differenzierter dar, als der zitierte Untertitel vermuten lässt, und sie tragen so in kommunikativer Absicht zu einer Streitrelativierung bei, die Vergleichgültigung und Pauschalurteil gleichermaßen hinter sich lässt.

München Gunther Wenz

Systematische Theologie

Theologie, wohin? Blicke von außen und von innen, hg. v. Erich Garhammer. – Würzburg: Echter 2011. 348 S. (Würzburger Theologie, 6), pb. € 24,80 ISBN: 978–3–429–03392–7

Außer Frage steht, dass die Theologie derzeit wieder einmal verschärft gehalten ist, binnenkirchlich wie akademisch-universitär ihren Standort neu zu bestimmen. Die gesellschaftlichen, politischen und kulturellen Parameter haben sich unter dem Einfluss der „Bologna-Reform" der Universitäten genauso verschoben wie seit Jahren – und gerade auch im Angesicht der soeben beginnenden Gedenkjahre an das 50 Jahre alt werdende II. Vatikanische Konzil – Debatten um die Kirchlichkeit von Theologie versus Freiheit der Wissenschaft zunehmen. Es ist ja kein Zufall, dass in manchen theologischen Fächern – etwa der Moraltheologie – die Nachwuchskräfte kaum für den Ersatz der ausscheidenden Fachvertreter reichen, weil ganze Themenbereiche durch Sanktionsvorbehalt einer so kritischen wie freien Relecture entzogen sind.

In diese Gemengelage spricht auch der vorliegende Band, der auf eine Ringvorlesung der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Würzburg zurückgeht, hinein. Naturgemäß fallen die Beiträge zu einem solchen Unterfangen sehr heterogen aus, zudem schränken aktuelle Bezüge, die für das Genre der Vorlesung durchaus wichtig sind, die prinzipielle Verständigungsleistung der späteren Publikation mehr oder weniger ein –

zumal dann, wenn ein Autor auch noch die Gelegenheit nutzt, auf diesem Forum einen Detailstreit mit einem Kollegen auszutragen. Alle drei Hypotheken prägen mehr oder weniger intensiv auch den vorliegenden Band.

Gleichwohl beginnt das Ganze verheißungsvoll: Der Eröffnungsteil „Portal" (zwei Beiträge) bietet gleich eine – wie bei ihm immer sprachlich und gedanklich durchkomponierte – Lozierung der Theologie im Kosmos der Universität von *Wolfgang Frühwald*, der sich sozusagen aus der Außenperspektive des Fremdpropheten über *„Die Pluralisierung der Theologie oder Theologie in Universität und Gesellschaft heute"* Gedanken macht (15–34). Er macht sich darin die „Empfehlungen zur Weiterentwicklung von Theologien und religionsbezogenen Wissenschaften an deutschen Hochschulen" des Wissenschaftsrats vom Januar 2010 zu eigen, die auf vorher nie dagewesene Weise der Theologie aus gesellschaftlicher, universitärer und kirchlicher Perspektive eine fundamentale Rolle in der Vernunftökonomie spätmoderner Gesellschaften zuschreiben. Die anschließenden Überlegungen zu „Religion und Wissenschaft" von *Dietmar Willoweit* (35–56) können als dia- wie synchrone Ergänzungen zu Frühwald gelesen werden.

Dieser kleinen Eröffnungssequenz folgen dann die aus zehn Beiträgen bestehenden „Einblicke", die sich der Frage der Selbstverortung zeitgenössischer Theologie aus den Perspektiven der verschiedenen Fächer widmen. *Theodor Seidl* repräsentiert die Exegese mit dem Beitrag „Textwissenschaft – Religionsgeschichte – Bibeltheologie? Das Alte Testament im Widerstreit der Methoden und Disziplinen" (59–72) und äußert sich dabei nicht nur kritisch zum derzeitigen Faible für den *Canonical approach*, sondern bietet – sozusagen als Einblick in seine Werkstatt – auch eine überraschende Neuübersetzung der ersten Verse der Bibel, der gemäß das Licht als erstes Geschöpf zu gelten hätte (vgl. 70–72). – Für die Kirchengeschichte spricht *Dominik Burkard*. Sein Fach gilt ihm als „Das kritische Auge der Theologie" (73–104). Die im Grunde nach wie vor unbeantwortete Frage, ob es sich bei der Disziplin um Historik oder Theologie handelt, wird durch eine aufschlussreiche Skizze der „Vielfalt der Themen, Ansätze und Methoden" (89–99) pragmatisch unterlaufen. Der Forderung nach institutioneller Verankerung von „kirchlicher Zeitgeschichte" kann im Blick auf die polyzentrische Synchronie kirchlich-theologischer Prozesse nur mit Nachdruck zugestimmt werden. – Der Fundamentaltheologe *Wolfgang Klausnitzer* bietet in seinem Beitrag „Im Spannungsfeld von Universität und Kirche. Die fundamentaltheologische Debatte um den gesellschaftlichen und institutionellen Ort der Theologie" (105–138) eine kurze Genese seines relativ jungen Faches, umreißt ganz grob gegenwärtige Positionen der Fundamentaltheologie und sieht die große Herausforderung seiner Disziplin darin, Kirchlichkeit, Wissenschaftlichkeit und gesellschaftliche Relevanz konsistent zu verbinden. – Eher erratisch nimmt sich aus, was *Jürgen Bründl* unter dem hoch gesteckten Titel „Wo(hin) weltliche Not und Gottes Menschlichkeit Theologie stellen. Dogmatik als Arbeit am Begriff eines prekären Glaubens" zur Dogmatik zu sagen versucht (139–160). Die methodische Konzentration auf die Theologie der Befreiung, für die sich der Autor entscheidet, leistet nicht die grundsätzliche Verständigung über das Fach, die zugleich in sehr unvermittelten Generalurteilen (vgl. etwa 148) als erbracht unterstellt wird. – Auch *Stephan Ernst* setzt in seinen Überlegungen zu „Moraltheologie als Theologische Ethik. Die Bedeutung des christlichen Glaubens für das ethische Handeln" (161–178) sehr konkret mit Hinweisen auf klinische Ethik-Komitees an (161), um dann aber doch sehr prinzipiell auf das Spannungsverhältnis von kirchlichem Lehramt und Moraltheologie einzugehen (vgl. 166–169). – Etwas eigentümlich nimmt sich der Beitrag zur Christlichen Sozialwissenschaft aus – überschrieben mit „Zur Bildung der ethischen Persönlichkeit" (179–200) –, sofern er sich gänzlich auf die „Aufgabe des ethischen Verstehens" (180) und damit auf eine „hermeneutische[…] Ethik" (179) kapriziert, aber sich zugleich auf eher generelle Bemerkungen zum Charakter philosophischer und theologischer Ethiken beschränkt, ohne die derzeitigen Kernaufgaben und Probleme der Disziplin in den Blick zu bringen. – Der Kanonist *Heribert Hallermann* stellt den CIC 1983 als „Das letzte Buch des Konzils" vor, Untertitel: „Oder: Wie das Kirchenrecht zur Verlebendigung des Konzils beitragen kann" (201–234). Der gerade auch im Blick auf aktuellste Fragen der Konzilshermeneutik instruktive Beitrag exemplifiziert dann am Fall nichtkatholischer Taufpaten, wie im Geiste des Konzils eine flexible Rechtsanwendung praktiziert werden kann, er zeigt aber am Fall der Reservation der Homilie (Verbot der Laienpredigt) auch, wie postkonziliar kanonische Regelungen in Geltung gesetzt wurden, die der Konzilsintention diametral entgegenstehen. – *Martin Stuflesser* skizziert (auch mit lokalen Bezügen) die Weitung seines Faches Liturgiewissenschaft von der Rubrizistik zur Wissenschaft vom Gottesdienst und Ritual und erblickt in der Pluralität methodischer Zugänge (historisch, systematisch, pastoral-praktisch) die conditio sine qua non einer den heutigen theologischen Herausforderungen angemessenen Liturgiewissenschaft (235–258). – *Hans-Georg Ziebertz*, Vertreter der Religionspädagogik und Didaktik des Religionsunterrichts, entfaltet unter dem Titel „Praktische Theologie als empirische Wissenschaft" (259–274) sehr grundsätzliche wissenschaftstheoretische Erwägungen zum Charakter seiner Disziplin. Er weiß um die notorische Schwäche des multi-disziplinären (aber meist ohnehin nur auf die Soziologie beschränkten) Ansatzes (vgl. 267) und intendiert eine Praktische Theologie, die empirisch arbeitet und so „[…] eine eigene Wahrnehmung und eine eigene Sprache in das Theologie-Treiben ein[bringt]. Sie erinnert daran, dass die Wirklichkeit von Kirche und Christentum *eine Praxis war* und (idealiter) *eine Praxis ist* – und dass dieser Praxis eine eigene theologische Dignität zukommt." (274) – Der eher blass bleibende Titel „Pastoraltheologie – ein Fach mit Beziehungen" (275–292) verrät noch nichts von der so dichten wie konzisen Verständigung über das Proprium dieser Disziplin, die *Erich Garhammer* hier (mit dem „Zeichen-der-Zeit"-Motiv aus *Gaudium et spes* im Hintergrund) in Abgrenzung von dem in den 70er Jahren des letzten Jh.s entstandenen Paradigma für heute entwickelt. Inklusive eines Schemas (vgl. 290) macht er klar, wie sich Pastoraltheologie durch eine Kooperation mit der Exegese, der Kirchengeschichte und der systematischen Theologie als „kommunikatives und kulturelles Gedächtnis" (290) konzipieren lässt und sich dabei in synchroner Solidarität den Menschen der Gegenwart an die Seite stellt. Auch wenn der Name nicht fällt, lässt einen ein solch integrales Konzept an das denken, was einst der große Johann Michael Sailer unter Pastoraltheologie (bis tief ins Philosophische hinein) verstand. – Den Bd. beschließen zwei „Ausblicke", zum einen ein historischer Abriss zur „Herz-Jesu-Verehrung" (295–322), in dem *Nicole Priesching* zeigt, wie ein „Kult im Spannungsfeld von Frömmigkeit und Politik" (Untertitel) zum Medium erbitterter kirchen- und ideenpolitischer Konflikte werden kann und davon schlussendlich ausgezehrt wird. – Am Ende des Bandes steht ein Beitrag des (mit einer einschlägigen Arbeit auch habilitierten) Lehrbeauftragten für Homiletik, *Jörg Seip*: „(Ex-)Kommunikation des Evangeliums. Anwendung einer ästhetischen Pastoraltheologie" (323–346). Schon der Titel lässt ahnen, dass es dabei nicht eigentlich um die Homiletik geht, sondern – gestützt auf die notorisch einschlägigen Repräsentanten von Derrida und Guattari/Deleuze bis zum derzeit anscheinend unvermeidbaren Michel de Certeau – um den Versuch, die praktische Theologie durch eine „dekonstruktivistische[…] Schleife" (343) zu schicken und dann zu sehen, was dabei – geleitet von einer „‚unersättlichen Vorliebe für Alternativen'" (ein Diktum E. Saids) – herauskommt. Natürlich kann man so etwas machen. Und ohne Frage verdient die Absicht Zustimmung, dem Heterogenen, Inkommensurablen und schlicht Verdrängten der eingespielten Diskurse gegen deren Präponderanz ihr gebührendes Recht zu verschaffen. S. macht das gerade an der – scheinbar so unschuldigen – Redewendung von der „Kommunikation des Evangeliums" im Blick auf deren universalpragmatisch unterfütterten Verständigungsoptimismus überzeugend einsichtig (vgl. 324–334). Aber was das dazu aufgebotene Arsenal dekonstruktivistischer Strategien so obsolet macht, ist, dass es mit der Ingebrauchnahme eines so kruden wie klischierten Moderne-Begriffs einhergeht (vgl. 345), dessen sich freilich gegenwärtig die Mehrheit postliberaler Theolog/inn/en bedient (und den sie übrigens mit Benedikt XVI. teilen). Als ob die Moderne vom Cusaner und von Giordano Bruno über Descartes, Kant und die Idealisten – um von den Romantikern zu schweigen – nicht um die Grenzen, die Brüche, die Nachtseite der Vernunft gewusst hätte! Und wenn man denn den Umweg über die Poststrukturalisten meint nehmen zu müssen, so sollte die dramatische Selbstblindheit eines Foucault, Derrida oder Lyotard gerade in Sachen Religion nicht ausgeklammert bleiben.

Summa summarum: ein Band, der zu vielen Gedanken, auch Einsprüchen anregt. Ernsthafte Antworten auf die Titelfrage *Theologie, wohin?* finde ich nur bei Frühwald, Ziebertz und Garhammer. Was auch zuhöchst erstaunt (aber vielleicht der kontingenten Situation der Würzburger Fakultät geschuldet sein mag): Die Fächer Neues Testament, Alte Kirchengeschichte, Philosophie und – bei diesem Hg. erstaunlich – Homiletik kommen nicht vor. Ästhetische Randbemerkung: Das Umschlagsfoto mit dem menschenleeren Auditorium des Deutschen Architekturmuseums insinuiert trotz des Meisterwerks von Ben Willikens im Hintergrund (Abendmahl in Anlehnung an Leonardo da Vinci), dass sich niemand mehr für Theologie interessiert. Ich bin überzeugt, dass das für Würzburg nicht gilt, für die eigene Fakultät ohnehin nicht.

Münster Klaus Müller

Wozu Fundamentaltheologie? Zur Grundlegung der Theologie im Anspruch von Glaube und Vernunft, hg. v. Josef Meyer zu Schlochtern / Roman A. Siebenrock. – Paderborn: Schöningh 2010. 336 S. (Paderborner Theologische Studien, 52), kt € 39,90 ISBN: 978–3–506–76970–1

Der vorliegende Band versammelt die (teilweise überarbeiteten) Referate einer Tagung, die im Mai 2009 an der Theol. Fak. Paderborn unter dem Titel „Das Proprium der Fundamentaltheologie" stattfand. Gewidmet ist das Buch Hermann Josef Pottmeyer, einem der Hg. des *Handbuches für Fundamentaltheologie*, das einen immer wiederkehrenden Bezugspunkt der Beiträge darstellt. Im Band finden sich acht Referate, denen jeweils ein oder zwei Koreferate („Stellungnahmen") antworten und meist eine Zusammenfassung der daran anschließenden Diskussion der Tagung folgt. Zum Teil haben die Koreferate weiterführenden und ergänzenden Charakter, teilweise zeichnen sie die Konturen einer Gegenposition. Zu Wort kommen führende Vertreter der Disziplinen Dogmatik und Fundamentaltheologie – und mit Klaus Müller auch der Philosophie, wobei der Schwerpunkt, mit Ausnahme von Marian Rusecki (Lublin), im deutschsprachigen Raum liegt.

Das Buch besteht aus zwei Hauptteilen, deren Gewichtung allerdings sehr verschieden ist, gefolgt von einer „Schlussdiskussion" (315–321): „Fundamentaltheologie als methodische Selbsterfassung des Glaubens" (13–286) und „Fun-

damentaltheologie ad extra: Aufweis der Glaubwürdigkeit der Wahrheitsansprüche des Glaubens" (287–313).

Der erste, groß angelegte Teil gliedert sich in drei Fragestellungen: 1) *Bestimmung der Erkenntnisquellen der Fundamentaltheologie* (13–90) als Frage nach den *loci theologici* (*Bernhard Körner* und *Hans-Joachim Sander*) und dabei speziell nach der Rolle der Bibel (*Peter Hofmann* und *Edmund Arens*). 2) *Wissenschaftsanspruch der FT* (91–166), wobei zunächst *Roman Siebenrock* den kenotischen Charakter der Vernunft und *Thomas Schärtl* die Haltung eines theologischen Eros herausstreicht; sodann fragen *Alexander Loichinger, Klaus v. Stosch* und *Magnus Striet* nach der FT als Glaubenswissenschaft. 3) *Ausdifferenzierung des Propriums zur Struktur des Faches* (167–286): *J. Meyer zu Schlochtern* und *H. J. Pottmeyer* betrachten die Bedeutung der Einteilung in Traktate, *M. Rusecki* fragt nach dem Gegenstand der FT und der Rolle einer „Religionstheologie". Sodann sehen *Matthias Petzold* und *Jörg Disse* in einer evangelischen FT ein wichtiges Desiderat, wobei letzterer (abgesehen von ekklesiologischen Fragen) kaum *zwingenden* Dissens zwischen katholischer und evangelischer Seite erkennt. *Jürgen Werbick* und *Markus Knapp*, die beide im Offenbarungsbegriff das Thema und Zentrum der FT sehen, stellen schließlich die Frage nach deren Verhältnis zur Dogmatik. Im zweiten Hauptteil antwortet *Gregor Maria Hoff* dem Beitrag *K. Müllers*, der einem Denken von „Gott als dem ganz anderen" mit seiner Konzeption der Letztbegründung gegenübertritt.

Zumal es nicht möglich ist, den zahlreichen Beiträge und ihren internen Bezüge in diesem Rahmen inhaltlich einigermaßen gerecht zu werden, möchte ich mich darauf beschränken, vier Überlegungen anzuschließen:

(1) Außer Zweifel scheint für die Beiträger die Verankerung der Theologie an der Universität und im Diskurs der modernen Wissenschaften zu stehen. M. Striet findet dafür die treffende Formulierung, dass es darum geht, „die bereits innerbiblisch dokumentierten Aufklärungsprozesse und die dort zu beobachtenden diskursiven Praktiken fortzuschreiben" sowie „das Projekt Aufklärung als Projekt der Theologie und des Glaubens anzumahnen" (163). Nimmt man die im Band immer wiederkehrende Sorge um die Wissenschaftlichkeit der Theologie auf, so könnte man fragen, ob die Würfel für die Glaubwürdigkeit heutiger FT tatsächlich darin fallen, wie sie ihren wissenschaftstheoretischen Status ausweist, oder nicht vielmehr dabei, ob es ihr gelingt, ihren „Gegenstand" (275), ihre „Narrative" (296) und ihre befremdlichen Texturen produktiv in den Raum des wissenschaftlichen Diskurses einzubringen.

(2) Beklagt B. Körner in seinem Beitrag, der den Band eröffnet, noch den Ausfall der Lehre von den *loci theologici* in der gegenwärtigen FT (18f), so bleibt ihre Reflexion für die ersten 200 Seiten des Buches wie ein untergründiger Leitfaden präsent, um dann schließlich in der Schlussdiskussion wieder aufzutauchen. Dort führt sie in die offene Frage K. Müllers, wie man den *loci alieni* „‚wirklich in der Reflexion gerecht' werden könne" (316).

(3) Interessant ist, dass es vom Titel der Tagung zum Titel des Buches eine erhebliche Verschiebung gibt. Klingt der Tagungstitel „Das Proprium der Fundamentaltheologie" noch wie eine gewisse Nachjustierung, welche knapp 25 Jahre nach Erscheinen der Erstauflage des Handbuches anzustellen man sich geneigt sieht, so ist „Wozu Fundamentaltheologie?" von einer ganz anderen Fraglichkeit durchdrungen. Der Titel könnte kürzer nicht sein, „Fundamentaltheologie" erscheint darin, sogar unter Verzicht auf ein Verb, gänzlich einem Fragewort und einem Fragezeichen ausgesetzt. Die Fraglichkeit rückt ihr gleichsam ganz an den Leib – es wird mir jedoch nicht klar, ob alle Beiträge, v. a. die eher methodischen Reflexionen, auch vor dem Hintergrund des geänderten Titels geschrieben wurden und dessen fundamentale Anfrage aufnehmen können.

(4) Ist der Titel, auf den im Vorwort der Hg. (11f) nur kurz Bezug genommen wird, eine Reminiszenz an Heideggers „Wozu Dichter?" und damit an Hölderlins Hymne „Brot und Wein"? Damit wären zwei Orte angezeigt, an denen eine Reflexion auf eine Krise abendländischen Denkens und die Frage, was uns vor der Sprachlosigkeit bewahrt, erfolgt. In diese Richtung geht die Bestimmung der Problematik und Aufgabe der FT, wie sie K. Müller expliziert: „vor der Kategorie des Fiktionalen genauso wenig wie gegenüber den semantischen Dekonstruktionsprogrammen des ‚linguistic turn' sprachlos zu werden" (296). Das „Gebot der Stunde" sieht er dabei in „theologischer Solidarität mit der Spätmoderne" (291) vor den Herausforderungen „des Naturalismus, der neuen, religiösen Fundamentalisierung und der Medialisierung unserer Lebenswelt" (165). Darin ist ihm uneingeschränkt zuzustimmen und seine Überlegung, dass es in der Religion (er spricht von Judentum, Christentum und Islam) seit jeher um einen produktiven Umgang mit Fiktion geht, sind weiterzuentwickeln (295f).

Wien Jakob Deibl

Körner, Bernhard: **Die Bibel als Wort Gottes auslegen.** Historisch-kritische Exegese und Dogmatik. – Würzburg: Echter 2011. 278 S., brosch. € 24,80 ISBN: 978-3-429-03388-0

Akzeptiert man, was Christinnen und Christen tun, die Bibel als Wort Gottes, dann stellt sich sogleich das Problem, wie man im Wort der Hl. Schrift das Wort Gottes erkennen kann, denn die Bibel ist ein geschichtliches Buch, Gottes Wort ist für uns nur im Menschenwort zugänglich.

Bei der Schriftsauslegung geht es, wie man dem Vf. gern konzediert und wie leicht einsehbar ist, nicht in erster Linie um ein rein theoretisches Problem, sondern letztlich sehr existenziell um die Sache einer Gottes Willen angemessenen Lebensführung oder „um das, was Gott zu unserem Heil sagen will" (244). Diese Auslegung will gerade in einer säkularen Zeit und angesichts konfessioneller Vielstimmigkeit gut begründet sein, damit auch die ihr entsprechende Praxis einleuchtet und glaubwürdig ist. Dazu genügt es freilich nicht, sich auf althergebrachte Traditionsbestände oder auf das Autoritätsargument zu berufen. Die richtige Bibelauslegung muss im Zeitalter einer säkularen Moderne auch mit Hilfe rational ausweisbarer Kriterien nachvollziehbar sein. Dabei gerät sie ins Spannungsfeld „zwischen dem überlieferten Glauben und einer Schriftauslegung, die das Vergangene exegetisch-wissenschaftlich rekonstruiert" (31). Die Frage, wie beide harmonisch miteinander vermittelt werden können, stellt eine der systematisch spannendsten Reibungsflächen gegenwärtiger Theologie dar. Mit seinem neuesten Buch versucht der Grazer Dogmatiker Bernhard Körner, sich dieser offenen Flanke der Theologie zu stellen und Leitgedanken für eine Synthese von Exegese und Dogmatik zu entwerfen, die intellektuell redlich nachvollziehbar macht, wie die Bibel heute als Wort Gottes ausgelegt werden kann.

Im ersten Kap. (15–79) ausgehend von einem als unzureichend ausgewiesenen systematischen Problembewusstsein, das sich in zugespitzten Debatten zwischen massiven Befürwortern der historischen Kritik (H. Küng), moderaten Kritikern (K. Berger) und heftigen Gegnern (E. Drewermann), die die historische Kritik am liebsten tiefenpsychologisch überwinden würden (15–32), zeigt, behandelt der Vf. knapp die durch eine einseitige Lehramtsapologetik verschärfte Genese des Problems (33–50), dokumentiert kurz die lehramtliche Wende bis zur Schriftauslegung im KKK und die damit aufgeworfene Frage des Verhältnisses zwischen wissenschaftlicher und kirchlicher Schriftauslegung und gibt, indem er auf die zwischen Blondel und Loisy geführte Debatte verweist, einen ersten Hinweis auf einen Lösungsansatz.

Im zweiten Kap. sichtet der Vf. drei aus seiner Sicht und für seinen Ansatz richtungsweisende Ansätze (de Lubac, von Balthasar, Ratzinger), da sie sich dem Problem der Zuordnung von historischem und geistlichem Sinn stellen und – im Unterschied zu vielen vorausgehenden Entwürfen der Schultheologie – das Eigenrecht der Exegese betonen.

Im dritten Kap. entwirft er das Programm einer Hermeneutik, die „mit dem göttlichen Sinn im Menschenwort rechnet" (172). Diese bündelt er abschließend mit Anregungen zur weiterführenden Diskussion (218–259) in acht „Leitsätze für die Zusammenarbeit von Exegese und Dogmatik" (229–259), die einer friedlichen, wechselseitig sensiblen Zusammenarbeit zwischen Dogmatik und Exegese den Weg bahnen sollen.

Mit seinen Gewährsmännern de Lubac, Schürmann, Ratzinger und von Balthasar sieht K. zutreffend, dass sich mit einem Verständnis von Offenbarung in „Wort und Tat", wie es vom Zweiten Vatikanischen Konzil vertreten wird, „der Stellenwert des linguistischen Wortes in der Heiligen Schrift ändert […] Im Kontext des Verständnisses der Offenbarung als eines Offenbarungsgeschehens, wie es das Konzil vertritt, richtet sich der Glaube nicht einfach auf das Wort der Schrift, sondern gewissermaßen durch das Wort der Schrift hindurch auf den sich in Tat und Wort offenbarenden, den Menschen ansprechenden Gott." (157)

Nachdem K. überzeugend dargelegt hat, dass eine Exegese, die ein rein positivistisches Methoden- und Wissenschaftsverständnis kultiviert, keinen wirklichen Beitrag zu einer konstruktiven Glaubenshermeneutik leisten kann, hätte man nun aber erwartet, dass der schon vom Zweiten Vatikanischen Konzil (vgl. DV 12) nahegelegten und in „Die Interpretation der Bibel in der Kirche" (1993) im Hinblick auf die theologische Bedeutung der Redaktionskritik erörterten Frage nachgegangen wird, wie durch die Exegese das „Wort der Schrift" als Glaubenszeugnis ernst genommen wird und welcher hermeneutische Rahmen notwendig ist, um ein in der Geschichte ergangenes Wort Gottes zu erkennen und zu vernehmen. An der Erarbeitung einer zureichenden Lösung beider Probleme war schon die Korrespondenz zwischen Loisy und Blondel zum Thema gescheitert. Hermeneutisch stellt sich auch weiterhin die Frage, wie es gelingen kann, von der Auslegung der Schrift in der Vielfalt ihrer Glaubenszeugnisse her ein kritisches Korrektiv gegen Engführungen dogmatischer Auslegungen oder schlichter Eisegese zu gewinnen und die Kontextualisierung oder Übersetzung des Glaubens, die die Dogmatik zu leisten hat, durch eine Rückbindung an die Schrift als Glaubenszeugnis fruchtbar zu machen.

Dass es auch K. nicht wirklich gelingt, diese Problematik zu lösen, liegt v.a. daran, dass die Exegese noch immer als eine Rückfrage „‚hinter' das Zeugnis der Evangelien" (250) verstanden und auf eine reine, mehr oder weniger hypothetische Rekonstruktion empirisch fassbarer Tatsachen, die als Grundlage für ein letztgültiges Engagement der Freiheit untauglich sind, reduziert wird. Lesenswert ist das gut verständliche und auf der Höhe der Zeit argumentierende Buch allemal.

Münster Andreas Uwe Müller

Trinität, hg. v. Volker Henning Drecoll. – Tübingen: Mohr Siebeck 2011. (VIII) 279 S. (Themen der Theologie, 2), pb. € 14,90 ISBN: 978-3-8252-3432-4

Mit Nachdruck betont der Hg. in seiner Einführung, dass die Trinitätslehre nicht nur zu den entscheidenden Themen der Theologie gehöre und im trinitarischen Glauben das unterscheidende Moment zu anderen Religionen – auch zum Judentum und zum Islam – liege, sondern dass dieser Glaube zugleich „weitreichende Auswirkungen auf die kirchliche Wirklichkeit" (2) habe. Von daher ist die Trinitätstheologie trotz ihrer hohen spekulativ-begrifflichen Ansprüche alles andere als ein Glasperlenspiel. In ihr verhandelt der sich auf konkrete Geschichte beziehende historisch gewachsene Glaube vielmehr in reflexiver Gestalt immer wieder neu sein eigenes Proprium.

Die Beiträge werden eröffnet mit einer Untersuchung von *Jan Dochhorn* „Zu den religionsgeschichtlichen Voraussetzungen trinitarischer Gottesvorstellungen im frühen Christentum und in der Religion Israels". Bei Paulus sei „die Vorstellung, dass Christus Gott sei, fest etabliert." (25) Aber D. konstatiert auch, dass man in der frühen Christenheit offenbar noch „Christi angestammte und erworbene Würde in einen Erzählzusammenhang bringen" (22) konnte, ohne danach zu fragen, wie das systematisch vereinbar sei. D. untersucht dann die Evangelien bezogen auf die Frage nach der Gottheit Christi. Als theologisches Programm erscheine „die Vorstellung von der Gottheit Christi im Johannesevangelium" (30). D. fragt nach den in Israel vorhandenen religionsgeschichtlichen Voraussetzungen bzw. Möglichkeiten, wie es zu dieser Gottesprädikation kommen konnte. Summa summarum konstatiert er eine strikte Theozentrik von Sohn und Geist und stellt fest, dass das NT zwar noch keine Trinitätslehre kenne, aber „doch schon erstaunlich viel davon da" sei. Ausgebildet worden sei diese dann in den kommenden Jahrhunderten, als die ratio habe verstehen wollen.

Volker Henning Drecoll rekonstruiert die Geschichte der Entwicklung des Trinitätsdenkens. Sehr klar wird, wie mühsam, „vielfältig und weitgehend unkontrolliert" (84) das Ringen im 2. Jh. einsetzt und dann immer stärker (zumal in den Auseinandersetzungen um Arius) an begrifflicher Kontur gewinnt. Es waren heilsgeschichtliche Orientierungen, der Glaube an Inkarnation und die Heilsbedeutung des Kreuzes, welche dazu führten, strikt an der Einheit des Sohnes mit dem Vater festzuhalten. (97) In aufschlussreicher Weise zeigt D., wie östliche und westliche Entwicklung differieren und wie sich dann mit Augustinus (125ff) und Richard von St. Victor (134ff) unterschiedliche hermeneutisch-begriffskonzeptionelle trinitätstheologische Modelle herausbildeten, welche in der Folge die mittelalterlichen Auseinandersetzungen bestimmten und bis heute die Theoriebildung strukturieren. D. beschließt seine historische Rekonstruktionsarbeit mit Ausführungen zur Reformationszeit sowie zu Trinitätsmodellen des 17. und 18. Jh.s.

Der systematisch-theologische Beitrag verdankt sich *Christiane Tiez*. Für sie – und ich stimme ihr mit Nachdruck zu – erschließt sich Gottes Wesen „nicht unabhängig von seiner Offenbarung, sondern nur in ihr" (183). Da diese ihre letzte Eindeutigkeit (jedenfalls in der Logik des christlichen Glaubens) in Leben, Geschick und Auferstehung Jesu erfährt, kann Gottes Wesen nur noch trinitarisch gedacht werden. Der trinitarische Glaube wird dann entsprechend auch zum hermeneutischen Konstruktionsprinzip dogmatischer Traktate (Schöpfungslehre, Soteriologie etc.) erhoben. Interessant wäre hier gewesen, epistemisch analog ansetzende Schöpfungstheologien aus dem katholischen Bereich in die Überlegungen zu integrieren, die einen anderen Freiheitsbegriff als den Rahners ansetzen (vgl. v.a. Th. Pröpper, *Theologische Anthropologie*, Freiburg 2011, Bd. 2, 1298–1336). Einer der wichtigsten Sätze lautet: „Es ist die Identifikation Gottes mit dem gekreuzigten Jesus, die zur Unterscheidung von Vater, Sohn und Geist nötigt und die Gott als einen um des Menschen willen leidenden Gott erkennbar werden lässt." (189) Damit verlangt der Trinitätsglaube nach einer theologischen Denkform, welche die aus der griechischen Tradition stammende Vorstellung, Gott als apathisch denken zu müssen, unterläuft.

Aus praktisch-theologischer Perspektive setzt sich *Daniel Käbisch* zwar von einem trinitätstheologisches Wissen voraussetzenden Intellektualismus im Glauben ab, gleichzeitig insistiert er aber auf der Notwendigkeit zumindest basaler Kenntnisse über den Glauben angesichts der Gefahr der freien Verselbstständigung der Glaubenspraxis (196). Angesichts der Pluralisierungstendenzen im Bereich des Religiösen weist er zu Recht auf die Notwendigkeit einer Auskunftsfähigkeit der Glaubenden hin. Der Beitrag arbeitet zum einen die performative, narrative und expressive Gestalt des Trinitätsbekenntnisses in Liturgie, Predigt und Kirchenmusik heraus, zum anderen expliziert er die Bedeutung dieses Bekenntnisses für einen Begriff christlichen Handelns.

Andreas Feldkeller schließlich richtet eine religionswissenschaftliche Perspektive auf die Trinitätslehre. Neben einer Rekonstruktion der Gründe, mit der die islamische Theologie die trinitarische Gottesauffassung schon früh einer Kritik unterzogen hat, verankert er diese „am Schnittpunkt zweier großer Traditionslinien des vorderorientalisch-hellenistischen Kulturraumes" (233). Geht es einerseits um die „Siegelung der vorfindlichen Wirklichkeit im Göttlichen", die dann auch dazu geführt habe, die Kategorie der Person auf das Göttliche zu übertragen, so geht es andererseits um eine v.a. von Plotin begründete Tradition, welche die Transzendenz des Göttlichen, seine Unvergleichlichkeit, betont habe.

Aus der sehr instruktiven „Zusammenschau" von Volker Henning Drecoll kann ich nur noch auf einen Aspekt hinweisen. D. fragt, ob eine Fokussierung der Hingabe Gottes auf das Kreuzesgeschehen nicht die „Notwendigkeit des Todes in Frage" stelle. Denn es bräuchte dann zwar „ein Sich-Aufgeben im Moment der Hingabe als etwas Todesartiges", nicht aber „unbedingt die Annahme der menschlich-leiblichen Natur und des menschlichen Todes" (258). Mir scheint, dass es gerade deshalb umso dringlicher ist, Gottes Eingehen in die Menschheit, durch die er sich nicht nur endgültig zu erkennen gibt, sondern durch die er in eins die Freude menschlichen Daseins, aber auch die Zumutungen der Schöpfung selbst teilt, ins Zentrum der Soteriologie zu stellen. Dies aber würde bedeuten, sich aus der Dominanz einer sündentheologischen Anthropologie – ja: des Glaubens überhaupt zu lösen, Erlösung ausschließlich von der Sünde her zu denken. Auch wäre dann die Gefahr gebannt, dass der „Inhalt der Verkündigung Jesu bzw. der Offenbarung" auch nur noch in den Verdacht gelangen könnte, „irrelevant oder austauschbar" (259) zu sein.

Die vielen Teilaspekte und Anregungen, welche dieser Sammelband bietet, konnten hier nur sehr begrenzt erwähnt werden. Er sei nicht nur denen empfohlen, die eine Einführung in historisch gewordene und bis heute diskutierte Grundprobleme der Trinitätslehre lesen möchten.

Freiburg Magnus Striet

Kirche, hg. v. Christian Albrecht. – Tübingen: Mohr Siebeck 2011. (X) 240 S. (Themen der Theologie, 1), pb. € 12,90 ISBN: 978-3-8252-3435-5

Das hier zu besprechende Taschenbuch ist der erste Band einer neuen Schriftenreihe im Verlag Mohr Siebeck, der interessanterweise dem Thema „Kirche" gewidmet ist. Der sich auf die evangelische Ekklesiologie konzentrierende Aufsatzband ist entlang der klassischen Disziplinen der Theologie – mit einer Erweiterung durch die Religionssoziologie – quasi lexikalisch aufgebaut. Es entsteht der Eindruck, als sollten die knapp gehaltenen Artikel in der vierten Auflage der RGG nun ausführlicher entfaltet werden. Auffallend ist freilich, dass dort das Thema „Kirche" differenzierter behandelt wird als in diesem Aufsatzband, in dem sich bspw. weder ein Beitrag zum Kirchenrecht noch zur ökumenischen Theologie findet.

Nach einer Einführung von *Christian Albrecht* („Die Kirche als Thema der Theologie") eröffnet *Christoph Levin* den Reigen der Aufsätze mit dem Thema „Das Gottesvolk im Alten Testament". Erfreulicherweise wird der Blick auch dem AT zugewandt und so sowohl die Einheit der beiden Testamente als auch die Einheit von Kirche und Israel mit reflektiert. Der zweite Beitrag von *Jens Schröter* widmet sich den Anfängen christlicher Kirche nach dem NT. Dabei dominiert die historische Rekonstruktion gegenüber der Auslegung der ekklesiologischen Motive im NT. Erstaunlich ist, wie wenig Aufmerksamkeit dem Volk-Gottes-Motiv für das Verständnis der Kirche gewidmet wird, nachdem es in dem atl. Beitrag in den Mittelpunkt gerückt worden war.

Aus der Sicht der Kirchengeschichte behandelt *Peter Gemeinhardt* das Thema „Kirche" unter der Überschrift „Die Kirche zwischen theologischem Anspruch und historischer Wirklichkeit". Auf rund 50 Seiten wird hier ein lesenswerter Durchgang durch die westkirchliche Kirchengeschichte (eigenartigerweise bis zur Gründung der EKD 1948) gegeben, wobei es dem Autor gelingt, die einzelnen Entwicklungen und Konzeptionen gelungen und pointiert darzustellen. Freilich bleibt völlig dunkel, warum das historische Phänomen „Kirche" auf die westeuropäische Kirchengeschichte reduziert wird und die Ostkirchen, die orientalischen Kirchen und all die Missions- und Migrationskirchen in aller Welt ausgeblendet bleiben.

Aus der Sicht der Systematischen Theologie präsentiert *Martin Laube* die Kirche unter der Überschrift „Die Kirche als ‚Institution der Freiheit'". L. sieht den Protestantismus von Anbeginn durch eine kirchen- und institutionskritische Tendenz gekennzeichnet. Mit dem vorangehenden Artikel von Peter Gemeinhardt hätte er freilich Luthers Kritik an der römischen Kirche seiner Zeit besser von Luthers Ekklesiologie unterscheiden müssen. Nach L. kann es in der Ekklesiologie nicht um eine lediglich geglaubte Größe gehen, sondern um eine empirisch vorfindliche Wirklichkeit. Gegenstand der Ekklesiologie kann seiner Meinung nach nur die geschichtliche Wirklichkeit der Kirche sein. Erstaunlicherweise sieht er dann gleichwohl für sich „die Verpflichtung, das Spannungsverhältnis zwischen dogmatischer Bestimmung und empirischer Wirklichkeit der Kirche nicht zu übergehen oder programmatisch einzuebnen, sondern konstruktiv fruchtbar zu machen" (133). Ausgiebig wird anschließend über die Möglichkeiten der Bestimmung und Fehlbestimmung dieses Verhältnisses räso-

niert. L. schildert – knapper als Peter Gemeinhardt und deutlich stereotyper – die Entwicklung des Kirchenverständnisses von Martin Luther über die Bekenntnisschriften zu den neuzeitlichen Umformungen, die seiner Meinung nach ihren Höhepunkt in der Analyse finden, dass Kirche und Christentum in der modernen Welt auseinandergetreten seien. Als zukünftige Herausforderungen sieht er wiederum v.a. die Aufgabe, „das Verhältnis von dogmatischem Kirchenbegriff und geschichtlich-empirischer Wirklichkeit der Kirche [...] zu klären" (165)! Völlig unklar bleibt in dem gesamten Beitrag, was als „geschichtlich-empirische Wirklichkeit der Kirche" in den Blick kommen soll. Der Ausdruck „geschichtlich-empirische Wirklichkeit der Kirche" wird faktisch als eine dogmatische Chiffre gebraucht. Immerhin ließe der Ausdruck erwarten, dass dann auch die Methoden der Geschichtswissenschaften und der empirischen Sozialwissenschaften in der Beschreibung und Reflexion der Kirche Verwendung finden sollten. Nichts dergleichen ist der Fall. Weder wird die empirische Wirklichkeit der evangelischen Gemeinden in Deutschland beschrieben noch die konfessionell plurale Situation in deutschen Städten und Gemeinden noch die Aktivitäten der vielen Migrantenkirchen in Deutschland. Und was die geschichtlich-empirische Wirklichkeit der Kirche im Falle der christlichen Gemeinden der Kadazan-Dusun im malaysischen Sabah ist, bleibt jenseits des Horizontes des Autors.

Monika Wohlrab-Sahr stellt dann die „Kirche als Organisation" aus der Sicht der Religionssoziologie dar. Sie entfaltet zuerst von Max Weber ausgehend die Transformation religiöser Gemeinschaften in kirchliche Organisationen und schildert die dabei entstehenden Dilemmata der Institutionalisierung, erfreulicherweise auch mit Bezug auf gegenwärtige Problemlagen wie z.B. die Entwicklung der christlichen Kirchen im Osten Deutschlands nach 1990. In einem zweiten Kap. entfaltet sie Typen religiöser und weltanschaulicher Organisation und in einem dritten Kap. erläutert sie Möglichkeiten, das Verhältnis von religiösen Organisationen und ihrer gesellschaftlichen Umwelt zu bestimmen. Dieser religionssoziologische Beitrag ist erfreulich gegenwartsbezogen und führt an die derzeitige Wirklichkeit von Kirche heran.

Aus Sicht der Praktischen Theologie reflektiert *Kristian Fechtner* über die „Späte Zeit der Volkskirche". Ausgehend von dem EKD-Impulspapier „Kirche der Freiheit" erläutert er die evangelischen Kirchen in Deutschland als „Volkskirche im Übergang". Diesen Übergang versucht er dann an der Differenzierung zwischen Kirche und Gemeinde zu erläutern. Abschließend führt er aus, was Kirche nach evangelischem Verständnis in der gegenwärtigen spätmodernen Gesellschaft ausmacht, indem er die kirchentheoretischen Konzeptionen von Ernst Troeltsch (gest. 1923) und Ernst Lange (gest. 1974) in aller Kürze präsentiert!

Den Abschluss des Aufsatzbandes bildet eine „Zusammenschau" von *Christian Albrecht* unter der Überschrift „Idealität und Realität der Kirche als Thema der Theologie". Dieses Verhältnis von Idealität und Realität der Kirche sucht er noch einmal in den Beiträgen des Aufsatzbandes zu identifizieren und findet darin „die umfassende und disziplinenübergreifende Leitfragestellung der theologischen Thematisierung der Kirche" (222). Völlig zu Recht betont er zum Schluss, dass die Reflexion auf das Thema Kirche die Theologie wie kaum ein anderes Thema zur Reflexion auf sich selbst nötigt. Gründe dafür sieht er in der theologischen Thematisierung von religiösem Ideal und empirischer Realität, dem konstitutiven Bezug sowie der konstitutiven Differenz der Theologie zur Kirche (die Auskunft auf S. 226, dass „die Kirche [...] konstitutiv in einer Differenz zur Kirche" stehe, dürfte versehentlich so formuliert worden sein).

Insgesamt ist dem Rez. ganz unklar geblieben, für wen der Aufsatzband eigentlich verfasst worden ist. Er bietet überwiegend konventionelle Darstellungen zur Ekklesiologie aus der Sicht eines Teils der deutschen evangelischen Theologie. Erstaunlich ist, wie unreflektiert in einigen Beiträgen die im Singular thematisierte Kirche mit den evangelischen Kirchen in Deutschland identifiziert wird. Dies erstaunt v.a. angesichts der in dem Aufsatzband mehrfach geäußerten Absicht, die empirische Realität von Kirche in ihrem Verhältnis zum religiösen Ideal thematisieren zu wollen. Doch weder wird das religiöse Ideal entfaltet noch die empirische Realität von Kirche beschrieben, ja, die empirische Realität von Kirche ist kaum in den Blick genommen. Der theologische Gegenstand „Kirche" wird im Blick auf seine empirische Realität zudem unreflektiert kontextualisiert, ja, provinzialisiert: interkonfessionelle Dimensionen fehlen ebenso fast ganz wie eine Reflexion auf die weltweit vielfältige Realität und Idealität der Kirche.

Auch in seiner inneren Konsistenz überzeugt dieser Aufsatzband nicht. Die einzelnen Beiträge sind nicht aufeinander bezogen und abgestimmt. Manches wiederholt sich; und vieles verpufft. Bspw. werden die Ausführungen zum Alten und zum Neuen Testament in keiner Weise systematisch-theologisch oder praktisch-theologisch aufgenommen und fruchtbar gemacht, sodass sich die Frage stellt, warum sich überhaupt jemand die ekklesiologischen Einsichten aus dem AT und NT aneignen sollte. So ist dieser Aufsatzband auch ein Beispiel für die interdisziplinäre Aneinanderreihung von Aspekten eines Themas und für den Verzicht auf eine diskursive Inbeziehungsetzung von Perspektiven und Horizonten.

Münster Hans-Peter Großhans

Ethik

Bioethik in der philosophischen Diskussion, hg. v. Bernhard Irrgang / Thomas Rentsch. – Dresden: Thelem 2010. 166 S. (Dresdner Hefte für Philosophie, 12), kt € 29,80 ISBN: 978–3–937672–26–7

Strittig sind in der Bioethik nicht nur einzelne Fragestellungen wie der moralische Status früher menschlicher Lebensformen und der legitime Anwendungsbereich gentechnischer Methoden, sondern auch die angemessene Konzeption von „Bioethik". In diesem Diskussionsfeld situiert sich der von den beiden Dresdner Philosophen hg. Band mit seinen acht Beiträgen, von denen jeweils zwei von den beiden Hg.n stammen. Die philosophische Diskussion über Bioethik-Konzeptionen, die der Titel erwarten lässt, wird v.a. in den ersten fünf Beiträgen geführt, während die weiteren nur locker mit Bioethik verbundene Themen behandeln.

Walter Ch. Zimmerli argumentiert für die These, dass traditionelle Auffassungen von Ethik angesichts der biotechnologischen Veränderungen nicht mehr zeitgemäß seien und durch eine „evolutive" Ethik abgelöst werden sollten. Diese zeichnet sich dadurch aus, dass Ethik und (technologisch veränderte) Realität sich wechselseitig aneinander anpassen. Da die Realität ein umfassender Rückkopplungszusammenhang sei, in den der Mensch und seine zivilisatorischen Leistungen eingelassen sind, sei „Natur" selbst als ein Kulturprodukt zu verstehen. Entsprechend folge die Ethik in einer Art zeitversetzter Ko-Evolution der naturwissenschaftlich-technischen Entwicklung nach. Für seine „hermeneutische" Konzeption von Bioethik folgert Z. einen Vorrang der Anwendungs- vor den Prinzipiendiskursen.

Hans Lenk geht von den Diskussionen um das Human Genome Project HUGO aus und kritisiert prinzipienethische Ansätze sowie folgenorientierte Ethiken, die sich am Grundsatz der Sicherheit ausrichten. Er plädiert für eine situationsbezogene Ethik, die der „konkreten Humanität" den Vorrang gibt. Woran diese zu erkennen und wie sie kriteriologisch auszuweisen ist, bleibt offen.

Um eine Profilierung von situationsbezogener ethischer Beurteilung in beiderseitiger Abgrenzung gegen „Prinzipienethik" und fundierungsarme „Kasuistik" geht es *Theda Rehbock*. Sie skizziert eine mehrdimensionale Konzeption von Ethik, bei der die Kritik im Sinne der Unterscheidungskraft im Vordergrund steht und die anthropologische, universalistische und situationsspezifische Aspekte im ethischen Urteil aufeinander bezieht.

Der erste Beitrag von *Bernhard Irrgang* befasst sich mit dem moralischen Status von menschlichen Embryonen und argumentiert für einen ethischen Gradualismus. Seinem „hermeneutisch-phänomenologischen" Ethikkonzept zufolge ist menschliche Subjektivität, an der moralische Schutzwürdigkeit hängt, als leib-seelische Vermitteltheit aufzufassen. Da dieses Selbstverhältnis von außen jedoch nicht festgestellt werden kann, erhalten die Stadien der Embryonal- und v.a. der Hirnentwicklung hohes Gewicht: Weil für ein Selbstverhältnis Hirntätigkeit erforderlich sei, müsse die Schutzwürdigkeit entsprechend der Ausbildung einer Hirnstruktur und Hirntätigkeit gestuft werden. I. kommt so zu fünf Stufen der Schutzwürdigkeit, wobei volle Schutzwürdigkeit offenbar erst nach der Geburt in den ersten Lebensjahren erlangt wird (90f, 94). Aller Hermeneutik und Phänomenologie zum Trotz scheinen damit die neurowissenschaftlichen Aussagen auch das normativ entscheidende Wort zu haben.

Den hermeneutisch-phänomenologischen Ansatz legt I. auch in einem weiteren Beitrag zur ethischen Bewertung von genetischen „Verbesserungen" (enhancement) des Menschen zugrunde. Angesichts immer neuer biomedizinischer Möglichkeiten hält I. Grenzziehungen für erfolglos und plädiert für eine „humane technische Praxis", die in eine „Technologie-Reflexions-Kultur" eingebettet ist (101). Als zentrales Kriterium sieht er die Steigerung der individuellen Lebensqualität an, die solidarisch im Sinne von bezahlbar und sozial verträglich sein müsse. Leider werden diese Kriterien weder eingehend begründet noch inhaltlich entfaltet. Letztlich bejaht I. genetisches Enhancement als einen weiteren Schritt in der technischen Verbesserung der Mensch-Umwelt-Passung, verneint aber eine Pflicht zum Enhancement.

Der erste der beiden kurzen Beiträge von *Thomas Rentsch* kritisiert problematische Einstellungen gegenüber Behinderten und fordert zum „souveränen, gelassenen und freundlichen Umgang" mit ihnen auf (127). Einen Zusammenhang mit bioethischen Fragestellungen stellt er nicht her, etwa ob genetische Diagnostik gesellschaftliche Einstellungen zu Behinderungen und gegenüber Behinderten verändert. Auch sein zweiter Beitrag, zur Ethik des Alterns, steht in keinem Zusammenhang zur Bioethik, sondern entfaltet allgemein gehaltene Überlegungen zur Lebenserfüllung im Alter. Fragen, die sich aus den anderen Beiträgen aufdrängen, etwa was „Lebensganzheit" unter den Bedingungen der biotechnischen Übernahme von Lebensfunktionen und der Abhängigkeit von diesen Apparaturen bedeutet, werden nicht behandelt. *Ralf Stoecker* schließt den Band mit Überlegungen, warum uns am „Sterben in Würde" gelegen sei.

Der Band löst den Anspruch der Hg., einen „anspruchsvollen wie gut verständlichen und umfassenden Einblick in Grundfragen der bioethischen Gegenwartsdiskussion" (9) zu geben, nur teilweise ein. Am ehesten werden dem die ersten fünf Beiträge gerecht. Allerdings scheinen sie überwiegend auf älteren Veröffentlichungen zu beruhen, was jedoch nur bei Rehbock ausdrücklich erwähnt wird. Ohne diesen Hinweis ist es aber irritierend, wenn etwa im Beitrag von Lenk seiten-

lang Literatur aus den 1980er Jahren referiert und das Gentechnikgesetz von 1990 als „neu erlassen" bezeichnet wird (44). Aber auch Irrgang bezieht sich auf Studien von 1981 als „neue Untersuchungen" (88). Angesichts der streckenweise gedrängten, fast thesenartigen Diktion, mit der eigene Veröffentlichungen zusammengefasst werden, muss für eine eingehende philosophische Auseinandersetzung wohl ohnehin auf diese zurückgegriffen werden. Die übrigen drei Beiträge haben eher den Charakter von Vorträgen für ein breiteres Publikum und eignen sich zur Annäherung an die behandelten Themen. Zuletzt sei darauf hingewiesen, dass die Seitenangaben in den beiden Registern durchweg um ca. sechs Seiten verschoben sind.

Erfurt Christof Mandry

Religion in bioethischen Diskursen. Interdisziplinäre, internationale und interreligiöse Perspektiven, hg. v. Friedemann Voigt. – Berlin / New York: De Gruyter 2010. 337 S., geb. € 59,95 ISBN: 978–3–11–022437–5

Theologische Beiträge zu bioethischen Fragen gibt es in Hülle und Fülle. In aller Regel zeichnen sich diese Beiträge durch ein explizit normatives Interesse aus. Die Forschergruppe „Religion in bioethischen Diskursen", angesiedelt an der Ev.-Theol. Fak. der Ludwig-Maximilians-Univ. München, aus deren Arbeit der gleichnamige Sammelband hervorgegangen ist, verfolgt eine andere Perspektive. Sie begreift das bioethische Feld als eine gesellschafts- und „kulturhermeneutische Herausforderung" (4) ersten Ranges, so *Friedemann Voigt* in seiner vorzüglichen Einleitung, insofern auf diesem Feld ethische Konflikte moderner Gesellschaften auf paradigmatische Weise ausgetragen werden (5). Die soziologische Hintergrundannahme bildet die Theorie der funktionalen Differenzierung moderner Gesellschaften, die zu einer unhintergehbaren Perspektivenvervielfältigung führt. Fragen der Regelung neuer Handlungsmöglichkeiten im biomedizinischen Bereich beschäftigen nicht nur die Ethik, sondern ebenso und mit gleichem Recht andere Disziplinen. „Die Bioethik ist [...] Gegenstand gesellschafts-, kultur- und religionstheoretischer Analysen geworden. Sie ist ein Symptom und Symbol der Zeit, an dem der gesellschaftliche Umgang mit Konflikten, die Bildung von Wertgemeinschaften, die Inszenierung und Durchsetzung politischer Interessen etc. erkenn- und analysierbar wird." (13) Dass dies ein interdisziplinäres Vorgehen bedingt und eine „Reflexionszumutung" (14) bedeutet, liegt auf der Hand. Die Bioethik wird gezwungen, sich zur Partikularität ihrer eigenen Befassung mit biomedizinischen Fragen zu verhalten. Der von F. Voigt, seit 2011 Prof. für Sozialethik mit dem Schwerpunkt Bioethik in Marburg, hg. Band wendet sich im Rahmen einer solchen reflexiven Bioethik der Frage zu, wie „religiöse Sprache, theologische Reflexionen und kirchliche Ansprüche" (1) den bioethischen Diskurs begleiten und formen wollen. Im Sinne einer möglichst breit angelegten „Kartographierung religiöser Einflüsse auf die bioethischen Diskurse" (14) werden nicht nur unterschiedliche wissenschaftliche Disziplinen und deren Methoden ins Visier genommen, sondern auch unterschiedliche nationale und religiöse Kontexte.

Die drei klassischen bioethischen Instanzen Medizin, Recht und Theologie kommen in den ersten drei Beiträgen zu Wort, vertreten durch *Christian Kupatt* („Religion in der Medizin"), *Bijan Fateh-Moghadam* („Bioethische Diskurse zwischen Recht, Ethik und Religion. Juristische Perspektiven – Zum Einfluss der Religion in bioethischen Beratungsgremien") und *Reiner Anselm* („Religion in der Bioethik: Theologische Perspektiven"). Die zweite Sektion präsentiert in einer klugen Auswahl fünf nationale bioethische Diskurse: *Shai Lavi* („The Paradox of Jewish Bioethics in Israel: The Case of Reproductive Technologies"), *Teodora Karamelska* („Bioethische Fragen in Bulgarien aus orthodoxer Sicht"), *Michael Zichy* („Religion in den bioethischen Diskursen Österreichs"), *Ulla Schmidt* („Religion in Norwegian Bioethical Discourse"), *Konrad Hilpert* („Religion in den bioethischen Diskursen Deutschlands") und *Gina Atzeni / Friedemann Voigt* („Religion und Theologie in bioethischen Kommissionen. Eine Untersuchung zu Berufstheologen in ethischen Diskursen"). Es folgen drei Beiträge zu spezifisch religiösen Signaturen der Bioethik: *Thomas Eich* („Islamische Bioethik: Determinanten und Elemente der Meinungsbildung und Entscheidungsfindung"), *Lilian Marx-Stölting* („Jüdische Perspektiven auf bioethische Fragestellungen und ihre Rolle in bioethischen Diskursen in Deutschland") sowie schließlich *Svend Andersen* („Christliche Bioethik in Europa"). Ein Personen- und Sachregister erleichtert bei Bedarf die gezielte Erschließung der thematischen Fülle des Bandes. Erwähnenswert sind auch die den einzelnen Beiträgen angefügten umfangreichen Literaturhinweise.

Angesichts der Menge der in den einzelnen Beiträgen oft entlang ausgewählter bioethischer Fragen gelieferten Informationen und der Vielzahl akzentuierter theoretischer Zugänge sollen im Folgenden einige Überlegungen im Mittelpunkt stehen, die für die theologische Ethik, v. a. in ihrer katholischen Lesart, besonders von Belang sind. Dabei wird vorausgesetzt, dass der angebotene Außenblick auf die kath. Theologie und Kirche zu einer Klärung ihrer Rolle in den gegenwärtigen bioethischen Debatten verhelfen kann.

Der Münchener Mediziner *Christian Kupatt* zeigt in seinem Beitrag (19–30), welche Dynamik das neuzeitlich ausdifferenzierte autonome Medizinsystem entfaltet hat. Geht der Medizinbetrieb ursprünglich noch auf religiöse Zusammenhänge zurück, haben religiöse Institutionen (und nicht nur diese) die Möglichkeit einer direkten Steuerung medizinischer Entwicklungen unter modernen gesellschaftlichen Bedingungen verloren (21). Relevant für die Medizin werde Religion in dieser Situation durch individuelle Akteure, die, konfrontiert mit ihrer eigenen Endlichkeit, auf religiöse Sinnangebote Bezug nehmen. Entgegen der Vorstellung, die Gesellschaft begegne dem medizinischen Fortschritt v. a. skeptisch, weist Kupatt mit Hilfe konkreter Behandlungserfolge (z. B. im Bereich der Kinderheilkunde) auf das Phänomen der „stillschweigenden Akzeptanz diskreter Veränderungen" (23) hin. Zu offenen Konflikten komme es erst, wenn effiziente medizinische Möglichkeiten als Bedrohung des religiösen Wertesystems wahrgenommen werden (Bsp. AIDS) und v. a. dann, wenn die Medizin der Religion die Zuständigkeit für menschliche Handlungsbereiche streitig zu machen scheint (Bsp. Reproduktionsmedizin). „Die Nicht-Akzeptanz, sondern Veränderung der Kontingenz durch medizinisches Handeln (hier: Selektion eines nicht-erkrankten Embryos) bedeutet einen Übergang eines medizinischen Dilemmas aus der Sphäre der religiös-kulturellen Bewältigung in die Sphäre der medizinisch handelnden Veränderung." (27) Vor jeder normativen Verurteilung sollte wahrgenommen werden, vor welchen Vermittlungsproblemen eine Position steht, die als antiliberaler „Zwang zur Akzeptanz des Naturgegebenen" (ebd.) figuriert. Der „therapeutischen Dynamik" (29) wird damit kein Freibrief ausgestellt. Vielmehr habe die Medizin sich weiterhin zu fragen, auf welche Weise sie mit den übrigen Kultursphären in Balance bleibt. Diese heuristische Formel zielt letztlich auf die Kompatibilität von Religion und Medizin.

Von einer systemtheoretisch imprägnierten und „dezidiert juristischen Perspektive" (31) aus sortiert und problematisiert *Bijan Fateh-Moghadam* (31–64) die gesellschaftliche Präsenz von Religion. „Religion in bioethischen Diskursen ist prima facie rechtsstaatlich bedenklich." (59) Prima facie! Eine nähere Betrachtungsweise kann diese These erhellen. Zunächst einmal gilt im Sinne des ausdifferenzierten und aus religiöser Sicht säkularen Rechts, dass die „Anwendung und Auslegung des positiven Rechts" (34) keine unmittelbaren religiösen Durchgriffe gestattet. Offenbar aber hält sich die Religion nicht an dieses Reinheitsgebot. Die katholische Kirche definiere sich immer wieder als „konkurrierende normative Deutungsmacht zum Rechtssystem" (39). Was ist daran zu kritisieren? Und in welcher Hinsicht? Schließlich besitzen die zur Selbstreflexion angetriebenen Religionen in einer post-säkularen Gesellschaft (Jürgen Habermas) Heimatrecht. F.-M. antwortet differenziert. Grundsätzlich gilt unter den Bedingungen von Pluralität die moralische Forderung von Reziprozität. Bioethische Geltungsansprüche müssen aus moralischen Gründen teilbare Geltungsansprüche sein, sie können nicht auf nicht-verallgemeinerbaren Voraussetzungen basieren. Moraltheologie, die sich dem Autonomieprinzip verpflichtet weiß, meldet an dieser Stelle keine Einsprüche an. Sie steht hinter der moralischen Überzeugung, dass niemand „staatliche Eingriffe in seine Grundrechte hinnehmen (muss), die allein weltanschaulich-religiös begründet sind" (45). Nun zu den konkreten Formen der Präsenz von religiösen Akteuren in gesellschaftlich institutionalisierten bioethischen Kontexten. Hier ist präzise zu bestimmen, in welchem Rechtfertigungskontext wir uns jeweils bewegen. Es ist bekannt, dass in der Zentralen Ethikkommission des Stammzellgesetzes (ZES) Theologen vertreten sind und laut Gesetz auch vertreten sein sollen. F.-M. fragt sich, wodurch sich Theologen als Theologen (oder Ethiker als Ethiker) für eine Kommission qualifizieren, deren Aufgabe darin besteht zu überprüfen, ob ein Forschungsprojekt die Voraussetzungen des Stammzellgesetzes erfüllt oder nicht und in diesem Sinne ethisch zu vertreten ist. Man solle sich von der Bezeichnung Ethikkommission nicht täuschen lassen. Eine ethische Reflexion jenseits der präzisen rechtlichen Vorgaben ist nicht vorgesehen. Die Prüfkompetenz im Sinne des Gesetzes verlangt keine spezifischen theologischen Kompetenzen. Der Deutsche, vormals Nationale Ethikrat sei hingegen als „Gremium privilegierter (Politik-)Beratung" (53) im Sinne einer „Deliberation von oben" konzipiert. „*Dass* der Ethikrat überhaupt mit religiösen Akteuren besetzt werden darf, ist aus Sicht des deutschen Religionsverfassungsrechts [...] nicht zu beanstanden; *wenn* der Staat aber Religionsgemeinschaften beteiligt, *dann* muss er dies gleichmäßig tun." (53f) Damit steht der Vorwurf der Diskriminierung im Raum, der schwer wiegt. (Die durch die Bundesregierung erfolgten Nominierungen von Leo Latasch und Ilhan Ilkilic für die Amtsperiode 2012–2016 des Ethikrates können als Reaktion auf einen solchen Vorwurf verstanden werden.)

Innerhalb der zivilgesellschaftlichen bioethischen Debatten beruht die Präsenz von Religion auf dem Prinzip der Religionsfreiheit. Wie die religiösen Akteure dabei ihre Vorstellungen begründen und ihren Mitbürgern präsentieren, ist eine Frage, die sich weniger an das Recht als an die Religionen selbst richtet. Diese haben sich zu fragen, wie sie sich zur moralischen Pflicht des öffentlichen Vernunftgebrauches verhalten wollen.

Der evangelische Theologe *Reiner Anselm* (65–80) beklagt in seinem Beitrag eine zunehmende Reduktion kirchlicher Äußerungen auf den „Schutz der körperlichen Grundlagen individuellen Lebens" (66). Die Konzentration auf das physische Leben sei Ausdruck einer einseitigen theologischen Anthropologie, die entgegen der eigenen Tradition die Unterscheidung zwischen Leib und Seele hinwegzuspülen drohe. Der Rückzug auf den Schutz des Körpers erscheine zwar als stabiles Merkmal kirchlicher Positionen, lasse weitere Sinn-

potentiale des christlichen Glaubens aber an den Rand treten. Der Schutz der Menschenwürde erschöpfe sich nicht im Schutz der körperlichen Integrität, trotz all ihrer Hochrangigkeit. Für die Sterbehilfe bedeute dies, dass der „Verzicht auf das Leben" (73) der Wahrung der eigenen personalen Identität dienen könne. Eine unbedingte Lebenspflicht kennt auch die katholische Tradition nicht. Hier besteht kein Dissens in den fundamentalen anthropologischen Bestimmungen. Die Differenzen brechen dann auf, wenn moraltheologisch (m. E. erfolglos) zu begründen versucht wird, dass der Mensch seinem natürlichen Tod nicht vorgreifen darf. Da der Hinweis auf einen vermeintlichen anthropologischen Dualismus inzwischen zu einer Art Standardvorwurf in Richtung der von den eigenen bioethischen Urteilen abweichenden Positionen geworden ist, tut A. gut daran, die theologisch-ethische Relevanz der Leib-Seele-Einheit kritisch zu sichten.

Die vergleichsweise liberalen biopolitischen Regelungen des Staates Israel sind Gegenstand der Überlegungen von *Shavi Levi* (81–101). Entgegen der Meinung, hier liege vor dem Hintergrund traditionsverbundener jüdischer Religion eine paradoxe Situation vor, entfaltet L. seine gegenläufige These, dass genau darum, weil das Judentum eine konservative Religion ist, Israel einen liberalen Zugang zu bestimmten bioethischen Fragen wählt. Obgleich eine modernitätskritische Haltung in der jüdischen Religion verbreitet ist, bedient man sich moderner biomedizinischer Instrumente immer dann, wenn sie der Stabilisierung etwa konservativer Familienkonzepte nutzen, zum Beispiel des „family balancing" durch Geschlechtswahl im Kontext der Reproduktionsmedizin. Der religiöse Druck, bei mehreren Töchtern endlich einen Sohn zu bekommen, führt zu reproduktiven Selektionsentscheidungen. Es ist bekannt, dass der Schutz des Embryos im Judentum nicht die strikte Form angenommen hat, die wir in der christlichen Tradition finden. Eine eindeutige biblische Aussage, die den notwendigen Autoritätsbeweis liefern könnte, fehlt ganz einfach. Aber sprechen nicht die heutigen wissenschaftlichen Erkenntnisse für den frühen Schutz des Embryos? Die jüdische Position zeigt sich hier irritationsfest und traditionsverhaftet. Anders als der Katholizismus, der in dieser Frage einen wissenschaftsbasierten und in diesem Sinne modernen Zugang wählt, bleibt die jüdische Perspektive phänomenologisch-traditionell und verweist auf die Anschaulichkeit der Differenz zwischen einem Embryo und einem entwickelten Menschen. Die gleiche Optik zieht das Hirntodkriterium in Zweifel. Die Inanspruchnahme modernster medizinischer Techniken bedeutet damit nicht, das wissenschaftliche Paradigma als solches zu akzeptieren. Ob allerdings die katholische Inanspruchnahme wissenschaftlicher Erkenntnisse stets mehr als nur pragmatischen Kalkülen folgt, darf bezweifelt werden.

Aus den übrigen Beiträgen möchte ich denjenigen von *Gina Atzeni* und *Friedemann Voigt* herausgreifen, der sich der konkreten Frage der Rolle von Berufstheologen in bioethischen Beratungsgremien und Kommissionen widmet (215–244). Auch hier ist, wie schon im Beitrag von Fateh-Moghadam, auf eine differenzierte Typologie zu achten. In Fallbesprechungs-Gremien, wie etwa den Klinischen Ethik-Komitees, treten Theologen als „exemplarische Laien" (219) in Erscheinung, die aus ihrer fehlenden medizinischen oder pflegerischen Professionalität den Vorteil ziehen können, sich auf die Verständigungsprozesse selbst zu konzentrieren. Eingespielte Routinen der Professionellen können auf diese Weise durchbrochen und Diskurse unter der Prämisse symmetrischer Kommunikation auf den Weg gebracht werden. In der davon zu unterscheidenden Politikberatung, hier kommen A. und V. nochmals auf den Nationalen Ethikrat zu sprechen, sind andere Kompetenzen gefragt. Untersuchungen belegen, dass in aller Regel die theologische Expertise in solchen Gremien zwar gewünscht ist, die Theologen aber im Sinne der Kommunikabilität der eigenen Positionen auf explizit theologische Argumente verzichten, auch dann, wenn sie ihre Differenzen in Sondervoten dokumentieren. Theologen sollen nicht als bloße Repräsentanten ihrer jeweiligen Kirche an der bioethischen Politikberatung teilnehmen. Der ev. Theologie fällt es bekanntermaßen leichter, diese Rolle zu akzeptieren; es gehört zu ihrem eigenen Selbstverständnis, gegenüber kirchlichen Deutungsansprüchen kritische Distanz zu behaupten. In der kath. Kirche ist ein solches freies Verhältnis im strengen lehramtlichen Sinne konzeptionell nicht vorgesehen. Aus der Sicht des Lehramtes kann ein kath. Theologe nicht in persönlicher Unabhängigkeit als kath. Theologe sprechen. Insofern ist die Konstruktion der Beteiligung an Beratungsgremien, die auf die Gewissensbindung der Mitglieder setzen, im Falle der kath. Theologie spannungsvoll. Dies gilt in gesteigerter Form, wenn Bischöfe berufen werden. „Würde ein Kirchentheologe im Kommissionskontext ohne Rücksicht auf die kirchenoffiziellen Stellungnahmen sprechen, würde er riskieren, seine berufliche Position zu schwächen." (233) Wenn A. und V. konstatieren, dass Kirchentheologen (gemeint sind damit u. a. Bischöfe) in bioethischen Fragen starke Vorbehalte gegenüber den Prinzipien von „Autonomie und Selbstbestimmung" (233) artikulieren, so belegt dies, dass sie (die Kirchentheologen) um die „Renaissance klassisch theologisch-antimoderner Ressentiments in der neueren Theologie- und Kirchengeschichte" (233) wissen. Akademische Theologen könnten sich demgegenüber Freiräume eigener Urteile bewahren und darüber die Differenz zwischen Religion und Theologie markieren. Generell aber gilt, dass es einen Unterschied macht, „*welcher* Theologe mit *welcher* theologischen und ethischen Position" (223f) in Ethikräten agiert. Für manche katholischen Ohren mag das beunruhigend klingen. Reformatorische Theologie kann innertheologische Differenzen leichter in das eigene Selbstbild integrieren. Kirchenpolitisch womöglich intendierte ökumenische „Homogenitätsprätentionen" sind für sie theologisch fraglich und gesellschaftspolitisch unklug, da sie dem „Ansehen der Kirchen in Gesellschaft, Wissenschaft und Politik durchaus" eher schaden als nutzen (11). A. und V. verlassen die Ebene der Deskription, wenn sie abschließend für eine normative Akzeptanz von Pluralität plädieren. Erst eine „selbstreflexive Theorie der Positionalität (wird) tendenziell zur Theorie des gegenwärtigen Zeitalters oder theologisch gesprochen zu einer Theorie des neuzeitlichen Christentums" (239). Sich die eigene Voraussetzungshaftigkeit einzugestehen, sei eine moralische Leistung, die nicht in Relativismus münde, weil sie von pluralen Auslegungsmöglichkeiten des Menschlichen ausgehe. So wird die Bejahung von Pluralität und Differenz zum „Wasserzeichen einer menschenfreundlichen Religion" (241).

Die Tatsache der „Säkularisierung der Bioethik", darauf weist Friedemann Voigt schon in seiner Einleitung hin (2), bedeutet nicht das Ende religiöser Partizipation in bioethischen Diskursen. Die verschiedenen Beiträge des Bandes dokumentieren, wie die Formen und Chancen der Beteiligung vom jeweiligen religiösen und theologischen Selbstverständnis und den konkreten gesellschaftspolitischen und kulturellen Konstellationen abhängen. Die Situation der bulgarischen Orthodoxen Kirche in postsozialistischen Zeiten ist eine merklich andere als die der Katholischen Kirche in Österreich. Protestantische Theologie erkennt im Phänomen der Pluralität zunehmend eine „konstruktive Gestaltungsaufgabe" (12), während katholisches Denken nicht selten zur bioethischen Kompromisslosigkeit Zuflucht nimmt. Dem Hg. und den Autoren ist es gelungen, ins Geflecht von Religion und Bioethik Schneisen der Reflexion zu schlagen.

Mainz Stephan Goertz

Körperwelten oder Leibesvisitationen? Eine philosophisch-theologische Auseinandersetzung mit Gunther von Hagens' Ausstellung, hg. v. Thomas Schärtl. – Münster: Aschendorff 2011. 156 S., kt € 14,80 ISBN: 978–3–402–12868–8

Gunther von Hagens' Ausstellung „Körperwelten" provoziert und irritiert, sie lockt Millionen von Besuchern an und zieht Kritik wie Begeisterung auf sich. Entsprechend groß ist mittlerweile die Zahl der theoretischen, auch theologisch-ethischen Auseinandersetzungen mit diesen exponierten Körper-Installationen. Das Besondere des hier vorliegenden Sammelbandes ist die monochrome Deutungsperspektive, in die diese strittige Exposition eingerückt wird: die Perspektive der katholischen Theologie. Der Großteil der in diesem Band versammelten Beiträge fußt auf einem Studientag, den die Kath.-Theol. Fak. Augsburg im Juni 2009 veranstaltete. Diese erfrischend einseitige Bewertung generiert in Dichte und Breite eine große theologische Auflösungsschärfe, die allerdings deutlich auf Kosten interdisziplinärer Sinnsichten geht. Hier spricht die kath. Theologie mit sich selbst. Wer z. B. als Protestant den implizit kulturpessimistischen und apologetischen Duktus dieses überaus gelehrten Selbstgespräches nicht teilt, wird zumindest auf hohem Niveau darüber in Kenntnis gesetzt, wie man die Welt der Plastinate katholisch verstehen kann. Dies ist gegenüber vergleichbaren Bänden, die über facettenreiche Text-Kompositionen thematische Vollständigkeit und Objektivität suggerieren, nicht unbedingt von Nachteil. Aber ein zeitgenössischer Leser wäre sicher auch daran interessiert zu erfahren, wie aus katholischer Sicht die ästhetischen, medien- und bildtheoretischen Anschlusskommunikationen gewertet werden. Die ästhetische Enthaltsamkeit ist hier allerdings Programm: „Bewusst wurde in allen Aufsätzen eine ganz andere Frage vermieden: ob Gunter von Hagens' Ausstellung Kunst sei […]" Es eint die „Beiträge jedoch die Überzeugung, dass Kunst eben doch nicht ‚alles' dürfe" (9).

Den Anfang macht der Kirchengeschichtler *Hubertus Lutterbach*. Er widmet sich der Fragestellung einer „neuen Sichtbarkeit des Todes" (Th. Macho) und kommt zu dem Ergebnis, dass weder die mittelalterlichen Reliquien noch die hohe Wertschätzung der Leiche von Johannes Paul II. oder gar das römische „Paulusgrab" theologisch affine Phänomene zu von Hagens' Plastinaten darstellen. Gleichwohl stützt er die kulturtheoretische Generalthese von der intensivierten Sichtbarkeit des Sepulkralen in der späten Moderne.

Aus philosophischer Perspektive nähert sich *Thomas Schärtl* dem „Leichnam als Leerstelle": Dem toten Körper eignet gewissermaßen eine semiotische Qualität – er verweist „im Modus der Gewesenheit" auf „den Leib der entsprechenden Person" (40). Demgegenüber präsentieren die „Körperwelten" lediglich die „Materialität toter Körperlichkeit", sie signalisieren „reine Verfügungsmasse" (42). Die Exponate „‚spielen' Leben", da sie die soziale Mitwelt ausdrücklich negieren. Die Ausstellung „kreiert Fiktionen, die den Tod strategisch und strukturell ausblenden" (45); der dargestellte Körper wird zur „Reproduktion und zur artifiziellen Kopie seiner eigenen Körperlichkeit" (48). Ethisch ist damit aber der Anspruch, den der tote Körper „als Leerstelle" an den Betrachter stellt, keineswegs eingelöst. Ganz ähnlich wie sein moraltheologischer Kollege Klaus Arntz folgert S.: Nicht die Würde der Toten ist hier verletzt, tangiert ist vielmehr die Würde der Lebenden bzw. der Hinterbliebenen.

Der Sozialethiker Thomas *Hausmanninger* zeichnet die Körperwelten-Ausstellung in einen weiten zeitdiagnostischen Horizont ein. Die Heilsfähigkeit des Körpers ist eine der zentralen Mythenbildungen im „postmetaphysischen Zeitalter". Die Signatur einer „schrankenlosen Verbesserbarkeit des menschlichen

Körpers bis hin zur Überwindung von Alter und Tod" (78) instrumentalisiert den Körper als Hoffnungsträger und Sinngaranten. „Wie einst Metaphysik und Religion eine sinnhafte Ordnung in stimmiger Notwendigkeit zeigten, soll dies nun der Körper materialiter und erfahrbar tun." (80) Es dominiert der ästhetische Imperativ: *Videor ergo sum*. Diese These wird an auf den ersten Blick durchaus disparaten Exempeln durchdekliniert: an Jean Pauls Traumvision des toten Christus und an den Zombiefilmen George Romeros.

Aus dogmatischer Sicht stellt *Thomas Marschler* Fragen nach der moralischen Zulässigkeit, der Legitimität und der vermeintlich volksaufklärerischen Botschaft der „Körperwelten". Erhellend ist hier die Bezugnahme auf die Performanz der Bestattungsliturgie, in der das „‚Es' des Kadavers" dem „abwesenden ‚Du' des Verstorbenen einen stellvertretenden Ort leibhaftiger Gegenwart" schafft (116). Dagegen ist der tote Körper als Plastinat lediglich autoreferentiell.

Den kritischen Reigen beschließt der Moraltheologe *Klaus Arntz*. Im Fokus seines fundierten Gedankengangs ist die theologische Meta-Norm der „Menschenwürde". Hierüber gleicht A. seine Argumentation mit medizinethischen Grundsatzentscheidungen ab. Mit Hans-Joachim Höhn kommt er zu dem Ergebnis, dass der Leichnam „kein eigenständiger Träger moralischer Rechte" ist, sehr wohl aber ein „Gegenstand moralischer Verpflichtungen" (139).

Man liest diesen schmalen Band gern und weiß sich danach gut informiert über die Breite der Diskurse innerhalb der kath. Theologie. Die Lesefreude wird jedoch etwas geschmälert durch die Fülle redundanter Sequenzen, die redaktionell hätte vermieden werden können. *Eine* ausführliche Schilderung des Phänomenbestandes der Körperwelten-Ausstellung hätte durchaus ausgereicht, zumal die Premiere ja bereits etliche Jahre zurückliegt (1997). Auch die mehrfachen Bezugnahmen auf eine mögliche Analogie zur katholischen Reliquien-Frömmigkeit bringen außer einer für evangelische Christentumspraxis gewöhnungsbedürftigen Religionsanatomie kaum Erkenntnisgewinne. Die Vorzüge dieser knappen Sammlung liegen im Pointenreichtum der einzelnen Aufsätze und in der Positionalität.

Rostock Thomas Klie

Reitz, Daniela: **Wunschkinder**. Präimplantationsdiagnostik aus der Perspektive der Prinzipienethik und der feministischen Ethik. – Göttingen: Edition Ruprecht 2011. 227 S. (Edition Ethik, 8), geb. € 34,90 ISBN: 978–3–7675–7139–6

Die Zustimmung des Deutschen Bundestags (7. Juli 2011) für die eingeschränkte Erlaubnis der Präimplantationsdiagnostik (PID) für diejenigen Paare, die eine schwerwiegende Erbkrankheit in sich tragen bzw. mit einer Tot- oder Fehlgeburt ihres Kindes rechnen müssen, wird die jahrelange Diskussion um das Für und Wider der PID sicherlich *nicht* beenden. Bei der PID werden nach Durchführung einer In-Vitro-Fertilisation (IVF) bzw. einer intrazytoplasmatischen Spermieninjektion (ICSI) Zellen der Embryonen auf den befürchteten genetischen Defekt hin untersucht und dann je nach Befund in die Gebärmutter der Frau transferiert oder verworfen.

Die Argumente pro und contra PID lagen und liegen auf dem Tisch: Was von den PID-Gegnern als klare Diskriminierung von Menschen mit Behinderung und als staatlich nun sanktionierter Angriff auf das Lebensrecht embryonaler Menschen mit erheblichen gesellschaftlichen Auswirkungen bewertet wird, stellt für die PID-Befürworter eine dringend benötigte Maßnahme dar, um das Leiden von erblich belasteten Paaren mit Kinderwunsch zu mildern. Weitere Anwendungsmöglichkeiten der PID zur Steigerung der nach wie vor niedrigen Erfolgsraten von IVF-Schwangerschaften sowie die Möglichkeit ihrer Einführung als Screening-Verfahren weit über das Indikationenmodell hinaus könnten – analog zur mittlerweile flächendeckenden Pränataldiagnostik – möglicherweise ein Teil des Zukunftsszenarios von Schwangerschaft sein.

Daniela Reitz' Publikation „Wunschkinder" trifft sozusagen ins Herz dieser gesellschaftspolitischen Debatte. Die aktualisierte Diss. der Gynäkologin und Ethikerin an der Univ. Marburg aus dem Jahr 2008 ist zwar einige Monate *vor* der Abstimmung im Deutschen Bundestag erschienen, präjudiziert jedoch deren Ergebnis. Anders als der m. E. irreführende Haupttitel es vermuten lässt, der vermutlich aus verkaufstechnischen Gründen gewählt wurde (?), geht es keineswegs um Kinderwunschpaare bzw. um das Thema Menschen mit Behinderung, sondern um den Vergleich zweier hochkomplexer ethischer Entwürfe und ihre Anwendung auf die PID-Diskussion: Vorgestellt wird (1) der prinzipienethische Ansatz von Tom L. Beauchamp und James F. Childress, die mit ihrem Standardwerk „Principles of Biomedical Ethics" mittlerweile die 9. Auflage erreicht haben und aus keiner medizinethischen Bibliothek mehr wegzudenken sind. Im Vergleich dazu ist (2) der feministische Ansatz der kanadischen Philosophin Susan Sherwin weitgehend unbekannt. Ihr Hauptwerk „No Longer Patient" (1992), das ihre feministische Ethik der Gesundheitsversorgung (Health Care) begründet, ist ein Meilenstein feministischer Bioethik, wird aber – wie diese selbst – wenig beachtet oder rezipiert. Feministische Bioethik ist ein Teilbereich feministischer Ethik und wird unter diesem Namen in den USA seit ca. 20 Jahren betrieben. Ihre Wurzeln sind allerdings älter und reichen bis in die Abtreibungsdebatten der 70er Jahre des vergangenen Jahrhunderts. Bis heute untersucht feministische Bioethik Entwicklungen der Biomedizin aus der Perspektive von Frauen, versteht ihre Analyseergebnisse aber als nicht allein auf Frauen beschränkt, sondern als gesamtgesellschaftlich relevant. Allein die Tatsache, dass hier einmal eine feministische Stimme zur Bioethik ohne die üblichen Vorbehalte und Vorurteile gegen Feminismus gehört und angemessen präsentiert wird, ist also unbedingt zu würdigen.

R. stellt beide Ansätze einander gegenüber und fragt, welche Schlussfolgerungen aus Sicht der Prinzipienethik und aus Sicht der feministischen Ethik für die Debatte um die PID jeweils zu ziehen sind. Dabei lässt sie zunächst einmal die jeweiligen Werke der Autoren bzw. der Autorin selbst zu Wort kommen. Das Fazit sei an dieser Stelle vorweggenommen: Sowohl auf Grundlage von Beauchamps/Childress als auch auf Grundlage von Sherwins Ansatz lässt sich *für* die Legalisierung der PID unter begrenzenden und einschränkenden Bedingungen plädieren. Dies überrascht v. a. bei Sherwins Ansatz, stellt dieser doch weniger autonome individuelle Entscheidungen als ihren strukturellen und sozialen Kontext in den Mittelpunkt der Reflexion. Sherwin kritisiert die so häufige Reduktion des Autonomiebegriffs auf den „informed consent" und fordert ein relationales Autonomieverständnis, das den Blick für Asymmetrien und soziale Ungerechtigkeit in der Biomedizin schärft. Mit Blick auf den Kontext stellt sie fest, dass Reproduktionstechnologie die Fixierung von Frauen auf ihre Rolle als Mutter verstärke und damit den Leidensdruck auf Kinderwunschpaare noch erhöhe, anstatt ihn zu bekämpfen. IVF sei damit zwar als Zuwachs an Handlungsoptionen (agency) für *einzelne* Frauen zu bewerten, aber eben nur für Frauen, die gesellschaftlichen Idealvorstellungen der heterosexuellen und verheirateten „Mittelklasse-Frau" entsprechen. Von einem echten Autonomiezuwachs für *alle* Frauen könne in der Reproduktionsmedizin nicht die Rede sein. Zu wenig seien Frauen selbst an Entscheidungsprozessen beteiligt, zu dominant sei die Macht der meist männlichen Experten.

Leider hat sich Sherwin zur PID *nicht* geäußert, so dass R. sich mit Analogieschlüssen zur Reproduktionsmedizin bzw. dem Verweis auf ein persönliches Gespräch mit der Autorin behelfen muss, das ich gerne irgendwo im Anhang gelesen hätte. So bleibt einem nichts anderes übrig als der Autorin zu vertrauen, dass sie Sherwins Plädoyer für eine beschränkte Legalisierung von PID richtig wiedergibt, auch wenn dieses Plädoyer in starker Spannung zu Sherwins sonst sehr kritischer Haltung zu Biomedizin generell steht.

Sehr wertvoll sind die vielen Literaturhinweise auf die deutschsprachige Debatte, in der Ethikerinnen wie Sigrid Graumann, Regine Kollek oder Hille Haker dezidiert eine andere Position als Sherwin einnehmen. Tatsächlich spiegeln sowohl Beauchamps/Childress als auch Sherwins Ansatz spezifische Aspekte der nordamerikanischen Bioethikdebatte wider, die nicht ohne weiteres auf den deutschsprachigen Raum übertragen werden können, z. B. die Frage nach der Verteilungsgerechtigkeit im Gesundheitssystem.

Dem Grundanspruch einer kontextsensitiven Bioethik folgend zitiert R. immer wieder zwei Forschungsberichte ihres ehemaligen Doktorvaters Gerd Richter, Leiter der Ethikkommission der Univ. Marburg, in denen sowohl die Einschätzung von Experten als auch die Einschätzung der Bevölkerung zur PID und zum Status des Embryos abgefragt wurden. So aufschlussreich dies ist, so wünschenswert wäre es gewesen zu erwähnen, dass neben den Richter-Studien durchaus noch weitere und sehr groß angelegte Studien über die Einschätzung des Status des Embryos existieren, bspw. die europäische EDIGH-Studie über Pränataldiagnostik.[1]

Abgesehen von solch kleinen Kritikpunkten kann Daniela Reitz' „Wunschkinder" jedoch uneingeschränkt empfohlen werden: Es ist der sehr gelungene und mutige Versuch, komplexe ethische Theorien für die Praxis fruchtbar zu machen und Orientierung zu gewinnen. Die Arbeit enthält darüber hinaus einen allgemein verständlichen Überblick über die politischen Debatten und die medizinisch-rechtlichen Aspekte von PID in Deutschland. Sie ist methodisch klar nachvollziehbar, umfassend und beschreitet mit der dezidierten, aber niemals unkritischen Würdigung der feministischen Perspektive Neuland. Ganz sicher gehört sie in jedes Bücherregal von Experten und Expertinnen aller Disziplinen, die sich mit PID befassen.

Wien Angelika Walser

[1] The Janus Face of Prenatal Diagnostics. A European Study Bridging Ethics, Psychoanalysis, and Medicine, ed. by Marianne Leuzinger-Bohleber et. al., Karnac 2008.

Praktische Theologie

Yoder, John Howard: **Die Politik des Leibes Christi**. Als Gemeinde zeichenhaft leben. Aus dem Englischen von Wolfgang Krauß. – Schwarzenfeld: Neufeld 2011. 140 S., kt € 14,90 ISBN: 978–3–86256–016–5

Der mennonitische Theologe John H. Yoder (1927–1997), den Stanley Hauerwas als den „wohl führenden amerikanischen Theologen und Ethiker der letzten fünfzig Jahre" bezeichnet hat, beschreibt fünf „Praktiken" (practices) der Kirche, die sich aus der Praxis des NT herleiten. Da ist 1. das Verfahren der Konfliktlösung und Versöhnung nach Mt 18, das zugleich einen Weg der konkreten ethischen Entscheidungsfindung darstellt, 2. die Praxis des Brotbrechens, die tief in das hineinreicht, „was wir normalerweise ‚Wirtschaft'" (55) nennen und tatsächlich ein alternatives Modell ökonomischen Handelns vollzieht, 3. die Taufe, die „interethnische Inklusivität" (74) begründet und damit der Anfang der neuen Schöpfung, d.h. einer neuen Gesellschaft ist, 4. die Erkenntnis und Berufung der Gaben, die jeder mitbringt, um den Leib Christi aufzubauen, und die nicht mit außergewöhnlichen ‚Charismen' oder gar mit dem Begriff des ‚Charismatischen' durcheinander gebracht werden dürfen, und 5. die „Regel des Paulus" nach 1Kor 14, die angibt, wie in der Gemeinde ein herrschaftsfreier Konsens über den Willen Gottes erreicht wird. Y. will, trotz durchgängiger Abgrenzung gegen ‚Sakramentalismus', diese Praktiken auch „Sakramente" nennen, denn sie sind „Handlungsweisen Gottes in und mit, durch und unter dem Handeln von Männer und Frauen" (129). Bei den Kirchen hierzulande sollten diese Beschreibungen besondere Aufmerksamkeit finden, weil sie, das lässt sich jedenfalls für die kath. Kirche ohne falsche Verallgemeinerung sagen, in allen fünf Punkten genau das Gegenteil dessen tun, was für Y. das Handeln der Kirche ausmacht: Sie halten sich an vorgegebene ethische Normen und lösen Konflikte durch Ausgrenzung, wie etwa bei den wiederverheirateten Geschiedenen (1), sie feiern Eucharistie ohne jeden Bezug zur ökonomischen Realität (2), sie praktizieren Taufe als Aufnahme in eine religiöse Gemeinschaft, ohne damit einen Beitrag zur gesellschaftlichen Exklusionsproblematik zu leisten (3), sie lassen das Potenzial der Gaben aller Gläubigen ungenutzt und unberufen und reservieren den Berufungsbegriff für das Priestertum (4) und sie pflegen einen hierarchisch strukturierten Kommunikationsstil, der das, was als Gottes Wille für heute gelten soll, an die Entscheidungen amtlicher Autorität zurückbindet (5). Ist das der Grund dafür, dass sich die Kirchen hierzulande in einer so tiefen Krise befinden?

Das gut lesbare (und gut, ohne alle Anglizismen, übersetzte) Buch, das für den Gemeindegebrauch konzipiert ist, kommt ohne Theoretisierung aus. Denn für Y. sind es nicht intellektuelle Operationen und Konzepte, durch die sich die Kirche in die moderne Welt vermittelt, sondern allein die Präsenz der Gläubigen und das, was sie tun. Es kann aber zur Wertschätzung dieses Buches beitragen, darauf hinzuweisen, dass sich seine Programmatik systemtheoretisch und damit auf dem Stand der entwickelten Theorie unserer Gesellschaft lesen lässt.

Der Basissatz der Systemtheorie: ‚Operative Geschlossenheit ist die Bedingung für Umweltoffenheit' findet bei Y. eine auf die Kirchen bezogene Konkretion und liest sich dann so: „[D]ie Liebe zur Welt und die Weigerung, sich ihr anzupassen, die Gegenwart in ihrer Mitte und das Fremdkörpersein in ihr [sind] zwei Seiten einer Medaille und beide notwendig und unverzichtbar." (139) Die Gemeinden können in dem, was sie tun, von der Umwelt beobachtet werden (das engl. Original von 2001 spricht deswegen von „Five Practices of the Christian Community Before the Watching World"); daraus erwächst die Unterscheidung zur Umwelt, die sich aus deren Sicht vollständig in soziologischen Termini fassen lässt. Von Seiten der Gemeinde ist ihre Art des Handelns das Auge, mit dem sie die Umwelt, d.h. andere soziale Systeme, beobachtet. In den Worten Y.s: „Keine irgendwie geartete Sphäre darf dem Evangelium gegenüber Souveränität beanspruchen." (64) Die gängige Rede von der Autonomie der Sachbereiche müsste von hier aus auf den Prüfstand (sie stimmt im Rahmen einer Theorie der Gesellschaft, aber sie stimmt nicht im sozialen System Kirche). Mit Y. lässt es sich gut verstehen, was der Papst in Freiburg mit „Entweltlichung" meinte. Die Welt ist aber kein Ensemble von Tatsachen, sondern, gut konstruktivistisch, die Kommunikation systemischer Perspektiven. In kirchlicher Sicht ist sie „eine Unterabteilung der Weltsicht des Evangeliums" (131), ist sie „der Teil der Schöpfung, der sich die Freiheit genommen hat, noch nicht zu glauben" (11, aus der Einleitung von L. Amstutz). Es braucht, das betont Y. oft, keine Rede von ‚Schöpfungsordnung' oder ‚Naturrecht', um den christlichen Glauben in die Welt zu vermitteln, sondern indem die Gemeinde in unterscheidbarer Weise handelt, ist sie in der Welt da und unterscheidbar, oder anders gesagt: Sie ist politisch dazu berufen, „das zu sein, wozu letztlich auch die Welt berufen ist" (22).

Katholische Leser dieses außergewöhnlich inspirierenden und zukunftsweisenden Buches könnten irritiert sein von seinem Umgang mit der kirchlichen Vergangenheit, v.a. dem Mittelalter. Y. führt sie unter den Stichworten ‚sakramentalistisch', ‚magisch', ‚priesterzentriert'. Einiges ist natürlich einfach nicht abzuweisen. Bei anderem hat die kath. Kirche offenbar ein Selbstvermittlungsproblem. Die mittelalterliche Eucharistielehre und -praxis war in dem Sinne ökonomiekritisch und -verwandelnd, wie Y. es vom Brotbrechen ausführt (vgl. dazu vom Rez. *Wandlung*. Ein Traktat über Eucharistie und Ökonomie, 2006), aber wer würde das der heutigen Eucharistie noch ansehen? Y. kann dazu anleiten, die eigene Tradition auf ihre Gegenwartstauglichkeit hin neu zu lesen, so wie er dies übrigens im Blick auf die reformatorischen und täuferischen Traditionen tut, die in ihm einen kritisch-weiterführenden Interpreten gefunden haben.

Die fünf Praktiken lassen sich, so Y., „problemlos in nicht-religiöse Äquivalente übertragen" (136). So hat die Praxis des offenen Dialogs nach 1Kor 14 „etwas damit zu tun, dass man in Japan bessere Autos baut als in Detroit" (137). Das spricht zunächst einmal für diese Praktiken. Sie sind nicht an eine religiöse Sonderwelt gebunden, sie sind dazu da, die Dinge in der Welt besser zu machen. Wo liegt aber dann der Unterschied? Ist der Glaube nur eine bessere Sozialethik? Nach Y. liegt der Unterschied nicht in den einzelnen Praktiken, sondern darin, „dass der Ansatz als Ganzes eine andere Gestalt hat", als „Zeugnis der Glaubensgemeinschaft" (137). Die Beziehung zwischen den soziologisch äquivalenten Verhaltensweisen der Gemeinde und der Gestalt der Glaubensgemeinschaft bleibt für mich bei Y. noch ungeklärt. Sie zu klären ist Sache der Theologie – einer Theologie, die sich als Dienerin der Praxis der Gemeinden versteht.

Dortmund Thomas Ruster

Albert, Anika Christina: **Helfen als Gabe und Gegenseitigkeit**. Perspektiven einer Theologie des Helfens im interdisziplinären Diskurs. – Heidelberg: Winter 2010. 400 S. (Veröffentlichungen des Diakoniewissenschaftlichen Instituts, 42), kt € 25,00 ISBN: 978–3–8253–5743–6

Die am Diakoniewissenschaftlichen Inst. an der Univ. Heidelberg verfasste Diss. hat sich zum Ziel gesetzt, das Phänomen des Helfens in einem interdisziplinären Zugang zu beleuchten, der insbes. auch ein Augenmerk auf die Spannung von allgemein menschlichen und spezifisch christlichen Begründungsfiguren richtet. A. will näherhin aufweisen, dass Helfen ein „dynamisches Beziehungsgeschehen ist, das auf Geben und Nehmen beruht und insofern eine zwischenmenschliche Wechselseitigkeit impliziert" (18). Die beiden Leitbegriffe der „Gabe" und der „Gegenseitigkeit" sollen als Basis für dieses interdisziplinäre Gespräch vorgeschlagen werden.

Die Studie hat neun Kap., die drei großen Teilen zugeordnet sind: I. Wahrnehmungen des Helfens; II. Helfen aus human- und sozialwissenschaftlicher Perspektive; III. Helfen aus theologischer Perspektive.

Kap. 1 dient der Problemanzeige. Anhand einiger empirischer Studien beleuchtet A. die große Bedeutung, die Kirchenmitglieder wie Konfessionslose dem diakonischen Handeln der Kirche zuschreiben. Zugleich konstatiert sie mit G. Theißen eine „Legitimitätskrise des Helfens": Humanwissenschaftliche Untersuchungen hinterfragen den (vermeintlichen) Altruismus individuellen und institutionellen Helfens und auch von theologischer Seite wird der Verdacht geäußert, christliches Hilfehandeln sei weniger uneigennützig, als es vorgebe, und habe den Hilfesuchenden nicht wirklich im Blick.

Das zweite Kap. nimmt das Problem einer Ethik des Helfens in der Spannung von „allgemein-menschlich" und „spezifisch christlich" auf. Zunächst sei Helfen nichts spezifisch Christliches, sondern allgemein menschlich (mit G. Theißen, D. Lange), das spezifisch Christliche sei nicht in den Inhalten, sondern in der Begründung zu finden. Zwei biblische Perikopen machen die Universalität des Hilfsethos sichtbar, das auch im NT als ein allgemein menschliches verstanden wird: die Weltgerichtsrede in Mt 25 und das Gleichnis vom barmherzigen Samariter in Lk 10.

Sodann entfaltet A. anhand zweier weiterer biblischer Perikopen – dem Scherflein der Witwe in Mk 12 und der paulinischen Kollekte in 2Kor 8f – ihre These, dass Helfen als Gabe und Gegenseitigkeit zu verstehen sei. Hilfehandeln zeige sich hier als eine doppelte Reaktion: auf Gottes vorausgehende Gabe und auf die Not des anderen. Das verweise zum einen auf rechtfertigungstheologische Zusammenhänge; zum anderen ergebe sich daraus ein Vorrang des anderen, wie er bei E. Levinas gedacht werde: „Nicht ich bin der Ausgangspunkt des Helfens, sondern der Andere." (108)

Sind so die Leitkategorien von Gabe und Gegenseitigkeit biblisch verankert, sollen die folgenden Kap. zeigen, dass sie auch für den interdisziplinären Dialog über das Hilfehandeln geeignet sind. Kap. 4 spielt hierzu die psychologische Perspektive ein. Beobachtungen zu den psychologischen Grundzügen und Ambivalenzen des Helfens aus Sicht des Gebenden und des Empfangenden führen A. zu dem Fazit: „Es scheint also darauf anzukommen, Geben und Nehmen, Egoismus und Altruismus in ein ausgewogenes Verhältnis zu setzen, um gelungene Hilfebeziehungen zu ermöglichen. Helfen ist demzufolge auch aus psycho-

logischer Sicht als Gabe und Gegenseitigkeit angemessen zu verstehen." (137) In den sich anschließenden sozialwissenschaftlichen Überlegungen (Kap. 5) skizziert A. in Anknüpfung an N. Luhmann und S. Staub-Bernasconi die Entwicklung des Hilfehandelns in seiner gesellschaftlichen Dimension und der sozialen Arbeit. Neben der Frage, ob es eine „weibliche(re)" Form des Hilfehandelns gebe („Bedürfnisorientierung" statt „Funktionsorientierung"), geht sie auch auf die Professionalisierungsdebatte ein. Hier kommt A.s Grundanliegen besonders deutlich zum Vorschein, wenn sie kritisiert, dass „Individuen immer noch als ‚Fälle' bezeichnet werden […]. Hier wird nicht konsequent die oben in Anknüpfung an Lévinas eingeforderte Perspektive des Anderen eingenommen, sondern es werden die professionellen Denkweisen des Experten auf die Situation des Klienten übertragen. Dieser wird somit immer noch aus einer Defizitperspektive wahrgenommen." (174f) Der geschichtliche Überblick führt sie insgesamt zu der Einsicht, dass helfendes Handeln je nach zeitlichem und kulturellem Kontext mal mehr als Gabe, mal mehr als Gegenseitigkeit verstanden worden sei, derzeit jedoch vorrangig als „erwartbare Leistung […], die auf struktureller Ebene den Bedingungen des Sozialmarktes unterliegt und damit wesentlich von ökonomischen Interessen geprägt ist, also jenseits der Kategorien von Gabe und Gegenseitigkeit verortet werden muss" (186).

Kap. 6 beleuchtet die komplexe phänomenologische und hermeneutische Debatte zu Gabe und Gegenseitigkeit. Sehr gedrängt werden hier so verschiedene Positionen wie diejenigen von M. Mauss, J. Rawls, P. Bourdieu, A. Caillé, J. Derrida und I. U. Dalferth skizziert. Insbes. die von Dalferth angenommene „Dativ-Struktur" der Existenz, die nicht im Geben, sondern in der Passivität des Bekommens verankert sei, ist für A.s weitere Überlegungen wegweisend. Zudem weisen Überlegungen von B. Waldenfels und P. Ricœur bereits auf ein Überschusselement des Gebens hin, das in einer Theorie des Hilfehandelns, das die Defizitperspektive aufgeben will, eine Schlüsselstellung einnehmen kann.

Diese Linien werden im theologischen Teil der Arbeit weiter entfaltet, der in Kap. 7 mit der Rechtfertigungslehre als zentralem Anknüpfungspunkt einsetzt. Denn die göttliche Gabe der Gerechtigkeit schließe einerseits jede menschliche Gegengabe aus: Gott und Mensch stehen in einem unumkehrbaren Verhältnis, der Mensch ganz im „Modus des Bekommens". Zugleich sei es diese erste Gabe Gottes, die den Menschen im Blick auf den anderen überhaupt handlungsfähig mache, sodass A. aus der Rechtfertigungslehre eine Verhältnisbestimmung von „Zuspruch und Anspruch" des Hilfehandelns ableitet. Eine Theologie des Helfens, die das Leben solcherart als geschenktes verstehe und damit die Begrenztheit aller Menschen in den Blick nehme, ermögliche dabei Helfen aus echter Solidarität statt aus Herablassung (die nur den andern, nicht aber sich selbst als „defizient" wahrnähme). „Ein Verständnis von Helfen als Gabe und Gegenseitigkeit zielt also darauf, die Gleichheit aller Menschen in ihrem Verhältnis vor Gott zu betonen, denn sie alle sind auf seine kategorischen Gaben angewiesen." (251)

Menschliches Hilfehandeln antwortet also, wie Kap. 8 näher entfaltet, aus theologischer Perspektive auf das vorausgehende Wort Gottes, eine Antwort, die sich in der Nächstenliebe konkretisiert. A. skizziert Grundlinien des biblischen Liebesgebotes in seiner Vielschichtigkeit und Deutungsoffenheit und ergänzt Beobachtungen zu seiner Interpretation bei K. Barth und S. Kierkegaard um Reflexionen auf eine geänderte Verhältnisbestimmung von Nächstenliebe und Selbstliebe: Zielvorstellung sei heutzutage nicht mehr einseitige Selbstaufopferung, sondern die Etablierung von Reziprozität, bei der Nächsten- und Selbstliebe nicht in Konkurrenz zueinander träten. Nicht als Ausgangspunkt, aber als intendierte Zielvorstellung sei Reziprozität so mit christlicher Nächstenliebe vereinbar, wenn man sie nämlich nicht im Sinn wechselseitiger Rückerstattung verstehe, sondern als Beziehung. Gabe und Gegenseitigkeit müssten dazu in ein richtiges Verhältnis zueinander gesetzt werden, was, so resümiert das Kap., durch die rechtfertigungstheologische Vorordnung der Liebe Gottes vor der Nächstenliebe möglich werde.

Diese Zielperspektive der Reziprozität konkretisiert A. schließlich im letzten Kap. anhand des Kategorischen Imperativs und der Goldenen Regel. Im Rückgriff auf Überlegungen P. Ricœurs lässt sich dabei die Vorstellung von Reziprozität als Zielbestimmung für eine plausible Verhältnisbestimmung von Goldener Regel und Feindesliebegebot nutzen: Letzteres bezieht sich nicht auf reaktives, sondern auf initiatives Verhalten. Dieser erste, zunächst einseitige Schritt, der gefordert ist, geschieht aus der vorgängigen Liebe Gottes. Ergänzend referiert A. Überlegungen Ricoeurs zum Verhältnis von Selbstschätzung und Fürsorge, in denen wegen der hier implizierten Gleichrangigkeit der Partner die Freundschaft als Vorbild für und idealer Ausdruck von Fürsorge verstanden wird. Dementsprechend sollen sich auch in einer helfenden Beziehung beide eingestehen, dass sie der Hilfe bedürfen, und sich „gegenseitig in der Schwachheit des Anderen wiedererkennen" (340), auch wenn die Hilfsbedürftigkeit hier verschieden ausgeprägt sein mag. A. exemplifiziert dies abschließend anhand einer Interpretation der Perikope von der Salbung Jesu in Mk 14 bzw. Lk 7. Dabei greift sie u. a. auf feministische Ansätze einer Care-Ethik zurück (C. Gilligan, E. Conradi). Im Unterschied v. a. zur systemtheoretischen Perspektive sei hier das Hilfehandeln auf Personen bezogen, auf Kommunikation ausgerichtet und strebe nicht die Kompensation von Normabweichungen, sondern individuelle Lösungen an.

Während die letzten Passagen von Kap. 9 bereits Schlüsselbegriffe der Arbeit resümierend wieder aufgreifen, geht die Schlussbetrachtung noch einmal ausdrücklich auf die diagnostizierte Spannung von „allgemein menschlichem" und „spezifisch christlichem" Hilfehandeln ein und betont, das „Mehr" der christlichen Perspektive liege nicht auf dem Gebiet der Moral, sondern „in dem Meta-Charakter, der sich in einer Ökonomie der Gabe ausdrückt" (371). Nicht das Hilfehandeln als Handeln selbst, wohl aber sein Verständnis als „antwortendes Geben" (372) vor dem Hintergrund der Rechtfertigungslehre sei als ein „spezifisch christliches" zu bestimmen. Als „Gabe und Gegenseitigkeit" lasse es sich jedoch aus beiden Perspektiven konzipieren, so dass hier leistungsfähige Kategorien für einen interdisziplinären Diskurs zum Hilfehandeln vorlägen.

Die Fragestellung der Arbeit ist von hoher Relevanz und die Studie trägt eine Menge Material zusammen. Im Umgang mit der Materialfülle liegt aber auch ihre entscheidende Schwäche: Abgesehen von einigen Fragwürdigkeiten in der Darstellung (so werden Mauss Deutungskategorien zugeschrieben, die de facto von Caillé stammen) pendelt die Arbeit an diversen Stellen zwischen Deskription und Thesen, während das argumentative Zwischenstück nur schwach ausgebildet ist. Z. T. werden konträre Ansätze (z. B. von B. K. Holm und I. U. Dalferth) gleichermaßen aufgegriffen, ohne dass die Probleme ihrer Vereinbarkeit auch nur markiert wären. Die Komplexität mancher Debatten bleibt so etwas auf der Strecke.

In inhaltlicher Hinsicht wäre v. a. die fehlende Differenzierung zwischen verschiedenen Gestalten der Gabe zu hinterfragen: Beziehungen freundschaftlichen Wohlwollens, diakonisches Handeln, göttliche Gnade, Spenden: Wenn all das mit Hilfe der Gabekategorie beschreibbar ist, heißt das noch nicht, dass es sich jedesmal um eine direkt vergleichbare Form des Gebens handelte. Ebenso wäre die Frage des Verhältnisses von Asymmetrie und Wechselseitigkeit genauer zu stellen angesichts des Versuchs, den Hilfeempfänger aus einer demütigenden Position zu befreien. Der Ansatz bei der Idee, die Einseitigkeit des Hilfehandelns werde überwunden, indem Helfender und Empfänger sich gleichermaßen als von Gottes vorgängiger Gabe abhängig verstehen, ist dabei durchaus zu begrüßen. Aber an dieser zentralen Stelle der Argumentation hätte man sich weitere Differenzierungen und den Blick auf mögliche Anschlussfragen gewünscht.

Erfurt Veronika Hoffmann

Successful Ageing, Spirituality and Meaning. Multidisciplinary Perspectives, hg. v. Johan Bouwer. – Leuven: Peeters 2010. 283 S. (Studies in Spirituality Supplement, 20), kt € 53,00 ISBN: 978–90–429–2268–6

Die in den 1960er-Jahren mit R. J. Havighurst ansetzende gerontologische Forschung zum ‚erfolgreichen Altern' fokussierte auf Aspekte wie Autonomie, Gesundheit und Wohlbefinden. Dagegen ist der Bedeutung von Spiritualität bzw. Religiosität erst seit zwei Jahrzehnten größere Aufmerksamkeit geschenkt worden. Daran anknüpfend bietet der Sammelband theoretische Grundlegungen, phänomenologische Beobachtungen, ethnologische Studien sowie quantitative und qualitative Befragungen, die den Einfluss von Spiritualität und Sinngebung auf den Prozess des Älterwerdens aufzeigen.

Die niederländischen und schottischen Autoren verfolgen hierbei ein – die Gerontologie zu Beginn des 21. Jh.s insgesamt kennzeichnendes – dreifaches ideologiekritisches Interesse: Gegenüber Jugendlichkeitsidealen, Anti-Ageing-Bestrebungen und Defizitmodellen des Alters (40, 116, 172f, 222) behaupten sie den Eigenwert der späten Lebensphase und den Respekt vor den Älteren (49, 203f). Die westlichen Leitvorstellungen von Autonomie und Individualismus (171f, 196f) relativieren sie durch die Hervorhebung der menschlichen Sozialität und Solidarität (44, 206) und entgegen jeglicher reduktionistischer Betrachtung des (erfolgreichen) Älterwerdens plädieren sie für einen interdisziplinären und multifaktoriellen Erklärungsansatz.

Unter sieben fachspezifischen Rubriken präsentiert die gut lesbare Publikation jeweils zwei Beiträge: Die Schlüsselkonzepte ‚erfolgreiches Altern' und ‚Spiritualität' werden eingangs entfaltet und danach aus gerontologischer, psychologischer, soziologischer, anthropologischer, moralischer und theologischer Sicht betrachtet. In seinem instruktiven Einführungsartikel (15–28) beschreibt *K. Knipscheer* ‚Erfolg' als ein offenes Konzept, das einer präzisen Definition bedürfe, und zwar „within a given cultural context with its peculiar contents and ecological demands" (21). Obgleich sich die unterschiedlich gewichteten Definitionen und Messkriterien für ein erfolgreiches Altern kaum in einen einheitlichen Theorierahmen einfügen ließen, verdeutlichten die elaborierten Ansätze der vergangenen Jahrzehnte, dass objektive (Funktionsfähigkeit, Aktivitäten, Beziehungsnetze etc.) und subjektive Indikatoren (Wohlbefinden, Selbstakzeptanz etc.) zusammenzudenken seien. Darüber hinaus sei methodisch zu beachten, so *G. Westerhof* (73–90), dass die Forschenden und die Befragten u. U. divergierende Beurteilungsmaßstäbe für erfolgreiches Altern anlegten („scholastic fallacy", 88) und dass die Betroffenen im Laufe ihres Lebens die einzelnen Sinndomänen (individuality, physical integrity, activities, relatedness, material needs, general values and beliefs) unterschiedlich gewichteten.

Im Rahmen seiner ethischen Ausführungen zu einem ‚guten Altern' (171–189) hebt *F. de Lange* zwei weitere den Sammelband durchziehende Motive hervor: die Einsicht in die Ambiguität des Alterungsprozesses („Ageing is an ambivalent process of loss and win, defeat and victory, progress and regression", 183), die den Betroffenen flexible Anpassungsleistungen abverlangt (vgl. 115–119).

Im zweiten Einleitungsbeitrag (29–36) definiert *H. Blommestijn* Spiritualität als einen dynamischen, sich über die gesamte Lebensspanne erstreckenden Lernprozess, in dessen Rahmen Menschen ihren Wesenskern und ihre Berufung entdecken. „The heart of spirituality is the growing consciousness of our inmost being, i.e. who we really are in the eyes of God, our Creator." (30) Wie auch in den darauffolgenden Artikeln wird vorausgesetzt, dass die das Ich transzendierende bzw. transformierende Suche eine menschliche Grundbewegung darstellt („primordial spirituality", ebd.), die zur Erschließung des wahren Lebenssinns führt (215f). Hierbei geraten indes die spirituellen Praktiken (z. B. Gebet und Meditation) und überhaupt die leibphänomenologische Dimension der Spiritualität in den Hintergrund.

Für die weiteren Erkundungsgänge wäre es m. E. gewinnbringend gewesen, die Wesenszüge einer christlich geprägten Spiritualität – einschließlich des zugrundeliegenden Gottes-, Menschen- und Weltbildes – stärker von konkurrierenden weltanschaulichen Erscheinungsformen abzugrenzen. Die Relevanz für die Frage nach einem ‚erfolgreichen Altern' wird im Vergleich der philosophisch- und theologisch-anthropologischen Ausführungen deutlich: Im Rahmen einer „philosophy of life course" (39–51) stellt *J. Baars* das menschliche Altern als einen Prozess der zunehmenden Vulnerabilität und Komplexität dar. Die zwischenmenschlichen Beziehungen gewönnen gerade dadurch an Tiefe, dass deren potenzielles Scheitern einzukalkulieren sei: „Human life contains death – Human freedom contains the possibility of evil – Intense happiness contains an equally intense suffering." (43) Diese Überlegungen konvergieren, ohne direkte Bezugnahme, mit dem transzendental-philosophischen Ansatz von T. Rentsch, der das Altern als Radikalisierung der menschlichen Grundbedingungen beschreibt.

M. E. schlüssiger als nichtreligiöse (philosophische, psychologische) Entwürfe (118f) legen die beiden praktisch-theologischen Beiträge dar, aus welchen Quellen Menschen Kraft zum Umgang mit Vergänglichkeit, Verfehlung und Fragmentarität schöpfen können. Am Beispiel demenziell erkrankter Menschen betont *J. Swinton* (237–261), dass deren Personalität nicht im Vorhandensein bestimmter Fähigkeiten (Vernunft, Erinnerungsvermögen etc.) begründet liegt, sondern in liebenden Beziehungen, allen voran in der unverbrüchlichen Bezogenheit auf Gott, dessen Wesen selbst eine ewige trinitarische Liebesgemeinschaft auszeichnet. Zu *E. Jonkers* ‚Bausteinen' für eine theologische Alternstheorie – als Orientierungsrahmen für die Praxis von *spiritual* und *pastoral care* (209–236) – zählt der Hinweis auf die Rechtfertigung und Heiligung durch Gott. „[They] help people of all ages in the lifespan to find a good balance between the process of receiving the gifts of love and hope and of coping with the faults of life and the process of renewing the human spirit." (235)

Bezogen auf die durch Gewalt und Benachteiligung geprägte Lebenssituation älterer, farbiger Südafrikaner/innen thematisiert *E. van Dongen* die Bedeutung von Religion als Ressource, die ihnen hilft, ihre Identität und soziale Position durch Abgrenzung gegenüber unmoralischem Verhalten zu gewinnen (151–167). In diesem Zusammenhang, wie auch an anderen Stellen des Bandes, hätten die Studien über religiöse Coping-Stile zur Krisenbewältigung im Anschluss an K. I. Pargament rezipiert werden können.

Im Vergleich zum Stand der deutschsprachigen Religionsgerontologie liefert die Veröffentlichung, insgesamt gesehen, zwar keine grundlegend neuen Forschungsergebnisse. In ihrer Zusammenschau zeigen die Beiträge jedoch eindrücklich die Komplexität des Untersuchungsgegenstandes auf, benennen offene Fragen und geben Anstöße für weitere empirische Studien. Eine an C. Glock bzw. S. Huber angelehnte Unterscheidung von Kerndimensionen der Religiosität (Intellekt, Glaube, öffentliche/private Praxis, Erfahrung und Konsequenzen im Alltag) könnte m. E. dazu beitragen, deren Einfluss auf die einzelnen Sinnfelder (73–90) genauer zu bestimmen. Auf einer solchen religionstheoretischen Basis wäre auch L. Tornstams Theorie der Gerotranszendenz, die einen altersbedingten Übergang von einer eher materialistischen und rationalistischen zu einer stärker kosmischen und transzendenten Weltsicht behauptet (53–69, 146–148), weiterzuentwickeln.

Der vergleichende Blick auf positivere Altersbilder in Ghana (137–149) veranschaulicht nicht nur die Bedeutung des ethnisch-kulturellen Kontextes für ein erfolgreiches Altern, sondern er ermuntert auch – innerhalb einer Gesellschaft – zu einer milieu- und lebensstildifferenzierten Analyse von ‚erfolgreichem Altern', ‚Spiritualität/Religiosität' und ‚Lebenssinn'.

Darauf fußend bedarf es schließlich einer vertiefenden Pastoralgeragogik, die die förderlichen Lernbedingungen für ein erfülltes Altern als spirituell-existenziellen Bildungsprozess eruiert („Education as a birthplace of spirituality", 32) und hierbei die seelsorgliche Aufgabe einer ‚Rekonstruktion von Lebensgeschichte' (A. Grözinger) im Horizont der Liebes- und Freiheitsgeschichte Gottes einbezieht.

Mainz Christian Mulia

Zimmermann, Mirjam: **Kindertheologie als theologische Kompetenz von Kindern**. Grundlagen, Methodik und Ziel kindertheologischer Forschung am Beispiel der Deutung des Todes Jesu. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 2010. 454 S., kt € 40,00 ISBN: 978–3–7887–2438–2

Die Habil.schrift von Mirjam Zimmermann stellt einen höchst beachtenswerten und relevanten Beitrag im theologischen bzw. religionspädagogischen Diskurs um das Konzept der Kindertheologie dar. Mit der Wahl der „Deutung des Todes Jesu" als Paradigma einer Kindertheologie positioniert Z. dieses didaktische Leitbild an einem zentralen Ort der christlichen Theologie und weist damit auch auf die Verwobenheit der Religionspädagogik mit der biblischen sowie systematischen Theologie hin.

Der erste Hauptteil geht der Frage der Kindertheologie als neuem religionspädagogischen Leitbild nach. Kap. I schildert die Genese und Geschichte einer Kindertheologie, wobei die unterschiedlichen Phasen der Geschichte der Kindheit eine bedeutsame Rolle spielen. Ebenso werden die grundlegenden Impulse aus der Kinderphilosophie dargelegt, die eine „Katalysatorfunktion" für die Entwicklung einer Kindertheologie ausgeübt hat (31). Prägend war jedoch der Perspektivenwechsel in der sozialwissenschaftlichen Kinderforschung: die Würdigung des Kindes als selbstständiges Subjekt. Demzufolge versucht Kindertheologie immer eine „explizite Verknüpfung von Theologie und empirischer Humanwissenschaft" (56). Z. analysiert daraufhin die tragenden Begriffe „Kind" sowie „Theologie", klärt die Differenzierungen in eine Theologie *von*, *für* und *mit* Kinder(n) und weist auf einen notwendigen „erkenntnistheoretischen Vorbehalt" im Zusammenhang mit Kindertheologie hin. Da es sich bei dieser Forschung immer schon um kindertheologische Rezeption handelt, kann Kindertheologie „leicht zur Projektionsfläche einer Erwachsenentheologie werden" (130). Daran wird im Laufe der Arbeit immer wieder erinnert und pädagogische Konsequenzen werden formuliert.

Kap. II reflektiert eine der Leitthesen der Arbeit, Kindertheologie als theologische Kompetenz von Kindern aufzufassen. Dazu bedarf es einer allgemeinen Klärung und Erläuterung des Kompetenz-Begriffes und näherhin der „religiösen Kompetenz". Z. diskutiert verschiedene Definitionen und erweitert den Diskurs notwendigerweise um den Begriff „theologische Kompetenz", womit „inhaltsbezogene Kompetenzen" benannt werden sollen (158). Damit Kindertheologie als theologische Kompetenz von Kindern aufgefasst werden kann, bedarf es einer „gewissen Nachhaltigkeit und Überprüfbarkeit der kindertheologischen Fähigkeiten", was „weitreichende Konsequenzen für eine Didaktik der Kindertheologie" mit sich bringt (162).

Demzufolge behandelt Kap. III die Methoden der Kindertheologie. Fokussiert werden dabei wahrnehmungs- und vermittlungsorientierte Methoden, die anhand verschiedener Forschungsdesigns und hinsichtlich ihrer Anwendbarkeit in der Kindertheologie vorgestellt werden. Als eigenes theologisches Konzept wird das ‚johanneische Gespräch', eine spezifisch biblische Reflexionsform, als „Leitbild eines Theologisierens mit Kindern" (200) präsentiert. Es folgen Hinweise auf methodische Voraussetzungen zu Lernumgebung, Haltung und Gesprächsführung. Diese Ausführungen münden dann in die Reflexion dessen, was ‚gute Kindertheologie' ist, und in die Erarbeitung von Gütekriterien sowohl kindertheologischer Forschung als auch kindertheologischer Kompetenz und Didaktik.

Im zweiten Hauptteil kommt die bisher entfaltete Kindertheologie an einer wesentlichen theologischen Fragestellung beispielhaft zur Anwendung. Die Wahl des Themas „Die Deutung des Todes Jesu" wird in Kap. IV historisch, theologiegeschichtlich, entwicklungspsychologisch, phänomenologisch und forschungsgeschichtlich begründet. Z. verdeutlicht auch religions-pädagogische Herausforderungen sowie die Sinnhaftigkeit einer kindertheologischen Durchdringung des Themas. Die anschließende bibelwissenschaftliche und systematisch-theologische Aufbereitung des Themas geschieht aus drei Perspektiven: „Theologische Deutung als historische Rekonstruktion", „Theologische Deutung als narrative Sinnbildung" und „Theologische Deutung als begriffliche Abstraktion" (248). Hierauf analysiert Z. die Behandlung des Themas ‚Tod Jesu' in der religionspädagogischen Praxis sowie in Lehrplänen, Schulbüchern und „weiteren didaktischen Materialien". Es überrascht nicht, dass das Leiden und Sterben Jesu „innerhalb der religionspädagogischen und -didaktischen Diskussion als auch innerhalb der konkreten Umsetzung […] nicht die zentrale Stellung einnimmt, die sich von der theologischen Tradition her nahe legen würde" (320). Es wurde auch festgestellt, dass „der Eigenwert und die Subjekthaftigkeit der Kinder im Umgang mit dem Problem des Todes Jesu unterbewertet bleiben […]" (321).

Kap. V präsentiert daraufhin fünf empirische Erhebungen, in denen, dem Anliegen der Kindertheologie folgend, die Eigenleistung der Kinder in der Auseinandersetzung mit dem Tod Jesu besondere Beachtung fand. Jede dieser von der Vf.in durchgeführten Studien wird mit ihrem Forschungsanliegen und ihrem Forschungsdesign vorgestellt. Ihnen ist gemeinsam, dass sie alle unter dem Fokus auf der theologischen Kompetenz von Kindern betrachtet werden können und so eine komplementäre Auswertung möglich ist. Daher wirken die Erkenntnisse aus früheren Studien auf die Konzeption der späteren ein. Der Schwerpunkt der Darstellung, v. a. im Blick auf die relevanten kindertheologischen und religionspädagogischen Erkenntnisse, liegt bei den jüngsten Erhebungen, die die Voraussetzungskompetenzen zur Deutung des Todes Jesu und die Prozesskompetenzen im Rahmen eines theologischen Gesprächs über den Tod Jesu erforschen.

Im abschließenden Kap. VI werden der „Erkenntnis- und Reflexionsweg" (399) der Arbeit sowie wesentliche Ergebnisse in dreizehn Thesen zusammengefasst.

Sowohl in methodischer als auch in inhaltlicher Hinsicht sind die Ergebnisse beeindruckend und überzeugend. Es ist gelungen, den Begriff der Kindertheologie zu präzisieren und die vielfältigen Chancen kindertheologischen Forschens und Lehrens zu vermitteln. Mirjam Zimmermann hat mit ihrem fundierten Werk die Kindertheologie als ein tragfähiges didaktisches Leitbild dargestellt.

Linz Anita Schwantner

Lütze, Frank M.: **Religionsunterricht im Hauptschulbildungsgang**. Konzeptionelle Grundlagen einer Religionsdidaktik für den Pflichtschulbereich der Sekundarstufe I. – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2011. 389 S. (Arbeiten zur Praktischen Theologie, 47), geb. € 48,00 ISBN: 978–3–374–02900–6

Die Habil.schrift von Frank M. Lütze – aufgenommen in die Reihe „Arbeiten zur Praktischen Theologie" – bietet einen differenzierten Blick über den evangelischen Religionsunterricht im Pflichtschulprogramm, dem Hauptschulbereich, in der BRD. Der Vf. hat es sich zur Aufgabe gemacht, „das im fachdidaktischen Diskurs weitgehend unbekannte Gebiet zu kartographieren und einige Wege zur Erschließung des Hauptschulbereiches aus der Pädagogik auf ihre religionsdidaktische Anwendbarkeit hin zu überprüfen" (12).

Im ersten Kap. erfolgt ein äußerst sachkundiger Überblick über die Gestaltung und Organisation des Hauptschulbildungsganges und des ev. Religionsunterrichts in den einzelnen Bundesländern mit dreigliedrigem Schulsystem und eigenständigen Hauptschulen, in den Bundesländern mit zweigliedrigem Schulsystem ohne eigenständige Hauptschule sowie in den Bundesländern, die sich in Umstellung auf ein zweigliedriges Schulsystem befinden. Abschließend werden hier länderübergreifende Tendenzen mit Blick auf den Religionsunterricht betrachtet.

Anschließend bietet der Vf. eine ausführliche und vielschichtige Bestandsaufnahme „zu prägenden Faktoren der Schülerinnen und Schüler im Hauptschulbildungsgang" (12) – z. B. Status, Selbstvertrauen, schulische Erfahrungen, Leistungs(miss)erfolge, familiäre Hintergründe, sozioökonomische Faktoren, kulturelle Ausstattung, Herkunftsmilieus und Habitus, Migrationshintergründe, religiöse Überzeugungen sowie Wertorientierungen. Deren Erfassung erfolgt auf der Basis schulformdifferenzierter empirischer Daten, die mit gymnasialen Angaben verglichen und um soziologische Studien ergänzt werden. In der jeweiligen Zusammenfassung wird die religionspädagogische Bedeutung dieser Faktoren erwogen und deren Prägung für den Religionsunterricht skizziert: So habe gerade die Lebensbewältigung und Berufsorientierung als Thema des Religionsunterrichts im Hauptschulbildungsgang besondere Relevanz. Fachspezifisch verweist der Vf. dementsprechend auf „eine diakonische Begründung des Lebensbezuges" (327), welche die Herausforderungen der Schülerschaft des Hauptschulbildungsganges ernst nehme. Darüber hinaus könne sich der „Ereignischarakter des Evangeliums" (328) in konkreten Situationen erweisen und auch die „Lebenspraxis Jesu" könne anregend sein. Abschließend seien Chancen und Grenzen möglicher „Bezüge zwischen lebensweltlichen Herausforderungen und rechtfertigungstheologischen Argumentationsmustern" (ebd.) zu prüfen. Obwohl diese Begründungen für den Religionsunterricht im Hauptschulbildungsgang sehr gut nachvollziehbar sind, lassen sie sich auch schulformübergreifend anlegen, was der Vf. ebenfalls einräumt (z. B. 329, 342).

In Kap. III stellt der Vf. vier konzeptionelle Ansätze in den Mittelpunkt, die die Entwicklung der Volks- bzw. Hauptschulpädagogik nach 1945 geprägt haben, und untersucht diese auf ihre bleibenden Perspektiven im Hinblick auf die aktuellen Fachlehrpläne: die „volkstümliche Bildung" (insbes. nach Karl Stöcker) mit den Begriffen „Praxisbezug" und „Begabung", die Grundlagen des Deutschen Ausschusses für das Erziehungs- und Bildungswesen in den 1960er Jahren mit dem zusätzlichen Fokus auf den „Berufsbezug", die Veröffentlichungen des Deutschen Bildungsrates um 1970, die insbes. für eine „Wissenschaftsorientierung" plädieren, sowie aktuelle sozialpädagogische Perspektiven, die den „Bewältigungsbegriff" bevorzugen.

Die Bilanz im vierten Kap. schließt der Vf. mit theologischen Impulsen: So könne eine „milieusensible Kirche" damit rechnen, auch von „Menschen außerhalb der klassischen Kirchenmilieus theologisch lernen zu können" (348). Das Untersuchungsergebnis, dass „die Gottesbilder Jugendlicher aus dem Hauptschulbereich stärker durch Machtaspekte gekennzeichnet" seien, könne „auf den soziologischen Standortbezug von Theologie aufmerksam" machen und „das Bewusstsein für die Vorläufigkeit aller Gottesbilder" wachhalten (349). Zudem stelle sich rechtfertigungstheologisch „mit Blick auf Menschen am Rande der Gesellschaft, deren Begrenzungen in der Regel aufmerksamer wahrgenommen werden als deren Potentiale", die „Frage nach einem theologischen Begriff von Anerkennung" (350), der ihnen gerecht werden könne.

Die Habil.schrift schließt eine wichtige Lücke in der Forschung zur schulformspezifischen Religionspädagogik und zeichnet sich insgesamt durch einen ausgezeichneten Überblick zum ev. Religionsunterricht im Hauptschulbildungsgang aus. Viele Ergebnisse können auch auf den kath. Religionsunterricht übertragen werden, grundlegende Einsichten auch auf den Ethikunterricht im Hauptschulbildungsgang. Gleichzeitig evoziert diese Untersuchung neue – zukünftig zu untersuchende – Fragestellungen und Forschungsperspektiven, bspw. zu einer möglichen und notwendigen Profilierung des Hauptschulbildungsganges angesichts stetig sinkender Schülerzahlen und abnehmender Beliebtheit. Somit bietet die Studie eine hervorragende Grundlage für empirische Untersuchungen zum Religionsunterricht im Hauptschulbildungsgang.

Besonders lesefreundlich sind die strukturierte und übersichtliche Gliederung sowie die knappen Zusammenfassungen der Ergebnisse am Ende der jeweiligen Kap. bzw. die Zwischenergebnisse.

Münster Stefanie Pfister

Damm, Thomas / **Schröder**, Sabine: **Kurzfilme im Gottesdienst**. Anleitungen und Modelle für Gemeinde, Schule und Gruppen. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2011. 127 S., geb. € 22,95 ISBN 978–3–579–05932–7

Der Kurz(spiel)film fristet als künstlerische Ausdruckform wie als Medium religionspädagogischer oder pastoraler Arbeit – sehr zu Unrecht – ein Randdasein, ganz im Unterschied zu seinem „großen Bruder", dem Spielfilm, der im Rahmen von Schulkinowochen an Präsenz gewinnt und zunehmend auch in der didaktischen Fachliteratur Eingang findet. In diesem bislang noch wenig bearbeiteten Feld ist die vorliegende Arbeit anzusiedeln, die das Medium Kurzfilm für die Liturgie zu erschließen versucht. Als Thema zweier evangelischer Theologen ist hier – in mehrfacher Hinsicht naturgemäß – der protestantische Gottesdienst im Blick. Der Anspruch des Buches liegt dabei darin, nicht nur ein tragfähiges Modell von „Filmgottesdiensten" zu entwickeln und Beispiele vorzustellen, sondern darüber hinaus die praktischen Aspekte der Arbeit in den wesentlichen Dimensionen darzustellen.

Dies entwickeln die Vf. in sieben Kap.n: Kap. 1 „Kirche und Kino – ins Verhältnis gesetzt" fragt nach dem Wert und der Bedeutung des Mediums für die kirchliche Arbeit und benennt dabei das Eingehen auf die Lebensfragen der Menschen, die Analogie filmischen Erzählens zu kirchlichen Erzähltraditionen sowie die Ganzheitlichkeit der Filmrezeption als wesentliche Eigenart des Mediums und bestimmt die Vermittlung von Medienkompetenz sowie Information und Motivation als wichtige Funktionen der Arbeit mit Filmen. Kap. 2 versucht eine Bestimmung des Mediums Kurzfilm vorzunehmen, zum einen aus einer (knappen) Geschichte des Kurzfilms und seiner aktuellen Präsenz heraus, zum anderen anhand von Zitaten einzelner Regisseure und durch eine Abgrenzung vom Langfilm. Kap. 3 „Filmgottesdienst – eine Apologie" argumentiert für das vorgeschlagene Gottesdienstmodell „Filmgottesdienst" im Wesentlichen unter Entfaltungen dreier Thesen: „(1) Die Verwendung von Filmen erlaubt neue, unverbrauchte Gottesdienstformen. (2) Sie demokratisiert den Gottesdienst. (3) Sie erschließt neue Zielgruppen für den Gottesdienst." (36) In Kap. 4 werden die grundlegenden Fragen zur Planung des Filmgottesdienstes behandelt. Ausgangspunkt der Planung ist für die Vf. dabei die Filmauswahl, nicht vorgegebene Themen oder Festlegungen des Kirchenjahres, was die „besondere Form" des Filmgottesdienstes ausmacht. Im Zentrum stehen hier Überlegungen zum (zentralen) Film-Nachgespräch sowie die Einbindung von Film, Gespräch, Texten und Liedern in ein liturgisches „Drehbuch". Neben den praktischen Hinweisen zur Filmprojektion ergänzt Kap. 5 („Rahmenbedingungen") diese mit Überlegungen zu rechtlichen Aspekten, Filmrecherche, Technik u. a. m. Im Mittelpunkt aber stehen Kurzvorstellungen von 30 Kurzfilmen, welche die Filme anhand knapper Inhaltsbeschreibungen sowie mit Angaben zu Länge, thematischen Stichworten, Einsatzalter, Verfügbarkeit und vorhandenem Begleitmaterial charakterisieren. Kap. 6 stellt fünf Modelle thematischer Filmgottesdienste einschließlich der verwendeten Texte vor. Im Anhang finden sich Checklisten und Adressen. Dem Buch liegt eine DVD mit zwei Kurzfilmen bei, darunter ein Klassiker des Animationsfilms, „Balance", sowie der Realfim „Giaccomo e Pepe".

Für den Praktiker ist das Buch wirklich eine Fundgrube. Neben ausgearbeiteten Modellen sind v. a. die Hinweise auf die sehenswerten Kurzfilme wie auch auf die (gerade für den „Filmeinsteiger" oft noch gar nicht abschätzbaren) „Fallen" einer Filmarbeit (von der Filmbeschaffung bis zur Projektion und Filmgespräch) sehr hilfreich. Dem Anspruch eines Praxisbuches wird es damit jedenfalls durchgängig gerecht.

Und für den katholischen Nutzer kann m. E. gelten: Auch wenn die theoretisch entwickelten wie konkret erarbeiteten Gottesdienstmodelle am protestantischen Gottesdienstverständnis ansetzen, sind sie doch zumindest für katholische Wortgottesdienste durchaus eine Herausforderung. Ob dabei die Setzung eines Filmes mit anschließendem Filmgespräch an die Stelle der Predigt, wie sie die Modelle nahelegen, dem Anspruch einer Auslegung des Glaubens immer gerecht wird, wird dabei weniger theoretisch als aufgrund praktischer Erfahrungen zu entscheiden sein – zu Recht ist hier noch von einem „Experimentierfeld" (8) die Rede. Dass dies mit Film und im Filmgespräch grundsätzlich möglich ist, davon ist auszugehen. So liegt denn die Stärke des Buches auch und v. a. darin, auf den Wert des *Kunstwerkes* Kurzfilm für die Weitergabe und Pflege des Glaubens aufmerksam zu machen.

Vielleicht ist gerade dieser Perspektive geschuldet, dass dabei der Blick auf die ästhetische Eigenart dieses Mediums und seiner Rezeption ein wenig undifferenziert ausfällt. Bezeichnenderweise sind schon die Überlegungen zur Bedeutung des Films für die Kirche am „Kino", also am (langen) Spielfilm entwickelt. Es bleibt offen, ob und inwieweit dies auch für den Kurzfilm gilt. Hinzu kommt, dass eine klare Definition des Kurzfilms über seine Länge hinaus ebenso wie eine Typologie eigentlich nicht vorgenommen wird. Es bleibt die Frage, ob z.B. Animationsfilm und Realfilm nicht doch sehr unterschiedliche Formen des Kurzfilms sind und damit (entscheidend für die praktische Arbeit!) auch anders rezipiert werden. Dies gilt m. E. auch für die sog. „Realfime": Filme wie „Dangle" oder „Am seidenen Faden" etwa funktionieren nicht über Identifikationsmuster wie lange Spielfilme oder auch längere Kurzfilme wie „Auf der Strecke" oder „Schneckentraum". Für die Frage der Gestaltung und Dramaturgie eines Filmgesprächs sind rezeptionsästhetische Fragen aber wesentlich. Die Frage der Filmrezeption kommt zwar im Zusammenhang mit den Überlegungen zur Gestaltung des Filmgesprächs in den Blick, und hier votieren die Vf. mit Recht für eine Offenheit, die der individuellen Rezeption ihr Recht und ihre Bedeutung zubilligt. Zugleich steht diese aber in grundsätzlicher Spannung zur thematischen Ausrichtung des Gottesdienstes, der ja den Film unter einer spezifischen Hermeneutik (des/der Vorbereitenden) einbindet. Hier die „Kunst der Gesprächsführung" zu bemühen, um „den Hauptstrang des Films hervorscheinen zu lassen" oder „Cluster zu verbinden [...], so dass nach und nach ein Bild entsteht, ein größeres Ganzes" (47), kann die wahrnehmungspsychologische Annahme, dass jeder „seinen eigenen Film" sieht und Perspektiven unterschiedlich bleiben können, ja vielleicht sogar müssen, nicht wirklich bewältigen. Vielleicht liegt hier ja eine Grenze der angesprochenen „Demokratisierung", ja des Einsatzes von Filmen im Gottesdienst überhaupt.

Limburg Franz Günther Weyrich

Kurzrezensionen

The Eerdmans Dictionary of Early Judaism, hg. v. John J. Collins / Daniel C. Harlow. – Grand Rapids: Eerdmans Publishing 2010. (XXXVII) 1360 S., geb. € 76,99 ISBN: 978-080-282549-0

Ein im wahrsten Sinne des Wortes gewichtiges Buch haben die Hg. mit diesem Lexikon vorgelegt. Der voluminöse Band versteht sich als eine Antwort auf die Entwicklung in der Erforschung des Frühjudentums der letzten Jahrzehnte. Hierbei spielen nicht nur neue Erkenntnisse aufgrund von Textfunden und archäologischen Zeugnissen eine Rolle, sondern auch der Paradigmenwechsel innerhalb der Forschung selbst. Diese Epoche des Judentums wird nicht mehr, wie etwa im 19. Jh., marginalisiert, sondern als zentral für die Entwicklung des Judentums, in seiner Folge des Christentums und, als letzter spätantiker Religion, des Islam wahrgenommen. Welche Veränderungen sich vollzogen haben, kann man u.a. daran ablesen, dass in diesem Buch zum Frühjudentum die ntl. Schriften selbstverständlich ihren Platz finden. Den eigentlichen Lexikonartikeln, 520 an der Zahl, sind Essays vorangestellt, die grundlegend über den Stand der Forschung informieren.[1] Dabei wird in diesen Grundlageninformationen darauf verzichtet, eigene Meinungen in den Vordergrund zu spielen; vielmehr werden die wichtigsten Positionen und Ergebnisse in bemerkenswerter Kürze vorgestellt, was der Qualität jedoch keinen Abbruch tut. Gewiss kann man bei den Bibliographien, die den Essays beigegeben sind, bedauern, dass fast ausschließlich angelsächsische Literatur angeführt wird, aber die Literaturangaben, die die Artikel ergänzen, schaffen hier einen bedeutenden Ausgleich, der wohl auch darin begründet ist, dass der Stab der Autoren international besetzt ist. Im Lexikonteil findet man nun zu fast allen für diesen Zeitraum relevanten Themen, Schriften, Ereignissen, Orten und Personen einen Eintrag. Ergänzt werden die Artikel, wo nötig, durch Karten- und Bildmaterial. Das vorliegende Werk füllt eine Lücke in der Literatur zum Frühjudentum. Lehrende und Lernende werden von dem Buch gewiss großen Gewinn haben, es wird aber auch im Rahmen der Forschung ohne Zweifel auf lange Sicht Bestand haben. R. K.

[1] John J. Collins, Early Judaism in Modern Scholarship; Chris Seeman / Adam Kolman Marshak, Jewish History from Alexander to Hadrian; James C. VanderKam, Judaism in the Land of Israel; Erich S. Gruen, Judaism in the Diaspora; Eugene Ulrich, The Jewish Scriptures: Texts, Versions, Canons; James L. Kugel, Early Jewish Biblical Interpretation; Loren T. Stuckenbruck, Apocrypha and Pseudepigrapha; Eibert Tigchelaar, Dead Sea Scrolls; Katell Berthelot, Early Jewish Literature Written in Greek; Jürgen K. Zangenberg, Archaeology, Papyri, and Inscriptions; Miriam Pucci Ben Zeev, Jews among Greeks and Romans; Daniel C. Harlow, Early Judaism and Early Christianity; Lawrence H. Schiffman, Early Judaism and Rabbinic Judaism.

Engling, Clemens: **Die Wende im Leben Clemens Brentanos**. Folgen der Begegnung mit Anna Katharina Emmerick. – Würzburg: Echter 2009. 248 S., pb. € 16,00 ISBN: 978-3-429-03174-9

Das Buch ist ein Beitrag zur germanistischen Brentano- und theologischen Emmerickforschung. E. fordert die systematisch-theologische Erarbeitung der Theologie und Mystik Emmericks, wie sie in deren Visionen zutage treten (37–43).

Vielleicht galt Brentanos Suche als Dichter immer schon dem „Religiösen". Was Brentano in seiner Poesie lediglich im Modus romantischer Sehnsucht zu sagen vermochte, fand er in Person und Visionen der Emmerick als gelebte Realität vor. In dem Maß, so E., in dem man sich dieses Zusammenhangs vergewissert, hat das gravierende Konsequenzen für den ferneren germanistischen *und* theologischen Umgang mit dem sog. Brentano-Emmerick-Phänomen. Seitens der Germanistik hielt der Fehler vor, die Emmerickschriften lediglich als Dichtungswerk Brentanos einzustufen, ohne sich näher für den Bezug zur Theologie der Emmerick zu interessieren; seitens der Theologie die Annahme, man müsse, um zur Theologie der Emmerickvisionen zu gelangen, diese zuerst von ihren Übermalungen durch Brentano befreien.

Dass hier ererbte Vorbehalte abgebaut und theologische Neujustierungen vorgenommen werden müssen, dafür ist E.s Buch ein *einziges großes Plädoyer*. Tatsache ist: Brentanos religiöses Spätwerk wäre ohne die Emmerick nicht zustande gekommen; umgekehrt führt der Weg zu Theologie und Mystik der Emmerick allein über Brentano. Hier liegt ein Fall strikter Interdisziplinarität zwischen Theologie und Germanistik vor. Auch das macht E. klar und skizziert im Schlusskap. seines Buches Rahmenbedingungen, erste Gedanken und schlaglichtartige Perspektiven des von ihm monierten Desiderats (171–208). A. L.

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

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

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

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

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

Ritter, Adolf Martin: **„Kirche und Staat" im Denken des frühen Christentums**. Texte und Kommentare zum Thema Religion und Politik in der Antike. – Bern: Peter Lang 2005. (XL) 282 S. (Traditio Christiana, XIII), geb. 19,90 ISBN: 3-906770-69-9

Der hier anzuzeigende Band mit hebräischen, griechischen und lateinischen Texten samt Übersetzungen zum Verhältnis von Staat und Kirche setzt andere Akzente als die ältere Sammlung von Hugo Rah-

ner (1943 bzw. 1961) zu diesem Thema. Die Schwierigkeit, insbes. den neuzeitlichen Begriff ‚Staat' auf die antiken Verhältnisse anzuwenden, wird durch die Anführungszeichen im Titel signalisiert (im Band wird dann als Überschrift über die Nr. 36–42 von ‚Kirche und Kaiser' geredet); mit dem für den Untertitel gewählten Begriffspaar ‚Religion und Politik' soll der größere Rahmen der Thematik angezeigt werden. Über die Problemanzeige hinausgehende Reflexionen bietet die Einleitung dazu allerdings nicht (vgl. XIIf; XVIf). Einen Gewinn stellen sowohl die biblischen als auch die antiken jüdischen und heidnischen Texte dar (Nr. 1–5, 6–11 und 12–17), weil sie die Fragestellung in den größeren antiken Kontext rücken, in den sie gehört; die einzelnen Texte sind hier von der Rezeptionsgeschichte her ausgewählt (XX). Im Hauptkorpus finden sich naturgemäß die traditionellen ‚Klassiker' zu diesem Thema (u. a. Eusebius und Ambrosius: Nr. 39 und 41) bis hin zu Gelasius I. und der Zwei-Gewalten-Lehre (Nr. 66) sowie Justinian I. (Nr. 67), mit einem Schwerpunkt auf Augustinus und dem „Gottesstaat" (Nr. 43–65). Ein Gewinn sind ferner die aus byzantinischer Zeit aufgenommenen Texte (Nr. 68–70). Wegen dieses Panoramas, dazu wegen des ausführlichen Literaturverzeichnisses (XXV–XXXVII), stellt der Band ein sehr nützliches Hilfsmittel für die Beschäftigung mit Religion und Politik in der Antike dar. A. F.

Sesboüé, Bernard: **Les «trente glorieuses» de la christologie (1968–2000)**. – Brüssel: Éditions Lessius 2012. 480 S., kt € 29,50 ISBN: 978–2–87299–217–1

Die sog. „dreißig glorreichen Jahre" nach dem Zweiten Weltkrieg, die das französische Geschichts- und Gegenwartsverständnis in hohem Maße prägen, haben – in einer zeitversetzten Anwendung – diesem Band den Namen gegeben, in dem der am Pariser Centre Sèvres lehrende Jesuit Bernard Sesboüé den Ertrag seiner über dreißigjährigen Mitarbeit an der Zeitschrift „Recherches de science religieuse" zusammenführt. Eingeleitet von einem Überblick über die „Forschung zu Christus" in der zweiten Hälfte des 20. Jh.s sowie einer Studie von 1977 über die bleibende Herausforderung durch das Konzil von Chalcedon besteht das Textcorpus hauptsächlich aus in der genannten Zeitschrift veröffentlichten Rezensionen, die systematisch zusammengestellt und z. T. kommentiert werden. Anders als eine Christologiegeschichte, aber auch anders als ein Nachschlagewerk zu Werken der Christologie vereint das Werk, das beides zugleich ist, die Atmosphäre der Entstehungszeit der rezensierten Titel und den Abstand des Rückblicks, was manche Frage- und Antworthorizonte neu beleuchtet. Aus deutscher Perspektive besonders wertvoll ist, dass S. mit der Theologie beiderseits des Rheins – und darüber hinaus – bestens vertraut ist. So kann der Band einer heutigen Fortschreibung des christologischen Denkens z. T. bisher unbeachtete Perspektiven eröffnen. Inwiefern christliches Leben und Denken in den „trente glorieuses de la christologie" (1968–2000) die Lebens- und Welterfahrung der „trente glorieuses" der Gesellschaft (1945–1975) rezipiert hat, umgekehrt aber auch diese prophetisch begleitet hat, ist dabei für die heutige Christologie nicht nur eine historische Fragestellung. M. Q.

Vom UMBRUCH zum AUFBRUCH? Kirchliche und gesellschaftliche Entwicklungen in Ostmitteleuropa nach dem Zerfall des Kommunismus. Beiträge des 1. Salzburger Kardinal-König-Symposiums vom Mai 2009, hg. v. Dietmar W. Winkler. – Innsbruck/Wien: Tyrolia 2010. 318 S. (Pro Oriente, XXXIV), kt € 24,00 ISBN: 978–3–7022–3078–4

In den Jahren 1997 und 2007 wurden an der Univ. Wien Forschungsprojekte zur Lage der Kirchen in Mittel- und Osteuropa durchgeführt, die als „Aufbruch-Studie" bekannt sind. Beim vorliegenden Sammelband (der keine Verbindung zu diesen Projekten hat) steht nun hinter dem Aufbruch ein Fragezeichen – wohl ein Zeichen für den zurückgehenden Optimismus hinsichtlich der Kirchen nach dem Ende des Kommunismus, wie es auch der Hg. in seinem Vorwort andeutet. – Der Bd. besteht nicht nur aus Beiträgen des im Untertitel genannten Symposiums, sondern darüber hinaus aus einer Reihe weiterer Artikel. Sie sind in zwei Gruppen gegliedert: Auf drei übergreifende Aufsätze, die sich mit Rumänien, Kardinal König und der Bedeutung der Säkularisierung befassen, folgen neun Artikel zu einzelnen Ländern oder zu Gruppen von Ländern. Sie sind in aller Regel gut informiert und geben oft zunächst Sachinformationen über das betreffende Land und seine Kirche(n), aber auch eine tiefergehende Analyse der Situation. Auffallend ist, dass immer wieder auf den ersten Aufschwung große Ernüchterung folgte und dass häufig Fragen der Interpretation der (jüngeren) Geschichte und des eigenen nationalen Bewusstseins die Gründe dafür sind. Ein informativer, empfehlenswerter Band. Th.B.

Anschriften der Rezensentinnen und Rezensenten

Dr. Henryk Anzulewicz, Adenauerallee 17, 53111 Bonn
Dr. Dietrich Blaufuß, Schwalbenweg 21 b, 91045 Erlangen
Prof. Dr. Ulrich Dahmen, Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, 79085 Freiburg
P. Dr. Jakob Deibl, Schenkenstr. 8–10, 1010 Wien, Österreich
Prof. Dr. Peter De Mey, Sint-Michielsstraat 6 – bus 3100, 3000 Leuven, Belgien
Prof. Dr. Erwin Dirscherl, Universitätsstr. 31, 93053 Regensburg
Prof. Dr. Jan Dochhorn, Taasingegade 3, 8000 Aarhus C, Dänemark
Prof. Dr. David S. du Toit, Geschwister-Scholl-Platz 1, 80539 München
Dipl. Theol. Stephanie Feder, Neusserstr. 532, 50737 Köln
Prof. Dr. Hubert Filser †
Mag. Dr. Hans Förster, Schenkenstr. 8–10, 1010 Wien, Österreich
Prof. Dr. Stephan Goertz, Saarstr. 21, Forum universitatis 6, 55099 Mainz
Prof. Dr. Heike Grieser, Saarstr. 21, Forum universitatis 6, 55099 Mainz
Prof. Dr. Hans-Peter Großhans, Universitätsstr. 13–17, 48143 Münster
Christian Hengstermann, Johannisstr. 8–10, 48143 Münster
Dr. habil. Veronika Hoffmann, Nordhäuser Str. 63, 99089 Erfurt
Dipl. Theol. Sebastian Holzbrecher, Nordhäuser Str. 63, 99089 Erfurt
Prof. Dr. Thomas Klie, Schwaansche Str. 5, 18055 Rostock
AR Dr. Norbert Köster, Johannisstr. 8–10, 48143 Münster
Prof. Dr. Joachim Kügler, An der Universität 2, 96045 Bamberg
Prof. Dr. Clemens Leonhard, Johannisstr. 8–10, 48143 Münster
Prof. Dr. Christof Mandry, Nordhäuser Str. 63, 99089 Erfurt
Dr. Mathias Moosbrugger, Karl-Rahner-Platz 1, 6020 Innsbruck, Österreich
Prof. Dr. Andreas Uwe Müller, Johannisstr. 8–10, 48143 Münster
Prof. Dr. Dr. Klaus E. Müller, Johannisstr. 8–10, 48143 Münster
Dr. Christian Mulia, Forum Universitatis 4, 55099 Mainz
Dr. Stefanie Pfister, Universitätsstr. 13–17, 48143 Münster
Prof. Dr. Wiebrecht Ries, Leipziger Str. 73, 31303 Burgdorf
Prof. Dr. Thomas Ruster, Emil-Figge-Str. 50, 44227 Dortmund
Mag.a Anita Schwantner, Bethlehemstr. 20, 4020 Linz, Österreich
Prof. Dr. Folker Siegert, Wilmergasse 1, 48149 Münster
Prof. Dr. Magnus Striet, Werthmannplatz 3, 79085 Freiburg i. Br.
Dr. Andrea Taschl-Erber, Döblinger Hauptstr. 70/2/34, 1190 Wien, Österreich
AOR PD Dr. Klaus Unterburger, Johannisstr. 8–10, 48143 Münster
Dr. Malte van Spankeren, Universitätsstr. 13–17, 48143 Münster
Mag. Dr. Angelika Walser, Schenkenstr. 8–10, 1010 Wien, Österreich
Prof. Dr. Gunther Wenz, Schellingstr. 3/III Vgb., 80799 München
Franz Günther Weyrich, Kirchgasse 4, 35578 Wetzlar

Impressum

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

Herausgeber: Die Professorinnen und Professoren der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster
Schriftleitung: Prof. Dr. Thomas Bremer
Mitarbeiter: Christine Berberich, Katharina Del Re, Vera Naber
Sekretariat: Simone Lachmuth-Niesmann

Die Rücksendung unverlangt eingesandter Bücher kann aus Kostengründen nicht übernommen werden. Sie werden nach Möglichkeit in die Bibliographie aufgenommen oder rezensiert. Eine Verpflichtung hierzu wird jedoch von der Schriftleitung nicht übernommen. Gleiches gilt für die Publikation unverlangt eingesandter Manuskripte. Die Theologische Revue veröffentlicht keine Stellungnahmen oder Antworten zu Rezensionen, sondern verweist hierfür auf die einschlägigen Fachorgane.

Verlag und Anzeigen
Verlag Aschendorff GmbH & Co. KG, D-48135 Münster
Bezugspreise: Einzelheft: € 19,90,–/sFr 35,70,
Jahresabonnement: € 109,00/sFr 189,40,
Studentenabonnement: € 87,–/sFr 150,90.
Die Preise verstehen sich zzgl. Porto und inkl. 7 % MwSt. im Inland.
Gesamtherstellung: Aschendorff Druckzentrum GmbH & Co. KG, Münster 2012
Rezensionsexemplare bitte direkt senden an
please send review copies directly to
exemplaires de presse veuillez envoyer directement à
Theologische Revue, Schriftleitung, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster

© 2012 Verlag Aschendorff GmbH & Co. KG, 48135 Münster
Die Zeitschrift ist urheberrechtlich geschützt. Die dadurch begründeten Rechte, insbesondere die der Übersetzung, des Nachdrucks, der Entnahme von Abbildungen, der Speicherung in Datenverarbeitungsanlagen bleiben, auch bei nur auszugsweiser Verwertung, vorbehalten. Die Vergütungsansprüche des § 54, Abs. 2, UrhG, werden durch die Verwertungsgesellschaft Wort wahrgenommen.
ISSN 0040–568 X